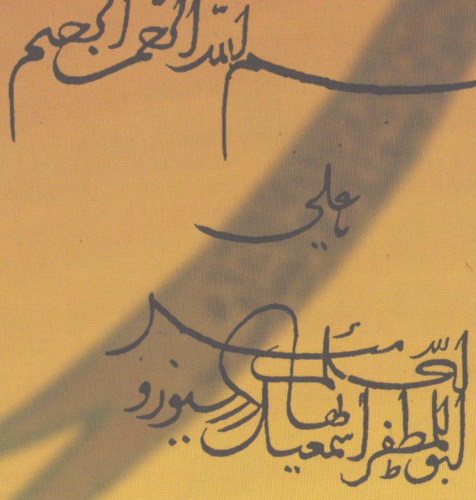
Rıza Yıldırım

Aleviliğin Doğuşu

Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501



iletişim

RIZA YILDIRIM Bilkent Üniversitesi Fizik Bölümü'nden 1998 yılında mezun oldu. Aynı üniversitenin Tarih Bölümü'nde "Erken Dönem Osmanlı Toplum ve Siyasetinde Dervişler" konulu yüksek lisans tezini 2001 yılında yayımladıktan sonra yine aynı bölümde "İki İmparatorluk Arasında Türkmenler: Anadolu'da Kızılbaş Kimliğinin Kökenleri, 1447-1514" başlıklı doktora tezini 2008'de tamamladı. Harvard Üniversitesi'de bir buçuk yıl doktora sonrası araştırmalar yaptıktan sonra 2009 yılı başında TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaya başladı. Alevi tarihi üzerine bir dizi araştırma ve yayından sonra, Aleviliğin inanç yapısı, ritüelleri ve toplumsal örgütlenmesi üzerine yoğunlaşmaya başladı. 2015-2016 yıllarında Fulbright bursiyeri olarak Boston Üniversitesi Din Çalışmaları Bölümü'nde "cem ve cemevi" üzerine araştırmalar yaptı. Akademik çalışmalarını derinleştirmek için antropoloji ve din çalışmaları alanlarında formal bir eğitim almaya karar verdi ve bu amaçla 2016 yılında Emory Üniversitesi Din Çalışmaları Bölümü'nde ikinci doktoraya başladı. Alevilik ve Bektaşilik üzerine Türkçe ve İngilizce çok sayıda yayını vardır. İletişim'den 2017'de *Aleviliğin Doğuşu*, 2018'de *Geleneksel Alevilik*, 2019'da *Bektaşiliğin Doğuşu* adlı kitapları yayımlandı.
https://emory.academia.edu/RizaYILDIRIM

İletişim Yayınları 2520 • Araştırma-İnceleme Dizisi 415
ISBN-13: 978-975-05-2238-3
© 2017 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1-2. Baskı 2017-2018, İstanbul
3. Baskı 2020, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Deniz Karagül
KAPAKTAKİ FERMAN Şah İsmail'in, Hoca Beyoğluna, Ebulmuzaffer Sultan Cihanşah'ın kendi muhibbi olduğu ve bütün işlerinde kendisine itaatte bulunması hakkında fermanı (Farsça), Gurre-i Safer 916 / 10 Mayıs 1510 tarihli.
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas
DİZİN Berkay Üzüm
BASKI Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 45030
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11
Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,
Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

RIZA YILDIRIM

Aleviliğin Doğuşu

Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri (1300-1501)

Turkomans between two Empires
The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia
(1447-1514)

ÇEVİREN ***Barış Yıldırım***

iletişim

Lahican Sufilerine...

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ 11

Önsöz 15

Giriş 23

Literatür 28

Kaynaklar 33

BİRİNCİ BÖLÜM

Teorik Çerçeve: Aşiret ve Devletin Doğası Üzerine 47

AŞİRET KONFEDERASYONU VE BÜROKRATİK DEVLET 47

Sosyo-Politik Örgütlenmenin Araçları 50

Şeflik ve Kan Bağı 52

Yüz Yüze İlişkiler ve Bürokrasi 57

Kapalı, Sıkı-dokulu Toplumlar: Ortaklaşalık (*Kolektivite*) ve Bireysellik 59

ORTADOĞU'DA DEVLETLERİN DOĞUŞU: AŞİRET KONFEDERASYONUNDAN BÜROKRATİK İMPARATORLUĞA 66

İKİNCİ BÖLÜM

Türkmenler ve Osmanlılar: Yoldaşlıktan Düşmanlığa 71

ERKEN OSMANLI TOPLUMUNUN SOSYAL VE DİNÎ YAPISI 71

BÜROKRATİK DEVLETİN DOĞUŞU 89

Osmanlı Ordusunun Kuruluşu 96

Ulema-Bürokrat Sınıfının (Osmanlı Eliti) Doğuşu 104

Osmanlı Rejiminin İnşası 109

MUHALEFET 117
Erken Protestolar 117
Rumeli'nde Akıncı-Abdal Muhalefeti 123
Anadolu'da Türkmen-Kızılbaş Direnişi 128

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Türkmenler ve Safeviler: Türkmen Dindarlığı ve Safevi Sufiliğinin Kaynaşması 143

TARİKAT: ERDEBİL DERGÂHININ BİRİNCİ DÖNEMİ, 1301-1447 144

TARİKATTAN DAVAYA: ŞEYH CÜNEYD, TÜRKMEN MUHİTİ, DÖNÜŞÜM 157
Tarikat İçinde Bölünme ve Geleneğin Kırılması 160
Erdebil'den Sürgün 170
Anadolu Seyahati: Tarikatın Türkmen Kültürüyle Kaynaşması 174

VELAYET VE GAZÂ: ŞEYH HAYDAR, KIZIL BAŞLIK, DÖNÜŞÜMÜN TAMAMLANMASI 198
Erdebil 201
Kızılbaş 203
Gazâ 205
Haydar'ın Müritleri 212
Kızılbaşların İnancı 215

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Şah İsmail ve Huruç 223

GİZLENME DÖNEMİ 223
Sultan Ali Padişah 223
Lahican 230
Lahican Sufileri 232
İsmail'in Harekete Geçmesi 236
Dede Muhammed'in Rüyası ve Kızılbaş Davasının İtikadi Arka Planı 239

HURUÇ 252
Tercan Kurultayı 252
İlk Savaşı: Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'ın İntikamı 273
Şarur Savaşı 277
Taht 280

BEŞİNCİ BÖLÜM

Anadolu'da Yankılar ve Osmanlı'nın Tedbirleri 287

OSMANLI YÖNETİMİNİN İLK TEDBİRLERİ 287

KARAMAN AYAKLANMASI 304

DULKADİR SEFERİ 309

ALTINCI BÖLÜM

Kızılbaş Davasının Sönüşü 321

SAFEVİ İRANI'NDA KIZILBAŞLIK 321

OSMANLI İMPARATORLUĞUNDA KIZILBAŞLIK 335

Sonuç 353

Kronoloji 361

Kaynakça 367

Dizin 393

KISALTMALAR LİSTESİ

AA	Eskandar Beg Monshi, *History of Shah 'Abbas the Great (Tārīk-e 'Ālamārā-ye 'Abbāsī)*, çev. Roger M. Savory, Colorado: Westview Press, 1978.
ALI	Gelibolulu Mustafa Ali, *Kitabu't-Tarih-i Künhü'l-Ahbar*, 2 cilt, ed. A. Uğur, M. Çuhadar, A. Gül ve İ. H. Çuhadar, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997.
ANM1	*Anonim Tevârih-i Al-i Osman,* F. Giese Neşri, ed. Nihat Azamat, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1992.
ANM2	*Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)*, ed. Necdet Öztürk, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000.
ANMB	*Anonim Tevârih-i Al-i Osman, 1481-1512* (Faruk Söylemez, *Anonim Tevârih-i Al-i Osman*, yayamlınmamış doktora tezi, Erciyes Üniversiyesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.)
ANMH	Kreutel, Richard F., *Hanivaldanus Anonimi'ne Göre Sultan Bayezid-i Velî (1481-1512)*, çev. Necdet Öztürk, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1997.
APZ	Aşıkpaşa-zāde, *Tevârih-i Al-i Osman*, *Osmanlı Tarihleri* içinde, ed. Nihal Atsız, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949, s. 91-294.
APZa	Aşıkpaşa-zāde, *Tevârih-i Al-i Osman*, ed. 'Ali Bey, İstanbul, 1332.
BRW	Browne, Edward G., *A Literary History of Persia,* cilt IV, *Modern Times (1500-1924)*, Maryland: Iranbooks, 1997. (Orijinal baskı, 1902.)
CLZ	Celāl-zāde Mustafa, *Selim-nâme*, ed. Ahmet Uğur-Mustafa Çuhadar, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.

DIA	*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.*
EI1	*Encyclopedia of Islam*, 1. baskı.
EI2	*Encyclopedia of Islam*, 2. baskı.
FSH	Fisher, Sydney Nettleton, *The Foreign Relations of Turkey 1481-1512*, Urbana: University of Illinois Press, 1948.
HAM1	Hammer Purgstall, Joseph Von., *Büyük Osmanlı Tarihi*, cilt I, çev. Mehmet Ata, der. Mümin Çevik-Erol Kılıç, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984.
HAM2	Hammer Purgstall, Joseph Von., *Büyük Osmanlı Tarihi*, cilt II, çev. Mehmet Ata, der. Mümin Çevik-Erol Kılıç, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984.
HAM3	Hammer Purgstall, Joseph Von., *Büyük Osmanlı Tarihi*, cilt III, çev. Mehmet Ata, der. Mümin Çevik-Erol Kılıç, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984.
HR	Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-Tevārih*, Türkçe çeviri ve sadeleştirme Cevat Cevan, Ankara: Ardıç Yayınları, 2004.
HS	Khwandamir (Mir Ghiyasuddin Muhammad Hüseyini), *Habibu's-siyar*, çev. ve ed. W. M. Thackston, Sources of Oriental Languages and Literatures 24, Central Asian Sources I, Harvard University, 1994.
HSE2	Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-Tevarih*, cilt II, ed. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
HSE3	Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-Tevarih*, cilt III, ed. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
HSE4	Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-Tevarih*, cilt IV, ed. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
HT	Qādi Ahmed Qumī, *Hulāsat al-tavārīh*, ed. ve Almancaya çev. Erika Glassen, *Die frühen Safawiden nach Qāzī Ahmad Qumī*, Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1970. (The section from Shaykh Safī to the advent of Shah Ismail in 1501)
HYDR	Divan Kātibi Haydar Çelebi, *Haydar Çelebi Ruznâmesi*, ed. Yavuz Senemoğlu, Tercüman 1001 Temel Eser Serisi. (Topkapı Sarayı Kütüphanesi, R 1955)
IA	*Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi.*
IDRS	İdrîs-i Bitlisî, *Selim Şah-nâme*, haz. Hicabi Kırlangıç, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
KPZ10	Kemalpaşazâde, *Tevârih-i Al-i Osman, X. Defter*, ed. Şefaettin Severcan, Ankara: TTK, 1996.
KPZ8a	Kemalpaşazâde, *Tevârih-i Al-i Osman, VIII. Defter*, ed. Ahmet Uğur, Ankara: TTK, 1997.

KPZ8b Kemalpaşazāde, *Tevârih-i Al-i Osman, Defter VIII* (Ahmet Uğur in his *The Reign of Sultan Selim I in the Light of the Selim-nâme Literature*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985, s. 28-64.)

KPZ9 Kemalpaşazāde, *Tevârih-i Al-i Osman, Defter IX* (Ahmet Uğur, *The Reign of Sultan Selim I in the Light of the Selim-nâme Literature*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985, s. 65-145.)

LTFP Lütfi Paşa, *Tevârih-i Al-i Osman*, ed. 'Ali Bey, İstanbul, 1925.

MNB Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Sahaif-ül-Ahbar fî Vekayi-ül-a'sâr*, 2 cilt, trc. İsmail Erünsal, Tercüman 1001 Eser Serisi.

NIT *A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, çev. ve ed. Charles Grey, Londra: Hakluyt Society, 1873.

Ross Anonymous Ross, Denison E., "The early years of Shah Ismail, founder of the Safavi Dynasty", *Journal of the Royal Asiatic Society*, XXVIII (1896), s. 249-340.

SKB Şükrî-i Bitlisî, *Selim-nâme*, ed. Mustafa Argunşah, Kayseri, 1997.

SKR Şikâri, *Karamanoğulları Tarihi*, ed. Mes'ud Koman, Konya, Yeni Kitab Basımevi, 1946.

SLZ1 Solakzāde Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solakzâde Tarihi*, cilt I, ed. Vahit Çabuk, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

SLZ2 Solakzāde Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solakzâde Tarihi*, cilt II, ed. Vahit Çabuk, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

TA Minorsky, V., *Persia in A.D. 1478-1490. An Abridged Translation of Fadlullah b. Rūzbihān Khunjī's Tārīkh-i 'Ālam-ārā-yi Amīnī*, Londra, 1957.

TM *Tadhkirat al-Mulūk*, çev. V. Minorsky, E. J. W. Gibb Memorial Series, New Series, XVI, Londra, 1943.

TNSB Tansel, Selāhattin, *Sultan II. Bâyezit'in Siyasi Hayatı*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.

TNSS Tansel, Selāhattin, *Yavuz Sultan Selim*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1969.

TSA Topkapı Sarayı Arşivi.

TTP Josafa Barbaro ve Ambrogio Contarini, *Travels to Tana and Persia*, Hakluyt Society, first series 49, çev. William Thomas ve A.A. Roy ve ed. Lord Stanley of Alderley, Londra, 1873.

ULCY1 Uluçay, Çağatay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Pahişah Oldu?", *İÜEF Tarih Dergisi*, VI/9 (1954), s. 53-90.

ULCY2 Uluçay, Çağatay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Pahişah Oldu?", *İÜEF Tarih Dergisi*, VII/10 (1954), s. 117-142.

ULCY3 Uluçay, Çağatay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Pahişah Oldu?", *İÜEF Tarih Dergisi*, VIII/11-12 (1955), s. 185-200.

UZC1 Uzunçarşılı, İsmail, *Osmanlı Tarihi*, cilt I, Ankara: TTK, 2003. (1. baskı 1947)

UZC2 Uzunçarşılı, İsmail, *Osmanlı Tarihi*, cilt II, Ankara: TTK, 1998. (1. baskı 1943)

YSF Çerkesler Kâtibi Yusuf, *Selim-nâme*, çev. Mehmet Doğan, *Çerkesler Kâtibi Yusuf'un Selim-nâmesi'nin Mukayeseli Metin Tenkidi ve Değerlendirmesi*, yayımlanmamış master tezi, Ankara Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

Önsöz

Alevilik nedir?

Bu sorunun hayatıma ilk defa 1980'lerin sonlarına doğru girdiğini hatırlıyorum. O zamanlar Tokat'ın bir dağ köyünde ilkokulda okuyordum. Köyümüzün iki sınıftan ibaret okulunda öğretmenlerimiz müfredat gereği İslâm dinini de anlatıyorlardı. Elbette bu dersler İslâm'ın beş şartı ile başlıyordu. Öğretmenlerimiz Müslümanın kelime-i şehadet getirmesi, namaz kılması, Ramazan orucu tutması, hacca gitmesi, ve zekât vermesi şarttır diyordu. Onlar öğretmendi, her şeyi herkesten daha iyi bilirlerdi. Zaten okuma yazması olmayan anne babam karşısında onlara çoktan aklımı teslim etmiş bulunuyordum. Fakat madalyonun öteki yüzünde öğretmenlemizin söylediği "gerçek"le uyuşmayan realiteler vardı. Köyümüzde hiç kimse şehadet hariç bu dört şartı yerine getirmiyor, fakat en doğru Müslümanınlığın kendilerinde olduğu iddiasından da geri durmuyorlardı. Sanırım hayatımda yaşadığım ilk fikir çatışması bu oldu. Babama gidip bu durumun izahını istediğimde aldığım cevap basit ve yetersizdi: "Oğlum biz Aleviyiz; namaz kılmayız, cem yaparız; Ramazan orucu değil Muharrem orucu tutarız; ölüye değil diriye varırız; zekât değil hakkullah ve nezir veririz!"

Küçük ve yalın aklım bu muammayı çözmeye yetmiyordu. Bilgisini ve otoritesini asla sorgulamadığım öğretmenlerimin dediğine göre, Müslüman olmanın beş ön şartı vardı. Babama göre biz Aleviydik, o yüzden o şartlar bizi bağlamıyordu; ancak biz de Müslüman, hatta daha doğru Müslümandık. Peki o zaman Alevilik neydi? Nasıl oluyordu da Alevi olunca hem gerçek Müslüman olunuyor hem de İslâm'ın şartları yerine getirilmiyordu?

İşte "Alevilik nedir?" sorusuyla benim ilişkim böyle başladı. Soruyu ilk

defa kendisi dede ve âşık (zâkir) olan babama sormuştum. Onun verdiği cevaplar, daha çok bir balığın suyu tanımlamasına benziyordu. Benim çoktan bulanmış küçük zihnimi tatmin etmekten uzaktı. Ortaokulu okuyabilmem için ilçeye taşındık. Orada da aynı soru kafamda büyüyerek devam etti. İslâm dini artık ayrı bir ders olarak öğretiliyordu. "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi" derslerinden birinde, öğretmenin namazı uygulamalı olarak göstermek için sıranın üstüne özellikle beni çıkardığını hatırlıyorum. Nedenini hâlâ bilmiyorum. Belki çalışkan bir öğrenci olduğum içindi, belki de Alevi oldum için.

Ancak kesin olan bir şey vardı. Babamın ve diğer dedelerin söyledikleri hatalı olmalıydı. Okuldan aldığım endoktrinasyon etkisini gösteriyor, Müslümanlıkla öğretmenlerin sunduğu dar şablonu özdeşleştiriyordum. Dolayısıyla babamın hem "İslâmın şartlarını" yerine getirmeyip hem de "gerçek Müslüman biziz" demesi artık bana saçma ve çocukça geliyordu. O zamanki aklıma göre iki yoldan birisini seçmek zorundaydık. Ya Müslüman olmadığımızı ilan edip Aleviliği kendi içinde ayrı bir inanç sistemi olarak kabul edecek ya da öğretmenlerimizin anlattığı şekliyle "Müslüman" olacaktık. Büyüdükçe kendime güvenim de artıyor, babamla açık tartışmalara girmekten çekinmiyordum. Alevi inancının kadim kutsallarına açıktan dil uzatmaya başlamıştım. Babam beni daima yumuşak bir dille ikna etmeye çalışıyordu. Tavırlarımın mürşit postuna oturan o insanı ne kadar yaraladığını ve çevresine karşı ne kadar zor durumda bıraktığını ancak yıllar sonra anlayabilecektim.

Lise ve üniversite yıllarında Alevilik-Müslümanlık meselesine karşı ilgim eski yoğunluğunu kaybetmiş, pozitif bilimlere merak salmıştım. Fen bilgisi öğretmenim bir cevher görüyor ve bilim adamı olmam yolunda her türlü teşvikte bulunuyordu. Fen lisesini kazandığımda biricik oğlundan ayrılmayı göze alamayan annemi ikna eden de o olmuştu. Nihayet fizik okumaya başladım. Ancak ilkokulda çocuk zihnime bir zakkum tohumu gibi düşen o soru hâlâ cevabını bulabilmiş değildi. Ve o soru cevaplanmadığı sürece bir şeyler hep eksik kalacaktı, sosyal varlığım ve öz benliğimle doğrudan bağlantılı, çok önemli şeyler...

Fizik bölümünü bitirdikten sonra tarih alanında yüksek lisans yapmaya karar vermemin arkasında yatan nedenlerden birisi de herhalde sürekli zihnimi kemiren bu soru idi. Öte yandan, çocukluğumda televizyon ve gazetelerde hiç bahsi geçmeyen Alevilik, o yıllarda ülke gündemine girmiş, ulusal basında iyiden iyiye görünür olmuştu. Üstelik, belki de tarihte ilk defa dış dünya Aleviliğe bu kadar olumlu yaklaşıyordu. Zihnimde yıllardır benimle birlikte büyüyen soru ve ülke gündemi tam anlamıyla örtüşmüştü ve zihnimin derinliklerinden tekrar üst katmanlara çıkıyordu.

Yüksek lisans tezi olarak o zamanlar Alevilik deyince ilk aklıma gelen Hacı Bektaş Veli ve onun çevresindeki derviş zümrelerini çalışmaya karar verdim.

Osmanlı Beyliği'nin kuruluş döneminde Anadolu kırsalının neredeyse tamamen "Alevi" olduğunu görmek bana heyecan ve ayrıca özgüven vermişti. Elbette artık ilkokul ve ortaokuldaki öğretmenlerimin öğrettiği din kalıpları ile düşünmüyordum. Ancak yine de soru cevabını tam olarak bulabilmiş değildi. Zira erken Osmanlı toplumundaki derviş pratiklerinde çocukken köyümüzde katıldığım cemlerden bildiğim birçok inanç ve ibadet unsuru eksikti. Alevilik bilgisinin Hacı Bektaş'tan sonra çok daha kalın bir katmanının olduğunu fark etmeye başlamıştım. Şah Hatayi her yerde karşıma çıkıyordu. Cemlerde, muhabbetlerde, farklı ortamlarda okunan duvazimamlarda hep onun adı geçiyordu. Aleviliğin içinde şüphesiz Hacı Bektaş vardı; ancak Alevilik çok daha fazlasıydı. Böylece elinizdeki bu kitabın dayandığı doktora tezinin konusu belirmeye başladı. Artık 15. yüzyılda Safevi tarikatı ile birleşip Osmanlı emperyalizmine meydan okuyan Türkmenlere yönelmiştim. Kendi şahlarını Ali'yle, Osmanlı'yı da Yezit'le özdeşleştiren bu konar-göçerler, başlarına üniforma niyetine giydikleri kırmızı şapkalardan dolayı "Kızılbaş" olarak anılıyorlardı. Kızılbaş kelimesinin Alevi ile aynı anlama geldiğini zaten ta çocukluğumdan biliyordum. Şimdi pozitif tarih içinde onları görmek ayrı bir heyecan kaynağı olmuştu.

2008 yılının Mart ayında tezi tamamladığımda Alevi tarihinin çok önemli bir dönemini daha öğrenmiş bulunuyordum. Ancak yine de "Alevilik nedir?" sorusunun cevabını tam olarak veremiyordum. Zira bu sorunun cevabını bulabilmek için sadece tarih bilmek yetmiyor, Aleviliğin teolojisi, ritüelleri ve toplum yapısını da bilmek gerekiyordu. Akademik kariyerimin daha sonraki aşamalarında yavaş yavaş bu alanlara yönelmeye başlamıştım. Bu arada soruya cevap arayan tek kişi ben değildim elbette. 1990'larda yükselen popüleritesi, birçok akademisyeni Alevilik alanına çekmişti. Dada da önemlisi Alevi toplumu görülmemiş bir özgüvenle kamusal alana çıkmış ve kendisini tartışıyordu. Bir anda kendimizi büyük bir kakofoninin ortasında buluvermiştik. Adeta Alevi sayısı kadar Alevilik tanımı ortaya çıkmıştı. Bu tanımların birçoğu da tarihi belgeler ve bizzat Alevi toplumunun kendi içinden gelen yazılı kaynaklarla uyuşmuyordu.

Aleviliğin inanç ve ibadet yönünü keşfetmek için önce buyruklara başvurdum. Yüzlerce el yazması buyruk kopyası topladım ve çoğunu okudum. Bir buyruk edisyon kritiği hazırlamak hâlâ içimde ukde olarak durmaktadır. Ancak buyruklar geçmişteki Aleviliği anlatıyordu. Ayrıca buyruklarda sadece işaretler vardı. Gerçek Aleviliğin yazılmadığını ancak yaşandığını çocukluğumdan beri işitip duruyordum. Nihayet yaşanan Aleviliğin peşine düştüm. Onu ancak yaşayan Alevilerin arasında bulabileceğimi biliyordum. Hayatımın son üç yılı köy köy dolaşıp Aleviliği hâlâ yaşayan dedelerle konuşarak geçti. Yedi yüzden fazla köyde dört yüzden fazla dedeyle röportajlar yap-

tım. Bu saha çalışmasında en az o güne kadar öğrendiğimin toplamı kadar Alevilik öğrendim.

"Alevilik nedir?" sorusunun cevabı benim için adeta Kafdağı'nın arkasında bir hazineye dönüştü. Her bir dağı aştığımda öğrendiğim tek şey arkasında yeni bir dağın olduğu gerçeğiydi. Bunca entelektüel çabanın sonunda kesin olarak öğrendiğim bir tek şey var: babam haklıymış. Aleviliği anlamanın ilk şartı, bana İslâmın şartlarını öğreten öğretmenlerimin bakış açısını terk etmekmiş. Çocuk yaşta zihnimi çıkmaz bir ikileme sokan esas problemin, yüzlerce ırkı, dili, kültürü, düşünce geleneğini içinde barındıran koskoca İslâm medeniyetini beş şarta sıkıştırıp bu dar kalıbın dışında kalan her şeyi İslâm dışı ilan etmek olduğunu, ancak akademik düşünme biçimlerine aşina oldukça anlayabildim. Kişisel hayatımda en büyük ukdelerden birisi, bana çocukken anlattıklarını nihayet anlayabildiğimi babamın hiçbir zaman bilemeyecek olmasıdır. Ben doktoraya başladığımda o artık ömrünün son demlerine gelmişti. Tezin tamamlandığını göremeden Hakk'a yürüdü. Eğer hâlâ yaşıyor olsaydı, belki bu kitap o günlerde ona hoyratça yaşattığım kırgınlıkları bir nebze hafifletebilirdi.

Akademik ve entelektüel hayatımın merkezine oturmuş temel soru olmasına rağmen, Alevilik bilgimin belli bir yüzdenin üzerine hiçbir zaman çıkamadığını görüyorum. Yaptığım her keşif, bir yandan Aleviliğe dair yeni bir boyutu öğretirken diğer yandan hiç farkında olmadığım bir başka gizemin kapısını aralıyor. Dolayısıyla her bir araştırma bilgi daireme eklediği kadar bilmediğim kısmı da büyütüyor. Zaten insan olmak da böyle bir şey değil mi? Attar'ın Hüthüt kuşuna benzemiyor mu hepimizin hikâyesi? Hakikatin peşinde ardı arkasına sarp dağların zirvesine tırmanırken, her bir zirvede ona ait bir iz buluruz aslında. Ancak hakikatin tamamı hiçbir dağın zirvesinde değildir; o sadece ulaşılmaz Kafdağı'nda gizlidir. Onun da nerede olduğu bilinmez. Çoğumuz için son ulaştığımız zirve bir sonraki dağı fark edene kadar Kafdağı'mızdır. Ancak ulaştığımız her yeni Kafdağı'nda yaklaştığımız hakikat yine de kendi hakikatimiz değil mi? Hüthüt Kafdağı'na ulaşıp gönül sarayına girdiğinde ne görmüştü?

Objektiflik ve evrensellik iddiasından hiç vazgeçmeyen akademik bilginin durumu da son tahlilde Hüthüt'ün aradığı hakikatten farklı görünmüyor. Bildiğimiz her şey nihayetinde bizden bir parça olması itibariyle kendimize ait ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak sübjektif ve görece değil mi? Yine, bildiğimiz bilmediğimizin cılız bir gölgesi olmaktan öteye geçebiliyor mu? Aleviliği anlama yolculuğuna çıkan herkesin öncelikle bu iki ilkeyi aklında tutması gerektiğini düşünüyorum. Öğrendiğimiz birçok şey Aleviliğin bir parçası olabilir, ancak mutlak Aleviliğin tamamı asla değildir.

Ancak *'nefsü'l-emir*'de yazılı Aleviliğin ne olduğunu bilemeyecek olmak

hiçbir şey bilemeyeceğimiz anlamına gelmiyor elbette. Bütün bunları sadece, analiz ve iddialarımızın nihai referansının kendimizden başka bir şey olmadığını vurgulamak için söylüyorum. Dışarıda duran çiçekler aynı çiçek olsa da her birimizin yaptığı bal kendi balımızdır. Kanaatimce, eğer evrensel bir gerçek varsa o da budur. Ve bu gerçek aynıyla aşağıda yapacağım kısa değerlendirme için de geçerlidir.

1990'larda Türkiye gündemine girmesinden bu yana Alevilik üzerine sayısız araştırma ve yayın yapıldı. Sadece bu yayınlar içinde bile ortak bir Alevilik tanımına ulaşmak imkânsızdır. Fakat sorunumuz bununla da sınırlı değil. Türkiye'de yaşayan Aleviler ve Bektaşilerden başka İslâm dünyasının başka yerlerinde yaşayıp inanç ve ibadetleri Türkiye Alevilerine benzeyen başka inanç grupları da var ki onlar üzerine yapılan akademik çalışmaların hacmi de gitgide büyüyor. Türkiye kökenli Türk, Kürt ve Zaza Kızılbaş-Alevilerin yanı sıra, Bektaşiler, Balkanlar'da bir şekilde Bektaşi geleneğiyle ilişkili olup da tarikat yapısına sahip olmayan gruplar (Bedreddiniler gibi), Arap Aleviler (Nusayriler), Ehl-i Hak (Yaresan), Şabaklar, Kakailer, ve hatta İsmaililer bu geniş ailenin akla ilk gelen üyeleridir. Bu inanç gruplarının her birinin kendine has spesifik, yerel bir adı olmasına karşın, Alevi ismi gerek akademik seviyede gerekse bu grupların kendi aralarında şemsiye bir tabir olarak kabul görmektedir. O yüzen, artık Alevi dediğimizde kimleri kastettiğimizin daha iyi anlaşılabilmesi için anlamı daraltacak ikinci bir ismi kullanmamız gerekmektedir. Örneğin, Kızılbaş-Aleviliği, Arap-Aleviliği gibi.

Alevilik teriminin sınırlarının bu denli genişlemesi içeriğinin muğlaklaşması sorununu da beraberinde getiriyor. Zira bu inanç gruplarının gerek itikadi temelleri gerekse ibadet pratikleri arasında ciddi farklar göze çarpmaktadır. Ancak yine de hepsini içine alacak geniş bir ortak payda ortaya konulabilir. Görebildiğim kadarıyla Alevi şemsiyesi altında yer alan bu inanç gruplarının hepsini birleştiren iki temel özellik vardır: Ali merkezli doktrin ve *gayr-i müteşerri* dindarlık biçimi. Esasen, İslâm dünyasının değişik bölgelerinde yaşanan Müslümanlık pratiklerin *müteşerri* ve *gayr-i müteşerri* dindarlık biçimleri olmak üzere iki ana gruba ayrılabileceğini düşünüyorum. *Müteşerri* dindarlıktan kastım mezhep (İslâm hukuku veya şeriat) temelli Müslümanlıktır ki İslâm toplumunun her bakımdan ana gövdesini bu dindarlık biçimi oluşturur. Buna göre, Müslüman olmanın ana referansları (aslında hukuk okulları olarak ortaya çıkmış olan) mezhepler tarafından belirlenmiştir (4 Sünni mezhep ve İmamiye mezhebi). *Gayr-i müteşerri* dindarlık biçimi ise mezhepleşmemiş İslâmî geleneklere karşılık gelmektedir.

Bu iki yaklaşım arasındaki fark temelde kurtuluş (*salvation*) anlayışlarından ileri gelmektedir. *Müteşerri* dindarlığa göre kurtuluşun tek kaynağı dinin net olarak düzenlenmiş kurallarına (şeriat) uymaktır. Örneğin namaz

kılmanın esas nedeni öyle emredilmiş, yani kural olmasıdır. *Gayr-i müteşerri* dindarlık ise kurtuluşun karizma aracılığı ile sağlanabileceğine inanır. O yüzden sıradan insanlar için kurtuluşa ermenin tek yolu karizmatik kişilere bağlanmaktır. Karizma imamet veya velayet olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla ikinci dindarlık biçimi şeriat kurallarına kulak asmaz. Alevi şemsiyesi altında birleşen dinî geleneklerin hepsinin ortak özelliği karizma merkezli bir kurtuluş inancına sahip olmalarıdır. O yüzden bir şeriatları yoktur. Kurulu şeriat düzenlerine (mezhepler) de ait değillerdir.

Kural veya şeriat merkezli olmamaları bu geleneklere pratik hayatta belirli bir esneklik alanı sağlamaktadır. Önemli olan karizma ile bağın korunması olduğundan, ana ritüeller dahil gündelik pratikler bir aracı olarak görülür. Dolayısıyla karizmayı temsil eden kişiler gücüne göre bu pratiklerde değişiklik yapabilir. *Gayr-i müteşerri* dindarlığın bu özelliği onun yerellik karakterini artıran bir etkendir. *Müteşerri* dindarlık hem kitap temelli olması hem de herkese uygulanabilecek net kurallardan oluşması itibari ile tek tipleştirici gücü daha fazladır. Bu dindarlığın mensupları çok farklı kültürlere ait olsalar da birbirlerine çok yakın bir din tatbikine sahiptir. Dolayısıyla *müteşerri* dindarlık evrensel bir nitelik arz eder ve din alanında yerel unsurları hızla asimile eder. Öte yandan, *gayr-i müteşerri* dindarlık biçimlerinde evrensel doktrin karşısında yerel inanç ve ritüel kalıpları çok daha dayanıklıdır.

Bu sebepten, Alevi grupların her biri İslâm'dan gelen Ali merkezli doktrin ile kendi yerel geleneklerinde bulunan inanç ve ritüel unsurlarının karışımından oluşan bir özgünlük arz eder. Bu durum elinizdeki kitabın konusunu oluşturan Kızılbaş-Aleviliği için de aynıyla geçerlidir. Dahası, Türkiye merkezli Kızılbaş-Aleviliği karmaşık bir etnik temele sahiptir. Kızılbaş-Alevileri Türkçe, Kürtçe ve Zazaca konuşan üç ana gruptan oluşmaktadır. Bu üç etnik grubun genel Alevi nüfusu içindeki oranı kesin olarak bilinmese de, her üçünün de Kızılbaş-Alevi kimliğinin asli parçalarını oluşturduğu şüphe götürmez. Kızılbaş-Aleviliği kendi içinde evrensel bir form üretmiş olup temel inanç esasları ve ibadet uygulamaları bakımından üç etnik grup arasında ciddi bir ortak payda rahatlıkla görülür. Yine farklı dilleri konuşan bu grupları birleştirici bir unsur olarak ritüel dilinin her yerde Türkçe olduğu eklenebilir. Ancak yine de yörelere göre bazı detaylarda farklılaşmalar mevcuttur.

Kısacası, günümüz itibariyle Kızılbaş-Aleviliğini herhangi bir etnik unsurla özdeşleştirmek imkânsızdır. Aksine her üç etnisiteye mensup Alevilerin üzerinde birleştiği bir Alevilik "ekümeni"sinden pekâlâ bahsedilebilir. Ancak bu kitapta doğuş dönemi olarak önerilen 1300-1501 yılları arasında gerçekleşen ve Kızılbaş-Alevi dindarlığını netice veren sosyo-politik gelişmelerde Kürt unsurların rolü yok denecek kadar azdır. Bütün kaynaklar, Şeyh

Cüneyd, Şeyh Haydar ve Şah İsmail etrafında bir araya gelerek Kızılbaş hareketini oluşturan insanların ezici çoğunluğunun Türkmen olduğu konusunda hemfikirdir. O yüzden "Kürt Aleviliği" tamamen bu kitabın kapsamı dışında kalmıştır.

Bu çalışmanın bir diğer önemli eksikliği 2008 yılında tamamlanmış olmasıdır. Mevcut kitap, bu tarihte Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü'nde savunduğum doktora tezinin ilk yarısının Türkçe tercümesidir (aslı İngilizce). İletişim Yayınları tezi yayınlamak isteğiyle benimle temasa geçtiğinde iki seçenekle karşı karşıya kalmıştım. Tezi bizzat kendim çevirebilir ve belki de ana dilimde meramımı daha iyi ifade ederek İngilizce aslından çok daha güzel bir metin ortaya koyabilirdim. Ancak tezi yazdıktan sonra sekiz yıl geçmişti ve Alevilik bilgim tezi yazdığım noktadan çok ötedeydi. Dolayısıyla böyle bir girişim bir tercüme değil yeni bir kitap yazmak olacaktı. Zaman yetersizliği vs. gibi çeşitli sebeplerden bu seçeneği tercih edemedim. Ancak, bugünkü baktığım noktadan birçok eksikleri olmasına rağmen, yine de tezin Türkçe yayınlanmasının faydalı olacağını düşünüyordum. Böylece metnin bir başkası tarafından tercüme edilmesine karar verdik. Nihayet Barış Yıldırım tarafından tercüme edildi. Elbette daha sonra bu tercüme metnin üzerinden geçip birçok düzeltmeler yaptım. Ancak yeni bilgiler eklemeyip, yanlışları ve ifade hatalarını düzeltmek ve birkaç yerde tartışmayı –çerçevesini değiştirmeden– derinleştirmekle yetindim. Dolayısıyla kitabın üzerine oturduğu literatür 2008 yılı ve öncesi ile sınırlıdır. Aradan geçen dokuz yıl içinde burada tartıştığım konularla doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili bazı önemli çalışmalar yayınlandı; fakat ifade ettiğim sebepten dolayı, bunların hiçbirisini elinizdeki kitaba eklemedim. Bu bakımdan, eser 2008 yılındaki Rıza Yıldırım'a aittir. Alevi tarihine ve teolojisine dair bilgim ve bakışım 2008 yılına göre çok daha gelişmiş olsa da, burada ortaya atılan ana argümanların ve yapılan tarihsel analizlerin hâlâ geçerliliğini koruduğunu, en azından tartışmaya değer olduğunu düşünüyorum.

Nihayet Türkçe bir kitaba dönüşen bu metnin arkasında birçok insanın emeği ve katkısı vardır. Bunlar içinde ilk zikretmem gereken herhalde tezin hazırlık sürecinde jürimde bulunan ve her türlü desteğini eksik etmeyen Halil İnalcık'tır. Doktora yıllarında danışmanlığımı yapıp daha sonra bir türlü bu işten kendisini kurtaramayan Oktay Özel'e ayrıca teşekkür ederim. Bu kitabın entelektüel arka planında onunla yaptığımız uzun tartışmaların katkısı büyüktür. Hem yazdıkları vesilesiyle hem de bazen iyiden iyiye ateşlenen yüz yüze müzakerelerimizde kendisinden çok şey öğrendiğim Ahmet Yaşar Ocak'a hassaten teşekkür borçluyum. Metnin İngilizce bir tez olarak internet köşelerinde sürünmekten kurtulup Türkçe kitaba dönüşmesi sürecini başlatan Yalçın Çakmak oldu. Ona ve tercümeyi yapan Ba-

rış Yıldırım'a ayrıca teşekkür etmek boynumun borcudur. Tercüme ve yayın sürecinde sabırlı ve her daim yüreklendirici tutumu ile ayrı bir motivasyon kaynağı olan Tanıl Bora'yı da unutamam. Ve nihayet, sadece bu kitabın değil entelektüel ve akademik çabalarımın tamamının en büyük dayanağı olan eşim Birsen E. Yıldırım'a şükranlarımı sunmak benim için hem bir borç hem de zevktir.

Atlanta, GA
13 Temmuz 2017

Giriş

Bu çalışma, Kızılbaş-Aleviliğin doğuşunu incelemektedir. Çalışmanın konusu, bir yönüyle 15. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı düzeninden dışlanmaya başlayan Türkmenlerin ve onlara katılan az sayıda Kürt aşiretinin hikâyesidir. Diğer yönüyle, Osmanlı rejimiyle özdeşleşerek daralan ve katılaşan Sünni pratiğe karşı Hz. Ali ve Ehl-i Beyt merkezli muhalif bir İslâm yorumunun alternatif bir dindarlık modeli olarak ortaya çıkışının hikâyesidir. Birbiriyle çok yakından ilişkili bu iki süreç daha geniş çerçevede Osmanlı-Safevi siyasal rekabeti bağlamında incelenmekte, bu bağlamda Kızılbaş sufiliğinin ortaya çıkış ve yükselişi toplumsal ve siyasi boyutlarıyla ele alınmaktadır. Ancak, bu kitap Kızılbaş-Aleviliğini üreten şartlar ve gelişmelerin salt dinî bir bakış açısıyla anlaşılamayacağını savunmaktadır. Dinî şartların temelinde toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel dönüşümlerin yattığı görüşünden hareketle, Kızılbaş-Aleviliğinin toplumsal ve siyasal temellerinin belirlenmesi hedeflenmektedir.

İdeolojik olarak, Kızılbaş hareketi 15. yüzyıl ortalarından itibaren İslâm dünyasını etkisi altına alan Mehdici cereyanların bir parçası olarak görülebilir. Ancak bu Mehdici inançların yükselişinin arkasında çok daha temel toplumsal ve siyasal dönüşümler vardı. Töre temelli aşiret konfederasyonlarından şeriat temelli bürokratik imparatorluk düzenine geçilirken eski ve yeni düzenin aktörleri arasında amansız bir mücadele baş göstermişti. Osmanlı örneğine bakacak olursak, 15. yüzyıl, şeriat temelli, merkezî, bürokratik bir imparatorluğa dönüşen Osmanlı rejimi ile Türk-Moğol geleneğini sürdürmek isteyen Türkmen aşiret güçleri arasında bitmek bilmeyen çatışmalara sahne olmuştu. En sonunda Osmanlılar galip gelmiş ve eski hayat tarzını devam et-

tirmek isteyen Türkmenler, Osmalı yönetimiyle beraber onun ideolojik temsilini üstlenen "Osmanlı Sünniliği"nden de uzaklaşmışlardı. Buna karşın siyasal ve toplumsal yapılarıyla uyumlu bir İslâm yorumu geliştirdiler. Kızıbaş-Alevi kaynaklarının "Muhammed-Ali Yolu" olarak ifade ettiği bu yorum, esas itibariyle Ortaçağ Anadolusu'nda zaten fazlasıyla mevcut bulunan Ali merkezli, tasavvufi Müslümanlık pratiğinin devrimci-Mehdici bir karaktere bürünmesinden başka bir şey değildi. Böylece, Ehl-i Beyt sevgisini esas alan Ortaçağ Anadolusu'nun tasavvufi halk dindarlığı bir kurtuluş davasına dönüştü. Bu dava, konar-göçer Türkmenleri Şahları önünde çıplak göğüsleriyle, zırhsız savaş meydanına sevk eden, Şah yolunda ölmeyi en büyük şeref ve mutluluk olarak benimsetmiş bir inanca yaslanıyordu.[1] Kızılbaş davası Erdebil'de 14. yüzyıl başlarında ortaya çıkan bir tarikatı önce devrimci-Mehdici bir hareket, arkasından İran'a iki buçuk asır hükmedecek bir devlete dönüştürdü. Yine aynı dava, Osmanlı Devleti'nin tepkisel politikalarla Sünni Müslümanlığı askerî bir disipline sokarak tek tipleştirmesine, böylece Ortaçağ Anadolusu'nun ana karakteri olan kültürel çok renklilik ve dinsel hoşgörünün yerini tekdüze, katı bir devlet dinine bırakmasına yol açan başlıca etkenlerden birisi oldu.

Kızılbaş davası 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu Türkmenlerinin kalplerinde mayalanmıştı. Ancak elbette bu konar-göçer kabileleri kuşatmış dinsel ve politik ortamdan hiçbir biçimde bağımsız değildi. Pek çok diğer faktör arasında özellikle ikisi, Kızılbaş duygusunu yaratmak ve beslemekte etkili olmuştu: 1) yükselmekte olan emperyal Osmanlı rejimine karşı oluşan tepki, ki bu tepki Osmanlı sultanlarına karşı antipatiyle özdeşleşmişti ve 2) Safevi şahlarına karşı duyulan sevgi. Mevcut çalışma iki imparatorluk, yani Osmanlı ve Safevi imparatorlukları arasında, bir "cennet" arayan işte bu Türkmenlerin bir tarihidir. Bu, karşılıklı olarak uzlaşmaz olan iki politik sistemin mücadelesi tarafından şekillenen, giderek artan bir şekilde dallanıp budaklanan dinsel ve kültürel zeminlerin eşlik ettiği, nihayetinde Türkmen kültürü ve Safevi mistisizminin sentezinden "yarı-etnik" bir sosyo-dinsel varlık yaratmış bir tarihtir.

Kızılbaş inancının köklerinin Orta Asya'ya, Türklerin İslâm öncesi dinlerine kadar geriye uzandığı konunun uzmanları arasında yerleşik bir kabuldür; hatta kimi uzmanlar bunu İran ve Mezopotamya'ya kadar götürür.[2] Ne var

---

1 Venedikli bir tacir 1510'da Kızılbaşlar üzerine tanıklığını anlatır. Bkz. "The Travels of a Merchant in Persia", *NIT* içinde, s. 206.

2 Bkz. örneğin, Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1976; Irene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, İstanbul, 1998; *Sur les traces du soufisme Turc, Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, İstanbul: ISIS, 1992; *De l'epopee au mythe, Itineraire turcologique*, İstanbul: ISIS, 1995; Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşi Menakıbnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul, 1983; *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, Ankara, 1992; *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul, 1996; *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İstanbul, 2000.

ki, Kızılbaş kimliğinin toplumsal bir varlık ve bir inanç sistemi olarak kuruluşu, esas olarak geç 15. yüzyıl ve 16. yüzyılın bir mirasıdır.[3] Hiç şüphesiz, Osmanlılar ve Safeviler arasındaki hararetli politik ve askerî rekabetin bu kimliğin şekillenmesi üzerinde ilksel bir etkisi vardır. 16. yüzyılın başlangıcına kadar Anadolu nüfusunun hatırı sayılır bir bölümünün Osmanlı yönetimine karşı Safevi hanedanını yoğun bir dinsel canlılıkla desteklediği çağdaş kaynaklardan bilinmektedir. Nitekim Şah İsmail kendi devletini ilan eder etmez Anadolu'da Osmanlı'ya karşı şiddetli ayaklanmalar baş göstermişti. Bu isyancıların bazıları iyi donanımlı Osmanlı ordularını yenilgiye uğratmışlardı.[4] Örneğin, Bursa kadısının bildirdiğine göre, ilk büyük ölçekli Kızılbaş ayaklanmasının lideri Şahkulu, aşıldığında İstanbul'a varmak için hiçbir engelin kalmadığı Bursa surlarına ulaşmıştı.[5] Dönemin yerel yöneticileri tarafından yazılan bir dizi rapor bu Osmanlı karşıtı ve Safevi yanlısı toplumsal hareketlerin sosyo-politik ve dinsel derinliklerini gösteriyordu.[6] Bu mektuplar, isyancıların kötü inançlarını, eşkıyalıklarını, Safevi Hanedanı'yla ilişkilerini vurguluyor ve merkezî hükümetin dikkatini sürekli biçimde isyancıların sayısının günden güne arttığına çekiyordu.[7]

3 Bir dizi çalışma arasında özellikle dikkate alınabilecek bir çalışma için bkz. Irene Melikoff, "Le probleme Kızılbas", yazarın *Sur les traces du soufisme Turc, Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* eseri içinde, İstanbul: ISIS, 1992, s. 29-43; Ahmet Yaşar Ocak, "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış", *Belleten*, LXIV/239, 2000, s. 129-159.

4 Kızılbaş ayaklanmalarının coğrafi dağılımı ve onların Safevi tarikatıyla bağlantıları için bkz. Hanna Sohrweide, "Der Sieg der Safaviden in Persien und scine Ruckwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert", *Der Islam*, 41, 1965, s. 95-221; Osmanlı arşiv bilgilerine göre Şahkulu isyanının yetersiz bir anlatısı için bkz. "Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 3-4, İstanbul, 1959; Şah Celal isyanı için bkz. Jean-Louis Bacque-Grammont, "Etudes Turco-Safavides, III, Notes et documents sur la revolte de Sah Veli b. Seyh Celal", *Archivum Ottomanicum*, VII, 1982, s. 5-69.

5 21 Nisan 1511'de, Bursa kadısı Yeniçeri Ağası'na Şahkulu isyanının son durumuna ilişkin bir mektup gönderir. Şehzade Korkut'un başkomutanı Hasan Ağa'yı yenilgiye uğrattıktan sonra isyancıların Bursa'ya geldiğini ve yolları üzerindeki her şeyi yok ettiklerini bildirir. Ağa'yı iki gün içinde Yeniçerilerden askerî bir destek gelmemesi durumunda tüm toprağın kaybedileceği yönünde uyarır. Kadı, ısrarlı bir şekilde, Şahkulu'nun, ciddi ve çok tehlikeli bir düşman olduğunu ve umursamazlığın gerçek bir felaketle sonuçlanacağını vurgular. Bkz. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivleri'nde (bundan sonra TSA) belge E 5451.

6 Bu mektup ve raporların çoğu Çağatay Uluçay, Selahattin Tansel ve Jean-Louis Bacque-Grammont tarafından yayımlandı. Bkz. Çağatay Uluçay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu", *Tarih Dergisi*, VIII, cilt 11-12, 1954, s. 53-90, 117-142, 185-200; Selahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, Ankara, 1969; *Sultan II. Bayezid'in Siyasi Hayatı*, İstanbul, 1966; Jean-Louis Bacque-Grammont, *Les Ottomans, Les Safavides et leurs voisins*, İstanbul, 1987.

7 Örneğin, Antalya valisi Mart 1511 tarihli mektubunda Şehzade Korkut'u isyanın doğuşu hakkında bilgilendirir ve isyanın liderinin Allah'a şirk koştuğu yorumunda bulunur. Vali, Şahkulu'nun yandaşlarından birisinin ağzından şöyle yazar: "takipçileri der ki: O Allah'tır, o Elçi'dir ve diriliş günü onun önünde doğacak. Ona inanmayan, öteki dünyaya inançsız gider." Bkz. TSA, E632. Şehzade Osman da 16 Nisan 1511'de merkezî hükümete bir mektup yazmış ve mektupta isyancıları mescit ve zaviyeleri yok ederken, her karşılarına çıktığı yerde Kur'an ve

Esasen, Topkapı Sarayı Arşivi'nde (TSA) bulunan arşiv belgeleri geç 15. yüzyıl ve erken 16. yüzyıl boyunca Kızılbaş hareketinin Anadolu'daki Osmanlı Hükümeti'nin otoritesini kayda değer şekilde sarstığını açıkça gösterir. İsyanların Anadolu'daki Osmanlı rejimi varlığını tehdit edecek kadar ileri gittiği dahi savunulabilir.

Söylemeye dahi gerek yok ki, Kızılbaş kimliğinin doğuşu, kristalleşmesi ve nihaî şeklini alması Osmanlı İmparatorluğu ve Safeviler arasındaki politik-askerî mücadeleyle örtüşen sosyo-politik ve dinsel süreçlerdi. Ancak bu karşı karşıya gelişin başlangıcı en az yarım yüzyıl öncesine kadar gitmekteydi. Daha 15. yüzyıl ortalarında, giderek artan Osmanlı merkezîleşmesine karşı özellikle Türkmen konar-göçerler arasında hoşnutsuz bir kesim ortaya çıkmış, bunlar daha sonra kırmızı başlıklar giyerek gazâ faaliyetine başlayan Şeyh Cüneyd (ö. 1460) ve oğlu Şeyh Haydar'a (ö. 1488) mürit olmuşlardı. Bu zümrelerin hoşnutsuzluğunun temelinde Osmanlı merkezî idaresinin onları büyük oranda göçebeliğe dayanan geleneksel yaşam tarzlarını bırakmaya zorlaması yatıyordu. Öte yandan Türkmenlerin İslâm anlayışları ve pratikleri yükselen Osmanlı eliti nezdinde sapkın olarak görülüyor, kültürleri kaba saba bulunup horlanıyordu. Sonuç olarak, Türkmenler artık devletin kuruluş döneminde olduğu gibi Osmanlı sultanlarında kendi lider prototiplerini göremiyorlardı. Çağdaş kaynaklar 15. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'nun hoşnutsuz nüfusunun, ki ezici bir çoğunlukla göçebe kabilelerinden oluşmaktadır, Osmanlı yönetimini gayrimeşru ve baskıcı olarak değerlendirdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Öte yandan, Osmanlı yöneticileri içinse onlar bir itaatsizlik, anarşi, politik direniş ve nihayet sapkınlık kaynağı, kısaca bağı ve tağı, isyancı bir güruhtu.

Türkmenlerin Osmanlı rejiminden uzaklaşmalarının bir tek nedeni yoktu. Bu, daha çok politik hoşnutsuzluk, dinsel karşıtlık ve ekonomik uyumsuzluğun bir kombinasyonuydu. Dahası, temel yabancılaşma zeminleri sadece iki tarafın birbirlerini anlamak ve empati kurmak için isteksiz olmaları da değildi. Karşıtlığın, sosyal yapıların uyuşmazlığından, farklı politik yönelimlerden, yaşam tarzlarından, zihin yapılarından ve inanç algısındaki farklılıktan budaklanan daha derin kökleri vardı. Bir tarafta Osmanlı eliti ve onlara eklemlenmiş sosyal katmanlar varken öte tarafta ya göçebe-kabileler halinde yaşayan ya da hâlâ göçebe-kabile yaşam tarzı alışkanlıklarını sürdüren Türkmenler vardı. Uzun erimli (*long dure*), bakıldığında, Kızılbaş kimliği ya da Osmanlı algısı içindeki Kızılbaş "sapkınlığı" bu iki yaşam tarzı arasındaki çatışmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı.

İşte elinizdeki çalışma, giderek güçlenen "Osmanlı bürokratik-emperyal

diğer kitapların kopyalarını yaktıklarını ve liderlerini kutsal kurtarıcı Mehdi olarak gördüklerini söyler. Bkz. TSA, E2829.

rejimi" ve konar-göçer Türkmen dünyası arasındaki ihtilaf çerçevesi içinde Kızılbaş kimliğinin doğuşunu ele almaktadır.

İlk bölüm kitap boyunca altta yatan kavramsallaştırmayı belirleyen temel antropolojik yaklaşımı özetleyerek çalışmanın teorik çerçevesini ortaya koymaktadır. İlk kısımda, çalışma boyunca kullanılan bazı antropolojik terimler açıklanmaktadır. Bir diğer deyişle, yönetim biçimleri olarak bürokratik devlet ve kabile örgütlenmesi arasındaki temel farklılıklar ve sosyo-dinsel yapılardaki uyumsuzluklar tartışılmaktadır. Birinci Bölüm'ün ikinci kısmı ise Ortadoğu'daki kabile-göçebeler ve bürokratik devletler arasındaki etkileşimin temel özelliklerinin kısa bir özetini vermektedir.

İkinci Bölüm ilk bölümde çizilen çerçeve içinde Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve gelişme sürecini inceler. Osmanlı Beyliği, "Farsileşmiş" ve "Araplaşmış" Selçuklu bürokratik devletinin merkezî topraklarından sınırlara sürülmüş Türkmen göçebe kabilelerin bir girişimi olarak ortaya çıktı. Ancak politik gücün büyümesi ve temerküzüne koşut olarak Osmanlı hanedanı ulema-bürokratlar tarafından üretilen bürokratik devlet yapısına yönelmişti. Hanedanlığın bu eğilimi Türkmen dünyası ve yükselen devlet sistemi arasındaki yabancılaşma sürecinin başlangıç işareti oldu. Bununla birlikte, yabancılaşma, kabile unsurlarının politik sahneden silinmesiyle sınırlı değildi; bu aynı zamanda kültürel, ekonomik, ideolojik ve dinsel bir çekilmeyi de kapsıyordu. 15. yüzyıl boyunca iki "alan" arasındaki uzaklaşma öyle bir noktaya ulaşmıştı ki bir uzlaşma artık mümkün değildi.

Öte taraftan, benzer ancak tümüyle karşıt yönde bir hikâye de Azerbaycan'da gelişiyordu. Safevi tarikatı Azerbaycan, Orta Asya, İran, Suriye ve Anadolu'da devlet ve kültür adamları arasında muazzam bir takipçi kitlesi bulup pek çok sarayda büyük itibar görüyordu. Bununla birlikte, 15. yüzyıl boyunca, tarikat köklü bir değişimden geçti. Şeyh Cüneyd liderliğinde tarikatın hem batını öğretisi hem de mürit profili kökten değişti. Şeyh Safi'nin (ö. 1334) tarikatı bir dönemde –tasavvuf alanında mezhepten ne kadar bahsedilebilirse– Sünni dünya içinde "yüksek", prestijli bir tarikat imajına sahipti. Ancak Şeyh Cüneyd'le beraber militan Şiî bir karakter ve politik hedefler kazandı. Bu sırada, doktrinsel dönüşümle yakından bağlantılı olarak, tarikat Anadolu ve Osmanlı rejiminden zaten uzaklaşmış olan Anadolu ve Kuzey Suriye'nin Türkmen kabileleri arasında yayılıyordu. Üçüncü Bölüm, Safevi tarikatı ve Anadolu ve Suriye Türkmenlerinin karşılaşmalarını ve her ikisinin yaşadığı önemli dönüşümleri ele almaktadır.

Daha sonra ise hikâyenin en kritik dönemi, yani Şah İsmail'in yükselişi ele alınmaktadır. 1488'de Akkoyunlu ordusuyla bir savaş sırasında öldüğünde, Şeyh Haydar, bir yaşındaki oğlunu çaresiz bir durumda, ancak hatırı sayılır bir örgütlenme ve fanatiklik derecesinde adanmış bir mürit ordusuyla

baş başa bırakmıştı. Haydar'ın müritlerinin taraftarlık ve kahramanlıkları İsmail'in şahsında temerküz edip Ortadoğu tarihinin en sıra dışı hikâyelerinden birini yarattı. Dördüncü Bölüm genç İsmail ve onun adanmış müritlerinin umudun tükendiği bir noktadan başlayıp İran tahtına uzanan baş döndürücü huruç hikâyelerini anlatır. Şah İsmail'in müritlerinin çoğunun Osmanlı Anadolusu'ndan geldiğine binaen, bu bölüm İsmail'in hurucu ve tahta yükselişinin Anadolu Türkmenleri arasında yarattığı muazzam dalgalanmayı da ele almaktadır.

Şah İsmail'in hurucu Anadolu'yu deyim yerindeyse sallamıştı. Anadolu'nun pek çok yerinde yayılmış vaziyette bulunan Kızılbaşlar Şah'ın çok geçmeden Osmanlı üzerine yürüyeceğine ve İstanbul'u alacağına kesin gözüyle bakıyorlardı. Zaten birçoğunun akrabası Şah'ın ordusuna katılmış, İran'ı fethetmekle meşguldü. Kendileri de huruca her türlü desteği sağlamaktan geri durmuyorlardı. Öte yandan Osmanlı yönetimi doğudan yükselen tehlikenin farkındaydı. Şah İsmail'le Anaodolu'daki Kızılbaşların bağlantısını kesmek için her tütlü tedbir alınıyordu. Beşinci Bölüm İsmail'in hurucunun Anadolu'daki yankıları ve Osmanlı yönetiminin aldığı tedbirleri incelemektedir.

Altıncı Bölüm, devrim sonrası gelişmelerin, bir kuşbakışı özetlenmesinden ibarettir. Çaldıran Savaşı'nı Kızılbaş davasının ulaştığı zirve noktası olarak kabul edip, ondan sonra davanın sönümlenişinin ve Kızılbaş dindarlığının yeni bir boyut kazanışının hüzünlü hikâyesine kısa bir bakış yapılmaktadır. Çaldıran yenilgisinin ardından Kızılbaş kimliği Safevi ve Osmanlı dünyalarında farklı yörüngelerde ilerlediyse de bazı benzerlikler de taşıyordu. Safevî İmparatorluğu'nda erken Osmanlılar döneminde yaşanan hikâyenin aynısı tekrarlandı. İktidarının tahkimine paralel olarak, Safevi devleti Kızılbaş kabile aristokrasisini marjinalleştirerek bürokratik bir imparatorluğa evrildi. Öte yandan, Osmanlı sınırları içinde, siyasi ve askerî potansiyelini tamamen kaybeden Kızılbaş kimliği, Alevi doktrin ve ocak örgütlenmesi üzerine oturan bir köy dindarlığı olarak yeni bir forma büründü.

Literatür

Bu çalışmanın odak noktası, yani Anadolu Kızılbaşları'nın tarihi, Osmanlı tarihi ile Safevi tarihinin kesişme bölgesinde yer alır. Dolayısıyla hem Osmanlı hem de Safevi tarihçileri kimi çalışmalarında Kızılbaş tarihinin çeşitli kısımlarına temas etmişlerdir. Ancak Sohrweide'nın uzun makalesi dışında hiçbir çalışma Kızılbaşların kendi macerası üzerine odaklanmamış, Kızılbaş meseleleriyle Osmanlı ya da Safevi devletiyle etkileşimleri nedeniyle sadece dolaylı olarak ilgilenmişlerdir. Anadolu'daki Kızılbaş hareketi üzerine

tek monografik çalışma Hanna Sohrweide tarafından yapılmıştır.[8] Sohrweide'nin makalesi Şeyh Safî liderliğinde Safevi tarikatının doğuşuyla başlar ve 16. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'daki Kızılbaşların durumlarıyla sona erer. Çalışmanın ilk yarısında, Sohrweide Şah İsmail'in yükselişine kadar olan erken Safeviler tarihiyle ilgilenir. Bu ilk kısımda, Şeyh Cüneyd liderliğinde tarikatın batıni doktrininin Sünni temellerden Gulat-Şia'ya doğru kaydığının ve aynı zamanda Cüneyd ve onun ardıllarının Anadolu Türkmenleri arasından yeni müritler kazanmadaki başarısının altını çizer. Daha sonra, Şah İsmail liderliğindeki Safevilerin başarılarının Anadolu Kızılbaşları arasındaki yankılarıyla devam eder. Bu bağlamda, kısa bir şekilde Şahkulu İsyanı (1511), Nur Ali Halife Ayaklanması (1512), Celali Ayaklanmaları (1519), Kalender Çelebi İsyanı (1524) ve 16. yüzyılın ilk yarısındaki bazı diğer Kızılbaş ayaklanmalarını inceler. Sohrweide çalışmasını 16. yüzyılın ikinci yarısındaki Osmanlı İmparatorluğu içinde bulunan Anadolu Kızılbaşları'nın konumunun kısa bir tarifiyle bitirir.

Alanında bir klasik olması ve hak ettiği ünü kazanmasına rağmen, Sohrweide'ın çalışması sorunun tüm yanlarını kapsamaz. Birinci olarak, yazar Osmanlı kaynaklarına yeterince başvurmadığı gibi TSA'daki zengin arşiv materyalleri ve *Selimnâme* literatüründen de faydalanmamıştır.[9] Bunun sonucu olarak da sorunun pek çok önemli yönü onun makalesinde dokunulmamış olarak kalır. İkinci olarak, Sohrweide üç yüzyıl içindeki olayların betimleyici bir tarihini sunar, ancak sosyo-kültürel ve ideolojik arka planı dolduran teorik bir çerçeve sunmaya girişmez. Safevi müritleri içindeki kabilesel ittifaklara kimi zaman referans yaptığı doğru olsa da sistematik olarak geliştirilmiş teorik bir çerçeve içinde Kızılbaş hareketinin gelişmesini analiz etme niyetini hiçbir zaman göstermez.

Yukarıda bahsedildiği gibi, Sohrweide'ın makalesi Anadolu Kızılbaşları'nın tarihine adanmış tek detaylı çalışmadır. Bu arada, Osmanlı ve Safevi tarihi üzerine bazı çalışmalarda sorunun kendi bağlamları içindeki kimi kısımlarıyla ilgilenirler.

Safevi devletini kurdukları ve uzun bir süre askerî imtiyazlara sahip oldukları için Kızılbaşlar Safevi tarihi üzerine çalışmalarda önemli bir yer işgal ederler. Ancak, modern Safevi tarihçilerinin temel olarak Safevi saray tarihlerini kullandığını hiçbir zaman akıldan çıkarmamak gerekir. Bu kronikler neredeyse tamamen İranlı bürokrat, ulema ve edebiyatçılarının ürünüdür ve

8 Hanna Sohrweide, "Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Ruckwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert", *Der Islam*, 41, 1965, s. 95-221.

9 Bazı Osmanlı kayıtlarına başvurmuş olmasına rağmen bazı çok önemli birinci el kaynaklar, mesela Şükrü Bitlisî'nin *Selimnâme*'si ve Kemalpaşazâde'nin *VIII. Defter* (ve zeylnamesi) ve *IX. Defter*'i bu makalede eksiktir.

bu nedenle Türkmen Kızılbaşlar üzerinde çok da ilgili bir bakışları yoktur. Onların odağı her zaman Safevi sarayı ve Safevi hanedanı olmuş ancak devletin kurucu sosyo-kültürel Kızılbaş kökleri olmamıştır. Örneğin, Şeyh Haydar ve Şah İsmail etrafındaki erken Kızılbaşların Anadolulu kökleri tüm kaynaklarda vurgulanmasına rağmen Safevi tarihçiler ilgi çekici biçimde bu kurucu döneme ve müritlerin Anadolu kökenine gereken ilgiyi göstermezler.

Bununla beraber, modern Safevi tarihçilerinin Anadolu Kızılbaşları'nın tarihine değerli katkıları olmuştur. Her şeyden önce Vilademir Minorsky'nin çığır açıcı çalışmalarından söz etmek gerekir. Safevi tarihi üzerine diğer pek çok çalışmasının arasında, Fazlullah b. Ruzbihan Hunci'nin *Tarih-i Alemārā-yi Emini*[10] ve *Tezkiretü'l-Mülûk*[11] çevirisinin yanı sıra her ikisi üzerine notları ve Şah İsmail'in şairliği[12] üzerine makalesi özellikle anılmalıdır. Roger M. Savory'nin Safevi devletinin oluşumu ve temel kurumları üzerine çalışmaları,[13] Jean Aubin'in Lahican Sufilerinin erken Safevi tarihindeki rolü,[14] Safevilerin dinsel politikası[15] ve özellikle Safevi iktidarının yükselişini ele alan[16] kapsamlı makaleleri alanda öncü çalışmalardır. Yine Michel Mazzaoui'nin Safevi Hanedanlığı'nın kökenleri ve erken tarihi üzerine ünlü kitabı,[17] Hans Roemer'in çalışmaları, özellikle de Safevi tarihi içinde Kızılbaşlar üzerine makalesi[18] de önemlidir.

Masashi Haneda'nın Safevi devletinin askerî sistemi üzerine kitabı da özel olarak anılmayı hak ediyor. Bu çalışmasında Haneda, Safevi ordusundaki Kı-

10 Vilademir Minorsky, *Persia in A.D. 1478-1490 An abridged translation of Fadlullah b. Ruzbihan Khunji's Tarikh-i Alm-ara-yi Amini*, Royal Asiatic Society Monographs, XXVI, Londra, 1957.

11 Vilademir Minorsky, Çev *Tadhkirat al-Muluk. A manuel of Safavid Administration*, Gibb Memorial Series, XVI, Londra, 1943.

12 Minorsky, Vilademir, "The Poetry of Shah Ismail I", BSOS, X, 1938-42, 1006a-1053a.

13 Birçok yayınının yanı sıra özel bir referansı hak eden yayınlar şöyledir: Roger M. Savory, "The Consolidation of Safawid Power in Persia", *Der Islam*, XLI, Berlin, 1965, s. 71-94; "The Principal Offices of the Savawid State during the Reign of Ismail I (907-930/ 1501-1524)", *BSOAS*, XXIII, 1960, s. 91-105; "The Office of Khâlifat Al-Khulafâ under the Safawids", *Journal of the American Oriental Society*, cilt. 85, no. 4, 1965, s. 497-502; *Iran under the Safavids*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

14 Jean Aubin, "Revolution chiite et conservatisme. Les soufis de Lâhejân, 1500-1514 (Etudes Safavides II)", *Moyen Orient &Ocean Indien* 1, 1984, s. 1-40.

15 Jean Aubin, "La politique religieuse des Safavides", Colloque de Strasbourg içinde, Le Shi'isme imamite, Paris, 1970, s. 235-244.

16 Jean Aubin, "L'avenement des Safavides reconsidere (Etudes Sfavides III)", *Moyen Orient &Ocean Indien*, 5, 1988, s. 1-130. Ayrıca bkz."La politique orientale de Selim Ier", *Les Orientales, [Itineraire d'Orient (Hommage a Claude Cahen)]*, VI, 1994, s. 197-216.

17 Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids: Shi'ism, Sufism, and the Ghulat*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972.

18 Roemer, Hans R., "The Qizilbash Turcomans: Founders and Victims of the Safavid Theocracy", *Intellectual Studies in Islam*, ed. M. M. Mazzaoui-V. B. Moreen, Utah, 1990, s. 27-39. Ayrıca bkz. *the Cambridge History of Iran* içindeki makalesi. (Hans .R. Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, 6, ed. Peter Jackson, 1993.)

zılbaş *oymakları*n mutlak baskınlığını açıkça belirtmenin yanı sıra bu orduyu oluşturan Kızılbaşların neredeyse tamamının göçebe kabileler olduğu yönündeki mevcut tezin ilkesel argümanlarını da tahkim eder.[19] Safevi devletinin Kızılbaş kurucuları söz konusu olduğunda, Faruk Sümer'in Kızılbaş *oymaklarının*[20] Türkmen kökenleri üzerine önemli çalışması ve Oktay Efendiev'in makalesi[21] akla gelen ilk eserlerdir. Şeyh Cüneyd'le ilgili Walter Hinz'in ünlü kitabı hâlâ tek değerli monografik çalışmadır.[22] Osmanlı-Safevi rekabetinin politik tarihi içinse Adel Allouche'un kitabı[23] ve Jean-Louis Bacque-Grammont'un çalışmaları[24] anılmalıdır. Bu mücadelenin ideolojik boyutuyla ilgili olaraksa Eberhard'ın çalışması tek monografik çalışmadır.[25]

Osmanlı tarihyazımında, Kızılbaşlar genellikle II. Bayezid'in son beş yılı ve I. Selim dönemini çalışanların konusu olmuştur. Pek çok modern uzmanın yanı sıra, Hüseyin Hüsameddin 16. yüzyılın ilk yılları boyunca Amasya'daki Kızılbaş sorunlarına hatırı sayılır bir yer ayıran ilk kişidir.[26] Ancak onun eseri metodoloji ve yaklaşım bakımından ciddi yetersizlikler içerir. Her şeyden önce, iyi bilindiği üzere, kaynaklarına nadiren referans vermektedir. Dahası, *Selimnâme* geleneğini izleyerek, Şehzade Ahmet ve Selim'in taht için verdikleri mücadeleyi incelerken fanatik bir Selim yanlısı tutum izler. Erken 20. yüzyılın milliyetçi bir yaklaşımını takip eden Hüseyin Hüsameddin hatalı bir şekilde Selim'i Türk geleneğinin temsilcisi ve Ahmet'i de Fars kültürünün hamisi olarak tarif eder. Dahası Şehzade Ahmet tarafından desteklenen Farsilerin Şia'yı yaydığını ve Rum bölgelerindeki Kızılbaş isyanlarını örgütlediğini savunur. Detaylıca inceleneceği üzere, bu değerlendirmeler tarihsel olgulara açıkça terstir.

Çağatay Uluçay'ın *İÜEF Tarih Dergisi*'ndeki üç makalesi, burada kendilerinden özel olarak bahsedilmesini gerektiriyor.[27] Uluçay'ın çalışması güçlü

19 Masashi Haneda, *Le Chah et les Qizilbas. Le systeme militaire safavide*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1987.

20 Faruk Sümer, *Safevi Devleti'nin Kuruluş ve Yükselişinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara, 1976.

21 Oktay Efendiev, "Le role des tribus de langue Turque dans la creation de l'etat Safavide", *Turcica*, VI, 1975, s. 24-33.

22 Walter Hinz, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im funf-zehnten Jahrhundert*, Berlin,Leipzig, 1936. (Türkçe çeviri: *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, XV. Yüzyılda İran'ın Milli bir Devlet Haline Yükselişi*, çev. Tevfik Bıyıkoğlu, Ankara:TTK, 1992.)

23 Allouche, Adel, *The Origins and Development of the Ottoman-Safawid Conflict*, W. Berlin, 1983.

24 Bu çalışmanın kaynakçasında bulunabilecek pek çok yayınının yanı sıra özellikle şu çalışmanın burada anılması gerekiyor: Jean-Louis Bacque-Grammont, *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins*, İstanbul, 1987.

25 Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jh. nach arabischen Handschriften*, Freiburg, 1970.

26 Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, cilt 3, İstanbul, 1927.

27 Çağatay Uluçay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu", *İÜEF Tarih Dergisi*, VI/9,1954, s. 53-90; VI/10, 1954, s. 117-143; VIII/11-12, 1955, s. 185-200.

bir analitik kurgudan yoksun olmasına rağmen, onun Topkapı Sarayı Arşivleri'ni yoğun kullanımı makalelerin değerini zenginleştiriyor. Gerçekte Uluçay II. Bayezid'in oğulları arasındaki taht mücadelesi üzerine odaklanır ve bu nedenle Kızılbaş sorunları onun çalışmasında sadece ikincil bir alandır. Yine de, Uluçay Şahkulu isyanı ve Nur Ali Halife ayaklanmalarına ait bir dizi belge yayınlamıştır. Ayrıca bu Kızılbaş isyanlarıyla dönemin Osmanlı iç politikasındaki önemli bir rol oynamış olduğu için kısmen ilgilenir. Halil İnalcık'ın *Encyclopedia of Islam*'daki makalesi I. Selim üzerine yapılmış çok az akademik çalışmadan birisidir.[28] II. Bayezid'in son yılları ve I. Selim dönemi boyunca Kızılbaş sorunlarıyla ilgili olaraksa Selahattin Tansel'in iki monografisi dikkate alınmalıdır.[29] Tansel olayların sistematik bir analizini sunmaz, daha çok bir olaylar zinciri sunar. Üstelik yaklaşımı genelde dikkat çekici şekilde Osmanlı-merkezci ve genelde de Selim-merkezcidir. (Benzer önyargılar Uluçay'da da gözlemlenebilir.) Sydney Fisher'ın Osmanlı İmparatorluğu'nun II. Bayezid dönemindeki yabancı devletlerle ilişkileriyle ilgilenen kitabı da Şah İsmail'in ilk yılları ve Osmanlılarla ilişkileri hakkında kimi sorunlara temas eder.[30] Beldiceanu-Steinherr'in Kızılbaş hareketinin Osmanlı siyasetinde neden olduğu değişimlerle ilgilenen makalesinden de ayrıca söz edilmesi gerekir.[31]

Kızılbaş Hareketi'yle doğrudan ilgilenmese de Rudi Paul Lindner'in iki çalışması mevcut çalışmanın teorik arka planına hatırı sayılır bir katkıda bulunduğundan mutlaka anılmalıdır.[32] Lindner, Osmanlı tarihçileri arasında ilk kez Osmanlı tarihini anlamak için modern antropolojik bulguları kullanmaya girişmiştir. Kabile kavramına, dolayısıyla da erken Osmanlı Devleti ve toplumunun doğasına, yeni yaklaşımlar getirme çabaları, tartışmanın kulvarını dikkat çekici şekilde genişletmiştir. Lindner'in Osmanlı Devleti'nin oluşum süreci boyunca kabile tanımı ve "kabile"den "devlet"e dönüşümü hakkındaki yaklaşımı bu çalışmanın yazarı tarafından kısmen kullanılmış ve daha da geliştirilmiştir.

Bu arada, Lindner'in yaklaşım ve analizlerinin bazı noksanları da vardır. Her şeyden önce "gazâ"nın ideolojik bir araç ve çağdaş toplumu, özellikle de

28 Halil İnalcık, "Selim I", EI2.

29 Selahattin Tansel, *Sultan II. Bayezid'in Siyasi Hayatı*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966; *Yavuz Sultan Selim*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1969.

30 Sydney Nettleton Fisher, *The Foreign Relations of Turkey 1481-1512*, University of Illinois Press, Urbana, 1948.

31 Irene Beldiceanu-Steinherr, "Le regne de Selim Ier: tournant dans la vie politique et religieuse de l'empire ottoman", *Turcica*, VI, 1975, s. 34-48.

32 Rudi Paul Lindner, "What was a Nomadic Tribe?", *Comparative Studies in Society and History*, cilt. 24, no. 4, 1982, s. 689-711; *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington: Indiana University Press, 1983.

savaşan unsurları, mobilize etmede canlandırıcı bir faktör olarak reddetmesindeki üretken olmayan ısrarı onun yaklaşımının "kapsayıcılığını" sınırlar. Daha ciddi bir problem, tarih kaynaklarını yerli yerinde ve yeterince kullanmamasıdır. Lindner bilgisinin çoğunu ikincil kaynaklardan türetir. Ve son olarak, onun bulguları ve modern antropoloji kavramlarını erken Osmanlı tarihine uygularken yer yer dikkatsiz davrandığı görülmektedir.[33]

Son olarak, erken Osmanlı *beyliğinin*, gelişmekte olan Osmanlı Devleti'nin, temel karakteristikleriyle ve devletin ideolojik temelleriyle ilgili Halil İnalcık'ın çeşitli çalışmaları[34] ve Ahmet Yaşar Ocak'ın katkılarından[35] söz edilmelidir.

Kaynaklar

Osmanlı Kaynakları

Arşiv Belgeleri

Arşiv materyallerinin hatırı sayılır ölçüde çoğaltılmasına ancak 16. yüzyıl ortasından itibaren tanıklık edildiği, Osmanlı tarihçilerince bilinmemektedir. Ondan önce, elimizde sadece sınırlı sayıda imparatorluk kayıtları, *vakfiyeler, tahrir defterleri* ve bazı diğer kişisel belgeler vardır. Bununla birlikte, 16. yüzyılın ilk ve özellikle de ikinci on yılı söz konusu olduğunda neredeyse tümü TSA'da bulunan görece bir arşiv belgesi "bereketi" mevcuttur.[36]

33 Bu nokta Richard Tapper tarafından zaten eleştirilmiştir. Bkz. Richard Tapper, "Anthropologists, Historians, and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East", Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner, ed., *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 58-60.

34 Bkz. özellikle şu eserler: "The Question of The Emergence of The Ottoman State", *International Journal of Turkish Studies*, 2, 1980, s. 71-79; "The Emergence of Ottomans", *The Cambridge History of Islam*, cilt 1, ed., P. M. Holt, Ann K. S. Lambton ve B. Lewis, Cambridge, 1970, s. 263-291; "State and Ideology under Sultan Suleyman I", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society* içinde, Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1993, s. 70-94; "The Ottoman Concept of State and the Class System", *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600* içinde, Londra, 1973, s. 65-9; "Comments on 'Sultanism': Max Weber's Typification of the Ottoman Polity", *Princeton Papers in Near Eastern Studies*, no. 1, 1992, s. 49-72; "Periods in Ottoman History, State, Society, Economy", *Ottoman Civilization* içinde, I, ed. Halil İnalcık ve Günsel Renda, Ankara: Turizm ve Kültür Bakanlığı, 2004, s. 31-239; "Şeri'at ve Kanun, Din ve Devlet", *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet* içinde, İstanbul: Eren Yayınları, 2000, s. 39-46.

35 Pek çok yayınının yanı sıra Osmanlı İmparatorluğu içindeki "sapkınlık"ın resmî olarak onaylanmış alanı ve sınırlarının gelişimini değerlendiren *Zındıklar ve Mülhidler* özel olarak anılmayı hak ediyor. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-16. Yüzyıllar)*, 3. baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.

36 Kızılbaş sorunlarıyla ilişkili TSA'daki belgelerin bir listesi için bkz. Ek B.

Özellikle de, Şehzade Ahmet ve Şehzade Selim arasındaki savaş ve bu bağlamdaki Kızılbaş ayaklanmaları süresince, bazen bir şehzadenin ajanları, bazen de yerel görevliler veya *kadılar* tarafından gönderilen raporların ve mektupların sayısında dikkat çekici bir artış olmuştur. Bu raporlar TSA'da muhafaza edilmektedir. Bu belgelerde, iki tarafın taraftarlarının detaylı tariflerinin (Selim ve Ahmet taraflarının) yanı sıra o dönemin gelişmelerinin de pek çok ayrıntısını bulabiliriz.

Üstelik, Kızılbaş Hareketi Osmanlı yerel politikalarında önemli rol oynadığından ve Osmanlı yönetimini doğrudan tehdit ettiğinden, Kızılbaşlar ve eylemleri üzerine yerel yöneticiler ve casusların çok sayıda raporu vardır. Özellikle de Şahkulu İsyanı ve isyanın ardından Kızılbaşların Anadolu'daki eylemleri TSA'da oldukça iyi belgelendirilmiş durumdadır. Elbette bu belgelerde Kızılbaşlara karşı ağır bir önyargı hâkimdir. Dolayısıyla onları kullanırken dikkatli olunması gerekir. Pek çok durumda, özellikle de Kızılbaşların dinsel tutumunu tarif ederken, Kızılbaşların gerçek durumundan çok Osmanlı idaresinin Kızılbaşlarla ilgili yaratmaya çalıştığı tablo resmedilmektedir. Bu bakış açısından, bu belgeler Osmanlı Devleti'nin "resmî" tavrı üzerine oldukça bilgilendiricidir. Ayrıca, Osmanlı Devleti içindeki resmî yazışmalarının belgeleri olarak olayların detayları ve tarihlerine ilişkin paha biçilemez tarihsel veri barındırırlar.

Ne yazık ki arşiv belgeleri ancak 1510 yılına doğru çoğalır. Bu tarihten önce elimizde oldukça az sayıda belge vardır. 1510'lardan önce Anadolu'daki Kızılbaş Hareketi tarihi hem Osmanlı hem de Safevi anlatılarından takip edilebilir. Yine de, şans eseri, bir istisna vardır. Osmanlı Divanı tarafından *evâhir-i Zilkâde* 906 ve *evâhir-i Zilhicce* 906 (8-17 Haziran 1501/8-17 Temmuz 1501) arasındaki kararların kopyalarını içeren bir kayıt Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde (BOA) muhafaza edilmektedir. Bu ahkâm defterinin tamamı İlhan Şahin ve Feridun Emecen tarafından yayımlanmıştır.[37] Defterde bulunan yedi emir doğrudan Kızılbaşların, genellikle Yukarı Canib olarak anılan, İran'la iletişimini yasaklamakla bağlantılıdır.

Arşiv kayıtlarının dışında, bazı dinsel metinlerin kopyaları da elimizde bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle Kızılbaşlara ve Safevilere karşı Müftü Hamza'nın *fetvası* ile Kemalpaşazâde ve Ebussuud Efendi'nin *fetvaları* Osmanlıların Kızılbaş sorununa ilişkin dinsel ve ideolojik tutumuna ilişkin değerli bilgiler sağlar.[38] 15. yüzyılın son çeyreğinden itibaren, elimizde artık

37 İlhan Şahin ve Feridun Emecen, *Osmanlılarda Dîvân - Bürokrasi - Ahkâm. II. Beyazıd Dönemine Ait 906-1501 Tarihli Ahkâm Defteri*, İstanbul, 1994.

38 Bu fetvaların geniş bir değerlendirmesi için bkz. Rıza Yıldırım, "Turkomans between two Empires: the Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia, 1447-1514", doktora tezi, Bilkent Üniversitesi, 2008.

Kızılbaşların yoğun olarak yaşadığı bazı bölgelerin *tahrir defterleri* de vardır. Yine de bu *defterlerde* kabile göçebe toplulukları düzenli olarak kayıt edilmediğinden bu kayıtlarda erken Kızılbaş Hareketini'nin gelişimi üzerine bilgi edinmek neredeyse imkânsızdır. *Defterlerde* 1520'li yıllardan itibaren Kızılbaş olan sahipleri İran'a gittiği için boşalan *mezra*lardan söz eden kimi kayıtlar mevcuttur.[39]

Tarih Kitapları

Selimnâme literatürünün değerlendirmesine başlamadan önce, Şeyh Cüneyd'in Anadolu'daki yolculuğu hakkında tek kaynak olan Aşıkpaşazâde'nin tarih anlatısının (APZ, APZa)[40] son bölümünden bahsedilmesi gerekiyor. Dahası, bu kısa bölüm dinsel bir zemin üzerinde Kızılbaş sorununu aydınlatmaya çalışan ve Safevi taraftarlarının dinsel aşağılanmasından bahseden mevcut en eski kaynaktır. Genel hattından bakıldığında, bu bölümün *Tevârih*'te ana gövdenin bir parçası olarak planlanmış olmadığı açıktır. İyi bilindiği hâliyle, geleneği takiben, Aşıkpaşazâde kitabını kronolojik bir temelde kurmuştu. Bu yüzden o tarihini anlatırken kronolojik sırayı nadiren bozar. Halbuki Şeyh Cüneyd üzerine olan bölümde durum tümüyle farklıdır. Bu bölüm, 907/1501-2 tarihli Venediklilerin Midilli kuşatması anlatısından sonraya yerleştirilmiştir. Kitap bu noktaya kadar kronolojik bir düzeni takip etmektedir. Son kısımda, Aşıkpaşazâde II. Murad zamanına döner ve Şeyh Cüneyd ile oğlu Haydar'ın tarihini anlatır. Bu kısım (*Bâb*) ayrıca "Ali" baskısında da mevcuttur. Ne var ki, Giese Aşıkpaşazâde'nin eserin bu kısmının yazarlığını tartışmakta ve böylece eserin bu baskısını 1492 olaylarıyla bitirerek bu bölümü dışarıda bırakmıştır.[41] Bu iki baskının birleştirilmiş bir versiyonunu yayınlayan Nihal Atsız ise II. Bayezid dönemindeki olayları esere dâ-

39 Bu kitap boyunca tasvir edileceği gibi, 15. ve 16. yüzyıllarda doğuya doğru yaşanmış en az iki Kızılbaş kitle göçü vardır: İlk dalga Şeyh Cüneyd liderliğinde başlamış Şah Haydar yönetiminde devam etmiş ve Şah İsmail'in iktidara yükselişi boyunca en yüksek derecesine ulaşmıştır. İkinci dalga 1510 ve 1514 yılları arasındaki dönemde yaşanmış ve yoğun Kızılbaş isyanları ve I. Selim'in Kızılbaşlar üzerine sert yönelim ve seferine tanıklık etmiştir. Dolayısıyla özellikle de Kızılbaş bölgelerinde nüfusta bir azalma beklenebilir. Ne var ki, bizim nüfusa ilişkin ilksel –ve tek– kaynağımız, yani *tahrir defterleri*, sabit vergi geliri kaynaklarını kaydetmek üzere tasarlandığından nüfusta böylesi bir düşüşü belirlemek kolay bir iş değildir. (Daha önce bahsedildiği gibi bizim Kızılbaş tebaalarımız bu dönem boyunca ezici olarak göçebe-kabile insanlardan oluşuyordu.) Yine de mevcut olan muğlak kanıtlar üzerinden bazı spekülasyonlar yapılabilir. Mevcut tezin hacmi ve kapsamı, yine de böylesi bir çalışma yürütmeye izin vermemektedir. Bu sorunu ayrı bir makalede tartışmayı planlıyorum ve bu nedenle *tahrir* kayıtlarına mevcut çalışmada başvurmuyorum.

40 Aşıkpaşazâde, *Tevarih-i Al-i Osman*, ed. 'Ali Bey, Istanbul, 1332 (APZa); Aşıkpaşazâde, *Tevarih-i Al-i Osman, Osmanlı Tarihleri* içinde, ed. Nihal Atsız, Istanbul: Türkiye Yayınevi, 1949, s. 91-294 (APZ).

41 Bkz. F. Giese, *Die altosmanische Chronik des 'Asiq pasazâde*, Leipzig, 1929.

hil etmemiştir. Ancak Atsız neşri, aynı zamanda, bahsedilen bölüme eserin sonunda, Adem'in iniş zamanından Muhammed Peygamber'in zamanına kadar olan özet dünya tarihinin hemen önünde, yer vermektedir. Bu kısım görünüşte çalışmanın ana gövdesine daha sonradan eklenmiş gibi görünse de Aşıkpaşazâde'nin bu sön bölümün yazarı olup olmadığı tartışmaya açıktır.[42] Gerçekten de, kitabın yörüngesi bu bölümün ya Aşıkpaşazâde'nin kendisi veya bir başkası tarafından daha sonra eklenmiş olduğunu önerir. Atsız Aşıkpaşazâde'nin 886/1481 yılında öldüğünü savunur.[43] Ona göre II. Bayezid döneminin olaylarını anlatan tüm bölümler daha sonraki bir baskıya ait olmalıdır. Taeschner de yazarın ölümünü 889/1484 olarak önermektedir.[44] Ancak *Tevârih*'in metinsel analizinin yanı sıra arşiv belgeleri üzerine de görüş geliştirmiş olan İnalcık'a göre Aşıkpaşazâde 908/1502'den sonra ölmüş olmalıdır.[45] Gerçekten de İnalcık'tan önce bu tarih zaten Köprülü tarafından da sunulmuştur.[46] O halde, son bölümlerin yazarının Aşıkpaşazâde'nin kendisinin olması ancak bölümün daha sonradan eklenmiş olması yüksek bir olasılıktır.

Altı yüzyıllık Osmanlı tarihinde babasını tahttan çekilmeye zorlayan tek padişah olarak I.Selim'in tahta kanunsuz oturuşu Osmanlı tarihyazımına önemli ölçüde damga vurmuştur. Bu dönemde *Selimnâme* isimli bir literatür[47] ortaya çıkmıştır. Bu literatür I. Selim'in yaptıklarını anlatmakta ancak I. Selim'in icraatlarını meşrulaştırmak için özel bir niyet ve gayret taşımaktadır. Selim'in babasına karşı başkaldırısı sayesinde, ki bu da meşru sultanın oğlu tarafından görevden alınmasıyla sonuçlanmıştır, bu dönem Osmanlı tarihinin hem arşiv belgeleri hem de tarihsel çalışmalar anlamında en belgelenmiş dönemlerinden birisi haline gelmiştir. I. Selim ve oğlu I. Süleyman dönemi boyunca, özel olarak Selim'in eylemlerine ayrılmış düzinelerce tarih yazılmıştır.

Daha önce bahsedildiği gibi, *Selimnâme* yazarlarının birincil amacı I. Selim'in babasını devirip tahta çıkarken ve hanedanın tüm erkeklerini öldürürken ne kadar haklı olduğunu açıklamaktı. Bir diğer deyişle, amaçları dönemin olaylarını kaydetmekten ziyade I. Selim'in kanun dışı eylemleri için bir meşruluk zemini yaratmak ve bunun propagandasını yapmaktı. Hem babası hem de kardeşi Şehzade Ahmed'e karşı savaşırken Selim'in kullandığı

42 Metinsel bir analiz için bkz. V.L. Menage, *A Survey of the Early Ottoman Histories, with Studies on their Textual Problems and their Sources*, II, doktora tezi, University of Londra, 1961, s. 440-83.

43 Bkz. APZ, s. 80.

44 Bkz F. Taeschner, "Ashik-pasha-zâde", EI2.

45 Bkz. Halil İnalcık, "How to Read Asıkpasazâde's History", *Ottoman History* içindeki makaleler, Istanbul, 1998, s. 34.

46 Bkz. Köprülü, "Aşık Paşa-zade", *IA*, s. 707.

47 Selimnâme literatürü ve ünlü Selimnâmelerin kısa bir tarifi için bkz. Ahmet Uğur,"Selimnâmes", *The Reign of Sultan Selim I in the Light of the Selim-name Literature* içinde, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985, s. 28-64, s. 7-27; Sehabeddin Tekindağ, "Selim-nameler", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, I, 1970, s. 197-231.

en kuvvetli meşruiyet aracı, hiç şüphe yok ki, Kızılbaş sorunuydu. Osmanlı Devleti'ne yönelmiş Kızılbaş tehdidini oldukça yetenekli bir şekilde kullanarak yaşayan meşru sultana ve tahtın en güçlü adayı olan kardeşine karşı etkin bir politikayı ustaca geliştirdi. Sonunda da bu politika ona Osmanlı tahtını getirdi. Selim'in Kızılbaş sorununu Osmanlı'nın iç –ve daha sonra dış– politikasında bir meşruluk aracı olarak kullanması *Selimnâme* yazarları tarafından daha da ileri götürüldü. Bu nedenlerle Kızılbaş sorunu *Selimnâme* literatürünün ana konusu hâline geldi.

Ne var ki, bu literatürde Kızılbaşları oldukları gibi tarif eden veya tanımlayan bir şey bulmak çok zordur. Daha çok Şah İsmail ve takipçilerine "şeytan" rolü verilir. Buna göre, eğer büyük savaşçı Selim onları bertaraf etmese sadece Osmanlı İmparatorluğu değil tüm İslâm dünyasını mahvedeceklerdi. Bu bakış açısından, *Selimnâme* yazarları tarihçiden çok propagandist olarak değerlendirilmelidir. Bu nedenle onların eserlerinde özellikle de Kızılbaşlarla ilgili tarihsel olgular ideolojik tutum nedeniyle ciddi şekilde gölgelenmiştir. J. R. Walsh'un söylediği gibi, geç 15. ve 16. yüzyıldaki Osmanlı-Safevi ilişkilerine ait çağdaş kaynaklarımız ideolojik söylemlerden çok fazla etkilenmiştir ve genellikle gerçekte olan biten üzerine çok az bilgi sağlamaktadır. Bu kaynaklarda, hem Osmanlı hem de Safevi, iki güç arasındaki mücadele bir din savaşı olarak yansıtılmış, onun sosyal, kültürel ve ekonomik temelleri tümüyle göz ardı edilmiş ya da dönemin yazarlarınca fark edilmemiştir.[48]

Bu durum bir yandan *Selimnâmeleri* Kızılbaşların dinsel tutumu, sosyopolitik güdüleri, Osmanlı yönetimine tepkilerindeki motivasyon kaynakları ve gerçek duyguları bakımından "güvenilmez" kılar. Ancak aynı zamanda "Kızılbaş Kimliği"nin oluşum sürecindeki en etkin faktörlerden birisi olan "Osmanlı resmî ideolojisi"ni anlamak bakımından tam da bu özellikleri onları olağanüstü değerli kılar.

Bir dizi *Selimnâme* arasında bazıları mevcut çalışmanın amacı kapsamında özel olarak anılmayı hak ediyor. Her şeyden önce, Kemalpaşazâde'nin *VIII. Defter, VIII. Defter Zeylnamesi* ve *IX. Defter*'i[49] mutlaka belirtilmelidir. Onun çalışmalarını tartışmadan önce Kemalpaşazâde'nin kendi kariyerinin onun anlatılarını özel olarak daha ilginç kıldığından söz etmek gerekir. Kemalpaşazâde'nin küçük ölçekli bir medresede müderris olarak başlayan kariyeri Osmanlı İmparatorluğu'ndaki akademik-bürokratik hiyerarşinin en yüksek makamı olan *şeyhülislâmlık*'ta sona ermişti.[50] Gerçekten de Kemalpa-

48 Bkz J. R. Walsh, "The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Historians of the Midle East* içinde, ed. Bernard Lewis ve P. M. Holt, New York, Toronto, Londra: Oxford University Press, 1962, s. 197-210.

49 II. Bayezid dönemini anlatan *VIII. Defter* Selimnâme olarak adlandırılamaz. Ne var ki diğer iki defter Selimnâme literatürünün en seçkin örnekleri olarak değerlendirilmek zorundadır.

50 Şemseddin Ahmed bin Süleyman bin Kemal Paşa (Kemalpaşazâde) yaşamı ve eserleri için, bkz.

şazâde Kızılbaş tehdidine karşı "Osmanlı resmi ideolojisi"ni yaratan ve yeniden şekillendiren ve böylece aynı zamanda "Kızılbaş sapkınlığı"nı formüle eden seçkin aktörler arasındaydı. Bu nedenle yazıları, büyük boyutta, Osmanlı resmî tutumunu yansıtır. Öte yandan dönemin olaylarının çoğunda aktif olarak yer alan bir figür olduğundan açıklamaları ya görgü tanıklığına ya da birinci dereceden bir gözlemcinin raporuna dayanmaktadır. Bu nedenle, çoğu durumda diğer kaynaklarda olmayan olayların benzersiz detaylarını sağlar. Dolayısıyla onun "Osmanlı rejimi"nin bir parçası olduğu ve bu nedenle de Kızılbaşlara karşı ağır şekilde önyargılı ve pejoratif bir tutuma sahip olduğu gerçeğini akılda tutarak, Kemalpaşazâde'nin üç çalışması da mevcut tezin konusu için belki en bilgilendirici ve kesinlikle en değerli birincil kaynaklar arasında bulunmaktadır.

Kemalpaşazâde, II. Bayezid döneminin, 1511 yılının ilk aylarına kadar olmak üzere, son yıllarını anlatan *Tevârih-i Âl-i Osman*[51] (KPZ8a) isimli eserinin 8. cildini kuvvetle muhtemel 1511'de bitirdi.[52] I. Selim'in tahta çıkmasından önce biten Kemalpaşazâde'nin *VIII. Defter*'i I. Selim veya oğlu I. Süleyman döneminde yazılmış olan Osmanlı tarihleri arasında özel bir konum teşkil eder. Kemalpaşazâde'nin Kızılbaş sorunlarına karşı her zamanki pejoratif-ön yargılı tutumu bu kitapta da aynen ortada olsa da, *VIII. Defter*'de Şehzade Selim üzerine Trabzon valisiyken yazdıkları, diğer *Selimnâme* yazarları ve Kemalpaşazâde'nin daha sonraki çalışmalarından farklılık gösterir. *VIII. Defter* aynı zamanda 1500 yılından itibaren Şah Ismail'in yükselişine Osmanlı'nın verdiği tepki ve 1511'den önce Kızılbaşların Anadolu'daki faaliyetleriyle ilgili değerli bilgiler sunar

Kemalpaşazâde *VIII. Defter*'i I. Süleyman[53] döneminde yazılmış ve 1508 yılından Selim'in 24 Nisan 1512'de tahta çıkışına kadar olan olayları kapsayan bir *Zeylname*'yle[54] tamamladı. Bu *Zeylname* (KPZ8b) gerçekten de Selim'in taht mücadelesi ve açıkça Selim'in eylemlerini meşrulaştırma amacıyla yazılmıştır.

Mecdî Mehmed Efendi, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeylleri*, c. I, haz. Abdulkadir Özcan, Istanbul: Çağrı Yayınları, 1989, s. 381-385; ALI, s. 1209-1216; Franz Babinger, "Kemâlpashazâde", EI2, s. 912; İsmet Parmaksızoğlu, "Kemâl Paşa Zâde", *IA*, s. 561; Hayri Bolay, Bahaeddin Yediyıldız, Mustafa Sait Yazıcıoğlu, ed. *Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu*, Ankara: Turkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

51 Kemalpaşazâde'nin *VIII. Defter*'i Ahmet Uğur tarafından yayımlandı. Bkz. Kemalpaşazâde, *Tevarih-i Al-i Osman, VIII. Defter*, ed. Ahmet Uğur, Ankara: TTK, 1997.

52 Bkz. Ahmet Uğur, "Kemal Paşa-zâde ve Sekizinci Defter", Kemalpaşazâde içinde, *Tevarih-i Al-i Osman, VIII. Defter*, s. XXIX.

53 Ahmet Uğur'un belirttiği gibi Selim'den metinde merhum ya da rahmetli olarak anılırken Süleyman'dan ise günümüzün sultanı olarak bahsedilir. Bkz. Ahmet Uğur, "Selim-nâmes", *The Reign of Sultan Selim I in the Light of the Selim-name Literature* içinde, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985, s. 23.

54 Bu zeylname Ahmet Uğur tarafından yayımlandı. Bkz. Ahmet Uğur, *The Reign of Sultan Selim I in the Light of the Selimname Literature*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985, s. 28-64.

Bu *Zeylname* de yukarıda işaret edilen *Selimnâme* literatürünün genel özelliklerini taşır. Kemalpaşazâde I. Selim dönemini anlatmak için ayrı bir bölüm hazırlamıştı. *IX. Defter*[55] (KPZ9) Sultan Selim döneminin tarihini 920/1516 senesine kadar takip eder.[56] Kızılbaş meselesine ilişkin tüm önyargılarına rağmen, Kemalpaşazâde tarihlerinin ikisi de oldukça değerli detaylar içerir.

Dönemin olaylarının bir başka ünlü aktörü de İdris-i Bitlisî'dir. İdris kariyerine Akkoyunlu Sarayı'nda bir kâtip olarak başlamıştı. Şah İsmail 1501'de Akkoyunlu yönetimine son verdiğinde II. Bayezid saflarına katıldı ve orada, II. Bayezid'e kadar olan ilk sekiz Osmanlı sultanının tarihi niteliğindeki başyapıtı *Heşt Behişt*'i yazdı. *Heşt Behişt*, maalesef, II. Bayezid döneminin son yıllarını, yani Kızılbaş meselesinin Osmanlı politikasındaki en hayati sorunlarından birisi haline geldiği dönemi kapsamamaktadır. Ne var ki I. Selim dönemi üzerine Bitlisî daha sonra ayrıca bir tarih çalışması, yani *Selimşahnâme* kaleme aldı (IDRS).[57] İdris Osmanlı-Safevi mücadelesinde oldukça aktif bir rol oynadı. Sultan Selim'in doğu politikasındaki en seçkin danışmanları arasındaydı. Osmanlıların Çaldıran zaferinden hemen sonra I. Selim tarafından Tebriz'e gönderilen Osmanlı güçleri arasında öncü konumdaydı. Bir sonraki yıl Safevilere karşı Kürt aşiretlerini yeniden yapılandırmak için oluşturulmuş doğu vilayetleri genel valisi olarak atandı.[58] Dönemin gelişmeleri için seçkin bir aktör olarak, *Selimşahnâme*'deki açıklamaları büyük oranda kendi görgü tanıklığına dayanmaktadır. Üstelik, hem bir aktivist olarak, hem de Osmanlı ideoloğu ve valisi olarak yazıları, Kemalpaşazâde örneğinde olduğu gibi, doğrudan Osmanlı'nın resmî tutumunu yansıtır. Yine de *Selimşahnâme* gerçek olaylar üzerinde çok bilgilendirici değildir. Eser çok şey anlatsa da tarihsel veri bakımından fakirdir. Bu kaynakla ilgili bir başka sorun I. Selim'in ölümünden yaklaşık iki ay sonra 18 Kasım 1520'de öldüğünde İdris-i Bitlisî'nin bu tarihsel anlatıyı bitirmemiş ve taslaklarını bırakmış olmasıdır. Bu

55 Bu Defter Ahmet Uğur tarafından *The Reign of Sultan Selim I in the Light of the Selimname Literature* içinde yayımlanmıştır, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985, s. 65-128.

56 Metnin sonunda Zilkâde tarihi 922 / Kasım - Aralık 1516 olarak kayıtlı. Bkz. Kemalpaşazâde, *IX. Defter*, Ahmet Uğur, *The Reign of Sultan Selim I in the Light of the Selim-name Literature* içinde, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985, s. 128. Dönemin bir İtalyan kaynağı bu olguyu doğrular. Selim'in Mısır seferine katılan Giovan Maria Angiolello Memlüklülere karşı bu son seferi orduyla birlikte olan bir kadıasker tarafından yazılıp İstanbul'daki kadı'ya gönderildiğini yazmaktadır. Bkz. Giovan Maria Angiolello, "A Short Narrative of the Life and Acts of the King Ussun Cassano", *NIT* içinde, s. 137. Bu sefer süresince Kemalpaşazâde'nin Anadolu kadıaskeri olduğu ve muhtemelen sultana henüz sunmuş olduğu *IX. Defter*'i için ödül olarak bu makama getirildiği bilinmektedir. (Bkz. Franz Babinger, "*Kemālpashazāde*", EI2, s. 912; İsmet Parmaksızoğlu, "Kemâl Paşa Zâde, *IA*, s. 561.) Bu nedenle Giovan Maria Angiolello'nun söz ettiği tarih, Kemalpaşazâde'nin *IX. Defter*'i olmalıdır.

57 Farsça yazılmış bu eserin Türkçe çevirisi Hicabi Kırlangıç tarafından yayımlandı. Bkz. Idris-i Bitlisî, *Selim Sah-name*, çev. ve ed. Hicabi Kırlangıç, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

58 İdris-i Bitlisî için bkz. Hicabi Kırlangıc, "İdris-i Bitlisi", *A.g.e.* içinde, s. 5-21.

taslaklar daha sonra oğlu Ebu'l-Fazl tarafından derlenmiş ve tamamlanmıştır. Buradaki problem Ebu'l-Fazl'ın katkısının açık olmamasıdır. *Selimşahnâme*'nin Türkçe bir çevirisini yayımlamış olan Hicabi Kırlangıç'a göre, Ebu'l-Fazl'ın orijinal esere katkıları sınırlıdır.[59]

I. Selim ve II. Bayezid dönemlerinde asker olarak hizmet vermiş Şükri-i Bitlisî'nin nazım halindeki *Selimnâme*'si (SKB)[60] de önemli kaynaklar arasındadır. Tipik Selim yanlısı tutumu bir yana bırakılırsa, Şükri'nin tarihsel anlatısı Şehzade Selim'in özellikle Kızılbaşlara karşı Trabzon'daki savaşı ve Çaldıran Seferi'nin ilk aşamaları hakkında özel ayrıntılar içerir. Yaklaşık bir yüzyıl sonra Şükri'nin *Selimnâme*'si Çerkesler Kâtibi Yusuf (YSF) tarafından edebî hâline uygun olarak yeniden yazılmıştır.[61]

Selimnâme'lerin dışında Haydar Çelebi'nin *Ruznâme*'si (HYDR)[62] mevcut kaynaklar arasında birincil öneme sahiptir. Haydar Çelebi Çaldıran Seferi'ne Divan kâtibi olarak katılmıştı. İşinin bir parçası olarak seferin bir günlüğünü tuttu. Dönemin gelişmelerinin ideolojik ve politik yanları üzerine çok bilgilendirici olmasa da *Ruznâme* seferin gidişatını, sefer boyunca yaşanan bazı kişisel olayları ve özel tarihlerle birlikte sunar.

16. yüzyılın ikinci yarısında yazan tarihçiler çoğunlukla dönemin yukarıda bahsedilen tarih anlatılarını, özellikle de İdris-i Bitlisî ve 16. yüzyılın başındaki olaylar için Kemalpaşazâde'nin eserlerini kullandı. Bununla birlikte yazarlar birinci elden görgü tanıklarının anlattığı bazı nakilleri de kullanmış görünmektedirler. Dolayısıyla bu kaynaklar da büyük öneme sahiptir. Bunlar arasında Celalzâde Mustafa'nın *Selimnâme*'si (CLZ),[63] Hoca Saadeddin Efendi'nin (HSE)[64] tarih anlatısı ve Âli'nin (ALI)[65] ansiklopedik kayıtları mevcut çalışmada özel ilgi gösterilen kaynaklardır.

Âli'nin *Künhü'l-Ahbar*'ının özgünlüğünün burada vurgulanması gerekir. Diğer tarihçilerden farklı olarak Âli katı bir kronolojik sıra izlemez. Üstelik

59 Hicabi Kırlangıç, "Selim Sah-name", *A.g.e.* içinde, s. 22.

60 Bu eser Mustafa Argunşah tarafından yayımlanmıştır. Bkz. Şükri-i Bitlisî, *Selim-nâme*, ed. Mustafa Argunşah, Kayseri, 1997.

61 Yusuf'u bu *Selimnâme*'nin edebî baskısının tüm metni Çerkezler Kâtibi Yusuf, *Selim-nâme* içinde çevrilmiştir, tüm metin Mehmet Doğan, *Çerkesler Kâtibi Yusuf'un Selim namesinin Mukayeseli Metin Tenkidi ve Değerlendirmesi* içinde çevrilmiştir, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Universitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

62 *Ruznâme*'nin Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde bulunan akademik olmayan çevirisi ve kısaltılmış metni, R 1955, Yavuz Senemoğlu tarafından yayımlanır. Bkz. Divan Kâtibi Haydar Çelebi, *Haydar Çelebi Ruznâmesi*, ed. Yavuz Senemoğlu, Tercüman 1001 Temel Eser Serisi (Tarih belirtilmemiş).

63 Celâlzâde Mustafa, *Selimnâme*, haz. Ahmet Uğur-Mustafa Çuhadar, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.

64 Hoca Sadettin Efendi, *Tacu't-Tevarih*, cilt. II-III-IV, haz. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.

65 Gelibolulu Mustafa Ali, *Kitabu't-Tarih-i Kunhu'l-Ahbar*, 2 cilt, ed. A. Uğur, M. Çuhadar, A. Gül, I. H. Çuhadar, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997.

genellikle tarihlerde hata yapar. Çalışmasının orijinal ve değerli yanı, onun olaylara ilişkin yer yer kendi analiz ve yorumlarını da yazmasıdır. Bu bakış açısından o, özellikle de yorum ve analiz içermeyen geleneksel tarihyazımından ayrışmış görünmektedir. Ali'nin tarih anlatısının bir diğer değerli yanı da onun dönemin vezirleri, devlet adamları, şairleri ve alimlerinin biyografilerini içermesidir. Solakzâde'nin (SLZ)[66] tarihi ve Müneccimbaşı'nın *Sahaifu'l-Ahbar*'ı (MNB)[67] gibi 17. yüzyılda yazılmış daha sonraki tarih anlatıları da bilinen külliyata bilinmeyen bilgi parçalarını nadiren ekler.

Son olarak, 16. yüzyıla ait bir anonim tarih anlatısı (*Hanivaldanus Anonymous*-ANMH) özel bir ilgiyi hak etmektedir. Bu anonim tarih anlatısı, Philipp Haniwald von Eckersdof'un teşvikiyle Murad Bey tarafından 1584'te Türkçeden Latinceye çevrilmiştir. Latince metin ise Almancaya R. F. Kreutel tarafından çevrilmiş ve yayımlanmıştır.[68] Bu kaynağın önemi, mevcut çalışmanın amaçları açısından, sadece diğer kaynaklarda olmayan değerli enformasyonlar içermesi değil aynı zamanda Kızılbaş sorunlarıyla ilgili göreceli "objektif" tutumudur. Osmanlı kaynaklarından köklü bir şekilde farklılık gösteren metin kimi yerlerde Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar ve Şah İsmail'i ve onların müritlerini "iyi adamlar" olarak tarif eder. Öte taraftan, Selim'in eylemleriyle ilgili olarak *Hanivaldanus Anonymous* onun yasadışı eylemlerini eleştirmekten de kaçınmaz. Bu özellikleri, bu isimsiz tarih anlatısına Osmanlı tarihyazımında kendine özgü bir yer kazandırır.

Safevi Kaynakları

Safevi kaynakları asıl olarak düzinelerce saray tarihinden oluşur. Genellikle Şah İsmail'e[69] ait birkaç imparatorluk fermanı ve kişisel arşiv belgeleri[70]

66 Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solakzâde Tarihi*, cilt. I-II, ed. Vahit Çabuk, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

67 Müneccimbaşı Ahmet Dede, *Sahaif-ul-Ahbar fi Vekayi-ul-a'sar*, 2 cilt, çev. İsmail Erunsal, Tercüman 1001 Eser Serisi.

68 R. F. Kreutel, *Der fromme Sultan Bayezid die Geschichte seiner Herrschaft (1481-1512) nach den altosmanischen Chroniken des Oruc und des Anonymus Hanivaldanus*, Viyana, 1978. Bu eserin Türkçe çevirisi Necdet Öztürk tarafından yayımlandı. Bkz. Richard F. Kreutel, *Hanivaldanus Anonimi'ne Gore Sultan Bayezid-i Veli (1481-1512)*, çev. Necdet Öztürk, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1997.

69 TSA'daki hepsi Şah İsmail'in olmayan fermanları için bkz. Ek B.

70 Bu belgelerin bazı örnekleri için bkz. Said Amir Arjomand, "Two Decrees of Shāh Tahmāsp Concerning Statecraft and the Authority of Shaykh 'Ali Al-Karakī", *Authority and Political Culture in Shi'ism* içinde, ed. Said Amir Arjomand, New York: State University of New York Press, 1988, s. 250-262; B. G. Martin, "Seven Safawid Documents from Azarbayjan", *Documents from Islamic Chanceries*, First Series içinde, ed. S. M. Stern, Oxford: Bruno Cassirer, 1965, s. 170-206.Safevi yönetiminin yapısını açıklayan tek kapsamlı kaynak için bkz. Viladimir Minorsky, *Tadhkirat al Mulūk, A Manual of Safavid Administration*, Londra, 1943. (TM)

dışında, ki bunların da çoğu Osmanlı arşivinde bulunur, Safevi devletinin resmî kayıtları modern akademik çalışma için neredeyse tümüyle kayıptır. Bunun sonucu olarak genellikle Safevi saray tarihçileri tarafından yazılmış kronikler Safevi tarihinin başlıca kaynakları olarak elimizde bulunmaktadır. Mevcut çalışmanın da başvurduğu Safevi tarihinin en önemli kaynakları esasen modern araştırmacılar tarafından iyi bilinmektedir.[71] Ne var ki mevcut çalışmanın amacı için, bazı gözlemlerin belirtilmesi gerekiyor.

Kızılbaş tarihiyle ilgili olarak Safevi tarih kayıtları ciddi sorunlar teşkil eder. Her şeyden önce, yazarları hâlâ netleştirilmeyi bekleyen birkaç anonim anlatı dışında, bu tarihler Farsi bürokratlar ve *ulemâ* tarafından türetilmiştir. Safevi devletinin 1501'deki kuruluşundan hemen sonra farklı ve çatışma hâlinde olan iki grup ortaya çıkmıştır: Bir yanda devleti kurmuş ve askerî makamları elinde bulunduran Türkmen (kabile) Kızılbaş askerî aristokrasi vardır. Diğer yandaysa, bürokrasi, din, mali işler ve eğitim alanında egemen olan köklü İrani aileler vardır. Askerî gücü ve yönetimi elinde bulunduran Kızılbaşlar, diğerlerini kendi yönetimleri altında bazı kâtiplik işlerini yerine getirmekten sorumlu hizmetkârlar olarak görmekteydi. Öte yandan, "kalem adamı" olan yüksek kültürlü Farsi bürokratlar veya Tacikler için Kızılbaşlar kaba saba, kültürsüz ve savaşmaktan başka bir şey bilmeyen tekdüze askerlerdi. İkincilerin aşağılayıcı tutumu, Kızılbaşların cahilliği veya kabalığıyla da sınırlı olmayıp aynı zamanda bir bütün olarak onların yaşam tarzını da hedef alıyordu. Bu nedenle, Farsi bürokratlar tarafından tutulan tarih kayıtları Safevi şahlarının hamiliğinde yazılsalar bile hiçbir şekilde Türkmen Kızılbaşlara karşı önyargıdan azade değildir. Dikkatli bir bakış bu anlatıların Kızılbaş askerî aristokrasisinin katkılarını küçümseme eğiliminde olduğunu, öte yandan bürokratların rollerini abarttıklarını hemen fark eder. Bu nedenle, Safevi anlatılarında, Kızılbaş tarihçisi ne olayların gerçek bir açıklamasını, özellikle de Kızılbaş Hareketi'nin ilk aşamalarına ilişkin, ne de Şeyh Haydar ve Şah İsmail'in sadık müritlerinin hisleri ve fikirlerini bulabilir. Bir diğer deyişle, Kızılbaşların zihinsel yapısı, dünya görüşü, duyguları ve dinsel düşünceleri bu eserlerde genellikle yer bulamaz.

Handemir'in *Habibu's-siyer*'i (HS),[72] İskender Beg Münşi'nin *Şah Abbas*

71 Safevi tarihinin anlatı kaynaklarının basit bir tarifi için, okuyucu şu çalışmaları dikkate alabilir: Ghulam Sarwar, *History of Shah Ismail Safawi*, Aligarh, Muslim University, 1939, s. 3-16; Masashi Haneda, *Le Chah et les Qizilbas. Le systeme militaire safavide*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1987, s. 10-28; Muhammad Karim Yousef-Jamâlî, *The Life and Personality of Shah Ismâîl I (1487-1524)*, Doktora tezi, University of Edinburgh, 1981, s. XV-XLV

72 Khwandamir (Mir Ghiyasuddin Muhammad Husayni), *Habibu's siyar*, çev. ve ed. W. M. Thackston, Sources of Oriental Languages and Literatures 24, Central Asian Sources I, Harvard University, 1994.

Tarihi (AA)[73] ve Kadı Ahmet Kumi'nin *Hulasâtu't-tavârîh*'i (HT)[74] yukarıda söz edilen önyargıyı güçlü şekilde taşıyan seçkin Safevi tarih kaynakları arasındadır. En ilginç olanı ise Şah İsmail ve Şah Tahmasb'ın hizmetindeki bir Kızılbaş amirinin oğlu olan Hasan-ı Rumlu'nun da *Ahsenü't-tevârih*'inde (HR)[75] aynı geleneği izlemesi ve Kızılbaşlara kültürlü İrani sınıfların gözünden bakmasıdır.

Birkaç istisna arasında, *Ross Anonimi* ve *Tarih-i Kızılbaşân* olarak bilinen yazarı belirsiz metinler sayılabilir. İlkinin yazarı çeşitli tarihçiler tarafından tartışılmıştır. Metnin bir kısmının İngilizce çevirisini yayımlamış olan E. Denison Ross'a göre, anlatı 16. yüzyılın başında bilinmeyen bir yazar tarafından kaleme alınmıştır.[76] Buna karşılık Ghulam Sarwar eserin 1540 ve 1548 arasında, ismi "Bijan" ile başlayan bir yazar tarafından kaleme alındığını savunmuştur.[77] Öte yandan Andrew H. Morton ise bu eseri *Cihan-güşa-yı hakan* ile ilişkilendirir ve yazım tarihi olarak da 17. yüzyılı önerir.[78] Yazarın adı ve tamamlanma tarihi ne olursa olsun, bu anlatının ayırt edici özelliği içeriğinden gelir. Bu eserde yazarın Kızılbaşlarla ilgili tavrının Farsi bürokrat-tarihçilerinden sapma gösterdiği hemen fark edilir. Onun yaklaşımları Kızılbaş zihin yapısına yukarıda bahsedilen saray kroniklerinden çok daha fazla yansıtmaktadır. Bu bakımdan, *Ross Anonimi*, Safevi tarihyazımının en "Kızılbaş" ürünleri arasında değerlendirilebilir. *Tarih-i Kızılbaşân*[79] da Kızılbaş ortamının bir ürünü olarak görülebilir. Yine de bu anonim kaynak içerik bakımından zengin sayılmaz. Basitçe, Kızılbaş *oymakları* ve ünlü *amirler*in görece kapsamlı bir listesinden oluşur.

Safevi tarihçilerinin, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar hakkındaki neredeyse

73 Eskandar Beg Monshi, *History of Shah 'Abbas the Great (Târîk-e ' lamârâ-ye 'Abbâsî)*, Çev. Roger M. Savory, Colorado: Westview Press, 1978.

74 Qâdî Ahmet Qumî, *Hulâsat al-tavârîh*, çev. ve ed. Erika Glassen, *Die fruhen Safawiden nach Qâzî Ahmad Qumî*, Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1970 (Şah Safi'den İsmail'in 1501'deki ilerleyişine kadar olan bölüm).

75 C. N. Seddon, (ed.), *A Chronicle of the Early Safawis, being the Ahsanu't-Tawarikh of Hasan-ı Rumlu*, Baroda, 1931. Türkçe çevirisi için, bkz. Hasan-ı Rumlu, *Ahsenu't-Tevârih*, Türkçeye çeviren ve özetleyen Cevat Cevan, Ankara: Ardıç Yayınları, 2004.

76 E. Denison Ross, "The Early Years of Shâh Isma'îl, Founder of the Safavî Dynasty", *Journal of the Royal Asiatic Society*, XXVIII, 1896, s. 252.

77 Sarwar, *History of Shah Isma'il Safawî*, s. 9-10.

78 Bkz. Morton, "The Date and Attribution of *Ross Anonymous*. Notes on a Persian History of Shah Isma'îl I", *History and Literature in Iran: Persian and Islamic Studies in Honour of P. W. Avery*, ed. Charles Melville, Chambridge: Center for Middle Eastern Studies, 1990, s. 179-212. Ayrıca bkz. Morton'un "The Early Years of Shah Isma'il in the Afzal al-tavârikh and Elsewhere", *Safavid Persia* içinde. *The History and Politics of an Islamic Society*, ed., Charles Melville, Londra, New York, 1996, s. 27-28.

79 Bu anonim eser 1013/1604-5'te tamamlanır. Orijinal Farsça metin, kısa bir önsözle, Mir Hâşim Muhaddes tarafından yayımlanır. Bkz. *Tarîh-i Kızılbaşân*, ed. ve çev. Mir Hâşim Muhaddes, Tahran, 1361 (1982).

tümden sessizliği yukarıda bahsedilen küçümseyici tavırlarından kaynaklanıyor olmalıdır.[80] Safevi dünyasında üretilen anlatılardan ayrı olarak, Şeyh Haydar ve babasının eylemleri için temel kaynağımız Fazlullah b. Rüzbihân Hunci'nin, Akkoyunlu hamiliği kaleme aldığı *Târîh-i Âlam-ârâ-yi Emînî*'sidir.[81] Huncî'nin Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar ve müritlerine karşı aşırı önyargısı, iki ana sebebe dayanmaktadır: her şeyden önce o tarihini, Safevi hanedanlığının en büyük düşmanlarından Akkoyunlu Yakup Bey'in[82] sarayında kaleme almıştır. Hunjî'nin kendi Sünni fanatizmi de tutumunda belirleyici olmuştur. Böylesi bir arka planla yazan Hunci'nin Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar hakkında söyledikleri tarihsel bir çalışmadan çok belli pratik amaçlar uğruna Safevi şahlarını ve onların müritlerini aşırı bir sapkınlık içinde marjinalize etmeye dönük hırslı bir girişim olarak görünmektedir. Bu nedenle *Târîh-i Âlam-ârâ-yi Emmînî*'nin Kızılbaşlar üzerine açıklamaları, özellikle de Kızılbaş inancını tarif ederken, ince eleyip sık dokuyan bir eleştirellikle değerlendirilmelidir.

İtalyan Kaynakları

Şah İsmail 1501'de bölgesel bir iktidar olduğunda, Osmanlı-Venedik savaşı Venediklilerin toprak kayıplarıyla son bulmuştu. Bununla birlikte anlaşma, hiçbir şekilde Venedikliler için ivedi Osmanlı tehdidine son vermemişti. Dolayısıyla, doğu cephesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun yeni ve güçlü bir düşmanının doğuşu Venedikliler tarafından oldukça sıcak karşılanmıştı. Gerçekten de Doğu'da Osmanlı İmparatorluğu'nun düşmanlarıyla ittifaklar kurmak, Avrupalı devletler için yeni bir olgu değildi. Safevilerden önce Uzun Hasan da II. Mehmed karşısında Venediklilerin hararetli desteğini almıştı. Ne var ki bu durumda Avrupa'daki heyecan iki uçluydu: İran'ın yeni yükselen yöneticisi sadece Osmanlı İmparatorluğu'na karşı politik ve askerî bir tehdit oluşturmuyor aynı zamanda etkin bir mezhep çatışmasına da işaret ediyordu. Yeni müttefikin ikinci özelliği, yani Şah İsmail'in dinsel yolunun Osmanlı Sünni İslâm'ından uzlaşmaz ayrışması Avrupalılar için ayrı bir heyecan kaynağıydı.

Sonuç olarak, Avrupalı –özellikle de Venedikli– devlet adamları ve ente-

80 Bu çalışma boyunca, Cüneyd'in şahlığından İsmail'in tahta çıkışına kadar olan Safevi tarihine aşırı Şiizm, Türkmen kabile kültürü ve militarizmi ve yoğun Sufizm'in popüler bir biçimine dayanan Kızılbaş hareketinin coşkusu damgasını vurmuştur. Safevi devletinin kurumlarıyla birlikte gelişmesiyle, ne var ki, resmî dinsel tutum aşamalı olarak Kızılbaş Sufizm'inin hiçbir şekilde desteklemediği Onikiler Şiizmi'ne doğru yer değiştirmiştir.

81 Bu eserin kısaltılmış bir İngilizce çevirisi, Vladimir Minorsky tarafından yayımlanmıştır. Bkz. Minorsky, *Persia in A.D. 1478-1490. An Abridged Translation of Fadlullah b. Ruzbihan Khunji'nin Târîkh-i 'Âlam-ârâ-yi Amînî*, Londra, 1957.

82 Khunji'nin çalışması gerçekten de Akkoyunlu Yakup Bey'in tarihi olarak tasarlanır.

lektüellerin Şah İsmail hakkında giderek artan bir ilgisi ve merakı vardı. Venedikliler Şah İsmail'le bir ittifak ilişkisi sürdürmek ve onu Osmanlılara karşı mücadelesinde teşvik etmek için bir dizi elçiler gönderdiler. Bu elçilerin raporları Şah İsmail'in, sarayının ve takipçilerinin detaylı tariflerini içerir. Bu raporlar arasında en önemli ve en bilgilendirici altı seyahatname ve diplomatik misyon raporları İngilizce olarak yayımlanmıştır.[83]

Bu üçüncü kaynak grubu, yukarıda anlatılan Osmanlı ve Safevi yazarlarının önyargılarından azade olduklarından, özellikle Şah İsmail ve müritleri arasındaki ilişki ve Kızılbaş inancının doğası hakkında bize değerli bilgiler verir. Yine de, kendilerine özgü bazı sorunlar barındırdığı ifade edilmelidir. Yukarıda bahsedilen durum nedeniyle, İtalyan yazarları İsmail'in ve Kızılbaş Sufilerinin eylemlerini abartmak yönünde fark edilir bir eğilime sahiptir. Onların yazdıkları dikkatlice incelendiğinde, Sünni ve İslâmî olmayan unsurları ve Kızılbaşların aşırıya kaçan eylemlerini özellikle abartarak anlattıkları göze çarpar. Tutumlarında, Şah İsmail'i ve takipçilerini İslâm'dan ayrı, daha çok Hristiyanlık benzeri bir "din" mensubu olarak tarif etme eğilimleri kolayca fark edilmektedir.[84]

83 Caterino Zeno, Giovan Maria Angiolello, İsmi bilinmeyen bir tüccar ve Vincento d'Alessandri'nin anlatıları Charles Grey tarafından İngilizceye çevrilerek yayımlandı. Bkz. *A Narrative of Italian travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, çev. ve ed. Charles Grey, Hakluyt Society, Londra, 1873 (NIT). Yine Josafa Barbaro ve Ambrogio Contarini Lord Stanley of Alderley tarafından yayımlandı. Bkz. Josafa Barbaro ve Ambrogio Contarini, *Travels to Tana and Persia*, Hakluyt Society, 1. seri, çev. William Thomas ve A.A. Roy ve ed. Lord Stanley of Alderley, Londra, 1873 (TTP).

84 Şah İsmail hakkındaki tutumları bakımından İtalyan kaynaklarındaki bir tartışma için bkz. Palmira Brummett, "The Myth of Shah Ismail Safavi: Political Rhetoric and 'Divine' Kinship", *Medieval Christian Perceptions of Islam* içinde, ed. John Victor Tolan, New York, Londra: Garland Publishing, 1996, s. 331-59.

BİRİNCİ BÖLÜM

Teorik Çerçeve: Aşiret ve Devletin Doğası Üzerine

AŞİRET KONFEDERASYONU VE BÜROKRATİK DEVLET

Bu çalışma, Kızılbaş-Alevi kimliğinin doğuşunu iki yaşam tarzının etkileşim çerçevesi içinde incelemektedir. Bunlar, 1) politik örgütlenmesini bürokratik devlet modeline göre gerçekleştiren yerleşik ve kent eksenli yaşam tarzı, 2) politik örgütlenmesini kabile modeline göre gerçekleştiren göçebe veya yarı-göçebe ve kır eksenli yaşam tarzıdır. Yerleşik köylüler bu analiz çerçevesinde iki ucunun arasında kalır ve koşullara göre iki tarafa da yakınlaşabilir. Ekonomik ve siyasal bakımdan bürokratik devlet sistemine tamamen eklemlenmiş ve kültürel hayat bakımından kentlerin uydusu haline gelmiş köyler birinci hayat tarzının taşrasını oluşturur. Öte yandan fiziksel olarak yerleşseler bile kültür, zihin yapısı, düşünme ve algı biçimi vb. açılardan kabile bağlarını ve göçebelik alışkanlıklarını sürdüren köylüler ise ikinci hayat tarzının taşrası mesabesindedir. Göz ardı edilmeyecek bir diğer parametre de okur-yazarlık oranıdır. İlk yaşam tarzı, okur-yazarlığın baskınlığı kapsamında değerlendirilebilir. Ancak bu zorunlu olarak ilk gruptaki insanların çoğunluğunun okur-yazar olduğu anlamına gelmez. Önemli olan, ideolojik, entelektüel, politik ve dinsel alanların esas olarak okur-yazar zihinlerin hegemonyasında olmasıdır. Toplumun diğer üyeleri, ki çoğunluğu okuma yazması olmayanlardan da rahatlıkla oluşabilir, okur-yazar elitin entelektüel ürünlerine eklenmiştir. Aynı yaklaşım modeli diğer uç için de geçerlidir. Göçebe-aşiret-kır toplumlarında da çoğu zaman bazı okur-yazar insanlar bulunabilir. Ne var ki, yazının işlevi oldukça sınırlıdır. Düşünsel ve entelektüel ürünler esas olarak sözlü kültür dinamiği içinde doğup gelişmektedir.

Bu iki yaşam tarzı arasındaki farklılıklar ve benzerliklerin detaylı bir tartışması mevcut çalışmanın kapsamı ötesindedir. Yine de, dinsel, politik ve sosyal düzlemlerde bazı temel farkların özetlenmesi gelecek analizler bakımından faydalı olacaktır.

"Osmanlı örneğinde göçebe bir kabile neydi?" sorusuyla başlamak istiyorum. Bunun için önce birbiriyle yakın ilişkili "göçebe" ve "kabile" kavramlarının tanımına bakmak gerekiyor. Göçebelik, görece ilkel bir teknolojiyle, doğayla yakın uyum içinde özel bir yiyecek üretimi türüne dayanan, her şeyin sürekli hareket etme ilkesi ile şekillendiği bir yaşam tarzıdır. Mevsimlik tarımla meşgul olan bazı göçebeler olmuş olsa bile, göçebe bir toplumda yiyecek üretiminin ana araçları daima hayvancılıktır.[1] Öte yandan, bir kabile ilkesel olarak üretilmiş bir soy-sop ekseni etrafında kurulmuş sosyal ve politik bir örgütlenme modelidir. Hemen hemen tüm göçebe toplumlar şu ya da bu şekilde kabileler şeklinde örgütlenmiştir.[2] Bununla birlikte, dünyanın pek çok kısmında yerleşik kabileler mevcuttur. Barfield'ın belirttiği gibi Ortadoğu'daki kabile örgütlenmesinin genel olarak göçebe çobanlara eşlik etmesine rağmen, marjinal dağ ve çöl bölgelerinde konumlanmış Berberiler, Kürtler ve Peştular gibi yerleşik kabileler muhtemelen eşit büyüklükte bir nüfus oluşturmaktadır.[3] Osmanlı İmparatorluğu'nda da özellikle 18. ve 19. yüzyıl Doğu Anadolu'sunda bazı yerleşik kabilelerin bulunduğunu biliyoruz. Ne var ki, bu çalışmanın konusunu oluşturan kabileler hemen hemen tamamen konar-göçerlerden oluşuyordu. Bu nedenle analizim boyunca "göçebe kabile" terimini kullanacağım.

Kabile örgütlenmesinin ve göçebe yaşam tarzının detaylı bir analizine girmeden önce, inceleyeceğim kabile türü üzerine bazı daha ileri açıklamalar yapmak istiyorum. Her şeyden önce, Ortadoğu bağlamında kendi analizlerim için kullanacağım kabile kavramı, Aydın ve Özel'in bazı başka amaçlarla altını çizdiği gibi, "genellikle Afrikalı, Amerikalı ya da Okyanus antropoloji araştırmacılarının avcı-toplayıcılar, bahçe uzmanı ve yoğun tarımcılardan türettiği klasik Anglo-Sakson kabile kavramından köklü bir şekilde ayrılmaktadır".[4] Bu esaslı fark, kabileye atfedilen politik içerikte yatar.

1 Mevcut çalışmanın ilgilendiği Osmanlı ve Safevi örneklerinde her yıl başka bir yere göç eden mutlak göçebelerden söz edilemez. Araştırmamıza konu olan konar-göçerler daha ziyade önceden belirlenmiş yaylalar ve kışlaklar arasında mevsimlik hareket eden yarı-göçebelerdir. Dolayısıyla çalışma boyunca "göçebe" veya "konar-göçer" terimi bu anlamda kullanılacaktır. Osmanlı Anadolu'sunda Göçebelik'in genel bir özeti için bkz. Xavier de Planhol, "Geography, Politics and Nomadism in Anatolia", *International Social Sciences Journal*, XI, 4, s. 525-31.

2 Bates, Daniel ve Plog, Fred, *Cultural Anthropology*, New York: McGraw-Hill, 1990, s. 156.

3 Thomas J. Barfield, "Tribe and State Relations: The Inner Asian Perspective", Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner, ed., *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 156.

4 Suavi Aydın ve Oktay Özel, "Power Relations between State and Tribe in Ottoman Eastern Ana-

Öte yandan, politik bakış açısından, tüm Ortadoğulu kabileleri tek bir kategoriye indirgeyerek analiz edemeyiz. Ortadoğu'nun kabile kültürlerini kıyaslayan Charles Lindholm, İç Asya'daki hiyerarşik Türk-Moğol kabileleriyle Ortadoğu'nun yerlisi olan eşitlikçi kabile geleneği arasındaki yapısal farklara işaret eder.[5] Thomas Barfield da Ortadoğu kabilelerini aynı şekilde analiz eder: Eşitlikçi (Arap) kabile modeli ve iç Asyalı hiyerarşik (Türk-Moğol) kabile modeli. Arap kabilelerinde, politik liderlik konusunda diğer soylardan daha büyük kapasiteye sahip olduğu düşünülen soylar varsa da, her klan bir başka klana eşit kabul edilebilir. Bu nedenle eşitlikçi kabile sistemi sınırlı bir hiyerarşik yapı gösterir.[6] Bu türde örgütlenme, daha genel bir anlamda, antropologlar tarafından parçalı soy sistemi olarak adlandırılır. Bu sistemde kabile şefi kabile ve dış dünya arasında veya içsel tartışmalarda bir aracıdan fazlası değildir. Gerçek bir politik gücü yoktur. Bozkır tarihçileri içinse, Anadolu'daki Türk kabileler de dâhil olmak üzere, parçalı soy sistemleri bir model olarak açıkça uygunsuz olarak görülmektedir.[7]

İç Asya kabile örüntüsü, eşitlikçi örgütlenmelerinkinden çok daha hiyerarşiktir. Bu farklılık, ikisinin de sosyal yapısı ve politik örgütlenmesinde yansıtılır.[8] İç Asya kabileleri konik bir sisteme göre örgütlenmişlerdir ve burada üst bir yönetici kesim mevcuttur; politik bakımdan lider tüm kabile mensuplarından üstündür. Bu nedenle, şefin güçlü konumunun yanında kabileye hatırı sayılır bir politik ve askerî güç sağlayan merkezî bir hiyerarşik örgütlenme vardır. Barfield bu yapıyı şöyle özetler:

> Kabile toplumlarının tüm bölgeye bir mozaik gibi dağıldığı ve komşu sabit devletlerle yakın ekonomik ve kültürel bağları paylaştığı Ortadoğu'dan farklı olarak İç Asya'da kabile toplumları daha yalıtıktı ve tümüyle baskın oldukları ve toplumları ve kültürleri yabancı olan komşularından soy sınırlarıyla ayrıldığı kendilerine ait ayrı topraklarda yaşıyorlardı. Bu sabit komşular, kendi kabile komşularından nüfus bakımından çok daha geniş ve çok daha merkezîydi, bu nedenle onlarla ticaret yapmayı güç tehdidi dışında genellikle reddediyorlardı. Güçlü sabit devletlerle mücadele edebilmek ve komşularını kendileriyle eşit muamelede bulunmaya zorlamak için kabile toplumları kendi yetkin politik ve askerî güçlerini örgütlemek zorunda kaldı.[9]

---

tolia", *Bulgarian Historical Review*, cilt 3-4, 2006, s. 51-67.

5 Charles Lindholm, "Kinship Structure and Political Authority: The Middle East and Central Asia", *Journal of Comparative History and Society*, 28, 1986, s. 334-355.

6 Barfield, "Tribe and State Relations: The Inner Asian Perspective", s. 161.

7 Lindner, "What was a Nomadic Tribe?", s. 694.

8 Barfield, s. 164.

9 Barfield, s. 166.

Lapidus, bu tür kabileler için "savaşçı şeflik" terimini kullanır. Ona göre, "hiyerarşik yönetimi kabul etmiş ve hanedanlık otoritesini tanımış Türk İç Asyalı halklar arasında liderliğin en yaygın biçimi bir soy, klan ya da *commitatis* –başka benzer savaşçıların tâbiyetini ve dolayısıyla da bir tebaa nüfusunu hâkimiyeti altına almış bir savaşçılar grubu– tarafından desteklenen savaşçı şefti."[10] Barfield ve Lapidus tarafından açık şekilde belirtildiği gibi, İç Asyalı Türk-Moğol kabile geleneğinin uygun koşullar göründüğünde bir devlet inşa etmeye dönük içsel bir kapasitesi vardı. Buna bir yarı-devlet örgütlenmesi de denilebilir. Bu çalışma boyunca kullanacağım kabile modeli işte bu Türk-Moğol hiyerarşik kabile yapısı veya Lapidus'un sözleriyle "savaşçı şeflik"tir.

Sosyo-Politik Örgütlenmenin Araçları

Bir kabile, her şeyden önce, üyelerinin düzenini içkin olarak sürdürmeye ve birliği dışarıya karşı korumaya dönük kurulan sosyo-politik bir oluşumdur. Politik bir organizasyon olarak devletin alternatifidir.[11] Luis Beck'in ifadesiyle, "kabilenin kendisinden çok kabile toplumundan veya kabile şeklinde örgütlenmiş toplumdan söz etmek genellikle daha doğrudur."[12] Bir kabile daha çok politik, sosyal ve sembolik belirtileri olan kültürel bir inşa, bir fikirdir.[13] Bu yapı, kırsal bir öz-yönetimdir. Ancak kabile örgütlenmesinin araçları devlet örgütlenmesinin araçlarından içsel bir sapma gösterir. Bunun nedeni sosyal zeminin doğası ve sosyo-politik örgütlenmenin üzerinde yükseldiği yaşam tarzıdır. Sosyal tabakalaşmanın, iş bölümünün ve okur-yazarlık gibi araçların yokluğunda, sosyal, politik ve dinsel fonksiyonlar genellikle kan bağına dayalı soy sistemleri üzerinden yürür.[14] Thomas Barfield'in savunduğu gibi, kabile yönetiminin önemli bir farkı da şudur:

> Devlete mukabil, kabile niteliğindeki politik yapılar, teoride, ekonomik üretimi organize etmek için uyumlu hareket eden gruplar inşa etmek, iç politik düzeni muhafaza etmek ve yabancılara karşı grubu savunmak için en azından teoride bir akrabalık modeli kullanmaktaydılar. Böylesi sistemlerde insanlar

10 Lapidus, "Tribes and State Formation in Islamic History", s. 29.

11 Ernest Gellner, "The Tribal Society and Its Enemies", *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, ed. Richard Tapper, New York, 1983, s. 442.

12 Luis Beck, "Tribes and the State in Nineteenth- and Twentieth-Century Iran", Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner, ed., *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 189.

13 Beck, "Tribes and the State in Nineteenth- and Twentieth-Century Iran", s. 188.

14 Kızılbaş "Ocak" veya "Dedelik" sistemine göre, belli dinsel işlevleri yerine getirme ve toplumun sıradan üyelerini gözetip denetlemekten sorumlu toplumun imtiyazlı dinsel sınıfının eğitim ya da terbiyeden çok soykütüğü temeline dayandığı akılda tutulmalıdır.

ve gruplar arasındaki ilişkiler coğrafi mıntıkalardan ziyade sosyal uzam aracılığıyla haritalanmıştı. Politik birimler ve onların işgal ettiği topraklar ilksel olarak sosyal ilişkilerin ürünleri olarak var olmuştu: toprağı kullanma ve yabancıları dışlama hakları kabile bağları temelindeydi. Kabileden olmayan gruplar ise genellikle buna karşıt bir biçimde, sosyal grupların kendilerini ortak bir yaşam yeri, kültürel inançlar sistemi ya da politik ilişkilenme bakımından tanımlamasıyla örgütlenmişti.[15]

Dolayısıyla, Barfield'ın terminolojisinde, ilişkilerin haritasını ve politik örgütlenmelerin yapısını şekillendirmede fiziksel koşulların yerine toplumsal uzanım baskın olması, kabileyi bir arada tutacak esas araçlar olarak soykütüğü gibi soyut fikirlerin oluşumuna yol açıyordu.

Konar-göçer hayatın politik ve kültürel kurumlarını ve kavramlarını belirleyen başat arka plan olarak ekonomik ve sosyal tekdüzeliğe dikkat çekmek gerekir. Ekonomilerinin basitleştirilmiş ve uzmanlaştırılmamış yapısıyla yakından bağlantılı olarak, göçebe toplumlarının sosyal yapısı tümüyle tabakalaşamamıştır. Geçim tarzı yüksek ölçüde özelleşmiş ve tek yanlı olduğundan iş bölümüne pek fazla ihtiyaç duyulmaz. Neredeyse üyelerinin tümünün aynı üretim araçlarında profesyonelleştiği böylesi bir toplumda sosyal farklılaşma asla hatırı sayılır bir düzeye erişemez. Göçebe bir toplumda tek sosyal tabakalaşmanın yönetici bir kabile aristokrasisinin doğuşu süresince meydana geldiği savunulabilir. Söz konusu aristokrasi ise genellikle şefin ve kabilenin koruyucu savaşçılarının akrabaları, yoldaşları veya kölelerinden oluşur. Buna ilaveten, kültür ve ideoloji bakımından da göçebeler arasında hatırı sayılır farklılaşmalar belirlemek pek mümkün değildir. Bu homojenliğe ve hatta göçebe kültürü ve ideolojisinin tek yanlılığına, yüzeysel ve olgunlaşmamış doğası eklenebilir. Politikada ve askerî sanatlarda uzmanlaşmış yönetici klanı bir tarafa koyarsak göçebe bir toplumun üyeleri üretim faaliyetleri, sanat, kültürel araçlar, bilimsel yetiler, dinsel uzmanlık alanları vb. bakımından aşağı yukarı aynı durumdadır. Adam Smith uzun zaman önce bireyler arasındaki farklılıkların esas olarak işbölümünden geldiğini kavramıştı. Gerçekten de bireysel farklılaşma tamamen insanların özünden kaynaklanmaz; o daha çok işbölümünün ve toplumun üyeleri üzerinde empoze ettiği rollerin sonucudur.[16]

Kabile sisteminin politik yapısı içsel, yerel faktörler ve dışsal, yerel üstü faktörler tarafından etkilenir, koşullanır ve belirlenir. İçsel biçimler, doğasında var olan eğilimler ve kabile değerleri, bilişsel çerçeveler, kültürel bağ-

15 Thomas J. Barfield, "Tribe and State Relations: The Inner Asian Perspective", s. 155-6.

16 Bkz. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Kitap 1, bölüm ii, Londra: Penguin Books, 1979. Ayrıca bkz. Robert E. Park, "Human Nature and Collective Behavior", *The American Journal of Sociology*, cilt 32, no. 5 (Mart 1927), s. 736.

lılıklar, üretim tarzı araçları ve ilişkileri, çevre, adaptasyon ve eko-sistem gibi yerel sistem parametreleri önemlidir. Diğer taraftan, dışsal bağlar, yabancı ilişkiler, yüksek dinler, yazınsal gelenekler, biçimlendirilmiş kültürel geçişler, devlet baskısı, yönetim tercihleri, kabileler arası yaklaşımlar, rekabetler ve çatışmalar kabile politikasının oluşmasında ciddi bir rol oynar. Ancak bunların hiçbirisi önsel olarak alınmamalıdır.[17]

Kabile politikasını belirleyen başat dışsal faktörlerden biri olarak, devlet üzerinde durmak ve bu iki politik sistem arasındaki temel farklılıklara özet biçiminde dikkat çekmek yerinde olacaktır. Devletin pek çok tanımı içinde çalışmamın amacına uygun olarak izleyen çerçeveyi takip edeceğim. Devlet, topraksal sınırlar (zorunlu olarak güvenli ve açıkça tanımlanmış olması gerekmeyen) tarafından karakterize edilen bir politik varlık, merkezî bir hükümet ve bürokratik aparat, yasal şekilde tekelleşmiş kaba kuvvet, kaynakların toplanması (genellikle vergi biçiminde) ve sosyo-ekonomik olarak tabakalaşmış heterojen bir nüfustan oluşur.[18]

Devleti kabileden ayıran temel fark çok daha fazla gelişmiş iş bölümünden ileri gelir. Devlet örgütlenmesi tam zamanlı profesyonel savaşçılar ve bürokratlara yaslanmaktadır. Ekonomik anlamda tamamen tüketici olan bu yönetici sınıf köylülerin, çiftçilerin, zanaatkârların ve tüccarların emeğiyle desteklenir.[19] Kabile sistemi, idari nitelikteki bürokratik ara basamaklara nadiren sahiptir. Sosyal olarak homojen, eşitlikçi ve bölünmüştür; devlet ise heterojen, tabakalaşmış ve hiyerarşiktir. Kabileler akrabalık bağına öncelik verir; kimliğin, politik tabiyet ve davranışın temeli olarak babadan gelen soyu esas alır. Öte yandan, devlet sistemi kişisel ilişkilere ikincil bir önem verir ve her bir kişinin merkezî bir otoriteye sadakatinde ısrar eder. Kabile örgütlenmesinde kişisel ve ahlâkî faktörler birincil rol oynarken, devletler kişisel olmayan ilişkileri vurgular ve sözleşme, işlem ve başarıyı esas alır.[20]

Şeflik ve Kan Bağı

Soya dayalı şeflik çoğu zaman geriye dönük bir spekülasyon olsa da kabile politikasının iskeletini oluşturur. Göçebe toplumda, ki incelenen kabile-

17 Philip Carl Salzman, "Why Tribes have Chiefs: A Case from Baluchistan", *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, ed. Richard Tapper, New York, 1983, s. 281

18 Richard Tapper, "Anthropologists, Historians, and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East", Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner (ed.), *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 50; Beck, "Tribes and the State in Nineteenth- and Twentieth-Century Iran", s. 191

19 Gellner, "The Tribal Society and Its Enemies", s. 445.

20 Tapper, "Anthropologists, Historians, and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East", s. 68.

lerin temel kurumunu teşkil eder, cemaat üyelerini birleştiren fiziksel faktörler kararsızlık gösterir. Böylece soykütüğü gibi sembolik ve soyut araçlar toplum içinde birleştirici bir faktör olarak önem kazanırlar. Göçebelerin hareketliliği ve kırsal ekonominin istikrarsızlığı, istikrarlı toplumsal örgütlenmenin önemini daha da artırır. Buna karşıt bir şekilde, o aynı zamanda değişim kapasitesini içinde barındıran ve kendileriyle bunu başaracağı zorunlu bölümsel araçlara sahip akışkan ve dinamik bir toplumsal örgütlenmeye de olanak tanır. Bunun için en uygun ilke ise, akrabalık temeline dayalı toplumsal ilişkilerin yapısını kavramsallaştırdığı için soykütüğüdür.[21] Yukarıda bahsedildiği hâliyle bürokrasinin yokluğuna ek olarak, sürekli ve kalıcı topraksal yerleşimlerin eksikliği, göçebelerin fiziksel veya topraksal organizasyon araçları geliştirmesini imkânsızlaştırırken, bunun yerine kabile toplumları soykütükler üzerinden bir yönetim şeması geliştirirler. Luis Beck'in haklı bir şekilde vurguladığı gibi "Soykütükler örgütlenme sözleşmeleridir ve gerçek akrabalık bağlarının haritası değildir."[22] Kabile bağlamında, bir soykütüğü veya ortak ataya yapılan gönderme politik yan anlamlara işaret eder.

Kabileler soykütüğünü bir örgütlenme aracı olarak kullanır. Soykütüksel ilke, göçebe toplumu için önemlidir. Khazanov'un belirttiği gibi, bu ilke sadece soy gruplarını oluşturmakla yetinmez ayrıca toplumun yapısını yönetir. "Soykütükler bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde manipüle edilebilir. Onlar pratik zorunluluklar ve özel bir tarihsel duruma uygun olarak genişleme veya daralma, ayrılma ve birleşme yetisine sahiptirler."[23] Soykütüğü, akrabalık ve soy, göçebelerin toplumsal örgütlenmesinde hayatî işlevleri yerine getirir. Ancak soykütüğü genel olarak gerçek soy hatlarını yansıtmaz; o, daha çok cemaat içinde ortak bir his yaratmak için üretilir. Gerçek akrabalık ilişkileri sadece kabile altı birimlerde, örneğin ailelerde, hanelerde ve obalarda gerçekten mevcuttur.

Barth "akrabalığın, özellikle de babadan gelen akrabalığın, içsel ağlar bakımından göçebe yaşamında seçkin bir öneme sahip olduğunu" gözlemler.[24] Yazar, bununla birlikte, onların gerçekte çok az soykütüğü bilgisine sahip olduğunu ekler. Beck ve Barfield aynı zamanda soybağının işlevinin gerçek anlamını sadece yerel düzeyde kazandığına işaret eder; işbirliğinin daha üst düzeylerine geldikçe gerçek akrabalık bağlarından ziyade sembolik ve politik bir nosyon haline gelir.[25] Barfield'ın vurguladığı gibi "Herhangi bir kabile

21 Anatoly M. Khazanov,, *Nomads and the Outside World*, Madison:The University of Wisconsin Press, 1994, s. 138-9.

22 Beck, s. 194.

23 Khazanov, *Nomads and the Outside World*, s. 143.

24 Barth, s. 30.

25 Güneybatı Iran'daki Qashka'i kabilesi üzerine yapılmış bir çalışması için bkz. Beck, "Tribes and the State in Nineteenth- and Twentieth-Century Iran", s. 193.

sisteminin altındaki rütbelere yaklaştıkça, sistem gerçek soy ve hısım bağlarına daha çok dayanır; aynı yapıda yükseldikçe de ilişkileri daha politik hale gelir."[26]

Soykütüğü, kabile politikası teorisinin dayanağı olarak hizmet ettiğinden, şef bu teorinin odak noktasını teşkil eder. Şef karakteri, piramidin zirvesinde yer almaya devam eder. Üç temel işlevi vardır: 1) meraları belirlemek, göç rotalarına karar vermek, kabile göçlerini koordine etmek gibi kabile içi ekonomiyi örgütlemek, 2) kabile içindeki anlaşmazlıkları çözmek, 3) kabileyi temsil etmek ve diğer kabile veya devletlerle ilişkilerinde kabilenin çıkarlarını gözetmek.[27] Bu işlevler aynı zamanda bir göçebe toplumunda liderliğin doğuşuna yol açan faktörleri de oluşturur. Yani, temel kaynakları belirleme ihtiyacı, pastoral göç rotalarını düzenlemek ve tesis etmek, belli bir düzen ihtiyacı, savunma ihtiyacı, hayvancılık, otlakçılık ve ekilebilir topraklar, göçler ve savaşlar, göçebelerin diğerlerini boyunduruk altına alma arzusu, dışarıdaki yerleşik dünyayla etkileşimler ve ilişkilerin tekilliklerı iktidarın tek elde toplanmasını zorunlu kılmıştır.[28] Şefin gücünü aldığı kaynaklar kabileyi bir arada tutan birleştirici kuvvetlerle yakından ilintilidir. Daha önce bahsedildiği üzere, bu birleştirici kuvvetlerden birisi soykütüğüdür.

Lindner kabile örgütlenmesindeki toplumsal dayanışmanın bir başka önemli aracı olarak ortak çıkara dikkat çeker. O da pek çok antropolog gibi, soykütüğünü "göçebelerin kendi tarih ve politikalarını açıklamak için kullandığı deyim ya da sözleşmeler" olarak değerlendirir ancak asla gerçek bir kan bağı haritası olarak görmez.[29] Yazar, kabile soy hatlarındaki orta seviye boşlukların varlığının, yeni üyeler aşılama yoluyla kabile üyelerinin sayısının genişlemesine ve küçülmesine olanak tanıdığını belirtir. Soykütüklerinin bu esnek ve dinamik yapısına dikkat çeken Khazanov'a göre de "soykütükleri ideolojik olarak çok sayıda göçebe grubunun pürüzsüz şekilde iş birliği yapmasına ve dışarlıklı grupları, aslî bir yapısal değişikliğe gitmeksizin kendi saflarına adapte etmelerini mümkün kılar."[30] Esasen soykütüğünün ataların gerçek listesinden ziyade politik uzlaşının şeması olduğu gerçeği İbn Haldun'dan bu yana bilinmektedir. O anıtsal eseri *Mukaddime*'de şöyle yazar: "Belli soydan bir insanın bir başka soydan gelen insanlara eklenmiş hale gelebileceği açıktır... Böylesi bir insan, eklenmiş olduğu insanlarla aynı

26 Barfield, s. 157.

27 Basseri örneği için bkz. örneğin, Barth, s. 75-76.

28 Khazanov, *Nomads and the Outside World*, s. 148-9.

29 Rudi Paul Lindner, "What was a Nomadic Tribe?", *Comparative Studies in Society and History*, cilt 24, no. 4, 1982, s. 696.

30 Khazanov, s. 143.

soya sahip olarak bilinir ve onlardan birisi olarak sayılır... Bu biçimdeki aile hatları sürekli olarak bir kabile grubundan diğerine değişir."[31]

Akrabalık, söylem olarak, kabiledeki uyumu güçlendirir.[32] Ancak kabile üyelerini çeken gerçek faktör ortak çıkardır.[33] Ortak çıkar, dışsal faktörlere ek olarak bir kabilenin gücü, büyüklüğü ve yaşamını belirler. Üstelik, Lindner'e göre, bu kapsayıcı bir model sağlayan birleştirici bir kuvvettir ve Moğollar ya da Osmanlılar gibi kabilelerin hızlı büyümesini açıklayabilir.[34] Bu nedenle, şef kendi gücünü çoğunlukla kabile üyelerinin ortak çıkarını korumak için muazzam otlaklar sağlama, bereketli yağmalar organize etme ve kabile ve dış güçler arasındaki iç tartışmaları çözmedeki başarısından alır.[35]

Çağdaş bir örnek olarak Basseri kabilesi üzerine yaptığı araştırmalarda Barth ortak çıkarın birleştiri politik güç olarak nasıl işlev gördüğünü şöyle özetler:

> Kamplar, obalar ve bölükler güçlü bir şef ister ve ona itaat eder; ondan daya iyi koruma elde ederler ve onunla çıkarları en iyi şekilde korunur. Güney Pers göçebeleri arasında bir "kabile" politik bir kavramdır; onun birliği etnik değildir ancak bir şefe olan sadakatlerine dayanır. Etnik karmaşıklığın kabilelerde devam ettiği ve onların göreceli ve mutlak büyüklüklerinin meydana geldiği süreç şimdi daha iyi anlaşılabilir. Kabileler arasında merkezîleşmiş otoritenin etkinliğindeki her dengesizlik daha güçlü merkezin otorite talebinin boyutlanmasıyla sonuçlanır ve kabile üyelerinin zayıf olandan daha güçlü merkeze gönüllü bir akışını güçlendirir.[36]

Buna ek olarak Ira Lapidus içsel bir birleştirici faktör olarak, özellikle de bölgesel Arap kabileleri arasında, dinsel karizmaya dikkat çeker. Ancak o

31 İbn-i Haldun, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, çev. Franz Rosenthal, özet ve ed. N. J. Dawood, New Jersey: Princeton University Press, 1967. Soy sisteminin ve soy hatlarının göçebe toplumlar içindeki dalgalanan doğası, değişkenliği ve kapsayıcılığının analizi için ayrıca bkz. Roger Grinn, *Nomads in Archeology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 53-54.

32 Khazanov ayrıca soykütüğünü kullanmanın ortak soy nosyonunda verili bir toplumun tüm üyeleri için bir bağ sağladığına işaret eder. Bkz. Khazanov, s. 140.

33 Lindner, s. 697.

34 Lindner, s. 698.

35 Lindner, "What was a Nomadic Tribe?", s. 700.

36 Barth, *Nomads of South Persia*, s. 85. Luis Beck Qashka'i kabilesi için de benzer sonuçlarla ortaya çıkar. O şöyle yazar: "Kabile örgütlenmesi dinamik süreçler içerir ve zayıflama ve bırakılmanın yanı sıra yaratılabilir ve zenginleştirilebilir. Kabile grupları genişlemiş ve küçülmüştür. Küçük kabile grupları, örneğin, devlet kaynaklarına erişimi kısıtladığında ya da yabancı güçler onlara saldırması için asker gönderdiğinde daha büyük olanlarına katılır. Büyük kabile gruplar devlete daha az görünür olmak ve onun erişiminden kaçınmak için küçük gruplara bölünür. Kabileler arası hareketlilik ortak bir örüntüydü ve kabile oluşumu ve çözülmesi sürecinin parçasıydı." Bkz. Luis Beck, "Tribes and State in Nineteenth- and Twentieth-Century Iran", ed. Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner, *Tribes and the State Formation int he Middle East* içinde, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 191.

bölgesel Arap kabileleri ve hiyerarşik Türk-Moğol kabilelerinin gerçek doğasını dikkatli bir ayrıma tabi tutar ve dinin ikincisinin tarihinde ikincil bir aşamaya denk geldiği gerçeğine dikkat çeker. "[Din] hanlık, oba ve oymak kimliklerinin tahkim edilmesine yardımcı olmuş ancak onların kökeninde kritik bir rol oynamış görünmemektedir."[37] Yazar aynı zamanda, soykütüksel soy bağlarının geriye dönük meşrulaştırma işlevini özetler. Onun için, soykütüksel faktörler küçük katılım akrabalık birimlerinde veya teorik kendilik imgesinde kritik roller oynamış olabilir ancak daha geniş hareketlerin gerçek örgütlenmesinde önemli bir yere sahip değillerdir. Daha geniş ölçeklerdeki kabile örgütlenmesini yöneten ilkesel kurucu unsur yağmacı savaş gruplarının oluşumuydu. Kabile liderinin gerçek iktidarı kazanabilmesi ve onu izleyen kabile savaşçılarının hızla artması ancak bir dizi başarılı yağmadan sonra gerçekleşiyordu.[38]

Hem şefin iktidarını hem de kabile örgütlenmesinin doğasını derinden etkileyen başat faktörler esasen dışsaldır. Bunların başlıcaları arasında devletler, kentliler ve komşu kabilelerle ilişkiler, sınırlar ve ticaret yolları sayılabilir. Göçebe kabile toplumlar özellikle kültürel ve ekonomik bakımdan kendi kendine yeten yapılar değildir. Bölgesel komşulara ihtiyaçları vardır. Konargöçer kabile düzeni bir yandan politik özerkliği teşvik ederken diğer yandan kültürel ve ekonomik bakımdan yerleşik toplumlara bağımlılığı zorunlu kılar.[39] Böylece, dışsal değişimlerin etkileri genel olarak kabile toplumlarında doğrudan ve derindir. Tapper, bu nedenden ötürü, bir kabilede merkezî liderliğin doğuşunu belirleyen temel değişkenler olarak dışsal kuvvetlere ilksel vurguda bulunur.[40] William Iron da, çok sayıda diğer antropolog gibi, kabile politikasındaki ilksel belirleyici parametre olarak dışsal ilişkilerin altını çizer. Onun söylediği biçimiyle, "Kırsal göçebe toplumlar arasında hiyerarşik politik kurumlar sadece devlet toplumlarıyla dışsal ilişkiler aracılığıyla üretilir ve asla saf bir şekilde böylesi toplumların içsel dinamiklerinin bir sonucu olarak gelişmez."[41] Thomas Barfield, buna ek olarak, İç Asya Türk-Moğol kabile örgütlenmesini inceler ve benzer bir sonuca ulaşır. Ona göre, ezici çoğunluğu düşük nüfus yoğunluğu ve göreceli olarak farklılaşmamış ekonomiye sahip, uzak ve geniş topraklardaki kırsal göçebelikle iştigal eden böylesi kabile toplumları geniş ölçekli politik yapıları kendi kaynaklarıyla

37 Lapidus, s. 34; İç Asya kabile örgütlenmelerinde dine ikincil önem atfeden bir başka görüş için bkz. Barfield, "Tribe and State Relations: Inner Asian Perspective", s. 170.

38 Lapidus, s. 29.

39 Gellner, "The Tribal Society and its Enemies", s. 442.

40 Tapper, "Anthropologists, Historians, and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East", s. 66.

41 William Irons, "Political Stratification among Pastoral Nomads", *Pastoral Production and Society* içinde, Cambridge, 1979.

destekleyemezdi. Göçebe kırsal ekonominin kendisini örgütlemek veya içsel politik ilişkileri idare etmek için kabileler üstü işbirliğini dayatan bir basınç vardı. Geniş ölçekli örgütlenme ortaya çıktığında, kuşatıcı bölgesel devletlerle ilişki kurma gerekliliği de doğmuş oluyordu.[42]

Özetlemek gerekirse, kabile toplumunun içsel ve dışsal ihtiyaçlara yanıtı soykütüksel temelde görünür. Lindner'in zaten vurgulamış olduğu gibi, "kabile üyelerini düşünce ve duygunun bir ortaklaşalığı içinde birbirine bağlamış olan ideoloji akrabalıktır. Onları eylem için birbirleriyle bağlantılandıran şefti, şefin konumu da kabile üyelerinin paylaştıkları çıkarların ve dışsal basıncın gücünün bir sonucu olarak evrildi."[43]

Yüz Yüze İlişkiler ve Bürokrasi

Devletleri kabile örgütlenmelerinden farklılaştıran kurumların başında bürokrasi gelir. Bir kabile şefinin kabilesinin sorunlarını düzenleyebilmek ve yönetebilmek için uzmanlaşmış bir kâtipler sınıfı ve yazılı kodlar sistemine başvurduğu nadiren görülür. Kabile yönetimi temel olarak sözel ve akrabalık temelinde işler. Barth, Basseri kabilesinden çarpıcı bir örnek verir: "şefle iletişim, her Basseri'nin sorumlu olabileceği bir hizmet olan elçiler üzerinden sözlü iletimlere dayanır."[44] Özel eğitilmiş profesyonel yazıcılar sınıfı ve kayıt sistemi kabile sistemlerinde pek görülmez. Öte yandan, daha büyük ölçekte toprakları ve nüfusları yönetmek sözlü iletişim sitemi ile mümkün değildir. İşte burada kâtipler, kayıt sistemi ve bürokrasinin önemi ortaya çıkar. Kayıt ve bürokrasi kamusal alandaki ilişkilerin ve devlet aygıtının işlevinin doğasını tümüyle değiştirir. En başta, itaatin mercii karizmatik şef ve ona (genellikle soyca) yakın kişilerden bürokratikleşmiş bir hükümet sisteminde hukuksal olarak tesis edilmiş kişisel olmayan düzene ve onun parçaları olan makamlara (ofis) kayar. Bürokrasi, düzeni taşıyan ilişkileri kişisel temellerden kişisel olmayan kural-egemen bir zemine taşır. Bir kabilede, sadece kabile altı grupların günlük bağlılıkları değil, aynı zamanda tüm kabilenin içsel ve dışsal ilişkileriyle ilgili çok hayati sorunlar, mesela otlakların dağıtımı, nereye ve ne zaman baskın yapılacağı kararı vs., akrabalık, yoldaşlık ve kölelik gibi kişisel ilişkiler ve bağlar aracılığıyla yönetilir. Oysa bürokrasinin ve profesyonel yazı sınıfının egemenliği, kişisel bağların etkisini sınırlar ve soyut kuralların, yasal normların ve tanımı gereği kişisel olmayan hukukun rolünü güçlendirir.[45]

42 Barfield, "Tribe and State Relations: Inner Asian Perspective", s. 166.

43 Lindner, "What was a Nomadic Tribe?", s. 700.

44 Barth, s. 76.

45 Max Weber, *The Theory of Social end Economic Organization*, çev. A. M. Henderson ve Talcott Parsons, ed. Talcott Parsons, New York, Londra: The Free Press, 1964, s. 329-330.

Kişisel olmayan bir itaat mercii olarak makam, soyut kurallar ve yasalar üzerinden ortaya çıkar ve kişisel-karizmatik otoritenin yerini alır.[46] Bürokratik sistemde güç ve iktidarın kaynağı kişinin kendisi değil işgal ettiği makamdır. Makamlar ve bu makamları düzenleyen kurallar ağı, elbette, belli bir teknik alıştırma ve eğitim gerektirir ki bu durum sonuç olarak uzmanlaşmış bir grup yaratır. Bu bürokratik idari kadro, nominal olarak yöneticiye bağlı olsa bile (mesela Osmanlı örneğinde Sultan'a) yönetim aygıtının işlevini kendiliğinden bir şekilde yönlendirir. Onlar arasında önem kazananlar sa, Max Weber'in ifade etmiş olduğu gibi, kurallar ve normlardır. "Şekilci bir kişiler üstülük tininin baskınlığında ilişkiler 'Sine ira et studio' nefretsiz veya tutkusuz ve bu nedenle de duygusuz ve heyecansızdır. Baskın normlar kişisel değerlendirmelerle ilgili olmaksızın doğrudan görev kavramlarıdır. Herkes biçimsel olarak eşit muameleye tabidir."[47]

Kabile yönetimi ve bürokratik devlet idaresi arasındaki kökten farklılığı yaratan şey, mikro düzeyde, belki de yazılı belgelerdir. İletişimin yazılı tarzlarının benimsenmesinin daha geniş çaplı, daha kişisizleştirilmiş ve yönetimin daha soyut sistemlerinin gelişmesine içkin olduğu açıktır; bu aynı zamanda sözel iletişime hâkim olan yüz yüze etkileşimin önemini yitirmesi anlamına gelir.[48] Nadiren belge kullanan bir kabile örgütlenmesinde, talimatların aktarıldığı iletişim aracı işitseldir, yani tanımı gereği öznel, kişisel ve insanîdir. Kişi işitsel aracı kullanabilmek için herhangi bir özel alıştırma ya da eğitime ihtiyaç duymaz. Bu aracının, kabile örgütlenmesinin doğası üzerinde hatırı sayılır bir etkiye sahip olan bir başka önemli özelliği, onun sürekliliğine ilişkindir. Sesin yaşamı, ses ortaya çıkar çıkmaz biter. Bir sesin ortaya çıkmasından sonra süren ise onu duyan insanların hafızalarındaki imgesinden başka hiçbir şeydir. Bu nedenle kurallar ve düzenlemelerin kabile örgütlenmesinde nadiren uzun bir yaşamı vardır. Aksine bir politik sistem olarak kabile dinamik ve esnek bir örgütlenme modelidir.

Öte yandan, bürokratik devlet örgütlenmeleri sözel aktarıma çok az bir işlevsellik atfeder; burada talimat aktarımının temel aracısı yazılı belgedir. İdarî yasalar, kararlar ve kurallar yazılı olarak formüle edilir ve kaydedilir; sözlü tartışmanın kural ve hatta zorunlu olduğu yerde bile bu durum geçerlidir.[49] Tanımı gereği resmiyet, kişiler üstüdür. O aynı zamanda yazılı belgeler üretebilen ve onları anlayabilen özel eğitimden geçmiş bir grubun varlığı-

46 Karizmatik otorite ile bürokratik otoriteyi sistematik olarak ilk defa karşılaştıran ve analiz eden Max Weber olmuştur. Weber'in analiz çerçevesi halen geniş ölçüde kabul görmektedir.

47 Weber, s. 340.

48 Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (ilk basım 1977), s. 16.

49 Weber, s. 332.

nı gerektirir. Üstelik bu tarz belgeler uzun süreli kurallar, ya da yasalar için ve bunun sonucu olarak da uzun süreli sosyal örgütlenmeler için zemin sağlarlar. Kuralların kalıcılığı ve istikrarı sosyal yapıyı mümkün olduğunca stabilize edip toplumdaki her grup veya sınıfın konumu ve statüsünü belirleme, sınırlama ve onları sınırları içinde tutma imkânı sağlar. Böylesi bir politik sistem her şeyden önce istikrar ve güvenlik isteyen kentliler ve köylüler için çekicidir. Ancak yaşamları tümüyle hareketlilik ve özgürlük ilkesine dayalı göçebelerin bürokratik devlet sisteminin durağanlaştırıcı ve zaptedici doğasından hoşlanmayacağı açıktır.

Kapalı, Sıkı-dokulu Toplumlar: Ortaklaşalık (*Kolektivite*) ve Bireysellik

Göçebe kabile örgütlenmeleri temel olarak birbirine bağlı cemaatlerden oluşur. Antik dünyada kabilesizleşme ve modern dünyada yeniden kabileleşmenin çeşitli yönlerini incelemeye adanmış, etkileyici kitabı *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda Karl Popper, böylesi toplumlar için "kapalı toplum" terimini kullanmıştır. Buna göre kapalı toplum biyolojik bir birliğe sahiptir ve "açık toplum" gibi soyut ilişkiler yoluyla işlev göstermez.[50] Mevcut çalışmanın amacı açısından, bir toplumun yapısal temelini belirleyen üç tür ilişki üzerinde durulacaktır. (a) bir grubun içindeki kişiler arası ilişkiler, (b) grubun bir üyesi olarak birey ve bir bütün olarak grup arasındaki ilişki, (c) ve diğer gruplarla veya diğer grupların üyeleriyle bireysel ilişkiler, ki bu ilişki tarzı geleneksel kapalı toplumlarda göreceli olarak daha zayıf görünür. Bu üç tür ilişkinin yoğunluğu, gücü ve doğası, grup yapısı ve kimliğini şekillendiren başlıca faktörler arasında değerlendirilmiştir.

Eğer toplum sadece bir bireyler seti olarak değil de aynı zamanda bireyin etrafını saran ve onu toplumsal gövdeyle bütünleştiren bir değerler, normlar, inançlar ağı olarak değerlendirilecek olursa, bireyler arasındaki ağın tüm unsurları kişisel olmayan ilişkilerin temelini atmaktadır. Bir diğer deyişle, toplum, kurucuları sadece parçacıklar (bu analojide bireylere denk düşen) değil aynı zamanda parçacıkları bir arada tutan plazma benzeri ilişkiler ağıyla bir bütündür. Bir grubun büyük oranda bireylerden bağımsız belirgin bir varoluş kazanabilmesi ve üyeleri üzerinde belli bir emretme iktidarına ulaşabilmesi, bu kişilerarası ağın gücüyle belli olur. Sosyal normlar, değerler, kültürel alanlar ve dinsel dogmalar –ki bunlar doğası gereği toplumsaldır– sosyal sıkılığı artıran faktörlerdir. Değerler, normlar, ve ilişki ağlarının gücü ve etkinliği arttıkça bireysel tercihlerin alanı daralmaktadır. Bu perspektiften bakınca, grup içindeki birleştirici kuvvetlerin gücü arttıkça kişisel özgürlük-

50 Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton: Princeton University Press, 1950.

ler zayıflamaktadır; buna mukabil, sosyal yapı, toplumsal kurallar ve bireyin topluma karşı görevleri daha fazla vurgulanır. Ortaklaşalığın bireyi domine etmesi psişik düzeyde kişisel irade, düşünme, hissetme ve inanma kapasitesini zayıflatır.

Bu yoğun toplumsal yapının çarpıcı bir sonucu yeni bir dine geçerken açığa çıkar. Tıpkı diğer meseleler gibi bireyler dinlerini değiştirmeye karar veremezler. Ancak bir kural olarak, genellikle bu tür kararları bir grubun lideri alır ve diğer üyeler de onu izler. Buradaki kritik nokta, din değiştirme kolektif bir edim olduğundan, bir birey yeni bir dinin kurallarını ve dogmalarını içselleştiremez ancak yüzeysel olarak taklit edebilir. Onun hayata geçirdiği şey, yeni inanç cilası altındaki eski inançlarından başka bir şey değildir.[51]

Bir cemaatin toplumsal bir beden olarak ortaya çıkışıyla birlikte onun üyeleri üzerinde belirli bir iktidarı olduğu Emile Durkheim'ın yol açıcı çalışmasından beri bilinmektedir. Durkheim toplumu bireyden bağımsız ve bireyin üzerinde bir "olgu" olarak görür. Ona göre toplum değerlerini ve kurallarını bireye dayatır, böylece bireyin inanç ve davranışlarını şekillendirir ve kontrol eder.[52] Durkheim toplumun birey üzerinde kurduğu mutlak bir iktidardan bahseder. "Bu iktidarda farklı bir şey vardır: bir bireyin bir diğeri üzerinde sahip olabileceğinin ötesine geçer; bir kişinin diğeri üzerindeki etki kanalı çeşitli grup üyelerinin birbirleri üzerindeki etkisiyle tamamen açıklanamaz. Grupta, bir iktidar kaynağı olarak kendinde kaynaklı bir şey vardır."[53] Bireyler üzerine bağımsız bir güç olarak ikame edilmiş bu cemaat iktidarı derecesine göre her toplumda bulunur. Ancak, kapalı, sıkı-dokulu toplumlarda bu iktidar zirveye ulaşır.

Analizlerimde özel olarak tanımladığım sosyalleşmeyi ve bireyselleşmeyi karşıt iki süreç olarak değerlendiriyorum. Buna göre, sosyalleşme bireyin sosyal kalıplara uyum sağlama adına toplumsal bütün içinde eriyip çö-

---

51 Grup dayanışmasının uygulanmasında resmî olmayan bağlılıkların rolü göz ardı edilmemelidir. Back'in savunduğu biçimiyle "grup içindeki din değiştirme ahlâkın konuşulmayan bir temelini, bir referans çerçevesini, yani grup üyeleri için bir güç kaynağını tesis edecektir. Çok sayıda tutum, değer ve inanç objektif şekilde kontrol edilemez, grup üyeleri bu yakın grupların üyeleri olanların görüş birliğine dayanır". Onlar aynı zamanda "aile benzerlikleri" olarak da isimlendirilir; bunlar ortak olan ancak ayrı şekilde belirlenmesi zor olan bir şeydir. Bkz. Kurt W. Back, "Small Groups", *Social Psychology, Sociological Perspectives* içinde, ed. Morris Rosenberg ve Ralph H. Turner, New Brunswick, Londra Transaction Publishers, 1990, s. 339. "Aile benzerlikleri" üzerine daha ileri okuma için bkz. J. S. Bruner, *A Study of Thinking,* New York: Wiley, 1956.

52 Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life,* s. 239. Durkheim'ın sosyal kuruluş üzerine temel önermelerinin eleştirel bir yeniden okuması için daha ileri okumalar için bkz. Gene A. Fisher ve Kyum Koo Chon, "Durkheim and the Social Construction of Emotions", *Social Psychology Quarterly*, cilt 52, no.1, Özel Sayı: Sentiments, Affect ve Emotion, Mart 1989, s. 1-9.

53 Back, s. 338. Daha geniş bir okuma için ayrıca bkz. D. Cartwright ve A. Zander, *Group Dynamics,* Mew York: Harper ve Row, 1968.

zülmesi yönünde bir süreçtir. Öte yandan bireyselleşmeden kastettiğim, kişilerarası ilişkiler ağının egemenliği karşısında bireysel özgürlüğün palazlanması, toplumsal yapının dayatmalarına rağmen kişisel özgünlüklerin yeşermesi yönündeki süreçlerdir. Karşıt bu iki sürecin oluşturduğu gerilim toplumun sıkılık derecesini veya bireyselliğe ne kadar elverişli olduğunu belirlemektedir. Sıkı-dokulu, kapalı cemaatler bireyi toplumun kendi başına eksik bir parçası olarak görür; buna göre, birey sosyal çevre olmaksızın hayatta kalamaz, ki bu kendi bağlamında genellikle doğrudur. Kabile ya da kabile altı toplumlarda yüksek derecede bir ortaklaşalık mecburidir. Bunun kabile içi uyumu güçlendiren başlıca iki temeli vardır. Birisi ekonomik temele dayanır ve ikincisi tam da göçebe yaşam tarzının doğasından gelir.

Göçebe kabile toplumlarında ekonomik sistem kırsal ve ilkel bir üretim tarzı üzerine kurulmuştur. Örneğin, mülkiyet ilişkileri yerleşik toplumlarınkinden oldukça farklıdır. Göçebe kabile toplumlarda ekonomik ilişkiler iki temel ilke üzerinde yükselir: çiftlik hayvanlarının özel mülkiyeti ve otlakların ortak mülkiyeti.[54] Her şey bir yana, otlakların ortak mülkiyeti göçebeleri kolektif olarak edimde bulunmaya ve davranmaya iter.[55] Her ailenin sürü, çadır, çeşitli araçlar gibi kendine ait mülkü olmasına rağmen, bunlar ayakta kalmak için tek başına yeterli değildir. Roger Cribb'in açıklığa kavuşturduğu gibi, karar alım ve bazı kaynakların kullanılması bakımından özerk olsa da, "kırsal hane tek başına ayakta kalamaz."[56] Onun diğer hanelerin de tam ekonomik döngüyü ve göçle ilgili işlemleri yerine getirmesine ihtiyacı vardır. Böylece ortaklık bağları ve kolektif eylem yerleşik toplumlara nazaran daha fazla önem kazanmaktadır ve sonuç olarak çok daha güçlüdür. Esasen göçebe kabile hayatının devamı kolektif eylemlerin başarısına doğrudan bağlıdır. Belirtmek gerekir ki, bu ortaklık bağları genellikle akrabalık ve hısımlık üzerinden geliştirilir.

Ekonomik kısıtlara ek olarak, göçebe yaşamının doğası bireyleri ilk aşamada aile üyeleri arasında ve sonra da aileler arasında sıkı bir ilişki kurmaya ve ortaklaşalığa zorlar. Göçebe yaşam tarzı mesela cemaati bir arada tutacak ve onu örgütleyecek civar ve bölgeler gibi, fiziksel sınırlamalardan ve organizasyon araçlarından yoksundur. Göçebelerin fiziksel ortamı sabit olma-

54 Barth Basseri örneğinde her boy ve oymağın otlak alanlarının, aracı kabile altı birimlerin, şef tarafından atandığını gözlemlemişti. Bir oymak üyesi doğumundan itibaren kendi oymağının otlakları üzerinde herhangi bir sınırlama olmaksızın hayvan otlatma hakkına sahipti. İnsanın hareketleri, miras aldığı otlak alanlarını paylaştığı kesim ya da oymağın sınırlarıyla sınırlanmıştı. Ancak *oulad*ın otlaklarının sınırlarında bir kamptan diğerine geçme konusunda tümüyle özgürdü. Bkz. Barth, *Nomads of South Persia*, s. 54-60. Göçebe toplumlarda daha kapsamlı bir mülkiyet ilişkileri analizi için bkz. Khazanov, *Nomads and the Outside Word*, s. 123-35.

55 "Kolektif davranış"ın bir analizi için bkz. Dennis Brisset, "Collective Behavior: The Sense of Rubric", The *American Journal of Sociology*, cilt 74, no.1, 1968, s. 70-78.

56 Roger Cribb, *Nomads in Archaeology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991. s. 39.

dığından bu işlevi yerine getirecek soyut araçlar geliştirmek zorunda kalırlar ve bu da genellikle hısımlıktan başka bir şey değildir. Barth'ın Basseri için söylediği gibi, babanın soyundan gelen ve hısımlık bağları toplumsal dayanışma ve iş birliğinin önce gelen araçları olarak işlev gösterir ve çadırlar arasındaki politik bağları tesis etmede en etkin araçlar olarak karşımıza çıkar.[57] Khazanov onları "ilksel hısım grupları" olarak değerlendirir: "Ailelerin yanı sıra her zaman ilksel akraba grupları vardır. İkincisinin erkek tarafına ait çekirdeğinin üyeleri, gerçeklikte bu çekirdek sadece kardeş olmaktan daha fazlasını içerse de sıklıkla kendilerini 'bir babanın oğulları' olarak adlandırırlar. Bu örnekte 'baba' kelimesi 'çok yakın bir ata' anlamında kullanılır."[58] Barth ise bir diğer birleştirici faktörün pratikte uyuma sahip olan diğer çadırlarla bir sürü birimi oluşturmak olduğunu ekler.[59] Dahası, göçebe aileleri göreceli olarak küçüktür ve hanenin gerektirdiği işgücü sadece emek için yetersiz değil ancak aynı zamanda mevsimsel farklılaşmalara da tabidir. Bir kural olarak ortalama bir refaha sahip bir göçebe hanenin kendi başına üretim döngüsünü tamamlaması imkânsız ya da en azından çok zordur. Böylece bir grup içindeki ailelerin işbirliği zorunludur. Bunun sonucu olarak ekonomik yapı göçebe cemaatlerinde toplumsal dayanışma ve kolektif eylemleri destekler.[60]

Güvenlik problemi de göçebeleri birbirine bağlı, yoğun bir yapı içinde yaşamaya zorlayan ilave bir faktör olarak eklenebilir. Göçebelerin kampları ya da çadırları etrafına kale ya da sur duvarları inşa etme fırsatı yoktur. Herhangi fiziksel bariyerlerden mahrum olduklarından onlar sürekli olarak her tür saldırı, haydutluk ve soyguna açık durumdalar. Bu fiziksel durum onların yoğun ve kapalı sosyal varlıklar oluşturmalarına yol açar. Bu birleştirici kuvveti destekleyen ilksel bağlar öncelikle akrabalık bağlarından ve ortak çıkara dayalı olan iş birliğinden gelir. Barth, örneğin, göçebelerin her türlü saldırıya açık durumlarından türeyen önemli sonuçları vurgular ve güvenlik sorununun fizyolojik ve toplumsal sonuçlarının daha çok daha geniş bir düzlem, çerçeve ve bağlamda incelenmesi gerektiğini savunur. Yazar, örneğin, Basseri içindeki aşırı hırsız korkusunun pek çok bakımdan büyücülük inançlarının bir kalıntısı olduğunu söyler.[61]

Sonuç olarak, bireysel var oluş ve gelişme, hem toplumsal hem de içgözlemsel araçlar bakımından, güçlü kişilerarası grup ilişkileri tarafından engellenmektedir. Bu nedenle, bir kabile-göçebe toplumda birey ait olduğu cemaatten nadiren bağımsız şekilde davranabilir. Bireysel özgürlük alanındaki bu

57 Barth, s. 32.

58 Khazanov, *Nomads and the Outside World*, s. 129.

59 Barth, s. 35.

60 Khazanov, *Nomads and the Outside Word*, s. 130-31.

61 Barth, s. 47.

darlığın sadece ekonomik ya da sosyal boyutlarla sınırlı olmadığını belirtmek de ilksel bir önem taşır. Zira bireyin entelektüel, zihinsel ve dinsel düzeyde göçebe toplumlarında sınırlı bir özgürlük alanına sahip olduğu söylenebilir. Barth aynı zamanda bireyin, diğer kabileler veya bölümsel toplumlar gibi diğer toplumlarla ilişkisindeki pasif durumuna dikkat çeker. Merkezî bir şeflik kurumunun ilksel nedenini, onun sadece diğerleriyle temas aracısı inşa etmesine atfeder. Ona göre, merkezî şeflik kurumu etkin bir şekilde kabile üyelerini diğer kabilelerle temaslarından izole eder ve onları merkezcil eksenli, bölgedeki dost kabilelerle çok az temasa sahip linguistik bir cemaat olarak tesis eder. Böylece, onlar kapalı bir cemaat oluşturur ve kültür, inanç, gelenek gibi alanlarda diğer toplumlarla çok sınırlı etkileşimler oluşturur.[62]

Ne var ki bu durum, sadece bir "özgürlük" eksikliği değil, içgözlemsel bir düşünümün yanı sıra bireysel bilinci güçlendirecek bir psişik gelişim yokluğudur. Bireysel alanın büzüşmesi elbette ilk ve en önce bireyin etrafını saran dışsal kısıtlardan kaynaklıdır. Her şeyden önce, böylesi toplumlarda, sosyal ilişkiler ve sosyal yapı ilksel olarak yüz yüze etkileşimlere dayanır ve bu etkileşimler aracılığıyla sadece kelimeler ve anlamlar değil aynı zamanda duygular da paylaşılır. Yüz yüze ilişkiler bireyleri duygusal olarak bir arada tutar ve birleştirici bağları sıkılaştırır. Yazı aracılığıyla gerçekleşen iletişimden farklı olarak böylesi bir iletişimde, paylaşılan duygular ve hisler kısa sürede bireyleri bir arada tutan birleştirici kuvvetler haline gelir. Daniel Goleman'ın kısa ve öz şekilde belirttiği gibi, "duygular bulaşıcıdır."

> Çoğu duygusal bulaşma çok daha güç algılanır, her karşılaşmada olan bir örtük değişimin parçasıdır. Birbirimizden bazı karşılaşmaların zehirli, bazılarının canlandırıcı olduğu bir yeraltı psişi ekonomisine denk gelen ruh halleri yakalar ve aktarırız. Bu duygusal değişim tipik olarak güç algılanır, neredeyse fark edilmez düzeyde gerçekleşir... Birbirimizden, sanki bir tür sosyal virüsmüş gibi duygular yakalarız. Her karşılaşmada duygusal sinyaller göndeririz ve bu sinyaller sahip olduklarımızı etkiler... Bir başkasının sergilediğini gördüğümüz duyguları bilinçsiz olarak taklit ederiz ve bunu farkındalığımız dışında onların yüz ifadeleri, jestleri, ses tonları ve diğer sözel olmayan duygu işaretleri aracılığıyla yaparız. Bu taklit aracılığıyla insanlar kendilerinde diğer insan ruh halini yeniden yaratır.[63]

---

62 Barth, *Nomads of South Persia*, s. 133.

63 Daniel Goleman, *Emotional Intelligence*, New York, Toronto, Londra, Sydney, Auckland: Bantam Books, 1995, s. 115. Üstelik, duygular, en azından hatırı sayılır bir kısmı, doğası gereği toplumsaldır çünkü toplumsal ilişkiler içinde üremişlerdir. Duyguya sosyal oluşumcu yaklaşım üzerine daha fazla okuma için bkz. örneğin, Gene A. Fisher ve Kyum Koo Chon, "Durkheim and the Social Construction of Emotions", *Social Psychology Quarterly*, cilt 52, no. 1, Özel Sayı: Sentiments, Affect and Emotion, Mart 1989, s. 1.

Böylesi sıkı-dokulu toplumlarda inancın kişisel bir deneyimden ziyade toplumsal bir olgu olarak değerlendirildiğini kavramak birincil önemdedir. Ya da daha ılımlı bir şekilde söylersek, inancın toplumsal boyutu bireysel boyutundan çok daha baskındır. Her birey, elbette, dinsel ritüel ya da ibadetler süresince tinsel ve mistik duygular deneyimler. Ancak neye veya nasıl inandığını seçmek, belirlemek ve netleştirmek için çok az irade hatta zihinsel kapasiteye sahiptir. Bu tür toplumlarda dinî olgular daha çok sosyo-dinsel süreçler olarak gerçekleşir. Durkheimcı geleneğe göre bir inanç bir kez ortaya çıktığında ve toplumsal bir olgu haline geldiğinde tüm toplumu kuşatır ve her bireyi kendisine inanmaya zorlar. Nihayet, ortaklaşalığa birincil vurgu yapan göçebe kabile toplum yapısında düzeni ayakta tutan başat soyut kısıtlardan bir tanesi hâline gelir.

Birleştirici bağları destekleyen bir diğer önemli temel sadece sözel olan iletişim araçlarına dayanır. Marshall McLuhan böylesi toplumları bir bütün olarak bir arada tutan toplumsal bağların ilkesel olarak konuşma, davul ve kulak teknolojilerinin ürünü olduğuna dikkat çekmişti.[64] Walter Ong'un vurguladığı gibi sözellik daha ortaklaşmacı ve dışsaldır; yazıya nazaran içgözlemsel eğilimleri daha az besler. Bunun nedeni, okuma ve yazmanın bireysel bir eylem olarak nefsi tekrar kendi üzerine döndüren bir doğaya sahip olmasına mukabil, sözlü iletişimin insanları gruplarda birleştirdiği ve toplumla kaynaştırdığı gerçeğidir.[65] Geleneksel toplumlarda bilgi aktarımının tek yolu yüz yüze iletişimdir ve bu da genellikle bilgi aktarımından çok duygusal etkileşimle ortaya çıkar. Bir konuşmacı dinleyicilere hitap ettiğinde, örneğin, seyirci üyeler normal olarak bir şekilde ortak bir bilinç ve ortak duyguya sahip bir birlik hâline gelir. Yakın birlikteliğin sonucu, psikolojik olarak, ortak bir bütünde bireylerin belli ölçüde erimesidir ki bu sayede kişinin arzuları, duyguları, fikirleri, ve hatta kararları grubun ortak çıkarlarıyla uyumlu hale gelir.[66] Ong'un özetle belirttiği gibi "konuşulan sözcükler insanı birbirine bağlantılı gruplar içinde oluşturur."[67] Özetle, bilişsel ve entelektüel sürecin gerçek doğası ve sözlü kültürün psiko dinamikleri toplumsallığı zorlarken, içgözlemsel dayanışma faaliyetlerini engeller ve nefsi kendi üzerine kapatır.

Bireylerin içine gömüldüğü, sıkı-dokulu toplumlardaki böylesi duygusal bir yapının bağlayıcı ve buyurgan kuvveti aslında modern insanın kavradı-

64 Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*, Toronto: University of Toronto Press, 1962, s. 8.

65 Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Routledge: Londra, 1989, s. 69.

66 E. H. Cooley, *Social Organization*, New York, 1909, s. 23.

67 Ong, s. 74: Jack Goody de grup duygusunu beslemede yüz yüze yakın birlikteliğin ve iş birliğinin rolüne işaret eder. Bkz. Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (ilk basım 1977), s. 15-16.

ğının çok ötesindedir. Yapılan çalışmalar sosyal yapının bilinç üstü ve bilinç altı düzeyde bireyi nasıl sarmaladığını ve bireyin hem duygusal hem de entelektüel etkinliklerini yoğun şekilde nasıl etkilediğini göstermektedir. Böylesi toplumlarda bireyler üzerine sosyal alanların muazzam bir gücü vardır. Sıkı-dokulu toplumlarda ortak inançların ve değerlerin birey üzerindeki aşkın gücünü gösteren çok çarpıcı bir örnek Walter B. Canon tarafından gözlemlenmiştir. Canon, Avrupalı seyyahlar ve misyonerler tarafından Afrika yerlileri arasında kaydedilmiş bir dizi ölümü tarif eder. Bu ölümlerin tümüne büyü ve sihir neden olmuştur. Onlardan bir örnek benim buradaki argümanlarım açısından oldukça aydınlatıcıdır. Olay Merolla'nın 1682'de Kongo'ya seyahatinde yaşanır. Genç bir zenci geceleyin bir arkadaşının evinde kalmıştır. Arkadaşı kahvaltı için yabani bir tavuk hazırlar. Ancak yabani tavuk yemek yerlilerin tabusal inançları tarafından kesin bir şekilde yasaklanmıştır. Genç konuk onun yabani bir tavuk olup olmadığını öğrenmek ister. Ev sahibi "hayır" deyince de onu iştahla yer ve sonra da yoluna devam eder. Birkaç yıl sonra ikili yeniden buluşur. Eski arkadaşı genç adama yabani tavuk yiyip yemeyeceğini sorar. O da bunun katiyen yasak olduğu cevabını verir. Orada ev sahibi gülmeye başlar ve birkaç sene önce kahvaltıda yediği şeyin yabani bir tavuk olduğunu söyler. Haberi duyan genç zenci o anda titremeye başlar, korkuyla o kadar dolmuştur ki yirmi dört saatten kısa bir süre içinde ölür.[68]

Bu örnek, bireyin sıkı sıkıya sosyal bünyeye perçinlendiği böylesi toplumlarda, sosyal yapıyla bağlar koparıldığında bireyin iç bütünlüğünün dağıldığını, psikolojik çözülmenin kısa sürede fizyolojik çözülmeye dönüştüğünü göstermektedir. Bir diğer deyişle, sosyal kişilikteki çözülme, hem biyolojik hem de psikolojik bedenin içsel uyumunu sürdüremeyeceği derecede bireysel kişiliği yıkmaktadır. Bir fizyolog ve psikolog olan Charles Blondel bireyin topluma bağımlılığının modern toplumlarda bile devam ettiğinin altını çizer. "Bireysel olan kendi dinini, ahlâkını, estetiğini, bilimini, dilini, günlük davranış örüntülerini... tarzını... ve nihayet düşüncesi ya da tavrını icat etmez. Tüm bunlarla o hazır-yapılmış olarak ayrıldığı toplumdan talimat ve dili, eğitim sayesinde alır."[69]

Levi-Strauss da büyünün sosyal arka planını ve sihrin güç kaynağını incelerken sihrin üç ana unsurunu şöyle özetler: büyücünün inancı, kurbanın inancı ve grubun inancı. O büyücünün iktidarının toplumun onun gücüne duyduğu inançtan ileri geldiğinin altını çizer.[70] Büyüyü mümkün kılan ve

68 Walter B. Cannon, "'Voodoo' Death", *American Anthropologist*, cilt 44, no. 2, 1942, s. 170.

69 Alıntı, Maurice Halbwachs, "Individual Consciousness and Collective Mind" , *The American Journal of Sociology* içinde, cilt 44, no. 6, 1939, s. 814-815.

70 Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, s. 168. Levi-Strauss'un şamanizm ve büyü üzerine daha geniş analizleri için bkz. Jerome Neu, "Levi-Strauss on Shamanism", *Man*, New Series, cilt 10, no. 2, 1975, s. 285-292.

sihrin etkin olmasını sağlayan şey, öyle olacağına dair toplumun bütün üyelerinin sarsılmaz inancıdır. Aynı düşünce örüntüleri ve inanç yapıları tüm bireysel zihinlerin derinlerine kök saldığından, bir sihirbaz tüm bireylerin benzer psişik durumlarına hitaben mistik güçleri taklit eder gibi yaptığında söz konusu bireysel zihinler de her türde etkiyi kabul etmeye hazır hale gelir. Üstelik, tüm zihinlerin aynı yöne eğilim göstermesi, doğa üstü oluşları algılamak ya da algılamış gibi yapmak yönünde bireylerin içgözlemsel tavırlar almasını destekleyen bir sinerji yaratır. Kısacası, sihrin etkisi kolektif bilince kök salmış inançlar ile büyücünün söz ve davranışlarının rezonansına dayanmaktadır.[71]

ORTADOĞU'DA DEVLETLERİN DOĞUŞU: AŞİRET KONFEDERASYONUNDAN BÜROKRATİK İMPARATORLUĞA

Ortadoğu'da devletler genellikle göçebe aşiretler tarafından kuruldu ve yerleşik kentliler tarafından yönetildi.[72] İbn-i Haldun uygarlığı ya merkezin dışındaki bölgeler ve dağlık alanlarda, küçük köylerin (yakın) otlaklarındaki artık bölgelerde ve kumlu çöllerin kenarlarında kurulmuş bedevi uygarlıkları; veya kentlerde, köylerde, kasabalarda ve surlarla korunmuş ve çevrelenmiş bölgelerde kurulmuş yerleşik uygarlıklar olarak sınıflandırmıştır.[73] Ortadoğu'nun tarihi bir bakıma bu iki türdeki uygarlıklar arasındaki etkileşimin tarihidir. Bugün İbn-i Haldun'un bakış açısı hâlâ değer görür ve çok sayıda akademisyen tarafından paylaşılır. Örneğin, Ernest Gellner diğer birçok tarihçi ve antropoloğun yanı sıra, aynı fikri tekrarlar: "İslâmî Ortadoğu'nun tarihi, başlangıcından itibaren, geniş ölçüde göçebeler ve yerleşik nüfus arasındaki etkileşim üzerinden yazılmıştır."[74]

Devletin oluşum süreci ve onun sürekliliği de pekâlâ bu etkileşim bağlamında değerlendirilebilir. Ira Lapidus'u[75] izleyerek, devletleşme bağlamında, göçebe aşiretler ve yerleşik kentliler arasındaki etkileşimi üç aşamada analiz etmeyi uygun buluyorum: 1) devletsiz bir bölgede veya zaten zayıf bir devlete sahip olan bölgelerde göçebe kabilelerin devlet oluşumuna yol açan fe-

71 S. J. Tambiah, "The Magical Power of Words", *Man*, New Series, cilt 3, no. 2, 1968, s. 202.

72 Ortadoğu'da devletin doğası ve devletleri kurma ya da yıkmada kabilelerin rolünün genel bir değerlendirmesi için bkz. Philips S. Khoury ve Joseph Kostiner, ed., *Tribes and State formation in the Middle East*, California University Press, Londra, I.B. Tauris, Berkeley, 1991.

73 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, çev. Franz Rosenthal, özet ve ed. N. J. Dawood, New Jersey: Princeton University Press, 1967, s. 141-42.

74 Ernest Gellner, "Introduction: Approaches to Nomadism", *The Desert and the Sown; Nomads in the Wider Society*, Cynthia Nelson, ed., Berkeley, 1973, s. 1.

75 Ira M. Lapidus, "Tribes and State Formation in Islamic History", Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner, ed., *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 28.

tih hareketi biçiminde örgütlenmesi, 2) fetih hareketinin rutinleşmiş devlete veya emperyal yönetime dönüşmesi, ve 3) sınırları içinde veya dışında kabile nüfusu ile kurumsallaşmış veya rutinleşmiş imparatorluklar arasındaki gerilimli ilişki.

Birinci aşamada, konar-göçer aşiretlerin bir devlet bölgesine akını kurulu mali ve idari sistemi sekteye uğratır.[76] Askerî istilalar nihayet var olan devletin tümüyle yıkımına ve kabile birliklerinin tesis edilmesine yol açar.[77] Fetihçi yöneticiler, bununla birlikte, politik düzeni sürdürmek için bürokrasinin zorunluluğunu ve devletin ekonomik temelini teminat altına almak ve geliştirebilmek için yerleşik özneleri muhafaza etmek gerektiğini kısa sürede kavrarlar. Böylece göçebelerin zorbalıklarından yerleşik uygarlığı korumak yönünde politikalara yönelirler. Örneğin Selçuklular Horasan'a ilk girdiklerinde ve 1038'de Nişabur'u fethettiklerinde liderleri Tuğrul Bey, kardeşlerinin kenti yağmalamasını engellemekte zorluk çekmişti. Fatihler ve toprağın yeni yöneticileri olarak, gerçekte kendi mülklerini yok ediyor olduklarını fetihçi yoldaşlarına bir türlü anlatamıyordu.[78]

Bu ikinci aşama fethedilmiş uygarlığın fatihleri fethinin başlangıcına işaret eder. Öte yandan, aynı gelişme kurucu göçebe unsurlarının yönetici elite yabancılaşmasının başlangıcına işaret eder. Yeni yönetici elit kendi kabile tabanından uzaklaşarak yerleşik bürokratik unsurlar ve kentli seçkinlerle ittifaklara yönelmeye başlamıştır. Zira göçebe kabilelerin kolay bir şekilde kurulu düzenleri yok edebileceği ancak onun yerine kendi düzenini asla kuramayacağını kısa sürede anlayacaktır. Kendileri de göçebe kabile kökenli olmakla beraber fatih elitler, yeni düzeni ancak yerleşik kurumlar ve kentli "ehl-i kalem"le kurabileceğini kavrarlar. Bu, fetih döneminin yoldaşlarının düşmana, düşmanlarının müttefike dönüştüğü bir kırılma noktasıdır. Zira

---

76 Göçebe kabilelerin kurulu yerleşik ekonomi ve sosyal düzeni nasıl tehdit ettiği üzerine daha ileri okumalar için bkz. Thomas J. Barfield, *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China*, Oxford, 1989; Patricia Crone, "Tribes and states in the Middle East", *JRAS* 3, 1993, s. 353-76; Fredrik Barth,"A General Perspective on Nomad-Sedentary Relations in the Middle East", *The Desert and the Sown*, 1973, s. 11-21; Bradburd, Daniel, "The Influence of Pastoral Nomad Populations on the Economy and Society of Post-Safavid Iran", *Nomads in the Sedentary World*, Anatoly M. Khazanov ve Andre Wink, ed., Surrey: Curzon Press, 2001.

77 İç Asya ve İran'da kabile birliklerinden devlet oluşum sürecinin veciz bir analizi için bkz. Thomas J. Barfield, "Tribe and State Relations: The Inner Asian Perspective", Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner, ed., *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 153-182. Ayrıca bkz. Ernest Gellner, "Tribalism and the State in the Middle East", Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner, ed., *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 109-126; Lawrence Krader, "The Origin of the State among the Nomads of Asia", *Pastoral Production and Society*, Cambridge, 1979, s. 231-4.

78 C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (M.S. 1000-1217)", J. A. Boyle, ed., *The Cambridge History of Iran* içinde, cilt 5, *The Seljuq and Mongol Period*, Cambridge, 1968, s. 20-21.

yeni düzen için fatih yöneticilerin ittifak ettiği güçler eski düzenin taşıyıcılarından başkası değildir.

Ortadoğu, İç Asya ve İran tarihindeki çok sayıda örnekten bir tanesi de Moğol tecrübesidir. İran'ı fethettikten 40 yıl sonra Cengiz Han'ın (1195-1204) torunları düzenli hükümet yönetimi adına ciddi girişimlerde bulunmuştu. İran'ı fetheden Moğol komutanın altındaki kabile üyelerine çağrısı onların yerleşik bir devleti yönetmenin en basit ilkelerini bile kavramaktaki ciddi yetersizliklerine işaret eder:

> Ben Tacik ra'iyyet (Pers köylüsü) tarafında değilim. Eğer onları yağmalamada bir amaç varsa, bunu yapmak için benden daha güçlü kimse yoktur. Onları beraber soyalım. Ancak eğer gelecekte sofralarınız için pirinç ve yemek bulabileceğinizden emin olmak istiyorsanız size karşı sert olmak zorundayım. Aklınızı kullanmak zorundasınız. Eğer ra'iyyet'i aşağılarsanız, o zaman onların öküzlerini ve tohumlarını almalısınız; onların ekinlerini toprakta ezerseniz, gelecekte ne yapacaksınız? Uysal ra'iyyet düşmanımız olanlardan ayrılmalıdır. Uysal olanı nasıl korumaz ve onların bizim elimizde baskı ve işkence görmesine nasıl izin veririz?[79]

Thomas Barfield haklı bir şekilde Moğol yöneticilerinin bu girişimlerini yönetici elit ve fethin sıradan kabile temeli arasındaki ayrımın başlangıcı olarak yorumlar: "Gerçek bir idare kurma kaygısı Türk-Moğol elitleriyle Ortadoğu'daki sıradan kabile insanlar arasındaki çok sayıda çatlaktan sadece birincisiydi."[80]

Bu devam eden süreç, yeni bir hükümet örgütlenmesinin fetihçi kabile kuvvetlerinin yerini almasıyla sonuçlanır ki aslen daha önceki kurulu düzenden devşirilen idarî-yazıcı kadrolar tarafından türetilir. Aynı zamanda, rutin bir şekilde, kabile ordusu yeni eğitilmiş güçlerle desteklenir, genişletilir ve zamanla değiştirilir. Böylece kabile aidiyetlerinden bağımsız, doğrudan hükümdara bağlı, dolayısıyla merkezî hükümete daha sadık bir ordu modeline geçilir. Kısaca, kabile unsurları sürekli ve rutin olarak yeni kurulan düzende sınırlanmaktadır.[81] Lapidus'un gözlemlediği gibi bu Emeviler-Abbasi-

---

79 Bu konuşma şurada yeniden yazılmıştır: I. P. Petrushevsky, "The Socio-economic Condition of Iran under the Il-khans", J. A. Boyle, *The Cambridge History of Iran* içinde, cilt 5, *The Seljuq and Mongol Period*, Cambridge, 1968, s. 495.

80 Thomas J. Barfield, "Tribe and State Relations: The Inner Asian Perspective", Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner, ed., *Tribes and State Formation in the Middle Eastn* içinde, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 174.

81 İslâmî politikanın değerlendirilmesi, özellikle de düzenin istikrarını korumak için köle kökenli askerin yaratılması ve yönetici hanedanın fetihçi göçebe kabilelere karşı gücünü korumak üzerine bkz. Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980; John Masson Smith, Jr., "Turanian Nomadism and Iranian Policies", *Iranian Studies*, 11, 1978, s. 57-81.

ler, Fatimiler, Murabıtlar, Muvahhidler, Selçuklu, Osmanlı ve Safevî rejimlerinde sürekli tekrarlanan bir süreçtir.

> Abbasiler önce onları iktidara getiren Arap askerî birliklerine sonra da Maveraünnehir beyliklerinden oluşan Pers alaylarına ve nihayet Türk köle kuvvetlerine dayanıyordu... Benzer şekilde Emevi ve Abbasi halifeleri Arap kabile şeflerini eski Bizans ve Sasani bürokrasilerinden gelen idarecilerle değiştirdi. Vergi toplayan bürolar Arap kabile elitleri pahasına halifenin malî ve politik konumunu güçlendirmek için kullanıldı. Böylece Abbasiler Arap yönetimini Doğu Iranlı, Iraklı, Nasturî ve Bağdatlı Şii yazıcıların Türk askerî köleleriyle iktidarı paylaştığı bir tür koalisyon hükümetiyle değiştirdi.[82]

Sonunda, kurucu göçebe kabile unsurları ile yükselen bürokratik devlet yapısı arasında çatışma kaçınılmaz bir hal alır. Devlet yönetiminin vergi koymak, toprak kullanımı üzerindeki hakları kısıtlamak, belli yönetsel görevler talep etmek gibi temel idari ve malî tedbirleri dayatması bu tür kısıtlamalara alışkın olmayan göçebe kabileler arasında derin hoşnutsuzluk yaratır.[83] Üstelik sistemin yerleşik kurumların güdümüne girmesi sadece devlet yapısı ile sınırlı kalmaz; dinî yorumlar ve pratikler, toplumsal hayat ve kültürel aidiyetler bakımından da yerleşik-kentli değerler baskın gelmeye başlar.[84] Nihayet fethi gerçekleştiren kabile birliği yerleşik-bürokratik devlete dönüşür ve kurucu dinamik güç olan göçebe kabilelerin çoğu yeni sistemde kendilerini muhalefette bulur. Artık ya sınır boylarında yaşayarak ya da kendilerini saran mevcut devlet yapısına karşıt konfederasyonlar oluşturarak özerkliklerini sürdürmeye çalışmaktan başka seçenekleri yoktur.[85]

Özetlemek gerekirse, Ortadoğu devletlerinin yıkımı ve doğuşu, göçebe kabileler ve yerleşik kentliler arasındaki mücadeleyi içkin olarak kapsamış bir süreçtir. Göçebe kabileler askerî üstünlükleri sayesinde hatalı işleyen bir devletin yıkımını ve onun yerine yeni bir tane kurulmasını becermekle beraber, toplumsal tabakalaşmanın, bürokrasinin ve uzmanlaşmış toplumsal örgütlenmenin eksikliği, göçebe aşiretleri geniş ölçekli devlet yapılarını yönetme becerisinden yoksun bırakır. Bir kez kurulduktan sonra, devlet varlığını sürdürmek için ivedi bir şekilde yerleşik bürokrasiye ihtiyaç duyar.

---

82 Lapidus, s. 35.

83 Örneğin, Iran'daki Şahsevenler için bkz.Tapper, *Iran'ın Sınır Boylarında Göçebeler*, çev. F. Dilek Özdemir, İmge Yayınları: Ankara, 2004. Özellikle bkz. s. 457-505. Burada Tapper Şahsevenlerin Iran hükümetinin önlemlerine karşı direnişlerini tartışır. Bir başka örnek için, yine Iran'daki, bkz. James J. Reid, "The Qajar Uymaq in the Safavid Period, 1500-1722", *Iranian Studies*, 11, 1978, s. 117-143; *Tribalism and Society in Islamic Iran, 1500-1629*, Malibu, California, 1983; Lois Beck, *The Qashka'i of Iran*, New Haven, 1986.

84 Barfield, s. 171.

85 Iran'daki Türk-Moğol işgal örneklerinin analizi için bkz. Barfield, s. 172-177.

Bu aşamada bir önceki devrin yerleşik yönetici sınıfları yeni sistem tarafından devşirilir. Dolayısıyla, bir devletin yıkılıp yerine bir başkasının kurulması esas olarak hâkim hanedanın değişmesi ile sınırlı kalmış olur. Bunun yanında, hükümet sisteminin bürokratik kurumları ve bunları işleten yerleşik sınıflar pek nadir kesintiye uğrar. Göçebe kabile güçleri ise, fetih dönemindeki kısa süreli merkeze yürüme tecrübelerinden sonra fazla geçmeden bürokratik devlet mekanizmaları tarafından refüze edilir ve sistemin çevresine itilir.

İKİNCİ BÖLÜM

Türkmenler ve Osmanlılar: Yoldaşlıktan Düşmanlığa

Osman Bey'in Rüyası:
Kendülerün aralarında bir aziz şeyh [Şeyh Edebali] *var idi. Hayli kerâmeti zâhir olmış idi. Ve cemi' halkun mu'tekadıyidi. Adı derviş idi. Ve illa dervişlik bâtınındayidi. Dünyesi ve ni'meti, davarı çok idi. Ve sâhib-i çerağ ve 'alem idi. Dâyim mûsafirhânesi hâli olmaz idi. Ve Osman Gâzi dahî gâh gâh gelür idi. Bu azize konuk olur idi. Osman Gâzi kim uyudı, düşünde gördi kim bu azizin koynundan bir ay doğar, gelür Osman Gâzi'nin koynuna girer. Bu ay kim Osman Gâzi'nin koynuna girdüği demde göbeğinden bir ağaç biter. Dahî gölgesi âlemi dutar. Gölgesinün altında dağlar var. Ve her dağun dibinden sular çıkar. Ve bu çıkan sulardan kimi içer ve kimi bağçalar suvarur ve kimi çeşmeler akıdur. Andan uyhudan uyandı. Sürdi, geldi. Şeyhe habar verdi. Şeyh eyidür: "Oğul, Osman! Sana muştuluk olsun kim Hak Ta'âlâ sana ve neslüne padişahlık verdi. Mubârek olsun" der. Ve "benüm kızum Malhun senün helâlün oldı" der.*[1]

ERKEN OSMANLI TOPLUMUNUN SOSYAL VE DİNÎ YAPISI

Birinci Bölüm'de özetlenen sürecin Osmanlı tarihi için de büyük ölçüde geçerli olduğu rahatlıkla savunulabilir. 14. yüzyılın başında Kuzeybatı Anadolu'da Osmanlı Beyliği'ni kuran insanlar, hiç kuşkusuz, göçebe veya yarı-göçebelerdi ve kabile temelinde örgütlenmişlerdi.[2] Osman Bey ve babası Er-

1 APZ, s. 95.

2 Erken Osmanlı tarihlerindeki ilk dönemlerin anlatısı bu argümanı açıkça destekler. Bkz. Neşri, *Kitab-ı Cihannüma*, ed. Faik Reşit Unat ve Mehmed A. Köymen, Ankara, 1995; Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Al-i Osman*, yay. Nihal Atsız, kendi *Osmanlı Tarihleri* içinde, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1947 (Buradan itibaren APZ); Oruç Beğ, *Tevârih-i Al-i Osman*, F. Babinger, Hannover, 1925; *Tevârih-i Al-i Osman* (Die altosmanische anonymen chroniken), nşr. F. Giese, Breslau,

tuğrul Gazi, kabile şeflerinden başka bir şey değillerdi.[3] O dönemin kaynakları Osman'ın okuma yazma bilmediğini güçlü bir şekilde vurgular.[4] Kitlelerin etkin dinî liderleri daha sonraki dönemlerdeki gibi ulema olmayıp daha çok sufi dervişler ve şeyhleriydi.[5] Dolayısıyla, beylik ezici olarak okur-yazar olmayan yarı-göçebe insanların kabile temelinde örgütlenmesiyle kurulmuştu. Bununla birlikte, beyliğin ilk yıllarında bile dönemin kaynaklarında "fakı" olarak anılan "küçük-ölçekli" eğitimli insanlar vardı ve bunlar Osman ve Orhan Bey'e Osmanlı idari aygıtının ilk biçimlerini tesis etmede ve geliştirmede öncülük etmişlerdi.[6] Fakılar esasen devlet büyüdükçe Osmanlı başkentlerinde yoğunlaşacak olan ulema sınıfının ilk öncüleriydi.

Ancak Osmanlı hanedanı kuruluşundan kısa süre sonra (Orhan döneminde ya da Osman döneminin sonlarına doğru) yerleşik yaşamdan yana bir tavır takınmaya başladı.[7] Bursa'nın fethini takip eden günlerde medrese eği-

---

1922; *Anonim Tevârih-i Al-i Osman, Giese Neşri*, haz. Nihat Azamat, İstanbul, 1992; *Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları, 2000. Osmanlı Devleti'nin kuruluşu üzerine çağdaş çalışmalar arasında bkz. Fuat Köprülü, *The Origins of the Ottoman Empire*, çev. Gary Leiser, New York, 1992; Halil İnalcık, "The Question of The Emergence of The Ottoman State", *International Journal of Turkish Studies*, 2, 1980, s. 71-79; "The Emergence of Ottomans", *The Cambridge History of Islam*, cilt I, ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton ve B. Lewis, Cambridge, 1970, s. 263-291; Cemal Kafadar, *Between Two Worlds*, Berkeley, Los Angeles, Londra, 1995. Son açıklama için bkz. Heath W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, New York: State University of New York, 2003.

3 Fuat Köprülü ilk Osmanlı sultanlarının basit Türkmen şefleri olduğunu ve dinin kavranması güç meselelerini anlayacak kadar bilgili olmadıklarını belirtir. Bkz. Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası*, 5, 1338 (1922), s. 403-404.

4 Aşıkpaşazâde'nin meşhur bölümünde, Edebeali'nin meşhur rüyasını hayra yorduğunu işittikten sonra, Osman Kumral Dede isimli bir dervişe biraz toprak bağışlar. Dervişin haklarını belgelemek için bir kâğıt parçası talep etmesi üzerine Osman şu yanıtı verir: "Ben yazmayı biliyor muyum ki sen kâğıt istiyorsun? Bana atalarımdan kalan bir kılıcım var; sana onu vereyim. Ve sana ayrıca benim su tasımı vereyim. Onlar senin bu topraktaki haklarının işareti olsunlar." Bkz. APZ, s. 95. Osman Bey üzerine son dönemdeki yetkin bir çalışma için bkz. Halil İnalcık, "Osman I", *DIA*, cilt 33, s. 443-53.

5 Çağdaş kaynaklardan Anadolu Selçuklu kuvvetleri tarafından Babâî isyanının zalimce bastırılmasının ardından, *gayri-müteşerrî* bir halk İslâm'ının yoğun mistisizmle sentezini vaaz eden Babâî dervişlerinin batı sınırlarına, özellikle de Osmanlı topraklarına göç ettiğini biliyoruz (Babâî isyanı için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Babâîler İsyanı*, İstanbul, 1996). Erken tarihler Edebali, Abdal Musa, Kumral Abdal, Abdal Murad, Geyikli Baba gibi onların kimilerinden bahseder.

6 Bkz. "Osman I", *DIA*, cilt 33, s. 446; "Orhan", *DIA*, cilt 33, s. 383.

7 Rudi Paul Lindner, Osmanlı'nın yerleşik yaşamdan yana eğilimlerinin ilk ortaya çıkışının Osman zamanına kadar uzandığının izini sürer. Lindner'e göre kırsalcılık artık sınırlı Bitinya platosunda kârlı değildi. Daha ziyade ekimi yapılacak bereketli topraklar vardı. Bu nedenle, Osmanlılar yerleşikliğin avantajını kavradılar. Yenişehir gibi yeni kasabalar bile kurdular. Kabile ekonomisi yerleşik bir temele doğru kayarken, askerî teknoloji de bunu izledi. Orhan, bir piyade birliği oluşturdu. "Yerleşik bir ekonomi ve ordunun çekirdeğinde büyüyen bir piyade sınıfıyla, Osmanlılar şimdi yerleşik bir idarî yönetim ve yerleşik bir toplumun taleplerini benimsemek zorundaydı. Böylesi bir durumda şef, yerleşik bir yönetici haline geldi ve göçebe kabile üyeleri de sonuçta yerleşmek veya ikincil konumu kabul etmek zorunda kaldı. Kabile kurumları, bürokratik kayıt tutma ve kentsel örgütlenme karmaşık görevleri önünde nihaî olarak da-

timli ulema Osmanlı Beyliği'nin başkentine yönelmeye başladı. Yüzyılın sonunda iyiden iyiye belirginleşen ulema sınıfı, yeni kurulan medreselerdeki makamlara gelerek veya kadılık mevkilerini doldurarak *müteşerri* İslâmın tahkimi ve gardiyanlığını yapmakla kalmadı, aynı zamanda doğmakta olan ve kısa süre sonra Osmanlı beyliğinin kabilesel temellerini bürokratik-merkezî bir devlet aygıtına dönüştürecek olan bürokratik yapının da temellerini attı. Erken Osmanlı idarî aygıtı medrese eğitimi almış kimseler tarafından kurulmuştu. Osmanlı ulema sınıfının çekirdeğini oluşturan bu kişiler hem dinsel meseleler hem de devlet bürokrasisinden sorumluydu. Bunlar arasında Çandarlı ailesinin üyelerinin Osmanlı Devleti'nin yazgısı üzerinde büyük bir etkisi olmuştu. Ailenin bilinen ilk üyesi Çandarlı Kara Halil'di. Bu kişi aynı zamanda Osman tarafından Bilecik kadısı olarak tayin edilmişti. I. Murad zamanında kazaskerlik makamının kurulmasından sonra Osmanlıların ilk kazaskeri olarak atanmıştı. Daha sonra I. Murad'ın veziri oldu. Çandarlı ailesinin iktidarı o dönemden 1453'te İstanbul'un fethine kadar giderek büyüdü. II. Mehmed fetihten sonra dengeyi köle kökenli vezirler lehine değiştirdi.[8]

Bununla birlikte, beyliğin kabile örgütlenmesinden bürokratik devlete doğru kaçınılmaz dönüşümü devlet ve konar-göçer unsurlar arasındaki ilişki bakımından ciddi sorunları da beraberinde getirdi. Osmanlı merkezindeki politik gelişmeler, göçebe unsurları beyliğin dışına itme yönündeydi. Bu sadece iki karşıt tarafın bir iktidar oyunu değildi. Çatışma daha ziyade iki farklı ve uzlaşmaz sosyal grubun sosyo-kültürel yapılarında ve zihinsel alışkanlıklarında derin köklere sahipti. Kabaca söylemek gerekirse, birinci taraf "Osmanlı eliti" ve onun yandaşlarından oluşuyordu: bunlar önde gelen kentlerde, özellikle de Bursa, Edirne ve İstanbul gibi başkent şehirlerinde yerleşik bulunan eğitimli okur-yazar insanlar ve kendilerini bu elite eklemiş olan kentlerde ve köylerde yaşayan ama okur-yazar olmayanlardı. Diğer tarafta ise okuma yazma ve bürokrasiye yabancı olan konar-göçer obalar ve oymaklar bulunuyordu. Toplumun bu iki kesimi arasındaki farklılaşma sürecini sürekli olarak besleyen farkedilebilir uyuşmazlık yeni devletin doğu-

---

ğıldı." Bkz. "What was a Nomadic Tribe?", *Comparative Studies in Society and History*, cilt 24, no. 4, 1982, s. 709. Bu makalesinde Lindner göçebe-kabile temelinden yerleşik-devlet örgütlenmesine dönüşün üç kısmına odaklanır: içsel ekonomi, askerî kaynaklar ve pratikler ve politik örgütlenme. Yazar, ekoloji uygun olmadığından Osmanlıların yerleşik ve tarımsal ekonominin avantajından faydalandığını gösterir. Sonuç olarak, ekonomik temelin değişimi aynı zamanda askerî temelin ve politik yapının değişimini de beraberinde getirmiştir. Bkz. Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington, 1983, s. 29-34.

8 Bu etkili ulema ailesinin bir biyografisi için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Çandarlı Vezir Ailesi*, Ankara: TTK, 1988. İstanbul'un fethinden sonra II. Mehmed başveziri Çandarlı Halil'in –kente saldırmaktan ziyade diplomasiyi savunduğu için– başını vurdurdu ve böylece Osmanlı bürokrasisinde Çandarlı hegemonyası da son bulmuş oldu. Bkz. Halil İnalcık, *Fatih Devri Üzerine Tetkikler*, Ankara: TTK, 1987, s. 132-136.

şuyla kaçınılmaz hâle gelmişti. Bu uyumsuzluk aslında neredeyse tüm Ortadoğu devletlerinin kaçınılmaz yazgısından başka bir şey değildi.

Osman'ın meşhur rüyasında, altı yüzyıl boyunca devam eden Osmanlı İmparatorluğu, göbeğinden filizlenmiş, gölgesi dünyayı kuşatmış bir ağaç olarak tasvir edilmişti.[9] Daha sonraki gelenekler bu ağacı, muhtemelen büyüklüğü ve uzun yaşam ömrü nedeniyle çınar ağacı olarak niteler. Lindner, rüyayı alıntıladıktan sonra şu sonucu çıkarır: "Çeşmeleri ve bahçeleri koruyan sıkı kökleri ve dallarıyla ağaç imgesi Osmanlı girişiminin amacını yansıtır. Rüyada açık olarak ifade edildiği gibi, Osmanlı yerleşik tarım için huzur ve bereketi temsil etmişti. Osmanlı rüyası çiftçiler ve tüccarlar içindi, göçebeler için değil."[10] Rüyanın geçmişe dönük bir uydurma ve 15. yüzyıl Osmanlı entelektüellerinin ileriye dönük bir vizyonu olduğu dikkate alındığında Lindner'in çıkardığı sonuç doğru görünüyor. Zira bu dönemde konar-göçer Türkmen çevreleri Osmanlı rejiminden belirgin olarak uzaklaşmaya başlamıştı. Öte yandan, Osmanlı hükümetinin de bir zaman beyliğin temellerini atan Türkmenlere karşı tutumu gitgide baskıcı bir hal almaktaydı.

Halil İnalcık Osmanlının sıra dışı başarısının arka planında iki unsura özellikle dikkat çeker. Bunlardan birincisi Batı Anadolu'nun nüfus yapısını değiştiren Türkmen göçleridir. Türklerin Anadolu'yu yurt edinmeleri ile sonuçlanan batıya doğru göçleri 11. yüzyıl ile 14. yüzyıl arasında neredeyse kesintisiz devam etmişti. Özellikle iki göç dalgası Anadolu'nun hem demografik kompozisyonunu hem de sosyo-ekonomik yapısını derinden etkiledi. 1071 yılında kazanılan Malazgirt zaferinden sonra Bizans savunmasının çöküşüyle beraber kalabalık bir Türkmen kitlesi Anadolu'ya kalıcı olarak yerleşmek üzere girdi. İkinci dalga ise 1221-1260 yılları arasında Doğu'da Moğol ordularından kaçan kitlelerin Anadolu'ya sığınması ile yaşandı. Türk göçmenlerin ezici çoğunluğu, sosyal örgütlenmesi basitçe kabile araçlarına dayanan konar-göçerlerdi. Anadolu Selçuklularının Moğollara karşı 1261'de ikinci zaferinin ardından Batı Anadolu'daki Türkmen kabileler geniş ölçekli bir özerklik elde etmiş, bu da Türkmen beyliklerinin yükselişine neden olmuştu.[11] Diğer beylikler gibi Osmanlı Beyliği'nin de savaşçı insan

9 Bkz. APZ, s. 95.

10 Lindner, *Nomads and Ottomans*, s. 37-38.

11 Bkz. örneğin, Halil İnalcık, "The Yürüks: Their Origins, Expansions and Economic Role", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. Essays on Economy and Society* içinde, Bloomington: Indiana University Turkish Studies and Turkish Ministry of Culture Joint Series cilt 9, 1993, s. 97-9; "Osmanlı Tarihine Toplu bir Bakış", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Ankara, 1999, s. 37-8. (Bu uzun makalenin İngilizce çevirisi "Periods in Ottoman History, State, Society, Economy", *Ottoman Civilization*, I içinde, ed. Halil İnalcık ve Günsel Renda, Ankara: Ministry of Culture and Tourism, 2004, s. 31-239 olarak yayımlandı); "Osman I", *DIA*, s. 446. Speros Vryonis'e göre yoğun Türkmen akışı 1071-1300 süresince Anadolu'nun kapsamlı bi göçebeleşmesine yol açtı. Bkz. Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, Berkeley, 1971, s. 184.

kaynağını zamanla bir kısmı yerleşik hayata geçen işte bu Türkmen kitleler oluşturuyordu. Osmanlı Beyliği'nin siyasi ve askerî başarılarının ikinci dayanağı gazâ ideolojisi olmuştu. Osman ve halefleri Türkmen savaşçıları cezbetmenin ideolojik ve pratik bir aracı olarak gazânın liderliğine soyunmuş, çoktan zayıflamış olan Bizans topraklarına yaptığı akınlardan gazi-yoldaşlarına diğer Türkmen şeflerinden daha fazla ganimet veya doyum sağlamayı başarmıştı.[12] Gerçekten de konar-göçer Türkmen nüfusunun artışı ile gazâ birbiri ile yakından ilişkili idi. Zira Türkmen beylerinin etrafına toplanan gazi-akıncı birliklerinin başlıca insan kaynağı konar-göçer obalardı. İnalcık haklı bir şekilde nüfusun Türkmen göçü baskısı altında temel olarak sosyal yapıyı ve bunun sonucu olarak da Selçuklu sınırında politik dengeleri değiştirdiğinin altını çizer.[13] Buna göre, erken Osmanlı Beyliği'nin sosyal temelini esas olarak konar-göçer veya yenice yerleşmiş Türkmenler oluşturmaktaydı. Bu nedenle, erken Osmanlı toplumunun yapısı belirgin bir şekilde kabile karakteri taşımaktaydı.[14]

Gerçekte Aşıkpaşazâde'nin ünlü Rum göçmen nüfusu (*misafîr*), yani 13. ve 14. yüzyıl Anadolu'sunun Türk sakinlerini sınıflandırması dönemin toplumsal kurgusunu yansıtmaktadır. İyi bilindiği gibi Aşıkpaşazâde o dönemin toplumunu dörde böler: Kutsal Savaşçılar (*Gāziyān-ı Rum*), Esnaflar (*Ahiyān-ı Rum*),[15] Popüler Mistikler (*Abdalān-ı Rum*) ve Kadınlar (*Bacıyān-ı*

12 Bkz. Halil İnalcık, "The Question of the Emergence of the Ottoman State", *International Journal of Turkish Studies*, 2, 1980, s. 71-79. Ayrıca İnalcık'ın şu çalışmalarını da değerlendirebilirsiniz: "The Emergence of Ottomans", *The Cambridge History of Islam*, cilt I, ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton ve B. Lewis, Cambridge, 1970, s. 263-291; "Osmanlı Tarihine Toplu bir Bakış", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Ankara, 1999, s. 37-116. Batıya Türkmen göçünün 13. yüzyıl Anadolu'sundaki sosyo-politik gelişmelerdeki aldatıcı rolü, ilk defa Fuat Köprülü tarafından akademik şekilde tartışılmıştır. Bkz. onun *The Origins of the Ottoman Empire*, özellikle de s. 27-70.

13 Bkz. İnalcık, "The Question of the Emergence of the Ottoman State", s. 71. İnalcık aynı zamanda erken *beyliğin* feodal yapısına dikkat etme çağrısında bulunur ki o da kabile karakteriyle yakından bağlantılıdır. Bkz. Halil İnalcık, "Osman I", *DIA*, s. 445.

14 Bu ilk olarak Fuat Köprülü'nün meşhur çalışmasında (*The Origins of the Ottoman Empire* (New York, 1992) dile getirildi ve sonra da akademisyenler arasında geniş kapsamlı bir kabul gördü. Erken Osmanlı toplumu ve devletinin kabilesel karakteri yakın zamanda Rudi Paul Lindner tarafından yeniden değerlendirildi. Yazar ek olarak "kabile"nin doğası ve örgütlenmesi üzerine bazı antropolojik bulguları da analizlerinde kullanarak Osmanlı Beyliği'nin kuruluşu tartışmalarına yeni bir boyut kazandırdı. Bkz. "What was a Nomadic Tribe?" ve *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*.

15 Ahilerin Osmanlı Beyliği'nin kuruluşundaki rolü oldukça abartılmış bir tonla ilk defa Friedrich Giese tarafından tartışıldı. ("Das Problem der Entstehung des osmanischen Reiches", *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete*, 2, Leipzig, 1924, s. 246-71.) Mélikoff ahilerin Kızılbaşlarla işbirliği yaptığını ve dolayısıyla I. Selim dönemi boyunca ceza ve soruşturmaya maruz kaldığını, yeterine delil olmamasına rağmen savunur. Yazar pek çok makalesinde bu argümanın kaynağı olarak Hata'î'nin bir şiirini tekrarlar. *Şahun evlādına ikrar edenler / Ahîler, gāziler, abdallar oldı.* (tüm şiir Tourkhan Gandjei, *Il Canzoniere di Sāh Ismā'īl Hata'ī*, s. 15'te yayımlandı). Bkz. örneğin, "Le Problème Kızılbaş", s. 33. Bununla birlikte Mélikoff'tan önce Fuat Köprülü abdallar ve Safevi hareketi arasındaki bağlantıyı kanıtlayabilmek için bu şiire gönder-

Rum).[16] Bu dört grubun detaylı bir açıklamasını burada yapmaya gerek görmüyorum, zira bunlar zaten çeşitli akademisyenler tarafından analiz edildi.[17] Bununla birlikte gelecekteki incelemeler için iki noktanın altını çizmem gerekir: 1) Bu dört sınıfın sosyal kökleri, Aşıkpaşazâde'nin açık şekilde belirttiği gibi, Rum'a son dönemde göç etmiş konar-göçer Türkmen nüfusuna dayanıyordu. 2) Erken Osmanlı Beyleri'yle devleti kurmada el ele çalışmalarına rağmen bu dört grubun tamamı bürokratik devletin yükselişine paralel olarak sosyo-politik sahnede önemlerini aşamalı olarak kaybetti ve nihayet sönüp gittiler. Zira merkezî hükümet güçlendikçe tüm bağımsız veya özerk politik yapılar sultanın egemenliği altında eriyip yok oluyordu. Öte yandan bu grupların ardılları zamanla muhtelif biçimlere bürünerek merkezîleşme cereyanına karşı muhalefetin odağı haline geldiler.[18] Osmanlı rejiminin tah-

me yapmıştı. Bkz. Fuad Köprülü, "Abdal", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, çıkaran M. Fuad Köprülü, sayı: 1, İstanbul, 1935, s. 30, 36. Gerçekten de, bu şiirde Hata'î'nin Aşıkpaşazâde'nin 14. yüzyılda Anadolu toplumunda sınıflandırdığı dört grubun üçünü andığını belirtmek oldukça ilginçtir. Diğer yandan dönemin kaynakları geç 15. ve erken 16. yüzyılda Kızılbaş hareketinin önde gelen liderleri arasında ahilere nadiren göndermede bulunur. Çok az örnekten birisi bir arşiv belgesidir ve burada da Yakup Bey'in oğlu Murat Akkoyunlu'nun Çaldıran Savaşı'ndan kısa süre önce yazdığı ve İran'daki durumu bildiren mektubudur. Şah Süleyman'ın (Şah İsmail'in kardeşi) Tebriz'e saldıracağını bildirirken, 1512-4 kışında, Murat Bey kentin Helvacıoğlu ve Tamgacı Ahî Ali oğlu Hace Pir Ali tarafından savunulduğunu söyler. Bkz. TSA, belge E 5591. Bu belge şurada yayımlanmışır: Jean-Louis Bacqué-Grammont, "Deux lettres de Murad Akkoyunlu (Etudes turco-safavides, VII)", *Journal Asiatique*, CCLXXIII, 1-2, 1985, s. 174-5. Bu soruşturmadan kurtulabilmek için çok sayıda ahi Bektaşi tarikatına sığınmıştı. Bu dönem boyunca çok sayıda ritüel, özellikle de kabul töreni ve inanış Bektaşiliğe intikal etmiştir. Bkz. Irène Mélikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1999, s. 151-7; "Un Ordre de derviches colonisateurs: les Bektaşis", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* içinde, İstanbul: ISIS Press, 1992, s. 124-5.

16 APZ, s. 237. *Bacıyân-ı Rum*, için bkz. Mikâil Bayram, *Fatma Bacı ve Bacıyan-ı Rum*, Konya, 1994.

17 Bkz. Örneğin, Fuad Köprülü, "Abdal", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, çıkaran M. Fuad Köprülü, sayı: 1, İstanbul, 1935, s. 23-56; *The Origins of the Ottoman Empire*, s. 82-108; Halil İnalcık, "Dervish and Sultan: An Analysis of the Otman Baba Vilâyetnâmesi", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire* içinde, Bloominghton, 1993, s. 19-36; Irène Mélikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1999. (Orijinal eser Fransızca yayımlandı: Irène Mélikoff, *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars*, Leiden: Brill, 1998.); Ahmet Yaşar Ocak, "Les milieux soufis dans les territoires du Beylicat ottoman et le probleme des Abdalan-ı Rum",*The Ottoman Emirate (1300-11389)*, Institute for Mediterranean Studies, ed. Elisabeth Zachariadou Crete University Press,1993, s. 145-158; *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara: TTK, 1999; *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-16. Yüzyıllar)*, 3. baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003; Ahmet Karamustafa, *God's Unruly Friends. Dervish Groups in the Islamic Later Period 1200-1550*, Salt Lake City, 1994.

18 14. yüzyıl ve sonrasında, iki farklı akım ortaya çıktı: bir yandan tedrici olarak yerleşmiş bir Türkmen grubu, yerleşik yaşam ve kent merkezlerine uyum sağlamıştı. Öte yandan göçebe veya yarı göçebe yaşam tarzına öncülük etmiş ve Anadolu kırsalında kalmış olanları görürüz. Bunlar antik Türk geleneklerine güçlü şekilde eklenmiş ve "İslâmileştirilmeleri" henüz tamamlanmamıştı. (Bkz. Irène Mélikoff, "L'Origine sociale des premiers ottomans", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* içinde, İstanbul: ISIS Press, 1992, s.

kim edilmesine paralel olarak otonom toplumsal-dinî yapılar aşamalı olarak sahneden çekildi. Bunlar arasında Ahiler, Baciyan-i Rum ve Abdallar da vardı. Bu adem-i merkeziyetçi gelenekler daha sonra Kızılbaş hareketi ve Bektaşi tarikatı tarafından tevarüs edildi.[19]

Kuruluş süreci boyunca Osmanlı beylerinin karşılıklı fayda ve destek temelinde popüler sufi çevresiyle, dolayısıyla bu doğrultuda Türkmen nüfusuyla sıcak ilişkiler kurduğunu biliyoruz. Babâî isyanının Anadolu Selçukluları tarafından sert şekilde bastırılmasının (1240) ardından, bu sosyo-dinsel hareketin yandaşları sınır boylarına sığındılar.[20] Bu bölgeler bir yandan Selçuklu otoritesinin müdahalesinden görece uzak, öte yandan da "ortodoks" İslâm'ın yerleşik kurumlarından mahrumdu.[21] Bu nedenle Babâî dervişleri-

---

128.) İlk grup *tekkeler*de bir araya gelmiş ve Bektaşi tarikatı şemsiyesi altında birleşmişken ikinci grup Kızılbaşları oluşturdu. (Bkz. Irène Mélikoff, "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* içinde, Istanbul: ISIS Press, 1992, s. 45 (Bu makale ilk kez şurada yayımlandı: *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napoli, 1982, s. 379-95); "L'Ordre Bektaşis et les groupes relevant de Hacı Bektaş: survol du problème", s. 8-9; "Bektashi/Kizilbash Historical Bipartition and Its Consequences", *Au banquet des quarante. Exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme* içinde, Istanbul: ISIS Press, 2001, s. 41; "Les Fondements de l'Alevisme", s. 14-15). Fuat Köprülü daha sonra "Alevi" olarak anılacak ikincisini "kır Bektaşileri" olarak isimlendirdi; bunun nedeni bunların öğreti ve pratiklerinin Bektaşilerinkinin kaba bir formu olmasıydı. (Fuat Köprülü, "Les origines du Bektachisme. Essai sur les développement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure", *Actes du Congrès international d'histoire des religions* içinde, Paris, 1925; *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Istanbul, 1929.) Mélikoff iki grubun tarihsel gelişiminde başka bir farka dikkat çağrısında bulunur, bu da onların maruz kaldıkları farklı etnik etkilerdir: "Bektaşiler Balkanlar'dan etkilendi, Aleviler ise Doğu Anadolu'dan: İranlılar, Kürtler ve daha başkaları." Bkz. Irène Mélikoff, "Bektashi/Kizilbash Historical Bipartition and Its Consequences", *Au banquet des quarante. Exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme* içinde, Istanbul: ISIS Press, 2001, s. 44.

19 Bkz. Fuat Köprülü, *The Origins of the Ottoman Empire*, çev. ve ed. Gary Leiser, Albany: State University of New York Press, 1992, s. 107; Irène Mélikoff, "L'Origine sociale des premiers ottomans", s. 133; "Recherche sur une Baciyan-i Rum: Kadıncık Ana", *Au banquet des quarante. Exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme* içinde, Istanbul: ISIS Press, 2001, s. 35.

20 Bkz. örneğin, Ahmet Yaşar Ocak, "Kalenderî Dervishes and Ottoman Administration from the Fourteenth to the Sixteenth Centuries", *Manifestations of Sainthood in Islam*, ed. G. M. Smith ve C. W. Ernst, Istanbul: ISIS Press, 1994, s. 244; "Oppositions au soufisme dans l'Empire ottoman au quinzieme et sezieme siecles", *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. F. de Jong, B. Radtke, Brill, Leiden 1999; "Quelques remarques sur le role des derviches kalenderis dans les mouvements populaires dans l'Empire Ottoman au XVe et XVIe siecles", *Osmanlı Araştırmaları*, III, 1982, s. 70; "Aleviliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair", *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Istanbul: İSAV, Ensar Neşriyat, 1999, s. 391-2; *Babaîler İsyanı*, genişletilmiş ikinci baskı, Istanbul: Dergâh Yayınları, 1996, s. 210; Irène Mélikoff, "Bektashi/Kizilbash Historical Bipartition and Its Consequences", *Au banquet des quarante. Exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme* içinde, Istanbul: ISIS Press, 2001, s. 43.

21 Bkz. Fuat Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", F. Babinger-F. Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet* içinde, haz. Mehmet Kanar, Istanbul: İnsan Yayınları, 1996, s. 63-5 (Bu makale orijinal olarak aynı başlık altında şurada yayımlanmıştır: *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, IV, 1922-3, s. 291-303); Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, ...; Halil İnalcık, "The Emergence of ..";

nin çoğunluğu kalabalık bir şekilde Osmanlı topraklarına akın etmişti.[22] Bu grubun Şeyh Edebâli, Geyikli Baba, Abdal Musa, Kumral Abdal ve Seyyid Ali Sultan gibi önde gelen temsilcileri Vefâî-Babâî geleneği içinde yetişmişti.[23]

Toplum ve yönetici elit arasındaki aracılar olarak, Vefâî-Babâî şeyhlerinin Osmanlıların popülerliğini artırmakta oldukça etkili oldukları söylenebilir. Öte yandan, güvenilir kaynaklar erken Osmanlı yöneticilerinin bu şeyhlere hizmetleri karşılığında hatırı sayılır büyüklükte toprakları *mülk* ve *vakıf* olarak bıraktıklarını açıkça gösterir.[24] Fuat Köprülü bu gruplarla hanedan arasındaki işbirliğini kültürel ve zihinsel benzerliklerle açıklar.[25] Mélikoff ve Ocak'a göreyse bu durum daha çok söz konusu grupların enerjisini devletin bekası amacına kanalize etmeyi amaçlayan ve böylece toplumu hem onların bozucu etkilerinden korumaya hem de onları kontrol altında tutmaya çalışan erken Osmanlı beylerinin pragmatik politikalarının sonucuydu.[26]

Irène Beldiceanu-Steinherr, "Le règne de Selim Ier: tournant dans la vie politique et religieuse de l'empire ottoman", *Turcica*, VI, 1975, s. 35-42.

22 Halil İnalcık, "Osmanlı Tarihi'ne Toplu Bir Bakış", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Ankara, 1999, s. 38; "Orhan", s. 384.

23 Babâî hareketinin bu dervişlerinin yandaşları için bkz. Fuat Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", s. 63-4; İnalcık, "Osmanlı Tarihi'ne Toplu Bir Bakış", s. 41, 48-50; Ahmet Yaşar Ocak, "Ahilik ve Şeyh Edebalı: Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Tarihi Açısından Bir Sorgulama", *İslâmî Araştırmalar*, 12/3-4, 1999, s. 225-230; "Kalenderî Dervishes and Ottoman Administration from the Fourteenth to the Sixteenth Centuries", s. 244; "Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa bir Bakış", *Belleten*, LXIV/239, 2000, s. 138-9. Bu Vefâî-Babâî dervişleri genellikle "Abdalân-i Rum" olarak çağrılırdı. Bu terim ilk olarak Elvan Çelebi tarafından Baba İlyas'ın taipçileri için kullanıldı ancak sistematik olarak 15. yüzyıl Osmanlı tarihçisi Aşıkpaşazâde tarafından kullanıldı ve ondan sonra yazarlar arasında geniş bir kullanılırlık kazandı. (Bkz. Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye Fî Menâsıbi'l-Ünsiyye. Baba İlyas-ı Horasânî ve Sûlâlesinin Menkabevî Tarihi*, haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: TTK, 1995, 166; APZ, s. 237.) Köprülü *abdal*ları basitçe Babâî hareketiyle müttefik olan bir grup olarak değerlendirir ve onları tutucu olmayan dinsel yaşamıyla ayırt eder. (Bkz. örneğin, "Abdal", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul, 1935.) Köprülü'nün öğrencilerinden birisi, Abdülbaki Gölpınarlı, öte yandan, *abdal*ları ayrı ve bağımsız bir mistik tarikat olarak değerlendirir (*tarîqa*). (Bkz. *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul, 1961, s. 17-50.) Bununla birlikte, sonunda ikisi de onların Bektaşi tarikatının kökenini oluşturduğu yönündeki aynı sonuca ulaşırlar.

24 Devlet ve sufi dünyası arasındaki bu karşılıklı faydaya dayanan işbirliğinin sistematik bir analizi için, bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda bir İskan ve Kolonizasyon Metodu olarak Vakıflar ve Temlikler; İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi, II*, 1942, s. 279-304. Sadece Osmanlı yönetiminin meşruluğunu genişletmek için çalışmakla kalmamış aynı zamanda Rumeli'deki fetihlerde kişisel olarak savaşmış olan Seyyid Ali Sultan üzerine bir durum çalışması için bkz. Rıza Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velâyetnâmesi*, Ankara: TTK, 2007.

25 Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", s. 61-66.

26 Irène Mélikoff, "Un Ordre de derviches colonisateurs: les Bektaşis", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* içinde, İstanbul: ISIS Press, 1992, s. 115-8; "Le Problème Kızılbaş", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* içinde, İstanbul: ISIS Press, 1992, s. 32; "Le problème Bektaşi-Alevi: Quelaues dernières considérations", *Au banquet des quarante. Exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme* içinde, İstan-

Her durumda, eski Osmanlı topraklarındaki ve diğer sınır beyliklerindeki dinsel atmosfer tümüyle ortodoks/müteşerri İslâm veya medrese İslâm'ı tarafından kontrol altına alınmamıştı. Tam aksine, bu bölgeler büyük oranda gayr-i *müteşerri*, popüler-sufi İslâm biçiminin etkisi altındaydı.[27] 14. yüzyılın ilk yarısında Anadolu köylerinin çoğu bölgesini ziyaret etmiş olan Faslı gezgin İbn Battuta'nın tanıklığı bu varsayımı güçlendirir. Örneğin Balıkesir'de Cuma namazlarının kılınmadığı bir camiiden söz eder.[28] İréne Beldiceanu-Steinherr'ün zaten göstermiş olduğu gibi Orhan ve I. Murad'ın döneminde kurulan ibadethaneler cami olarak değil ancak bir zaviye olarak bilinirler.[29] Gerçekten de Aşıkpaşazâde'nin ilk beylerin eylemleriyle ilgili açıklamaları onların popüler dervişler tarafından çevrelenmiş gazâ liderleri olduğu izlenimini verir. Onlara dair elimizde bulunan tasvirlerde yüksek İslâm kültürüyle ittifak halinde klasik bir Ortadoğulu İslâm devletine dair izlere rastlanmaz.[30] Ocak, Mevleviye, Rifa'iye ya da Halvetiye gibi yüksek İslâmî kültürlerle bağlaşık olan sufi tarikatlarının dahi Osmanlı iktidarının 14. yüzyılın sonuna doğru ya da 15. yüzyıldaki tahkiminin ardından bölgeye girebildiğini belirtir. Halbuki bu tarikatlar Karaman, Germiyan ve Aydın topraklarına daha önce gelip yerleşmişlerdir.[31]

bul: ISIS Press, 2001, s. 74; Ocak, "Kalenderî Dervishes and Ottoman Administration from the Fourteenth to the Sixteenth Centuries", s. 246. Ocak argümanını Orhan Bey'in Kalenderî gruplar üzerine devamlı takibi örneğiyle deslekler. Bkz. bahsedilen makaleye ek olarak, *Babaîler Isyanı*, s. 211; *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara: TTK, 1999, s. 119.

27 Halil İnalcık, "The Emergence of Ottomans", *The Cambridge History of Islam*, cilt I, ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton ve B. Lewis, Cambridge, 1970, s. 270 ile karşılaştırınız.

28 *İbn Batuta Seyahatnâmesi'nden Seçmeler*, haz. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999, s. 38.

29 Irène Beldiceanu-Steinherr, *Recherches sur les actes des règnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I*, Münih, 1967, s. 127-30; "Le règne de Selim Ier: tournant dans la vie politique et religieuse de l'empire ottoman", *Turcica*, VI, 1975, s. 37.

30 Aşıkpaşazâde'ye göre Osman Bey yoksul insanlara aylık olarak yiyecek ve kıyafet gönderirdi. Orhan Bey babasının bu davranışını onu kurumsallaştırarak yani *imâret*leri kurarak devam ettirdi. Aynı zamanda da dervişler için *zâviye*leri kapattı. I. Murad, *imâret*ler, *zâviye*ler ve aynı zamanda da *medrese*ler ve camiler kurdu (bununla birlikte, Osmanlı Beyliği'ndeki ilk *medrese*nin Orhan döneminde İznik'te kurulduğunu biliyoruz). I. Bayezid *imâret*ler, camiler ve *mescid*lerin yanı sıra bir de hastane (*dârü'-şifa*) kurdu. I. Mehmed bir *medrese* kurdu ve yoksul Mekke ve Medine'ye pek çok hediye gönderdi. Benzer şekilde, II. Murad *imâret*ler veya medreseler kurdu ve Mekke, Medine, Kudüs yoksullarına hediyeler gönderdi. O aynı zamanda Peygamber soyundan gelenlere, *seyitlere*, para gönderdi. II. Mehmed *imâret*ler, camiler ve *medrese*ler kurdu ve yoksul insanlar, akademisyenler, sufiler ve ihtiyaç duyan diğer insanlara para gönderdi. Bkz. APZ, s. 230-3.

31 Ahmet Yaşar Ocak, "Les milieux soufis dans les territoires du Beylicat ottoman et le probleme des Abdalan-ı Rum", *The Ottoman Emirate (1300-1389)*, Institute for Mediterranean Studies, ed. Elisabeth Zachariadou Crete University Press, 1993, s. 149-50. Ocak aynı zamanda 13. yüzyılın sonuna doğru Moğol baskısının rolünü ekler ve bunun Türkmenleri en uzak bölgelere ittiğini belirtir. Osmanlı topraklarında yazılmış en erken Mevlevînin II. Murad (1421-1451) dönemin-

Konar-göçer Türkmenlerin İslâm algısı ve pratiğinin nasıl olduğuna dair kaynaklara yansıyan kesit niteliğinde iki olayı aktarmakla yetineceğim. Bunlardan birisi meşhur Geyikli Baba hakkındadır. Geyikli Baba Bursa'nın ve bazı başka yerlerin fethine katılmış ve Orhan'dan bazı vakıflar almıştı. Geyikli Baba'nın kısa velayetnamesinde Orhan Bey'in Geyikli Baba'ya "iki yüklük arakı" ve "iki yüklük şarap" gönderdiği yazılır. Çünkü Orhan, "Bâbâ'nın bir *mey-hor* ve şarap sevicisi" olduğunu duymuştur. Sultan'ın hediyelerini aldığında Geyikli Baba bir keramet gösterir. Der ki: "Sultan bize bal ve yağ göndermiş!" Daha sonra müritlerine "bal" ve "yağ" ile bir yemek hazırlamaları talimatını verir. Orijinal metinde şunlar yazar:

> Merhum Orhan Padişah "baba mey-hordur" deyu iki yük arakı ve iki yük şarap gönderüb Baba dahi yanındaki baba sultana cevab virüb padişah bize iki yük bal ve iki yük yağ göndermişler deyü. Bir kazan getürüb ateş yakdurub kaynatdırur ve içine pirinç koyub ālā zerde olub getüren adam nazarında ve hem anın ile bu zerdeden padişaha gönderüb ve hem ateşte yanan ateşten biraz kor bir penbe içine koyub padişaha göndermiş.[32]

Bir başka örnek Karamanoğulları'ndandır. Antalya kalesini aldıktan sonra Karaman Bey (d. 1263) içkili bir toplantı düzenler (îyş ü işret). Esasen zafer sonrasında bu tür içkili muhabbet meclisleri (bezm) düzenlemek güçlü bir Türk-Moğol ve İran geleneğidir. Bu toplantıyı bize aktaran Şikârî'nin tanıklığı oldukça aydınlatıcıdır. O Şöyle yazar: "Ezincânib, Karaman beylere destur virüb gendüsü tahsil-i mizaç için ... îyş ü işrete başladı." Bu ifadede açıkça görüldüğü gibi, içkili toplantı yöneticinin bir tür eğitildiği (tahsil-i mizaç) aslî bir etkinlik olarak değerlendirilmektedir. Şikârî'nin anlatımındaki diğer önemli ayrıntı ise sâkinin arakıyı sunmaya başlamasından önce dua edilmesidir.[33]

Sonuç olarak, beyliğinin kuruluş döneminde Osmanlı topraklarındaki en baskın dinsel grup Vefâî-Babâî dervişleriydi denilebilir. Ocak bunun arkasında iki temel neden gözlemler: Osmanlı beyliğinin coğrafî konumu ve nüfusun sosyo-politik yapısı. Her şeyden önce, Osmanlı beyliği coğrafî olarak sınırda konumlanmıştı ve Hıristiyan komşularıyla sürekli kavga hâlindeydi. Politik hareketlilik ve sürekli savaşlar bu bölgeyi, huzur ve istikrar arayan yukarıda bahsedilen klasik yüksek-İslâmî sufi tarikatları ve aynı zamanda kültürel olarak üst düzey çevreler için sevimsizleştirmişti. İkinci olarak,

---

de Edirne'de açıldığı bilinmektedir. Bkz. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600*, Londra, 1973, s. 201.

32 Bkz. BOA, Ali Emiri sınıflandırması, belge no 1. Bu *menâkıb*'ın tıpkıbasım kopyası şurada basılmıştır: Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara: TTK, 1999, s. 248-51.

33 Bkz. Şikârî, *Şikârî'nin Karamanoğulları Tarihi*, ed. Mes'ud Koman, Konya: Yeni Kitab Basımevi, 1946, s. 32.

Osmanlı nüfusunun ezici bir çoğunluğu erken dönemde göçebe Türkmenlerden oluşuyordu ve onlar da kültürlü mistikler veya eğitimli ulemadan çok abdalların izleyicisi konumundaydı.[34] Ocak'ın belirttiği gibi "14. yüzyılda, bir uç Türkmen beyliği olan Osmanlı beyliğinde, dinî ideoloji henüz medrese temelli dogmatik İslâm'ın domine etmediği, basit bir popüler İslâm anlayışı üzerine oturuyordu."[35] Dervişler erken Osmanlı toplumunda sadece mistisizm vaaz etmiyor aynı zamanda, müritleriyle, kâfirlere karşı "gazâ"larda da yer alıyorlardı. Çağdaş kaynaklardan Abdal Musa, Geyikli Baba, Kumral Abdal ve çok sayıda dervişin Bursa ve diğer kentlerin fethi sırasında Bizans askerlerine karşı savaştığını biliyoruz.[36]

Bu dönemde egemen olan popüler sufi İslâm anlayışını en iyi yansıtan eserler şüphesiz velâyetnâmelerdir. Bu metinler kişisel yazarlardan çok kolektif hafızanın ürünleri olduğundan, onların açıklamasında tüm toplumun ortak duygusu ve fikrinin izleri kolaylıkla gözlenebilir. Bir diğer deyişle, velâyetnâme türünde dinsel figürlere atfedilen efsaneler ya halk hafızasında yaratılmış ya da değiştirilmiş hikâyelerdi. Bu nedenle bu geleneği devam ettiren insanların duyguları ve kaygılarını güçlü şekilde yansıtıyorlardı. Böylesi kaynakların anonim karakteristikleri ve içerdikleri bol miktarda doğaüstü açıklamaları tarihçilerin velâyetnâme türünü küçümsemesine yol açmıştır.[37] Benim açımdan durum tam tersidir. Bana göre velâyenâme anlatılarının tarih kaynağı olarak değerini ve güvenilirliğini artıran tam da bu anonim özellikleridir. Çünkü onlar belirli toplumsal kesimlerin fikir ve duygularını doğrudan yansıtmaktadırlar.[38] Velâyenâmelerin önemini artıran bir başka neden de onların temsil ettiği toplum katmanlarının büyük oranda konargöçer Türkmenler olmasıdır. O halde, bu velâyetnâmelerdeki[39] kahramanlık

34 Bu yaklaşımın kökeni Köprülü'ye kadar geriye uzanır. Köprülü 13. ve 14. yüzyıl Anadolu'su halk İslâmı'nda antik Türk geleneklerin takip edildiğinin altını çizen ilk kişidir. Köprülü göçebe, yarı-göçebe veya son dönemde yerleşmiş köylü Türk nüfusunun İslâm yanlısı inançların ve pratiklerin çoğunun İslâm'ın yükselişinden sonra da devam ettiğine işaret etmişti. Popüler dinsel liderlerin, "dede" veya "baba" olarak isimlendirilmesi, örneğin, antik *Kam-ozan*lara çok fazla benziyordu. Bkz. Fuad Köprülü, "Abdal", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, çıkaran M. Fuad Köprülü, sayı: 1, İstanbul, 1935, s. 37; *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, İstanbul, 1929.

35 Ocak, "Les milieux soufis dans les territoires du Beylicat ottoman et le probleme des Abdalan-ı Rum", s. 158.

36 Geyikli Baba için bkz. Hilmi Ziya (Ülken), "Anadolu'da Dinî Rûhiyat Müşahedeleri: Geyikli Baba", *Mihrab Mecmuası*, s. 13-14, 1340.

37 *Velâyetnâme* türünün tarihsel bir kaynak olarak analizi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler, Metodolojik Bir Yaklaşım*, Ankara: TTK, 1997.

38 Ocak'ın zaten belirtmiş olduğu gibi, bu efsanevi anlatılar kısmen ya da tamamen üretilmiş olabilir. Ancak tam da bu olgu onların tarihsel değerini belirler çünkü bu şekilde hikâyeler, anlatı örüntüleri, şeyhlerin portreleri arzuları, duyguları ve idealize edilmiş modellerin halk tarafından taklit edilmiş modellerini aktaran tüm araçlardır. Bkz. Ocak, s. 33-34.

39 Burada daha çok Alevi-Bektaşi *velâyetnâme*leri olarak isimlendirilen kaynaklar kastedilmektedir.

öykülerinin bu efsanevî anlatıları üretmiş ve sonra da nesilden nesle aktarmış olan insanların dinsel, politik ve kültürel tutumunu da gerçekçi bir şekilde yansıttığını savunmak oldukça makuldür.

Modern antropolojik çalışmalar kelimesi kelimesine ezberlemenin ve aktarımın sözlü geleneğe uygulanamaz olduğunu göstermiştir. Sözlü gelenekte her söz ve performans belli bir boyutta, öykünün yeniden yaratımıdır. Anlatım sırasında, hem anlatıcı hem dinleyiciler kaçınılmaz bir şekilde çevreleyen koşullar tarafından etkilenir. Ve doğal bir sonuç olarak anlatıcı öyküye yeni unsurlar eklerken bazılarını dışarıda bırakır. Burada yazılı iletişimin doğasından farklı olan şey, sözlü iletimdeki aktarım zincirleridir. Her bir aktarımda öykünün bir önceki versiyonu değişime uğramaktadır. Bununla birlikte bir sözlü kültür ürünü bir derleyici tarafından yazıya aktarıldığında başkalaşım süreci kesilir ve öykü dondurulmuş olur.[40] Örneğin, Hacı Bektaş'a atfedilmiş bir hikâyede gördüğümüz şey aslında Hacı Bektaş'ın kendi yaşamından bir kesit değildir. Bu metaforik hikâyeler daha ziyade bizi binlerce söyleyişin izini sürmeye yönlendirir ki duyguların, protestoların, kaygıların, ideolojik ve dinsel tutumların ve anlatıcıların ve onları derlemeye yönelten dinleyicilerin arzularının izleridir.

Bir dizi açıklama arasında bu türden üç örneğe göndermede bulunmak yeterli olacaktır. İyi bilindiği haliyle 13. ve 14. yüzyıl Anadolu'su Türkmen toplumu üzerine tinsel yetkiye sahip olan önde gelen dinî figürlerin çoğunluğu daha sonra Bektaşi geleneği tarafından benimsenmiştir. Bu ortak kabül-

40 Bir dizi çalışmanın arasında özellikle bkz. Thomas Butler (ed.), *Memory. History, Culture and Mind*, Oxford ve New York: Basil Blackwell, 1989; M. T. Clanchy, *From Memory to Written Record: England 1066-1300*, Londra, 1979; D. W. Cohen, "The Undefining of Oral Tradition", *Ethnohistory*, cilt 36, no. 1, Ethnohistory and Africa, 1989, s. 9-18; Paul Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989; Susan A. Crane, "Writing the Individual Back into Collective Memory", *The American Historical Review*, cilt 102, no. 5, (Aralık 1997), s. 1372-1385; James Fentress ve Chris Wickham, *Social Memory*, Oxford, Cambridge: Blackwell, 1992; R. Finnegan, *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*, Oxford, 1988; *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge, 1977; Amos Funkenstein, "Collective Memory and Historical Consciousness", *History and Memory*, 1, 1989, s. 5-26; Noa Gedi ve Yigal Elam, "Collective Memory - What is it?", *History and Memory*, 8, 1996, s. 30-50; Jack Goody, "Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: La transmission du Bagré", *L'Homme*, 17, 1977, s. 29-52: *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (ilk baskı 1977); *The Power of the Written Tradition*, Washington, Londra: Smithsonian Institution Press, 2000; Jack Goody ve I. P. Watt, "The Consequence of Literacy", *Comparative Studies in Society and History*, 5, 1963, s. 304-345; D. H. Green, "Orality and Reading: The State of Research in Medieval Studies", *Speculum*, cilt 65, no. 2, 1990, s. 267-280; Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, ed, çev. ve giriş yazısı Lewis A. Coser, Chicago ve Londra: The University of Chicago Press, 1992. (Şuradan *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Press Universitaires de France, 1952; ve şuradan çevrilmiş *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte: Etude de mémoire collective*, Paris: Press Universitaire de France, 1941); Walter J. Ong, *Orality and Literacy, The Technologizing of the Word*, Routledge: Londra, 1989.

den hareketle Bektaşi geleneğinin en fazla yüceltilen üç figürünün velâyetnâmelerine yakından bakacağım.

Birincisi, Bektaşi tarikatına ismini veren ve kurucusu olan Hacı Bektaş Veli'nin velâyetnâmesidir. Abdülbâki Gölpınarlı *velâyetnâme*nin metinsel bir eleştirisinden hareketle mevcut metnin 15. yüzyılın sonuna doğru Firdevsi tarafından yazılmış olması gerektiği sonucuna ulaşır.[41] Eğer bu varsayım doğruysa o halde *velâyetnâme*deki öyküler iki yüz yıl boyunca kolektif hafızada değişime uğramış demektir.

Hacı Bektaş *Velâyetnâme*'sinin üstünkörü bir okuması bile popüler sufi dünya ve sınır kültürü arasındaki içsel bağlantının izlerini geç 15. yüzyıl derviş çevrelerin sosyal hafızasında gözlemlemek için yeterlidir. *Velâyetnâme* Hacı Bektaş Veli'yi sadece Osman'ın politik kariyerini onaylayan bir veli olarak değil aynı zamanda çok sayıda diğer Türkmen beyi arasında ondan yana tavır koyan bir destekçi olarak tasvir eder. Bir defasında Osman Hacı Bektaş'ın huzuruna çıkar ve onun duasını ve manevi desteğini talep eder. Hacı Bektaş, bunun üzerine, kendisi tarafından kutsanmış bir şapkayı Osmanın başına koyar ve kendi kuşağını, ki kuşak da kutsanmıştır, Osman'ın beline sarar. Osman Bey'e bu manevi desteğin sunulmasını sembolize eden bazı başka eylemlerden sonra Hacı Bektaş şunları söyler:

> Seni din düşmanlarına havâle ettik. Senin başındaki tâcımızı gören kâfirler kılıcına karşı duramasınlar, kılıçları seni kesmesin! Nereye varsan üst gel! Önünden sonun gür gelsin! Kimse senin soyunun sırtını yere getirmesin! Hünkâr adımı sana bağışladım, senin soyunun adını bu adla ansınlar! Gün doğusundan gün batısına dek çerağın yansın! Rum erenleri bu makâmı birisine vermek istedi, her biri bir eri tuttu. Bense yedi yıldır senin ve soyunun ruhlarını vilâyet kabzasında saklayıp durmadayım. İşte geldin, nasibini aldın.[42]

Alıntılanan bölümde açıkça görüldüğü gibi velâyetnâme Hacı Bektaş'ı Osman'ın dünyevî iktidarının koruyucusu ya da manevi hamisi olarak tarif etmektedir. Burada belirtilmesi gereken bir başka önemli nokta da Hacı Bektaş'ın Osman Bey'in Türkmen kitlelerin gözünde meşruluk taşıması için onun politik yetkinliğini onaylamasıdır. Bunun sonucu olarak o da Türkmen kabilelerini kendi bayrağı altında toplar. Aşağıda özetleneceği gibi aynı gönderme diğer velayetnâmelerde de tekrarlanır.

41 Abdülbâki Gölpınarlı, "Vilâyet-nâme ne vakit ve kimin tarafından yazılmıştır", *Vilâyet-nâme. Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli* içinde, haz. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1995, s. XXVII-XXIX (buradan itibaen *Vilâyet-nâme*). Gölpınarlı'nın önerisi akademisyenler arasında geniş ölçekli bir kabul görmüştür.

42 *Vilâyet-nâme*, s. 74

Bektaşi geleneğinde ikinci önemli şahıs Abdal Musa'dır.[43] Abdal Musa gençliğini Osmanlı topraklarında geçirmiş ve gâziler arasında "kutsal savaşlar"a katılmış olmasına rağmen *Abdal Musa Velâyetnâmesi* onun Osmanlı topraklarındaki etkinliklerinden söz etmez. Yine de orada *gâzi*-sınır kültürüyle ilişkisini anlatan oldukça değerli bölümler vardır. Örneğin *Velâyetnâme*'de yer alan şu pasaj gaziler ve dervişler arasındaki yakınlık ve iş birliğini net olarak yansıtmaktadır."...ondan sonra Abdal Musa bir kıyıya geldi. Dedi ki 'Bazı askerler buraya geliyor. Açlar. Onlara biraz yemek hazırlayalım'. Bir saat sonra bir gemi göründü ve askerler geldiler. Askerler dervişleri görünce dediler ki, 'Ah' burada *abdal*lar var.'"[44] Abdallar şeyhlerinin onlara yemek hazırlama niyetlerini açıkladıktan sonra, gâziler sadece bir kazan yiyecek olduğunu anladılar ve sayıları çok fazla olduğu için bu onları şaşırttı. Ancak Abdal Musa elinde bir kepçeyle geldi ve hepsine yeterince yemek verdi. Bu açık mucizeye şahitlik eden *gâzi*lerin lideri Umur Bey öne çıktı ve dedi ki "Bu andan itibaren sen bizim efendimizsin, lütfen bizi kutsamamazlık etme!"[45] Abdal Musa, Umur Bey'in başına kırmızı bir başlık geçirdi ve dedi ki, "Bu andan itibaren onu 'Gâzi Umur Bey' diye çağırın. O bir gâzi olsun. Biz de onu böylece gâzilik rütbesiyle analım."[46]

Umur Bey'in 14. yüzyılın başında özellikle de Ege denizinde (*guzât fi'l-bahr*) gazânın liderliğini yapan kişi olarak ortaya çıktığı bilinir. Aşağıda işaret edileceği gibi, Umur Bey'in ölümünün ardından Batı Anadolu Türkmenleri arasında gazânın liderliği Osmanlılara geçmiştir. *Velâyetnâme* açıklamasında açıkça görülebileceği gibi, iki taraf da birbirlerine karşı oldukça yapıcı bir tutum içindedir. Dahası, iki grup arasında bir işbirliği olduğu net olarak

43 Abdal Musa Bektaşi geleneğindeki en büyük azizlerden birisi olarak kabul edilir. Tarikatta on iki aşamanın (*post*) on birincisinde bulunur, bu *ayakçı postu*'dur. Bektaşi literatüründe "Anadolu'nun gözcüsü Abdal Musa Sultan" olarak anılır. (Bedri Noyan, " Abdal Musa Hakkında", *Abdal Musa Sultan ve Velâyetnâmesi*, ed. Adil Ali Atalay, Istanbul, 1997, s. 35.) Kışları Cuma geceleri dinsel seremonileri olan, cem icra eden ve Abdal Musa adına kurbanlar veren Alevi toplumları bugün bile Abdal Musa'ya büyük saygı gösterirler. Alevi-Bektaşi literatüründe, onun övüldüğü ve büyük bir aziz olarak söz edildiği pek çok nefes (şiir) vardır. Mezarının da bulunduğu Abdal Musa *Tekkesi*, dinsel saiklerle binlerce *Alevi-Bektaşi* tarafından ziyaret edilmektedir ve en büyük Bektaşi *tekkelerinden* birisi olarak değerlendirilmektedir. Bektaşi tarikatının en önemli şeyhlerinden birisi olduğu kuşku götürmezdir ve belki de bu tinsel yolun ilkeleri ve temel dayanaklarını belirleyen de ilk o olmuştur. Aşıkpaşazâde Abdal Musa ve Hacı Bektaş arasındaki bağlantıyı şöyle açıklar: "Hacı Bektaş Hatun Ana'yı müridi olarak kabul etti ve tinsel sırlarını ona öğretti. Daha sonra Abdal Musa geldi ve onun müridi oldu. Hacı Bektaş'ın tinsel sırları olan kutsal olguları Hatun Ana'dan öğrendi. Daha sonra Osmanlı toprağına geldi ve kutsal savaşlara (*gazâ*) katıldı. Ormanlı askerleri ve halkı arasında Hacı Bektaş'ın ününü yaymaktan sorumlu olan kişi Abdal Musa'dan başkası değildir." Bkz. APZ, s. 238. Abdal Musa hakkında daha fazla bilgi için bkz. Fuat Köprülü, "Abdal Musa", *Türk Kültürü*, XI, 124, 1973, s. 198-207.

44 Abdurrahman Güzel, *Abdal Musa Velâyetnâmesi*, Ankara: TTK, 1999, s. 149.

45 *A.g.e.*, s. 149.

46 *A.g.e.*, s. 149.

ifade edilmektedir. Vurgulanacak en ilgi çekici noktaysa *Hacı Bektaş'ın Velâyetnâmesi* örneğinde olduğu gibi burada da hikâyede dünyevi otoriteyi temsil eden Umur Bey'in gazâ faaliyetleri ve gaziliğinin manevi gücü temsil eden Abdal Musa tarafından onaylanmış olmasıdır.

Üstelik, Abdal Musa'nın gâzilere olan desteği manevi ve dinsel onaylamayla sınırlı değildir. Umur Bey'in isteği üzerine Abdal Musa en seçkin müritlerinden birisi olan Kızıldeli'yi (Seyyid Ali Sultan) Umur'un ordusuna katılmakla görevlendirmiş ve muhtemelen onu gâzilerin din işlerini yürütmesi için görevlendirmişti. Abdal Musa ona tahta bir kılıç vermiş ve şöyle demişti: "Şimdi, başka bir yere uğramadan doğruca Boğaz Hisarı'na git. Saldır! Orayı fethedeceksin. Fethettikten sonra Rumeli'yi sana vereceğim, kimse yolunda duramasın ve seni yolundan çeviremesin!"[47]

Seyyid Ali Sultan Bektaşi geleneğindeki üçüncü önemli şahıs olarak değerlendirilebilir.[48] O sadece mistik bir derviş değil aynı zamanda bir gazi-savaşçıydı. Karasi ve Osmanlı askerleri tarafından gerçekleştirilen Rumeli'nin fethinde yer almıştı. Seyyid Ali Sultan'a atfedilen *Velâyetnâme* gaziler ve der-

47 *A.g.e.*, s. 149.

48 Arşiv kanıtlarından hareketle mistik arkadaşlarıyla birlikte Seyyid Ali Sultan'ın Osmanlı'nın Trakya'yı fethinde önemli bir rol oynadığını bilmekteyiz. Aynı şekilde Trakya ve Balkanlar aracılığıyla İslâm'ın yayılmasında da önemli bir rol oynadı. Yine de, Osmanlı eliti arasında özellikle de 16. yüzyılda gelişen ve Seyyid Ali Sultan ve arkadaşları tarafından vaaz edilen İslâm'ın resmî bir Sünni versiyonu değil ancak daha ılımlı, oldukça hoş görülü ve mistik bir yorumuydu. Dinsel propaganda Seyyid Ali Sultan tarafından başarılı bir şekilde yerine getirildi ve müritleri Balkanlar'daki Bektaşi tarikatının doğuşu için koşulları hazırladı. Birge Seyyid Ali Sultan ve diğer erken mistikler tarafından savunulan dinsel yorumu "Bektaşi Yolu" olarak tarif eder. (Bkz. John K. Birge, *The Bektashi Order Of Dervishes*, Londra, 1937, s. 51.) Bu çalışmanın amacı bakımından ilksel kaygı bu mistiklerin din adamı olmayan kesimler arasında özellikle de Türkmen nüfusu arasında dinsel anlayışı biçimlendirmeden sorumlu olmalarıdır. Böylece Türkmenler onları ideal dinsel kişilikler olarak algılayacaklar ve şevkle izleyeceklerdi. Seyyid Ali Sultan, gerçekten de, erken Osmanlı tarihindeki en ünlü figürlerden biriydi. Özellikle de Balkan fethiyle ve Bektaşi tarikatının erken tarihi ya da Balkanlar'da "heterodoks İslâm" olarak isimlendirilen fenomenle ilgilenen yazarlar ondan bir şekilde bahsederler. Ancak paradoksal bir şekilde yaşamı hakkındaki kaynakların azlığı nedeniyle çok az bilinen birisidir. Onun Bektaşi tarikatının erken tarihindeki seçkin rolü, Bektaşi çevrelerinde duyduğu *velâyetnâme* ya da oral gelenekleri kullanmış olması ilk defa Birge tarafından fark edilmiştir. Birge'den sonra çok sayıda akademisyen Bektaşi tarzı dinsel yaşamı şekillendirmede ve Balkanlar'ın fethinde Seyyid Ali Sultan'ın rolüne değinmiştir. Irène Beldiceanu-Steinherr de Seyyid Ali Sultan'ın edimlerine ayrılmış bir makale yazmıştı. (Beldiceanu-Steinherr, "Osmanlı Tahrir Defterlerinde Seyyid Ali Sultan: Heterodoks İslâm'ın Trakya'ya Yerleşmesi", *Sol Kol, Osmanlı Egemenliğinde Via Egnatia (1380-1639)*, ed. Elizabeth A. Zachariadou, çev. Özden Arıkan, Ela Güntekin, Tülin Altınova, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, 50-72.) Bu makalede öce Beldiceanu, aslında, ilk bulgularını bir konferansta sunmuştu. Ancak bu konferansın sadece özet tutanakları yayımlandı. (Beldiceanu-Steinherr, "La Vita de Seyyid 'Ali Sultan et la conquête de la Thrace par les Turcs", *Proceedings of the 27th International Congress of Orientalists, 1967* içinde, ed. D. Sinor, Wiesbaden, 1971, s. 275-6.) *Velâyetnâme of Seyyid Ali Sultan*'ın son baskısı, metin ve analizi ve kaynakların tartışması için bkz. Rıza Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velâyetnâmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.

vişler arasındaki yakın iş birliğini oldukça canlı bir şekilde resmeder. Kısaca özetlenecek olursa, *Velâyetnâme* Trakya'nın Seyyid Ali Sultan ve kırk yoldaşının liderliği altında nasıl fethedildiğini anlatmaktadır. Orhan, Çanakkale Boğazı'ndan geçmenin ve Trakya'yı fethetmenin bir yolunu bulmak için derin düşüncelere dalmışken dervişler de rüyasında Peygamber'den aldığı bir emir üzerine Rumeli'ni fethetmek için Horasan'dan yola çıkarlar. Önce Hacı Bektaş'ı ziyaret ederek ve onun manevi onayını ve desteğini alan Seyyid Ali Sultan ve kırk arkadaşı, Osmanlı Beyi'ne gelir ve sultan tarafından oldukça sıcak bir karşılama görürler. Fetih için pek çok plan üzerine tartışırlar ve nihayet, kırk kişi içinde Kızıldeli'nin en yakın arkadaşı ve metinde Kızıldeli'nin kendisi kadar yer tutan Seyyid Rüstem Gazi'nin[49] önerisi kabul edilir. Bundan sonra Kızıldeli ve onun gazi dervişleri Trakya'daki Osmanlı fethine liderlik eder, örgütler ve başarıya ulaştırır. Fetih tamamlandığında dervişler çeşitli yerlere yerleşir ve tekkelerini kurarak buralarda hayatlarının geri kalan kısmını ibadet ve dinsel propagandayla geçirirler. Kızıldeli'nin tekkesi bugünkü Yunanistan'ın Dimetoka bölgesinde hâlâ mevcuttur. *Velâyetnâme* gâzi-derviş arkadaşlarıyla birlikte Seyyid Ali Sultan'ı ve erken Osmanlıları yakın müttefikler olarak sunmaktadır. Üstelik Hacı Bektaş ve Abdal Musa gibi, Kızıldeli de Rumeli'yi fetheden gâzilerin, böylece erken Osmanlı beylerinin ve onların dünyevi iktidarının manevi koruyucusu olarak konumlandırılır. Seyyid Ali Sultan Osmanlı fetihlerini onaylayan ve bunun için manevi destek sağlayan makamın sahibidir. Esasen *Velâyetnâme* anlatısında açık bir hiyerarşi vardır: en üstte Peygamber'in manevi varlığı yer alır; en üst otorite olarak Peygamber rüyalarda ne yapılacağının talimatını veren kişidir. Ondan

49 Seyyid Rüstem Gazi dönemin diğer kaynaklarında anılmaz. Erken tarihlerde Seyyid Rüstem Gazi'ye benzeyen Karamanlı Rüstem belli bir dereceye kadar anılsa da dikkatli bir inceleme onların kesinlikle farklı insanlar olduğunu gösterir. (Bu sorun üzerine bkz. Rıza Yıldırım, "Velâyetnâme'de Geçen Tarihi Simalar", *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velâyetnâmesi* içinde.) *Velâyetname* Seyyid Rüstem'in Megâiri dağı yakınlarında bir tekke kurduğunu anlatır. Ancak bu tekkenin yeri akademisyenler tarafından uzunca bir dönem bilinmiyordu. Hatta varlığı bile bir tartışma konusuydu ve Seyyid Rüstem'in kendisinin varlığı da bu tartışmalara dahildi. Ancak bu tekkenin kalıntıları günümüz Türkiye'sindeki Keşan yakınlarındaki Mecidiyeköy, Erikli ve Beyköy yakınlarındai üçgende kısa süre önce bulundu. Tekke binası zaten yıkılmış durumdaydı ancak bazı mezar taşları duruyordu ve kimi yazılardan oranın Rüstem Baba tekkesi olduğu anlaşılabiliyordu. Üstelik Rüstem Baba'ya ait arşiv belgeleri ve halk efsaneleri, ki bunlar *Velâyetnâme*'de anlatılanlardan çok az farklıydı ve tüm bunlar orasının *Velâyetnâme*'de söz edilen Seyyid Rüstem Gazi'nin türbesi olduğunu açıklığa kavuşturuyordu. Arşiv ve arkeolojik belgelerin kısa bir özeti için bkz. Ratip Kazancıgil, "Mihnetkeşan ve Rüstem Baba Dergâhı", *Yöre*, sayı: 37-38, Nisan-Mayıs 2003, s. 23; Ayhan Tunca, "Rüstem Baba Dergâhı'na bir Araştırma Gezisi", *Yöre*, sayı: 37-38, Nisan-Mayıs 2003, s. 27-30; Rıza Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velâyetnâmesi*. İki mezartaşındaysa şunlar yazıyordu: "*Hû. Rûstem Baba Sultan Tekkesi postnişini Ali Dede. Ruh-ı revanı şâd olsun. Sene 1193*"; "*Kutbu'l-arifin Rüstem Baba Tekkesi'nin muhibbanından merhum Seyyid Yakup'un ruhu için el-Fatiha. Sene 1216.*" Bu yeri Temmuz 2003'te ziyaret etmiş, mezar taşlarını bulmuş onları okumuş ve bu araştırmanın ilk sonuçlarını cömert bir şekilde benimle paylaşmış olan Dursun Gümüşoğlu'na minnettarım.

sonra Seyyid Ali Sultan ve onun kırk yoldaşı gelir. Onlar da Rumeli fethinin "anahtarını" Peygamber'den almışlardır. Üçüncü aşamada dünyevi iktidarın temsilcileri olarak Osmanlı beyleri gelir. Metin açık bir dille Osmanlıların siyasal ve askerî başarılarının Seyyid Ali Sultan ve diğer dervişlerin manevi desteğine bağlı olduğunu vurgulamaktadır.[50] Öte yandan, aşağıda dönüleceği gibi, bu *velâyetnâme*'de derviş dünyasının Osmanlı yönetiminin merkezîleşme eğilimine karşı protestolarının işaretleri de mevcuttur.

Özetleyecek olursak, derviş zümrelerinin ürettiği velayetname literatürünün yakın bir incelemesi, erken Osmanlıların bu dünyada kendilerinden biri olarak algılandığını ve dervişlerin Osman ve onun seleflerinin dünyevî iktidarını yükseltmek için her tür desteği sağladığı görülür. Erken Osmanlılar ile derviş zümreler arasındaki bu kolektif eserlere yansıyan yakınlık, onların aynı sosyo-kültürel zemine yaslanmasının doğal bir sonucuydu.

Bununla birlikte, bölgede iktidarını tahkim ettikten hemen sonra Osmanlı hanedanı yerleşik yaşam lehine tavır almış ve beyliğin kuruluşunda çalışmış olan "heterodoks" unsurlar aşamalı olarak çevreye kaydırılmıştır. Mélikoff bu durumu şöyle ifade eder:

> Genel olarak, Ortaçağ Anadolu'sunda İran kültüründen etkilenen ve Farsça konuşan kentli nüfus dinin temellerini medereseden öğreniyordu. Halbuki atalarının inanç ve geleneklerine sıkı sıkıya bağlı göçebe ve yarı-göçebelerde durum tamamen farklı idi. Bu yüzden yerleşik kesim Türkmenlere kötü gözle bakıyor, onların hakkında şöyle diyorlardı: "Etrāk-i bî idrāk" ve "Etrākin dini zayıf."[51]

Bu kitabın ana konusu Osmanlı merkezi tarafından dışlanan bu kurucu zümrelerin daha sonra kurdukları Safevi bağlantısıdır. Ancak Safevilere geçmeden önce Hurufî etkisine özet bir gönderme yapmakta fayda var. Hurufiliğin kurucusu[52] Fafullah Esterâbâdi'nin[53] 1394'te başının vurulmasından sonra müritleri pek çok İslâm ülkesine dağıldı. Anadolu'da ve Rumeli'de özellikle de Mir Şerif ve Seyyid İmâdeddin Nesîmî'nin[54] (ö. 1408) propagandası hatırı sayılır bir izleyici topluluğu bulmuştu.[55] Bir diğer ünlü Hurufî

50 Konunun detaylı bir analizi için bkz. Rıza Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velâyetnâmesi.*

51 Irène Mélikoff, "Les Fondements de l'Alevisme", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* içinde, Istanbul: ISIS Press, 1992, s. 12.

52 Bkz. A. Bausani, "Hurūfiyya", *EI2.*

53 Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, "Fadl Allah Hurūfī", *EI2.*

54 Bkz. Franz Babinger, "Nesīmī", *EI2.*

55 Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, Ankara: TTK, 1989, s. 28; "Bektaşilik-Hurufilik ve Fadl Allâh'ın Öldürülmesine Düşülen Üç Tarih", *Şarkiyat Mecmuası*, V, 1964, s. 19-20. A. Bausani, Anadolu'da 1400'ler gibi erken bir tarihte görülen, Fazlullah'ın en önde gelen halifesi Ali al-A'lanın öncelikli olarak Anadolu'daki Hurufî propagandasından sorumlu olduğunu

Türkse *Işknâme*'nin[56] yazarı, 1496'da Tire'de ölmüş Ferişte-oğluydu.[57] Gerçekten de 15. yüzyıl boyunca Tire bir Hurufî merkezi olmuş,[58] Hurufi etkisi saraya bile sirayet etmişti. Genç sultan II. Mehmed bazı Hurufî propagandacılarının etkisine maruz kalmıştı. Ancak ulemanın sultanı böylesi "yozlaşmış" akımlardan korumak için gösterdiği tepki acımasız olmuştu: söz konusu Hurufîlik savunucuları 1444'te Edirne'de dehşet verici yöntemlerle katledilmişti.[59]

15. yüzyılda, Azerbaycan ve İran'daki ciddi soruşturmaların ardından Hurufiliğin ağırlık merkezi Osmanlı Anadolu'suna ve Balkanlara kaydı. Hurufîlerin dili de bunun paralelinde Farsçadan Türkçeye doğru evrildi. Bununla birlike Anadolu'da ve Balkanlar'da Hurufilik tümüyle bağımsız bir hareket olarak ortaya çıkmamış; daha çok Bektaşi tarikatıyla birleşmişti. Muhyiddin Abdal ve Hayreti (ö. 1534) gibi 16. yüzyılın etkili Bektaşi şairleri Hurufî'ydi.[60]

---

söyler. (Bkz. makalesi "Hurūfiyya", *EI2 içinde.*) Gölpınarlı döneme ilişkin kaynak olmadığı gerekçesiyle bu fikri reddeder, yine de bu durumun istisnası Hâce Ishâk'ın (ö. 1892-3) Anadolu ziyaretinden söz etmesidir. Hamid Algar, bununla birlikte, Nesimi'nin Anadolu ve Balkanlar'daki Türk nüfusuyla temasını sorgularken Gölpınarlı'nın Ali al-A'la'nın rolünü vurgulayan değerlendirmesini eleştirir. Bkz. Hamid Algar, "The Hurufi influence on Bektashism", *Bektachiyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic-Giles Veinstein, İstanbul: ISIS Press, 1996, s. 44-48. Ayrıca bkz. Irène Mélikoff, "La divinisation de l'Ali chez les Bektachis-Alevis", *Au banquet des quarante. Exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme* içinde, İstanbul: ISIS Press, 2001, s. 104-9; "Fazlullah d'Astarabad et l'essor du Hurufisme en Azerbaydjan, en Anatolie et en Roumélie", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* içinde, İstanbul: ISIS Press, 1992, s. 170-72.

56 Bu çalışma kısmen Fadlullah'ın *Javidan-nâme* çevirisinden kısaltılmış kısmen de orijinaldir. Bkz. Ömer Faruk Akün, "Firishte-oghlu", *EI2*.

57 Bkz yukarıdaki dipnot.

58 Bkz. Irène Mélikoff, "Le problème Bektaşi-Alevi: Quelaues dernières considérations", *Au banquet des quarante. Exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme* içinde, İstanbul: ISIS Press, 2001, s. 69-71.

59 Fahruddin-i Acemî bu idamın sorumlusu olarak bildirilir. Bkz. Algar, "The Hurufi influence on Bektashism", s. 45; Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, s. 28-9; Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror and his Time*, çev. Ralph Manheim, Princeton, 1978, s. 34-5.

60 Bkz. Algar, "The Hurufi influence on Bektashism", s. 49; Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, s. 25-30; Mélikoff, "La divinisation de l'Ali chez les Bektachis-Alevis", s. 108-111. Gölpınarlı Osmanlı literatürü ve belgelerinde Hurufilerin "Işık" olarak anıldığını belirtir. Bununla birlikte Gölpınarlı aynı zamanda Hurufîlerin samimi Bektaşiler olmadıklarını ve Hacı Bektaş'a kalpten bir saygı duymadıklarını belirtir. Buna göre Hurufiler ona sığınabilmek için Bektaşiymiş gibi davranırken gizli bir şekilde Fazlullah'a tapmaya devam ederler. Bkz. *a.g.e.*, s. 32-3. Mélikoff'a göre, Alevi-Bektaşilerin yedi ozanı arasında şu isimler vardır: Nesimî, Hatayî, Fuzulî, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Yeminî ve Viranî. Buna karşılık üç tane de Hurufi ozan vardır: Nesimî, Yeminî ve Viranî. Bkz. Irène Mélikoff, "Fazlullah d'Astarabad et l'essor du Hurufisme en Azerbaydjan, en Anatolie et en Roumélie", s. 172; "Les Fondements de l'Alevisme", *Au banquet des quarante. Exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme* içinde, İstanbul: ISIS Press, 2001, s. 19. Yine de, en azından Yeminî'nin *Faziletnâme*'si için Hurufî ittifakı hakkında dikkatli olunmalıdır. Bu eser Yeminî'nin kendisi üzerine neredeyse mevcut tek kaynaktır ve Hurufizm üzerine herhangi bir işaret içermez. Bkz. Derviş Muhammed Yeminî, *Fazîlet-name* ed. Yusuf Tepeli, Anka-

Ancak Hurufîliğin Türk Sufizm'ine katkısı ayrı bir mistik ya da dinsel yol olarak değil daha çok zaten var olan popüler sufi akımları üzerinde, özellikle de Bektaşi tarikatı ve Kalenderî çevreleri üzerinde doktrinsel bir etki olarak görünür.[61] Bektaşi doktrinine nüfuzu özellikle de derin kökleri olan panteizm ve antromorfizm olarak görünür. Tanrı'nın insan biçiminde belirişine duyulan inancın ve insanın kutsallaştırılmasının kökeni Hurufî anlatılarının izini taşır.[62] Ocak'a göre, Hurufi anlatılarının Kalenderî-Bektaşi teolojisi üzerindeki devrimci etkisi, kabalistik teknik ve yorumlardan çok, *hulûl* (enkarnasyon) ve *Mehdicilik*'le kolayca uzlaşabilen panteist yaklaşımında aranmalıdır.[63] Hamid Algar da Hurufiliğin Bektaşilik üzerindeki etkisinin öncelikli olarak doktrinsel düzeydeyken, Bektaşi ritüellerinin herhangi bir Hurufi etkisine karşı bağışıklığa sahip olmaya devam ettiğine dikkat çeker.[64]

BÜROKRATİK DEVLETİN DOĞUŞU

Osmanlı Beyliği'nin kuruluşu ve bir devlete dönüşümü Herbert Adams Gibbon'dan bu yana uzun süre tartışıldı. İyi bilinen tartışmaları burada tekrarlamak gereksiz olacaktır.[65] Bunun yerine, 16. yüzyılın eşiğinde Kızılbaş kim-

---

ra: Türk Dil KurumuYayınları, 2002.

61 A. Bausani, "Hurūfiyya", *EI2* içinde.

62 Bkz. Irène Mélikoff, "Les Fondements de l'Alevisme", s. 19, 23-4; *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1999, s. 160-72. Hurufi doktrininin özü, insandaki erişilmez kutsal hazinenin sürekli teofanisine (Tanrı'nın insanda görünmesi – ç.n.) duyduğu inançtır. Özellikle de kusursuz İnsan'da, yani Fazlullah'ta, deizmin kendini göstermesi kusursuz formunu bulmuştur. Oluşun tarihine Hurufî inancı üçe ayrılır: *Nübüvvet* devri, *İmâmet* devri ve *Ulûhiyet* devri. Peygamberlik Adem'le başlamış ve Muhammed'le kapanmıştır. Muhammed'in damadı Ali Muhammed'in sırlarını devralmış ve velayet veya imamet devrini başlatmıştır. Bu dönem de on birinci İmam Hasan al-Askerî tarafından sonlandırılmıştır. Tanrı kendisini oluş halinde gösterir. Oluşun döngüsel bir yaratımı vardır ve yaratı en kusursuz biçimini insanda alır, böylece Tanrı sadece insanda temsil edilebilir. Ancak insanlar arasında kusursuz bir İnsan vardır, bu da Fazlullah'tır, kendisi Tanrı'ın kusursuz bir belirişidir. Fazlullah inanç istemini harflerin sofistike bir yorumuna inanç üzerinde inşa etmiştir. Oluşun açılması sesler aracılığıyla mümkün olablir ve sesin kusursuz formu da kelimedir ve yalnızca insanlar tarafından üretilebilir. Hurufi çalışması Kur'an ölçüsü ve Fazlullah'ın *Cavidanname*'si gibi diğer dinsel metinlerin kabalistik yorumlarına yüzlerce sayfa ayırmıştır. Hurufiliğin doktrinel temelleri üzerine daha fazla okumak için bkz. Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, s. 18-24; A. Bausani, "Hurūfiyya", *EI2*; Irène Mélikoff, "Fazlullah d'Astarabad et l'essor du Hurufisme en Azerbaydjan, en Anatolie et en Roumélie", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* içinde, İstanbul: ISIS Press, 1992, s. 163-74.

63 Ahmet Yaşar Ocak, "Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa bir Bakış", *Belleten*, LXIV/239, 2000, s. 142-4.

64 Bkz Algar, "The Hurufi influence on Bektashism", s. 50-53.

65 Osmanlı'nın kuruluşuyla ilgili tartışmalar için bkz. Kafadar, *Between Two Worlds*. Osmanlı'nın kuruluşuyla ilgili önde gelen makalelerden oluşan iyi bir seçki için bkz. Oktay Özel-Mehmet Öz, ed., *Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, Ankara: İmge Kitabevi, 2001. Kimi çağdaş önermeler için bkz. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*; Rudi Paul

liğinin doğuşu üzerine yapacağım değerlendirmeler için bir analiz çerçevesi olarak kabile şefliğinden bürokratik devlete dönüşümün bazı temel parametrelerine dikkat çekmekle yetineceğim.

Her şeyden önce 13. ve 14. yüzyıl Batı Anadolu'sunda tümüyle politik bir parçalanmışlığın hüküm sürdüğü akılda tutulmalıdır. İyi bilindiği gibi, Selçuklu otoritesinin 1243'te[66] Kösedağ'da Moğollar eliyle yıkılmasından sonra Selçuklu devletinin çok sayıda sınır yönetimi ya da güçlü kabile liderleri Anadolu'nun batı yarısında ya özerk ya da bağımsız beylikler kurdular.[67] Bununla birlikte politik parçalanma, bu Türkmen beyliklerinin yarı ya da tümüyle bağımsız yapısıyla sınırlı değildi. Politik otorite ve askerî gücün parçalılığı her beyliğin içsel yapısına da uzanmıştı. Zira Tükmen beylerinin hizmetinde bulunan askerler her şeyden önce kendi oymak veya oba beylerine sadık olan aşiret savaşçılarından oluşmaktaydı. Bu Türkmen savaşçıların bilinen sembolü kızıl başlıklardı (*kızıl-börg*) ve bu başlıklar onları Türk-Moğol halklarında soyluluğun bir simgesi olan beyaz başlık giyinmiş (*ak-börg*) beyler ve onların nökerlerinden ayırıyordu.[68]

Osman Bey, 14. yüzyılın eşiğinde bu Türkmen beylerden birisi olarak ortaya çıkmıştı. O başlangıçta Karaman, Menteşe, Aydın, Germiyan, Saruhan gibi beyliklerin liderlerine göre daha önemsiz görünüyordu. Osman ve seleflerinin dikkat çekici başarılarından birisi, her şeyden önce, gazâ ideolojisini[69] diğer kabile gruplarının ittifakını kazanmada bir yandan motive edici unsur ve meşrulaştırma aracı olarak konumlandırırken, diğer yandan kendi akın yoldaşlarına cömert ganimetler sunmasında yatıyordu. Halil İnalcık, Türklerin Bizans topraklarına doğru yayılması ve Osmanlı Beyliği'nin oluşumunu dört aşamada değerlendirir:

Lindner, *Explorations in Ottoman Prehistory*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2007.

66 Bkz. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004, s. 451-7.

67 Halil İnalcık, "The Emergence of Ottomans", *The Cambridge History of Islam*, cilt I, ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton ve B. Lewis, Cambridge, 1970, s. 263-4.

68 Bkz. Halil İnalcık, "The Rise of the Turcoman Maritime Principalities in Anatolia, Byzantium, and the Crusades", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society* içinde. Bloomington: Indiana University, 1993, s. 325; "The Yürüks", s. 100. Bu soruna ilerleyen sayfalarda yeniden döneceğim.

69 Osmanlı bağlamında gazâ üzerine daha fazla okuma için bkz. Fuat Köprülü, *The Origins of the Ottoman Empire*, çev. ve ed. Gary Leiser, Albany: State University of New York Press, 1992; Paul Wittek, *The Rise of The Ottoman Empire*, Londra, 1965; Gyula Káldy-Nagy, "The Holy War (Jihad) in the First Centuries of the Ottoman Empire", *Harvard Ukrainian Studies*, 3/4, 1979-80, s. 467-73; Ronald C. Jennings, "Some Thoughts on the Gazi Thesis", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 76, 1986, s. 151-161; Colin Imber, "What Does Ghazi Actually Mean", *The Balance of Truth; Essays in Honour of Professor Geoffrey Lewis*, ed. Çiğdem Balım-Harding ve Colin Imber, İstanbul: ISIS, 2000, s. 165-178; Rudi Paul Lindner, "What Was a Nomadic Tribe?"; "Stimulus and Justification in Early Ottoman History", *The Greek Orthodox Theological Review*, 27/2, 1987, s. 207-224; Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*.

1) Türkmen göçebe grupların Bizans sahil düzlüklerine mevsimsel hareketleriyle başladı; 2) Küçük baskın gruplarının gazi liderlerinin liderliği altında örgütlenmesiyle yoğunlaştı. Bunların çoğu kabile kökenliydi ve ya ganimet amaçlı baskınlar yapıyorlar ya da paralı askerler olarak istihdam ediliyorlardı; 3) ve sonra da eski Seçluklu sınır boylarında kurulu olan beylikleri model alarak fethettikleri topraklarda beylikler kurmak için kendi liderlikleri altında yerel şefleri bir araya getirmeye muktedir başarılı liderlerin çıkmasıyla devam etti; 4) ve nihayet gazi-beyliklerin kendi politik ve ekonomik amaçlarıyla Ege'de ve Balkanlar'da üstünlük için verilen bölgesel mücadeleye dahil olmasıyla daha önce yönünü yitirmiş savaşçı gruplar yeni amaçlar üzerine odaklandılar.[70]

Osman'ın önemli bir bölgesel güç olarak doğuşu İnalcık'ın şemasında üçüncü aşamaya denk düşer. Yukarıda belirtildiği gibi, Osman ve Orhan'ın parçalanmış küçük kabilelerin gâzi savaşçılarını kendi liderliği altında bir araya getirme yetisinin altında gazâ ideolojisinin teorik ve pratik düzlemde başarılı bir şekilde kullanımı yatmaktaydı. Onlar bir yandan yürüttükleri mücadeleye dinî ve kutsal bir anlam yüklemeyi diğer yandan da akın yoldaşlarına bolca ganimet sunan bereketli baskınlar düzenlemeyi iyi becermişlerdi.[71] Bizans İmparatoru Cantacuzenus'tan öğrendiğimize göre, bir bey gazâ seferine çıktığı zaman komşu beyliklerden gâziler de onun birliklerine katılır ve akına liderlik eden bey bu gâzileri kendi birliğine kabul ederdi.[72]

Gerçekten de 14. yüzyılın ilk yarısında gazâ liderliği veya "kâfir" topraklara baskınlar iki beylik öncülüğünde yürütülüyordu: Ege sahillerinde Umur Gâzi ve Marmara bölgesinde Osmanlılar. Benzer şekilde, 1332'de Türkmen beylerinin çoğunun sarayını ziyaret etmiş olan İbn Battuta sadece Umur Bey'in ve Orhan Bey'in gazâ veya baskınlarına göndermede bulunarak Umur Bey'in Orhan Bey'den daha fazla gâzi ittifakı geliştirdiğini kaydeder. Aydınoğlu Umur Bey 14. yüzyılın ortasına doğru Türkmen gâzi-liderlerinin en parlak ve başarılılarından birisiydi.[73] Özellikle Ege adalarında ve Trakya'da yaptığı akınlardaki başarısı onu o kadar ünlü yapmıştı ki maceracı ve savaşçı Türkmenler akın akın onun bayrağı altında toplanmaya başlamıştı. O ar-

70 İnalcık, "The Question of the Emergence of the Ottoman State", s. 74-5.

71 Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna ilişkin bazı son dönem değerlendirmeler için bkz. Kafadar, s. 118-150; Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*.

72 Alıntı, P. Lemerle, *L'émirat d'Aydın, Byzance et l'Occident. Recherches sur la geste d'Umur Pacha*, Paris, 1957, s. 212-3.

73 Umur Gâzi ve gazâ baskınları üzerine daha ileri okuma için, bkz. İnalcık, "The Rise of the Turcoman Maritime Principalities in Anatolia, Byzantium, and the Crusades"; Irène Mélikoff, *Le Destan d'Umur Pasha (Düsturname-i Enveri)*, Paris; Presses Universitaires de France, 1954; Tuncer Baykara, *Aydınoğlu Gâzi Umur Paşa (1309-1348)*, Ankara; Kültür Bakanlığı, 1990.

tık gâzilerin şefi olarak nam salmıştı. Umur Bey'le İzmir'de buluşan Ibn Battuta onu şöyle anlatır:

> Cömert ve dini bütün bir beydi ve sürekli olarak Hıristiyanlarla savaş halindeydi. Büyük İstanbul'u kuşatmak için baskınlar düzenlemekte kullandığı kadırgaları vardı ve esir ve ganimetleri alıp hepsini harcadıktan sonra bir başka baskın yapardı. Nihayet Yunanlılar, bu saldırıların baskısı altında, Papa'ya Cenova ve Fransa Hıristiyanlarına saldırı emri vermesi için başvurdular. Fransızlar ve Cenovalılar Papa'nın dediğini yaptı ve Papa da Roma'dan bir ordu gönderdi ve bir gece saldırısında kenti ve limanı ele geçirdiler. Emir Umur kalesinden inip onlarla savaştı ve bir dizi askeriyle birlikte şehit düştü.[74]

Ne var ki Umur'un 1348'deki ölümünden sonra, onun halefleri gazâ politikasını devam ettiremedi. Daha çok batılılarla ticaret yapmanın avantajından faydalanmaya çalıştılar. O tarihten itibaren Osmanlı beyleri gazâ baskınlarını yapan tek güç olarak kaldı ve bunun sonucu olarak da kabile Türkmenleri ya da gâzilerin savaşçı unsurları onlar için en cazip maiyet haline geldiler.[75] Başka birçok kaynağın yanı sıra İbn Battuta'nın tanıklığı Batı Anadolu'daki bu önemli politik ve askerî değişime işaret eder. O Umur Bey'le buluşmasından kısa süre sonra Bursa'da Orhan Bey'in sarayını ziyaret etti. Sonradan kaleme aldığı seyahatnamesinde Orhan Bey'in zenginlik ve askerî gücüne vurgu yaptıktan başka onun "kâfirlerle savaşan ve onları kuşatan" gazi bir Türkmen beyi olduğunun özellikle altını çizer.[76] Aynı şekilde, Bizans tarihçisi Pachymeres Osmanlıların Bizans toprakları üzerine düzenlediği şiddetli baskınlar üzerine Türkmen savaşçılar veya gâzilerin Osmanlı bayrağı altında toplanmaya başladığını belirtir.[77] İnalcık özellikle Bapheus savaşının bir dönüm noktası olduğunu iddia eder. Ona göre, Baphaeon'da 1301'de Bizans İmparatorluğu ordusuna karşı zafer kazandıktan sonra, Osman'ın ünü uzak Müslüman ülkelere dek yayılmış ve bu da gâzi-savaşçıları Osman'ın topraklarına yönlendirmişti.[78]

Bununla birlikte, Türkmen savaşçıları Osman'ın ve sonrasında onun haleflerinin etrafında bir arada tutan birleştirici kuvvet olarak gazâ, kuru bir

---

74 Bkz. Ibn Battuta, *Travels in Asia and Africa*, çev. ve seçki H. A. R. Gibb, Londra: Darf Publishers, 1983 (ilk basım 1929'da), s. 134-5.

75 Bkz. Inalcık, "The Emergence of Ottomans", s. 271. *Gazâ*'nın ekonomik temeli ve *gâzi*lerin o dönemki hem dünyevî hem de tinsel motivasyonları için bkz. Halil İnalcık, "The Question of the Emergence".

76 Bkz. *a.g.e.*, s. 136.

77 Bkz. Inalcık,"The Emergence of Ottomans", s. 267; "Osman I", *DIA*, s. 449.

78 Bapheus Savaşı ve sonuçları için bkz. Halil İnalcık, "Osman Gazi's Siege of Nicea and the Battle of Bapheus", *The Otoman Empire (1300-1389)* içinde, ed. Elizabeth Zachariadou, Rethymnon: Crete University Press, s. 1993, s. 77-98. Ayrıca bkz. İnalcık, "Osman I", *DIA*, s. 446.

ideolojik söylem olarak anlaşılmamalıdır. Aynı şekilde, daha sonraki tarihçilerin ortaya attığı hanedanın üstün soy-kütüğünün Osmanlı başarısına birincil katkısı olduğu iddiasını kabul etmek zordur. İlk Osmanlıların başarısının sırrı daha çok hizmetlerindeki kabilesel paydaşların ortak çıkarını koruyup artırma hususunda gösterdikleri dirayette aranmalıdır. Bu bağlamda Rudi Paul Lindner'in "kabile" üzerine modern antropolojik çalışmaların sonuçlarından hareket ederek Ortaçağ kabilelerinin oluşum ve gelişim süreçlerine dair değerlendirmeleri önemlidir. Lindner, kabilesel bir oluşumun büyümesinde paylaşılan sorunlar ve çıkarların akrabalık veya ideoloji gibi diğer faktörlerin oynadığından çok daha büyük bir rol oynadığı sonucuna ulaşır. Yazar, akrabalığın "dışlayıcı" doğasına karşı olarak "ortak çıkar"ın kapsayıcı özelliğinin "yabancı" unsurların da kabile yapısına girişine olanak tanıdığına dikkat çeker ve böylece kabilelerin hızlı büyümesini açıklar. Politik ve askerî bir varlık olarak kabileyi ayakta tutan esas dinamik üyelerin ortak çıkarlarının korunması veya artırılmasıdır. Osmanlı bey ve haleflerinin başarısı işte bu noktada aranmalıdır. Zira onlar kutsal savaş söylemiyle meşrulaştırdıkları baskınlar ve yağmalarla kabile birliğini oluşturan unsurlara mütemadi çıkarlar sağlamayı başarmışlardı.[79]

O halde Osman ve Orhan dönemi boyunca açıkça görüldüğü üzere, Osmanlı Beyliği neredeyse tümüyle gazâ-baskınlarına ve yağmaya dayanan ve kutsal savaş fikriyle birleşmiş, ortak çıkar temelinde Osmanlı hanedanı etrafında toplanmış bir kabile konfederasyonuydu. Bir yandan Osman'ın başarılı baskınları ve onun kabilesel silah arkadaşları Türkmen savaşçıların Osman'ın liderliğinde birleşmesini sağlamıştı. Öte yandan, erken Osmanlı toplumunun dinsel temsilcileri, yani dervişler kutsal savaş fikrini canlandırmış-

79 Lindner, "What was a Nomadic Tribe?", s. 698; *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington: Indiana University, 1983, s. 2. Bununla birlikte Lindner, erken Osmanlı savaş gruplarının oluşmasında *gazâ* ideolojisinin rolünü tümüyle reddeder. Ona göre *gazâ* erken Osmanlı başarısını klasik bir İslâmî girişim olarak tasvir edebilmek için *ulema* tarafından daha sonra icat edildiği ve formüle edildiğini savunur. Lindner argümanını bir kabilenin oluşturulmasında gazâ ideolojisinin dışlayıcılığı karşısında "paylaşılan çıkar"ın kapsayıcılığı üzerine kurar. Erken Osmanlı girişiminde hatırı sayılır bir miktarda Yunan unsurunun olduğunu savunur. Eğer *gazâ* ilkesel harekete geçirici ise, Osman'ın Yunan müttefikleriyle birlikte *gazâ*'nın dışlayıcı doğası nasıl yorumlanabilecektir? Bkz . Lindner, *Nomads and Ottomans*, s. 2-18. Lindner'in bu argümanı tarihsel kaynaklar tarafından destek görmez. Görünüşe bakılırsa o *gazâ*nın dışlayıcılığını abartırken kavramın dünyevî içeriğini ihmal etmektedir. Lindner'in tavrı için bazı eleştiriler için bkz. örneğin, Halil Berktay, "Osmanlı Devleti'nin Yükselişine Kadar Türkler'in İktisadî ve Toplumsal Tarihi", *Türkiye Tarihi 1: Osmanlı Devleti'ne Kadar Türkler* içinde, ed. Sina Akşin, İstanbul: Cem Yayınevi, 1995, s. 79-80; Ümit Hassan, *Osmanlı. Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 137-47. Son dönemdeki bir yayında, Osmanlı tarihinin erken dönemi bounca *gazâ*nın işlevi ve anlamıyla ilgili olarak Heat Lowry (Lindner'le) benzer bir argümanı benimsemiştir. Lowry Anadolu ve Balkanlar'da erken fetihleri gerçekleştiren *gâzi* grupları için "yağma konfederasyonu" terimini geliştirir. Bkz. Heat W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, s. 46.

tı. Dervişlerin bu ideolojik desteği hem Osmanlıların dünyevî güç taleplerini meşrulaştırmış hem de akın ve yağmaya kutsal bir anlam yükleyerek savaşçıların motivasyonunu artırmıştı. Dahası, bu dervişler gazâ inancının sadece propagandasını yapmakla kalmıyor aynı zamanda akınlara bizzat katılarak fiilen tatbik ediyorlardı. Dervişlerin Bursa'nın, Rumeli'nin ve daha pek çok yerin fethinde bizzat savaştıklarına dair çağdaş kaynaklarda ikna edici kayıtlar mevcuttur.[80] Esasen, İnalcık'ın haklı şekilde özetlediği gibi, "Osmanlı sınır topraklarında dervişler ve gâziler genellikle özdeştiler."[81]

Bu konfederasyonun politik ve askerî liderliği, katılımcı *gazâ* gruplarının kabile liderleri üzerinde üstün bir otorite sahibi olmaktan çok eşitler arasında birinci olan Osman'ın kabilesel bir aristokrasiyle birbirine karışmış otoritesi ile temsil ediliyordu. Yakın şekilde iç içe geçmiş iki sınıf, ki hem örgütlenme hem de ideoloji anlamında devletin gelişiminde önde gelen bir rol oynayacaklardı, beyliğin kuruluşu boyunca neredeyse hiç yoklardı. Bunlar bürokratik elit ve medrese eğitimli *ulema* idi.[82] Türk-Moğol bozkır geleneğine karşı, bu iki sınıf İrani-İslâmî geleneğin temsilcileriydi ve Arap ve Pers kültüründen yoğun şekilde etkilenmişlerdi. Analizimin ilerleyen aşamalarında işaret edileceği gibi, Osmanlı başkentinde bürokratik elit ve *ulema*'nın doğuşu ve tahkim edilmesi Osmanlı emperyal rejiminin merkezîleşen askerî sisteminin yanında ikinci temelini oluşturacaktı.

Öte yandan, yaşam tarzı temel olarak göçebe dinamiklerine dayanan beylik ekonomisi kırsallık, yağma ve gazâ baskınlarından elde edilen ganimetlere dayanmaktaydı. Türkmen tebaanın beylikle dinsel ilişkilerini sufi dervişler yürütüyordu. Bu dervişlerin çoğu Babâî isyanının kalıntılarıydı ve *gayr-i müteşerri*, mistik bir İslâm pratiği öğretiyorlardı. Özetlemek gerekirse, erken dönem boyunca, Osmanlı sultanlığı tümüyle Türkmen politikası, kültürü ve dinsel yaşam tarzı biçiminin baskınlığı altındaydı. Bürokratik elit ve dolayısıyla bürokrasinin kendisi, yüksek İslâmî kültürün eğitimli temsilcileri veya *ulema* ve kabilesizleşmiş ve merkezîleşmiş ordu henüz ortaya çıkmamıştı. Bu dönem Lapidus'un şemasında birinci aşamaya karşılık gelir. Buna göre, devletsiz ya da zayıf bir devlet otoritesi olan Kuzeybatı Anadolu bölgesinde, konar-göçer kabile güçleri tarafından yeni bir devletin kaldırım taşlarını döşeyen fetih hareketleri örgütlenmişti.

---

80 Bu tür dervişlerden olan, Rumeli'nin fethine katılan Seyyid Ali Sultan'ın seçkin rolü için bkz. Rıza Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velâyetnâmesi*.

81 Bkz. Halil İnalcık, "The Rise of Ottoman Historiography", *Historians of the Middle East* içinde, ed. Bernard Lewis ve P. M. Holt, Oxford, 1962, s. 157.

82 Gerçekten de aralarında açık bir sınır çizgisi olmadığından erken Osmanlı bağlamında bu iki sınıfı birbirinden neredeyse ayırt edilemezlerdir ve birinden diğerine geçiş oldukça yaygındır. Osmanlı tarihi Osmanlı İmparatorluğu'nun bürokrasisi –oluşum sürecinde neredeyse bütün olarak– baskın bir şekilde ulema sınıfından çıkmıştı.

Osmanlı Devleti'nin ya da "Osmanlı emperyal rejiminin" inşa süreci aynı zamanda beyliğin bu ilk aşamasındaki kurucu dinamiklerinin tasfiye sürecidir. Bir başka açıdan, bu süreç iki uzlaşmaz sosyo-politik yapı arasında süregiden mücadelenin uzun tarihinde bir başka halkadır. Söz ettiğim sosyo-politik yapılardan birincisi Türkmen kabile savaşçıları ve *gayr-i müteşerri* dervişlerin koalisyonudur ve kuruluş dönemlerinde karşımıza çıkar. Diğeri ise *ulema*-bürokratlar ve merkezîleşmiş orduya dayanan bürokratik devlettir ve kuruluş dinamizminin kalıcı yerleşik düzene dönüştürülmesi dönemlerinde karşımıza çıkar. Bu çalışmanın takip ettiği analiz çerçevesine göre, Osman ve kısmen Orhan dönemi tamamen birinci sosyo-politik yapının egemen olduğu dönemdir. Orhan döneminin sonlarından itibaren Fatih Sultan Mehmed dönemine kadar iki yapı arasında gerilim ve geçiş süreci devam etmiştir. Fatih dönemi sonunda bürokratik devlet yapılanmasının tamamlandığı, birinci yapının tamamen tasfiye edildiği ve kalıntılarının marjinalleşerek çevreye itildiği görülür.

Birinci aşamadan ikincisine geçişin erken işaretleri –yani fetihçi kabile konfederasyonundan rutinleşmiş ya da emperyal yönetime geçişi– Orhan dönemine kadar götürülebilir. Bunların çok erken işaretler olduğu düşünülebilecek olsa da, özellikle göçebelerin belli bir alana yerleştirilmesi Osman'ın son yıllarında dahi görülmekedir. Örneğin Lindner'e göre, daha Osman döneminde Osmanlılar, hayvancılığın Bitinya'nın sınırlı düzlüklerinde artık kârlı olmadığını fark edip yerleşerek bereketli topraklarda tarım yapmaya başlamıştı. Hatta Yenişehir gibi yeni yerleşimler kurmuşlardı.[83] "Osmanlılar şimdi kendilerini yerleşik ve yerleşmekte olan bir topluluğu idare etmenin taleplerine adapte etmek zorundaydı. Böylesi durumlarda şef yerleşimci bir yönetici haline gelmiş ve göçebe kabile üyeleri de nihayetinde yerleşme veya ikincil konumu kabul etmişlerdi. Kabile kurumları kayıt tutan bürokrasi ve kentsel örgütlenmenin karmaşık gerekleri karşısında dağılmışlardı."[84] Hiç şüphe yok ki, yerleşikleştirme süreci, özellikle de yönetici elitin yerleşikleşmesi Orhan ve I. Murad zamanında ivme kazanmıştı.

Yerleşikleşmeyle yakından bağlantılı olarak kabilenin ekonomik temeli hayvancılık ve yağmacılıktan tarıma kaymıştı. Marksist şemayı kullanacak olursak, yerleşikleşme sosyo-ekonomik "alt-yapıyı" kökten değiştirmişti. Bu ise "üst-yapı"daki önemli değişimleri (siyasal ve askerî organizasyon, mantalite, ideolojik ve dinsel kavrayışlar, gibi) tetiklemişti.[85]

Bu sürecin doğal sonucu Türkmen dünyasının bürokratikleşen devlete yabancılaşması olmuştu. Bununla birlikte, yabancılaşma süreci sadece ideolo-

83 Bkz. Lindner, "What was a Nomadic Tribe?", s. 708.

84 Lindner, "What was a Nomadic Tribe?", s. 708-9.

85 Lindner'le kıyaslamak için, *Nomads and Ottomans*, s. 29-38.

jik-dinsel temellere dayanmamış, ancak aynı zamanda önemli bir ekonomik sosyal zemin de kazanmıştı. Osmanlı Beyliği'nin bürokratik bir imparatorluğa evilmesine paralel olarak, Osmanlı toplumu ve devletinin belli bir kolu içinde içsel bir gerilim de baş göstermişti. J. R. Walsh'un kısa ve özlü bir şekilde belirttiği gibi:

> İmparatorluk kavramı göreceli olarak evrimleştiği ve bunun işaret ettiği sorumlulukları yerine getirme için çaba gösterdiğinde, bağımsız ve eğitimsiz kabile aristokrasisinin, sultanın tebaası olan insanlar arasından kendisinin seçtiği kişilerle değiştirilmesi gerekmektedir. Dahası, bu imparatorluğun örgütlenmesi ve iyi düzeni, İslâm'ın en uygarlaşmış ifadesini de tüm yasa ve idari mirasıyla talep eder ve dolayısıyla Osmanlı ve konar-göçer Türkler arasındaki iki kutupluluk kendisini *medrese* ve *tekke* arasındaki ihtilafa çevirir. Bu ayrım padişahın da etkisiyle ilkinin lehine ağır basmıştır.[86]

Merkezîleşmenin ana araçları arasında iki kurumsal gelişme özellikle etkili olmuştur. Osmanlı merkezîleşmesinin birinci ayağını ordunun kabilesizleştirilmesi ve merkezî bir organizasyon yapısına kavuşturulması teşkil eder. Bu bağlamda Yeniçeri ocağı ve *tımar* sistemi merkezî hükümetin manivelası olmuştur. En az bunun kadar önemli bir diğer gelişme devlette ulema sınıfının ve onun inşa ettiği devlet bürokrasisinin doğuşudur. Bürokratikleşme ve merkezîleşme geleneksel Türkmen konar-göçer yaşam tarzının yanı sıra kabile örgütlenmesinin siyaseten marjinalleştirilmesi pahasına geliştirilmişti. Bu süreci yürüten veya bu sürecin kendisi aracılığıyla yürütüldüğü en önde gelen araçlar, yani Yeniçeri birlikleri, tımar rejimi ve aşamalı olarak tahkim edilmiş *ulema* sınıfı göçebe-kabile yaşam tarzına sadece yabancı değil aynı zamanda onu yıkıcı bir nitelikteydi. Bu nedenle, Osmanlı politikası Türk-Moğol bozkır geleneğinden ayrılıp klasik bir İran-İslâm devlet yapısına evrildiğinde bu iki politik sistem ve yaşam tarzının temsilcileri arasında da amansız bir mücadele ortaya çıkmış oluyordu.

Osmanlı Ordusunun Kuruluşu

Lindner, beyliğin ekonomik temelinin daha Orhan döneminde yerleşik temayüller göstermeye başladığını belirtmişti. Aynı şey askerî teknoloji için de söylenebilir. Orhan dönemi boyunca atlı okçu göçebe savaş grupları Osmanlı askerî birlikleri içindeki seçkin yerlerini kaybetmeye başlamışlar, aşamalı olarak yerlerini eğitilmiş yerleşik piyade birliklerine (Yeniçeri) ve mer-

86 J. R. Walsh, "The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Historians of the Midle East* içinde, ed. Bernard Lewis ve P. M. Holt, New York, Toronto, Londra: Oxford University Press, 1962, s. 208.

kezîleşmiş bölgesel süvari birliklerine (*sipâhi*ler) bırakmışlardı. Orhan, *yaya* isminde kabile temeline dayanmayan, doğrudan sultana bağlı olan bir yerleşik birlik kurmuştu.[87] Yaya birlikleri[88] daha sonra tümüyle esirlerden oluşan yerleşik bir orduya dönüşmüştü, nihayet Yeniçeri ocağı olarak son halini almıştı. Lindner'in savunduğu gibi, "bir nesil içinde, Osmanlılar sadece stratejide değil ancak eğitimde, teknikte ve destekte göçebe gruplarından tümüyle farklı olan bir askerî kuvvetin yaratımı peşinde koşmaya başladılar: Yeniçeriler."[89]

Bu kitabın amacı bakımından yeni birliklerin en göze çarpan özelliği örgütlenme araçlarındaki ve askerlerin sadakatindeki aslî değişimdi. Sultanın yeni birlikleri tümüyle askerî temeller üzerinde kurulmuş ve kabile bağları ve alışkanlıklarına ciddi zararlar vermişti. Örgütlenmedeki kabile ilkelerinden kaymanın ivedi sonucu askerlerin sadakatlerinde klan liderlerine bağlılıktan bizzat beyin kendisine bağlılığa geçişti. Sadakat değişimi sembolik ifadesini şapkaların renginde bulmuştu. Eğer Aşıkpaşazâde'yi izlersek,

> Orhan Gāzi'ye kardaşı Alāaddin Paşa eyidür: "Hanum! Elhamdülillah kim seni padişah gördüm. İmdi senin dahı birleşük leşkerin yevmen feyevmen ziyāde olsa gerekdür. İmdi senün askerinde bir nişan ko kim gayri askerde olmasun!" didi. Orhan Gāzi eyidür: "Kardaş! Her ne kim sen eyidürsin, ben anı kabul ederin" dedi. Ol eyitdi: "İmdi etrafdağı beğlerün börkleri kızıldur, senin ağ olsun!" dedi. Orhan Gāzi emr etdi. Bilecük'de akbörk işlediler. Orhan Gāzi geydi. Ve cemi' tevābii bile akbörk geydiler. Andan Orhan Gāzi leşkerin ziyāde etmek diledi kim ol vilāyetde ola. Kardaşı eyidür: "Anı kadılara danış!" der. Ve ol zamanda Çandarlu Karaca Halil Bilecük kadısı olmış idi. Kadılığı ana Osman Gāzi vermiş idi. Ve Orhan Gāzi zamanında dahı İznik'e kadı oldı. Ve dahı İznik'den sonra Bursa'ya kadı oldı. Orhan oğlı Gāzi Hünkār zamanında kadı-asker oldı. Ve hem vezir oldı. Ve beğlerbeği dahı oldı. Ve bāki tafsil aşağa bāblarda gele inşaallahu ta'āla. Ve hem Edebalı'nun dahı kavmiydi. Ona dahı danışdı. Eyidür: "Elden yaya çıkar!" dedi. Ol vakıt adamların çoğu kadıya rişvet iletdi kim beni yaya yazdurun deyü. Ve hem anlara da akbörk geydürdiler.[90]

87 Bkz. İnalcık, "Orhan", s. 383-4.

88 Colin Imber yaya birliklerini ilk defa Orhan'ın yarattığı fikrini reddeder. Ne var ki, argümanı için yeterli delil sunmaz. Bkz. Colin Imber, "The Origin of the Janissaries", Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları), cilt 26/II, Harvard University, 2002, s. 17.

89 Lindner, "What was a Nomadic Tribe?", s. 708. Ayrca bkz. *Nomads and Ottomans*, s. 30-35.

90 APZ, s. 117-8. Benzer anlatılar için bkz. ayrıca *Anonim Tevârih-i Al-i Osman, Giese Neşri*, s. 16-7; *Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)*, s. 18-9; Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, özet ve ed. Nihal Atsız, Tercüman 1001 Temel Eser, s. 34. Ayrıca bkz. J. A. B. Palmer, "Yeniçerilerin Kökeni", çev. Mehmet Öz, *Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde, ed., Oktay Özel-Mehmet Öz, Ankara: İmge Kitabevi, 2001, s. 484-5. (Makalenin aslı şurada ya-

Osmanlıların belli bir aşamada, kendi maiyetini etraftaki diğer beylerin birliklerinden, yani kabile gruplarından farklılaştırma ihtiyacı duymuşlardı.[91] Sultan'ın "özel kuvvetler"ini diğer savaşçılardan ayırmak için seçilen sembol geleneksel bir semboldür. Zaten işaret edilmiş olduğu gibi, Türk-Moğol geleneğine göre "beyaz" kağanın has maiyetini sembolize ederken, "kızıl" ve "siyah" sıradan kitleleri sembolize eder.[92] Sencer Divitçioğlu, Osmanlı örneğinde, "Ak-börg"ü yönetici sınıfın sembolü olarak değerlendirirken "Kızıl-börg"ü de yönetilen öznelerin sembolü olarak görür.[93] Bu türde bir sınıflandırma sosyo-politik yapının analizi için kullanışlı olsa da bütün resmi yeterince açıklığa kavuşturmaz. Erken Osmanlı örneğinde "Kızıl-börg" daha ziyade yönetici sınıfın karşısında tüm politik ve askerî yetilerinden mahrum yönetilen pasif öznelerden çok militan Türkmen unsurları simgelemekteydi. Anadolu Türkmenleri bağlamında kabile savaşçılarının kızıl başlıklar taktığı bilinmektedir. Zamanla "Kızıl-börg" ile sembolize edilen sosyal grubun hatırı sayılır bir kısmı Osmanlı yönetici elitinin hegemonyasına karşı direnişlerini sürdürürken bir kısmı "evcilleştirilmiş" tebaa veya *re'âyaya* dönüşmüştü. Aşıkpaşazâde'nin açıklamasında, Alâaddin Bey bu olguya göndermede bulunur ve kardeşinin sadece kendisine bağlı olan yeni bir ordu kurmasını önerir.[94] Daha sonra bu ordunun hangi kaynaktan ve nasıl oluşturulacağı sorunu gelir. Orhan, yöntemi henüz palazlanmakta olan ulemadan öğrenir: askerleri ülkenin insanları arasından yetiştirecektir. Bununla birlikte burada en önemli nokta, bu yeni askerler yerleşik orduya bireysel kimlikleriyle yani kabile bağlarını bir kenara koyarak girecektir.

Yaya birliklerinin oluşturulması Osmanlı merkezi ve Türkmen dünyası arasındaki çatlağın başlangıcına işaret eder. Bir diğer deyişle, birinci aşamadan ikinci aşamaya geçişe, yani kabile şefliğinden rutin devlete geçiş sürecinin başlangıcına işaret eder. Bu çalışmanın amacı Osmanlı askerî sisteminin gelişimini incelemek değildir. Bununla birlikte, idarenin merkezîleşmesinde ordunun yapısındaki bu köklü değişiklik başat rol oynadığından kısaca temas etmek gerekir. Bu süreçte Osmanlı merkezî ordusu iki yönde evrildi: merkezde düzenli, yerleşik bir ordu ve merkezin sıkı kontrolü altında bölgesel olarak örgütlenmiş tımarlı siphiler. İlerleyen satırlarda *tımarlı sipahi* olarak isimlendirilen bölgesel askerî sistemin idarî ve malî mekanizmalar-

yımlanmıştır: "The Origin of the Janissaries", *Bulletin of the John Rylands Library*, 35/2, 1952-3, s. 448-81.)

91 Halil İnalcık Türk-Moğol yoldaşlık veya *nökerlik* geleneği içinde *yaya* birliklerinin kurulmasını değerlendirir. Bkz. İnalcık, "Osmanlı Tarihi'ne Toplu Bir Bakış", s. 51-5.

92 Bkz. Sencer Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliği'nin Kuruluşu*, İstanbul: YKY, 1999, s. 124-5.

93 Bkz. *a.g.e.*, s. 116-121.

94 Palmer bunun 1340'lar civarında gerçekleşmiş olması gerektiğini önerir. Bkz. Palmer, s. 483.

la da iç içe geçmiş olduğu gösterilecektir. Tımar[95] idarî, askerî ve malî sistemin merkezîleştirilmesinde omurga işlevi gördü.

Yine de, mutlak otoritesini tesis etmede sultanın elindeki en güçlü aygıt Yeniçeri ocağıydı.[96] Yeniçeri ocağının kökü yaya birliklerine kadar geri gider. Bununla birlikte toplumsal taban bakımından Yeniçeri birlikleri yaya birliklerinden kökten bir farklılık gösterir. Osmanlı tarih anlatılarına göre, 1361'de[97] Edirne'nin fethinden hemen sonra gazâlardan elde edilen köle sayısı dikkate değer şekilde artmıştı. İyi bilinen bir İslâmî ilkeyi izleyen danişmend Kara Rüstem köleler de dahil olmak üzere ganimetin beşte birini (*pençik*) devlet hazinesine aktarmayı önerdi. Kısa bir zaman diliminde hazineye ait kölelerin sayısı o kadar arttı ki zamanın önde gelen devlet adamları –Çandarlı Kara Halil, Kara Rüstem vd.– bu köleler ya da *kul*larla bir askerî birliğin kurulmasını önerdiler. Ancak asker olmadan önce bu köleler Türk dilini ve kültürünü öğrenmeleri için Türk ailelerin yanına gönderildiler. Aşıkpaşazâde ve Oruç bu "yeni-çeri" ya da "yeni askerlerin" beyaz başlıklar giydiğini belirtir.[98]

Köle-birliklerinin kurulması, sultanın has askerî maiyeti veya *ak-börg* askerlerinin sosyo-etnik temelinde kayda değer bir değişime işaret eder. Türk askerlerinden oluşturulan yaya birliklerinden farklı olarak yeni askerler tümüyle farklı bir kültürel ortamdan devşirilmişlerdi. Kültürel ortamdaki çarpıcı değişimin sorgulanamaz şekilde itaatkâr bir ordunun ve daha sonra da devletin en önemli makamlarını işgal edecek olan bürokratların yaratılmasını daha da kolaylaştırdığı açıktır.

Bu durum aslında bir Osmanlı buluşu değildi. Orduda ve bürokraside köleleri kullanmak izleri en az Abbasilere kadar giden eski bir İslâm devleti pratiğiydi.[99] Osmanlılar bu pratiği Anadolu'daki selefleri Anadolu Selçuklu-

95 Bkz. Halil İnalcık, "Tīmār", *EI2*; "Giriş", *Hicri 835 tarihli Suret-i Defter-i Sancak-ı Arvanid* içinde, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1954, s. XI-XXXVI; Ömer Lütfi Barkan, "Timar", *IA*, 12/1, s. 286-333.

96 Okur, İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın *Kapıkulu Ocakları* çalışmasını değerlendirebilir: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları, I: Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*, Ankara: TTK, 1988, 3. baskı (İlk baskı 1943'te).

97 Halil İnalcık, "Edirne'nin Fethi, 1361", *Edirne, Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı*, Ankara: TTK, 1993 (ilk baskı 1965), s. 159. Adrianople'in tarihi için bir başka öneri için bkz. Beldiceanu-Steinherr, "La conquête d'Andrianople par les Turcs", s. 439-461. Beldiceanu-Steinherr fetih için sadece daha geç bir tarih önermekle kalmaz ancak aynı zamanda fethin Osmanlı güçlerince gerçekleştirilmediğini savunur. Benzer bir argüman için ayrıca bkz. Elisabeth Zachariadou, "The Conquest of Adrianople", *Romania and the Turks (c. 1300 - c. 1500)*, Londra: Variorum Reprints, 1985, s. 211-217.

98 Bkz. APZ, s. 128; Oruç Beğ, s. 41-2. Ayrıca bkz. *Anonim Tevārih-i Al-i Osman, Giese Neşri*, s. 25; *Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)*, s. 28-9. Bu bölümlerin analizi için bkz. Palmer, s. 490-94. Kelimenin epistemolojisi üzerine son dönemin daha "cüretkâr" bir spekülasyon için bkz. İmber, "The Origin of the Janissaries", s. 18-9.

99 Köle sistemi (*gulâm*) için bkz. Halil İnalcık, "Ghulām", *EI2*; Paul Wittek, "Devshirme and Shari'a", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17, 1955, s. 271-8; Speros Vryonis,

larından öğrenmişlerdi.[100] Erken İslâmî devletlerde olduğu gibi, köle birlikleri ve köle bürokratlar her şeyden önce Osmanlı idaresinin merkezîleşmesinin etkin bir aracı olarak işlev göstermişti. Yeniçeri birliklerinin ya da kapı-kulu ordusunun (merkezî bir imparatorluk yaratma girişimlerinden daha sonra bahsedilecek olan) I. Bayezid dönemi boyunca güç ve önem kazanması da şaşırtıcı değildir.[101]

Osmanlılar zaman içinde bu pratiği bir adım daha ileri götürerek, Hıristiyan tebaa arasından birliklere genç erkekleri zorla almaya başlamıştı. Hıristiyan tebaadan doğrudan çocukların devşirilmesi Osmanlı kapıkulu birliklerinin gelişiminin üçüncü ve nihaî aşamasını oluşturur. Palmer, bilinen Osmanlı anlatılarına ek olarak ikna edici Latin kaynaklar sunar ve Hıristiyan çocukları devşirmeyi başlatanın II. Murad olduğunu gösterir. Böylece, Osmanlı *devşirme* sistemi en geç 15. yüzyılda kurumsallaşmasını tamamlamıştır.[102] Çağdaş bir gözlemci ve 1458'e kadar bir Osmanlı esiri olan Macaristanlı Gorgius 1470'lerde yazdığı kitabında "ak-börg"ün sultanın özel maiyetinin ayırt edici bir simgesi olarak özel bir işaret olduğunu, diğerleri için sıkı bir şekilde yasaklandığını vurgular.[103]

Kul ordusunun kendine has bir özelliği, sultana olan sadakatinin mutlaklığıdır. Bu birliklerdeki askerler çocukluklarında Hıristiyan bölgelerden devşirilmiş ve askerî makamların yanı sıra sivil bürokrasideki makamlara gelmeden önce özel bir eğitim ve talimden geçirilmişlerdi. Bir tür "beyin yıkama" veya ikinci kişilik inşa etme süreci olarak görülebilecek bu özel eğitim, her şeyden önce devleti ve hanedanı kutsayan bir zihin yapısı ve varlığını her bakımdan "devlet-i ebed-müddet"e borçlu hisseden bir sınıf üretmişti. Bu eğitimden geçen kullar tam anlamıyla devletperest bir ideolojiyle yetişiyordu. Öte yandan, onların devletin selameti için durup dinlenmeden çalışmaları için çekici pratik nedenler de vardı. Her şeyden önce kendi selametleri ve zenginlikleri doğrudan devletin selameti ve kudretine bağlıydı. Nitekim II. Mehmed'den itibaren devletin en görkemli makamlarını devşirmeler doldurmaya başlamıştı. Dahası, onların hukuken köle statüsüne sahip olmaları sultana da mutlak bir güç veriyordu. Zira, sıradan bir tebaanın yasal konumuna karşın, hukuken köle olan devşirmeler padişahın mülkiyetinde sayılıp hayatları da dahil olmak üzere mutlak anlamda ona bağlı idiler.

"Isidora Glabas and the Turkish Devshirme", *Speculum*, 31, 1956, s. 433-43.

100 Osmanlı Devşirme ve Selçuklu gulamları arasındaki benzerlikler, farklılıklar ve bağlantıların daha genel bir tartışması için bkz. Speros Vryonis, "Seljuk Ghulams and Ottoman Devshirme", *Der Islam*, 41, 1965, s. 224-52.

101 Bkz. İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamica*, 2, 1954, s. 105.

102 Bkz. Palmer, s. 495-550.

103 Yorum ve alıntılar, Palmer, s. 496-8.

Bütün bunlara Yeniçeri birliklerinin ateşli silah kullanan tekdüzenli ordu olduğu da eklenmelidir. Parçalı yapıdaki bölgesel piyade örgütlenmesine karşın, Yeniçeri birlikleri ellerinde büyük bir askerî güç birikimi bulunduruyordu. Bu nedenle, her zaman Saray üzerinde dikkat çekici bir etkileri vardı ve bu etki aynı zamanda Osmanlı siyasetine de nüfuz ediyordu. Zaman içinde bazı Yeniçeri garnizonları, bölgesel yönetim üzerindeki merkezî kontrolü güçlendirmek için vilayetlerde konumlandırılmıştı.[104]

Yeniçeri birliklerinin Bektaşilerle işbirlikleri veya iletişimleri erken Osmanlı tarihyazımının en tartışmalı konularından birini oluşturur. Yeniçeri birlikleri ve Hacı Bektaş arasındaki bağlantıya en eski referans, 15. yüzyılın ortalarına kadar gider. Büyük olasılıkla 15. yüzyılda ölmüş olan Bektaşi ozanı Sadık Abdal'ın[105] *Divan*'ı Hacı Bektaş'ın birlikler üzerindeki manevi hamiliğine işaret eden en erken kaynaktır. Sadık Abdal, Hacı Bektaş'ın manevi koruyuculuğunu Yeniçeriler üzerine çevirdiği ve bu yüzden Yeniçerilerin büyük bir fırsata sahip olduklarını belirtir.[106] 1476'da, henüz Osmanlı toprağı olmuş Isparta yakınlarında bir şeyh tarafından yazılmış Hızır üzerine şiirsel bir çalışma olan *Hızırnâme* de Hacı Bektaş ve Osmanlılar arasındaki birlikteliğe işaret eder. Birçok cemaatten pek çok diğer şeyhin yanında yazar Hacı Bektaş'tan da söz eder ve ona Osmanlı topraklarını koruyan kişi olarak atıfta bulunur.[107] 1483'te yazılmış *Otman Baba'nın Velâyetnâmesi* de Hacı Bektaş ve Yeniçeri birlikleri arasındaki bağlantıya işaret eder. *Velâyetnâme*'nin efsanevî anlatısında Yeniçerilerin başlıkları Hacı Bektaş'ın önerisi olarak geçer.[108]

104 Bkz. örneğin, İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest", s. 107.

105 Sadık Abdal görünüşe göre Seyyid Ali Sultan'ın bir müritiydi ve onun Dimetoka'daki *tekke*'sinde büyümüştü. Onun *Divan*'ı Sadık Abdal hakkındaki tek kaynaktır. Bu eserin tek mevcut el yazması daha sonra Rüstem Abdal tarafından 155/1742-3'te kopyalanmış ve Konya Bölge Yazmalar Kütüphanesi, Hacı Bektaş'tan gelen kitaplar, no. 255'te muhafaza edilmiştir. *Divan*'ında Sadık Abdal değerli detaylar vererek nasıl Seyyid Ali Sultan'ın müridi olduğunu anlatır. Bu eserdeki dizelerin çoğu Hacı Bektaş Veli ve Seyyid Ali Sultan'ı övmeye adanmış, bu kişilerden ilki *pir* ikincisi de *mürşid* olarak anılmıştır. *Divan*'ın çeviri ve elden geçirilmiş bir metni Dursun Gümüşoğlu tarafından basıma hazırlanmaktadır. Bu el yazmasının bir kopyasını benimle paylaştığı için kendisine teşekkür ederim.

106 "Şecâ'atle nazar kılmış Yeniçeri kullarına ol / Sezâ oldı ânınçün anlara ol fırsat-ı kübrâ", Dîvan-ı Sâdık Abdal, el yazması, varak 4a.

107 "Ol Hacı Bekdaş-ı güzīn gözler bu Osman illerin / Öpdüm mübârek ellerin bir gine görsem yüzlerin." Bkz. *Divan-ı Muhyiddin Çelebi* or *Hızırnâme*, Manuscript, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no. 949, fol. 27b. Muhyiddin Çelebi ve *Hızırnâme* üzerine daha ileri okumalar için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Hızırnâme", *Türkiye Diyanet Vaqfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt 17, s. 417-9; Mehmet Saffet Sarıkaya, "Hızırname'nin Bektaşiliğe Dair Malumatı ve Hızırname Çerçevesinde Bektaşi Kültüründe Hızır İnancı", *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*, Filiz Kılıç ve Tuncay Bülbül (ed.), Ankara, 2007, s. 1463-80.

108 Gö'çek Abdal, *Odman Baba Vilâyetnamesi, Vilâyetname-i Şâhî*, haz. Şevki Koca, İstanbul: Bektaşi Kültür Derneği, 2002, s. 198-9.

Aşıkpaşazâde Yeniçerilerle Bektaşiler arasındaki bağa temas ederek bu iddiayı reddetmeye çalışır.[109] O öncelikle Yeniçerilerin başlığının Hacı Bektaş'tan geldiği argümanını belirtir ve sonra da onun Bektaşiler tarafından nasıl üretildiğini açıklar. Orhan Bey zamanında, Abdal Musa'nın Yeniçerilerle birlikte pek çok *gazâ*ya katıldığını söyler. Bir gün Abdal Musa Yeniçerilerden birinin yıpranmış başlığını almıştır. Seferden döndüğünde insanlar başındaki şapka hakkında sorular sorduğunda o gururla şöyle cevap verir: "Gâzilerin başlığını taktım... Buna 'elif tâc' denir."[110] Aşıkpaşazâde hikâyeyi şöyle bitirir: "Bu onların [Bektaşilerin] gerçek şapkasıdır (tâc)."[111] Aşıkpaşazâde aynı zamanda Hacı Bektaş Veli'nin Osmanlı hanedanının hiçbir üyesiyle bir araya gelmediğinin altını çizer.[112] Ne var ki Aşıkpaşazâde'nin Hacı Bektaş ve Yeniçeri birlikleri arasındaki her türlü bağlantıyı reddetmeye dönük ısrarlı girişimi 15. yüzyılın ikinci yarısı boyunca böylesi fikirlerin zaten dolaşımda olduğunu; dolayısıyla kendi anlatısının içsel olarak ikisi arasındaki bazı bağlantı türlerine işaret ettiğini açıkça gösterir.

Modern akademisyenler arasında Fuat Köprülü bu konuda Aşıkpaşazâde'yi izler. Ona göre Yeniçeri birlikleri ve Bektaşiler arasındaki bağlantı daha sonra Bektaşi olacak olan Babâî dervişlerinin erken gazâlara yoğun katılımından türemiştir.[113] Dolayısıyla ikisi arasındaki bağlantı olayların gelişim çizgisinde kendiliğinden evrilmiştir.[114] Mélikoff da Yeniçeri birlikle-

109 Aşıkpaşazâde'nin Bektaşilerle ilgili anlattıklarının dikkatli bir okuma ve eleştirelliğe ihtiyacı vardır. Her şeyden önce Köprülü'nün uzun zaman önce dikkat çektiği gibi, o bir "Bektaşi düşmanı"ydı. (Köprülü, "Abdal Musa", nşr. Orhan Köprülü, *Türk Kültürü*, 124, Şubat 1973, s. 198.) Köprülü, Aşıkpaşazâde'den Osmanlı'nın katı Sünni ulaması üzerine Bektaşilik ve Hacı Bektaş Veli'nin kökeniyle ilgili öylesi bir olumsuz ve pejoratif bir tutum çıktığını belirtir ve bu açıklamalar üzerine Sünni *ulema*yı takip ettikleri için G. Jakop gibi modern düşünürleri eleştirir. İkinci olarak tarih anlatısını kaleme almadaki öncelikli amacı Baba Ilyas'ın soyundan olan atalarının imparatorluğun kuruluşundaki ilksel rolünü kanıtlamaktı. Böylece Bektaşiler de dahil olmak üzere diğer grupların katkısını küçük göstermeye çalışmaktadır. Bkz. Halil İnalcık, "How to Read Aşıkpaşazâde's History", *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage* içinde, ed. Colin Heywood ve Colin Imber, Istanbul: ISIS Press, 1994, s. 139-56. Yeniden basım, Halil İnalcık, *Essays in Ottoman History* içinde, Istanbul, 1998, s. 31-50.

110 "Abdal Musa seferden dönicek gerü vilâyetlerine varmış. Ol Yeniçeriden geydüği börg ile bile varmış. Eyitmiş kim: 'Üş de ben gaziler tacın geyüb geldüm' deyü haylı tefâhür dahı eylemiş. Ol halk buna sormuşlar kim: 'Bunın adı nedür? Buna ne derler?' demişler. Bu dahi anlara cevap böyle vermiş kim: 'Buna bükme elif tac derler' demiş." Bkz. APZ, s. 238.

111 APZ, s. 238.

112 "Bu Hacı Bektaş Âl-i Osman neslinden hiç kimse ile musahabet etmedi. ... Her kimse kim Hacı Bektaş Âl-i Osmandan kimse ile musâhabet etdi der ise yalandur, şöyle bilesiz. " Bkz. APZ, s. 237, 238.

113 Bkz. Fuat Köprülü, *The Origins of the Ottoman Empire*, çev. ve ed. Gary Leiser, Albany: State University of New York Press, 1992, s. 108.

114 Bektaşilik ve gaziler arasındaki yakın ilişki Bektaşi etkisinin Anadolu'da yayılmasına da yansır. Faroqhi'nin çağdaş kaynaklardan belirttiği gibi, tarikat Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da neredeyse yokken Orta ve Batı Anadolu'da yaygındı. Bkz. Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, Almancadan Türkçeye çev. Nasuh Barın, İstanbul: 2003, s. 192.

ri ve Bektaşi tarikatı arasındaki bağlantıya işaret eder ve bu bağlantıyı erken Bektaşi misyonerlerinin Osmanlı hanedanıyla sıcak ilişkisinin bir sonucu ve Bektaşilerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki imtiyazlı konumunun bir kanıtı olarak değerlendirir. Yazar, 15. yüzyıl Osmanlı tarihçisi Oruç Bey'e dayanarak Orhan Bey'in kardeşi Ali Paşa'nın Hacı Bektaş'ın prestijini artırmada ve onu Yeniçerilerin hamisi yapmadaki rolünü hatırlatır ve onun Bektaşi çevreleriyle ilişkisinin altını çizer.[115]

Öte yandan Osmanlı idaresi yeni fethedilmiş toprakları kolonileştirmede Bektaşilerden faydalanmış, böylece hem Türkmen-Müslümanları hem de Müslüman olmayan nüfusu İslâmîleştirmişti. Özellikle de Yeniçerileri oluşturan Hıristiyan kökenli askerlerin dinini değiştirme ve dinsel eğitiminde Bektaşiler yoğun olarak kullanılmıştı. Bu dervişler tarafından kurulan tekkeler aynı zamanda seyahatçiler için yemek ve yatacak yer de sağlıyordu.[116] Dolayısıyla Bektaşi dervişleri henüz İslâmı yeterli düzeyde kabul etmemiş veya gayrimüslim olan kitlelerin Osmanlı idaresinin kontrolü altına girmesine katkıda bulunmuş oluyorlardı. Tüm bu roller kaçınılmaz olarak tarikatı dışa döndürmüş ve aynı zamanda merkezî otoritenin de desteğini kazandırmıştı. Görece daha disiplinsiz derviş grupları, mesela Kalenderi, Abdal, Hurufi, vs., zaman içinde bu resmî onayın korumasına girerek tarikat içinde eriyip Bektaşi kimliğiyle kaynaşmıştı. Köprülü'ye göre erken 16. yüzyılda Abdallar Hacı Bektaş'a derinden saygı duysalar da henüz Bektaşi olmamışlardı. Ne var ki, *gayr-i müteşerri* derviş grupları üzerindeki Osmanlı ida-

115 Irène Mélikoff, "Un Ordre de derviches colonisateurs: les Bektaşis", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* içinde, İstanbul: ISIS Press, 1992, s. 120-5. Oruç'a göre, Ali Paşa dünyevî egemenlik üzerindeki iddialarından vazgeçti ve derviş-benzeri bir yaşamı tercih etti. Orhan döneminde ilk Osmanlı düzenli ordusu kurulurken, Ali Paşa kardeşine bu yeni orduyu Hacı Bektaş'ın manevi koruması altına vermesini önerdi. Bu nedenle Orhan Hacı Bektaş'ın *icazetini* aldı ve Yeniçerilerin karakteristik beyaz başlığı bu amaçla kullanıldı. Bkz. Oruç, *Tevârih-i Âl-i Osman*, ed. Franz Babinger, Hannover, 1925, s. 15-6; *Oruç Beg Tarihi*, ed. Nihal Atsız, İstanbul, 1972, s. 34. Mélikoff'a göre, Osmanlı topraklarında Bektaşi tarikatının yaygınlığının nedeni erken Osmanlı beylerinin desteği ve onun Osmanlı ordusunun çekirdeği yani Yeniçerilerle yakın bağlantısıydı; Hacı Bektaş'ın kişiliği bu gelişmede ikincil önemdeydi. (Irène Mélikoff, "L'Origine sociale des premiers ottomans", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* içinde, İstanbul: ISIS Press, 1992, s. 133-4; *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1999, s. 196.)

116 Bkz. Fuat Köprülü, "Anadoluda İslâmiyet", *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, IV, 1922-3, s. 291-303; *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, İstanbul, 1929. Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda bir İskan ve Kolonizasyon Metodu olarak Vakıflar ve Temlikler; İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi, II*, 1942, s. 279-304; Suraiya Faroqhi, "Conflict, Accommodation, and Long-Term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State (Sixteenth-seventeenth centuries)", *Bektachiyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic-Giles Veinstein, İstanbul: ISIS Press, 1996, s. 172; Mélikoff, "Un Ordre de derviches colonisateurs: les Bektaşis", s. 123.

resinin devamlı baskısı onları 17. yüzyılda Bektaşi tarikatının şemsiyesi altına sığınmaya zorladı.[117]

Öte yandan, Suraiya Faroqhi Yeniçeri ocağı ve Bektaşi tarikatı arasındaki bağlantının resmî belgelerde muğlak biçimde yer aldığı gerçeğine dikkat çeker. Onun Anadolu'daki Bektaşi tekkelerinin sosyo-ekonomik tarihi üzerine yaptığı araştırmalar Yeniçeriler ve Bektaşi tekkeleri arasındaki "bilinen" ilişkinin kaynaklarda neredeyse göz ardı edildiğini ileri sürer. Yine de yazar yeni eğitilmiş Yeniçerilerin (*acemi oğlanları*) 16. yüzyılın sonuna doğru Seyid Gazi Tekkesi'nin yıllık kutlamalarına katıldığına işaret eden bazı arşiv belgelerine göndermede bulunur.[118]

Sonuç olarak belirtmek gerekir ki, Yeniçeri ocağı ile Bektaşiler arasındaki ilişkinin başlangıcı her nasıl olursa olsun, kesin olarak bildiğimiz şudur: en geç 16. yüzyıl sonlarından itibaren Bektaşi tarikatı ve Yeniçeri ocağı arasında kurumsallaşmış bir bağ mevcuttu. Örneğin, tarikatın bir vekili Yeniçeri ocağında her zaman hazır bulunurdu.[119]

Ulema-Bürokrat Sınıfının (Osmanlı Eliti) Doğuşu

"Kızıl-börg" ve "Ak-börg" bölünmesi, yani Türkmen aşiret savaşçılarının yanında yerleşik birliklerin oluşturulması, yukarıda işaret edilen iki uzlaşmaz sosyo-politik yapının ayrışma sürecinin başladığına işaret ediyordu. Bu ayrışma yüz yıl sonra Türkmenlerin bir kısmının Osmanlı rejiminden tamamen kopmaları ile sonuçlanacak ve nihayet 16. yüzyıl başında Kızılbaş başkaldırısı olarak karşımıza çıkan şiddetli bir çatışmanın temelini atacaktı. Gerçekten de "Ak-börg" ve "Kızıl-börg" ayrışması henüz başlayan daha kapsamlı bir sürecin sadece ilk aşaması idi. Aynı sürecin bir başka önemli bile-

---

117 Bkz. Fuad Köprülü, "Abdal", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, çıkaran M. Fuad Köprülü, sayı: 1, İstanbul, 1935, s. 31, 36; Mélikoff, "Un Ordre de derviches colonisateurs: les Bektaşis", s. 124. Mélikoff şunu söyler: "Les Bektasis ont été à l'origine un instrument du gouvernement ottoman, chargés par une initiative venue du Sultan, de ranger sous la bannière d'un Sünnisme libéral et tolérant [Compare her "L'Origine sociale des premiers ottomans", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* içinde, İstanbul: ISIS Press, 1992, s. 135. Bektaşiliğin erken aşaması ve Hacı Bektaş'ın kendisiyle ilgili böylesi bir tavır ilk defa Köprülü tarafından ileri sürüldü. O Bektaşiliğin Hacı Bektaş'a atfedilen heterodoks tonunun daha sonraki ulema ve Sünni çevrelerin bir üretimi olduğunu ve bunun da Aşıkpaşazâde'yle başladığını savunur. Bkz. Köprülü, "Abdal Musa", s. 198. Ayrıca bkz. Mélikoff, "Un Ordre de derviches colonisateurs: les Bektaşis", s. 125. Ayrıca bkz. "L'Origine sociale des premiers ottomans", s. 136-7; *a.g.e.*, "Ahmed Yesevi et la mystique populaire turque", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* içinde, İstanbul: ISIS Press, 1992, s. 149.

118 Bunlardan kitabın son bölümünde ayrıntılı bahsedeceğim.

119 Mélikoff, "Le Problème Kızılbaş", s. 32. Ayrıca bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, "Açıklama", *Vilâyet-nâme* içinde. *Menâkın-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1995, s. 125-8. Bkz. Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, Almancadan Türkçeye çev. Nasuh Barın, İstanbul: 2003, s. 138-9.

şeni ulema sınıfı, bürokrasi ve merkezî yargı sisteminin teşekkül etmesiydi. Çağdaş kaynaklar hem merkezî bir ordunun kurulması hem de bürokrasi ve İslâm hukuku (şeriat) temelli Osmanlı devlet aygıtının inşasında başat rolü *ulema* sınıfına verir. Aşiret kökenli savaşçılardan oluşan gayri-nizami birliklerin yerini aşamalı olarak düzenli bir ordu alırken, erken dönemin kanaat önderleri ve ideologları olan popüler sufi şeyhler yerini medrese eğitimli ulemaya terk etti. Bu gelişmeler Osman'ın kabile şefliğini klasik bir Ortadoğu İslâm devletine dönüştürüyordu.[120] Aşıkpaşazâde'nin gözlemleri bu dönüşümde *ulema*nın rolüne açıkça dikkat çeker. Onun kaydettiğine göre, düzenli bir askerî birlik kurma kararı verildiğinde, Orhan Bey'in bu orduyu nasıl oluşturacağını *ulema*ya sorması tavsiye edilmişti. Bunun üzerine o da o dönem Bilecik *kadı*sı olan Çandarlı Karaca Halil'e (ö. 1387) gitmiş ve onun tavsiyelerine göre hareket etmişti.

Bir bakıma *müteşerri* İslâm'ın basit temsilcileri olarak *fakı*ların ilk Osmanlı beylerine idarî mevzular ve yasama-yargı meselelerinde danışmanlık yaptığı bilinmektedir. Ancak bu dinî şahsiyetler klasik Osmanlı rejiminin ana mayası olacak olan "yüksek İslâmî kültür" ve onun temsilcisi olan *ulema* ile karıştırılmamalıdır. Yine de erken *beyliğin* sosyal, idarî ve yasal ilişkilerin düzenlenmesinde *fakı*ların başlıca rolü oynadığı ve bu yönüyle ulema ve bürokrat sınıfının öncüsü oldukları ifade edilmelidir. Osman Bey yeni bir yeri fethettiğinde bölgede idaresinin dinî ve yasal temelini nasıl kuracağı konusunda *fakı*lara danışırdı. Zira fakılar o dönemde uçlarda şeriatın tek temsilcileri idi. Tahrir kayıtlarından öğrendiğimize göre çok sayıda vakıf Osman ve Orhan tarafından *fakı* olarak bilinen kişilere verilmişti.[121] 14. yüzyılın sonlarından itibaren fakı unvanını taşıyan kişiler yerini *ulema* sınıfına bıraktılar.

Ulema sınıfının rolü, özellikle de Çandarlı ailesininki, aslında sadece danışman olmanın çok ötesindeydi. Daha ziyade onlar doğmakta olan devletin gerçek mimarları idi. Erken dönem kaynakları, bu bağlamda nesiller boyunca kazasker ve vezir-i azam gibi önemli devlet makamlarını kesintisiz şekilde elinde bulunduran Çandarlı ailesine özellikle vurgu yapar. İlk yüz yıllık dönemde, Çandarlı ailesi ve onların liderliğinde kimi danişmendler bürokratik devlet kurumlarının temellerini attılar. Uzunçarşılı, devletin iç ve dış politikasını yönlendirmenin yanı sıra Osmanlı Devleti'nin idari ve yargısal aygıtlarını yaratan asıl aktörün Çandarlı ailesi olduğuna dair ikna edici kanıtlar sunar. Bu perspektiften, onlar devletin gerçek kurucuları olarak değerlendirilebilir. Yine de İstanbul'un fethinin getirdiği sınırsız karizmayla II. Meh-

120 Osmanlı topraklarına *ulema* göçü Orhan Bey döneminde ivme kazandı. Daha sonra dönüleceği gibi ilk Osmanlı medresesi onun döneminde açıldı. Kıyaslama için bkz. Lindner, "Stimulus and Justification in Early Ottoman History", s. 213-6; Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 16.

121 Bkz. Halil İnalcık, "Osmanlı Tarihine Toplu bir Bakış", s. 56; "Osman I", s. 446; "Orhan", s. 383.

med o dönem ailenin lideri ve baş vezir olan Çandarlı Halil Paşa'yı idam ederek devlet işlerinde Çandarlı ailesinin mutlak baskınlığına bir son verdi.[122]

Osmanlı İmparatorluğu'nda, İslâmî uygarlığın en önemli kurumlarından biri olan ve sadece bilim ve bilgi üretme değil ancak aynı zamanda İslâmî devletler için meşruluk zemini sağlayan medreseler ilk defa Orhan Bey zamanında kuruldu. Medrese kurumunun tarihi en az Büyük Selçukluların ünlü devlet adamı ve başveziri tarafından kurulmuş Nizamiye Medresesi'ne kadar geri gider. Eğitimin ve akademik faaliyetlerin medrese sistemi altında kurumsallaşması İslâmî ulemanın devlet karşısında bağımsızlık kaybına işaret etmektedir. Aslında Ümeyye yönetiminde kendisine otonom bir alan açmayı başaran ulema sınıfı Nizamiye modelinde medreselerin yaygınlaşması ile bir tür devlet memuruna dönüştü ve siyasal iktidarlar karşısındaki otonomisini görece kaybetti. Bu nedenle, belli bir boyutta, medreseler dini bir siyaset aracına dönüştürmeye hizmet etti. Bu durum Osmanlı İmparatorluğu'nda daha ileri boyutlara ulaştı. Ocak'a göre, devlet aygıtının bir parçası haline gelen ulema sınıfı, en temel işlevi olan bilgi üretmeyi bir kenara bırakmış, idarî mekanizmaya bürokrat üretmek ve sultanın her eylemini meşrulaştırmayla uğraşır olmuştu.[123] Bilinen ilk Osmanlı medresesi 1331'de İznik'te hizmet vermeye başladı.[124] Doğal olarak bu ilk medreselerde ders veren müderrisler daha gelişmiş merkezî bölgelerden geliyordu. İşte Osmanlı bölgesine gelmeye başlayan bu ilk ulema ve daha sonra Osmanlı medreselerinden mezun olan onların talebeleri hem Osmanlı rejiminin hem de devlet kurumlarının temelini attı. Bu aynı zamanda ilk dönemlerde etkin olan derviş zümrelerinin siyasal gücünü yitirmeye başlaması anlamına geliyordu.[125]

Osmanlı *ulema* sınıfı sadece klasik bir İslâmî devlet aygıtı tesis etmekle kalmamış, aynı zamanda eş zamanlı olarak bir "Osmanlı yüksek kültürü"

122 Osmanlı politikalarında son derece etkili bu ailenin bir biyografisi için, özellikle de İstanbul'un fethine kadar, bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Çandarlı Vezir Ailesi*, Ankara: TTK, 1988. (İlk baskı 1974'te.) Çandarlı Halil Paşa'nın idamı ve II. Mehmed'in *ulema*-kökenli devlet adamlarına karşı köle-kökenli devlet adamlarından yana politikası için bkz. Halil İnalcık, "İstanbul'un Fethinden Önce Fatih Sultan Mehmed", *Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar* içinde, I, Ankara: TTK, 1995 (İlk baskı 1954), s. 69-136.

123 Bkz. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 94, 110-11.

124 İlk medresenin ilk müderrisi olan Dâvud-ı Kayseri, İbn-i Arabî'nin gerçek bir takipçisiydi. İbn-i Arabî'nin mistik öğretisi ise "vahdet-i vücûd" öğretisi etrafında dönüyordu ve ulema çevrelerinde her zaman şüpheyle karşılanıp sert şekilde eleştiriliyordu. Dâvud-ı Kayseri üzerine bkz. Mehmet Süreyya, *Osmanlı Müellifleri*, cilt 1, İstanbul, 1332, s. 67-9; A. Turan Akbulut, "Dâvud-ı Kayserî", *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, 4, 1980, s. 61-83; Mehmet Bayraktar, "Dâvud-ı Kayserî", *DIA*, 9, s. 32-5. İbn Arabî'nin Osmanlı dünyası üzerine öğretisi için, bkz. Michel Chodkiewicz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler* içinde, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: TTK, 2005, s. 89-111.

125 Kıyaslamak için Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 82.

üretmişti. Süreç, İnalcık'ın isimlendirdiği biçimiyle[126] "Ortadoğulu bir kozmopolit kültür"ünün uzantısı mahiyetinde kültürel olarak "Farslaşmış" ve "Araplaşmış" bir entelektüel elit yaratmıştı. Aslında bu orijinal bir hikâye değildi; Osmanlılardan önce Türkmen yaşam tarzı ve "yüksek kültür" arasında bir farklılaşma Anadolu Selçukluları döneminde de mevcut idi. Ahmet Y. Ocak tarafından gösterildiği gibi Türkmen kitleleri ve onları her zaman düşük rütbeli gören ve *Etrāk-i bī-idrāk*' ya da kavrayışı düşük Türkler olarak değerlendiren Anadolu Selçuklu eliti arasındaki farklılaşma kısa süre sonra yabancılaşmaya, daha sonra uzlaşmazlığa ve nihayet sıcak bir çatışmaya dönüşmüştü. Türkmen kitleleri, Baba İlyas'ın Mehdici öğretisinin ardından Selçuklu idaresini tümüyle baskıcı olarak değerlendirip baş kaldırmıştı. Nitekim Baba İlyas'ın mistik takipçileri ve erken Osmanlı beylerine en büyük desteği sağlayan ve onların bayrağı altında savaşan dervişler aynı sosyal kesim ve dinî gelenekten gelmekteydiler. Osmanlı iktidarının tahkim edilmesiyle eş zamanlı bir şekilde aynı hikâye bir kez daha tekrar etti. Anadolu Selçuklu sarayı ve kentlerdeki yüksek Ortadoğulu İslâmî kültür şimdi Osmanlı başkentine taşınmıştı. Ve bu süreçle yakından bağlantılı bir şekilde Türkmen unsurlar aşamalı bir şekilde Osmanlı resmî alanından sökülüp atılmıştı.

14. yüzyıl Osmanlı hükümranlığındaki *ulema* ve devlet adamlarının çoğunun ya Acem ya da Anadolu Selçuklu uygarlığının merkezlerinden biri olan Karamanlı olarak tanımlanması şaşırtıcı değildir.[127] Bu durum Lâ'lî'nin dizelerinde şöyle ifade edilmiştir:

> *Acem'in her biri kim Rûm'a gelir,*
> *Ya vezâret ya sancak uma gelir.*[128]

Daha sonraki dönemlerde, Fars-İslâm kültürünün kazandığı prestij öyle bir noktaya gelmişti ki Türkçe yazmak yetersizlik ve utanç olarak algılanıyordu. Dahası, bu "yüksek kültür"e bağlı olmak, ki bu çoğu durumda Farsî bir kökenden olmak anlamına geliyordu, sultanın ve yönetici sınıfın doğrudan sempatisini kazanmak anlamına geliyordu. İnalcık, çok sayıda Osmanlı entelektüelinin yüksek eğitim için İran'a gittiğini ve döndüklerinde usta olarak sıcak karşılandıklarını belirtir. Bunun İnalcık tarafından alıntı-

126 Halil İnalcık, "The 'Ottoman Civilization' and Palace Patronage", *Ottoman Civilization* içinde, I, ed. Halil İnalcık ve Günsel Renda, Ankara: Ministry of Culture and Tourism, 2004, s. 20.

127 Bkz. örneğin, APZ, s. 154, 240. "Karaman"ın coğrafi çağrışımları hem Lârende'yi hemde Osmanlı hükümranlığından önce Karaman hanedanlığı tarafından yönetilen bölgeyi kapsar. II. Mehmed Karaman yönetimine bir son verdikten sonra tüm bölge Osmanlı toprağı oldu ve "Vilâyet-i Karaman" olarak anılmaya başladı. Başkenti ise Konya'ydı. Bkz. J. H. Kramers, "Karaman", *IA*, cilt 6, s. 309-311; "Karaman", IA, 6, s. 309-311; Metin Tuncel, "Karaman", *DIA*, 24, s. 444-447. Aşıkpaşazâde tarihini yazarken, bu zaten olmuştu. Dolayısıyla yukarıdaki 'Karaman" bağlamı derken Konya ve etrafındaki yüksek İslâmî kültür olarak anlaşılmalıdır.

128 Alıntı, İnalcık, "The 'Ottoman Civilization' and Palace Patronage", s. 19.

lanan istisnai bir örneği 15. yüzyılda yüksek Osmanlı kültürü üzerine Farsî ve Arabî etkinin ne düzeyde olduğunu yansıtır: "Kâtiplerden birisi olan Lâ'lî, uzun süre İran'da kaldı ve döndüğünde kendisini bir İranlı olarak tanıttı. Fatih'in *musahibi* olmuştu ve gerçek ortaya çıktığında *zâviye* mütevelliliği konumundan alınmış ve maaşı kesilmişti."[129] Türk entelektüelleri ve sanatçılarının zor durumu belki de en iyi şekilde Mesîhî'nin izleyen dizelerine yansımıştır:

> *Mesîhî gökden insen sana yer yok,*
> *Yürü var gel Arab'dan ya Acem'den.*[130]

Öte yandan, üstüklüklerinin tahkim edilmesine paralel olarak Osmanlı sultanları, yeni gelen entelektüeller ve sanatçılar için cömert imkânlar sunuyor ve saraylarına topladıkları isim yapmış akademisyenler ve sanatçıları ihtişamlarının bir işareti sayıyorlardı. Bu amaçla Doğu'daki yetenekleri Osmanlı sarayına çekmek için bilinçli bir politika izliyorlardı. Sehi Bey'in yazdığına göre, "Fatih Sultan Mehmed Arap ve Fars topraklarındaki yetenekli insanları arar ve sarayına getirir, onlara aşırı bir saygı gösterirdi."[131] Esasen, hamilik İslâm dünyasında Osmanlılardan çok önce yerleşmiş ve kurumsallaşmıştı. İnalcık'ın işaret ettiği gibi, geniş kitlelerin okumasına imkân veren ve böylece yazarlara bir gelir kaynağı sunan matbaanın yokluğunda, düşünürler ve sanatçılar yöneticinin ve yönetici sınıfın desteğine bağlı kalıyordu. Çoğu İslâmî devletteki "yüksek kültür"ün temelde saray kültürü olarak var olabilmesinin nedeni basitçe bu olgudur.[132] Türk-Moğol devletlerinde hamilik kültürünün bir başka fonksiyonu da "yerli uygarlığı askerî sınıf içinde benimsetme süreci" olarak görülebilir.[133]

Özetleyecek olursak, Osmanlı Devleti'nin entelektüel ve kültürlü eliti "göçmen" ya da "ithal edilmiş" *ulema* ve bürokratların yanı sıra sanatçılar ve yazın insanlarından oluşuyordu. İdari aygıtı tesis ederken onlar aynı zamanda İslâm'ın merkezî kentlerinde yeşeren yüksek İslâmî medeniyeti Osmanlı kentlerine getirmişlerdi. Böylece, merkezî bölgelerde çoktan yerleşmiş

129 Alıntı, İnalcık, "The 'Ottoman Civilization' and Palace Patronage", s. 19.

130 Mesîhî, *Mesîhî Divanı*, ed. Mine Mengi, Ankara, 1995, s. 231.

131 Sehi Bey, *Heşt Bihişt*, ed. G. Kut, Cambridge: Harvard University Press, 1978, s. 97. Sorunun daha detaylı bir tartışması için, bkz. İnalcık, "The 'Ottoman Civilization' and Palace Patronage", s. 18-23.

132 İnalcık, "The 'Ottoman Civilization' and Palace Patronage", s. 18. Osmanlı İmparatorluğu'nda ve genel olarak İslâm dünyasında sanat ve bilimlerin saray hamiliği üzerine daha ileri okuma için bkz. Halil İnalcık, *Şair ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003; "Klasik Edebiyat Menşei: İranî Gelenek, Saray İşret Meclisleri ve Musâhib Şâirler", *Türk Edebiyatı Tarihi*, 1, ed. Talât Halman, İstanbul: TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006, s. 221-82.

133 İnalcık, "The 'Ottoman Civilization' and Palace Patronage", s. 18.

olan geleneksel üslubu taklit ederek, bir Osmanlı "saray kültürü" inşa edilmiş oluyordu. 15. yüzyıldan itibaren Osmanlı medreselerinde eğitim almış çok sayıda yerli ulema da ya sultanların kendilerinin ya da dönemin seçkin devlet adamlarının saray ziyafetlerinde kendilerine yer bulmaya başladı. Yine de Farsî ve Arabî kültürün Osmanlı yüksek çevrelerindeki hegemonyası devam etti.

15. yüzyıldan bu yana, "Farslaşmış" ve "Araplaşmış" elit tümüyle yeni bir insan kaynağından çıraklar yetiştirmeye başlamıştı: köleler ya da kapı kulları. 15. yüzyılın ortasında köle kökenli devlet adamlarının gücü öyle bir düzeye ulaşmıştı ki sultan kendi mutlak otoritesini sürdürebilmek için onlarla Türk kökenli devlet adamları arasında bir iktidar dengesi oluşturmaya başlamıştı. İstanbul'un fethinin ardından, Fatih Osmanlı devlet mekanizması içindeki dengeyi ilk grup lehine değiştirdi. Klasik İran-İslâm kozmopolit kültürüne eklemlenmiş olan bu elit artık konar-göçer Türkmen yaşam tarzına tümüyle uzaklaşmış ve o kültürü açıkça hakir görmeye başlamıştı.

Osmanlı Rejiminin İnşası

Yükselmekte olan "resmî ideolojinin" elit sınıfın büyümesiyle eş zamanlı geliştiğinden söz etmiştim. Osmanlı resmî ideolojisi gerçekten de bu elitlerin bir eseriydi. Bu ideolojinin iki temel bileşeninden birisi hanedanın malı olarak görülen devletin[134] mutlakiyetçi bir otorite anlayışı ile kutsanmasıydı ki bu en güzel "devlet-i ebed-müddet" tabiriyle ifade edilmişti.[135] Diğer bileşen ise toplumsal nizamın temeli olarak İslâm hukukunu (şeriat) esas almaktı.[136] Osmanlı resmî ideolojisi din ve devlet kavramlarının iç içe geçmesiyle oluşan bir siyasal-dinî ideolojiydi ve "din ü devlet" formülü ile ifade edilmişti. Ocak'ın belirttiği gibi devlet ve din o kadar iç içe girmişlerdi ki ikisi arasındaki sınır çoğu zaman belirsizleşmekte idi.[137] Bu ideolojinin ilk ayağı ulema tarafından temellendirilse de esas olarak devşirme devlet adamlarının elinde kemale ermişti. Öte yandan, Hanefi mezhebinin imparatorluğun toplumsal nizamını ayakta tutan hukuksal temel heline getirilmesi *ulema* sınıfı-

134 Halil İnalcık, Osmanlı Devleti'nin *patrimonyal* doğasını Max Weber'in Osmanlı politikasını tipikleştirme tarzına özel bir referansta bulunur. Bkz. Halil İnalcık, "Comments on 'Sultanism': Max Weber's Typification of the Ottoman Polity", *Princeton Papers: In Near Eastern Studies* 1, 1992, s. 49-72.

135 Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin bir inanç konusu olduğunu ve kutsal bir varlık olarak değerlendirildiğini savunur. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 73. Ocak ayrıca İslâmî devlet geleneğini takiben Osmanlıların din ve devleti (*din ü devlet*) ayrılmaz ikililer olarak gördüğünü savunur. Bkz. *a.g.e.*, s. 83.

136 Kıyaslama için bkz. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 104-5.

137 Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 73. Ayrıca değerlendirmek için Halil İnalcık, "Islam in the Ottoman Empire", *Cultura Turcica*, 5-7, 1968-1970, s. 19-29.

nın görevi idi. 15. yüzyıldan bu yana bazı köle-kökenli alimler olmasına rağmen, *ulema* sınıfı üyelerinin ilkesel olarak imparatorluğun Müslüman tebaalarından çıktığını belirtmek gerekir. İnalcık bu gerçeğe biraz farklı bir tarzda dikkat çeker: "devlet konsepti bakımından, *ulema* vurguyu İslâmî kavramlar üzerine yaparken bürokratlar (*küttâb*) vurguyu Türk-İran geleneklerine yapmakta ısrar ediyorlardı."[138]

Osmanlı Devleti'nin ikiz yapısı imparatorluğun yargı sisteminde açıkça görülüyordu. İyi bilindiği haliyle, Osmanlı yasaları iki farklı kaynak üzerinde yükselmişti: Şeriat ve Örf. Dinsel alan ve *re'âyanın* gündelik yaşamı İslâm hukukuna tabiyken, devlet işleri ise kökeni Türk-Moğol *örf* ya da *yasa* geleneğine dayanan kanunla düzenlenirdi. İnalcık, 10. ve 11. yüzyıllarda Büyük Selçuklular'la başlayan İslâm dünyasında Türk egemenliğiyle beraber alimlerin şeriattan ayrı olarak sultana ait bir yetkenin gerekliliğini vurguladıklarına işaret eder. O zamandan beri dünyevî yöneticiler şeriatın yanında "seküler" bir yargı alanı yaratma gücünü hep muhafaza etti.[139]

Osmanlı rejiminin dayandığı mantık doğası gereği konar-göçer Türkmenler için kabul edilemezdi. Tasarlanan ideal toplum iyi tanımlanmış sınırlarla çizilmiş ayrımlardan oluşuyordu ve sınırlar arası geçiş şiddetle menediliyordu. Bu politik anlayış "nizam-ı âlem" olarak kavramsallaştırılmıştı ve nizam-ı âlemin korunması bütün bir siyasal sistemin birinci önceliği idi.[140] Düzenin korunmasıysa genellikle her bir tebaayı kendi sosyal ekonomik kompartımanında tutmak ve her türden geçişkenliğe engel olmak anlamına geliyordu. Bu siyasa anlayışı sosyal durağanlığı şiddetle teşvik ederken her türden toplumsal hareketliliği nizama tehdit olarak görüyordu.[141]

İnalcık Osmanlıların bu türde bir devlet kavramsallaştırmasını İran geleneğinden aldığını iddia eder. Bu gelenek toplumu dört sınıfa böler. Padişah veya şah bu dört sınıfın üzerinde toplum ve Tanrı arasında bir konuma sahiptir. Dört ana sınıf ise din adamları, ordu, kâtipler, ve üreticilerden (zanaatkârlar, tüccarlar, hayvancılıkla uğraşanlar, köylüler vs.) oluşur.[142] Bu siyaset teorisine göre padişahın ana görevi her bir kişiyi kendi toplumsal sınırları içinde tutmak ve sınıfsal geçişkenliğe engel olmaktır. Sasani döneminde imparator danışmanlarından biri olan Tansar bir mektubunda bu anlayışı şöyle özetler:

138 Bkz. Halil İnalcık, "State, Sovereignty and Law during the Reign of Süleymân", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire* içinde, Bloomington, 1993, s. 70.

139 Bkz. Halil İnalcık, "Şerî'at ve Kanun, Din ve Devlet", *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet* içinde, İstanbul: Eren Yayınları, 2000, s. 39-46.

140 Osmanlı medreselerindeki en popüler disiplinlerin başında fıkhın gelmesi belirtmeye değerdir.

141 Kıyaslamak için bkz Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 84; Lindner, *Nomads and Ottomans*, s. 51-66.

142 Bkz. İnalcık, "Comments on 'Sultanism'", s. 53-4.

> Kişinin karakterinde olağanüstü bir kapasite bulunmadığı sürece bir sınıftan diğerine geçiş olmayacaktır... Kralları Kralı... onu yaratmak için... her insanı kendi durumunda tuttu ve Tanrı'yı memnun etmiş olandan başka bir şeyle karışmasını yasakladı. O dört sınıfın başlarının üzerinde komuta eder... Tümü de kendi geçim ve işleriyle ilgilidir ve şeytani aletler ya da isyan eylemleriyle kralı kısıtlamazlar... Kralların Kralı tarafından kendi görevleriyle uğraşanlar ve onları başkalarınınkinden alıkoyanlar için verilen talimatlar dünyanın ve insanların işlerinin [düzenin] istikrarıdır.[143]

Gerçekten de devletin sosyal ayaklanmalara karşı sert tepki göstermesinin başlıca sebebi, Kızılbaş isyanları da dâhil olmak üzere, onların nizama karşı tehdit olarak görülmesinden başka bir şey değildi. Ne var ki bu durum söylemlere olduğu gibi yansımıyor, söylem düzeyinde sebep genellikle dinsel sapkınlık formülüyle ifade ediliyordu.[144]

Bu ideal sosyo-politik düzendeki en belirgin ayrım yönetici sınıf (*askerî*) ile yönetilen tebaa (*re'âya*) arasındaydı.[145] Osmanlı rejiminin önde gelen kaygısı daima re'âya'yı politik alandan tamamen uzaklaştırmak olmuştu. Zira siyaset sadece ve sadece askerî sınıfın bir ayrıcalığı idi. Hemen anlaşılacağı üzere aşiret yapısı böylesi bir siyasa anlayışına taban tabana zıttı. Dolayısıyla Osmanlı rejiminin antidotuna dönüşen aşiret düzeni ve onun yaşam biçimi olan konar-göçerlik devlet tarafından doğrudan hedef alınmaya başlandı. Osmanlı politikaları aşiret sisteminin üç temelini yıkmaya yöneliyordu. Öncelikle iktidar ve zenginliğin miras yoluyla aktarılmasının önüne geçecek düzenlemeler hız kazandı. Tımar sistemi re'ayayı sosyo-politik örgütlenmeler geliştirme kapasitesinden tümüyle mahrum olabilecek en küçük parçalara ayırdı. Ve nihayet yerleşik hayata geçişi teşvik eden ve hatta yer yer zorlayan tedbirler artan bir sıklıkta ve şiddette uygulanmaya başlandı.

Gerçekte Fars geleneğini izleyerek, Osmanlılar yönetim hakkını sadece Sultan'ın bir mülkiyeti olarak görüyordu. *Askerî* sınıf Sultan'ın *re'âya*'yı yönetirken kullandığı araçtan başka bir şey değildi. Bu bağlamda, yönetim aygıtının araçları toplumun her üyesini önceden tanımlanmış sınırlar içinde tutmak ve böylece "insan ilişkilerinin düzenini" veya nizamı muhafaza etmek amacına dönüktü. Tansar'ın yukarıda alıntılanan mektubunda ilk üç sınıf açık şekilde devleti, yani Osmanlı bağlamında *askerî* sınıfı oluşturuyor-

143 Bkz. The Letter of Tansar, M. Boyce, Roma, 1968, s. 33-6. Alıntı, İnalcık, "Comments on 'Sultanism'", s. 53-4.

144 Okur Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve dinin birleşik doğasını hatırlayabilir.

145 Bkz. örneğin, İnalcık, "Comments on 'Sultanism'", s. 49; "Quelques remarques sur la formation du capital dans l'empire ottoman", *Histoire Economique du Monde Mediterraneen 1450-1650: Melanges en l'Honneur de Fernand Braudel*, 1973, s. 235. Kafadar'a göre toplumun *askerî* ve *re'âya* olarak tabakalaşmasını, aynı zamanda ilk kazasker ve uç beylerini atamış olan I. Murad zamanına kadar geriye götürür. Bkz. Kafadar, s. 142-3.

du. Devletin sahibi Sultan'dı. Ancak o devlet gücünü *askerî* sınıf marifetiyle kullanıyordu. Osmanlı rejiminin klasik biçiminde, askerî sınıfın da bir nevi çekirdeğini devşirmeler oluşturuyordu. Bu sınıf her şeyini sultana borçluydu. Fakat bunun karşılığında devletin en önemli makamlarını ellerinde bulunduruyor ve Sultan adına güç kullanabiliyorlardı. *Askerî* olarak addedilmelerine rağmen, *ulemanın* farklı bir konumu vardı. Yine de, konumlar, imtiyazlar ve iktidarın herhangi bir formu *askerî* sınıfın ister *kul* ister Türk kökenli olsun tüm üyelerine doğrudan Sultan tarafından veriliyordu. Böylece sultan tüm devlet aygıtının mutlak sahibi olarak, devleti yöneten insanların üzerinde bir tür mülkiyet sahibi olmanın tadını çıkarıyordu. Belli bir boyutta bu kişiler Şeriat yasalarıyla Sultan'ın keyfî kararlarından korunuyordu. Bu arada, onlar *askerî* sınıfın yönetimine kelimenin tam anlamıyla tabiydi. Öte yandan, *re'âyanın* işlevi katı bir şekilde üretimle sınırlıydı. Osmanlı monarşisi klasik formunu II. Mehmed zamanında hemen hemen tamamlamıştı.[146]

Bu bakış açısından, Osmanlı *tımar* sistemi kabile sisteminin karşıtı olarak geliştirilmiş, Osmanlı merkeziyetçi klasik rejiminin kusursuz bir uygulaması olarak değerlendirilebilir. Tımar sahipleri herhangi bir sosyal ve kan bağı kökeni olmayan sultanın basit hizmetkârlarıydı ve doğrudan merkezî hükümet tarafından atanıyorlardı.[147] Osmanlıların fethettikleri bölgelerin yerel aristokrasisini de tımar sistemi içinde tedricen askerî sınıfa dahil ettiği doğrudur. Ne var ki, onlara genel olarak anavatanlarından uzak bölgelerde tımarlar verilmiş böylece sosyal ve politik bağları koparılarak güçsüzleştirilmişlerdi.[148] Üstelik, bir tımar sahibinin ölümü durumunda, onun soyundan gelenler babalarının zenginliğinin sadece küçük bir bölümünü devralabiliyordu. Dolayısıyla tımar rejimi işledikçe askerî sınıf içinde miras yoluyla aktarılan servet de azalıyordu.

İnalcık'ın uzun süre önce ifade ettiği gibi, Osmanlıların tımar rejimi, her şeyden önce, köylü aile üniteleri (çift-hane sistemi) üzerine dayanıyordu.[149] Bu sistemde çift-hane olarak ifade edilen bir aile birimi politik ve askerî içerikten tümüyle yoksun bırakılmış basit bir tarımsal üreticiydi. Daha da

146 Bkz. Halil İnalcık, "Mehmed II", *IA*, 7, s. 506-535; "Kânunnâme", *EI2*, elektronik baskı; "The Rise of the Ottoman Empire", *The Cambridge History of Islam*, cilt I, ed. S. M. Holt, Ann K. S. Lambton ve B. Lewis, Cambridge, 1970, s. 300-308; "Osmanlı Hukukuna Giriş, Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları, Siyasi İlimler ve Hukuk", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 13, 1958, 102-126. Osmanlı politikasının daha genel bir analizi için bkz. İnalcık, "Comments on 'Sultanism'", özellikle s. 49-60.

147 Tımar rejimi için bkz. Halil İnalcık, "Tīmār", *EI2*; "Giriş", *Hicri 835 tarihli Suret-i Defter-i Sancak-ı Arvanid*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1954, s. XI-XXXVI; Ömer Lütfi Barkan, "Timar", *IA*, 12/1, s. 286-333.

148 Bkz. örneğin, APZ, s. 219-20.

149 *Çift-hane* sistemi için bkz. Halil İnalcık, "Osmanlılar'da Raiyyet Rüsûmu", *Belleten*, 23, 1959, s. 575-610.

önemlisi bir daha asla politik veya askerî bir birim kuramayacakları bir duruma konmuş olmalarıydı. Kırsal bölgedeki politik ve askerî işlevler sultanın atanmış hizmetkârları olan sipahilerin elinde olacak şekilde tasarlanmıştı. Osmanlı kanunnamelerinde sıklıkla alıntılanan meşhur ifade *re'āya ibni re'āya* bir köylü-tebaanın devlet memuru veya yönetici sınıf (*askerî*) üyesi olmasının kapılarının tümüyle kapatıldığı anlamına geliyordu. Osmanlı rejiminde, ideal *re'âya* yönetici sınıfa (*askerî* veya *ulū'l-emr*) itaatkâr, tümüyle apolitik, tesis edilmiş sosyo-politik düzene tümüyle boyun eğmiş ve bu konumunu değiştirmeyi asla düşünmeyen edilgen bir vergi yükümlüsünden ibaretti.[150] "İdeal tebaalar" sınıfı, ki imparatorluğun başlıca üretici sınıfını bunlar oluştururdu, sultanın kendisinin dikkatli koruması alındaydı.[151] Burada Osmanlı yasalarının ısrarlı bir şekilde tebaanın haklarının *askerî*lerin ihlallerine karşı korunması talimatı verdiğinin de vurgulanması gerekir.[152]

Söylemeye gerek yok ki, böylesi bir parçalı örgütlenmenin kabile yaşam tarzının doğasıyla hiçbir şekilde uyuşması mümkün değildi. Kabile yaşamı ister gerçek ister kurgu olsun içkin bir şekilde kan bağı etrafında bir sosyal örgütlenmeye dayanıyordu. Dolayısıyla kabilesel bir birimi küçük parçalara ayırmak tanımı gereği imkânsızdı. Diğer bir deyişle, bu kabile yaşam tarzını tümüyle yok etmek anlamına gelmekteydi. Bir olgu olarak, Osmanlı *kanun*ları sultanın sıradan tebaasından kabileyi ayırıyordu. Tahrir defterlerinde bu fark net olarak görülmektedir. Tahrir kayıtları tutulurken sıradan köylüler çift-hane sistemi içinde re'aya olarak kaydedilirken kabileler veya *cemaatler* bir toplumsal bütün olarak kaydediliyordu. Bu, gerçekte, kaçınılmazdı. Zira her kabile tanım gereği politik varlıktı. Her bir kabile şefi altında kendi sosyal örgütlenmesi vardı ve kabile şefi de kabile insanlarıyla dış dünya arasında bir aracı işlevi görüyordu.

Osmanlı idarî sistemi tam da bu nedenle kabileleri şefleriyle özdeşleştirmek zorundaydı. Ancak bu yapıda devlet kabile içindeki her bir bireye doğrudan ulaşamıyordu. Lindner, erken 16. yüzyılda yapılmış tahrir defterlerinde merkezî hükümetin kabilenin yapısının derinliklerine ulaşmak için şefleri atlayarak ve kabilenin politik yapısını zayıflatmayı umarak hareket ettiği-

150 Bkz. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 92.

151 Küçük çiftçilerin veya köylülerin korunmasının, Sultan'ın en önde gelen endişelerinden biri olmasının nedeni onların ilkesel olarak üretici sınıfı, dolayısıyla hazine için ilkesel gelir kaynağını oluşturmuş olmalarıydı. Bkz. örneğin, İnalcık, "Comments on 'Sultanism'", s. 62-3.

152 Osmanlı sultanları sık sık yöneticiler sınıfı, yani *askerî*'ye karşı koruma için adâletnâmeler olarak isimlendirilen fermanlar açıklarlardı, ki bu fermanlar aynı zamanda yasa olarak da değerlendirilebilir. Bu imparatorluk hükümleri bölgesel makamlardaki sultanın aktörler, zulüm olarak değerlendirilen *kânun* dışı her hareketten men edilirdi. (*Adâletnâmelerin* detaylı bir analizi için bkz. Halil İnalcık, "Adâletnâmeler", *Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, 11, 1965, s. 49-145. Ayrıca bkz. Halil İnalcık, "Şikâyet Hakkı: *'Arz-i Hâl* ve *'Arz-i Mahzar*'lar", *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet* içinde, İstanbul: Eren Yayınları, 2000, s. 49-71.)

ne dair bulgulara rastlandığını iddia eder.[153] Osmanlı yönetimi bakımından bir diğer sorun da bu cemaatlerin konar-göçer yaşam tarzıydı. Tımar sistemi şüphesiz yerleşik köylüleri esas alarak geliştirilmişti. Dolayısıyla göçebeler bu sistemde arıza olarak görülüyordu. Zira konar-göçerlerin hem zapturapt altına alınması hem de vergilendirilmesi kolay olmuyordu. Lindner Osmanlı düzenlemelerinin göçebeleri ya yerleşikleştirmeyi ya da "göçlerini tahmin edilebilir 'yerleşimci' bir rutin içinde çevrelemeyi" amaçladığını ifade eder.[154] Göçebe kabile yaşam tarzının iki temel özelliği olan hareketlilik ve bağımsızlık yükselen Osmanlı siyasası ve toprak rejimiyle taban tabana zıttı.[155] Öte yandan, tımar rejiminin iki uçlu talebi –yerleşmek ve düzenli vergi vermek– göçebe kabilelerin tolere edemeyeceği bir şeydi, çünkü onların yaşam tarzlarını tam da cepheden tehdit ediyordu.[156] Lindner'in dediği gibi, yoksul göçebeler sonunda ya yerleşmek ya da isyan etmek nihai seçimi ile baş başa kalıyorlardı.[157] Örneğin, Lindner'in 16. yüzyılın ilk çeyreğinde Atçeken cemaati üzerine çalışması Osmanlı idaresinin göçebe kabileleri bir yandan otlakları sınırlayarak, diğer yandan sürüler üzerine ağır vergiler uygulayarak yerleşik yaşama geçmeye zorladığını göstermektedir. Merkezî hükümetin dayattığı tedbirlerin sonucunda göçebeler göçebe yaşamını sürdürmek için minimal sürü hacmini sürdürmez hale geliyor ve kaçınılmaz olarak yerleşmek zorunda kalıyorlardı.[158]

Tımar sisteminin göçebe yaşam tarzıyla uyumlu olmayan ekonomik yönlerine de ayrıca dikkat çekmek gerekir. Her şeyden önce, tımar rejimi düzenli bir kayıt tutma sitemine dayanıyordu. Vergilendirilebilecek tebaanın ve arazinin tümü mufassal tahrir defterlerine aile veya yarı-aile birimleri olarak kendi vergi dönemlerine göre kaydediliyordu. Daha sonra gelir kaynakları tımar sahiplerine dağıtılıyor ve bunların kayıtları da icmâl defterleri olarak tutuluyordu. Böylece sistem *re'âya*nın özgürlüğünün sınırlarını açıkça belirleyen ve önceden tanımlanmış alanın dışına çıkmayı katî şekilde yasaklayan sosyo-ekonomik bir yapı tesis etmiş oluyordu. Göçebe yaşam tarzının

153 Bkz. Lindner, *Nomads and Ottomans*, s. 95.

154 Lindner, *Nomads and Ottomans*, s. 51.

155 Lindner ağır vergiler ve para cezalarıyla göçebe kabile yaşam tarzını teşvik etmeyen Osmanlı düzenlemelerini zaten tartışmıştı. Göçebe varoluş tarzı üzerindeki malî baskılara ek olarak, göçebeler aynı zamanda devletin askerî sistemindeki görevleri de yerine getirmeye zorlanıyordu. Bkz. Lindner, *Nomads and Ottomans*, s. 66.

156 Kıyaslama için, Lindner, *Nomads and Ottomans*, s. 54-5.

157 Lindner, *Nomads and Ottomans*, s. 66.

158 *A.g.e.*, s. 75-96. Lindner'in bazı tespitleri, Halil İnalcık tarafından eleştirilir. İnalcık Lindner'i Osmanlı tebaa vergilendirme sistemini, yani çift-resmi sistemi yanlış yorumlamakla suçlar. Bkz. İnalcık, "The Yürüks", s. 112-3. Atçeken kabileleri üzerine detaylı bir çalışma için, bkz. Irène Beldiceanu-Steinherr, "A propos des tribus Atčeken (XVe-XVIe siècles)", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, cilt XXX, 1987, s. 122-95.

esas olarak hareketlilik üzerine kurulu olduğu hatırlandığında Osmanlıların "ideal sosyo-politik ve ekonomik sistemi" ile göçebe yaşam tarzı arasındaki uyuşmazlığın ne kadar derin olduğu kolayca anlaşılacaktır.

Zira göçebe yaşam tarzının özü, hiç şüphesiz, hareketlilik ya da sürekli harekettir. Roger Cribb göçebe yaşamının asli özelliklerini şöyle belirler: 1) hayvanların yaylacılık göçüne insan cemaatlerin eşlik etmesinin varlığı –dikey ya da yatay, kısa veya uzun mesafe–, 2) birlikte yaşayan cemaatlerin hacminde mevsimsel ve uzun dönemli değişikliklerde grup üyeliğinde bazı getirileri de kapsayacak şekilde sakinlerin birliklerinin oluşumunda akışkanlık olasılığı, 3) operasyonel düzeyde hayvancılık lojistikleri ve kamp gruplarının oluşumundan yüksek derecede bir hane özerkliği, ve 4) yerleşim yerlerindeki sık değişiklikler ve göç güzergâhlarının örüntüsündeki toplu kaymalara uygun olarak araziye ulaşım haklarını düzenleyen esnek bir sistemini sürdürmek.[159] Aynı şekilde Khazanov göçebelerin iki temel özelliğinin hareketli hayvancılık ve dönemsel göçler olduğunu vurgular.[160] Fredrick Barth ise Basseri konar-göçerleri üzerine gözlemlerini şöyle kaydeder: "Göçebelerin yaşamı sürekli bir hareket biçimindedir. Çadırları devamlı olarak kurar ve kaldırırlar. Böylece hareket mi edecekleri yoksa kampta mı kalacakları sorusu göçebelerin güncel yaşamında en kritik sorusunu oluşturur."[161]

Gerçekte sürekli hareket prensibi göçmenlerin sadece günlük yaşamını yönetmiyor ancak yaşamın tüm yanlarını temelinden şekillendiriyordu. Göçebe ekonomisi, maddi kültürü, sosyal ilişkileri, ahlâkî değerleri, zihinsel yapıları, dinsel yorumları tümüyle sürekli hareketle uyum içinde olmak zorundaydı. Buna karşın yerleşik hayatta günlük yaşamın ve toplumun bir bütün olarak köklü kurumları sabit unsurlara dayanıyordu. Onlar taşınmaz evlerde yaşıyorlardı; çiftlikleri ve tarlaları vardı ki bunlar ekonominin ilksel araçlarını oluşturuyorlardı; neredeyse tüm hayatları boyunca coğrafî olarak belirlenmiş köy veya kasabaların dar sınırlarının dışına çıkmıyorlardı; sosyal ilişkiler ağı sabitti çünkü kendi rutinleri içinde aşağı yukarı aynı yüzleri görüyorlardı; iyi korunan evler, köyler ve kasabalar içinde yaşıyorlardı. Dolayısıyla yerleşik toplumdaki her üyenin "koordinatları" ve konumu oldukça iyi belirlenmişti. Önceden belirlenmiş uzamsal ve sosyal mekânı nadiren aşabiliyorlardı. Göçebe toplumlarda ise durum bunun tam karşıtıydı. Sınırları tanımıyorlardı; uzamsal bir mekâna kapatılamıyorlardı. Topraksal sınırlar ve uzamsal kısıtlardan hatırı sayılır şekilde azade olduklarından her türde yapı ve istikrarı zorlukla kabul ediyorlardı. Bağımsızlık nos-

159 Bkz. Roger Cribb, *Nomads in Archaeology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 20.

160 Khazanov, s. 16-17.

161 Fredrik Barth, *Nomads of South Persia, The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Illinois: Waveland Press, 1961, s. 26.

yonu, bir göçebenin konumsuzlaşmasının en seçkin izlerinden birisi olarak kabul ediliyordu. Göçebeler politik özerkliği kültürel ve ekonomik bağımsızlıkla başarılı bir şekilde harmanlıyordu. Aslî olarak yerleşik muadillerine bağlı olmalarına rağmen bağımsızlık paradoksal bir şekilde göçebe yaşamın temel karakteristiklerinden birini oluşturuyordu.[162] İşte bütün bu nedenlerle *tımar* sistemin yayılması göçebe hayat tarzı için yaşamsal bir tehdit oluşturuyordu.

Özetleyecek olursak, 14. yüzyılda birçok Türkmen beyliğinin yanı sıra Osmanlı Beyliği'ni de kuran konar-göçer Türkmenler açısından 15. yüzyılda tesis edilmekte olan sosyo-politik ve ekonomik düzen kabul edilemez dayatmalar getiriyordu. Yeni düzen pratikte merkezî bir hiyerarşiye göre örgütlenmiş idari, mali ve hukuki bir sistem öngörüyordu. Aynı zamanda toplumun her bakımdan tekdüzeleştirilmesi ve askerî-siyasi bakımdan etkisizleştirilerek kontrol altına alınmasını gerektiriyordu. Böylesi bir rejim pratikte konar-göçer aşiret yaşantısının tümden dışlanması anlamına geliyordu. Öte yandan, kurulmakta olan bu sosyo-politik ve ekonomik düzenin ideolojik ifadesi dinî kavramlar üzerinden gerçekleşiyordu. Bu bağlamda, fıkıh vurgulu Sünni bir İslâm yorumu kompleks bir yapı oluşturan ve hayatı tüm yönleriyle kuşatan bu yeni rejimin ideolojik düzlemde ifade biçimi haline geldi. Siyasal rejimle dinin bu kadar kaynaşmasının doğal sonucu devlete karşı işlenen suçlarla günah kavramının iç içe geçmesi oldu. Devlet hayatın birçok alanlarında olduğu gibi dini de homojenize ve disipline ederek tebaasına zorla dayatmaya başladı. Rejimin ideolojik yüzü olarak karşımıza çıkan Osmanlı Sünniliğine uygun olmayan İslâm yorumları ve pratikleri nizama karşı başkaldırı işareti olarak algılanmaya başlandı ve şiddetle cezalandırıldı.

İşte Kızılbaş hareketinin arkasındaki esas muharrik güç, merkezî hükümetin bu pratik ve ideolojik dayatması ve bu dayatmanın Türkmen zümreler arasında oluşturduğu öfkede aranmalıdır. Türkmenlerin hatırı sayılır bir kısmı bu dayatmalara karşı sonuna kadar direnme yolunu seçti. Tıpkı Osmanlı rejimi gibi bu direniş hareketi de kendisini ideolojik olarak dinî kavramlarla ifade ediyordu. Doğu Anadolu, Azerbaycan ve İran'da meydana gelen daha geniş ölçekteki siyasal ve toplumsal gelişmeler, Osmanlı merkezîleşmesi karşısında konumlanan Türkmen muhalefetine bambaşka bir boyut kazandırdı. Nihayet Safevi tarikatı Osmanlı'da muhalefete düşen bu Türkmenleri, Akkoyunlu ve Dulkadir hâkimiyetinde yaşayan diğer benzeri aşiretlerle beraber ideolojik bir çatı altında birleştirmeyi başardı.

162 Ortadoğulu kabilelerde kültürel ve ekonomik bağımlılık bağlamında göçebe özerkliğinin daha geniş bir değerlendirmesi için bkz. Gellner, "Tribal Society and Its Enemies", s. 442.

MUHALEFET

Erken Protestolar

Türkmen dünyasının oluşmakta olan merkezî idare ve ona koşut gelişen Osmanlı yüksek kültürüne karşı protestoları anonim tarih anlatılarında canlı bir biçimde yansıtılır. Fuat Köprülü'nün belirttiği gibi anonim çalışmalar toplumun alt kesimi tarafından üretiliyor ve sıradan insanlar tarafından okunuyordu.[163] Dolayısıyla diğer erken anlatılardan halkın duygusuna ve görüşüne çok daha yakındı. Anonim çalışmalarda merkezîleşme politikalarına ve devletin bürokratikleşmesine karşı ince eleştiriler getiriliyordu. Bir strateji olarak, sultanlara doğrudan saldırmıyorlar ancak eleştirilerini, devletin yazılı temelde tesis edilmesinden sorumlu tuttukları Çandarlı Kara Halil ve diğer *danişmendlere* yöneltiyorlardı. Mesela bu devlet adamlarını, kendilerine yabancı, vergi gelirlerinin tutulduğu "kayıt" sistemini icat etmekle suçluyorlardı.[164] Anonim çalışmaların yükselmekte olan *ulema* ve bürokratik elite yönelttikleri bir başka ciddi eleştirisiyse bu iki grubun devlet hazinesinde çok büyük miktarda para biriktirdikleri ve onları *gâzi*-savaşçılara dağıtmadıklarıydı.[165] Örneğin, bu anlatılara göre, ganimetin beşte birinin ayrılıp hazineye aktarılması konar-göçer Türkmen geleneğinden sapmaya işaret ediyordu ve esaslı bir sorun olarak görülüyordu. Pençik denilen bu uygulamayı ilk defa "Karaman vilayeti"nden gelen bir danişmend olan Kara Rüstem önermişti. Beşte-bir uygulaması alınan esirleri de kapsıyordu. Merkeze kalan esirlerin zamanla birikmesi Yeniçeri birliklerinin tesis edilmesine yol açmıştı. Aşıkpaşazâde ve Anonim tarihler pençik uygulamasının gâziler arasında ciddi bir rahatsızlık yarattığını anlatır ve bu icraatından dolayı Kara Rüstem'i eleştirirler.

> Ol zamanda padişahlar tama'kar değullerdi. Her ne ellerine girurse yiğide yegile virurlerdi. Hazine nedur bilmezlerdi. Heman kim Hayreddin Pasa kapuya geldi, padişahlar ile tama'kar danişmendler musahib olub takvayı koyub fetvaya yuridiler. "Hazine dahi padişah olana gerekdur" didiler. Ol zamanda padişahları kendulere dondurdiler. Eydurler: "Tama" ve zulm peyda oldı, elbette tama' olduğı yerde zulm dahi olsa gerekdur, simdiki halde dahı ziyade oldı. Bu memleketlerde ne kadar zulm ve fesad olsa danismendlerdendur, sebep anlardur. Eğer anlar ilm ile amel eyleseler ummi halk dahi anlara tabi "olurlardı" dirler.[166]

163 Köprülüzade Mehmed Fuad, "Lütfi Paşa", *Türkiyat Mecmuası*, 1, 1926, s. 148.

164 Kıyaslamak için Halil Inalcık, "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamica*, 2, 1954, s. 104-5.

165 Bkz. APZ, s. 35; *Anonim Tevârih-i Al-i Osman, Giese Neşri*, s. 25; *Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)*, s. 28-9.

166 *Anonim Tevarih-i Al-i Osman*, Giese Neşri, s. 27; *Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)*, s. 31.

Bu nokta, devlet örgütlenmesiyle ilgili olarak göçebe-kabile zihin yapısını anlayabilmek için çok önemlidir. Bu kaynakların temsil ettiği Türkmen anlayışı parayı devlet hazinesinde istiflemeyi faydasız, hatta zararlı bir davranış olarak görüyor ve dolayısıyla bu bürokratların pratiğini cimrilik olarak değerlendiriyordu. Dikkat çekilmesi gereken bir başka nokta da danişmend unvanı taşıyan erken ulemanın *Acem* ya da *Karamânî* kökenlerinin özellikle vurgulanması ve tüm şeytanî yeniliklerin fikir babası ve icracısı olarak onların gösterilmesidir. Elbette bu "şeytani" yeniliker esasında rutin bir devletin idari kurumların erken biçimlerinden başkaca bir şey değildi.

> Heman kim Osman beğlerine Acem ve Karamânîler musâhib oldı, Osman beğleri dahi dürlü dürlü günahlarla mürtekib oldılar. Kaçan kim Çandarlu Kara Halil ve Karamânî Rüstem bu ikisi ol zamanda ulular ve âlimler idi, heman kim bunlar Osman beğleri yanına geldiler, dürlü dürlü hîleyile âlemi toldırdılar, andan ilerü hesab-defter bilmezlerdi, heman anlar Osman beyleri yanına geldiler, hesab defteri anlar te'lif itdiler. Akçayı yığıp hazine idinmek anlardan kaldı.[167]

Anonim kaynakların ve nispeten Aşıkpaşazâde'nin danişmendlere yönelttiği eleştiri sadece bürokratik bir devlet kurma çabalarıyla sınırlı değildir. İçkili toplantılar (*bezm*), eğlenceler, şaşaa ve lüks üzerine kurulu geleneksel saray hayatının Osmanlı Beyliği'nde de ortaya çıkmaya başlaması ayrıca eleştiri konusu edilir . Yine, bu "yabancı" yaşam ve idare tarzının gelişmesinin esas sorumlusu "ithal" edilmiş ulemadır. Bu tarih anlatıları, Osmanlı hanedanında şarap içme pratiğini I. Bayezid'e kadar geriye götürür ve erken Osmanlı beylerinin, I. Bayezid'e kadar, asla şarap içmediklerini ve saygın *ulema*'nın sözlerine uyduğunu iddia eder. Öte yandan, erken dönemde ulemanın dinin emirlerini özenle takip ettikleri ancak bunun için devlette bir konum sahibi olmayı beklemedikleri özellikle vurgulanır. Bu kaynaklara göre, türeyen yeni ulema tipi devlet kademelerinde makam mansıp elde etmeyi birinci dereceden gözetiyordu ve bu durum doğal olarak onları dinin emirlerine karşı kayıtsızlaştırmıştı. Dahası, bu danişmendler I. Bayezid zamanında sultanla içki partileri organize ediyor ve her türlü ahlâk dışı edimde yer alıyorlardı. Aynı kaynaklar I. Bayezid'in kendisinin de içki müptelası olduğunu belirtmekten geri durmuyor, bundan dolayı Sultanı ince bir dille eleştiriyorlardı:

> Bayazıd Han sohbet esbâbın Laz kızı elinden öğrendi. Ali Paşa mu'âvenetiyilen şarap ve kebap meclisi kuruldı. ... Bunlar bir sâdık soydur. Hiç bunlardan

167 Bkz. *Anonim Tevârih-i Al-i Osman*, Giese Neşri, haz. Nihat Azamat, Istanbul, 1992, s. 33. Aşıkpaşazâde de benzer nedenlerden ötürü *danişmend*leri eleştirir. Ancak onun vurgusu daha çok bürokratik devlete geçişteki kritik yeniliklerden çok sultanın etrafını sarmış olan bu kalem adamlarının "ahlâk-dışı" ve "din-dışı" edimleri üzerinedir.

nāmeşru hareket vāki olmamış idi. Ulemā bir nesneye kim yazuk deye, Āl-i Osman andan kaçarlar idi. Orhan zamanında ve Gāzi Murad Han zamanında ulemā var idi. Ve illā müfsid değüller idi tā Candarlu Halil'e gelince. Kaçan kim Candarlu Halil geldi, Türk Rüstem geldi, Mevlāna Rüstem dediler, āleme hile karuşdurdılar. Halil'ün oğlı Ali Paşa kim vezir oldı danişmend dahı anın zamanında çoğ oldı. Bu Āl-i Osman bir sulb kavın idi, anlar kim geldiler fetvāyı hile etdiler, takvāyı götürdiler. Üşbu vilāyetde kim eski akçeye kimse satu bazar etmeye ve hem gayri vilāyete gitmeye, Ali Paşa zamanında oldı. Bu Ali Paşa zevvāk kişiydi. Müsāhibleri dahı zevvāk oldılar. ... Zira anun yanına hīle eder Acem danişmendleri çok gelürler idi.[168]

Hem Aşıkpaşazâde hem de anonim tarih anlatıları I. Bayezid'in Timur karşısında yenilgiye uğramasının nedenlerini daha önce bahsedilen ve yönetici eliti tebaadan uzaklaştıran "dinsiz" yeniliklerde görmeye eğilim gösterir. Yakın bir inceleme, bu açıklamanın idarenin merkezîleşme sürecinin hız kazanması anlamında tarihsel bir olguyu yansıttığını gösterecektir. I. Bayezid merkezîleşmiş bir imparatorluk yaratmak yolunda hırslı çabalarıyla bilinmektedir. İnalcık'a göre, Osman ve Orhan Gâzi'nin toprak sahipleri ve güçlü uç beyleriyle (askerî sınır boylarındaki şefler) ortaklaşa kurduğu yarı feodal yapı, I. Bayezid zamanında geleneksel kurumlarıyla gerçek bir İslâmî Sultanlığa doğru evrilme yoluna girmişti.[169] Nitekim "gâzilerin lideri" unvanıyla övünen seleflerinden farklı olarak I. Bayezid ilk defa en seçkin ve onurlu Müslüman yönetici anlamında "Eşrefu's-Selâtin" unvanını almaya çalışmıştı. Ne var ki, Timur'un 1401'de indirdiği ağır darbe Bayezid'in projesini yarım yüzyıl ertelemişti.[170]

Söz konusu merkezîleşme süreci bir 'Osmanlı eliti'nin yaratılmasıyla koşut ilerlemiş ve bu durum hâlâ nüfusun çoğunluğu oluşturan Türkmen kitleler arasında muazzam bir hoşnutsuzluk yaratmaya başlamıştı. Merkezî devlet yapısı ve ona eklemlenmiş olan elit büyüdükçe iki kesim arasında sosyo-kültürel, siyasal, dinî ve ekonomik farklılaşma derinleşiyordu. İfade edildiği gibi, I. Bayezid hâlâ konfederasyon izleri taşıyan siyasi yapıyı katı şekilde merkezîleşmiş bir imparatorluğa dönüştürmeyi kafasına koymuş ve bu amaca dönük olarak Anadolu'daki Türkmen hanedanları ezip parçalamaya çalışmıştı. Ankara Savaşı'ndan çok daha önce Anadolu'nun Germiyanoğlu, Aydınoğlu, Menteşeoğlu ve İsfendiyaroğlu gibi çok sayıda Türkmen beyi I. Bayezid'in kibirli politikalarından muzdaripti ve Timur'un sarayına gidip onu Anadolu'yu işgal etmesi için kışkırtmışlardı. Yine de, onun gücü tüm

168 APZ, s. 138-9. Bkz. ayrıca *Anonim Tevârih-i Al-i Osman*, Giese Neşri, s. 31-4; *Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)*, s. 36.

169 İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest", s. 105.

170 İnalcık, "The Rise of Ottoman Historiography", s. 166.

politik aktörleri zayıflatıp kendi çatısı altında bir araya getirmek için yeterli ağırlığı henüz sağlayamamış olacak ki Ankara Savaşı'nda Türkmen savaşçıların çoğu I. Bayezid'i Hıristiyan askerleriyle baş başa bırakıp Timur tarafına geçmişlerdi.[171] Timur'a atfedilen sözler, Türkmenlerin doğmakta olan Osmanlı rejiminden ve onun baş aktörlerinden duyduğu rahatsızlığı açıkça yansıtır. Sarayına getirildiğinde Timur I. Bayezid'e aşağılayan bir tavırla şöyle seslenmişti: "Hay Bayazıd Han! Kanı ol güvendüğün oğullarun, ol sancağun beğleri, ya ol sarhoş vezirlerün? Ne gökçek yoldaşlık ettiler sana!"[172]

Basit halkın duygu ve düşüncelerini yansıtmaları bakımından anonim tarihler ve daha önce bahsettiğim velâyetnâmeler arasında ciddi bir zihin akrabalığı vardır. Aynı anonim tarihlerde olduğu gibi, değişmekte olan Osmanlı Devleti'ne dönük popüler mistiklerin tavrındaki değişim bazı *velâyetnâme* açıklamalarında da gözlemlenebilir. Dervişlerin yükselen "Osmanlı rejimine" karşı duyduğu rahatsızlığı yansıtan pek çok örneksel durum arasında *Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi*'ndeki bir açıklamayı inceleyeceğim.[173] Bu velâyenâmenin özgünlüğü, çalışmamızın odaklandığı değişimi çarpıcı bir şekilde yansıtmaktadır. Velâyetnâme metni dikkatlice incelendiğinde, devlet otoritesi ve gazi-dervişler arasındaki ilişkiyle ilgili olarak velâyetnâmenin tavrının dervişlerin yerleşmesinden bir süre sonra dikkat çekici şekilde değiştiğini gösterir. O zamana kadar, iki taraf arasındaki ilişki karşılıklı saygı ve çıkar üzerinde gelişmiş görünmektedir. Öncelikle, velâyetnâmenin dar anlamda dervişlerin fikrini, daha geniş bir anlamda ise hâlâ temelde göçebe kültürü ve geleneğini sürdürmekte olan Türkmenlerin fikrini yansıttığını belirtelim. Bu nedenle anlatı, Seyyid Ali Sultan ve dervişlere öncelik vermektedir. Yine de aynı zamanda Orhan Bey, Süleyman Paşa ve Gazi Evrenos gibi Osmanlı sultan ve komutanlarından büyük saygıyla söz eder.

Velâyetnâme'ye göre, bir dizi fetihten sonra Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve onun mistik arkadaşları savaşlarda yer almaktan çekildiler ve her birisi

171 Bkz. APZ, s. 142.

172 APZ, s. 144. Anonim tarih anlatısı Türkmen beyleri ve askerlerinin savaş alanında I. Bayezid'i yalnız bıraktıklarını ve sadece kendi rutin düzenli ordusunun (*kapusu halkı*) ona bağlı kaldığını anlatır. Bkz. *Anonim Tevârih-i Al-i Osman*, s. 43.

173 Seyyid Ali Sultan'ın *Velâyetname*'si akademik olmayan bir şekilde Bedri Noyan tarafından yayımlanmıştı. (Bedri Noyan, *Seyyit Ali Sultan Velâyetnâmesi*, Ankara: Ayyıldız Yayınları, 1999.) Noyan, çalışmasının giriş kısmında kendisine tinsel bir usta tarafından verilen bir kopyayı kullandığını belirtir. Ancak bu görünüşe bakılırsa Ankara'daki Milli Kütüphane'de korunan bir el yazmasının kopyasıdır (El yazması kısmı, no. 1189). Bunun dışında Türkiye'de içeriği Milli Kütüphane'deki kopyanın içeriğinden farklı olmayan birkaç kopya daha vardır. John K. Birge Kahire'deki Kaygusuz Abdal *Tekke*'sinde olduğunu söyler. Ancak tekkenin 19. yüzyılın ortasında sosyalistlerin kapatmasından sonra bu kopya kayboldu. Yine de, şanslı bir şekilde, Birge el yazmasının kopyasını aldı ve kendi kopyasını (kataloglamadan) Connecticut'taki Hartford Seminary Kütüphanesi'nde muhafaza etti. Bir tarih kaynağı olarak bu velâyetnâmenin analizi ve yeniden düzenlenmiş metni için bkz. Rıza Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velâyetnâmesi*.

de farklı yerlere yerleşti. Velâyetnâme bu noktadan itibaren Seyyid Ali Sultan'dan ayrılıp bir beldede yerleşmek isteyen Seyyid Rüstem'in öyküsünü anlatmaya başlar. Rüstem bir bölgeyi çok beğenir ve I. Bayezid'e bu yeri ona bağışlaması için bir mektup yazar. I. Bayezid bu isteği kabul eder ve bu toprağın Seyyid Rüstem'e ait olduğunu gösteren bir belgeyi hemen gönderir. Seyyid Rüstem yedi yıl boyunca bir kavak kovuğunda inzivaya çekilir. Bu inziva süreci aynı zamanda Rüstem'le devlet temsilcileri arasındaki ilişkinin kökten değiştiği bir geçiş dönemine işaret etmektedir. İnzivasının sonunda Rüstem toprağı temizlemeye karar verir ve ağaçları kesmeye başlar. Ne var ki koşullar değişmiştir. *Vilâyetnâme*'deki anlatıda açıkça görülebileceği gibi, gazi-dervişler ve devlet erkânı arasındaki eski yakınlık ve karşılıklı destek artık görülmemektedir. Nitekim Rüstem arazi açmak için çalışmaya başladığında, bölgenin beyi bir dervişin kendi bölgesindeki ağaçları kestiğini duyar ve öfkeyle atına bindiği gibi Rüstem'i cezalandırmak için yola koyulur. Bey Rüstem'e kendisine ait olan bu arazide izin almadan ve kanuna itaat etmeyi reddederek neden ve hangi hakla yerleştiğini sorar. Rüstem'in yanıtı tam anlamıyla gazi-derviş kültürünü yansıtmaktadır: "burası kılıcımla fethettiğim benim bölgem!" Dahası Rüstem beyin bu küstah tavrından rahatsız olup ona öfkeli bir şekilde karşılık verir.[174]

Anlatının kurgusuna bakıldığında Rüstem'in inzivası bu çalışmanın teorik çerçevesi içinde birinci aşamadan ikinci aşamaya geçişi temsil etmektedir. Gazâ dönemi şartları Rüstem'in inzivasından sonra tamamen değişmiştir. Birinci olarak, derviş karşısında devletin temsilcisi hanedanlığın bir üyesi değil, muhtemelen bölgenin *tımar* sahibidir.[175] Devlet meselelerinde kişisel ilişkiler yerini kişiler üstü ilişkilere bırakmış ve kurallar önem kazanmıştı. Birinci dönemde Rüstem'in fikirleri ve önerileri Sultan tarafından derhal kabul edilen bir kişi idi ve söz konusu arazi de bizzat Sultan tarafından kendisine verilmişti. Ancak ikinci dönemde ismi bile anılmayan ancak Sultan'ın daha düşük rütbeli bir temsilcisi olan birisi onun haklarını tanımıyor ve üstelik ona saygı göstermiyordu. Onun için bir tür hakaret olarak "torlak" sözcüğünü kullanıyordu. Beyin Rüstem'e karşı takındığı bu aşağılayıcı tutum, dervişlerin devlet erkânı nezdinde eski itibarlarını yitirmiş olduğuna işaret etmektedir.

Derviş ve bey arasındaki tartışma aynı zamanda sosyal ve politik yapıdaki köklü değişikliklere de ışık tutar. Bu tartışma, göçebe zihin yapısının davranış özgürlüğü talebi ile yerleşik bir devletin tebaasını iyi tanımlanmış sınırlar içinde tutma isteği arasındaki bir çatışma olarak değerlendirilebilir. Bey,

174 Noyan, s. 71.

175 Tımar için bkz. Halil İnalcık, "Tīmār", *EI*, 2. baskı; "1431 Tarihli Timar Defterine Göre Fatih Devrinden Önce Timar Sistemi", *IV. Türk Tarih Kongresi 1948*, Ankara, 1952, s. 132-9; *Hicri 835 tarihli Suret-i Defter-i Sancak-ı Arvanid*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1954.

Rüstem'in yaptıklarını duyduğunda ilk yanıtı şu olmuştu: "hangi cesaretle bu torlak benim toprağımda bir tarla yapabilir ve itaat alanının dışına çıkabilir? Orada izinsiz nasıl kalabilir?"[176] Beye atfedilen bu ifadelerin taşıdığı yerleşiklik ve nizam vurgusu izahtan varestedir.

Velâyetnâmenin ikinci kısmında yansıtılan iki taraf arasındaki nihai ayrım, dinsel bir yoruma da göndermede bulunur. İlk kısımdaki anlatılarda, dervişlerin ve hanedan üyelerinin dinsel algılarında tümüyle bir uyum vardır. Her iki taraf da aynı zamanda aynı şeyin düşünü kuran, yazılı İslâmî kuralları etkin şekilde kullanmayan, onun yerine daha çok rüyalar aracılığıyla neler yapabileceklerini öğrenen insanlar olarak sunulur. Mesela, Orhan Peygamber'i bir rüyada görmüş ve ondan ganimetin belli bir oranını devlet hazinesi için ayırma talimatı almıştı. Orhan'ın ganimetin ne kadarını alması gerektiği sorusu üzerine Peygamber "Seyyid Rüstem biliyor, ona sor!" diye yanıtlamıştı. Buna karşılık Seyyid Rüstem yine rüya aracılığıyla ganimetin beşte birinin alınması gerektiği konusunda bilgilendirilmişti.[177] Metinde, mistik, hoşgörülü ve yazılı şeriat kurallarından çok kişisel, tinsel deneyimlere dayanan bu dervişlerin dinsel algılarını yansıtan başka pek çok bölüm vardır. Burada altı çizilmesi gereken önemli nokta, velâyetnâmenin anlattığı İslâm biçiminin ilk dönemdeki kapsayıcılığıdır. Buna göre, ilk Osmanlı beyleri dervişlerin temsil ettiği bu İslâm yorumuna sadece saygı duymakla kalmıyor, aynı zamanda onu kabul edip paylaşıyorlar, kendi hayatlarında da yaşıyorlardı. Öte yandan, anlatının yukarıda özetlenen ikinci kısmında, bu inanç ve gönül birlikteliği yerini karşıtlığa bırakmıştır. Burada karşımıza çıkan bey dervişten ve onun dinsel yaşam biçiminden kesinlikle rahatsızdır. Aynı şey Rüstem için de geçerlidir.

Velâyetnâmede söz edilen olayların çoğu 14. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle de Orhan (1326-1362) ve I. Murad (1362-1389) döneminde meydana gelmişti. Metinden ve arşiv belgelerinden Seyyid Ali Sultan, Seyyid Rüstem ve diğer dervişlerin I. Bayezid (1389-1402) dönemi boyunca yerleşik hayata geçtiklerini ve Trakya'daki pek çok bölgede kendi dergâhlarını kurduklarını çıkarabiliyoruz.[178] I. Bayezid dönemi boyunca özellikle de Çandarlı Ailesi'nin inisiyatifiyle merkezîleşme eğiliminin belirgin bir ivme kazandığına yukarıda değinmiştim.[179] I. Bayezid'in merkezîleşme projesi Timur karşısında uğradığı yenilgiyle noktalanmış ve bunu oğulları arasındaki bir iç savaş takip etmişti. On yıllık bir süreden sonra Çelebi Mehmed, en genç şeh-

176 Noyan, s. 70.

177 Noyan, s. 86.

178 Bkz. Beldiceanu-Steinherr, "Osmanlı Tahrir Defterlerinde Seyyid Ali Sultan: Heterodoks İslâm'ın Trakya'ya Yerleşmesi", s. 62.

179 Bkz. örneğin, Halil İnalcık, *The Ottoman Empire The Classical Age, 1300-1600*, Londra, 1973, s. 16; Feridun Emecen, "Kuruluştan Küçük Kaynarca'ya", *Osmanlı Devleti Tarihi* içinde, cilt 1, Ekmeleddin İhsanoğlu, ed., İstanbul, 1999, s. 18.

zade olarak kardeşlerini bertaraf etmeyi ve Osmanlı topraklarını yeniden birleştirmeyi başardı. Ondan sonra devlet örgütlenmesinde merkezîleşmeci eğilim devam etti. I. Bayezid'in son yıllarına doğru iyiden iyiye belirginleşen merkezîleşme süreci bu kesintilerden sonra nihayet Fatih Sultan Mehmed döneminde büyük oranda tamamlanabildi. Bu son Osmanlı Sultanları artık Osman ve Orhan gibi kabile şefleri olarak değerlendirilemezdi.

Velâyetnâme, Seyyid Rüstem'in ölüm tarihini 1421 olarak vermektedir. Buna göre, anlatının birinci kısmı kabaca Orhan ve I. Murad zamanına ve belki de I. Bayezid döneminin erken yıllarına denk gelirken, ikinci kısmı, yani inzivadan sonrası, Osmanlı Devleti'nin göçebe aşiret temellerinin değiştiği I. Mehmed ve I. Murad devirlerine denk gelmelidir.[180] Bu perspektiften, velâyetnâmenin devlet temsilcilerine karşı tavrındaki keskin dönüş oldukça anlamlıdır. Bu değişim basitçe Seyyid Rüstem'in kişisel hırsı olarak değil daha çok, yüksek derecede saygı gören dinsel bir figüre atfedilen efsanevî bir hikâyeye sinmiş, belli bir sosyal kesimin rahatsızlığı olarak okunmalıdır. Velâyetnâmenin 15. yüzyıl sonlarında yazıya aktarıldığı tahmin edilmektedir. Bu dönemde, Osmanlı Devleti tüm kurumları ve artık şekillenmiş olan "resmî ideolojisi" ile klasik İran-İslâm devleti formuna bürünmüş, dolayısıyla köklerindeki Türkmen mirasını tamamen reddetmeye başlamıştı. Bu gelişmeler karşısında konar-göçer Türkmenler ve onlarla yakından ilişkili derviş zümreleri derin bir hayal kırıklığı yaşıyordu. İşte velayetname böylesi bir ortamda, artık dışlanmış olan dinî-sosyal grupların kolektif belleğinde evrilmiş ve nihayet yazıya aktarılmıştı.[181] Bu açıdan bakıldığında, Seyyid Rüstem'in protestosunun daha geniş bir perspektiften okunması ve yukarıda irdelenen yabancılaşma sürecinin bir orta-aşama semptomu olarak değerlendirilmesi uygun olacaktır. 15. yüzyılın sonuna doğru bu yabancılaşma süreci üçüncü ve nihaî aşamasına ulaştığında, artık Osmanlı sisteminden bütün bütün dışlanan bu kesim kendileri için Osmanlı emperyal rejimine karşı ayağa kalkmaktan başka seçenek göremeyeceklerdi.[182]

Rumeli'nde Akıncı-Abdal Muhalefeti

Osmanlı idaresi merkezîleştikçe yerel, bölgesel beylerin ve kabile liderlerinin rahatsızlığı da büyüyordu. Balkanlar ve Trakya'da Osmanlı merkezîleşmesine karşı direniş güçlü *akıncı* aileleri tarafından temsil edilirken, Ana-

180 İlk toprak araştırmaları kayıtları II. Murad döneminde tutulmuştu.

181 Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşi Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983, s. 13.

182 Bkz. örneğin, Irene Beldiceanu-Steinherr, "Le regne de Selim Ier: tournant dans la vie politique et religieuse de l'empire ottoman", Turcica, VI, 1975, s. 47-8.

dolu'da muhalif kuvvetler, kökleri Osmanlı öncesi dönemlere uzanan yerel aristokrasi ve aşiret şefleri tarafından örgütleniyordu. J. R. Walsh'un zaten belirtmiş olduğu gibi, Balkanlar'da ve Anadolu'daki bu iki muhalefetin koşulları tümüyle farklıydı. Balkanlar'daki *akıncı* gruplarının özerkliği Osmanlı Devleti'nin merkezîleşme politikaları tarafından tehdit edilirken bu gruplar yine de Osmanlı'nın desteğine bağlılardı. Zira içinde bulundukları şartlar akıncı beylerinin tam bağımsızlık hayali kurmalarına izin vermiyordu. Öte yandan Anadolu'da, durum tümüyle farklıydı. Burada Türk-Moğol geleneğinin sosyal kökleri hâlâ güçlüydü. Walsh'un dediği gibi;

> Burada Türk kabile unsurları birbirlerine ve merkezî iktidara karşı doğal bağımsızlıklarını sürdürebildi; bazı küçük beylikler aşamalı olarak emilip kaybolsa da Anadolu Selçuklu devletini atomize edip etkisiz beyliklere dönüştüren içsel parçalanma potansiyeli bu konar-göçer toplulukların yapısına da derinden yerleşmişti. Öyle ki bunlar herhangi bir zorba devlet baskısı karşısında hemen tepki gösteriyorlardı, hele ki doğuda uzanan vaat edilmiş ve davetkâr cennet mevcut bulunurken.[183]

Osmanlı politikasındaki merkezcil eğilimler Trakya ve Balkanlar'daki sınır bölgelerinde, akıncı-gâzi muhitinde ciddî bir rahatsızlık yarattı. Dönemin kaynakları Osmanlıların Balkanlar'daki ilk fetihlerine Evrenos Bey, Köse Mihal, Turahan Bey gibi akıncı hanedanların kurucularının öncülük ettiğini güçlü bir şekilde vurgular. Osman, Orhan ve Murad beyin akıncı yoldaşları sınırlarda özerk olarak hareket ediyorlardı. Esasen bu ilk dönemlerde sınır uçlarındaki yağmacı-liderler Osman ve Orhan'ın yoldaşları olarak bağımsız davranıyorlardı. Örneğin Osman Bey, fethedilmiş toprakları orayı fetheden beylere yurtluk olarak verirdi. Bu uygulama daha sonra Rumeli'de de devam etti.[184] Beldiceanu-Steinherr Rumeli'nin ve Trakya'nın fethi süresince, Hacı İlbeyi ve Seyyid Ali Sultan gibi Osmanlı hanedanından yarı özerk veya tümüyle bağımsız askerî ve dinî liderlerin özellikle etkili olduğunu belirtir. Esasen, Maritza Nehri'ni ilk geçenler ve bölgedeki pek çok bölgeyi fethedenler bu yarı bağımsız gazilerdi. Beldiceanu-Steinherr Edirne'nin fethinin bile Hacı İlbeyi komutasındaki bu

---

183 J. R. Walsh, "The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Historians of the Midle East* içinde, ed. Bernard Lewis ve P. M. Holt, New York, Toronto, Londra: Oxford University Press, 1962, s. 202. Anadolu'da Osmanlı emperyal yayılmacılığına karşı Türkmen direnişinin liderliğini uzun bir süre Karamanoğulları yaptı. Bkz. örneğin, APZ, s. 191. Compare Oktay Özel, "The Transformation of Provincial Administration in Anatolia: Observations on Amasya from 15th to 17th Centuries", *The Ottoman Empire. Myths, Realities and 'Black Holes'. Contributions in Honour of Colin Imber*, ed. Eugenia Kermeli ve Oktay Özel, Istanbul: ISIS Press, 2006, s. 51-73.

184 Bkz. Halil Inalcık, "Periods in Ottoman History. State, Society, Economy", *Ottoman Civilization* içinde, cilt 1, ed. Halil Inalcık ve Günsel Renda, Ankara: Ministry of Culture, 2003, s. 48. Ayrıca bkz. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, s. 45-54.

gâzi gruplarının eseri olduğunu savunur. Ona göre I. Murad'ın akıncı beyleri üzerinde nisbi bir otorite kurması ancak 1376-7 kışında gerçekleşebilmiştir.[185]

Fetih sürecinde önde gelen akıncı beylerinin kazandığı ayrıcalıklar kendilerinden sonra çocuklarına ve torunlarına geçiyordu. Komutalarında hatırı sayılır ölçüde yağmacı birlikler olan bu aileler, sınır boylarında mütemadi akınlar düzenleyerek kuruluş dönemi boyunca alternatif bir iktidar odağı oluşturdular. Fethettikleri toprakları Osmanlı uçlarında küçük beyliklermiş gibi yönettiler ve Osmanlı sultanına sadece isim olarak tabi oldular. Sırp hükümdar Stefan Lazarevic'in sarayında bir din adamı olan filozof Konstantin'in tanıklığı akıncı beylerinin elinde bulundurduğu gücün büyüklüğünü açıkça gösterir. Filozof Konstantin'in anlatısına göre, Musa Çelebi kendisine bağlı bir akıncı beyi olan Mihaloğlu Mehmet Bey'i öldürmek ister. Bunun nedeni onun çok fazla zafer kazanmış olmasıdır. Ayrıca George Brankovic'in çıkışına yardım ettiğinden şüphelenmesi de bir başka nedendir.[186] Akıncıbeylerin bir şekilde bağımsız konumuna işaret eden İnalcık, tımar sistemi ile bu beylerin kendilerine ait orduları olan feodal derebeylerine dönüşmesinin önüne geçildiğini belirtir.[187] Osmanlı sistemi bürokratik bir impatarorluğa dönüştükçe bu akıncı aileleri Balkanlar ve Rumeli'nde adem-i merkeziyetçi direnişin temsilcileri hâline geldiler.

II. Mehmed dönemi akıncı ailelerinin konumunda sarsıcı bir değişime işaret eder. Bu dönemde ihtişamlı akıncı hanedanları politik ve askerî özerkliklerini kaybettiler. Askerî sınıf içindeki yerlerini korumakla beraber merkezî rejime şöyle veya böyle entegre oldular ve tımar sistemi içinde alelade tımarlı sipahilere dönüştüler. Aynı şekilde, onların sadık akıncı birlikleri de imparatorluk ordusunun sultan tarafından etkin şekilde kontrol edilen bir uzantısına dönüştü. Erken dönemin yarı-bağımsız kudretli uç beyleri, bu dönemde en fazla sancakbeyi olarak idari ve askerî bürokrasinin sıradan bir parçası oldular. Akıncı birliklerinin komutanlığı konusunda miras haklarını kısmen muhafaza etmelerine rağmen, artık sultana karşı herhangi bir bağımsızlıktan veya otonomiden bahsetmek mümkün değildi. Zira akıncı birlikleri tümüyle merkezî Osmanlı ordusuna entegre edilmiş durumdaydı.[188] Döneminin sonuna doğru II. Mehmed'in elinde o kadar iktidar gücü birikmişti ki

185 Bkz. yazarın "La conquête d'Andrinople par les turks: la pénétration turque en Thrace et la valeur des chroniques ottomanes", *Travaux et Mémoires*, 1, Paris, 1965, s. 439-61; "Le règne de Selim ler: tournant dans la vie politique et religieuse de l'empire ottoman", s. 44-6.

186 Bkz. Mariya Kiprovska, *The Military Organization of the Akıncıs in Ottoman Rumelia*, yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi, Bilkent University, 2004, s. 25.

187 Bkz. İnalcık, "The Emergence of the Ottomans", s. 284. Bkz. İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest", s. 121-2. Ayrıca bkz. Kiprovska, *The Military Organization of the Akıncıs*, s. 22-3.

188 II. Mehmed, *akıncı* beyler üzerindeki gücünü onları çeşitli *sancak*lara kısa dönemli de olsa *sancakbeyi* olarak atayarak uyguladı. Bazı örnekler için bkz. Kiprovska, s. 32-4.

diğer soylu ailelerinin ve tarikat çevrelerinin yanı sıra büyük akıncı ailelerin mülklerine de el koyabiliyordu. Örneğin, Hasköy bölgesinde Malkoçoğulları vakfı ve Trakya'da Turahanoğullarının mülkü tımara dönüştürülmüştü.[189]

Ayrıcalıklarının merkezî hükümet tarafından mütemadiyen kırpılmasına rağmen, Rumeli'nin akıncı beyleri merkezî otoriteye karşı silahlanmaya cesaret edememişti. Bunun başlıca sebebi yukarıda sözü edilen yapısal ve jeopolitik koşullardan ileri geliyordu. Merkezîleşmeye karşı akıncı protestosu ancak sembolik ve ideolojik düzlemlerde gerçekleşebiliyordu. Onlar protestolarını daha çok eski Türkmen kültürünün dinî yüzü olan derviş dindarlığını desteklemek suretiyle ifade etmişlerdi. Bu bağlamda, *gayr-i müteşerri* derviş zümreleri ve onların etkisi altındaki Müslüman kitleler için kutsal niteliği olan başlıca dergâhlar ve türbelere maddi destek sağlıyor, bu komplekslere yeni binalar ekleyerek veya tamir ederek bir tür niyet beyanında bulunuyorlardı. Onların, Hacı Bektaş Tekkesi ve Seyyid Gazi Tekkesi gibi önemli inanç merkezleri başta olmak üzere, derviş zümrelerine verdikleri bu açık destek, artık iyiden iyiye tahkim dilmiş olan Osmanlı rejimine ve onun ideolojik yüzü olan *müteşerri* İslâm'a karşı bir tavır alış olarak okunmalıdır. Gerçekten de Malkoçoğlu, Mihaloğlu ve Evrenosoğlu gibi, daha sonra mirasları Bektaşi geleneğinde devam eden büyük akıncı hanedanları önemli derviş zaviyelerine cömert bağışlarda bulunuyorlardı.[190] Zeynep Yürekli-Görkay Rumelili akıncı ailelerinin heterodoks derviş grupları tarafından en çok kutsanan iki büyük türbenin, yani Hacı Bektaş Türbesi ve Seyid Gazi Türbesi'nin, ve onların etrafında kurulan tesislerin binalarını yenilemek ve genişletmek için hatırı sayılır mali destekte bulunduklarını tespit eder. Ona göre, akıncı ailelerin bu ilgisi Osmanlı politikalarında belirginleşen merkezî-emperyal eğilime karşı sembolik bir protesto niteliği taşımaktadır. Yine, art arda üç avludan oluşan görkemli Hacı Bektaş tesislerine yapılan cömert yardım da, aynı şekilde, özerkliği ve ayrıcalığı II. Mehmed döneminde yok edilen akıncı ailelerinin duyduğu rahatsızlığın simgesel bir ifadesi olarak okunmalıdır.[191]

Öte yandan, Balkanlar'daki adem-i merkeziyetçi protestoların dinsel ayağını Abdal, Kalenderî, Hurufî ve Bektaşi olarak bilinen disiplinsiz, *gayr-i müteşerri* derviş gruplarının yürüttüğü de hatırdan çıkarılmamalıdır.[192] Derviş-

189 Soruna daha genel olarak bakmak için bkz. M. Tayyip Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası. Vakıflar-Mülkler-Mukataalar*, İstanbul: Üçler Basımevi, 1952, s. 276-341.

190 Bkz. örneğin, Irène Beldiceanu-Steinherr, "Le règne de Selim Ier: tournant dans la vie politique et religieuse de l'empire ottoman", s. 41. Büyük akıncı ailelerinin Hacı Bektaş türbesine verdikleri destek ve bu desteğin arkasındaki sosyo-politik motifler için bkz. E. Zeynep Yürekli-Görkay, *Legend and Architecture in the Ottoman Empire: The Shrines of Seyyid Gāzi and Hacı Bektaş*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Harvard University, 2005, özellikle de, s. 174-91.

191 Bkz. Yürekli-Görkay, s. 263-6.

192 Çeşitli akademisyenler tarafından zaten savunulduğu gibi tüm bu derviş grupları daha sonra, en geç 17. yüzyılda, Bektaşi tarikatının çatısı altında birleşmişlerdi.

lerle beraber akıncı aileleri ve onların bayrağı altında toplanan çoğu konargöçer aşiretlerden gelen savaşçılar uç kültürün temsilcileriydi[193] ve böylece derviş zümreleriyle tıpkı kuruluş dönemindeki erken Osmanlılar gibi yakın bağlantılara sahipti. Balkanlar'daki bu güçlü ailelerin *gayr-i müteşerri* derviş mistisizmi ile ilişkileri sadece önemli dergâhlara maddi destek sağlamakla sınırlı değildi. Bu dindarlık biçimi ile uç kültürü arasında çok köklü ve içsel bağlar vardı. Dolayısıyla uç kültürünün hamisi ve uygulayıcısı olarak, akıncı beylerinin kendi dinî yaşamlarının da ortodoks, *müteşerri* İslâm'dan ziyade bu derviş dindarlığının etkisi altında olduğu söylenebilir. Aynı sosyo-kültürel ve dinsel çevreler, Şeyh Bedreddin I. Mehmed'e karşı baş kaldırdığında onun Balkanlar'daki doğal müttefikleri olmuşlardı. Bu bakımdan, Bedreddin'in isyanının mistik ve Mehdici bir ideolojiye sahip bir hareket olarak karşımıza çıkması şaşırtıcı değildir. Zira bu, öteden beri Türkmen sosyal tabanına yaslanan ve mistik-dinî nitelikli ayaklanmaların genel bir karakteridir.[194]

Akıncı sponsorluğunda yeşeren Rumeli muhalefeti edebiyat alanında da eleştirel bir akımın gelişmesi suretiyle ifadesini buluyordu. Bir örnek vermek gerekirse, 15. yüzyılın sonuna doğru ve 16. yüzyıl boyunca Evrenosoğlu hamiliği altındaki Yenice-i Vardar bahse konu sufi akımlarla bağlantılı bir dizi şairin yetiştiği imparatorluğun en önemli kültürel merkezlerinden birisi haline gelmişti. Bu şairlerin çoğunluğu Hurufilik'le ve Bektaşi tarikatıyla o ya da bu şekilde bağlantılı idi. Yenice-i Vardar'da Evrenosoğlu patronajında yetişen birçok şair arasında Hayretî (d. 1535), Usûlî (d. 1538), ve Hayâlî'den (d. 1557) özellikle bahsetmek gerekir. Özellikle şiirlerinde Alevi ve Hurufî etkisi açıkça görülen Hayâlî, merkeze karşı çevrede gelişen protestonun öne çıkan sözcüleri arasındadır. Onun şu dizeleri anlatmaya çalıştığım hoşnutsuzluğu ve onun ideolojik-dinî arka planını çok güzel yansıtır: "Ne Süleyman'a esirüz ne Selimün kuluyuz / Kimse bilmez bizi bir Şah-ı kerimün kuluyuz."[195]

---

193 Osmanlı bağlamında sınır, uç kültürü için bkz. Köprülü, *The Emergence of the Ottoman State*; Paul Wittek, *The Rise of The Ottoman Empire*, Londra, 1965; İnalcık, "Osmanlı Tarihi'ne Toplu Bir Bakış", s. 45-8.

194 Bkz. Örneğin, Bu çalışmada "The Shahkulu Rebellion". Şeyh Bedreddin isyanı için bkz. Michel Balivet, *Islam mystique et révolution arnnée dans les Balkans Ottomans vie du Cheikh Bedreddin le "Hallâj des Turcs" (1358/59-1416)*, Istanbul: ISIS Press, 1995; Abdülbâki Gölpınarlı (İsmet Sungurbey'in önsözüyle), *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Eti Yayınevi, 1966; Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhitler*, s. 136-202; Müfid Yüksel, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Bakış, 2002. Bununla birlikte, daha sonraki çalışmasında, yazarın isyanın ortodoks olmayan yanlarına ve Şeyh Bedreddin'in dinsel kimliğini atladığı anlaşılacaktır.

195 Bkz. Hayretî, *Hayretî Divanı*, haz. Mehmed Çavuşoğlu-Ali Tanyeri, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981, s. 219. Akıncı himayesi altında çoğaltılan kültür ve edebiyatla ilgili daha ileri okumalar için bkz. Michael Kiel, *Yenice-i Vardar (Vardar Yenicesi-Giannitsa). A Forgotten Turkish Cultural Centre in Macedonia of the 15th and 16th Century*, Leiden: Studia Byzantina et Neohellenica Neerlendica III, 1971; Hayâlî, *Hayâlî Bey Divanı*, haz. Ali Nihat

Anadolu'da Türkmen-Kızılbaş Direnişi

Merkezîleşmenin erken aşamalarında Anadolu'daki adem-i merkeziyetçi muhalefetin başını Osmanlı rejiminin tımar sistemi içinde pasifleştirmek istediği eski Türkmen aristokrasisi ve aşiret reisleri çekti. Ancak Osmanlıların Türkmen aristokrasisini parçalayıp askerî sınıf içinde eritme çabaları Ankara mağlubiyeti ile yarıda kaldı. Bu savaşta (1402) Saruhan, Aydın ve Menteşe sancaklarından gelen tüm askerî birlikler başlarında beyleriyle beraber I. Bayezid'i terk etmiş ve Timur tarafına geçmişlerdi.[196] Ne var ki, Ankara mağlubiyetinin yaralarını sarıp siyasi birlik yeniden sağlandığında merkezîleşme politikaları da kaldığı yerden devam etti.

Osmanlı emperyal rejiminin Anadolu'da yapmak istediği köklü reformun ana hedefi aristokrat ailelerin soy bağlarını ve aşiret yapılarını parçalamak ve konar-göçer yaşam düzenini sonlandırmaktı. Dolayısıyla muhalefet güçlerinin ana dayanağı aşiret yapısını ve konar-göçer hayat düzenini devam ettiren Türkmen zümreler oldu. Osmanlı emperyalizmine karşı aşiret-konfederasyonu siyasasının liderliğini uzun bir sure Karamanoğlu hanedanlığı yürüttü. Ancak 15. yüzyıl ortalarına doğru Karamanoğulları beyliği ile Osmanlı Devleti arasındaki güç dengesi berikinin lehine belirgin bir şekilde bozuldu. Klasik İran-İslâm devlet geleneğine Bizans'tan öğrendiği kimi kurum ve uygulamaları da ekleyerek tamamen merkezî-bürokratik bir hal alan Osmanlı Devleti Anadolu'daki Türkmen beyleri ile kıyaslanamayacak bir kudrete ulaşmıştı.

Karamanoğullarının gerilediği bu dönemde daha da doğuda beliren yeni bir güç Osmanlı düzenine karşı Türk-Moğol siyaset geleneğinin temsilciliğine soyunmuştu. Tipik bir aşiret konfederasyonu olarak yapılanan Akkoyunlu devleti Uzun Hasan (ö. 1478) yönetimi altında kendisini Fatih'ın Osmanlısı'na denk görüyordu. Dahası, Fatih'in emperyal yayılmacılığı karşısında Türkmen geleneğinin hamisi olarak Karamanoğulları'na sahip çıkıyor, on-

---

Tarlan, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1945; Mehmet Çavuşoğlu, *Hayâlî Bey ve Divanı'ndan Örnekler*, Ankara: KTBY, 1987; Cemal Kurnaz, *Hayâlî Bey Divanı'nın Tahlili*, Ankara: KTBY, 1987; Mustafa İsen, haz., *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994; "Akıncılığın Türk Kültür ve Edebiyatına Katkıları", *Türkiye Günlüğü*, 49, 1998, s. 88-96; *Ötelerden Bir Ses*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997; Filiz Kılıç, *Meşâi'rü'ş-Şu'arâ I-II*, yayımlanmamış doktora tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara, 1994; Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, 2 cilt, haz. İbrahim Kutluk, Ankara: TTK, 1989; Latîfî, *Latîfî Tezkiresi*, haz. Mustafa İsen, Ankara: KBY, 1990; Usûlî, *Usûlî Divanı*, haz. Mustafa İsen, Ankara: Akçağ Yayınları, 1990; Mustafa Tatçı, *Hayretî'nin Dinî-Tasavvufî Dünyası*, İstanbul: Horasan Yayınları, 2006; Hicâl Demir, *Çağlarını Eleştiren Dîvan Şairleri: Hayretî - Usûlî - Hayâlî*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans, Bilkent University, Ankara, 2001.

196 Beldiceanu-Steinherr, "Le règne de Selim Ier: tournant dans la vie politique et religieuse de l'empire ottoman", s. 42. Ayrıca bkz. Bacqué-Grammont, "Un rapport inédit sur la révolte anatolienne de 1527", s. 156-7.

lara desteğini her fırsatta sunmaktan geri durmuyordu. Ne var ki Uzun Hasan'ın orduları yükselen Osmanlı gücünü durdurmaya yetmedi. 1473 yılında Otlukbeli'nde aldığı ağır mağlubiyetten sonra Uzun Hasan bir daha ne askerî ne de ideolojik olarak Osmanlı karşısına çıkmaya cesaret edemedi. Nitekim bu mağlubiyetten sonra Akkoyunlu konfederasyonu da dağılma sürecine girmişti. Parçalı ve küçük ölçekli güçleriyle Osmanlının devasa askerî gücüne karşı direnme şansları olmayan Türkmen aşiretleri yeni bir dayanak bulmak zorundaydı. Dahası Osmanlı yayılmacılığı sadece askerî fütuhatla sınırlı değildi. Türkmenler için en az askerî güç kadar rahatsızlık sebebi dayatılan sosyo-ekonomik ve dinî düzendi. Dolayısıyla Anadolu'da Türkmen aşiretlerinde kök salan direnişin başarılı olabilmesi için iki tür liderlik bir arada gerekiyordu. Bir yandan, aşiret güçlerini klasik konfederasyon modeline göre birleştirecek güçlü bir merkez otorite ve askerî liderlik şarttı. Öte yandan, Osmanlı'nın "din ü devlet" düzenine karşı Türkmen usulü sosyal ve dinî hayatı ideolojik düzlemde ifadelendirecek dinî liderlik de kaçınılmazdı. Muhalif Türkmenler aradıkları bu iki liderliği tam da o dönemde dönüşüm sürecine girmiş olan Safevi tarikatında buldular. Rumeli'de yükselen pasif protestoya karşın, 14. yüzyılın sonunda Safevi liderliğinde birleşen muhalefet aktif bir tarzda gelişiyordu. Kızılbaş adıyla dinsel bir nitelik de kazanan Anadolu muhalefeti Osmanlı'nın emperyal gücüne karşı gerektiğinde silaha davranmak ve kanlı çarpışmalara girmekten geri durmuyordu.[197]

Yukarıda, Orhan zamanından başlayarak, Osmanlı merkezînin aşamalı olarak kendisini Türkmen kültüründen uzaklaştırdığı vurgulanmıştı. 15. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinin çalışmalarında yerleşik, "Osmanlılaştırılmış" tebaa ve "ehlileştirilememiş" göçebe unsurlar arasındaki fark açıkça yansıtılır. İlk grup genellikle "Türk" olarak anılırken ikinci grup "Türkmen" olarak isimlendirilir. Aşıkpaşazâde kelimeyi açık bir şekilde göçebe Türk kabileleri için kullanır (bu çalışma boyunca "Türkmen" olarak anılan kesim). Bir durumda, örneğin Yörgüç Paşa'nın, II. Murad'ın lalası, "Kızılkoca Oğlanlarının Türkmenleri' olarak isimlendirilen Amasya-Tokat bölgesinden bir grup göçebe kabilesini, yerleşik tebaayı yağmaladıkları için nasıl cezalandırdığını anlatır.[198]

"Türkmen" kelimesi etimolojik olarak "Türk" kelimesinin bir türevinden başka bir şey değildir ve buradaki son ek "men" yüzde yüz Türk gibi anlamı yoğunlaştırma işlevi görür.[199] İnalcık Osmanlı tarih yazarlarının "Türkmen"

197 Bektaşilik ve Alevilik'teki bu iki protesto hareketlerinin farklı niteliklerinin izleri gözlemlenebilir. Birincisi temel olarak Balkanlar'da yayılırken ikincisi daha çok Anadolu Kızılbaşları'nın bir ürünü oldu.

198 Örneğin bkz. APZ, s. 142, 143, 168, 169, 188, 224.

199 Bkz. Minorsky, "The Middle East in the 13th, 15th, and 17th Centuries", *JRCAS*, 27, 1940, s. 439. Terimin kökeni 10. yüzyılın ikinci yarısına kadar geri götürülebilir. "Türkmen" kelimesi-

kelimesinin Osmanlı egemenliğini kabul etmemiş göçebe Türk kabileleri ve Akkoyunlu, Dulkadir gibi kabile konfederasyonu formundaki Türk devletleri için kullanıldığını belirtir. Özellikle Balkanlar ve Batı Anadolu'da (Kızılırmak nehrinin batı kısımlarında) devlete karşı belirli görevleri olan özel türde bir tebaaya dönüşmüş kendi göçebeleri içinse Osmanlılar daha çok "Yörük" ismini kullanıyordu, sözcük kelime anlamı bakımından yürüyen adamlar anlamına geliyordu.[200]

Bu iki sosyal grup, yani "Türk" ve "Türkmen" arasında keskin bir ayrım olduğunu gösteren güçlü kanıtlar vardır ve söz konusu ayrım 15. yüzyılın ortalarına doğru iyice tahkim edilmiş görünmektedir. Örneğin, medrese öğrencileri için bir kılavuz kitap olarak 1453 yılında yazılan *Tarîku'l-Edeb*[201] Türk ve Türkmenlerin farklı sosyo-"etnik" gruplar olarak algılandığını açık şekilde ortaya koymaktadır. Kitabın yazarı Ali bin el-Amasi'nin[202] II. Murad ve II. Mehmed dönemlerinde orta-rütbeli bir alim olduğu anlaşılmaktadır. el-Amasi bahse konu kitabında Osmanlı egemenliği altında yaşayan halkı yedi ana gruba ayırmakta ve her bir grubu şöyle tasvir etmektedir:

> Evvelā Arab tā'ifesinün tabī'atı bārid olur. Bunlardan ülfet ve muhāletat mülāhaza etme.
>
> Acem tā'ifesi sāhib-i 'akrab tabī'at ve tīz nefes olur. Bunlardan şefkāt ve merhamet ve muvāfakat umma.
>
> Ve Kürd tā'ifesi deve gibi kindār ve hod-pesend tā'ife olur. Bunlardan ihtirāz eyle. Bunlarunla adāvet bağlayub muhāsemet ve mu'ānedet kılma.

---

nin anlamı ve kökeni üzerine daha ileri okuma için bkz. İbrahim Kafesoğlu, "A propos du nom Türkmen", *Oriens*, cilt 11, no.1/2, 1958, s. 146-50; "Türkmen adı, manası ve mahiyeti", *J. Deny Armağanı*, Ankara, 1958, s. 121-33. Kafesoğlu, Köprülü'nün temel olarak *Divan-i Lügat-i Türk*'e dayalı olarak Oğuz kabilelerinin bir boyunun İslâm'a geçtiği ve Türkmen olarak isimlendirildikleri görüşünü yineler (*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul, 1919, s. 152). Ona göre, kelimenin kullanımı daha da geriye gider ve "Kök-Türk"ten türer. Kafesoğlu iki kelime arasında anlamsal bir bağlantı görür. Türkmen kelimesi iki kısımdan oluşur: "Türk" ve kök kelimenin anlamını güçlendiren son ek "men". Böylece "Türkmen" saf, soylu ve gerçek Türk anlamına gelir. "Kök-Türk" kelimesinde yine elimizde iki kısım vardır: Bir sıfat olan "Kök", ana sözcük Türk'ü niteler. "Kök" Türkçe'de gökyüzü anlamına gelir. Yine solu, büyük ve evrensel gibi yan anlamları vardır. Bu konu üzerine ayrıca bkz. Halil İnalcık, "The Yürüks: Their Origins, Expansions and Economic Role", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. Essays on Economy and Society* içinde, Bloomington: Indiana University Turkish Studies and Turkish Ministry of Culture Joint Series cilt 9, 1993, s. 97-103; Louis Basin, "Notes sur les mots 'Oğuz' et 'Türk'", *Oriens*, cilt 6, no. 2, 1953, s. 315-22.

200 Bkz. Halil İnalcık, "The Yürüks", s. 102. "Yörük" ya da "Yürük" için daha ileri okuma amacıyla, bkz. Faruk Sümer, "XI. Asırda Anadolu, Suriye ve Irak'da Yaşayan Türk Aşiretlerine Umumî Bir Bakış", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 11, İstanbul, 1949-50, s. 518-22.

201 Kitap öğrencilerin belirli durumlarda nasıl davranacağını açıklama amacıyla yazılmıştı ve esas olarak talebelere ve müderrislere hitap ediyordu.

202 Yazarın Hızır Bey'in öğretmeni olduğu söylenir. Hızır Bey ünlü Yörgüç Paşa'nın oğluydu ve Amansa sancakbeyiydi. Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 1972, s. 450.

Ve Türkmen tā'ifesi gürk (kurt) tab' olur. Bunlarunla muvāfakat idüb yola gitme kim kurt birbirinde kan görse birbirin yer yutar.

Tatar tā'ifesi anduk misāl olur. Bunlarun değmesi temiz olmaz. Zīrā anduk gāh olur ki otlar, gāh olur ki murdār yer. (Gāh cīfe yer, gāh olur ki ot otlar.) Pes bunlardan diyānet ve salāhiyet umma.

Ve Köle tā'ifesi katır gibi bed-huy ve mütemerrid olur. Zīrā ki katırı ne denlü nāz-ı nā'īmle besleseler isyānun ve haramzādeliğün komaz. Pes bunlardan toğruluk ve mürüvvet umma.

Ve Türk tā'ifesi sādık ve müşfīk ve yavaş tā'ife olurlar. Koyun gibi birbirine muvāfakatı ve ülfeti ve şefkati ve tā'ati vardur. Görmez misin kim mecmu'sı birbirine ittibā' ider ve hem cemi' hayvanatda koyundan menfe'atlüsü dahī yokdur ve koyundan yavaşı dahī olmaz ve hem ganem ganimetdür dimişler.[203]

Burada ilginç olan nokta yazarın Türkmen ve Türk'ü; "Arap" ve "Türk" veya "Kürt" ile "Türk" vb. gruplar gibi farklı sosyo-"etnik" gruplar olarak göstermesidir. Tanımlar hem oldukça ilgi çekici hem de gerçekten de bilgilendiricidir. Ona göre Türkmenler kurtları anımsatırken Türkler koyun gibidir. Okuyucusunu Türkmenlerin dostluğuna inanmaması konusunda uyaran el-Amasi'ye göre Türkmen ilk fırsatta ihanet etmeye meyillidir. Türkmenlerin oldukça kötü bir gözle görüldüğü açıkça yansıtılmıştır. Öte yandan, Türkler yedi grubun en iyisidir. Onlar sadık, tutkulu ve yavaştır; birbirlerine uyum gösterir ve koyun gibi itaat ederler. el-Amasī dikkat çekici bir şekilde Türklerin en değerli özellikleri olarak onların itaate yatkınlıklarını gösterir. Yine bu tasvirlerden "Türkmen" olarak isimlendirilen grubun göçebe Türk unsurları olduğu, buna karşın yerleşik Türk unsurları veya Osmanlı Devleti'nin sıradan re'âyasının "Türk" olarak isimlendirildiği anlaşılmaktadır.[204] Bu çağdaş kayıt, 15. yüzyıl boyunca Osmanlı hükümranlığındaki Türk halkının kültürel, sosyal, politik ve hatta dinī bakımdan Türk (tımar sistemi içinde absorbe edilmiş re'aya) ve Türkmen (konar-göçerler) olarak nasıl farklılaştığını net olarak göstermektedir. Her ikisi de etnik olarak Türk olup Türkçe konuşan bu iki grubun birisi ılımlı Osmanlı "re'âya"sına dönüşmüş ve yerleşik hayata geçmiş köylülerden oluşurken, diğeri gelenek-

203 Ali b. Hüseyin el-Amāsī, *Tarīku'l-Edeb*, haz. Mehmet Şeker, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002, s. 254-5.

204 "Türkmen"in benzer bir kullanımı için bkz. Kemal, *Selātīn-nâme (1299-1490)*, haz. Necdet Öztürk, Ankara: TTK, 2001, s. 180-81. Modern akademisyenler de "Türk" ve "Türkmen" kelimelerinin böylesi yan anlamlarla kullanımını benimser. Bkz., örneğin, Irène Mélikoff, "L'Islam hétérodoxe en Anatolie", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* içinde, Istanbul: ISIS Press, 1992, s. 63. Mélikoff Türk kelimesinin sıradan Müslüman ve kültürel olarak İranlılaşmış olan yerleşik Türk insanlarına işaret ederken "Türkmen" kelimesinin, ya yanlış İslâmlaşmış ya da İslâmlaşmamış, göçebe ya da yarı göçebe Türk gruplarını ifade ettiğini vurgular.

sel konar-göçer aşiret alışkanlıklarında ısrar eden ve Osmanlı emperyal rejimine karşı direnen kesimlere karşılık geliyordu.

Yukarıda ifade edildiği gibi, İç ve Güney Anadolu'nun muhalif Türkmen unsurları, Osmanlılara karşı politik olarak ilkin Karamanoğlu hanedanlığı etrafında örgütlendi. 14. yüzyıl ortalarından başlayıp yüz yılı aşkın devam eden Osmanlı-Karaman kavgası bir bakıma iki devlet anlayışının (veya daha geniş anlamda iki sosyo-ekonomik ve dinî düzenin) çatışmasıydı. Bu iki düzen kabaca İran-İslâm bürokratik devlet anlayışı ve Türk-Moğol kabile konfederasyonu olarak isimlendirilebilir.

Osmanlılardan daha önce, 13. yüzyıla kadar, Karamanoğlu hanedanı sıklıkla Anadolu Selçukluları ve Anadolu'nun Moğol yöneticilerine karşı ayaklanan, güçlü bir kabile veya kabile konfederasyonunun lideri olarak görünüyordu. Faruk Sümer, Yazıcıoğlu Ali'nin onların etnik kökeninin Afşar aşiretinden geldiği önerisini makul bulur. Afşar kabilesi yirmi dört büyük Türk boyu içinde yönetici hanedanlar çıkarmış[205] beş büyük boydan birisidir (diğerleri, Kayı, Eymür, Yazır, Beğdili).[206] Babâî isyanının bastırılmasından sonra –ki isyanda onlar da aktif şekilde yer almışlardı– Karamanlılar Nüre Sofi liderliğinde Mut-Ermenek bölgesine hareket etmişti. 13. yüzyılın ikinci yarısında Karaman Bey, Mehmed Bey ve Güneri Bey liderliği altında Karamanoğulları, zaman zaman Selçuklu ve Moğol ordularıyla savaşarak zaman zaman da Selçuklu tahtına Türkmen eksenli adayları destekleyerek Moğol eksenli Selçuklu yöneticileri ve dolayısıyla Anadolu'daki Moğol hâkimiyetine karşı mücadelenin sembolü haline gelmişti.[207] Karamanlı Mehmed Bey'in (ö. 1277) ilk defa "divanda, dergâhda, bârgâhda, meclisde, meydânda" başka dil konuşulmayacak diyerek Türkçeyi tek resmî dil olarak ilan etmesi bu bakımdan şaşırtıcı değildir. Faruk Sümer, Mehmed Bey'in iki politikasına özellikle vurguda bulunur: Türk dilini desteklemek ve Moğollara karşı Türkmenlerin bağımsızlık savaşını başlatmak. Gerçekten de, Moğolların Karamanlıları tüm Anadolu'yu kontrol etmelerinin önündeki temel engel olarak değerlendirdiğine ilişkin kanıtlar vardır. Anadolu'da Moğol ilerlemesini durdurmada Karamanoğulları'nın rolüne atıfta bulunarak Gazân Han'ın şunları söylediği bildirilmektedir: "Düşmanı Doğu'da ve Batı'da arıyorken, o benim kıyafetimin altına gizlenmiş. Eğer Karamanlılar, Türkmenler ve Kürtler olmasaydı Moğol atlıları güneşin doğduğu yerlere bile ulaşmış olurdu."[208]

---

205 Faruk Sümer, "Karâmân-oghullari", *EI2*, IV, s. 619; "Karamanoğulları", *DIA*, 24, s. 454.

206 Faruk Sümer, "Avşar", *DIA*, 4, s. 160.

207 Bkz. Sümer, "Karamanoğulları", *DIA*, 24, s. 455; Şehabeddin Tekindağ, "Şemsüddin Mehmed Bey Devrinde Karamanlılar", *İÜEFTD*, 19, 1964, s. 81-98. Ayrıca bkz. Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, I, 1969, s. 1-147.

208 Alıntı Faruk Sümer'de "Karâmân-oghullari", EI2, IV, s. 621.

Türkmen muhiti ve Selçuklu yönetici eliti arasındaki yabancılaşmanın (kültür, din, politik yönelim bakımından) 13. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmış olduğuna, ve bu yabancılaşmanın nihai olarak birincilerin isyanına, yani Babâî isyanına, sebep olduğunu ifade etmiştim. 1243'te Kösedağ yenilgisiyle iktidarı kaybeden Selçuklular, Moğol hanlarının uydusu haline geldiler. Bundan sonra Selçuklu merkezî idaresinin Moğol karşıtlığının odağı haline gelmiş Türkmenlere karşı daha da mesafeli davrandığı görülür. Buna karşın İrani ve yüksek İslâmî kültür Selçuklu saraylarında daha da yükselmeye devam etti. Babâî isyanında da yer alan Karamanlılar, aynı zamanda Anadolu Selçuklu yönetimi ve Moğol emperyalizmine karşı Türkmen direnişinin lideri olarak da görünüyorlardı. Çok sayıda Türkmen bu mücadelede Karamanlarla ittifak kurdu. Karamanoğlu liderliğinde birleşen konfederasyonda Turgutlu, Bayburtlu, Varsak, Oğuzhanlı, Hoca Yunuslu, Hocantılı, Bozkırlı, Bozdoğan, Bulgarlı, İğdir, Beğdili, Yapaoğulları, Şamlu, Adalıoğulları ve Yuvalılar'ın etkili oldukları bilinmektedir.[209] Bu aşiretlerin arasında özellikle Turgutlu, Bayburtlu ve Varsak'ın Karamanoğulları'yla uzun ömürlü bir ittifak kurduklarını ve onların kabile ordusunun hatırı sayılır bir bölümünü oluşturduklarını biliyoruz. Karaman devletinde ordunun başkomutanı olan *Beylerbeyi* makamları, genellikle Turgutlu kabilesinin liderlerinin elinde bulunurdu.[210] Aşağıda özetleneceği gibi, Osmanlı kaynakları Karamanlı ordusundan söz ederken bu aşiretlere sık sık göndermede bulunurlar.

Şikârî'nin Karaman hamiliği altında üretilmiş bilinen tek tarih anlatısı olan *Karaman-nâme*[211] adlı eseri incelendiğinde, Karamanoğulları devletinin konfederatif kabilesel doğası açık olarak görülür. Nûre Sofi döneminden başlayan ve Karamanoğulları'nın sonuna kadar gelen eserinde Şîkârî, Karaman iktidarını (yarı-göçebe) kabile liderlerinin bir koalisyonundan oluşan politik ve askerî bir varlık olarak tarif eder.[212] Ordu özerk kabile kuvvetlerinden oluşmaktadır. Devlet etkin bürokratik bir aygıtla merkezîleşmiş kurumlarını henüz tesis edememiştir.[213] Karamanlı beylerin, kendi aşiret güçlerinin sarsılmaz sadakatine her zaman sahip olan diğer kabile liderleri üzerindeki hâkimiyeti genellikle sembolik bir bağlılığın ötesine geçmememektedir. Şikârî

209 Sümer, "Karāmān-oghullari", *EI2*, IV, s. 619; "Karamanoğulları", *DIA*, 24, s. 454-5.

210 Sümer, "Karamanoğulları", *DIA*, 24, s. 454.

211 Şikârî'nin çalışmasının kısa bir değerlendirmesi için, bkz. Rudi Paul Lindner, "Appendix Two: Şikârî", *Nomads and Ottomans* içinde, s. 145-7.

212 Bkz. örneğin, Şikârî, *Şikârî'nin Karamanoğulları Tarihi*, ed. Mes'ud Koman, Konya: Yeni Kitab Basımevi, 1946, s. 10, 19, 20-21, 34.

213 Modern akademisyenler Karaman ordusunun Orta Anadolu'da, Taurus ve Taş-ili'nde yaşayan kabile güçlerinden oluştuğu fikri üzerinde hemfikirdir. Bkz. örneğin, İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest", s. 118.

Karaman konfederatif sistemini şöyle özetler: "Ol zamanda âdet bu idi ki: etrafta olan beyler yılda bir kere üç gün gelüb Lârende'de sâkin olurlardı. Sultandan yeni hüccet alub gene diyârlarına giderlerdi. Yahud Sultan çıkub etrafı devr iderdi. Ellerine hücceti nev verirdi. Zira azil ve nasb yohdu."[214]

Şikârî'nin tasvirine göre, Karamanlılar diğer Türkmen kabilelerine göre 15. yüzyıla kadar mutlak bir üstünlüğe sahipti. Karaman tarihçisi, Osman'ın da iç işlerinden özerk olmakla beraber dış işlerinde Karamanlılar'a bağlı olduğunu iddia eder. Bu bağımlılığın bir sembolü olarak Osman Bey Karamanoğlu'ndan tabl u alem almıştır.[215] Şikârî daha da ileriye giderek Osman'ı Selçuklunun bir çobanı olarak tarif eder.[216] Bununla birlikte, I. Murad döneminde durum değişmiştir. Bu dönemde Osmanlı Devleti sadece bölgesel bir güç olarak ortaya çıkmamış ancak aynı zamanda civardaki Türkmen beylerinin gücünü sınırlayarak merkezîleşmiş kurumların erken biçimlerini de tesis etmişti. İlk Osmanlı-Karaman karşılaşması I. Murad ve onun kızıyla evlenmiş olan Alâaddin Bey (ö. 1398) arasında 1386-7 yılları arasında yaşandı.[217] Bu savaş Osmanlı merkezîleşmiş bürokratik devletinin Karamanların kabile konfederasyonu karşısında kazandığı ilk zaferdi. Şikârî genellikle Osmanlıları soylu kanından olmamak, sadık olmamak, sözlerini tutmamak gibi şeylerle suçlar. Şikârî'den alıntıladığım şu pasajlar Türkmenlerin gözündeki Osmanlı imajını göstermesi bakımından çok önemlidir. "İbn-i Osman'ın ne ahdi dürüstdür ne imanı!... Bu âdem and içer tutmaz, ahd ider tutmaz. ... Osmanoğlu'nun ne dostluğu belli ne düşmanlığı belli!"[218] Osmanlı emperyalizminin soylu aşiret reislerinin gücünü yok ederek yükselişi Şikârî'nin anlatısında şu şekilde ifadesini bulur: "[Karamanoğlu] Osman'ı bir gedâ iken şah eyledi. [Osman] Aslı cinsi yok bir yürükoğlu iken bey oldı. Beyzâdeleri beğenmez oldı, ocak erlerin incidür oldı."[219]

Açıkça görüldüğü gibi Şikârî eleştirilerini, Türkmen dünyasının ortak bir duygusu olarak görülebilecek şekilde, özellikle de Osmanlı'nın kabile liderlerinin iktidarını sınırlama politikasına yöneltir. Burada teorik çerçeve bölümündeki bürokratik devlet ve aşiret örgütlenmesi arasındaki farklara dair analizleri tekrar hatırlatmak isterim. Aşiret modeli sosyo-politik örgütlenme ve konar-göçer hayat tarzında söz çok önemlidir. Toplumu ayakta tutan ilişkiler ağı yüz yüze iletişim ve sözlü kültür üzerine kurulu olduğundan kişinin sözünü tutması, onur, şeref gibi kavramlar adeta kutsanmış derecede

214 Bkz. Şikârî, s. 149.

215 Şikârî, s. 47, 78.

216 Şikârî, s. 78, 130.

217 Sümer, "Karâmân-oghullari", *EI2*, IV, s. 623; "Karamanoğulları", *DIA*, 24, s. 457.

218 Örneğin, bkz. Şikârî, s. 149, 159, 161, 162, 165.

219 Şikârî, s. 141.

önemlidir. Zira bu alanda meydana gelebilecek endemik bir sapma toplumsal yapının temellerini tehdit edecektir. Esasen yemin kavramı da bu kültürden kalma bir mirastır. Öte yandan, bürokratik sistem yazı temeline dayandığından yüz yüze, kişisel ilişkiler sosyo-politik sistemin omurgası olmaktan çıkar. Böylece düzeni ayakta tutan kurallar kişiler üstü, yazılı, objektif bir nitelik kazanmış olur. Yemin, onur, şeref gibi kavramlar yerini yazılı kanunlara terk eder. Bu açıdan bakıldığında, Şikârî'nin Osmanlı'ya dönük eleştirilerinin yalancılık, yeminini tutmama, onursuzluk gibi kavramlarla ifade edilmesi onun temsil ettiği kültür kodlarının dışa vurumundan başka bir şey değildi. Eserin 15. yüzyıl sonlarında yazıldığı dikkate alınırsa, Şikârî'nin Osman'a yüklediği ve Türkmen kültüründe en aşağı görülen bu sıfatların esasında artık yerleşmiş olan bürokratik-merkezî düzene dönük bir aşiret eleştirisi olduğu anlaşılacaktır.

Osmanlı-Karaman mücadelesi 15. yüzyıl boyunca devam etti. Şikârî'nin kendisinin de ifade ettiği gibi, İbrahim Bey (ö. 1464) Osmanlı üstünlüğünü kabul etmek zorunda kaldı.[220] 1475'te II. Mehmed nihayet bağımsız Karaman yönetimine son verdi. Bölgeyi Osmanlı Sultanı'nın[221] bir vasalı olarak 1483'e kadar yöneten Kasım Bey'in ölümüyle Karaman hanedanlığının politik varlığı da kendiliğinden sona erdi.[222] Şikârî'nin bir açıklaması mevcut çalışmanın konusu bakımından ilksel önemdedir. Şikârî, Kasım Bey'in ölümünün ardından, çeribaşısı Pir Bayram ve aralarında Kökezoğlu ve Esed Çelebi'nin de olduğu bazı önde gelen generallerin Osmanlı yönetimine teslim olmadığını ve yedi yıl süreyle kendi gerilla gruplarıyla dolaştıklarını anlatır. Nihayetinde bu aşiret reisleri kuvvetleriyle beraber Şah İsmail'e katılırlar.[223] Daha sonra ele alınacağı gibi, Karamanlı Bayram Bey Lahican'ın yedi büyük Kızılbaş sufisi arasındaydı. Bu sufiler genç İsmail'i korumuş, eğitmiş ve yetiştirmişti. Kızılbaş devletinin kurulmasının ardından da bir dizi üst düzey göreve getirilmişti.

Daha önce ifade ettiğim gibi, Osmanlı-Karaman rekabeti Osmanlı emperyal rejimi ve Anadolu'daki muhalif aşiret güçleri arasındaki bir mücadele olarak değerlendirilmelidir. Bu mücadelede, yazları Bulgar dağının yüksek platolarında geçiren ve kış süresince alçak düzlüklere inen Turgutlu ve Varsak gibi Taş-ili aşiretlerinin özel bir yeri vardır.[224] Çağdaş kaynaklara göre, 15. yüzyılın ikinci yarısında Tarsus ve Taş-ili bölgesinin kabileleri, dağlık

220 Şikârî, s. 191.

221 KPZ8, s. 40.

222 Sümer, "Karāmān-oghullari", *EI2*, IV, s. 624; "Karamanoğulları", *DIA*, 24, s. 459.

223 Şikârî, s. 206-7.

224 Bir örnekte, Kemalpaşazâde Yüregir, Kuşunlu, Varsak, Kara İsalu, Özerlü, Gündüzlü ve Kuş Temurlu'yu Taş-ili kabileleri arasında sayar. Bkz. KPZ8, s. 88.

arazinin avantajından da faydalanarak, Osmanlı emperyalizmine karşı aşiret direnişinin bel kemiğini oluşturuyordu. Tam da bu sebepten, bölgenin ele geçirilmesinden sonra Tarsus Karaman bölgesindeki çok sayıda Türkmen Rumeli'ye zorla göç ettirildi.[225]

Kemalpaşazâde bölgeyi ve insanını şöyle anlatır: "gâyet-i menâ'at ve nihâyet-i hasânetle ma'rûf u mevsûf diyârdur ... müfsidler yatağı ve fâsidnihâd, bed-nijâdlar durağıydı..."[226] "Ma'mûre-i mezbûrenün nevâhisinde olan kabâyil ki, itâ'ata kâbil değiller idi, ol zamana gelinceye dek bir sultana fermân-ber olmamışlardı, hizmete kâyil değillerdi."[227] Kemalpaşazâde'nin bu kabileleri tarif etmek için sıklıkla kullandığı deyimler "bâğî" ve "tâğî"dir. Bu sözcükler devlet yetkisini tanımayan yavuz, isyancı insanlar anlamına gelir.[228] Kemalpaşazâde'nin Taş-ili Türkmenlerine karşı tutumunu anlamak için öncelikle onun yukarıda anlatılan Osmanlı rejiminin başlıca inşacıları arasında bulunduğunu hatırlamamız gerekir. Bu yüzden onun yaklaşımı büyük oranda resmî görüşü yansıtır. el-Amasi'de olduğu gibi Kemalpaşazâde için de ideal tebaa Osmanlı tımar sisemi içinde siyaseten tamamen pasifleştirilmiş re'âyadır. O yüzden halen askerî ve siyasi kapasitelerini muhafaza eden Türkmenler onun için "din ü devlet" nizamına baş kaldıran isyankârlar demektir ki bu kesimleri tarif ederken sık sık kullandığı iki kelime "bağı ve tağı" tam olarak bu anlama gelmektedir.

Hem Şikârî hem de Osmanlı kaynakları Turrgutlu aşiretine Karamanlıların en sadık ve güçlü müttefiki olarak göndermede bulunur.[229] Bu kabilenin etnik kökeni üzerine pek çok görüş ortaya atılmıştır. Hammer'e göre bu unsurlar Tatarken[230] Zeki V. Togan onların Kıpçak olduğunu iddia eder.[231] Faruk Sümer her iki argümanı da reddeder ve Turgutlu'nun Türkmen bir kabile olduğu görüşünü savunur.[232] Şikârî, Turgut'u Nüre Sofi etrafında toplanan altı bey arasında sayar.[233] Diğer Beyler, Bayburt, Kaya, Mirza, İmadeddin ve Hayreddin idi. Şikârî, her zaman Turgut Bey ve Bayburt Bey'den Nûre Sofi'nin ve onun oğlu Karaman Bey'in yakın adamları olarak söz eder. Da-

225 İnalcık, "The Yürüks", s. 106.

226 KPZ8, s. 40, 52.

227 KPZ8, s. 87.

228 Bkz. örneğin, KPZ8, s. 88, 90, 103, 104.

229 Turgutlu kabilesi Taşlık-Silifke bölgesinde ve Akşehir, Aksaray ve Karaman arasında yaşadı. Bkz. Faruk Sümer, "Turgut-eli", *IA*, 12/2, s. 120.

230 Hammer, *Osmanlı Tarihi*, III, çev. M. Ata, İstanbul, 1330, s. 92.

231 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981, s. 318-9.

232 Faruk Sümer, "Turgutlular", *IA*, 12/2, s. 120. Zeki Oral da aynı argümanı izler. Bkz. Zeki Oral, "Turgut oğulları", *IV. Türk Tarih Kongresi*, Ankara: TTK, 1952, s. 153-4. Bu makalenin daha geniş bir versiyonu için bkz. Zeki Oral, "Turgut Oğulları, Eserleri-Waqfiyeleri", *Vakıflar Dergisi*, III, 1956, s. 31-64.

233 Şikârî, s. 10.

ha sonra bu iki beyin kabileleri Turgutlu ve Bayburtlu olarak bilinmeye başladı. Efsane niteliğindeki bir kaynak olan *Didiği Sultan Menâkıbnâmesi*'ne göreTurgut ve Bayburt iki kardeşti ve Didiği Sultan tarafından Horasan'dan Rum'a gönderilmişlerdi. Buradaki bir diğer ilgi çekici nokta, *Velâyetnâme*'ye göre, Didiği Sultan'ın Hacı Bektaş'ın bir kuzeni olmasıdır.[234] Nüre Sofi zamanından Karamanlı yönetimi son bulana kadar, Turgutlu kabilesi her zaman Karamanlıların başlıca müttefikleri arasında bulundu ve genellikle de evlilikler yoluyla Karaman hanedanı ile bağını güçlenirdi. Turgutlu kabilesinin liderleri genellikle Karaman devletinde beylerbeyi makamında bulunurdu.[235]

Çağdaş kaynaklar, Turgutlu'nun her zaman Osmanlı yönetimine karşı olduğuna açık şekilde işaret eder.[236] Karamanlıların 1386-7'de Osmanlılarla ilk karşılaşmasında onlar Karaman ordusunun sol kanadında savaşmışlardı.[237] Şikârî'nin bildirdiğine göre, Turgutoğlu Ali Bey'in savaş alanındaki sözleri, Turgutlu kabilesinin gerçek tavrını yansıtmanın yanı sıra Anadolu'nun diğer Türkmen kabilelerinin de Osmanlı yönetimine karşı tutumunu ortaya koyar:

> Turgutoğlu Ali Bey meydana girüb Murad Bey'i çağırdı. Didi ki: "Ey Murad Bey! Karamanoğlu değil midir ki senin pederini Germiyanoğlu habsinden çıkardı. Tabl u alem ve nakkâre virdi. Şimdi nice cenk idersin ve Tekfur ı Konstantin'den iki kâfir beyin neye yardımcı aldın, Müslüman üstüne geldin? Müslüman olan kâfir askerin yardımcı mı idinür?"[238]

Turgutlu her zaman Karamanlı ordusunun hatırı sayılır bir bölümünü oluşturdu. Onların Osmanlılara karşı düşmanlığı Osmanlı cephesinde eşit şekilde yankı bulunuyordu. Örneğin, II. Murad Karamanlı yönetimine son verecek bir ordu kurarken komutanı Mahmud Paşa'ya Turgut güçlerini tümüyle yok etmesi talimatını vermişti.[239] Benzer şekilde Osmanlı tarihçileri de Turgutlu kabilesine karşı daima negatif bir tutum takınmışlar ve onları,

234 Bkz. Zeki Oral, "Turgut oğulları", s. 149. Didiği Sultan tekkesi üzerine, bkz Ömür Bakırer-Suraiya Faroqhi, "Dediği Dede ve Tekkeleri", *Belleten*, 39, 1975, s. 447-71.

235 Sümer, "Karamanoğulları", s. 454; Oral, "Turgut oğulları", s. 140; Gary Leiser, "Torghud", *EI2*, X, s. 570.

236 Oral, "Turgut oğulları", s. 155.

237 Sümer, "Turgutlular", s. 121. Ayrıca bkz. *Anonim Tevârih-i Al-i Osman*, Giese Neşri, s. 22; *Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)*, s. 25-6.

238 Şikârî, s. 158.

239 Mahmud Paşa 1463'te Turguteli'ni yağmaladığında Turgutlu savaşçılarının çoğu liderleriye birlikte Tarsus'a kaçmayı başarır. Aşıkpaşazâde şöyle yazar: "Padişah Mahmud Paşa'ya eydür: 'Durgutoğlınun kandalığın bil! Dahı üzerine var!' dedi. Durgutlu dahı Bulgar Dağı'na çıkmış idi. Mahmud Paşa dahı bunlarun kandalığın habarın aldı. Üzerlerine yüridi. Bunlar dahı duydılar kaçdılar. Darsus tarafına aşdılar. Mahmud Paşa dahı koyub ardından yetüb alıbildüğin alıkodılar, alınmayanlar varub Darsus Eli'ne girdiler." Bkz. APZ, s. 216. Ayrıca bkz. Sümer, "Turgutlular", s. 121; Oral, "Turgut oğulları", s. 157.

inatçı, yabani, cahil ve "medeni-olmayan" insanlar olarak tarif etmişlerdir. Bu bakımdan Aşıkpaşâzade'nin 1444'te Kosova savaşında Osmanlı ordusundaki Turgutlu askerî birliklerini nasıl betimlediğine bakmak yeterince fikir verecektir. Karamanlı İbrahim Bey Hıristiyanlarla savaşında II. Murad'a destek güçleri göndermişti. Aşıkpaşazâde savaş alanında ordunun görünümünü görgü tanıklığıyla şöyle tarif eder:

> Amma cemi' vilâyetinün askerini cem' etmiş idi. Ve Karamanoğlı'ndan ol seferde gazâya adem gelmiş idi. Tamam leşker cem' oldukdan sonra cebelüsi arz olındı. Cemi'i leşkerinün cebelüsin gördi. Diledi kim Karamanoğlı'ndan gelenleri dahı göre. Andan gelen leşkerin beğine eyittiler kim: "Sen dahı getür adamlarını ve cebelülerini göster" dediler. Ol dahı cebelüsün arz etdi. Kaltak eyerlü ve yırtmaç kürklü, örmeç kuşaklu, kabalak dülbendlü, kayış üzengilü, ipden kılıcı bağı, şol Durgutlu'nun boğazından asılacak at uğrılarını devşirüb göndirmüş. Ak-Çayluoğlına Hünkâr eyidür: "Benüm gerçü anın yardımına ihtiyacım yokdur Allah inâyetinde. Amma min vechin bunları göndürdüği begâyet eyü varmış" der. "Benüm çerimün bir masharası eksük idi, anun içün göndürmişdür" didi.[240]

Açıkça dalga geçilmesini bir yana bırakalım, Aşıkpaşazâde'nin tarifi kabile güçleri ve Osmanlı'nın profesyonelleşmiş ordusu arasındaki farkları ve aynı zamanda profesyonelleşmiş ordunun kabile güçlerini nasıl değerlendirdiğini açıkça ortaya koyar. Aynı negatif tutum Kemalpaşazâde'de karşımıza çıkar. O da her fırsatta aşağıladığı Taş-ili'nin kabilelerden, özellikle de Turgutlu ve Varsak'dan hiç hazzetmemektedir. Ona göre, Karamanlı yönetimi sona geldiğinde, Osmanlıların idaresi altında, bölgeye barış ve refah gelmişti. Bu Osmanlı aliminin bakış açısından Türkmen hâkimiyetindeki bu bölge Osmanlılar gelmeden önce "bir fesat ve kötü ırklar ve asi ruhlar yeri" idi.[241] Kemalpaşazâde Turgutlu kabilesine özel bir referansta bulunur ve onları "kavganın ateşini gökyüzüne kadar çıkaran" bir grup olarak nitelendirir. Yazar, onların kavgalar çıkardığını, yerlileri rahatsız ettiğini, köyleri yağmaladığını ve bölgedeki kabilelere saldırdığını özellikle vurgular. Buna mukabil ne zaman silahlı bir ordu üstlerine gitse Bulgar Dağı'na kaçarak kendilerini korurlardı.[242] İnalcık ve Lindner haklı olarak Turgut, Varsak ve diğer Taş-ili kabilele-

240 APZ, s. 186. Aşıkpaşazâde bu savaşa kişisel olarak katılmıştı. İzleyen sayfada savaş sırasında bir düşman askerini öldürdüğünü ve hediye olarak Sultan'dan iyi bir at aldığını söyler.

241 KPZ8, s. 52.

242 "Çün Kasım Beg öldi ve nesl-i Karaman münkarîz olub madde-i fesâd münkatı' oldı. Ol diyâr, günc-i bî-mâr ve gül-i bî-bâr olub, bilâd-âbâd-ı Yûnân emn ü emân toldı. Ol bucâkda, ki müfsidler yatağı ve fâsid-nihâd, bed-nijâdlar durağıydı, bir ocak dahî var idi andan da âfâka şerâr-ı nâr-ı fitne intişâr bulurdı. İl dilinde Turgudlu adıyla iştihâr bulmuşlardı. Hiçbir makânda Turgûdmalu ta'îfe değildiler. Her zamânda ol bilâdda fesâdları âşikâr olurdı. Fırsat bulıcak kiş-

rinin sürekli düşmanlığının arkasında yatan gerçek nedenin onların Osmanlı'nın merkezîleşmiş idaresinden kaçma arzusu olduğunu savunur.[243]

Daha önce özetlendiği gibi, II. Mehmed Karaman yönetimine 1475'te son vermişti. Bununla birlikte, 1481'deki ölümünün ardından oğulları I. Bayezid ve Cem arasında iç savaş çıkınca Karamanoğlu Kasım Bey İçel'e döndü.[244] Kasım Bey'in dönüşünü duyan Turgutlu beylerinin yanı sıra, Varsak ve bölgedeki diğer kabileler Kasım Bey'e ittifak yapma dileklerini büyük bir zevkle sundular.[245] Yine de Kasım Bey hiçbir zaman bağımsızlık kazanamadı ancak bölgeyi II. Bayezid'in vasalı olarak iki sene daha yönetti.[246] 1483'teki ölümünün ardından damarlarında anne tarafından Karamanlı kanı taşıyan Turgutoğlu Mahmud Bey, Osmanlı Karaman vilayetinin valisi oldu. Bununla birlikte, Osmanlılara karşı Memlükleri desteklediğinden 1487'de Halep'e kaçmak zorunda kaldı.[247] Turgutlu, Varsak, Ramazanoğlu ve diğer eski Karamanlı kabileleri Osmanlı'ya bağımlı olmayı veya daha doğru bir şekilde söylersek, imparatorluğun ehlileşmiş *re'âya*sı olmayı hiçbir zaman kabul etmediler. Osmanlı-Memlük rekabeti süresince Memlükleri destekliediler ve fırsat ortaya çıktığında da Osmanlıya karşı silahlandılar.[248] Turgutlu ve Varsak kabile güçleri Karamanlıların Karaman ilinin kontrolünü yeniden ele geçirmeye dönük 1500 yılındaki son girişiminde Osmanlı emperyal ordusuna bir defa daha karşı geldiler.[249] 16. yüzyıl boyunca, bölgenin kabile eliti Osmanlıların tımar sistemine asimile edildi ve yerel toplumun kabile yapısı büyük oranda çözüldü.

Muhtelif zamanlarda baş gösteren Osmanlı iç savaşında da bu aşiretleri görmekteyiz. Örneğin Turgutlu her zaman devletin geleneksel emperyal politikasından uzaklaşmış ve merkezî güçler tarafından toplumdan dışlanmış

---

ver-i Karamanun bir kenârına ilgâr iderlerdi. Leşkere haber olıcak çıkarlar kaçarlar kühsâr-ı Bulgâra giderlerdi. Ol havâlinin ahâlisini ta'cîz itmişlerdi. Nice köyü issüz koyub, nice boyı tağıtmışlardı." KPZ8, s. 52-3. İzleyen sayfada Kemalpaşazâde Şehzade Şehinşah'ın Karagöz Paşa komutasındaki bir orduyu nasıl Turgutlu ve Varsak kabileleri üzerine gönderdiğini ve Karagöz Paşa'nın diğerlerini nasıl yendiğini anlatır. Kemalpaşazâde'ye göre bu olaylar 1483-84 yılıda olmuştur.

243 Bkz. Lindner, *Nomads and Ottomans*, s. 81. Bkz İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest", s. 118-9.

244 KPZ8, s. 23-4.

245 Sümer, "Turgutlular", s. 121.

246 KPZ8, s. 40.

247 Bkz. KPZ8, s. 89; Sümer, "Karâmân-oghullari", *EI2*, IV, s. 624; "Karamanoğulları", *DIA*, 24, s. 459; "Turgutlular", s. 121-2.

248 Kemalpaşazâde, bölgenin kabile isanlarının "isyankâr" ve mağrur doğasını oldukça canlı bir şekilde tasvir eder ve 15. yüzyılın son on yılında onlara boyun eğdirmek için birbiri ardına Osmanlı seferleri düzenlendiğini anlatır. Bkz. KPZ8, s. 87-110.

249 Bkz. KPZ8, s. 210-212. Bu girişimin daha detaylı bir değerlendirmesi ilerideki bölümlerde ele alınacaktır.

adayları desteklemişti. 1423'te Küçük Mustafa, amcası Düzmece Mustafa'yı Balkanlar'da idam etmekle meşgul olan ve oradan Bursa'ya yürüyen II. Murad'a karşı başkaldırdığında Turgutlu kabilesi, ordusunun önemli bir kısmını oluşturuyordu.[250] II. Bayezid ve Şehzade Cem arasımdaki iç savaş boyunca, Karaman hanedanlığıyla birlikte Şehzade Cem'e askeri destek sunmaya devam ettiler.[251] Ve son olarak Şehzade Selim ve Şehzade Ahmed arasında 1510'lardaki mücadele boyunca, Turgutlu kabile güçleri Ahmed'in Selim'e karşı ordusunun önemli birleşenlerinden biriydi.

Kaynaklarımızın görece daha fazla bilgi verdiği Turgut ve Varsak aşiretlerinin hikâyesinin benzeri Yumlu, Ramazanoğulları, Teke ili Türkmenleri vs. gibi diğer Taş-ili ve Taurus aşiretleri için de düşünülebilir. Çağdaş kaynaklar, 15. yüzyılın sonuna doğru Karamanlı iktidarının düşüşünden sonra Turgutlu, Varsak ve diğer kabilelerin Osmanlı emperyalizmine karşı başka bir güçlü ittifak aradığını belirtir. Bu güç, Şah İsmail'in karizmatik şahsiyeti etrafında yükselecek olan Kızılbaş devletinden başkası değildi. Nitekim, Selim tahtı ele geçirdiğinde, Turgutluları Kızılbaş olarak Selim'in kahredici gücüne karşı Türkmenlerin sığınağı haline gelen Şah İsmail'in destekçileri arasında görüyoruz. Örneğin aşiretin bilinen son kudretli lideri Turgutoğlu Musa Kızılbaş konfederasyonuna katılmış ve Şah İsmail'in talimatlarına göre hareket ediyordu.[252]

15. yüzyılın ikinci yarısına kadar, Osmanlılar İstanbul'u ele geçirmiş ve tümüyle geleneksel İslâmî ulema ve köle kökenli bürokratlar tarafından yaratılmış bir bürokrasiyle bir dünya gücüne yükselmişti. Öte yandan, muazzam bir Türkmen nüfusu hâlâ konar-göçer olarak yaşıyordu ya da en azından göçebe alışkanlıklarını sürdürüyordu. Onlar artık Osmanlı iktidarını kendi meşru devlet otoritesi olarak görmüyordu. Dahası, Osmanlı yönetiminin, II. Mehmed zamanında hız kazanan merkeziyetçi politikaları Anadolu'nun göçebe kabileleri arasında muazzam bir hoşnutsuzluk yaratmıştı.[253] Modern

250 Sümer, "Turgutlular", s. 121.

251 Bkz. KPZ8, s. 23-6.

252 Turgutoğlu Musa Bey Şah İsmail'in yönlendirmesi ile 1510-1513 yılları arasındaki Osmanlı taht kavgasında Şehzade Ahmed saflarında yer almıştı. Bo konunun detaylı bir tartışması için bkz. Yıldırım, "Turkoman between two Empires".

253 Bkz. Halil İnalcık, "Mehmed II", *IA*, cilt 7, s. 506-535; Oktay Özel, "Limits of the Almighty: Mehmed II's 'Land Reform' Revisited", *Journal of Social and Economic History of the Orient*, 42/2, 1999, s. 226-246; Jean-Louis Bacqué-Grammont, "Un rapport inédit sur la révolte anatolienne de 1527", *Studia Islamica*, LXII, Paris, 1985, s. 156-7. Osmanlı idaresine karşı derviş dünyasının rahatsızlıklarının artmasının bir diğer nedeni 1476'da II. Mehmed'in vakıflara el koymasıydı ve şüphesiz mali nedenlerdi. Bkz. Beldiceanu-Steinherr, "Le règne de Selim Ier: tournant dans la vie politique et religieuse de l'empire ottoman", s. 46-7; Oktay Özel, "Limits of the Almighty: Mehmed II's 'Land Reform' Revisited", *Journal of Social and Economic History of the Orient*, 42/2 (1999), s. 226-246.

İstanbul'un fethinin hemen arkasından II. Mehmed, kuşatma sırasında askerin yardımına koşmuş Kalenderis'e Şehzadebaşı bölgesindeki Akataleptos kilisesini bağışladığı bildirilir. Bkz.

bir akademisyenin dikkat çektiği gibi, "Onların kabile kimlikleri devlet kimliği içinde kaybolmasına hiçbir zaman izin vermedi; aksine kabilenin çıkarları hizmet ettikleri görünen tek üstün idealdi".[254]

Bununla birlikte, Anadolu'nun aşiret yapısının Osmanlı emperyalizminin genişlemesine karşı yeterli direniş potansiyeli yoktu. Sonuç olarak Osmanlı baskısını durduracak bir kurtarıcıya her zaman ihtiyaç duydular. Onların inanç sisteminde zaten öteden beri baskın olan Mehdicilik bu kurtarıcı beklentisini güçlendiriyordu.[255] 16. yüzyıl Kızılbaş ozanlarının şiirlerinden Türkmenlerin Osmanlı yönetimi görevlilerini, onların geleneksel yaşamlarını değiştirmeye çalışan zalimler olarak gördükleri açıkça anlaşılır.[256] Öte yandan, ilerleyen bölümlerde değerlendirileceği gibi, bu mutsuz kitleler baskıcı Osmanlı gücünü yok edecek kendi kurtarıcıları veya mehdilerini en sonunda Safevi tarikatında buldular. Lindner'in sözleriyle, "Yenişehir'in kurulmasından sonra Osmanlı'nın niyetinden (haklı olarak) şüphelenen "katışıksız göçebe", kısa süre sonra Safevilerin İran'da iktidara geçmesini destekleyen kabilelerde bir alternatif buldu; 14. yüzyılda yaşamış bir Osmanlı'nın torunu 15. yüzyıl Safevi Rumlusundan birisi olabilirdi ve aslına bakılırsa bazıları da olmuştu."[257]

Oruç Bey, *Tevârih-i Âl-i Osman*, ed. F. Babinger, Hannover, 1925, s. 65; Mehmed Neşrî, *Kitâb-ı Cihannümâ*, II, ed. F. R. Unat-M. A. Köymen, Ankara: TTK, 1995, s. 691. O. Nuri Ergin ise bunun II. Mehmed'in Kalenderis'in dinsel yolunu onaylamadığı çünkü onları belli bir yere yerleştirmenin onları toplum için zararsızlaştırmak için zorunlu olduğunu savunur.

Bkz. O. Nuri Ergin, *Türk Şehirlerinde İmaret Sistemi*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1939, s. 26-7.

254 Walsh, s. 203.

255 Ocak, "Babîler İsyanından Kızılbaşlığa", s. 148; Beldiceanu-Steinherr, "Le règne de Selim Ier: tournant dans la vie politique et religieuse de l'empire ottoman", s. 43.

256 Bu şiirlerin çoğu şu antolojilerde yayımlanmıştır: Abdülbâki Gölpınarlı, *Pir Sultan Abdal, Hayatı, Sanatı, Şiirleri*, İstanbul, 1969; *Alevî Bektâşî Nefesleri*, İstanbul, 1992; Abdülbâki Gölpınarlı-Pertev Naili Boratav, *Pir Sultan Abdal*, İstanbul, 1991; Cahit Öztelli, *Pir Sultan Abdal, Bütün Şiirleri*, İstanbul, 1985; *Bektaşi Gülleri*, İstanbul, 1997; Sabahattin Eyuboğlu, *Pir Sultan Abdal*, İstanbul, 1997.

257 Lindner, "What was a Nomadic Tribe?", s. 710.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Türkmenler ve Safeviler: Türkmen Dindarlığı ve Safevi Sufiliğinin Kaynaşması

Şeyh Safi'nin Rüyası

1.

[Şeyh Safiyü'd-din] Henüz daha genç bir delikanlıyken ilahi inayete mazhar olmuş ve zamanını ibadet ü taatle geçirmeye başlamıştı. Yaşamının bu döneminde, onu daha fazla ilahi ve muhteşem nimetlere mazhar olma konusunda umutlandıran tuhaf hayaller görüyordu. Bir gece rüyasında Erdebil'deki Cuma camisinin kubbesine oturduğunu ve güneşin aniden yükselip tüm dünyayı ışıkla doldurduğunu gördü. Dikkatli baktığında saadet ufkunda yükselen bu güneşin aslında kendi mübarek çehresi olduğunu fark etti. Daha sonra uyandı ve annesine rüyayı anlatarak yorumlamasını istedi. Rüya üzerine derin bir düşünceden sonra kadın şöyle cevap verdi: "Benim sevgili oğlum, rüya velayet ışığının hem doğuyu hem de batıyı aydınlatacak ölçüde senden parlayacağına işaret ediyor." Ebette [Safi] çok memnun olmuştu.[1]

2.

Şeyhin gençliğinde bir gece gördüğü rüyada, kendisi yüksek bir dağın üzerinde oturmuş, uzun, geniş bir kılıcı beline bağlamış ve başında da samur kürkünden yapılmış bir tac vardı. Rüyada bile kendisine şöyle demişti: "Şeyh Eminu'd-din Cebrail'in oğlunun bir kılıçla ve tacla ne işi olur?" Belindeki kılıcı gevşetmeye çalıştı ancak başarılı olamadı. Daha sonra tacı başından çıkardı ve mübarek başından tüm dünyayı aydınlatan bir güneş yükseldi. Tacı tekrar başına koyduğunda ışık kapandı. Tacı başına üç kez koyup geri çıkardık'an sonra rüyasından uyandı.[2]

1 HS, s. 556-7.

2 HS, s. 557.

TARİKAT: ERDEBİL DERGÂHININ BİRİNCİ DÖNEMİ, 1301-1447

Safevi tarikatı başlangıcından Şeyh Cüneyd dönemine kadar yaklaşık yüz elli yıllık döneminde İslâm dünyasının hemen her köşesinde rastlanan standart bir tarikat yapısında idi. Bu ilk dönemde tarikat, Azerbaycan, İran, Anadolu, Suriye ve Irak bölgesinde hem elitler hem de halk kitleleri üzerinde oldukça etkili olmasına rağmen, Şah İsmail'den önceki altı Safevi şeyhinin herhangi bir yazılı eser bıraktıklarına dair bir bilgimiz yoktur. Şeyh Safi'nin 1334'te ölmesinin ardından, tarikatın mürşid postuna sırasıyla Sadreddin Musa (1334-1391), Hoca Alaaddin Ali (1391-1429), Şeyh Ibrahim (1429-1447), Şeyh Cüneyd (1447-1460) ve Şeyh Haydar (1460-1488) oturdu. Bu dönemden kalma, *Safvetu's-safa* dışında, tarikatın önde gelen liderleri ya da müritleri tarafından yazılmış bir eser günümüze ulaşmamıştır. Kaynak kıtlığı, tarikat tarihinin Şeyh Safi ve Şah İsmail arasındaki dönemini aydınlatmayı neredeyse olanaksız hale getirmektedir. Özellikle de tarikatın bu dönemde takındığı mezhepsel tutum ve benimsediği sufi öğretiler yeterince bilinmemektedir. Bir bakıma Şeyh Safi ve Şeyh Cüneyd arasındaki bu dönem, Erdebil sufiliğinin tipik bir tarikat olarak girip çok sayıda gulat unsurunu içinde barındıran Şiî-militan-Mehdici bir mistik hareket olarak çıktığı uzun, karanlık bir tünele benzer. "Tünel" boyunca bu dönüşümün nasıl gerçekleştiği yeterince belgelenmemiş olduğundan dönüşüm mekanizmasını, dinamiklerini, sosyo-kültürel ve teolojik arka planını layıkıyla belirlememiz neredeyse imkânsızdır. Yine de, erken Safevi şeyhlerine gösterilen büyük saygı sayesinde çağdaş Moğol, Timur ve kimi tasavvuf kaynaklarında münferit bazı bilgilere rastlanmaktadır.

Tarikatın kurucusu ve isim babası Şeyh Safiyü'd-din İshak (1252-1334),[3] çeşitli şeyhlerin terbiyesinde bulunduktan sonra nihayet Şeyh Zahid Gilâni'nin müridi oldu ve kızı Bîbî Fatima ile evlendi. Şeyh Zahid'in 1301'deki ölümünün ardından şeyhinin mürşitlik makamına oturdu. Daha sonra Erdebil'e döndü ve kendi adına irşat faaliyetlerini sürdürdü.[4] Dönemin kaynaklarına üstünkörü bir bakış bile, tarikatın kurucusunun Sünni sayılması gerektiği konusunda şüpheye yer bırakmaz. Az sayıdaki kaynağımız onun Şafii olduğu konusunda güçlü bir kanaat oluşturmaktadır. Örneğin *Ahsanu't-tevārih*'te, Özbek Übeyd Han'dan Şah Tahmasb'a gönderilen mektupta şunlar yazar: "Atanız Şeyh Safi hazretleri hakkında iyi bir adam ve bir Sünni ol-

3 Bkz HS, s. 557; AA, s. 23; HT, s. 126-8; Ghulām Sarwar, *History of Shāh Ismā'īl Safawī*, Aligarh, 1939, s. 21; Savory, *Iran under the Safavids*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, s. 6.

4 Erdebil'in coğrafi konumu ve bunun tarikatın büyümesinde gözardı edilemez etkileri üzerine bkz. Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Safavids. Šī'ism, Sūfism, and the ulāt*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972, s. 43-46; Roger Savory, *Iran under the Safavids*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, s 1.

duğunu duyduk; ve büyük bir şaşkınlıkla öğrendik ki siz ne Murtaza Ali'nin ne de atanızın yolundan gidiyorsunuz".[5] *Safvetu's-safa*'da Şeyh Safi'nin mezhebi ile ilgili muğlak ifadeler vardır. Kendisine mezhebi sorulduğunda şeyh sevdiği imamların mezhebinden olduğunu söylemişti. Mazzaoui buradaki "imamlar" ibaresini dört mezhebin imamı olarak yorumlasa da bu ifade pekâlâ Oniki İmam'ı da kastediyor olabilir. Ancak *Safvetu's-safa*'nın özellikle mezheple ve şeyhin soyuyla ilgili kısımlarında değişiklikler olduğu bilinen bir iddadır. O yüzden bu eseri Şeyh Safi'nin mezhebi konusunda dikkatli kullanmak gerekir.[6] Safevi hareketine karşı güçlü bir karşı koyuş sergileyen Osmanlı kaynakları da ağız birliği etmişçesine Şeyh Safi başta olmak üzere, Cüneyd'den önceki bütün Safevi şeyhlerini büyük veliler ve saygın kişiler olarak saygıyla anarlar. Safevilere karşı duyduğu nefreti her fırsatta ifade eden Fazlullah Ruzbihan Hunci bile erken Safevi şeyhlerinden övgüyle bahsetmektedir. Osmanlı tarihçileri gibi o da tarikatın şeriata uygun tasavvufi geleneğinin Şeyh Cüneyd tarafından bozulduğunu yazar.[7] Dahası, onun Şeriat'a uyulması ve bunun bir parçası olarak şarap içmemek gibi yasakların gözetilmesi hususunda müritlerini uyardığı anlaşılmaktadır. Kaynakların yönlendirmesine uygun olarak, Şeyh Safi'nin *müteşerri* Sünni olduğu modern düşünürler tarafından genel olarak kabul edilmiştir.[8]

Gerçekte, Şeyh Safi hakkındaki birincil bilgi kaynağı olan *Safvetu's-safa* şeyhin mezhep olarak Sünni olduğu, en azından Şii olmadığı konusunda kuşkuya yer bırakmaz.[9] Şeyh Safi ve oğlu Şeyh Sadreddin'in müridi olan

---

5 Alıntı, BRW, s. 44.

6 Krş. Mazzaoui, s. 49.

7 Bkz. TA, s. 62-3.

8 Örneğin, Minorsky şöyle yazar, "Erken şeyhler katı şekilde ortodokstu ve onların dinî otoritesi sorgulanamaz ve karşı gelinemezdi." V. Minorsky, "Shaykh Bâlī-Efendi on the Safavids", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, cilt 20, no. 1/3, 1957, s. 439. Ayrıca bkz. Hanna Sohrweide, "Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert", *Der Islam*, 41, 1965, s. 100; BRW, s. 43; Minorsky, *Tadhkirat al-Mulūk. A Manual of Safavid Administration*, Londra, 1943, s. 125; Zeki V. Togan, "Sur L'origine des Safavides", *Mélanges Massignon*, III, 1957, s. 356; Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd. XV. Yüzyılda İran'ın Millî bir Devlet Haline Yükselişi*, çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, Ankara: TTK, 1992, s. 15; Jean Aubin, "Etudes Safavides I, Sah Ismail et les notables de l'Iraq persan", *Journal of Economic and Social History of the Orient*, II/1, 1959, s. 9; Basil Nikitine, "Essai d'Analyse du Safwat as-Safa", *Jounal Asiatique* 245, 1957, s. 388; Hans Robert Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, 6, ed. Peter Jackson, Cambridge, 1993, s. 195.

9 Tarikatın ilk kuruluş dönemiyle ilgili bu ilkesel kaynağın içeriğinin çok genel bir özeti için bkz. BRW, s. 38-39. Tarih kaynakları arasındaki seçkinliğine ve özellikle de erken Safevilerin eleştirel bir basımı olmasına rağmen bu eser henüz Türkçe'de ve Batı dillerinde yayımlanmamıştır. *Safvetu's-safa* bir giriş, bir sonuç ve on iki bölümden oluşur. Sekizinci bölümün Almanca çevirisi orijinal metinle birlikte yayınlanmıştır, bkz. Heidi Zirke. (*Ein hagiographisches Zeugnis zur persischen Geschichte aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, Das achte Kapitel des Safwat as-safa in kritischer Bearbeitung*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1987.) Bu çalışmanın giriş kısmında, Zirke çeşitli dünya kütüphanelerinde bulunan eserin ve mevcut kopya el yazmalarının içeriğini tartışır. Zirke

İbn Bazzaz, bu ansiklopedik kitabını Şeyh Sadreddin'in talimatıyla hazırlayıp 1356'da tamamlamıştır. *Safvetu's-safa* Şeyh Safi'nin çeşitli meselelerdeki görüşleri hakkında oldukça fazla bilgi verir. Eserin üstünkörü incelenmesi bile Şeyh Safi'nin fikirleri ve mistik yorumlarında belirgin Şii unsurlara rastlanmadığını gösterir. Eseri inceleyen Basil Nikitine şeyhin Sünnilik ve şeriattan sapmadığı sonucuna ulaşır.[10] Gerçekten de, Şeyh Safi ve onun mürşidi Şeyh Zahid Gilânî'nin şeriat kurallarına ihtimam gösteren mutasavvıflar olduğu anlaşılmaktadır.[11]

Walther Hinz Erdebil Tekkesi'nin günlük faaliyetlerini şöyle tarif eder:

> Gün sabahın erken saatlerinde, güneş doğmadan başlardı. Daha sonra namaz ve zikir gelir ve yaklaşık bir saat sürerdi; aynı zikir geceleri de tekrarlanırdı. Öğleden sonra düzenli olarak Kur'an okunurdu. Dergâhtaki müritler oruç tutmaktadır. Özellikle de Ramazan'ın son on günü boyunca ve Zilhicce'nin ilk on günü boyunca inzivada yaşarlar, kendilerini tümüyle ibadet ve tefekküre verirler.[12]

Sohrweide da benzer bir biçimde şunları yazar:

> Erken Safeviliğin şeriat hakkındaki tutumu ılımlı Sufiliğin temsilciliğini yansıtır. Geleneğe göre, Şeyh Safi şeriata sıkı bağlılığı tavsiye etmişti, ki bunu

---

ayrıca mevcut el yazmalarının soykütüksel bir haritasını da çıkarmıştır. Bkz. Zirke, s. 1-32. *Safvetu's-safa*'nın bilinen en eski kopyası 1485 tarihlidir ve Leiden Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Or. 465). (Mirza Abbaslı yazar kopyasının mikrofilmine sahip olduğunu söyler, buna göre metin İbn Bazzaz tarafından 759/1357 arasında yazılmıştır. Ancak maalesef orijinal kopyanın nerede olduğunu belirtmemektedir. Bkz. Mirza Abbaslı, "Safevîlerin Kökenine Dair", *Belleten*, XL, 1976, s. 289.) Daha sonraki iki kopya ise İstanbul'daki Süleymaniye Kütüphanesi'nde muhafaza edilir (Ayasofya 3099 ve Ayasofya 2123), ilki 1491 tarihli ve ikincisi de 1509 tarihlidir. Tüm diğer kopyalar Şah Tahmasb döneminde ve sonrasında yazılmıştır. İlgi çekici bir şekilde *Safvetu's-safa*'nın dördüncü bölümü (bâb) Türkçeye yazıldıktan sadece bir sene sonra 760/1537'de çevrilmiştir. Bu kopya Süleymaniye Kütüphanesi'nde korunur (Kemankeş 247). Dolayısıyla Abbaslı'nın isimsiz kopyasını dışarıda bırakırsak, kısmi ve orijinal eserin çevirisine dayanıyor olsa da bu nüsha eserin bilinen en eski kopyasıdır. Belirtmek gereken bir diğer husus, *Safvetu's-safa*'nın Türkçe çevirisinin Osmanlı eğitim çevrelerinde özellikle de 16. yüzyıldan sonra geniş bir ilgi uyandırmasıdır. İstanbul, Kastamonu, Konya ve Manisa gibi kentlerin çeşitli kütüphanelerinde eserin bir dizi kopyası bulunmaktadır. İstanbul hariç bu kentlerin Osmalı İmparatorluğu'nun şehzade sancakları olduğu göz ardı edilmemelidir; böylece buralar aynı zamanda akademik, edebi ve sanat merkezleri konumundadır. Üstelik bazı Osmanlı sufilerinin bazı önde gelen çalışmalarında Şeyh Safi'nin söylem ve eylemlerine atıflar yapılır. Örneğin 1448'de yazılan ünlü kitabı *Müzekki'n-nüfus'ta* Eşrefoğlu Rumî, ki kendisi Kadiri tarikatının ikinci büyük piri kabul edilir, Şeyh Safi'yi en büyük velilerden birisi saymıştır ve altı durumda onun söylediklerine referans vermiştir. Bu sadece çok az büyük sufinin erişebileceği bir onurdur. Bkz. Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfus*, yay. Nezihi Ferhun-Ali Ayağ, İstanbul, 1976. *Safvetu's-safa* analizi için bkz. Basil Nikitine, "Essai d'Analyse du Safwat as-Safa", *Jounal Asiatique* 245, 1957, s. 385-394.

10 Nikitine, s. 390.

11 Sohrweide'in belirttiği gibi, iki şeyh de Kalender gruplarına karşı tavır alırlar ve onları sapkın olarak ilan ederler. Bkz Sohrweide, s. 103.

12 Hinz, s. 11.

hem kendi hayatında gözetmiş hem de müritlerinden talep etmiş olmalıydı. Safi özellikle şarap içmeyi katı bir şekilde reddetti. Müritleri arasında bu yasağa karşı gelenleri şiddetli bir şekilde cezalandırdı.[13]

Safvetu's-safa Şeyh Safi'nin iyi eğitimli birisi olduğu ve müritleri arasında toplumun kültürlü sınıfının yanı sıra köylüler ve orta ya alt sınıflardan insanlarının da bulunduğu yönünde ipuçları barındırır. Örneğin, *Safvetu's-safa*'nın dördüncü bölümü, Şeyh'in Kur'an ayetlerine getirdiği yorumlardan ve Hz. Peygamber'in ve büyük mutasavvıfların bazı sözleri üzerine düşüncelerinden oluşur. Buradaki üsluba ve konuların ele alınış biçimine üstünkörü bir bakış bile bu çalışmanın kültürlü kesimlere hitap ettiğini anlamaya yeter. Anlaşılıyor ki, Şeyh Safiyüddin sadece sıradan insanlar değil aynı zamanda yönetici elit arasında da yüksek ölçüde etkileyici birisiydi. Nitekim Moğol yöneticilerinin saygısını kazanmıştı ve pek çok insanı onların elinde telef olmaktan kurtarmıştı.[14] Şeyhin bir müridi olduğu söylenen güçlü Moğol emiri Çoban ile Şeyh Safi arasında geçen ve Safevi kaynaklarının kaydettiği bir diyalog şeyhin devlet erkânı ile ilişkilerine ışık tutar. Emir Çoban'ın imparatorun askerleri mi yoksa şeyhin müritleri mi daha kalabalık şeklindeki sorusuna cevap veren Şeyh Safi, kendi müritlerinin imparatorun askerlerinin iki katı kalabalık olduğunu söyler. Bir başka versiyona göreyse sadece İran'da her asker için yüz Sufi olduğunu söyler. Bunun üzerine emirin şu yanıtı verdiği kaydedilir: "Doğru söylüyorsun, çünkü Ceyhun'dan Mısır sınırlarına kadar seyahat ettim ve Hürmüz kıyılarından imparatorluğun en ileri sınırları olan Bâb al-Abvâb [Derbend] kıyılarına kadar gittim, ve her yerde Şeyhin müritlerini gördüm. Hepsi de şeyhin kıyafetleriyle özene bezene süslenmişlerdi ve zikir sesleri her yöne dağılıyordu."[15]

Büyük devlet adamı Reşidüddin Fazlullah'ın (ö. 1318) birisi Şeyh Safi'nin kendisine diğeri de Reşidüddin'in oğlu olan Mir Ahmet'e hitaben yazılmış iki mektubu, Reşidüddin'in Şeyh'in şefaatini ve kendi lehlerine tavır takınmasını arzuladığını açıkça yansıtır. İlk mektubunda, Reşidüddin Şeyh Safi'ye desteği karşılığında bir yıllık mısır, şarap, yağ, hayvan, şeker, bal ve Peygamber'in doğum gününün yıl dönümünde de Erdebil'deki kutlamalar için türlü türlü yiyecekler göndermeyi önermektedir. İkinci mektubunda ise, o dönem Erdebil valisi olan oğluna orada yaşayan herkesle ilgilenmesini salık verirken şeyhi şu sıfatlarla anmaktadır: "Hakikat Cennetinin Kutbu, Şeriat Ok-

13 Sohrweide, s. 100. Sohrweide aynı zamanda hem Şeyh Zahid'in hem de Şeyh Safi'nin sapkın olarak değerlendirilen Kalender gruplarına dönük olumsuz tavrına dikkat çeker. Bkz. Sohrweide, s. 103.

14 HT, s. 130. Ayrıca bkz. Mazzaoui, s. 46; Sohrweide, s. 110; Aubin, "Etudes Safavides I, Sah Ismail et les notables de l'Iraq persan", s. 42-3; Roemer, "The Safavid Period", s. 192-3.

15 Alıntı Savory, *Iran under the Safavids*, s. 10. Aynı şey şurada da kaydedilir. Bkz. HT, s. 130.

yanusunun Yüzücüsü, ... İslâm'ın ve Müslümanların Şeyhi, Tanrı'ya erişmiş olmanın İspatı, Saflık Topluluğunun Örneği, Sadakat Bahçesinin Gül Ağacı, Şeyh Safîyyu'l-millet ve'd-din".[16] Bu iki mektup Şeyh Safi'nin daha yaşarken sahip olduğu yüksek saygıyı ve şöhreti göstermesi bakımından önemlidir.[17]

Safevi tarikatının popülerliği onun saygın kurucusu döneminde öylesine büyüktü ki sadece Maraga-Tebriz yolundan şeyhi ziyaret etmeye gelenlerin sayısı üç aylık süre içinde on üç bini bulmuştu. Browne'a göre bu müritlerin tamamına yakını değilse de çoğu Küçük Asya'dan gelmiş olmalıydı.[18] HT *Safvetu's-safa*'dan alıntılar yaparak Şeyh Safi'nin çoğu müritinin Irak, Azerbeycan, Rum, Diyarbakır ve Şirvan'dan geldiğini yazar.[19] Handemir hafifçe farklı bir versiyonu kaydeder. O Mevlana Şemsü'd-din Barniki'nin oğlu Mevlana Abdu'l-malik'den şunu nakleder: "Bir kez Barnik üzerinden şeyhi görmeye gidenleri saymıştım. Üç ay içinde on üç bin insan gitmişti; diğer yollardan kaç kişi gittiğini Tanrı bilir."[20] Handemir ayrıca şu ayrıntıları verir:

> *Safvetu's-safa*'da Şeyh Safi'nin oğullarından birisi olan Hace Muhyiddin'in, şunları söylediği belirtilmiştir: "Erdebil ve çevresindeki tüm camiler ve yerler Irak, Azerbaycan, Anadolu, Diyarbakır ve Şirvan'dan gelen müritlerle dolacak ve onların tümü şeyhin rehberliğinde inzivaya çekilecek. Geceleyin oruçlarını açmak için her birine somun götürmek benim görevim. Bu günlerde yeterli olması için her gün beş bin ekmek hazırlamalıyız". *Safvetü's-safa*'da ayrıca kaydelmiştir ki, Darvar köyünde Pir-Muhammed Darvar'ın dergâhında neredeyse yirmi bin insan şeyh önünde tövbe etmiş ve şeyhin müridi olmuştu. Şeyhin namaz imamı Mevlana Abdul-Latif şöyle demişti: "Bir gece şeyhin şunları söylediğini duydum, 'Şimdi iki bin kusursuz müridim var hepsi de korku ve tehlike aşamalarından geçtiler ve korkusuzluk aşamasına ulaştılar."[21]

Sonuç olarak, Safevi tarikatının daha kurucusu zamanında geniş kapsamlı bir popülerlik kazandığı açıkça görülmektedir. Ancak tarikatın her türden kitleler arasında bu denli yayılması sadece Safevi şeyhlerinin başarısı olarak açıklanamaz. Bu durum bir yandan da o dönemin sosyo-politik gelişmeleri ve İslâm dünyasına egemen olan genel havanın bir sonucu idi. Roemer'in

16 Alıntı BRW, s. 33-4.

17 Roemer Şeyh Safi liderliğinin manevi boyutlarının yanı sıra politik ve ticari boyutlarının da altını çizer: "Şeyh Safi sihir çalışanları ve Tanrı'nın adamlarının aklı başında, pratik bir politikacı ve kurnaz bir tüccarla birleştiği paradoksal bir kişilik olarak tasvir edilir." Roemer, "Safevi Dönemi", s. 191.

18 BRW, s. 44. Ayrıca bkz. Hinz, s. 8.

19 Bkz. HT, s. 128-9.

20 HS, s. 559.

21 HS, s. 559.

haklı şekilde değerlendirdiği gibi, Moğollar tarafından hilafetin yıkılmasıyla İslâm ölümcül bir krizle karşı karşıya kaldı. Krizin hem politik hem de dinsel nedenleri vardı. Her şeyden evvel, Sünni ortodoksi politik ve askeri desteğini yitirmişti. Bunun doğal sonucu olarak birçok gayri-Sünni ve Şii grup kendilerini açıktan ifade etmeye başladılar. Sünni dünyanın ideolojik çatısının ve güç merkezinin çökmesi aynı zamanda geniş kitlelerde derin bir belirsizlik ve güvensizlik hissi uyarmıştı. İşte siyasal kırılmaların, toplumsal kargaşaların ve ideolojik çalkantıların egemen olduğu böylesi bir atmosferde tasavvuf eşi görülmemiş bir popülarite kazandı. Zira bu şartlarda geniş kitlelerin güven ve iç huzur ihtiyaçlarını en iyi tarikat örgütlenmeleri karşılıyordu. Bu dönem tarikatleşmeye paralel olarak Sufi öğretilerde de belirgin dönüşümlere tanıklık ediyoruz. Doktrinsel dönüşümün kilometre taşları arasında özellikle keramet vurgulu veli kültü, evliyanın türbelerine düzenlenen ibadet nitelikli ziyaretler, ve velayetin başı olarak Hz. Ali'ye bağlılığın artması sayılabilir.[22]

Safevi ailesinin etnik kökeni dönemin kaynaklarında açıkça belgelenmez. Ailenin Peygamber soyundan geldikleri iddiası ise çeşitli akademisyenler tarafından zaten tartışılmıştır.[23] Özetlemek gerekirse, konuyu araştıran akademisyenlere göre Safevî ailesinin kökenlerinin Hz. Peygamberin ailesiyle herhangi bir ilişkisi yoktur. Aile üyelerinin yedinci İmam Musa el-Kazım'dan geldiği iddiası, tarihi Hoca Ali veya Cüneyd'in şeyhliğine kadar geri uzanan daha sonraki bir icattır. Bu iddia, tarikatın doktrininde Şii eğilimlerin baş göstermesi ile koşut ortaya atılmış gibi durmaktadır. Bu yolla Şeyh Cüneyd ve ardıllarının müritleri üzerindeki manevi otoritesini daha da perçinlemek istediği iddia edilmiştir.[24] Ancak akademik çalışmalarda ağır basan bu görüşe rağmen, Safevi ailesinin gerçekten de seyit olabileceği ihtimalini bütün bütün yok saymamak gerekir.

Bazı araştırmacılar Şeyh Safi'nin bilinen en eski atası Firuzşah'ın bir Kürt ailesinde doğduğunu savunur.[25] Öyle olsa bile ailenin sonraki üyelerinin Türk kültürü ve diliyle de belli bir yakınlığı olduğu açıktır. *Safvetu's-safa*'daki ilgi çekici ve daha sonra Safevi anlatılarında da alıntılanan bir bölüm, Şeyh Safi'nin kâmil bir mürşit arayışı içinde Fars bölgesine gittiğini

22 Krş. Roemer, "The Safavid Period", s. 191.

23 Safevi hanedanının kökeni uzunca tartışılmış ve Safevilerin seyitliği meselesi üzerine şimdilik bir görüş birliğine ulaşılmıştır. Burada tüm bu tartışmaları tekrarlamak gereksizdir. Kısa bir özet için bkz. Mazzaoui, s. 46-52. Zeki Velidi Togan'a göre, bilinen en iyi Safevî atası Firüzşah, bir Kürttü. Bkz. Z. V. Topan, "Sur L'origine", s. 356.

24 Şiiliğin aşırı bir formu Tarikatın öğretisine Şeyh Cüneyd tarafından yerleştirilmişti. Bu konuya ilerleyen sayfalarda döneceğiz.

25 Bkz. Zeki V. Togan, "Sur L'origine des Safavides", *Mélanges Massignon*, III, 1957, s. 356. Togan, kendisi Kürt bir aileden gelen Şeyh Safi'nin torunlarının Şah İsmail zamanına kadar tümüyle "Türkleştirildiğini" savunur. Bkz. *a.g.e.*, s. 353.

ve burada bilinen bir şeyhle karşılaştığını anlatır. Bu karşılaşmada Şeyh Safi "Pir-i Türk" olarak çağrılmaktadır.[26] Aslında aynı deyim *Safvetu's-safa*'da Şeyh Safi'yi nitelemek için pek çok kez kullanılmıştır. Ancak, bu deyişi nasıl anlamamız gerekir? Basil Nikitine, *Safvetu's-safa*'daki bu deyişleri alıntıladıktan sonra bu dönem boyunca Erdebil'in Türkçenin egemen olduğu bir bölge[27] olmadığını aktarır. Nikitine'in argümanına ilgi duymasına rağmen Sohrweide aynı zamanda Safiyüddin'in Türk kültürel alanıyla bir bağlantıya sahip olması gerektiğini savunur. Ancak yukarıdaki bağlamda "Türk" kelimesinin "güzel" anlamında kullanıldığını iddia eder.[28] Sonuç olarak, bu akademisyenlere göre, Safevi hanedanının kökeni ne seyit, ne Şii ne de Türkmendir.

Gerçekte, etnik köken meselesinden bağımsız olarak, erken Safevî şeyhlerinin Türk kültür ve diliyle bağlantısı ve tarihinin ilk yıllarından itibaren Türkçe konuşan halklarla tarikatın ilişkisi açıkça bilinmemektedir. Modern yazarlar erken şeyhlerin konuştuğu ana dilin Farsça'nın Gilan lehçesi olduğunu savunurlar.[29] Yine de *Safvetu's-safa*'nın en azından bir bölümünün telifinden hemen sonra Türkçeye çevirilmesi en azından 14. yüzyıl ortasında tarikatın Türkçe konuşan insanlar arasında geniş bir kabul gördüğünü açıkça gösterir. Öte yandan, Şeyh Cüneyd döneminde tarikatın müritlerinin ezici çoğunluğunun Anadolu, Suriye ve Azerbaycan Türkmenleri olduğu şüphe götürmez. Dahası, en geç bu dönemden itibaren Safevi şeyhlerinin ana dilinin Türkçe olduğu kaynaklarda açıkça belirtilmiştir. Örneğin, Hans Roemer İsmail'in etnik kökeninin Türk ya da Türkmen olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. Ona göre "her durumda, İsmail'in Türk ya da Türkmen soyu herhangi bir soru işareti içermez."[30] Şah İsmail'in Farsçayı Lahican'daki gizlenme döneminde öğrendiği söylenir.[31] Browne Şah İsmail'in ölümünden sonra da Safevi sarayında konuşulan ana dilin Türkçe olduğunu belirtir. Ona göre, Türkçenin ne denli yaygın olduğunun bir kanıtı olarak sadece Kızılbaş-

---

26 Alıntı, Sohrweide, s. 99. AA aynı olayı anlatır. Ancak bu anlatıda Safî "Genç Türk!" olarak isimlendirilir. Bkz. AA, s. 22.

27 Nikitine, s. 393, dipnot 3. Bununla birlikte Nikitine'in görüşü, eleştiriye açıktır. Sohrwiede örneğin, bu görüşe karşı şüpheci bir tavır alır. Bkz. Sohrweide, s. 99, dipnot 26.

28 Sohrweide bize Fars şiirinde "güzel Türk" deyiminin kullanıldığını hatırlatır. Böylece, *Safvetu's-safa*'daki bu deyim Şeyh Safi'nin etnik kökeninin Türk olmak zorunda olmadığı ancak onun bir Türk kadar güzel olduğu anlamına gelir. Bkz. s. 99, dipnot 26.

29 Sohrweide, s. 113. Brown, Şeyh Safi'nin hem Gilan lehçesinde hem de normal Farsçada şiirler yazdığını belirtir. Bkz. BRW, s. 43. Bununla birlikte Mazzaoui şeyhin bazı Türkçe yazılmış eserler üretmiş olmasının da muhtemel olduğunu söyler. Bkz. Mazzaoui, s. 49-50, dipnot 7.

30 Bkz. Hans R. Roemer, "The Qizilbash Turcomans: Founders and Victims of the Safavid Theocracy", *Intellectual Studies in Islam*, ed. M. M. Mazzaoui-V. B. Moreen, Utah, 1990, s. 29.

31 Muhammad Karim Youssef-Jamâlî, *The Life and Personality of Shâh Ismâ'îl I (1487-1524)*, Doktora Tezi, University of Edinburgh, 1981, s. 13.

ların savaş naralarına bakmak yeterlidir. Gerçekten de onlar savaş meydanına girerken sadece saf bir Türkçe deyim olarak "kurban olduğum Şahım" diye bağırıyorlardı.[32]

Şeyh Safi 12 Eylül 1334'te Erdebil'de öldü.[33] Mazzaoui'ye göre, Şeyh Safi döneminde Erdebil tarikatı hakkında kesin olan iki şey vardır. Birincisi, Şeyh Safi ve tarikatı Moğollar himayesinde elitler arasında saygıyla karşılanıyordu ve her kesimden kalabalık bir mürit topluluğu edinmişti. İkincisi, Erdebil'in yerlilerinin çoğu Şeyh Safi'nin takipçileri ve müritleri olmuştu.[34] Yukarıda tartıştığım üzere, Şeyh Safi'nin kendi itikadının Sünni İslâm'ın sınırları içinde kaldığı hemen herkesçe kabul edilmiştir. Ne var ki, onun döneminde tarikat ve Türkmen dünyası arasında dikkate değer bir bağlantının olup olmadığı, eğer olduysa bu ilişkinin niteliği hakkında kaynaklarımız suskundur.

Şeyh Safi döneminin sonuna doğru ikinci oğlu Şeyh Sadruddin Musa[35] (1305-1391) onun halefi olarak belirlendi.[36] Şeyh Sadruddin şeyhlik makamında 57 yıl kaldı. Onun şeyhliği döneminde tarikatın müritleri daha da çoğaldı ve aile bölgesel politikalarlardaki etkisini artırdı. Aynı şekilde tekkenin zenginliği de hatırı sayılır derecede arttı.[37] Şeyh Safi döneminde olduğu gibi müritler kalabalık gruplar halinde Erdebil'i ziyaret etmeye devam ediyordu.[38] Makamda kaldığı süre boyunca çok sayıda İlhanlı emirleri ve Moğol soyluları onun müritleri haline geldi.[39] *Tārīh-i 'Ālam-ārā*'da yazdığı gibi "[onun şanı] her yere yayıldı, müritlerinin sayısı arttı ve bu da ona değerli kitleler kazandırdı ve kısa süre sonra babasının halefi olarak Harun'un itibarına Karun'un ihtişamını ekledi. Kilerleri yiyeceklerle doldu taştı."[40]

Sadruddin Musa'nın şeyhliği süresince Safevi ailesinin Erdebil'deki kutsal astanesi Şeyh'in yönetimi altında tesis edildi.[41] Tarikatın erken dönemleriyle ilgili ilkesel kaynak, yani *Safvetu's-safa* İbn Bazzaz tarafından tamamlan-

32 BRW, s. 15. Ayrıca bkz. Sümer, s. 5-6. Çeşitli Avrupalı gezginlerin tanıklığına dayalı açıklamalar için bkz. Fuat Köprülü, "Âzerî", *IA*, s. 120-21.

33 Sarwar, s. 21; Savory, *Iran under the Safavids*, s. 9.

34 Mazzaoui, s. 46.

35 Sadruddin Musa Şeyh Safi ve Şeyh Zahid Gilnani'nin kızı Bibi Fatıma'yla evliliğinden doğmuştur. HS Şeyh Zahid'in Sadruddin'in doğrumunu Şeyh Safi ve Bibi Fatıma'nın düğünü sırasında mucizevi şekilde önceden bildirdiğini anlatır. Bakz. HS, s. 559. AA aynı olayı özetler. Bkz AA, s. 25-6.

36 HS, s. 559.

37 Savory, *Iran under the Safavids*, s. 9.

38 Sarwar, s. 21.

39 AA, s. 26. Bununla birlikte Şeyh Sadruddin ara sıra dünyevi yöneticilerle çelişkiye düşmüş görünür. O ve Melik Eşref arasındaki rekabet Safevi kaynaklarında kaydedilmiştir. HS, s. 560; HT, s. 137-48.

40 TA, s. 63.

41 HS, s. 559; AA, s. 26; Savory, *Iran under the Safavids*, s. 9-10; BRW, s. 44.

dı. Gerçekte, Safevilerin temel örgütlenmesi, Safevi propaganda ağını Doğu Anadolu ve Suriye'ye kadar genişleten Şeyh Safi tarafından zaten tesis edilmişti. Ancak oğlu Sadruddin döneminde bu ağ tahkim edildi ve yeni müritlerle düzenli temas devam ettirildi. Savory Doğu Anadolu'da ve Suriye'deki propagandaların bir sonucu olarak Safevilerin kırsal Türkmen kabilelerinden çok sayıda mürit devşirdiğini belirtir. Ancak bu değerlendirmenin tarihsel kayıtlarla desteklenmediği göz önünde bulundurulmalı ve ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Üstelik, yukarıda açıklandığı üzere, Safevi şeyhlerinin erken dönem mesajları okuma yazma bilmeyen kırsal göçebeler için çok cazip değildi. Safevi tarikatının Anadolu ve Suriyeli konar-göçer Türkmenler arasında geniş ölçekli yayılımının daha sonra gerçekleştiğini kabul etmek daha makul durmaktadır.[42]

Şeyh Sadruddin 1391'de öldü ve babası gibi, Erdebil astanesine gömüldü.[43] Ölümünden kısa süre önce hacca gitti.[44] O da babası gibi ölmeden önce oğlu Hoca Ali'yi halefi olarak belirledi. Hoca Ali 1427'de ölene kadar şeyhlik postunda oturdu. Bazı tarihçiler tarikatın batıni doktrininde fark edilebilir Şii eğilimlerin ilk defa Hoca Ali döneminde görüldüğünü savunur.[45] Buna mukabil, diğer bir grup bu fikre karşı çıkarak batıni doktrinin Şii bir nitelik kazanmasının Hoca Ai'nin torunu Şeyh Cüneyd zamanında gerçekleştiğini savunur.[46]

Hoca Ali dönemine özgü bir diğer tartışmalı sorun, Timur'la buluşma öyküsüdür.[47] Savory, İskender Bey Münşi'yi izleyerek bu iki adamın üç kez buluştuğunu, bu buluşmalardan sonuncusunun 1404'te Timur'un ölümünden kısa süre önce, 1402'de Ankara Savaşı'nda Osmanlı Sultanı I. Bayezid'e karşı zafer kazandıktan sonra Orta Asya'ya dönerken gerçekleştiğini belirtir. Geleneksel Safevi anlatısına göre, Timur Hoca Ali'yi çağırmış ve

42 Savory, *Iran under the Safavids*, s. 10.

43 Browne hem Sadruddin'in hem de Hoca Ali'nin Farsça şiirler yazdığını söyler. Bkz. BRW, s. 44, 46.

44 RW, s. 45; Sarwar, s. 22.

45 "Güçlü Şii eğilimler onda kendilerini açığa çıkarırlar: Dokuzuncu İmam Muhammed Taki tarafından bir rüyada, nehirlerinin sihirli bir şekilde durmasıyla Dizgul halkının dinini değiştirir ve bu olay Ali ibn-i Ebu Tâlîb'in üstün kutsallığının kabul edilmesi ve ona inanılmasına yol açar." Bkz. BRW, s. 46. Browne aynı zamanda *Neseb-nâme-i Silsiletü's-Safeviyye*'den bir alıntı yaparak bir olayda Hoca Ali'nin Timur'u güçlü şekilde "Ezidî Kürtleri, Muaviye dostlarını hak ettikleri gibi şiddetle cezalandırma"ya teşvik eder. Bunun nedeni ise "Gerçek İmamlar için siyah yas kıyafetleri giyiyor olmamızdır"; ve ayrıca bu durumu Şeyh'in Şii eğiliminin güçlü bir kanıtı olarak değerlendirir. Ayrıca bkz. Hinz, s. 15. Mazzaoui, s. 55; Hinz, s. 23; H. Roamer, "Die Safawiden", *Speculum*, IV, 1953, s. 28; Savory, *Iran under the Safavids*, s. 13.

46 Bkz. Örneğin, *Minorsky, Tadhkirat al-Mulūk*, s. 189; Jean Aubin, "Notables", s. 9; Heribert Horst, *Tīmūr and Hōğā 'Alī, ein Beitrag zur Geschichte der Safawiden, in Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang*, Wiesbaden, 1958, s. 49; Sohrweide, s. 122.

47 Hoca Ali ve Timur arasındaki ilişki için bkz. *Timûr and Hôğâ 'Alî*.

Hoca Ali'nin keramet göstermesinden sonra Şeyh'in müridi olmuştu. Ondan sonra, Şeyh'in isteği üzerine, Osmanlılara karşı yaptığı seferde alınan esirleri Hoca Ali'nin inisiyatifine bıraktı; o da esirleri serbest bırakarak Erdebil'e yerleştirdi. Bu esirlerin minnettar Süfiyân-ı Rum olarak bilinen torunları daha sonra Safevi ailesinin en adanmış hayranları ve destekçileri olacaktı.[48] İskender Bey Münşi bu olayı şu şekilde anlatır:

> Yıllar sonra Timur Küçük Asya'dan dönerken seferde aldığı çok sayıda esiri de beraberinde getiriyordu. Erdebil'de mola verdiler. Şeyh Safiyüddin'in ünü ve onun yüksek mistik anlatıları Timur'a ulaşmıştı. O da dönüş yolunda Safevî türbesini ziyaret etti. Ondan sonra yakınında oturan dervişlere bazı sorular sordu ve dervişler de onu Hoca Ali'ye yönlendirdiler. O da Şeyh'in özel bölmesine gitti ve orada şeyhi Tanrı'ya dua edip övgüler dizerken gördü. Hizmetçileri büyük fatihin oraya geldiğine dönük ne kadar uyarırsa uyarsın Hoca Ali onunla ilgilenmedi. Bitirdiğinde Timur'u uygun bir şekilde oturmuş buldu ve sonra da ona nasihat ve uyarılarda bulundu. [Daha sonra Hoca Ali Timur'un gizli düşüncelerini açıklayan bir keramet gösterdi ve Timur şeyhin müridi oldu. Timur, Hoca Ali'nin her talebini yerine getireceğini teklif etti ancak Hoca Ali'nin aklı dünyevi şeylerden çok uzaktaydı]... Hoca her zaman Tanrı'yı memnun etmeye çalışıyordu ve Emir Timur'un Küçük Asya'dan aldığı esirleri serbest bırakması için Allah'a dua etmişti. Erdebil kasabasında ve çevresinde Emir Timur köyler ve kusursuz meraları almış ve onları bir sığınma yeri olarak ilan ettiği Safevi dergâhı lehine bir vakfa devretmişti. Safevilere aktarılan o bölgenin toprak vergileriydi. O tarihten itibaren bu esirlerin torunları, ki gerçekte kendi özgürlüklerini ve zenginliklerini velayet sahibi bu aileye borçlulardı, Safevi müritleri ve Sufiler arasındaki yerlerini almışlardı.[49]

48 BRW, s. 46; Hinz, s. 8-9; Mazzaoui, s. 54; Savory, *Iran under the Safavids*, s. 13; Oktay Efendiev, "Le rôle des tribus de langue Turque dans la création de l'état Safavide", *Turcica*, VI, 1975, s. 27.

49 AA, s.27-8. İskender Münşi olayı aktardıktan sonra olayın gerçekliğini de inceler. Bu açıklamayı hiçbir yazılı kaynakta bulamadığını ancak onu sözlü anlatımlardan öğrenebildiğini şöyle ifade eder: "Bu bilgiyi tarih anlatılarında veya Safevi ailesini anlatan diğer açıklamalarda ne şiir ne de düzyazı olarak bulmamış olsam da yine de birbirini takip eden sözlü raporlar tarafından geniş ölçüde dile getirildiği ve yayıldığı için onu yazmaya kadar verdim." AA, s. 28. Daha sonra yazar Timur tarafından basıldığı söylenen vakıf belgelerinin hikâyesini anlatır. "Gerçek vakıf belgesi antik bir el yazısıyla yazılmış ve Moğol mührü vurulmuş ve Emir Timur'un kişisel mührünü taşımaktadır ve Safevi kuvvetleri Andeküd kuşatmasındayken Belh bölgesindeki bir sefer sırasında Safevilerin eline geçmiştir." AA, s. 28. İskender Bey Münşi'nin ilk iki cildinin ortaya çıkmasından 25 sene önce eserini 1591'de bitirmiş olan Kadı Ahmed Kumi ise bu olayın özet versiyonunu anlatır. Ancak burada Şeyh Sadruddin Musa'nın Timur'la buluştuğu söylenir. Bkz. HT, s. 149. Bununla birlikte en eski Safevi tarih anlatısı HS'nin bu buluşmadan bahsetmediğini belirtmek gerekir.

Şah İsmail'in Anonim Tarihi'ne göre de bu esirlerin çoğu Safevi müridi haline gelmiş ve daha sonra kendilerine eşlik eden halifelerle beraber Anadolu'ya geri gönderilmişlerdi.[50] Minorsky, *Şah İsmail'in Anonim Tarihi*'ne dayanarak şunları belirtir:

> [Safi'nin] torunu Sultan Ali döneminde, Erdebil'den uzaktaki Anadolu'ya çekilen daha doğrudan bağlantı işaretleri mevcuttur. Küçük Asya'daki seferinden sonra Timur Erdebil üzerinden geçerken, Sultan Ali'den bir iyilik rica etti. Şeyh Rum esirlerin serbest bırakılmasını istedi ve Timur hepsini (*majmū*) serbest bıraktı ve onları Erdebil ailesinin hizmetiyle görevlendirdi. Timur ayrıca bir de ferman (*raqam*) yayımladı ve Rum valilerine ve yöneticilere (salatin) serbest bırakılan erkeklerin "Safevi ailesinin Sufileri" olduklarını ve nerede olurlarsa olsunlar baskı görmemeleri veya mürşitlerini ziyaret etmesinin engellenmemesini emretti. Yine onların bağlı oldukları yöneticilere herhangi bir ödeme yapmalarının gerekmediğini ve hükümet vergilerinden muaf olduklarını ilan etti. Timur kendi parasıyla Erdebil bölgesinden tarlalar ve köyler satın aldı ve onları bir rahatlama mekânı olarak kabul ettiği Şeyh Safi'nin dinlenme yerine (türbe) vakıf olarak bağışladı. Aynı zamanda vilayat denilen toprak vergilerini de Safevi ailesine devretti. Rum'a dönme isteklerini ifade etmiş esirlere bunu yapma izinleri de verildi. Şeyh Sultan Ali kendi halifelerini ve pirlerini tüm oymaklara gönderdi ve şöyle dedi: "Gelenleriniz ve gidenleriniz eksik olmasın! Oniki İmamın dininin hurucu yakındır ve siz de canlarınızı feda etmek için hazır olmalısınız!"[51]

Ne var ki, Hoca Ali'nin Timur'la buluşmasına dair bu görüş önde gelen bazı akademisyenler tarafından reddedilmiştir. Roemer ve Sohrweide'a göre, bu öykü Safevilerin daha sonraki, ya Haydar ya da İsmail döneminin bir icadı olmak durumundadır ve amacı da bir şekilde bölgenin daha önceki büyük yöneticileriyle bir bağlantı tesis ederek dünyevî iktidarları için meşruluk sağlamaktır. Sohrweide, Moğol kaynaklarının hiçbirinin Timur'un Erdebil'de Hoca Ali'yi ziyaretinden bahsetmediğini iddia eder.[52] O ayrıca Şeyh Sadreddin ve Şeyh Hoca Ali'nin Anadolu'nun Türkmen göçebeleri arasında zorlukla mürit bulabileceği görüşündedir.[53] Faruk Sümer benzer bir

50 Bkz. önceki dipnot. Ayrıca bkz. Hinz, s. 9; Mazzaoui, s. 54.

51 Bkz. Minorsky, *Tadhkirat al-Mulūk, A Manual of Safavid Administration*, Londra, 1943, s. 189-190.

52 Roemer, "The Safavid Period", s. 205-6; Sohrweide, s. 126.

53 Sohrweide, s. 130. Babinger, Osmanlı tarihçisi Cenâbî'den (ö. 1590) Şeyh Sadreddin'in Teke ve Hamid-ili'nde çok sayıda müridi olduğunu ve seferden dönerken Timur'a katıldığı alıntısını yapar. Bkz. Franz Babinger, "Schejh Bedr ed-Din, der Sohn des Richters von Simaw", *Der Islam*, 11, 1921, s. 85. Yine de, Sohrweide, Cenâbî'nin bu kaydını "Tekelü-Version der Tīmūr-Legende" olarak değerlendirir. Benzer bir yaklaşım için bkz. Herbert Horst, *Tīmūr and Hōğā 'Alī, ein Beitrag zur Geschichte der Safawiden, in Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang*, Wiesbaden, 1958.

argümanı dile getirir. Moğol kaynaklarında bu olaya tek bir referans bulunmadığından bahsettikten sonra bu hikâyenin Kızılbaş Türklerin Rumi kökenlerine işaret eden bir çarpıtması olması gerektiği sonucuna ulaşır.[54]

Bir olgu olarak, Timur'un kaynakları Hoca Ali ve Timur arasındaki herhangi bir buluşmadan ve hatta ikisi arasındaki herhangi bir yazışmadan bahsetmemektedir. Yine de, Timur'un Nizamuddin Şâmî tarafından 1402'de yazılan biyografisi *Zafernâme*'de Küçük Asya'daki seferinden dönüşte Timur'un Gürcistan, Ermenistan, Şirvan ve Azerbaycan'dan geçerek Gürcistan ve Ermenistan'daki bazı kaleleri fethettiği yazar. *Zafernâme* Küçük Asya'dan dönerken Timur'un Gürcistan'ı fethetmeye ve Gürcistan'ın en korunaklı kalelerinden birini kuşatmaya karar verdiğini anlatır. Bir günlük kuşatmanın ardından Timur'un kuvvetleri kaleyi 12 Ağustos 1403'te ele geçirmeyi başarmıştır.[55] Timur oradan Ermeni topraklarına doğru ilerler. Ermeni yöneticinin ağır vergi ödemeyi (*cizye*) kabul etmesi üzerine Ermenistan'ı işgal etme fikrinden vazgeçer ve Tiflis ve Beylekan üzerinden Karabağ-ı Erran'a devam eder.[56] Burada bir süre kalır, hoş vakit geçirmesi için düzenlenen eğlencelerin ve İran ve Turan'dan gelmiş olan ve Türk, Tacik, Arap ve *Acem* ulemâ ve meşâyihle ziyafetin tadını çıkarır. *Zafernâme*, tüm bu toplantıların Şirvan valisi Şeyh İbrahim tarafından organize edildiğini ve masraflarının üstlenildiğini yazar.[57] Timur Karabağ-ı Erran'da biraz zaman geçirdikten sonra Gilan'a geçmiş görünmektedir ve burada Gilan valisi olan Seyyid Rıza Kiya'ya[58] cömert bağışlarda bulunmuştur.[59] *Zafernâme* aynı zamanda Timur'un Küçük Asya'da yaşayan ve Karatatarlar olarak bilinen bir gruba Doğu'ya göç etmeleri için güvenli seyahat koşulları yaratarak yardımcı olduğunu yazar. Sayısı yaklaşık bin aileyi bulan Karatatarlar mülkleri, hayvanları, develeri ve koyunlarıyla göç etmişlerdir.[60]

Bu olguların ışığında, yani Timur'un dönüş yolundan Erdebil bölgesinden geçmesi,[61] ve Anadolu'dan yanına bin ailelik bir göçebe grubunu alması ve

54 Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara: TTK, 1999, s. 6-7.

55 Nizamudin Şâmî, *Zafernâme*, çev. Necati Lugal, Ankara: TTK, 1987, s. 334-8.

56 Nizamudin Şâmî, s. 339-41.

57 Nizamudin Şâmî, s. 346-7.

58 Ünlü Kirkiyâ ailesinin bir üyesi olmalıdır. Aile Gilan'ı yüzyıllarca yönetmiştir. Bir yüzyıl sonra, torunlarından birisi Ali Kirkiyâ Akkoyunlu yöneticilerine karşı korumasız Safevi şehzadelerine sığınma önerecektir.

59 Nizamudin Şâmî, s. 349-50. Gerçekte *Zafernâme* Timur'un Seyid Riza Kiya ile nerede buluştuğunu söylemez. Ancak anlatının akışı bu görüşmenin Gilan'da, Timur'un Orta Asya'ya dönüş yolu üzerinde gerçekleştiğini önerir.

60 Nizamuddin Şâmî, s. 328-9. Bu grubun buradaki tanımı güçlü biçimde onların kırsal göçebeler olduğunu önerir.

61 Erdebil Şirva ve Gilan'ı bağlayan yol üzerinde kuruludur.

görünüşe göre Şirvan'daki din alimleri ve sufi liderlerinin yemeğine katılması, Safevi şeyhiyle de görüşmüş olabileceğini akla getirse de kesin bir kanaat oluşturmamaktadır.[62]

Yaşamının sonuna doğru Hoca Ali hacca gitmeye karar vermişti. Oğlu İbrahim, babasının onu Erdebil'de mürşit ve tekkenin sorumlusu olarak bırakma arzusuna rağmen yolculuğunda ona katılmıştı. Şeyh Erdebil'e dönüş yolu üzerinde Kudüs'ü ziyaret etti ve orada 1427'de ölüp defnedildi. Merhum şeyhin isteğine uygun olarak, daha çok Şeyh-Şah unvanıyla meşhur olan oğlu İbrahim mürşit makamına oturdu ve 1447'de ölene kadar tarikatın liderliğini yaptı.[63] Safevi kaynakları Şeyh İbrahim hakkında neredeyse tümüyle sessizdir. Örneğin Handemir ondan yalnızca bir cümleyle söz eder: "Babası Şeyh Hoca Ali'nin ölümünden sonra, Şeyh İbrahim Erdebil'e dönene kadar büyük bir üzüntüyle yolculuk etti ve Erdebil'de dervişlere ve evinin zahitlerine rehberlik etmek için babasının ve atalarının seccadesini aldı."[64]

İskender Bey Münşî bu anlatıyı hafifçe genişletir ve Şeyh İbrahim'in cömertliğinin yanı sıra velayeti sayesinde müritler kazandığını vurgular. İskender Bey'in anlatımı Şeyh İbrahim'in tarikatın Anadolu'da ve başka yerlerde propagandasını aktif şekilde yürüten müritler şebekesini sürdürdüğü ve güçlendirdiği yönündedir. Benzer şekilde, İskender Bey'e göre, Şeyh İbrahim müritlerinin var olduğu her yere halifelerini göndermiştir ve sonuç olarak kısa zaman içinde Erdebil hem yakın hem de uzaktan gelen insanlar için bir buluşma yerine dönüşmüştür.[65] Şeyh İbrahim dönemi boyunca tarikatın şanı ve zenginliği ataların zamanındakinin de ötesinde geçmiştir:

> Safevi ibadethanesinin etrafında dolaşan müritlerin kalabalığı öylesine büyüktü ki hepsi birden Şeyh İbrahim'in huzuruna çıkamadılar. Otoritesi gün geçtikçe arttı; o kadar ki Erdebil Bölgesi'nde onun talimatlarına karşı çıkabilecek kimse yoku, hepsi itaat etmek zorunda kalmıştı... Onun zengin mutfağı tabaklarla ve altın ve gümüş taslarla doluydu ve cömertliği atalarının cömertliğini aşıyordu. Onun tarzı ve alışkanlıkları olumlu bir şekilde padişahları andırıyordu.[66]

Bu sınırlı anlatıdan Erdebil'in Safevilerin takipçileri tarafından giderek artan bir şekilde ziyaret edildiği sonucunu çıkarabiliriz. Ancak İbrahim'in

---

62 Timur, dinsel figürlere ilgisi ve eli açıklığıyla ünlüdür.

63 HS, s. 561; HT, s. 150; AA, s. 28. BRW, s. 47; Sarwar, s. 22-23; Savory, s. 15.

64 HS, s. 561. HT bazı detayları atlayarak aynı anlama gelebilecek özet örneklerden söz eder. Bkz. HT, s. 151.

65 AA, s. 29. Benzer sonuçlar için bkz. Savory, s. 16.

66 Savory, s. 16. Mazzaoui, bununla birlikte, İbrahim'in zamanını en az önemli dönem olarak görür, bu dönemde Erdebil tarikatı tarihindeki en düşük noktaya gerilemiştir. Bkz. Mazzaoui, s. 56.

şeyhliği tarikatın tarihinin akışı içinde dikkat çekici herhangi bir olay içermez. Modern bir akademisyenin tarif ettiği gibi, "onun tarikat liderliği dönemi, ki yaklaşık yirmi yıl sürmüştür, fırtına öncesi sessizliğe benzetilebilir".[67]

Mazzaoui, Şeyh Safi'den Şeyh İbrahim'e kadar olan dönemdeki yapıyı "Sufi Tarikatı" olarak tarif ederken, Şeyh Cüneyd'den Şah İsmail'e kadar olan dönemi "Safevi Hareketi" olarak isimlendirir.[68] İlk dönemde posta oturan dört şeyh, örnek davranışları ve karakteriyle ün yapmış, birçok mürit kazanmış ve dönemin devlet yöneticileri tarafından da saygı görmüşlerdi. Fazlullah b. Ruzbihan Hunci gibi katı Sünni bir yazar dahi bu insanların erdemlerini kabul etmiş, Şeyh Safi'yi tarif ederken "dünyadaki eşsiz bir adam"[69] gibi övücü ifadeler kullanmıştı. Minorsky onları şöyle tasvir eder: "Erdebil'in efendileri, mütevazı, dindar bir hayat süren saygıdeğer şahsiyetler ve zamanlarını namaz ve oruçla geçiren, keramet sahibi şeyhler idi."[70] Tarikatın birinci döneminde, sufi öğretilerinde Şiiliğin somut bir izinin olmadığı hususunda tarihçiler hemfikirdir. Bu dönemde ne Oniki İmam Şiası ne de gulat kapsamına girecek halk inanışları görülmektedir.[71] Kaynaklarda yeterince açık olmasa da, konar-göçer Türkmen yığınları arasında tarikata dönük özel bir ilginin bu dönemde henüz belirginleşmediği söylenebilir. Tam aksine, erken Safevi şeyhlerinin görece eğitim görmüş kasaba ve kent çevrelerinde halife ve müritleri vardı ve görünüşe göre tarikat öğretileri daha çok bu kültür muhitlerine hitap edecek şekilde gelişmişti. Son olarak, tarikatın birinci döneminde şeyhlerin kendilerine doğrudan politik veya askerî güç devşirme amacı taşıdıklarına dair herhangi bir işaret yoktur. Devlet adamlarıyla olumlu ilişkileri ve bu ilişkilerden devşirilen dünyevi faydalar dönemin sufi çevrelerinde oldukça yaygın olan standart bir uygulamadır. Özetle, 1300-1447 arasında Safevi tarikatının Kadirilik, Rufailik, Mevlevilik gibi çağdaş diğer tarikatlardan (ki bunların hemen hepsi mezhep olarak Sünni kabul edilmektedir) ne öğreti ne de örgütlenme yapısı bakımından ciddi bir farkı yoktu. Belki bir fark olarak şeyhliğin babadan oğula irsi olarak geçmesi gösterilebilse de bu da sadece Safevilere has değildi. Örneğin Mevlevilik'te de aynı ilke geçerliydi. Ne var ki, Şeyh Cüneyd'in kısa şeyhliği döneminde tarikatın öğretisi, örgütlenme yapısı ve mürit tabanında köklü değişiklikler meydana gelecekti.

67 Michel M. Mazzaoui, "The Ghāzī Backgrounds of the Safavid State", *Iqbāl Review*, XII/3, Karachi, 1971, s. 83.

68 Bkz. Mazzaoui, s. 52-82.

69 TA, s. 62.

70 Minorsky, *Tadhkirat al Mulūk*, s. 189.

71 Mazzaoui, s. 56.

TARİKATTAN DAVAYA: ŞEYH CÜNEYD, TÜRKMEN MUHİTİ, DÖNÜŞÜM

Çalışmanın bir önceki bölümünde tarif edildiği gibi, kurucusu ve onun ilk varisleri döneminde Safevi tarikatı barışçıl ve uzlaşmacı bir karakter taşıyordu. İslâm dünyasının başka bölgelerinde kurulmuş olan sayısız diğer sufi tarikatından hiçbir bakımdan farklı değildi.[72] Bu durum 15. yüzyıl ortalarında değişti. Hemen hemen tüm kaynaklar farklı biçimlerde ve amaçlarla da olsa görüş birliğiyle Safevi tarikatının Şeyh Cüneyd (1447-1460) döneminde köklü bir değişim ya da dönüşüm yaşadığına işaret eder. Kaynakları takiben modern tarihçiler de umumiyetle bu görüşü kabul etmiştir. Örneğin, Mazzaoui Cüneyd'in "Safevi Sufi Tarikatı"nı "Safevi Hareketi"ne dönüştürdüğünü iddia eder, ki bu çalışma da Mazzaoui'nin iddiasını olduğu gibi kabul etmektedir. Bir bakıma, Cüneyd'in şeyhliği, yarım yüzyıl sonra Şah İsmail liderliğinde Safevi devletini yaratacak olan Kızılbaş devriminin başlangıç noktasına işaret eder. Bir diğer açıdan, Şeyh Cüneyd'in 1447'de posta oturmasından Şah İsmail'in 1501'de tahta çıkışına kadar süren bu devrim veya huruç dönemi, Safevi tarikatının Safevi devletine dönüştüğü geçiş sürecidir.

Tarihçilerin çoğu tarikat doktrininde Şiiliğe doğru kayışın Şeyh Cüneyd döneminde gerçekleştiği görüşündedir. Örneğin, Minorsky, Horst, Aubin, Sohrweide ve Efendiev tarikatın ideolojisindeki dönüm noktası olarak Şeyh Cüneyd'i kabul ederler. Öte yandan, Browne, Hinz, Savory ve Roemer ise Şiiliğin ilk işaretlerinin Hoca Ali zamanınla fark edilebilir olduğunu savunurlar.[73] Roemer, Safevilerin Şiilikle ilişkisine dair oldukça belirsiz bir tablo ortaya koyar. O dönemde Sünnilik ve Şiilik arasındaki ayrımın belirsiz olduğunu vurgulayarak, özellikle de halk nezdinde Şiiliğin izlerinin kurucunun kendisi kadar geçmişe götürülebileceğini savunur.

Kesin olan, Şeyh Cüneyd 1460 yılında öldüğünde, bazı Şii unsurların Safevi tarikat öğretilerinde belirgin bir şekilde yerleşmiş olduğudur. Örneğin, Minorsky'ye göre "Erken şeyhler katı şekilde ortodokstu ve onların dinsel otoritesi sorgulanamaz veya karşı çıkılamazdı. Dönüm noktası 1449-56 yılları arasında, Şeyh Safi'nin dördüncü nesilden bir torunu, genç Şeyh Cüneyd

72 Bkz. Michel M. Mazzaoui, "The Ghāzī Backgrounds of the Safavid State", *Iqbāl Review*, XII/3, Karachi, 1971, s. 82.

73 Bkz. V. Minorsky, *Tadhkirat al-Mulūk, A Manual of Safavid Administration*, Londra, 1943, s. 189; Jean Aubin, "Notables", s. 9; Heribert Horst, *Tīmūr and Hōğā 'Alī, ein Beitrag zur Geschichte der Safawiden, in Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang*, Wiesbaden, 1958, s. 49; Efendiev, "Le role des tribus de langue Turque", s. 25; Browne, s. 19, 46; Hinz, s. 23; Savory, *Iran under the Safavids*, s. 13; Roemer, "Die Safawiden", *Speculum*, IV, 1953, s. 28; "The Safavid Period", s. 193-6.

ortaya çıktığında yaşandı."[74] Hanna Sohrweide benzer bir argümanı takip eder: "Cüneyd tarikattaki radikal dönüşümün sorumlusudur; bu dönüşün neticesinde, Şeyh Safiyüddin'in Sünni yönelimli, ılımlı tarikatı militan, gulat-Şii, Kızılbaş Safeviliğine dönüştü."[75]

Ancak Şeyh Cüneyd dönemindeki dönüşümü basit bir mezhep kayması olarak okumak hata olacaktır. Öğretiye yansıyan Şii inançlar esasında gerçekleşmekte olan çok daha kapsamlı ve derin bir dönüşümün dışa yansıyan işaretlerinen başka bir şey değildi. Bu çalışmanın bakış açısından, Cüneyd döneminde büyük ölçüde tamamlanan dönüşümün en önemli ayağı tarikatın mürit kitlesinde meydana gelen kapsamlı değişiklikti. Yukarıda ifade edildiği gibi, birinci döneminde Erdebil Dergâhı'nın müritleri daha ziyade yerleşik kent, kasaba ve köy sakinlerinden oluşmaktaydı. Konar-göçer Türkmenlerden de dergâha gelip gidenler olmuş olsa bile onlar mürit portföyünde önemli bir yer tutmuyordu. Şeyh Cüneyd döneminde işte bu durum tamamen tersine döndü. Cüneyd'in kısa süren şeyhlik döneminde Dergâh'ın mürit kitlesinin ana gövdesi Anadolu ve Suriye'de yaşayan konar-göçer Türkmenlere kaydı.

Mürit kitlesinde meydana gelen bu radikal değişim doğal olarak tarikat öğretilerine, pratiklerine ve örgütlenme yapısına yansıyacaktı. Zira bu yeni kitlenin sosyo-kültürel yapısının bir şekilde tarikatın uygulamalarına ve inanç kalıplarına etki etmesi kaçınılmazdı. Yeni Türkmen tabandan gelen bu derin etki tarikat öğretilerinde ve pratiklerinde kendini iki şekilde gösterdi. Türkmen kitleleri arasında öteden beri veli kültüne dayalı, *gayr-i müteşerri* ve Alevi bir İslâm anlayışı ve pratiği cari idi. Tabandan gelen bu cereyan öğreti düzeyinde kendisini çağdaş yazarların "gulat" tabiriyle ifade ettikleri disiplinsiz, Şii inanç formları olarak dışa vurdu.

İkinci olarak, toplumsal örgütlenmesi aşiret yapısında olan Türkmenler için politik güç ve askerî faaliyet hayatın ayrılmaz iki parçasıydı. Her bir oba bir politik birim, ve her bir Türkmen doğal bir savaşçıydı. Dahası bu Türkmenlerden özellikle Osmanlı bölgesinde bulunanlar bir zaman kendi kurdukları devlet tarafından dışlanmış ve türlü nedenlerle muhalafete itilmişlerdi. Osmanlı Devleti'nde hiçbir gelecek göremeyen bu kitleler, artık yeni bir cennet kurmanın hayallerini kurmaya başlamışlardı. İşte tam da bu noktada Şeyh Cüneyd Erdebil Dergâhı'nı Türkmen muhiti ile buluşturdu. Türkmen dindarlığı ile yeniden yoğrulan Safevi sufiliği ile göçebe-aşiret

---

74 Bkz. V. Minorsky, "Shaykh Bâlî-Efendi on the Safavids", *Bulletin of thğe School of Oriental and African Studies*, cilt 20, no. 1/3, 1957, s. 439.

75 Bkz. Sohrweide, s. 122. Ayrıca bkz. Aubin, "Les notables", s. 45-46; Ahmet Yaşar Ocak, "Babîler Isyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa bir Bakış", *Belleten*, LXIV/239, 2000, s. 147.

militarizminin bu karışımı, Ortadoğu tarihinin belki de en adanmış ve en vurucu savaşçı müritlerini yarattı. Şeyh Haydar zamanından itibaren, kendilerini diğer bütün insanlardan ayırmak için Kızılbaş unvanı alan bu sufi-savaşçılar, kavgaya girerken düşmanın sayısına ve gücüne bakmıyor, zırh kullanmaya tenezzül etmiyor, ve asla geri çekilmiyorlardı. Velayetle gazânın bileşimiyle ortaya çıkan bu müthiş enerji, nihayet Şah İsmail'in arkasında durdurulamaz bir huruç hareketine dönüştü. İşte, hemen hepsi hasım olan çağdaş kaynakların Şeyh Cüneyd'e, biraz da onu aşağılamak için, atfettikleri "manevi sultanlığını bırakıp dünyevi sultanlığa meylettiği" suçlaması, özünde bu bahsettiğim Türkmen enerjisinin Safevi sufiliğine aşılanmasıyla ortaya çıkan sinerjiden başka bir şey değildi.

Tarikat İçinde Bölünme ve Geleneğin Kırılması

Dikkat çekici bir şekilde, Safevi kaynakları Şeyh Cüneyd liderliğinde gerçekleşen ve Safevi devletini meyve veren bu hayati dönüşüm hakkında sessizdir.[76] Onlar, rutin bir şekilde Şeyh'in Erdebil'den sürülüp Diyarbakır'a varmasından, Uzun Hasan'ın kızıyla evliliğinden ve son olarak da Erdebil'e dönüp Şirvanşah'la savaşırken hayatını kaybetmesinden özet olarak söz ederler. Şaşırtıcı bir şekilde, Şeyh Cüneyd'in Erdebil'den kovulduktan sonraki yolculuğunun en önemli kısmından, yani onun Anadolu'daki maceralarından hiç bahsetmezler.[77] Halbuki, Cüneyd döneminde gerçekleşen dönüşümün temelleri bu Anadolu gezisi sırasında atılmıştı. Safevi kaynaklarının Şeyh Cüneyd ve aynı zamanda Şeyh Haydar'la ilgili bir diğer eksikliği ise bu dönem boyunca meydana gelen, yukarıda özetlediğim, üç köklü değişikliği ihmal etmeleridir. Onlar bu değişiklikleri görmezden gelerek, Şeyh Safi'den Şah İsmail ve çocuklarına çizgisel bir tarih anlatısı sunarlar. Ancak bazı küçük istisnaların bulunduğunu da ifade etmek gerekir. Örneğin AA Şeyh Cüneyd'in temiz politik motivasyonları olduğunu vurgular. Yazarı bilinmeyen bir başka 17. yüzyıl kaynağı, *Âlam-ârâ-yi Shâh Ismâ'îl*, tarikatın gizli öğretisinin değişmesini Şeyh Cüneyd'e bağlar.

Tüm Safevi kaynaklarının Şeyh Cüneyd'in Anadolu yolculuğu hakkında suskun kalması dikkate değerdir. Cüneyd'in hayatını sadece Safevi kaynaklarından okuyan birisi onun Erdebil'den sürüldükten sonra doğrudan Diyarbakır'a gittiğini sanır. Halbuki, Cüneyd Diyarbakır'a gelmeden önce Orta Anadolu, Kuzey Anadolu ve Halep bölgesi Türkmenleri arasında uzun ve

76 Kıyaslamak için bkz. Mazzaoui, s. 72.

77 Bu ziyaretler daha sonra kısaca tartışılacaktır. Şanslı bir biçimde, Şeyh Cüneyd'in tarihi Osmanlı tarihçisi Aşıkpaşazâde tarafından kaydedilmiştir. Bir cümleyle çok kısa göndermeler ayrıca şurada mevcuttur: TA, s. 63.

maceralı bir seyahat yapmış ve Safevi-Türkmen sentezinin temellerini muhtemelen bu seyahatte atmıştı. Safevi kaynaklarının sonu devletle neticelenen devrim sürecinin başlangıcı olan bu olayı topluca görmezden gelmeleri izaha muhtaç bir durumdur. Bu garipliğin akla gelen ilk nedeni, söz konusu saray tarihçilerinin tarikatın bu devrimci ve dinen disiplinsiz ve yer yer aşırılıkçı dönemini gizleme isteği olabilir. Nitekim ilk kaynağımız Habibu's-siyâr başta olmak üzere bu kitapların hepsi yerleşik İrani geleneklere göre eğitim alan kalem erbabı tarafından yazılıyordu. Bu sınıf Kızılbaşlardan her bakımdan uzak olup eserlerini yerleşik İrani bürokrasinin beklentileri ve önceliklerini gözeterek yazıyorlardı. O yüzden Türkmen egemenliğindeki bu dönem onların pek de ön plana çıkarmak istediği bir dönem değildi. Daha da önemlisi, bu bürokratlar kitaplarını yazarken Safevi devleti kendisini üreten devrimci güçleri disipline etme ve gerek kurumsal gerek ideolojik bakımdan klasik rutin kalıplara dönmeye çalışıyordu. İdeolojisini *müteşerri* Oniki İmam Şiası üzerine oturtmuş bürokratik devlet zihniyeti Cüneyd'in Mehdici hareketini artık "sapık" olarak görüyordu. O yüzden Şeyh Cüneyt ve Haydar dönemlerini kısa bir iki klişe cümle ile geçiyorlardı.

Safevi kaynaklarının dışında, Akkoyunlu Yakup Bey'in saray tarihçisi ve katı Sünni bir alim olan Fazlullah b. Ruzbihan Hunci, hem Cüneyd hem de Haydar hakkında çok değerli bilgiler verir.[78] Hunci'nin Safevilere ve Kızılbaşlara karşı önyargısı en tutkulu türdendir; bu nedenle onun verdiği bilgiler ciddi bir eleştiri süzgecinden geçirilmelidir. Bizim açımızdan pek aydınlatıcı bilgi sunmasa da Şeyh Cüneyd'in Trabzon baskını Bizans kaynaklarına yansımıştır.[79]

İlginç bir şekilde, Cüneyd hakkında en fazla bilgi bir Osmanlı kaynağında, Aşıkpaşazâde'nin meşhur tarihine yer almaktadır. Aşıkpaşazâde'nin kitabının sonunda bir ek olarak görünen bu bölüm, Şeyh Cüneyd'in Anadolu yolculuğunu öğrenebildiğimiz tek kaynaktır. Bu açıklamanın tarihsel değerini artıran bir başka etken de Aşıkpaşazâde'nin anlattığı olaylardan bazılarına bizzat tanıklık etmiş olmasıdır.[80] *Tevarih*'in bu bölümünün esasen 1501-

78 Bkz. TA.

79 Bkz. Rustam Shukurov, "The Campaign of Shaykh Djunayd Safawī against Trebizond (1456 AD/860 H)", *Byzantine and Modern Greek Studies*, c. 17, 1993, s. 127-140.

80 *Tevarih* adlı eserinin genel çerçevesinden bu kısmın orijinal eserin bir parçası olarak tasarlanmadığı açıktır. İyi bilindiği üzere, Aşıkpaşazâde geleneği izleyerek kitabını kronolojik bir temelde tamamlamıştır. Osmanlı tarihini anlatırken kronolojik sırayı nadiren bozmuştur. Ne var ki Şeyh Cüneyd üzerine bölüm öteki türlü görünmektedir. Bu kısım Midilli'nin 907/1501-2 tarihli Venedik kuşatmasının anlatımından hemen sonra gelir. Kitap bu noktaya kadar kronolojik bir sıra izler. Son kısımdaysa, Aşıkpaşazâde II. Murad zamanına döner ve orada Şeyh Cüneyd ve oğlu Haydar'ın hikâyesini anlatır. Bu sıralama Ali baskısında da mevcuttur. Ne var ki Giese Aşıkpaşazade'nin bu kısmın yazarı olduğunu da tartışmış ve kitabın 1492 olaylarıyla son bulduğunu iddia etmiştir. Bkz. F. Giese, *Die altosmanische Chronik des*

2 yılları arasında Kızılbaşların kitlesel olarak Osmanlı tarafından sürülmesi için ikna edici dinsel bir meşruiyet sağlamak için eklendiği açıktır.[81] Bu sürgünün meşruluğunu açıklamaya çalışan Aşıkpaşazâde, tartışmaya halkın zihnindeki bazı şüpheleri yansıtır görünen bir soruyu sorarak başlar: "Onlar sufiydi ve Şeyh Safi'nin müritleriydi, yani Muhammed'in dinini kendi mistik yollarıyla takip ediyorlardı. Eğer gerçek buysa, şimdi onları inançsız olmakla suçlayan neden ne olabilir?"[82] *Tevarih*'in bahse konu olan 161. Bölümü (Bâb) tamamen işte bu sorunun yanıtına ayrılmıştır.

Bu sorudan da anlaşılabileceği gibi, Aşıkpaşazâde tarikatın saygın geçmişini zımnî olarak kabul ediyordu. Ancak Cüneyd'in şeyhliği döneminde tarikatın aslî bir dönüşümden geçtiğini, oğlu Haydar'ın dönemi boyunca dönüşümün devam ettiğini ve torunu İsmail zamanında zirvesine ulaştığını da savunuyordu. *Tevarih*'in *161. Bâb*'ı işte bu dönüşümün nasıl gerçekleştiğini anlatmaya ayrılmıştı.

'Asiq pasazâde, Leipzig, 1929. İki edisyonun birleştirilmiş bir baskısını yapan Nihal Atsız ise II. Bayezid döneminin olaylarını içermemiştir. Ancak onun baskısı da yukarıda bahsettiğimiz sondaki bölümü kapsar ve Adem'in zamanından Muhammed Peygamber'e kadar olan dünya tarihinin hemen önünde yer verir. Bu son bölüm eserin genel gövdesine daha sonradan eklenmiş görünse de, Gieseden başka hiçbir Osmanlı tarihçisi Aşıkpaşazâde'nin yazarlığından şüphe duymamıştır. Metinsel bir analiz için bkz. V.L. Ménage, *A Survey of the Early Ottoman Histories, with Studies on their Textual Problems and their Sources, II*, Doktora tezi, University of Londra, 1961, s. 440-83. Gerçekte, kitabın genel kurgusu Aşıkpaşazâde'nin kendisi tarafından ya da başkası tarafından olsun bu kısmın daha sonradan eklendiğini göstermektedir. Atsız, Aşıkpaşazâde'nin 886/1481 senesinde öldüğünü savunur. Bkz. APZ, s. 80. Ona göre II. Bayezid dönemini anlatan tüm kısımların daha sonradan yapılan bir ekleme olması gerekmektedir. Taeschner 889/1484'ün Aşıkpaşazâde'nin ölüm tarihi olduğunu savunur. Bkz. F. Taeschner, "Ashik-pasha-zâde", *EI2*. Ancak görüşünü *tevarih*'in metinsel analizine olduğu kadar arşiv belgelerine de dayandıran İnalcık'a göre Aşıkpaşazâde'nin 908/1502'de ölmüş olması gerekir. Bkz. Halil İnalcık, "How to Read Ashikpashazâde's History", s. 34. Gerçekte bu tarih İnalcık'tan önce Köprülü tarafından öngörülmüştür. Bkz. Köprülü, "Aşık Paşa-zâde",IA, s. 707.

81 Bu Kızılbaşların Teke ve Hamid-ili bölgesinden Moton ve Koron'a sürülmesidir. Mora sahillerindeki bu liman kentlerinin 1500'deki fethinden sonra Osmanlı hükümetinin Teke ve Hamidili bölgesindeki Erdebil sempatizanlarını bu yeni fethedilmiş kentlere göç etmeye zorladı (bkz. örneğin, MNB, s. 417). Bu sürgün İstanbul'da öyle bir tartışmaya neden oldu ki Aşıkpaşazâde kendi tarih anlatısında nedenlerini ek olarak belirtme ihtiyacı duydu. Gerçekte tartışma sufilerin sürülmesiyle sınırlı değildi. Tartışma, Anadolu'daki Osmanlı hükümdarlığından doğan daha büyük bir tehlikenin parçasıydı. 16. yüzyılın başlangıcı yeni bir iktidarın doğuşuna tanıklık etmişti. Bu iktidar, sadece politik veya askerî şebekelere değil ancak aynı zamanda dinsel inançlara da dayanıyordu. 1500'de İsmail Akkoyunlu ordusunu yenmiş ve başkenti Tebriz'i ele geçirmişti ve burada teokratik devletinin kuruluşunu ilan etmişti. İsmail'in tinsel gücünün yanı sıra bir de dünyevî güç elde etmesi Anadolulu Erdebil sempatizanlarını heyecanlandırmıştı ki bu kesim zaten bir süredir Osmanlı yönetimiyle sorun yaşamaktaydı. Toplumsal huzursuzluk elle tutulur hale gelmiştir. Teke ve Hamid-ili sufilerinin kitlesel sürgünü, bu nedenle, bu huzursuzluğu giderecek bir dizi önlemin sadece bir kısmıydı. Bütün bu olaylar elinizdeki kitabın Dördüncü Bölümü'nde detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

82 "Sual: Bunlar hod sofılar idi. Şeyh Safi müritlerinden idi. Tasavvufdan Şer-i Muhammedî sallallahu 'aleyhi ve sellem üzerine olurlar idi. Bunları tekfir etmeğe sebep ne oldı?" APZ, s. 249.

Konuya şöyle veya böyle temas eden kısa pasajlar Aşıkpaşazâde'nin dışında çok sayıda başka Osmanlı kaynağında da mevcuttur. Tüm Osmanlı kaynakları, Şeyh Cüneyd ve Haydar'a karşı esasta Aşıkpaşazâde ile aynı tutuma sahiptir. Bunlar içinde sadece yazarı belirsiz *Hanivaldanus Anonimi* bir istisna oluşturur. Kısacası bir Osmanlı üst anlatısından bahsedilebilir. Buna göre, Cüneyd'e kadar erken Safevi şeyhleri evliyadan kabul edilirken, Cüneyd'le beraber dünyevî güç arzusu Safevilerin ruhunu ele geçirmiş ve onları atalarının doğru yolundan sapıtmıştır. Örneğin, önce Akkoyunlu sarayında hizmet etmiş ve sonra Osmanlı sarayına taşınmış, *Heşt Behişt* yazarı İdris-i Bitlisî hiçbir ismi saymaksızın aşağı yukarı aynı söylemi tekrarlar. Onun anlatısını takip edersek, erken Safevî şeyhleri ayaklarını şeriat yoluna ve tarikat seccadesine koymuştu ve böylece Osmanlı ve Şam ülkelerindeki çok sayıda ünlü adam onları izlemişti. Ancak, Şeyh Safi'nin torunları atalarının kurduğu geleneği doğru devam ettiremedi ve dünyevi gücü manevi olana tercih etti. Onlar artık Fars padişahlarının kızlarıyla evlenmiş ve dünyevî yöneticilerle akraba olmuşlardı. Bunun sonucunda da belli azgın müritler dünyevî egemenliğin "düşkünlükleriyle" baştan çıkmışlardı. Dünyevî güçlere olan eğilimlerini meşrulaştırmak için nihayet Peygamber'in soyundan geldiklerini iddia ettiler ki bu iddia atalarının zamanında dile getirilmemişti.[83] İdris'e göre bu son şeyhler Gulat Şia'yı benimsedi. Bazen hulul[84] sayılacak, Peygamber'in ailesinin torunları olarak bilinen (*ehl-i beyt*) imamların Safevi ailesinin üyeleri arasında görüneceğini savunuyorlardı. Ayrıca, müritlerine şeriat tarafından yasaklanmış (*haram*) bazı eylemler için izin veriyordu. Böyle yaparak Hallac-ı Mansur gibi bazı sufilerin sözlerini izlediklerini iddia ediyorlardı.[85] Doğru bir kutuluş yolunu samimiyetle arayan Anadolu'daki çok sayıda insan tüm şatafatlı ve mantıksız işlerine rağmen Safevi şeyhlerine bağlıydı.[86]

Dönemin bir başka Osmanlı yazarı Kemalpaşazâde de Cüneyd'in şeyhliğini Safevi tarikatının tarihinde kırılma noktası olarak gösterir. Ona göre, Cüneyd erken yıllarında saygı gören bir şeyhken, posta oturmasından kısa süre sonra fitne ateşini yaktı ve kutsal savaş veya cihat maskesi altında Gürcistan'a savaş açtı. Böylece insanların hakikate olan saygısını da kaybetti. Şir-

83 IDRS, s. 121.

84 İslâm toplumunda bir insanın ruhunun bir başka insanda yeniden dünyaya gelebileceğini savunan bir grup. Hulul üzerine daha geniş okuma için bkz. Ebu Muhammed Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004; Abdülkahir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005; Buckley, R. B., "The Early Shiite Ghulah", *Journal of Semitic Studies*, Autumn 2: XLII (1997), 301-325.

85 IDRS, s. 121.

86 IDRS, s. 121.

vanşah'ın ellerinde ölümünün ardından oğlu Haydar, Uzun Hasan'ın kızıyla evlenerek hükümranlığını daha da güçlendirdi ve aynı şatafatlı yolu izledi.[87]

Celalzâde benzer bir argüman hattını sürdürür:

> Acemin silsile-i saltanatı dūdmān-ı Erdebil'den Şeyh Haydar oğlu Şah İsmail'e müyesser ü mukadder olub, ol vilāyetlere mutlak şah-ı cihan-penāh olıcak zātına sezāvar u elyāk bu idi ki saltanat-ı Aceme mālik oldı ecdād-ı 'izāmı tarīkına sālik olub şer'-i Mübīn-i Ahmedī üzerine sābit-kadem olub gendüden mukaddem olan selātin-i şeri'at-āyin yollarından çıkmayub, āsār-ı İslāmı tebdīl ü tanvīl itmeyeydi. Serīr-i saltanata cülūs idicek, sürūr-ı şeyātin-i İblis-i menhūsla me'nūs olmuş, ba'zı etrāk-i bī-idrāk[88] ile üns ü ictimā' idüb tarīk-ı dalālete sülūk eyledi. Sanāyi-ı rafz u ilhād ki pīşe-i erbāb-ı dalāl u fesāddur ol tarīka i'tikādla zulm u dalāl iklimlerini ma'mur u ābād eyledi. Cevāmi-i hidāyet-sāvāmi'i āhūr-ı devvāb kılub ashāb-ı güzīn-i Rasūle sebb ü la'n ile bir bātıl mezheb ihtirā' idüb Şi'a dimekle meşhur sebīl-i şenī'a şüyū' virdiler.[89]

Cüneyd döneminde meydana gelen kırılmayı yansıtan en kurgusal açıklama, *Şakâyık-ı Numaniye*'nin Mecdî tarafından yapılan *Zeyl*'inde kayıtlıdır. Mecdî 15. yüzyılda Amasya'da yaşamış olan önde gelen Safevi halifelerinden birisi olan Abdurrahman Erzincânî'nin[90] biyografisini yazarken şunları not eder:

> Nakl olunur ki bir seher Şeyh Hāmid hamîdesirin çehre-i bā-behresinde keder, hüzün ve melāl ve semā-yi necābet imāsında gubar gam ve hem .... işkār olub āyine-i safāsında jenk fütūr meşāhid oldı. Şeyhin hıyār-ı ehibbāsı istikşāf-hāl idüb bu bābdan feth-i kelām eyledüklerinde cevab virüb tāife-i Erdebiliyye şimdiye değin gāyetle vera' ve takva ve hüsn-i akīde üzere iken

87 KPZ9, s. 86.

88 Bu terimle göçebe ya da yarı göçebe Türkmen kabileleri kastediliyor olmalıdır. Çeşitli akademisyenler tarafından öne sürüldüğü ve bu çalışma boyunca mercek altına alındığı gibi, Osmanlı yazarları genellikle "etrāk", "Türkmen", gibi bu terimleri pejorative tarzda ve göçebe gruplara işaret etmek için kullanırlar. Bu kelimelerin Osmanlı literatüründeki yan anlamları üzerine daha ileri okuma için bkz. örneğin, Faruk Sümer, "XI. Asırda Anadolu, Suriye ve Irak'da Yaşayan Türk Aşiretlerine Umumî Bir Bakış", *İFM*, 11, 1952, 509-523; Yusuf Halaçoğlu, "Osmanlı Belgelerine Göre Türk-Etrāk, Kürd-Ekrād Kelimeleri Üzerine Değerlendirme", *Belleten*, 60, no. 227, 1996, s. 139-146; İlhan Şahin, "Review of the Recent Studies on the Nomads (Yörüks) in the Ottoman Empire", *Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler* içinde, İstanbul: Eren, 2006, s. 35-45.

89 CLZ, s. 208-9.

90 "Şeyh Safiyeddin Erdebilî hazretlerinin hulefâsındandır. Vatan-ı aslîsini terk idüb Diyār-ı Rum'a geldükde Amasya kurbunda tavattun eyledi." Mecdî, s. 78. Orijinal çalışmanın yazılmasından 30 yıl sonra 1586'da hazırlanan *Zeyl*'de Mecdi Abdurrahman Erzincani'yi Sultan I. Bayezid döneminin *meşayihi* arasında sayar. Ancak yukarıda alıntılanan bölümün içeriği bu varsayımla açık olarak çelişir. Şeyh daha geç, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'ın hayatta olduğu zaman yaşamış olmalıdır. Bkz. ayrıca Sohrweide, s. 117.

hâlen şeytan-ı bed-güman anların sudûrına duhûl ve .... fâside gibi ervâkına (ervâhına) hulul idüb tarîka-i İslâmdan ihrac ve idlâl eyledi diyu buyurdular. Fi'l-vâki' ..... ve 'ahd-i ba'îd mürûr itmeden Şeyh Haydar'ın umûr-ı diniyede ve i'tikadiyâtda eslâf-ı eşrâfın i'tikâdatını tağyîr ve tebdîl ve adâb ve ahvallerini tahvîl itdüği ve tarîk-i zığ ve dalâlete gitdüği haberi istima' olındı.[91]

Benzer bir açıklama Şeyh Bâlî Efendi'nin,[92] I. Süleyman döneminde sadrazam olan Rüstem Paşa'ya (ö. 1561) hitaben yazdığı mektupta görülür.[93] Şeyh Bâlî Efendi mektubunun en önemli kısmını Safevi ailesinin tarihini özetlemeye ayırır.[94] Gerçekte, onun açıklaması uydurmalar ve tarihsel hatalarla doludur. Yine de Osmanlı entelektüelleri arasında yaygın olan Safevi imajını yansıttığından değerlidir. Bâlî Efendi Şeyh Safi ile başlar. Onun aile soy kütüğünün gerçekliği üzerine duyduğu şüpheyi belirttikten sonra, ki bu soy kütüğü yedinci İmam Musa el-Kazım'a kadar geriye gider, şöyle devam eder: "Şeyh Safî bu tâyifenin dedesidür. Meşâyih silsilesindendür. Ve biz gördüğümüz silsilelerde seyyiddür deyü kayd olunmamış. Bazı mürşidler seyyiddür deyu kayd itmişler. Bâ-seyyid evliya olmıya, itibar-ı din-i İslâmdır. Beher-hal meşhur budur ki Şeyh Safî mürşid-i kâmildür ve ehllullahdandur."[95] Daha sonra Şeyh Safi'ye atfedilen bir rüyayı anlatır, bunun çok büyük ihtimalle Sünni bir uydurma olduğu anlaşılmaktadır. Bâlî Efendi'ye göre, Şeyh Safi bir gece rüyasında kendi batınında bir kısım eniklerin havladıklarını ve birbirlerine dalaştıklarını görmüştü. Uyandığında Şeyh Safi bu rüyayı torunlarından bir zorba grubunun çıkacağı ve eğitimli ve dindar inançlıları bastırarak Muhammed'in dininin kökünü kazıyacağı şeklinde yorumlar. Bâlî Efendi açıklamasında, Şeyh Safi'nin rüyasını yorumladıktan sonra Muaviye ve oğlu Yezid'le ilgili bir analoji de yapar. Bâlî Efendi'nin açıklamasına göre ilkinde büyük bir adamdan Yezid gibi nefret edilen biri doğmuştur. Safevi ailesinin hikâyesi diğer bazı Sünni yazarlar tarafından Nuh'un ve oğlunun ünlü hikâyesine benzetilir. Büyük bir Peygamberin oğlu babasının yolundan sapıp kâfir olduğu gibi Cüneyt de Şeyh Safi'nin doğru yolundan sapmış-

91 Mecdî, s. 78.

92 Rüstem Paşa, Sultan I. Süleyman'ın desteğini kazanmış eğitimli ve dindar bir insandı ve pek çok seferde Süleyman'a eşlik etmiş ve zafer için dualar ettmişti. 1553'te öldü ve Sofya'ya gömüldü. Bkz. Minorsky, "Şeyh Bali-Efendi on the Safavids", s. 442.

93 Makama iki kez gelmiştir, birincisi 1545-1553, ikincisi ise 1555-1561 arasında.

94 Bu mektubun en az iki kopyası mevcuttur. Birisi Paris'teki Ecole des Languages Orientales Vivante'de (No. 103, f. 10r) ve diğeri de Istanbul'daki Süleymaniye Kütüphanesi'nde saklıdır. (Halet Efendi, 818, ff. 97a-98b). İlk kopyanın tam metninin İngilizce çevirisi, özet bir giriş notuyla, Minorsky'nin şu makalesinde basılmıştır: "Shaykh Bâlî-Efendi on the Safavids". Mektubun içeriği 1550'den sonra yazıldığına işaret eder.

95 Minorsky, "Shaykh Bâlî-Efendi on the Safavids", s. 444-5. El yazması, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 818, f. 97a.

tır.[96] Bâlî Efendi'nin güya Şeyh Safi'nin ağzından yazdığı takip eden dua ise tam anlamıyla I. Selim ve sonrası Osmanlı resmî tutumunu yansıtmaktadır:

> Hak teala anları ve anlara tabi olanları[97] helak eylesün didi. İmdi benim oğlum bu duanın maktezası budur ki ... bu tayifenin sabibânından gayrısın ulusun ve kiçisin erini ve avratını kılıç urub kahr ile helak etmek vacibdür. Çare yokdur bu tayife lütf ve ihsan ile ıslaha gelmek müyesser değildür.[98]

Bâlî Efendi'nin anlatısına göre, kendisinden böyle bir gelecek çıkacağından korkan Şeyh Safi son günlerinde halifelerinden kendi aralarından bir halef seçmelerini istedi. Öte yandan kendi yeri için oğlunun tercih edilmemesini sıkı sıkıya tembihledi. Şeyhin ölümünden sonra talimatlarını izleyen halifeler kendi aralarından birisini şeyhin halefi olarak seçti. Ne var ki, Şeyh'in oğlu da kendisini babasının yerine geçmek için hazırlamıştı. O tarihten itibaren iki farklı gelenek çizgisi belirdi: bir yanda, Şeyh Safi'nin oğlunu babasının yerine geçirmek isteyen iktidar hırslıları, diğer yanda şeyhin vasiyetini tutan şeriatla uyumlu bir şekilde davranan hakikat insanları. Şeyh Safi'nin oğlunun eğitimsiz, sıradan ve aynı zamanda kâfir olan çok geniş sayıda takipçisi varken eğitimli ve dindar adamlar onun meclisinden çekilmişlerdi.

> Kaçankim Şeyh Safi mevte karib oldı .... cem oldı. Didi ki cümleniz itaat iderek aranızdan birinizi ihtiyar idin. Makamda olsun. Benim oğlum yerime otursun. Benim yerime layık vekildür didi. Ve ahirete intikal itdi. Muhammed Şah dirler bir oğlı kaldı. Sofiler ana yolak(?) oldılar. Anlar ki ehl-i hevâdır alayıyla bu canibe oldılar Muhammed Şah yerine geçürdiler. Cüheladan ve avamdan çok kimse tabi oldılar. Ve bir bölük tayife ki ehl-i Hakdır kabul itmediler. Şeyhin emrine muhalifdür dediler. Her biri bir memlekete başların aldılar gitdiler. Gendü hallerine meşgul oldılar. Şeriatle âmil oldılar. Muhammed Şah babası makamında karar eyledi. Amma hali şöyle oldı ki vardıkça ehl-i hevâ oldı. Râfizî tâyifesi meclisinde kesretle cem olur oldılar. Ulema ve süleha meclisinden i'raz eyledi. Cehlinin bu vecihle cemiyyetinden Muhammed Şaha gazâ hatırası düşdi. Bu sevdayla birkaç defa gazâ eyledi.[99]

Açıkça görüleceği gibi, Şeyh Bali Efendi'nin anlatısı hatalarla doludur. İlk olarak Şeyh Sadruddin Musa olan Şeyh Safi'nin oğluyla ilgili açık bir hata yapar. İkinci olarak Şeyh Safi'nin torunlarının "sapkınlığı" Şeyh'in ölümünden

96 Bkz. örneğin, TA, s. 61-62; *Terceme-i Risâle-i Şî-tekfîr-i Kızılbaş*, El Yazması, Milli Kütüphane, YzA 695, ff. 8a-8b.

97 Güya Şeyh Safi dünya saltanatına yönelen kendi torunlarını ve onların takipçilerini kastediyor. Rüya hikâyesinin Kızılbaş isyanlarından sonra uydurulduğu göz önüne alınınca Şeyh Safi'nin güya lanetlediği bu güruh aslında Kızılbaşlardan başkası değildir.

98 El yazması, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 818, f. 97b.

99 Halet Efendi, 818, f. 97b.

sonra olmamıştır. Daha ziyade bu olay Cüneyd'in şeyhliğinde veya o tahta çıktıktan kısa süre sonra gerçekleşir. Dolayısıyla tarikatın bilinen tarihi düşünüldüğünde, Bali Efendi'ye göre Muhammed-şahla özdeşleştirilebilecek kişi Şeyh Cüneyd'dir. Ancak o Cüneyd'den Muhammed-şah'ın oğlu olarak ayrıca söz eder. Hakikat ne olursa olsun, Bali Efendi'nin tarih hakkındaki bilgisi açıkça güvenilir kaynaklara değil Osmanlı uleması arasında dolaşan söylencelere dayanmaktadır. Bu nedenle, mektubun bir kaynak olarak değeri, onun ailenin tarihine dair doğru bilgiler vermesinden değil, Osmanlı entelektüel çevrelerinde hâkim görüşünü yansıtmasından ileri gelir.

Bali Efendi'nin anlatımına göre, Muhammed-şahın ölümünün ardından oğlu Cüneyd yerine geçti. Muhammed-şah'ı sevenler pek çok defa "kutsal savaş" ilan eden Cüneyd'in etrafında toplandı. Başarılı oldukça, iyi ya da kötü çok sayıda insan ona katılmıştı. Sonunda, Fars padişahından (Akkoyunlu yöneticisi) Fars üzerinden Gürcistan'ı işgal etmek için izin başvurusunda bulundular. Fars padişahı[100] izin vermeye eğilimli olmasına rağmen vezirlerinden biri şüphelenmiş ve durumu araştırma önerisinde bulunmuştu. Kapsamlı bir araştırmanın sonucunda Fars padişahı maiyeti içinde hiçbir erdem insanı ve güzel huylu kimse olmadığına ancak hepsinin kötü ve müfsit olduğuna inandı. Sonuç olarak izin başvurusu onaylanmadı. Cüneyd'in Gürcistan üzerine yürüme ısrarı üzerine padişah, Cüneyd üzerine bir müfreze gönderdi. Büyük bir muharebeden sonra yoldan çıkmış ordu kaçtı ve Cüneyd'in başı kesildi.[101] Daha sonra babası gibi gazâ yolunu izleyen ve tüm cahiller, zevk düşkünleri ve kâfirleri etrafında toplayan[102] Haydar babasının yerini aldı.

Ankara'daki Millî Kütüphane'de muhafaza edilen kapsamlı bir risale benzer bir tutumu yansıtır.[103] Risale, Hüseyin bin Abdullah Şirvani'nin aslı

100 Bâlî Efendi yine bir hata yapar. Cüneyd Gürcistan'a saldırabilmek için Şirvan'ı geçmek zorundaydı. Şirvanşah Halil ona topraklarından geçme izni vermemiş ve dolayısıyla iki taraf arasında Cüneyd'in hayatına mal olan bir savaş patlak vermişti.

101 "Muhammed Şah fevt oldı. Oğlı Cüneyd yerine geçdi. Muhammed Şahın muhibbi olanlar Cüneyd'in başına çökdüler. Cüneyd dahi gazâ hevâsıyla birkaç defa eşdi yurtdı. Gazâsı rast gelmekle eyu ve yatlu katına kesretle cem' oldı. Bir defa dahi cem' oldılar, Acemden geçüp Gürciye gazâ itmeğe destur dilediler. Padişah destur verdi vüzerâdan birisi razı olmadı. 'Padişahım bu tâyifenin cemiyyeti eyu adla söylenmez. Ben kulun varub göreyin ne tayifedür.' Padişah emrile vardı gördü ol tayife temam dalâlet üzere. Geldi padişaha haber virdi. 'Bu nice şeyhdür içlerinde ehl-i ilim yok ve sülehâ yok cümlesi ehl-i hevâ ve ehl-i fesaddur. Bu cemiyyeti dağıtmak vacibdür. Ansızın hücum idecek olursa def idince çok ziyan olur.' didi. Eyle olsa Padişah emr eyledi icazet yokdur varsunlar yerlerine gitsünler didi. Inad eylediler padişahın buyruğın dutmadılar. Nice olursa olsun biz bu gazâdan rücu' itmezüz didiler. Padişah cânibinden bir bölük halk gönderildi. Azîm kıtal oldı. Şeyh Cüneyd'in başın kesdiler. Halk kırıldı. Cemaatleri dağıldı." Halet Efendi, 818, ff. 97b-98a.

102 Halet Efendi, 818, f. 98a; Minorsky, "Shaykh Bâlî-Efendi on the Salavids", s. 446-7.

103 Bkz. *Terceme-i Risâle-i fî-tekfîr-i Kızılbaş*, El yazması, Milli Kütüphane, YzA 695.

Arapça yazılmış fetvasının uyarlanmış bir Türkçe çevirisidir. Ne orijinal fetvanın ne de çevirinin tarihi el yazmasında belli değildir. Ancak metinde yazar Bali Efendi Sofyevi'ye göndermede bulunur. Orijinal fetva 16. yüzyılın ikinci yarısında verilmiş olmalıdır. Risale bir giriş (mukaddime), üç bölüm (bab) ve bir sonuçtan (hatime) oluşur ve tüm risale Kızılbaşların zındık olduğunu ispatlamaya çalışır. Bu risalede Kızılbaş sorununun değerlendirilme biçimi ayrı bir çalışmanın konusu olmayı hak eder. Ancak mevcut çalışmanın amacı ve çerçevesine uygun olarak ben değerlendirmelerimi sınırlı tutup şimdilik sadece Hüseyin bin Abdullah Şirvani'nin de Safevi ailesindeki sapkınlığın tarihini Şeyh Cüneyd'den başlattığını söylemekle yetineceğim.[104]

Osmanlı hükümranlığının dışında yaşamış çağdaş bir yazar olarak Fazlullah b. Ruzbihan Hunci'in soruna yaklaşımı farklı değildir. Gerçekte onun odak noktası efendisi Akkoyunlu Yakup Bey'le açık bir çatışma içinde olan Şeyh Haydar'dır. Ne var ki, Haydar'ın sapkınlığını açıklamaya çalışırken atalarına kısa geri dönüşler yapar. "Gerçekte" der Hunci, "Haydar saygıdeğer şeyhler ailesinden geliyordu ve erdemli biri için Erdebil bir kutsallık sığınağı ve tavaf yeri idi. Bu ailede kusursuzluk sancağını ilk yükselten dünyanın biriciği (*wahid-i âfâq*) Şeyh Safiyüddin Ishâk idi."[105] Hunci daha sonra Şeyh Safi'nin torunlarının gerçek tasavvuf yolundan nasıl saptığını açıklayabilmek için bir hikâye anlatır. Moğol hükümdarı Olcaytu (1305-16) 1305'te Sultaniye'nin yeniden inşasını bitirdiğinde, soyluların, din alimlerinin, mistiklerin ve evliyanın yer aldığı bir teşekkür toplantısı düzenler. Yemeğe Şeyh Safi de davet edilir. Ne var ki şeyh "sufilik namusu sultanlardan yiyecek kabul etmeye izin vermediği"[106] için davete katılmak istemez ve yaşını bahane ederek nazikçe reddeder. Ancak yine de oğlu Sadruddin'i kendi yerine gönderir. Babasının aksine "riyazet bahçesinden henüz bir gül bile koparmamış"[107] bir genç adam olarak Sadruddin yiyecekten pay almayı reddetmez. Hunci'ye göre, Sadruddin'in kursağından geçerek ailesinin soyundaki saf mistisizmi bozan ve dünyevî taht için arzu tohumları aşılayan şey işte Olcaytu'nun bu lokması olmuştur. Hunci bu hikâyeyi anlattıktan hemen sonra kendi düşüncesini ekler: "Müellif bu öyküyü yazarken aklından bir düşünce geçti: ne yazık ki, Safiyüddin kendisi şüpheli bir yemekten çekinirken, çocuklarını bu dünyanın gösterişinden koruyamadı. Sonuç olarak, çocukları bir padişahın tahtı için dervişlik ve tevazudan vazgeçti."[108] Olcaytu'nun sofrasında yenen lokmanın etkisi üç kuşak sonra görülecekti.

104 *Terceme-i Risâle-i fî-tekfîr-i Kızılbaş*, f. 6b.

105 TA, s. 62.

106 TA, s. 62.

107 TA, s. 62.

108 TA, s. 63.

Şeyh Safi'den sonra soyundan gelen Şeyh Sadruddin, Hoca Ali ve Şeyh-şah İbrahim onun ayak izlerinden yürüdü. "Ancak posta oturma lütfu Cüneyd'e ulaştığında, o atalarının yaşam tarzını değiştirdi: iktidar isteyen kaygı kuşu onun tahayyülünde kuluçkaya yattı. Orada her an bir toprak veya bölgeyi fethetmek için çabaladı."[109]

Safevi kaynaklarındaki nadir bir örnek, basmakalıp mürit profilinin yanı sıra tarikatın öğretisi ve politikasındaki değişime de dikkat çeker. 17. yüzyılın ilk yarısından anonim bir Şah İsmail tarihi (*Âlam-ârâ-yi Şâh Ismâ'îl)* Şeyh Cüneyd'i tarikatın gizli öğretisini değiştirmekten sorumlu kişi olarak tasvir eder. Bununla birlikte, anonim yazara göre buradaki değişim Sünnilikten Şiiliğe geçiş değildir; zira o Hoca Ali döneminde zaten gerçekleşmiştir. Şeyh Cüneyd döneminde söz konusu olan değişim *müteşerri* Şii doktrinden gulat Şiaya geçiştir. İtikadi bazdaki bu değişime yeni politik hırsların eklenmesi de eşlik etmiştir. Bir başka önemli gelişme de Cüneyd'in müritlerinin pasif sufilikten adanmış militanlığa dönüşmeleridir.[110] Benzer bir şekilde İskender Bey Münşi de de Cüneyd'in dünyevî güç için duyduğu arzuya kısa ama açık göndermelerde bulunur: "Cüneyd inancın lideri ve savunucusu olduğunda dünyevi iktidar ve padişahlık için arzusunu açık edecek şekilde mürşitlik yaptı. Müritleri her yandan Erdebil'e hareket etti. Onun manevi rehberliğindeki ana istikamet müritlerini kâfirlere karşı kutsal savaş için motive etmekti."[111]

Yukarıda anılan kaynaklar Şeyh Cüneyd'in tahta çıkmasıyla Safevi Sufi tarikatının iki kola ayrıldığı konusunda şüpheye yer bırakmaz. Bu kollardan birisi Şeyh İbrahim'in kardeşi Şeyh Cafer'in liderliğindeydi ve eski Safevi şeyhlerinin geleneksel yolunu devam ettiriyordu. Erken Safevi şeyhlerinin Anadolu'da da etkili halifeleri vardı. Bunlar arasında en meşhuru Somuncu Baba (d. 1412) olarak da bilinen Şeyh Hamit b. Musa idi. Somuncu Baba bir yandan Hoca Ali'nin müridi diğer yandan Hacı Bayram Veli'nin mürşidi olarak Bayramiliği Safevi tarikatına bağlıyordu. Abdurrahman Erzincani Anadolu Safevi mistisizminin Cüneyd öncesi klasik biçimini temsil eden önemli şeyhlerdendi. Diğer kol ise Cüneyd'in başını çektiği reformist ve devrimci hareketti. Bu hareketin geliştirdiği sufilik tarikatın geleneksel görünümünden, hem batınî doktrin hem de müritlerinin sosyo-kültürel tabanı bakımından oldukça farklıydı. Şeyh Cüneyd'in görece kısa liderliği altında (1447-1460) tarikatın bu kolu eğitimli, sakin ve riyazetçi Sufi tarikatından mistik,

109 TA, s. 63. Benzer argümanlar Sultan Yakup Akkoyunlu'nın II. Bayezid'e mektubunda da görülür. Bkz. Feridun Bey, *Münşe'āt-ı Selātīn*, I, İstanbul, 1274, s. 300-301.

110 Bkz. Muhammad Karim Youssef-Jamālī, *The Life and Personality of Shāh Ismā'īl I (1487-1524)*, Doktora tezi, University of Edinburgh, 1981, s. 18.

111 AA, s. 29.

kırsal, militan, gulat ve mehdici harekete dönüşmüştü. Kısa süre sonra ikinci kol tüm tarikatı yuttu. Dergâhın manevi hinterlandı içinde hızla marjinal bir konuma kayan geleneksel kol bir iki nesil sonra bütün bütün unutuldu. Cüneyd'in şeyhliği döneminde başlayan bu dönüşüm büyük oranda Şeyh Haydar döneminde tamamlandı.

Bu bakış açısından Cüneyd'in şeyhliği, özellikle de Anadolu ve Suriye'ye yolculuğu, İsmail'in tahta çıkış tohumlarının ekildiği bir dönemdi. Bu dönemin tarikat tarihi bakımından en kritik tarihsel gelişmesi kuşkusuz militan Anadolu ve Suriye Türkmenlerinin Dergâh'ın talipleri arasına katılmasıydı. Mazzaoui'nin de fark ettiği gibi, "Osman ve Orhan liderliğinde batıda Bizans'a karşı gazâ yürüten Anadolu 'Türkleri' şimdi Cüneyd ve Haydar liderliğinde Gürcülere karşı benzer gazâ faaliyetlerinde yer alan 'Türkmenler'di."[112] İlerleyen satırlarda, Şeyh Cüneyd'in merkezi idarenin dayatmaları karşısında Osmanlı ile bağlarını koparmaya meyletmiş konar-göçer kitleleri nasıl Dergâh'ın talibi yaptığını, ve onların gönüllerine yeni bir dindarlık biçimini nasıl aşıladığını anlatacağım.[113]

Erdebil'den Sürgün

Cüneyd, Şeyh İbrahim'in altıncı oğlu, tarikatın beşinci şeyhiydi.[114] İbrahim'in 1447'de ölmesinin ardından Şeyh İbrahim'in kardeşi Cafer ve Cüneyd arasında bir anlaşmazlık meydana geldi. Kaynaklar Cüneyd ve amcası arasındaki çatışmanın Cüneyd'in doğmakta olan Şii fikirlerinden mi yoksa Şeyh Cafer'in hırslarından mı çıktığı konusunda net değildir.[115] Jean Aubin'e göre bunların ikisi de mümkündür.[116] Cafer'in Erdebil dergâhının ikisi de babadan oğula geçen şeyhliğini ve tevliyetini talep ettiği yolunda işaretler vardır. Eski şeyhlerin[117] geleneksel öğretilerini devam ettiren Cafer tarikat içinde olası bir Şii etkisine güçlü bir şekilde karşı çıkmıştı. Öte yandan, amcasının bu hırsları karşısında Cüneyd de dünyevî iktidar için duyduğu arzunun açık işaretlerini vermekten çekinmemişti.[118] Cafer ve Cüneyd'in önerdikle-

112 Mazzaoui, s. 77.

113 Çalışmanın izleyen bölümleri bu yeni eğitilmiş müritlerin Safevî devletini genç İsmail'in bayrağı altında nasıl kurduğu da özetleyecektir.

114 Walter Hinz, s. 15.

115 Kıyaslama için bkz. Roemer, "The Safavid Period", s. 200-201, 205. Roemer dinsel uyuşmazlığın tartışma için makul bir neden olabileceğini düşünür ancak bu argümanın dönemin kaynaklarında yeterli destek bulmadığını ekler. Ona göre çatışmanın gerçek nedeni iki şeyhin çatışan uzlaşmaz politik hevesleridir.

116 Aubin, "Les notables", s. 46.

117 Bkz. örneğin, Aubin, "Les notables", s. 46.

118 Kıyaslamak için bkz. Savory, *Iran under the Safavids*, s. 16.

ri liderlik modelleri aynı zamanda iyiden iyiye belirmeye başlayan iki farklı mürit portföyüne de karşılık geliyordu. Neticede, Safevi ailesinin bu iki üyesi mürşit postu için birbirleriyle amansız bir mücadeleye girmekten çekinmediler.[119] Daha doğrusu, belki de, zaten farklılaşmış olan iki mürit grubu bir mücadeleye girdi. Geleneksel çizgiyi savunan ve tekkede yaşayan müritlerin hatırı sayılır bölümü başlarında Cafer'in olmasını istiyordu. Ancak temel olarak Anadolu ve Suriye'nin konar-göçerlerinden oluşan bir başka etkili grup da fanatik bir şekilde Cüneyd'i savunuyordu.

Ne var ki, bu post mücadelesinin kaderini ne iki şeyh adayının kendileri ne de onları destekleyen müritleri belirledi. Erdebil postunun bir sonraki sahibini belirleyen esas kişi bölgenin siyasi hâkimi, Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah (1437-1468) oldu. Cihanşah Cüneyd'in Erdebil'de bulunmasından rahatsızlık duyuyor, bu yüzden de tarikatın başına Cafer'in geçmesini istiyordu. Onun böyle düşünmesinin nedeni Cüneyd'in politik arzuları ve müritlerinin askerî gücüydü. AA'ya göre Şeyh Cüneyd'in büyüyen askerî gücünü ve Erdebil'deki yandaşlarının sayısının günden güne arttığını öğrenen Mirzâ Cihanşah, "Cüneyd'in aşırılıklarından ve Cüneyd'in yükselen iktidarının kendi düşüşü olacağından şüphelenmeye başlamıştı."[120] *Âlam-ârâ-yi Shah İsmâil*'e göre Cihanşah önce Cüneyd'in eylemlerini önlemesi için Şeyh Cafer'e bir nasihat mektubu yazmıştı. Daha sonra doğrudan Şeyh Cüneyd'e sert bir mektup yazarak ona takipçilerini dağıtmayı emretti. Mektup şöyle diyordu:

> Benim mektubum sana ulaştığında, insanları kendinden ve manevi rehberliğinden uzaklaştır ve kendinle kal. Sen ve Sufilerine güven duymuyorum çünkü seni isyana ve egemenliğe arzu duymaya teşvik edebilirler. Benim görüşümde, eğer bir sorun basitçe çözülebilirse, neden masum insanların kanının akmasına neden olsun ve binlerce insanın yaşamını yok etsin? Eğer benim nasihatımı kabul etmez ve sana söyleneni yapmazsan seni ve senin yandaşlarını yok edeceğimden şüphen olmasın.[121]

HS, Cihanşah'ın çok sayıdaki müritinden ötürü tahta bir tehdit olarak gördüğü için Cüneyd'i Erdebil'den sürdüğünü belirtir. "Sultan Cüneyd kusursuz bir mürşitti; eşiğinde her milletten insan müridi olabilmek için toplanmıştı. Meclisindeki kalabalık öyle büyüktü ki iki Irak ve Azerbaycan'ın yöneticisi olan Cihanşah tahtını kaybedebileceğinden korktu ve Sultan Cüneyd'in Erdebil'i müritlerinin çoğuyla terk etmesini ve Diyarbakır'a gitmesi-

119 HT, s. 152. Ancak Qâdi Ahmed Qumî Sultan Cüneyd ve amcası arasındaki tartışmaya göndermede bulunur fakat Cüneyd'in Şii fikirlerinden söz etmez.

120 Bkz. AA, s. 29. Benzer bir açıklama için ayrıca bkz. HT. s. 152.

121 Alıntı, Youssef-Jamâlî, s. 19.

ni emretti."[122] Cüneyd, önde gelen müritleriyle uzun süre tartıştıktan ve onlara danıştıktan sonra, söylenene göre, Cihanşah'a şu yanıtı verdi:

> Dünyayı aydınlatan İran sultanından gizli olmamalı ki Şeyh Safi'nin çocukları yüzünden zihnin hasta ve sıkıntı içindedir. Aklından ve kalbinden bu eğilimi çıkarmalısın. Şeytan seni aldatıyor, çünkü ben atalarımın mezarlarının köşesindeyim ve zahitlerimle birlikte Allah'a dua ediyorum. İsyan veya işgale asla bir arzu duymadım. Eğer astronomların seni Şeyh Safi'nin çocuklarının bir isyanıyla korkuttuysa, ben o isyancılardan değilim. Böylesi bir isyancı çocuklarımdan ya da torunlarımdan gelebilir. Eğer Allah Şeyh Safi'nin çocuklarından böyle bir isyan gelmesini isterse tüm dünya birleşse bunu engelleyemez. Dolayısıyla rahat ve emin ol. Bizi yalnız bırak çünkü seninle düşmanlık aramıyorum. Dürüstlüğümüzden emin ol ve Allah'ın gazābından kork. Şimdi, en iyi olanı biliyorsun.[123]

Âlam-ârâ-yı Şah İsmâ'il'de bildirildiğine göre, Cüneyd'in yanıtını aldığında Cihanşah şunları söyleyen ikinci bir mektup yazdı: "Hazırlığını yap, benim hükümranlık alanımı terk et; yoksa sadece Erdebil'i yok etmeyeceğin, aynı zamanda tam kapsamlı bir katliam gerçekleştireceğim."[124] Bu tehditkâr mektup Cüneyd'e Cihanşah ve Şeyh Cafer'in güçlü koalisyonu[125] karşısında Erdebil'i terk etmekten başka seçenek bırakmamıştı.

Yukarıda açıkça belirtildiği üzere Safevi tarikatı iki kola ayrıldığında Cihanşah Şeyh Cafer'i desteklemişti.[126] İlk bakışta, dinsel bir perspektiften bakıldığında, onun tarikatın geleneksel Sünni çizgisini savunan Şeyh Cafer'e desteği, kendisi fanatik bir Sünni yönetici olmadığından, hatta kimi tarihçilere göre Şii eğilimi bilindiğinden, bir şekilde çelişik görünür.[127] Bu-

122 Bkz. HS, s. 561. HS, tüm bunlar olup biterken Şeyh Cafer'in müdahalesinden bahsetmez. AA, HS'yi takip eder. Bkz. AA, s. 29. Hasan-ı Rumlu'ya göre, bununla birlikte, Cihanşah Şeyh Cafer'e Cüneyd'in Erdebil'i terk etmesini sağlama talimatı vermişti. Bkz. Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-tevārih*, IX, s. 393. Hunci herhangi bir nedenden söz etmez ancak basitçe "babası Hace Şeyh-şah (İbrahim) (ö. 1447) şu ya da bu nedenden ülkeyi terk etmesi ve Suriye'nin çeşitli kısımlarına, Batı'ya (*magrip*) ve Rum'a gitmesi talimatı verdiğini" kaydeder. Bkz. T.A., s. 63.

123 *Ālam-ārā-yi Shāh Ismā'īl*'in açıklaması şurada alıntılanmıştır: Youssef-Jamālī, s. 20.

124 Alıntı Youssef-Jamālī, s. 20. Ayrıca bkz. Sarwar, s. 23.

125 Bu işbirliği iki aile arasındaki bir evlilikle daha da sağlamlaştırıldı: Seyyid Kāsim, Ca'fer'in oğullarından biri Cihanşah'ın kızıyla evlenmişti. Bkz. Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-tevārih*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: TTK, 2006 (*Ahsenü't-tevārih*'in 9. cilt), s. 393-4.

126 Cihanşah'ın kendisinin tarikatın ayrılmasında etkin bir rol oynamış olabileceğini, ya Cafer'i destekleyerek ya da Cüneyd'i bertaraf etmesi için provoke etmiş olması olasılık dışı değildir.

127 Gerçekte Cihanşah'ın dinî görüşlerini tam olarak belirlemek çok zordur. Onun tavrı daha çok Türk yöneticilerin geleneksel pragmatizmine benzer; hiçbir dinî mezhebe bağlanmaz. Minorsky, şiiri üzerine kapsamlı bir çalışmadan sonra şu sonuca ulaşır: "Sadece yakın bir inceleme ile şiirlerdeki Şii duygusu ve terminolojisinin bir rengi keşfedilebilir." (Bkz. V. Minorsky, "Jihan-Shah Qara-Qoyunlu and His Poetry (Bkz. Turkmenica, 9)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, cilt 16, No. 2, 1954, s. 281.) Minorsky, aynı makalede şunları söyler:

nunla birlikte büyük resim düşünüldüğünde, davranışı oldukça makuldür. Kaynaklarımızın çoğunun altını çizdiği gibi, Cihanşah'ın temel kaygısı Cüneyd'in dinî inaçları değil onun politik hevesleri ve sayıları günden güne artan müritlerinin karakteristik özellikleriydi. Cüneyd'in müritlerinin göçebe kabile doğasından gelen militan karakteristikleri açık şekilde Şeyh'in dünyevî iktidar arzusunu güçlendiriyordu. Cihanşah'ın amacı sapkın batıni fikirleri nedeniyle bir sufi Şeyh'i bertaraf etmek değil daha çok mistisizmle birleşmiş ve kendi yetkesini açıkça tehdit eden askerî ve politik bir lideri bertaraf etmekti. Cihanşah Cüneyd'i Erdebil'den sürdükten sonra Şeyh Cafer'i atası Şeyh Safi'nin türbesine müteallik vakfın mütevellisi olarak atadı. Böylece Cafer hukuken tarikatın maddi ve manevi liderliğini üstlenmiş oluyordu.[128] Cihanşah'ın himayesi altında Şeyh Cafer, Erdebil'de prestijli ve saygın bir hayat sürdü. Ancak Cihanşah 1467'de Uzun Hasan tarafından öldürüldükten hemen sonra Şeyh Cafer'in yıldızı söndü. Onunla beraber Erdebil tarikatı içindeki geleneksel çizgi de kısa bir süre içinde görünürden kayboldu.

Böylece, Cüneyd'in Erdebil'den ayrılışı Safevi hanedanlığının ve tarikatının tarihindeki en kritik dönüm noktalarından biri olmuştu. Akademik literatürde ağır basan görüşe göre, bu ayrılışın sebebi, yukarıda özetlendiği gibi, Cüneyd ve Cafer'in uyuşmaz fikirleri ve çıkarları idi. Bu hipoteze göre tarikatın geleneksel yolundan sapan ve marjinal bir yola düşme pahasına Şii inançları benimseyen Cüneyd'di. Bununla birlikte, daha sonraki gelişmeler hesaba katıldığında, böylesi bir akıl yürütmenin olayların akışını açıklamaya yetmediği görülür. Her şeyden önce hanedanlık ve tarikatın manevi liderliği Cüneyd'in soyu tarafından sürdürülürken Cafer'in çocukları kısa süre sonra tarih sahnesinden silindi. İkinci olarak Şeyhlik dönemi boyunca Safiyüddin'den Şah İsmail'e, geleneksel tahta çıkma modeli daima babadan oğula olmuştu. Sadece bir istisna vardı ve koşulların zorunlu sonucuydu: Haydar'ın ölümünden sonra en büyük oğlu Ali posta oturmuştu. Ancak kısa süre sonra henüz evlenme fırsatı bulamadan Akkoyunlu güçleri tarafından öl-

"Karakoyunluların kaba güce dayanmaktan daha fazla bir şeymiş gibi davrandıkları ve ustalarını Şii bir platform temelinde birleştirmeye çalıştıkları açıktır..." (*A.g.e.*, s. 274) Karakoyunlu paraları genellikle dört halifeden söz eden Sünni formül taşır. Ancak Bağdat'ta bulunan iki parada dört halifenin yerine Hasan ve Hüseyin'in isimleri bulunur. Dahası, Cihanşah'ın bir madeni parasında dört halifenin simi kesilmiştir (Bkz. *A.g.e.*, s. 279). Cihanşah'ın tedavülde olan paralarının bazılarında "Ali Allah'ın velisidir" ifadesi yazılırdır ve madeni paranın tersinde dört halifenin ismi yer alır. (Cihanşah'ın tedavülde olan paraları için bkz. Richard Burn, "Coins of Jahân Shâh Kara Koyunlu and Some Contemporary Rulers", *The Numismatic Chronicle and Journal of the Roy. Numismatic Society*, 5. cilt, No. 71, 1938, s. 173-197.) Dolayısıyla Mazzaoui'nin işaret ettiği gibi onun dinsel görüşleri kaynaklar tarafından belirsiz şekilde anlatılır: ne kusursuz bir Sünni ne de bir Şii olarak kabul edilmesi zordur. Bkz. Mazzaoui, s. 65-6. Savory, Karakoyunlu'nun bu Şiiliğini onlarla Safeviler arasında ideolojik bir zemindeki çatışmanın nedeni olarak görür. (Bkz. Savory, *Iran under Safavids*, s. 17.)

128 Sarwar, s. 24; Aubin, "Les Notables", s. 46.

dürüldüğünde yerine küçük kardeşi İsmail sufilerin Şeyh'i olmuştu. İşte bu istisnayı bir kenara koyarsak, tarikat sırrı her zaman babadan oğula geçmişti. İbrahim'in ölümüyle bu gelenek bir şekilde kırıldı ve Cafer Tekke'nin şeyhi oldu. Bu noktadan bakıldığında, geleneğe uymayan Cüneyd değil Cafer'in kendisiydi.

Genellikle gözden kaçırılan en önemli nokta, Cüneyd'in tarikatın mistik öğretisini Şiilikle birleştirmesine yol açan dolaylı faktörlerdir. Öğretideki bu değişim Cüneyd'in kişisel deneyim ve tefekkürünün bir sonucu muydu, yoksa o sadece müritler arasındaki belli bir kolun duygu ve düşüncesini mi ifade ediyordu? Bir diğer deyişle, tarikatın doktrinindeki köklü değişim süreci tepeden aşağıya mı yoksa aşağıdan yukarıya mı işlemişti? Çoğu tarihçi ilk cevabı benimser görünmektedir. Ne var ki, zaten dikkat çekilmiş olduğu gibi, böylesi bir yaklaşım daha sonraki gelişmeleri açıklama konusunda yetersiz kalır.

Anadolu Seyahati: Tarikatın Türkmen Kültürüyle Kaynaşması

Kurtbeli

Aşıkpaşazâde Cüneyd'in Erdebil'i amcasının tavrı nedeniyle terk ettiğini vurgular. Cüneyd, Osmanlı sultanı II. Murad'ın egemenliği altında bulunan Anadolu'ya (Rum) gelir. Sultan'a bir seccade, bir Kur'an ve bir tespihten oluşan hediyelerle birlikte bir elçi gönderir. Hediyelerinin sembolik anlamı açık bir şekilde derviş yaşamına göndermede bulunmaktadır. Cüneyd bir şeyh olarak kendisini ve niyetini sembolik bir dille ifade etmektedir. Osmanlı sultanından talebi ise, yerleşmek ve bir tekke kurmak için Sivas ve Amasya arasında geçiş güzergâhı olan Kurtbeli bölgesinin kendisine verilmesidir. Sohrweide'nin daha önce bahsettiği gibi, burası Osmanlı topraklarının doğu sınırlarındaydı ve ana ticaret yollarından birisi üzerinde olduğundan Cüneyd için oldukça uygun bir mekândı; burada Erdebil'le ve aynı zamanda diğer bölgelerdeki müritleriyle de kolayca iletişim kurabilirdi.[129] Ancak II. Murad bu talebi başveziri Çandarlı Halil Paşa'yla değerlendirdikten sonra olumsuz bir karara varmıştı. Cüneyd'in elçisi sıcak bir karşılamanın ardından hediyeler ve red cevabıyla geri gönderildi. Zira gerek Sultan gerekse başvezir Cüneyd'in sadece tasavvufi faaliyetlerde bulunacağına dair sözlerinin samimi olmadığına kanaat getirmişti. Aşıkpaşazâde'nin anlattığı şekliyle, II. Murad da tıpkı Cihanşah gibi Cüneyd'in politik emellerinden şüphe ediyor ve onun militan müritlerini kendi düzeni için tehdit olarak görüyordu.

129 Sohrweide, s. 118.

Aşıkpaşazâde'nin bu iddiası olayların gelişmesine bakıldığında doğru gibi görünmekle beraber yine de ihtiyatla karşılanmalıdır. Çünkü, Şah İsmail'in hurucuna kadar Osmanlı sultanlarının Erdebil Dergâhı ile sıcak ilişkiler kurduğu, en azından herhangi bir husumetin olmadığı bilinmektedir. II. Bayezid döneminde bile Osmanlılar Dergâh'a çerağ akçesi adı altında hediyeler göndermeye devam ettiler. Ancak Safevilerden bahseden Osmanlı kaynaklarının hepsi Kızılbaş olaylarından sonra yazıldığından, daha önceki dönemleri de negatif bir tutumla değerlendirmektedirler. Safevilere dönük görünüşteki pozitif tutumuyla tüm diğer Osmanlı kaynaklarından ayrılan belki de tek eser 16. yüzyılda yazılan *Hanivaldanus Anonimi*'dir. Bu eser Osmanlı tarihçilerinin Safevi Şeyhleri hakkındaki klişelerini tekrarlamayıp aksine hem Şeyh Cüneyd hem de Şeyh Haydar'ı dindar ve saygın adamlar olarak tasvir eder ve ayrıca Osmanlı'nın Erdebil Tekkesi'ne yıllık bağışlarından söz eder: "Erdebil beğinin Allah'a olan sevgisi samimi idi ve bunu başkalarına da öğretiyordu. Onun asıl adı Haydar olub dinî inancı gereği, ahlâk bakımından kusursuz bir hayat tarzı olduğundan halk tarafından ona şeyh denirdi. Babası Cüneyd aynı sebeplerden dolayı şeyh lâkabını almıştı."[130]

Cüneyd'in Anadolu macerasını atlayan *Hanivaldanus Anonimi* onun Uzun Hasan'ın ülkesinde yaşadığını belirtir. Çok ünlü olduğu ve saygı gördüğü için tüm şehzadeler ve Türk beyleri ona manen bağlılık duyuyor ve hediyeler gönderiyordu. Osmanlı sultanları aynı zamanda "çerağ akçesi" isminde ona yıllık hediyeler de gönderirdi. *Hanivaldanus Anonimi*'ne göre Tatarların yöneticisi Timur Han onu ziyaret etmiş ve duyduğu derin saygının nişanesi olarak 31 esiri iade etmişti.[131] II. Mehmed[132] Erdebil Tekkesi'ne geleneksel hediye göndermeyi durdurmuştu. Geleneksel olarak belirlenmiş zamanda Osmanlı hediyelerinin alınmaması üzerine Cüneyd bir elçi yollamış ve sultana yıllık "çerağ akçesi"ni neden yollamadığını sormuştur. II. Mehmed'in yanıtı imalarla dolu idi: "Vallahi tekkenin kocası ölmüştür!"[133] Bu yanıt hiç kuşkusuz Cüneyd'i kızdırmıştı. II. Mehmed'in yanıtı oldukça manalıydı. '*Tekke*'nin yaşlı adamı" derken kastettiği kişi Cüneyd'in babası İbrahim olmalıydı. Böylece II. Mehmed (II. Murad) fikirlerini sembolik bir şekilde

130 ANMH, s. 34-35.

131 ANMH; özellikle de Osmanlı topraklarının dışında yer alan olayların detaylarında genellikle hatalar yapar. Onun kaynakları birinci el bilgilerden çok oradan buradan toplanmış sözlü ve yazılı anlatılara benzer. Burada da hatalı bir şekilde yukarıda açıkladığım Timur ile Hoca Ali arasındaki görüşmeye göndermede bulunulduğu açıktır.

132 ANMH Burada bir hata yapar. 1444'te II. Murad oğlu II. Mehmed lehine tahttan çekilmiştir. Ancak yoğunlaşan dışsal tehditler nedeniyle iki yıl sonra tahta yeniden geçmiş ve 1451'de ölene kadar Osmanlı Sultanı olarak yaşamıştır. Öte yandan, Şeyh Cüneyd Anadolu'ya babasının ölümünden sonra 1447 veya 1448'de varmıştır. Dolayısıyla Cüneyd'e yanıt veren Osmanlı sultanının açıkça II. Murad olması gerekmektedir.

133 ANMH, s. 35-36. Compare Hinz, s. 17.

Cüneyd'e aktarmış oluyor ve şunu demeye getiriyordu: "artık politik hırsların nedeniyle gerçek bir Şeyh değilsin. Senin tekkenin son gerçek Şeyh'i babandı ve o da öldü. 'Çerağ akçesi' göndermeyi kesmemin nedeni de budur."

Osmanlı idaresinin sufi grupları her zaman müttefik olarak gördükleri ve bu tür cemiyetlere toprak vermede cömert oldukları iyi bilinen bir gerçektir. Özellikle kuruluş döneminde iki taraf arasındaki yakın işbirliği çeşitli tarihçiler tarafından belgelenmiştir. Osmanlı topraklarından uzak olmasına rağmen, Safevi tarikatı bile Osmanlı'nın bu politikasından nasibini almıştı. Zira erken dönem Osmanlı sultanlarının Erdebil şeyhlerine duyduğu saygının bir sembolü olarak düzenli hediyeler ve para gönderiyorlardı.[134] Dolayısıyla, eğer Aşıkpaşazâde'ye güvenecek olursak, II. Murad'ın Şeyh Cüneyd'e karşı tutumu geleneksel Osmanlı politikasından ciddi bir sapmaya işaret eder.[135] Cüneyd'e özgü görünen bu olumsuz yaklaşımın arkasında politik kaygıların olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, durum Halil Paşa'ya danışıldığında, Cüneyd'in teklifini "Bir tahta iki sultan sığmaz!"[136] diyerek geri çevirdiği kaydedilmektedir.

Bununla birlikte, II. Murad'ın olumsuz yanıtı Osmanlı Devleti için çok daha yakın bir iç nedenden de kaynaklanıyor olmalıdır. Yukarıda dikkat çekildiği gibi Safevi tarikatı, Osmanlı'nın hükümranlığında bulunan Küçük Asya'daki çok sayıda kentte ve kasabadaki nüfus arasında geniş ölçekli bir kabul görmüştü. Şeyh Cüneyd'e kadar tarikat tipik bir sufi tarikatıydı ve bu yüzden müritleri de standart sufiler olarak görülüyordu. Dolayısıyla müritlerinin çokluğu sultanlar nezdinde herhangi bir şüphe veya tepki oluşturmuyordu. Ne var ki, Şeyh Cüneyd'in sufiliği Karakoyunlu idaresinde olduğu gibi Osmanlı sarayında da endişe ile karşılanıyordu. II. Murad'ın olumsuz cevabı bir yandan bu endişeyi ifade ederken diğer yandan Osmanlılar ve Safeviler arasındaki yapıcı ilişkinin kırılma noktasına işaret ediyordu. Şimdi şu soruyu sorabiliriz: Cüneyd'in posta oturmasıyla beraber Osmanlı yönetimini tedirgin eden ne oldu ki tarikata karşı tutumunu değiştirdi? Bu sorunun yanıtı Anadolu'daki Safevi müritlerinin değişen sosyo-kültürel niteliğinde aranmalıdır. Zira tam da bu dönemde Erdebil müritlerinin ana gövdesi yerleşik kitlelerden Anadolu ve Kuzey Suriye'de yaşayan konar-göçer aşiretlere kayıyordu. Osmanlı egemenliğinin dışında kalan Suriye'yi bir yana bırakırsak, tarikatın Anadolu'da hızla devşirdiği Türkmen kitleler, Osmanlı rejiminin sindirmekte zorlandığı başlıca muhalefet odaklarıydı.

Gerçekte, Safevi tarikatı ile Anadolu ve Suriyeli konar-göçerler arasında-

134 Hinz, s. 7.

135 Osmanlı politikasındaki bu değişimin sufi tarikatlarına dönük toptan bir değişim olmadığı sadece Safevi tarikatına dönük olduğu akılda tutulmalıdır.

136 APZ, s. 249. Kıyaslamak için Hinz, s. 17.

ki bağlantının ne zaman kurulduğu ve tarikatın onlar arasında nasıl yayıldığı henüz bilinmemektedir. Bu hususta *Târih-i 'Âlam-ârâ*'da muğlak bir kayıt vardır. Hunci'ye göre, Şeyh Safi takva yolunda üst düzeylere çıktıktan sonra tarikatını kurduğu Erdebil'e döndü. Burada irşat faaliyetlerine başlar başlamaz "Taliş emirleri onun mekânını sığınağa dönüştürdüler ve Rum'un büyük adamları (*kubarâ*) onu onurlandırdı."[137] Olaylardan yaklaşık iki yüzyıl sonra yazılmış olan Hunci'nin açıklaması doğru olsa bile, "Taliş emirleri" ve "Rum'un büyük adamları"nın sosyal konumu, yani yerleşik-kentli insanlar mı yoksa kabile liderleri mi olduğunu netleştirecek herhangi bir ipucu içermez. Sohrweide, daha 14. yüzyılın sonlarında, Safevi tarikatının Doğu Anadolu'daki kasaba ve kentlerde yaygınlık kazandığını iddia eder. Safevi halifelerinin ortaya çıktığı bölgelerin ticari rotalar üzerinde olduğuna dikkat çeken yazar (ticaret yollarının kesişim noktalarında kurulmuş olan Erzincan ve Sivas gibi) böylesi yerlerin sadece farklı ülkelerden gelen insanlar için iletişim ve ilişki kurmaya müsait bir zemin hazırlamakla kalmadığını, aynı zamanda göçebe ve yerleşik insanlara da aynı fırsatı sunduğunun altını çizer.[138]

Anadolu Türkmenlerinin tarikata ilgisinin Hoca Ali döneminde artmış olabileceğine dair tartışmaya yukarıda değinmiştim. Örneğin, Irène Beldiceanue Kırşehir bölgesindeki tahrir kayıtlarında hatırı sayılır sayıda ismin Ali'ye ve ailesine eklenmiş olduğunu gözlemler ve bunun da Erdebil şeyhi Hoca Ali olabileceğini belirtir. Yazar bazı örnekler sayar: "Şah Ali, Seydi Ali, Arslan, Şiri, Safi, Şahverdi, Şahkulu."[139] Bu önermeyi doğru kabul etsek bile, o dönemde tarikat tabanında Türkmen baskınlığından söz etmemiz mümkün değildir. Son tahlilde, Sohrweide'nin belirttiği gibi, Şeyh Sadruddin ve Hoca Ali'nin göçebe Türkmenlerden çok sayıda mürit devşirmeleri pek de olası görünmemektedir. Aksine, bu dönemde tarikatın ana gövdesini Azerbaycan, Suriye, Irak, İran ve Anadolu'da yayılmış bulunan yerleşikler oluşturmaktaydı.[140]

Faruk Sümer'e göre konar-göçer unsurların geniş ölçekte devşirilmeleri Şeyh Cüneyd zamanında gerçekleşmişti.[141] Kesin olan şu ki, Cüneyd Anadolu ve Kuzey Suriye'de kapsamlı bir misyon gezisine çıktığında, davasına en azından sempati duyan kalabalık konar-göçer kitleleri bulmuştu. Aynı zamanda kent ve kasabalarda da Safevi tarikatı biliniyordu. Dahası, özellikle

137 TA, s. 62. Hunci, Taliş'in önde gelenlerinin ve Rum halkının Safevi ailesine hayranlığından başka bir yerde bahsederken Şeyh Sadruddin'e göndermede bulunur. Bkz. TA, s. 63.

138 Sohrweide, s. 115-6.

139 Irène Beldiceanue-Steinherr, "A propos d'un ouvrage sur la polémique Ottomane contre les Safawides", *Revue des Études Islamiques*, XXXIX-2, Paris, 1971, s. 398.

140 Bu türden Safevi halifelerinin en meşhurları olarak Hoca Ali'nin müridi ve Hacı Bayram Veli'nin şeyhi Somuncu Baba ile Abdurrahman Erzincani'den (ö. 1412) yukarıda bahsetmiştim.

141 Bkz. Sümer, s. 7, 10.

Erzincan, Sivas, Tokat ve Amasya gibi şehirlerde hatırı sayılır bir sempatizan veya mürit kitlesi zaten oluşmuştu. Roemer'in isabetle işaret ettiği gibi, Erdebil'den kovulduktan sonra Cüneyd'in özellikle bu bölgeleri ziyaret etmiş olması tesadüf değildi. O, kendisini en zayıf hissettiği bir dönemde (onun Erdebil dışına sürülen ilk Safevi şeyhi olduğunun altını çizelim) en güçlü desteği bulacağı bölgelere sığınmayı tercih etmişti.[142] Dolayısıyla, Cüneyd posta geçtiğinde Anadolu ve Suriye'de hatırı sayılır bir konar-göçer mürit kitlesini devraldığı söylenebilir. Ancak onun döneminde, gerek Osmanlı gerekse Akkoyunlu ve Dulkadir bölgesinde yaşayan Türkmen aşiretlerden yeni müritler devşirme süreci ciddi bir ivme kazandı. Nitekim kısa bir süre içinde bu yeni mürit kitlesi tarikatın gidişatına yön verecek güce ulaşmıştı.[143]

Konya

Osmanlı topraklarının kendisi için iyi bir sığınma yeri olmadığını gören Cüneyd, Karamanoğulları topraklarına hareket etti. Daha evvel tartıştığım üzere, Karamanoğulları Osmanlı'nın geleneksel rakibiydi ve bürokratik devlet rejimi karşısında Türkmen siyasal kültürünü temsil ediyordu. Belli ki Cüneyd'in bu tercihinde Karaman bölgesinin Türkmen etkisinin yoğunluğu belirleyici olmuştu. Konya'ya 1449 veya 1450 yılında ulaşan Cüneyd Sadreddin Konevi Zaviyesi'nde konakladı.[144] Bu zaviyenin şeyhi olan Abdüllatif, Zeyniyye tarikatının kurucusu Zeyneddin Hafi'nin Anadolu'daki başlıca halifelerinden biriydi.[145] Şeyh Abdüllatif genç Safevi şeyhini oldukça soğuk karşılamıştı. Aşıkpaşazâde'ye göre, Cüneyd'in görüşmek için yaptığı pek çok başvuruyu geri çevirmişti. İki Şeyh arasındaki iletişim, Cüneyd'in hocası Mevlana Hayreddin aracılığıyla gerçekleşiyordu.[146] Abdüllatif bir görüşme talebi üzerine Cüneyd'in hocasına şu yanıtı verdi: "ilk saftakiler üstündür!"[147] Sonuç olarak Cüneyd'in talepleri cevapsız kaldı ve iki şeyh bir süre görüşmediler. Bu sürede Cüneyd ibadetle meşgul oldu. Bir yandan da zaviye kütüphanesinde bulunan Muhyiddin ibn-i Arabi ve Sadreddin Konevi'nin kitaplarını istinsah ediyorlardı. Nihayet uzunca bir süre sonra iki şeyh bir ikindi namazının ardından bir araya geldiler. Pek de sıcak geçmediği anlaşılan bu görüşmeden bir ay sonra tekrar buluşmak üzere ayrıldılar.

142 Bkz. Roemer, "The Safavid Period", s. 206.

143 Bkz. Roemer, s. 201; Sohrweide, s. 118. Sohrweide Cüneyd'in yaşam tarzı ve sufi öğretilerinin göçebe Türkmenler tarafından çok ilgi gördüğüne vurgu yapar.

144 Hinz'e göre Cüneyd Konya'ya muhtemelen 1550'de vardı. Bkz. Hinz. s. 18.

145 Mükrimin H. Yinanç, "Cüneyd", *IA*, s. 243.

146 Hayreddin Hızır Bey'in bir öğrencisiydi. Daha sonra II. Mehmed'in hocası oldu. Bkz. Yinanç, s. 243; Tahsin Yazıcı, *DIA*, "Cüneyd-i Safevî", s. 124.

147 APZ, s. 243.

Aşıkpaşazâde kendisinin de görüşmede bizzat bulunduğunu yazar. Kendisinin Şeyh Abdüllatif'in müridi olduğu göz önüne alınırsa, bu iddası oldukça ikna edicidir.[148] O bu kısa anlatısında önemsiz gördüğü veya bilinçli olarak gizlemek istediği önemli detayları atlamış olmalıdır. Birbirine karşı pek de dostane duygular taşımayan bu iki şeyhin birçok konu üzerinde görüş ayrılığına düştükleri ve uzun tartışmalar yaptıkları anlaşılmaktadır. Ancak Aşıkpaşazâde kendisinin de gözlediği, hatta taraf olarak katıldığı bu tartışmalara dair pek az detay verir. Yine de anlatıdaki bazı tuhaflıklar tartışmaların ana eksenine ışık tutar niteliktedir. Öncelikle, yukarıda özetlendiği biçimiyle, hem Şeyh Abdüllatif'in davranışı hem de görüşmenin organize edilme biçimi oldukça tuhaf görünmektedir. Abdüllatif'in Cüneyd'le buluşmaktan çekinmesi ve buluşmayı mümkün olduğu kadar ertelemesi izaha muhtaç bir durumdur. İkinci olarak, Aşıkpaşazâde'nin Abdüllatif'e atfen yazdığı ancak bağlamını açıklamadığı "ilk saftakiler üstündür" sözü bazı polemiksel imalar taşısa da muğlak bırakılmıştır.

Ne var ki anlatının ilerleyen bölümlerinde karşımıza çıkan bir detay bütün resmi aydınlatacak niteliktedir. Bu kısa bilgi aynı zamanda Aşıkpaşazâde'nin en az iki defa bir araya gelen iki şeyh arasındaki tartışmaların içeriğine dair verdiği tek detaydır. Buna göre, tartışmanın hararetlendiği anlardan birinde Cüneyd şöyle sorar: "Ataya ashâb mı evlâdur yohsa evlâd mı evlâdur?"[149] Abdüllatif bu soruya şu yanıtı verir: "Senin kastettiğin koşullarda arkadaşlar daha üstündür. Bu nedenle onlardan Kur'an-ı Kerim'de *muhâcirîn ve'l-ensâr* olarak söz edilir. Dahası dört gerçek mezhep oğullardan değil arkadaşlardan türemiştir." Cüneyd'in bu kelimelere yanıtı Sünni bir Şeyh için oldukça moral bozucu ve kabul edilemezdir: "Bahsettiğin ayetler indiğinde orada mıy-

148 Aşıkpaşazâde, toplantıya kayda değer bir katılımcı olarak dahil olduğunu belirtir. Onun anlatısı, kendi şeyhi de olan Şeyh Abdüllatif arkasında bir konum aldığını açıkça gösterir. (Köprülü, "Aşık Paşa-zâde", s. 707) Ancak Aşıkpaşazâde'nin biyografilerinde Konya'yı ziyaret etme vaktiyle ve bu tartışmaya katılımı hakkında karışıklık vardır. *Tevarih*'teki kendi açıklamasına dayanarak Aşıkpaşazâde'nin Osmanlı topraklarını 840/1436-7 yılları arasında hacca gitmek için terk ettiği ve Konya'yı da yolculuğu esnasında ziyaret ettiği bilinir. (Köprülü, "Aşık Paşa-zâde", s. 707.) Ancak açık bir şekilde görüldüğü üzere Cüneyd'in Erdebil'i 1447'den sonra terk etmiş olması imkânsızdır. Böylece, Cüneyd'in Konya'daki kalışı muhtemelen 1448-1450 yılları arasında olmalıdır (Kıyaslamak için Hinz, s. 16). Bir yıl sonra Aşıkpaşazâde'yi Üsküp'te görürüz. Paşa Yiğitoğlu İshak Bey'le hacdan döndüğünü belirtir ve bu kentin etrafında baskınlara katılır (APZ, s. 179; APZa, s. ٥). Aşıkpaşazâde, kendisinden 9 yıl sonra söz eder. Bu sure içinde Kosova Savaşı'nda dövüşmüş ve 852/1448'deki zaferden sonra II. Murad tarafından kendisine özel hediyeler verilmiştir. (APZ, s. 188; APZa, s. ٢; Köprülü, "Aşık Paşa-zâde", s. 707.) Yine kendi tarihinden, Aşıkpaşazâde'nin şehzade Mustafa ve Bayezid'in 861/1457'deki sünnet şölenlerinde mevcut olduğunu biliyoruz. (APZ, 198; APZa, s. ٢; Köprülü, s. 707.) 852 ve 861 yılları arasındaki 9 yılın olaylarının anlatısında Aşıkpaşazâde artık kendisinden söz etmez. Dolayısıyla tek olası ihtimal, onun Kosova Savaşı'ndan sonra Konya'ya ikinci bir ziyarette bulunmuş olması gerektiğidir. O halde bu görüşmenin olası tarihinin 1449 veya 1450 olması gerekir. (Bkz. ayrıca Hinz, s. 18.)

149 "Ataya eshâb mı evlâdur, yohsa evlâd mı evlâdur?", APZ, s. 250.

dın?" Eğer bu diyalog doğruysa, Cüneyd erken dönem Sünni-Şii polemiklerinin en hassas başlıklarından birisine cesurca göndermede bulunuyordu. Bilindiği üzere, İslâm toplumunun daha sonra "Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat" olarak adlandırılan ana gövdesi başından beri Kur'an'ın olduğu gibi Allah'tan geldiğine inanmıştı. Buna karşın Şiilerin önemli bir bölümü en az 10. yüzyıla kadar eldeki Kur'an metninin Hz. Peygamber'e gelen kitapla bire bir aynı olmadığına, orijinal metinden Ehl-i Beyt'le ilgili bazı ayetlerin çıkarıldığına inandı. Cüneyd'in sorusu tam olarak bu inanca göndermede bulunuyordu. Anlaşılıyor ki, bu soru zaten alevlenmiş olan tartışmayı bitirdi. Abdüllatif yanında Aşıkpaşazâde'yle birlikte kalkıp gitmeden önce son hükmünü şöyle ilan etti: "Bu inançla sen şimdi kâfir oldun ve bu inançta seni izleyenler de kâfir oldular."[150]

Kuşkusuz, iki şeyh arasındaki sohbet dört cümleden ibaret bir diyalog olamaz. Aşıkpaşazâde'nin tarih anlatısını 889/1484[151] yılında yazmaya başladığı düşünülürse, görüşmeden yaklaşık 36 yıl sonra detayları hatırlamaması normal karşılanabilir. Görüşmenin içeriğine dair tek hatırladığı, veya en azından tarihinde yer verdiği, yukarıdaki kısa diyalogdur. Ancak bu diyaloğun bilgilendiriciliği hacmiyle ters orantılıdır. Açıkça görüldüğü üzere tartışma Sünni ve Şii mezhepleri arasında iyi bilinen polemikler üzerinden yürümektedir. Cüneyd'in içinde kendi önermesini taşıyan birinci sorusu doğrudan Şianın en temel iddiasına işaret eder. Buna göre, Peygamber'den sonra halifelik Ali'nin ve onun soyundan gelenlerin hakkı idi. Çünkü Ali'nin nesli Peygamber soyundan geldiği için diğer insanların tümüne karşı dinî bakımdan üstünlüğü vardı. Ne var ki, Peygamber'in en önde gelen ashabı (Ebu Bekir ve Ömer) bu hakkı gasp etti. Buna karşı Abdüllatif'in yanıtıysa Kur'an'daki övgüye ve dört mezhebe atıfta bulunmak suretiyle tipik Sünni görüşü dile getirir. Dolayısıyla bu birinci görüş ayrılığı tarafların mezhepsel konumunu açıkça ortaya koymaktadır. Cüneyd'in nasıl bir Şia inancına sahip olduğuna dair daha fazla ipucunu ikinci polemikte buluyoruz. Burada Cüneyd açık bir şekilde ashâbı öven ayetlerin orijinal Kur'an'ın bir parçası olmadığına dair eski Şii inançlarına göndermede bulunmaktadır. Erken dönemlerde hemen hemen bütün Şii gruplar arasında yaygın olan Kur'an'ın değiştirildiği fikri daha sonra Oniki İmam Şiası alimleri tarafından reddedilmişti. Ancak bu inanç bütün bütün ortadan kaybolmayıp popüler düzeyde ve özellikle de *gayri-müteşerri* Şii geleneklerde devam etti. Dolayısıyla Cüneyd'in tutumu, onun *müteşerri* Oniki İmam Şiasını değil *gayri-müteşerri* "gulat" Şia'yı benimsediğini gösterir. Gerçekten de Safevi hanedanının *müteşerri* Şia'yı kabullenmesi ancak devlet kurulduktan sonra, muhtemelen Şah Tahmasb dö-

150 APZ, s. 250.

151 Fuat Köprülü, "Aşık Paşa-zâde", *IA*, s. 708.

neminde gerçekleşecekti. Cüneyd'in gücünü aldığı müritlerin torunları ise –Kızılbaşları kastediyorum– ne İran'da ne de Osmanlı mülkünde hiçbir zaman *müteşerri* Şia'nın kalıpları içine girmeyecekti.

Gerçekte Şeyh Cüneyd'in Şiiliğinin niteliği tarihçiler arasında tartışma konusudur. Sohrweide'nin belirttiği gibi mevcut kaynaklar bu konuda kesin bir görüş geliştirmek için yetersizdir. Ona göre, Cüneyd Erdebil'deki mevcut Şii inançları mı takip etti yoksa Anadolu yolculuğu sırasında konar-göçer müritlerinin etkisiyle Alevi bir yorum mu benimsedi sorusu cevapsızdır.[152] Sümer ikinci olasılığı çok daha mümkün olarak değerlendirir.[153] Jean Aubin de aynı kanaattedir. O ayrıca Cüneyd ve onun Anadolu Türkmenleri arasındaki müritlerinin gulat Şiiliğe meyletmesi ile seyitlik iddialarının ortaya çıkışı arasında güçlü bir bağ görür.[154]

Mevcut çalışmalarda neredeyse tamamen göz ardı edilen ve benim açımdan hepsinden daha önemli olan soru şudur: şeyh mi müritleri Şiileştirdi yoksa müritler mi şeyhi Şiileştirdi? Esasen gelişmelerin genel seyrine bakıldığında sorunun cevabına dair ipuçları görülmektedir. Öncelikle, Şiileşme sürecinin en geç Cüneyd'le başlasa da onun kısa döneminde tamamlanmadığını, Şeyh Haydar ve Sultan Ali ile devam edip nihayet Şah İsmail döneminde tamamlandığını söylemeliyim. Genellikle gözden kaçan ancak yukarıdaki sorunun cevabı bakımından çok önemli bir ayrıntıyı da hatırlamak yerinde olacaktır. Bu dönüşüm döneminin dört şeyhi de çocuk yaşta posta oturmuş kişilerdir. Cüneyd'in 1447'den önceki yaşamı bilinmemekle beraber, kaynaklarımız onun amcasıyla Şeyhlik mücadelesine girdiğinde genç bir adam olduğu yönünde güçlü bir kanaat oluşturmaktadır.[155] Bu yönde en güçlü işaret şeyhin ancak 1450'lerde evlenmiş olmasıdır. Şehliğin babadan oğula geçtiği, dolayısıyla zürriyet sahibi olmanın çok önemli olduğunu böylesi bir yapıda herhangi bir şeyhin geç yaşlara kadar bekâr kalması beklenmez. O bakımdan babası öldüğünde Cüneyd'in 15 yaşından küçük olduğunu rahatlıkta tahmin edebiliriz. Gerçekte çok daha küçük olma ihtimali vardır. İlerleyen bölümlerde detaylı bir şekilde açıklanacağı gibi, Şeyh Haydar babasının yerine Erdebil mürşidi olduğunda daha henüz doğmamıştı. Ali Sultan babası Haydar 1488'de öldürüldüğünde on yaşından daha küçüktü. İsmail abisinin yerine mürşit postuna oturduğunda henüz yedi yaşında bir çocuktu.

Kaynaklarımız yeterli bilgi vermese de, geçen bir buçuk asra yakın sürede tarikatın ciddi ölçüde kurumsallaştığı tahmin edilebilir. Kurumsal yapının

152 Sohrweide, s. 122.

153 Sümer, s. 10.

154 Bkz. Jean Aubin, "La politique religieuse des Safavides", *Le Shi'isme Imâmite, Colloque de Strasbourg, 6-9 mai 1968*, Paris: Presses Universitaires de France, 1970, s. 237.

155 Hinz, s. 15.

omurgasını şüphesiz dergâhın işleyişinin bir düzene bağlanması oluşturuyordu. Dergâh hayatının kalbini ise dervişlerin maddi manevi eğitimi oluşturuyordu. Nitekim Balkanlar'dan İran'a kadar uzanan çok geniş bir coğrafyaya yayılmış belki de yüzbinlerce mürit ordusu dergâhta yetişen ve halife unvanıyla talip topluluklarına gönderilen dervişler marifetiyle yönetiliyordu. Sayısının binleri aştığı tahmin edilen halifeler ve onların yürüttüğü inanılmaz propaganda, Dergâh'taki eğitim sisteminin ne kadar kurumsallaştığının açık bir göstergesidir.

Safevi tarikatı her bakımdan mürşidin kişiliğine bağımlıydı. Şeyhin zatı tarikat yapısının hem öğreti hem de örgütlenme bakımından odak noktasını oluşturuyordu. Bu sebepten, şeyhlerin eğitimi ve mürşitlik için hazırlanması herhalde dergâhın en öncelikli meselesi idi. Dergâhın kendine has bir okula dönüşen eğitim sistemi, bir yandan dervişler ve halifeler yetiştirirken diğer yandan da geleceğin şeyhlerini yetiştirmek üzere dizayn edilmişti. Esasen, gerek öğreti gerekse uygulama düzeyinde tarikat geleneklerinin sürekliliğini sağlayan ana merkezcil kuvvet Dergâh'ın kurumsallaşmış bu iç yapısı ve özellikle de eğitim sistemi idi. İşte Şeyh Cüneyd'in Erdebil'den sürülmesiyle başlayan süreçte tarikat bu altyapısını kaybetti. Geleneğin intikalini sağlayan kurumlar ve araçlar dağıldı. Merkezcil güçlerini yitiren tarikatın bu durumuna şeyhlerin çocuk yaşlarda iş başına gelmeleri de eklenince, yenilikler ve kırılmalar eskisine göre çok daha kolay gerçekleşir oldu. Esasen, aşağıda tartışacağım üzere, bu değişim ve devrim döneminde tarikatın sürekliliğini sağlayan esas mecra Erdebil'deki Dergâh'tan şeyhleri koruyan ve yetiştiren Türkmen sosyo-kültürel muhitine kaydı.

Normal şartlarda Şeyh Cüneyd'in eğitimi ve mürşitlik için hazırlanması babasının ve önde gelen halifelerin gözetiminde dikkatli bir program dahilinde gerçekleşmeliydi. Bu programın tarikatın bir buçuk asırlık geleneğine göre yürütüleceği açıktır. Ancak Şeyh İbrahim'in erken ölümü ve hemen arkasından baş gösteren veraset çatışması neticesinde Dergâh düzeninin dağılması çocuk yaştaki Cüneyd'in bu eğitimi almasına imkân vermedi. Aksi takdirde, eğer dergâhın müesses nizamı devam etseydi Cüneyd'in geleneksel çizgiden bu denli sapması herhalde mümkün olamazdı. Şu halde, eğer dergâhta klasik tarikat eğitimini alamadıysa, Cüneyd *gayri-müteşerri* Şii ya da daha doğru bir tabirle Alevi inançları nereden ve nasıl aldı? Çocuk denilebilecek yaşı ve içinde bulunduğu şartlar göz önüne alındığında, onun oturup kendi entelektüel gayretiyle bu fikirlere ulaştığını düşünmek pek akla yatkın durmuyor.

Böylece yukarıda sorduğum sorunun makul tek bir açıklaması kalıyor. Safevi tarikatında meydana gelen bu köklü değişim, tabandan tepeye doğru yaşanan bir süreç olmalıdır. Değişimin esas dinamiği, Cüneyd döneminde artık

tarikat tabanının ana gövdesi haline gelen Türkmen dindarlığı idi ve bu *gövde* nihayet *başı* dönüştürmüştü. Yeni mürit kitlesinin inanç biçimleri, kültür kodları, toplumsal değerleri ve mantaliteleri kısa bir süre içinde tarikatın öğretileri, uygulamaları ve örgüt yapısını dönüştürmeye başlamıştı. Sonuç olarak, Şeyh Cüneyd, fikri ve tasavvufi kimliğini ataları gibi klasik Safevi tarikat eğitim süreçlerinden geçerek değil, öteden beri *gayri-müteşerri*, Alevi İslâm anlayışının egemen olduğu bir kültür muhitinde, Türkmen kocalarının gözetiminde kazanmıştı. Kısacası, onun döneminde gerçekleşen doktrinsel ve pratik değişiklikler, momentumunu tarikatın Türkmen tabanındaki kültür köklerinden alan, kapsamlı ve derin bir toplumsal-ideolojik-dinî dönüşümün habercisiydi.

Modern tarihçiler bu dönemde gerçekleşen köklü reformların sebeplerini daha çok şeyhlerin kişisel kararları ve stratejilerinde aramışlar, tarikatın mürit tabanındaki toplumsal kaymanın etkilerini göz ardı etmişlerdir. Örneğin Mazzaoui, bu dönüşümü doktrinel düzeyde, şeyhlerin yeni doğmakta olan politik hırslarıyla yakından bağlantılı olarak görür: "Dinsel değişim basitçe politik amaçlar için bir bahaneydi. İkisi [din ve siyaset] Cüneyd ve Haydar'ın kişiliklerinde iç içe geçmişti. Şah İsmail ise yalnızca bu süreci doğal sonuçlarına ulaştırmıştı."[156] Ona göre, değişimin esas dinamiği, Cüneyd ve Haydar'ın bir siyaset stratejisi olarak aldığı kararlardı. Tepeden tabana doğru işleyen bu süreç sonunda, içe bakışçı, riyazet ve takvaya dayanan erken şeyhlerinin tasavvuf anlayışı, yerini koyu politik nitelikli bir dava anlayışını merkeze alan ve gazâyı bir sufi pratik olarak yorumlayan Mehdici bir inanca bıraktı. Gulat Şiası olarak bilinen bu yeni doktrin ile tarikat uygulamalarında gazânın merkezî önem kazanması arasında yakın bir ilişki vardı. "Tarikat'ın *müritleri*, aniden *guzat-ı sufiye* haline gelmişlerdi."[157]

Yeni mürit kitlesinin sosyo-kültürel köklerinden kaynaklanan ideolojik momentumu tamamen göz ardı eden bu yaklaşım şüphesiz eksik ve yetersizdir. Her şeyden önce, Cüneyd ve Haydar'ın gerek yaşları gerekse içinde bulundukları şartlar onların kendilerine has siyasi veya dinî düşünceler geliştirmelerine ve bunu geniş kitlelere empoze etmelerine elverişli değildi. Cüneyd klasik formda tarikat eğitimini sadece çocukluk döneminde oldukça yetersiz bir şekilde alabildi. On beş veya daha küçük yaşlarda posta geçtikten hemen sonra Erdebil'den uzaklaştırıldı ve bir daha da Dergâh'ın eşiğine yüz süremedi. Akabinde yaklaşık on yılını oba oba dolaşarak Türkmen talipleri arasında geçirdi. Diyarbakır'da Uzun Hasan himayesinde geçen son yıllarında bile etrafının tamamen Türkmen sufiler ve halifelerle sarılı olduğu tahmin edilebilir. Erdebil'den ayrıldıktan yaklaşık 13 yıl sonra bir savaş

156 Mazzaoui, s. 73.

157 Mazzaoui, s. 74.

meydanında öldürüldüğünde muhtemelen yirmili yaşlarında, belki de daha gençti. Çocuk denilebilecek yaşlarında böylesine çalkantılı bir hayat yaşayan Cüneyd'in oturup siyasal bir program belirlemesi ve ona göre bütün tarikatı yeniden yapılandırması herhalde mümkün değildi. Aşağıda detaylı bir şekilde ele alınacağı üzere, Haydar'ın durumu çok daha dramatikti. O daha henüz anne karnındayken mürşit konumuna çıkarılmış ve daha doğduğu andan itibaren Türkmen halifelerin terbiyesine bırakılmıştı. 1467 yılında Uzun Hasan'ın Cihanşah'ı yenip Karakoyunlu devletine son vermesinden sonra ancak Erdebil'e dönebildi. Dergâh'ın eşiğine ilk adımını attığında, tarikat, öğreti, örgüt yapısı ve toplumsal tabanı bakımından yeni güzergâhına çoktan girmişti.

Yukarıda işaret ettiğim üzere, Şeyh İbrahim'in ölümü ile başlayan veraset kavgası tarikat içinde bölünme ile sonuçlanmıştı. İbrahim'in son yıllarında, konar-göçer tabanlı mürit kitlesinin hatırı sayılır bir sayıya ulaştığı ve bunların tarikat merkezindeki geleneksel *müteşerri* tasavvuf anlayışına uyum sağlamada zorluklar yaşadığı tahmin edilebilir. Şeyhlik kavgasında Cüneyd'in destekçileri işte bu grup olmuştu. Öte yandan, Cafer, dergâhta Şeyh Safi'den bu yana gelen tarikat geleneğine göre yetişen, nispeten eğitimli ve şehirli dervişlerinin desteğini almıştı. Erdebil Dergâhı, 1447-1467 yılları arasında Şeyh Cafer liderliğinde ikinci grubun yönetiminde kaldı. Öte yandan, Şeyh Cüneyd tarikatın geleneksel yapısından koparak kendisini destekleyen mürit kitlelerinin obalarında bambaşka bir mistik yolculuğa çıktı. Genç Cüneyd'in fikirleri ve inançları esas olarak bu dönemde şekillendi. Adeta ikinci bir doğum olan bu macera, atalarından tevarüs ettiği muazzam karizma ile Türkmen Alevi dindarlığını kaynaştırarak yeni bir sufilik biçimi ortaya çıkardı. İşte bu yeni sentezdir ki Şeyh Haydar döneminde Kızılbaş adını alarak Dergâh'a geri dönmüş ve nihayet Şah İsmail liderliğinde Ortadoğu tarihinin akışını değiştirmişti. Şeyh Cafer'le temsil edilen geleneksel kanat ise Şeyh Haydar'ın Dergâh'a dönüşüyle beraber son bulmuş ve Safevi hinterlandından tamamen silinmişti.

Sohrweide tarikatın geleneksel ya da erken müritleriyle yeni "türde" müritler arasındaki hatırı sayılır farklılaşmanın Anadolu ve Suriye'deki göçebe kabileler arasında yaygınlaştığını belirtir.

> Bu durum şunu açıkça ortaya koymaktadır ki tarikat merkezindeki sufilerin epey bir kısmı tarikattaki değişiklikleri onaylamadılar ve Cüneyd'in takipçilerine karşı hasmane bir tutum takındılar. Muhtemelen onlar Halvetilerin yaptığı gibi bu değişikliği frenlediler. Erken Safeviliğin takipçilerinin, Kızılbaş-Safeviliğine dönüşüm sürecine geniş kitleler halinde katıldıkları kesinlikle ileri sürülemez...Tarikattaki değişimle beraber –ki bu şeyhin militan eğilimi

olarak resmedilmiştir– ön planda görünmeye başlayan yeni başka bir mürit tipolojisi devreye girdi: Haydar tarafından kendilerine kırmızı şapkalar giydirildiği için "Kızılbaş" adını alan, Kızılbaş-Safeviliğin esas taşıyıcıları, savaşçı Türkmen unsurlar.[158]

Sohrweide'nin altını çizdiği gibi, Cüneyd'in şeyhliği tüm tarikatın dönüşümünden ziyade tarikat içinde bir bölünmeye işaret ediyordu. Bir yandan, Şeyh Safiyüddin'in orijinal pasifist sufi anlayışı Dergâh'ta üstlenen, geleneksel yerleşik dervişler tarafından sürdürülüyordu. Ayrıca, bu kolun bir uzantısı, Şeyh Hamid b. Musa (Somucu Baba) ve Abdurrahman Erzincani gibi Anadolu kasaba ve kentlerinde etkin olmuş şeyhlerin halifeleri tarafından sürdürülüyordu. Abdülbaki Gölpınarlı Cüneyd'in neslinden başka, Şeyh İbrahim'den gelen bir başka şeyh ailesinden söz eder. Ona göre, Kevâkıbzâde adıyla bilinen bu aile Osmanlı topraklarında devlet baskısı olmaksızın tarikatın geleneksel biçimini sürdürmeye devam etmişti. Dahası, Osmanlı yönetimi bu ailenin seyitlik iddiasını kabul etti ve onlara idari kadrolarda ve ulema sınıfı içinde önemli görevler verdi.[159]

Öte yandan, *gayri-müteşerri*, Alevi bir sufi anlayış Türkmen sosyo-kültürel tabandan tarikat merkezine doğru yükseliyordu. Bu ikinci sufilik tarzı muhtemelen Şeyh İbrahim'in son yıllarında tarikat bünyesinde etkisini göstermeye başlamıştı. Ancak iki kanat arasındaki açık çatışma şeyhin ölümü üzerine gün yüzüne çıktı ve iki varis arasında post kavgası olarak kendisini gösterdi. Nihayet Cüneyd liderliğindeki Türkmen sufiliği galip geldi ve geleneksel çizgiyi dergâhtan söküp attı.

Bununla birlikte, tarikat ve aile içindeki bu çatlamanın izleri erken 16. yüzyılda halen bütün bütün silinememişti. Örneğin, Andrew Morton bahse konu öğreti farklılaşmasının Şeyh Haydar'ın çocukları arasında bile tartışma konusu olduğundan söz eder. O, Fazlı İsfahani'nin *Efdalü't-tevarih* isimli 17. yüzyıl Safevi kaynağı üzerine çalışmasında, Şah İsmail'in abisi Sultan Ali'nin yerine geçişi ile ilgili yerleşik anlatıyı eleştirir.[160] Diğer kaynaklardan farklı olarak, *Efdalü't-tevarih* Sultan Ali'nin, öldürüleceğini anlayınca, tarikat liderliğini İbrahim ve İsmail arasında bölüştürdüğünü savunur. Konuyla ilgili bölüm şöyle devam eder:

> O [Sultan Ali] küçük kardeşi İbrahim'i manevi rehberlik zincirinde yerine vekil yaptı, ve ondan ibadetle meşgul olup mürşitliği devam ettirmesini

158 Sohrweide, s. 124.

159 Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Kaygusuz Abdal - Hatayî - Kul Himmet*, İstanbul, 1953, s. 15.

160 Andrew H. Morton, "The Early Years of Shah Isma'il in the *Afzal al-tavārikh* and Elsewhere", *Safavid Persia. The History and Politics of an Islamic Society* içinde, ed. Charles Melville, Londra, New York, 1996, s. 35.

istedi. Askerî meseleler ve bütün dünya üzerindeki hükümranlık konusunda ise vekâleti, Allah'ın lütfuyla soylu varlığı donatılmış ve o zaman yedi yaşında olan Sultan İsmail Mirza'ya verdi... [Sultan Ali] kendi mübarek eliyle kutlu kardeşi [İsmail]'in başına on iki parçalı Haydari tacı yerleştirdi ve belindeki sultan Cüneyd'in yıldırım gücündeki kılıcını onun beline bağladı.... Ve Sultan İbrahim Mirza'yı manevi rehberliği iletme hususunda ve soylu bir doğaya sahip büyük babasının kendisine meşru yollarla intikal eden tarikatına varis yaparken, münzevi halifelere, pirlere, tarıkçılara, zakirlere ve müritlere derviş yaratılışlı kardeşine itaat ve hizmet etmelerini emretti.[161]

Morton, bu pasajı *Efdalü't-tevarih*'ten aktardıktan sonra, Cüneyd'in posta geçişi ardından Safevi takipçileri arasında yukarıda söz edilen farklılaşmayı hatırlatır ve İbrahim'in pasifist kanadı, İsmail'inse militan kanadı temsil etmiş olabileceğini ifade eder. Yine de, bu ayrımın ideolojik farklılaşmadan ziyade iki kardeşin kişisel özellikleriyle açıklamanın daha makul olduğunu savunur.[162] Öte taraftan, Şah İsmail'in yükselişi üzerine titiz ve yetkin makalesinde, Jean Aubin Şeyh Haydar'ın çocukları arasındaki farklılığı da dikkatli bir incelemeye tabi tutar. Aubin'e göre, Sultan Ali'nin ölümüyle başlamış olan uyuşmazlık kişisel rekabetin çok ötesindedir. O İbrahim ve üvey kardeşi liderliğinde İsmail'in gulat-militan hareketine karşı eski geleneği temsil eden bir direnişten bahseder.[163] Bu doğru olsa bile, Kızılbaş sufiliğinin kısa sürede mutlak galip geldiği çok açıktır.

Özetleyecek olursak, Şeyh Cüneyd döneminde Safevi tarikatının hem öğreti hem de mürit kitlesi bakımından köklü bir dönüşüm geçirdiği herkesçe kabul edilmektedir. Bu dönüşümün sebebi ve niteliği konusunda da tarihçiler arasında görece bir uzlaşıdan söz edilebilir. Bu çalışma, nitelik konusunda mevcut literatürdeki ana yönden sapmamakla beraber, dönüşümün sebepleri ve ana aktörleri konusunda farklı bir iddia ortaya atmaktadır. Buna göre, Cüneyd tarikatın militanlaşmasında ve Şiileşmesinde birincil aktör değildi. Aksine o sadece daha kapsamlı bir sosyo-kültürel dönüşümün sonucu idi. Posta çok genç yaşta geçmesi ve ardıllarının bebek ya da çocuk yaşta şeyh olması eski Dergâh geleneğiyle bağın koparılmasını kolaylaştırdı ve dolayısıyla dönüşümü hızlandırdı. Cüneyd'e kadar Safevi şeyhleri tarikatın geleneksel ideolojik ve kültürel habitatında, geleneksel yöntemlere göre yetişirken, onunla beraber bu uygulama ortadan kalktı. Geleneksel öğreti zincirinde bu kesinti birçok değişimi hem mümkün kılmış hem de tetiklemişti.

161 Alıntı, Morton, "The Early Years", s. 34-35.

162 Ne var ki, bu çalışmanın yazarı böylesi bir açıklamayı paylaşmamaktadır. Yazar, doktrinel farklılaşmaya daha aktif rol atfetmeye eğilimlidir.

163 Bkz. Aubin, "L'avènement des Safavides reconsideré (Etudes Sfavides III)", *Moyen Orient & Océan Indien*, 5, 1988, s. 103-111.

Bunlar içinde belki de en önemlilerinden birisi şeyhlik veya mürşitlik kavramında karşımıza çıkar. Klasik dönemde Safevi mürşitliği iki unsurun birleşmesinden oluşuyordu: 1) atadan irsi yolla geçtiğine inanılan bir tür manevi karizma ve 2) tarikat usullerine göre ciddi bir eğitim ve seyr u süluk yoluyla elde edilen ruhani ve ilmi yetkinlik. Cüneyd'den itibaren mürşitliğin ikinci bileşeni neredeyse tamamen ortadan kaktı. Hatta, mürşitlik makamı babadan geçtiğine inanılan ve sözel olmayan batını bilgi (tarikat sırrı) ile o kadar özdeşleşti ki koca koca Türkmen reisleri bütün varlıklarını bebek yaştaki şeyhlerinin iradesine sunabiliyordu. Tamamen soy ilkesi üzerine kurulu karizmatik mürşit kavramının Türkmen dindarlığından neşet ettiğini söylemeye gerek yoktur. Burada Cüneyd'in Erdebil'den ayrılmasını takip eden süreçte hem kendisinin hem de ardıllarının Türkmen sosyo-kültürel muhitinde yetişmiş olduklarını bir kez daha hatırlatayım. Gerçekte, Cüneyd'den itibaren bu çocuk şeyhler maddi ve manevi eğitimlerini Türkmen kökenli halifelerin gözetiminde alıyorlardı. Böylece, Cüneyd ve İsmail arasını kapsayan "dönüşüm dönemi"nde Safevi şeyhlerinin bilişsel ve zihinsel gelişimi tamamen Türkmen dindarlığı ve kültür kodları tarafından şekillendirilmişti. Böylece, öteden beri veli kültü üzerine kurulu, Ehl-i Beyt sevgisini esas alan, *gayri-müteşerri* ve Mehdici bir karakter taşıyan Türkmen dindarlığı Safevi tarikatının öğretilerine ve toplumsal yapısına sirayet etmiş oluyordu. Bu ise bizi, Cüneyd ve halefleri döneminde gerçekleştiği kesin olan dönüşümün esas nedeninin şeyhlerin kişisel politik hırsları olmadığı sonucuna götürür. Bu dönüşüm, daha ziyade Safevi tarikatı ile Türkmen kültür muhiti ve dinarlık kodlarının kaynaşmasının doğal bir ürünü idi. Hem tarikat öğretilerinde belirgin olarak karşımıza çıkan Alevileşme eğilimi, hem de sufiliğin siyasi dava ve askerî pratiklerle iç içe geçerek Mehdici bir ideolojiye dönüşmesi, esas köklerini konar-göçer Türkmen müritlerin sosyo-kültürel kodları ve dindarlık biçiminden alıyordu.

Varsak, Tarsus, Halep

Cüneyd'in Konya macerasından yukarıda söz etmiştim. Bölgenin etkili bir Sünni şeyhiyle böylesi ateşli bir tartışmanın ardından, Cüneyd Konya'ya daha fazla sığınamayacağının farkına varmış olacak ki ertesi sabah kenti terk etti. Yolculuğunun üçüncü durağı Varsak iliydi.[164] Varsaklar Osmanlı genişlemesine karşı kendi geleneksel sosyal yapısı ve yaşam tarzını korumayı başarmış az sayıdaki aşiretlerden birisiydi. Onların Osmanlılara karşı mücadelelerinde her zaman Karamanların müttefikleri olduğuna daha önce değin-

164 APZ, s. 250. Varsak'ın konar-göçer insanları Güney Anadolu'nun Taş-ili (İçel) civarındaki dağlık bir alanda yaşıyorlardı.

miştim.[165] Tipik konar-göçerler olarak yüksek İslâmi-İrani kültüre yabancı, daha ziyade geleneksel Türkmen yaşam tarzının etkisi altında bür düzenleri vardı.[166]

Yine de, Cüneyd'in Varsak topraklarında kalışı çok uzun sürmedi. Şeyh Abdüllatif Karaman'ın yöneticisi olan İbrahim Bey'e bir mektup yazarak Cüneyd'in amacının sufilik olmadığını, onun gerçek dini (şeriat) bozmak ve dünyevî bir yönetici olmak istediğini belirtti. Cüneyd'in askerî ve siyasi potansiyelinden endişelenen İbrahim Bey Varsak kabile şeflerine Cüneyd'i tutuklamaları emrini verdi. Karaman'ın hem müttefiki hem de uyruğu olan Varsak Beyleri bu talimata direnemedi. Ancak Aşıkpaşazâde'nin anlatımında Varsak beylerinin Cüneyd'i tutuklama konusunda isteksiz oldukları yeterince açıktır. Nitekim bir şekilde Cüneyd'in bölgelerinden kaçmasına yol verdiler. Aşıkpaşazâde'ye göre, Cüneyd bu kısa ziyaretinde Varsak oymakları arasında çok sayıda mürit kazandı.[167] Nitekim Cüneyd'in attığı tohumlar meyvesini verecek, Varsak savaşçıları İsmail'in yarım asır sonraki davasını taşıyan Kızılbaş ordusu içinde yerini alacaktı.[168]

Cüneyd'in bir sonraki durağı Halep yakınlarındaki Ersuz Dağı (Cebel-i Arus) oldu. Bu dağda yerleşmek üzere bölgenin Memlüklere tabi yöneticisinden ıssız bir kale istedi. İlk başta, bölgenin hâkimi Bilaloğlu'ndan izin almayı başardı ve kaleyi onararak yerleşti. Bu kaleyi kısa sürede onun yeni tarz sufi faaliyetlerinin üssü haline getirdi. Halifeleri özellikle Antakya, Ayıntab, Maraş ve Amik ovası bölgesinde propaganda çalışması yürütüyordu.[169] Konar-göçer nüfusun çok yoğun olduğu bu bölgede çok sayıda yeni obanın Cüneyd'in manevi rehberliğine bağlandığı anlaşılıyor.[170] Aşıkpaşazâde bölgenin bir başka dikkat çekici özelliği olarak Şeyh Bedreddin takipçilerinin kalabalık oluşundan söz eder. Ondan öğrendiğimize göre, Halep civarında yaşayan

---

165 Bu konuda Aşıkpaşazâde, *Ananim Tevârih*, Neşrî, Kemalpaşazâde, ve Şikârî'a'nın *Karamanoğulları Tarihi*'nde epeyce bilgi vardır.

166 Varsak oymakları üzerine daha ileri okumalar için bkz. Ahmed Gökbel, *Anadolu Varsaklarında İnanç ve Adetler*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1998; Ali Sinan Bilgili, *Osmanlı Döneminde Tarsus Sancağı ve Tarsus Türkmenleri: Sosyo-ekonomik Tarih*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

167 APZ, s. 250.

168 Bkz. Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, s. 49-50.

169 Yinanç, s. 243.

170 Bölgenin göçebe Türkmenleri için bkz. Faruk Sümer, "Anadolu'da Yaşayan Bazı Üçoklu Oğuz Boylarına Mensup Teşekküller", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. 11, no. 1-4, 1949-50, s. 437-508; "XVI. Asırda Anadolu, Suriye ve Irak'ta Yaşayan Türk Aşiretlerine Umumî bir Bakış", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. 11, no. 1-4, 1949-50, s. 509-569; İlhan Şahin, "XVI. Asırda Halep Türkmenleri", *Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler. Nomads in the Ottoman Empire* içinde, İstanbul: Eren, 2006, s. 129-154; "XVI. Yüzyılda Halep ve Yenil Türkmenleri", *Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler. Nomads in the Ottoman Empire* içinde, İstanbul: Eren, 2006, s. 155-164.

Bedreddin müritlerinin hemen hepsi Cüneyd'e bağlanmıştı. Dahası Rumili'nden gelen çok sayıda Bedreddini de bu gruba katılmış ve Şeyh Cüneyd'e mürit olmuştu.[171]

Kaynaklarda Cüneyd'in orada ne kadar kaldığı belirtilmez. Ancak olayların seyrine bakılırsa bu süre fazla uzun olmamalıdır. Cüneyd'in yaydığı sufilik biçiminin özellikle Şii ve siyasi niteliği bölgenin şeyhleri ve alimleri tarafından çok geçmeden fark edildi ve rahatsızlık oluşturmaya başladı. Halep şeyhleri içinde Mevlana Ahmed Bekrî ve Abdulkerim Halife Cüneyd'in faaliyetlerini bölgede egemen Sünni düzen için ciddi bir tehdit olarak gören ve bunu açıkça dile getiren ilk kişiler oldular. Bu ikisi, Memlük hükümdarı Çakmak'ı uyararak onun dikkatini yükselmekte olan tehlikeye çektiler. Aşıkpaşazâde'nin buradaki açıklamaları yine oldukça ilgi çekicidir. O, iki şeyhin Mısır'a mektup yazarak "Deccal senin ülkende ortaya çıktı!"[172] dediklerini kaydeder. İslâmî literatürde Deccal kıyamet kopmadan hemen önce ortaya çıkan ve gerçek dinî sistemi çökerten kişi olarak bilinir. İnanışa göre Deccal'in o kadar büyük bir gücü olacaktır ki hiçbir yönetici onun yıkıcılığına direnemeyecek, bunu sadece Mehdi, insanlığın son kurtarıcısı durdurabilecektir. Bizim tartışmamız açısından dikkat çekici olan Deccal'in dinî ve siyasi liderliği bir arada bulundurmasıdır. İnanışa göre, o Allah'ın gerçek dinî sistemini hükümsüz kılacak ve yerine Şeytan'ın düzenini kuracaktır. Bu arada, şeytani hedeflerine sadece dinsel fikirlerini yayarak değil aynı zamanda sosyal bir devrim aracılığıyla da ulaşacaktır.[173]

Bu mektup üzerine, Çakmak Halep valisine Cüneyd'i derhal yakalaması için emir gönderdi. Vali Kanbay al-Hamzavî[174] hasta olduğu için kendisi gidemedi ancak komutanlarından birini Cüneyd üzerine gönderdi. Bu birlik Cüneyd'in kaldığı kampa bir baskın düzenleyip otuz beşi Bedreddin takipçisi olan yetmiş sufiyi katletti. Ancak Cüneyd bu baskından sağ kurtulmayı başardı. Kuzey Suriye'de de rahat bulamayan Cüneyd bu defa Karadeniz taraflarına Canik bölgesine yöneldi. Takipçilerine kendisiyle orada buluşmaları için emir gönderdi.[175] Suriye'yi 1453'te, Çakmak'ın ölümünden kısa süre önce terk etti ve maceralı ve tehlikelerle dolu bir yolculuktan sonra nihayet Canik'e ulaştı.[176]

---

171 Bu bölüm burada Trakya ve Balkanlar'ı işaret etmektedir.

172 APZ, s. 250.

173 Daha geniş bilgi için bkz. A. J. Wensinck, "Deccal", *IA*, s. 504-505; Kürşat Demirci, "Deccal", *DIA*, s. 67-69.

174 Yinanç, s. 243.

175 APZ, s. 250.

176 Hinz, s. 19. Hunci, Suriye'de yönetime karşı birkaç kez başkaldırdığını anlatır. Bkz. TA, s. 63.

Canik ve Trabzon

Aşıkpaşazâde Cüneyd'in Canik'te Mehmet Bey adında birinin yanına gittiğini söyler. Ancak bu Mehmet Bey'in kim olduğu açık değildir. Hinz ona Canik Valisi[177] olarak göndermede bulunurken Yinanç onun Taceddin-oğlu Mehmet Bey olduğunu savunur.[178] Cüneyd Canik'te 1453-1456 yılları arasında yaklaşık üç yıl kadar kaldı ve orada sufilik anlayışını yayarak yeni müritler kazanmaya devam etti. Cüneyd'in müritlerini silahlandırdığı ve gazâ faaliyetlerine başladığına dair ilk kayıtlar da bu dönemdendir. Aşıkpaşazâde'ye göre, burada etrafına kısa bir sürede binlerce silahlı adam toplamıştı.[179] Yunan kaynağımız Chalkokondyles, Şeyh'in askerlerinin Samion ve birçok şehir dahil olmak üzere doğuda ve güneyde her yerden geldiğini söyler.[180] Burada Cüneyd'in o dönem Osmanlı toprağı olan Canik'te üç yıl boyunca kalıp kalmadığı sorunu doğar?[181] Aşıkpaşazâde çok özet bir şekilde onun Canik'te Mehmet Bey'in sarayına (*Canikde Mehmed Beg katına vardı*) gittiğini söyler,[182] Mehmet Bey'in kendisine bir tür koruma teklif edip etmediğini, bölece Cüneyd'in Mehmet Bey'in hâkimiyetinde mi kaldığını yoksa kısa süre içinde sarayını terk mi ettiğini belirtmez. II. Murad'ın Şeyh'in Kurtbeli'de kalma istediğini reddettiği hatırlanırsa, kendisi de güçlü Osmanlı Sultanı II. Mehmed'e ya bağlı ya da onun bir kolu olan Mehmet Bey'in korumasında üç yıl kaldığı varsayımı sorgulanmalıdır.[183] Gerçekten de böylesi bir soru Rustam Shukurov tarafından yöneltilir. Cüneyd'in Osmanlı topraklarında yaşamasının imkânsız olduğunu düşünen yazar, Cüneyd'in Osmanlı ve Pontus topraklarının Canik Vilayeti arasındaki sınır boyları civarında üç sene geçirdiği sonucuna ulaşır.[184]

Shukurov'un görüşü akla yatkın olmakla beraber biraz daha geliştirilmelidir. Hem Canik vilayetinde hem de Pontus devletinin sınırları boyunca etkili Türkmen aşiretlerinin mevcudiyeti bilinmektedir. Özellikle de Trabzon

177 Hinz, s. 20.

178 Yinanç, s. 244.

179 APZ, s. 250. Cüneyd'in destekçilerinin çoğunun en azından 13. yüzyılın ikinci yarısına kadar Trebzond İmpatorluğu'nın güneybatı bölgesinde yaşayan Çepni kabilesinden olmalıdır. Bkz. Fuat Köprülü, *The Origins of the Ottoman Empire*, çev. Gary Leiser, Albany: State University of New York Press, 1992, s. 49-50. Kıyaslamak için Sohrweide, s. 121.

180 Bu "Samion"u belirlemek tarihçiler arasında tartışmalı bir sorundur. Hinz'e göre o Pontus limanı Samsun anlamına gelir. Bkz. Hinz, s. 19-20. Ne var ki Shukurov Samion'un oryantal Şam'ın başkalaşmasından başka bir şey olmadığı argümanıyla bu teze karşı çıkar. Bkz. Shukurov, s. 135.

181 Hinz'e göre yanıt "evet"tir. Bkz. Hinz, s. 20.

182 APZ, s. 250.

183 Mehmet Bey'in kim olduğuna ilişkin tümüyle farklı bir argüman için bkz. Shukurov, s. 137-9.

184 Shukurov, s. 136-7.

merkezli Pontus Rum İmparatorluğu'nun güneybatı bölgesinde yerleşmiş olan Çepni boyu Pontus birliklerine karşı savaşlardaki başarılarıyla kendilerini kanıtlamıştı.[185] Faruk Sümer daha 1277'de Sinop[186] bölgesinde yaşayan pek çok Çepni[187] Türkmeni olduğunu belirtir. Yüzyılın sonuna doğru doğuya göç etmiş ve Ünye'yi ele geçirmişlerdir. Yunan kaynakları burada bir tutunma noktasına sahip olarak Türklerin Trabzon'a kadar tüm sahil bölgesine baskınlar düzenlediğini belirtir.[188] 14. yüzyılın ilk yarısında biri 1335 ikincisi de 1348'de olmak üzere Trabzon'a Türkler iki kez saldırmıştı.[189] Her iki saldırıda da Çepniler önemli bir rol oynamıştı.[190] 1357'de Çepni Hacı Emir Bey Maçka'ya saldırdı. Ertesi yıl, eski Basil İmparatorunun kızı Theodora ile evlendi; böylece Trabzon onun baskınlarına karşı güvenli hale gelmişti.[191] 1396-7'de ise oğlu ve halefi İbrahim Bey Giresun'u Pontus devletinden almış ve kısa süre içinde Giresun ve Ordu civarındaki bölge yoğun şekilde Türkmen kabilelerin, özellikle de Çepnilerin yerleşimine sahne olmuştu.[192]

Samsun Osmanlılar tarafından II. Murad döneminde fethedildi ve Bafra,

185 Fuat Köprülü, *The Origins of the Ottoman Empire*, s. 50. 13. yüzyılın ikinci yarısında Çepniler Sinop'u ele geçirdi ve yüzyılın sonuna doğru doğuya, Trabzon'a doğru ilerlemeye başladı. Bkz. Faruk Sümer, *Oğuzlar*, 5. baskı, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1999, s. 323. Çepni kabilesi üzerine daha ileri bir okuma için bkz. Faruk Sümer, *Çepniler: Anadolu'daki Türk Yerleşmesinde Önemli Rol Oynayan bir Oğuz Boyu*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992.

186 Çepniler, 24 meşhur Oğuz klanından birisidir. Çepni Gök Han'ın dört oğlundan biriydi (diğer üçü Bayındır, Peçenek ve Çavuldur); Gök Han ise Oğuz Han'ın altı oğlundan biriydi. "Çepni" kelimesi nerede ve ne zaman görürse görsün düşmanına aniden saldıran adam anlamına geliyordu. Bkz. Faruk Sümer, *Tirebolu Tarihi*, İstanbul, 1992, s. 35.

187 Sümer, *Tirebolu Tarihi*, s. 35.

188 Anthony Bryer, "Greeks and Turkmens: The Pontic Exception", *Dumbarton Oaks Papers*, XXIX, 1975, s. 143.

189 Bryer, s. 144.

190 Sümer, *Tirebolu Tarihi*, s. 36-37.

191 Sümer, *Tirebolu Tarihi*, s. 39-40.

192 Sümer, *Oğuzlar*, s. 326; *Tirebolu Tarihi*, s. 42. Bu bölgedeki Türkmen kabilelerinin faaliyetleri ve Trabzon İmparatorluğu'yla ilişkileri için bkz. Anthony Bryer, "Greeks and Turkmens: The Pontic Exception", *Dumbarton Oaks Papers*, XXIX, 1975, s. 113-148; İlhan Şahin, "Osmanlı Döneminde Giresun Bölgesinde Konar-Göçerlerin İzleri", *Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler. Nomads in the Ottoman Empire* içinde, İstanbul: Eren, 2006, s. 218-224. Öte yandan, 16. yüzyıl başlarından anonim bir Kızılbaş tarih anlatısı İsmail'in sallarındaki Çepni oymaklarının orijinal olarak Trabzon ve Canik bölgesinden geldiğini söyler. Bkz. *Tarīh-i Kızılbaşān*, ed. Ve yayımlayan Mir Hāşim Muhaddes, Tehran, 1361 (1982), s. 24. (Buradan sonra *Tarīh-i Kızılbaşān*.) Bu çalışma, Kızılbaş oymaklarının anonim bir tarihidir ve Safevi Hareketi'nde yer almış her Kızılbaş oymağının büyük amirlerini ve onların coğrafi kökenlerini bildirmektedir. Eserin mevcut kopyası 1013/1604-5 tarihlidir. Ne var ki, Mir Haşim Muhaddes'in de belirttiği gibi metindeki kimi ifadeler eserin daha erken bir tarihte yazıldığını gösterir; buna göre eser 1598-1605 arasında tamamlanmış olmalıdır. Genel itibariyle eserin sunduğu bilgi, bilinen tarihsel gerçeklerle büyük oranda uyum göstermektedir. Dahası, çok fazla olmasa bile önemli bilgiler de sağlamaktadır. Özellikle de Kızılbaş kabilelerin coğrafi kökenleri üzerine anlatısı, Safevi hareketinin sosyo-etnik köklerini belirlemede büyük değere sahiptir.

Alaçam ve Çarşamba'yı kapsayan Canik vilayeti oluşturuldu.[193] 1461'de II. Mehmed önce Kastamonu ve Sinop'u fethetti ve Candaroğulları egemenliğine son verdi, sonra da direnişsiz teslim olan Trabzon'u kuşattı. Osmanlılar, Pontus İmparatorluğu'nun kontrolü altında olan Görele, Tirebolu ve Giresun kalelerine geldiğinde Kürtün, Dereli, Giresun, Tirebolu ve Eynesil arasındaki geniş bölge Çepni beylerinin kontrolündeydi.[194] II. Bayezid (1481-1512) dönemi boyunca Trabzon bir Şehzade vilayeti haline gelmişti. 1489-90 yıllarında I. Selim Trabzon valisi olarak atanmış ve 1510'a kadar orada kalmıştı.[195]

Sümer, bölgenin 1468 ve 1515 arasındaki tahrir kayıtlarından hareketle, 15. yüzyılın ikinci yarısında neredeyse tüm Çepnilerin köylere yerleştirilmiş olduğu sonucuna ulaşır. Fethin ardından Osmanlılar bölgenin tahririni yapmış ve tımar sistemi içine dahil etmişti. Tahrir kayıtlarında Giresun ve civarı "Çepni ili" olarak geçiyordu. Birinci tahrirde Çepnilerin çoğunluğu müsellem olarak kayıtlıydı. Bu kendi olanaklarıyla sefere katılan bunun karşılığında da vergi ödemeyen kişiler için kullanılan bir terimdi. 1515 tarihli ikinci tahrirdeyse Çepnilerin çoğunluğu sıradan köylüler veya reaya olarak görünüyordu ve vergi muafiyetleri bulunmuyordu. Ancak tımar sahipleri hâlâ Çepni beyleriydi.[196]

Öte yandan, Çepni Türkmenleri *gayri-müteşerri* dindarlık yapıları ve Alevi eğilimleriyle biliniyordu. Suluca Karahöyük'e vardığında Hacı Bektaş Veli'nin ilk müritleri köyün nüfusunu oluşturan Çepniler olmuştu.[197] 15. yüzyılın sonlarına doğru Çepni oymaklarının hatırı sayılır bir kısmı Safevi saflarına katılmıştı.[198] Osmanlı coğrafyacısı Mehmet Aşıkî (1555-1600) Çepnileri Kızılbaşlığa dönmek ve Şah İsmail'e tapmakla suçluyordu.[199]

193 Sümer, *Tirebolu Tarihi*, s. 44.

194 Sümer, *Tirebolu Tarihi*, s. 48.

195 Sümer, *Tirebolu Tarihi*, s. 47.

196 Sümer, *Tirebolu Tarihi*, s. 48-64.

197 Bkz. Irène Mélikoff, "Bektashi/Kızılbash, Historical Bipartition and its consequences", *Au banquet des quarante. Exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme* içinde, Istanbul: ISIS Press, 2001, s. 38; "Recherche sur une Baciyan-i Rum: Kadincik Ana", *Au banquet des quarante. Exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme* içinde, s. 34; Sümer, *Tirebolu Tarihi*, s. 35. Çepni oymakları Anadolu'nun çeşitli kısımlarına dağılmıştı. 16. yüzyılda, örneğin, içlerinden bazıları Halep Türkmenlerini oluşturmuşken bazı başkaları da Sivas-Amasya-Tokat bölgesinde yaşayan Ulu Yörük'e katılmıştı. Diğer taraftan, Çepnilerin kalabalık bir kolu hâlâ Trabzon, Bayburd, Gümüşhane, Giresun, Ordu ve Samsun'da yaşamaktadır. Bkz. Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 50.

198 Bkz. Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 50, 66, 80, 82, 104, 194; *Oğuzlar*, s. 322-330; Mélikoff, "Bektashi/Kızılbash", s. 38; "Recherche sur une Baciyan-i Rum", s. 34. Bununla birlikte, diğer eserlerinden birisinde Çepnilerle ilgili Osmanlı tahrir kayıtlarını çalışırken Sümer Çepni köylerinde Osman, Bekir ve Ömer isimlerini taşıyan kişiler olduğunu dolayısıyla Çepnilerin Sünni olduklarını savunur. Bkz. *Tirebolu Tarihi*, s. 53-4.

199 Mehmed Aşıkî, *Menâzirü'l-evâlim*, el yazması, Nurosmaniye Kütüphanesi, no. 3426, fol. 299a.

Bu bilgiler ışığında, Şeyh Cüneyd'in Canik bölgesindeki desteğinin başta Çepni oymakları olmak üzere bölgede yerleşik Türkmen aşiretleri tarafından sağlandığı anlaşılıyor. Bu yeni tip müritler aynı zamanda akınlar yapan gazi-sufilerdi. Eğer Mehmet Bey Kemalpaşazâde'nin önerdiği gibi Osmanlı Sultanı'na bağlı idiyse, Cüneyd'in onun sarayında kalışı kısa sürmüş olmalıdır. O daha ziyade Türkmen kabileleri arasında dolaşmış ve bu süre boyunca bir yandan irşat faaliyetine devam ederken diğer yandan silahlı birlikler oluşturuyordu. Esasen yeni sufilik anlayışında bu ikisi birbirinden çok uzak şeyler değildi.

Öte yandan, sırayla Osmanlı, Karaman ve Memlük bölgelerinden siyasi emelleri şüphesiyle kovulan Cüneyd, yüzünü Hıristiyan bir ülke olan Trabzon Rum İmparatorluğu'na çevirdi. Artık iyiden iyiye militan bir karakter kazanan mürit portföyü göz önüne alındığında, kâfir bir bölgeye akınlar yapmak birçok bakımdan avantaj sağlıyordu. Şeyh, böylece bir yandan İslâmın savunuculuğu rolünü üstlenirken diğer yandan müritlerine ekonomik kaynak sağlamış oluyordu. Kendi iç çatışmaları nedeniyle zayıf düşmüş olan Pontus devletine karşı Şeyh Cüneyd'in gazileri hatırı sayılır başarılar kazandı. En sonunda imparator IV. Yuannis Comminos'un ordusunu Kordile (Akça Kale) yakınlarında yenilgiye uğrattı ve Trabzon'u kuşatma altına aldı.[200] Belki de tam şehri ele geçirecekken, beklenmedik bir gelişme Cüneyd'i kesin sonuç alamadan geri dönmek zorunda bıraktı.

İstanbul'un 1453'teki fethinden sonra Trabzon Rum İmparatoru II. Mehmed'e vergi ödemeyi kabul etmişti.[201] Tam da Cüneyd'in kuşatması sürerken II. Mehmed Sivas valisi Hızır Bey'e Cüneyd'in üzerine yürümesi için emir gönderdi. Hızır Bey güçlü bir orduyla harekete geçtiğinde Cüneyd'in kuşatmayı kaldırıp geri çekilmekten başka şansı yoktu. Dönemin kaynakları tam bir tarih belirtmese de, olayların gelişimi Cüneyd'in Trabzon üzerine saldırısının 1455 veya en geç 1456'da gerçekleşmiş olduğunu göstermektedir.[202]

---

200 Daha fazla detay için bkz. Shukurov, s. 128-30; Hinz, s. 20-21; Yinanç, s. 244. Cüneyd'in genellikle Rum kaynaklarına dayanan Trabzon seferi üzerine bir değerlendirmesi için bkz. Rustam Shukurov, "The Campaign of Shaykh Djunayd Safawī against Trebizond (1456 AD/860 H)", *Byzantine and Modern Greek Studies*, c. 17, 1993, s. 127-140.

201 Yinanç, s. 244; Yazıcı, s. 124. Walther Hinz hafif farklı bir anlatı sunar. Ona göre Comminos, II. Mehmed'e vergi ödemeye Hızır Bey'in seferinden sonra başlar. Bkz. Hinz, s. 22. Ne olursa olsun, II. Mehmed'in müdahalesi Cüneyd'i kuşatmayı kaldırmaya ve bölgeyi terk etmeye zorlamıştır. Trabzon Pontus İmparatorluğu da buna göre II. Mehmed'in ellerinde 1461'de kent fethedildiğinde son bulmuş olur. Bkz. Michel M. Mazzaoui, "The Ghāzī Backgrounds of the Safavid State", s. 85.

202 Hinz'e göre, Cüneyd'in saldırısı 1456'da gerçekleşti. Bkz. Hinz, s. 20. Rum kaynaklarının yakından bir incelemesi Shukurov'u da aynı sonuca götürmüştür, s. 134. Bazı başka iddialar da vardır. Ancak Safevi kaynaklarının Cüneyd'in Diyarbakır'da 4 yıl geçirdiğini söylediği ve 1460'ta öldürüldüğü hesaba katılırsa, 1456 olası doğru tarih olarak görünür.

Netice itibariyle, Cüneyd bu bölgede de kalıcı olarak tutunamadı ve Anadolu'yu bir daha geri dönmemek üzere terk etti.[203]

Diyarbakır

Cüneyd Pontus bölgesine yaptığı sonuçsuz akınların ardından Anadolu'da uygun koşullar bulamayacağını anlamıştı. Son bir seçenek olarak Uzun Hasan'a sığınmayı düşündü. Akkoyunlu hükümdarı o zamanda Cüneyd'in baş düşmanı Cihanşah'la savaş halindeydi. Roemer'in not ettiği gibi, "Karakoyunlu ve Akkoyunlular arasındaki rekabette kendisi için bir fırsat bulunduğunu doğru şekilde görmüştü".[204] Bununla birlikte, eğer Aşıkpaşazâde'ye güvenirsek, burada da sıcak karşılanmamıştı. Diğer hükümdarlar gibi Uzun Hasan da Cüneyd'in kendine has mistik fikirleri ve militan müritlerinden endişelenerek onu tutuklattı.[205] Öte yandan, Safevi ve Akkoyunlu kaynakları Uzun Hasan'ın şeyh hakkındaki herhangi bir kuşkulu davranışından bahsetmez. Örneğin, Cüneyd ve Haydar'a karşı düşmanlığını hiçbir zaman gizlemeyen Hunci, böylesi bir tutuklamadan hiç söz etmez. Ona göre, Uzun Hasan Cüneyd'i münzevilerine ve dervişlerine gösterdiği ilgi için takdir etmiş ve cömert bir şekilde karşılamıştı; böylece Cüneyd'in "eteğinden tutup onun atalarının kutsallığından bir pay almayı umuyordu."[206]

Cüneyd'in maceralı yolculuğu kısa sürede meyvelerini vermeye başlamıştı. Kendisi ve halifelerinin yürüttüğü propaganda Anadolu ve Suriye'de Cüneyd'in sufilik, Alevilik ve militan devrimcilikten oluşan yeni sentezi için oldukça elverişli bir toplumsal zemin ve dinî atmosfer yaratmıştı. Bu seyahatlerin sonunda, tarikatın toplumsal omurgası tamamen konar-göçer Türkmen aşiretlerine kaymıştı. Bunlar genel olarak okuma-yazma bilmeyen, göçebe kültürünü devam ettiren ve çocukluğundan itibaren usta savaşçı olarak yetişen aşiret mensuplarıydı.

Cüneyd'in Uzun Hasan'ın sarayına geldiğinde Konya'da ya da Halep'te olduğundan daha zayıf olmadığı rahatlıkla savunulabilir. O artık çok sayıda silahlı mürite sahipti. Aşıkpaşazâde bunların sayısını 20 bin olarak verir.[207] Müritlerinin savaşmadaki ustalıklarının farkında olan Cüneyd Cihanşah'a

---

203 APZ, s. 250.

204 Hans R. Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, 6, ed. Peter Jackson, 1993, s. 201.

205 APZ, s. 250.

206 TA, s. 63. Bu konuda Safevi kaynakları Hunci'ye paraleldir. Bkz. HS, s. 561; HT, s. 153; *Ahsenü't-tevârih*,IX, s. 394-5; AA, s. 30. Ayrıca bkz. John Woods, *The Aqquyunlu. Clan, Confederation, Empire*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1999, s. 83; Sarwar, s. 23; Youssef-Jamâlî, s. 22.

207 APZ, s. 50.

karşı Uzun Hasan'a işbirliği teklifinde bulundu. Uzun Hasan Cüneyd'in gücünün etkinliğini kavradığından olacak, onu serbest bırakmakla kalmadı aynı zamanda kız kardeşi Hatice Begüm'le[208] evlendirdi.[209] Ancak Hasan Bey'in Şeyh Cüneyd'le sıcak bir ilişki kurmaktan maksadı sadece onun müritlerinin askerî kapasitesinden faydalanmak değildi. O aynı zamanda, kendi egemenliğini sağlamlaştırmak için şeyhin muazzam karizmasından yararlanmak istiyordu.[210]

Cüneyd'in Hatice Begüm'den önce bir evlilik yaptığı ve bu evlilikten Hoca Mehmet adında bir oğlu olduğu anlaşılmaktadır. Onun muhtemelen 1459 yılında yaptığı bu ikinci evlilik Safevi hanedanının tarihinde bir başka dönüm noktasını oluşturur. Bayındır hanedanının kızını almak suretiyle, o güne kadar manevi iktidarın temsilcisi olan aileye artık dünyevi iktidarın sahibi bir soyun kanı da katılmış oluyordu. Şüphesiz ki maddi ve manevi iktidarın kaynaşmasını simgeleyen bu evlilik Cüneyd'in politik hedeflerini meşrulaştırmak için kusursuz bir fırsattı.[211] Olayların çağdaşı Hunci, bu evliliğin önemini ve meydana getirdiği yankılanmayı şöyle not eder: "Cüneyd'in evliliği Anadolu ve Suriye'nin en uzak köşelerinde bile duyuldu; bu şeref hatırına erken şeyhlerin halifeleri [dahi] ona hizmetlerini sundu."[212]

Uzun Hasan'ın desteğini kazanan Cüneyd, Diyarbakır'da kalırken halifelerini yakınlardaki ülkelere göndererek propagandasına, bu kez oldukça rahat koşullarda, devam etti.[213] Öte taraftan, sayıları her geçen gün artan silahlı müritleri Akkoyunlu birlikleriyle beraber başarılı çarpışmalara giriyordu. Hanivaldanus Anonimi, çok sayıda insan ve çok miktarda zenginliğin Osmanlı topraklarından Uzun Hasan'ın ülkesine Cüneyd için aktığını söyler.[214] Benzer şekilde, Hasan-ı Rumlu, Diyarbakır'da on iki bin adanmış ve samimi sufinin Şeyh Cüneyd'in liderliği altında doğru yolda yürüdüğünü söyler.[215] Bu şekilde üç ya da dört yıl geçirdikten sonra Cüneyd eve dönme zamanının

208 Cüneyd ve Hatice Begüm'ün evliliğinden Cüneyd'in halefi ve İsmail'in babası Haydar dünyaya geldi.

209 "...Uzun Hasan'a gitti. Uzun Hasan Cüneyd'i dutdı. Cüneyd eyidür: 'Beni niçin dutarsın? Cihanşah gibi bir düşmanın var. Benim silahlı yiğirmi bin sofuya gücüm yeter. Ben de sana yardımcı olayın!' dedi. Uzun Hasan dahi yemin edüb Uzun Hasan'ın kız karındaşın aldı..." Bkz. APZ, s. 250. Ayrıca bkz. HS, s. 561; HT, s. 153; *Ahsenü't-tevārih*, IX, s. 395; AA, s. 30.

210 Kıyaslamak için Youssef-Jamâlî, s. 34.

211 Kıyaslamak için bkz. Savory, *Iran under Safavids*, s. 17.

212 TA, s. 64.

213 Bkz. Youssef-Jamâlî, s. 23-4.

214 ANMH, s. 36. ANMH'ya göre özellikle de Cüneyd'in müritlerinin askerî desteği Uzun Hasan için öylesine önemliydi ki II. Mehmed'in kararına oldukça öfkelenmişti. ANMH, bu öfkeyi II. Mehmed ile Uzun Haan arasındaki savaşa yol açan nedenlerden biri olarak tasvir eder. ANMH ısrarlı bir şekilde Uzun Hasan ve Safevi Şeyhleri Cüneyd oğlu Haydar arasındaki sıcak ilişkiyi vurgular.

215 Bkz. *Ahsenü't-tevārih*, IX, s. 395.

geldiğine karar verdi.[216] Diyarbakır'ı en seçkin müritleriyle birlikte Erdebil'e dönmek için 1459'da terk etti. Hunci'ye göre, Cüneyd'in Diyarbakır'dan ayrılmasının nedeni onun saltanat arzusuydu.

> Cüneyd gözüpeklikten yoksun değildi ve akılsızca davranışlar gösteriyordu. Her an bazı şeytani istekler onu ele geçiriyordu; örneğin aklı sürekli olarak Şirvan'ı fethetmek rüyalarıyla doluydu. Bunun sonucu olarak yeni bir şeref ona ihsan edilir edilmez [Akkoyunlu hanedanıyla akrabalık kurulur kurulmaz] Erdebil'e dönmeye karar verdi.[217]

Yeniden Erdebil

Cüneyd'in dönüşü Cafer ve Tekke'deki destekçilerini alarma geçirmişti. Aşıkpaşazâde'ye göre müritleri artık o kadar çoğalmıştı ki Erdebil'de sığmadılar.[218] Cafer, Karakoyunlu Cihanşah'la sıcak ilişkilerini kullanarak onu bir kez daha kenti terk etmeye zorladı.[219] Öte taraftan Cihanşah da, hasmı Uzun Hasan'la akrabalık bağı kuran Cüneyd'in dönüşünden rahatsız olmuştu.[220] Bununla birlikte Cüneyd artık eskisi kadar zayıf değil, aksine çok sayıda sufi destekçiye ve askerî güce sahipti. Yine de bu güç Cafer ve Cihanşah koalisyonuna karşı koymaya yetecek düzeye gelememiş olacak ki Cüneyd fazla dayanamadı ve Erdebil'den ayrılmaya karar verdi.

Şeyh Cüneyd daha önce taraftarlarına Erdebil yakınlarında toplanmaları için talimat göndermişti. Handemir'in söylediğine göre, "Müritleri toplamak için her yöne haberciler salındı ve kısa sürede on bin savaşçı adam Sultan Cüneyd'in etrafında toplandı. Hepsi de velayet düşmanlarıyla savaşmaya kararlıydı."[221] Cüneyd aynı yıl içinde Gürcistan'a kutsal savaş (gazâ) ilan etti. İskender Bey Münşi Cüneyd'in bu kararında dünyevi kaygılarına şöyle işaret eder: "Sonra, dünyevı iktidar için Cüneyd adamlarını ganimet vaadi ve kutsal savaş ödülüyle cesaretlendirdi ve ondan sonra on bin sufi-gaziyi Çerkeslere saldırma niyetiyle Şirvan'a doğru harekete geçirdi."[222] Cüneyd bu se-

216 Hasan-ı Rumlu orada dört yıl yaşadığını söyler. Bkz. *Ahsenü't-tevârih,* IX, s. 395. *'Âlam-ârâ-yi Shâh Ismâ'îl*'e göre, orada üç yıl kalır. Bkz. Youssef-Jamâlî, s. 23. HS ve HT orada birkaç yıl yaşadıktan sonra evini özlediği için Erdebil'e doğru yola çıktığını yazar. Bkz. HS., s. 561; HT, s. 153. Bkz. ayrıca Savory, *Iran under Safavids*, s. 17. Savory'ye göre Diyarbakır'da üç yıl kalmıştır.

217 Bkz. TA, s. 64. Ayrıca değerlendirme için bkz. Yinanç, s. 244; Yazıcı, s. 124.

218 APZ, s. 251.

219 HT, s. 153; *Ahsenü't-tevârih*,IX, s. 395; Hinz, s. 34; Youssef-Jamâlî, s. 24. HS yine Şeyh Cafer'den bahsetmez ve Cüneyd'in kenti terk etmesi konusunda sadece Cihanşah'ı suçlar. Bkz. HS, s. 561. AA da aynı açıklamayı tekrarlar. Bkz. AA, s. 30.

220 HT, s. 153.

221 Bkz. HS, s. 561; AA, s. 30. Bkz ayrıca HT, s. 154; *Ahsenü't-tevârih,* IX, s. 395; Hinz, s. 34; Yinanç, s. 244. Sonrakiler silahlı müritlerin sayısını on iki bin olarak verir.

222 Bkz. AA, s. 30.

feri için Şirvanşah Halilullah'ın topraklarından geçmek zorundaydı. Üstelik, yağmalamak üzere harekete geçtiği ülke Halilullah'ın himayesindeydi. Bu nedenle o Cüneyd'in hareketlerine güçlü şekilde karşı çıktı ve Cüneyd'i kendi himayesinde olan toprakları işgal etmemesi için uyardı.[223] Hasan-ı Rumlu'ya göre Şirvanşah Halil Şeyh Cüneyd'e karşı önce ılımlı bir tutum takındı, ancak Şeyh Cafer'in Cüneyd aleyhine sözlerini işittikten sonra tavrı değişti. Cafer Şirvanşah'a şunları belirten bir mektup yazmıştı: "Mukaddes ailenin (hânedan-ı velâyet) müritleri arasından bir grup Şeyh Cüneyd'i mürşit olarak kabul etti ve onu izledi. Yine de bu konuda o bir yalancı durumundadır. Evliya makamına çıktığı ve mürşit olduğu iddiası tümüyle yanlıştır. Yapılacak en iyi şey onu sürgüne göndermektir."[224]

Cüneyd yine de planını değiştirmedi; Gürcistan üzerine yürüdü ve önemli miktarda ganimetle döndü. Halilullah memnuniyetsizliğini ifade etmek için bir elçi gönderdi ve ondan ülkesini terk etmesini talep etti. Cüneyd yine bu talebi ciddiye almadı. Sadece kışı Şirvan'da geçirmeye karar vermekle kalmadı aynı zamanda elçiyi de öldürdü.[225] Son bir çözüm olarak Halilullah Cüneyd'i güç kullanarak bertaraf etmeye karar verdi. İki ordu 3 Mayıs 1460'ta Tabarsaran yakınlarında karşılaştı.[226] Şeyh Cüneyd bu savaşta birçok müritiyle beraber katledildi.[227] Aşıkpaşazâde'ye göre, öldürüldüğünde Hatice Begüm'den oğlu ve halefi Haydar henüz doğmamıştı.[228] Cüneyd'in Hatice Begüm'den olmayan büyük oğlu Hoca Mehmet hayatta kalmış olmasına rağmen müritleri henüz daha doğmamış veya yeni doğmuş bir bebek olan Haydar'a biat ettiler. Muhtemelen bu Cüneyd'in ölmeden önceki son isteğiydi.[229]

Cüneyd oğluna iki önemli miras bırakmıştı, bunlar sadece Safevi tarihinin değil aynı zamanda Anadolu ve İran tarihinin akışını da değiştirecekti. Birincisi, tarikat öğretileri geleneksel pasifist sufilikten Alevi ve Mehdici bir mistisizme dönüşmüştü. Bu yeni anlayış aynı zamanda güçlü bir politik motivasyona sahipti. Şeyh Cüneyd'in oğluna bir diğer mirası ise Anadolu ve Suriyeli konar-göçer Türkmen aşiretlerinden oluşan çok sayıda adanmış ve militan müritler oldu.

Bir önceki bölümde özetlendiği gibi, aynı Türkmen zümrelerin ekonomik,

223 HS, s. 561; APZ, s. 251; TA, s. 64; HT, s. 154.

224 *Ahsenü't-tevârih*, IX, s. 395. Ayrıca bkz. Sarwar, s. 24.

225 APZ, s. 251; Hinz, s. 35.

226 *Ahsenü't-tevârih*, IX, s. 395; Yinanç, s. 244. Yazıcı tarihi 4 Mart 1460 olarak verir. HS savaşın meydana geldiği yeri Tabarsaran olarak belirtir. Bkz. HS, s. 561. Ayrıca bkz. AA, s. 30. Ghulâm Sarwar, bu savaşta Cüneyd'in yanında yer alan destekçilerin sayısını on bin olarak verir. Şirvan askerlerinin sayısı ise 30 bindir. Bkz. Sarwar, s. 24. Ayrıca bkz. Savory, *Iran Under the Safavids*, s. 17.

227 HS, s. 561; TA, s. 65; *Ahsenü't-tevârih*, IX, s. 395.

228 APZ, s. 251. Haydar Amid'de babasının ölümünden bir ay sonra doğmuştu. Bkz. Hinz, s. 35-36.

229 AA, s. 31.

politik, kültürel ve dinsel alışkanlıklarıyla batıda yükselmekte olan Osmanlı rejiminin beklentileri asla uyuşmuyordu. Bu uyumsuzluğun işaretleri Cüneyd'in Anadolu seyahatinde daha önce görülmeye başlanmıştı. Cüneyd'in öğretileri işte bu mutsuz Türkmen muhitlerinde coşkulu bir karşılık buldu ve Safevî tarikatının bu zümreler arasında yayılmasına ciddi bir ivme kazandırdı. Cüneyd'in ölümünden tam kırk yıl sonra huruç eden torunu İsmail, Azerbaycan, İran, Irak ve Anadolu'nun bir kısmını işte bu Türkmen aşiretlerinden oluşan Kızılbaş ordusuyla fethedecek ve böylece dedesinin rüyasını gerçekleştirecekti. Esasen, İsmail'in ordularını yöneten Kızılbaşların birçoğu bizzat Şeyh Cüneyd'in huzurunda bulunmuş kıdemli müritlerdi.

Şah İsmail'in hurucunu ayrıca gelecek bölümde ele alacağım. Ancak Cüneyd'in faaliyetlerinin Şah İsmail'in fütuhatının çekirdeğini oluşturduğunu göstermek bakımından kısa bir özet vermek istiyorum. Şah İsmail döneminde Safevi askerî aristokrasisinin önde gelen oymaklarından birisi olan Rumlular, Osmanlı'nın Rum Vilayeti'nden gelen müritlerden oluşuyordu.[230] Sümer'e göre bu kabilenin üyeleri Sivas, Koyulhisar, Karahisar, Tokat ve Amasya'dandı.[231] Bir diğer önemli oymak olan Ustaclu, Ulu Yörük olarak isimlendirilen aşağı yukarı aynı bölgede yerleşik olan büyük bir konar-göçer grubunun üyelerinden oluşmuştu (Bu bölgenin Şeyh Cüneyd'in Anadolu'daki ilk durağı olduğunu, burada bir tekke kurmak istediğini tekrar hatırlatmak isterim). Cüneyd'in yolculuğundaki ikinci önemli yer ise Konya ve Taş-eli bölgesiydi. Bu bölgelerden Safevi-Kızılbaş konfederasyonuna Karaman, Turgutlu ve Varsak aşiretleri katılmıştı. Ayrıca Cüneyd'in bölgedeki propagandasının Tekelu oymakları arasında da etkili olduğu anlaşılıyor. Cüneyd'in bir sonraki durağı Kuzey Suriye Şamlu, Dulkadir, Arapgirlu gibi aşiretlerin vatanıydı. Ayrıca, Cüneyd Diyarbakır'a gelmeden önce aralarında kaldığı Çepni aşireti de İsmail'in ordusu içinde yerini almıştı.

VELAYET VE GAZÂ: ŞEYH HAYDAR, KIZIL BAŞLIK, DÖNÜŞÜMÜN TAMAMLANMASI

Babası Şirvanşah Halilullah tarafından öldürüldüğünde Haydar henüz doğmamış veya yeni doğmuştu. Aşıkpaşazâde o dramatik sahneyi şöyle anlatır:

230 APZ'deki ilginç bir anlatım Cüneyd'in Rum Eli'nden hatırı sayılır sayıda mürit çıkardığının ipuçlarını verir. APZ, Haydar dört ya da beş yaşlarındayken Şeyh Cüneyd'e çok benzeyen bir adamın Tokat'ta görüldüğünü belirtir. Cüneyd'in müritleri "o bizim Şeyhimiz Cüneyd" der ve onun destekçisi olurlar. Bu müritlerin sayısı önemli olmalı ki Sultan II. Mehmed bu adamın tutuklanması ve huzuruna getirilmesini ister. Daha sonra hocası ve Cüneyd'in de eski hocası olan Hayreddin'e, Bu adamın Cüneyd olup olmadığını sorar. Hayreddin'in tanıklığı gerçeği açıkça belirttiğinde adam da serbest bırakılır. Bkz. APZ, s. 251.

231 Bkz. Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 43.

"Cüneyd öldüğinden bir ay sonra bir oğlı doğdı. Adını Haydar kodılar beşikdeyiken. Şeyh Cüneydün müritleri, beşikde yatur iken ana tâbi oldılar. Cüneydün bir oğlı dahi var idi. Büyük Hoca Mehmed derler idi. Ona tâbi olmadılar. Küçüğüne tâbi oldılar."[232] Aşıkpaşazâde'den öğrendiğimiz önemli bir bilgi, Şeyh Cüneyd'in Haydar'dan başka bir oğlunun daha olduğudur. Ancak ilginç bir şekilde müritler daha büyük olan Hoca Mehmet adındaki bu oğlana değil de beşikteki Haydar'a tabi oldular. Bu tercih çok büyük bir ihtimalle Cüneyd'in müritlerinden son isteği idi. Bu garip durumun görünen en mantıklı açıklaması Hoca Mehmet'in Hatice Begüm'den olmamasıdır. Sümer'in belirttiği gibi, Cüneyd bu yolla kendi gerçekleştiremediği emelinin halefi döneminde gerçekleşmesine zemin hazırlıyordu. Bu şekilde Safevi şeyhleri hem Akkoyunlularla dost olacak hem de dünyevi iktidar için kendi hanedanlarına meşruiyet kazandıracaklardı.[233] Öte yandan, HS ve HT Haydar'ın Sultan Cüneyd'in büyük oğlu olduğunu söylerken açıkça hata yapıyorlardı.[234]

Şeyh Haydar dönemi, ana hatları ve yönü Şeyh Cüneyd tarafınan belirlenen gelişmelerin devamı niteliğindedir. Tarikat tabanının militan karakteri ve siyasi-askerî faaliyetler Haydar liderliğinde artarak devam etti.[235] Şah İsmail'in tarihçisi Handemir onun askerî yönünü şu ifadelerle ön plana çıkarır: "[Şeyh Haydar] gazâda yer alanları her zaman teşvik etti..., kâfirlere karşı savaş bayrağını yüksek tuttu."[236] Gerçekten de, Şeyh Haydar döneminde gazâ adeta tarikatın sufi programının bir parçası haline gelmişti. Doğası gereği kavgacı Türkmen müritlerin enerjilerini gazâ yoluna kanalize etmek aynı zamanda tarikatın batını doktrininin siyasallaşmasını hızlandırıyor, ve böylece devletleşme sürecinde koçbaşı işlevi görüyordu. Tarikattan devlete dönüşüm sürecince, gazâ Safevi hareketine iki uçlu yarar sağlıyordu. Öncelikle, kutsal bir misyonla bezenmiş yağmacılık Türkmen kültüründe derin kökleri olan bir gelenekti; o yüzden Cüneyd ve Haydar'ın gazâları tarikatın konar-göçer tabandaki cazibesini daha da artırıyor ve yeni obaların davaya kazanılmasında en etkili bir faktör oluyordu.[237] İkinci olarak, kâfirler üzerine yapılan akınlar bir taraftan bu şeyhlere askerî tecrübe kazandırırken diğer taraftan politik hedefleri için meşruiyet zemini sağlıyordu.

---

232 Bkz. APZ, s. 251. Ayrıca bkz. Yinanç, s. 245.

233 Bkz. Sümer, s. 11.

234 Bkz. HS, s. 561, HT, s. 155.

235 Krş. Savory, *Iran under the Safavids*, s. 18.

236 HS, s. 561.

237 Zaten vurgulanmış olduğu gibi gazâ ruhunun tarikat içinde yoğunlaşmasının temel nedeni Erdebil'deki geniş ölçekli Türkmen müritlerinin etkisiydi.

Yukarıda değindiğim ideolojik nedenlerden dolayı Şeyh Haydar da tıpkı babası gibi Safevi tarih kitaplarında fazla yer tutmaz. Özellikle onun müritlerinin bu dönemde iyice belirginleşen aşırı inançları Safevi tarih anlatıları tarafından tümüyle göz ardı edilir. Esasen bunda şaşılacak bir şey yoktur. HS dışındaki kaynakların tümünün Şah Tahmasb ve daha sonraki dönemlerde yazıldığını düşünürsek,[238] müteşerri Oniki İmam Şiasının resmî mezhep olarak yerleştiği bu dönemde aşırılıkların damga vurduğu Haydar döneminin göz ardı edilmesi normaldir.[239] Öte yandan bu tarihlerin yazarları Türkmen kültürüne tamamen yabancı bir entelektüel muhitten geliyorlardı. Örneğin Handemir Fars ülkesinin köklü bir bürokrat ailesine doğmuş ve yüksek eğitimli bir ortamda yetişmişti. Bu ortam okuma yazma bilmeyen Türkmenlerin kaba ve basit inançlarına karşı yabancı ve uzlaşmazdı. Bu tarih anlatıları, Cüneyd'in ve Haydar'ın şeyhliği döneminde yayılmış olan adanmış aşırıcılıkları törpülemeyi hedefliyordu.

Öte yandan, Osmanlı kaynakları da Şeyh Haydar konusunda pek fazla bilgi vermezler. Şeyh Haydar hakkındaki temel kaynağımız Fazlullah b. Ruzbihan Hunci'nin yukarıdan beri bolca alıntıladığım eseridir. Bununla birlikte onun açıklamaları önyargıları nedeniyle çok dikkatli değerlendirilmelidir. Hunci'nin, Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar ve takipçilerini sapkın olarak tasvir etmek için çaba gösterdiği açıktır. O kendi politik ve dinî amaçları uğruna, Erdebil sufilerinin inançlarını, şeyhlerine bağlılıklarını ve saygılarını abartmakta bir beis görmez.

---

238 Safevi kaynakların kapsamlı bir tarifi için bkz. Sarwar, s. 3-16; Youssef-Jamâli, s. XV-XLV; Masashi Haneda, *Le Châh et les Qizilbâs. Le système militaire safavide*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1987, s. 10-28.

239 Safevi ideolojisinin aşırıcılıktan ortodoks (*müteşerri*) Şiiliğe yolculuğu, Şah İsmail'in Lahican'ın Yedi Sufisi'nden birisi ve geç "Safevi Hareketi'nin en önde gelen temsilcilerinden olan Hüseyin Bey Lala'yı vekil makamındaki görevinden aldığı ve yerine Amir Necmeddin Mesut Gilani isimli bir İranlıyı atadığı 1508'e kadar geriye götürülebilir. (Bkz. Jean Aubin, "Revolution chiite et conservatisme. Les soufis de Lahejan, 1500-1514 (Etudes Safavides II)," *Moyen Orient &Océan Indien* 1, 1984, s. 9-15; Roger M. Savory, "The Principal Offices of the Safavid State during the Reign of Ismaīl I (907-30/1501-24)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXIII, Londra, 1960, s. 94.) Ancak ideolojik düzlemde asıl dönüşüm Şah Tahmasb döneminde Jabal Amil bölgesindeki Oniki İmam Şia'sının Safevi başkentine ithal edilmesiyle başladı. Amili alimlerinin resmî olarak onaylanmış Safevilerin dinsel algısını dönüştürmedeki rolü üzerine bkz. Devin J. Stewart, "Notes on the Migration of Amili Scholars to Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies*, cilt 55, no. 2, 1996, s. 81-103; "An Episode in the 'Amili Migration to Safavid Iran: Hüseyin b. 'Abd al-samad al-'Amili's Travel Account", *Iranian Studies*, c. 39, no. 4, Aralık 2006, s. 481-508; Said Amir Arjomand, "Shi'ism as the State Religion under the Safavids", *The Shadow of God and the Hidden Imam* içinde, Chicago, Londra: University of Chicago Press, 1984, s. 105-212; Albert Hourani, "From Jabal 'Âmil to Persia", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 49, 1986, s. 133-40; Andrew Newman, "The Myth of Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to 'Ali al-Karakī and Safawid Shiism", *Die Welt des Islams*, 33, 1993, s. 66-112.

Erdebil

Haydar, dayısı Uzun Hasan'ın himayesi ve desteği altında Akkoyunlu Sarayı'nda büyüdü. Uzun Hasan, hem en önemli düşmanı Cihanşah'ın ölümü hem de tüm Azerbaycan'ın fethiyle sonuçlanan Azerbaycan seferinden dönüşte (1467), henüz yedi yaşında bir çocuk olan Haydar'ın Erdebil'de kalmasına izin verdi.[240] Haydar Erdebil'de kaldığı süre içinde çok geniş bir coğrafyadan gelen babasının halifeleri, hizmetlerini ve sorgusuz itaatlerini sundular. Erdebil'de Haydar'ın hocalığını Şeyh Cafer yaptı. Bununla birlikte, Haydar büyüdükçe babası ve Şeyh Cafer arasındaki eski çatışma bu defa ikisi arasında yeniden baş gösterdi. Hasan-ı Rumlu'ya göre Cafer, Haydar'dan Anadolu, Suriye ve diğer yerlerdeki müritlerinden getirilen hediyelerden daha fazlasını istedi. Haydar'sa Şeyh Cafer'e sadece bu hediyeleri vermemekle kalmadı aynı zamanda onun tekkeye girmesini de yasakladı.[241]

Hunci'den öğrendiğimiz kadarıyla, Genç Şeyh'in Erdebil'deki ilgisi gerçekte mistik öğretiler ve onların uygulanması üzerinde değil daha çok silahlar ve savaş sanatına odaklanıyordu. Hunci'nin âdeti olduğu üzere aşağılayıcı ve hasmane anlatımıyla ifade edecek olursak:

> Kutsal Kitap üzerinde kalem oynatmaktan çok Erdebil'in köpekleri üzerinde kılıç oynattı. Evindeki tek çilekeş [riyazet yapan, çile çeken] yayıydı ve halvetinde (yakın çevresinde) sadece kılıcı bulunuyordu. Saygıdeğer şeyhlerin iç parçalayıcı şekilde selamlaştığı sabahları, o zırh örüyor ve oklarını keskinleştiriyordu. Akşamlarıysa, sofular başlarını ileri uzattığında [tarikat eğitiminin önemli bir kısmını oluşturan "murakabe"ye göndermede bulunuyor], baskının kılıcıyla insanların başlarını uçuruyordu.[242]

Haydar bir yandan silahlar üzerine uzmanlaşırken, diğer yandan dövüş sanatlarını öğreniyor, vaktinin önemli bir kısmını talimlerle geçiriyordu. Hunci'nin bile kabul ettiği gibi, doğuştan cesur bir insandı ve kısa sürede okçuluk ve kılıç kullanımında büyük maharet kazanmıştı.[243] İskender Bey Münşi Haydar'ın kendinden öncekilerin tarikat töresini canlandırmaya çalıştığını, "ancak gizli arzusunun topraklar ve tebaalar üzerinde hâkimiyet kazanmak olduğunu" belirtir.[244] Hunci daha da ileri giderek "Saltanata sadece maskey-

240 TA, s. 66.

241 Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, IX, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: TTK, 2006, s. 579.

242 TA, s. 66-7.

243 TA, s. 68.

244 AA, s. 31. HS, Sultan Haydar'ın politik arzusuna şöyle göndermede bulunur: "Sultan Haydar... hem seccadeye hem de tahta değerdi." Bkz. HS, s. 561.

le yaklaşmak isteyen Erdebilli Şeyh Haydar yoksulluk hırkasını dünya egemenliği tacıyla değiştirdi."[245] Haydar'ın dünyevi iktidar yolundaki arzusu ve meşruiyet iddiasını daha da güçlendiren bir gelişme, Uzun Hasan'ın Alemşah Begüm olarak da bilinen kızı Halime Begüm Âga ile evlenmesi oldu. HS, bu evliliğin Uzun Hasan'ın 1467'deki Karakoyunlu Cihanşah üzerindeki zaferinden sonra gerçekleştiğini belirtir.[246]

Alemşah Begüm'ün annesi ünlü Pontus prensesi Despina Hatun'du ve kendisi Trabzon İmparatoru Calo Johannes'in kızıydı.[247] Bu evlilik, Şeyh Haydar'ın prestiji ve etkisini açık şekilde güçlendirmişti. Böylece onun Akkoyunlu hanedanı ile ilişkileri daha da gelişmiş, bunun bir sonucu olarak dergâhı hem yüksek hem de aşağı tabaka insanların uğrak yeri haline gelmişti.[248] John Woods sonraki Safevi kaynaklarında bu evliliği Safevi hükümranlığının meşruiyet dayanaklarından birisi olarak gösterdiklerinin altını çizer. Böylece, iki asil kanın birleşmesi sonucu doğan İsmail ve onun tarafından kurulan hanedanlığın, Safevi tarikatının manevi yetkesi ve Bayındır boyunun dünyevi egemenlik hakkını bir araya getirdiğini vurgularlar.[249] Örneğin Qazi Ahmad Qumi şunları söyler: "[Haydar] Sultan Cüneyd'in en büyük oğlu ve Padişah Hasan'ın yeğeniydi; ve bu iki değerlendirmenin sonucu nedeniyle onun kutsal alnından parlayan mürşitlik ve saltanat parıltısıydı."[250]

---

245 TA, s. 61.

246 Bkz. HS, s. 561. HT de aynı açıklamayı izler. Bkz. HT, s. 156. Bali Efendi'nin mektubu, İsmail'in doğumunun gerçekleştiği Haydar'ın evliliği hakkında tümüyle iftira bir tarihi de içerir. Yine de bu öykü Osmanlı ulemasının Şah İsmail'in kendisinin yanı sıra babası ve büyük babasına karşı fanatizmini yansıtması bakımından değerlidir. Efsaneye göre Fars kralı (Uzun Hasan) babası savaş alanında öldürüldükten sonra Haydar'ı Tebriz'e yerleştirdi. Haydar sokaklarda sarhoş gezen, tamburasını çalan inatçı bir gençti. Dönemin sultanının dul bir kızkardeşi vardı; ne isminden ne de gördüğü davranıştan memnundu. İyi bir isim ne de iyi davranış görmüştü. "Şans eseri âşık oldular, genç kadının hamileliği açık hale geldiğinde ve herkes bunun nedeninin bu genç adam olduğunu biliyordu. Bu tüm şefler ve soylular için hak edilmemiş bir utançtı. Sonuç olarak Haydar dulla evlendi ve onu karısıyla Erdebil'e gönderdi. Kısa bir süre geçtikten sonra İsmail zamanından önce doğdu. Tanrı tanımazlar bunun bir mucize olduğunu söylerken doktorlar İsmail'in bir piç olduğunu iddia eden bir karara hükmettiler. Bu terim o kısımlarda kötü bir şöhrete sahipti ve İsmail büyüdüğünde bu ona da söylendi. "Benim hakkımda bunu çıkaran kim?" diye sorduğunda yanıt şöyleydi: "Sünnilerin alimleri öyle söyledi". İsmail şu cevabı vermişti: "Eğer bir fırsatını bulursam çeşitli türde işkencelerle öldüreceğim ve sonra da Sünnilerin kökünü kazıyacağım ve yerine Şii tohumları ekeceğim. Babamın ve dedemin intikamını alacağım." Bkz. Minorsky, "Shaykh Bālī-Efendi on the Safavids", s. 446-7.

247 Bkz, örneğin, BRW, s. 47.

248 HS, s. 561; AA, s. 31.

249 John Woods, *The Aqquyunlu. Clan, Confederation, Empire*, gözden geçirilmiş ve genişletilmş baskı, Salt Lake City: The University of Utah Press, 1999, s. 168.

250 Alıntı Woods içinde, *The Aqquyunlu*, s. 168.

Kızılbaş

Safevi tarikatının müritlerine genel olarak Erdebil Sufileri denirdi. Şeyh Haydar döneminde, tarikatın Şeyh Cüneyt koluna bağlı sufilere ayırt edici bir isim olarak "Kızılbaş" denmeye başlandı. Bu kelime, 1470'te tamamlanan Ebu Bekir Tihrânî'nin Kitâb-ı Diyârbekiriye'sinde[251] geçmez ancak eserini 1490'a doğru bitiren Hunci tarafından kullanılır. Şeyh Haydar tarafından kızıl başlık kullanılmasının icadı sonraki Safevi kaynakları tarafından Şeyh Haydar'ın bir rüyasıyla açıklanır. Geleneğe göre, bir gece rüyasında Haydar'ı gayb âleminden bazı elçiler ziyaret etmiş ve müritlerine on iki dilimli tac giydirmesi talimatı vermişti. Böylece Erdebil Sufileri diğer insanlardan ayırt edilmiş olacaktı.[252] Haydar uyandığında keyif içinde o dönem[253] herkes tarafından giyilen sıradan Türkmen şapkasını değiştirdi ve Tâc-ı Haydari olarak bilinen on iki parçalı bir şapka giydi. Halifeleri ve müritleri de kendisini izledi. Böylece, Şeyh Haydar'ın müritleri, ki yukarıda açıkladığım üzere tarikat içi bölünmede Cüneyd kolunu temsil ediyorlardı, kendilerini diğer sufilerden ve özellikle de Şeyh Cafer koluna mensup Erdebil Sufilerinden görsel bir simgeyle ayırmış oldu.[254]

Tac-ı Haydari, keskin, uzun bir konik biçiminde, kırmızı renkli, yünden yapılmış bir başlıktı. Başlığın bu kısmı Oniki İmamlar'ın bir işareti olarak on iki kat veya katmana sahipti. Kızıl başlığın etrafında beyaz veya yeşil yün veya ipekten yapılmış bir halka vardı.[255] Ross Anonimi olarak da bilinen Şah İsmail'in Anonim Tarihi'nde Kızılbaş tacının nasıl ortaya çıktığı şöyle kaydedilmiştir:

> Bir gece Allah'a yakarırken rüyaya dalan Sultan Haydar'a mürşitlik ve velayet tahtının şehzadesi yani Müminlerin Emiri (Hz. Ali) göründü ve ona şöyle dedi: "Ah benim evladım, senin çocukların arasından çıkacak torunlarımın inançsızlığı dünyanın üzerinden sileceği zaman gelmek üzeredir. Sufiler ve müritlerin için bir başlık hazırla ve kırmızı bir libas takın!" Böyle söyleyerek Şah-ı Velayet on iki dilimli bir başlık kesti.[256]

---

251 Bu kitap, saray tarihçilerinden birisi olan Tihrani tarafından yazılmış Uzun Hasan tarihidir. Farsça metin Necati Lugal ve Faruk Sümer tarafından yayımlanmıştır. Eserin Türkçe tercümesi ise Mürsel Öztürk tarafından yayımlandı. Bkz. Abū Bakr-i Tihrānī, *Kitāb-i Diyārbakriyya*, I-II, yay. Necati Lugal-Faruk Sümer, Ankara: TTK, 1993; Ebu Bekr-i Tihranī, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

252 AA, s. 31.

253 AA, s. 31. Ayrıca bkz. Youssef-Jamālī, s. 38.

254 AA, s. 31; Ross, s. 255.

255 Youssef-Jamālī, s. 43.

256 Bkz. Denisen E. Ross, "The early years of Shah Ismail, founder of the Safavi Dynasty", *Journal of the Royal Asiatic Society*, XXVIII, 1896 (buradan sonra Ross), s. 254-5.

Savory, Haydar'ın on iki parçalı başlığı İmam Ali'nin bir rüyadaki talimatıyla keşfettiğini ve bunun da onun 1488'de, son seferinden kısa süre önce gerçekleştiğini kabul eder. Ancak o, hikâyenin ikinci kısmını reddeder; bu kısım Uzun Hasan'ın Haydari Tac'ı benimsemesiyle ilintilidir.[257] Şah İsmail'in Anonim Tarihi'ne göre, Haydar'ın yaptıklarını duyması üzerine Hasan Padişah, ondan bu başlıklarından birisini kendisine göndermesini ister. Bunun üzerine Sultan Haydar ona bir başlık gönderir. Hasan Padişah başlığı gördüğünde memnun olur, öper ve kendi başının üzerine yerleştirir. Çocuklarının da aynı şeyi yapmasını söyler. Ancak oğlu Yakup bunu yapmayı reddeder ve "bu şekilde, o ruhunu Sultan Haydar'a düşmanlığa bağlamış olur."[258] Ancak "Kızılbaş" isminin ortaya çıkışına dair bu rüya hikâyesi Safevi tarihlerinin çoğunda yer almaz. Örneğin, HS böylesi bir rüyadan söz etmeksizin Sultan Haydar'ın başına on iki dilimli taç giydiği ve kendisine bağlı bulunan herkese benzer bir tac giymelerini emrettiğini söyler. HS anlatısını şöyle sürdürür: "O her zaman gazâya katılanları ve destek verenleri kutsal savaş yolunda yüreklendirdi; o gaziler ve sufiler başlarındaki kırmızı tacdan dolayı 'Kızılbaş' olarak anıldılar ki bu isim halen hanedan talipleri için kullanılmaktadır."[259]

Safevi tarihyazımındaki bu gelenek Michel Baudier'in ünlü Histoire generale de la religion des Turcs adlı eserinde de aynen yansıtılmıştır. Onun açıklamasına göre "Haydar" ilk defa müritlerinin başına kızıl başlıklar giydirmiş ve onlar da Kızılbaş olarak çağrılmıştı. Baudier aynı zamanda şeyhin tüm halifelerinin ve müritlerinin de bu başlığı taktığını belirtir.[260] Baudier hatalı bir şekilde Şeyh Haydar'ı ve takipçilerini sıradan Oniki İmam Şiası'na mensupmuş gibi görme eğilimindedir. Yine de Baudier'in açıklamasının dikkatli bir okuması Kızılbaş fantezisinin bazı özgün özelliklerini açığa çıkarabilir. Onun tabirine göre "Persler"in (Safeviler ya da Kızılbaşları kastediyor) ve Türklerin (Osmanlıları kastediyor) dinleri arasında bazı benzerlikler ve farklılıklar vardı. Örneğin, büyük bir yaratıcıya inanma ve Muhammed'in peygamberliği konusunda iki taraf da aynıydı. Bununla birlikte Muhammed'den hemen sonra Türklerden farklı olarak, Sufiler Ali'yi ekliyorlardı; onların şehadetleri Allah, Muhammed ve Ali'nin isimlerini içeriyordu.[261] Bugün halen "Allah-Muhammed-Ali" üçlemesinin Kızılbaş-Alevi inancının temelini oluşturduğu düşünüldüğünde Baudier'in gözlemlerinin ne kadar isabetli olduğu anlaşılır.

257 Bkz. Savory, *Iran under the Safavids*, s. 20.

258 Bkz. Ross, s. 255.

259 Bkz. HS, s. 561.

260 Bkz. Michel Baudier, *Histoire generale de la religion des Turcs*, Paris, 1625, s. 216.

261 Bkz. Baudier, s. 217.

Mazzaoui Wittek'in gazâ tezini hatırlatarak haklı bir şekilde Safevi Devleti'nin kuruluşunda gazânın rolünün, Osman ve Orhan Bey döneminde Osmanlı Devleti'nin kuruluşundaki rolüyle karşılaştırılabilir olduğunu söyler.[262] Gazânın hem savaşçı Türkmen kitlelerini harekete geçirmesinden hem de egemenlik iddiası için meşru bir zemin sağlamasından ötürü her iki örnekte de yoğun şekilde kullanışlı ve etkili bir ideolojik araç olduğu doğrudur.[263] Bununla birlikte, Mazzaoui iki örnek arasında üç asli farka dikkat çeker. Birinci olarak, kâfir topraklara olan mesafe farklıdır. Osmanlılar tam sınırdayken ve kâfir topraklara hiçbir Müslüman yöneticiden izin almaksızın baskın düzenleyebilirken, Safevilerin önce Şirvanşah'ın topraklarından geçmesi gerekiyordu. İkinci olarak, Safevi gazileri, Osmanlılarınkinden farklı olarak, geçtikleri bölgelerde, bu bölgeler biçimsel olarak başka meşru yöneticilerin denetiminde olduğundan hareket özgürlüğüne sahip değillerdi. Ve son olarak, Osmanlı beyleri ve sultanlarının sadece dünyevi iddiaları vardı, onlar sadece savaş alanında gazilerin lideriydi. Safevi şeyhleriyse buna karşılık dünyevi ve tinsel otoriteyi birleştiren ikili bir kapasiteye sahipti; onlar gazilerin hem komutanlarıydı hem de mürşitleriydi. Safevi deneyiminde, bu ikili kapasite hem doktrinel gücü artırmış hem de Safevi şeyhlerinin elinde çok fazla iktidarın yoğunlaşmasına neden olmuştu.[264]

Tüm bu farklılıkların yanı sıra, gazânın İsmail'in devleti için politik ve askerî zemini oluşturmada Cüneyd ve Haydar'ın ellerindeki temel araç olduğu, bunun yanı sıra tarikatın yeni doktriniyle yakından bağlantılı olduğu, ancak devletin kuruluşundan sonra aşamalı olarak budandığı rahatlıkla savunulabilir. Dönemin bir İtalyan gözlemcisi Haydar'ın saflarına yağma umuduyla katılan gönüllülerin sayısının altını çizer. Yazar, Haydar'ın Çerkesya seferini "ganimet beklentisiyle çok sayıda gönüllünün katıldığı ve kısa süre sonra Haydar'ın büyük bir efendi olacak"[265] kadar gücünü artırdığını belirtir. 1500'de İsmail'in hurucu gerçekleştiğinde, etkin sufi-gazilerden oluşan hazır bir grup bulduğunu ve onların da İsmail'in atalarının çeşitli seferlerinde zaten savaşmış mevsimlik savaşçılar olduğu da burada belirtilmelidir. İs-

262 Michel M. Mazzaoui, "The Ghāzī Backgrounds of the Safavid State", *Iqbāl Review*, s. 79-90; Mazzaoui, s. 76.

263 Kıyaslamak için bkz. Roemer, "The Safavid Period", s. 203-4.

264 Mazzaoui'ye göre, bu ikili kapasite paradoksal olarak gazâ faaliyetlerinin etkinliğini zayıflatmıştır çünkü "takipçilerinin dinsel ihtiyaçlarına eğilim göstererek gazânın kendisinin verimli uygulanmasından şüphesiz uzaklaşılmıştı. Ve böylece takipçilerinin arkalarından yürümesi için kutsal iktidarı varsaymak gerektiği savunulabilirdi... Cüneyd ve Haydar gazilik seferlerini yürütmede yardım almadan çok engellenmiş olabilirdi." Bkz. Mazzaoui, s. 77.

265 Bkz. "The Travels of a Merchant in Persia", NIT içinde, s. 185. Ayrıca bkz. Roemer, "The Qizilbash Turcomans", s. 32.

mail'in çok kısa bir sürede bölgesel yöneticileri bir bir devirerek İran tahtına oturmasını sağlayan dinamik güç işte bu sufi-gazilerdi.

İskender Bey Münşi Sultan Haydar'ın dünyevi otoritesine ve elinde topladığı askerî güce açık göndermelerde bulunur. Onun yazdığına göre, "Haydar hem dünyevi hem de manevi otoriteye sahipti. Batında, şeyhlerin ve dervişlerin örneğini izleyerek mürşitlik ve inancı savunma yolundan yürürken, zahirde saltanat tahtına oturan bir lider konumundaydı."[266] Onun hem atalarından gelen manevi karizması hem de askerî becerileri dergâhına yüz süren Türkmen müritlerin sayısını günden güne artırıyordu. Öte yandan Azerbaycan, İran, Irak ve Doğu Anadolu'ya hükmeden Uzun Hasan damadının hem mistik hem de askerî faaliyetleri için oldukça etkili bir koruma kalkanı sağlıyordu.[267]

Bununla birlikte, Uzun Hasan 1478'de öldüğünde, halefleri şeyhle aynı sıcak ilişkileri sürdürmediler. Kısa süren bir Halil döneminden sonra kardeşi Yakup tahtı zorla ele geçirdi ve on yıl kadar tahtta kaldı. Yakup Bey, Haydar ve müritleri konusunda şüpheciydi ve hatta düşmanca duygular taşıyordu. Onun bu husumeti Safevi kaynaklarına olduğu gibi yansımıştır. Örneğin, Ross Anonimi Yakup'un düşmanca tutumunu aktarırken şunları yazar:

> Sultan Haydar için kalbinde eskiden beri duyduğu nefretle tebaasına şunları söylemişti: "veyl olsun başına Sultan Haydar'ın başlığını yerleştirene!" O böylece Şeyh Safi'nin çocuklarına düşman oldu ve dahası Şeyh Safi'nin müritlerinin artık o başlıkları takmaması için bir buyruk yayınladı. Sultan Yakup, daha önceki doğru icraatları şeytani ve dinsizce edimlerle değiştirerek ve bu kutsal nesle karşı çıkarak Akkoyunlu hanedanlığını mahvolmanın eşiğine getirmişti.[268]

Anonim yazarın Akkoyunlu Hanedanlığı'nın çöküş nedeni olarak Şeyh Safi'nin oğullarına karşı değişen tutumlarını görmesi Safevi tarih yazımında yaygın bir motiftir. Örneğin, Şah İsmail'in tarihçisi Handemir şunları yazar: "Genişlemeci Akkoyunlu padişahları Safevi mürşit ailesine bağlı kaldığı sürece talihleri her daim yükselmede idi; ancak bağlılıklarını ve inançlarını ihanet ve düşmanlıkla değiştirdiklerinde, kısa bir süre zarfında hükümdarlıklarının sağlam temelleri un ufak oldu ve rüzgârla birlikte dağılıp gittiler."[269]

---

266 AA, s. 31. Kadı Ahmed Kumi de Şeyh Haydar'ın dünyevi (saltanat) ve tinsel (hidayet) otoritesinin birleşimine açık göndermede bulunur. Bkz. HT, s. 155. Şeyh'in kâfirlere karşı savaşta yer almaya dönük isteğinden ve ordusunun gücünden kısaca bahsedilen bir bölüm için bkz. ayrıca HS, s. 561.

267 AA, s. 31.

268 Bkz Ross, s. 255.

269 Bkz. HS, s. 562.

Yakup'un düşmanca tutumuna mukabil, "düşünceleri kâfirlere karşı baskınlardan gelecek ödüllere duyduğu arzuyla dolu olan"[270] Haydar, yerleşik halkı kâfir olan Dağıstan ve Çerkesya yönünde bir sefere karar vermişti. AA'ya göre Haydar Çerkesya'yı işgal etmeye karar verdiğinde Sultan Yakup'un tehditlerini kaale almadı. Yine de, erken kaynaklarda onun önce Sultan Yakup'un iznini istediği belirtilir. Dahası, Yakup'tan Şirvan'dan güvenli geçişi sağlaması için Şirvanşah'a bir buyruk yazmasını rica etmiştir. TA'ya göre, Haydar'ın Çerkesya üzerine bir gazâ için izin talep eden mektubunu değerlendiren Sultan Yakup, Şeyh'in gazâyı bir bahane olarak kullandığını ve niyetinin dünyevi iktidarı ele geçirmenin bir yolunu bulmak olduğunu bildiği halde, gazâyı engellemenin uygunsuz olacağını düşündüğünden gerekli izni vermişti.[271]

Şeyh Haydar önde gelen halifelerine danıştıktan sonra gazâ için harekete geçmenin zamanı geldiğine karar verdi ve taliplerin toplanmaları için dört bir yana haberciler gönderdi. Kısa bir sürede tümüyle silahlanmış ve donanımlı sufi-gaziler onun çadırının etrafında toplanmışlardı.[272] Rumlu Hasan sufi savaşçıların sayısını altı bin olarak verir.[273] Bununla birlikte TA rakamı on bin olarak verir ve onları "her taraftan Erdebil'e akmış ve hırsızlık ve cinayete bulaşmış, zalim adamlar" olarak tasvir eder.[274] Faruk Sümer Haydar'ın müritlerinin temel olarak Anadolu'nun yoksul insanları olduğunu ileri sürer.[275] Rumlu Hasan'a göre Sultan Haydar 1484 yılında harekete geçti; gerçek niyeti Şirvan'ı işgal etmekti; ancak bazı nedenlerden ötürü destekçilerini önce Çerkesya'ya yönlendirdi.[276] Hinz, muhtemelen Venedikli kaynakları esas alarak, ilk seferin tarihini 1483 olarak belirtir.[277] Hunci ilk seferin tarihini belirtmemekle beraber, Haydar'ın takip eden yıllarda peş peşe iki sefer yaptığını kaydederek ikinci baskından 1487'de döndüğünü yazar.[278]

Çerkezistan'ı yağmaladıktan sonra dönüş yolunda Şirvan'a dönük niyetini gerçekleştirmek istedi. Ancak yanındaki bazı etkili halifeler, gazilerin sayısının ve askerî gücünün henüz bunun için yeterli olmadığını belirterek şeyhi kararından döndürdüler.[279] Şeyh Haydar askerî kariyerinin bu ilk dene-

270 AA, s. 31.

271 TA, s. 68-9.

272 AA, s. 32. Ayrıca bkz. s. 563.

273 Bkz. *Ahsenu't-tevârih*, IX, s. 579.

274 TA, s. 67.

275 Bkz. Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 13. KPZ oğlu İsmai'in Teke bölgelerindeki taraftarlarını benzer bir şekilde tasvit eder. Bkz. KPZ8b, s. 43.

276 *Ahsenu't-tevârih*, IX, s. 579.

277 Bkz. Hinz, s. 68.

278 Bkz. TA, s. 69-70. Ayrıca bkz. Savory, *Iran under the Safavids*, s. 18.

279 *Ahsenu't-tevârih*, IX, s. 580. Ayrıca bkz. Hinz, s. 69.

mesinde oldukça başarılı bir yağma gerçekleştirdi ve beraberinde çok sayıda esir ve ganimetle Erdebil'e döndü. Bu ilk gazânın henüz bir başlangıç olduğuna işareten, tüm ganimetin tekkenin cephanesini zenginleştirmek için kullanılması talimatını verdi.[280]

Sultan Haydar Çerkesya ve Dağıstan üzerine üç sefer düzenledi. İlk iki seferi 1484 (veya 1486) ve 1487'deydi. Haydar'ın Çerkesya ve Dağıstan'a ulaşmak için geçmek zorunda olduğu Şirvan'ın yöneticisi olan Şirvanşah Farruhyesar bu seferlere karşı çıkmadı. Tıpkı ilki gibi ikinci akın da çok sayıda esir ve yüklü ganimetle sona erdi.[281] Bu askerî başarılar Şeyh Haydar'ın prestijini güçlendirirken çevredeki bölgelerin yöneticilerini hayrette bıraktı.[282] Bunun üzerine Sultan Yakup onu Tebriz'e çağırarak kralların alışkanlıklarını bırakması konusunda yemin ettirdi. Aynı toplantıda, özellikle Anadolu'daki halifeleri başta olmak üzere talipleriyle ilişkisini kesmesi konusunda kesin bir dille uyarıldı.[283] Sultanlara has faaliyetler yerine atalarının yolu olan dervişlik ve mürşitlikle iştigal etmesi yolunda telkinlerde bulunuldu.[284]

Bununla birlikte, ertesi yıl Haydar Sultan Yakup'tan Çerkesya üzerine yeni bir sefer için izin almayı başarmıştı.[285] Haberi alan talipler büyük kitleler halinde Erdebil'de toplanmaya başladı. Kısa sürede Haydar'ın askerî birlikleri bir ordu büyüklüğüne ulaştı. Aras nehrine ulaştıklarında, "mavi giysiler içindeki Talişliler, talihsiz Karacadağlılar ve zavallı Şamlular'dan oluşan sayısız bir insan topluluğu" oluşmuştu.[286] Ancak, Şeyh Haydar'ın tümüyle mobilize edilmiş haldeki adanmış müritlerinin bu son gazâsı Çerkesya'dan çok Şirvan üzerine yönelecekti.[287] Haydar önce Şirvan'ın başkenti Şamahî'yi yağmaladı. Şirvanşah Farruhyaşar b. Sultan Halil kendi güçlerinin sufi ordusuna direnemeyeceğini

280 *Ahsenu't-tevârih*, IX, s. 580.

281 TA Şeyh Haydar'ın ikinci baskından 6 bin esirle döndüğünü söyler. TA, s. 70. Vicenzo'nun konuştuğu Josaphat Barbaro'dan öğrendiğine göre, Haydar'ın seferi Dağıstan'ın çok ötesine belki de Darial ve Kabarda'ya kadar uaşmıştı. Bkz. "Haydar's Second Expedition Against the 'Cherkes'", TA içinde, s. 119. Ayrıca bkz. *Ahsenu't-tevârih*, IX, s. 582; Caterino Zeno, "Travels in Persia", *A Narrative of Italian Travels in Persia*, ed. ve çev. Charles Grey, Londra: Hakluyt Society, 1873, s. 44; "The Travels of a Merchant in Persia", *A Narrative of Italian Travels in Persia*, ed. ve çev. Charles Grey, Londra: Hakluyt Society, 1873, s. 185.

282 TA, s. 69. Burada TA'da çok ilginç bir not vardır: Hunci şöyle der: "Rum Lordu, tüm ordusu ve hâkimiyetine rağmen, Şeyh'in tebaasının yol açacağı türbülanstan (bî-bâkî) korkuyordu." TA, s. 69.

283 TA, s. 70. Ayrıca bkz. Woods, *The Aqqoyunlu*, s. 142.

284 Bkz. Hinz, s. 70.

285 TA'ya göre, Haydar annesini, Uzun Hasan'ın kız kardeşi, bu izni alması için göndermiştir. TA, s. 71. Ayrıca bkz. Hinz, s. 71.

286 TA, s. 71.

287 *Ahsenu't-tevârih*, IX, s. 583; John E. Woods, "Turco-Iranica I: An Ottoman Intelligence Report on Late Fifteenth/Ninth Century Iranian Foreign Relations", *Journal of Near Eastern Studies*, cilt 38, no. 1, 1979, s. 5-6.

anlamış, Haydar'la meydan savaşına girişmek yerine Gülistan'ın sık ormanlık bölgesine kaçmıştı. Oradan aynı zamanda damadı olan Sultan Yakup'a elçilerle haber göndererek Haydar'ın "kâfirlere" karşı gözüken kutsal savaşının altında yatan gerçek niyetinin Şirvan'ı fethetmek olduğunu iletti.[288] İskender Bey Farruhyaşar'ın mektubundan şu alıntıyı yapar: "Şu anda Haydar'ın toprağı yok ancak harekete geçirdiği koca bir ordusu var ve onun niyeti Erdebil bölgesiyle sınırlı değil. Benimki gibi bir ülkeyi elde etmeyi başarırsa böylesi cılız bir krallıkla yetinecek de değildir. Aksine, bu sadece onun iştahını açacaktır."[289] Farruhyaşar mektubunu Kızılbaşlara karşı askerî yardım talep ederek bitirir: "Kızılbaşları bu bölgeye girmekten alıkoyınak ve savaşta güçlerini azaltmak için bana yardımcı olmak üzere bir ordu göndermen iyi olur."[290]

Bu mektup Haydar'a karşı zaten düşmanca bir tutumu olan Sultan Yakup'u harekete geçirmeye yetti. Gerçekte, Farruhyaşar'ın kaygısı, Haydar'ın askerî gücünü kendi krallığı için bir tehdit olarak gören Sultan Yakup tarafından da paylaşılıyordu. Dönemin bir gözlemcisi Caterino Zeno Yakup'un rahatsızlığını şöyle yazar: "Secheaidare'nin bu tasarımlarıyla büyük ölçüde rahatsız olmuş görünen kral ondan en ufak bir şüpheye bile kapılmadı. Ona göründüğü kadarıyla, gördüğü saygı ve dağıttığı cömert ganimetle çoğalan sayısız takipçisi onu [Haydar'ı] zaman içinde kraliyeti devirebilecek ve kendi güçlü hanedanını kurabilecek ve saldırılara karşı koruyabilecek noktaya ulaşmıştı."[291] Bu kaygılarla Süleyman Bicanoğlu'nun komutası altındaki dört bin kişilik bir orduyu Şirvanşah'ın yardımına gönderdi.[292]

Muhyî-yi Gülşenî olayı Haydar sanki Sultan Yakup'a isyan emiş gibi anlatır. Gülşenî'nin kaydettiğine göre, Şeyh İbrahim Gülşenî Sultaniye'de Yakup'un en etkili devlet adamı Kadı İsa ile birlikteyken, Sultan Yakup'tan bir mektup gelmişti. Mektupta Şeyh Haydar'ın baş kaldırdığı (huruç ettiği) söylenmekte ve ulemadan ve meşayihten bu iki önemli şahsın derhal saraya gelmeleri emrediliyordu. Muhyî eserinin ilerleyen sayfalarında Şeyh Haydar'ın hareketini açıkça Sultan'ın meşru otoritesine karşı bir başkaldırı ve "fitne vü fesat" olarak nitelemektedir.[293]

288 TA, s. 71-74.

289 AA, s. 32. Bu mesajın hafif şekilde farklı versiyonu için bkz. HS, s. 563; *Ahsenu't-tevārih*, IX, s. 583; HT, s. 157-8.

290 HS, s. 563. Ayrıca bkz. TA, s. 74; *Ahsenu't-tevārih*, IX, s. 583.

291 Caterino Zeno, "Travels in Persia", s. 45.

292 TA, s. 77; HS, s. 563; AA, s. 32; HT, s. 158; *Ahsenu't-tevārih*, IX, s. 583-4; Sarwar, s. 25.

293 Bkz. Muhyî-i Gülşenî, *Manâkib-i İbrâhîm-i Gülşenî*, yay. Tahsin Yazıcı, Ankara: TTK, 1982, s. 194-5. Şeyh Haydar'ın isyanı aynı zamanda bir Osmanlı elçisiyle Akkoyunlu başkenti Tebriz'e de iletilir. Bkz. TSA, Belge 5943. Bu belgenin tıpkıbasımı ilk defa Tansel tarafından şurada yayımlanmıştır: TNSB, s. 98, belge 12. Tansel'den sonra John Woods da belgenin tıpkıbasımıyla birlikte analizini yapan kısa bir makale yayımlamıştır. Bkz. Woods, "Turco-Iranica I: An Ottoman Intelligence Report on Late Fifteenth/Ninth Century Iranian Foreign Relations".

Haydar ve gazileri Şirvan'a kuzeyden girdiler ve Sakki'nin yanında efsanevi bir görkeme sahip olan Derbend kalesine ulaştılar. Derbend adından da anlaşılacağı gibi geçiş yolunu kontrol eden bir uç karakol idi. Burası HS'de ve HT'de "Temür (Demir) Kapı" olarak geçer.[294] Caterino Zeno, ülke halkının, saldırılara karşı güçlü ve korunaklı olduğundan Derbend geçidini "Amircapi [Demirkapı]" olarak isimlendirdiğini yazar.[295] Çağdaş bir İtalyan tüccarı bu kaleyi şöyle tarif eder:

> Derbend büyük bir kenttir ve anlatılanlara ve geleneklere göre Büyük İskender tarafından inşa ettirilmiştir. Bir mil genişliğinde ve üç mil uzunluğundadır. Bir yanında Hazar Denizi ve öte yanında yüksek bir dağ vardır. Kentin kapıları dışından hiç kimse geçemez, zira doğuda deniz ve batıda da kimsenin tırmanamayacağı kadar sarp bir dağ vardır... ve Çerkesya'ya girmek isteyen herkes oraya sınırları olan bu kentten geçmek zorundadır. Şehir halkının çoğu Çerkezce bazıları da Türkçe konuşur.[296]

Derbend halkı Haydar'ın askerî birliklerinin geçişini engellemek için geçişi kapattılar.[297] Bunun üzerine Haydar kenti ele geçirmek için saldırı emri verdi.[298] Amacına neredeyse ulaşacakken ileri birliklerin kumandanı Kara Piri Kaçar'ın[299] getirdiği haber Haydar'ın kuşatmayı kaldırmasına neden oldu. Gelen habere göre, Şirvanhan Yakup tarafından gönderilen askerî birliklerle takviye edilmiş ve sufilerin üzerine yürümek üzere nehri geçmişti.[300]

İki ordu Tabarsaran yakınlarında karşılaştı.[301] Sultan Haydar Kara Piri Kaçar'ı sağ kanadın Hüseyin Bey Şamlu'yu sol kanadın komutanı olarak görevlendirdi; kendisi de merkez kuvvetlerinin komutasını aldı.[302] Safevi kaynaklarında geçen bir anlatıya göre, o savaş meydanında düşman kuvvetlerinin komutanı Süleyman Bicanoğlu ile bizzat dövüşmüştü. Şeyh ilk önce mızrağıyla onu yaralayıp atından düşürdü. Ne var ki, Süleyman yerde yatarken öl-

294 Bkz. HS, s. 563-4; HT, s. 158.

295 Bkz. Caterino Zeno, "Travels in Persia", s. 45.

296 Bkz. "The Travels of a Merchant in Persia", *A Narrative of Italian Travels in Persia*, s. 185-6. Derbend kalesinin gücüne ilişkin ayrıca bkz. Caterino Zeno, "Travels in Persia", s. 44-5.

297 Bu, Haydar'ın bir önceki yıl bu kente saldırdığı ve bölgeyi kuşattığı daha önceki sefer sırasında gerçekleşmiş olmalıdır. Bkz. "The Travels of a Merchant in Persia", *A Narrative of Italian Travels in Persia*, s. 185; Caterino Zeno, "Travels in Persia", s. 45.

298 *Ahsenu't-tevārih*, IX, s. 584; Hinz, s. 74.

299 Kara Piri Kaçar Ismail Lahican'da kaldığı dönem boyunca onu koruyan seçilmiş Lahican'ın Yedi Sufi'si veya *ehl-i ihtisas*'ından biridir.

300 HS, s. 564; *Ahsenu't-tevārih*, IX, s. 584; AA, s. 32-3. HT Qara Pīrī Qājār'dan söz etmez. Bkz. HT, s. 159. Ayrıca kıyaslama için bkz. Hinz, s. 74-5; Sarwar, s. 25; Woods, *The Aqquyunlu*, s. 143.

301 TA, s. 78-9; HS, s. 564; HT, s. 159; *Ahsenu't-tevārih*, IX, s. 584; AA, s. 32.

302 Sarwar, s. 25. AA, Hüseyin Bey Lala'nın bu savaşa katıldığını kaydeder ancak sufi ordusunun sol kanadına komuta ettiğini belirtmez. Bkz. AA, s. 33.

dürmek yerine canını bağışladı. Şaşkına dönen talipler mürşide bu davranışının nedenini sordular. O zaman Haydar şöyle dedi: "Süleyman'ın eceli henüz gelmemişti ama benim hayatım düşüştedir. Bu savaşta öldürülen ben olacağım. Kişi yazgısından kaçamaz."[303] Sultan Haydar savaş meydanında yiğitçe vuruştu. Kaynaklarımız sufi-gazilerin cenk meydanında sergiledikleri cesaret ve yiğitliği ayrıca överler. Örneğin İtalyan tüccar, "herkesin kahramanca dövüştüğü" ve "aslanlar gibi" savaştıklarını belirtir.[304] Hatta Kızılbaşların yeminli düşmanı Fazlullah b. Ruzbihan Hunci bile bu savaşta Haydar ve sufilerin cesaret ve kahramanlıklarını saygıyla kaydeder.[305]

Ancak Kızılbaşların kahramanlığı, sayıca ve teçhizat bakımından üstün Akkoyunlu-Şirvanşah ordusunu yenmeye yetmedi. Fazla geçmeden henüz yirmi sekiz yaşındaki genç Haydar ölümcül yaralar almaya başladı. Nihayet 9 Temmuz 1488'de, babasının öldürüldüğü yerin çok yakınında ve babasını öldüren adamın oğlunun askerleriyle çarpışırken Hakk'a yürüdü.[306]

Haydar'ın ölümü ona ilahi kuvvetlerle donatılmışçasına bağlanmış bulunun sufileri derinden sarsmıştı.[307] Hunci'nin tanıklığı sufilerin mürşitlerine bağlılık ve adanmışlıklarının ne kadar ileri düzeyde olduğunu net olarak gösterir. "Şeyhlerinin ölü olduğunu gördüklerinde sufiler ölümüne yemin edip savaş alanına döndüler ve cesaretle savaştılar. Hiçbir ölümlü komutanının kaybından sonra böylesine savaşan bir ordu görülmemiştir."[308] Naaşı adanmış destekçileri tarafından savaş meydanından kaçırıldı ve Tabarsaran'da gizli bir yere defnedildi.[309] Yirmi iki yıl sonra, Şirvanşahlardan ataların intikamını bihakkın alan Şah İsmail tarafından şeyhin mezarı tekrar ortaya çıkarılacak ve şehit bedeni mezarından çıkarılarak şanına uygun bir törenle yeniden defnedilecektir.[310]

Hasan Rumlu şeyhin ölümüne dair daha fazla detay verir. Ona göre, Hay-

303 AA, s. 32. Aynı hikâye HS'de anlatılır, s. 564; HT, s. 160; *Ahsenu't-tevārih*, IX, s. 584. TA'da ikili arasındaki çatışmanın farklı bir açıklaması kayıtlıdır. Burada Süleyman Bey ve Şeyh Haydar savaş sırasında karşılaşırlar. Emirlerden Hasan Ağa Ustaclu Süleyman Bey'i tanır ve onu mürşidine gösterir. Süleyman tek başına öne atılır. "Mızrakları uzaktan bir ormanmış gibi görünecek kadar sayıları kalabalık olan sufilerden yılmamıştır. Şeyhle çarpışır ve mızrağıyla onu atından düşürür ve sonra atıyla şaha kalkarak sağa ve sola darbeler savurur..." TA, s. 80.

304 Bkz. "The Travels of a Merchant in Persia", *A Narrative of Italian Travels in Persia*, s. 186. Ayrıca bkz. Giovan Maria Angiolello, "A Short Narrative of the Life and Acts of the King Ussun Cassano", *A Narrative of Italian Travels in Persia*, ed. ve çev. Charles Grey, Londra: Hakluyt Society, 1873, s. 101.

305 Bkz. TA, s. 79.

306 Bkz. AA, s. 33; HT, s. 161; Savory, *Iran under the Safavids*, s. 18.

307 *Ahsenu't-tevārih*, IX, s. 584. TA, sufilerin fedai ("ölüme yeminli") gibi, şeyhlerinin ölümünden sonra bile nasıl cesaretle savaştığını anlatır. TA, s. 81.

308 TA, s. 81.

309 HS, s. 564; AA, s. 33.

310 AA, s. 33.

dar'ın kafası kesilmiş ve Tebriz'de olan Sultan Yakup'a gönderilmişti. Sultan Yakup Haydar'ın başının Tebriz meydanında halkın görmesi için açık bir yere asılması talimatını verdi. Nihayet Erdebil muhiplerinden bir kişi şeyhin kesik başını gizlice alıp götürdü ve İsmail'in hurucuna kadar onu sakladı. Tebriz'i ele geçirdiğinde bu adam Şeyh Haydar'ın başını Şah İsmail'e getirmiş ve bunun karşılığında büyük bir mükâfat almıştı.[311] Caterino Zeno hikâyenin son kısmını farklı anlatır. Ona göre Akkoyunlu Sultanı kesik başın bir mızrağın ucuna takılarak Tebriz'de dolaştırılmasını ve köpeklere atılması emrini vermişti.[312] İsmi bilinmeyen bir İtalyan tüccar ise aynı hikâyeye ilginç bir not ekler: "bu nedenle, sufiler köpekten nefret eder ve karşılaşınca da öldürürler."[313]

Şeyh Haydar'ın Alemşah Begüm ile evliliğinden Sultan Ali, İbrahim ve İsmail olmak üzere üç oğlu olmuştu.[314] Şeyhin ölümünden sonra, Erdebil sufileri Haydar'ın büyük oğlu Sultan Ali Padişah'a bağlandılar. Sultan Ali Safevi kaynakları tarafından genellikle "Padişah" olarak isimlendirilir. Savory'nin altını çizdiği gibi, onun bu ismi benimsemesi Safevi ailesinin dünyevi iktidar iddiasının daha da açık hale geldiğinin açık bir göstergesi olmalıdır.[315] Sultan Ali'nin faaliyetleri Şeyh Haydar'ın oğullarını kendi egemenliği için potansiyel bir tehdit olarak gören Sultan Yakup'un emriyle kesintiye uğradı. Sultan Yakup'un buyruğuyla Sultan Ali Padişah, kardeşleri İbrahim ve İsmail[316] ve annesi Alemşah Begüm'le beraber 1489 Mart'ında İştahr kalesine götürüldü ve oraya hapsedildi.[317] Safevi hanedanının Cüneyd kolundan geriye kalan bu üç çocuk 1493 Ağustos'una kadar dört buçuk yıl boyunca İstahr kalesinde esir tutuldu.[318]

Haydar'ın Müritleri

Kaynaklarımız Şeyh Haydar'ın müritlerinin nerelerden geldiğini belirtirken özellikle Rum, Suriye, Taliş ve Karacadağ'a vurgu yaparlar. Bu bölgelerden Dergâh'a akın akın gelen taliplerin konar-göçer aşiretlerden devşirilen savaş-

311 Bkz. *Ahsenu't-tevārih*, IX, s. 585. Bkz. ayrıca Hinz, s. 76-7; Sarwar, s. 26.

312 Bkz. Caterino Zeno, "Travels in Persia", s. 46.

313 Bkz. "The Travels of a Merchant in Persia", *A Narrative of Italian Travels in Persia*, s. 186.

314 Bkz. örneğin, HT, s. 156. İki Çağdaş İtalyan, Caterino Zeno ve bilinmeyen bir tüccar bu evlilikten üç de kız çocuğunun dünyaya geldiğini belirtir. Ancak kızların ismini vermezler. Bkz. Caterino Zeno, "Travels in Persia", s. 43; "The Travels of a Merchant in Persia", *A Narrative of Italian Travels in Persia*, s. 185.

315 Bkz. Savory, *Iran under the Safavids*, s. 20.

316 İsmail, 17 Temmuz 1487 tarihinde Salı günü doğar. HS, s. 562.

317 *Ahsenu't-tevārih*, IX, s. 585; Sarwar, s. 26.

318 Sarwar, s. 26.

çı sufiler olduğu şüphe götürmez. Bu savaşçı yönleriyle yeni tip Erdebil sufileri –ki artık daha çok "Kızılbaş" adıyla biliniyorlardı– herkesin dikkatini çekiyor, özellikle padişahların uykularını kaçırıyorlardı. Hemen hemen bütün kaynaklar Şeyh Haydar'ın başarılı ilk iki seferinin dönemin hükümdarlarında yarattığı tedirginliğe göndermede bulunur. Hunci'ye göre Osmanlı Sultanı bile kudretli ordusu ve büyük ülkesine rağmen şeyhin taliplerinin yarattığı çalkantıdan korkuyordu.[319] Şüphesiz İstanbul'a kadar uzanan korkunun nedeni Haydar'ın taliplerinin önemli bir bölümünün Rum konar-göçer aşiretlerinden geliyor olmasıydı. Olayları belki de günü gününe izleme imkânı bulan Hunci, Erdebil sufilerinin çoğunluğunun Rum'dan geldiğinin birçok yerde altını çizerek belirtir. Örneğin, Sultan Yakup sultan-vari faaliyetlerden men etmek için Tebriz'e çağırdığında, Haydar'dan Rum'daki halifeleriyle bağlantılarını kesmesini özellikle istemişti.[320] Yine Hunci'ye göre, Şirvanşah ve Süleyman Bey'in ortak ordusuyla Tabarsaran'da karşı karşıya geldiğinde Haydar'ın ordusunun bel-kemiğini Rum'dan gelen gazi-sufiler oluşturuyordu. Hunci savaşın kızıştığı anları anlatırken şunları kaydeder: "Rum kökenli sufi inançsızlar yaylarından başka kimsenin eğilmemesini ve oklarından başka kimsenin yere düşmemesi gerektiğini planlamışlardı."[321]

Safevi kaynakları da aynı şekilde Şeyh Haydar'ın Rum kökenli destekçilerine sık sık referanslarda bulunurlar. Örneğin Hasan Rumlu, Haydar'ın 1467'de Erdebil'e yerleştiğinde Erdebil'de Rum'dan gelen müritlerin Suriye ve kimi diğer bölgelerden gelenlerin yanı sıra, Haydar'ın sarayını ziyaret ettiğini ve çeşitli hediyeler sunduğunu belirtir.[322] Öte yandan, dönemin Venedikli bir gözlemcisi olan Josaphat Barbaro Haydar'ın takipçilerinin çoğunluğunun Anadolu kökenli olduğunu kaydeder. Haydar'ın Çerkesya üzerine ikinci seferini anlatırken Barbaro şunları belirtir:

> [Osmanlı] Sultan'ın topraklarında dinlerine tutkuyla bağlı dördüncü bir Muhammedî mezhep vardı ve şöyle bağırıyorlardı: "Hıristiyanlara ölüm!"[323] Ve Fars ülkesine doğru ilerledikçe sayıları daha da arttı. Bu küfürbazlar Bakü denizine giden yolu tutumuşlar ve Şamahı, Derbend ve Tümen'e gelmişlerdi. Kısmen silahsız olmalarına rağmen sayıca çok kalabalıklardı.[324]

319 TA, s. 69.

320 TA, s. 70.

321 TA, s. 80.

322 Bkz. *Ahsenu't-tevārih*, 9. cilt, s. 579. Osmanlı arşiv ve anlatı kaynakları Safevi hayranlarının Anadolu'daki varlığından sıklıkla söz ederler.

323 İsmi bilinmeyen bir İtalyan tüccar da Haydar'ın Hıristiyanlara karşı nefretini şöyle vurgular: "...O aynı zamanda Hıristiyanlara karşı da yoğun bir nefret taşırdı." Bkz. "The Travels of a Merchant in Persia", NIT içinde, s. 5. Bu elbette Şeyh'in gazâdaki coşkusunun Hıristiyan yazarlarca yanlış anlamlandırılmasıdır.

324 Bkz. "Haydar's Second Expedition Against the 'Cherkes'", TA içinde, s. 118.

Bir başka Venedikli tüccar ise şunları kaydeder: "Fars ülkesinin farklı bölgelerinden, Anadolu'dan ve Karaman'dan gelen bu insanlar [Şeyh Haydar'ın müritleri] çok kalabalıktılar. Hepsi de Erdebil kentinin bir yerlisi olan ve orada pek çok kişiyi Sufi doktrinine kazandıran bu Haydar'a büyük saygı duyuyorlardı."[325]

Hunci, Şeyh Haydar'ın taraftarlarını aşağılarken bile onların Anadolu kökenlerine göndermede bulunmayı ihmal etmez. Onları "Rum mülhitleri"[326] ve "bir hata güruhu ve şeytani hayallerin sahipleri, Rum avanakları"[327] gibi nitelemelerle tahkir ederken, hem aşırı itaatkârlıkları ve adanmışlıkları hem de zalimlikleri nedeniyle de kötülemekten geri durmaz.[328] İlerleyen bölümlerde incelenecek olan Osmanlı ulemasının yazdıklarıyla kıyaslandığında Hunci'nin tavrı ve tasvirleri benzerlik gösterir. Her iki yaklaşımın da okuma yazma bilmeyen ve cahil göçebeleri hakir gören, geleneksel öğrenilmiş bir yerleşik tavır olduğu görülmektedir. Hunci'nin Şeyh Haydar'ın Çerkesya'ya ilk seferinde toplanmış müritleri tasvir edişi, İslâmî ulemanın cahil konar–göçerlere dair klasik görüşlerine güçlü şekilde benzer. Hunci şöyle yazar: "Dışa karşı sufi ve müritler ancak içe dönük olarak isyankâr şeytanlar (div-i marid)... gençler, çetin ve savaşçı ve savaşta kılıçdarlar."[329] Bu nedenle Hunci'nin Haydar'ın müritleri tasviri onların kültürlü kent ve kasaba sakinleri değil ancak belli bir kapsamda "yabani" kırsal göçebeler veya köylüler olduklarını, inançta toy ve bilgisiz ve yaşam tarzında sert ve savaşçı olduklarını gösterir. Bunlar esasen Osmanlı yazarlarının "Etrak-i bi-idrak" olarak tanımladıkları konar-göçer Türkmenlerden başkası değildir.

Çalışmamız açısından çok önemli bir ayrıntı da Hunci'nin Erdebil şeyhlerinin doğru yoldan sapmaları ile Haydar ve babasının liderliği altında güçlendirilen "Rum adamları"yla bağlantılar arasında somut bir ilişki görmesidir.[330] Hunci'nin açıklamasının yakından bir incelemesi, budala, aşırı inançlara meyilli olarak tasvir ettiği Rum insanlarıyla bağlantıların yoğunlaşması tarikatın doktrinsel yörüngesinden sapmasıyla başbaşa gittiğini göstermeye yeter. Nitekim Hunci'ye göre soylu Erdebil şeyhlerinin atalarının doğru yolundan çıkmasının başlıca sorumlusu Rum'lu bu talip top-

325 "The Travels of a Merchant in Persia", s. 184-5. Mélikoff Safevi şeylerinin Rum ahilerini, gazilerini ve abdallarını başarıyla kazandığını belirtir. Bkz. Irène Mélikoff, "Le Problème Kızılbaş", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* içinde, Istanbul: ISIS Press, 1992, s. 33.

326 TA, s. 61.

327 TA, s. 65.

328 TA, s. 66-7.

329 TA, s. 68.

330 TA, s. 61.

luluğudur.[331] Gerçekten de, Haydar'ın yükselişi ve nihayet "isyanı"yla ilgili kısmın girişi Hunci'nin bu hususdaki yaklaşımını açık şekilde ortaya koyar. 1488'de Sultan Yakup'un edimlerini anlatırken Haydar'ın Çerkesya üzerine üçüncü seferinden ve Şirvanşah'la savaşından şu başlangıç cümlesiyle söz eder: "Bu yılın eylemleri arasında ... Rum putperestlerin desteğiyle... Şeyh Haydar'ın isyanı vardır."[332] Hunci anlatısında Haydar'ın dünyevi iktidar peşinde doğru yoldan saptığını karara bağladıktan sonra, onun nasıl yoldan çıktığını daha iyi açıklamak için geriye döner. Onun şu görüşü benim tartışmam açısından oldukça aydınlatıcıdır: "Eylemlerinin bazıları babasının planlarıyla bağlantılı olmasına binaen, Erdebil şeyhlerinin hikâyesini anlatmalıyız; onların Rum insanlarıyla bağlantılarını açıklamalı ve bu bağlantının Haydar ve babası döneminde nasıl kuvvetlendiğini izah etmeliyiz."[333]

Sonuç olarak, başta çağdaş kaynağımız Hunci olmak üzere, hemen hemen bütün kaynaklar Safevi tarikatının Anadolu'dan gelen müritlerinin önemine vurgu yapmaktadır. Anlaşılıyor ki Anadolu ve Suriye konar-göçerlerinden oluşan sufiler Şeyh Haydar döneminde tarikatın mürit kitlesinin ana gövdesini oluşturmakta idi. Dahası, bu Türkmen talipler tarikatın dönüşümünde birinici dereceden rol oynamışlardı.[334]

Kızılbaşların İnancı

Hunci'nin verdiği bilgilerin en tartışmalı ve aynı zamanda en meşhur bölümü Erdebil sufilerinin inançları ve ibadet pratikleri ile ilgilidir. Öte yandan erken Kızılbaşların inançları üzerine elimizdeki en kapsamlı kaynak da yine onun kitabıdır. Ne var ki, müellifin kendi önyargılı tutumu, yazdıklarının çok dikkatli bir eleştiri süzgecinden geçirilmesini gerektirecek kadar ileri düzeydedir. Tarih-i Alem-âra Yakup Bey'in resmî tarihi olması itibariyle olaylara Akkoyunlu sarayının gözünden bakar. Fazlullah'ın kitap boyunca gözettiği birinci kaygı Yakup Bey'in icraatlarının meşruiyetini ve faydalarını ortaya koymaktır. Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'la ilgili bölümlerde de egemen olan üst mantık budur. Hunci'nin onlara kitabında yer vermesinin sebebi Yakup Bey'in hasmı olmalarıdır. Bu rolleri gereği, anlatıda iki şeyh Sultan Yakup'un "meşru" otoritesine karşı başkaldıran sapkınlar olarak kodlanmıştır. Dolayısıyla, bütün anlatının arka planında, daima şeyhlerin ve müritle-

331 Örneğin şöyle der: " Rum insanlarının aşırı itaati şeyhzadenin [Haydar] davranışlarında kötü alışkanlıklar kazanmasına sebep oldu." Bkz. TA, s. 66.

332 TA, s. 61.

333 TA, s. 61.

334 Fazlullah b. Ruzbihan Hunci'nin hem dönemin bir tarihçisi hem de olayların yakın bir gözlemcisi olduğu unutulmamalıdır zira Hunci tarihini 1490'da Akkoyunlu Sarayı'nda bitirmiştir.

rinin dinsel sapkınlıklarını ispatlanma kaygısı egemendir. Bu nedenle müellif onların müteşerri İslâm'ın dışına taşan inanç ve davranışlarına özel bir ilgi gösterir ve onları abartarak anlatır. Onun bu tutumu, Sultan Yakup'un dört bin askeri Şeyh Haydar'la savaşması için neden ve nasıl gönderdiğini açıklarken net olarak karşımıza çıkar. Hunci, Sultan Yakup'un kararına dinsel bir zemin sağlamaya çalışır ve şunları savunur: "Gerçekte Şeriat'a göre şeyhin güçlü bir yöneticiye (hâkim-i qâdir) karşı davranışı onun tiranlığına ve baskısına karşı çıkmayı bir görev haline getirmişti çünkü Şeyh Haydar eylemleri nedeniyle ya bir isyankâr (yâghī) ya da gaspçı ve saldırgandı."[335]

Hunci'ye göre, takipçileri Şeyh Cüneyd'i açıkça "Tanrı (ilah)" olarak, oğlunu ise "Tanrı'nın Oğlu" olarak çağırıyorlardı. Cüneyd'in cenazesini toz ve kanla kaplanmış halde gördüklerinde bile bu yanlış inançtan vazgeçmemiş ve şöyle demişlerdi: "O yaşayandır, ondan başka ilah yoktur."[336] Hunci abartısını ve aşağılamasını daha da ileri götürür. Ona göre, sufilere şeyhlerinin kayıp olduğu veya öldüğü söylense, ölümü tercih eden kendisiydi diyecek kadar ahmak ve bilgisizlerdi. O Kızılbaşların ibadet anlayışına dair şunları yazar: "[Müritleri Şeyh Haydar'ı] tanrıları (ma'bud) olarak görüyor ve namaz ve ibadet görevlerini ihmal ediyorlardı; şeyhi kıbleleri olarak addediyor ve onu secdenin olduğu taraf (mescid) olarak kabul ediyorlardı. Şeyh ise onların aralarından ibâhe mezhebini ve Babek el-Hürremi şeriatını yayıyordu."[337]

Hunci'nin suçlamalarının şeyhlerden çok müritlere yöneldiği gözden kaçmaz.

> Şeytani düşüncelere sahip bir hata güruhu olan Rum budalaları, dünya manastırının çatısında Hıristiyanlık'ın beyhude iddialarının çanını çalmış ve bir ulusun yoldan çıkması gibi kendi üçlemesini cehennemin dibinde örnek bir cezaya müstahak kılmıştı. Onlar Şeyh Cüneyd'i açıkça "Tanrı" (ilah) ve oğlunu da "Allah'ın Oğlu (ibn-Allah)" olarak çağırıyorlardı.[338]

Bir başka yerde, Uzun Hasan'ın Azerbaycan işgalinden sonra Haydar'ın Erdebil'de kalmasına izin verdiğinde, onun etrafında toplanan müritleri anlatır. Hunci'nin görüşüne göre, babasının her yönden gelen halifeleri budala bir şekilde Haydar'ın kutsallığının müjdesini ilan etmişlerdi; böylece kendilerinin Şeyh Haydar'a aşırı itaatleri[339] Şeyh Haydar'ın kötü alışkanlıklar ve davranış tarzları edinmesine neden olmuştu.[340]

335 TA, s. 74.

336 TA, s. 66.

337 TA, s. 68.

338 TA, s. 65-6.

339 Hunci burada "Rum halkının itaatinden" söz eder. Bkz. TA, s. 66.

340 TA, s. 66.

Daha önce uyardığım gibi, Hunci'nin kayıtları, özellikle de takipçilerinin Cüneyd ve Haydar'a taptıkları ve ilah olarak gördükleri iddiası, onun arka plan ajandası ve bu doğrultudaki abartılı tutumu göz önüne alınarak dikkatle okunmalıdır. Bu abartmaların farkında olan Roemer, Hunci'nin söylediklerinin olduğu gibi kabul edilmemesi gerektiğini vurgular.[341] Sufilerin bilgisiz ve tutkulu adanmışlığı ve bu adanmışlığın inançları üzerindeki etkisi, görece daha objektif olarak Uzun Hasan'ın sarayını ziyaret etmiş olan Venedikli elçi Caterino Zeno'nun şu sözlerinde ifadesini bulur: "[Haydar'ın] Başarısı öyle büyüktü ki herkes tarafından bir veli ve neredeyse kutsal biri olarak görülüyordu."[342] Zeno ayrıca Haydar'ın Şii ya da Alevi eğilimine işaret eden ilginç detaylar da sunar: "Haydar bir veli veya bir mürşid yahut peygamberdi; o İslâm dini içinde Ali'nin Ömer'e üstün olduğunu savunan yeni bir öğretiyi anlatıyor ve bu sayede çok sayıda mürit ve sempatizan kazanıyordu."[343]

Çağdaş diğer İtalyan gözlemcileri de aynı şekilde, Haydar'ı ve müritleriyle ilişkisini anlatırken ona ilah olarak tapıldığı gibi aşırı inanç ve pratiklerden bahsetmezler. Bu kaynaklarda daha çok Erdebil sufilerinin mürşitlerine karşı besledikleri aşırı sevgi ve bağlılığa vurgu yapılır; onların adanmışlıkları ve coşkunlukları övgüyle anlatılır. Örneğin ismi bilinmeyen bir tüccar Haydar'ı şöyle tarif eder: "Adı Secaidar [Şeyh Haydar], kont rütbesinde bir lord (derebeyi), Sofi isminde bir din veya mezhebe mensup, dindaşları tarafından bir aziz olarak saygı gören ve bir şef olarak itaat edilen. ... Gerçekten de o bir keşişler milletinin reisi gibiydi."[344] Benzer biçimde, başka bir diğer İtalyan gözlemci onun sufileri tarafından bir aziz olarak değerlendirildiğini ve şef olarak izlediklerini yazar.[345] Şah Tahmasb'ın sarayını ziyaret eden Venedik elçisi Vincentio D'Alessandri Şeyh Haydar hakkında duyduklarını şöyle özetler: "takipçileri tarafından bir aziz olarak görülen büyük bir iyilik ve eğitim adamı."[346]

Tüm Sünni önyargılarına, onları sapkın göstermek için tüm çabalarına ve aşağılayıcı tutumuna karşın, Hunci'nin "erken Kızılbaşlar"ın[347] inancıyla ilgili verdiği bilgiler, Venedikli çağdaş gözlemcilerin raporlarıyla üç noktada kesişir. İlkin, onların Cüneyd'e ve Haydar'a olan bağlılıkları ve adanmışlıkları geleneksel tarikat yapısında şeyh ve mürit arasındaki ilişkinin sınırlarının

341 Roemer, "The Safavid Period", s. 208.

342 Caterino Zeno, "Travels in Persia", NIT içinde, s. 43.

343 *A.g.e.*, s. 43.

344 "The Travels of a Merchant in Persia", s. 184-5.

345 Bkz. Giovan Maria Angiolello, "A Short Narrative of the Life and Acts of the King Ussun Cassano", s. 100.

346 Vincentio D'Alessandri, "Narrative of the Most Noble Vincentio D'Alessandri", NIT içinde, s. 211.

347 Bu ifade ile kastettiğim, Cüneyd liderliğinde ortaya çıkan ve Haydar döneminde tam anlamıyla ayrışmış bir sufi grup haline dönüşen Erdebil talipleridir.

çok ötesindedir. Bu hususta Kızılbaşların coşkunluğu o dereceye ulaşmıştır ki velayet ile uluhiyet arasındaki çizgi yer yer belirsizleşmektedir. Böylesi bir tasavvuf anlayışını incelerken yeni mürit tipolojisinin sosyo-kültürel arka planı gözardı edilmemelidir.[348] İkinci olarak, görünüşe bakılırsa Şeyh Cüneyd'in ve Haydar'ın müritleri iradelerini mutlak anlamda mürşitlerine tes-

348 Bahse konu müritlerin konar-göçer Türkmenler olduğunu tartışmıştım. Türkmenlerin kültürel edimleri neredeye bütünüyle sözlü kültür içinde gerçekleşmekteydi. Sözlü kültürün egemenliği ile Türkmen dindarlığı arasında doğrudan bir ilişki olduğu kanısındayım. Bu meselesin geniş bir şekilde ele alınması takip ettiğimiz analiz şemasının akışını bozacaktır. O yüzden şimdilik bu çalışmanın teorik çerçeve bölümüne gönderme yapmakla yetineceğim. Bununla beraber, bazı temel hususlara kısaca işaret etmek de yerinde olacaktır. Yazının insan zihninde yarattığı en temel değişikliklerden birisi kesinliktir (Tabletlerin nasıl kullanıldığı ve yazının insan algısını daha kesinliğe doğru nasıl değiştirdiğinin bir analizi için bkz. Jack Goody, *The Domestication of Savage Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (ilk basım 1977), s. 72-73.) Düşünce ve bilginin dışa açılması, görselleşmesi ve depolanması enformasyonun tahlili, düzenlenmesi, analizi ve keskin sınırlarla parçalara ayrılmasını mümkün kılar. Sınıflandırma sözel zihin yapısında da mevcuttur ancak daha düşük seviyede, muğlak ve keskin sınırlardan yoksundur. Yazı insan aklındaki sınıflandırma nosyonunu keskinleştirir ve netleştirir. (*A.g.e.*, s. 105) İnsan beyninin bilgi külliyatının çeşitli kısımları arasında açık ve net sınırlar koyma yetisine ulaşmasında yazmanın örgütsel kapasitesinin yardımı tartışılmazdır. Okuma yazma bilmeyen halklar arasında yapılan antropolojik çalışmalar sözel zihin yapısının kavramlar arasında net ayrım hatları çizemediğini göstermiştir. Okuma yazma bilmeyen bir insan farklı şeylere ya da inançlara ait bilgiyi belirleyip ayırt edebilse de onlar birbirlerinden tümüyle ayrılmış değillerdir; onlar arasında net bir sınır çizgisi bulunmamaktadır. Goody'nin vurguladığı gibi "yazının yokluğu insan söyleminin bir kesimini izole etmenin güç olması anlamına gelir." (*A.g.e.*, s. 13) Sözel zihin yapısı, sürekli varyasyonlarla yüzen bir bulut olarak düşünülebilir. Homojen olmasa ve farklı bölgelerde değişen bir yoğunlık olmasına ragmen, bir bulut kümesi arasında bir tarafın bir kümeye diğer tarafın diğer bir kümeye ait olduğu net sınır çizgileri çekmek mümkün değildir. Daha çok, sınır çizgisi hâlâ belirsiz olan bir geçiş bölgesinden bahsedilebilir. Sözel kültürün durağan ve muhafazakâr bir ekonomisi vardır ve onda hiçbir şey kesin olarak tanımlanmış değildir. Tanım konsepti bile sözlü kültüre oldukça yabancıdır. Basitçe parçacıkların titreşiminin havada hemen kaybolduğu kelime ve ona ekli anlam arasındaki ilişki çok dinamik ve pürüzsüzlükten yoksundur. Bu nedenle o değişir, sürekli tekrar eden bir çekirdekten söz edilebilse bile bu durumsal bir bağlama göredir. Böylece bir kelimeye yüklenmiş anlam açık bir netlik sınırına indirgenmiş değildir. O daha çok bir bulluttaki yığınlar gibidir. Anlamın odak noktası kolayca ona özgü olan yığının içinde hareket eder özellikle de mevcut koşullara göre. Bir kelimenin referansta bulunduğu şey açıkça net değildir. Böylece sözel iletişim ağır şekilde bağlama bağlıdır. Herhangi bir sözcüğün tüm bağlama ait olmaksızın tam olarak ne demek istediğine erişemez, bağlam temel olarak durumsal, duygusal, tarihsel ve kültürel elementler içerir. Öte yandan, yazı ise "bağlamsız iletişim" denilen şeyi mümkün kılar ve bu iletişim tarzı ilkesel olarak okuma yazmayla gelen kesinliğin sonucudur. Her şeyden önce harfler anlam taşıyıcıları değişen ve gelip geçici işitsel aracıdan daha istikrarlı ve durağan bir görsel aracıya kaymıştır. Şimdi, yazmayla birlikte, sadece kelimeyi zihnin dışına koymak ve ona bir şey olarak davranmak değil ancak aynı zamanda anlamının belli sınırlarını tahsis etmek de mümkündür. Çünkü sesin kesin sınırları yoktur ancak görsel imgenin vardır. Goody ve Watt'ın işaret ettiği gibi, "yazı kelime ve göstereni olduğu şey arasında farklı türde bir ilişki kurar, bu, daha genel ve daha soyut ve sözel iletişimde olduğundan kişi, yer ve zamanın özgüllüklerine daha az yakından bağlantılıdır." (Bkz. Jack Goody ve Ian Watt, "The Consequence of Literacy", *Comparative Studies in Society and History*, cilt 5, no. 3, 1963, s. 321.) Kısaca, okur yazar zihnin düşünce ve bilginin farklı kesimlerini ayırt etme yetisi daha fazladır. İşte Türkmen dindarlığında velayet ve uluhiyet kavramlarının sınırlarının yer yer muğlaklaşması zihinlerdeki bu düşünme ve kavrama kodlarıyla ilişkilidir.

lim etmişlerdi. Bir diğer deyişle, mürşitlerinin buyruklarını en üst dinî norm olarak kabul ediyor, bu hususta şeriatın sınırlarını ihlal etmekte sakınca görmüyorlardı. Dahası, standart şeriat kuralları hakkında ne ilgileri ne de bilgileri yoktu. Hunci, onların müteşerri İslâm yolundan sapmalarının Cüneyd ve Haydar'ın kişisel icatları olmadığının altını çizmektedir. Bu sonuç daha ziyade mürit kitlesinin sosyo-kültürel alışkanlıkları ve dindarlık biçiminden kaynaklanmıştı. Erdebil sufilerinin velayet kültü temelli dindarlıkları mürşide aşırı bağlılık ve itaati beraberinde getirmiş, o da genç Safevi şeyhlerine "kötü alışkanlıklar" kazandırmıştı. Dolayısıyla, Safevi tarikatı içinde doğmakta olan bu yeni sufilik formunun kökleri Anadolu ve Suriye'de yaşayan konar-göçer Türkmenlerin sosyo-kültürel yapısında aranmalıdır.

Hunci'nin anlatısındaki belki de en ilginç ve problematik nokta, ne Şeyh Cüneyd ne de Haydar döneminde Şiiliğin benimsendiğinden söz etmemesidir.[349] Daha önce vurgulandığı üzere, Aşıkpaşazâde Şeyh Cüneyd'in Anadolu'da bazı Şii fikirlerini savunduğunu açıkça yazmaktadır. Haydar'ın döneminde de bu eğilimin güçlenerek devam ettiği rahatlıkla söylenebilir. Nitekim yukarıda alıntıladığım çağdaş İtalyan kaynaklarında Haydar'ın müteşerri veya Alevi inançlarına göndermeler mevcuttur. Hal böyle iken her iki şeyhle de çağdaş olan ve onlar hakkında herkesten fazla yazmış olan Hunci'nin, ne şeyhlerin ne de müritlerinin Şii veya Alevi eğilimlerden hiç söz etmemesi izaha muhtaçtır. Onun anlatısında Cüneyd ve Haydar'a bu kadar geniş yer vermesinin yukarıda değindiğim esas nedeni göz önüne alındığında, durum daha da karmaşık bir hal alır. Zira Hunci'nin temel amacı Haydar'ın Yakup'a baş kaldırmış bir sapkın olduğunu izah etmekti. Kendisi katı bir Sünni alim olan müellif için Alevi eğilimler birinci dereceden işine yarayacak propaganda malzemesi olabilirdi. Oysa onun Kızılbaşlara dönük suçlamaları ve zındıklık gerekçeleri tamamen şeriata aykırı, aşırı ve coşkun inanç ve eylemler üzerine kuruludur. Bu bağlamda argümanını kurarken hiçbir şekilde Şii/Alevi inanç unsurlarına atıfta bulunmaz. Bu tutumuyla Hunci hem Aşıkpaşazâde'den hem de onun çizgisini takip eden modern tarihyazımından açıkça ayrışmaktadır. Cüneyd ve Haydar'ın tarihi sadece onun verdiği bilgiler üzerinen yazılacak olsa, onların inançlarındaki Şii/Alevi eğilim göz ardı edilmelidir. Buradan ne sonuç çıkarılabilir? Birinci sonuç, Şeyh Haydar'ın inancında kendisini en sert şekilde eleştiren katı Sünni bir çağdaşını rahatsız edecek derecede Şii unsurlar olmadığıdır.[350] Ancak onun Şeyh Safi ve ilk üç halefinin tasavvuf anlayışını olduğu gibi sürdürmediği de çok açıktır. Hunci'ye geri dönecek olursak, onun için problem doktrinin Şii içeriği

349 Eğer, Babak'ın Khurramites'e referansını gözardı edersek.

350 Krş. Irène Beldiceanue-Steinherr, "A propos d'un ouvrage sur la polémique Ottomane contre les Safawides", *Revue des Études Islamiques*, XXXIX-2, Paris, 1971, s. 398.

değil, şeriat sınırlarına sığmayan aşırılıklarıdır. O, Kızılbaşların zındıklığını, Şia akidesinin temelleri (örneğin imamet, teberri gibi) üzerinden değil mürşitlerini ilahlaştırmaları ve şeriata aykırı davranmaları üzerinden kurmaktadır. Öte yandan Aşıkpaşazâde ve çağdaş İtalyan gözlemciler, Kızılbaş inancında Ali'nin ve Ehl-i Beyt'in merkezî bir yer tuttuğuna açık göndermelerde bulunmaktadır.

Esasen Haydar'ın standart Şii teolojisini benimsediğini varsaymamıza izin vermeyen pratik nedenler vardır. Öncelikle, Haydar babasını kundaktayken bile görememiş ve sekiz dokuz yaşına kadar dayısı Uzun Hasan'ın sarayında yetişmiştir. Akkoyunlu sarayında o dönemde Şii eğilimli bir ortam olmadığı malumdur. Roemer'in belirttiği gibi, Haydar Diyarbakır'daki ilk yıllarında "neredeyse hiç dinî eğitim almamıştı ve hele Şii eğitim kesinlikle almamıştı."[351] 1470'li yıllara doğru Erdebil'e hareket ettiğinde Şeyh Cafer'in baskın olduğu bir ortamda da Şii bir atmosfer yoktu.[352] O halde tarikatın batını öğretilerini bu dönemde taşıyan başka bir aracı (media) aramamız gerekir. Bu aracı, Cüneyd'in Anadolu seyahati boyunca Safevi tarikatının etrafını sarmış olan Türkmen entelektüel ve kültürel ortamından başka bir şey değildi. Bu iletişim ve aktarımı sağlayan Türkmen muhit, tarikatın batını ve doktrinsel mesajını birbiriyle doğrudan temastan mahrum olan bir mürşitten diğerine aktarırken, öğretinin doğasını da köklü bir şekilde değiştirmişti. Bu nedenle, Roemer ve Elke Eberhard, onların dinsel yönelimleri için "halk İslâmı"[353] veya popüler İslâm[354] terimini kullanmayı daha uygun bulurlar.[355]

Bütün bu veriler ışığında, Cüneyd ve Haydar'ın inancını standart Şiilikle izah etmek mümkün görünmemektedir. Daha makul bir açıklama, onların döneminde gelişen Erdebil sufiliğini, yeni mürit tabanından devraldıkları Türkmen Aleviliğinin yeni bir formu olarak kabul etmektir.

Safevi tarikatının hem batını doktrininde hem de mürit profilinde Şeyh Cüneyd tarafından başlatılan ve Şeyh Haydar tarafından güçlendirilen kök-

351 Roemer, "The Safavid Period", s. 208.

352 Gerçekte, aynı durum Haydar'ın halefleri için de geçerliydi. Haydar halefi Sultan Ali'ye babasının ölümü sırasında henüz çocuk olduğu için herhangi bir batınî veya doktrinel bir mesaj iletememişti. Haydar'ın oğulları sonraki yedi yılı Akkoyunlu'da gözetim altında geçirmişlerdi ve bu süre içinde dinsel eğitim için uygun bir ortam bulamadıkları rahatlıkla savunulabilir.

353 Roemer, s. 196. Ne var ki Roemer, tarikatın Cüneyd döneminde görülen hem teolojik çerçevede hem de mürit profilindeki kritik değişimler arasında ayrıma gitmez. Daha ziyade o Tarikat'ın dinselliğini Şeyh Safi'den Ismail'in iktidarı alışına "halk İslâmı" çerçevesinde ele alır ve bilinçli ya da açık olarak değişimi Şia'ya kadar vardırmaz. Ona göre çeşitli Safevi şeyhlerinde Şii işaretleri vardır ve buna Haydar da dahildir ancak halk İslâmında güçlü ya da zayıf mutlaka bir varlığı olduğundan bunlar açık Şii işaretleri oluşturmazlar.

354 Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1970, s. 26.

355 Benzer bir açıklama için ayrıca bkz. Roemer, "The Qizilbash Turcomans", s. 31.

lü değişim belki de en iyi şekilde göreceli olarak tarafsız kaynağımız Hanivaldanus Anonim tarihinde yansıtılır. Hanivaldanus Anonimi Safevi ilişkilerini ve İsmail'in hareketini anlatırken çarpıcı bir şekilde Cüneyd zamanına geri döner ancak tarikatın daha önceki şeyhlerinden asla söz etmez. Yukarıda da işaret edildiği gibi, diğer Osmanlı anlatılarından oldukça farklı bir şekilde Hanivaldanus Anonimi ne Cüneyd ne de Haydar'a karşı negatif bir tutum benimsemez. Daha ziyade onları yüksek ölçüde saygı gören veliler olarak tasvir eder. Bu arada, bu iki şeyh'in "yeni" bir dinsel yorumuna işaret etmeyi ihmal etmez. Örneğin, İsmail'in saltanata yükselmesini anlatırken, İsmail'in dayanak noktasının Cüneyd ve Haydar tarafından tesis edilmiş dinsel düzenlemelere bağlı olan kalabalık Anadolu müritleri olduğunu vurgular.[356] Ona göre, İsmail kendi hareketini atalarının (Cüneyd ve Haydar) belirlediği temel ilkeler üzerinde geliştirmiş ve insanları bu dinsel temeller üzerinde bir araya getirmişti. İsmail'in ağzından aktarılan takipçilerine hitaben söylenmiş bir cümle bunu belgeler niteliktedir: "eğer sefillikten kurtarılmak istiyorsanız bana ve kararlarıma itaat etmek zorundasınız!"[357]

Burada üç noktaya değinmek gerekiyor: Birinci olarak, anonim derleyici açık şekilde "yeni" bir şeye işaret eder. Cüneyd tarafından başlatılan ve Haydar tarafından ilerletilen bir dinsel (mistik) yol. İkinci olarak Safevi tarihini Cüneyd'le başlamış gibi anlatır ve daha önceki şeyhlerden hiç bahsetmez. Ne var ki Cüneyd'in oldukça iyi kurulmuş tasavvufi bir düzen ve çok sayıda müridi devraldığını biliyoruz. O halde anonim kaynak neden tasavvufi yolun Cüneyd tarafından başlatılmış ve kurulmuş gibi davranmaktadır? Burada "yeni" olarak tarif edilen şey Cüneyd'in liderliği altında üretilen yeni sentezden başka bir şey değildir. Böylece, Şeyh Cüneyd'le başlayan şey Safevi tarikatı değil Safevi Hareketi'dir. Son olarak, İsmail'in tahta çıkışı süresince ve kısa süre öncesinde onun müritleri sefil olarak İsmail de onların kurtarıcısı olarak tasvir edilir:

> [İsmail büyümüş, yaklaşık on bin adam toplamış ve sefere çıkmıştı] Böylece o, İlahi kanuna ve dine sıkı sıkıya riayet eden babası ve dedesinin geleneği ile hareket ederek yola koyuldu. Fakat ayrıca o, kazanılmış itibarını emniyete almak ve adamlarını itaatte tutmak için yeni bir mezhep ve inanç şekli buldu ve bunları kendi düşünce, niyet ve arzularına uydurdu. Bundan sonra kendisine hükümdar unvanını taktı ve "şah" dedirtti.[358]

İsmail bu nedenle büyük babası ve babasının tesis ettiği yolu izlemişti. Ancak kendisini "hükümdar" olarak ilan ettikten sonra, bu (mistik yol) pres-

356 "Dedesi Şeyh Cüneyd ve babası Haydar tarafından öğretilen dinî kurallar". Bkz. ANMH, s. 37.

357 ANMH, s. 38.

358 ANMH, s. 38.

tijini korumak ve adamlarının itaat etmesini sağlamak için yeterli değildi. Bu nedenle, Hanivaldanus Anonimi'nin sözleriyle İsmail yeni bir mezhep ve inanç şekli buldu. Burada anonim yazar, Cüneyd tarafından başlatılan ve Haydar döneminde geliştirilen sufilik yolu ve padişah olduktan sonra İsmail tarafından ilan edilen mezhep arasında açık bir ayrım çizgisi belirler. Bu ifadelerde Safevi Hareketi'nin Safevi Devleti'ne dönüşüm sürecinde meydana gelen dinî değişime (Kızılbaş sufiliğinden İmamiye Şiasına geçiş) belli belirsiz bir işaret vardır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Şah İsmail ve Huruç

Allah Allah din gāziler, gāziler din Şah menem
Karşu gelün secde kılun, gāziler din Şah menem
Uçmakda tūti kuşuyam, ağır leşker er başıyam
Men sūfiler yoldaşıyam, gāziler din Şah menem
Ne yirde ekersen biterem, hande çağırsan yiterem
Sūfiler elin dutaram, gāziler din Şah menem
Mansur ile dârda idim, Halil ile nârda idim
Musa ile Tur'da idim, gāziler din Şah menem
İsradan beri gelün, nevruz idin Şah'a yetün
Hey gāziler secde kılun, gāziler din Şah menem
Kırmızı taclu boz atlu, ağır leşker heybetlū
Yusuf peygamber sıfatlu, gāziler din Şah menem
Hatâyī'yem al atluyam, sōzü şekerden datluyam
Murtaza Ali zâtluyam, gāziler din Şah menem[1]

GİZLENME DÖNEMİ

Sultan Ali Padişah

Edward Browne, Şeyh Haydar'ın ölümünden sonra üç Safevi şehzadesinin anneleriyle birlikte İstahr kalesinde Sultan Yakup'un adamlarınca hapsedilmesini açıklarken şöyle yazar: "Şeyh Haydar'ın tümüyle babalarının düşmanlarının merhametine kalmış üç küçük oğlunun konumundan daha ümitsiz hiçbir şey olamazdı."[2] Handemir'e göre, Sultan Yakup'un bu şekil-

1 Tourkhan Gandjei, *Il Canzoniere di Sāh Ismā'īl Hatā'ī*, Napoli, 1959, s. 22.

2 BRW, s. 49.

de davranma nedeni onların Sultan Haydar'ın intikamını almalarından korkmasıydı. Onun kaydettiğine göre, Haydar'ın ölümünden sonra ileri gelen halifeler Erdebil'de buluştu ve Haydar'ın en büyük oğlu Sultan Ali'yi babasının halefi olarak seçtiler. "Kısa bir süre içinde Sultan Ali'nin mürşit postuna oturuşunu kutlamak için çok sayıda sufi toplanmıştı ve içlerinden bazıları Sultan Haydar'ın ölümünün intikamını almak niyetindeydi."[3] Daha sonra Sultan Yakup, Safevi şehzadelerini ve anneleri Halime Begüm'ü alması için büyük komutanlarından birisini görevlendirdi. Sultan Yakup'un askerlerini Erdebil'de gördüğünde Sultan Ali teslim olmaktan başka çare görmediğinden karşı çıkmayı denemedi.[4] Bir yıl sonra Şiraz'a hareket ettiler ve dört buçuk sene kalacakları İstahr kalesinde hapsedildiler.[5]

Sultan Yakup'un hicri 896 yılında (miladi 1490-1) ölümünün ardından Akkoyunlu şehzadeleri arasında hararetli bir iç savaş baş gösterdi. Taht kavgası ilkin Sufi Halil, Musullu ve Purnak emirlerinin desteğini alan Mirza Baysungur ile Bayındır şeflerinin destek olduğu Hasan (Uzun) Bey'in oğlu Mesih Mirza arasında baş gösterdi.[6] İki taraf arasında Karabağ'da vuku bulan savaş, Sultan Baysungur'un zaferiyle sonuçlanmış, Mesih Mirza ve Bayındır emirlerinin çoğu öldürülmüştü. Sultan Baysungur Tebriz'e büyük bir şaşaayla döndü ve tahta çıktı. Baysungur'un güçlü komutanı Sufi Halil tüm idari ve mali meseleleri eline aldı ve Akkoyunlu imparatorluğunu yönetmeye başladı.[7] Ancak Akkoyunlu şehzadeleri arasındaki iç savaş henüz bitmemişti. Uzun Hasan'ın torunu ve Uğurlu Mehmet Bey'in oğlu Emir Hasan Bey Mesih Mirza'ya destek vermeyi seçmiş ve Mesih Mirza'nın öldürüldüğü gün canını kurtarmayı başarmıştı. Hasan Bey daha sonra iki Irak'ı kontrolü altına almayı başarsa da kısa süre sonra Sultan Baysungur tarafından yenildi ve öldürüldü.[8] Öte yandan, Uzun Hasan'ın torunu ve Maksut Bey'in oğlu ve aynı zamanda Halime Begüm'ün yeğeni olan Rüstem Bey –ki Mesih Mirza'yı desteklemişti– güçlü emir Ayba Sultan'ın da desteğini alarak taht iddiasıyla ortaya atıldı. Rüstem Bey ciddi bir direnç görmeksizin Tebriz'i almayı başardı.[9] Öte yandan, Baysungur Mirza, önemli ricalarda bulunmak üzere Şirvan'a gitti.[10] Baysungur Mirza'nın kayın pederi olan Şirvanşah damadına Rüstem

3 HS, s. 564. Ayrıca bkz. HT, s. 162; AA, s. 35.

4 HS, s. 565.

5 HS, s. 565; HT, s. 162; AA, s. 35. AA Yakup'un Safevi şehzadelerini hapsetmekten amacının onların taliplerine erişimini dolayısıyla da desteğini kesmek olduğunu belirtir.

6 HS, s. 565; AA, s. 36. *Akkoyunlu* şehzadeleri arasındaki iç savaş için bkz. Woods, *The Aqquyunlu*, s. 163.

7 HS, s. 565; AA, s. 36.

8 HS, s. 565.

9 HT, s. 164.

10 Şirvan'ın yöneticisi Baysungur Mirza'nın kayın pederiydi. Bkz. HS, s. 566.

Bey'e karşı mücadelesinde destek verdi, babasından kalan yönetimi kurtarmaya teşvik ederek ordusuna asker temin etti.[11]

Rüstem Bey bunu duyduğunda, Safevi ailesinin desteğini kazanmaya ve birkaç yıl önce Haydar'ı öldürmüş Şirvanşah ve Baysungur Mirza'ya karşı sufi savaşçıları kullanmaya karar verdi. O önce Bayındır şeflerini toplamış ve Baysungur'a nasıl karşı koyabilecekleri konusunu onlarla görüşmüştü. Bu toplantıda ileri gelen birçok kişi Safevi şehzadelerini serbest bırakmasını tavsiye etmiş, Erdebil müritlerinin dünyanın her bir parçasında sayıca kalabalık olduklarından şehzadelerinin serbest bırakıldığını durduklarında kısa sürede toplanacaklarının altını çizmişlerdi. Bu nedenle Baysungur'un atacağı adımın haberi ulaştığında Rüstem Bey Safevi şehzadelerinin serbest bırakılması talimatını verdi ve 1493'te onları şeref madalyaları ve bol miktarda parayla karşıladı.[12] Sultan Ali, Rüstem Bey'e destek vermeyi ve Baysungur Mirza'ya karşı savaşmayı kabul etti. Babasının ölümünün intikamını almak şüphesiz Sultan Ali'nin en önemli motivasyonu idi.[13] Bu haber yayılır yayılmaz büyük bir kısmı Anadolu ve Kuzey Suriye'den gelmiş olan çok sayıda Safevi talibi Sultan Ali'nin bayrağı altında toplandı. Hasan-ı Rumlu kısa sürede Sultan Ali Padişah etrafında on iki bin kişinin toplandığını söyler.[14]

Rüstem Bey, rakibi Baysungur Mirza'ya karşı cenk meydanlarına yiğitlikleri defalarca kanıtlanmış bu coşkun sufileri ön safa sürdü. Başlarında genç mürşitleri (herhalde 12-15 yaşlarında idi) Sultan Ali olmak üzere Kızılbaş birlikleri Baysungur Mirza'nın orduları ile iki ayrı savaş yaptı. Birincisinde sufiler Akkoyunlu ordusunun bir parçası olarak Ayba Sultan'ın komutası altında Baysungur Mirza'nın üzerine yürüdü. Kur nehrine ulaştıklarında Baysungur'un ordusunun nehrin öteki yakasına kamp kurduklarını öğrendiler. Birçok düşük yoğunluklu kapışmadan sonra iki ordu tam kapasite savaş angajmanına girmeden ayrıldılar. Baysungur Şirvan'a dönerken Ayba Sultan da Tebriz'e doğru yola koyuldu.[15] Sultan Ali'nin Baysungur Mirza ile ikinci savaşı kısa bir süre sonra İsfahan valisinin Rüstem Bey'e Baysungur Mirza adına Ağustos 1493'te isyan etmesiyle yaşandı.[16] Aynı zamanda Baysungur Rüstem Bey üzerine yürümek üzere Şirvan'dan ayrılmıştı. İki taraftan kıskaca alınan Rüstem Bey, Ayba Sultan ve Sultan Ali'yi Baysungur Mirza üzerine,

11 HS, s. 566; HT, s. 164; AA, s. 37.

12 HS, s. 566; AA, s. 37; HT, s. 164-5; *Ross Anonimi*, s. 257; Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: TTK, 2006 (*Ahsenü't-tevârih*'in 9. cildi), s. 600; BRW, s. 49-50; Sarwar, s. 27.

13 Kıyaslamak için bkz. AA, s. 37.

14 Bkz. *Ahsenü't-tevârih*, IX, s. 600. Ayrıca bkz. HS, s. 566; HT, s. 165; AA, s. 37; Sarwar, s. 27.

15 HS, s. 566; *Ross Anonimi*, s. 257-8; *Ahsenü't-tevârih*, IX, s. 600-601; AA, s. 38.

16 AA, s. 38; Sarwar, s. 27. Hasan-ı Rumlu bu olayları hatalı bir şekilde 897 / 1491-2 yılları altında verir. Bkz. *Ahsenü't-tevârih*, IX, s. 601.

Kızılbaş emirlerinden önde gelen Kara Piri Tovacı (veya Kaçar)'ı[17] eşzamanlı olarak İsfahan valisi üzerine gönderdi.[18] Sultan Ali'nin savaş alanında ordusunu organize ediş şekli mürit kitlesinin aşiret karakterini net olarak ortaya koymaktaydı. Mürşid bu savaşta Hüseyin Bey Şamlu'yu ve Rüstem Bey Karamanlu'yu sağ kanada, Dede Bey Taliş'i ve Abdal Ali Bey olarak bilinen[19] Hadim Bey Halife'yi de sol kanada komuta etmek üzere görevlendirirken kendisi de merkez kuvvetlerine komuta ediyordu. Onun görevlendirdiği bu Kızılbaş kocalarının hepsi babasının önde gelen halifeleri idi. Öte yanda Ayba Sultan ise Akkoyunlu güçlerine komuta ediyordu.[20] Hem Sultan Ali'nin birlikleri hem de Kara Piri komutasındaki Kızılbaşlar savaştan zaferle döndü; Baysungur ve Isfahan valisi Kusa Hacı Bayındır öldürülerek Rüstem Bey'in tahtı garanti altına alındı. Şeyh Haydar'ın baş halifeleri Hüseyin Bey Lala, Dede Bey Taliş, Hadim Bey Halife ve Kara Piri Bey Tovacı (Kaçar) bu zaferin kazanılmasında çok önemli bir rol oynamışlardı.[21]

Rüstem Bey Safevi şehzadelerinin yardımıyla düşmanlarını yenince onlara beş yıldır kesintiye uğramış olan sufilerin mürşitliğini devam ettirmeleri için Erdebil'e gitmek üzere izin verdi. Kısa bir zaman dilimi içinde hanedana biat ve hizmet etmek için Erdebil'de çok sayıda taraftar toplanmıştı.[22] Erdebil sufilerinin askerî kapasitesi ve sayıca çoklukları her zaman sultanları rahatsız ettiği gibi, Rüstem Bey de en sonunda işkillenmeye başlamıştı. Muazzam kalabalıklar halinde sufilerin Erdebil'de toplandığını duyduğunda Rüstem Bey'in kaygısı iyice arttı. Nihayet üç kardeşin kontrol altında tutulmak üzere Tebriz'e geri getirilmelerini emretti. Böylece şehzadeler yakın gözetim altında tutulacak hem de taraftarlarıyla herhangi bir temas kurmaları engellenecekti.[23]

Handemir konuyla ilgili olarak şunları belirtir: "Üçü Rüstem Bey'in kampındayken, her gün onların müritlerinden oluşan geniş bir grup gelip altın ve gümüşler, kıymetli eşyalar ve benzer şeyler sundular, ancak kampta kalmalarına izin verilmediğinden tekrar evlerine döndüler."[24] Rüstem Bey Sultan Ali'nin sufilerle ilişkilerini izlemek ve mümkün olduğunca engel olmak için çok sayıda adamını görevlendirmişti. "Yine de inançlı müritleri ona gizlice hediyeler, para ve çeşitli eşyalar göndermeyi başardı. Onlar öylece mür-

17 *Ross Anonimi* ismi Kara Piri Kaçar olarak verir. Bkz. *Ross Anonimi*, s. 258.

18 *Ahsenü't-tevārih*, IX, s. 601.

19 *Ross Anonimi*, s. 258-9.

20 Bkz. *Ross Anonimi*, s. 258-9; Sarwar, s. 27.

21 HS, s. 566; AA, s. 38; *Ahsenü't-tevārih*, IX, s. 601-2; *Ross Anonimi*, s. 259-60.

22 HS, s. 567; *Ross Anonimi*, s. 260; *Ahsenü't-tevārih*, IX, s. 602; HT, s. 166; AA, s. 38.

23 HS, s. 567; *Ross Anonimi*, s. 261; *Ahsenü't-tevārih*, IX, s. 602; HT, s. 166; HR, s. 3; AA, s. 38; Sarwar, s. 27-8.

24 HS, s. 567.

şid-i kâmile bağlılıklarını sınamışlardı."[25] Hiç şüphesiz bu müritler büyük oranda Anadolu ve Kuzey Suriye'den geliyorlardı. Bu noktada, daha birkaç yıl önce Rüstem Bey'in selefi Yakup Padişah'ın Şeyh Haydar'ın müritleriyle, özellikle de Rum'daki halifeleriyle temas kurmasını yasakladığını hatırlatmak isterim.[26] Tüm bu göstergeler şu olguları açıkça ortaya koymaktadır: 1) Safevi sarayının müritleri artık pasifist mistikler değillerdi; aksine savaşta yetkin, oldukça önemli bir askerî güce de sahip sufi-gazilerdi; 2) "tarikat"a "yeni türde müritler" sağlayan temel toplumsal zemin Anadolu ve Kuzey Suriye'deki konar-göçer Türkmen oymaklarıydı. Bu yüzden, ne zaman Safevi şeyhlerini kendi saltanatları için tehdit olarak algılasalar, Akkoyunlu hükümdarlarının aldığı ilk önlem Dergâh ile Anadolu ve Suriyeli müritler arasındaki iletişimi kesmek oluyordu.

Bu dönemde Osmanlı idaresinin yükselen Kızılbaş hareketine karşı nasıl bir politika takip ettiği sorusu da tartışmamız açısından merkezî öneme sahiptir. Gelişmelerin Osmanlı cephesini aşağıda detaylı olarak ele alacağım. Yine de burada bir hususa kısaca işaret etmek istiyorum. Akkoyunlu hükümdarı Yakup Padişah Şeyh Haydar'ın ölümü üzerine II. Bayezid'e bir mektup göndermiş ve onu bilgilendirmişti. Bu mektuba yazdığı cevaptan Bayezid'in Haydar ve takipçileri hakkında oldukça negatif düşüncelere sahip olduğunu anlıyoruz. O, mektubunda Kızılbaşları "yoldan çıkmış insanlar" veya "gürûh-ı dâlle-i Haydariyye" olarak niteliyordu.[27] Ancak bu dönemde, Osmanlı yönetiminin Safevi şeyhleri ile Osmanlı topraklarında bulunan müritleri arasındaki iletişimi kesmek amacıyla aldığı herhangi bir önleme dair elimizde bilgi bulunmamaktadır. İşin aslı, Aşıkpaşazâde'nin Şeyh Cüneyd hakkındaki kayıtları dışında, Osmanlı kaynakları İsmail'in Osmanlı'nın doğu sınırındaki Erzincan'a geldiği 1500'e kadar Safevi meselesi üzerine tümüyle sessizdir. Bu sessizlikten, Anadolu Kızılbaşları ve şeyhleri arasındaki iletişime karşı 1500'e kadar herhangi bir etkin engelleyici önlem alınmadığı sonucu çıkarılabilir. Belki de bu yüzden, hem eski Osmanlı tarihçileri hem de birçok modern Türk tarihçisi, II. Bayezid'i doğuda yükselen tehlikeyi görmezden gelmek ve Kızılbaşlara karşı pasif tutumuyla tehlikenin Osmanlı sınırlarında büyümesine neden olmakla suçlarlar.[28]

1494 yılının ortasına doğru Rüstem Bey bir Kızılbaş hurucundan iyiden iyiye korkar olmuştu. Sonunda Hoy'daki kışlaklardan yaz otlaklarına dönüş yolunda Safevi şehzadelerini öldürmeye karar verdi.[29] Rüstem'in planından za-

25 Bkz. *Ross Anonimi*, s. 261. Ayrıca bkz. HT, s. 166; AA, s. 38.

26 TA, s. 70.

27 Bkz. Feridun Bey, I, s. 304-5.

28 Bkz. Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 13.

29 HS, s. 567; HT, s. 167; HR, s. 3; Sarwar, s. 28; Woods, *The Aqquyunlu*, s. 156.

manında haberdar olan Sultan Ali ve iki erkek kardeşi, Hüseyin Bey Lala, Dede Bey Taliş, Kara Piri Bey Kaçar ve İlyas Bey Aykutoğlu gibi adanmış şeflerin eşliğinde gizlice kamptan ayrıldılar ve Erdebil'e doğru yola çıktılar. Ross Anonimi'ne göre, komplodan haberdar edildiğinde, Sultan Ali halifelerini topladı ve ne yapılmasının uygun olacağı konusunu danıştı. Halifeler hep bir ağızdan, "Kurban olduğumuz! Kalk ve Erdebil'e gitmemize izin ver, orada ve o bölgede çok sayıda müritin var. Eğer Rüstem Padişah bizi takip etmek isterse onunla dövüşürüz. Ne var ki, eğer bizi izlemeyi ihmal ederse zararsız kalırız."[30]

Rüstem Bey onların kaçışından haberi olur olmaz Hüseyin Bey Alihani ve Ayba Sultan'a 5.000 adam vererek onları izlemeleri talimatını verdi. Akkoyunlu güçlerine karşı beraberindeki üç yüz sufiyle bir şansı olmadığını kavrayan Sultan Ali önde gelen Kızılbaş halifeleri Erdebil yakınlarındaki bir köy olan Şamasi'de topladı. Daha sonra tacını (Haydarî Tac) çıkarıp İsmail'in başına koydu ve belindeki kuşağını çözerek İsmail'in beline bağladı. Böylece halefinin o olduğunu ilan ediyor ve henüz yedi yaşındaki bu çocuğu Azerbaycan'dan Suriye, Anadolu ve hatta Balkanlar'a kadar uzanan sufi ağının başına Mürşid-i Kâmil olarak tayin ediyordu.[31] Sultan Ali, kardeşine önce zamanı geldiğinde kendi ölümü, babasının ölümü ve dedesinin ölümünün intikamlarını alması gerektiğini tembih etti. Arkasından onun kulağına "soylu atalarından bir miras olarak devraldığı sözleri [tarikat sırrını]" fısıldadı.[32]

Burada manevi otoritenin, yani mürşitliğin, bir kişiden diğerine geçişinin üç unsur ile sembolize edildiği anlaşılmaktadır: Haydarî Tac, kuşak ve tarikatın gizli sözleri (tarikat sırrı). AA mürşitliğin intikal sahnesini şöyle anlatır:

> Sultan Ali, velayet kuvvetiyle yazgı kitabının sayfalarında kendi şehadetinin yazılı olduğu gerçeğini görmüş, Safevi ailesinin tüm sufilerini ve halifelerini bir araya toplamış ve onlara gelecek savaşta hayatını kaybedeceğini söylemişti. Kardeşi İsmail'i varisi ve halefi olarak belirledi. Safevi töresinin ve sufi uygulamalarının asli unsurunu oluşturan ve atalarından devraldığı gizemli sırları ona aktardı. Daha sonra kendi tacını İsmail'in başına koydu ve onu güvenilir halifelerinin başına yerleştirdi. Bu arada misyonu hakkında ona uzunca bir söylev vermişti. İlahi bir esinlenme ile konuşuyordu. Ali'nin evinin ışığının İsmail aracılığıyla parlayacağını, onun mızrağının ucunun göklerde zaferle yükseleceğini ve adaletinin ışıklarının insanlığın yüzünü aydınlatacağını söyledi.[33]

Sultan Ali son olarak en önde gelen Kızılbaş kocalarından yedisini seçti. Bunlar, yol-erkân terbiyelerini ilk defa Şeyh Cüneyd'in huzurunda almış, da-

30 *Ross Anonimi*, s. 261. Ayrıca bkz. HT, s. 167; AA, s. 38.

31 HS, s. 567; *Ross Anonimi*, s. 262; HT, s. 167; HR, s. 4; Sarwar, s. 28.

32 *Ross Anonimi*, s. 262.

33 Bkz. AA, s. 39. Ayrıca bkz. HT, s. 167.

ha sonra Şeyh Haydar döneminde kemale erip halife makamına oturmuş ve aynı zamanda onun gazâlarında ön saflarda savaşmış, nihayet altı yıllık çileli döneminde Sultan Ali'yi koruyup kollamış yedi Türkmen reisi idi: Hüseyin Bey Lala, Kara Piri Bey Kaçar, Abdi Bey Şamlu, Dede Bey Taliş (Abdal Bey Dede), Hadim Bey Halife, Rüstem Bey Karamanlu, İlyas Bey Aykutoğlu. Sultan Ali İsmail'i bu yedi kişiye her ne pahasına olursa olsun korumak üzere emanet etti ve doğruca Erdebil'e gitmelerini emretti. Kendisi de yanındaki üç yüz civarındaki sufi ile yaklaşan Akkoyunlu ordusunu oyalayacak, kardeşlerinin kurtulması için gerekli zamanı kazanacaktı.[34] Âlam-ârâ-yı Şah İsmail bu sahneyi şöyle tasvir eder:

> Sultan Ali Mirza omzunun üzerinden baktığında bir toz bulutu gördü [Ayba Sultan'ın ordusu]. İsmail Mirza'ya döndü ve dedi ki: "Hasan Padişah'ın çocuklarının kanını akıtarak benim ve atalarının intikamımı almanı arzuluyorum. Yücelerden gelen karar senin ismin üzerine oldu. Çok uzun süre geçmeden Gilan'dan dünyayı yanan güneş gibi fetheden bir kılıçla çıkacaksın ve yeryüzünden putperestliği bütünüyle sileceksin." Sonra da Haydar'ın tacını aldı ve İsmail Mirza'nın başına koydu ve kendi örtüsünü kendi beline sıkıca sararak atalarından aldığı tavsiyeleri ona fısıldadı. Sonra da en iyi destekçi ve amirlerinden yedisini, Hüseyin Bey Lala, Kara Pīrī Kaçar, Abdāl Bey, Dede Bey Talish, Khādim Bey, Bayram Bey ve Sari Ghūra qūrchī-bashī, İsmail Mirza, İbrahim Mirza ve Süleyman Mirza'yı alıp Erdebil'e görütmek ve oradan da yükseliş zamanı gelene dek Lahican Padişahı'nın hizmetinde kalmaları için Gilan'a götürmekle görevlendirirken, kendisi de öldürülene kadar Ayba'nın birliklerine engel olmak için kaldı.[35]

Sultan Ali, kendisine yol üzerinde katılmış olan ve sayıları üç yüz civarında adanmış Kızılbaşla düşmana karşı koymak üzere geri döndü.[36] Kızılbaşlar büyük bir cesaretle savaştılar ve eşsiz kahramanlıklar sergilediler. Browne'un belirlediği gibi, Kızılbaş sufilerin kahramanlıkları, adanmışlıkları ve yiğitlikleri Safevi tarihçiler kadar çağdaş İtalyan gözlemciler tarafından da "aslan gibi dövüştüler"[37] gibi ifadelerle sık sık vurgulanmaktaydı. İki taraf arasında denkliğin hiç olmadığı savaş doğal olarak Kızılbaşların yenilgisi ile sonuç-

---

34 *Ross Anonimi*, s. 262; Sarwar, s. 28.

35 Alıntı, Muhammad Karim Youssef-Jamālī, *The Life and Personality of Shāh Ismā'īl I (1487-1524)*, Doktora tezi, University of Edinburgh, 1981, s. 79. *Âlam-ârâ-yı Şâh İsmail* Şah İsmail'in anonim bir tarih anlatısıdır. A. Montazer-Sâhib tarafından kendi özel mülkiyetindeki bir el yazısı temelinde düzenlenmiştir (Tehran, 1349). Eserin içeriği Sir Denison Ross tarafından *Ross Anonimi* ismiyle yayımlanan eserin içeriğine benzerdir. Daha fazla detay için bkz. Youssef-Jamālī, s. XXXV-XXXVI.

36 AA 700 der. Bkz. AA, s. 39.

37 Bkz. BRW, s. 50-51.

landı. Sultan Ali'nin öldürüldüğü ana kadar cesurca savaşan sufiler, mürşitlerinin düşmesiyle beraber savaş meydanından çekildiler. Ross Anonimi ve HR savaşı hafifçe farklı bir tavırla anlatır. Buna göre, Ayba Sultan savaşın başında birliklerinden bir kısmını savaş alanına sürdü ve kendisi pusuda kaldı. Savaşın ilk aşamasında Kızılbaşlar üstün geldiler. Ancak ganimeti toplamaya başladıklarında Ayba Sultan bulunduğu yerden çıkarak onlara saldırdı ve yenilgiye uğrattı.[38] Geri çekilen sufiler Sultan Ali'nin naaşını da yanlarına almayı başararak Erdebil'e götürdüler ve onu atalarının yanına defnettiler.[39]

Lahican

Sultan Ali'nin ölümünden sonra Ayba Sultan Erdebil ve civar bölgelerde İsmail ve İbrahim'i yakalamak için acımasız bir soruşturma başlattı.[40] Safevi ailesine yakın kişilerin, Dulkadirlilerden bazılarının ve bazı başka Türkmen kabilelerinin mensuplarının ağır şekilde sorgulanmasına rağmen, İsmail bir süre için onların evlerinde gizlendi.[41] Ne var ki, kısa bir süre sonra kentin Akkoyunlu valisinin ağır baskısı İsmail'in Erdebil'de daha fazla saklanmasını imkânsız kıldı. Bayram Bey Karamanlı'nın amcası Rüstem Bey Karamanlı Sultan Ali'nin yanında savaştıktan sonra seksen Kızılbaşla kurtulmayı başarmış ve Erdebil yakınlarındaki bir dağa sığınmıştı. O ve yanındakiler şehzadeleri (İsmail ve İbrahim) Erdebil'den gizlice çıkardılar ve kentin kuzeydoğusunda 9 km mesafedeki bir dağ köyü olan Korgan'a götürdüler.[42] Orada kısa bir süre kaldıktan sonra Hüseyin Bey Lala, Hadim Bey, Dede Bey, Kıpçak Mansur Bey, Kırk (Kazak) Seydi Ali, Çolpan Bey, Kük Ali ve diğer önde gelen Kızılbaş emirleri ve halifeleri en uygun seçeneğin Gilan taraflarına gitmek ve mürşidi orada saklamak olduğuna karar verdiler.[43] Gilan'a giderken ziyaret ettikleri Reşt'te İsmail Emir Necm adında bir sarrafla tanıştı.[44] O an-

38 Bkz. *Ross Anonimi*, s. 262-3; HR, s. 4.

39 HR, s. 5; *Ross Anonimi*, s. 263; AA, s. 39. Sarwar, s. 28-9. HT'ye göre, bu olay 898 sonlarında meydana gelmiştir (Ağustos 1493).

40 Bu süre boyunca İsmail sadece yedi yaşındaydı. İsmail 17 Temmuz 1487'de, babasının 1 Temmuz 1488 tarihinde ölmesinden bir yıl önce doğdu. Mart 1489'da Yakup Mirza'nın emriyle kardeşleri ve annesiyle birlikte hapsedildi ve Rüstem Bey'in emriyle Ağustos 1493'te salıverildi; Rüstem Bey tarafından istenen bir kaçaktı. Bkz. Sarwar, s. 30.

41 *Ross Anonimi* ve HR, bu soruşturmanın ve İsmail'in nasıl korunduğunun detaylı bir anlatımını sunar. Bkz. *Ross Anonimi*, s. 283-5; HR, s. 5-7.

42 *Ross Anonimi*, s. 285; HR, s. 7.

43 Bkz. HR, s. 7; *Ross Anonimi*, s. 285-6; HT, s. 168. HR'ye göre, İsmail Reşt'e gitmeye karar verdi. Bkz. HR, s. 7. Ayrıca bkz. AA, s. 40; Youssef-Jamâlî, s. 84.

44 *Ross Anonimi* ve HR'ye göre başlangıçta Reşt'e gitmeye karar verdiler. Bkz. *Ross Anonimi*, s. 286; HR, s. 9. HR İsmail ve çevresindekilerin, kentin valisinin kendi evinde kalmaları davetine rağmen bir camide kaldıklarını söyler.

dan itibaren Emir Necm İsmail'in bir hizmetkârı ve en seçkin danışman ve öğretmenlerinden birisi oldu.[45] 1494 sonlarına doğru Lahican'a vardılar.[46] İsmail, ağabeyi İbrahim ve iki yüz taraftarıyla Lahican'ı da içine alan Gilan bölgesinin güçlü yöneticisi ve bölgedeki en eski ailelerden birisinin başı olan Mirza Ali Karkiya tarafından sıcak karşılandı.[47]

Lahican'daki saklanma sırasında İsmail ile ağabeyi İbrahim arasında anlaşmazlıklar ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Kaynakların yeterince detaylandırmadığı bu anlaşmazlık, muhtemelen ideolojik boyutlar da içeriyordu. Morton'un ileri sürdüğü gibi (bir önceki bölümde değinmiştim), küçük kardeşinin mürşid-i kâmil olarak tarikatın başına geçmesinden sonra, İbrahim'in artık Kızılbaşlık olarak yerleşmiş olan tarikat merkezinden hem öğreti hem de pratik düzlemde uzaklaştığı ya da uzaklaştırıldığı anlaşılıyor. Bu bağlamda o, tarikatın artık ana gövdesi haline gelen Cüneyd-Haydar çizgisinden uzaklaşıp, cılız da olsa halen varlığını koruyan Cafer çizgisine yaklaşmış olabilir. Nitekim Handemir birkaç ay sonra İbrahim'in Erdebil'e dönmeye karar verdiğini ve "Safevi hanedanının simgesi olan on iki parçalı Haydarî tacı çıkararak başına Akkoyunlu Türkmenler gibi keçe bir başlık geçirdiğini" anlatır.[48]

İsmail, Lahican'da, Mirza Ali Karkiya himayesinde yaklaşık dört buçuk yıl kaldı. 1497'deki ölümüne kadar, Rüstem Bey pek çok defa Sultan Ali Karkiya'dan İsmail'i derdest edip kendisine teslim etmesini talep etmiş ancak baştan savma yanıtlarla geçiştirilmişti. Sultan Ali Karkiya genç şehzadeyi korumanın yanı sıra aynı zamanda onun eğitim ve talimiyle de ilgilenmişti. Bu bağlamda Şemseddin Lahici'yi[49] Farsça ve Arapçayı ve Kur'an-ı Kerim'i öğretmesi için görevlendirdi.[50] Reştli sarraf Emir Necm de İsmail'i sık sık ziyaret etmiş ve eğitiminde belli bir etkiye sahip olmuştu.[51]

---

45 Bkz. HR, s. 10; Sarwar, s. 31.

46 Sarwar, s. 31-2.

47 HS, s. 567; *Ross Anonimi*, s. 287; HR, s. 10; AA, s. 40. Bir önceki bölümde atalarının 1402'de Anadolu'da Timur tarafından ziyaret edildiği ve onun cömert hediyelerinden faydalandıkları anlatılmıştı.

48 HS, s. 567. AA aynı açıklamayı tekrarlar. Bkz. AA, s. 40. Ayrıca bkz. Youssef-Jamâlî, s. 93.

49 İsmail 1501'de tahta çıktığında, bu şahsı din işlerinin başı olarak sadr makamına atadı. Bkz. Jean Aubin, "Etudes safavides I. Šāh Ismā'īl et les notables de l'Iraq Persan", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 2: 1, 1959, s. 53; Sadarat makamı ve erken sadrlar için bkz. Roger M. Savory, "The Principal Offices of the Safavid State during the Reign of Isma'īl I (907-30/1501-24)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXIII, Londra, 1960, s. 103-105.

50 *Ross Anonimi*, s. 288; HR, s. 11; AA, s. 41; Sarwar, s. 32.

51 Bkz. *Ross Anonimi*, s. 288; HR, s. 11-12.

Lahican Sufileri

Öte yandan, bu dönem boyunca Süfiyân-ı Lâhicân olarak bilinen ünlü Kızılbaş emirleri, eğitimi ve askerî talimi genellikle kendi gözetimleri altında olan genç şeyhlerinin her zaman yakınında bulundular.[52] Sultan Ali tarafından ölmeden hemen önce seçilen ve Safevi kayıtlarında Süfiyân-ı Lâhicân veya Ehl-i İhtisas olarak anılan bu yedi Türkmen reisi Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'ın en önde gelen halifeleri ve komutanları arasındaydı. Şeyh Haydar'ın ölümünden sonra şehzadelerin hapsedilmesiyle başlayan dört buçuk yıllık fetret döneminde tarikatın bütünlüğünü muhtemelen bu baş halifeler sağlamıştı. Sultan Ali kardeşleriyle beraber serbest bırakılıp Akkoyunlu iç savaşında aktif bir rol alınca da hemen mürşitlerinin yanına gelmiş, bir yandan tarikat işlerini yönetirken diğer yandan Kızılbaş ordularına komuta etmişlerdi. Yukarıda işaret edildiği üzere, Rüstem Bey'in rakibi Baysungur'u bertaraf etmesinde bu Kızılbaş halifelerinin askerî liderliği birinci dereceden etkili olmuştu. Sultan Ali öldürüleceğini anladığında kardeşi İsmail'i vasisi olarak tayin ettikten sonra bu yedi kişiye emanet etmişti. Onlar da o günden sonra bu emaneti korumayı hayatlarının gayesi haline getirmişler ve bu görevi hakkıyla yerine getirmişlerdi.

Esasen, Şah İsmail'in dört buçuk yıl sonra başlattığı ve Azerbaycan, İran, Irak, Horasan, ve Suriye ve Anadolu'nun bir bölümünün fethiyle sonuçlanacak huruç harekâtı, her bakımdan bu Türkmen kocalarının başarısıydı. Son elli yıldır tarikat faaliyetlerinin beyni haline gelen bu özel grup Kızılbaş tarihi bakımından en az Safevi şeyhleri kadar önemlidir. Onların Kızılbaşlığın doğuş sürecindeki merkezî konumunu anlamak için Şeyh Cüneyd dönemine kısa bir dönüş yapmak gerekir. Cüneyd'le başlayıp İsmail'le tamamlanan tarikat içi dönüşümün hem ideolojik hem de pratik düzlemde baş aktörleri, Türkmen aşiretlerden gelen bu halifelerdi. Lahican Sufileri olarak tarihe geçen yedi kişi başta olmak üzere, genç şeyhlerin etrafında birinci halkayı oluşturan bu halifeler geçiş döneminde tarikatın hem hafızası hem de beyni olmuşlardı.

Daha önce tartıştığım üzere, Cüneyd'den itibaren tarikatın bilgi ve otorite aktarım mekanizmaları Dergâh'taki kurulu düzenden çıkmış, şeyhin şahsında temerküz etmişti. Zira Şeyh Cüneyd'in Erdebil'den sürülmesiyle beraber tarikat geleneklerinin sürekliliğini sağlayan kurumsal altyapı işlevselliğini ve etkinliğini yitirmişti. Öte yandan, Dergâh'ın yerleşik kurumlarının ve geleneklerinin önemini yitirdiği ve mürşidin zatının bütün yapının taşıyıcısı haline geldiği bu dönemde, şeyhlerin çocuk yaşta posta oturmaları ve kısa süre sonra ölmeleri büyük bir istikrasızlık kaynağı oluşturuyordu. İş-

52 HT, s. 171.

te bu istikrarsızlaştırıcı etkenler uzun ömürlü üst düzey halifelerin varlığıyla dengeleniyordu. Onların muhtemelen Cüneyd'in Anadolu macerasında koruma fedailiği olarak başlayan kariyerleri, yarım asır sonra İsmail'in Lahican macerasında aynen devam diyordu. Bu süre zarfında dört mürşide hizmet etmişlerdi. Ancak hizmetleri hiçbir şekilde sadece askerî koruma sağlamakla sınırlı değildi; belki daha önemlisi, geleneksel kurumlar ve yazılı referansların yokluğunda, onlar tarikat bilgilerinin ve uygulamalarının ana taşıyıcısı durumunda idiler. Dolayısıyla, tarikatın en çalkantılı elli yılında, gerek mürit tabanının örgütlenmesi düzeyinde gerekse öğretinin sürdürülmesi düzeyinde süreklilik ve istikrarı sağlayan tek dinamik üst düzey halifeler sınıfı olmuştu. Esasen, Cüneyd'in ölümünden Şah İsmail'in 1508 yılında iktidarın dizginlerini eline almasına kadar (Şeyh Haydar'ın yetişkinlik yıllarını dışarıda bırakırsak) tarikat çekirdeğini Lahican Sufileri'nin oluşturduğu bir halife liderliği tarafından yönetilmişti. Bu elli yıl, aynı zamanda Erdebil sufiliğinin standart bir "Sünni" tarikattan "Kızılbaş Sufiliği"ne (mensuplarınca Muhammed-Ali Yolu olarak adlandırılmaktadır) dönüştüğü dönemdir. Bütün bu gerçekler göz önünde bulundurulduğunda, Cüneyd ve Haydar'ın halifelerinden oluşan bu ruhani sınıfın Kızılbaş sufiliğinin esas kurucuları olduğu hemen anlaşılacaktır.

Mürşidin etrafında en dar halkayı oluşturan Lahican Sufileri, aynı zamanda tarikat örgütlenmesinde piramidin tepesini teşkil ediyordu. Anadolu, Suriye, Azerbaycan ve İran'da çok geniş bir alana yayılmış bulunan halife ağının başında idiler. Böylece tabandaki müritlerle mürşid-i kâmil arasındaki ilişkiyi düzenliyor ve tarikat örgütlenmesinin gizliden gizliye devamını sağlıyorlardı. Lahican döneminde, gerek çocuk yaştaki İsmail'in eğitimiyle yakından ilgilenmeleri gerekse tarikatın gövdesi ile başı arsındaki bağı sürdürmeleri itibariyle doğacak olan Safevi devletinin de çekirdeğini oluşturmuşlardı. Nitekim devlet kurulduğunda ilk aşamada en üst makamlara onlar getirilmişti.[53] Seçkin bir Safevi tarihçisi olan Savory, harekete liderlik etmede ve devleti kurmada Lahican sufilerinin kritik rolünü şöyle ifade eder:

> Safevi devrimini başarıyla sonuçlandırmada tek sorumlunun genellikle karizmatik liderliğiyle İsmail'in kendisi olduğu farz edilir. Gilan'a sığındığında İsmail'in sadece yedi, 1499'da Gilan'dan iktidar talep etmek için çıktığında sadece on iki ve 1501'de Tebriz'de Safevi hanedanının ilk padişahı olarak Şah olduğunda on dört yaşından fazla olmadığı düşünüldüğünde, devrimin tek başına İsmail'in karizmatik liderliğiyle gerçekleşmiş olamayacağı açıktır. Sa-

53 Lahican Sufileri'nin Safevi tarihindeki rollerinin detaylı bir analizi için bkz. Jean Aubin, "Revolution chiite et conservatisme. Les soufis de Lâhejân, 1500-1514 (Etudes Safavides II)", *Moyen Orient & Océan Indien* 1, 1984, s. 1-40. Ayrıca bkz. Roger M. Savory, "Safawids", *EI2*, elektronik baskı.

fevi devrimci hareketinin ivmesini korumasının sorumluluğu öncelikle *Ehl-i İhtisas* olarak bilinen yedi yakın danışmandan oluşan küçük gruba aittir.[54]

"Yedi adam" formülü Safevi kaynaklarda geniş şekilde yer bulmasına rağmen, bu yedi adamın isimleri üzerinde belli bir uzlaşı yoktur. Hatta daha sonraki kaynaklarda sayı bazen yedinin üzerine çıkabilmektedir. Esasen kaynakların sıklıkla tekrarladığı yedi adam formülünü bir anlatım tekniği olarak almak daha makul görünmektedir. İsmail Lahican'da saklanırken onu koruyan ve yetiştiren üst düzey halifelerin sayısını yedi ile sınırlamamız için zorlayıcı bir neden yoktur. Ancak bunların sayısının çok fazla olamayacağı, örneğin yüzden az olması gerektiği de açıktır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, İsmail'in yanında sürekli olarak kalan sınırlı sayıdaki halifenin yanı sıra, sürekli gelip giden sufi liderler vardı. Bunlar İsmail'in kampında kısa süreliğine kalıyor, adak ve hediyelerle beraber aşiretlerinin bağlılıklarını sunduktan sonra obalarına geri dönüyorlardı.

Sayısı kaç olursa olsun, Lahican Sufileri veya Ehl-i İhtisas olarak bilinen seçkin grup tarikat hiyerarşisinde mürşid-i kâmilden sonra en yüksek seviyeyi oluşturuyordu. Bunlar İsmail'den çok önce hareketin gerçek yöneticileriydi; onun saklanma döneminde de birçok bakımdan en hayati işler bu grubun uhdesinde idi. Her şeyden önce, tarikatın mistik ve idari işlerini yönetiyor, mürşitle müritlerin bağını koruyor, böylece örgütlenme yapısının dağılmasının önüne geçiyorlardı. Daha da önemlisi, tarikatın ana hafızası olarak İsmail'e Kızılbaş sufiliğini öğretiyorlar ve böylece onu "Muhammed-Ali Yolu"nun mükemmel bir mürşidi olarak yetiştiriyorlardı.[55] Filhakika, İsmail daha sonra Şah Hatayi unvanıyla sufilerin gönlünde sarsılmaz bir taht kuracak ve Kızılbaş sufiliğini ritüel ve dinî-toplumsal düzeyde kurumsallaştıran adam olacaktır. Halen, Şah Hatayi'nin duvaz-imamları ve deyişleri olmadan ne bir cem yapılabilir ne de Kızılbaş Aleviliğinden bahsedilebilir.

Lahican Sufileri, aynı zamanda Safevi hareketini oluşturan aşiret konfederasyonunu bir arada tutan çatıyı oluşturuyordu. Her biri konfederasyonun asli bileşenlerinden bir aşirete mensuptu. Ancak onların kabile aidiyetleri kaynaklarda yer yer tutarsız bir şekilde kaydedilmektedir. Safevi tarih anlatılarını karşılaştırmalı bir biçimde çalışan Masashi Haneda nihai olarak

---

54 Roger Savory, *Iran under the Safavids*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, s. 22. Ayrıca bkz. "The Safavid State and Polity", *Studies on Isfahan, Proceedings of the Isfahan Colloquium, 1974* içinde, Kısım I, ed. R. Holod, *Iranian Studies*, VII, Chestnut Hill, Mass., 1974, s. 192. Benzer bir yaklaşım için bkz. ayrıca Hans R. Roemer, "The Qizilbash Turcomans: Founders and Victims of the Safavid Theocracy", *Intellectual Studies in Islam*, ed. M. M. Mazzaoui-V. B. Moreen, Utah, 1990, s. 32.

55 Bu sorun üzerinde kaynakların analizi için bkz. Aubin, "Sufis of Lâhejân", s. 2-3; Masashi Haneda, *Le Châh et les Qizilbâs. Le système militaire safavide*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1987, s. 68-78.

şu sonuca varır: Hüseyin Bey Lala Şamlu oymağından, Abdal Ali Bey Dede Dulkadir oymağından, Hadim Bey Hulefa Taliş oymağından, Rüstem ve Bayram Beyler Karaman oymağından, İlyas Bey Aykutoğlu Hınıs oymağından,[56] Kara Piri Bey Kaçar oymağındandı.[57] Dolayısıyla Kızılbaş hareketinin bu en seçkin yedi liderinden beşi Anadolu kökenliydi (biri Kuzey Suriye'den olmak üzere).[58]

Ehl-i İhtisas'ın tüm üyeleri kuruluş sürecinde, özellikle de 1508'e kadar Safevi devletinin önemli makamlarında bulunuyorlardı. İsmail'in Tebriz'de 1501'de tahta çıkışının ardından, Hüseyin Bey Lala Şah'ın vekili (yardımcısı) ve emiru'l-ümera yani ordunun başı, Abdal Ali Bey Dede özel kuvvetlerin başı (kurçi başı), Hadim Bey Hulefa halifetu'l-hulefa yani Kızılbaş sufi örgütlenmesinin başı, Bayram Bey Karamanlı emir-i divan ve Abdi Bey de tovacı-başı oldu.[59] Özellikle Hüseyn Bey Lala, Abdal Ali Bey Dede, Hadim Bey Hulefa, Abdi Bey Şamlu ve Bayram Bey Karamanlı, Kızılbaş devletinin kuruluş sürecinde çok önemli roller oynadılar. Hatta Cüneyd'den İsmail'e dönüşüm süresi boyunca Safevi sufiliğini şekillendiren ve nihayet devleti kuran asıl aktörlerin onlar olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Aubin'in sözleriyle:

> Bunlar büyük babası Şeyh Cüneyd tarafından Erdebil sufilerinin tarikatına aşılanan gulat Şii fraksiyonun eski adanmışları idi; Gilan'daki saklanma döneminden bu yana samimi bağlılıklarıyla idare ettikleri gizli elçiler aracılığı ile tarikat düzenini devam ettirdiler. Daha sonra dört veya beşi savaş meydanında düştü. "Dede", "lala", "halife" gibi unvanları açıkça gösterdiği üzere, Kızılbaş dinî organizasyonunda batını seviyeleri temsil ediyorlardı. Diğer ikisi kabile şefleriydi ve şerefli Erdebil ailesi ile dünyevi bağları vardı: Abdi Bey ve Bayram Bey damatlardı; onlar Şeyh Haydar'ın kızları ile evlenmişlerdi.[60]

İsmail'in Lahican'daki gizlenmesi hiç kuşkusuz gelecekteki devletinin çekirdeğini oluşturmuştu. İsmail'in eğitimi ve yetiştirilmesiyle ilgilenirken etrafındaki yedi büyük Kızılbaş tarikatın Anadolu, Suriye ve Azerbaycan'ın çeşitli bölgelerindeki müritleriyle bağlantı ve iletişimi de sürdürmüştü.[61] Ross

---

56 Ayrıca bkz. Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu*, s. 53.

57 Bkz. Haneda, s. 72-78.

58 Safevi ordusunu oluşturan Türkmen oymaklarının detaylı açıklamasına aşağıda geleceğim.

59 Bkz. Aubin, "Sufis of Lāhejān", s. 4-5; Haneda, *Le Châh et les Qizilbâs*, s. 72-77; Roger M. Savory, "The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Ismā'īl (907-30/1501-24)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXIII, Londra, 1960, s. 93-101.

60 Aubin, "Les souifs de Lāhejān", s. 4.

61 Uzun Hasan'ın sarayında Venedikli bir elçi olan Caterino Zeno, İsmail'in takipçilerine ne yapmaları gerektiği üzerine gizli talimatlar gönderdiğini belirtir. Bkz. Caterino Zeno, "Travels in Persia", NIT içinde, s. 48.

Anonimi ve Ahsenu't-tevarih İsmail Lahican'da kalırken yakından ve uzaktan sufiler, özellikle de Diyar-ı Rum (Anadolu), Karacadağ, Tuman Meşkin bölgelerinden şehzadenin[62] Lahican'daki otağına geldiklerini, hediyeler ve adaklar sunarak bağlılıklarını bildirdiklerini kaydeder. Ancak güvenlik nedenlerinden ötürü orada uzun süre kalamıyor, yurtlarına geri döniyorlardı.[63] Dönemin bir İtalyan tanıklığı bu hususta Safevi tarih anlatılarını doğrulamaktadır:

> Bu beş yıl boyunca [gizlenmede] bu çocuklar [Safevi şehzadeleri] babalarının onları ziyarete gelen arkadaşlarının çoğunluğu tarafından mülkiyetlerini geri almak için askerî birlikler toplamaya teşvik edildi; beş yüz cesur ve inançlı adam topladıklarını, tüm ülkenin onlara dost canlısı davrandığını, onların da coşkun, cesur ve seviyeli bir genç olan İsmail'i kaptanları olarak seçtiklerini söylediler.[64]

İsmail'in Harekete Geçmesi

Akkoyunlu şehzadeleri arasındaki çekişme, İsmail'in Lahican'daki gizlenme dönemi boyunca sürdü. 1497 yazında Ahmed Mirza (Hasan Bey'in oğlu Uğurlu Muhammed'in oğlu) Rüstem Bey'i öldürdü ve kendisini Azerbaycan'ın yöneticisi olarak ilan etti.[65] Ne var ki, yönetimi sadece altı ay sürdü. Güçlü emir Ayba Sultan onu İsfahan'da yenilgiyi uğrattı ve Yakup Mirza'nın oğlu Sultan Murat adına hutbe okuttu.[66] Ancak yönetimini tüm Akkoyunlu ülkesine genişletemedi. Hasan Bey'in oğlu Yusuf Bey'in iki oğlu, yani Elvend Mirza ve Muhammed Mirza, Ayba Sultan'la savaşında Ahmet Mirza'nın yanındaydı ve Diyarbakır ve Irak'ta hükümranlık talep ediyorlardı. Sultan Murat Muhammed Mirza'nın fikrini değiştirmeyi başarsa da Elvend Mirza mücadelesinde başarılı oldu. Sonunda, ülkeyi aralarında paylaşmaya karar ver-

62 *Ross Anonimi*, "mürşid-i kâmil" terimini kullanır. Bkz. *Ross Anonimi*, s. 288. Ayrıca bkz. Roger M. Savory, "The Consolidation of Safawid Power in Persia", *Der Islam*, 41, Berlin, 1965, s. 85; *Iran under the Safavids*, s. 22-23.

63 *Ross Anonimi*, s. 288; HR, s. 11; HT, s. 171. AA benzer şekilde şöyle yazar: "İsmail'in oturduğu yer sürekli olarak Sufilerce ziyaret ediliyordu ve destekçileri asla eksik olmuyordu." Bkz. AA, s. 41.

64 Giovan Maria Angiolello, "A Short Narrative of the Life and Acts of the King Ussun Cassano", NIT içinde, s. 103. Giovan Maria Angiolello 1470'te II. Mehmed'in ordusuna esir düştü ve Uzun Hasan'la Osmanlı ordusunda Otlukbeli savaşına katıldı. Daha sonra özgürlüğünü sağladı ve İtalya'ya döndü. 1499 ve 1515 arasında Fars ülkesinde kaldı ve Venedik Cumhuriyeti adına ticari ve diplomatik görevler yürüttü. Bkz. Tufan Gündüz (çev.), *Seyyahların Gözüyle Sultanlar ve Savaşlar. Giovanni Maria Angiolello - Venedikli Bir Tüccar ve Vincenzo D'Alessandri'nin Seyahatnâmeleri*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007, s. 11.

65 HS, s. 567-8; *Ross Anonimi*, s. 298; HR, s. 17-18; Woods, *The Aqquyunlu*, s. 158.

66 HS, s. 568; *Ross Anonimi*, s. 300; HR, s. 21-2; Woods, *The Aqquyunlu*, s. 158.

diler. Diyarbakır, Arran ve Azerbaycan Elvend Mirza tarafından yönetilirken, Irak, Fars ve Kirman eyaletleri Sultan Murat'ın yönetiminde kaldı. Kızıl Azvan nehri onların topraklarını birbirinden ayıran sınır oldu. Elvend Mirza Tebriz'e ve Sultan Murat da Kazvin'e döndü.[67]

Akkoyunlu şehzadeleri arasındaki iç savaştan faydalanan genç İsmail, harekete geçme zamanının geldiğine karar verdi. Sultan Ali Karkiya, harekete geçmek için henüz koşulların olgunlaşmadığını ve İsmail'in yaşının çok küçük olduğunu düşünerek bu karara karşı çıkmıştı. Ancak İsmail onun uyarılarına kulak asmadı ve seçkin Kızılbaş emirleriyle beraber Erdebil'e gitmek için Lahican'ı Ağustos 1499'da terk etti.[68]

İsmail önce Daylam'ı ziyaret etti. Oradan Tarum'a geçti. Bu seyahatinde ona yine aynı lider kadro eşlik ediyordu: Hüseyin Bey Lala, Dede Bey Taliş (Abdal Ali Bey Dede), Hadim Bey Halife, Rüstem Bey Karamanlı, Bayram Bey Karamanlı, İlyas Bey Aykutoğlu, ve Kara Piri Bey Kaçar.[69] İsmail'in Erdebil'e ilerlediği haberi Anadolu, Suriye ve Azerbaycan'daki müritleri arasında hızla yayıldı ve büyük bir heyecana dalgası yarattı. Ahsenu't-tevarih'e göre onun ilerlediğini duyan Anadolu ve Suriye'deki Kızılbaşlar yolculuk boyunca ona katılmaya başladılar. Tarum'da kamp kurduklarında sayıları bin beş yüze ulaşmıştı.[70] İsmail, Halhal ve Kuri yolundan Erdebil'e gitti. Orada Hulafa Bey olarak bilinen ve Sultan Ali padişahın sancağının taşıyıcısı olan Melik Muzaffer'in evinde bir ay geçirdi.[71] Ancak Erdebil, genç şehzade ve ona eşlik eden yüzlerce sufi[72] için emniyetli bir yer değildi. Zira Elvend Bey İsmail'in hareketini duyar duymaz harekete geçmiş ve ona Erdebil'i hemen terk etmesi, aksi takdirde çarpışmaya hazır olması gerektiğini bildiren bir mektup göndermişti.[73]

Handemir'e göre İsmail'in niyeti Gürcistan üzerine gazâya çıkmaktı. Ancak beraberindeki sufi-gazilerin sayısı yetersiz olduğundan Abdi Bey Tovacı, Hüseyin Bey Lala, Hulafa Bey gibi önde gelen kimi emirler bu fikre karşı çıktılar. Onlar, önce dört bir taraftaki Erdebil taliplerine haber göndererek

67 HS, s. 569; *Ross Anonimi*, s. 306-7; HR, s. 27-32; Woods, *The Aqquyunlu*, s. 159-161.

68 HS, s. 570; *Ross Anonimi*, s. 326-7; HR, s. 33-4; AA, s. 42; Sarwar, s. 33; Jean Aubin, "L'avènement des Safavides reconsideré (Etudes Sfavides III)", *Moyen Orient &Océan Indien*, 5, 1988, s. 7.

69 *Ross Anonimi*, s. 332; Sarwar, s. 33.

70 *Ross Anonimi*, s. 332-3; Sarwar, s. 33. Bununla birlikte, dönemin olaylarının çağdaşı olan Handemir'in açıklaması bu fikre tezat oluşturur. Handemir Erdebil'e vardıklarında şehzadenin maiyetinde üç yüzden az insan olduğunu söyler. Bkz. HS, s. 570. Bununla birlikte sayı ne olursa olsun, Lahican'dan ayrılması Anadolu, Suriye, Azerbaycan ve diğer bölgelerdeki Kızılbaşları harekete geçirmiştir.

71 *Ross Anonimi*, s. 333; HR, s. 35.

72 HS, İsmail'e Erdebil'de eşlik edenlerin sayısını üç yüz olarak verir. Bkz. HS, s. 570.

73 Bkz. *Ross Anonimi*, s. 333; HR, s. 35.

kutsal savaşa hazırlanmaları ve belli bir yer ve zamanda toplanmaları talimatı verilmesini önerdiler.[74] Ross Anonimi bu gelişmeyi şöyle anlatır:[75]

> [Erdebil'de kalmanın akıllıca olmadığını düşünerek] O [İsmail] hangi yoldan gitmenin daha iyi olacağını önde gelen sufilerle istişare etti. Hepsi görüş birliğiyle ona, kışlaktan ayrılmadan önce Rum'daki ve Şam'daki sufilere hızlı ulaklar göndermesini ve ardından da kendisinin Gökçe Deniz yoluyla Erzincan sınır bölgesine gitmesini salık verdiler; zira onun taliplerinin yurtlarına yakın olan bu yere vardığı duyulduğunda hepsi çabucak toplanabilecekti. Bu en makul plandı. Elinden geldiğince güçlü bir ordu topladıktan sonra ilahi inayet ve İmamların yardımıyla dilediği yere yürüyebilirdi.[76]

İsmail bu planı kabul etti ve kendisi kışı geçirmek üzere Ercuvan'a gitti. Aynı zamanda, mürşid-i kâmilin mesajını taşıyan ulaklar, Anadolu ve Suriye'nin çeşitli bölgelerinde zaten epeydir hurucun haberini bekleyen Kızılbaş oymaklara gönderilmiş ve Erdebil taliplerinin bir sonraki yaz Erzincan'a yakın Tercan yaylasında İsmail'in sancağı altında toplanacakları haberi her tarafa yayılmıştı.[77] İsmail Nevruz'da buluşmak üzere beraberinde bulunan sufilere de obalarına ve evlerine dönüş izni verdi ve kendisi 1499-1500 kışını Hazar Denizi kıyısında, Astara'ya yakın bir köy olan Ercuvan'da geçirdi.[78]

---

74 HS, s. 570. HT bu mesele üzerinde HS'nin açıklamasını takip eder. Qumi, bununla birlikte, Ustaclu oymağı üzerine özel bir vurguda bulunur. Bkz HT, s. 175. Ayrıca bkz. Aubin, "L'avènement des Safavides", s. 8-9. Aubin Safevi tarih anlatıları genç İsmail'in tüm kararların sahibiymiş gibi yazmasına rağmen ilerlemenin başında ve izleyen birkaç yıl çinde kararların temel olarak hocaları tarafından alındığını ve bunda şüpheye yer olmadığını vurgular.

75 Gerçekte HS bu buluşmanın tarihi hakkında emin değildir. Handemir İsmail'in neredeyse Ercuvan'da bir yıl kalması hakkında tümüyle sessizdir. O sadece İsmail'in Erdebil'den Gökçe Deniz'e doğrudan gittiğini ve oradan da Erzincan'a geçtiğini anlatır. Eğer bu açıklamayı kabul edersek o zaman İsmail'in Erdebil'de bir yıl kalmış olması gerekir ki bu açıkça imkânsızdır. Hatta HS'nin önceki ifadeleriyle de çelişmektedir. Bu nedenle hadiseye en yakın kaynak olmasına rağmen Handemir bu konuda yanılmaktadır. Öte yandan *Ross Anonimi*'nin açıklaması da makul görünmemektedir. Eğer İsmail 1500 baharında Anadolu'daki ve Suriye'deki müritlerine talimat gönderdiyse birkaç ayda Erzincan'da nasıl toplanabildiler? Bu sadece teknik nedenlerden ötürü imkânsızdı. Bu açıklamalardan çıkarılacak en iyi sonuç ise şu görünmektedir: İsmail Anadolu, Kuzey Suriye ve Azerbaycan'daki tüm müritlerine 1499 yazında, ilk Erdebil ziyaretindeyken mesaj gönderdi. Bir sonraki bahar Erzincan'a giderken Erdebil'den geçti. Bir önceki yaz, Erzincan toplanma yeriydi. Bir yüz yıl sonra tarihini yazarken tüm bu kaynaklara sahip olan İskender Bey Münşi de aynı sonuca ulaşır. Bkz. AA, s. 42. Ayrıca bkz. Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 17.

76 *Ross Anonimi*, s. 339-40. Bu müjdelerden birisi kendi kabilesi Ustaclu'ya gönderilen Kıcoğlu Hamza Bey'di. Bkz. Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 17.

77 Sözü edilen Safevi kaynaklarına ek olarak bkz. HSE3, s. 345; SLZ1, s. 428.

78 *Ross Anonimi*, s. 334-37; Sarwar, s. 34.

Dede Muhammed'in Rüyası ve Kızılbaş Davasının İtikadi Arka Planı

Daha sonra üretilmiş bir kurgu olduğu açıkça anlaşılmasına rağmen Ross Anonimi'ndeki[79] bir anlatı, Kızılbaş zihin yapısının bazı inanç esaslarını yansıtması itibariyle çok büyük bir öneme sahiptir. Şeyh Cüneyd'den itibaren dönüşmeye başlayan tarikat öğretisi İsmail huruç ettiğinde artık yeni formunu tamamen almıştı. Yukarıda tartıştığım üzere, Kızılbaş sufiliği olarak adlandırabileceğimiz bu yeni öğretinin belirgin bir Şii karakter taşıdığı bilinmekle beraber bu dönemdeki Safevi-Kızılbaş Şiiliğin niteliği tartışma konusudur. Kızılbaşların nasıl bir Şiiliğe inandıkları ve mürşitlerini nereye koydukları sorusuna verilen cevaplar birkaç klişenin dışına çıkamamaktadır. Özellikle Şah İsmail'in müritlerinin gözündeki dinsel konumu birçok tarihçinin dikkatini çekmektedir. Modern araştırmacılar, Minorsky'nin başat etkisiyle, Kızılbaşların İsmail'e tanrısal güçler atfettiği, onu bazen Tanrı'nın kendisi, bazen Ali, bazen de Mehdi olarak gördükleri görüşünü benimser.[80] Esasen kaynakların muğlaklığı bu konuda kesin bir görüş geliştirmemize imkân tanımamaktadır. Konu üzerine en bilgilendirici kaynaklar Venedikli seyyahların notları, Şah İsmail'in kendisinin şiirleri ve Sünni yazarların önyargılı açıklamalarıdır. Dönemin Batılı gözlemcileri onu tarif etmek için destekçilerinin ona karşı duyduğu olağanüstü hayranlığı her fırsatta belirtirler.[81] Kızılbaş sufiliğinin Şii karakteri, içi doldurulmadan sadece gulat Şia diyerek geçiştirilirken, sufilerin mürşitleri hakkındaki inançları hususunda Hunci'nin abartılı ifadeleri esas alınmakta ve onların ilah olarak kabul edildikleri, hatta şeyhlerin kendilerinin de buna inandığı ileri sürülmektedir.[82]

Şah İsmail'in şiirlerini inceleyen Minorsky, onun kendisinin bir şekilde tanrısal bir doğaya sahip olduğuna inandığı sonucuna varır. Minorsky bu çalışmasında şiirleri dil, üslup, gramer, sözdizimi (sentaks) ve içerik bakımından incelemiştir. Şah İsmail'in şiirlerinde biyografisine ve inancına dair hayli bilgi verdiğini fark eden Minorsky, makalesinin bir bölümünü bu hususa ayırır. Divan'da Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'den daha fazla bahsedildiğine ve hatta daha fazla övüldüğüne işaret eden Minorsky, öncelikle Hatayi'nin Hz.

---

79 Ufak farklılıklarla aynı açıklama bazı başka Safevi tarih anlatılarında da bulunur. Bkz. Yusuf-Jamali, s. 103.

80 *Ross Anonimi*, s. 327.

81 (Bkz. örneğin, "The Travels of a Merchant in Persia", s. 206. Orada şöyle yazar, "bu Sufi kendi insanları, özellikle de askerleri tarafından Tanrı'ymış gibi sevilir ve saygı gösterilir..." Beşinci Bölüm'de başka örnekler de sunulacaktır.)

82 Bu görüşün modern tarihçilikte yerleşmesini sağlayan temel eser Minorsky'nin Şah İsmail'in şairliği üzerine yazdığı makalesidir. Bkz. Minorsky, "The Poetry of Shah Ismail I", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, cilt 10, no. 4, 1942, s. 1006a-1053a.

Ali'ye nasıl baktığını anlamaya çalışır. Muhtelif şiirlerde Hz. Ali'nin Hak olduğu ve onu Hak olarak bilmeyenlerin kâfir olacağı söylendiğinden hareketle, onun Ali'ye Hak (God) olarak inandığı sonucuna varmaktadır.[83] Ancak bir başka yerde Hatayi'nin Ali'yi "Muhammed güneşinin parlayan ayı" olarak ifade etmesine de dikkat çekmektedir.[84] Öte yandan, Minorsky'ye göre Hatayi kendisini de Mutlak Hakikat veya Tanrı (God) olarak görmekteydi. Benzer bir şekilde, Hatayi'nin kendisini ilahi cevherin bir parçası olarak gördüğünü, velayet ve nübüvvetin kendisinde bulunduğunu, ezelde Tanrı ile beraber olduğunu, bu âleme Ali'nin emri ile geldiğini, Ali ile aynı mahiyette hatta onun sırrı olduğunu, yeni bir libasla gelmiş Adem olduğunu ifade ettiğine dikkat çekmektedir.[85] Bunun yanında o, Hatayi'nin birçok şiirinde Ali ve Fatıma soyundan olmakla gurur duyduğunu ve kendisini mürşid-i kâmil olarak ifade ettiğini de belirtmektedir.

20. yüzyıl Türk yazarı Abdülbâki Gölpınarlı, Hunci'nin açıklamasını alır ve destekçilerinin Cüneyd'e ve Haydar'a Tanrı gibi inandığını savunur.[86] Savory, Safevi propagandasına göre, İsmail'in sadece Gizli İmam'ın temsilcisi değil ancak kendisi olduğunu, hatta Allah'ın ona hulul ettiği inancının yaygın olduğunu savunur.[87] Saygın Safevi tarihçisi Jean Auben de bu konuda benzer görüşlere sahiptir.[88] Roemer İsmail'in Ali hakkında abartılı varsayımlarını ve onunla kendisi arasında kurduğu bağı vurgular.

> İsmail divanından görülebileceği üzere iyi belirlenmiş bir dinsel hassasiyete sahip olmalıdır. Burada Ali'yi Tanrı'nın bir zuhuru olarak tanımlar; kendisini de gururla Ali ve Fatıma'nın soyundan gelen biri olarak takdim eder ve kendisinin dünyaya Ali'nin buyruğu üzerine geldiğini savunur. Elbette böylesi inançlar Şiilik veya Şii teolojisiyle uzlaşmaz.[89]

Minorsky'nin koyduğu çerçeve Şah İsmail'in kendisini nasıl gördüğü hususunda özellikle Batı dillerinde yapılan araştırmalarda esas kabul edilmiştir. Gerçekten de Minorsky bu çalışmasında önemli hususlara dikkat çekmektedir. Ancak onun Hatayi'nin gerek kendisi gerekse Hz. Ali ile ilgili nefesleri-

83 Esasen Minorsky "Hak" ifadesini "God" olarak tercüme etmektedir ki bu çevirinin tam doğru olduğu söylenemez. Zira İslâm tasavvufunda Hak kavramı oldukça geniş anlaşılmakta olup ne mücerret olarak "Tanrı" kavramıyla ne de "Allah" kavramıyla birebir örtüşmemektedir.

84 Vladimir Minorsky, "The Poetry of Shāh Ismāʿīl I", *Bulletin of the School of Eriental and African Studies* 10/4 (1942), s. 1025a.

85 Minorsky, s. 1026a.

86 Bkz. makalesi "Kızılbaş", *IA* içinde, s. 789-91.

87 Bkz Savory, *Iran under the Safavids*, s. 23.

88 Aubin, "L'avènement des Safavides", s. 36-40.

89 Bkz. Hans R. Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, 6, ed. Peter Jackson, 1993, s. 209.

ni analiz ederken çok önemli bir hususu göz ardı ettiği görülmektedir. Hatayi dönemin tasavvuf anlayışına hâkim olan vahdet-i vücut geleneğine mensuptur. O, özellikle coşkunluk ve sembolizmin yoğunlaştığı nefeslerde vahdet-i vücutçu görüşün en derin sırlarını bir çırpıda faş etmektedir. İşte böyle nefeslerde bazen Ali'nin sırrı olduğunu, bazen Ali'nin kendisi olduğunu, hatta bazen de Hakk'ın aynı olduğunu haykırmaktadır. Ne var ki bu ifadeler şiirin karakteri, vahdet-i vücut anlayışı ve sembolizmin sağladığı ifade rahatlığı çerçevesinde değerlendirilmelidir. Yoksa ifadeler lafız manalarıyla alınırsa isabetli sonuçlara varılması güç olacaktır. Nitekim, Hatayi'nin yukarıdaki ifadelerin hemen yanında kendisini zayıf aciz bir kul, Ali'nin çakeri vs. gibi sıfatlarla anlattığı da sık görülmektedir. İlk bakışta çelişkili görünen bu ifadelerin ancak vahdet-i vücutçu tasavvuf anlayışı çerçevesinde sağlıklı anlaşılabileceği açıktır. Dolayısıyla Minorsky ve onu takip eden birçok araştırmacının Hatayi'nin kendisini tanrı olarak gördüğü görüşü gözden geçirilmeye muhtaçtır.

Esasen bu görüş Erika Glassen tarafından eleştirilmiştir. Glassen, esas olarak Anonim Şah İsmail Tarihi'ni (Ross Anonimi) kullanarak Şah İsmail'in dinî konumunu belirlemeye çalışmıştır. Ona göre Şah İsmail ne tanrı, ne peygamber, ne de Mehdi'dir. O sadece 12. İmam Mehdi'nin gelişine kadar zaman zaman ortaya çıkan ve haksızlığa uğrayan Müslümanların haklarını koruyan kahramanlar zincirinin bir halkasıdır. Glassen, Şah İsmail'in Mehdi ile aynileştirilmediğini aksine onun 12. İmam Mehdi adına harekete geçtiğini ve gücünü de bu bağlantıdan aldığını vurgulamaktadır. Ona göre bir kurtarıcı bekleyen halk Şah İsmail'i İmam Mehdi'nin kılıcı olarak görmekte ve bu yüzden destek vermektedirler. Ancak nihai kurtuluş en sonunda İmam Mehdi'nin bizzat zuhuru ile gerçekleşecektir.[90]

Kızılbaş sufiliğinde Şah İsmail'in konumunun ne olduğu hakkında değerli veriler içeren bir hikâye Ross Anonimi'nde kaydedilmiştir. Bu hikâyeye göre, Lahican'ı terk etmeden hemen önce İsmail bazı müritleriyle ava gitmişti. Çok uzaklaşmadan, bir nehrin olduğu sık bir ormanın kenarına vardılar. İsmail nehri geçmiş ve beraberindekilere şöyle seslenmişti: "İçinizden hiç kimse beni nehir boyunca takip etmeyecek ancak diğer tarafta dönmemi bekleyeceksiniz."[91] İsmail daha sonra tek başına ormana girdi. Ormanda ne olduğunu kimse bilmiyordu. Ancak bir süre sonra İsmail kuşağını sarmış olarak dönmüş ve belinde bir kılıç ve Sufilerin tanıklık ettiği diğer işaretlerle geri dönmüştü.

Anonim yazar daha sonra, Anadolu'dan (Urum-ili) bir sufi-derviş olan Dede Muhammed Rumlu'nun bir açıklamasına yer verir. Bu dervişin güçlü bir

90 Glassen, s. 69.

91 *Ross Anonimi*, s. 327.

altıncı hissi vardı ve 907 (1501-2) senesinde "Tebriz'de Sâhib-âbâd olarak isimlendirilen Pazar yerinde 'Mürşid-i Kâmil'in ayağını öpme onuruna ulaşacağını hissetmişti".[92] Dede Muhammed Hasan Halife Tekeli'nin[93] müritiydi. Hasan Halife'nin Tekeli oymağının başında bulunan Safevi halifesi olduğu anlaşılıyor. Bu zat muhtemelen Şeyh Cüneyd'in Anadolu seyahatinde oymağıyla beraber şeyhe tabi olmuştu. Zira daha sonradan Şeyh Cüneyd'in maiyetinde bulunduğu ve onun ölümünden sonra da Şeyh Haydar'ın önde gelen halifeleri arasına yerini aldığı bilinmektedir. Hasan Halife'nin ölümünden sonra Tekeli Kızılbaş oymağının başına halife olarak oğlu Şahkulu geçti. Şahkulu daha sonra Osmanlı idaresine karşı ayaklanarak uzun süren kanlı bir mücadeleye girişti. Hasan Halife'nin 1500'den önce Mürşid-i Kâmil'in hurucunu görmeden öldüğü anlaşılmaktadır. Zira bu dönemde Tekeli Kızılbaşların başında Şahkulu vardı ve Dede Muhammed de artık ona hizmet etmekteydi. Anonim kaynağımıza göre, Baba Şahkulu Dede Muhammed'i 905 (1499-1500) yılında hacca göndermişti. Dede Muhammed'in burada anlatılan yolculuğu ayrı bir öneme sahiptir. Ancak bu önem anlatılan hikâyenin tarihsel gerçekliğinden ziyade, Kızılbaş sufiliğinin inanç esaslarına dair taşıdığı bilgiden ileri gelmektedir. Önemine binaen bu bölümün tamamını alıntılıyorum:

> İsmail İran devletindeki [Akkoyunlu] kargaşayı ve Türkmen şeflerinin başkaldırdığını duyunca Lahican'dan Erdebil'e hareket etmeye karar verdi. Böylece atalarının ruhani yardımlarıyla dinin gül bahçesini itaatsizlik çöpü ve pisliğinden temizleyecekti. Bu düşüncesini müritlerine ve sufilere açtığı zaman, onlar huruç zamanının yakın olduğunu bildiklerinden, itaat ve fedakârlık kemerini ruhlarına sarıp beklemeye koyuldular. İsmail bundan sonra müritlerinden birisini Kargiya Mirza Ali'ye planını iletip ayrılmak için izin almak üzere gönderdi. Ancak Kargiya Mirza Ali henüz çok genç olduğunu (12 yaşındaydı), müttefiklerinin eksikliğini ve düşmanlarının çokluğunu düşünerek ayrılmasına izin vermek istemeyerek şöyle dedi: "Henüz huruç etme zamanı değildir, biraz daha beklemek daha akıllıca olur." Elçi bu mesajı getirince İsmail yerinde birkaç gün daha bekledi. Sonra kendisi bizzat Kargiya Mirza Ali'yi ziyaret edip niyetini açıkladı. Mirza Ali'nin ricalarına rağmen ısrar etti. Vazgeçmeyeceğini anlayınca Mirza Ali de hazırlıklara başladı. Ertesi gün İs-

92 *Ross Anonimi*, s. 327.

93 Aynı öykü, Erika Glasen tarafından da çalışılan bir başka tarih anlatısında da anılır. India Office Library'de (pers. 1877) bulundurulan el yazısı anlatıdaki temel fark Dede Muhammed Rumlu'nun kimliğinde açığa çıkar. *Ross Anonimi*'nden farklı olarak Rumlu bir Bektaşi-Derviş, Hacı Bektaş Veli'nin İstanbul'daki takipçilerinden birisi olarak tasvir edilir. El yazması Glassen tarafından kullanılmıştır. Bkz. Erika Glassen, "Schah Ismā'īl, ein Mahdī der anatolischen Turkmenen?", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, band 121, 1971, s. 61-69.

mail bazı müritleriyle beraber ava çıktı. Laşta Naşa yakınlarında koyu bir ormanın kıyısına geldiler. İsmail ormanın hemen yanındaki ırmağı geçti ve geri dönüp müritlerine şöyle dedi: "Hiçbiriniz bu ırmağı geçip beni takip etmeyesiniz, öte yanda benim dönmemi bekleyesiniz!" Sonra İsmail ormana girdi ve dönene kadar neler olduğunu kimse bilemedi. İsmail'in nasıl kuşak kuşandığı, ormandan bir kuşağa asılı kılıçla nasıl çıkıp geldiği ve sufilerin tanıklık ettiği öteki işaretler ancak aşağıda anlatılacak Dede Muhammed Rumlu'nun hikâyesinden anlaşılacaktı. Bu adam Rumili'nden sahib-i hal bir derviş ve sufi idi. Ve 907 (1501-2) yılında Tebriz'in Sahib-ābād pazarında Mürşid-i Kāmil'in ayağını öpme onuruna nail olmuştu. O (Dede Muhammed Rumlu) Mekke çöllerinde Sahib-i Zaman (12. İmam Muhammed Mehdi) huzurunda İsmail'i nasıl gördüğünü şöyle anlatmaktadır.

Dede Muhammed Teke İli ile Rum İli arasında yaşamış olan Hasan Halife'nin müritlerinden temiz hayatlı bir derviş idi. Kendisi de bir derviş olan Hasan Halife Safevilerin müridi idi. O bir defa Sultan Cüneyd iki defa da Sultan Haydar'a hizmet etmişti. Sultan Haydar onu kırk dervişle beraber bir kap su ve bir dilim ekmekle çilehaneye göndermişti. Süre (40 gün) dolup çilelerini tamamladıklarında diğer dervişlerin hepsinin erzaklarını bitirdiği görüldü. Ancak Hasan Halife kendisine verilen erzaka hiç dokunmadan getirip Hazret'e (Haydar) teslim etti. Bunun üzerine Sultan Haydar onu Teke İli'ne geri gönderdi. Bu arda İsmail'in yakında ortaya çıkacağı ile ilgili müjdeyi de verdi. Hasan Halife Teke İli'ne döndüğünde birçok keramet gösterdi ve Sufilere devamlı İsmail'in huruc edeceğini müjdeledi. Hasan Halife bu dünyayı terk ederken tahtını kendisi gibi ilahi sırlara vakıf ve harikulade hallere sahip oğlu Baba Şah Kulu'na bıraktı. Ona bir "ablak" vererek şöyle dedi: "907 yılında Mürşidimiz Tebriz'de İran tahtına çıkacak. Bu (ablak) bana O'na ulaştırmak üzere verilmiş bir emanettir, kendisine benim selamlarımla ver!" Bundan sonra Şahkulu belirlenen zamanı beklemeye koyuldu.

905 (1499-1500) yılında Dede Muhammed, Baba Şah Kulu'ndan hac için izin istedi. Şahkulu kendisine şöyle dedi: "İzin veriyorum, git. Fakat Mekke'de haccını tamamladıktan sonra kutsal āstāneleri (imamların mezarlarını) de ziyaret edecek ve sonra da Tebriz'e gideceksin. Senin oraya varışının ilk gününde saflık ve güzelliğin çocuklarından birisinin zamanı gelmiş olacak. O, para bastırıp adına hutbe okutarak padişah olacak. Sen onu Tebriz meydanında cirit oynarken bulacaksın. Ona yaklaş, selamımı söyle ve tacına iliştirmek üzere bu 'ablak'ı ona ver!" Dede Muhammed emaneti aldı ve Mekke'ye doğru yola çıktı. Mekke'de tavafını tamamlayıp Medine'yi ziyaret ettikten sonra Bağdat'a doğru yola çıktı. Medine ve Bağdat arasında kervandan ayrı düşüp uyuyakaldı. Uyandığında kervandan hiçbir iz yoktu. Üç gün boyunca açlık ve susuzluktan bitkin düşene kadar çölde dolaşıp durdu. Öğle güne-

şinin tam tepede olduğu bir anda bir Arap gencinin kendisine doğru yaklaştığını gördü. Genç ona şöyle seslendi: "Ey derviş kalk, zira sen güzel işlenmiş topraklardan çok uzak değilsin." Derviş elleriyle hareket edecek dermanının olmadığını işaret etti. Bunun üzerine genç elinden tuttu. Gencin elinden tutmasıyla beraber dervişin gücü yerine geldi. Derviş kalktı ve gençle beraber bir tepeye doğru yöneldiler. Tepeye çıkıp etrafa baktıklarında gözlerinin görebildiği yere kadar bitkiler, çiçekler, güller, laleler, altın süslemeli çadırlar ve ipek sayvanlarla dolu bir ova gördüler. Derviş arkadaşına dönerek şöyle dedi: "Ey Arap delikanlı, Mekke ile Necef arasında bir çölde bulunduğumuz halde kimse böyle bir yer görmemiştir. Burası neresidir? Ve bu çadır ve sarayların efendisi kimdir?" Arap "yakında öğreneceksin" dedi. Bunun üzerine derviş Arap gencin yanında yürümeye devam etti.

Kubbesinin parlaklığı güneşi ve ayı gölgede bırakan bir saraya geldiler. İçeri girdiler. Dervişin hiç görmediği güzellikte bir mekândı burası. Altın tahtlar yan yana dizilmişti. Bunların birisinde yüzü pir peçe ile örtülmüş bir genç oturuyordu. Dede Muhammed elini göğsünün üzerine koyarak onu selamladı. O da selamını alıp oturmasını işaret etti ve dervişe yemek getirilmesini emretti. Bunlar dervişin daha önce yediği yemeklerin hiçbirisine benzemiyordu. Ayrıca soğuk su getirdiler ki Dede Muhammed daha önce hiç böyle taze ve rahatlatıcı bir su içmemişti. Yemeğini bitirir bitirmez bir grup adamın içeri girdiğini gördü. On dört yaşlarında, kızıl saçlı, beyaz yüzlü, siyah-gri gözlü, kafasında kızıl bir taç olan bir genç oğlan getirdiler. (Oğlan) içeri girince selam verdi ve huzurda durdu. Yüzü örtülü genç "Ey İsmail, senin hurucunun zamanı geldi" dedi. Oğlan cevap verdi: "Emir ve hüküm hazret-i Zatınıza aittir." O zaman Hazret "ileri gel" dedi. Oğlan ilerledi. Hazret kemerini tutup üç defa havaya kaldırdı ve yere bıraktı. Sonra kendi mübarek elleriyle kemerini sıkılaştırdı ve tacını alıp havaya kaldırdı ve geri kafasına koydu. O (İsmail) bir Kürt hançeri kuşanmış vaziyetteydi. Hazret onu çıkardı ve dervişe atarak "bunu muhafaza et, zira bu sana daha çok yakışır" dedi. Sonra hizmetçilerine kendi kılıcını getirmelerini söyledi ve bu kılıcı kendi elleriyle çocuğa kuşattı. Sonra çocuğa "artık ayrılabilirsin" dedi. Fatiha suresini okuduktan sonra çocuğu onu buraya getiren iki ya da üç adama emanet etti. Onlar çocuğu alıp çıktıklarında, dervişi getiren Arap'a onu kervanına geri götürmesi için işaret etti. Arap dervişi kervana yetirip "işte bu senin ayrıldığın kervandır dedi." Kervanı görünce Dede Muhammed Arap'a "ey genç, Allah aşkına bana söyle o sultan ve o çocuk kimdi?" O cevap verdi: "Bilemedin mi? Gördüğün sultan Sahib-i Zaman'dan başkası değildi!" Dede Muhammed bu ismi duyunca ayağa sıçradı ve "ey genç, Allah aşkına beni geri götür de bir kere daha Hazretin ayaklarını öpeyim ve himmetini dileyeyim, belki hizmetinde kalmama izin çıkar!" dedi. Fakat genç şöyle cevap verdi: "Bu mümkün değil, ricanı il-

kinde yapacaktın, geri dönemezsin. Fakat dileğini istediğin yerde dileyebilirsin, zira o hazret her yerdedir ve seni duyar." Bunun üzerine derviş geri dönmek istedi, fakat baktığında Arap genci göremedi. Tepeye çıkıp etrafa baktı, o çiçeklerden ve saraylardan en ufak bir iz göremedi. Bir ah çekti ve kervanın epeyce ilerlemiş olduğunu fark etti. Kervana geri katılmak mecburiyetindeydi. Dede Muhammed Rumlu'nun hikâyesinin geri kalanı ve İsmail'e hizmet etmeye nasıl gittiği 907 yılının olayları arasında anlatılacak.

İsmail'in emri üzerine ırmağın kenarında bekleyen sufiler iki saati aşkın bir süre geçmesine rağmen henüz İsmail'den bir işaret bulunmamasından dolayı huzursuz olmaya başlamışlardı. İsmail'in güvenliği hususunda endişe ediyorlardı. Fakat ırmağı geçmeleri yasaklandığından Mürşid'e bir şey olup olmadığını görmek üzere ormana giremiyorlardı. Bu şekilde endişe içinde beklerken İsmail'in saadetle ormanın içinde belirdiğini ve beline kendi hançeri yerine bir kılıç kuşanmış olarak gelmekte olduğunu gördüler. Bu durumu gören sufiler İsmail'in önünde secdeye kapandılar. Kalpleri huşu ve korku ile o kadar dolmuştu ki hiçbiri bu işaretleri yakından incelemeye cesaret edemedi. İsmail'in etrafında toplanıp Mürşid-i Kâmil'in hangi yoldan ilerlemesinin en doğru olacağını tartışmaya başladılar. En sonunda Erdebil'e Tarim yolundan gitmenin uygun olacağına karar verdiler.

O zaman Kargiya Mirza Ali yolculuk için gerekli malzemeleri hazırlamış halde oraya ulaştı. Bir defa daha İsmail'i kendisi ile beraber kalmaya ikna etmeye çalıştı, ama sonuç alamadı. Bunun üzerine onun isteklerine uymak zorunda kaldı. Başarı ayaklarını talih üzengisine koyan İsmail Lahican'dan Arcuvan'a doğru yola çıktı. Kargiya Ali Mirza ve bir grup sufi kendisine bir süre eşlik etti. O (Mirza Ali) sonra Cömertlik Şahı'nın korumasında yoluna devam etmek üzere İsmail'den ayrıldı ve Lahican kalesine döndü. İsmail Yedi Sufi'nin eşliğinde Daylam istikametine yöneldi. Bu Yedi sufi şunlardı: Hüseyin Bey Lala, Abdal Ali Bey Dede, Hadim Bey Halife, Rüstem Bey Karamanlu, Bayram Bey Karamanlu, İlyas Bey Aygutoğlu ve Kara Piri Bey Kaçar. Daylam'da biraz kaldıktan sonra Tarim'a doğru yola çıktılar. Yollarının her menzilinde Rum'dan ve Şam'dan gelen sufiler onlara katılıyorlardı. Öyle ki Tarim'a konduğunda İsmail'in 1.500 adanmış Sufiden oluşan bir ordusu olmuştu. İsmail, Emir Hüsameddin'e güvenmediğinden –bu adamın bu mübarek aileye karşı daima şeytanca tutum içinde olduğu söyleniyordu– İsmail Halhal'a gitmek üzere Tarim'dan ayrıldı. İlk molayı Baradak köyünde verdiler. Ertesi sabah erkenden Şamlu'ya ait olan ve Şam Kızıl Üzün diye bilinen bağa doğru yola çıktılar. Burası çok lezzetli karpuzlarıyla meşhurdu ve İsmail karpuza çok düşkündü. Burada kaldıkları birkaç gün boyunca Şeyh Kasım onları en güzel biçimde ağırladı. Hatta onlar için 40 tane koyun kızarttırdı. Birkaç gün sonra İsmail Halhal'da bulunan Nasaz köyüne ve oradan da Kuyi köyüne vardı. Bura-

da "Halife" olarak bilinen ve kutlu şehit Sultan Ali Padişah'ın oğlu Melik Muzaffer Tukacı Sultan ile beraber kaldı. Kısa süre sonra Erdebil yakınlarındaki Hafzabad köyüne, oradan Alaruk köyüne hareket etti. Nihayet Erdebil'e ulaştı. Burada atalarının kabirlerini ziyaret edip din düşmanlarına karşı galip gelmesi için dua ettikten sonra kendi ikametgâhına çekildi. Bu arada Emir Elved adına Erdebil ve Maganat'ı yöneten Sultan Ali Bey Hakirlü Türkmen'den bir mektup aldı. Mektupta ya başka bir diyara gitmesi veya savaşa hazır olması gerektiği yazıyordu. Henüz [orada hazır bulunan] takipçilerinin sayısı çok az ve düşmanlarının sayısı çok fazla olduğundan İsmail bir savaşa tutuşmayı akıllıca bulmadı ve Mirmi köyüne gitmek üzere Erdebil'den ayrıldı.[94]

İçeriği analiz etmeden önce yazara ve kaynağın telifine dair bir iki hususa dikkat çekmek istiyorum. Ross'a göre, anlatıdaki kimi detaylar bu tarihin anonim yazarının anlattığı olayların çoğuna katılmış olmasını gerektirir. Ross aynı zamanda (anonim yazarın) Safevilerle yakından bağlantılı olması gerektiği sonucuna ulaşır.[95] Anlatının yakın bir incelemesi gerçekten de yazarın samimi bir Kızılbaş olduğunu açığa çıkarır. Tamamlanma zamanı olaraksa Tahmasp'ın 930/1524'te tahta çıkmasından kısa süre sonrası doğru kabul edilebilir çünkü çalışma Tahmasp'ın tahta çıkmasının kısa bir anlatısıyla sona erer.[96] Bununla birlikte Sarwar'a göre eser 1540 ve 1548 arasında[97] yazılmıştır. Öte yandan Andrew H. Morton çalışmayı Jihângûşâ-yi hâkân ile özdeşleştirir ve yazım tarihi olarak da 17. yüzyılı işaret eder.[98] Eserin telif tarihi ne olursa olsun, Dede Muhammed'in rüyasının İsmail'in hurucunun ideolojik çerçevesini anlatmak amacı ile sonradan uydurulmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Rüyayı sarmalayan olaylar dizini ise epey bir kısmı doğru olmakla beraber, gelişmelerin daha sonradan geriye dönük (retrospektif) yeniden inşası olarak karşımıza çıkar. En önemlisi ise, eser Kızılbaş inancını devam ettiren çevreler arasında üretilmiştir. Bu bakımdan anlatı Kızılbaş zihin yapısı, düşünce biçimi ve inanç desenlerini yansıtmaktadır.[99]

---

94 Ross, s. 326-33.

95 E. Denison Ross, "The Early Years of Shâh Ismâ'îl, Founder of the Safavî Dynasty", *Journal of the Royal Asiatic Society*, s. 252. Yazarın tam adı bilinmez, ancak Ghlam Sarwar, *Bijan*la başlayan tamamlanmamış bir kenar notundan belirlenir. Bkz. Sarwar, *History of Shah Isma'il Safawī*, s. 9.

96 Ross, s. 250.

97 Bkz. Sarwar, s. 10.

98 Bkz. Morton, "The Date and Attribution of *Ross Anonimi*. Notes on a Persian History of Shah Ismâ'îl I", *History and Literature in Iran: Persian and Islamic Studies in Honour of P. W. Avery*, ed. Charles Melville, Chambridge: Center for Middle Eastern Studies, 1990, s. 179-212. Ayrıca bkz. "The Early Years of Shah Isma'il in the *Afzal al-tavârikh* and Elsewhere", *Safavid Persia. The History and Politics of an Islamic Society* içinde, ed. Charles Melville, Londra, New York, 1996, s. 27-28.

99 Tekrar hatırlatmak isterim ki, Safevi kaynaklarının çoğunun, dolayısıyla Kızılbaşların tarihinin de, kendilerinden çok Farslılar veya "Farslılaşmış" bürokratlar tarafından yazıldığı akılda tutul-

Anlatının içeriğine dönecek olursak, yukarıda alıntılanan bölüm Şah İsmail'in kariyerinin Kızılbaşlar bakımından en önemli kısmını oluşturmaktadır. Zira burada Şah İsmail'in başını çektiği Kızılbaş hareketinin manevi arka planı açıklanmaktadır. Buna göre manevi âlemde hareketin başında esas 12. İmam Muhammed Mehdi vardır. Görünen âlemde ise onu temsilen henüz 12 yaşında bir çocuk olan Şah İsmail görevlendirilmiştir. Muhammed Mehdi adına gerçekleştirilen hurucun ana misyonu yeryüzünden zulmü temizlemek ve Müslümanların adalet ve huzur içinde yaşamalarını temin etmektir. İşte İsmail'in hurucu özünde bir adaleti tekrar tesis etme operasyonudur. Bu amaçla harekete geçmeye karar veren İsmail işin en başında gaybî bir âleme uğramakta ve oradan hem icazet hem de inayet (destek) almaktadır. Yanında sufilerle (Kızılbaşlarla) beraber avlanırken İsmail yaklaşık iki saatlik bir süre için ortadan kaybolmaktadır. Bu süre zarfında nereye gittiği ve ne yaptığını yanında bulunanlardan hiçbirisi bilmemektedir. İşte İsmail'in hurucunun manevi mayası bu esrarengiz zaman diliminde atılmakta, gizli âlemlerle bu sırada temasa geçmektedir.

Glassen'in de belirttiği gibi, bu anlatıya göre o ne Tanrı ne Peygamber ne de Mehdi olarak görülmekte idi. Onun manevi konumu On İkinci İmam Muhammed Mehdi'nin huruç etmek üzere görevlendirilmiş bir vekili olmakla sınırlı idi.[100] Onun meşruiyeti ve manevi iktidarı, "mübarek elleriyle" İsmail'in kuşağını sıkılaştıran başındaki başlığı alıp yerine yenisini koyan ve kuşağına kendi kılıcını takan, İsmail'i zamanın baskıcılarına karşı başkaldırmakla görevlendiren Gizli İmam'ın kutsamasına dayanıyordu. Böylece İsmail'in hurucunun itikadi arka planı doğrudan Gizli İmam tarafından kendisine verilen bir misyonla belirlenmişti; onu inancın düşmanlarına karşı savaşmak ve dünyanın her yerinde baskıcıları devirip adaleti yaymak için bizzat İmam Mehdi görevlendirmişti. Yani İsmail Mehdi değil onun görevlendirdiği bir sahib-i huruç idi. Glassen'in belirttiği gibi, "Şah İsmail, zalim ve kötü inançlı hükümdarların yönetiminde her daim kusurlu Müslüman toplumuna karşı süregelen isyan zincirinin bir üyesinden başka bir şey değildi. Nihai kurtuluş ancak gaybe çekilmiş olan On İkinci İmam'ın dönüşü ile vuku bulacaktı."[101]

Kızılbaşların gözünde Şah İsmail'in hurucunun manevi âlemde karşılığının ne olduğu ve hakikatte ne anlama geldiği Rumlu Dede Muhammed'in harikulade müşahedesinde çok net ortaya konulmaktadır. Yukarıda işaret edildiği gibi, burada anlatılan hadisenin tarihsel bir vaka olup olmaması-

malıdır. Bu nedenle bu anlatılar aracılığıyla Kızılbaşların zihin yapısı, dünya görüşü, duyguları ve dinsel düşüncelerinin doğasına nüfuz edilmesi çok zordur. Handemir'den başlayarak ve hatta kendisi de bir Kızılbaşın oğlu olan Hasan Rumlu da dahil olmak üzere tüm Safevi tarih anlatıları Kızılbaş Türkmenlerinin kültürel ve ideolojik dünyasına karşı kayıtsızdır.

100 Krş. Glassen, s. 69.

101 Glassen, s. 69.

nın hiçbir önemi yoktur. Bizim konumuz açısından önemli olan bu hikâyenin, kendisini kurgulayan zihinlerin bir aynası olarak işlev görmesidir. Esasen tam da bu noktada hikâyenin uydurma olması tarihsel değerini daha da artırmaktadır. Zira anlatımın kurgusu, kahramanlara verilen statüler ve roller, kahramanlar arasındaki hiyerarşi, anlatım içine yerleştirilen inanç motifleri, tasvirlerde kullanılan imgeler vs. gibi hususlar incelendiğinde belli ölçüde bu hikâyeyi uyduran kolektif hafızanın resmini çıkarmak mümkün olacaktır.

Rumlu Dede Muhammed'in müşahedesinde yer alan gizli âlem her şeyden önce cenneti andıracak derecede kusursuzdur. Bu âlemde en yüksek otorite gaybet-i kübrada (büyük gizleniş) bulunan On İkinci İmam Muhammed Mehdi'dir. Hikâyede Muhammed Mehdi zamanın sahibi ve bu gizli âlemin sultanı olarak ifade edilmektedir. Ayrıca gözleri kamaştıran altın bir tahta oturan, yüzü peçeli genç bir Arap olarak tasvir edilmektedir. Hikâyenin ikinci kahramanı İsmail'dir. İsmail kızıl saçlı, beyaz yüzlü, siyah-gri gözlü, kafasında kızıl bir taç olan 12 yaşlarında bir oğlan olarak tasvir edilmektedir. Onu Mehdi'nin huzuruna bir grup adam getirip takdim etmektedir. Hikâyenin bir sonraki aşaması bütün kurgunun kalbini oluşturmaktadır. Burada Muhammed Mehdi İsmail'e seslenerek artık huruç zamanının geldiğini beyan etmektedir. İsmail'in tepkisi ise bu emre itaat etmekten ibarettir. Burada açıkça görüldüğü gibi Şah İsmail'in hareketinin asıl patronu ve kararı veren zamanın sahibi (sahib-i zaman) Muhammed Mehdi'nin ta kendisidir. İsmail'in konumu ise manevi âlemde verilen bu kararın uygulayıcısı olmaktan ibarettir. Biraz daha ileri gidersek, görünen şu maddi âlemin üstünde, onu kapsayan ve yönlendiren bir başka âlem daha vardır. Burada olup biten her şeyin esası oradadır ve asıl kararlar o âlemde verilmektedir. İşte Kızılbaş hareketinin kararı da o âlemde verilmiştir. Ve o âlemde hareketin başında Muhammed Mehdi vardır. Madde âleminde onu temsilen görevlendirilen ve onun tarafından yetkilendirilen kişi ise genç İsmail olmuştur.

Esasen tam da bu anlayışa uygun bir yaklaşıma bizzat Şah İsmail'in şiirlerinde rastlanmaktadır. Onun Şah Hatayi mahlası ile söylediği deyişlerde Kızılbaş sufiliğinin yol ve erkânının yanı sıra inancının da temel esaslarını işlediği iyi bilinmektedir. Bu deyişlerde sıklıkla karşımıza çıkan bir tema da Şah Hatayi'nin kendi manevi konumudur. O birçok yerde, başta Hz. Muhammed ve Hz. Ali olmak üzere, On İki İmamların ve özellikle de Sahib-zaman Muhammed Mehdi'nin yoluna tabi olduğunu, ve davasının onların davası olduğunu coşkuyla dile getirir. Örneğin, bir deyişinde kendisini ve izlediği yolu şöyle anlatır:

Yakın bilin kim Hüdaîdür Hatayi / Muhammed Mustafaîdür Hatayi
Safi nesli Cüneyd Haydar oğlu / Aliyyel-Murtazaîdür Hatayi
Hasan aşkına meydana girübdür / Hüseyn-i Kerbelaîdür Hatayi
Ali Zeynü'l-'abâd Bakır ve Cafer / Kazım Musa Rızaîdür Hatayi
Muhemmed Taki'dür Ali Naki hem / Hasan Asker likaîdür Hatayi
Muhammed Mehdi Sahib-zaman'un / Kapusunda gedaîdür Hatayi
Menim adım velî Şah İsmail'dür / Hatayidür Hatayidür Hatayi.[102]

Hikâyemizin bir sonraki aşamasında Muhammed Mehdi'nin yetkilendirmesinin işaretleri anlatılmaktadır. Bu işaretlerin başında kuşak kuşatmak gelmektedir. İsmail huzura geldiğinde belinde zaten kuşağı vardır. Mehdi bu kuşaktan tutarak İsmail'i havaya kaldırıp bırakır ve sonra da kuşağı sıkılaştırır. Kutsal görevlendirmenin ikinci işareti taçtır. İsmail huzura başında kızıl tacı[103] ile girmiştir aslında. Ancak Muhammed Mehdi bu tacı kafasından çıkarıp havaya kaldırır ve sonra geri kafasına koyar. Böylece taç kutsanmış olur ve kutsal bir misyonun ifadesi haline gelir. İsmail'in kutsal misyonunun belki de en önemli işareti Mehdi'nin beline kuşattığı kılıçtır. İsmail huzura girdiğinde belinde bir hançer vardır. Mehdi bu hançeri çıkarıp Dede Muhammed'e verir. Sonra kendi kılıcını bizzat İsmail'in beline kuşatır. Mehdi'nin kılıcını kuşanan İsmail, böylece yeryüzünü zulümden temizlemek için hazır hale gelmiştir. Hatayi mahlası ile yazdığı şiirlerde Zülfikâr dediği bu kılıç, Şah İsmail'in kariyerinin en önemli sembolü haline gelecektir. Örneğin şu nefes yukarıdaki hikâyeye göre Şah İsmail'in Muhammed Mehdi'den aldığı emanetleri ve misyonunu çok güzel özetlemektedir:

O sultan-ı kerim sâhib-i hünerdür / Vilâyetdür yakin nur-ı basardur
Kuşansa gaziler seyf ü silahı / Münafık canına havf u hatardur
Yezidin leşkeri yüz min olursa / Vilayet leşkerinden bir yeterdür
İşaret kılduğçün bir nazar Şah / Önünde kibr ve Mervan derbederdür
Nişanı şol kamer tal'atlu (?) Şahın / Başında taç ve belinde kemerdür
Vilayet sırrına yol bulmıyanlar / Gözü a'ma ve ahmak bî-haberdür
Cihanda gaziler meydana girse / Havaricler ayağda pâ vü serdür
Ali bahr-i hakikatdür yakin bil / Hayat-ı câvidan-ı mu'teberdür
Kızıl a'lem, kızıl börk, kızıl taç / Giyinse gaziler ol gün hazırdur
Mua'viye leşkeri bir gazi görse / Koyun kim kurt tohur andan beterdür
Nefes güherdür ahi bir bilenler / Sözü bir söyleyenler gerçek erdür
Hatayi Şah yolunda can fedadur.[104]

102 Bkz. Minorsky, s. 1032a; Gandjei, s. 24-25.

103 Bunun Şeyh Haydar'ın ihdas ettiği ve Kızılbaşlara adını veren kırmızı başlık olduğu açıktır.

104 Minorsky, s. 1030a; Gandjei, s. 10.

Hikâyemiz Şah İsmail'in huzurdan ayrılması ile tamamlanmaktadır. Muhammed Mehdi'den kutsal görevi ve bu görevin sembolleri olan işaretleri alan İsmail, kendisini getiren bir grup adam tarafından huzurdan çıkarılır.

Yukarıda ifade edildiği gibi, bu bölüm Şah İsmail'in Gilan'dan nasıl ayrıldığına dair tarihsel olaylar anlatılırken araya sokuşturulmuş hayali bir hikâye gibi durmaktadır. Beraberindeki sufileri arkasında bırakarak tek başına ormana dalan İsmail bütün bu harikulade olayları yaşarken sufiler onu endişe ile beklemektedirler. Yaklaşık iki saat sonra İsmail ormandan çıkıp gelir. Ancak ondaki değişiklikler hemen fark edilmektedir. Her şeyden önce İsmail'e büyük bir heybet gelmiştir. Yine Mehdi tarafından kendisine verilen işaretler hemen dikkat çekmektedir. Sufiler İsmail'in kutsal bir görevle görevlendirildiğini fark etmiş olmalı ki onu görür görmez önünde secdeye kapanırlar. Hatta İsmail'in heybeti o derecedir ki sufilerin hiçbiri ondaki işaretleri yakından incelemeye cesaret edemezler. Görüldüğü üzere, anonim tarihçimizin anlatımına göre, ormanda kaybolup gayb âleminde yaşadığı bu tecrübe İsmail'de temel bir dönüşüme sebep olmuştur. Bundan sonra o artık Kızılbaş sufilerin Mürşid-i Kâmil'i olmasının yanı sıra, Mehdi-i Sahib-zaman'ın yeryüzündeki temsilcisidir. Mehdi'nin kılıcı ile Yezit'le özdeşleştirdiği zalimlerin kökünü kazıyacak ve Hanedan'ın hesabını soracaktır. Gerçekten de Hatayi'nin nefeslerinde bu temaların çokça işlendiği görülmektedir. Divanı'nda yer alan enfes bir nefesinde Şah İsmail kendisini şöyle anlatır:

Menem ki bu zamâne şimdi geldüm / Revân oldum revâne şimdi geldüm
Âşıkım mest ü hayran Şah'a çün men / Muhibbim Hanedân'a şimdi geldüm
Şah'a müştak idim gayet de (?) billah / Şükür kim âstâne şimdi geldüm
Yezit ve müşrikin kökün keserem / Çerağa yana yana şimdi geldüm
Ezelden gelmişim Şah emri ile / Sanmağıl cihâne şimdi geldüm
Muhibbim On iki Şah'a ezelden / Velikin bu dükkâne şimdi geldüm
Süleyman hâtemi Musa asası / Âleme Nuh tufanı şimdi geldüm
Muhammed mu'cizi Şah Zülfikârı / Elimdedür nişane şimdi geldüm
Havaric aslını koman cihâne / Hatayiyem bu hâne şimdi geldüm.[105]

Burada, rüyada Dede Muhammed tarafından temsil edilmiş olan Anadolu müritlerinin rolüne dikkat çekmek gerekiyor. Dede Muhammed İsmail'in Çağın Efendisi tarafından kutsanmasına tanıklık etmişti. İsmail'e vermek üzere Tekeli sufiler adına kendisine verilmiş bir emanet vardı. Ve son olarak Gizli İmam kendi kılıcını İsmail'e kuşatmış ve İsmail'in hançerini de Dede Muhammed'e vermişti. İsmail'e Mehdi tarafından verilen kılıç onun fetihlerini simgelerken Dede Muhammed'e verilen İsmail'in hançeri Anadolu Türkmenleri'nin onun davasına vereceği desteği sembolize ediyordu. Ger-

105 Minorsky, s. 1036a; Gandjei, s. 109.

çekten de, İsmail'in harekete geçişi Anadolu'da muazzam bir heyecan dalgası yaratmış, zorba Osmanlı'yı çoktan Yezid ile özdeşleştiren Kızılbaşlar Ehl-i Beyt'in intikamını almak üzere İsmail'in sancağı altına akın etmişlerdi. Aşağıda ayrıntılarını vereceğim gibi, Anadolu ve Suriye'den gelen sufi-gaziler İsmail'in ülkeler fetheden ordusunun bel kemiğini oluşturuyorlardı. Rum Kızılbaşları, 1500 yılının baharında Tercan yaylasında oba oba İsmail'in ordusuna katılmış ve Mehdi'nin verdiği misyonu yerine getirmişlerdi. Öte yandan, Anadolu'daki Safevi destekçilerinin geri kalanı, İsmail'in ordusuna katılmamış ancak evlerinde kalmış ve Küçük Asya'daki Safevi hareketinin lehine beşinci kol faaliyeti yürütmüştü. Aralarında Şah için para toplamış İsmail'in güçleri nerede ihtiyaç duysa lojistik sağlamış, özellikle de isyan başta olmak üzere çeşitli araçlarla Osmanlı otoritesini aşındırmaya çalışmışlardı. Şahkulu isyanı bu başkaldırıların en büyüğü ve etkilisi olmuştu. Dede Muhammed'in rüyasında, tüm bu beşinci kol faaliyetleri ve Safevi yanlısı isyanlar, Mehdi'nin İsmail'den alıp Anadolu müritlerini temsil eden Dede Muhammed'e verdiği hançerle sembolize edilmişti. Aynı rüyayı analiz eden Rudi Paul Lindner, Anadolulu destekçilerinin beşinci kol rolünün yanı sıra göçebe ve militan karakterine de haklı olarak vurgu yapar:

> Safevi şefinin kabile destekçileri için, Dede Muhammed'in rüyası şeyhleri ve beklentilerinin karşılanması arasındaki yakın bağlantıyı açığa çıkarmıştı. Gizli imam, kızıl başlık, kökten kazıyıcı kurtarıcının beklenen "gelişi", kılıç ve hançlerlerin kutsanması, tüm bunlar militan kitle için onaylama ve uyarıdır. Başlarına giydikleri şey onları yabancılardan ayırır. Bunlar, bir misyonla diğer insanlardan ayrılmış adamlardır... İsmail'in Kızılbaş veya kızıl-başlıklı takipçileri, ki bunlar arasında Rumlu ve Tekeli aşiretleri de vardı, onun daha erken destekçileriydi ve Osmanlı Anadolusu'nun içinde derin bir beşinci kol oluşturuyordu. Bu rüyada Çağın Efendisi (Mehdi) başlığı, amacı ve Anadolulu araçları onaylar: İsmail'in hançerini Dede Muhammed'e verir. Bu eylem sadece derviş propagandasını onaylamakla kalmaz, ayrıca bir silahlanma çağrısıdır.[106]

Dede Muhammed'in açıklamasına dönecek olursak, Arap şehzadenin kimliğini öğrenmesi üzerine Dede Muhammed geri dönüp Hazret'in ayaklarını öperek yakarıp yakaramayacağını sorar. Ancak isteği reddedilir ve kendisini kaçırdığı kervanın hemen arkasında maddi dünyaya dönmüş bulur. Anonim anlatıcı daha sonra Dede Muhammed'in açıklamasını bir kenara koyarak İsmail ve nehrin diğer yakasındaki sufilere geri döner. Anlatının devamında, sufiler, İsmail'in emrine itaatle, orman yakınındaki nehrin kıyısında bekle-

106 Rudi Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington: Indiana University Press, 1983, s. 109.

mektedir. Kaygılı bir bekleyişle iki saat geçtikten sonra İsmail "kuşağına sarılmış bir kılıçla ancak belinde hançeri olmadan, gururla" ormandan çıkar. Onu gören sufiler 'Mürşid-i Kâmil'e verilen "işaretler"i hemen tanırlar ve büyük bir heyecanla secdeye kapanırlar. Daha sonra hepsi İsmail'in etrafında toplanarak Tarum yolundan Erdebil'e doğru hareket ederler.[107]

HURUÇ

Tercan Kurultayı

İsmail çocuk yaşta Safevi postuna oturduğunda, çok geniş bir coğrafyada yayılmış yüzbinlece mürit, bu müritleri inanılmaz bir etkinlikle kontrol eden idari alt yapı ve halife ağı, ve ihtiyaç anında çok kısa sürede toparlanabilen çok sayıda eğitimli savaşçı-talibi hazır bulmuştu. Onun saklanması ve eğitim döneminde tabandaki geniş talip kitleleriyle haberleşmesi halifeler marifetiyle devam etti. Mürşid-i Kâmil'in zatı etrafında halka halka genişleyen hiyerarşik bir yapıya sahip tarikat örgütlenmesi, adeta paralel bir toplum yaratıyordu. Safevi sistemi kendi içinde vergi ve adalet hizmeti gibi devlete has olan bazı özellikleri de barındırdığından bir bakıma paralel bir devlet düzeni olarak da görülebilirdi. Ancak bu düzen vatan temelli devlet yapısından tamamen farklı olup, doğrudan inanç ve manevi bağlar üzerinden örgütleniyordu. Gerek üyelerini diğer topluluklardan ayıran farklılaşma hatları gerekse toplum içi ilişkileri düzenleyen normlar, yine her bir üyeden müteselsil olarak Mürşid-i kâmile kadar uzanan bu manevi bağ dinamiği üzerine kurulmuştu. Sonuçta Erdebil sufileri veya Kızılbaşlar kendisine has devletvari otorite ilişkileri olan otonom bir siyasal-toplumsal-dinî yapıya dönüşmüştü.

İsmail Lahican'dan harekete geçtiğinde yüzbinlerce üyesi olan bu otonom yapı bütün dinamizmiyle hazırdı. Dahası, obaların dinî liderleri olarak talipler arasında irşat ve propaganda faaliyetlerini aralıksız devam ettiren halifeler, uzun zamandır Mürşid-i Kâmil'in müstakbel hurucunu anlatarak büyük bir beklenti yaratmışlardı. Bu yüzden, İsmail'in huruç ettiği haberi Erdebil sufileri arasında çok büyük bir heyecan dalgası oluşturdu. Hele ki mürşidin Erzincan'da sufilerle buluşup Ali'nin sancağını kaldıracağı haberi güvenilir ulaklar aracılığıyla Kızılbaş oymaklarına ulaştıkça sanki Mehdi-yi Sahib-zaman gelmiş gibi bir hava uyandırıyordu. Aşıkpaşazâde dışındaki Osmanlı tarih yazarlarının Erdebil sufilerinden ilk kez 1500'de İsmail'in Erzincan'ı ziyareti bağlamında bahsetmeye başlamasının nedeni Anadolu'da meydana gelen bu heyecan dalgası olmalıdır. Osmanlı tarihçileri, İsmail'in hu-

107 *Ross Anonimi*, s. 332.

rucunu açıklarken Kızılbaş hareketinin daha erken evrelerini genellikle bu olay nedeni ile geriye dönük olarak ele alırlar. Osmanlı kaynaklarında Kızılbaş meseleleriyle ilgili bahisler II. Bayezid'in son yıllarında özellikle Şahkulu ve Nur Ali isyanları bağlamında yoğunlaşır. Ne var ki, bu kaynakların dikkatli bir okuması, Osmanlı bilinci açısından Şah İsmail'in 1500'deki hurucunun bir dönüm noktası olduğunu, bu olayla Osmanlı yöneticilerinin ilk defa doğudan yükselen tehlikenin farkına vardığını ve önlemler aldığını gösterir.

1500'den önce de İsmail ve Anadolu'daki müritleri arasındaki ilişkinin yoğun olduğunu zaten açıklamıştım. Gerçekten de "halife" unvanını taşıyan ve mürşide vekâleten obalarda yol-erkân yürüten ruhani sınıf faaliyetlerine ara vermeden devam ediyorlardu. Halifeler bir yandan Erdebil talipleri arasında Şeyh Cüneyd'den beri oluşagelen Kızılbaş sufiliğini öğretip pekiştiriyorlar, diğer yandan da davaya yeni obalar veya fertler kazanıyorlardı. Çağdaş Osmanlı kaynakları da tıpkı Safevi kaynakları gibi, ortak bir şekilde İsmail'in askerî birliklerinin ana gövdesinin Anadolu'nun Türkmen aşiretlerinden gittiğini belirtir.[108] Örneğin, Hoca Saadeddin'e göre Şah İsmail'in Anadolu'daki müritleri sayılamayacak kadar çoktu ve bunun asıl nedeni onun atalarının yetiştirdiği halifelerin Anadolu'nun her tarafına yayılarak tarikat propagandası yapmaları ve Ali dostluğunu tebliğ etmeleri olmuştu.[109] Solakzade'nin kaydettiğine göre, Erdebil halifelerinin ezici çoğunluğu Anadolu'da faaliyet yürütüyordu.[110] İsmail harekete geçtiğinde, babasının ve dedesinin halifeleri tarafından yürütülen tebliğ çalışmaları çoktan meyvesini vermiş ve özellikle konar-göçer obalardan oluşan sayısız bir mürit topluluğu meydana gelmişti. O yüzden, Anadolu'ya (ve diğer bölgelere) bayrağı altında toplanmalarını emreden mektuplar gönderdiğinde çok sayıda insan İsmail'in davetini kabul edip ordusuna katılmıştı.[111] Hans R. Roemer İsmail'in sancağının altına koşan bu oymakların konar-göçer yaşam tarzlarına özellikle vurgu yapar: "[İsmail'in ordusundaki] unsurlar birbirlerine sadece etnik köken ve ortak bir dille değil ayrıca yaşam tarzlarıyla, yani ezici çoğunluklarına özgü göçebe özellikleriyle bağlanmıştı. ... Kızılbaşlar küçük ya da büyük federasyonlar halinde yaşayan Türkmen aşiretlerinden gelmekteydiler ve temel olarak besici göçebelerdi."[112]

---

108 Bkz. Örneğin, HSE3, s. 345; SLZ1, s. 428; ANMH, s. 45.

109 HSE3, s. 345; SLZ1, s. 428.

110 SLZ1, s. 428.

111 HSE3, s. 345; SLZ1, s. 428. "İsmail adamlarını ülkenin değişik kesimlerine gönderdi ve kararlarını her yere bildirdi. Bu yüzden her gün gittikçe daha çok insan onun yanına akın etti. Sonuçta etrafında kısa bir müddet zarfında yaklaşık 10.000 kişilik silahlı bir güç toplandı ve bu insanlarla bir sefer düzenledi." ANMH, s. 38.

112 Bkz. Hans R. Roemer, "The Qizilbash Turcomans: Founders and Victims of the Safavid Theocracy", *Intellectual Studies in Islam*, eds. M. M. Mazzaoui-V. B. Moreen, Utah, 1990, s. 28.

Aşıkpaşazâde müritlerinin İsmail'e coşkulu adanmışlıklarını oldukça canlı resmeder.[113]

> Sonra Haydar'un bir oğlı dahī zāhir oldı, İsmail adlu. Müritleri ana tābi oldılar. Şol kadar oldılar kim cemi' memleketde olan müritleri bir birine buluşıcak "selāmun aleykūm" deyecek yerde "Şāh" derler idi. Hastalarını görmeğe varıcak dua yerine "Şāh" derler idi. Ve bu vilāyet-i Rūm'da olan müritlerine ehl-i sünnet eyidürler idi: "Bunca zahmet çaküb Erdebil'e varacağına Mekketullah'a varsanuz, Hazret-i Resūl sallallāhu 'aleyhi ve sellemi ziyaret itsenüz yeğrekdür" derler idi. Bunlar cevab virürler idi ki "Biz diriye varuruz ölüye varmazuz" derler. Ve dahī biri birinin ağzına lafzıyile söğüb yürürler idi. Latīfeleri işbu vechileydi. Namaz dahī kılmazlar idi. Ve oruç dahī dutmazlar idi. Ve dahī rafza müte'allik kelimātı çok iderler idi. Velhāsıl rafzı āşikāre eder oldılar. Memleket-i Rūm'da olan sofuların hülefāsını ve Erdebil'e varan sofuları Sultan Bayezid tahkīr idüb Rum Eli'ne sürdü. İsmail dahī asker çeküb Tebriz'e yürüdü. Tebriz'in beği kaçdı. Tebriz'i yağma etdiler. Ehl-i sünnete hayli hakaretler eyledi. Müslümanlarun rızkını, malını ellerinden alub, biri birinin avradına tasarruf edüb helāldür derler idi.[114]

Hanivaldanus Anonimi, bu kadar çok müridi bir araya getirmede en etkili faktör olarak hem atalarının propagandasının hem de İsmail'in kendi karizmasının önemini vurgular.

> [İsmail Gilan'dan hareket ettiğinde]. Ülkesinin bütün halkı hem ibadette, hem de dedesi Şeyh Cüneyd ve babası Haydar tarafından öğretilen dinî kurallara uyduklarından ve dinî hayatın müstesna kişileri olan meşhur bu iki kişiye olan derin hürmetlerini muhafaza ettiklerinden, bu işi rahatlıkla başaracağını anladı. Bu büyük iki adamın torunu ve oğlu olan İsmail'i onlar şayanı hayret bir sadakatle seviyor ve ona, ellerinden gelen hizmeti yapmaya her za-

113 Aşıkpaşazâde, dinsel sapkınlığı (*rafaza*) 16. yüzyılın başlangıcı boyunca Safevi tarikatının müritlerine atfetmiş bir Osmanlı tarihçisiydi. Aşıkpaşazâde'nin tarihinin Cüneyd'e ve Erdebil'in daha sonraki sulilerine ait olan son bölümünün, Aşıkpaşazâde'nin kendisinin de belirttiği gibi 908'de (Ağustos-Eylül 1502) bitirildiğini belirtmek istedim.

114 APZ, s. 251. Şu dizeler de APZ'nin İsmail'i ve müritlerini sapkın olarak değerlendirdiğini açıkça gösterir.

Muradlar çokluğu gör şeyhi netdi
Kuşandı safayiçün cehle gitdi.
Kuşandı ihramı saraya gitmek,
Ki yumdı gözini ol küfre gitdi.
Husūsan bu şimdiki şeyh ü müritler,
Kamunun 'ilel hep kile bir nice gitdi.
On iki terk deyüb geydi o şeyhler,
Müritleri kamu yok sevdaya gitdi.
'Aşıkī sen ol beğle bölüğü,
Ko ordıları rafza gitdi. Bkz. APZ, s. 252; APZa, s. 269.

man için büyük bir zevkle hazır olduklarını gösteriyorlardı. Çünkü o, sadece babasının ve dedesinin şöhreti sayesinde itibar kazanmış değil, aynı zamanda kendi meziyeti sayesinde de üzerine aldığı bütün görevlerde, hatta övgüye değer bir takdirle, onları geçti. O kadar ki, delikanlılık yaşına rağmen, henüz çocukluk çağını atlatmış olmadığı halde, kendisine duyulan saygı ve hürmetten dolayı ona şeyh unvanı verildi; zira her şeyden önce bu unvan ona, dedesinin ve babasının izinden giderek onların düşündüklerine göre, insanlara gerçek ve doğru yolu, Allah yolunu gösteriyordu.[115]

Hanivaldanus Anonimi İsmail ve müritleri arasındaki ilişkinin yanı sıra Anadolu'daki Safevi destekçilerinin sosyo-kültürel yapısına dair bilgiler de verir. Anonim tarih anlatısı, İsmail'in müritlerinin onu bir şey üzerine yemin edecekleri zaman Şah'ın başı üzerine yemin edecek kadar çok sevdiklerini belirtir. "Bütün halk Şah İsmail'e karşı o kadar büyük bir sevgi besliyordu ki, herhangi bir şeyi yeminle doğrulamak istediklerinde Şah'ın başına yemin ederek bizzat doğruluğunu temin ederlerdi."[116] Eğer Şah adına bir yasa çıkarılmışsa herkes –erkek, kadın, çocuk ve yaşlı– itaat ederdi ve Şah adına eğer bir şey emredilmişse ne olursa olsun büyük bir zevkle yerine getirilirdi. "Birine saadet temenni edilmek istendiğinde, 'Şah arzunu yerine getirsin ve kalbindeki dileği ihsan etsin!' sözünden başka bir şey söylemeye gerek yoktu."[117] Şah İsmail ibadeti yeniden düzenlemişti ancak bu yeniden düzenleme şeriatla çelişiyordu. Kızılbaşlar, onun talimatlarına uyarak şeriat kurallarına saygı göstermiyordu. Paralarının bir yanında La ilahe illallah, Muhammed resulullah diğer yanındaysa İsmail halifetullah yazılıydı.[118]

Hanivaldanus Anonimi İsmail'in destekçilerinin toplumsal kökleri, dinsel pratikleri ve inançları üzerine detay vermeye devam eder. Ona göre, eşkıya olarak tanımlanan ne kadar göçebe Anadolu Türk'ü (yörük) varsa İsmail'in bayrağı altında toplanmıştı. Anonim yazarınız İsmail'in sufi yolunun yörükler arasında bu kadar yaygınlaşmasının nedenini onun öğretilerinde arar. Ona göre, serbestiyet düşkünü bu insanların Kızılbaş yoluna girmelerinin başlıca nedeni İsmail tarafından kurulan yeni dinin açık fikirli ve şeriat kurallarına karşı kayıtsız oluşuydu. Bunlar arasında dinin katı kurallarına karşı kayıtsızlık öyle bir dereceye ulaşmıştı ki namaz ve orucu bile terk etmişlerdi.[119] "Her şeyden önce, bu sebepten dolayı Osmanlı vilayetlerinden çok sayıda insan Şah İsmail'in etrafında toplandı."[120]

115 Bkz. ANMH, s. 37-38.
116 ANMH, s. 39.
117 ANMH, s. 39.
118 ANMH, s. 39-40.
119 ANMH, s. 45.
120 ANMH, s. 45.

1500 baharının başında Nevruz Ercuvan'da kutlanırken,[121] İsmail Erdebil'e gitmek üzere oradan ayrıldı. 1499/1500 kışı boyunca hem Akoyunlu yöneticileri hem de Şirvanşah Farruhyesar'ın İsmail'i yakalama veya öldürme girişimleri olmuş ancak başarıya ulaşamamıştı[122] İsmail Erdebil'de kısa süre kaldıktan sonra Erzincan'a doğru yola çıktı. Yol üzerinde Cihanşah Karakoyunlu'nın torunlarından biri olan Sultan Hüseyin Bârânî'nin Gökçe Deniz'deki sarayında birkaç gün geçirdi. Fakat ev sahibinin şeytani niyetlerinden şüphelenen İsmail, 1.500 adamıyla bir gece gizlice Çukur Sa'd'a hareket etti ve oradan da Dokuz Alem'e geçti.[123]

Handemir, genç şeyhin ortaya çıktığı haberi yayıldığında dünyanın her yerinden destekçilerin bağlılıklarını göstermek için onun kampına akın ettiğini belirtir. Bunların arasında Araslu Afşar'dan bir grup ve Dulkadir'den bir başka grup da vardı ve her ikisi de Gökçe Deniz bölgesinde İsmail'e katılmıştı.[124] Oradan ayrıldıktan kısa bir süre sonra, Anadolu'daki yurdundan bir grup takipçisiyle yola çıkan Karaca İlyas[125] İsmail'in kampına ulaştı ve Mürşid-i Kâmil'in eteklerini öptü.[126] Yol üzerinde, Şorağıl'da Menteş isimli bir aşiret şefinin saldırısına uğrayan Karaca İlyas İsmail'e ancak Dokuz Alem'de ulaşabilmişti.[127] Karamanlı aşireti, Lahican sufileri arasında bulunan reisleri Rüstem Bey ve yeğeni Bayram Bey'le zaten buluşmuş ve onların liderliğinde yılın başında Mogan düzlüğünde İsmail'in kuvvetlerine katılmıştı.[128] Yeni gelen sufi-gazilerle daha da güçlenmiş olan İsmail Kağızman yolu üzerinden Tercan'a doğru hareket etti. Nihayet Tercan yakınlarındaki Ustaclu yaylağı Sarıkaya'ya[129] ulaşıp orada çadırını kurdu. İsmail Tercan'ın güneyindeki bu yaylakta iki ay kaldı.[130]

Sarıkaya yaylası Ustaclu oymağının bir kolunun yaylağı idi. Ustaclular Şeyh Haydar'ın Kafkaslar seferine katılmış, ve aşağıda ele alacağım üze-

121 *Ross Anonimi*, s. 338.

122 Bkz. Savory, *Iran under the Safavids*, s. 25.

123 HS, s. 571; HT, s. 177-81; HR, s. 42-3; Sarwar, s. 34; Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 18.

124 Aubin, "L'avènement des Safavides", s. 9; Efendiev, "Le rôle des tribus de langue Turque", s. 26.

125 HT'ye göre, Bayburdlu kabilesindendi. Bkz. HT, s. 182.

126 HS, s. 571; HT, s. 182; Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 18.

127 HS, s. 571; HR, s. 44; Sarwar, s. 34; Aubin, "Les soufis de Lāhejān", s. 8.

128 Aubin, "Les soufis de Lāhejān", s. 8; "L'avènement des Safavides", s. 9; Haneda, *Le Chāh et les Qizilbāš*, s. 76.

129 Bazı kaynaklar bu toplanma yerini Sarıkaya'dan başka Sangikul olarak belirler. (HT, s. 182; Sarwar, s. 34.) Ancak eğer bu bir hata değilse bahsedilen yer Sarıkaya yaylağının bir alt bölgesi olmalıdır.

130 HT, s. 182; Sarwar, s. 34; Aubin, "L'avènement des Safavides", s. 10; Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 18. İsmail'in bu yaylakta gösterdiği kahramanca eylemler Safevi tarihlerinde anlatılır. Efsanevi bir bildirimde, civarda yaşayan dehşetli bir ayıdan söz edilir. Birçok pehlivan bu ayıyı avlamak istemiş ancak kimse öldürmeyi başaramamıştır. Genç yaşına rağmen İsmail cesaretini ve yiğitliğini ortaya koyar ve ayıyı öldürür. Bkz. HS, s. 571; HT, s. 183-4; HR, s. 44-5.

re, Şah İsmail'in yükselişi sürecinde aktif bir rol oynamışlardı. Bunlar Sivas-Amasya-Tokat ve Kırşehir bölgesinde yaşayan büyük bir konar-göçer grubuydu. Daha sonra, 16. yüzyılın sonuna doğru Osmanlı kayıtlarında Ulu Yörük göçebeleri arasında hâlâ Ustaclu klanına denk gelinmektedir. Ancak sayıları oldukça azalmıştır.[131] Bu oymak, Muhammed Han Ustaclu ve kardeşi Karahan ve Çayan Sultan gibi bir dizi önde gelen Kızılbaş emiri yetiştirmiştir.[132]

Bütün Kızılbaş oymakları gibi Ustaclulara da 1499 yazında haberciler gönderilmiş ve seneye Mürşid-i Kâmil'in talipleriyle Tercan'da toplanacağı bildirilmişti. Nevruz'la beraber Erzincan yöresi Ustacluları ev sahibi olarak yaylayı büyük kurultay için hazırlamışlardı. İsmail yaylaya varınca ilk birkaç gün Ustaclu reislerinden Oğlan Ümmet'in çadırında kaldı. Orada, Ustaclular erkekleri ve kadınlarıyla İsmail'in etrafında toplandı.[133] Kadı Ahmed Kumi bu toplantı hakkında bazı detayları kaydeder. Ona göre, Oğlan Ümmet'in çadırında kaldığı sürede, bu oymağın reisleri tek tek Mürşid'in huzuruna gelip ikrar yenilediler. Konar-göçerlerin âdeti olduğu üzere onların aileleri ve mülkleri de kendileriyle birlikte kamptaydı. Diğer oymaklardan sufi-gaziler bölük bölük Sarıkaya yaylasına gelirken, İsmail ilk istişare toplantısını Ustaclu şefleriyle yaptı. Bu toplantı sonucunda kadınların, çocukların ve yaşlıların orduyla beraber gelmelerinin uygun olmayacağı, aynı şekilde oymağın hayvan ve yüklerinin savaş sırasında ilave sorunlar yaratacağı için geride bırakılması karara bağlandı. Ustaclu kadınları, yaşlıları ve çocuklarının yaylacılık yapabilmesi için Osmanlı otoritesinden bir talepte bulunuldu.[134] Onay gelmesi üzerine onlar Sivas-Tokat-Amasya bölgesine yerleştiler.[135]

Ustaclu oymağının kaynaklara yansıyan bu durumunun İsmail'in kampına katılan diğer oymaklar için de geçerli olduğu düşünülebilir. Konar-göçer Türkmen obaları savaşabilecek durumdaki erkeklerini İsmail'in yanına gönderirken, obanın geri kalanını, yani kadınlar, yaşlılar, çocuklar, hayvanlar ve diğer mülkleri arkada Osmanlı topraklarında bırakıyordu. Aynı durum Akkoyunlu, Dulkadiroğlu ve Memlük bölgelerinde yaşayan Kızılbaş oymaklar

131 Bkz. Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 44. Ulu Yörük için bkz. Erhan Afyoncu, "Ulu Yörük (1485-1574)", *Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri*, haz. Tufan Gündüz, Ankara, 2000, s. 1-7.

132 Bkz. *Tarîh-i Kızılbaşân*, s. 45-9.

133 HS, s. 571; HR, s. 44-5; Sarwar, s. 34; Savory, "The Consolidation of Safawid Power in Persia", s. 85-6.

134 Aubin, "L'avènement des Safavides", s. 9-10, 29. HT İsmail'in II. Bayezid'e bunun için bir mektup yazdığını söyler. Bkz. HT, s. 175-6. Sümer Gaffârî'nin *Târih-i cihân-ârâ*'dan ve Oktay Efendiev Eli Zeynelabidin'in *Tekmilatü'l-Ahbar*'ından aynı anlatıyı sunar. Bkz. Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 18; Oktay Efendiev, "Sultan II. Bayezid ve Şah İsmail", *XIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, Ankara: TTK, 2002, s. 90.

135 Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 54.

için de geçerli idi. O sene Tercan'a giden Kızılbaş oymakları ve onların çocukları 1501'den sonra Safevi devletinin ordusunu oluşturdular ve Safevi toplumu içinde askerî bir aristokrasi sınıfına dönüştüler. Devlet döneminde, her aşiretin askerî aristokrasisi, kendi reislerinin denetiminde, "tiyul" isimli bir ödenek olarak verilmiş Safevi bölgelerini (ülke) yönetiyordu.[136] Roger Savory'nin haklı biçimde dikkat çektiği gibi, Kızılbaş emirler ülkelerini belli bir özerklikle yönetiyordu ve kendi hükümleri altında bölgesel vezirler, sadr, vekil gibi bürokratlar bulunuyordu. Savory, Safevi devletinin bölgesel idaresinin neredeyse tümüyle Kızılbaş emirler tarafından yönetildiğini vurgular. Artık vali olarak eyaletlerin başına gelen aşiret reisleri bölgelerinde otorite sağlamak için gerekli askerî gücü doğrudan kendi oymaklarından temin ediyordu. Dolayısıyla valilerin tiyullardan elde ettiği vergi gelirlerinin büyük bir kısmı bu aşiret güçlerinin toplanması ve eğitimine harcanıyordu. Bir kısmı da hediyeler ve belli vergiler şeklinde merkeze gönderiliyordu. Valiler yönetimleri altındaki bölgede görevlendirmeler yapabiliyorlar ve tüm bölgeyi kontrolleri altında tutuyorlardı.[137] Kuruluş döneminde bunun tek istisnası 909/1503-4'te sadr olarak atanmış ve daha sonra elindeki gücü kötüye kullandığı gerekçesiyle 915/1509-10'da ölüm cezasına çarptırıldığı Yazd yönetimine getirilen Kadı Muhammad Kaşani idi.

İşte birkaç yıl sonra İran'ı yönetecek askerî aristokrasinin çekirdeği Sarıkaya yaylasında toplanan bu ilk Kızılbaş kurultayında tesis edilmişti. Ancak oymakların savaşçı erkekleri gidip İran'da devlet yönetmeye başlayınca, geriye bıraktıkları obaların durumu önemli bir sorun haline geldi. Kızılbaş sufi-geziler bir yandan Azerbaycan, İran ve Irak'ta peşi peşine zaferler kazanırken diğer yandan Suriye'de ve özellikle de Anadolu'da bıraktıkları akrabaları ile iletişim ve bağlarını sürdürmek zorlaşıyordu. Zira, aşağıda detaylandıracağımı üzere, Osmanlı yönetimi 1501 yılında İsmail'in tahta çıkmasından itibaren bu iki kesim arasındaki bağlantıyı kesmek amacıyla ciddi tedbirler almaya başlamıştı.

Sarıkaya yaylasına geri dönecek olursak, Anadolu ve Suriye'deki Kızılbaş oymakları İsmail'in varışından itibaren yaylada toplanmaya başladı. Bu oymaklar arasında en önde gelenleri Rumlu, Şamlu, Dulkadirli ve Diyarbakır taraflarından gelen Ustaclu oymaklarıydı.[138] Modern bir tarihçinin ifadesiyle, "Safevi müritleri liderlerinin çağrısına şevkle hatta fanatizmle yanıt vermişlerdi."[139]

---

136 Bkz. Aubin, "L'avènement des Safavides", s. 29-31.

137 Roger M. Savory, "Some Notes on the Provincial Administration of the Early Safawid Empire", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXVII, Londra, 1964, s. 115.

138 HT, s. 176. Ancak HT burada olaylar İsmail Gökçe Deniz'e doğru harekete geçmeden önce gerçekleşmiş gibi anlatır.

139 Savory, "The Consolidation of Safawid Power in Persia", s. 85.

Mürşid-i Kâmil'in huruç çağrısına süratle cevap veren sufilerin coşkunluğu ve adanmışlığı çağdaş kaynaklara yansımaktadır. Kızılbaşların bu heyecanını gösteren çarpıcı bir hikâye Kadı Ahmed Kumi tarafından kaydedilmiştir. Kumi bu hadiseyi Şah Tahmasb'ın sarayında mühürdar olarak hizmet eden ve aynı zamanda tarikat içinde üst düzey halifelerden birisi olan Şahkulu Halife Mühürdar'dan işittiğini söyler. Kumi'nin aktardığına göre, olay Kızılbaş konfederasyonuna katılan Dulkadirli obalarından birisinde yaşanmıştı. Obanın delikanlılarından birisi evlenmiş ve düğünleri yenice tamamlanmıştı. Gelin ve damat gerdek için henüz halvet çadırına girmişlerdi ki İsmail'in ulakları obaya ulaştı ve Mürşid-i Kâmil'in Erzincan'a ulaştığını, sufilerle Sarıkaya yaylasında buluşacağını duyurdu. Haber obada tarifi imkânsız bir heyecan dalgası yaratmıştı. Kadın-erkek, genç-yaşlı herkes elindeki işi bırakmış oba beyinin çadırı önünde toplanıyorlardı. Sanki mahşer günü Murtaza Ali'nin sancağı çekilmiş, yahut Mehdi-yi Sahip-zaman inip ahir zaman ordularının başına geçmişti. Obada eli silah tutan herkes hemen teçhizatını toplayıp atını eyerlemeye koyulmuştu. Henüz gerdek çadırına girmiş bulunan genç de çadırından ulağı duyunca aynı heyecan dalgasına kapıldı ve muradına ermeden gelini çadırda bırakarak atını eyerlemeye koştu. Fazla geçmeden toplanan sufi-gazilere katılmış ve Mürşid'in ordusuna katılmak üzere yola çıkmıştı.[140]

Aktarmak istediğim ikinci hikâye yine Dulkadir oymağıyla ilişkilidir. Bu defa Cevahiru'l-ahbar Şah İsmail'in 1507 yılında gerçekleştirdiği Dulkadir seferi öncesi bir olayı anlatmaktadır. Cevahiru'l-ahbar'ın kaynağı da yine Şahkulu Halife Mühürdar'dı. Şah İsmail, Elbistan ve Maraş yöresinde hüküm süren Dulkadir beyi Alaüddevle üzerine yürümeye karar verince âdeti olduğu üzere Kızılbaş oymaklarına savaşçı göndermelerini emreden fermanlar gönderdi. Şah'ın emri Dulkadir aşiretin Kızılbaş boylarına da ulaştı. Kaynağımız İsmail'in fermanı ellerine ulaştığında Dulkadirlilerin tepkisini şöyle kaydeder: "Padişah'ın [İsmail] fermanı Dulkadir kabilesine getirildi. Fermanda, Şah'ın Dulkadiroğlu Alaüddevle üzerine yürüdüğü ve onların [Dulkadirli sufilerin] yardımına ihtiyacı olduğu belirtiliyor, eğer gerçek bir bağlılık göstermeyi diliyorlarsa fermanı aldıkları andan itibaren hükmünü uygulamaları isteniyordu. Ferman öğleden sonra ellerine geçmişti. Gün batana kadar bu obadan beş bin kişi atlarının üzerinde toplanmıştı."[141]

1500 yılı yaz aylarında Sarıkaya yaylası Ortadoğu tarihinin akışını değiştirecek bir olaya tanıklık ediyordu. Tabarsaran'daki mağlubiyetten oniki yıl sonra Kızılbaş oymakları bu defa Haydar'ın kutlu oğlu İsmail'in sancağı altın-

140 HT, s. 184. Aynı hikâye bazı başka Safevi kaynaklarında da anlatılır. Bkz. Youssef-Jamâlî, *The Life and Personality of Shâh Ismâ'îl I*, s. 59.

141 Alıntı Savory, The Consolidation of Safawid Power in Persia", s. 86.

da bir araya geliyordu. Her bakımdan görkemli bir kurultay henüz 13 yaşındaki Mürşid-i Kâmil'in riyasetinde toplandı. Bu kurultay ve orada kurulan Safevi-Kızılbaş ordusu yeni yapının artık tamamen bir aşiret konfederasyonu niteliği kazandığı hususunda şüpheye yer bırakmıyordu. Kaynakların sayısını ittifakla yedi bin olarak verdiği bu ordu aynı zamanda artık tamamen dönüşmüş bulunan Safevi tarikatının ve mürit kitlesinin omurgasını oluşturuyordu. Bu yedi bin konar-göçer sufi-gazi bir yıl sonra kurulacak olan devletin de çekirdeğini oluşturuyordu.[142] Kızılbaş konfederasyonunun ana gövdesini Ustaclu, Şamlu, Rumlu ve Tekelu oymakları oluşturuyordu. Bunlardan Şamlu oymağı Halep Türkmenlerinden, diğer üçü ise Anadolu Türkmenlerinden oluşuyordu. Sarıkaya'da maiyetindeki iki yüz sufi-gazi ile İsmail'e katılan Muhammed Bey Ustaclu Çaldıran Savaşı'nda öldürülene kadar Kızılbaş ordusunun en önde gelen ve gözüpek komutanlarından birisi olacaktı. Aynı şekilde oymağından topladığı üç yüz sufi-gazi ile Sarıkaya'ya gelen Abdi Bey Şamlu Kızılbaş askerî aristokrasisinin en etkili üyelerinden birisi olacaktı.[143]

Bu dört ana oymağa ilaveten birçok Türkmen boyu da son yarım yüzyılda Erdebil Sufiliğini benimsemiş ve Kızılbaş birliğine katılmıştı. Dulkadirlilerin bir bölümü Alaüddevle liderliğindeki birlikten ayrılmış ve Kızılbaş olmuştu. Mevcut kayıtlara bakılırsa, Alaüddevle aşiretinin belli bir kolunun Kızılbaş hareketine duyduğu hayranlığa karşı etkin bir önlem uygulamamış ya da uygulayamamıştı. 1515'te ölümünü takiben, Dulkadir kabilesinin üç parçaya ayrıldığı söylenmektedir. Bir bölümü Sultan Selim'e gitmiş ve Osmanlı boyunduruğu altına girmiş, zaten bir süredir Kızılbaş yoluna girmiş diğer bir kol Şah İsmail'e tabi olmuş, ve üçüncü grup da Übeyd Han Özbek'e katılmıştı.[144]

Birliğin özellikle Haydar döneminde önem kazanan bir üyesi Kaçar oymağı idi. Faruk Sümer'e göre, Kaçarlar Kuzey Azerbaycan'daki Gence'ye 15. yüzyılın sonuna doğru Anadolu'daki Boz-ok (Yozgat) bölgesinden gelmişlerdi. Şeyh Haydar'ın en seçkin halifelerinden olup Lahican Sufileri arasında yer alan Piri Bey Kaçar bu oymağın önde gelen şeflerinden birisiydi. Ne var

142 Bu güç, Azerbaycan, İran ve Irak'ı on sene içinde tümüyle fethedecek olan Safevi ordusunun asli özünü oluşturur. Kıyaslama için bkz. Aubin, "L'avènement des Safavides", s. 10-11; Efendiev, "Le rôle des tribus de langue Turque", s. 31. Erken Safevi kaynaklarının neredeyse tümü bu sayı üzerinde hemfikirdir. İskender Münşi, ki kendisi HS ve HR gibi erken kaynaklara sıklıkla referansta bulunur, ilgi çekici bir şekilde sayıyı 3-4 bin olarak verir. Münşi ayrıca sufilerin "Suriye, Diyarbakır, Sivas, Bayburd ve bu bölgelerden" geldiğini söyler. Bkz. AA, s. 43.

143 HR, s. 51. Ayrıca değerlendirmek için bkz. Sarwar, s. 35. HS ilginç bir şekilde İsmail'in ordusunun Erzincan'da bu ünlü Kızılbaşlardan sufi savaşçılarla güçlendirilmesinden söz etmez. İsmail sanki Sarıkaya'da iki ay geçirdikten sonra Şirvan'a doğru yola çıkmış gibi anlatır.

144 Bkz. Muhammad Karim Youssef-Jamālī, *The Life and Personality of Shāh Ismā'īl I (1487-1524)*, Doktora tezi, University of Edinburgh, 1981, s. 58. Dulkadir kabilesi üzerine daha fazla okuma için bkz. Mükremin H. Yinanç, "Dulkadırlılar", *IA*, cilt 3, s. 654-62; *Tarīh-i Kızılbaşān*, editör ve yayıncı Mir Hāşim Muhaddes, Tehran, 1361 (1982), s. 49-51.

ki aynı dönem boyunca Kaçar kabilesinin bir başka kolu Akkoyunlu yöneticilerine hizmet etmişlerdi. Daha sonra, Şah İsmail'in iktidarı ele geçirmesinden sonra tümüyle Kızılbaş birliklerine katıldılar. Bu oymak mensuplarının Safevilerin devlet işlerinde ilk sıralarda yer almaları Şah Tahmasb döneminde olmuştu.[145]

Bunlardan başka Afşar,[146] Varsak ve Karacadağ[147] konar-göçerlerinden sufiler Sarıkaya Kurultayı'na katılmış ve Kızılbaş ordusunda yerlerini almıştı. Anonim bir Şah İsmail tarihi Erzincan'da Kızılbaş aşiretlerinin toplanmasını şöyle anlatır:

> İsmail Erzincan'a vardıktan sonra, kabile şefleri ve İmam'ın [İmam Ali] ailesinin Suriye'den, Anadolu'dan, Karaman'dan ve Erzincan civarındaki bölgelerden önde gelen sufileri ve halifeleri şahın yanına gelmişti. Gün geçtikçe gazilerin sayısı artıyordu. Farklı bölgelerden Sufiler geldiğinde, aşiretler toplandı ve Şamlu, Ustaclu, Rumlu, Tekelu, Dulkadir, Afşar, Varsak kabileleri ve Karacadağ'dan sufiler, obasından 200 adamıyla Muhammed Bey Ustaclu ve klanından 300 adamıyla Abdi Bey Şamlu soylu ayakları öpme şerefine sahip olmuşlardı. Sahip-kıran onların arasında aynı duyguya ve amaca sahip yedi bin genç sufiyi seçti.[148]

Burada özellikle vurgulamak istediğim nokta, Kuzey Suriye ve Doğu Anadolulu Şamlu ve Azerbaycanlı Kaçar[149] dışında bu Kızılbaş birliğinin tümüyle Anadolu'dan gelen konar-göçer Türkmenlerden oluştuğudur.[150] Mesela,

---

145 Bkz. Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkmenlerinin Rolü*, Ankara: TTK, 1999, s. 12, 53-4, 96-8. Kaçar kabilesi üzerine daha fazla okuma yapmak için, bkz. Faruk Sümer, "Kadjar", *EI2*; M. Longworth-Dames ve B. Darkot, "Kaçar (Kacar)", *IA*, cilt 6, s. 33-9; James J. Reid, "The Kaçar Uymaq in the Safavid Period, 1500-1722", *Iranian Studies*, 11, 1978, s. 117-43; Robert D. McChesney, "Comments on the 'The Kaçar Uymaq in the Safavid Period, 1500-1722'", *Iranian Studies*, 14, 1981, s. 87-105.

146 Afşar kabilesi için bkz. M. Fuad Köprülü, "Afshar", EI2; "Afşar", *IA*, cilt 2, s. 28-38; Faruk Sümer, "Afşarlar'a Dair", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul, 1953, s. 453-78.

147 Bkz. örneğin HT, s. 184. Karacadağ Tebriz'in kuzeyinde Tebriz ve Aras Nehri arasında dağlık bir bölgedir.

148 Alıntı Haneda, *Le Châh et les Qizilbâš*, s. 63-64. Bu British Library'de bulunan anonim tarihtir, Or. 3248 ve Denison Ross tarafından kullanılır (Denison E. Ross, "The early years of Shah Ismail, founder of the Safavi Dynasty", *Journal of the Royal Asiatic Society*, XXVIII, 1896, s. 249-340.). Ancak Ross makalesinde el yazısının bu kısmına yer vermemiştir. Bu kayıtta ilginç bir nokta İsmail'in yedi bin genç sufiyi seçtiğinin ifade edilmesidir. Eğer bu açıklamaya güvenirsek, Erzincan'da toplanan Kızılbaşların sayısı 7.000'den büyüktür. Ancak İsmail ve onun seçkin emirleri aralarından savaşçıya en benzeyenleri seçmiştir. Bu anonim tarih aynı zamanda bu savaşçıların duygusal ve ideolojik uyumunun da altını çizer.

149 Bkz. *Tarîh-i Kızılbaşân*, s. 56-7. Yine de yukarıda bahsedildiği gibi onların kökeni Orta Anadolu, Boz-ok bölgesidir.

150 Roemer'in belirttiği gibi, "bütünde, Türk olmayan Kızılbaş [Najm-i Sani ve Najmu'd-din Gilani gibi Fars kalem adamları da dahil olmak üzere] sadece azınlıkta değil aynı zamanda nadir istisna durumundaydı." Bkz. Roemer, "The Qizilbash Turcomans", s. 29. Bu kabilelerin köken-

Sarıkaya Kurultayı'ndan sonra Şirvan üzerine yürüyen orduya komuta eden ve kayıtlara geçmiş on yedi ünlü Kızılbaş emirinin ikisi Şamlu, ikisi Ustaclu, ikisi Karamanlu, biri Bayburtlu, biri Hınıslu, biri Tekelu, biri Çekirlu, biri Kaçar, biri Dulkadirlu ve beşi Afşarludur.[151] Şirvan seferi süresince Tekelu ve Dulkadir kabilelerinin birliklerine Karamanlu Bayram Bey komuta etti.[152] Şirvanşah Farruhyesar'la yapılan savaşta Kızılbaş ordusunun sağ kanadını Şamlular, sol kanadını Ustaclular oluştururken,[153] Tekelu, Rumlu ve Dulkadir oymakları öncü birlik konumundalardı.[154] 1501'de Elvend Mirza'yı yenilgiye uğratıp Şah İsmail'i İran tahtına çıkaran ordu da aynı oymaklardan oluşmakta idi.[155]

Özetlemek gerekirse, Efendiev'in "Safevi devleti Türkçe konuşan Kızılbaş oymaklarından meydana gelmiş bir feodal aristokrasi tarafından kuruldu" iddiası hiçbir şekilde abartı değildir.[156] Bu görüşü daha önce Roamer de dile getirmişti. "Açıkçası, Kızılbaşların ortaya çıkışı ve başarısı ilksel olarak Türkmenlerle bağlantılıdır... Her şeyden önce, Şah İsmail tarafından kurulan Safevi devleti bir Türkmen başarısıydı."[157] Erken Safevi devletinin ordusu üzerine detaylı bir çalışma yapan Masashi Haneda, belli dinî şahsiyetler ve devlet adamları olmasına rağmen erken Safevi ordusundaki İranlı unsurların oranının neredeyse önemsiz olduğu sonucuna ulaşır ve ordunun kabile ve Türkmen karakterinin altını çizer. Onun belirttiği biçimiyle, "Dolayısıyla Safevi ordusunun çok büyük oranda Türkmen aşiretlerinden oluştuğunu söylemek abartı olmayacaktır. Aslında, aşiret adamlarının varlığı bazı tipik aşiret özelliklerini ordunun yapısına taşımıştı. Örneğin iki kanatlı yapı ve bu kanatların tamamen aşiret güçlerinden oluşması gibi."[158]

leri üzerine daha ileri okumalar için bkz. Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, özellikle de s. 43-56. Ayrıca kıyaslama için Savory, "The Consolidation of Safawid Power in Persia", s. 92.

151 Aubin, "L'avènement des Safavides", s. 11. Efendiev bu emirlerin isimlerini *Futuhat-ı Şâhi'den* şöyle belirtir: Abidin Bey Şamlu, Hüseyin Bey Lala Şamlu, Muhammad Bey Ustaclu, Ahmed Bey Sufioğlu Ustaclu, Bayram Bey Karamanlu, Kılığ Bey Karamanlu, Karaca Ilyas Bayburdlu, Ilyas Bey Hınıslu, Sultanşah Bey Afşar, Dana Bey Afşar, Halil Bey Mühurdâr Afşar, Hüseyin Bey Sofracı Afşar, Lala Muhammad Tekelu, Bekir Bey Çakirlu, Piri Bey Kaçar, Piri Bey Pervaneci Afşar, Salman Bey Hazin Dulkadir. Bkz. Efendiev, "Le rôle des tribus de langue Turque", s. 31.

152 Efendiev, "Le rôle des tribus de langue Turque", s. 30-31.

153 Aubin, "L'avènement des Safavides", s. 11; Haneda, *Le Châh et les Qizilbāš*, s. 66.

154 Efendiev, "Le rôle des tribus de langue Turque", s. 31; Haneda, *Le Châh et les Qizilbāš*, s. 31.

155 Erken savaşlarda İsmail'in ordusunun detaylı bir analizi için, örneğin Şirvanşah, Elvend, Murad, Shabani Han ve Sultan Selim'e karşı olan savaşlarda, bkz. Haneda, *Le Châh et les Qizilbāš*, özellikle, s. 29-47.

156 Efendiev, "Le rôle des tribus de langue Turque", s. 33.

157 Roemer, "The Qizilbash Turcomans: Founders and Victims of the Safavid Theocracy", s. 27-9. Ayrıca bkz. Irène Mélikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1999, s. 174.

158 Haneda, *Le Châh et les Qizilbāš*, s. 47.

Şah İsmail'e hizmet eden bir başka çok önemli Kızılbaş kabilesi olan Şamlu Osmanlı resmî kayıtlarında Halep Türkmenleri olarak geçen göçebe Türkmenlerden oluşuyordu. Bunlar, hayvanlarını Sivas'ın güneyindeki Uzun-Yayla'da otlatan ve kış mevsimini Antep ve Halep bölgesinde geçiren bir gruptu.[159] Şamlu Türkmenleri hakkındaki en eski kayıt geç 14. yüzyıla kadar geriye uzanır. Kadı Burhaneddin'in (ö. 1398) saray tarihçisi tarafından yazılan Bezm u Rezm onların hayvanlarını Sivas-Kösedağ yakınlarındaki yaylaklarda otlattığından söz eder.[160] Tarikata olan hayranlıklarıysa bir yüzyıl önce Şeyh Cüneyd'in bölgeyi ziyaretine kadar uzanır. Ve o günden itibaren Şamlu kabilesi Safevi tarikatının ana dayanaklarından birisi olmuştur. Hüseyin Bey Lala, Abdi (Abidin) Bey, oğlu Durmuş Han bu kabilenin bazı etkili emirleridir.

Kızılbaş birliğinde yer alan aşiretler arasında Karamanlu oymağının kökeni belki de en belirsiz olanıdır. Faruk Sümer'e göre bunların Anadolu'daki Karamanoğlu beyliği ile hiçbir bağlantısı olmayıp Azerbaycan'ın kuzeyinde bulunan Erran bölgesinin yerli Türkmen kabileleriydi ve Karakoyunlular zamanından beri o bölgede yaşıyorlardı. İsimleri liderleri Emir Karaman'dan geliyordu. Emir Karaman, Karakoyunlu Kara Yusuf'un yönetimi boyunca Gence ve Berda'yı yönetmişti (geç 14. ve erken 15. yüzyıl, ö. 1420). Safevilerin yükselişinden önce bu kabile Karakoyunlu ve Akkoyunlu ordularında hizmet vermişti.[161] Tarih-i Kızılbaşan da Sümer'in önerisini destekler.[162] O, Karamanlu'yu Akkoyunlu (eski Karakoyunlu) oymakları arasında sayar ve Emir Karaman'ı Kara Yusuf altındaki emirler arasında en büyüğü olarak tasvir eder. Tarih-i Kızılbaşan aynı zamanda Bayram Bey Karamanlu'dan söz ederken onun Şah İsmail dönemi boyunca Belh valisi olduğunu, Şah'ın kızkardeşiyle evlendiğini ve Necm-i Sani'yle Gucduvan savaşında öldüğünü söyler.[163]

Ne var ki 15. yüzyıla ait bir Anadolu kaynağı Şah İsmail'in birliklerine katılan Karamanoğlu hanedanından başka bir Bayram Bey'den bahseder. Şikâ-

159 Bkz. *Tarîh-i Kızılbaşân*, s. 8-11; Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 44; "XVI. Asırda Anadolu, Suriye ve Irak'ta yaşayan Türk aşîretlerine umumî bir bakış", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. 11, no. 1-4, 1949-1950, s. 511-513, 517; İlhan Şahin, "XVI. Asırda Halep Türkmenleri", *Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler* içinde, İstanbul: Eren, 2006, s. 131-133; "XVI. Yüzyılda Halep ve Yeniil Türkmenleri", *Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler* içinde, İstanbul: Eren, 2006, s. 156-8.

160 Bkz. Aziz b. Erdeşir-i Esterâbadî, *Bezm u Rezm*, Türkçeye çeviren Mürsel Öztürk, Ankara, 1990, s. 303. *Bezm u Rezm*, Sivas'ı ve civarındaki bölgeyi 1381 ve 1397 yılları arasında yönetmiş Kadı Burhaneddin'in bir Pers tarihidir ve 1398'de yazılmıştır. Yazar Kadı Burhaneddin'in saray tarihçisidir ve olayların çoğu görgü tanıklığına dayanmaktadır ki bu tarihi anlatının değerini yükseltmektedir.

161 Bkz. Faruk Sümer, *Kara Koyunlular*, I, Ankara, TTK, 1992, s. 26-7; *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 12, 54, 106-7.

162 Faruk Sümer'in bu kaynağı kullanmadığı belirtilmelidir.

163 *Tarîh-i Kızılbaşân*, s. 37-8.

ri'nin Karaman-nâme'sinden, Karamanoğlu Kasım Bey'in öldürüldüğü ve Orta Anadolu'daki Karaman yönetimine 1483'te[164] Osmanlılar tarafından son verildiğinde, eski Karaman beylerinden çoğunun Osmanlı hanedanının hizmetine girdiğini öğreniriz. Bununla birlikte, Kasım Bey'in çeri-başı Pir Bayram ve Kökezoğlu adında iki seçkin Karaman komutanı Osmanlı hükümdarlığını reddetmişlerdi. Onlar kendilerine tabi bir grup savaşçıyla Maraş, Halep, Amid ve Humus'un da aralarında olduğu bir dizi bölgede soygunculuk yapan eşkıya olmuşlardı.[165] Öte taraftan, Şikârî'ye göre, Şah İsmail dünyevi iktidar talebiyle ortaya çıktığında aynı zamanda babası ve dedesinin intikamını da almak istiyordu. Zanaatkârlardan ve esnaflardan oluşan dört bin kişilik bir ordu topladı. Bununla birlikte, bilge danışmanlarından birisi bu adamların asker olamayacağını ve onlarla Şeyh Haydar'ın öcünü almanın imkânsız olacağını savunarak ona karşı çıktı. Askerler savaşta ve baş kesmede deneyimli olmalılardı.[166] Danışmanının haklı olduğuna kanaat getiren İsmail, Gilan'a dönmeye karar verdi. O sırada adamlarından birisi İsmail'i Osmanlı yönetimine karşı çıkan ve savaş sanatında yetkin olan bir savaş beyi hakkında bilgilendirdi: "Ol adem eyder: 'Karaman Oğlu henüz vefat eyledi. Üç serdar ile bahadır bin erleri vardır. Muttasıl erbabı cenkdir [sic], Osman Oğluna tâbi olmadılar. Eğer gelirlerse dünyada anın gibi asker olmaz. Birisi kırk bine yetişir. Serdarlarına Pir Bayram dirler.'" Bunun üzerine İsmail Bayram Bey ve Kökezoğlu'na, Tekür Yaylağı'nda ellerine geçen bir mektup yazdı. Şikârî'nin anlatısı şöyle devam eder:

> Mektup yazub Meges ile Karamanoğlu askerine gönderdi, gelüb Tekür Yaylağında bulub, Pir Bayram'a ve Kökez'e mektubu virdi. Açub okudu, dimiş ki, "Senki Pir Bayram'sın! İşittim, şahınız vefat itmiş, ... kalmamış, Osman Oğluna tabî olmamışsız. Lütf idüb gelüb bana asker olasız, size küllî riayet ide-

164 Kasım Bey, Karamanoğlu İbrahim Bey'in oğluydu. İbrahim Bey'in 1464'teki ölümünün ardından Karaman şehzadelerinin arasındaki içsel mücadeleden yararlanarak Osmanlı birlikleri Karaman topraklarını işgal etti ve bölgedeki Karaman yönetimine ölümcül hasar verdi. Şehzade Cem ve II. Bayezid arasındaki iç savaş süresince Kasım Bey II. Bayezid'in askerî birliklerine karşı Cem'in saflarında savaştı. Cem'in mağlubiyetinin ardından II. Bayezid'le anlaşma yaptı ve İçel bölgesini II. Bayezid'in vasisi olarak yönetti. 1482'deki ölümü Anadolu'daki Karaman yönetiminin sonuna işaret eder. Şikârî'ye göre, o ve üç oğlu II. Bayezid tarafından zehirlenmiştir. Bkz. Şihâbeddin Tekindağ, "Karamanlılar", *IA*, cilt 6, s. 326-7. Ayrıca bkz. Faruk Sümer, "Karāmān-oghullari", *EI2*.

165 Şikârî, *Şikârî'nin Karamanoğulları Tarihi*, haz. Mes'ud Koman, Konya: Yeni Kitab Basımevi, 1946, s. 206. *Karaman-name*'nin daha dikkatle hazırlanmış bir baskısı son dönemde Metin Sözen ve Necdet Sakaoğlu tarafından yayımlandı. Bununla birlikte yukarıda alıntılanan ve *Karaman-nâme*'nin son paragraflarını oluşturan kısım kullandıkları el yazısında yoktur. Bkz. Şikârî, *Karamannâme, [Zamanın Kahramanı Karamanîlerin Tarihi]*, Metin Sözen-Necdet Sakaoğlu, eds., İstanbul, 2005.

166 "... Böyle asker ile Şeyh Hayder'in kanın alamazsın. Asker cenk görmüş, baş kesmiş bahadır gerekdir". Bkz. Şikârî, s. 207.

rim." Pir Bayram beylerle müşavere idüb Acem'e gitmesin makul gördüler. Bin erle Kökez, altı bin erle Pir Bayram kalkub, Şahı Acem'e [sic] gelüb, Şah bunlara azim riayet idüb, varub Tebriz'i Şah'a alıvirdiler. Horasan cenginde Kökez'i ve Bayram'ı ahz idüb helak itdiler.[167]

Şikârî'nin açıklaması bir dizi tarihsel hatayı içerir, bu nedenle verdiği bilgi olduğu gibi kullanılamaz. Bununla birlikte bu anlatıdaki önemli nokta, onun 15. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'nun politik manzarasındaki köklü değişimlerinden birisini net şekilde yansıtmasıdır: Karaman hanedanlığı etrafında kenetlenmiş geleneksel Türk-Moğol politik kabile konfederasyonu sistemi Osmanlıların gelişmekte olan bürokratik imparatorluğu karşısında başarısızlığa uğramış ve tümüyle çözülmüştü. Şikârî'nin anlatısının mevcut çalışma açısından değerli olan yanı, kabile konfederasyonunun etkin bir politik ve askerî güç olarak çözülmesinin ardından, bu geleneksel yapının Osmanlı sistemi içinde yer almayı reddeden bazı aktörlerinin Osmanlı "emperyalizmi"ne karşı direnmeleri ve Osmanlı rejimi tarafından ezilmekten kendilerini kurtarmak için başka bir güçlü eksen aramalarıdır. Türkmen yaşam tarzı ve sufiliğin bir sentezi olarak ortaya çıkan Safevi hareketi, Anadolu'da yükselmekte olan Osmanlı gücüne karşı bu kabilelerin dayanak noktası hâline geldi. Şikârî'nin söz ettiği Pir Bayram ile Lahican Sufilerinden olan Bayram Bey Karamanlı aynı kişiler olabilir mi sorusu sormaya değerdir. Ancak bunlar aynı kişiler olmasa bile hikâye bize önemli bir bağlantının işaretini vermektedir. Osmanlı karşısında kaybettikten sonra Karaman konfederasyonunda bulunan Türkmen aşiretlerinin çoğu Şah İsmail'in davasına destek vermişti. Pir Bayram Bey Karamanlu örneğinde olduğu gibi Turgut ve Varsak şeflerinin çoğu sufi olup Kızılbaş birliğine katılmışlardı.

Fazlullah b. Ruzbihan Cüneyd ve Haydar'ın takipçilerinin çoğunun Rum'dan geldiğini söyler.[168] Fazlullah'ın "Rum" sözcüğüyle Anadolu'yu kastettiğinden şüphe yoktur. Daha dar anlamıyla, Osmanlı idari sisteminde Rum eyaleti olarak bilinen ve Tokat, Sivas, Amasya, Çorum, Şebinkarahisar, Canik'i kapsayan bölge[169] de yoğun bir Kızılbaş nüfusu barındırıyordu. Kızılbaş birliğinin omurgasını oluşturan dört ana oymaktan birisi olan Rumlular bu bölgede yaşıyordu. Sohrweide'nin bu ismi taşıyanların hepsinin Osmanlı'nın Rum Vilayeti'nden gelip gelmedikleri üzerine şüphesi olsa da bu oymağın en azından ha-

167 Şikârî, s. 207-208. Bayram Bey Karamanlu Tranxoxiana'da bir kent olan Gujdavan'da Özbeklere karşı savaş sırasında 1512'de öldürüldü. Bkz. HS, s. 598. Şikârî, Rüstem Bey Karamanlu'dan ilginç şekilde söz etmez.

168 TA, s. 61.

169 Osmanlı İmparatorluğu'nun idari sistemi içinde Rum Vilayeti'nin sınırları için bkz. Tayyip Gökbilgin, "15 ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rûm", *Vakıflar Dergisi*, VI, 1965, s. 51-61.

tırı sayılır bir bölümü için bu durum geçerlidir.[170] Tarih-i Kızılbaşan bu oymağın Tokat, Sivas, Amasya, Karahisar ve Tercan'dan gelen Kızılbaşlardan oluştuğunu açıkça yazar. Gerçekte, Tarih-i Kızılbaşan iki oymaktan söz eder: Rumlu ve Hınıslu oymakları. Yazarı bilinmeyen bu kaynağa göre ilkinin üyeleri Tokat, Sivas, Amasya ve komşu bölgelerdendi ve ikincisi Karahisar ve Tercan'dan gelen kabile insanlarından oluşuyordu. Ne var ki, diğer bazı Safevi kaynaklarının Hınısluları Rumlu oymağının bir alt kolu olarak değerlendirdiği anlaşılıyor. Zira Tarih-i Kızılbaşan'ın Hınıslu olarak kaydettiği Div Ali ve Nur Ali Sultan gibi büyük emir ve halifeler diğerlerinde Rumlu olarak geçmektedir. Tarih-i Kızılbaşan'ın verdiği bilgilerde Rumlulara özgü olarak düşülen bir açıklamada, bu oymakların bazılarının göçebe ve bazılarının da yerleşik olduğunun belirtilmesiydi.[171] Gerçekten de Rumluların bu farklı durumu Osmanlı arşiv kayıtlarınca ve tarih yazarlarınca doğrulanmaktadır. Özellikle Tokat, Sivas ve Amasya bölgesinde yerleşik olarak yaşayan çok sayıda Kızılbaş bulunduğu kaynaklardan açıkça anlaşılmaktadır. Ancak bu durum en azından 16. yüzyıl sonlarına kadar hareketin ana karakterini etkileyecek seviyeye çıkmamıştı.[172]

Tekelu oymağı adından da anlaşılacağı üzere Güneybatı Anadolu'da Antalya'yı da içine alan Teke bölgesinden geliyordu. Tarīh-i Kızılbaşān bu oymağın yurdunu Menteşe İli, Aydın İli, Hamid İli ve Germiyan İli olarak verir.[173] Tekelülerin geride kalanları 1511 yılında geniş kapsamlı bir ayaklanma başlatmışlar ve Anadolu'daki Osmanlı otoritesini derinden sarsmışlardı.

Varsaklar Adana-Tarsus bölgesinde yaşıyordu. Bu aşiret, kuruluşundan 1483 yılında Osmanlılar tarafından kesin olarak yıkılmasına kadar Karamanoğulları konfederasyonunun parçası olmuştu. Varsaklar gözüpeklikleri ve cesaretleri ile ünlü idi. Şah İsmail'in kampında savaşçıların motivasyonunu yükseltmek için halk ozanlarının Varsak türküleri söylediği rivayet edilir.[174] Faruk Sümer, Osmanlı tahrir belgelerinde, Sultan Süleyman dönemi boyunca Adana ve Taurus bölgelerinden çok sayıda Varsak'lının Kızılbaş olduğu ve İran'a gittiği için kırmızı mürekkeple kaydedildiğini belirtir.[175]

170 Sohrweide, s. 137. Sohrweide bu eyaletin üç özgün yanını vurgular: 1) Danişmend Türkmenlerden itibaren gazi ortamının merkezi olmuştur. 2) Osmanlı ve Safevi devletleri arasında sınır eyaletiydi ve 3) Doğuyu İstanbul'a bağlayan ana ticaret yolları üzerindeydi. Bkz. Sohrweide, s. 134-5.

171 Bkz *Tarīh-i Kızılbaşān*, s. 11, 25-6.

172 Eyalet-i Rum bölgesi Kızılbaşlarının yerleşik karakterlerine kitabın son bölümünde tekrar değineceğim.

173 Bkz. *Tarīh-i Kızılbaşān*, s. 27. 11 yıl sonra, Teke Kızılbaşları Şah adına Osmanlı otoritesine karşı isyan edecektir. Şahkulu isyanının detaylı bir incelemesi için bkz. Yıldırım, "Turkomans between two Empires".

174 Bkz. Youssef-Jamālī, *The Life and Personality of Shāh Ismā'īl I*, s. 60.

175 Bkz. Sümer, *Safevī Devletinin Kuruluşu*, s. 50; *Tarīh-i Kızılbaşān*, s. 40. Varsak üzerine daha ileri okumalar için bkz. Faruk Sümer, "Çukur-Ova Tarihine Dāir Araştırmalar", *Tarih Araştırma-*

Turgudlular da Varsaklar gibi Taş-eli bölgesinde yaşıyordu. Daha önce anlattığım gibi, bu aşiret de başından sonuna kadar Karamanoğulları konfederasyonunun en güçlü bileşenlerinden olmuştu. Karamanoğulları hanedanı yıkılıp konfederasyon dağıldığında Safevi tarikatına yönelmişler ve nihayet Kızılbaş birliğine katılmışlardı.[176] Gerek Turgutlular gerekse Varsaklar arasında Erdebil tarikatının yayılması esas olarak Şeyh Cüneyd'in onların obalarına yaptığı ziyarette gerçekleşmiş olmalıdır. Şah İsmail döneminde Turgutluların bir kısmı İran'a giderek Kızılbaş askerî aristokrasisine dahil olmuş, bir kısmı da kendi yurtlarında kalmıştı. Geriye kalan Turgutluların reisi Turgutoğlu Musa Bey Şah İsmail'in emirlerine göre hareket ediyordu. Muhtemelen Şah'ın emriyle, Osmanlı iç savaşında Selim'e karşı Ahmet'in yanında yer almıştı.[177]

Yirmi dört Oğuz boyundan biri olan Afşarlar başta Anadolu (Rum), Azerbaycan, Fars, Irak-ı Acem, Kirman, Horasan ve Irak-ı Arap olmak üzere çok geniş bir bölgeye dağılmıştı.[178] Ancak Afşarların sadece bir kısmının Kızılbaş birliğine katıldığı, önemli bir bölümünün Sünni olarak kaldığı belirtilmelidir.

Netice olarak, Sarıkaya Kurultayı'na katılan Kızılbaş oymaklarının coğrafi dağılımına bakıldığında, ana gövdenin Anadolu ve Kuzey Suriye'den geldiği görülecektir. Anadolu'dan gelen Kızılbaşların ise çok büyük bir kısmının kışlak ve yaylaları Osmanlı egemenliği altında bulunan topraklarda yer alıyordu.

Safevi Devleti kurulduktan sonra da Kızılbaş ordusunun bu kurgusu değişmedi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde bulunan Şâhnâme-i Âl-i Osman adlı bir yazma eserde, Şah İsmail'in ordusunun tam bir dökümü verilmektedir.[179] Açıkça belirtilmemekle beraber bu muhtemelen Çaldıran Savaşı'na

ları, I, sayı I, s. 70-98; Ali Sinan Bilgili, *Osmanlı döneminde Tarsus Sancağı ve Tarsus Türkmenleri: sosyo-ekonomik tarih*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001; idem, "Tarsus Türkmenleri (Varsaklar)", *Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri*, haz. Tufan Gündüz, Ankara, 2000, s. 9-49; İlhan Şahin, "Kırşehir Bölgesinde Varsaklar", *Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler* içinde, İstanbul: Eren, 2006, s. 165-172.

176 Turgud üzerine daha ileri okumalar için bkz. M. Zeki Oral, "Turgut oğulları, eserleri-vakfiyeleri", *Vakıflar Dergisi*, 3, 1956, s. 31-64; "Turgut oğulları", *IV. Türk Tarih Kongresi 1948*, Ankara, 1952, s. 140-158; Faruk Sümer, "Turgutlular", *IA*.

177 Geniş bir değerlendirme için bkz. Rıza Yıldırım, "Turkomans between two Empires".

178 Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 98-100; Yousse[-Jamâlî, *The Life and Personality of Shâh Ismâ'îl I*, s. 54. (Alıntılar şuradan, *Bustân al-Siyâha*); *Tarîh-i Kızılbaşân*, s. 51-6.

179 Mehmed b. Mehmed el-Fenârî eş-şehir bî Ta'lîkī-zâde, *Şâhnâme-i Âl-i Osman*, el yazması, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed Kitaplığı, 3592. *Şahnâme-i Âl-i Osman*, veya diğer adıyla *Şemâilnâme-i Âl-i Osman*, III. Murad'a (1574-95) kadar Osmanlı Sultanlarının erdemlerini açıklamak amacıyla yazılmış bir kitaptır. Yazar ismini varak 9a'da Mehmed b. Mehmed el-Fenârî eş-şehir bî Ta'lîkī-zâde olarak belirtir ve III. Murad zamanında bir saray tarihçisi (*şehnameci*) olarak görevlendirildiğini söyler. Bu nedenle eserin 1574-1595 yılları arasında tamamlanmış olduğu kabul edilebilir. Ta'liki-zade 1599-1600'de ölmüştür. Bkz. Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı*

katılan ordu olmalıdır. Şâhnâme, İsmail harekete geçtiğinde, çeşitli ülkelerden bir dizi insanın onun etrafında toplandığını, sonra Şah'ın her gelen oymağın başına bir kişiyi lider olarak atadığını ve diğerlerini de onun emrine verdiğini yazar. Eserin müellifi Ta'lîkî-zâde'ye göre, Şah İsmail ordusu bu şekilde bir araya gelmiş on yedi oymaktan oluşuyordu. Her bir oymak orduya sıradan askerler ve kurçiler olmak üzere iki tür savaşçı veriyordu. Şâhnâme'de kaydedildiği haliyle bu on yedi oymaktan gelen askerlerin sayısını aşağıda veriyorum.[180]

TABLO 5.1
Kızılbaş *Oymak*larının Listesi

Oymak	*Neferan*	*Kurçiyan*
Ustaclu	6.100	400
Ekrad-ı Seyyid Mansur	845	150
Afşar	7.400	400
Bayburtlu	375	400
Bayatlu	1.500	
Tekelü	5.000	300
Ereşlu ve Talişlu	6.500	150
Türkman	6.700	400
Çepni (neferan+kurçiyan)	1.300	
Hacılar		1.200
Şamlu	5.100	400
Dulkadirlü	6.300	500
Arapkirlü	1.000	
Garipler	350	
Kaçar	3.300	300
Karadağlı (neferan+kurçiyan)	1.000	
Varsak		500
Toplam	52.770	5.100

Şâhnâme, zaman ve mekân belirtmeksizin Şah İsmail'in toplamda 54 bin askeri olduğunu söyler.[181] Buna göre onun ordusu iki tür askerlerden oluşuyordu.[182] Bunlardan birisi Şah'ın doğrudan maiyeti olan ve ücretlerini doğ-

Sarayı Müzesi Türkçe Yazmalar Kataloğu, İstanbul, 1961, s. 371.

180 Bkz. *Şahnâme*, fols. 87a-87b.

181 Yukarıdaki listeye göre Safevi ordusunun büyüklüğü toplamda 57.870 asker olarak görünür. Bu sayı Çaldıran Savaşı sırasında Safevi ordusunu tasvir eden diğer Osmanlı kaynaklarıyla da uyumludur. Ne var ki bunun Safevi ordusunun tamamı olmadığı belirtilmelidir çünkü "geniş Kızılbaş kuvvetleri Safevi imparatorluğunun bazı önde gelen Kızılbaş emirleri Horasan'a ani bir Özbek müdahalesine karşı doğu sınırlarında kalmıştı. Bunlar Belh'de Div Sultan, Herat'ta Zeynel Han Şamlu ve Kazvin'de Emir Sultan Mavsillü'dür". Bkz. Roger Savory, "The Consolidation of Safawid Power in Persia", *Der Islam*, 41, 1965, s. 87.

182 Hemen fark edilebileceği gibi Şah'ın özel koruma birlikleri olan kurçiler (korucular) aynı zamanda kabile askerlerinden oluşuyordu. Dahası, her kabilenin kurçi birlikleri muhtemelen doğrudan Şah'a karşı sorumlu olan kendi kabile kumandanına sahipti.

rudan Şah'tan alanlardı. Bunlar kurçi veya korucu olarak isimlendiriliyordu. Ordunun diğer kısmı Kızılbaş hanlarının (kabile liderleri) oymak askerleri veya (kabile) birliklerinden oluşuyordu. Şâhnâme her oymağın başında bir han ve üç ya da dört sultan olduğunu belirtir. Bu hanlar vilayetleri yönetiyordu ve vergi gelirlerini alıyorlardı. Komutaları altında kendi kabile birlikleri vardı ve bu birlikler savaş sırasında Safevi ordusunun ana gövdesini oluşturuyordu. Her han ve sultan ülkelerine göre askere sahipti. Merkezî hazineden bu askerlerin atları için biraz arpa, kendileri için biraz un ve aynı zamanda ihtiyaçlarını karşılamak için biraz da para verilirdi. Şah, bu kabile şeflerine veya vilayet valilerine bunlardan başka hiçbir şey vermez onlar da şaha bir şey vermezlerdi. Ne var ki, her oymağın koruculari erdem ve yeteneklerine göre şahtan elbiseler alırdı.[183] Açıkça görüldüğü üzere, Kızılbaş hanları politik, askerî ve malî işlerde belli bir özerkliğe sahipti ve bu da aşiret örgütlenme tarzıyla ilişkili bir durumdu.[184]

Sonuç olarak, Şah İsmail'in Tercan'da topladığı ordusunun en az yarısı şöyle veya böyle Osmanlı egemenliği altındaki topraklardan geliyordu. Buna rağmen o Kızılbaşların ciddi bir engelle karşılaşmadan Tercan'a gittikleri anlaşılmaktadır. Esasen Osmanlı Devleti'nin yükselen tehlikenin farkında olmadığını söylemek zordur. Oncak Osmanlılar o yıl doğu sınırında ciddi tedbirler alabilecek durumda değildi. Zira bu dönemde II. Bayezid bütün dikkatini Moton, Koron ve Navarin'in fethine yoğunlaştırmıştı. Bu nedenle İsmail Anadolulu müritleriyle ciddi bir engel olmaksızın iletişim kurabiliyordu. Kemalpaşazâde, ordunun Venedik'le savaş halinde olmasından dolayı doğu sınırlarının iyi korunmadığını ve bu yüzden İsmail'in Osmanlı topraklarından çok sayıda savaşçı topladığını yazmaktadır.[185] Benzer şekilde, Hoca Saadeddin de İsmail'in, Osmanlı topraklarında "sayısız" olan müritleri içinden savaşçı toplamak için Erzincan'a geldiğini bildirir.[186]

Ancak, yukarıda belirttiğim gibi, Osmanlı idaresi tehlikenin tümüyle far-

183 Bkz. *Şahnâme*, fols. 87a-87b.

184 *Şâhnâme*'nin anlatımı şöyledir: "Kızılbaş-mecusi me'âş cümle vaz'-ı evvelde elli dört bin leşkerdür. Bu dahi iki nev' üzeredür. Dergâhidür ki kapıkuludur Şahdan tonluğı vardur. Ya'ni ulüfeye mutasarrıfdur. Biri hanlar sultanlar nökeridür. Onlar ülkeye mutasarrıflardur. Ya'ni bir veche timar karyeleri vardur. Bu icmalin mufassalı ve bu kelamın mahsulü budur cümle Kızılbaş on yedi oymaqdur. Aslı budur ki Şah Ismail zuhur itdükde her diyardan adem gelüb cem' olan eşhasın birin baş eyleyüb sâyirini âna tâbi' iderdi. ... Bu zikr olunan oymaqlarun her birinin bir hanları üçer dörder beşer sultanları olub her hanın ve sultanın ülkesine göre neferâtı olub bu neferâtın atın arpa ve gendüye buğday virüb vemâ yehtâc içün birer mikdar nesne virür. Ne Şah'dan bunlara bir akçe virilür ve ne bunların karyelerinden ve ülkelerinden Şah'a bir akçe gelür. Amma bu oymaqânun yine kurçıları ki vardur anlar şahdan tonluk yirler, nev-rüzda liyâkatine göre hil'at giydirilüb şanına göre tümen hisabınca tonluk virülür." Bkz. *Şâhnâme*, fols. 87a-87b.

185 KPZ, s. 277.

186 HSE3, s. 345.

kındaydı ve İsmail'in hareketlerini dikkatli bir şekilde izliyordu. Olası bir Kızılbaş saldırısına karşı Anadolu'da geriye kalan kuvvetler alarm durumuna geçirilmişti. II. Bayezid Yahya Paşa'ya Anadolu sipahileri ile Ankara'ya ilerlemesi talimatını vermişti. Karaman ve Rumiye-i Suğra[187] birlikleri de alarm durumundaydı.[188] Ancak İsmail'in planı Osmanlılarla savaşmak değildi. O daha ziyade Osmanlı topraklarından Kızılbaş savaşçılar toplamayı amaçlıyordu. Birkaç bin Kızılbaş topladıktan sonra doğudaki düşmanları Şirvanşah ve Akkoyunlu'yla çarpışmaya döndü. Şah'ın niyetinin sadece asker toplamak olduğu anlaşıldığında Osmanlı güçleri geçici bir rahatlama yaşamıştı. Hoca Saadeddin gelişmeleri Osmanlı gözünden şöyle rapor eder:

> Böylece bütün Haydāriye tāifesini toplamakla nice azgın yaradılışlı ve rafızī mezhebinde olan dev yapılı Türk yanına derilmiş bulunuyordu.... Atalarının halifeleri Rum diyarına yayılmış olmakla Ali dostları ile müritleri sayıya gelmez ve hesaba sığmaz ölçüye ulaşmıştı. Bu nedenle Rum ülkelerine mektuplar gönderip yanına çağırdı. Bu haber üzerine Rum'dan pek çok kimse gidip ona ayak uydurup buyruğuna bağlandılar. Ama sürekli savaşlar sonunda birçok adamları telef olduğundan yardımcıları azalınca yeniden adam derlemek için Rum ucundan girerek Erzincan'a geldi. Cennet mekān Padişah Sultan Bayezid ol kıyıcı kişinin bir mazarrat yapacağından kuşkuya düşmekle Yahya Paşa'yı Anadolu askeriyle Ankara yöresine göndermişti. Karaman askeri Aksaray'da toplanıp Rumiye-i Suğra cerisi de Sultan Ahmed Han yanında yer almışlardı. Azgınlığı yol edinen Şah ise Rum'dan nice bin sersemi toplayınca geri dönüp Bayındır'la döğüşmeye girişti. Rum ucuna gelmekten muradı tek asker toplamak idüğü belli olunca sefere hazırlanan kahraman orduya destur verildi.[189]

Aşıkpaşazâde'nin yazdığına göre, İsmail Erzincan'a geldiğinde Osmanlı kuvvetlerinin alarm durumunda olduğunu fark etmişti. Bu nedenle sultana iyi niyetini, Osmanlı topraklarıyla ilgilenmediğini, amacının atalarının intikamını almak olduğunu, ancak dünyevi iktidarı ele geçirmek emelinde olmadığını anlatan bir mektup gönderdi.

> Andan asker leşker cem' idüb Rūm'a teveccüh itdi. Öyle olsa Rūm padişahı dahi mütenebbih oldı. Anadolı beğlerbeğisine "Engürü'ye var, asker cem' eyle, otur didi." Ve dahī etrafını Acem beyleri ihāta eyledi. Kendüsi dahı Erzincan'a geldi. Ahır her taraftan ihāta eylediler. Aciz kaldı. Rūm sultanına tevāzular ile, te-

187 Osmanlı idari bölmesinde Rum Vilayeti için bkz. Ahmet Şimşirgil, "Osmanlı Taşra Teşkilatında Rūm Beylerbeyliği", *Marmara Üniversitesi, Türklük Araştırmaları Dergisi*, 5, 1990, s. 289-99.

188 HSE3, s. 345; SLZ1, s. 428. Ayrıca bkz. Hanna Sohrweide, "Der Sieg der Safaviden in Persien und scine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert", *Der Islam*, 41, 1965, s. 141.

189 HSE3, s. 345-6.

melluklar ile, hediyeler ile bir halife göndürdi. "Ben kandan sizin vilâyetinizde asker çekmek kandan? Bu Şark vilâyetine etdüğümüz ecdâdımızın kanın taleb etmek içindür. Ve bizim muradımız yine dervişlikdür" dedi. Bunlar dahî kelimatlarına göre cevap verdiler. Elçilerini yine göndürdiler.[190]

Burada belirtilmesi gereken bir başka önemli nokta da Erzincan toplantısının, Safevi devletinin geleceği üzerinde derin bir etkisi olacak olan tarikat içi bir süreci başlatmış olmasıdır. Bu, tarikatın seçilmiş elitine, yani Lahican Sufilerine karşı kabile askerî aristokrasisinin doğuşuydu. Masashi Haneda İsmail'in erken yılları boyunca bu iki grup arasında dikkat çekici bir farklılık olduğunun altını çizer. Birisi Cüneyd ve Haydar'ın zamanında Safevi hanedanlığına hizmet etmiş ve özellikle Lahican'daki gizlenme süresince İsmail'in liderliğinde hizmete devam etmekte olan kişilerden oluşuyordu. Daha önce dikkat çekildiği gibi, Safevi kaynakları geleneksel olarak bu grubu "Lahican Sufileri" olarak isimlendirirdi.[191] İkinci grup ilkesel olarak 1500'de Erzincan'da topluluğa katılmış ve Anadolu, Suriye ve Azerbaycan'dan gelen kabile üyeleri ve liderlerinden oluşuyordu. Elbette iki grup da Safevi şeyhlerinin müritiydi.

Haneda'nın kısa ve öz bir şekilde belirttiği gibi, bu iki grup arasında dikkat çekici bir karşıtlık vardı. Farklılıklardan birisi, kabile karakterinin baskınlığından ileri geliyordu. Birinci grubun üyeleri belli kabilelerden gelse de tavırlarını ve davranışlarını yöneten ana faktör onların sufilik bilinciydi. Bunlar Mürşid-i Kâmil'e en yakın bir tür mabeynciler veya ruhani ve idari üst kast olarak şeyh ve müritleri arasında köprü görevi görüyorlardı. Bu seçilmiş grup tarikatın elitinin elitini oluşturuyordu. Bu yüzden, tarikatın manevi ve idarî işlevleri onların kabile bağlarından önce geliyordu. Bu olgu nedeniyle kaynaklarda onlardan her zaman lala, dede ve halife gibi tarikat içindeki makam ve konumlarını belirten unvanlarla söz ediliyordu. Elbette kabile köklerinden bütün bütün kopmuş da değillerdi.[192]

190 APZ, s. 251-2. Ancak APZ hatalı bir şekilde bu olayı Tebriz'in İsmail tarafından ele geçirilmesinden sonra anlatır. İsmail Osmanlı topraklarına doğru iki kez yürümüştür: birincisi hurucunun çok erken bir aşamasında ve diğeri Alaüddevle ile savaşmak için. Birincisinde 1500 yazında Anadolulu müritlerini toplamak için Erzincan'a geldi. Osmanlı topraklarına daha sonraki girişiyse 1507'de Zulkadir üzerine saldırmasından hemen önceydi. Bölümün sonunda APZ bu olayların Safer 908'de (Ağustos-Eylül 1502) yer aldığını gösterir. Dolayısıyla onun bahsettiği şey, açıkçası Tebriz'in ele geçirilmesinden önce olan Erzincan'a önceki ziyareti olmalıdır.

191 Bu grubun detaylı bir açıklaması için bkz. Aubin, "Les soufis de Lahejan".

192 Bu olgunun bir diğer işareti, kabile bağlantılarının genellikle kaynaklarda kafa karıştırıcı olmasıdır. Örneğin Hüseyin Bey Lala'nın bazı kaynaklarda Şamlu kabilesinden olduğu yazılıyken bazı diğerlerindeyse Ustaclu kabilesinden olduğu yazar. Abdal Bey Dede'nin kabile bağlantıları da kaynaklarda farklılık göstermektedir. Bazı tarihlerde Dulkadirlu olarak geçerken bazı başka kaynaklardaysa Talish olarak geçer. Hadim Bey Hulefa içinse çeşitli kaynaklar Talish ve Rumlu olarak anılır (bu büyük Kızılbaş sufilerinin ve amirlerinin kabile bağlantılarının bir tartışması için bkz. Haneda, s. 68-75). İkinci grup emirlerin kabile bağlantılarıysa, öte yandan, kaynaklarda oldukça tutarlıdır. Örneğin Muhammed Bey'den her zaman Ustaclu olarak söz edilir.

Öte yandan, ikinci grup kabile kimlikleriyle hareketin içinde yer alan ve talipliğin yanında soy bağlarını da bütün şiddetiyle muhafaza eden kişilerden oluşmakta idi. Bu şekilde blok olarak tarikata eklemlenen aşiret reisleri Safevi devletinin emirleri ve generalleri oldular. Devlet kurulduktan sonra da emirlerindeki birlikler kendi aşiret akrabalarından oluşuyordu. Daha önce farklı egemen güçlerin ülkelerinde dağınık obalar halinde yaşayan Türkmen aşiretleri şimdi Safevi devleti çatısı altında özerk bir sosyo-politik ve askerî ünite haline gelmişti. Bu ünitelerin başında daima kendi kalıtsal liderleri bulunuyordu. Erzincan toplantısının ardından, Muhammad Han Ustaclu, Abdi Bey Şamlu, Div Ali Rumlu, Nur Ali Halife Rumlu gibi aşiret reislerinin etkisi tedrici olarak artarken Lahican sufileri mutlak üstünlüklerini kaybetmeye başladılar. Birinci grubun Lahican Sufileri karşısında ne kadar kısa bir sürede etkin güç odağı haline geldiğini göstermek için Şah İsmail'in üç kızkardeşinden ikisini bu gruptan şeflerle evlendirdiğini belirtmek yeterlidir. Mürşit ailesine damat olan bu aşiret reisleri Muhammad Han Ustaclu ve Abdi Bey Şamlu idi. Şah'ın bir diğer kız kardeşi Lahican Sufilerin arasında da adı geçen Bayram Bey Karamanlu ile evli idi.[193] Başka birtakım sebeplerin de etkisi ile, özellikle 1508'de Hüseyin Bey Lala'nın vekil makamından azledilmesi ile (bir yıl sonra da emirü'l-ümeralık görevinden alındı) Lahican Sufileri İsmail üzerindeki ayrıcalıklı nüfuzlarını tamamen kaybettiler.[194] Haneda, mevcut kaynaklarda Lahican Sufilerinin çocuklarının ve torunlarının durumunu araştırır ve onların ne askerî ne de siyaset alanda önemli bir rol oynayamadıkları sonucuna ulaşır. Hatta Safevi kaynaklarında onlardan nadiren söz edilmektedir.[195] Bunun yerine, devlet işlerinde diğer iki grup ağırlık kazanmıştır: kabile savaş beylerinin elindeki ordu ve öteden beri İrani elitlerinin kontrolünde olan bürokrasi ve dinsel sınıf.[196]

193 Haneda, *Le Châh et les Qizilbāš*, s. 93, 76. Şah Ismail döneminden bu yana bu kabile aristokrasileri ve Safevi hanedanı arasındaki akrabalık bağları, Safevi politikasının her zaman önemli bir kısmı haline geldi. Tekelu kabilesi ve hanedanlık arasındaki akrabalık bağları üzerine örnek bir çalışma için bkz. Maria Szuppe, "Kinship Ties between the Dafavids and the Qizilbash Amirs in Late Sixteenth-Century Iran: a Case Study of the Political Career of Members of the Sharaf al-Din Oghli Tekelu Family", *Safavid Persia, The History and Politics of an Islamic Society* içinde, ed. Charles Melville, Londra, New York, 1996, s. 79-104.

194 Aynı yılda Abdal Ali Bey Dede de makamından alınmıştı. Horasan'ın 1510'da fethedilmesinden sonra Hüseyin Bey Lala, Dede Bey ve Bayram Bey Karamanlı bölgedeki çeşitli kentlere vali olarak atandı: Hüseyin Bey Lala Herat'a, Dede Bey Merv'e ve Bayram Bey Belh'e vali oldu. Söylemeye gerek yok ki, bu onlar için bir tür sürgündü. Bkz. Aubin, "Les soufis de Lâhejān", s. 15-19; Haneda, *Le Châh et les Qizilbāš*, s. 72-84.

195 Haneda, *Le Châh et les Qizilbāš*, s. 82-84. Şah Ismail'in 1508 yılındaki ani ve keskin politika değişikliği için bkz. Aubin, "Les soufis de Lâhejān", s. 9-15.

196 Aubin, "Les soufis de Lâhejān", s. 9-11; Haneda, *Le Châh et les Qizilbāš*, s. 93-5. Safevi devlet kayıtlarında İrani unsurun artan etkisinin görünür olması için bkz. özellikle Jean Aubin, "Etudes safavides I. Šāh Ismāʿīl et les notables de l'Iraq Persan", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 2: 1, 1959, s. 37-81.

Özetleyecek olursak, İsmail'in Lahican'daki gizlenme dönemi ve devletin ilk yılllarında Lahican Sufileri tarikatın karar alma mekanizmalarında mutlak söz sahibiydi. Bu durumun doğal bir sonucu olarak, yeni devletin en önemli makamlarına onlar gelmişti. Ancak güçleri ve şanları uzun sürmedi; kısa sürede birçok ayrıcalıklarını yitirdiler. Örneğin, Çaldıran'da Muhammad Han Ustaclu'yu ve Abdi Bey Şamlu'nun oğlu Durmuş Han Şamlu'yu Şah İsmail'in çadırında savaş stratejisini tartışırken görürüz. Öte yandan, savaşa katılmış olmasına rağmen Hüseyin Bey Lala'nın bu toplantıya katılıp katılmadığı, katıldıysa fikrinin ne olduğundan hiçbir kaynak söz etmez.

Bu keskin dönüşümü nasıl anlamamız gerekir? Masashi Haneda'nın bu soruya cevabı ilgiye değerdir.[197] Haneda'ya göre bu durum, tarikatın idari yapısının dönüşümünün doğal bir sonucuydu. 1500'den önce, Safevi düzeninin örgütlenmesi iki farklı unsurdan oluşuyordu: a) Erdebil'deki çekirdek örgütlenme, belli imtiyazlara sahip olan manevi liderler ve yöneticiler, ve b) ilkesel olarak çeşitli kabilelerin üyesi olan bölgesel müritler. Birinci grup mürşid-i kâmil ve müritlerin ana gövdesi arasındaki bağlantıyı sağlayan bir tür ruhani elit işlevi görüyordu. Onlara belli imtiyazlar ve iktidar sağlayan işlevleri tam olarak bu mabeyncilik (aracılık) görevi idi. Tercan kurultayından sonraysa bu durum değişmeye başladı. Vaktinin çoğunu seferlerde aynı kampta geçiren müritler mürşidleriyle fiziksel olarak, doğrudan ve daha kolay iletişime geçebiliyordu. Böylece aracılık işlevi eski önemini yitirmeye başlamıştı. Sonuç olarak birinci grubun seçilmiş elitleri olan Lahican sufileri aşamalı olarak üstünlüklerini kaybetti. Diğer yandan, oymak liderleri tarikat sistemi içinde giderek daha etkili hale geliyorlardı. Zira ordunun omurgasını oluşturan kabile birlikleri üzerindeki kontrol tamamen onların elindeydi.[198] Bir diğer deyişle, Şah'ın kabile müritleriyle toplanmasına paralel olarak yeni doğmakta olan ordu ve devleti belirleyen kabile karakteri giderek daha belirgin ve kabile liderleri de sistemde daha etkin hale gelmişti. Birinci grup sadece eğitim ve terbiye aracılığıyla kazanılabilecek manevi makamları elinde tuttuğundan, imtiyazları torunlarına aktarılmadı. Savaş lordları olarak beliren oymak reislerinde ise durum tümüyle farklıydı. Aşiret yapısının kalıtsallığını esas alan geleneklerine uygun olarak, bu komutanların yerlerini kendi çocukları aldı ve böylece Safevi toplumunun askerî aristokrasisini oluşturdular.

İlk Savaşı: Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'ın İntikamı

İki ay içinde yaklaşık yedi bin kişiden oluşan bir aşiret ordusu kuran İsmail, 1500 yazının ortalarında Erzincan'dan Azerbaycan'a doğru harekete geç-

197 Haneda, *Le Châh et les Qizilbāš*, s. 97-100.

198 Krş. Roemer, "The Qizilbash Turcomans: Founders and Victims of the Safavid Theocracy", s. 27.

ti. Danışmanlarıyla hangi yöne gideceğini tartıştıktan sonra nihai karar "önce Şirvan'a yürüme ve intikamcı kılıçlarını kınlarına koymadan Şirvanşah'la hesaplaşma" olarak verildi.[199] Handemir anlatısında bu karara kutsal bir nitelik kazandırmaya çalışır. Ona göre, Şah İsmail önde gelen Kızılbaş şeflerinin çeşitli önerilerini dinledikten sonra İmamların manevi rehberliğine başvurmaya karar verdi ve gece çadırına çekildi. Ertesi sabah herkes toplandı ve Şah şunları söyledi: "Dün gece, Oniki İmam'ın ruhunun yardımıyla bana ilham olundu ki en doğru seçenek önce Şirvan'a ilerleyip kınından çıkmış intikamcı kılıçlarımızla Şirvanşah'ın hakkından gelmektir." Genç şeyhi dinleyen emirler bu görüşü oybirliğiyle kabul ettiler.[200] Yol üzerinde Yasin'e gelindiğinde, Hulefa Bey'e beklenmedik bir şekilde doğrudan Gürcistan'a ilerleme talimatı verildi. Hulefa Bey Gürcistan üzerine yaptığı akından muzaffer bir şekilde ve bol ganimetle döndü ve bu ganimetler şah tarafından gaziler arasında paylaştırıldı.[201] Aynı zamanda İlyas Bey Aygutoğlu da Menteş'in kalesini fethetmek üzere görevlendirilmiş ve o da bu görevi başarıyla yerine getirmişti.[202]

İsmail daha sonra Hasanabad'a ilerledi.[203] Hasanabad'dan ayrıldıktan kısa bir süre sonra Reştli sarraf Emir Necmeddin Mesut şeyhin kampına katıldı.[204] Kızılbaş sosyo-kültürel tabanından tamamen farklı, İrani kent kültürüne sahip ve eğitimli bu adam o zamandan itibaren sürekli İsmail'in yakınında bulunmuş en etkili danışmanlarından birisi olmuştu. Hüseyin Bey Lala'nın 1508'de görevden alınmasının ardından Safevi devletinde şahtan sonra en yüksek makam olan vekil makamına getirilmişti.[205] İsmail'in ordusu Aralık 1500'de Kür nehrini geçti ve oradan da Şamahı'ya doğru yöneldi.[206] Safevi kaynakları Kızılbaş ordusunun Kür nehrini geçişini efsanevi bir şekilde anlatırlar. Buna göre, İsmail Bayram Bey Karamanlu'yu emrinde Tekelu (HT'de Ustaclu) ve Dulkadir oymaklarından oluşan bir birlikle beraber önden göndererek ordunun geçeceği güvenli bir yer bulmasını istedi. İsmail geldiğinde, Bayram Bey'in birliğindeki sufilerin bazıları etraftan malzeme bulmaya git-

199 HS, s. 572. Savory İsmail'in Akkoyunlu topraklarını işgal etmektense Şirvanşah üzerine yürüme kararını etkileyen iki motif görür: "Akkoyunlu'yla bir meydan savaşı riskine girmeden önce daha az donanımlı bir orduyla kendi ordusunu test etmeye dönük pratik bir arzu ve psikolojik bir motif, yani, babası ve dedesinin Şirvan'ın yöneticilerinin elinden ölümlerinin intikam arzusu." Bkz. Savory, *Iran under the Safavids*, s. 25. Osmanlı tarihleri arasında bkz. örneğin, HSE3, s. 345.

200 HR bu açıklamada HS'yi takip eder. Bkz. HR, s. 51-52.

201 HS, s. 572; HR, s. 52; Sarwar, s. 3; Aubin, "L'avènement des Safavides", s. 13.

202 HS, s. 572; HR, s. 52; Sarwar, s. 35.

203 HR, s. 52.

204 Sarwar, s. 35.

205 Bkz. Aubin, "Les soufis de Lâhijân", s. 11-12.

206 Sarwar, s. 35.

miş diğerleri ise sal hazırlamaya çalışıyordu. Bu önlemlerin yetersiz olduğunu gören İsmail, "atını akıntıya karşı döndürdü ve sonra da dizginlerini çekip doğruca suya doğru sürdü. Bilgili ve deneyimli kişilere göre nehri kayık ya da sal olmaksızın geçmek imkânsızdı. İsmail çölü kateden bir rüzgâr gibi geçti. Onu izleyen ordu atlarını suya doğru mahmuzladılar ve tümü de güvenli bir şekilde karşıya geçti. Bu olay nedeniyle askerlerin Şah'a olan inançları bir kat daha arttı."[207] Yol üzerinde Şirvanşah Farruhyesar'ın yedi bin piyade ve yirmi bin süvariyle[208] Kıble'de[209] savaşa hazırlandığı İsmail'e bildirildi. Hizmetkârlarından Kulu Bey'i bölge halkına bağışlandıklarını bildiren iyi haberleri vermek üzere Şirvan'a gönderip kendisi Şamahı'ya vardı. Buradayken Şirvanşah'ın Gülistan kalesi ve Bigaru hisarı arasındaki ormanlık bir alanda kamp kurduğunu öğrendi.[210]

Her iki taraf nihayet Gülistan yakınlarındaki Ciyani denilen yerde karşı karşıya geldi. Cenk meydanı kuruldu ve ordular savaş nizamı aldı. Kızılbaş ordusunun bu ilk savaşta aldığı düzen bütün savaşlarda değişmeden devam edecektir. Ordunun sağ kanadını Şamlular ve sol kanadını Ustaclular oluşturuyordu. Tekelu, Rumlu ve Dulkadir oymakları vurucu ileri birliklerdi. İsmail'in kendisiyse ortada yer alıyordu.[211] Katı bir savaştan sonra Şirvanşah savaş alanında öldürüldü ve ordusu dağıtıldı. Ele geçen bol miktarda ganimet gaziler arasında dağıtıldı.[212] Kızılbaş tarafında fazlaca bir kayıp yoktu. Kaynaklara yansıdığı kadarıyla önemli kişilerden Muhammad Han Ustaclu'nun babası Mirza Bey Ustaclu savaşta öldürülmüştü.

Henüz daha on üç yaşında olmasına rağmen İsmail'in bizzat ön saflarda savaştığı rivayet edilir.[213] Lahican döneminde Kızılbaş ustalarından savaş sanatlarını en iyi şekilde öğrendiği hatırlanırsa, bu rivayetlerin gerçek olması kuvvetle muhtemeldir. Söylemeye bile gerek yok ki, onun cesurca ve yiğitçe davranışları sufilerin davaya bağlılıklarını derinden etkiliyor ve onlarda büyük bir coşkunluk yaratıyordu. Nitekim yirmi yedi bin eğitimli askerden

207 HS, s. 572. Ayrıca bkz. HR, s. 52-3; HT, s. 188-9.

208 HS, s. 573; Sarwar, s. 35. HR'ye göre 6.000 piyade 20.000 süvari. Bkz. HR, s. 53. HT 6.000 piyade ve 20.000 süvari der. Bkz. HT, s. 192.

209 HS, s. 572; HR, s. 53; HT, s. 189.

210 HS, s. 573; HR, s. 53; HT, s. 190. Ayrıca bkz. Caterino Zeno, "Travels in Persia", NIT içinde, s. 49-50.

211 Sarwar, s. 36; Haneda, s. 31.

212 HR, s. 54-5; AA, s. 43. 1507 ile 1510 arasındaki üç yılını bölgede geçiren Venedikli bir tüccar ganimet dağıtırken İsmail'in cömertliği üzerine özel bir vurguda bulunur. İsmail tüm ganimeti adamları arasında bölüştürürken kendisine hiçbir şey almadığından sayısız savaşçı ona katılmış ve samimi sufilerden olmayanlar bile hediye alma ümidiyle başında toplanmıştı. Bkz. "The Travels of a Merchant in Persia", NIT içinde, s. 188. Caterino Zeno benzer bir argüman hattı izler. Bkz. Caterino Zeno, "Travels in Persia", NIT içinde, s. 49.

213 HR, s. 54; HT, s. 193; Sarwar, s. 36.

oluşan nizami bir orduya karşı yedi bin aşiret savaşçısının kazandığı bu zaferin arkasında da esas olarak işte bu coşkunluk yatıyordu. Gerçekten de, İsmail'in pek çok başka ayırt edici yeteneğine ek olarak dövüş sanatındaki cesareti ve ustalığı büyük bir karizma yaratmıştı ve bu olağanüstü karizma müritleri üzerinde büyüleyici bir etki meydana getiriyordu. Roemer'in yazdığı gibi "dava tutkusunu, cenk için her an hazır olmayı, ölüme meydan okumayı ve koşulsuz itaati Türkmenlere aşılamayı ve onların gönlünde canlı tutmayı çok iyi biliyordu. Yeni mürit kitlelerini çeken mıknatıs, genç Tanrı-kral İsmail'in ta kendisiydi."[214]

Bu parlak zafer, Kızılbaşların İsmail'in bayrağı altında kazanacakları zaferler serisinin sadece ilk halkasıydı. İsmail emirlerinin kutlamalarını kabul ettikten ve onlara armağanlarını dağıttıktan sonra Şamahı'ya döndü.[215] Farruhyesar'ın savaş alanından kurtulan oğlu Şeyh Şah'ın savaş hazırlığı yaptığı haberlerini alması üzere İsmail Hulefa Bey'i Şeyh Şah'ın üzerine gönderdi. Ancak Şeyh Şah Gilan'a kaçtığından bir sonuç elde edilemedi; Hulefa Bey daha sonra Şehrinev valisi olarak atandı. İsmail'in kendisini kışı geçirmek için Mahmudabad'a ilerledi.[216] Burada yıllarca Akkoyunlular için sadrazamlık yapmış olarn Muhammed Zekeriya huzura geldi ve hizmete alındı.[217]

Öte taraftan, İsmail Muhammad Han Ustaclu ve İlyas Bey Aygutoğlu'nu Bakü kalesini fethetmeye gönderdi. Ancak bu güçlü kalenin fethi bir sonraki baharda Şah'ın bizzat varmasına kadar bekleyecekti.[218] Kış aylarını Mahmudabad'da geçiren İsmail Bakü'ye gelerek kale kuşatmasını şahsen yönetti. İki taraf arasında oldukça sert bir mücadele oldu. Sonunda, Kızılbaşlar kaleyi ele geçirdi. Hulefa Bey Şirvanşah'ın hazinesini alması ve askerler arasında paylaştırması için kaleye gönderildi. Hulefa Bey ayrıca Farruhyesar'ın babası olan ve Şeyh Cüneyd'i kırk beş yıl önce öldüren Şirvanşah Halil'in kemiklerini topraktan çıkarttırdı ve yaktırdı.[219] Onun bu eylemi İsmail'i o kadar mem-

214 Bkz. Roemer, "The Qizilbash Turcomans", s. 32.

215 HR, s. 55. O dönemin bir İtalyan gözlemcisi şunları yazar: "Zaferlerin ünü ve İsmail'in cömertliği tüm İran ve Anadolu boyunca yayılmıştı ve hatta herkes ilerleme umuduyla bir Sufi olmuştu." Bkz. "The Travels of a Merchant in Persia", NIT içinde, s. 189. Bu tüccar seyahatnamesinde kendi adından söz etmez, ancak 1507 ve 1510 arasında İran ve Doğu Anadolu'da bulunduğunu belirtir. Farsça, Türkçe ve Arapça konuşabilmekte ve bölge kültürünü bilmektedir. Bu nedenle olaylara vukufiyeti oldukça derindir. Özellikle de 1507-10 olayları üzerine açıklamaları şaşırtıcı derecede doğrudur.

216 HS, s. 573-4; HR, s. 55; HT, s. 195-6; Sarwar, s. 36.

217 HR, s. 64; HT, s. 197; Sarwar, s. 36.

218 HS, s. 574; HR, s. 55-6; HT, s. 197; Sarwar, s. 37.

219 HS, s. 574; HT, s. 202-203; HR, s. 56-7 (HR bu bağlamda Hulefa Bey'den söz etmez); Sarwar, s. 37; Youssef-Jamālī, s. 125-6. Bir intikam veya aşağılama işareti olarak ölü bir insanın kemiklerini çıkarmak Şah İsmail ve Kızılbaşların genel bir uygulamasıydı. J-P Roux'ın belirttiği gibi bu uygulamanın kökleri antik Türk-Moğol geleneklerine kadar gider, "Un survivance des traditions turco-mongoles chez les Séfévides", *Revue de l'histoire des religions*, 183, 1973, s. 11-18.

nun etmiş olmalı ki, Handemir'in belirttiğine göre döndüğünde İsmail onu tüm emirler arasında en yüksek makama getirmişti.[220]

Buradan sonra İsmail Gülistan kalesi için yola çıktı. Şirvanşah'ın geriye kalan askerleri bu son derece müstahkem kaleye sığınmıştı. İsmail, askerlere önce bir elçi göndererek sorunsuz teslim olmaları halinde af teklifinde bulundu. Zaptedilmez olarak bilinen kalenin gücüne güvenerek Şirvanlı askerler teslim olmayı veya biat etmeyi reddettiler.[221] Kalenin kuşatılmasından kısa bir süre sonra gelen haberler İsmail'in dikkatini başka bir yöne çekmişti. Ulakların bildirdiğine göre, Akkoyunlu hükümdarı Elvend Mirza 30 bin askeriyle birlikte Nahcivan'a gelmiş ve bazı komutanlarını Şah'ın ordusunun ilerlemesini kontrol etmek için Şirvan, Karacadağ ve Erdebil'e göndermişti.[222] Bu haberi alan İsmail kuşatmayı kaldırdı ve Elvend Mirza üzerine yürümek üzere harekete geçti. HR, İsmail'in kuşatmayı bitirmesinin nedeni olarak doğaüstü bir açıklama getirir. Ona göre, kuşatma esnasında Oniki İmamlardan birisi İsmail'e rüyasında kuşatmaya son vermesi ve Azerbaycan'a ilerlemesi yönünde emir vermişti. Sabah olduğunda İsmail, Hüseyin Bey Lala, Abdal Bey Dede, Muhammad Bey Ustaclu, Abdi Bey Şamlu ve Hadim Bey Khalife gibi önde gelen emirleri topladı ve onlara Gülistan'ı mı yoksa Azerbaycan'ı mı istediklerini sordu. Emirler Azerbaycan'ı istediklerini söyleyince kuşatmayı kaldırdı ve Azerbaycan üzerine yürüdü.[223]

Şarur Savaşı

İsmail'in Şirvan'daki ilerlemesini yakından izleyen Elvend Mirza, Hasan Bey Şikaroğlu'nu Şirvan'a ilave bir destek olarak gönderdi. Akkoyunlu birliklerinin nehri henüz geçtiklerini ve kendi üzerine doğru geldiğini öğrenen İsmail, Kara Piri Kaçar'ı tekrar Nahcıvan'a geçen Hasan Bey Şikaroğlu'yla uğraşması için görevlendirdi.[224] Kendisi de arkadan Nahcıvan yönünde ilerliyordu. Öte taraftan, Elvend Mirza Osman isimli bir komutanını Kara Piri Kaçar'a karşı koyması için gönderdi. Ancak o girdiği çatışmada yakalandı ve idam edileceği Şahın çadırına gönderildi. Bunun üzerine Elvend Mirza Nahcıvan'dan yola çıktı ve savaş düzenindeki 30 bin askeriyle Aras nehrinin kıyısındaki bir köy olan Şarur'da kamp kurdu.[225] İsmail onu Nahcıvan'a kadar izledikten sonra iki ordu nihayet 1501 yazında Şarur'da karşı karşıya geldi.

220 HS, s. 574.

221 HS, s. 574; HT, s. 203-204.

222 HS, s. 575; HR, s. 69; AA, s. 44; Sarwar, s. 37.

223 HR, s. 57-8. Çok benzer bir diğer açıklama için bkz. HT, s. 204-205.

224 HS, s. 575; HT, s. 207-208; HR, s. 69. Bu olay 1501 Mayısı'nda olmuştur. Bkz. Sarwar, s. 37.

225 HS, s. 575; HT, s. 209; HR, s. 70-71; AA, s. 44.

Âlem-ârâ-yı Şâh Ismâ'îl, İsmail ve Elvend Mirza arasında diğer kaynaklarda rastlamadığımız bir yazışma içerir. Bu açıklamaya göre, Elvend Mirza İsmail'e barışçı ve dostane ilişkiyi sürdürmeyi önerir. İsmail ise yanıt olarak, Hasan Padişah'ın torunlarının Şeyh Safi'nin torunlarını hiçbir neden olmaksızın gözden düşürmüş olmasına rağmen, atalarının intikamını alma niyeti gütmediğini ve tahta çıkmayı planlamadığını söyler. Ayrıca, gazi müritleri ile çıktığı bu yolda tek amacının ataları Masum İmamlar'ın yolunu yaymak olduğunu ekler. İsmail mektubunda Âlem-ârâ-yi Şah Ismâ'îl'de yer aldığı biçimiyle şöyle söyler: "Ben hayatta olduğum sürece kılıcımı Allah, Oniki İmam ve gerçek din aşkına çekeceğim, ta ki adalet dosdoğru olarak yerini bulana kadar. Sen [Elvend] Oniki İmamlar'ın saf rularından samimi bir inançla yardım istemelisin ve sürekli 'Ali Allah'ın dostudur' diye tekrar edip ikrar getirmelisin ki iki dünyada da kurtuluşa erebilesin ve diğerlerinin yanında en müreffeh padişahlardan olasın."[226] İsmail, mektubunu Elvend Mirza'nın Oniki İmam inancını açıklaması durumunda onu ağabeyi olarak değerlendireceğini ilan ederek bitirir. Ancak Elvend Mirza'dan olumsuz ve kibirli bir yanıt alması üzerine Nahcıvan üzerine yürümüştür.[227]

Savaş meydanında Kızılbaş ordusunun sağ ve sol kanatlarının komutası Hüseyin Bey Lala, Abdal Ali Bey Dede, Hadim Bey Halife, Muhammad Bey Ustaclu, Bayram Bey Karamanlu, Abdi Bey Şamlu, Karaca İlyas Bayburdlu, Kara Piri Bey Kaçar, İlyas Bey Helvacıoğlu (Bayburdlu), Saru Ali Beg Tekelu Mühürdar, İlyas Bey Aykutoğlu ve Ali Bey Rumlu (aynı zamanda Div Sultan olarak da bilinen) gibi şanlı Kızılbaş reislerindeydi. İsmail'in kendisi ise âdet olduğu üzere merkez birliklerine komuta ediyordu.[228] Safevi kaynakları, Elvend Mirza yakınlardaki bir tepenin üzerinden savaşı izlerken, genç İsmail'in ön saflarda savaşarak er meydanında türlü yiğitlikler gösterdiğini ve çok sayıda Akkoyunlu komutanını bizzat kılıçtan geçirdiğini övünerek anlatır. Örneğin, Handemir savaştan yaklaşık yirmi yıl sonra İsmail'in nasıl savaştığını şu satırlarla tasvir eder: "Kavga esnasında, Şah, faydasız tozları temizleyen yağmur saçan bir bulut gibi veya karanlığın güçlerini defeden bir güneş gibi, kılıcını çekti ve düşman saflarına yüklendi; güçlü kollarıyla nice adamı devirdi ve nihayet zafer bayrağını yükseltti. Şah ve adamları silahlarını sallayarak düşman üzerine aralıksız ve amansız bir şekilde hücum ediyorlardı."[229] İsmail'in ön saflarda gösterdiği türlü kahramanlıklarla iyiden iyiye coşan sufilerin insanüstü gayreti ve adanmışlığı sayesinde, günün sonunda yedi bin kişilik Kızılbaş topluluğu otuz bin kişilik nizami Akkoyun-

226 Alıntı, Youssef-Jamālī, s. 131.

227 Bkz. Youssef-Jamālī, s. 131-2.

228 HR, s. 71. (Son ikisinde HR'de söz edilmez). Ayrıca bkz. Haneda, s. 32-3; Sarwar, s. 38.

229 HS, s. 576. Ayrıca bkz. HT, s. 211; Youssef-Jamālī, s. 133.

lu ordusunu perişan etti.[230] Dönemin bir İtalyan tanığı Kızılbaş savaşçıların adanmışlığını ve coşkunluğunu vurgular ve sayıca dört beş kat daha büyük ordulara karşı kazanılan bu zaferleri şu şekilde açıklar:

> Bu Sofi, özellikle askerleri tarafından deyim yerindeyse, adeta kutsanmaktaydı. Askerlerinin çoğu onun kendilerini velayet gücüyle koruyacağı inancıyla bir kısmı da onun yolunda ölmek arzusuyla zırhsız savaşıyorlardı. Kavgaya çıplak göğüslerle giriyor ve savaş meydanlarında "Şah, Şah" diye çığlık atıyorlardı. Pers ülkesinde Tanrının adı unutulmuş sadece İsmail hatırlanıyordu. Birisi atından düşse başka bir tanrıya değil fakat Şah'a çağırıyordu. Bunu yaparken "Şah" kelimesini iki anlamda kullanıyorlardı: birincisi tanrı olarak Şah; ikincisi ise peygamber olarak. Müslümanlar "La ilahe illallah, Muhammed resulullah" derken Persliler "La ilahe illallah, İsmail veliyullah" diyorlardı. Bunun yanında, herkes, özellikle de askerleri onun ölümsüz olduğuna inanıyordu. Fakat duyduğuma göre İsmail tanrı veya peygamber olarak görülmekten hoşlanmıyordu.[231]

"Ben Tebriz'deyken padişahın bu hayranlıktan ve tanrı olarak çağrılmaktan memnun olmadığını duydum" diye belirttikten sonra Giovan Maria Angiolello'nun açıklaması Kızılbaş savaşçılarının görünüşlerinin tasviriyle devam eder:

> Onların gelenekleri baş kısmının yarısını da örten, başı kapsayan bölümde genişleyen, üste doğru darlaşan kırmızı bir kaftan giymektir; bu elbise inandıkları Oniki İmam'ı temsil eden on iki saçaktan yapılmış, bir parmak kalınlığındadır; ayrıca ne sakallarını ne de bıyıklarını tıraş etmezler. Elbiselerini değiştirmezler; zırhları en iyi Şiraz çeliğinden yapılmış göğüslük zırhları şeklindedir. At zırhları bakırdandır: bizimki gibi değil ancak Suriye'dekiler gibi parçalıdır; aynı zamanda oldukça ağır bir metalden kaskları veya başlıkları vardır. Her birisi at biner: bazıları mızrak, kılıç ve kalkanla; bazıları ok, yay ve bir gürzle.[232]

Ordusunun mutlak bir mağlubiyete uğramasından sonra, Elvend Mirza savaş alanından güçlükle kaçabildi ve Erzincan'a sığındı. Öte yanda, Kızılbaşların eline hatırı sayılır ölçüde ganimet geçmişti: "çok sayıda at, deve, yük hayvanı, değerli eşyalar ve altın ve gümüş taslar."[233] Şarur'da Şah İsmail'in

230 HSE3, s. 345. Solakzâde'nin açıklaması da yine benzerdir. SLZ1, s. 428-9. Ayrıca bkz. Aubin, "L'avènement des Safavides", s. 16; Woods, *The Aqquyunlu*, s. 163.

231 "The Travels of a Merchant in Persia", NIT içinde, s. 206.

232 Bkz. Giovan Maria Angiolello, "A Short Narrative of the Life and Acts of the King Ussun Cassano", NIT içinde, s. 115. Benzer bir açıklama için ayrıca bkz. "The Travels of a Merchant in Persia", NIT içinde, s. 206-207.

233 HS, s. 576. Ayrıca bkz. HR, s. 72-3; "The Travels of a Merchant in Persia", NIT içinde, s. 190.

kılıcından zar zor kurtulan Elvend, Erzincan'da yeni bir ordu daha toplamaya başladı. Öte yandan Akkoyunlu ülkesinin Fars ve Irak eyaletlerini yöneten Murat güneyde büyük bir orduyla yenilgisiz bekliyordu. Yine de Şarur'da kazanılan kesin ve belirleyici bir zaferdi. Artık İsmail'in önünde Akkoyunlu başkenti Tebriz'e kadar hiçbir engel kalmamıştı. Nitekim çok geçmeden İsmail Tebriz'e girdi ve orada tahta çıkarak Azerbaycan ve İran'daki Akkoyunlu hâkimiyetine son verdi.

Taht

Elvend Mirza'ya karşı kesin zaferinin ardından İsmail ertesi gün Tebriz'e doğru yola çıktı ve Azerbaycan'ın boş tahtını ele geçirdi.[234] 1501 ortasında Azerbaycan ve İran'ın padişahı olmuştu. Bundan böyle artık Şah İsmail olarak bilinecekti. İsmail'in saray tarihçisi Handemir, onun tahta çıkmasının İslâm dini bakımından da çok önemli bir gelişme olduğunu meşhur bir hadise göndermede bulunarak açıklar. Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Allah her yüzyılın başında inancın yenilenmesi için bir müceddit gönderir" sözünü alıntıladıktan sonra İsmail'in hicri 10. yüzyılın müceddidi olduğunu (tahta geçisi hicri 907 yılına denk geliyordu) söyleyip şöyle devam eder: "Safevi şahının çabalarıyla Peygamber'in dininin temelleri yeniden tahkim edildi; onun saltanat güneşi yükseldiğinden beri, zafer hiçbir zaman ona sırtını dönmedi, dönmeyecektir de... o tahta geçti, halifelik ve dünya fatihliği tacını başına koydu."[235]

Görece objektif bir tutumları olan İtalyan kaynaklarına baktığımızda İsmail ve Kızılbaş askerlerinin Tebriz'e girişi kansız olmamıştı. Örneğin, adını bilmediğimiz çağdaş Venedikli tüccar İsmail'in Tebriz'de yaptığı bir katliamdan söz eder. "[İsmail] direnişle kaşılaşmadığı ancak çok sayıda sakinini katlettiği Tebriz'e ilerledi. Yakup Sultan'ın tüm akrabaları kılıçtan geçirildi; hamile kadınlar bile karnındaki bebeklerle birlikte katledildi. Yakup Sultan'ın ve İsmail'in babasının öldürüldüğü Derbent savaşında bulunan çok sayıda beyin mezarları açıldı ve kemikleri yakıldı."[236] Giovan Maria Angiolello aşağı yukarı aynı bilgiyi tekrarladıktan sonra şunları ekler: "tüm kent onun sancağını, yani kırmızı kaftanı giydi."[237]

Kurulan devlet, İsmail liderliğindeki Kızılbaş birliğinin ana karakteris-

234 HR, s. 73.

235 HS, s. 576.

236 Bkz. "The Travels of a Merchant in Persia", NIT içinde, s. 190-91.

237 Bkz. Giovan Maria Angiolello, "A Short Narrative of the Life and Acts of the King Ussun Cassano", NIT içinde, s. 105. Çok benzer bir başka açıklama için bkz. Caterino Zeno, "Travels in Persia", NIT içinde, s. 52.

tiklerini olduğu gibi yansıtıyordu. Yeni devletin en önemli ve etkin makamları, pek çok bakımdan bu sonucun mimarı olan Lahican Sufileri'ne verilmişti. Hüseyin Bey Lala vekil (Şah'dan sonra en yüksek makam, Şah'ın alterego'su) ve emiru'l-ümera (başkumandan) oldu. Abdal Ali Bey Dede kurçibaşı (Şah'ın özel kuvvetlerinin komutanı) olarak atandı. Hadim Bey Hulefa adından da anlaşılacağı üzere öteden beri uhdesinde bulundurduğu halifetu'l-hulefa (Kızılbaş sufi örgütlenmesini yöneten halifeler ağının başı ve tarikat içinde Mürşid-i Kâmil'in vekili) makamında devam etti. Bayram Bey Karamanlu amir-i divan ve Abdi Bey de tovacı-başı olmuştu.[238] Bununla birlikte yazı çizi işleri, devlet bürokrasisi ve dinî konularla ilgili bazı alanlar İrani okur-yazar sınıfına verilmişti. Genç İsmail'in Lahican'daki hocası olan Şemseddin Lahici, bazı dinî işlevlerin yanında esas olarak vakıfların gelir ve idaresinden sorumlu sadr makamına getirildi. Eski Akkoyunlu sadrazamı olup Şirvanşah'a karşı kazanılan zaferden sonra İsmail'in hizmetine giren Muhammed Zekeriya vezir ve divan başkanı olarak atandı.[239]

Yeni devletin kurucusu olarak Şah İsmail'in ilk icraatlarından birisi Oniki İmam Şiiliğini resmî mezhep olarak ilan etmek oldu. Bundan böyle, Safevi egemenliğindeki topraklarda Şiilik sadece resmen onaylanan veya teşvik edilen değil, zorla dayatılan bir mezhep olacaktı.[240] Tebriz'de kılınan ilk Cuma namazında hutbe Oniki İmamlar adına okundu. Hasan-ı Rumlu'nun sözlerine göre, Sultan Tuğrul Selçuk'un "beş yüz yirmi sekiz yıl"[241] önce Bağdat'a girmesiyle İslâm dünyasında ezanlardan silinmiş olan "Şehadet ederim ki Ali Allah'ın velisidir" ifadesi yeniden namaz çağrısına eklenmişti.[242] İsmail ilk üç halife Ebubekir, Ömer ve Osman'ın kamusal alanlarda telin edilmesi talimatını vermiş; aynı zamanda da bunu yapmayı reddeden veya bedduayı tekrar etmeyenlerin boynunun vurulması emrini vermişti. Teberracılar olarak adlandırılan bir grup sokaklarda, pazar yerlerinde dolaşıyor ve yüksek sesle ilk üç halifeye ve Hz. Peygamber'in genç hanımı Ayşe'ye lanet okuyorlardı. Onları duyanlar yüksek sesle "daha çok olsun, az değil" demek zorundaydı. Teberracıların çağrılarına bu şekilde karşılık vermeyenler derdest edilip

238 Bkz. HS, s. 576; Aubin, "Sufis of Lâhejân", s. 4-5; Haneda, *Le Châh et les Qizilbâs*, s. 72-77; Roger M. Savory, "The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Ismā'īl (907-30/1501-24)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXIII, Londra, 1960, s. 93-101.

239 HS, s. 576; HR, s. 64. (HR, bu ikisinin atamalarının Şirvanşah zaferinden sonra meydana gelmiş gibi anlatır.)

240 Alanı BRW, s. 53.

241 HR, s. 74. Hasan-ı Rumlu bu hesaplamada bir hata yapar. Tuğrul Bey 447/1055'te Bağdat'a girdi ve İslâmî Halifelik üzerine Şii Buyids' baskınlığına son verdi (Bkz. örneğin, David Morgan, *Medieval Persia 1040-1797*, Londra ve New York: Longman, 1988, s. 27). Dolayısıyla 907'den 447 çıkarıldığında 460 eder. Benzer ancak özdeş olmayan bir hesaplama için bkz. BRW, s. 54, dipnot, 2.

242 HR, s. 74. Ayrıca bkz. HT, s. 213.

cezalandırılıyordu.[243] Şah adına basılan paraların üzerine "Ali veliyullah"[244] yazıyordu. İsmail'in kendi saray tarihçisi Şah'ın ilk eylemlerini şöyle sıralar:

> Şah'ın tüm kaygısı İmamiye mezhebinin yayılması ve Peygamberin şeriatının güçlendirilmesi olduğundan, tahta çıkar çıkmaz bir padişah buyruğu yayımlandı. Buna göre, Azerbaycan'daki tüm vaizler ve imamlar Oniki Imamlar adına hutbe okuyacak, her yerde aşağılık, sapkın pratikler yürürlükten kaldırılacak ve tüm camiilerin müezzinleri ezana "Şehadet ederim ki Ali Allah'ın velisidir" cümlesini ekleyecekti. Bunun yanında, Akkoyunlular lehine herhangi bir eyleme tanıklık eden bir asker veya savaşçı olursa hemen o hainin boynunu vuracaktı. Sonuç olarak, mimberlerden Oniki İmamların faziletleri ve Şah'ın hükümranlığının sürekliliği için dualar vaaz edilecek, basılan paralarda İmamların ismiyle Şah'ın unvanları yazılı olacaktı. Ali yoluna bağlı olan ve Caferi mezhebini takip edenler şimdi, İmamların isimlerini saygıyla anamayan karşıtlarına, dindarlık gösterisi yapmış olan Sünnilere ve büyük savaşçıların intikamcı kılıçlarının korkusuyla her tarafa kaçışan Haricilere karşı serbestçe konuşmaya başlamıştı. Bu arada şahın hizmetkârlarının umutları olası en iyi biçimde yerine getirilmişti.[245]

Şah İsmail Oniki İmam Şiasını resmî mezhep olarak dayattığında Tebriz halkının yaklaşık üçte ikisi sünniydi.[246] Bu yüzden danışmanları ona ilk başta daha yumuşak bir geçiş politikası benimsemesi yolunda tavsiyelerde bulunmuştu. Özellikle ayrıştırıcı derecede Şii ifadelerin ibadetlere ve kelimei şehadete girmesinin ve hele de ilk üç halifenin lanetlenmesinin halk arasında ciddi bir direniş yaratabileceği konusunda uyarmışlardı. Ne var ki karizmasına ve müritlerinin sadakatine aşırı güvenen İsmail şöyle yanıtlamıştı, "Allah ve Oniki İmamlar benimle birlikte. Kimseden korkmuyorum. Allah'ın yardımıyla eğer insanlar tek bir protesto sözü söylerse kılıcımı çekecek ve hiçbirini canlı bırakmayacağım!"[247] Browne'un belirttiği gibi, İsmail sözünün eri çıktı[248] ve kısa süre içinde İran'ın dinî demografisini kökten değiştirdi. Âlem-ârâ-yı Şâh Ismâ'îl, olaylar zincirini şöyle yazar:

> Şah İsmail şöyle dedi: "Allah'ın yardımıyla önümüzdeki Cuma Oniki İmam yolunda hutbe okumak üzere hutbeye çıkacağım." Ancak emirlerin [uyarıla-

243 HR, s. 74; HT, s. 213; AA, s. 45. Bkz. BRW, s. 22, 53-4. Bu konunun daha detaylı bir analizi için bkz. Rosemary Stanfield-Johnson, "The Tabarra'iyan and the Early Safavids", *Iranian Studies*, cilt 37, no. 1, 2004, s. 47-71.

244 AA, s. 45; Sarwar, s. 3; Youssef-Jamālī, s. 138-145.

245 HS, s. 576.

246 BRW, s. 22.

247 Alıntı BRW, s. 22 ve 53.

248 BRW, s. 22.

rında] haklı olduğunu bildiği için kendisi de huzursuzdu. Uyuyakaldığında rüyasında Hazreti Ali'yi gördü. O şunları söylüyordu: "Evlat, aklındakini değiştirme; tüm Kızılbaşlara ordu üniformalarının altına zırh giymelerini söyle ve sen hutbe verirken her birinin saflardaki her iki kişinin arasında durması talimatını ver. Sonra hutbeni ver. Eğer sen hutbeyi okurken herhangi birisi itiraz edecek olursa Kızılbaşlar onu öldürsün."[249]

Daha sonra Şah İsmail uyandı ve emirleriyle Hüseyin Bey Lala'yı yanına çağırdı ve rüyasını anlattı. Hepsi bu tedbiri uygun görüp uygulamaya karar verdiler. Ne var ki, İsmail ve onun Kızılbaş müritlerinin kendi yaşamlarında takip ettikleri Oniki İmam yolu müteşerri veya "ortodoks" Oniki İmam Şiasından çok uzaktı.[250] Onun ve Kızılbaşların inanç biçimini Şeyh Cüneyd ve Haydar başlıkları altında tartıştığım "Kızılbaş sufiliği" kavramı ile ifade etmek çok daha isabetli olacaktır. Hatırlatmak gerekirse, Kızılbaş sufiliği, konar-göçer aşiret kültürü, Safevi tarikat geleneği, Mehdici-devrimci bir mod, ve velayet kültü merkezli mistisizmin belirli bir siyasal konjonktürde karışımıyla oluşmuş başat doktrinsel karakteri Alevilik olan gayri-müteşerri bir dindarlık biçimi idi. Hasan-ı Rumlu'nın kaydettiği gibi, İsmail Oniki İmam Şiasını resmî mezhep ilan ettiğinde Tebriz bölgesinde müteşerri Şiayı doğru dürüst bilen kimse yoktu. Hatta kütüphanelerde klasik Şia kaynaklarını dahi bulamamışlardı. Şia mezhebi ve itikadını anlatan kitap aradıklarında bulabildikleri sadece Nasrullah Zeytunî isimli yerel bir kadının özel kütüphanesinde yer alan Şeyh Cemaleddin Muhtar el-Hilli'nin Kava'idü'l-İslâm adlı eseri olmuştu.[251]

249 Alıntı, Youssef-Jamâlî, s. 135-6. Aynı açıklama için bkz. *Iran under the Safavids*, s. 29.

250 Bkz. örneğin, Roemer, "The Qizilbash Turcomans", s. 30. Bununla birlikte İsmail'in aşırı Şii mezhebi ve Kızılbaş takipçileri ve özellikle de Şah Tahmasb döneminde kamusal alandaki "ortodoks" Oniki İmam Şiası akademisyenler arasında uzun boylu tartışılmıştır. Kapsamlı bir okuma için bkz. Jean Aubin,"La politique religieuse des Safavides," Colloque de Strasbourg, *Le Shi'isme imâmite*, Paris, 1970, s. 235-244; "Etudes Safavides I, Sah Ismail et les notables de l'Iraq persan", *Journal of Economic and Social History of the Orient*, II/I, 1959, s. 37-81; Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam, Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from Beginning to 1890*, Chicago, Londra: University of Chicago Press, 1984; "Two Decrees of Shāh Tahmāsp Concerning Statecraft and the Authority of Shaykh 'Ali Al-Karakī", *Authority and Political Culture in Schi'ism* içinde, ed. Said Amir Arjomand, New York: State University of New York Press, 1988, s. 250-262; Kathryn Babayan, "The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism"; *Mystics, Monarchs, and Messiahs. Cultural Landscape of Early Modern Iran*, Cambridge, Massachusetts, Londra: Harvard University Press, 2002; Andrew Newman, "The Myth of Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to 'Ali al-Karakī and Safawid Shiism", *Die Welt des Islams*, 33, 1993, s. 66-112; Devin J. Stewart, "Notes on the Migration of Amili Scholars to Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies*, cilt 55, no. 2, 1996, s. 81-103; "An Episode in the 'Amili Migration to Safavid Iran: Hüseyin b. 'Abd al-samad al-'Amili's Travel Account", *Iranian Studies*, c. 39, no. 4, Aralık 2006, s. 481-508.

251 HR, s. 74.

Safevi hanedanının egemenliği altında İran toplumunda din işleri iki ayrı sistem çinde örgütlenmişti. Bir yanda Kızılbaş sufiler, yani Safevi tarikatının müritleri vardı ve bunlar Osmanlı Anadolusu, Kuzey Suriye, Azerbayan ve artık İran'ın muhtelif bölgelerine yayılmışlardı. Bu grup, Cüneyd, Haydar, Sultan Ali ve son olarak İsmail'in orduları için ana insan kaynağını oluşturmuş, böylece kurulan Safevi düzeninde askerî aristokrasinin toplumsal tabanı haline gelmişti. Kızılbaş sufiler zaten halifelik sistemi ile örgütlenmiş dışa kapalı ve kendi içinde hiyerarşik bir yapı inşa etmişlerdi. Her bir oymağın veya artık köyün (hatta belki kentlerde mahallenin) başında bulunan halife o toplumsal ünitenin bütün dinî işlevlerini görüyordu. Halifeler mürşit-mürit ilişkisi etrafında gelişen tasavvufi meselelerin yanı sıra standart İslâm toplumlarda dinî hukukun (şeriat) alanına giren mevzuları da uhdelerinde tutuyorlardı. Bu durum, Kızılbaş toplumunun temelinde dinî hukuk mekteplerine dayanan mezhep yapısının tamamen dışına çıkmasına neden olmuştu. Böylece Kızılbaş düzeni, şeriat düzeninde hukuki varlığı olmayan dolayısıyla dinî-toplumsal yapının ana gövdesinden kopmuş kabul edilen başka bir dinî-toplumsal yapıya tekabül ediyordu. İşte toplumsal ve hukuksal boyutlarıyla çok kapsamlı bir farklılaşma temeline dayanan bu alternatif dindarlık biçimini ifade etmek için "gayri-müteşerri" tabirini kullandım. Bu tabirle, kendisi şeriatlaşma sürecini tamalamamış ancak diğer şeriatlaşmış mezheplerin herhangi birisine de tabi olmayan dindarlık türlerini kastediyorum. İşte Kızılbaş sufiliği toplumsal, ritüel, örgütlenme ve itikadi boyutlarıyla müstakil bir bütün niteliği taşıyan bir gayri-müteşerri dindarlık biçimi idi. Sistemin ana aktörleri ve taşıyıcıları halifelerdi. Bunlardan üst düzey olanlar Erdebil Dergâhı'nda veya mürşid-i kâmilin bulunduğu yerde eğitim ve terbiyelerini tamamlıyor ve sonra obalara gönderiliyorlardı. Bu sistemin en başında halifetu'l-hulefâ bulunuyordu. Kızılbaş toplumsal-dinî düzeni zamanla önemini yitirmeye başlasa da Safevi devletinin son dönemlerine kadar ayrı bir düzen olarak varlığını devam ettirdi.[252]

Öte andan, Oniki İmam Şiasının resmî mezhep olarak ilan edilmesi bambaşka bir sürecin başlangıcını teşkil ediyordu. Safevi devletinin hem hukuk sistemi hem de Kızılbaş olmayan toplumsal kesimleri için geçerli tek din anlayışı Caferi veya İmamiye mezhebi olacaktı. İmamiye mezhebi Safevi düzeninin gayri-müteşerri Kızılbaş sufiliğine karşı müteşerri İslâmı oldu. Yukarıda ifade ettiğim gibi, 1501 yılında İran nüfusunun İmamiye mezhebine mensup olan kısmı üçte birden fazla değildi. Hele yüksek kültür çevreleri ve resmî görevliler arasında bu oran çok daha düşüktü. O yüzden Şah İsmail ve varisi Tahmasb Lübnan bölgesinde öteden beri kök salmış olan ulema ailele-

252 *Halifetu'l-hulefâ* makamı için bkz. Roger M. Savory, "The Office of Khalīfat al-Khulafā under the Safawids", *Journal of the American Oriental Society*, cilt 85, no. 4, 1965, s. 497-502.

rinden yetişmiş alimler ithal ettiler. Safevi Şiiliğinin birinci katmanını Arapça konuşan bu İmami ulema inşa ettti.[253] İlk başta din işleri ve az sayıdaki ulemanın başı sadr makamı idi. Savory'nin belirttiği gibi, erken Safeviler döneminde sadrın ana işlevi müteşerri Şii inancının propogandasını yönlendirerek ve hızlandırarak ülke içinde doktrinsel birlik oluşturmaktı.[254] Aynı şekilde Şah Tasmasb döneminde de sadr yeni kurulmakta olan resmî inancın tahkim edilmesi için konumlandırılmış görünmektedir.[255]

Buna rağmen, Şah İsmail'in bugün genel olarak Alevilik diye ifade edebileceğimiz "Kızılbaş sufiliği" dururken neden iktidarının ilk yılından itibaren Oniki İmam Şiasını resmî mezhep ilan ettiği tartışma konusudur.[256] Bu sorunun cevabı başlı başına bir kitap konusu teşkil ettiğinden burada bu bahse hiç girmeyeceğim. Esasen soru ve cevabı Kızılbaş tarihinin bir sonraki evresinin merkezî sorunsallarından birini oluşturur. Ancak bu kitabın kapsamı Kızılbaş Aleviliğinin doğuş dönemi ile sınırlı olduğu için bu sorunsal çalışmanın dışında bırakıldı. Yine de kitabın kapanış bölümlerinde bu meseleye bazı göndermelerde bulunacağım.

1501 yılında Şah İsmail'in tahta çıkışı, Ortadoğu tarihinin akışını değiştiren bir dönüm noktasına işaret ediyordu. Onun bu zaferi ile temeli atılan yeni devletleşme süreci, Oniki İmam Şiası'na ilk defa Sünni güçlerin nüfuzundan tamamen bağımsız bir siyasal egemenlik alanı inşa etti. Bunun sonucunda İslâm dünyası dinî-siyasi üst kimlik ve hegemonya bakımından iki ana bloğa bölündü. Safevi hanedanı, Fatımilerden sonra ikinci tam bağımsız Şii devletinin kurucusu olarak tarihe geçti.

Şah İsmail Tebriz'de Oniki İmam adına hutbe okumak üzere mimbere çıktığında dedesi Şeyh Safi'nin rüyası gerçekleşmiş oluyordu. Şeyh Safi kendisini bir tepenin üzerinde, belinde uzun ve geniş kılıç, başında samur kürkün-

253 Bu süreç için örneğin bkz. Devin J. Stewart, "Notes on the Migration of Amili Scholars to Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies*, cilt 55, no. 2, 1996, s. 81-103; "An Episode in the 'Amili Migration to Safavid Iran: Hüseyin b. 'Abd al-samad al-'Amili's Travel Account", *Iranian Studies*, c. 39, no. 4, Aralık 2006, s. 481-508; Said Amir Arjomand, "Shi'ism as the State Religion under the Safavids", *The Shadow of God and the Hidden Imam* içinde, Chicago, Londra: University of Chicago Press, 1984, s. 105-212; "The Clerical Estate and the Emergence of a Shi'ite Hierocracy in Savafid Iran", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 28, 1985, 169-219; Albert Hourani, "From Jabal 'Āmil to Persia", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 49, 1986, s. 133-40; Andrew Newman, "The Myth of Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to 'Ali al-Karakī and Safawid Shiism", *Die Welt des Islams*, 33, 1993, s. 66-112; Kathryn Babayan, "The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism", *Iranian Studies*, c. 27, no. 1-4, 1994, s. 135-61.

254 Bkz. Savory, "The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Ismā'īl", s. 103.

255 Bkz. Savory, ""The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Tahmāsp I (930-84/1524-76", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXIV, 1961, s. 81.

256 A. K. S. Lambton, "Quis custodiet custodies", Studia Islamica, VI, 1956, s. 126; Savory, "The Consolidation of Safawid Power in Persia", s. 84; *Iran under the Safavids*, s. 29-30.

den bir taç olduğu halde görmüştü. Tacı kaldırdığında başından tüm dünyayı aydınlatan bir güneş yükselmişti. İşte o güneş, 1501 yazında Tebriz camiinin mimberinde Oniki İmamın adını okuyan 14 yaşındaki çocukta birleşmiş velayet ve saltanat kuvveti ve bu kuvvetin dünyaya getireceği adaletten başka bir şey değildi. Fetihten kısa bir süre sonra rüyayı kaydeden Handemir'in dediği gibi, "o zamanda mana âleminde şeyhe [Şeyh Safi] yakında onun batnından bir ışığın yükseleceği, ve o şahsın hükmeden sancağının bütün dünya üzerinde güneş gibi parlayacağı gösterilmişti. Ve o sözler şimdi dosdoğru vuku buldu."[257] Handemir rüyadaki sembollerin İsmail'in hurucuna işaret ettiğini şu sözlerle açıklıyordu: "Eğer aydınlanmış bir insan bu rüyanın anlamını uzun uzun düşünürse o kılıcın muzaffer padişahın dünyayı fetheden kılıcının ortaya çıkışının bir temsili olduğunu ve güneşin ve tâcın da de Hazretin [Şah İsmail] imparatorluk tacı ve hacının temsili simgesi olduğunu anlayacaktır."[258] Handemir'den yaklaşık yüz yıl sonra, Safevi devletinin altın çağını yaşadığı bir dönemde aynı rüyayı alıntılayan İskender Münşi bu defa yorumu Şeyh Safi'nin mürşidi Şeyh Zahid Gilani'nin dilinden aktarır: "Kılıç ve güneş gibi yayılan ışık senin soyundan gelecek olan güçlü bir padişahın işaretleridir. Onun güneş gibi saadetinin yansıması, dünya halkının üzerinde parlayacak ve kılıcının parlayan ağzı gaflet içinde olanları ve karanlık ve şeytani bidatçıları nihai olarak yok edecek."[259]

Gerçekte, hakikate dönüşen rüya Şeyh Safi'den çok Şeyh Cüneyd'e aitti. Zira Oniki İmamların yolunun egemenliğinin ilan edildiği o an, Cüneyd'le başlayan dönüşüm sürecinin nihayete erdiği noktayı temsil ediyordu. Safevi tarikatı artık ülkesi, ordusu ve elitleri ile bir devlete dönüşmüştü. Yarım yüzyıl önce genç Cüneyd'in Erdebil Dergâhı'ndan kovulması ile başlayan macera, bütün Azerbaycan ve İran'ın torunu İsmail'in hem manevi hem de maddi egemenliği altına girmesiyle noktalanmıştı. Bir başka deyişle, İsmail dedesinin kurduğu ve temellerini attığı hayali gerçeğe dönüştürmüştü.[260]

257 Bkz. HS, s. 556-7.

258 Bkz HS. s. 557.

259 Bkz. AA, s. 23.

260 Savory, tarikatın tüm tarihini politik bir devrim yörüngesinde değerlendirerek şunları söyler: "Safevi devrimi iki yüzyıllık hazırlıktan sonra tamamlanmış bir gerçekti." Bununla birlikte, mevcut çalışma farklı bir görüşü izlemektedir. İlk dört Safevi şeyhi, hükümdarlarla çeşitli seviyelerde ilişki kurmuş olmakla beraber kendi adlarına politik hırs göstermemiştir ve bu yönde bir gayret de sarf etmemişlerdir. Eğer bir "Safevi devrimi"nden söz etmemiz gerekiyorsa, bu devrim Cüneyd'in şeyhliğinde başlamış ve İsmail'in Şarur zaferiyle tamamlanmıştır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Anadolu'da Yankılar ve Osmanlı'nın Tedbirleri

Şah İsmail-i gümrāh Būm-ı şūm gibi Gīlan vilāyetinde künc-i hümūlde sinüb otururken Bayıdır beğlerinün fetreti zamanında fırsat bulub Erzincan'a ki geldi, Anadoluda olan hulefā vü ehibbāya ādem saldı. Tekelü etrākinün dike burun füttāklerinden yanına varanlar takaddümle takarrüb bulub, Kızılbaş içinde merdānelik ve yoldaşlığ ile meşhūr oldılar. Ömründe timār yimeyen, diyārında kendüye kimse ādem dimeyen bīkārlar tümen beğleri olub hadden ziyāde itibar buldılar. İşinden çıkdı giti, mevhūm yerden ötürü muhakkak yirin yurdun terk idüb, çiftin çubuğun dağıttı, evin ocağın yıkdı, yakdı harāb itdi. Anda varan beğler olurmış diyu zikr olan tā'ife-i hā'ife kalanları dahī kemān-ı intikam kurmışlardı. Zalām-ı şām-ı fitne būm-ı Rūmı kaçan tuta diyü eyyām-ı fetrete ve hengām-ı fırsata nāzır u muntazır turmışlardı.[1]

OSMANLI YÖNETİMİNİN İLK TEDBİRLERİ

1507 ve 1510 yılları arasında Safevi ülkesinde ticaret yapan ve hatta İsmail'le kişisel olarak tanışmış olan bir Venedikli tüccarın tanıklığı, Safevi iktidarı ve Anadolu Türkmenleri arasındaki bağın ne kadar güçlü olduğunu açıkça gösterir: "Tebriz'de[2] kaldığım süre boyunca, ülkenin her yerinden, ancak özellikle de Anadolu, Türkiye ve Karamanya'dan insanlar onun yanına akın ediyor, İsmail onların rütbe ve koşullarına göre hepsine hediyeler veriyordu."[3]

1 KPZ8b, s. 43.

2 Adını yazmayan bu tüccar 1509-10 arasında Tebriz'deydi ve İsmail ile şahsi olarak tanışıyorlardı. Bkz. "The Travels of a Merchant in Persia", NIT içinde, s. 201, 205-206.

3 "The Travels of a Merchant in Persia", NIT içinde, s. 194. Gezi kitabı boyunca bu bilinmeyen Venedikli Anadolu ve Karaman'ı İsmail ve atalarının takipçilerini sağladığı bölgeler olarak sürekli tekrarlar.

Esasen, İsmail'in başarısı çoğu Osmanlı toprağından gelen savaşçı Türkmen müritlerinin kılıçları üzerinde yükseliyordu. Çok büyük bir kısmı konar-göçer aşiretlerden gelen bu müritler İsmail'in fetihçi "savaş makinesinin" sadece bünyesini oluşturmakla kalmıyor, aynı zamanda, özellikle Lahican Sufileri ve Muhammad Han Ustaclu ve Abdi Bey Şamlu gibi emirler başta olmak üzere, Kızılbaş aşiret reisleri, yeni devletin askerî ve siyasi liderliğini yükleniyordu. Yukarıda belirttiğim gibi, Kızılbaş ordusu, hem Şirvanşah hem de Elvend Mirza'ya karşı bu büyük emirler tarafından kumanda edilmişti. Safevi tarihçileri İsmail'i her şeyin sorumlusu olarak tarif etmeye çalışsa da, gerçekte kararlar önde gelen Kızılbaş emirlerinin görüşleri çerçevesinde alınıyordu. Bu nedenle, Cüneyd'le başlayan Safevi hareketinin İsmail'le ulaştığı başarı, herkesten önce sufi-gazilerinin ve onların kudretli beylerinin edimleri idi. Ona göre de, ortaya çıkan devletin ilk yüzyılında en etkili askerî ve siyasi makamlar sufilerin yarattığı Kızılbaş askerî aristokrasisinin elinde kaldı. Efendiev'in vurguladığı gibi, "Safevi devleti Türkçe konuşan Kızılbaş aşiretlerinin oluşturduğu feodal aristokrasi tarafından kuruldu. Bunlar aşiret çıkarlarına göre hareket ediyorlardı. İktidara geldiklerinde memleketin bütün maddi kaynaklarını ele geçirdiler ve ülkeyi aralarında bölüştüler."[4]

Tercan kurultayını anlatırken değindiğim gibi, Osmanlı bölgesinde kalan Anadolu Kızılbaşlarının tamamı Şah'a katılıp Azerbaycan'a gitmemişti. Aksine, sadece obaların genç savaşçıları İsmail'in ordusuna katılmış, geriye kalanlar yurtlarında olağan hayatlarına devam etmişti. Dolayısıyla, İsmail Erzincan'dan yedi bin kişilik orduyla ayrılırken arkasında yüzbinlerce muhip ve talibi Osmanlı ülkesinde bırakmıştı. Mürşid-i Kâmil'in her hareketi ve emri ulaklar ve halifeler aracılığı ile bu muhip ve talip kitlelerine ulaşıyor ve anında karşılık buluyordu. Kızılbaş ordusunun zaferleri ve Şah'ın Tebriz'de tahta çıktığı haberi Anadolu'ya ulaştığında, Kızılbaş oymakları arasında büyük bir heyecan dalgası yarattı. Halifeler, Şah'ın Rum üzerine yürümesinin an meselesi olduğu haberlerini yayıyor, taliplerin ona göre hazır olmalarını istiyorlardı. Anadolu'nun her tarafına yayılan bu heyecan dalgası, toplumsal sükûneti sarsmaya başladı. İsmail'in hurucunun Osmanlı tebaası arasında yarattığı sosyal çalkantı öyle yaygınlaşmış ve belli kesimlerde tedirginlik o dereceye gelmişti ki 1502'de, İstanbul'da kentin içinde beş yüz Kızılbaş olduğu söylentileri dolaşmaya başlamış ve kaçmalarına engel olmak için şehrin bütün kapıları beş gün boyunca kapalı tutulmuştu.[5]

4 Efendiev, "Le rôle des tribus de langue Turque", s. 33.

5 FSH, s. 92. ANMG sayıyı iki yüzden fazla aile olarak verir ve onlar içerideyken evlerinin yakıldığını belirtir.

ANMG, s. 179. Ancak Osmanlı kaynakları bu dönemde İstanbul'daki Kızılbaşlardan hiç söz etmez.

Daha önce göndermede bulunulduğu gibi, II. Bayezid daha Haydar döneminde Erdebil sufilerini yanlış yola sapmış insanlar olarak görüyordu. Osmanlı yönetimi muhtemelen Cüneyd döneminden beri Safevi hareketine karşı şüpheli hatta uzlaşmaz bir tavır takınmıştı. Şah İsmail'in tahta çıkışı Osmanlıların endişelerini zirveye çıkardı. İsmail'in Tebriz'e girişinin hemen ardından Elvend Mirza'ya bir mektup gönderen II. Bayezid, ona Akkoyunlu şehzadeleri arasındaki mücadeleye son vermesi ve enerjisini tamamen Kızılbaş tehlikesini bitirmeye yoğunlaştırmasını tavsiye ediyor, bu hususta gereken her türlü yardımı sağlamayı vaat ediyordu.[6] Bu mektuptan ve aşağıda ele alacağım diğer kaynaklardan açıkça anlaşılıyor ki, Osmanlı yönetimi Kızılbaş hurucunun kurdukları nizam-ı âlem için ne büyük bir tehdit olduğunun farkındaydı. İsmail'in yükselişi İstanbul'da kaygıyla izleniyor ve buna engel olmak için ivedi tedbirler alınıyordu. Ancak bu tedbirler, çok büyük bir toplumsal ve ideolojik momentuma sahip Kızılbaş hareketini durdurmak için yeterli olmaktan çok uzaktı.

Osmanlılar için sorun İsmail'in Azerbaycan ve İran'ı feth etmesi ve orada bir Şii devlet kurması ile sınırlı değildi. Esas mesele İsmail'in davasının Anadolu'daki toplumsal tabanı idi. Osmanlı tebaası olan birçok Kızılbaş sürekli olarak ya Şah'ın ülkesine göçüyor veya bulundukları yerde Şah'ın neferleri olarak hareket edip her tür lojistik desteği sağlıyorlardı. Yazılarında Osmanlı resmî ideolojisini iyi yansıtan Kemalpaşazâde durumu şu şekilde tasvir eder:

> Teke diyârının dike burun bî-bâk fettakları ser-i hayl-i Erdebil Şah İsmail'ün a'vân u ensârı onlar idiler. Zaman-ı fetrette fırsat eline girüb, iki üç yüz kişi ile baş kaldırub, hurûc idicek yoldaşı ve yârı onlar idiler. Takaddümle takarrüb bulub mukaddem-i hadem ü haşem olub ziyâde ra'bet tahsil itdiler. Yerlerinde ra'iyyet idiler, onda vardılar devlete irdiler ve esbâb-ı şevketi tekmîl itdiler. Ol tâ'ifenün kalanı dahî terk-i diyar itmek istediler. Ölüsü dirisine yüklenüb cümlesi çıkub gitmek istediler.
>
> *Bey-i türkî li-mü'ellifi:*
> *Türkler terk idüb diyarların*
> *Satdılar yok bahâya davarların...* [7]
>
> Şah İsmail-i gümrâh Bûm-ı şûm gibi Gîlan vilâyetinde künc-i hümûlde sinüb otururken Bayıdır beğlerinün fetreti zamanında fırsat bulub Erzincan'a

6 Bkz. Oktay Efendiyev, "Sultan II. Bayezid ve Şah Ismail", *XIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, Ankara: TTK, 2002, s. 90; BRW, s. 68. Bu mektubunda Ismail'in takipçileri "isyancı Kızılbaş sürüsü" (*tâ'ife-i bâğiye-i kızılbaşiyye*) olarak tarif eder. Yine de Akkoyunlu şehzadelerine yardımı üzerine açık bir delil yoktur. Esasen, aynı zamanda Venedik'le savaşta olan II. Bayezid için bu kolay değildir.

7 KPZ8a, s. 233.

ki geldi, Anadoluda olan hulefā vü ehibbāya ādem saldı. Tekelü etrākinün dike burun füttāklerinden yanına varanlar takaddümle takarrüb bulub, Kızılbaş içinde merdānelik ve yoldaşlığ ile meşhūr oldılar. Ömründe timār yimeyen, diyārında kendüye kimse ādem dimeyen bī-kārlar tümen beğleri olub hadden ziyāde itibar buldılar. İşinden çıkdı giti, mevhūm yerden ötürü muhakkak yirin yurdun terk idüb, çiftin çubuğun dağıttı, evin ocağın yıkdı, yakdı harāb itdi. Anda varan beğler olurmış diyu zikr olan tā'ife-i hā'ife kalanları dahī kemān-ı intikam kurmışlardı. Zalām-ı şām-ı fitne būm-ı Rūmı kaçan tuta diyü eyyām-ı fetrete ve hengām-ı fırsata nāzır u muntazır turmışlardı.[8]

Osmanlı yönetiminin ilk tepkisi, Safevi tarikatının Anadolu'daki gövdesiyle İran'daki[9] başı arasındaki iletişim ve bağlantıyı kesmek yönünde birtakım tedbirler almak oldu. Erdebil sufilerinin Azerbaycan tarafına gitmesi kesin olarak yasaklanmış ve sınırdan geçerken yakalananlara çok ağır cezalar uygulanmaya başlanmıştı. Sınır bölgelerinin yöneticilerine, Şah ve Anadolulu müritleri arasındaki iletişim ve kitle ulaşımını kesmeleri talimatı verilmişti. Hoca Saadeddin'in kaydettiğine göre, "Uç beylerine gereği yapılması buyrulan emirlerde bundan sonra sufi adında bir kimseyi sınırlardan geçirmemeleri, yolları tutmaları ve kesmeleri bildirildi. Bunun sonunda o pis kalabalık Rum diyarında kapatılmış ve Erdebiloğlu kendisine taraf olanların gelmelerinden umudunu kesmişti."[10] Hanivaldanus Anonimi'ne göre, II. Bayezid hem sancak beylerine hem de Anadolu kadılarına sınırlara gözcü yerleştirmelerini ve İsmail'in müritlerinin geçişlerini engellemesi için talimatlar göndermişti. II. Bayezid ayrıca İsmail'e katılmak isteyen herkesin öldürülmesi talimatını vermişti. Yerel yöneticiler sultanın talimatlarını yerine getirdiler ve çok sayıda kaçağı öldürdüler. Ancak İsmail'in destekçilerinin coşkunluğu öyle bir noktadaydı ki hiçbir ceza onları şahlarına gitmekten alıkoyamıyordu.[11]

8 KPZ8b, s. 43. Başka bir yerde daha yakından ele alındığı gibi KPZ'nin İsmail'in Anadolu'daki Kızılbaş müritleri tasviri onların ezici çoğunluğunun göçebe olduklarını açıkça ortaya koyar. Gerçekte önde gelen Safevi tarihçileri bu konuda hemfikirdir. Örneğin Jean Aubin şöyle söyler: "Safevi hareketi ve ideolojisinin gövdesini oluşturan toplumsal kesim başlarına taktıkları dini başlıktan dolayı 'Kızılbaş' olarak bilinen göçebe Doğu Anadolu Türkmenleri idi. Bunlar Kent çevrelerinden tamamen kopuk ve atalarının köklü inançlarını ve Şaman uygulamalarını devam ettiren oldukça sert ve kaba insanlardı." Bkz. Jean Aubin, "La politique religieuse des Safavudes", *Le Shī'isme Imâmite, Colloque de Strasbourg, 6-9 mai 1968*, Paris: Presses Universitaires de France, 1970, s. 236.

9 Bu tabir ilk defa Faruk Sümer tarafından kullanılmıştır. Bkz. *Safevī Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerini Rolü*, Ankara: TTK, 1999, s. 12. "...tarikatın başı Azerbaycan'daki Erdebil şehrinde, gövdesi de Anadolu'da idi."

10 HSE3, s. 346. Bununla birlikte, ilerleyen sayfalarda analiz edeceğimiz padişah buyruklarından biliyoruz ki HSE son fikrinde gerçekten haklı değildir. Osmanlı idaresinin katı önleyici önlemler kullanmasına rağmen, iki taraf arasındaki iletişim ve kitle ulaşımını tümüyle kesememiştir. Bu sorun üzerine ayrıca bkz. SLZ1, s. 429.

11 ANMH, s. 45.

Osmanlı yönetiminin sorunu ne kadar ciddiye aldığını ve uyguladığı cezaların şiddetini arşiv kaynaklarından takip edebiliriz. Divanda alınan kararların bir nüshasını içeren mühimme defterlerinde Kızılbaşlarla ilgili birçok emir yer alır. Ancak bu defterlerin sadece 16. yüzyıl ortalarından itibaren tutulanları elimize ulaşmış, daha erken dönemlere ait defterler kaybolmuştur. Dolayısıyla geniş bir külliyat oluşturan mühimme defterleri bizim konumuz açısından ancak dolaylı olarak kullanılabilir.[12] Öte yandan 1501 yılında tutulan bir mühimme defteri günümüze ulaşmayı başarmıştır. Haziran ortasından Temmuz ortasına kadar alınan divan kararlarını içeren bu defterde, Kızılbaşlarla ilgi çok değerli bilgiler veren yedi hüküm yer almaktadır.[13] Bu hükümler Sivas, Amasya, Kastamonu ve Konya sancak beylerine hitaben kaleme alınmış padişah fermanlarının kopyasıdır. II. Bayezid, Sivas hariç tümü şehzade olan söz edilen sancakların beylerine Şah için sınırları geçmeye çalışanları etkisiz hale getirme ve infaz etmeleri talimatını vermektedir.

Bu hükümlerden birisi Sivas sancakbeyine hitaben yazılmıştır ve evahir-i Zilkade 906'da (8-17 Haziran 1501) gönderilmiştir. Hüküm Erdebil sufileri hakkında gönderilmiş olan daha eski bir buyruğa atıfta bulunur. Elimizde bulunmayan ancak içerikten tahmin edilebilir olan eski talimata göre, merkezî hükümet Sivas sancakbeyine diğer tarafa (İran) geçerken yakalanan Erdebil sufilerinin idam edilmesi (siyaseten salb oluna) ve mülklerinin onları yakalayana verilmesi talimatını veriyordu. Bir sonraki cümleden, şehzadelerden birinin[14] daha önce Sivas sancakbeyine bir elçi gönderdiği ve diğer tarafa geçer-

12 Osmanlı Devleti'nin daha sonraki dönemlerde izlediği Kızılbaş politikası bakımından bu defterler eşsiz veriler içerir. Mühimme defterlerinde Kızılbaşlara dair kayıtların çok büyük bir kısmı Saim Savaş tarafından derlenip çalışıldı. Bkz. Saim Savaş, *On Altıncı Yüzyılda Alevilik*.

13 Osmanlı arşivlerinde 16. yüzyıldan önce divan kararlarıyla ilgili çok sayıda belge yoktur. Divan tarafından gönderilen buyrukların kopyalarından oluşan *Mühimme Defterleri* 16. yüzyıl ortalarından itibaren görülmeye başlanır. 16. yüzyılın birinci yarısı ve daha erken dönemlerde tutulan defterler günümüze kadar ulaşamamıştır. Bunun sadece birkaç istisnasından birisi BOA, *Bāb-ı Asāfi Dīvān (Beylikçi) Kalemi*, BA, A.DVN, no.790'da muhafaza edilmektedir. Bu seçki *evāhir-i Zilkāde* 906 ve *evāhir-i Zilhicce* 906 (8-17 Haziran 1501/ 8-17 Temmuz 1501) arasında yayımlanmış padişahlık kararlarını kapsar. Tüm seçki İlhan Şahin ve Feridun Emecen tarafından yayımlanmıştır. İlhan Şahin veFeridun Emecen, *Osmanlılarda Dīvān - Bürokrasi - Ahkām. II. Beyazıd Dönemine Ait 906-1501 Tarihli Ahkām Defteri*, İstanbul, 1994. (Buradan itibaren *Ahkām Defteri*) Bu defterde yer alan yedi hüküm Kızılbaşların İran'la iletişiminin yasaklanmasıyla doğrudan ilgilidir. Son dönemde yayımlanmış bir makalede Gilles Veinstein bu belgeleri tarihsel bağlamda tartışmıştır. Bkz. Gilles Veinstein, "Les premières mesures de Bāyezīd II contre les Kızılbaş", *Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV-XVIII siècle), Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001*, Sous la direction de Gilles Veinstein, Paris, 2005, s. 225-136.

14 Burada göndermede bulunulan şehzadenin hangisi olduğu açık değildir. Ancak dönemin Amasya sancakbeyi Ahmed olması daha akla yatkındır. Birinci olarak, sadece Ahmed önde gelen devlet adamları ve II. Bayezid tarafından tahtın görünen varisi olarak değerlendirildiğinden imparatorluk buyruğuna müdahale etmeye cüret edebilir. İkinci olarak, daha sonraki gelişmeler onun şu ya da bu şekilde Erdebil sufileriyle ilişkilere sahip olduğunu gösterecektir.

ken yakalanan sufilerin ölüm cezalarının para cezasına çevrilebilmesine izin verdiği anlaşılmaktadır (Anların gibi sufilerin siyâseti ta'zir bi'l-mal olmak vech görüldü). Bu şehzade, Sivas sancakbeyine ayrıca sufiler için dört yüz ve halifeler için iki bin akçe ceza kesmesini bildirmişti. Ancak Sivas sancakbeyi şehzadenin emirlerini uygulamaya koymamış ve bu düzenlemenin merkezî hükümet tarafından onaylanıp onaylanmadığının anlaşılması için İstanbul'a elçi göndermişti. Elimizdeki hüküm divan tarafından Sivas sancakbeyinin işte bu sorusuna verilen cevaptı. Hükümde II. Bayezid sufilerle ilgili eski emirlerini onaylıyor, bu meselede herhangi bir esnekliği veya gevşekliği kesin bir dille yasaklıyordu. Erdebiloğlu'na gitmiş ve oraya varırken veya dönerken yakalanmış tüm sufilerin kesinlikle idam edilmesi, hiçbir şekilde bu cezanın hafifletilmemesi buyruluyordu. Yakalanan sufilerin mülkü ve elbiseleri de onları yakalayanlara verilecekti. II. Bayezid sancakbeyini bu hususta azami hassasiyet göstermesi ve hiç kimsenin para için (rüşvet) yakalanan sufilerin idam cezasını hafifletmesine meydan vermemesi hususunda uyarmaktadır. Sultan, nihai amaçlarının bu sufilerin diğer tarafla ilişkilerinin kesilmesi olduğunu tekrarladıktan sonra, sancakbeyine kaç sufinin yaklandığını, nasıl tutuklanıp idam edildiklerini rapor edip bildirmesi talimatını verir.[15]

Yaklaşık on gün sonra, merkezî hükümet Sivas sancakbeyine başka bir hüküm gönderdi. Bu belgeden anlaşıldığı kadarıyla, Sivas sancakbeyi daha önceden İsmail, Akkoyunlu Murad Han, Ebu'l-feth Mirza ve Şirvanşah Gazi Bey'in oğlunun durumlarını yakından takip etmek için ajanlar göndermiş, sonra da bu ajanların topladığı istihbaratı İstanbul'a göndermişti. Hüküm işte bu istihbarat raporunun alındığını ifade ederek başlamakta ve 'yukarı canib'teki (İran) gelişmeleri yakından izlemeye ve divana bildirmeye devam etmesini buyurmaktadır.[16]

Evahir-i Zilkade 906 tarihli bir başka hüküm (7-17 Haziran 1501), Kastamonu sancakbeyi Şehzade Mahmut'a hitaben yazılmıştır. Hükmün başında eski yasaklama yeniden tekrarlanır:

> Bundan evvel memālik-i mahrūsemde bazı sufiler yaraklarıyla öte tarafda Erdebiloğluna varub ol tarafta şekavet idüb ol zümre-i tugāt ve tāife-i eşkıyānun enva'-ı şeneatleri zāhir olub ol tāifenün yukaru gitmesi men'-ü def' olunub nice defa men'le memnū' olundukları ecilden mezbūr sufilerden ol tarafa giderken yolda ve izde, varışda ve gelişde dutulanun soygunu dutanun olub gendüler siyaseten salb oluna diyü emr idüb ol babda ahkām-ı şerifeler irsal olunmışdı.[17]

15 Bkz. *Ahkām Defteri*, s. 8, hüküm 27.

16 Bkz. *Ahkām Defteri*, s. 92, hüküm 330.

17 Bkz. *Ahkām Defteri*, s. 21, hüküm 71.

Bu hükümden Osmanlı'nın iki taraf arasındaki iletişimi ve ziyaretleri neden kesmek istediği anlaşılmaktadır. Buna göre, Erdebil talibi olan bazı kişilerin silahlarıyla diğer tarafa geçmesi ve orada "eşkıyalık yapması" rahatsızlığın esas nedenidir. Osmanlı bürokratlarının "öte tarafa geçip eşkıyalık yapan silahlı Erdebil talipleri" şeklinde tarif ettikleri insanların yukarıdan beri anlatageldiğim sufi-gaziler olduğu izahtan varestedir. Hatta bu hükmün Tercan kurultayına özel bir göndermede bulunduğu bile düşünülebilir.[18] II. Bayezid Kastamonu sancakbeyi olan oğlunu İsmail'e savaşçı kaynağı sağlayan bu insan akışını kesmesi konusunda uyarmaktadır. Uygulanan tedbirlerin sertliği ve katılığı, Osmanlı yönetiminin Kızılbaş hareketini Osmanlı nizamını temelden sarsabilecek bir tehlike olarak gördüğünü ve İsmail'in yükselmesinin engellenmesini birinci öncelik olarak benimsediğini göstermektedir. Şehzade Mahmut da Sivas sancakbeyi gibi, bu zararlı topluluğun (ol tāife-i eşirrā) şiddetle cezalandırılmasının önemi konusunda ihtar edilmektedir. Hüküm metninden anlaşıldığı kadarıyla, daha önce gönderilen kati idam emirlerinin uygulanmadığı ve bazı sufilerin para karşılığında serbest bırakıldıklarına dair haberler İstanbul'a kadar ulaşmıştı. Padişah, kimi yetkililerin yakalanan sufilere ölüm cezasını uygulamadığını, sufilerden dört yüz ve halifelerden iki bin akçe para karşılığında onları serbest bıraktıklarını duyduğunu söyleyip oğlunu sert bir dille uyarmaktaydı. Bu belgeye göre, yetkililerin umursamazlığı ve rüşvete tamah etmeleri, sufilerin Şah İsmail tarafıyla bağlantılarını sürdürmelerine imkân sağlıyordu. Zira onlar belirlenen rüşvet tarifelerini ödeyerek ve diğer tarafa gidip gelmeyi sürdürüyorlardı. Bu uyarılardan sonra hüküm şöyle devam eder:

> Eyle olsa ol taifenin hakikat-i hāli hod temam mālumdur. Anlarun şirret ve fesādları tamam zāhir olub her yirde nasıl hareket ve şene'āt itdükleri, pāye-i serir-i a'lāma arz olunub ef'āl-i kabīhleri ve şirret-ü fesādları mümted oldığı merraren istima' olınmışdur. Anların cüzi nesnelerine iltifat idüb emrim mucebince siyaset olunmamak bir türlüdür. İmdi emrüm kemākān ol bābda mukarrerdür. Buyurdum ki, ol tāifeden şunlar ki yukarı tarafa teveccüh ideler, bāb-ı sa'adet me'ābında olan hüddāma ve sipāhiye ısmarlayasız ki, yolları görüb gözedeler, anların gibi sufiyūn tāifesinden her kim benim hükmüme muhalefet idüb yukarı tarafa giderlerse dutub muhkem bend ideler. Soygunu ve esbabı dutanun olub sen dahi mecal virmeyüb dutulan sufileri siyaseten salb idesiz ve bu hükm-ü şerifim vasıl olduktan sonra ne denlü adem dutulub salb olunursa karşu bu tarafa i'lam idesiz. Amma bu bābda ademlerine ve sipāhilerine te'kiden ısmarlayasız ki bu kaziyyeyi heman bir kizb-

18 Bkz. Veinstein, "Les premières mesures", s. 232.

ü kār idinüb, ol sufilerin esbablarına ve mallarına tama' idüb dutulan sufileri salıvermeyeler. Ve illa istima' olunursa anlara i'tab-ı azīm olub siyāset olunur. Şöyle bilesiz.[19]

On gün sonra Mahmut'a bir başka buyruk gönderildi.[20] Buyruk bazı yetkililerin sufilerin diğer tarafa gidiş gelişlerine belli bir para karşılığı (sufiler için dört yüz, halifeler içinse iki bin akçe) göz yumduğunun duyulduğunu söylüyor, sultanın önceki kararına atıfta bulunarak yakalanan sufilerin ölüm cezalarının (siyaseten salb) uygulanmasını, kesinlikle yakalananların para karşılığında serbest bırakılmamalarını emrediyordu. Meselenin ciddiyeti şu ifadelerle vurgulanıyordu: "Para almak benim talimatım değildir ve para almayı kesinlikle onaylamıyorum! [ölüm cezası yerine]."[21] II. Bayezid Mahmut'u tekrar bölgesindeki tüm devlet görevlilerinin ihmal ve toleranssız bir şekilde imparatorluk buyruklarını yerine getirmelerini sağlaması için uyarıyordu. Diğer tarafa gidip gelirken yakalanan veya evinde bulunsa da gidiş gelişi ispatlanmış olan sufilerin, sufi veya halife olmalarına bakılmaksızın kesinlikle ölüm cezasına çarptırılacakları emredilmektedir. Onlara karşı bu konuda gösterilen en ufak bir toleransın da artık hiçbir şekilde affedilmeyeceğinin altı çizilmektedir.

> Elbette elbette dutulan sufi siyāset içün salb olup emrüm yerine varmak gerekdür. Bir kaç aydan sonra yarar ādemler ve mütemed kimesneler gönderüb bu husussiyyātı alā vechin bi'l-ihtimam teftiş itdürsem gerek. Şöyleki bunların siyāseti bābında ihmal olunmuş bulunacak olursa senün lalalarından olsun Hüdavendigar –enarallahu burhanehu– ruhiyçun azille konmayub mu'ateb bi'l-mu'akab olurlar ve ger subaşılardan ve sipāhilerden ve senün bāb-ı sa'adet me'ābun halkından olsun ve sair halktan olsun ol halās itdükleri kimesne yirine gendüleri salb itdürsem gerekdür. Şöyle bileler. Ve sen dahi her üç ayda bir taht-ı hükümetünde vilayeti teftiş itdürüb kaziyye ne vechile olub ve kaç nefer-i sufi salb olındığını malum idinüb dahı tefāsiliyle yazub dergāh-ı mu'allāma i'lām eyleyesiz. Ve subaşılardan ve sipāhilerden her kim benüm emrim yerine koyub ol sufileri siyaseten salb ide, anun bu hizmeti benüm 'izz-i huzūrumda pasendīde vāki' olub enva'-ı ināyetümle mer'ī ve mahzūz olalar. Şöyle bilesiz, alamet-i şerife i'timad idesiz![22]

Görüldüğü üzere, merkezî hükümet bölgesel yöneticileri bu işlerle ilgili rüşvet veya ayrıcalıklı muameleyi yakından takip edip engel olmaları için sü-

19 Bkz. *Ahkām Defteri*, s. 21, hüküm 71.

20 Belgenin sonunda aynı buyruğun Ahmed, Alemşah ve Selimşah'a da gönderildiği yazılıdır.

21 "Akça alınmak benüm emrüm değildür ve akça alınmağa kat'a rızam dahı yokdur". Bkz. *Ahkām Defteri*, s. 78-9, hüküm 281.

22 Bkz. *Ahkām Defteri*, s. 78-9, hüküm 281.

rekli uyarmaktadır.[23] Hatta bu gibi ihmalleri incelemek üzere müfettiş heyetlerinin oluşturulduğu anlaşılmaktadır. İstanbul, ne kadar sufinin yakalandığının ve idam edildiğinin periyodik olarak merkeze rapor edilmesini ısrarla talep ediyordu. Evâhir-i Zilhicce 906 (8-17 Temmuz 1501) tarihli bir buyrukta, Konya sancakbeyi Şehzade Şehinşah'tan böylesi bir rapor isteniyordu. Padişah tarafından daha önce gönderilen ve sufileri yakalama ve idam etmeye dönük kesin talimatına atıfta bulunduktan sonra, o buyruktan bu yana kaç sufinin yakalandığı ve ölüm cezasına çarptırıldığının bildirilmesi isteniyordu. Ayrıca şehzadeden kendi bölgesinde kaç sufinin öldürüldüğünü aylık olarak rapor etmesi talimatı verilmişti.

> Bundan evvel hükm-ü hümāyun gönderüb "Yukaru tarafa varan Erdebil sufilerinden varışda ve gelişde bulunanun siyāset idesiz" diyu buyurmuşdum. Ol bābda hāliya şöyle buyurdum ki ihtimam-i tam üzere olub sabıka gönderilen hükm-i hümayunum mucebince amel idüb mezbūr sufilerden ele girenün mecal virmeyüb siyāset itdüresiz. Ve ol bābda gönderilen hükm-ü hümāyunum tarihinden şimdiyedek ne denlü sufi siyaset olunmuşdur defter idüb dergāh-ı mu'allāma gönderesiz. Ve bundan böyle ayda bir, iki ayda bir, ne denlü sufi siyāset olunursa defter idüb göndermek ardınca olasız. Fi'l-cümle ol bābda gönderilen hükm-ü hümāyunı icra idüb emrümü ihmal itmeyüb yirine komak ardınca olasız![24]

Bu hükümde diğerlerinde olmayan ilgi çekici bir ayrıntı vardır. Buna göre, idam edilen Kızılbaşların akrabalarının hiçbir iddiası Osmanlı mahkemelerinde kabul edilmeyecek, idam edilmiş sufilerin akrabalarının hiçbir talebi yasal olarak değerlendirilmeyecekti. Dolayısıyla Kızılbaşları katletmekle yükümlü yetkililerin bu konuda bir kaygı duymasına gerek yoktu.[25]

> Zamanla akrabası demin dava etmekde hazer eylemeyeler. Emr-i şerifim budur ki ol asıl sufilerden her kim siyāseten salb oluna hiçbir zamanda anun demi hususunda olan dava mesmū' olmaya. Şöyle ki atabe-i alem-penahımdan gelüb bir suretle teftişe hükm dahı alurlar ise, ol hükümle dahı amel olunmaya. Elbette elbette dutulan sufi siyaset içün salb olup emrüm yerine varmak gerekdür.[26]

23 Bkz. örneğin, *Ahkām Defteri*, s. 78-9, hüküm 281: "Bir kaç aydan sonra yarar ādemler ve mütemed kimesneler gönderüb bu hususiyyātı alā vechin bi'l-ihtimam teftiş itdürsem gerek."

24 Bkz. *Ahkām Defteri*, s. 126, hüküm 454.

25 Veinstein bu cümleyi Osmanlı hukukunun kabile işleriyle ilgili olarak yargısal düzenlemesinin bir kısmı olarak görür. Bkz. Veinstein "Les premières mesures", s. 234. Ancak bu yaklaşım eleştiriye açıktır. Daha çok Osmanlı-Safevi politik rekabeti çerçevesinde incelenmesi gerekir. Bir olgu olarak imparatorluğun başka taraflarındaki kabile gruplarına karşı böyle sert önlemler görmeyiz. Bu örnekte Osmanlı politikasının yargısal temeli kabile ilişkilerinden çok isyan ve karşı gelme bağlamında ele alınmalıdır.

26 Bkz. *Ahkām Defteri*, s. 78-9, buyruk 281.

Evâhir-i Zilhicce 906 (Temmuz 7-17, 1501) tarihli, Amasya sancakbeyi Şehzade Ahmet'e gönderilen bir başka hüküm üç ayrı talimat içerir ve bunların ikisi doğrudan Kızılbaş meselesiyle ilgilidir. Birincisi, Ahmet tarafından daha önce İstanbul'a gönderilmiş İsmail ve Akkoyunlu ilişkileri üzerine bir istihbarat raporuna ilişkindir. Ahmet'in bu raporuna göre, Şah İsmail Kür nehrinin diğer tarafında kalmakta, Akkoyunlu beyi ise nehrin bu tarafında bulunup geçişleri kontrol etmekte idi; aynı zamanda Şirvan'ın çiftliklerinde bir salgın baş göstermişti. Hükümde Ahmet'e bu ilişkiler üzerine daha fazla bilgi toplaması ve saraya rapor etmesi emredilir.[27] Bu hüküm içinde yer alan ikinci emir oldukça ilgi çekicidir. Burada daha önce Karahisar sancakbeyinin Şehzade Ahmed'e bir mektup gönderdiğinden söz edilir. Bu mektuba göre, Doğu beylerinden Zinnün Bey Şehzade Ahmed'e Osmanlı'ya (āsitāne-i saādet) sığınma isteğini belirten bir elçi göndermişti. Anlaşılıyor ki Ahmed de bu talebi saraya iletmişti. Hüküm işte bu talebe verilen cevabı içermektedir. Divandan gelen emre göre, Zinnün'ün talebi reddedilecektir. Gerekçe olarak ise, Şah İsmail ile Osmanlı Devleti arasında bir dostluk olduğu, eğer o taraftan bir adamın kaçıp sığınması kabul edilirse bu dostluğun bozulacağı ifade edilmektedir.[28]

İncelediğimiz belgelere göre, Şah İsmail tarafıyla iletişimde olmak, özellikle de Şah'ı ziyaret etmek ölüm cezasına çarptırılmak için yeterli görülmekteydi. Bu belgelerde suç unsuru olarak veya başka bir bağlamda öte tarafa toplu göçlerden söz edilmez. Hükümlerin hepsinin odağında Safevi komuta merkezi ile iletişimi ve bağlantıyı sürdürmek için çaba gösteren tekil sufiler (Kızılbaşlar) yer almaktadır. Hepsinde tekrar eden temel suç diğer tarafa gidip gelmek olarak ifade edilmektedir (öte tarafa-yukaru cānibe varub gelmek). Dolayısıyla, bu belgelerin ve onların yansıttığı Osmanlı politikasının konusu, Şah'ın ordusuna katılıp İran'ın fethine giden Kızılbaşların Osmanlı bölgesinde bıraktıkları akrabalarıdır. Gerçekte, sahadaki Erdebil sufilerinin ana gövdesini bu geride kalanlar oluşturuyordu.

Belgeler, Osmanlı yönetimin doğu politikasında birinci önceliğinin Ana-

---

27 Şimdiki hâlde dergâh-ı mu'allâma mektub ve âdem gönderüb Yuraru Şark diyârına gönderilen âdemden biri gelüb: "Sufi tâifesi Kür suyının öte kenarında oturub Şirvan vilayetinün ekin yörür ovalarında taun hastalığı vâki' olub, Akkoyunlu bu canibde oturub memerrleri hıfz iderler" diyu bildürmüş, malum oldı. Eyle olsa gerekdür ki bundan böyle dahî dâim yarar âdemler gönderüb tecessüs itdürüb hakikat-ı hâl ne vechile zahir olursa yazub dergâh-ı âlem-penâhıma i'lâm idesiz!" Bkz. *Ahkâm Defteri*, s. 125, hüküm 453.

28 "Ve Karahisar sancağı beyi mektub gönderüb Şark beylerinden Zinnün Bey nâm kimesne kenduye adem gönderüb Asıtâne-i sa'âdete iltica itmek istedüğin i'lâm itmişsiz. Eyle olsa Yukaru Şark tarafıyle, bu canibün aramızda dostluk ve muhâleset-i tâmme vardur. Şimdi ol taraftan bu tarafa âdem kaçub gelüb kabul olunursa aralıkda bürûdete ve küdûrete sebeb olur. Mezbûr sancakbeyine mektub gönderüb ısmarlayasız ki, ol dahı haber göndere ki, mezbûr Zinnün bu tarafa gelmek lazım değildür, gelmeye!" Bkz. *Ahkâm Defteri*, s. 125, buyruk 453.

dolu'da kalan Kızılbaşlar ile Şah İsmail'in bağlantısını kesmek olduğunu açıkça gösterir. Öte yandan, yerel yönetimler ya sorunu küçümsedikleri için ya da rüşvet veya sempatileri nedeniyle sarayın istediği tedbirleri aynı sertlikte uygulamıyorlardı. Divandan ardı arkasına gelen emirlere rağmen, yerel yönetimlerin ölüm cezasını uygulamaktan kaçındıkları anlaşılmaktadır. Hatta yakalanıp idama mahkûm edilen bir sufinin parayla kurtulmasının –muhtemelen kara borsa– standart tarifesi bile oluşmuştu. Birinci buyruk, bu istismarın kökenleri hakkında bazı ipuçları taşır. Şehzade Ahmet ve maiyetindeki devlet adamları fiiliyattaki yumuşamanın müsebbipleri olabilir. Öte yandan, Erdebil dergâhının Osmanlı toplumunun çok farklı kesimlerinde, hatta sipahiler arasında dahi sempatizanları olduğu unutulmamalıdır.

Osmanlı idaresinin önleyici tedbirleri Anadolu tabanından Şah'ın ordularına katılımı ve nakit akışını ciddi düzeyde düşürmüş olmalı ki, İsmail Bayezid'e bir mektup yazarak şikâyetini dile getirmiş, müritlerinin kendisini ziyaretine izin verilmesini istemişti. Osmanlı padişahı, cevabi mektubunda, sufilerden çoğunun Erdebil Tekkesi'ne gitme motivasyonunun dinle veya ibadetle ilgisinin olmadığını belirtiyordu. Ona göre, sufilerin çoğu Erdebil'e "Allah dostlarını"[29] ziyaret için öteden beri yapılagelen ziyaretleri artık ülkeden kaçmak için bir bahane olarak kullanmaktaydı. Böylece onlar kendi ülkesindeki askerî ve ekonomik yükümlülüklerinden kaçıyorlardı. Bayezid yine de İsmail'in mektubunu aldığı için memnun olduğunu ve kendisine karşı dostane duygularını ve iyi niyetini vurgulamıştı. Böylece Şah'ın talebini nazik ve diplomatik bir biçimde reddetmişti.[30] Bu mektupların tarihleri Münşeat'ta belirtilmemiştir. Bununla birlikte Moton ve Koron Fetih-nâmesi'nin (fetih mektubu) hemen sonrasında yer alırlar. Bu kentler 1501'de fethedildiklerinden, incelenen yazışma 1501 ya da daha sonraki bir tarihe ait olmalıdır.[31]

Öte yandan, Osmanlı tarihçileri de Şah İsmail'in müritleri için sınırların açılması için taleplerde bulunduğu ancak Bayezid'in bu talepleri reddettiğini yazarlar. Örneğin, Hoca Saadeddin Teke bölgesindeki Erdebil sufilerinin sürgün edilmesinden sonra sınırdan Kızılbaşların geçişinin kesin olarak yasaklandığını belirtir. Bunun üzerine, İsmail padişaha yasağın kaldırılması için mektup yazsa da sonuç alamamıştır. Hoca Saadeddin'e göre, İsmail "bu maksatla kapıya nâme gönderip zavallılığını ortaya koydu. Atalarının dostları için Acem diyarına geçiş izni tanınması ricasında bulundu ise de sözü-

29 II. Bayezid bu terimi Safevi şeyhleri için kullanır.

30 Feridun Bey, 1, s. 338-39. Ayrıca bkz. BRW, s. 68; Efendiyev, "Sultan II. Bayezid ve Şah İsmail", s. 93; Jean-Louis Bacqué-Grammont, *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins*, İstanbul, 1987, s. 19-20.

31 Feridun Bey'in çalışmasını organize etmek için kronolojik düzen izlediği iyi bilinir.

ne değer verilip dileği yerine getirilmedi."[32] Bahsedilen sürgün 1502 yılında gerçekleşmiştir. Bu nedenle, yazışmanın aynı yıl gerçekleşmiş olması gerekir.[33] Solakzade de aynı tarihi, 908/1502 olarak verir.

> Hudud kumandanlarına hükümler tebliğ olundu. Bundan böyle sufi nâmı ile hiç kimsenin Anadolu'ya geçmemesine ve yolların zabt olunmasına dâir emirler verildi. Çünkü bu çirkin kalabalık Anadolu diyârında bu vechile mahbûs oldu. Şâh İsmail ashâblarının kendilerine ulaşmasından me'yûs olunca, bizzarure, 908 (1502) yılında Der-i Devlet'e ubûdiyet-nâmeler gönderdi. Miskinliğini arz iderek itâat yüzünü gösterdi. Babasının ahbablarının Acem diyârına gitmelerine icâzet verilmesini rica eyledi. Amma onun bu ricalarına hiçbir sûretle iltifat olunmadı. Kabûle karin kulağı ile işidilmedi.[34]

İncelediğimiz hükümlerde dikkat çeken önemli bir nokta da "sufi" ve "halife" terimlerinin oldukça spesifik bir anlamda kullanılıyor olmasıdır. Osmanlı belgelerinin bu tanıklığı, Kızılbaş toplumun sosyal-dinî yapılanması ve hiyerarşik iç örgütlenmesinin artık tam olarak oturmuş olduğunu göstermektedir. Bu dönemde Kızılbaş sosyal-dinî yapısı için Osmanlı kaynaklarında kullanılan en genel terim "Erdebil Sufileri"dir. Osmanlı arşiv belgelerinde ve tarih kitaplarında "Kızılbaş" terimine 1510 yılından önce rastlanmaz. İlk defa bu tarihten itibaren Anadolu'da çıkan isyanlar ve İsmail'le savaş bağlamında kullanılan terim, Osmanlı bağlamında net bir politik çağrışım içerir. "Sufi" terimi basitçe Safevi tarikatının müridi anlamında kullanılırken, "Kızılbaş" iki nosyonu içinde barındırır: meşru otoriteye baş kaldıran isyancı ve dinen sapkın.

Yukarıda incelediğim hükümler Erdebil sempatizanlarının yoğun olduğu sınır sancaklarına gönderilmişti. Şaşırtıcı bir şekilde Teke veya Taş-eli yöneticilerine gönderilen herhangi bir hükme bu ahkâm defterinde rastlanılmaz. Ancak bu defterin sadece bir ay içinde alınan kararları kapsadığı ve diğer kararları içeren onlarca defterin kayıp olduğu göz önüne alınırsa, bu eksiklikten hareketle yorum yapmak imkânsızdır.[35]

Son olarak, ahkâm defterinde yer alan bu yedi hükümde sufilerden açıkça konar-göçer olarak bahsedilmez. Ancak bazı ipuçları gözlenebilir. Kesin bir kanıya varmak için yeterli olmasa da "zümre-i tugât ve tâife-i eşkıyâ" gi-

32 HSE3, s. 346.

33 Ayrıca bkz. Bacqué-Grammont, *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins*, s. 20, dipnot 27.

34 SLZ1, s. 429. Ancak bazı tarihçiler bu tarihi daha da geri götürür. Gaffari'ye göre, örneğin, 905'in sonu veya 906'nın başı, 1500'ün ortalarında yazılmış olmalıdır. (Bkz. Ahmed Ibn Muhammed Gaffârî Qazvinî, *Târikh-i Cehân Ârâ*, ed. M. Minuvî, Tahran, 1953, s. 265.) Allouche, mektubun metinsel analizine dayanarak Gaffari'nin açıklamayı izler. Ona göre bu mektup Şirvan seferine başlamadan hemen önce yazılmış olmalıdır. (Allouche, s. 89.)

35 Compare Veinstein, "Les premières mesures", s. 229.

bi bazı ifadeler Osmanlı bürokratlarının genel olarak konar-göçer Türkmenler hakkında kulladığı ifade kalıplarıdır. Örneğin, Müneccimbaşı İsmail'in Teke'deki isyankâr müritlerinden söz ederken onların çoğunun konar-göçer Türmen olduklarını vurgular. Kemalpaşazâde, onları "menba'-ı buğât ve mecma'-ı tuğat" olarak tarif eder.[36] Aşıkpaşazâde Turgud ve Varsak kabileleri için "bağı" ve "tağı" sıfatlarını sıklıkla kullanır. Özetlemek gerekirse, Osmanlı resmî görüşünün sözcüleri olarak değerlendirilebilecek bu yazarların dilinde söz konusu ifade kalıpları neredeyse Türkmenlerle özdeşleşmiştir.[37] Üstelik resmî görüşün görece dışında kalan diğer kaynaklardan da Osmanlı hükümetinin bu terimleri itaatsizlikleri nedeniyle konar-göçer aşiretler için kullandığını biliyoruz. Hanivaldanus Anonimi, Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden İsmail'in bayrağı altında toplanan çok sayıda insanın çapulculuk yapan göçebe Türkmenler (yörük) olduğunu açıklıkla ifade eder.[38]

KIZILBAŞLARIN KİTLESEL SÜRGÜNÜ

Cüneyd'in propagandasının Tarsus ve Teke bölgelerinde parlak başarılar elde ettiğini zaten vurgulamıştım. Cüneyd, Haydar ve Sultan Ali'nin döneminde bu bölgeden çok sayıda talip dergâha gidip gelmiş, hatta bazıları orada gerekli eğitimi alarak halife unvanıyla geri dönmüştü. Meşhur Şahkulu'nun babası Hasan Halife de bunlardan biriydi. Türkmen nüfusun yoğun olduğu bölge belli başlı Kızılbaş merkezlerinden biri haline gelmişti. İsmail'in hurucu diğer yerlerde olduğu gibi buradaki talipler arasında da büyük bir heyecanla karşılandı. Özellikle Teke ve Hamid-ili'nde hurucun sosyal yankıları açıkça görünür bir hal almıştı.

Öte yandan, Osmanlı yönetimi, bölgedeki kontrolünü korumak ve toplumsal düzenin bozulmasına meydan vermemek için bir dizi önlem aldı. Kemalpaşazâde'ye göre, Şehzade Korkut Saruhan Sancağı'ndan Antalya'ya sosyal huzuru korumak ve İsmail'in ajanlarının yer altı faaliyetlerini kontrol etmek için atanmıştı. Zira bahsedilen bölge isyan kaynağı ve isyancıların toplanma yeri haline gelmiş ve dolayısıyla da sıkı bir denetim altına alınması öncelikli bir öneme sahip olmuştu.

> Ma'mūre-i mezkūrenün menba'-ı buğāt ve mecma'-ı tuğāt idüği āşikār olıcak ol diyārun bed-kirdār nā-bekārları şi'ār-ı 'isyān u tuğyanla iştihār bulıcak rāyet-i zāhire vü siyāset-i kāhireyle ol vilāyeti himāyet mühimm oldı. İçinde bir nāsıb-ı rāyet-i şevket, sāhib-i haşmet ü iktidar serdār olmak lāzım oldı. Ol

36 KPZ8a, s. 233.

37 Bu konuya Osmanlı ve Türkmenlerin ilişkileri bağlamında daha önce değinmiştim.

38 ANMH, s. 45.

esnāda ittifak şehzāde-i āsümān- 'azamet serv-i āzāde-i bostan, saray-ı cihānārā-yı saltanat...Cihangīr Korkud sipihr-i kerem...Saruhan diyārından ferāgat gösterdi. Altalya'da olmağa rağbet gösterdi.[39]

KPZ, Korkut sanki Manisa'yı terk etmeye gönüllüymüş gibi anlatır. Ancak diğer kaynaklardan biliyoruz ki, esas neden tahta çıkmaya en yakın aday olan kardeşi Ahmet Manisa'yı terk etmeye zorlanmasıydı.[40] Zaten Korkut Osmanlı toplum yapısını temelden sarsan Kızılbaş hareketine karşı etkili önlemler alabilecek bir yapıda da değildi. Ancak yine de bazı tedbirleri uygulamaya koyduğunu Kemalpaşazâde'den öğreniyoruz:

Riyāset-i kāmilesinün siyāset-i şāmilesiyle ol diyār mazbūt olub etrāf u eknāfuna bāl-i ikbāli mebsūt olub āsār-ı envār-ı 'adliyle deycūr-ı şerr ü şūr zāyil oldı. Ayağ üzerine gelen serkeşleri yürütmeyüb fi'l-hāl pāymāl eyledi. Kimseye boyun eğmeyen gerden-keşler tav'an ev revān emrine imtisal eyledi. Dādiyle bilād ü kurrāyı ābād eyleyüb, adliyle ehl-i fesād u gavgāyı korkutdı. Mülhid-i i'tikād(u) müfsid-nihādların kimi kırılub, kimi ırılub ol diyār (tohtüşdi) karār tutdı. Mukīm ü musāfir huzūr bulub, ragat oldı. Ol iklimün nāhiyeleri emn ü āmān toldı.[41]

Kemalpaşazâde'nin açık bir tarih vermemesine karşın, izleyen paragraftan bu olayların 908/1502 yılında gerçekleştiği anlaşılıyor. Korkut'un Antalya sancakbeyi atanmasının ardından, Saruhan, II. Bayezid'in bir başka oğlu Alemşah'a verilmişti. Ne var ki, Saruhan'a gidişinden kısa süre sonra Alemşah öldü. Kemalpaşazâde Alemşah'ın ölümünün tarihi olarak 908'i vermektedir.[42] Öte yandan, arşiv kaynaklarından Korkut'un Antalya'ya 908/1502 senesinde atandığını biliyoruz.[43]

Kemalpaşazâde alınan tedbirler neticesinde bazı fesatçıların öldürüldüğünü ve başkalarının da huzuru tesis etmek için sürüldüğünü bildirir. Ancak bu fesatçı Kızılbaşların nereye sürüldüğüne ilişkin net bilgi vermez. Bunun-

39 KPZ8a, s. 233-4.

40 Bkz. ULCY1, s. 58; M. Tayyib Gökbilgin, "Korkut", *IA*, s. 856; Feridun Emecen, "Korkut", DIA, s. 205.

41 KPZ8a, s. 234.

42 MNB de aynı tarihi verir. Bkz. MNB, s. 442.

43 ULCY1, s. 58, dipnot 6. Uluçay Antalya'da olan ve 908 tarihli Korkut'un annesinin mezar taşından söz eder. Ayrıca TSA'da bulunan bir belgeden alıntı yapar. II. Bayezid tarafından basılan bir imparatorluk buyruğu olan bu belgeye göre, Hamid Vilayeti de o dönem Antalya sancakbeyi olan Zilka'de Korkut'a verilmişti. 908 (Mayıs 1503). Belge şöyle devam eder: "Kabza-i tasarrufunda olan Antalya sancağından bedel Hamid vilayeti taleb itdüğü ecilden mumaileyh oğlum tulullahi ömrühu Menteşe vilayetinde olan tasarrufunda olan haslarunu geru ibka edub ve Antalyada olan 837090 akçalık haslardan bedel zikr olunan Hamid ili sancağın 841363 akçalık hass ile tevfiz kılınub..." TSA, belge E 6536. Bu sorun üzerine ayrıca bkz. Gökbilgin, "Korkut", s. 856.

la birlikte daha sonraki tarihçiler, bu noktayı açıklığa kavuşturur. Örneğin Hoca Saadeddin, İsmail'in Anadolu'daki, özellikle de Teke ve Hamid-ili'ndeki sempatizanların sayısının Tebriz'de tahta çıkıp dünyevi ve manevi liderliği birleştirdiği duyulduktan sonra nasıl hızla arttığını kaydeder.[44] Kendi topraklarındaki hareketlenmeden endişelenen Osmanlı idaresi bir yandan sınırlardan geçişi engellerken diğer yandan iç bölgelerdeki Kızılbaş kitleleri kontrol altında tutmaya çalışıyordu.[45] Osmanlı açısından tek sorun birtakım sufilerin göçmesiyle oluşacak insan kaybı değildi. Belki daha büyük problem, geride kalan Kızılbaşların Şah'a olan bağlılıklarını devam ettirmesi ve Osmanlı yönetimini meşru görmemesi idi.[46] Özellikle Teke ve Hamid-ili bölgesinde Şah sevgisi ve bağlılığı o dereceye çıkmıştı ki büyük çapta sosyal çalkantıların patlak vermesi an meselesiydi. Kendi yurtlarında bu kitleyi kontrol altına alamayacağını anlayan Osmanlı yönetimi, çok sayıda Kızılbaşı henüz yeni ele geçirilmiş Moton, Koron ve Lepanto'ya sürgün etme kararı aldı.[47] Böylelikle bu kitlenin Anadolu ve Şah ile bağları tamamen koparılacak ve etkisiz hale getirilecekti. Müneccimbaşı, çok sayıda insanın hayatını alt üst eden bu sürgünün gerekçesi olarak Kızılbaşların yarattığı güvenlik problemlerini gösterir. "Teke ve Hamid İli'nde bulunan Türkmenlerden çoğu Şah İsmail'in ordusuna katıldıklarından kalanların bir fitne çıkarmasından korkuldu. Bunlar Sultan'ın emriyle Moton ve Koron bölgesinde iskân edildiler. Serhad muhafızlarına da bunlardan memleketlerine dönmek isteyenlere mani olmaları emr edildi."[48]

Daha önce de belirttiğim gibi, Aşıkpaşazâde'nin tarihine Cüneyd'le ilgili bir bölüm eklemesinin nedeni de bu sürgünden başka bir şey değildi. Zaten ilgili bölüm "Bu bölüm Erdebil sufilerinin neden Rumeli'ye göç etmek zorunda kaldığını açıklar"[49] başlığını taşır. Aşıkpaşazâde daha ilk cümlede sürgünün nedenini açıklar. Ona göre, Teke Kızılbaşları'nın sürgün edilmesinin sebebi "bu oldu kim ülemâ küfürlerine hükm etdiler. Padişah anlara gazâb etdi. Rum eline sürdüler."[50] Bu cümlenin ardından Aşıkpaşazâde kendi kendine bir soru daha sorarak anlatısını derinleştirir: "Sual: Bunlar hod sofılar idi. Şeyh Safi müritlerinden idi. Tasavvufdan Şer-i Muhammedî sallalahu

44 HSE3, s. 345.

45 Bkz. örneğin, ANMH, s. 45.

46 KPZ8a, s. 233-4. Müneccimbaşı ve Solakzâde gibi 17. yüzyıl tarihçileri genellikle bu sorun üzerine Saadeddin'i takip ederler.

47 HSE3, s. 345-6. Solakzâde, Saadeddin'in açıklamasını tekrarlar. Bkz. SLZ1, s. 429. Ayrıca değerlendiriniz TNSB, s. 237-8 ve HAM2, s. 369. Kızılbaşların sınır dışı edilmesi dönemin İtalyan kaynaklarında da kayıtlıdır. Bkz. FSH, s. 92.

48 Bkz. MNB, s. 417.

49 APZ, s. 249.

50 APZ, s. 249.

'aleyhi ve sellem üzerine olurlar idi. Bunları tekfir etmeğe sebep ne oldı?"[51] Bölümün yazılış amacı da esasen işte bu soruyu cevaplayıp akıllarda şüphe bırakmamaktır.

Venedik'le barışı tesis ettikten sonra, Safevi iktidarının yükselişi ve müritlerinin Anadolu'daki faaliyetleri Osmanlı yönetiminin öncelikli sorunu haline gelmişti. Onlar da Müslüman olduğu için bu sufileri ağır cezalara çarptırmak –ki sürgün bunlardan birisidir– dinen mümkün değildi. O yüzden katil ve sürgün gibi çok ağır cezalar birçok insanın kafasında soru işaretleri oluşturuyordu. Osmanlı yönetimi Kızılbaş olmayan çevrelerden gelebilecek bu tür itirazların önüne geçmek için meseleyi önce dinen çözmek zorundaydı. Bu ise hedefe konan topluluğu doğru dinin dışına itip zındık kategorisine yerleştirmek anlamına geliyordu. Aşıkpaşazâde Erdebil sufilerinin (kendisi "Kızılbaş" tabirini kullanmaz) ulema tarafından tekfir edildiğinden söz eden en erken Osmanlı kaynağıdır. Gerçekten de onun iddia ettiği gibi daha 1501 yılında Erdebil sufilerinin kâfir veya zındık olduklarına dair bir fetva verildi mi bilmiyoruz. Zira bu konuda Aşıkpaşazâde'nin yaptığı atıftan başka bir dayanağımız yoktur. Ancak, Mufti Hamza, Kemalpaşazâde ve Ebussuûd gibi önde gelen din alimlerinin fetvalarından bu hükmün en geç on üç yıl sonra verildiğini kesin olarak biliyoruz.

Kızılbaşlar 16. yüzyılın ilk yılları boyunca (henüz on yıl sonrası kadar keskinleşmese de) hem siyasal hem de dinî bakımından kritik bir sorun olarak görülüyordu. Aşıkpaşazâde'nin kendi kendine sorduğu sorudan, özellikle onun muhatapları olarak tahmin ettiğimiz alt ve orta sınıflar arasında Erdebil müritleri hakkında kafa karışıklığı yaşayan hatırı sayılır sayıda insan olduğu anlaşılıyor. Zira uzun süredir şeriat sınırları içinde faaliyet yürütmüş ve pek çok çevrede sempatizanı bulunan Safevi tarikatı mensuplarının bir anda zındık ilan edilmeleri çokları için anlaşılmaz bir durumdu. Dahası II. Bayezid'in Şah İsmail'e karşı ılımlı bir politika izlediği herkesçe bilinmekteydi. Aşıkpaşazâde ilgili bölümü yazarken kendince bu durumu açıklığı kavuşturmayı ve şüpheleri gidermeyi hedefliyordu.

Öte yandan, kitlesel sürgünün Teke ve Hamid-ili bölgeleriyle sınırlı olmadığını düşünmek için yeterince nedenimiz vardır. Örneğin, Aşıkpaşazâde Erdebil sufilerinin sürülmesinin nedenlerini anlatırken özel bir bölge belirtmez. Daha ziyade Erdebil sufilerinin liderlerinin ve onların arasında Erdebil'i ziyaret etmiş olanların Rum ülkesinden (memleket-i Rüm yani Anadolu) Rum Eli'ne (Rumili veya Balkanlar) sürüldüğünü belirtir.[52] Ne var ki ne sufilerin sürüldükleri vilayet ne de nereye götürüldükleri Aşıkpaşazâde tara-

51 APZ, s. 249.

52 "Memleket-i Rûm'da olan sofılarun hülefâsını ve Erdebil'e varan sofuları Sultan Bayezid tahkîr edûb Rum Eli'ne sürdi." APZ, s. 251.

fından belirtilmez. Dolayısıyla Teke ve Hamid-ili'nden Moton ve Koron'a yapılan sürgünün benzerleri de başka yerlerden yapılmış olabilir. Aşıkpaşazâde sürgünlerden İsmail'in Tebriz üzerine yürümesinden hemen öncesinde söz eder.[53] Onun anlatısından Memleket-i Rüm'un pek çok kısmından çok sayıda sufinin sürgün edilmesinin Şah'ın tahta çıkmasından önce olduğu sonucu çıkar. Yukarıda anlatıldığı gibi, Teke sürgünü 1502'de gerçekleşmişti.[54] Veinstein, tümüyle farklı bir kaynaktan aynı sonucu çıkarır. Onun dayanağı Bayezid'in 1501 yılı Haziran ayında gönderdiği ve yukarıda bahsedilen ahkâm defterinde kayıtlı bulunan bir hükümdür. Hüküm Ankara kadısına hitaben yazılmıştır ve Moton'a sürülmüş ancak izinsiz bir şekilde Ankara'ya dönmüş olan Fethullah'ın tutuklanması talimatını vermektedir.[55]

Hanivaldanus Anonimi de bu varsayımı destekler nitelikte bilgiler verir. Orada yazılanlara göre, II. Bayezid İsmail'in kuvvetlerine katılmak isteyenlerin tutuklanması ve idam edilmesi için sınır bölgelerinin yöneticilerine emirler göndermişti. Ancak bu önlemler, Kızılbaşların İran'a akışını engelleyememişti. Bunun üzerine kendi ülkesindeki kızıl tâc giyen herkesin tespit edilip katledilmesini emretti. Ancak Şah'a sempati duymakla beraber Kızılbaş hareketine katılma husunda çekimser davrananlar öldürülmeyip eşleri ve çocuklarıyla beraber Mora'ya sürgün edildi. O kadar insan sürgün edildi ki çok sayıda köy viran kaldı.[56] Aynı şekilde İtalyan kaynaklar da sadece Teke bölgesinden değil tüm Anadolu'dan kalabalık grupların Yunanistan ve Arnavutluk'a sürüldüğünü yazar.[57]

Hanivaldanus Anonimi açıklamasında fark edilecek bir diğer nokta da kitle göçünün Osmanlı yönetiminin B-planı olduğudur. Bayezid öncelikle kendi tebaasının İsmail'in çevresine katılmasını ciddi cezalarla önlemeye çalışmış, ancak Şah ve müritleri arasındaki iletişimi kesme önlemleri başarısız olmuştur. Bayezid'in sufileri yeni ele geçirilmiş ve imparatorluğun batı sınırı olan Mora'ya sürgün etmesi bundan sonra gelir. Bayezid'in amacı açıktır: Onları tümüyle İsmail'den ve Anadolu'nun diğer sufilerinden ayırmak. Hanivaldanus Anonimi'ne göre bir maslahat da sınırları [Hıristiyan] düşmanlara karşı koruyacak olmalarıdır.

> Bunun üzerine [sınırlarda alınan önlemlerin sufilerin geçişine engel olamaması üzerine] Bayezid bu kötü duruma başka bir çare buldu. O, Anadolu bölgesini inceden inceye arattırarak ele geçen kırmızı taçlı herkesi yakalatıp idam ettirdi. Fakat henüz kararsız olan ve açıkça sufilerin mezhebini kabul

53 APZ, s. 251.

54 İsmail Tebriz'i 1501 yazında ele geçirdi. Bkz. Allouche, s. 82.

55 Bkz. Veinstein, "Les premières measures", s. 230-32.

56 ANMH, s. 45.

57 Bkz. FSH, s. 92.

etmiş görünmeyenler, karıları, çocukları ve taraftarları ile birlikte Mora'ya sürülerek burada deniz kıyısında ikamete mecbur tutuldu; böylece düşmandan gelecek baskınlara her an maruz kalacak biçimde silah altında bulundurulacaklardı. Bu maksatla Anadolu ve Rumeli'ye ulaklar gönderildi ve yakalananların çoğu idam edildi; ayrıca çok kişi de sürgüne gönderildi. Bunun sonunda köyler ve kasabalar büyük ölçüde insandan arındırılmış bir hale getirildi.[58]

KARAMAN AYAKLANMASI

Karaman hanedanının bir üyesi gibi davranan Mustafa,[59] II. Bayezid Lepanto, Moton ve Koron gibi Mora'nın sahil kalelerini fethetmeyle meşgulken Osmanlı idaresine başkaldırdı. Turgutlu ve Varsak gibi Taş-eli bölgesinin kabileleri hemen onun etrafında toplanmıştı.[60] Aşıkpaşazâde, ayaklanmanın gerçek nedeninin bölgeden alınan vergilerin artırılması olduğunu söyler. Osmanlı hükümeti 906/1500-1 senesinde Karaman hükümetinin vergi kaynaklarını yeniden kaydetmesi için bir yetkili görevlendirmişti. Yeni kayıt (*tahrir*) tımar sahiplerinin idari ve askerî sorumluluklarını iki kat artırırken onlara dağıtılan gelirler aynı kalmıştı. Bu noktada Aşıkpaşazâde'nin açıklaması diğer tarihlerden farklılık gösterir. Ona göre isyan ağır yükümlülükler yüklenen tımar sahipleri tarafından başlatılmıştı. Onlar, Karaman hanedanındanmış gibi davranan birini isyanın liderliğine getirmişlerdi. Anlatısı boyunca Aşıkpaşazâde Mustafa'nın Karaman hanedanının bir üyesi olmadığını tekraren savunur.[61] İsyanın çeşitli aşamalarını anlatırken, Aşıkpaşazâde Varsak ve Turgut kabilelerinden söz etmez. Ancak isyanın sonunda, Mustafa kaçtığında, tımar sahipleri ve Karaman beylerinin Mesih Paşa'ya geldiğini; pişmanlıklarını belirttikleri ve tekrar ihanet etmeyeceklerine dair söz verdiklerini belirtir.[62] Bununla birlikte daha sonraki açıklamalar, *tımar* sahiplerinin isyandaki rolünden söz etmez.

Tımar sahiplerinin ve aşiret beylerinin isyandaki rolleri bir yana bırakılacak olursa, bilinen şey başkaldırdıkları ve isyana liderlik etmesi için Mirza

58 ANMH, s. 45.

59 İdris ve 'Ali ismi İbrahim olarak verir. "....vilâyet-i Karaman'da İbrahim nâm bir mechûlü'n-neseb-i mezmûmü'l-haseb nedir ki 'Ben Karaman-Oğlı İshak Beğ'in ferzend-i reşidiyem' diyu zuhur eyledi." Bkz. ALI, s. 900. Ayrıca bkz. TNSB, s. 123, dipnot 43. Solakzâde ismin Mustafa olduğunu ve onun da Karamanoğlu İbrahim Bey'in oğlu Hacı Hamza'nın oğlu olduğunu söyler. Buna karşı Müneccimbaşı Hacı Hamza'nın İbrahim Bey'in kardeşi Mirza Bey'in oğlu olduğunu savunur. İkisi de Mustafa'nın çocukluk dönemi boyunca İran topraklarına kaçtığını ve orada yetiştiği üzerinde uzlaşır. Bkz. SLZ1, s. 429; MNB, s. 412.

60 KPZ8a, s. 210-11.

61 Aşıkpaşazâde'nin tarihinde ilgili bölümü başlığı bile şöyledir: "Anı beyan ederkim düzme Karamanoğlı ne suretde geldi neyledi." Bkz. APZa, s. 260.

62 APZa, s. 261.

Bey'in torunu, Kasım Bey'in kardeşi olan ve o sırada İran'da yaşayan Mustafa Bey'i davet ettikleridir. Mustafa Bey İçel'e geldi ve burada bir yönetim oluşturdu.[63] Larende'yi yağmalamış ve kentin hisarını kuşatmışlardı. Bu gelişmeler üzerine, Amasya sancakbeyi Şehzade Ahmet, Şehzade Şehinşah'ın oğlu ve Beyşehri sancakbeyi olan Muhammed'e bir elçi göndererek isyancıların üzerine yürümesi emrini verdi. Ahmet kendisi de Larende'ye doğru hareket geçti. Bir Osmanlı ordusunun onlara yaklaşmakta olduğu haberini duyduğunda Mustafa Bey Taş-ili'ne döndü. Ahmet'in onları bir süre izlerken, Mustafa Bey'in güçleri Bolkar dağlarına sığındı. Kış başlamak üzere olduğundan Ahmet bir karşılaşma olmaksızın geri dönmek zorunda kaldı.[64]

Bir sonraki bahar, (Ramazan 906/Mayıs-Nisan 1501), Mora'dan henüz dönmüş olan II. Bayezid Mesih Paşa'yı Karaman sorununu çözmesi için görevlendirdi. Mesih Paşa Bulgar dağlarında isyancı güçleri kuşattı. Eğer Hoca Saadeddin'e güvenecek olursak, Mustafa Bey'in etrafındaki bazı kabile liderleri pişman olmuş ve Mesih Paşa'ya gizlice iletişime geçmişti. Bağışlanmalarını dileyip itaat sözü vermişlerdi.[65] Bu nedenle, Osmanlı ordusunun gelişinden kısa süre sonra Mustafa Bey'in etrafındaki kabile kuvvetleri dağıldı. Mustafa'nın kendisi de Halep'e kaçtı.[66] Ancak Aşıkpaşazâde ve Kemalpaşazâde, Mustafa Bey'in kabile yoldaşları ve Mesih Paşa'nın böylesine zımnî bir koalisyonundan söz etmezler. Aşıkpaşazâde isyancı birliklerin Taş-ili'nde Osmanlı tarafından kuşatılmasından ve Mustafa Bey'in kaçmasından sonra kabile beyleri ve tımar sahipleri af istemiştir.[67] Kemalpaşazâde de benzer bir hikâye anlatır: Mesih Paşa Mustafa Bey'in Bulgar dağlarındaki kuvvetlerini kuşatmış ve özellikle de Varsak kabilesinden gelenler olmak üzere bir kısmını öldürmüştü. İsyancı birlikler daha fazla direnememiş, kısa sürede dağılmış ve Mustafa Bey kaçmıştı.[68] Evâil-i Zilhicce 906 (18-27 Temmuz 1501) tarihinde yazılan ve Mesih Paşa'ya hitaben kaleme alınmış bir padişah buyruğu Mustafa Bey'in Taş-ili'nden kaçtığını ve önce Tarsus'a gittiğini sonra da gözden kaybolduğunu, Şam'a veya İran'a (Şark Cânibi) kaçmış olabileceğini bildiriyordu.[69] Daha sonraki kaynaklar, II. Bayezid'in isteği üzerine onun

63 UZC2, s. 109. Ayrıca bkz. HSE3, s. 318.

64 HSE3, s. 319-320; MNB, s. 412.

65 HSE3, s. 320. 'Ali ve Müneccinbaşı aynı fikri tekrar eder. Bkz. ALI, s. 901 ve MNB, s. 413.

66 Uzunçarşılı Hoca'nın açıklamasına dayanır. Bkz. UZC2, s. 109-110.

67 APZa, s. 261.

68 KPZ8a, s. 211-212.

69 "Şimdiki hâlde dergâh-ı mu'allâma mektub ve âdem gönderüb, Karamanoğlı adına olan müfsid Taşili'nden çıkub Tarsus cânibine gidüb akabince Ankara Sancağı beyin gönderüb mezbûr Karamanoğlu adına olan mesfuru Kuştemiroğlı deniz kenarından geçürmiş, Şam tarafına veyahud Şark canibine gidüb veyahud ol yirde pinhan oldığı ma'lum olmadı diyu bildirmişsiz. Eyle olsa gerekdür ki, bu bâbda kemal-i ihtimâm ve hüsn-ü ikdâm zuhura getürüb ol müfsidün ne yire varub ve ne yire iltica itdüğün temam tahkîk idüb bilmeyince olmayasız ve hakikat-ı hâl te-

Halep'in Memlük sancakbeyi tarafından yakalanıp hapsedildiğini söylemektedir.[70] Mesih Paşa'nın icraatlarından birisi de isyanın bastırılmasının ardından Taş-ili'nde bir kale inşa etmesi ve bir grup yeniçeriyi orada konumlandırmış olmasıydı. Bunun nedeni, bölgede benzer itaatsiz faaliyetler olması durumunda askerlerin müdahale edebilmesiydi.[71]

1500 yılı olaylarını daha iyi değerlendirebilmek için uluslararası güç ilişkilerine bakmak zorunludur. 1500'de, İsmail tahta geçtiğinde, Memlüklerle Osmanlılar arasında yedi yıl süren savaş 1491'de sona ermişti ve o tarihten itibaren iki devlet arasında barışçıl ilişkiler devam etmekteydi. Doğu'da yükselen yeni güç iki devleti birbirine daha da yaklaştırmıştı. Bayezid 1501'de evlilik için kızını Mısır Sultanı'na gönderdi. Bir sonraki yıl elçiler İran işlerini ve Suriye sınırını tartıştı.[72] Memlük sultanı İsmail'le ilişkilerde belli bir mesafeyi korumayı tercih ediyordu. İsmail'in Halep valisi tarafından tutuklanmış Karamanlı Mustafa'yı serbest bırakma isteğini reddetmişti. O ayrıca İsmail'in Osmanlılara[73] karşı bir ittifak kurma önerisini de kabul etmemişti. Safevilere karşı açıkça Osmanlı yanlısı bir politika izliyordu. Halep'in Memlüklü valisi Hayır Bey'in Osmanlı sultanına hitaben yazdığı mektup, Memlüklerin yükselmekte olan Şii tehlikesine karşı Osmanlılarla birlikte hareket ettiğini gösterir. Hayır Bey mektubunda Memlük sultanından Kızılbaşlara karşı Osmanlılara yardımcı olması talimatını veren bir mektup aldığını bildirmektedir. Aynı zamanda, aldığı emir doğrultusunda komutanlarına Osmanlı güçlerine katılması emrini verdiğini ve kendisinin de Osmanlı sultanının vereceği her türlü emri yerine getirmeye hazır olduğunu söyler.[74]

Osmanlı Memlük ittifakının karşısında ise Venedik ve Şah İsmail vardı. Bu iki güç ve Mustafa'nın ayaklanması arasında bir bağlantı varsaymak için çeşitli nedenler mevcuttur. Gerçekte, Osmanlı kaynakları Kızılbaş hareketi ve Karaman ayaklanması arasında ne ideolojik ne de somut bir işbirliğine

mam ma'lum olduktan sonra yazub dergâh-ı âlem-penâhıma i'lam idesiz!" Bkz. *Ahkâm Defteri*, s. 67-8, buyruk 240. On gün önce, Şehinşah'a Karamanoğlu'yla ilgili işlerde Port'u bilgilendirmesi için bir başka buyruk daha gönderilmişti. Bkz. *Ahkâm Defteri*, s. 32, hüküm 111.

70 Bkz. örneğin, SLZ1, s. 422. Fisher dönemin İtalyan kaynaklarından İsmail'in Halep Valisi'nin Karamanlı lideri serbest bırakmasını istediği sonucunu çıkarır. Ancak Memlük sultanı Bayezid'in yanında saf tutmuştur. Sadece İsmail'in dileğini reddetmekle kalmaz aynı zamanda üç bin Memlük askerini Mustafa'nın kaçmasını engellemek ve sınırı korumak için görevlendirir. Bkz. FSH, s. 92.

71 "Ve ol Taş-ili içinde bir kale yaptılar, kapıkularından içinde biraz kul kodılar, artuk bir ânın gibi haramzâde haramilik idüb kaçub Taş-iline girmesün deyu". Bkz. APZa, s. 261. Benzer bir açıklama için ayrıca bkz. KPZ8a, s. 212.

72 FSH, s. 93.

73 FSH, s. 93.

74 TSA, belge E 5483. Bu belge kısmen Selahattin Tansel tarafından yayımlanmıştır. Bkz. TNSB, s. 232.

dönük herhangi bir bağlantı önermez. Üstelik, Safevî kaynakları ne Mustafa Bey'den ne de Osmanlı otoritesine karşı bir ayaklanmadan söz eder. Ancak Sydney N. Fisher, İtalyan kaynaklarına dayanarak Mustafa'nın bayrağı altında toplanan çok sayıda kabilenin Kızılbaş olduğunu belirtir.[75] Adel Allouche de aynı görüşü izler. Ona göre, Karaman ayaklanmasınının ve İsmail'in hurucu ve bu bağlamda batıya (Erzincan) ilerleyişi ile aynı yıl olması tesadüfi değildir. Görünüşe bakılırsa hepsi bir işbirliği içinde hareket etmiştir. Allouche fikrini daha da ileri götürerek İsmail'in Erzincan ziyaretinin gerçek nedeninin, tarihçilerin genelinin kabul ettiği gibi Anadolu müritlerini toparlamakla sınırlı olmadığını ancak oradan Osmanlı topraklarına girme ve Karaman ayaklanmasına katılmak olduğunu savunur. Erzincan'da beklediği kadar savaşçı toplayamadığından, daha zayıf bir düşman olan Şirvanşah üzerine yürümek zorunda kalmıştır.[76] Ancak Allouche'ın bu iddiasını ne kaynaklar destekler ne de İsmail'in genel hareket planına uygun görünmektedir.

Allouche Venedik'in doğu cephesinde Osmanlılara karşı bir koalisyon kurma girişimlerine dikkat çeker. Dönemin İtalyan diplomatlarının Venedik ve İsmail arasındaki diplomatik ilişkilerin 1502'de zaten kurulu olduğunu rapor eder.[77] İsmail'in isteği üzerine, Venedik, Kıbrıs'tan bölgeye yardım ve silah götürmesi için Constantino Lashcari'yi görevlendirmişti.[78] Dahası, Laschari sadece Venedik'in mesajını 'Nuovo Profeto' (İsmail'e) değil; aynı zamanda Karaman ve Fars ülkesine de iletmekle görevlendirilmişti.[79] Allouche, tüm bunlardan, bu mektubun İsmail'in tahta geçtiği 1501 yazından önce yazılmış olması gerektiği sonucunu çıkarır.[80] Sonuç olarak, Venedik, İsmail ve Mustafa 1500 yazında Osmanlı İmparatorluğu'na karşı koordinasyon içinde hareket etmişti. Ancak bu koalisyon uzun süreli olmamış çünkü Venedikliler Mora kıyılarında yenilgiye uğrarken İsmail de Osmanlı topraklarından yeterince savaşçı toplayamamıştı. Bayezid bir sonraki yaz Venedik'le

75 FSH, s. 91.

76 Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri. Kökenleri ve Gelişimi*, çev. Ahmed Emin Dağ, İstanbul: Anka Yayınları, 2001. (İngilizce'de orijinal basım: *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962 / 1500-1555)*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983), s. 93. Bununla birlikte, mevcut delil Allouche'ün argümanını desteklemez görünür.

77 Allouche, s. 90. Batılı güçlerin Osmanlı İmparatorluğu'na karşı Şah İsmail'le iyi ilişkiler kumak istemeleri tarihsel bir gerçek. Venedik'e ek olarak Portekiz de İran'ın yeni sultanıyla işbirliği yolları arıyordu. Öte taraftan, İsmail Venedik, Portekiz ve diğer Batılı ülkelerle sıcak ilişkiler sürdürmek istiyordu. Şah İsmail ve Portekiz arasındaki diplomasi için bkz. Jean Aubin, "Les ambassades portugaises à la cour de Châh Isma'il", *Journal of Azerbaijani Studies*, 1, 1998, s. 20-29.

78 FSH, s. 92.

79 Allouche, s. 91.

80 Allouche, s. 91.

anlaşma imzaladıktan sonra Mustafa üzerine bir ordu göndermiş ve Karaman tehdidini kalıcı olarak bertaraf etmişti. Bunun üzerine İsmail, Osmanlı topraklarıyla ilgili düşüncelerinden, şayet bu tip düşünceleri varsa, vazgeçmek ve İran'a yönelmek zorunda kalmıştı.[81]

Allouche'nin bu üç eşzamanlı olay arasında olası bağlantılara ve Osmanlı'nın bu üç rakibinin işbirliğine dikkat çekmesi yerindedir. Ancak onun İsmail'in Osmanlı sınırları içinde toprak kazanmaya dönük planları olduğu ve Anadolu'dan yeterince asker toplayamadığı iddiası eleştiriye açıktır. O, İsmail'in Erzincan'a Anadolu'dan mürit toplamak için gelmediğini, eğer istese bunu Osmanlı sınırlarından uzak bölgelerde de yapabileceğini söyler.[82] Bu türden bir analiz meselenin stratejik ve psikolojik boyutunu açıklamada yetersiz kalır. Erdebil müritlerinin coğrafi dağılımına bakıldığında Erzincan merkezî bir konumda bulunmaktadır. Daha önemlisi, Erzincan Akkoyunlu, Dulkadiroğlu ve Osmanlı güçleri arasında sınır bölgesinde yer alıp her üç devletin de kontrolünün nispeten az olduğu bir yerdi. İsmail'in müritlerini toplamak için daha doğuda, azılı düşmanı Akkoyunlu kontrolünde bir yer seçmesi beklenemezdi. Dolayısıyla onun müritleriyle Erzincan'da buluşmasını Osmanlı bölgesine yürüme gibi bir niyetin göstergesi olarak okumak yersizdir. Üstelik, ulaşım zorlukları göz önüne alınınca, daha fazla adam toplamada coğrafi yakınlığın önemi küçümsenemez.

Sonuç olarak, Şah İsmail ve Karaman ayaklanması arasında bir ilişkinin olup olmadığı kesin olarak ne kabul edilebilir ne de reddedilebilir. Reddedilemeyecek gerçek ise, Karamanoğullarının doğal müttefikleri olan Türkmenlerin çoğunun bir süreden beri Erdebil tekkesi etrafında oluşan yeni Türkmen konfederasyonuna yönelmiş olduklarıdır. Mustafa Bey'in ayaklanması Karaman liderliğindeki Türkmen ittifakının Osmanlı'ya karşı umutsuzca son bir kafa tutuşu idi. Ne var ki, iki yüzyıldır Osmanlı'ya direnen Karaman hanedanlığı, bu ayaklanmanın bastırılmasıyla beraber tümüyle yıkıldı ve tarih sahnesinden çekidi.[83] Bu, aynı zamanda Taş-ili Türkmenlerinin Osmanlı emperyal gücü karşısında verdikleri mücadelenin de sonu anlamına geliyordu. İki yüz yıldır Karaman ailesine ve onların liderliğinde kurulan aşiret konfederasyonuna destek veren Varsaklar, Turgutoğulları ve diğer Taşili aşiretleri, Karaman bölgesindeki direnişin artık tamamen yok olduğunu görmüşlerdi. Onlar için yeni ümit, daha doğuda, bu defa tasavvuf, Alevilik ve Mehdiciliğin karışımından oluşan etkili bir ideolojik zamkla birleştirilmiş Kızılbaş Türkmen Birliği idi.

81 Allouche, s. 85-92.

82 Allouche, s. 89.

83 TNSB, s. 125.

DULKADİR SEFERİ

Osmanlı kaynakları 1501-1502 yıllarındaki olaylardan sonra İsmail'in 1507'deki Dulkadir seferine kadar Kızılbaş meselesi hakkında sessizdir. Bunun nedeni, Şah İsmail'in bu dönem boyunca Fars ve Irak'taki kapsamlı fetihlerle meşgul olması ve bu nedende Osmanlı sınırlarından uzakta bulunması olmalıdır. Görünüşe bakılırsa, iki devletin görünüşte dostane ancak şüpheli ilişkisi Osmanlı kaynaklarına sessizlik olarak yansımıştır.

Kemalpaşazâde'nin kitabında yer alan kısa bir pasaj Osmanlı'nın doğu politikası hakkında ipucu verir. Buna göre, II. Bayezid 911/1505 yılında doğudan yükselen tehlikeli fırtınanın farkındaydı; İsmail'in gücü günbegün büyüyordu. Osmanlı yönetimi İsmail'i tehlikeli bir düşman olarak değerlendiriyor ve onun yükselişiyle ilgili derin kaygılar taşıyordu. Bu kaygılar sadece Şah İsmail'in güçlü ordusundan gelebilecek bir saldırı ile sınırlı olmayıp, aynı zamanda onun Anadolu'daki müritlerinin beşinci kol faaliyetlerinden besleniyordu. Osmanlı sarayı hem Şah'ın Osmanlı toprakları üzerine bir saldırı olasılığını hem de kendi topraklarındaki müritlerin ayaklanma olasılığını ciddiye alıyordu. Kemalpaşazâde'nin belirttiği gibi, bu yüzden, doğu sınırlarındaki birlikler sürekli takviye ediliyor ve savaşa hazır durumda bekletiliyorlardı. "Ser-i hayl-i Erdebil Şah İsmail'ün şevk-i şevketinün hiddeti ve şiddeti günden güne izdiyâdda idi. Ol 'adū-yı kinecūy nâgâh kadem-i şūmla būm-ı Rūm'a hücūm ve kudūm ide diye asker-i mansūra ... tefrika virmeyüb hâzır olmışdı."[84]

Öte yandan, İsmail II. Bayezid'le sıcak ve dostane ilişkisini sürdürmek istiyordu. İyi niyetini ve dostane tavırlarını göstermek için beş yıl boyunca İstanbul'a çeşitli elçiler göndermişti. II. Bayezid ise bir yandan İsmail'in eylemlerinden şüphe duyarken diğer yandan onunla açık bir çatışmaya girmekten kaçınıyordu. Kemalpaşazâde Bayezid'in sözlerini şöyle özetler: "Gerçi ol tâc-dârun bâb-ı hilâfet-me'âba ilçisi gelür giderdi. Cenâb-ı kâm-yâb-ı sultân-ı cihâna izhâr-ı ihlâs u ihtisâs iderdi. Emmâ kavline i'timâd itmelü değil mekkârdı. Hayli bâd kirdârla leyl ü nehâr işi ilgârdı."[85]

Bayezid, mektubunu taşıyan bir elçiyi İsmail'i Fars ve Irak fetihleri dolayısıyla kutlaması için görevlendirdi. Mektubunda İsmail'den "oğlum" olarak söz ediyor ve ona adil bir lider olmasını, ülkesinin Sünni nüfusuna sert davranmamasını, Sünni evliyaların mescid ve mezarlarına zarar vermemesini ve iki devlet arasında sıcak bir ilişki sürdürmesini salık veriyordu.[86] Elçiler hilatler giydirilerek, İsmail'in dost canlısı tutumuyla karşılandı ve hediyelerle

84 KPZ8a, s. 243.

85 KPZ8a, s. 243.

86 Efendiev, "Sultan II. Bayezid ve Şah İsmail", s. 91-2.

geri gönderildi. Bununla birlikte, Osmanlı elçileri bazı önemli Sünni alimlerin de içinde bulunduğu bir grup adamın idamına tanıklık etmeye,[87] hatta domuz eti yemeye[88] zorlanmışlardı. İsmail 1505 yazında İstanbul'a bir elçi gönderdi. Gündeminde üç mesele vardı: Osmanlı topraklarına herhangi bir tecavüz niyetinin olmadığını teyit etmek;[89] Şehzade Selim'in Trabzon'daki düşmanca faaliyetlerini şikâyet edip onun durdurulmasını talep etmek ve Dulkadiroğlu üzerine yapacağı sefer hakkında bilgi verip sefer sırasında bir Osmanlı müdahalesinin olmamasını temin etmek.[90] Bayezid bu isteklerin hiçbirini açıkça reddetmedi; ancak şüpheli tutumunu devam ettirdi.

İtalyan kaynaklarının bildirdiği ilginç bir olay Osmanlı yönetiminin İsmail'den nasıl şüphelendiğini ve ona güvenmediğini açıkça ortaya koyar. O sırada İstanbul'da bulunan Venedik elçilerinin gözlemlerine göre, İsmail'in elçileri kentte bulundukları süre zarfında yakın gözetim altında tutulmuş ve halkla iletişim kurmaları engellenmişti. Hatta oların İstanbul'da harcadığı para bile daha sonradan toplanmış ve sahiplerine yeniden ödeme yapılmıştı. "Bu sayede o paralar üzerine yazılmış olan "sapkınlık" [Safevi parası üzerine yazılan Ali'nin velayet ve Oniki İmamlarlar ilgili ibareler kastediliyor] Türkiye'de dolaşıma girmemiş oluyordu."[91] Çağdaş İtalyan gözlemcilerin bu tanıklığı, İstanbul'da bile Şah İsmail sempatisinin ne kadar yakın bir tehlike olarak algılandığını gözler önüne sermektedir. Bu kaydı, daha önce söz ettiğim 1501 yılında İstanbul surları içinde beş yüz Kızılbaş bulunduğu söylentisi ile birlikte okumak gerekir. İsmail'in hurucunun Sünni Osmanlı emperyal düzeninin kalbinde oluşturduğu bu yankı bir paranoya mıydı yoksa bir gerçekliğe mi karşılık geliyordu (gerçekten İstanbul'da bile Erdebil sufileri varmıydı) şimdilik bilemiyoruz. Ancak her iki halde de bu tanıklık bize Kızılbaş sufiliğinin Osmanlı dünyasında ne denli yaygın olduğunu göstermektedir.

Öte yandan, Osmanlı yönetiminin aldığı sert tedbirler Şah İsmail ve Anadolu'da bulunan talipleri arasındaki bağı koparamamış, öte canibe gidiş gelişler devam etmişti. Hoca Saadeddin, Selim'in İran seferinin gerekçelerini anlatırken İsmail'in halifelerinin ve müritlerinin Osmanlı topraklarındaki beşinci kol faaliyetleri üzerine özel bir vurguda bulunur. Onun yazdığına göre, Anadolu'nun kavrayışsız Türkleri (Etrâk-i bi-idrâk), İsmail'in gerçek karakterini bilmelerine rağmen ona bir şekilde destek verdiler; mülkiyetle-

87 BRW, s. 57.

88 FSH, s. 94.

89 Mektubunda şu ifadeyi kullanmıştır: "Benüm Pâdişah-ı âlem-penâh hazretlerinin memâlik-i mahrûselerine kal'en dahl ü taarruzum yokdur". TSA, document E 325. Ayrıca bkz. TNSB, s. 240.

90 FSH, s. 94.

91 FSH, s. 94.

rini ve çocuklarını Şah uğruna gözden çıkardılar. Onu (Şah İsmail'i) ziyaret etme fırsatını kullananlar ona sayısız hediyeler ve nezirler götürüyor, ziyaret etme şansı olmayanlar ise adak, nezir ve hediyelerini Anadolu'daki Safevi halifeleriyle gönderiyorlardı. Hoca Saadeddin'e göre, Kızılbaşların bu şekilde davranmalarının başlıca nedeni, onların Şah'ın eşiğini ihtiyaç ve dilek kapısı veya hâcet kapısı olarak görmeleri ve Şah'ın velayet gücüyle dileklerini yerine getireceğine inanmalarıydı. Şah'a öylesine inanmış ve bağlanmışlardı ki onun ismini duyduklarında derhal secdeye kapanıyorlardı.[92] Hoca Saadeddin, Kızılbaşların coşkun bağlılıklarını abartıp şeriat çizgisinin dışında göstermek için kulaktan duyma bazı iftiraları da kaydetmekten çekinmez. Bu iftiraların en köklüsü şüphesiz kadınlarla ilgili olanıdır. Saadeddin'e göre Kızılbaşlar "kızlarını ya da kız kardeşlerini Şah'ın haylaz adamlarına sunmaktan çekinmezlerdi."[93]

Şah İsmail Fars eyaleti ve Irak'ı fethettikten sonra 1507 yazında Dulkadirli Alaüddevle'nin üzerine yürümeye karar verdi.[94] Bu seferin nedeni, dönemin kaynaklarında farklı şekillerde anlatılır. Bazıları Murat Akkoyunlu'nun Dulkadir topraklarına kaçtığını ve kayın pederi Alaüddevle'nin yardımıyla Safevilere karşı bir saldırı hazırlığında olduğunu söyler.[95] Diğer kaynaklarsa İsmail'in Alaüddevle'nin güzel kızıyla evlenmek istediği ancak reddedildiğini, seferin sebebinin bu olduğunu söyler.[96] Üçüncü bir grup, seferin nedeninin Alaüddevle'nin İsmail'in elçilerine karşı kötü muamele etmesi olduğunu iddia eder.[97] Dönemin bir Venedikli gözlemcisiyse tümüyle başka bir neden sunar. Buna göre, Dulkadir'in adamları, önde gelen Kızılbaş hanlarından birisi olan Muhammad Han Ustaclu'nun yönetimi altındaki Diyarbakır bölgesine sık sık tacizlerde bulunmayı alışkanlık haline getirmişti. Muhammad Han Ustaclu birkaç defa Dulkadir egemenliği altında bulunan bazı kaleleri ele geçirmeye çalışmış ancak başarısız olmuştu. Başlamış olan bu ça-

92 HSE4, s. 171.

93 HSE4, s. 171.

94 HSE tarihi hatalı bir şekilde Ramazan 913/ Aralık 1508-Ocak 1509 olarak vermektedir. Bkz. HSE3, s. 350. SLZ, genellikle olduğu gibi, onu izler. Bkz. SLZ1, s. 432.

95 HS, s. 582; HR, s. 115; AA, s. 50; Sarwar, s. 52; TNSB, s. 241; Caterino Zeno, "Travels in Persia", NIT içinde, s. 53.

96 HSE, Alauddevle'nin başta İsmail'in isteğini kabul etmeye niyetli olduğunu söyler. Ancak kısa süre sonra İsmail'in dini belirsizliğini kavrar ve talebini reddetmeye karar verir. HSE3, s. 350. Ayrıca bkz. ALI, s. 908; SLZ1, s. 432; ANMH, s. 40.

97 Alaüddevle Şah İsmail'in elçisi Oğlan Ümmet Çavuşlu'yu hapseder. Bkz. Sarwar, s. 52. Kemalpaşazâde şöyle yazar: "Mezkûr tâd-dârun mezbûr diyâra inmesine 'illet bu idi ki, Zü'lkadir Oğlı 'Alâü'd-devle Begle aralarına 'adâvet düşmüşdi. Ol serdâr kendüye i'tibâr itmeyüb, il içinde ilçisine ta'zîr ü teşhir itdüği-çün nâr-ı 'ârla kâr u bâr-karârı dutuşmuşdı. Hayl-i cerrârla seyl-vâr akmış gelmişdi ki, harmen-i düşmeni yile virüb, ilin günin yıka, yaka Zü'lkadirlü Türkmânının hânümânın harâb u yebâb idüb ol diyârun üstünden girüb altından çıka." KPZ8a, s. 250. Ayrıca bkz. TNSB, s. 16; UZC2, s. 228.

tışmayı sonuçlandırmak isteyen İsmail, Dulkadirleri bizzat yok etmek üzere harekete geçti.[98]

İsmail'in bu seferde izlediği güzergâh da aynı şekilde tartışma konusudur.[99] İsmail daha kısa yol olan doğrudan Dulkadir ülkesine doğudan girmek yerine, önce Osmanlı sınır bölgelerine yöneldi ve Erzincan, Sivas ve Kayseri yolu üzerinden Dulkadir bölgesine girdi.[100] Yukarıda söz ettiğim üzere, İsmail daha önceden Bayezid'e bir mektup göndermiş ve seferi hakkında onu bilgilendirerek herhangi bir Osmanlı tebaasına zarar vermeyeceğini garanti etmişti. Olayların çağdaşı Venedikli tüccar Dulkadiroğlu üzerine yürürken, Erzincan'dan aslında iki ayrı elçi gönderildiğini yazar. İsmail "iki elçi gönderdi. Birinin adı Kulu Bey'di Osmanlı sarayına gönderilmişti; Zekeriya Bey isimli diğeri de Kahire Sultanına gönderilmişti. Bu elçiler bu padişahlara yemin ederek İsmail'in onların egemenliklerine zarar verme niyetinde olmadığını ancak sadece düşmanı Alaüddevle'yi yok etmek istediğini iletti."[101]

İsmail sözünü tutmuş, Osmanlı sınırları içinde bulunduğu sırada Osmanlı tebaasına ve onların mülklerinin zarar görmesine izin vermemişti.[102] Hoca Saadeddin İsmail'in bu konudaki hassasiyetine dikkat çeker:

> Ancak Dulkadirli ülkesine gidebilmek için Osmanlıların bakımlı ülkelerinden geçmek gerekiyordu. Bunun için de Şah İsmail mutlu gölgelikler salan ulu otağa rica mektupları gönderip parlak hükümlerinin yürüdüğü korunmuş ülkelerden geçmek zorunda kaldığından özür diledi. Geçtiği topraklara da bir zarar dokunmasın diye adamlarının soyguncu ellerin tutup ağaçtan bir yaprak koparanı yokluk yollarına yolcu ederek durağı yüce padişahın memleketini dikkatle korudu. Sıkı yasak ile, birlikte olan azgın fesatçılara nefes aldırmadı.[103]

İsmail Erzincan'dan Sivas'a hareket etti ve orada da kısa bir süre kaldı.[104] Bazı kaynaklara göre Tokat yakınlarında bulunan Kazabad'a (Kazovası) kadar ilerledi.[105] Kemalpaşazâde'ye göre Sivas'a kadar gelmesinin amacı bu

98 NIT, s. 195. İsmi bilinmeyen Venedikli tüccar ayrıca İsmail'in 60 bin kişilik ordusuyla Erzincan'a doğru ilerlediğini söyler. Bkz. NIT, s. 196. Benzer bir açıklama için bkz. Giovan Maria Angiolello, "A Short Narrative of the Life and Acts of the King Ussun Cassano", NIT içinde, s. 108.

99 Bkz. Sohrweide, s. 142.

100 Caterino Zeno, "Travels in Persia", NIT içinde, s. 53.

101 Bkz. "The Travels of a Merchant in Persia", NIT içinde, s. 196. Giovan Maria Angiolello, "A Short Narrative of the Life and Acts of the King Ussun Cassano", NIT içinde, s. 108.

102 HS, s. 582-3; HR, s. 115; Caterino Zeno, "Travels in Persia", NIT içinde, s. 54.

103 HSE3, s. 350. Ayrıca bkz. SLZ1, s. 432.

104 KPZ8a, s. 251.

105 ALI, s. 908; SLZ1, s. 432.

bölgede yaşayan çok sayıdaki talibleri arasından asker toplamaktı.[106] Ancak planladığı şeyi gerçekleştiremedi; çünkü Osmanlı yönetimi 1500 yılından itibaren İsmail'in destekçilerinin hareketini engellemek için etkin önlemler almıştı. İsmail'in batıya doğru yürüyüşünü duyduğunda Osmanlılar koruyucu önlemlerini daha da artırmıştı. Sonuç olarak İsmail Sivas'taki ziyareti boyunca Anadolu'dan planladığı kadar savaşçı çıkaramadı.

> Diyārbekr içinden dahī gitse olurdu. Ol yoldan da varır maksuda vusūl bulurdı, ammā rindāne deprenüb, bir taşla iki kuş urınak istedi, bahāne ile gelüb serhadd-i Rūmda bir zaman turmak istedi. Ta ki Anatolınun Kızılbaşı ve sāyir evbaşı ol şem'-ı bezm-i fitnenün kenāra geldüğin duyub, her taraftan yanına cem' ola. Süvār u piyāde bende vü azāde her kanda varsa ālet-i rezmle 'azın ide vara, kendünün haşmeti artub, ziyāde şevket bula. Emmā umduğın bulmadı, ol didüği iş olmadı. İçinde Kızılbaş olan vilāyetlerin ra'iyyetleri boyunlanub birbirine merbut olmışdı. Mecāl-ı 'ubūr ve ihtimāl-i mürūr merfū u medfū' olmuş ve mesālik-i memālik mazbūt olmışdı. Sipāh-ı keşver-penāh ayağ üzerine gelüb, kişt ü bağ, deşt ü rağ, sahra vu tağ tolup turudı. Cüyūş-ı seylāb-cūş u sehāb-hurūsun mehābetinden kuş uçmaz ve kolan yürimez olup dururdı... Yarağla ayağ üzerinde buldukları Kızılbaşun arkasından kumaşın soymağla komazlar, başın alub fitne menba'ını soğuldurlar ve yaşın kurudurlardı. Mazanne-i fesād ve mienne-i 'inād olan bed-nihādları bend-i pulāda çeküb cānlarına a'zāb u 'ikāb iderler ve tenlerini zindān içinde çürüdürlerdi.[107]

Gerçekte İsmail'in sözlerine asla inanmayan Bayezid, imparatorluğun doğu sınırları boyunca kendi Anadolulu ordusunu harekete geçirmişti. Ahmet'e Tokat ve Amasya arasındaki geçiş yollarını koruması talimatı verilmişken, Anadolu beylerbeyi Karagöz Paşa savaşmaya hazır bir şekilde Çubuk vadisine ilerlemişti.[108] Kemalpaşazâde, Ahmed'in güçlerinin, Şah ve müritleri arasındaki iletişimi tümüyle engellediğini bildirir. Ahmet'e bağlı güçler, İsmail'in adamlarıyla alışverişte olan herkesi tutuklamış ve onlara işkence yap-

106 HSE İsmail'in böyle bir amacı olduğundan söz etmez. Ona göre İsmail bu rotayı takip etti çünkü Dulkadir topraklarına girmenin tek yolu buydu. Bkz. yukarıdaki dipnot. HSE3, s. 350. SLZ bu değerlendirmeyi takip eder. SLZ1, s. 432. Hoca'nın anlatısı açık olarak eksiktir çünkü Alaüddevle'nin ülkesine çok daha uzun olan kuzey sınırlarını dolaşmak yerine, örneğin Diyarbakır, doğu sınırlarından da girilebilirdi. KPZ'nin açıklaması görünüşe bakılırsa bu sorun üzerinde daha makul duruyor. İsmail H. Uzunçarşılı, İsmail'in bu rotayı izlemesinin nedeninin Alaüddevle'yi şaşırtmak olabileceğini belirtir. Ayrıca Osmanlı hükümranlığındaki Kızılbaş toplumunu heyecanlandırma amacına dikkat çeker. Bkz. UZC2, s. 228, dipnot 2. Çağdaş bir Venedikli gözlemci, bununla birlikte, çok daha açık bir gerekçe öne sürer. Ona göre, "Erzincan'dan Alaüddevle ülkesine yürümek sadece dört gündür; ancak İsmail başka bir rota izlemiş ve tedarik elde etme amacıyla Türk kenti Kayseri'den geçmiştir." NIT, s. 196. Burada bu İtalyan kaynağın İsmail'in Sivas'a ziyaretinden bahsetmediğine dikkat çekilmeli.

107 KPZ8, s. 251-252.

108 KPZ8a, s. 253.

mıştı. Osmanlı güçleri İsmail'e giden yolda buldukları herkesi tutukladılar. Silahla yakalananlar ise ölüm cezasına çarptırıldı.

> Ol diyārda Türk ve Türkmānla satubazar itmeğe çıkan bed-kirdārları pençe-i pür-şikence-i 'ikābla 'ukāb-vār kaparlar, gelürler giderlerdi. Ol bed-rāyleri göç üzerinde bulsalar alaylarınun serpindisini yürütmezler, tutarlardı. Ordu kurup konmuş bulsalar, hayme vü hargāh arasından çıkan gümrāhları nār-ı demārla üterlerdi. Şehzāde-i mezkūr yanındağı asker-i mansurla düşmen-i ye'cūc-ūca karşu Sedd-i İskender olub turdı.[109]

Kaynaklar, İsmail'in Osmanlılara saldırma niyetinde olup olmadığı konusunda açık değildir. Bazı modern tarihçiler bunun güçlü bir olasılık olduğunu savunur. Örneğin, Tansel Osmanlı topraklarında yaşayan müritlerine güvenme konusunda İsmail'in sınır-geçişlerini göz ardı ettiğini savunur. Tansel'e göre, Şah İsmail eğer Anadolu'dan yeterince mürit toplayabilseydi Osmanlı topraklarını işgal edecekti.[110] Fisher de İsmail'in fırsat doğması durumunda Osmanlılara saldırmak niyetinde olduğunu savunur.[111] Gerçekten de İsmail'in Osmanlıya karşı politikasını değerlendirmek kolay değildir. Mektuplarından anladığımız kadarıyla, O, bir yandan Bayezid'le dostane ilişkilerini sürdürmeye ve ona karşı saygılı bir politika izlemeye özen gösteriyor, Osmanlılarla açık bir çatışmaya girmekten dikkatle kaçınıyordu.[112] Diğer yandan, Osmanlı Devleti ile arasında uzlaşması mümkün olmayan çıkar çatışması vardı ve çıkarları uğruna yer yer tedirginlik yaratan eylemlere girişmekten kaçınmıyordu. Osmanlı mülkünde çok sayıda Kızılbaş yaşıyordu ve bunlar Şah'ın bayrağı altında savaşan askerlerin akrabalarıydı. Ayrıca İsmail gelecekte ihtiyaç duyacağı daha fazla insan kaynağı için bu mürit kitlesiyle bağlantısını korumak istiyordu. Öte taraftan, bu durum Osmanlı yönetimi için kabul edilemezdi. O yüzden Şah ve Anadolu'da bulunan müritleri arasındaki bağı koparmak için her türlü önlemi almışlardı. Ancak ne kadar sert olursa olsun önlemler Kızılbaşların mürşitlerine bağlılıkları karşısında yetersiz kalıyor, türlü yollardan gidiş-gelişler devam ediyordu. Mürşid-i kâmil ile talipler arasındaki bağ bütün kuvvetiyle artarak devam ediyordu. Bu

109 KPZ8a, s. 253.

110 TNSB, s. 242-3.

111 FSH, s. 94.

112 Örneğin Hoca Saadeddin İsmail'in Osmanlı Sultanı'na sultanın egemenliğine saygı duyduğunu içeren (Dulkadir'e saldırmadan önce) bir mektup yazdığını belirtir. Hoca'nın açıklaması şöyle devam eder: "Öte yandan devlet kapısına gelen rica mektubunda kendisini bu kapıya bağlanmış, özünü padişahın buyruğuna sunmuş gibi gösteren nice sözler etmişti. [Fakat Bayezid onun sözlerine güvenmedi.] Böyle olmakla beraber iklimlere padişah olan sultan Bayezid sultanlara yakışır ihtiyat tedbirlerini almakta gecikmemişti." HSE3, s. 350. İsmail'in Osmanlıya karşı barışçıl duygularını ve Alaüddevle'yi cezalandırma niyetini ifade eden mektubu için ayrıca bkz. ANMH, s. 42.

yüzden İsmail'in batıya dönük her hareketi hem Anadolu'daki Kızılbaş kitleleri arasında hem de Osmanlı sarayında bir heyecan dalgası yaratıyordu. Sahada bunlar olurken iki hükümdar arasında diplomatik seviyede tumturaklı sözler ve karşılıklı iltifatlar gidip geliyordu. Özetle, Bayezid döneminde Şah İsmail ile Osmanlı ilişkisi altan alta fokur fokur kaynayan ancak kapağın üstünde bir şey görünmeyen bir kazan gibiydi. Bir yandan soğuk savaş bütün şiddetiyle devam ederken, diğer yandan iki taraf da sıcak savaştan kaçınmaya azami özen gösteriyordu.

İsmail'in Osmanlı toprakları ile ilgisi oralarda yaşayan talipleri ile bağını sürdürmekten ibaret mi idi yoksa bir fetih niyeti var mıydı? Bu sorunun cevabı için kaynaklarımız tatmin edici veri sağlamaz. Uzun vadede İsmail'in böyle bir niyetinin olması, özellikle Kızılbaşların yoğun olarak yaşadığı sınır bölgeleri ve Rum Eyaleti'ni (Tokat, Amasya, Sivas, Çorum, Canik, Şebinkarahisar) fetih programına koymuş olması şaşırtıcı olmayacaktır. Ne var ki Osmanlı'nın en zayıf olduğu 1509-1512 yılları arasında doğu sınırındaki Özbeklerle uğraşmak zorunda kaldığından, İsmail eğer var idiyse bile bu niyetini hiçbir zaman uygulamaya koyamadı. Kaynaklar İsmail'in doğrudan Osmanlı topraklarına yönelmiş hiçbir askerî harekâtından bahsetmez. Onun Osmanlı politikası müritleri üzerindeki kontrolünü devam ettirme ve yer yer onların çıkardığı kargaşalara destek vermekle sınırlı kalmıştır.

Netice itibariyle, Sivas'ta bir aydan fazla kalan İsmail burada Anadolulu müritleriyle bir araya gelemeyeceğini anladı. Kemalpaşazâde burada bulunduğu süre içinde Osmanlı ülkesinden kimsenin İsmail'e katılmadığını özellikle belirtir.[113] Mustafa Ali de Kitabu't-Tarih-i Künhü'l-Ahbar'ında benzer bir tablo çizer:

> Fe-ammā bu kıssa [İsmail'in izinsiz Osmanlı ülkesine girişi] ki, ma'ruz-ı Şehriyāri oldı, Rūm-ili ve Anatolı leşkeri ve vezir-i kihter ve şecā'atle nāmver ve büzürg-ter olan Yahya Paşa'yı sipeh-sālār nasb itdiler. "İcāzetsiz memlekete duhūl iden ser-dār-ı zümre-i Celāli'nin hakkından gelinmesi lāzımdır" diyu gönderdiler. Vaktā ki, bu ahbār mesmū'-ı Şāh-ı zü'l-iştihār oldı, "Hodāvendigār-ı milk-i Rūm, benim vālid-i mācid-i büzürg-vārımdır ve anların that-ı tasarrufundaki merz u būm ne benim murād u matlūbum ve ne maksūd u muhtārımdır" diyū cevāb-nāme gönderdi ve gendüsü bilā-tevakkuf o nāhiyeden göçüb 'Alāu'd-Devle memleketine duhūl eyledi.[114]

Sivas'tan hareket eden Şah önce Kayseri'ye uğradı sonra da Maraş ve Elbistan üzerine yürüdü.[115] Alaüddevle'nin İsmail'e karşı çıkacak yeterli gücü

113 "Muhāliften ve muvāfıktan süvār ü piyāde kimse varmaz gördi." KPZ8a, s. 254.

114 ALI, s. 909.

115 İsmail Dulkadir ülkesine 29 Temmuz 1507 tarihinde girdi. Bkz. NIT, s. 197.

yoktu. O yüzden Turna dağında ulaşılması neredeyse imkânsız bir kaleye çekildi. Bir yandan da Bayezid ve Memlük sultanına elçiler göndererek yardım istedi. Memlük sultanı İsmail'in kendi ülkesine dönük olası bir saldırısından çekindiği için bu talebi yanıtsız bıraktı.[116]

Öte yandan, Bayezid'in İsmail'in yükselen gücüne karşı daha caydırıcı önlemler almaya karar vermesi, Alaüddevle'yi Şah'ın elinde mutlak bir mağlubiyetten kurtardı. II. Bayezid kayın pederinin[117] isteğine[118] yanıt verdi; Rumeli askerlerini ve dört bin yeniçeriyi[119] vezir Yahya Paşa'nın komutası altında doğu cephesine kaydırdı. Kemalpaşazâde Bayezid'in amacının sadece Dulkadir ülkesini İsmail'in işgalinden kurtarmak değil, Şah'ın bölgenin Müslüman ülkelerine hasar verecek olan yükselen gücünü ezmek olduğunu iddia eder.

> Emmâ hazret-i pâdişâh-ı hilâfet-penâh ol mazlûmun girihânını ve mükinün dâmenini düşmen-i bî-meyl ü amânun elinden kurtarmağa ikdâm eyledi. Kızılbaş-ı berhâş-kârun ki, yağîlik ayağı üzerine turup, dâr-ı İslâm'a nâr-ı gâret ü hasâreti urmuşdı. Zarar-ı âmın def u ref'a ihtimâm eyledi. Kasd itdi ki ol mutlaku'l- 'inânun kaydın göre. Dîvân-ı cihândan nâm ve nişân-ı defterin düre... hazret-i sâhipkırân-ı cihân zimâm-ı ihtimâmı hayl-i bî-meyl ü amân-ı Kızılbaşı Türkmân üzerinden def ve kenâr-ı gülzâr-ı memleketden ol hârı ref'a sarf itdi. Anatolınun Rumilinün mevâkib-i kevâkib-şümârına Vezir-i sâyib-tedbir ve emîr-i sahib-i şemşîr Yahya Paşa'yı sipahsâlâr idüb ol hizmete gönderdi, gitdi. Çün sultân-ı cihân ve Süleymân-ı zaman ol hurûc iden ve tâc-dârlık mi'râcına 'urûc iden bed-kirdârun tedmîri tedbirine ihtimâm itdi. Rumili leşkerine ve uç beğlerine dân-ı âsitân-ı âsümân-nişândan ahkâm gitdi ve hass ü 'âmme Anatolıya sefer haberini i'lâm itdi. Ümerâ-yı rezm-ârây, pür-hazm ü rây sâz u seleb-i âheng-i cengi bî-kusur u fütur mükemmel ve müretteb gönderdiler... Yahya Paşa buyrıldı. 'Asâkir-i ferhunde-me'âsire baş oldı. Asitân-ı âsümân-nişâna lazım olan mevâkib-i kevâkib-şümârdan dört bin Yeniçeri koşuldı ve atlu bölüklerden dahi bir nice koşun yol-dâş oldı. Mezkûr düstûr dergâh-ı âsümân iştibâh-ı sultân-ı cihân-penâhdan mihr-sipihr gibi 'alem-i 'âlem-gîri kaldırdı ve yü-

116 KPZ8a, s. 256.

117 II. Bayezid, Amasya sancakbeyiyken Alaüddevle'nin kızı Ayşe ile evlenmiş ve bu evlilikten I. Selim dünyaya gelmişti.

118 Bayezid'in bu askerî gücü Alaüddevle'nin isteğine yanıt olarak mı yoksa zaten belirlenmiş olan kendi planının bir parçası olarak mı gönderdiği yeterince açık değildir. Vurgulanacağı gibi, bazı sonraki Osmanlı kaynakları Yahya Paşa'nın Anadolu'ya gönderildiğinde İsmail hâlâ Rum bölgesindedir. Bkz. ALI, s. 909; SLZ1, s. 432. Dönemin olaylarından oluşan ve en güvenilir görünen KPZ'nin anlatısına rağmen Bayezid'in bu kapsamlı askerî operasyonla amacının sadece Alaüddevle'ye yardım etmek olmadığı açıktır.

119 HSE 5.000 yeniçeri kaydeder. HSE3, s. 350.

rüdü. ... Ak Deniz ve Kara Denizün boğazları henüz gāzilerün atlusı ve yayası-yla tolup dururdı. İstanbulun ve Gelibolunın iskeleleri hadem ü haşemün bakāyāsiyle māl-ā-māl olup dururdı ki 'asker-i ye'cūc-hurūcun ucı vardı Kaysariyye'ye irdi.[120]

Yukarıda işaret edildiği gibi, Anadolulu askerlerden oluşturulmuş bir ordu Ankara yakınlarındaki Çubuk Vadisi'nde konumlandırılmıştı. Bayezid bu kuvvete Alaüddevle'ye yardım etmesi için emir vermemiş ancak Rumeli sipahilerinden ve Yeniçerilerden oluşan çok daha güçlü bir ordu göndermişti. Bu, Osmanlı'nın Safevilere karşı takındığı ilk saldırgan tutumdu. Olayları yarım yüzyıldan fazla bir süre aradan sonra yazan Hoca Saadeddin, Bayezid'in saldırgan amaçlarına işaret etmez. Ona göre, Yahya Paşa, İsmail'in güçleri şayet masum kanı dökmek, ırz ve namusa göz dikmek gibi uygunsuz davranışlarda bulunursa müdahale etmek emri almıştı. Aynı zamanda sınırları izleyecek ve olası herhangi bir saldırıya karşı ülkeyi koruyacaktı.[121]

Yahya Paşa, Ankara'ya geldiğinde Karagöz Paşa komutasındaki Anadolulu sipahileri çoktan yerini almıştı.[122] Yahya Paşa Rumeli askerlerinden bin kadar süvariyi esir almak (dil almak) ve istihbarat toplamak için Kayseri bölgesine gönderdi.[123] İtalyan kaynaklarına dayanarak eserini hazırlayan Sydney Fisher Ankara'da Yahya Paşa liderliği altında yetmiş bin kişi olduğunu yazar. Aynı zamanda Aksaray'da Şehzade Şehinşah kumandası altında on bin kişi, Karagöz Paşa kumandasında Kayseri'de yirmi üç bin kişi ve Amasya'da Şehzade Ahmet komutasında on iki bin kişi hazır bekliyordu.[124] Fisher, Bayezid'in Şah'ın ordusuyla açık bir çatışmada yer almak istemediğine dikkat çeker. Bunun nedeni İsmail'in askerî gücünün Osmanlılarınkini aşması değil, Osmanlı birliklerindeki hatırı sayılır sayıda askerin Şah'la savaşmaya gönülsüz olmasıdır.

> Bayezid Sofi'den [Şah İsmail] ordusunun yakınlığı nedeniyle büyük bir korku duyuyordu; daha büyük korkusu hem asker hem siviller arasında çok sayıda Osmanlı tebaasının Sofi'ye katılmaları idi. Gerçekten de, Bayezid'in oğullarından birisi İstanbul'a Sultan bizzat gelmediği sürece Sofi'ye karşı bir ordu oluşturmanın imkânsız olduğunu yazmıştı.[125]

---

120 KPZ8a, s. 256-7. ANMH, KPZ'nin anlatısını onaylar. Bayezid, Alaüddevle'nin kendi himayesinde olduğunu, İsmail'in Dulkadir topraklarını terk etmesi gerektiğini, aksi takdirde Bayezid'in ordusunun savaşa hazır olduğunu söyler. ANMH, s. 42.

121 HSE3, s. 350-51.

122 KPZ8a, s. 258; HSE3, s. 350.

123 KPZ8a, s. 258.

124 FSH, s. 95, dipnot 41.

125 FSH, s. 95.

Fisher, bu satırları Priamo Malipiero'nun 24 Ağustos 1507 tarihli yeminli ifadesinden alıntılamaktadır. Çağdaş Venedik kaynağının bu tanıklığını o şöyle yorumlar: "Öyle görünüyor ki Sultanın yokluğunda İsmail'in Bektaşi ideolojisi, cömertlik ve ortak Türk geleneklerinden gelen çekim gücü, Osmanlı tımarlı sipahileri, yeniçeriler ve Anadolu Türk feodallerinin dayanma gücünü aşıyordu."[126]

Öte yandan, İsmail de henüz güçlü Osmanlı ordusuna karşı koyacak durumda değildi. Büyük bir Osmanlı ordusunun yaklaştığını duyduğunda kuşatmayı kaldırdı ve Fırat nehrine doğru çekildi. İsmail Dulkadir seferinin Bayezid nezdindeki güvenilirliğini sarstığını düşünmeye başlamıştı. Veziri ve danışmanı Necm-i Gilanî'nin önerisi üzerine geri İran'a çekildi.[127] Alaüddevle'nin kuvvetleri nehri geçene kadar onları takip etti ancak daha fazla devam edemediler.[128]

İsmail'in çekilmesine rağmen Osmanlılar 1508'de olası bir işgale karşı imparatorluğu savunmak için hazırlıklara devam ettiler. Sınır bölgelerindeki garnizonlar güçlendirildi.[129] Alınan tedbirler İstanbul'da bulunan Venedik elçilerince şöyle rapor edilmişti:

> Kamplar Bursa'da ve Anadolu'daki değişik yerlerde konuşlandırılmış ve tüm Rumeli sancakbeylerine gerekmesi durumunda Anadolu'ya geçmek için hazır olmaları talimatı verilmişti. Sofi'nin [Şah İsmail] hareketlerini dikkatle takip etmek üzere güney ve doğu sınırlarına koruma birlikleri gönderildi; bunlara ayrıca sınır bölgelerindeki aşiretlerin öte tarafa geçişlerini rapor etmeleri ve bunu yapanları cezalandırmaları emri verildi. İmparatorluk içindeki heterodoks sufiler deliklerinden çıkarılıp ya idam edildi ya da Avrupa'ya [Rumeli] sürgün edildiler.[130]

Dulkadir seferinin en somut sonucu Diyarbakır'ın Safevi topraklarına katılması oldu.[131] Muhammad Han Ustaclu, özel hizmetlerinin karşılığında bir

126 FSH, s. 95.

127 HSE3, s. 351. Ayrıca bkz. SLZ1, s. 432. Anonim bir II. Bayezid ve I. Selim dönemi tarih anlatısı (*Vakāyi-i Sultan Bāyezit ve Selim Han*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, 1416) bu fikri onaylar: "Sultân-ı Rûm'un hatırına şüphe hutûr itmesün içün veziri olan Şeyh Necm-i Geylânî'nin tedbiri ile taraf-ı âhardan Acem diyârına doğru çekilüb gitti." TNSB içinde yeniden alıntılanır, s. 245-45, dipnot 93. Venedikli bir seyahat anlatısı İsmail'in çekiliş tarihi olarak 1507 Kasım'ının ortası olarak verir. Bkz. "The Travels of a Merchant in Persia", NIT içinde, s. 197. Caterino Zeno İsmail'in orada kalmaya başladığı tarih olarak Temmuz'un 29'undan Kasım ortasına kadar olan bölümü verir. Bkz. Caterino Zeno, "Travels in Persia", NIT içinde, s. 54.

128 KPZ8a, s. 259.

129 KPZ, söz gelimi, Sivas kalesinin şahın 1508'de Bağdat'ı ele geçirmesinin ardından onarıldığını ve güçlendirildiğini kaydeder. KPZ8a, s. 278-9.

130 FSH, s. 96.

131 HS, s. 583; HR, s. 116; AA, s. 51-2; Aubin, "L'avènement des safavides", s. 25.

ödül olarak bu bölgenin beyliğine atanmıştı ve Çaldıran Savaşı'nda ölene kadar bu makamı elinde tutacaktı.[132] Ancak Dulkadir seferinden sonra İsmail doğudan yükselen bir başka tehdidi bertaraf etmekle meşgul olduğundan Osmanlılara saldırmayı düşünemeyecekti. Bir sonraki yıl[133] Arap Irak'ını topraklarına kattıktan sonra Şah İsmail Özbek Şeybani Han ile buluşmak için doğuya yöneldi.[134] Yeni düşmanı nedeniyle batı sınırlarında diplomasiye döndü. Elçisi 1508'de İstanbul'a ulaştığında Şeybani Han'ın elçisi de saraydaydı.[135] Her iki elçinin amacı da aynıydı: kısa süre sonra başlayacak olan savaşta II. Bayezid'in desteğini almak. Sultan iki elçiyi de onurlandırdı ancak herhangi birinden yana tavır almadı.[136] İsmail'in elçisinin gündeminde başka konular da vardı. Selim'in iki devletin sınır boylarında savaş yanlısı eylemlerinden şikâyet etti. İsmail'in Osmanlılara karşı her zaman barışçıl ve saygılı olduğunu belirtti. Selim'in saldırılarından ve Kızılbaş ülkesinde yaptığı yağmalardan bahisle, çalınan teçhizatların geri verilmesini istedi. Fisher'ın deyimiyle, "istek nazikçe reddedildi ancak elçiye hediyeler verildi, İsmail ve Bayezid arasında barış ve dostluk ifadeleriyle elçi saraydan ayrıldı."[137]

Öte taratan, İsmail ortak düşmanları Osmanlılara karşı Venedik'le bir ittifak sürdürmeyi istiyordu. Elçisi bir sonraki yıl Venedik'te olacaktı.[138] Amacı, Venedik Cumhuriyeti'nin göndereceği topları güvence altına almak ve Osmanlılara karşı işbirliğini tahkim etmekti. Ancak Venedik İtalyan savaşlarıyla meşgul olduğundan sultanın öfkesini kendi üzerine çekecek konumda değildi.[139] Böylece İsmail'in elçisi herhangi bir somut sonuç elde edemedi, ancak sıcak bir karşılama ve birkaç değerli hediye ile geri döndü.[140]

Çağdaş Osmanlı ve İtalyan kaynaklarının net olarak yansıttığı üzere, Safevi tehdidine karşı Osmanlı yönetiminin tedirginliği Şah'ın Dulkadir seferi süresince ve hemen sonrasında zirveye ulaşmıştı. İsmail'in hurucunu başından beri bir tehdit olarak görmelerine rağmen, Osmanlıların birinci önceliği daha çok Anadoludaki Kızılbaş sempatizanlarınının İran'la bağlantısını koparmak olmuştu. 1507'ye kadar İsmail İran'da parlak zaferler kazan-

132 HS, s. 583; HR, s. 116; Şerefhan, *Şerefnâme*, çev. Arapçadan Türkçeye M. Emin Bozarslan, İstanbul: Hasat Yayınları, 1990, s. 471; Aubin, "L'avènement des safavides", s. 25; Sarwar, s. 53; Roger Savory, "The Consolidation of Safawid Power in Persia", *Der Islam*, 41, 1965, s. 76.

133 HS, s. 585; HR, s. 127-8.

134 HS, s. 589-592; HR, s. 137-50; FSH, s. 96.

135 FSH, s. 96.

136 FSH, s. 96.

137 FSH, s. 96.

138 FSH, s. 96; Allouche, s. 101. Tansel İsmail'in elçisinin Venedik'e 1508'de vardığını belirtir.

139 FSH, s. 96-97.

140 Bkz. *16. Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi*, ed. Şerif Baştav, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1973, s. 179; TNSB, s. 245-46.

dı ve gücünü tahkim etti. Gücü o dereceye ulaşmıştı ki, Dulkadir seferi sırasında hem Osmanlı hem de Memlük topraklarını çiğnemiş olmasına rağmen ne Osmanlılar ne de Memlükler İsmail'e karşı açıktan savaşa tutuşmaya cesaret edememişlerdi. Huruçtan sadece altı yıl sonra, Kızılbaş-Safevi Osmanlı ve Memlük devletlerinin yanında üçüncü büyük güç olarak yerini almıştı. Ancak İsmail'in gücü arttıkça Osmanlılarla arasındaki çıkar çatışması daha da belirgin bir hal alıyordu. Neticede, II. Bayezid İsmail'e karşı daha saldırgan bir politika izlemekten başka bir seçim şansı olmadığını görmüştü. Ordunun geniş ölçekli mobilizasyonu ve tüm hazırlıklar değişen politikanın parçalarıydı. Ancak İsmail'in şansı, II. Bayezid'in sağlığının giderek kötüleşmesi ve buna bağlı olarak şehzadeler arasındaki taht mücadelesinin açık bir çatışmaya dönmesi oldu.[141] Bu dönemde kendi iç kavgaları içinde boğulan Osmanlı devlet mekanizması, Safevi tehdidi ile uğraşacak kararlılık ve dinamizmini kaybetti. Bu durum İsmail'e Osmanlı kılıcının tehdidinden uzak beş değerli yıl kazandırdı.

Öte yandan, Osmanlı Devleti özellikle 1509-1513 yılları arasında taht savaşları ile felç olmuştu. Yine aynı zaman diliminde Kızılbaşlar ayaklanmış ve İstanbul'un Anadolu'daki otoritesini neredeyse ortadan kaldırmışlardı. Eğer bu dönemde Şah İsmail gücünü toplayıp Osmanlı ülkesine yürüseydi, İstanbul önlerine kadar ulaşması işten bile değildi. İşte burada da Osmanlı'nın şansı İsmail'in doğu cephesinde fazlasıyla meşgul edilmesi oldu. Orta Asya'da yükselen yeni güç Özbek Şeybani Hanlığı, genç Safevi devleti için yabana atılmayacak bir düşman olduğunu ispat etmişti. Şah İsmail Özbek meselesini halledip Horasan'ı imparatorluğuna kattığında, Osmanlılar da iç sorunlarını halledip Selim'in enerjik liderliği altında yeniden toparlanmışlardı.

141 Kıyas için bkz. TNSB, s. 247.

ALTINCI BÖLÜM

Kızılbaş Davasının Sönüşü

SAFEVİ İRANI'NDA KIZILBAŞLIK

Rutinleşmiş Safevi devletinin kuruluşundan sonra, Osmanlı örneğinde yaşanan siyasal ve ideolojik dönüşüm sürecinin hemen hemen aynısı İran'da tekrar etti. Daha Şah İsmail'in sekizinci yılında, "Tacik" olarak adlandırılan yerleşik, İrani elitlerin uhdesinde bulunan bürokrasi ile "Türk" veya "Kızılbaş" olarak adlandırılan yarı-göçebe aşiretlerin elinde bulunan ordu arasında doku uyuşmazlığı ve rekabet açıkça ortaya çıkmıştı. 11. yüzyılda, Büyük Selçukluların İslâm dünyasına girmesiyle başlayan standart devlet kurma döngüsü bir kez daha işlemeye başlamıştı. Devleti göçebe aşiretler kuracak, yerleşik bürokratlar yönetecekti. Lapidus'un üç aşamalı modelinde, 1501 yılında İsmail'in tahta çıkışı birinci aşamadan ikinci aşamaya geçişe karşılık geliyordu. Bir fetih hareketi olarak organize olan konar-göçer aşiretler (*Kızılbaş Türkmen Birliği*) kötü işleyen bir devletin (Akkoyunlu) ülkesini ele geçirmiş ve kendi devletini ilan etmişti. Böylece fetih hareketinin bürokratik devlete dönüşme süreci başlamış oluyordu.

Ancak bir kez daha Türkmenlerin en büyük zaferi aynı zamanda en büyük yenilgileri olacak, başardıkları devrimin çarkları önce kendilerini öğütecekti. Standart hikâye tekrar edecek, çok geçmeden konar-göçer aşiretler kendi kurdukları devlet düzeni içinde marjinalleşip hem iktidar dairesinin hem de meşru dinî-kültürel çerçevenin dışına itileceklerdi. Osmanlıda bu döngünün nasıl gerçekleştiğini aşama aşama anlatmıştım. Aynı süreç ana hatlarıyla Safevi İranı'nda da tekrar etti. Bürokratik yapı geliştikçe, devletin kurucuları olan Kızılbaşlar merkezden dışlandı ve kendi yarattıkları siyasal momentum

üzerinde yükselen dinî-siyasi-toplumsal nizam tarafından istikrarsızlık kaynağı veya tehdit olarak kodlandı. Huruçtan yüz yıl sonra, Hüseyin Bey Lala ve Abdi Bey Dede'nin sufilik yolu bizzat şah tarafından gözden düşürülüyor, onların takipçileri dini bozuk kabul ediliyordu. Aynı şekilde, Kızılbaş aşiretleri iktidar merkezlerinden uzaklaştırılıyor, taşraya sıkıştırılıyordu. Yani Lapidus'un modelinde üçüncü aşama gerçekleşmiş oluyor, kurumsallaşmış veya rutinleşmiş devlet ile onun sınırları içine sıkışmış aşiretler arasındaki ilişki gerilimli bir sürtüşmeye dönüşüyordu. Kızılbaş birliği sadece siyasal bir oluşum olmayıp aynı zamanda kendine has bir dindarlık da geliştirdiğinden, siyasi tasfiye dini dışlama ile beraber gelişiyordu. Nihayet 17. yüzyıl sonlarına gelindiğinde, Kızılbaş sufiliği (tıpkı iki yüzyıl önce Osmanlı'da olduğu gibi) bu defa Şii Safevi uleması tarafından sapkın ilan edilmişti.

Fetih hareketinden bürokratik devlete dönüşüm süreci, kaçınılmaz olarak, fetihçi aşiret güçleri ile nizamcı yerleşik bürokratlar arasında şiddetli bir çatışmayı beraberinde getiriyordu. Safevi örneğinde ayrışan ve çatışan iki taraf arasındaki farklılaşma çizgileri Osmanlı'ya nazaran çok daha açık ve netti. Antropolojik, dinsel ve politik uyuşmazlıklara ek olarak, iki tarafın etnik temelleri de açıkça fark edilecek bir biçimde farklıydı. Kurucu Kızılbaşlar, esas olarak Türkmen aşiretlerinden oluşup Türkçe konuşuyorlardı. Kısa sürede devlet bürokrasisini ve din alanını uhdesine alan bürokratlar ve ulema sınıfı ise yerleşik İrani unsurlar olup Farsça konuşuyorlardı. Ulema içinde özellikle ilk dönem Lübnan'dan gelen Amili aileler başta olmak üzere Arapça konuşan az sayıda bir grup da mevcuttu. Bu iki grup arasında geçişkenlik neredeyse yok denecek kadar azdı. Askerî aristokrasi kendilerini Tarikat-ı Safeviye mensupları olarak ayrıcalıklı görüyor, askerî gücü ellerinde bulunduruyor, ve diğerlerini kendilerinin hizmetçisi olarak değerlendiriyorlardı.[1] O yüzden "Tacik" dedikleri bu kesimi kendilerine göre ikinci sınıf kabul edip şeref ve statü bakımından aşağı görüyorlardı. Öte yandan, İran'ın kadim eğitimli ailelerinden gelen bürokrat sınıfı, Kızılbaşları basit, eğitimsiz, kültürsüz, kaba saba adamlar olarak görüyor, oların kültür ve inancını geri kalmış kabul ediyordu.

Safevi devletinin ilk yüz yıllık tarihi bu iki sınıf arasında amansız bir iktidar mücadelesine tanıklık etti. İlk başlarda Kızılbaş aristokrasi her bakımdan gücü elinde bulunduruyordu. Ordu tamamen ellerinde olduğu gibi aynı zamanda merkezî hükümet ve eyaletlerde karar verici son merciler genel-

1 Martin Dickson Şah Ismail döneminden itibaren Kızılbaş sınıfına aidiyetin Sufi tarikat temelinden etnik temele kaydığını iddia eder. Ona göre, Şah Ismail zamanına kadar Kızılbaşlığa bireysel geçiş mümkün iken ondan sonra bir kişi ancak Kızılbaş *oymak*lardan birisinde doğduysa Kızılbaş olabilirdi. Bkz. Martin B. Dickson, *Shah Tahmasb and the Uzbeks (The Duel for Khurasan with 'Ubayd Khan: 930-940/1524-1540)*, basılmamış doktora tezi, Princeton University, 1958, s. 8.

de onlara tahsis ediliyordu. Merkezde Şah'a en yakın görevler tarikat içinden yetişen, sufilik terbiyesi almış Kızılbaşlara verilirken, eyalet valileri Kızılbaş aşiret reisleri arasından seçiliyordu. Ancak uzun vadede tacikler karşısında Kızılbaşların şansı yoktu. Zira klasik döngü bir kez daha tamamlanacak, aşiret konfederasyonu ve ona eşlik eden yaşam tarzı (ve dindarlık biçimi) bürokratik devlet ve ona eşlik eden yerleşik nizam tarafından tasfiye edilecekti. Öyle de oldu. Tıpkı II. Mehmed'in Osmanlı Devleti'ni kuran Çandarlı ailesinin dördüncü göbek temsilcisini katlettirip, onların etrafında kümelenen Türk aristokrasisinin devlet içindeki nüfuzunu devşirmeler lehine kırması gibi, Şah İsmail'in üçüncü göbek torunu Şah Abbas yaklaşık yüz yıl sonra merkezî-bürokratik devlet lehine net bir tavır takındı ve Kızılbaşların devlet içindeki üstünlüğüne bir son verdi. Böylece tacikler ve Kızılbaşlar arasında süregelen mücadele yine yerleşik bürokrasi lehine sonuçlanmış oluyordu.

Şah Abbas'ın Kızılbaşları tasfiye etmesi sadece siyasi ve askeri boyutlar taşımıyordu. Kızılbaşların orduda nüfuzlarının kırılması ve devlet mekanizmalarından dışlanmaları aynı zamanda onların temsil ettiği kültür ve dindarlık biçiminin de dışlanması anlamına geliyordu. Esasen, Kızılbaş sufiliğinin temel bileşenlerine karşı müteşerri ulemanın bazı eleştirileri ta Şah İsmail döneminde duyulmaya başlanmıştı. Ancak Kızılbaşların siyasal ve askerî prestijinden dolayı yüksek sesle dile getirilemiyor ve kamuoyu oluşturamıyordu. 17. yüzyılda bu durumun da tamamen değiştiğini görüyoruz. Yüzyılın sonlarına doğru, Ahbari Şiiliğin en önemli temsilcilerinden Allame Meclisi Kızılbaş sufiliğini alenen sapkın ilan etmiş ve bu yolda Şah Süleyman (1666-1694) ve Şah Hüseyin'in (1694-1722) desteğini almayı da başarmıştı.[2]

Safevi tarihçileri, Hüseyin Bey Lala'nın vekâlat ve emirü'l-ümera makamlarından alındığı 1508 yılına kadar Safevi siyasetinde mutlak Kızılbaş hâkimiyetinin devam ettiği hususunda görüş birliği içindedir. Bu tarihten itibaren güç dengesi Farsi bürokratik elit lehine kaymaya başladı. Pek çok bakımdan önemli bir kırılma noktası Çaldıran yenilgisiydi. Bu yenilgi, Safevi devletinin hem iç yapısı ve dengeleri hem de dış ilişkilerinde köklü bir değişim sürecini tetiklemişti. Savory'nin belirttiği gibi, Çaldıran'daki yenilginin bir sonucu olarak Safeviler Osmanlılarla uzun süreli mücadelelerinde savunmaya çekilmişler, Şah Abbas dönemine kadar yeniden inisiyatif kazanamamışlardı.[3] Safevi devleti için Çaldıran Savaşı'nın sonuçları askerî yenilgi veya toprak kaybının çok ötesindeydi. Mağlubiyet, beraberinde getirdiği iki gelişmeden ötürü Safevi devletinin ideolojik yörüngesinde makas değişikliği diyebi-

2 Safevi dünyasında Kızılbaşlığın yerleşik kültür ve *müteşerri* Şia karşısında düşüşü için bkz. Kathryn Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs. Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Cambridge, Massachusetts, Londra: Harvard University Press, 2002.

3 Savory, *Iran under the Safavids*, s. 45.

leceğimiz kırılmalara yol açtı. Öncelikle, Şah İsmail'in yanılmaz rehberlik iddiası ve yenilmez olduğu miti derin bir yara almıştı. Hatta ilk defa karşılaştığı mağlubiyet, İsmail'in kendi iç dünyasında da itikadi ve duygusal çalkantılara yol açmıştı. Dahası, önde gelen çok sayıda Kızılbaş lideri bu savaşta ölmüş, Kızılbaş liderliği her bakımdan ciddi anlamda zaafa uğramıştı.

Yenilginin İsmail'in kendi psikolojisi ve Kızılbaş müritleriyle ilişkileri üzerindeki etkisi çeşitli akademisyenler tarafından tartışılmıştır. Daha önce çeşitli vesilelerle ifade ettiğim gibi, Şah İsmail'in etrafında bir yenilmezlik ve yanılmazlık miti oluşmuştu. Şüphesiz bu mitin temeli atalarından devraldığı karizmaya dayanıyordu. Ancak Şah İsmail'in müritleri üzerindeki etkisi Cüneyd ve Haydar'ı çok geride bırakmıştı. Aileden gelen karizmaya ilave olarak, onun kendi hayatındaki harikuladelikler ve hayranlık uyandıran yetenekleri eşine az rastlanır bir otorite oluşturmuştu. Henüz on dört yaşında olan bu genç, aynı zamanda hem mürşid-i kâmil, hem savaş meydanlarında en ön safta "dil alan" bir cengâver, hem Şah Hatayi mahlasıyla Türkçenin en iyi şiir (deyiş) örneklerini veren bir ozan, hem Osmanlı'ya kafa tutan bir hükümdar, hem de Ali neslinin mümtaz bir üyesi idi. Dahası, Hüseyin'in intikamı için huruç ettiğini, Mehdi'yi temsil ettiğini, Yezitlerin ve zalimlerin kökünü kazıyıp yeryüzünü adaletle dolduracağını söylüyordu. Tüm bu özellikleriyle İsmail, Osmanlının zorba emperyal rejiminden bunalmış, bir kurtarıcı arayan Türkmenler için cennetten çıkmışçasına ideal bir lider tipi ortaya koyuyordu. Bu sıra dışı karizma, müritleri ile arasında sarsılmaz bir bağ kuruyor, onu adeta insanüstü bir konuma taşıyordu.

Şah İsmail'in karizmasını, abartılı da olsa, en iyi Venedik kaynakları yazar.

> Bu Sofi, özellikle askerleri tarafından deyim yerindeyse, adeta kutsanmaktaydı. Askerlerinin çoğu onun kendilerini velayet gücüyle koruyacağı inancıyla bir kısmı da onun yolunda ölmek arzusuyla zırhsız savaşıyorlardı. Kavgaya çıplak göğüslerle giriyor ve savaş meydanlarında "Şah, Şah" diye çığlık atıyorlardı. Pers ülkesinde Tanrı'nın adı unutulmuş sadece İsmail hatırlanıyordu. Birisi atından düşse başka bir tanrıya değil fakat Şah'a çağırıyordu. Bunu yaparken "Şah" kelimesini iki anlamda kullanıyorlardı: birincisi tanrı olarak Şah; ikincisi ise peygamber olarak. Müslümanlar "La ilahe illallah, Muhammed resulallah" derken Persliler "La ilahe illallah, İsmail veliyullah" diyorlardı. Bunun yanında, herkes, özellikle de askerleri onun ölümsüz olduğuna inanıyordu. Fakat duyduğuma göre İsmail tanrı veya peygamber olarak görülmekten hoşlanmıyordu.[4]

Bir diğer Venedikli kaynak şöyle yazar: "O bir peygamber gibi hayranlıkla takip ediliyordu; Nevruz'da üzerinde diz çöktüğü seccade takipçileri ta-

4 "The Travels of a Merchant in Persia", NIT içinde, s. 206.

rafından kutsal bir nesne olarak parçalara ayrılmış ve bölüşülmüştü, tıpkı Hıristiyan kutsal kalıntıları (relic) gibi... İsmail'in Allah tarafından kendi mezhebinin tek gerçek mezhep olduğu ve üyelerinin cennete alınacağını duyurması için gönderildiği söyleniyordu."[5] Yine Venedikli gözlemcisi Zuan Moresini 1507'de şu raporu kaleme almıştı: "[B]unlar, kendi yollarında Sofi'ye hayrandır; o kral ya da şehzade olarak değil kutsal peygamber olarak çağrılır... O kutsalların kutsalıdır ve kutsal güçle doludur; çocukken bile kimseden akıl almamıştır; o yüzden herkes bu Şii'nin her hareketinin ilahi ilhama dayandığına inanmaktadır."[6] Bir başka çağdaş kaynağımız Moresini ise şu notu düşer: "Xerxes ve Darius'tan beri Pers ülkesinde, insanları tarafından bu kadar sevilen ve hayran olunan, bu kadar dövüşken, böylesi büyük bir ordusu olan, ve böylesi kutsanmış bir talihe sahip bir hükümdar gelmemişti."[7]

Gerçekten de Çaldıran Savaşı'ndan önce hem İsmail hem de Kızılbaş müritlerinin böylesi bir mitsel imge geliştirmeleri boşuna değildi. Nasrullah Felsefi'nin altını çizdiği gibi o zamana kadar hiçbir düşmanıyla eşit şartlarda savaşmamış, buna rağmen yenilgi yüzü görmemişti. Kendisinden en az üç dört kat daha güçlü ordulara karşı aralıksız kazandığı zaferler dizisi, sadece müritleri arasında değil düşmanları arasında da yenilmez olduğu fikrini güçlendiriyordu. 1514 Ağustosunda, Çaldıran ovasında Selim'in topları işte bu miti yıkmıştı. Çaldıran yenilgisi her şeyden evvel onun iç dünyasında sarsıcı sonuçlara yol açtı; Osmanlı kaynaklarının "menem diger nist!" (sadece ben varım başka kimse yoktur!) sözüyle anlattığı kibri yerini çaresizlik ve kedere bıraktı. Bu tarihten itibaren İsmail'in yüzü pek gülmedi; siyah giysiler giyip siyah türban takmaya başladı. Mağlubiyet iç dünyasında o denli büyük bir yıkıntı oluşturmuştu ki, devlet işlerini de tamamen vezirlere bırakıp kendini içkiye verdi. Saltanatının geriye kalan on yılında bir daha ordularının başına geçip sefere gitmedi.[8] Bir Safevi kaynağı onun bu yenilgiden sonraki yıllarını şöyle tarif eder: "Vaktinin çoğunu avlanarak ya da gül yanaklı çocukların eş-

5 Theodora Spandugino, *La Vita di Sach Ismael et Tamas Re di Persia Chiamati Soffi*, alıntı Palmira Brummett, "The Myth of Shah Ismail Safavi: Political Rhetoric and 'Divine' Kinship", s. 337. Bununla birlikte Venedik kaynaklarının (genel olarak Batılı) İsmail üzerine anlatıları çok dikkatle okunmalıdır. Çünkü bu anlatılar İsmail'in ilahiliğini ve kutsallığını abartmışlardır. Şah İsmail üzerine Venedik anlatılarının eleştirel bir değerlendirilmesi için bkz. Palmira Brummet'in yukarıda söz edilen makalesi. Brummett dönemin Venedikli gözlemcilerinin bilinçli ya da bilinçsiz olarak İsmail'e atfedilen özellikleri daha güçlü gözlemlerken, bu durumun kısmen onu mümkün olduğunca İslâmî alanın dışında görme isteğinden kısmen de düşmanları Osmanlı'ya karşı aynı zamanda İslâmî olmayan ve Hıristiyan benzeri en azından Hıristiyan dostu gösterme çabasında olduğunu başarılı şekilde gösterir.

6 Alıntı Brummett, s. 338, Sanuto's *Diarii*'sinden.

7 Alıntı Brummett, s. 340.

8 Nasrullah Felsefi, "Jang-i Châldiran", *Majalla-yi Dānishkada-yi Adabiyyāt-i Tihrān* içinde, I, 1953-4, s. 121; Savory, *Iran under the Safavids*, s. 46-7.

liğinde mor şarap kadehlerini kafaya dikerek ve müzik ve şarkının titreşimlerine kendini vererek geçirdi."[9]

Öte taraftan, yenilgi Şah ve müritleri arasındaki ilişkiye de eşit ölçüde zarar vermişti ve bunun sonucu olarak Safevilerin iktidar için meşruluk iddialarının zeminini erozyona uğramıştı. Savory'ye göre Safevi şahlarının otokratik gücünün üç temeli vardı. Birincisi, kadim İran siyaset geleneğine dayanıyordu. Buna göre hükümdar "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi" olarak kabul ediliyor ve geriye kalan insanların tümünün üzerinde bir makamda görülüyordu. İkincisi, Şii inancından geliyordu. Özellikle Lübnan'ın Cebel-i Amil bölgesinden ithal edilen Arab-Şii ulemanın eliyle Safevi dünyasına taşınan bu siyaset teorisine göre, meşru hükümdarlar sadece masum imamlardı. Ancak gaybet-i kübra döneminde siyasal otorite İmam Mehdi'nin yeryüzündeki temsilcisi olarak icra edilebilirdi. Üçüncüsü hareketin köklerinden gelen tarikat geleneğine dayanıyordu. Mürşid-i Kâmil olarak Erdebil sufilerinin (yani Kızılbaşların) her alanda mutlak rehberi olan şeyh şimdi aynı zamanda dünyevi hüküm sahibi olmuştu. Özetle Şah İsmail, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi, İmam Mehdi'nin vekili, ve Kızılbaşların Mürşid-i Kâmil'i unvanlarını aynı anda taşıyor ve siyasal meşruiyetini bu üç geleneğin bileşimi üzerine kuruyordu.[10] Devletin oluşum yıllarında bu üç temel arasında en etkili ve işlevsel olanı hiç kuşkusuz sonuncuydu. Çaldıran yenilgisine kadar, Kızılbaşlar kusursuz rehberlerinin (Mürşid-i Kâmil) yanılmazlığına tam olarak inanmışlardı ve İsmail'in kesintisiz yükselişi bu imanı sürekli daha da güçlendiriyordu. Öte taraftan, ilk iki siyasa anlayışı oluşum döneminde gerçek bir varlık gösterememişti; çünkü Türkmen Kızılbaşlar ne İrani hükümdarlık teorisiyle ne de müteşerri Şianın fıkhi kavramlarıyla tanışık değillerdi.

Çaldıran Savaşı "mürşid-i kâmil" kavramının Safevi siyasetindeki merkezî yerini ve önemini kaybetmeye başladığı bir dönüm noktası oldu. Sonraki dönemlerde tarikatta Kızılbaşların şeyhi anlamında "mürşid-i kâmil" unvanını kullanmaya devam etmiş olsalar da, artık Şah ile ifade edilen hükümdarlık kavramının meşruiyet temelleri İrani siyaset teorisi ve Oniki İmam Şiası fıkhına kayacaktı. Bu nedenle, Çaldıran Savaşı Safevi devletinin siyasal yapısının temellerinde bu büyük kırılmanın başlangıcına işaret eder. Dahası, bu kırılma sadece siyaset felsefesi ve devlet yapısı ile sınırlı kalmayıp Safevi ülkesinde süren hayatın bütün boyutlarını içine alan kapsamlı bir dönüşüm sürecinin başlangıcı idi.

9 Khwurshāh b. Qubād al-Husaynī, *Tārikh-i Īlchī-yi Nizāmshāh*, Manuscript, British Museum, Ek. 23, 513, fol. 445a, alıntı, Roger Savory, "The Consolidation of Safawid Power in Persia", *Der Islam*, 41, 1965, s. 93.

10 Bkz. Roger M. Savory, "The Safavid State and Polity", *Studies on Isfahan, Proceedings of the Isfahan Colloquium, 1974* içinde, Kısım I, ed. R. Holod, *Iranian Studies*, VII, Chestnut Hill, Mass., 1974, s. 184.

Mağlubiyet Mürşid-i Kâmil'in yanılmazlığı ve yenilmezliği inancına ağır bir darbe indirmişti. Aynı şekilde Mürşid ile müritleri arasındaki mistik bağ da eski niteliğini yavaş yavaş kaybetmeye başladı.[11] Savory'nin dediği gibi, "Kızılbaşların mürşid unvanıyla liderlerine bağlılıkları devam etmesine rağmen, unvanın kendisi ritüel amaçlar haricinde anlamsız hale gelmişti. Benzer şekilde, orijinal Sufi örgütlenmesinin izleri fosilleşmiş bir biçimde devam etse de, Safevi siyaset kurumu içindeki organik işlevlerini hızla kaybettiler."[12] Kızılbaşlar nezdinde Şah'la aralarındaki mürit-mürşit ilişkisi zayıflarken, aşiret içi bağlar ve aşiret şeflerine duyulan sadakat yeniden kuvvet kazanıyordu.[13]

Öte yandan, Safevi devlet sistemi eğitimli İrani elit ve Şii ulemanın elinde, aşama aşama Şah'ın karizması ve Kızılbaş hegemonyasının etkisi altından çıkıyor, rutinize, rasyonel ve bürokratik bir nitelik kazanıyordu. Devleti doğuran Safevi hareketinin ideolojisi, yani Kızılbaş sufi doktrini, yerini Şia fıkhına ve kadim bürokratik geleneklere bırakıyordu. Çaldıran Savaşı Kızılbaş Mehdiciliğinin de zirveye ulaştığı ve aynı zamanda düşüşe geçtiği bir kırılma noktasıydı. Büyük bir devrimci momentum yaratan Kızılbaş sufiliğinin Mehdici dinamizmi Çaldıran mağlubiyetiyle beraber sönümlenmeye başladı.[14] Yüz yıla varmadan sönümlenme süreci tamamlanmış ve Kızılbaş sufiliği müteşerri Şianın tamamen yerleştiği Safevi merkezinden dışlanmıştı. Eserini bu dönemde merkeze hâkim olan yerleşik zihniyetle yazan Şah Abbas'ın saray tarihçisi, artık Çaldıran Savaşı'nı orada canını veren Hüseyin Bey Lala'dan yahut Muhammad Han Ustaclu'dan çok farklı görüyordu. Müteşerri Şii dindarlığın kalıplarıyla olayları değerlendiren Münşi, Şah İsmail'in karizmasını ve müritlerinin bağlılığını dinî bir aşırılık olarak yazmaktan çekinmiyordu. Dahası Çaldıran yenilgisinin gerçek sebebinin de dine aykırı olan bu aşırılık olduğunu iddia ediyordu:

> Hiç şüphesiz Tanrı, en kusursuz bilgelikle Şah İsmail'in Çaldıran Savaşı'nda bir terslik yaşaması gerektiğini buyurmuştu. Çünkü eğer bu savaşta da zafer kazansaydı sofistike olmayan Kızılbaşların Şah'ın otoritesi hakkındaki inançları öyle bir yüksekliğe ulaşacaktı ki onların ayakları dinin doğru yolundan sapıp ciddi yanlışlara düşebilirlerdi.[15]

Nadir de olsa, Şah'ın dünyevî otoritesine karşı bazı cılız protestolar daha İsmail'in yaşamında görülmeye başlanmıştı. Çaldıran'dan sadece iki yıl son-

11 Kıyas için bkz. Jean-Louis Bacqué-Grammont, *Les ottomans les safavides et leurs voisins*, İstanbul, 1987, s. 73-4.

12 Savory, *Iran under the Safavids*, s. 46.

13 Savory, "The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Ismāʿīl I", s. 92.

14 Savory, "The Safavid State and Polity", s. 200.

15 Eskandar Beg Monshi, *History of Shah 'Abbas the Great*, cilt I, çev. Roger M. Savory, Colorado: Westview Press, 1978, s. 71-2.

ra, Horasan valisi ve generali İsmail'in otoritesini sorgular nitelikte bazı tavırlar sergilemişti. Kızılbaşlar üzerinde Şah'ın manevi otoritesinin azalması, Kızılbaş aşiret konfederasyonunun iç barışını da olumsuz etkiliyordu. Zira aşiret yapısının doğal parçalılığı karşısında birliği tutan esas zamk tarikatın sufilik yolu ve mürşid-i kâmilin manevi şahsiyeti idi. Mürşid-i kâmilin birleştirici konumu Kızılbaş birliğinin barışı ve ahenkli işleyişi için o kadar önemliydi ki, İsmail'in ölümünü takip eden bir yıl içinde Kızılbaş kabileleri arasında iç savaş patlak vermiş, birlik dağılmanın eşiğine gelmişti.[16] Şah İsmail döneminde mürşid-i kâmilin sorgulanamaz manevi otoritesi onun ölümünden daha yirmi yıl geçmeden gerçek etkinliğini büyük oranda yitirmiş görünüyordu. Önde gelen Kızılbaş şeflerden Ulama Bey Tekelu sadece Şah Tahmasb'a karşı çıkmakla yetinmiyor, Kızılbaş sufi yolundan bütün bütün ayrılarak Sultan Süleyman'ın saflarında eski yoldaşlarına karşı savaşmayı göze alabiliyordu. Sadece bu olay bile, teoride halen geçerli olan mürşid-i kâmil makamının pratikte ne kadar zayıfladığını göstermeye yeter.[17]

Çaldıran'ın ikinci yıkıcı sonucu, İsmail'in hurucunun başarısında birinci dereceden katkısı olan Kızılbaş beylerinden çoğunun Çaldıran savaş alanında düşmesiydi. Onlar arasında en önde gelenleri şunlardı: İsmail'in vekilü's-saltanat ya da başveziri olan Seyyid Abdülbaki; kadı askeri Seyyid Sadr Şerif, Bağdad valisi Hulefa Bey, Herat ve Horasan valisi Lala Hüseyin Bey; Diyarbakır valisi Ustaclu Muhammad Bey, Hamedan valisi Tekelü Kahi Bey, Kemnân u Damğân sahibi Sultan Ali Bey, Irak-ı Acemi valisi Pir Budak Bey, Fars ve Şiraz valisi Köse Hamza Bey, İsfahan valisi Tursun Bey, korucu başı Saru Piri, Gence valisi Serdar Bey, Damğan ve Said Çukuru valisi Ağzıdar Bey, Kazvin ve Sultaniye valisi Kara Sinan ve Meşhed'deki türbenin nakibi Seyyid Muhammed Kemane.[18]

Burada belirtilmesi gereken en önemli nokta Kızılbaş sufiliğinin en önde gelen liderlerinin çoğunun bu savaşta ölmüş olmasıdır. Hiç şüphesiz onların eksikliği İsmail'in sarayındaki güç dengelerini etkilemiş ve Kızılbaş sufiliğinin güç kaybetmesinde önemli bir faktör olmuştu. Her şeyden önce, devrimin bu ağır toplarının eksikliği Farsi bürokratlar ve ulemanın önünü biraz daha açmış, müteşerri Şia'nın siyasal ve toplumsal sitemin merkezine yerleşme sürecini hızlandırmıştı. Çok iyi bilindiği üzere, Kızılbaş sufiliği Şii kategoride değerlendirilse de müteşerri Oniki İmam Şiası ile uzlaşmaz bir dokuya sahipti ve beriki tarafından sapkın kabul ediliyordu. Aubin'in kısaca özet-

16 Savory, *Iran under the Safavids*, s. 46. Ayrıca değerlendiriniz, "The Consolidation", s. 93-94.

17 Savory, *Iran under the Safavids*, s. 61.

18 KPZ9, s. 113; HYDR, s. 143; CLZ, s. 242; Lütfi Paşa, s. 230; HR, s. 183; HS, s. 606; AA, s. 70. Ayrıca bkz. Savory, "The Consolidation", s. 90; TNSS, s. 61; Tekindağ, "Yavuz'un Iran Seferi", s. 68-9; Sarwar, s. 53-5.

lediği gibi, şeriat kalıplarına sığmayan bu mistik anlayışın ana unsurları "bir taraftan imamları kutsamak, Mehdi beklentisi, hükümdarı aşırı derecede yüceltmek; diğer taraftan Sünniliğe karşı kendini aklama çabaları, ilk üç halifeye açıkça lanet etme, meşhur Sünnileri kötüleme, Sünni camilerini din dışı amaçlar için kullanma, ve kişisel intikamlar" idi.[19] Ne var ki, her ne kadar devrimin taşıyıcı ideolojisi olsa da, Kızılbaş sufiliği büyük bir devleti yönetmek için gereken hukuki ve teolojik araçlara sahip değildi. Dolayısıyla devletleşme sürecinde bir şekilde tasfiye edilmesi kaçınılmazdı.

Yeni devletin kurulmasından hemen sonra, iyi tanımlanmış bir hukuk sistemine sahip (müteşerri) bir din yorumu yani mezhep ihtiyacı belirmişti. Sünni-Şii ana ayrımında çoktan Şii tarafta saf tutmuş Safevi hareketinin o anda fazlaca seçeneği yoktu. Doğal olarak yeni devletin hukuk düzeni olarak Oniki İmam Şiası benimsendi. Ne var ki İran büyük oranda Sünni bir memleket olduğundan, ilk başta yeterince alim bulunamamıştı. Bu ihtiyaç müteşerri Şia'nın öteden beri başlıca merkezlerinden biri olan Lübnan ve Bahreyn'den ithal edilen ulema ile giderilmişti.[20] Şianın resmi mezhep olarak gelişmesi ve imparatorluğun hukuksal düzeninin ana referansı olması ilk başta ithal Arap ulemanın öncülüğünde gerçekleşti. Şia fıkhı sisteme egemen oldukça Kızılbaş sufiliğinin alanı daralıyor, devlet yapısı üzerindeki etkisi azalıyordu. Yüz yıl içinde, İmamiye Şiası Safevi devleti ve toplumunun birleştirici ana referans çerçevesi haline gelirken devrim döneminin "aşırı inançları" ve kuruluş etosu marjinalleşmişti. Kızılbaş aşiretlerin direnişine rağmen, "İmami teologların dogmaları ve siyasi otoritenin giderek soyut ve kişilerden bağımsız bir hal alması"[21] Safevi Şiası olarak isimlendirilebilecek ideolojik, siyasal ve dinsel söylemi ortaya çıkardı. Hiç şüphesiz devrimin efsanevi Kızılbaş liderlerinin yokluğu bu süreci hızlandırmıştı.

Çaldıran'ın bir diğer sonucu Safevi devletinin idari yapısında karşımıza çıkar. Devletin idarî yapısı Türkmenler ve Farslılar arasındaki etnik hatlar boyunca bölünmüş olduğu, ilki askerî aristokrasiyi (ehl-i kılıç) oluştururken ikincisinin sivil ve dinsel bürokrasiyi (ehl-i kalem) teşkil ettiğini söylemiştim. Minorsky'nin belirttiği gibi iki unsur arasında içsel bir farklılık vardı; "yağ ve su gibi, Türkmenler ve Farslılar hiçbir zaman serbestçe karışmamıştı ve nüfusun ikili karakteri Pers ülkesinin hem askerî hem de sivil idaresini derinden etkilemişti."[22] İki tarafın da diğerinin işlevinin ne olduğuna ilişkin açık bir fikri ve birbirine karşı aşağılayıcı bir tutumu vardı. Önde gelen Kızıl-

19 Jean Aubin, "La politique religieuse des Safavides", *Le Shî'isme Imâmite, Colloque de Strasbourg, 6-9 mai 1968*, Paris: Presses Universitaires de France, 1970, s. 238.

20 Jean Aubin, "La politique religieuse des Safavides", s. 239.

21 Woods, s. 172.

22 TM, s. 188.

baş emirlerinin Çaldıran savaş alanında ölümü, Kızılbaşlarla tacikler arasındaki devlet içi iktidar mücadelesinin seyrini ciddi şekilde etkiledi.[23] Taciklerin gücünü artırması ideolojik düzlemde İmamiye Şiasının yükselmesi ile atbaşı ilerliyordu. Aynı zamanda vekil, sadr gibi bürokratik makamlar Kızılbaş emirlerinin temsil ettiği askeri makamlar karşısında daha da önem kazanıyordu. Handemir, Çaldıran Savaşı'ndan sonraki bu değişimi şöyle kaydeder:

> [Çaldıran Savaşı'nı takip eden] kış süresince şah Azerbaycan başkentindeyken memleketin idaresini bu işe yetkin birisine bırakmaya karar verdi; uzun düşüncelerden ve tahkiklerden sonra makam, Ramish [Durmuş] Han'ın eski bir vekili olan Mirza Şah-Hüseyin'e verildi. Ve onun memleket idaresini bağımsız ve özerk bir şekilde yönetmesi için ferman çıkardı. Tüm vezirler üst düzey makamlar ona tabi olacaklar ve önceden bilgisi ve onayı olmaksızın küçük ya da büyük hiçbir eylemde bulunulmayacaktı. Ondan sonra Mirza Şah-Hüseyin'in eşiği büyükler ve güçlüler için bir uğrak yeri haline geldi ve onun gücü ve ihtişamı –şahın lütfu üzerinde parladığı sürece– giderek yükseldi.[24]

İsmail'in işlerin günbegün yönetiminden çekilmesini fırsat bilen Mirza Şah Hüseyin kendi iktidarını güçlendirdi.[25] Vekâlet makamı devlet yapısı içindeki etkinliğinin artmasına paralel olarak kendisi de dönüşüyordu. Örneğin, artık "vekil-i nefs-i nafis-i hümâyün" yerine sadece "vekil" veya bazen "vekil-i saltanat" terimlerinin kullanımı, vekilin artık Şah'ın alteregosundan daha fazla bir şey olduğunu, artık vekilin sadakatinin öncelikle Şah'ın şahsına değil değil devlete karşı olduğunu simgeliyordu. Savory'ye göre, "bu gelişme devletin orijinal teokratik kavramından kesin bir uzaklaşmaya ve devlet içindeki dinsel ve seküler güçlerin daha fazla ayrışmaya başladıklarına işaret etmekteydi."[26] Tacik unsurların devlet içinde güçlenmeleri sadece vekâlet makamıyla sınırlı değildi. Handemir'in yazdığına göre, aynı zaman diliminde Şah denetleyicilik makamına Azerbaycan'ın en büyük seyyidlerinden birisi olan Seyyid Nizamüddin'in oğlu Seyyid Emir Şihabüddin'i getirmiş, ancak o işin üstesinden gelemediği için daha sonra makam büyük ve eğitimli nakib ve seyit Emir Celalüddin Muhammed el-Hüseyni el-Şirangi'ye verilmişti.[27]

Handemir'in söz ettiği bu olay bile başlı başına Kızılbaş gücünün nasıl kırılmaya başladığını ve bunun Kızılbaş reisleri arasında ne büyük bir hayal kı-

23 Roger M. Savory, "The Significance of the Political Murder of Mirzā Salmān", *Islamic Studies, Journal of the Central Institute of Islamic Research*, cilt III, no. 2, Karachi, 1964, s. 184.

24 HS, s. 606.

25 Savory, *Iran under the Safavids*, s. 47; "The Consolidation", s. 111.

26 Savory, *Iran under the Safavids*, s. 47.

27 HS, s. 606-7. Ayrıca bkz. HR, s. 185.

rıklığı yarattığını göstermeye yeter. Durmuş Han 1503'te İsfahan valisi olarak atandığında sarayda kalmış ve hizmetlilerinden birisi olan Mirza Şah Hüseyin'i vekili olarak ve idareyi kendisi adına devralması için oraya göndermişti. Ne var ki, Çaldıran'dan sonra hizmetlinin rütbesi efendisini geçti. Bu atamanın Durmuş Han ve bütün Kızılbaşlar için ne kadar onur kırıcı olduğu açıktır. Nitekim 1523 Nisan'ında Mirza Şah Hüseyin bir grup Kızılbaşın suikastine uğrayarak öldürüldü. Suikastin nedeni Kızılbaşların bir Tacikin hizmetinde bulunmayı hazmedememiş olmalarıydı. Fırsatını bulduklarında vekili öldürmekten geri durmadılar.[28]

16. yüzyıl boyuca Safevi devlet sisteminde Kızılbaş nüfuzunun azalmasını en iyi yansıtan iki örnek halifetü'l-hulefa ve emiru'l-umera makamlarının tarihidir. Safevi devletinin köklerinin İsmail'in büyükbabası Cüneyd tarafından başlatılan ve daha sonradan Kızılbaş adıyla meşhur olan harekete dayandığını uzun uzun anlatmıştım. Cüneyd'den İsmail'in tahta çıkışına kadar geçen elli dört yıla Mazzauoi'yi takip ederek "Safevi hareketi" diyebiliriz. Esasen ben biraz daha ileri giderek bu periyot için 'devrim dönemi' tabirini kullanmak istiyorum. Devrim döneminde Erdebil sufiliği iki ana bileşenden oluşuyordu. Birinci bileşen, tarikatın kadim öğretilerinin Alevi-Mehdici bir dindarlık biçimiyle sentezinden ortaya çıkan "sufilik" idi. İkinci bileşen ise genç şeyhlerin dinamizmi ve artık tarikatı domine eden Türkmen kültürünün kaynaşmasıyla ortaya çıkan "gazâ" anlayışı idi. İkinci bileşen Kızılbaş oymaklarının beyleri tarafından temsil edilirken, birinci bileşenin temsilcileri obalarda (ve köylerde) taliplerin din işlerinden sorumlu halifelerdi. Obalarda halife ile beyin ayrı kişiler mi yoksa aynı kişiler mi olduğu konusunda kaynaklarımız tamamen sessizdir. Nasrullah Felsefi'ye göre her kabiledeki Sufilerin lideri halife olarak çağrılıyordu.[29] Kathryn Babayan, tarihsel bir kanıt sunmaksızın Safevi yönetiminin klasik çağı boyunca (1501-90) her oymaktaki bu iki makamın saray tarafından atanan han, sultan veya bey ve bir halife olmak üzere iki ayrı şahıs tarafından temsil edildiğini savunur.[30] Kaynakların yetersizliğine rağmen, Babayan'ın ortaya attığı bu iddiayı kabul etmek makul görünmektedir.

Zira tarikatın bu iki bileşeni ayrı hiyerarşik yapılar halinde örgütlenmişti. Her bir aşiretten toplanan birliğin başında kendi kalıtsal liderleri bulunuyordu. Küçük aşiret birliklerinin bir araya gelmesi ile oluşan bir tür konfederasyon yapısındaki oymak birliklerinin başında yine oymağın kalıtsal lider aile-

28 Bkz. Savory, *Iran under the Safavids*, s. 48.

29 Alıntı, Savory'de, "The Office of Khalīfat al-Khulafā under the Safavids", s. 497. Kathryn Babayan, "The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism", *Iranian Studies*, c. 27, no. 1-4, 1994, s. 138.

30 Alıntı, Savory'de, "The Office of Khalīfat al-Khulafā under the Safavids", s. 497.

lerinden birisinin üyesi bulunuyordu. Örneğin Ustaclu güçlerinin komutanı Ustaclu aşiretlerinden birinin lideri oluyordu. Oymak birliklerinin bir araya gelmesi ile oluşan Safevi ordusunun başkomutanı ise emirü'l-ümera unvanını taşıyordu. Tarikatın bu kanadında yer alan herkesin genel unvanı gazi idi.

Öte yandan, Kızılbaş toplumunun dinî işleri de ayrı bir hiyerarşi içinde örgütlenmişti. Bu sistemde obaların başında halifeler vardı ve halifelerin başı nâyib veya mürşid-i kâmilin tarikatta vekili olarak değerlendirilen halifetü'l-hulefa[31] idi. Devrim döneminde halifeler, Safevi mesajını Türkmen kabileler ve diğer ilişkili sosyal gruplar arasında yaymada, Kızılbaşlığa geçmiş toplulukların dinsel ilişkilerini örgütlemede, müritler arasından savaşçılar yetiştirmede, Osmanlı idaresine karşı başkaldırıları organize etmede ve Safevi şeyhlerinin maddi manevi otoritesini tahkim etmede oldukça etkin roller üstlendiler. Halifelik sistemi içine bulunan herkesin genel adı "sufi" idi. Gazilerin hepsi sufiler arasından çıkıyordu, ancak sufilerin hepsi gazi değildi. Şeyh/Şah ise her iki kanadı şahsında birleştiriyor, mürşid-i kâmil olarak sufilerin velayetini temsil ederken, sultan (Cüneyd, Haydar, ve Ali "sultan" unvanlarını taşıyordu) veya şah olarak gazilerin serdarlığını temsil ediyordu. İşte Şah İsmail'in devletini kuran devrimci yapı bu idi. Nitekim yeni devletin en önemli iki kurumu tarikatın bu iki kanadını temsil eden halfetü'l-hulefa ve emirü'l-ümera olmuş, ve bu iki makam muhtemelen Şeyh Haydar döneminden beri onları uhdesinde bulunduran iki önemli Lahican Sufisine verilmişti.

Ancak Şah I. Tahmasb döneminden itibaren her iki kurum da Safevi devlet sitemi içindeki önemini yitirmeye başladı. Şah Abbas dönemine gelindiğinde halifetü'l-hulefa sitemdeki etki alanını büyük oranda ulemanın uhdesinde bulunan sadr ve şeyhülislâm gibi kurumlara terk etmişti. Savory'nin belirttiği gibi, devrim döneminde tarikatın mürşid-i kâmilden sonra en önemli makamı olan halifetü'l-hulefanın prestij kaybetmesi doğrudan Kızılbaş sufiliğinin prestij kaybetmesi anlamına geliyordu ve Kızılbaşların sistemdeki ağırlığını yitirmeleri ile yakından bağlantılı idi.[32] I. Şah Abbas (1588-1629) dönemi boyunca makam tümüyle gözden düşmüştü. Şah sufilere çok daha basit görevler veriyordu. Onlar Şah'ın yakınındaki en etkili adamlar ve ordu komutanlıklarından saray binalarının temizliği, kapıcılığı ve gardiyanlığını yapmak gibi aşağı derecede işleri yapacak duruma düşmüşlerdi.[33] I. Şah Abbas'tan sonra sufilerin ve halifetü'l-hulefanın konumu daha da düştü.

Yukarıda işaret edildiği gibi, devletin kurucuları, yani Kızılbaşlar resmî olarak onaylanmış ideolojik alandan aşamalı olarak dışlanmıştı. I. Şah Tah-

31 Minorsky *halifetü'l-hulefa* makamını haklı olarak şöyle isimlendirdi: "Sufi İşleri Özel Sekreteryası", bkz. TM, s. 125.

32 Savory, "The Office of Khalīfat al-Khulafā under the Safavids", s. 498.

33 Savory, "The Office of Khalīfat al-Khulafā under the Safavids", s. 501.

masb'ın sarayında etkili bir müçtehit ve hukuk danışmanı olan Şeyh Ali Karaki, Şii şeriatını devletin hukuk zemini ve ideolojik referans çerçevesi yapmak için ilk adımları atmıştı. Müteşerri Şia güçlenirken kuruluş ideolojisinin dışlanmaya başlanmasının ilk işareti, Karaki'nin Kızılbaşların hayranlık duyduğu kahramanlarından Eba Müslim'i lanetleyen bir fetvası olmuştu.[34] 16. yüzyılın sonuna doğru, özellikle de I. Şah Abbas dönemi ve sonrasında "sufi" sözcüğü bile negatif bir anlam kazanmaya başladı.[35] Savory'nin çarpıcı bir ironiyle ifade ettiği gibi,"1700 yılında, sufilerin coşkunluğunun Safevileri iktidara taşımasından neredeyse iki yüzyıl sonra, bir müçtehit sufileri 'ahmak ve cehennemlik bir kalabalık' ifadeleriyle aşağılayabiliyordu."[36]

Benzer şekilde emirü'l-ümera makamının önemi I. Şah Tahmasb dönemi boyunca, özellikle de Şah'ın iç savaş sonrası Kızılbaş aşiretleri üzerinde mutlak otoritesini kurmasından sonra, azalmaya başlamıştı. Savory makamının tahta çıkışında I. Şah Abbas tarafından yapılan atamalar arasında bulunmadığını belirtir.[37] Diğerlerinin yanı sıra makamın öneminin düşüşüne katkı sağlayan en etkin faktörlerden birisi Kafkas unsurlarının I. Şah Tahmasb döneminde Safevi devletine girmeleriydi.[38] O andan itibaren devlet işlerinde Kafkas etkisi, özellikle de orduda, sürekli bir şekilde yükseldi ve I. Şah Abbas döneminde zirveye ulaştı. I. Şah Abbas döneminden öncesinde dahi gulam Gürcü unsurların sistemdeki ağırlığını ne kadar artırdığını anlamak için, 1585-6'da Gürcü Keyhüsrev Bey'in Tahmasb Mirza b. Muhammed Hudabende'nin lalası olarak atandığını hatırlamak yeterlidir.[39] O güne kadar Safevi şehzadelerine lalalık yapmak sadece Kızılbaşlara has bir ayrıcalık olarak değerlendiriliyordu. Kafkas unsurlarının devlet aygıtlarına "üçüncü güç"[40] olarak girmesi, I. Şah Tahmasb'ın 1540-41 ve 1553-54 yılları arasında yapılan

34 Babayan, s. 144.

35 Savory, "The Principle Offices of the Safavid State during the Reign of Ismā'īl I", s. 92.

36 Savory, "The Office of Khalīfat al-Khulafā under the Safavids", s. 502.

37 Roger M. Savory, "The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Tahmāsp I (930-84/1524-76", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXIV, 1961, s. 84.

38 Gerçekte Şah Tahmasb'ın Kızılbaş emirlerinin aşırı gücünü sınırlamak ve kabile bağlılığını kırmak için ilk girişimi Kafkas unsurunu devreye sokmasından önce idi. *Şerefname*'nin yazarından öğrendiğimize göre en soylu *emirlerin* oğulları kraliyet sarayına alındı ve doğrudan Şah'ın denetiminde özel bir eğitim verildi (Alıntı, TM, s. 133). Bir sonuç olarak kabile bağları zayıflarken daha iyi eğitimli ve kültürlü hale geldiler ve aynı zamanda hanedan ailesine bağlılıkları pratik olmanın yanı sıra ideolojik bir boyut da kazandı. Savory'nin zaten işaret ettiği gibi, bu pratiğin bir diğer sonucu "Türk" ve "Tacik" arasında daha önce açıkça tanımlanmış sınırları belirsizleştirme olarak karşımıza çıkar. Kızılbaş şehzadeler için aldıkları bu eğitim "Türk"ten çok "Tacik"e dönüştükleri bir süreçti. Bkz. Savory, "The Qizilbāsh, Education and the Arts", s. 174.

39 Bkz. Savory, "The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Tahmāsp I", s. 84.

40 Roger M. Savory, "The Safavid State and Polity", *Studies on Isfahan, Proceedings of the Isfahan Colloquium, 1974* içinde, Kısım I, ed. R. Holod, *Iranian Studies*, VII, Chestnut Hill, Mass., 1974, s. 195.

ve çoğunluğu çocuk ve kadın çok sayıda esiri İran'a getirdiği dört sefere kadar geri gider.[41] Bu kölelerin çocukları, I. Şah Abbas altında gulaman-i hâssa-yi şerife adı altında resmen kabul edilmiş bir kuruma dönüştürülmüş ve Safevi ordusunun en önemli bileşenlerinden birisi olmuştu.[42]

Bu Gürcü ve Çerkes çocuklara özel bir eğitim ve talim veriliyor, eğitimini tamamlayanlar ya yeni kurulmakta olan gulam birliklerine kaydediliyor ya da hassa idaresinin bazı diğer şubelerinde istihdam ediliyordu. Kafkas kökenli kölelerin (gulam) sistemde ağırlık kazanarak büyük bir güce dönüşmesi doğrudan Şah Abbas'ın desteği ile olmuştu. Zira Şah Kızılbaş askerî aristokrasisinin etkisini kırmak ve kendi mutlak gücünü egemen kılmak istiyordu. Şah Tahmasb'la başlayıp Abbas'la kemale eren bu projenin Osmanlı devşirme sistemi ile benzerliği ortadadır. Yine Şah Abbas'ın gulamlar lehine tavır belirleyip Kızılbaş Türkmenlerin gücünü kırması Fatih Sultan Mehmed'in Çandarlı ailesi ve Türk aristokrasisini pasifize edip sistemde devşirmelerin ağırlığını artırması ile özde aynıdır. Aynı devşirmeler gibi gulamların da temel özelliği şaha mutlak bağlılıkları ve bağımlılıklarıydı. Bu mutlak itaatin nedeni ise Osmanlı devşirmesi ile aynıydı: 1) toplumsal köklerinden kopmuş köle statüsü, 2) özel bir eğitimle beyin yıkama.

Babayan'ın işaret ettiği gibi, Kızılbaş aşiret sistemi, Şah Abbas'ın merkezî yönetim yanlısı reformları ile ciddi anlamda çözülmeye başlamıştı. Özellikle başkentin İsfahan'a (1590) nakledilmesi ile merkezîleşme ve Kızılbaş sisteminin dağılması ivme kazanmıştı. Bu süreçte, Kızılbaş emirler, lalalık gibi ayrıcalıklarının yanı sıra birçok ödenek ve etkili makamı kaybetmişlerdi.[43] Kızılbaşlar için kaybedilen ekonomik kaynaklardan daha büyük sıkıntı eski prestij ve onurlarının da ayaklar altına alınmasıydı. Örneğin merkezde ve eyaletlerde Kızılbaş birliklerinin hatta oymakların başına gulamlar atanıyordu: "Bazı oymaklar bir zamanlar olduğu gibi yüksek makamları dolduracak nitelikte Kızılbaş emirler ve valiler çıkaramıyordu. Bu yüzden, bu oymakların emirliğine, ordu komutanlığına, ve ülkelerinin yönetimine adalet, yetenek, cesaret ve fedakârlık sahibi bir gulam atanırdı."[44] Şah Abbas'ın bizzat destek verdiği bu politika, yerleşiklere dahi ikinci sınıf tebaa gözüyle bakan konar-göçer aşiret geleneğine ve Kızılbaş onuruna karşı açık bir hakaret tavrı taşıyordu.

41 Bunların en az olanından İran'a 30 bin esir getirildi. Bkz. Roger M. Savory, "A Curious Episode of Safavid History", *Iran and Islam, in Memory of the Vladimir Minorsky*, ed. C. E. Bosworth, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971, s. 461.

42 Savory, "The Safavid State and Polity", s. 196.

43 Babayan, s. 142.

44 AA, s. 1088.

OSMANLI İMPARATORLUĞUNDA KIZILBAŞLIK

16. yüzyıl boyunca, Osmanlı sınırları içinde kalan Kızılbaşlar her bakımdan İran'daki tarikat merkezine bağlı idi. Osmanlı yönetimin uyguladığı engelleyici tedbirler mürşid-i kâmil ile Anadolu talipleri arasındaki ilişkinin yoğunluğunu azaltmış ancak bütün bütün koparamamıştı. Anadolu Kızılbaşlığını şekillendiren başat etken hâlâ Şah'tan gelen direktiflerdi. Bir başka deyişle, Osmanlı bölgesinde yaşayan Kızılbaşların tarikat öğretileri ve uygulamaları doğrudan Safevi bölgesindeki Kızılbaş sufiliği tarafından belirleniyordu. Dolayısıyla, Safevi dünyasında Kızılbaş sufiliğinin merkezî önemini yitirmesi ve dava heyecanının sönmesi aynıyla Anadolu Kızılbaşları arasında da karşılık buluyordu. Şah'ın kendi ülkesinde önceliği Tacikler, ulema ve gulamlara vermesine koşut olarak –İran'da olduğu gibi– Osmanlı Kızılbaşlarının şaha olan bağlılıklarının niteliği ve ondan beklentileri değişiyordu. Yüzyılın sonuna gelindiğinde, artık şahın bir gün gelip Osmanlı ülkesini fethedeceği gibi bir zamanlar Anadolu'yu çalkalayan beklentiler yerini Osmanlı düzeni içine bir yaşam alanı bulma derdine bırakmıştı. Şah halen tarikatın başı olarak mürşid-i kâmildi; ancak sadece uzaklarda bir mürşiddi, o kadar. Zorba Osmanlı boyunduruğunu kaldırıp Mehdi adına adaleti kaim kılacak bir sahipkıran değildi artık. Şah'ın sancağının yakında ufukta belireceği ümidi ile silaha davranıp fırsat bizimdir diyerek Osmanlı'ya kafa tutan Şahkulu ve Nur Ali Halife'nin günleri çok geride kalmıştı. Beklenen onca uzun günde şah gelmemişti, ve artık gelmeyeceği de anlaşılmıştı.

Gerçekte, Çaldıran'dan sonra İsmail Osmanlı ordusu ve Anadolu Kızılbaşlarına karşı askerî bir başarı kazanma ümidini tümüyle yitirmişti. Ne var ki, saldırgan politikasını tümüyle terk etmedi; Osmanlı topraklarında yaşayan Kızılbaşları el altından desteklemeye devam etti.[45] Örneğin, Şah Veli b. Celal ayaklanması (Celâlî ayaklanması olarak bilinir) Şah İsmail'in yönlendirmesi ve himayesi ile gerçekleşmişti.[46] TSA'da bulunan bir belge Celâlî ayaklanması üzerine oldukça detaylı bilgi içerir.[47] Rapor tarihsizdir ancak içeriği açıkça Şah Veli b. Celal'in 1520'deki ayaklanmasının dağıtılmasından kısa süre önce yazılmış olduğunu gösterir. Raporun adını bilemediğimiz yazarı, görünüşe bakılırsa bir ajan ya da yerel bir yetkilidir. Bu kişi Zile'nin Eymir köyünden Derviş Zaifiye adında birini sorguladığını, ondan Şeyh Celal isimli bir adamın Duldakirli Şehsuvaroğlu Ali Bey'in oğlu Veys

45 Jean-Louis Bacqué-Grammont, "Etudes Turco-Safavides, III. Notes et documents sur la revolte de Şah Veli b. Şeyh Celal", *Archivum Ottomanicum*, VII, 1982, s. 25.

46 Bkz. TSA, document E 2044.

47 Bu belge TSA'da mevcuttur, belge E2044; tüm metin ve aslının benzeri, Fransızcasıyla birlikte Jean-Louis Bacqué-Grammont, "Etudes Turco-Safavides, III. Notes et documents sur la revolte de Sah Veli b. Seyh Celal", *Archivum Ottomanicum*, VII, 1982, s. 17-22.

Bey'in[48] sancağındaki Sizir[49] köyünde bir tekke kurduğunu öğrendiğini belirtir. Şeyh Celal'in ölümünden sonra oğlu Şah Veli babasının tahtına çıkmış ve tekkenin şeyhliğini üstlemişti. Sultan Selim Mısır'dayken (1516-7) Şah Veli Şah İsmail'in ziyaretine girmiş ve ona talip olmuştu. İran'dan dönüşünde Erzincan, Kara Keçili,[50] Rum, Malatya ve bazı diğer yerlere elçiler göndermişti, ki bu elçiler muhtemelen buralardaki Kızılbaşlara yakın bir zamanda başkaldırı için hazır olmalarını söylüyordu. Şah Veli Koca isimli bir babayı elçi olarak göndererek Şah'la iletişimini sürdürdü. Koca Baba'yı son gönderişinden beş ay sonra şu mesajla birlikte geri dönmüştü: "Şah en iyi dilekleriyle dedi ki 'sen Şah Veli, Celal'in oğlu, 15 Safer günü (926 - 5 Şubat 1520) bölgedeki halifeler ve müritlerinizle kusursuz şekilde silahlanmış olarak, ülkeyi kaosa sokmak için başkaldırın; kısa süre sonra biz de büyük bir orduyla varmış olacağız!'" Bu talimatı alır almaz Şah Veli Koca Baba'yı şahı ilerleyişi hakkında bilgilendirmesi için geri gönderdi ve civardaki halifelere elçiler gönderdi. Kısa bir süre sonra, halifeler ve Kızılbaşlar tekkede toplandı ve Şah Veli'nin liderliği altında başkaldırdı. Aynı gün Şah Veli, Gökoğlu Beli'yi Şah İsmail'e gönderdi. Anonim rapor Şah Veli'nin davetine icabet eden Kızılbaş grupların nerelerden geldiğini şöyle belirler: Malatya'da Selmanlu[51] kabilesi, Misis yakınlarında Kurisa kabilesi, Canik'te bazı kimesneler, Arkud Nehri yakınlarındaki Osmancık'taki bazı insanlar ve İskilip'e doğru giden nehir boyunca Kızılbaşlar.[52]

Bir başka olay Sivas'ta yaşandı. Şah Veli adında bir görevlinin Seyyid Temam'ın durumuna ilişkin TSA'da muhafaza edilen raporuna (E 6188)[53] göre, Sultan Selim Şam'dan Mısır'a doğru ilerlerken (24 Ağustos 1516 tarihinden sonra), Seyyid Temam Sivas'a geldi ve Sivas sancakbeyinin subaşısı Hızır'ın ve bazı Sivas sipahilerinin dostluğunu kazandı. Belinin bir kısmı kuşaklarla sarılıydı ve geri kalan kısmı da kılıçla sarılıydı.[54] Seyyid Temam söz edilen subaşıyı Çayan Bey olarak çağırıyordu; İlyas isminde bir sipahi, Ka-

48 Burası Bozok bölgesiydi.

49 Bugünkü Sivas'ın sınırları içinde olan bir köy.

50 Sivas, Amasya, Tokat, Kırşehir ve Ankara'da yaşayan bir Ulu Yörük klanı. Bkz. Faruk Sümer, *Oğuzlar*, s. 201, 241. En etkileyici Kızılbaş *oymak*larının, yani Ustaclu'nun Ulu Yörük Türkmenlerinden geldiği akılda tutulmalıdır. Üstelik, bir başka ünlü *oymak*, Rumlu, ayıca aynı bölge kökenlidir.

51 Osmanlı *tahrir* defterlerinde Maraş, Bozok, Ankara, Kütahya, Çorumlu ve Kayseriyye gibi pek çok bölgede Selmanlu ismiyle kaydedilmiş kabileler vardır. Bkz. Orhan Sakin, *Anadolu'da Türkmenler ve Yörükler*, İstanbul, 2006, s. 294.

52 TSA, belge E 2044.

53 Bu belgenin tam metni Jean-Louis Bacqué-Grammont tarafından şurada yayımlanmıştır: "Seyyid Taman, un agitateur hétérodoxe a Sivas (1516-1518)", IX. Türk Tarih Kongresi'nden Ayrıbasım, Ankara: TTK, 1988, s. 865-74.

54 "... kimisine kuşak ve ba'zısına kılıç kuşadub..."

rahan ve Sivas'ta Yiğitbaşı olarak bilinen bir adamı da Div Ali diye çağırıyordu.[55] Sürekli bir araya geliyor ve bir şeyler yiyip içiyorlardı. Onların serserilikleri öyle bir düzeye ulaşmıştı ki Sivas kalesi komutanı duyduğu korku nedeniyle kalenin kapısını güçlendirmişti. Mısır'ın fethedildiğini duyduklarında sessizleşmiş olmalarına rağmen, kısa süre sonra yasadışı eylemlerine yeniden başlamışlar ve Seyyid Temam'ın kaldığı tekke civarındaki çadırları toplatmışlardı. Söz edilen subaşı ve sipahiler Seyyid Temam'a bir bey olarak saygı duyuyorlardı ve Seyyid Temam toplantıları bir yönetici gibi düzenliyordu (divan eder idi). Sonunda Sivas'ın önde gelenleri ve seyyidler, kadı ve dizdardan (kale komutanı) Seyyid Temam'ı tutuklamalarını ve sarayı sorun üzerine bilgilendirmelerini istediler. Ancak söz edilen subaşı (Hızır) bunun yapılmasını engelledi. Üstelik, kadı sarayın bilgilendirilmesini savunan fikre karşı çıktı, çünkü bu durumda yetmiş seksen kişi ölecekti. Bunun yerine Seyyid Temam'ın şehir dışına çıkmasına izin verilmesini önerdi. Sonuç olarak Seyyid Temam Sivas'ı terk etti. Sultan Şam'dan Halep'e vardığında kısa bir zaman dilimi için Sivas yakınlarına dönse de, sultanın Kayseri'ye varışında gözden kayboldu.

Anadolu'daki Kızılbaş kitleleri ideolojik olarak Şah'a bağlı olsalar da, hareketlerinde bir o kadar yerel faktörler etkili oluyordu. Bu grupların örgütlenmelerini ve çeşitli eylemlerini yönlendiren Anadolu Kızılbaş hareketinin kendine özgü bir momentumu da vardı. Bu momentum Osmanlı sınırları içinde kalan Kızılbaşlara kendi yerel koşullarından beslenen devrimci bir ruhu ve örgütlenme kapasitesi kazandırıyordu. Esasen, Şahkulu, Nur Ali Halife gibi büyük çapta isyanlar da dahil olmak üzere, Osmanlı'ya karşı başkaldırıların hiçbirinde Şah'ın doğrudan bir yardımı olmamıştı. Bacqué-Grammont'un önerdiği gibi, Kızılbaş isyanlarının son büyük dalgası olarak görebileceğimiz Kalender Çelebi'nin 1526-7'deki ayaklanması Safevilerden herhangi bir destek almamıştı. Zira isyan patlak verdiğinde İsmail iki yıl önce ölmüştü ve Şah Tahmasb imparatorluğu içindeki hararetli iç savaşla meşguldü; dolayısıyla kimseye yardım edecek durumda değildi. Özetle, Bacqué-Grammont'un belirttiği gibi, "Her ne kadar Şah İsmail'in eski dalleri ve halifeleri öncülüğünde gerçekleşse de bu isyanların yerel ve kendiliğinden (spontane) bir yönünün olduğu göz ardı edilemez."[56] Ancak, Anadolu Kızıl-

55 "... mezbûr subaşıya Çayan Beg ve İlyas nâm sipâhiye Kara Han ve Sivas'ta Yiğitbaşı nâm kimesneye Div Ali deyu ad verüb ..." Bunların meşhur Kızılbaş hanları olduğunu hatırlatmalıyım.

56 Jean-Louis Bacqué-Grammont, "Un rapport inédit sur la révolte anatolienne de 1527", *Stvdia Islamica*, LXII, Paris, 1985, s. 160. Dönemin Karaman beylerbeyi Mahmud Paşa'nın, muhtemelen sultan tarafından isyanı bastırmakla görevlendirilmiş başvezir İbrahim Paşa'ya hitaben isyanın bastırılmasından iki ay önce, 1527 Nisan sonu tarihli bildirimi Kalender Çelebi'den söz etmeksizin isyanın gelişimini tarif eder. Bkz. TSA, belge E 6369, Bacqué-Grammont, "Un rapport inédit sur la révolte anatolienne de 1527" içinde, s. 164-7.

başları'nı devrim ruhu ve bu yöndeki enerjisi aşamalı olarak sönüp 16. yüzyılın sonuna doğru tamamen yok oldu.

Bu çalışmada, Kızılbaş sufiliğine konar-göçer Türkmen yaşam tarzının şeriat temelli bürokratik devlet düzeninin dayatmalarına karşı geliştirdiği alternatif toplumsal-dinî sistem olarak bakmayı denedim. Hatırlanacağı gibi, kaynaklarımız Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'ın müritleri olan ilk sufi-gazilerin ezici çoğunluğunun konar-göçer aşiretlerden geldiği konusunda hemfikirdir. Şah İsmail'in sancağı altında toplanan ve nihayet bütün Akkoyunlu ülkesini ele geçiren ordu da Safevi tarikatının çatısı altında Kızılbaş sufiliği ile birleşmiş bir aşiret konfederasyonu idi. Devrim ve devletin kuruluş dönemine dair kaynaklarda, o dönemde Erdebil sufisi olup Kızılbaş birliğine katılan aşiretsiz yerleşiklerden (köylü veya kentli) pek söz edilmez. Bunun neredeyse tek istisnası, 1501-1527 arası Osmanlı ülkesinde görülen Kızılbaş hareketlenmelerine dair kaynaklardır. Osmanlı bölgesinde, özellikle Rum eyaletinde (Sivas, Tokat, Amasya, Çorum havalisi), bazı köylüler, kentliler, ve hatta askerî sınıftan insanların çeşitli sebeplerle kızıl taç giyip Kızılbaş yoluna girdikleri Osmanlı kaynaklarında net olarak görülür. Hatta çıkarları zarar görmüş bazı tımar sahipleri ve kadılar gibi Osmanlı rejiminin asli unsurlarını dahi Kızılbaş hareketine destek vermişti. Örneğin, Bolu kadısı, Safevilerle bağlantısı olduğu için hayatını kaybetmişti. Sultan Selim'in Çaldıran ve Mısır seferlerinin günlüğünü tutan ruznameci Haydar Çelebi'nin not ettiğine göre, "Yiğirminci günde (20 Rebiülahir II, 924/1 Mayıs, 1518) Bolu kadısı Mevlâna İsa'nun Erdebil cânibiyle mu'âmelesi olmağınsalb olunmak emrolunub Hüseyn ve İskender nâm kapucular gönderildi. Anlar dahî mezkûrı Merzifon'da bulub 'ale-mele'i'n-nâs salb eylediler."[57] Özellikle de Rum Bölgesinde, şöyle veya böyle Kızılbaş hareketi ile ilişkisi olan aşiretsiz kişilerin sayısı hayli fazla idi.

Bununla beraber, yerleşik Osmanlı düzeninin parçası olup da Kızılbaş hareketine destek veren insan sayısının 16. yüzyıl başlarında zirve yapıp sonra aniden düştüğü gözden kaçmamalıdır. Şüphesiz bu durum 1509-1512 yılları arasında Osmanlı Devleti'ni felç eden taht kavgalarıyla ilişkilidir. Osmanlı tarihçileri, Ahmet'in kardeşi Selim'le mücadelesinde askerî gücünü artırmak için Kızılbaşlarla iyi ilişkiler kurduğunu ısrarla vurgularlar. Selim'e açık destek veren yeniçeriler ve Rumeli sipahileri karşısında, Ahmet'in ana desteği Anadolu sipahilerinin bir kısmının yanı sıra, Turgutlu gibi eski Karaman yeni Şah İsmail müttefiki aşiret güçlerinden geliyordu. Hatta onun adına oğlu

57 Haydar Çelebi'nin notu. Feridun Bey, *Munşe'āt* (*Münşe'ātü's-selâtin*, I, Istanbul, 1274/1858, s. 497). Alıntı Jean-Louis Bacqué-Grammont, "Etudes Turco-Salavides, III. Notes et documents sur la revolte de Sah Veli b. Seyh Celal", *Archivum Ottomanicum*, VII, 1982, s. 24. Şahkulu isyanında *tımar* sahiplerinin ve teşviklerinin rolü üzerine detaylı bir analiz için bkz. Yıldırım, "Turkomans between two Empires".

Murat Rum eyaletinin silahlı Kızılbaşları arasında dolaşarak askerî birlikler toplamaya çalışmıştı.[58] Ahmet'in Kızılbaşların askerî gücünü kendi lehine kullanmak istemesi, Osmanlı askerî sınıfının Kızılbaş hareketi ile şöyle veya böyle temasa geçmesi anlamına geliyordu.[59] Bir başka deyişle, bir yönüyle Osmanlı nizamının antidotu olarak ortaya çıkan Kızılbaşlık, bu vesileyle "nizam-ı âlem"in içine sızacak kanallar bulmuş oluyordu.

Taht kavgası sırasında, çok sayıda askerî sınıf mensubu Kızılbaş hareketini politik amaçlarına ulaşmak için manivela olarak kullanmak istedi ve bu amaçla Kızılbaş halifeleri ile gizli veya açık ilişki kurdu. Bu süreçte muhtemel bazıları da Kızılbaş ideolojisini gönülden benimsemişti. Örneğin, Ahmet'in oğlu Murat Tac-ı Haydari giyip Kızılbaş olmuştu. Bir ara Amasya'da babasına vekâlet eden şehzadenin taç giymesi, bölgedeki birçok resmî görevlinin de benzer bir temayüle yönelmesine yol açmıştı. TSA'da bulunan bir belge, Ahmet taraftarı olanlarla Kızılbaşlar arasında geçişkenlik olduğunu, bunların defterinin tutulup Selim'in tahta çıkmasından sonra çoğunun katledildiğini göstermektedir.[60]

Rum eyaletinin bir özelliği de bu bölgedeki Türk nüfusun diğer bölgelere göre çok daha erkenden yerleşik hayat düzenine geçmeleridir. Oktay Özel'in ortaya koyduğu gibi, Eyalet-i Rum coğrafyası göçebe hayvancılıktan çok tarıma daha elverişliydi.[61] Bu nedenle, bölgede pek fazla göçebe yoktu. Daha ziyade, bölge ve civarı yoğun bir köylü nüfusuna sahipti. 14. yüzyılın sonlarında yazılan Bezm u Rezm,[62] 14. yüzyılın ikinci yarısı boyunca konar-göçer aşiretlerin bu bölgede siyaseten önemini zaten yitirmiş olduğunu açıkça ortaya koyar. Bunun yerine, politik ve askerî güç stratejik geçişler ve önemli kentlerde yoğunlaşmıştı.[63] Bu iki faktör birleştirildiğinde, Kızılbaş hareketinin kabile karakterinin bu bölgede neden zayıfladığı da anlaşılabilir.

Göçebe-yerleşik çekişmesinden bağımsız olarak, bölgenin bir başka özgün karakterinden daha bahsetmek gerekiyor. Burası Türklerin Anadolu'ya girişinden önce de Bizans İmparatorluğu'nun resmî olarak dayattığı ortodoks Hıristiyanlığı benimsemeyen protest inançların kök saldığı bir bölgey-

58 Osmanlı iç savaşında Kızılbaşların oynadığı rolün geniş bir analizi için bkz. Yıldırım, "Turkomans between two Empires".

59 Kızılbaşlığın nasıl popülerlik kazandığı ve Şehzade Ahmet'in yönetimindeki Rum bölgesinde resmen kabul edildiğinin abartılı bir anlatısı için bkz. Amasyalı Abdizâde Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, cilt III, İstanbul, 1927, s. 240-272.

60 Geniş değerlendirme için bkz. Yıldırım, "Turkomans between two Empires."

61 Oktay Özel, *Changes and Settlement Patterns, Population and Society in Rural Anatolia: A Case Study of Amasya (1576-1642)*, Yayımlanmamış Doktora tezi, Department of Middle Eastern Studies, University of Manchester, 1993.

62 Bkz. Aziz b. Erdeşir-i Esterâbadî, *Bezm u Rezm*, Türkçe'ye çeviri, Mürsel Öztürk, Ankara, 1990.

63 *Bezm u Rezm* Kadı Burhaneddin'in genellikle fırsat çıktığında bu kalelerin yerel efendilerine nasıl boyun eğdirdiğinin anlatılarıyla doludur.

di. Türk egemenliği altında Müslümanlaştıktan sonra da bu karakterini devam ettirdi. Kızılbaş hareketinden üç buçuk asır önce, Anadolu Selçuklu ortodoksisine karşı Türkmen direnişinin merkezi yine aynı bölge olmuştu. Babai ayaklanmasının lideri Baba İlyas faaliyetlerini Amasya'da yürütmüş ve nihayet burada öldürülmüştü.[64] Bölgenin "havasında ve suyunda" bulunan bu ortodoksi karşıtlığı anlaşılıyor ki Osmanlı nizamı kurulurken bir daha kendini gösterdi. Esasen, nüfusunun çok büyük oranda yerleşik tarımcılığa geçmiş olması ve (bunun sonucunda) aşiret yapısının çözülmesinden dolayı Osmanlı nizamının burada rahatlıkla kurulması beklenirdi. Ne var ki, bu eyalet Kızılbaş davasının en fazla kök saldığı Osmanlı bölgelerinden birisi oldu.

Ancak yine de belirtmek gerekir ki, bu bölgeden harekete katılan "aşiretsiz" insanların davanın ne ideolojik ne de örgütsel yapılanmasında birinci dereceden etkisi olmamıştı. Kızılbaş davasını ve onun toplumsal-dini ifade biçimi olan Kızılbaş sufiliğini şekillendiren kültür muhiti konar-göçer Türkmen obaları idi. Rum eyaletinde yerleşik olup da Kızılbaş davasına gönül veren köylüler ve (varsa) kentliler konar-göçer aşiretlerin kurduğu dinî-toplumsal sisteme entegre olmuşlardı. İç politik çekişmeler bağlamında Kızılbaşlıkla pragmatik ilişki kuran ve Selim'in nihai zaferinden sonra ortadan kaybolan Osmanlı nizamına ait unsurlardan bu bağlamda bahsetmeye bile gerek yoktur.

Yukarıda işaret edildiği üzere, Çaldıran mağlubiyetinin Kızılbaşlık açısından belki de en önemli sonucu, konar-göçer kabile temelinin çözülme sürecini başlatmış olmasıydı. Bu durum hem Safevi hem de Osmanlı tarafındaki Kızılbaşlar için geçerliydi. Elbette bu iki dünyada yaşayan Kızılbaşların sosyo-politik statüleri arasında çok radikal farklar vardı. Bir taraftakiler devlet kurucusu askerî aristokrasiyi oluştururken, diğer taraftakiler sistemin tamamen dışladığı ve hayat hakkını sonuna kadar kısıtladığı kırsal muhaliflerdi. Safevi dünyasındaki Kızılbaşların özellikle bürokraside görev alan az bir bölümü yerleşik hayat tarzını benimsese de ana gövde devlet yıkılana kadar konar-göçer (belki bir kısmı köylerde yerleşmiş) aşiret yapısını korudular. Öte yandan, Osmanlı tarafında Kızılbaşların tabi olduğu hayat şartları tamamen farklıydı. Osmanlı yönetiminin konar-göçerleri yerleştirme politikası bütün şiddetiyle devam ediyordu. Kızılbaş aşiretler artık bir de isyankâr ve sapkın damgası yediği için onlar üzerindeki baskı daha da artmıştı. Üstelik Çaldıran Savaşı'ndan sonra ilhak edilen topraklarla beraber artık Kızılbaşların geleneksel yurtlarının dörte üçünden fazlası Osmanlı sınırları içinde kalmıştı. Dolayısıyla, Kızılbaş nüfusun ana tabanı Osmanlı emperyal rejiminin kuşatması altında yaşıyordu. Neticede, Osmanlı bölgesindeki Kızılbaş toplulukların konar-göçer aşiret yapısı daha hızlı çözüldü. 16. yüzyılın sonuna gelin-

64 Babaî İsyanı ve Kızılbaş Hareketi pek çok bakımdan benzerlikler taşır. Bu benzerliklerin özet bir tartışması başlı başına bir bölümün konusudur.

diğinde, veya en geç 17. yüzyıl ortalarında, Osmanlı Kızılbaşları'nın sosyo-politik temelleri kayda-değer ölçüde değişmiş, kimliğin taşıyıcılığı konar-göçerlerden köylülere kaymıştı.

Kızılbaşlığın sosyo-ekonomik temelinin hayvancılık-göçebelik-aşiret düzeninden tarımcılık-yerleşiklik-köy düzenine kayması, kaçınılmaz olarak dinî-toplumsal sistemi dönüştürüyordu. Dahası bu değişimler inanç ve ideoloji düzleminde de karşılığını buluyordu. Öncelikle, göçebe aşiretlerin köylüleşmesi sahip oldukları siyasi-askerî potansiyeli kaybetmelerini de beraberinde getiriyordu. Ekonomik, toplumsal ve siyasal temellerde meydana gelen bu değişim, ideolojik düzleme inancın Mehdici-devrimci unsurlarını yitirmesi olarak yansıyordu. Köylüleşmek aynı zamanda Mehdi'nin gelip adaletsiz düzeni değiştirmesinin bir kez daha uzak bir geleceğe ertelendiğini kabullenmek demekti ve Osmanlı Kızılbaşları'nın bu acı gerçeği kabul etmekten başkaca seçenekleri kalmamıştı. "Türkmenler ve Osmanlılar" bölümünde tartıştığım gibi, Osmanlılar tam da bu yüzden köylüleri seviyordu (siyaseten tamamen pasif, sırf ekonomik üretici olmaları yüzünden). Osmanlı nizamı, köylü çiftçiler üzerine kurulu bir sosyoekonomik ve siyasal sistemdi.

Osmanlı Kızılbaşlığının politik-militan içeriğinin sönümlenmesi Safevi merkezi ile ilişkisinin gevşemesi ile paralel ilerliyordu. Safevi politikasında yukarıda söz edilen değişimler nedeniyle Safevi çağrısı Anadolu'nun Kızılbaş nüfusu için özellikle de siyaset bakımından daha az heyecan verici hale geliyordu. Dahası, göçebe-aşiret yapısı Safevi devletinde de gözden düşmüş, Safevi devletinin bürokratik bir imparatorluğa dönüşmesine koşut olarak Kızılbaş aşiret unsurları devletten uzaklaştırılmaya başlanmıştı. Bu gelişmeler şüphesiz Osmanlı bölgesinde kalan Kızılbaşlar tarafından da üzüntüyle takip ediliyordu. Her şeye rağmen, Osmanlı topraklarında yaşayan Kızılbaşlar hanedanının inkırazına kadar Şah'a mürşid-i kâmil olarak bağlılıklarını en azından de jure devam ettirdiler. Dolayısıyla, Osmanlı yönetiminin gözünde onların bu Safevi bağlantısı sürekli bir şüphe kaynağıydı. Özellikle Safevilerle sıcak savaşa girildiği dönemlerde bu şüphe bir dizi tedbirin yeniden yürürlüğe sokulması sonucunu veriyordu. Yine de Kızılbaşların Osmanlı nizamı için artık eskisi gibi bir tehdit olmadığı çok iyi biliniyordu.[65]

65 Kıyas için Suraiya Faroqhi, "The Bektashis, A Report on Current Research", *Bektachiyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, İstanbul: ISIS, 1995, s. 17. Paralel bir yorum için bkz. Krysztina Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten, Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988. Faroqhi'ye göre, destekleyici bir neden de şu olmalıdır: "1590'lara kadar daha militan Kızılbaş kabileleri ya bertaraf edilmiş ya da İran'a göçe zorlanmışlardı." Bkz. Suraiya Faroqhi, "Conflict, Accommodation, and Long-Term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State (Sixteenth-seventeenth centuries)", *Bektachiyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic-Giles Veinstein, İstanbul: ISIS Press, 1996, s. 175.

Köylüleşerek siyasi ve askeri potansiyelini kaybeden Kızılbaş grupları, Osmanlı nizamı için artık bir tehdit olmaktan çıkıyor, buna bağlı olarak da Osmanlı yönetiminin Kızılbaş politikası görece yumuşuyordu. Osmanlı yönetiminin II. Bayezid döneminde başlayıp I. Selim döneminde zirveye çıkan aşırı derecede sert Kızılbaş politikası, 16. yüzyılın ortalarından itibaren görece yumuşamaya başladı. Erken dönem kaynaklarında karşımıza sıkça çıkan "bağî" ve "tağî" gibi daha çok politik içerikli suçlamalar sonraki kaynaklarda yerini "rafızi", "mülhid" gibi dinî tanımlamalara bıraktı. 16. yüzyıl ortalarından 17. yüzyıl ortalarına kadar Kızılbaşların durumuna dair en zengin bilgiyi divanda alınan kararların kopyalarını içeren mühimme defterlerinde buluyoruz.[66] Bu defterlerde çeşitli sebeplerden soruşturmaya tabi tutulan ve cezalandırılan çok sayıda Kızılbaştan bahsedilir. Mühimme defterlerinin tasvir ettiği Kızılbaş tipinde Haydar'ın ve İsmail'in müritlerinin başat özelliği olan göçebe aşiret karakteri görülmez. Onlar daha çok dinin doğru yolundan sapmış, Şeriat-ı Garra'ya mugayir inanç ve ibadetleri olan sapkın köylüler veya kasabaların kenar mahalle sakinleri olarak karşımıza çıkar.

Osmanlı Kızılbaşlığının göçebe-aşiret niteliğini bu kadar çabuk yitirmesinin birçok nedeni içinde iki tanesinden özellikle bahsetmek gerekir. Birinci olarak, konar-göçer aşiretlerin yetişkin erkekleri 1501 Tercan kurultayından başlayarak mütemadiyen yurtlarını terk edip Şah'ın ordusuna katılmışlardı. Bunların ne kadarının obalarını da beraberinde götürdüğünü bilmiyoruz. Ancak birçok obanın göçtüğü anlaşılmaktadır. Son büyük göç dalgası, 1510-1514 arasında başgösteren kapsamlı isyanlardan sonra büyük bir Kızılbaş kitlesinin Osmanlı topraklarını terk etmesiyle yaşandı. Ayrıca, Çaldıran seferi öncesinde, Osmanlı yönetimi önceden fişlediği çok sayıda Kızılbaş liderini katletmişti. Çağdaş Osmanlı tarih yazarları katledilen Kızılbaşların sayısının kırk bini aştığını övünerek kaydederler.[67] İkinci olarak, artakalan konar-göçer Kızılbaşlar Osmanlı idaresinin sistematik yerleşimci poli-

66 *Mühimme* içindeki belirli kayıtlar 16. yüzyıldan erken 17. yüzyıla kadar uzanır. Bu defterlerde yer alan Kızılbaşlarla ilgili hükümlerin bir kısmı ilk defa Ahmed Refik tarafından yayımlanmıştır. Bkz. Ahmed Refik, *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, İstanbul: Ahmed Halit Kitaphanesi, 1932. Daha sonra, iki akademisyen 16. yüzyılda Kızılbaş soruşturmalarını *Mühimme* kayıtları temelinde ele alan iki makale yayımladı. Bkz. Colin H. Imber, "The Persecution of Ottoman Shi'ites according to the Mühimme Defterleri, 1565-1585", *Der Islam*, 56, 1979, s. 245-73; Fariba Zarinebaf-Shahr, "Qizilbash 'Heresy' and Rebellion in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century", *Anatolia Moderna*, fall, 1997, s. 1-14. Son dönemde Saim Savaş bu kayıtların daha kapsayıcı bir listesini yayımladı. Bkz. Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Ankara: Vadi Yayınları, 2002. *Mühimme*'nin Alevî ve Bektaşîlerle ilgili kayıtlarından bir seçki ayrıca Cemal Şener ve Ahmet Hezarfen tarafından yayımlanmıştır. Bkz. Cemal Şener (ed.), *Osmanlı Belgelerinde Aleviler-Bektaşiler*, İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2002; Cemal Şener-Ahmet Hezarfen (der.), *Osmanlı Arşivi'nde (Mühimme ve İrâde Defterlerinde) Aleviler-Bektaşiler*, İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2002.

67 ALI, s. 1076-77; Ayrıca bkz. SLZ2, s. 16; MNB, s. 457.

tikasına tabiydi.[68] İsmail'i İran tahtına taşırken askerî gücünü tüketmiş olan obalar, Osmanlı emperyal rejiminin baskısına artık daha fazla dayanamayacak ve peyderpey yerleşecekti.

Öte yandan, Osmanlı yönetiminin Kızılbaş politikası göçebe-aşiret yapısını çözmekle sınırlı değildi. Kızılbaşların köylüleştirilmesi sorunun sadece yarısını çözüyordu. Doğal yapısı gereği kompakt siyasi-askerî bir birim olan aşiretin çözülüp savunmasız köylü aileye dönüştürülmesi ve böylece Osmanlı nizamına eklemlenmesi problemin siyasi boyutuyla ilgiliydi. Ancak Osmanlı rejimi "din ü devlet" olarak ifade edilen, din ve siyasetin mezc edilmesi ile oluşmuş bir nizamdı. Dolayısıyla, Kızılbaş toplumu siyaseten sorun olmaktan ne kadar çıkarsa çıksın dinen de meşru çizgiye çekilmedikçe mesele çözülmüş olmuyordu. Kızılbaşlar hiçbir zaman Osmanlı Sünniliğinin bir parçası olmadığından, meselenin bu boyutu Osmanlılar açısından hiçbir zaman tam anlamıyla halledilemedi. Ancak geniş Kızılbaş kitlelerini dolaylı yollardan sisteme entegre etmek ve bir modus vivendi oluşturmak için ara çözümler geliştirildi. Bu bağlamda, Osmanlı nizamı ile Kızılbaşlar arasında aracı rolünü Bektaşi tarikatı üstlendi. İnanç ve ibadet bakımından Kızılbaşlara çok yakın olmalarına rağmen, Bektaşiler 1826'da Yeniçeri ocağıyla beraber tarikatın ilga edilmesine kadar hiçbir zaman meşruiyet sorunu yaşamadılar.

Esasen, Bektaşi tarikatının tarihi ve Osmanlı idaresiyle ilişkisi halen yeterince aydınlatılamamış bir tartışma konusudur. Faroqhi Velâyetnâme'deki[69] muğlak bir ifadeden ve meydanevi kapısındaki bir yazıttan Hacı Bektaş Tekkesi'nin en geç I. Murad döneminde mevcut bulunduğu sonucunu çıkarır.[70] Velâyetnâme'de yer alan bazı ifadelere bakılacak olursa, II. Bayezid Hacı Bektaş'a büyük saygı duyuyordu; tekkenin vakıflarını genişletti ve tekkeyi kişisel olarak ziyaret edip türbenin kubbesini kurşunla kaplattırdı.[71] Tekkenin vakfı 15. yüzyılın ikinci yarısında kurulmuştu ve Kırşehir bölgesin-

68 Osmanlı'nın konar-göçer kabileleri yerleşikleştirme politikasının Kızılbaş kabileleriyle sınırlı olmadığını belirtmek gerek. Bu daha çok doğrudan Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik, malî ve idarî sorunlarından türeyen kapsamlı bir politikadır. 17. yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nun bu politikayı nasıl uyguladığı için bkz. Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskanı*, İstanbul, 1987.

69 Abdülbâki Gölpınarlı, ed., *Vilâyet-nâme. Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1995, s. 89.

70 Suraiya Faroqhi, "The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities", *Journal of Middle East Studies*, cilt 7, no. 2, 1976, s. 183-4, 206. Yürekli-Görkay'a göre, bu tarifteki isim "Ahi Murad" yerine "Emirci Dede" olarak okunmalıdır. Yazı şöyledir: "Emirci Dede [ya da Ahi Murad] şeyhlerin kralı, azizlerin çocukları, bu binayı (*imara*) canlandırdı [yani bu *imara*'yı gözden geçirdi] ve 769 [1368] yılının Ramazan ayının son günü bu talimatı verdi." Bkz. E. Zeynep Yürekli-Görkay, *Legend and Architecture in the Ottoman Empire: The Shrines of Seyyid Gâzi and Hacı Bektaş*, Yayımlanmamış Doktura Tezi, Harvard University, 2005, s. 121.

71 Faroqhi, "The Tekke of Hacı Bektaş", s. 184. Orijinal anlatı için bkz. *Vilâyet-nâme*, s. 90.

de özellikle de Süleymanlı olarak bilinen alanda ve Hacı Bektaş kasabası etrafında varlıklara sahipti. II. Mehmed döneminden bu yana, eğer daha önce değilse, Aksaray bölgesinde de bazı akarlara sahipti. Faroqhi arşiv kaynaklarından şunu teyit eder: "Dergâh II. Bayezid dönemine kadar farklı Sultanlardan bağışlar alsa da 18. yüzyıla kadar böylesi hediyelerin kaydı elimizde bulunmamaktadır."[72] Tekkenin vakıfları II. Mehmed ve II. Bayezid döneminde tutulan tahrir defterlerinde bulunmasına rağmen geç 16. yüzyıla kadar tahrir defterlerinde bu kayıtlara tekrar rastlanmaz.[73]

Bektaşiler ve Osmanlı idaresi arasındaki ilişki aynı zamanda Osmanlı tarihçiliğinin en tartışmalı sorunlarından birisidir. Bir yandan, klasik dönem Osmanlı Devleti'nin bel kemiğini oluşturan Yeniçeri ocağı ile Bektaşi tarikatı arasında (mahiyetini tam bilemesek de) bir ilişkinin bulunduğu kesindir. Öte yandan, Bektaşi tarikatının takip ettiği Sufilik yolunun hem Alevi hem gayri-müteşerri olması itibariyle Osmanlı Sünniliği içinde bir yer bulması imkânsızdır.[74] Esasen Osmanlı yönetimi ile Bektaşiler arasındaki bu ikircikli ilişkinin yansımaları yer yer kaşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Bektaşi kaynaklarına göre, Hacı Bektaş Tekkesi I. Selim tarafından kapanmış ve 1551'e kadar da açılmamıştı. Suraiya Faroqhi'ye göre, tekkenin I. Selim tarafından kapatılmasına dair Bektaşi rivayetlerinin doğruluğunu ispatlamak mümkün değildir. Ancak vakıf köylerinin Fatih ve II. Bayezid döneminde tutulmuş tahrir defterlerinde yer alırken Kanuni Süleyman döneminde tutulan defterlerde görülmemesi tekkenin en azından geçici kayıplar yaşadığını göstermektedir.[75] Bununla birlikte 16. yüzyılın ilk yarısında tekke Dulkadirli ailesinin özellikle de Şehsuvaroğlu Ali Bey'in[76] ve yüz-

72 Suraiya Faroqhi, "The Tekke of Hacı Bektaş", s. 206.

73 *A.g.e.*, s. 206. Zeynep Yürekli-Görkay 16. yüzyılın ilk yarısı boyunca küçük yapıların mimari gelişmesinde bir durgunluk belirler. Yapılardaki binaları anıtsallaştırma süreci 15. yüzyılın sonuna doğru başlamış ve 16. yüzyıl ortalarına doğru tamamlanmıştı. Ne var ki, 1550 yılına kadar Bektaşi geleneğiyle ilişkili olduğu için tekkenin kapanmasının bir işareti olabilecek gözle görülür bir müdahale vardı. Bkz. E. Zeynep Yürekli-Görkay, *Legend and Architecture in the Ottoman Empire: The Shrines of Seyyid Gâzi and Hacı Bektaş*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Harvard University, 2005, s. 174.

74 Daha tartışmalı olan, bu çalışmanın açıkça ortaya koyduğu gibi Yeniçeri birliklerinin, Kızılbaş düşmanlığı üzerine kendi programını Trabzon valiliğinden tahta çıkana kadar büyük oranda zaten yürürlüğe koymuş olan I. Selim'in tahta gelmesindeki rolüdür.

75 Bkz. Suraiya Faroqhi, "The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities", *Journal of Middle East Studies*, cilt 7, no. 2, 1976, s. 206. Ayrıca bkz. *Ibid*, s. 185; Remzi Gürses, *Hacıbektaş Rehberi*, Ankara, tarih belirtilmemiş, s. 44. Faroqhi aynı zamanda Orta Anadolu'da Seyyid Gazi ve Denizli'de Sarı Baba gibi zaviyelerin ciddi zorluklarla karşı karşıya olmasına rağmen 1560 ve 1585 döneminin *Mühimme* kayıtları, Hacı Bektaş, Abdal Musa, Koyun Baba gibi iyi bilinen Bektaşi merkezlerinde yaşayan şeyh ve dervişlere yönelik ciddi soruşturmalara dair bir kayıt tutmaz. Bkz. Faroqhi, "Conflict, Accommodation, and Long-Term Survival", s. 174.

76 Hacı Bektaş türbesi yapısında Şehsuvaroğlu Ali Bey'in adına yazılmış iki yazı vardır: birincisi 925/1519 tarihli ve Balım Sultan türbesinin girişi üzerinde konmuş ve ötekiyse türbenin dı-

yılın ortalarında Malkoçoğlu ve Mihaloğlu gibi akıncı ailelerin bağışlarından faydalanmıştır.[77]

16. yüzyılın ortasından itibaren Bektaşi tarikatının Osmanlı idaresinin desteğini (yeniden) kazandığı görülür. Bu yeniden meşruiyet kazanmanın değişen Kızılbaş politikasıyla bir ilgisi olduğunu düşünmek için yeterli nedenimiz vardır. Osmanlı Devleti'nin Kızılbaşları Bektaşi babaları aracılığıyla "evcilleştirmek" istediği fikri ilk defa Köprülü tarafından öne sürüldü ve sonra Melikoff ve Ocak tarafından devam ettirildi. Esasen Bektaşi tarikatının ehlileştirme misyonu çok daha geniş bir alanı kapsıyordu. Anlaşıldığı kadarıyla, kuruluş döneminin bakiyesi olan tüm gayri-müteşerri gruplar Bektaşi çatısı altında toplanıp sisteme entegre edilmek istenmişti. Gerçekten de daha önce abdallar, kalenderiler, haydariler, vs. gibi isimlerle müstakil varlıklarını sürdüren grupların 17. yüzyıl ortalarına gelindiğinde ortadan kaybolduğu, bunların mirasının Bektaşi tarikatı tarafından devralındığı görülmektedir. Ancak bu gelişmenin ne kadarı planlanmış Osmanlı projesiydi ne kadarı kendiliğinden gelişen toplumsal süreçlerdi bilemiyoruz. Kesin olan, Osmanlı idaresi bu gelişmeyi en azından tolere ve hatta teşvik etmişti.[78] Benzer şekilde Faroqhi arşiv kayıtlarından hareketle, geç 16. yüzyılda Kızılbaş karşıtı soruşturmanın hız kesmesi ve Hacı Bektaş şeyhlerine verilen resmî imtiyazlar arasında bir bağlantı olduğu sonucuna ulaşır.[79] Bektaşilerin Kızılbaşları Osmanlı düzenine yeniden entegre etme rolü kabul edildiğinde, onların gayri-müteşerri itikat ve ibadetlerine karşı gösterilen sıra dışı hoşgörü daha anlaşılır olmaktadır.[80]

şında köydeki Cuma camisinin kapısının üzerinde yer alan 925/1524 tarihlidir. Bkz. Faroqhi, "The Tekke of Hacı Bektaş", s. 185. 16. yüzyılın erken on yılları boyunca Kırşehir'in ve etrafındaki bölgenin konumu, ki Hacı Bektaş'ı da kapsar, Osmanlı İmparatorluğu ile Osmanlılarla Memlûkler arasında bir tampon devlet olarak Elbisan ve Maraş'ta hüküm süren Dulkadir hanedanı arasında belirsizdi. Bkz. Irène Beldiceanu-Steinherr, "Les district de Kırşehir et le Tekke de Hacı Bektaş entre le pouvoir ottoman el les émirs de zulkadir", in *Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe) siècle. Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001*, ed. Gilles Veinstein, Paris, 2005, s. 259-82.

77 Yürekli-Görkay, s. 178-91.

78 Faroqhi, "Conflict, Accommodation, and Long-Term Survival", s. 177.

79 Faroqhi, "Conflict, Accommodation, and Long-Term Survival", s. 179.

80 16. yüzyılın ortalarından önce bu hoşgörünün daha az olduğuna işaret eden bazı veriler vardır. Bazı örnek durumlar için bkz. Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda Rafızîlik ve Bektaşilik*, s. 32-3; Suraiya Faroqhi, "Conflict, Accommodation, and Long-Term Survival", s. 180-1; "Seyyid Gazi revisited. The foundations as seen through sixteenth- and seventeenth-century documents", *Turcica*, XIII, 1981, s. 90-122. Öte yandan, tarikata çok sayıda heterodoks unsurların girmesine rağmen, 17. yüzyılın ortasında çoğu Bektaşi tekkesini ziyaret etmiş olan Evliya Çelebi tekraren karşılaştığı tüm Bektaşi dervişlerinin kusursuz (*ehl-i sünnet ve'l-cemaat*) olduğunu yazıyordu. Faroqhi'nin belirttiği gibi onun değerlendirmeleri gerçek durumdan ziyade resmî tutumu yansıtmaktadır. Bkz. Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, Almancadan Türkçeye çev. Nasuh Barın, İstanbul: 2003, s. 84; "Conflict, Accommodation, and Long-Term Survival", s. 174.

17. yüzyıl ortalarına gelindiğinde, önceki yüzyıllarda muhtelif gayri-müteşerri derviş gruplarına ait olan tekkelerin hemen hepsi Bektaşi tarikatının kontrolüne geçmişti. Hacı Bektaş Tekkesi'nin şeyhi Bektaşi ağının içinde bulunan bu tekkelerin tamamı üzerinde söz sahibiydi.[81] Örneğin bu tekkelerin şeyhleri merkezdeki şeyh efendinin tavsiyesi ve kazaskerin onayı ile atanıyordu. Esasen bu tekkelerin çoğu evlatlık vakıf olarak kurulduğundan kalıtsal şeyh aileleri tarafından yönetiliyordu. Ancak aile fertleri içinde kimin şeyh olacağı konusunda Pir-evindeki post-nişin belirleyici oluyordu.[82] Her durumda, en geç 17. yüzyıl ortalarında, Hacı Bektaş Tekkesi sultanın gayrimüteşerri tebaası ile ilgili iki rolü üstlenmişti. Bir yandan, Anadolu ve Balkanlar'da yayılmış muazzam bir tekkeler ağı aracılığı ile Osmanlı gayri-müteşerri dindarlığını tek çatı altında toplayıp kontrol ediyordu; diğer yanda, sahip olduğu meşruiyet kalkanı ile gayri-müteşerri dervişlere ve Kızılbaş gruplarına görece güvenli bir varlık alanı sağlamış oluyordu.

Osmanlı yönetimi Kızılbaşları da diğer derviş gruplarla beraber Bektaşi çatısı altına yönlendirirken herhalde öncelikle onların Şah ile olan bağlarını koparmak istiyordu. Böylece Kızılbaşlar Bektaşi tekkelerine bağlanarak Hacı Bektaş Tekkesi merkezli yeni bir hiyerarşi etrafında örgütlenecekti. Ayrıca sayıları hayli kabarık olan bu tekkelere gelip gittikçe "ehlileşecek" ve Osmanlı nizamına dolaylı da olsa eklemlenmiş olacaklardı. Yine, Bektaşi şeyhlerinin gözetimi altında Kızılbaş sufiliğinin devrimci-Mehdici unsurlardan arındırılması da hedeflenmiş olmalıydı.[83] Öte yandan, yukarıda söz ettiğim Safevi merkezinde Kızılbaşlar aleyhine gelişen olaylar bu süreci kolaylaştırıyordu. Daha 16. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Kızılbaşları ile Bektaşi tarikatı arasında yakınlaşmanın işaretleri görülüyordu. 1570'te Malatya'da Şah İsmail olduğu iddiasıyla ortaya çıkan bir adam ilk iş olarak Hacı Bektaş tekkesini ziyaret etmişti ve burada kendisine bir kurban sunulmuştu.[84]

Tarikat ve Kızılbaşlar arasındaki yakınlaşmanın Kızılbaş sufiliğinin öğretilerini ve dinî-toplumsal örgütlenmesini nasıl etkilediği sorusu hâlâ orta yer-

81 Faroqhi, "Conflict, Accommodation, and Long-Term Survival", s. 179.

82 Faroqhi, "Conflict, Accommodation, and Long-Term Survival", s. 178-8. Bazı örnekler için bkz. Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, Almancadan Türkçeye çev. Nasuh Barın, İstanbul: 2003, s. 141-4.

83 Kıyaslama için Faroqhi, "Conflict, Accommodation, and Long-Term Survival", s. 177; Irène Mélikoff, "Un Ordre de derviches colonisateurs: les Bektaşis", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* içinde, Istanbul: ISIS Press, 1992, s. 115-125; "L'origine sociale des premiers Ottomans", *The Ottoman Emirate (1300-1389)* içinde, ed. Elizabeth Zachariadou, Rethymnon: Crete University Press, 1993, 135-44. (Mélikoff, Irène, *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, Istanbul: ISIS Press, 1992, s. 127-37.)

84 Ancak tekkedeki *baba*ların ve dervişlerin tepkisinin ne olduğu kaynaklarda yeterince açık değildir. Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, Almancadan Türkçeye çev. Nasuh Barın, İstanbul: 2003, s. 187; "The Bektashis, A Report on Current Research", s. 17; "Conflict, Accommodation, and Long-Term Survival", s. 175-6.

de durmaktadır. Kızılbaş sufiliğinin doğuşu Safevi tarikatının devrim döneminde gerçekleşmişti. Şeyh Cüneyd'le başlayıp Şah İsmail'le tamamlanan bu dönemde Kızılbaş birliğinin üyeleri diğer toplumsal kesimlerden hem dindarlık pratikleri ve inanç formları hem de sosyo-politik yapıları bakımından belirgin hatlarla ayrılmıştı. Safevi sufiliği, Mehdicilik ve Türkmen Aleviliğinin karışımıyla oluşan yeni "Kızılbaş sufi doktrini", kendi içinde bütüncül, kapalı devre bir dinî sistem ve toplum yapısı öngörüyordu. Bu dinî sistemin çağdaş diğer tarikatlardan belki de en önemli farkı, esasta bir sufilik formu olmasına rağmen şeriatın (dinî hukuk) alanını da kendi içine almış olmasıydı. Standart tarikat yapılanmasında, sufilik şeriata rağmen değil şeriat içinde bir tür ruhani elitlik pratiği olarak gelişmişti. Şeriat ve tarikatın yetki alanları net çizgilerle birbirinden ayrılmış, müritler manevi terbiyeleri ve tarikat ritüelleri gibi konularda şeyhlerine tabi olurken, dinin temeli olarak kabul edilen şeriat meselelerinde (İslâm hukuku) ulema, müftüler ve kadı mahkemeleri belirleyici otorite idi. Hiçbir şeyh hukuki konularda fetva verme veya mahkeme kurma iddiası gütmüyordu. Kısacası, en azından teorik olarak, tarikat şeriat içinde ve tamamen şeriata tabi bir ruhani seçkinlik hareketi olarak işlev görüyordu.

İşte Kızılbaş sufiliğinin dini bakımdan en özgün tarafı şeriat dairesini de kendi içine alması idi. Ortaya çıkan yeni dinî-toplumsal düzen kendi içinde, ulema ve kadı mahkemelerinden tamamen bağımsız bir hukuk sistemi barındırıyordu. Kızılbaş birliğinin mensupları aralarındaki anlaşmazlıkları ve her türden dinî sorunu çözmek için tek merci olarak Erdebil dergâhı tarafından atanmış halifelerini tanıyor, asla kadıya veya müftüye gitmiyorlardı. Bir başka deyişle, Kızılbaş sufiliği mezhepler olarak standartlaşan şeriat sisteminin tamamen dışına çıkıyor, ne dört Sünni mezhebi ne de İmamiye mezhebini kabul etmiyordu. İşte bu yüzen Kızılbaş dindarlığını gayri-müteşerri olarak nitelemeyi uygun buluyorum.

Öte yandan, öğreti ve dinî sistemde karşımıza çıkan bu kendi içinde bütüncül, dışa kapalı yapı, Kızılbaş birliğinin toplumsal temelleri ile uyum içinde gelişmişti. Kitabın başından beri vurguladığım gibi, 1447-1501 arasında Kızılbaş birliğini oluşturan insanlar neredeyse tamamen konar-göçer aşiretlerden geliyordu. Bu aşiretleri oluşturan obalar, kendi içinde sık dokulu, dışarıdan yalıtılmış, kompakt sosyo-politik üniteler şeklinde yapılanmıştı. Obaların birbirleriyle ilişkisi daha çok kolektif kimlikler üzerinden kuruluyor, bireylerin bağımsız kimlikleri gelişemiyordu. Öte yandan, obaların yerleşik toplumlarla ilişkisi daha çok siyasal rekabet ve ekonomik alış-veriş düzeyinde kalıyor, ideolojik ve kültürel bakımdan kendilerine has ayrı bir dünyada yaşıyorlardı. Konar-göçer aşiret yaşamı, kendine özgü sosyo-politik bir düzen olarak yerleşik yaşam tarzından zaten ayrışıyordu.

Kızılbaş sufiliği, aslında ekonomik, toplumsal ve siyasal temelde zaten var olan bu otonom sistemin dinî ve ideolojik düzeydeki ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. İçinde inanç, ritüel, hukuk, siyaset ve mistisizm gibi unsurların hepsini barındıran bu yeni sufilik modeli göçebe-aşiret otonomisini sürdürmek için gereken tam teşekküllü bir dinî sistem üretmişti. Üstelik, aşiretler üstü bir karizma merkezinde gelişmesi, evrensel bir ideoloji getirmesi, geniş kapsamlı bir hukuk sistemi inşa etmesi, ve nihayet soy-bağının üzerinde inanç temelli bir örgütlenme imkânı sağlaması gibi özellikleriyle, göçebe-aşiret hayat tarzına görülmemiş bir güç kazandırmıştı. Zira göçebe-aşiret modeli doğası gereği istikrarsız ve parçalanmaya eğilimli bir sosyo-politik yapıya sahipti. Aşiret ancak belirli dereceye kadar büyüyebiliyor, doğal sınırlarına ulaştığında kendi içinde tekrar parçalanıyordu. Dahası, aşiret üstü siyasal yapılar birleştirici ideolojik temellerden yoksundu. Aşiret birlikleri ancak karizmatik yağma liderleri etrafında kurulabiliyor, liderden sonra da hızla geri dağılıyordu. İşte Erdebil şeyhlerinin liderliği altında şeriat düzenine alternatif bir dindarlık modeli olarak ortaya çıkan Kızılbaş sufiliği, büyük ve istikrarlı birlikler kurmak için gerekli ideolojik araçlarından yoksun olan göçebe-aşiret siyasasına bu kapasiteyi kazandırdı.

Netice olarak, Kızılbaş sufiliği hem Sünni şeriatı temelli Osmanlı nizamının hem de Şii şeriatı temelli sonradan gelişen Safevi nizamının tamamen dışında, kendi içinde bütüncül bir toplumsal-dinî düzen yaratmıştı. Bu düzenin mensupları hemen her bakımdan İslâm toplumlarının ana gövdesinden kopmuş, alternatif bir dünya kurmuşlardı. Kızılbaş sufiliği, hareketin ilk elli-altmış yılında Mehdici-devrimci bir ruhla bütün dünyayı dönüştürme motivasyonu üzerine kurulmuştu. O yüzden gelişen sistem dışarıdan yeni unsurlar almaya açık hatta bu konuda teşvikçi idi. Nitekim Kızılbaş birliğine sürekli yeni aşiretler katılmaya devam ediyordu. Ancak Kızılbaşlar, daha Şah İsmail'in son yıllarında, dünyaya adalet getirmek üzere yaptıkları devrimi eski düzenin temsilcilerine kaptırmaya başlamışlardı. Zira Kızılbaş sufiliği yerleşik geniş kitleleri yönetmek için yeterli ideolojik ve kurumsal aygıtlara sahip değildi. İşte bu noktadan itibaren Kızılbaş sufiliği evrensel iddialarını terk edip kapalı bir toplum düzeni olma yoluna girdi.

Herhalde 16. yüzyıl ortalarında bu değişim iyiden iyiye belirginlemişti. İlk yüzyıllık evresinde Kızılbaş örgütlenmesinin iki boyut üzerine kurulu olduğunu söylemiştim. Bunlardan gazâ anlayışı ile ideolojik düzlemde ifade edilen savaşçı kol, doğrudan aşiret yapısını yansıtıyor ve kan-bağı üzerinden örgütleniyordu. Oba savaşçılarının başında kendi kalıtsal oba beyleri bulunuyor, onların üzerinde de oymak reisleri yer alıyordu. Kızılbaş toplumunun dinî, hukuki işlerini düzenlemekten sorumlu olan ikinci kol ise halifeler üzerinen örgütlenmişti. Söz konusu dönemde halifelik, belirli bir tarikat eği-

timi aldıktan sonra elde edilen dinî-hukuki bir makam idi. Görevleri sufilik yolunu sürmek, irşat faaliyetlerinde bulunmak, sufiler arasındaki anlaşmazlıkları çözmek ve dergâh adına nezir ve adakları toplamaktı. Halifeler mürşid-i kâmil adına halifetü'l-hulefa tarafından verilen icazetname veya hilafetnamelerle atanıyordu. Hilafetnamelerde söz konusu halifenin sorumluluk alanına giren obalar ve varsa yerleşik cemaatler tek ek sayılıyordu.

Hareketin evrensel iddialara sahip olduğu dönemde, halife olabilmek için dergâhta belirli bir sufi eğitimden geçmek şarttı. Ayrıca halifeler merkez tarafından atanıyordu. Dolayısıyla halifeler ile onların sorumlu olduğu obalar veya cemaatler arasında kalıtsal bir ilişki yoktu. Ancak Kızılbaş sufiliğinin kendi içine kapanmasıyla beraber bu durumun da değiştiği anlaşılıyor. Özellikle Osmanlı bölgesinde kalan Kızılbaşlar için halifelerin dergâhta eğitim alma şansı kalmamıştı. Ayrıca Safevi merkezi ile bağlantı çok zayıfladığından halifetü'l-hülefanın Osmanlı topraklarındaki halife ağını yönetme imkânı tamamen ortadan kalkmıştı. Eğitim altyapısının çökmesi ve merkezî hiyerarşinin işlevselliğini yitirmesi halifeler üzerinden kurulmuş bulunan sufi örgütlenmenin dönüşmesini zorunlu kıldı. Yeni şartlarda halifeliğin ana referansı dergâh temelli sufi eğitim ve bürokratik atamadan, kalıtsal geçen karizmaya kaydı. Kurumsal eğitim ve etkin atama imkânlarının yok olduğu bu dönemde halifelerden sonra yerlerine çocukları geçmeye başladı. Ayrıca, süreç içinde, kökleri Kızılbaş hareketinden çok öncesine kadar giden ve muhtemelen kuruluş döneminde Kızılbaş birliğine katılmış olan, Dede Kargın ve Hubyar gibi prestijli şeyh aileleri de doğmakta olan kalıtsal halifelik sistemine dahil oldular ve sistemin gelişmesinde öncü rol oynadılar. Böylece Kızılbaş-Alevi tarihinin bir sonraki evresinde (kabaca 1550-1950 arası) toplumsal-dinî yapının ana taşıyıcısı olan Alevi ocakları ortaya çıkıyordu.

Osmanlı yönetimi zaman içinde Kızılbaş sufiliğinin toplumsal tabanını (göçebe-aşiret) çözse de kendi kendine yeterli, kapalı toplum yapısını çözmeyi başaramadı. Safevi merkezi ile ilişkilerin sembolik bir düzeye inmesi ve merkezî hiyerarşinin işlevselliğini yitirmesinden sonra kapalı toplum yapısının taşıyıcı dinamosu Ocak sistemi ve dedelik oldu. Eski halifelerin yetkileri ve otoritelerinin merkezî atama ve aldıkları eğitime dayanmasına karşın, dedelerin otoritesinin ana dayanağı atalarından devraldıkları karizma idi. Bu karizmanın kaynağı ise iki katmanlı bir soy iddiası idi. Ocakzade adı ile bilinen dedeler öncelikle Muhammed Ali soyundan, yani seyit idiler. Ancak seyit olmak ocakzade olmak için yeterli değildi. Onlar ikinci olarak ocaklarının kurucusu olarak kabul edilen, keramet sahibi bir yüce şahsın neslinden geliyorlardı. Bu ikinci soyağacı ocak ile talipleri arasındaki bağı belirliyordu.

Osmanlı yönetimi, Kızılbaşları Bektaşi dergâhına bağlamak isterken veya en azından bu süreci desteklerken, öncelikli amacı herhalde kendi ula-

şamadığı bu kapalı toplum yapısını dolaylı olarak kontrol altında tutmaktı. Böylece, dönüşen Kızılbaş toplumunu ve Kızılbaş sufiliğini kendi belirlediği coğrafi ve ideolojik sınırlar içinde yalıtarak zararsız hale getiriyor, ulemaya göre hâlâ sapkın, zındık, mülhid, rafızi olan Kızılbaş dindarlığı karantina altına alınmış oluyordu. Dolayısıyla, bir zaman Osmanlı nizamının temellerini sarsan "Kızılbaş sapkınlığı" yönetilebilir bir "dinî heterodoksi"ye indirgenmiş oldu. Politik tehdidin ortadan kalkmasıyla beraber Kızılbaşlara dönük resmî şiddet de azalmaya başladı. Kızılbaşların mülhitliğini ve mallarını ve canlarının helal olduğunu ilan eden fetvalar hukuken halen yürürlükte olsa da, 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti artık Kızılbaşların kökünü kazıma hedefini çoktan terk etmişti. Şeriata göre olmaması gereken Kızılbaşlık fiilen var olmaya devam ederken şeriat hukukuna göre yönetilen Osmanlı Devleti bu realiteyi kanıksamıştı. Hukuken tanımlanamadığından devlet Kızılbaşlarla doğrudan ilişki kuramıyordu. Bu noktada Bektaşi dergâhları devreye giriyor ve Kızılbaş kitlelerle devlet otoritesi arasında bir çeşit köprü vazifesi görüyordu.

Kızılbaşlarla Osmanlı Devleti arasındaki aracılık işlevi Bektaşi dergâhına Kızılbaş toplumu üzerinde geniş bir nüfuz alanı açıyordu. Safevi başkentinde bulunan mürşid-i kâmil ile bağların zayıflaması ile zaten başsız kalan Kızılbaş toplumunun Hacı Bektaş Tekkesi'ne yönelmesi çok zor olmadı. Zaten büyük oranda oluşmuş olan ocakların bir kısmı Hacı Bektaş evlatları olduğu iddiasıyla Pir-evi'ni yöneten çelebi ailesini üst manevi otorite olarak tanımaya başladı. Böylece çelebi ailesi Kızılbaş hiyerarşisindeki eski halifetü'l-hulefa ve hatta mürşid-i kâmilin yerini almış oluyordu. Öte yandan bir kısım köklü ocaklar çelebilerin bu iddiasını hiçbir zaman kabul etmediler ve kendi aralarında bir ilişki ağı oluşturdular. Bütün bu dönüşümler en geç 17. yüzyıl ortalarında tamamlanmıştı.

Şeriat ve bürokratik devlet ortaklığı üzerine kurulu dinî-siyasal nizama karşı Türkmen aşiret konfederasyonu modelinin dinî-ideolojik şemsiyesi olarak doğan Kızılbaş sufiliği, devrimini tamamladığı 1501 yılından sonra iki ayrı kulvarda iki ayrı gelişme seyri takip etti. Safevi ülkesinde klasik ifadesi ile devrim kendi çocuklarını yedi ve yüz yıl içinde Kızılbaşlar kendi kurdukları devletin istenmeyen adamları ilan edildiler. 17. yüzyıl sonlarına doğru zaten iyice marjinalleşmiş ve açıktan sapık ilan edilmiş olan Kızılbaş sufiliği Safevi devletinin çöküşü ile beraber tamamen sönüp gitti. Öte yandan Osmanlı toprakları Kızılbaş hareketinin köklerini içinde barındırıyordu. O yüzden Osmanlı rejiminin bütün baskılarına rağmen yok olmadılar. Ancak değişen şartlarda Osmanlı Kızılbaşlığı da dönüşüyordu. 17. yüzyıl ortalarına gelindiğinde, Kızılbaş toplumunun taşıyıcı gövdesi konar-göçer aşiretlerden köylülere kaymıştı. Öte yandan öğreti devrimci-Mehdici karakterini yitir-

miş, siyasal iddialarını tamamen terk etmişti. Toplumsal-dinî düzenin taşıyıcı kurumları da toplumsal ve siyasal temellerdeki değişimden nasibini alıyordu. Bütün bu süreçlerin sonunda Kızılbaş sufiliği, Osmanlı toplumunun Sünni gövdesinden yalıtılmış, kendi kendine yeten, kapalı devre bir köy dindarlığına dönüşmüştü.

Sonuç

Bu çalışmada, Kızılbaş-Aleviliğinin doğuş tarihini iki ayrı hanedanın bir noktada kesişen hikâyeleri çerçevesinde inceledim. Bu tarih bir bakıma 1300'lerde görülen iki rüyanın gerçekleşme macerası idi. 1300 yılında Söğüt'te mütevazı bir beylik kuran Osman, rüyasında dünyaya hükmedecek bir imparatorluk görmüştü. Öte yandan 1301 yılında Erdebil'de tarikatını kuran Şeyh Safi, rüyasında manevi sultanlığının maddi sultanlığa dönüşüp dünyayı adaletle dolduracağını görüyordu. Her iki rüyanın da ana kahramanları Türkmenler idi. Osman'ın rüyasını onlar gerçekleştirmiş, fakat rüya gerçek olduktan sonra Osman'ın torunları tarafından dışlanmışlardı. Aynı Türkmenler bu defa Şeyh Safi'nin torunları ile buluşup onun rüyasını gerçekleştirdiler ancak o rüyada da tutunamadılar. Dolayısıyla her iki rüyada da bu iki hanedan kurucusuna vaat edilen cihan hâkimiyetini gerçeğe dönüştüren Türkmenler olmuştu. Ne var ki hikâyenin sonunda her iki rüyadan da dışlanmış, ve nihayet iki üç asır sonra tarih sahnesinden bütün bütün çekilmişlerdi.

Bu iki rüyanın görünmeyen kahramanları ve aynı zamanda kurbanları olan Türkmenler, Türkçe konuşan konar-göçer aşiretlerden oluşuyordu. Her bir aşiret bir diğerinden ve yerleşik toplumlardan kesin sınırlarla ayrılmış, kapalı, sıkı-dokulu bir toplum birimi idi. Onların en belirgin özelliği güçlü asabiyet ve zayıf bireysellik idi. Koyu asabi karakter siyaset anlayışlarına ve dindarlık biçimlerine de yansıyordu. İnanç, ritüel ve politik sadakat bireysel tercih ve edimden ziyade daha çok toplumsal olgulardı. İşte Kızılbaş-Alevi dindarlığı böyle bir siyasi-kültürel bağlam içinde doğdu.

Kolayca anlaşılacağı üzere, bu çalışma Kızılbaş-Aleviliği dindarlığının bizzat kendisine değil onu çevreleyen toplumsal ve siyasal koşullara odaklan-

maktadır. O yüzden inanç esasları, ritüeller ve dinî kurumları araştırma çerçevesinin dışında tuttum. Aleviliğin ilk etapta hemen göze çarpan inanç, ibadet ve dinsel örgütlenmesine dair bu yönünün daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle onu şekillendiren toplumsal, siyasal ve kültürel arka planın iyi anlaşılması gerektiğini düşünüyorum. Bu arka planı toplumların inanç tarihlerinin "görünmez boyutları" ya da Lévi Strauss'un deyişiyle "bilinçaltı yapıları"[1] olarak görüyorum. Bilinçaltı kalıpları fark edilmez ancak kültürel ve entelektüel ürünlerin yapısal kodlarını oluştururlar ve nesilden nesile aktarılarak toplumsal hayatın sürekliliğini ve insicamını sağlarlar. Toplumsal-kültürel-zihinsel kalıplardan oluşan bu arka plan dindarlık biçimleri üzerinde de birinci dereceden belirleyicidir. Bu yapılar neye inanılacağı konusunda pek söz sahibi olmasa da nasıl inanılacağını doğrudan onlar şekillendirir.

İşte bu çalışma Kızılbaş-Alevi dindarlığının "neleri" değil "nasılları" ile ilgilenmektedir. Kızılbaş sufiliğinin oluşum sürecini çevreleyen toplumsal ve siyasal muhiti incelemek suretiyle, onun yarattığı dindarlık biçiminin ideolojik, itikadi ve ameli kalıplarının arka plan referanslarını ortaya çıkarmayı denedim. Esasen kendi iç geleneğinde Muhammed Ali Yolu olarak adlandırılan Kızılbaş-Alevi dindarlığının inanç ve ritüel boyutlarını anlayabilmek için öncelikle bu "bilinçaltı yapıları"nı oluşturan arka planın belirlenmesi gerekiyordu. Dindarlığın toplumsal ve siyasal temelleri belirlendikten sonra, artık kendisinin incelenmesi daha kolay ve anlaşılır olacaktır. Kızılbaş-Alevi dindarlığının temel metinleri olarak elimizde birçok buyruk nüshası mevcuttur.[2] Benim bu çalışmada hiç kullanmadığım buyruklar, Kızılbaş-Alevi inancının sadece temel ilkelerini ve ritüellerini açıklamakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal örgütlenme, sosyo-dinsel hiyerarşi ve temel kurumlar hakkında da zengin bilgi içerirler. Ancak belirttiğim gibi, bu konular mevcut çalışmanın çerçevesi dışındadır.

Çalışmanın üzerine oturduğu teorik çerçeve iki tür toplum yapısı ve siyasa tanımlamakta ve onlar arasında uzlaşmaz bir gerilim öngörmektedir: bir tarafta sosyo-ekonomik temeli konar-göçer hayvancılık üzerine kurulu ve örgütlenme aracı aşiret olan toplumlar, diğer tarafta yerleşik tarımcılık (zenaat ve ticaret de eklenmeli) temeli üzerinde bürokratik devlet olarak örgülenen toplumlar. Bu ikisi arasında çoğu zaman halef-selef ilişkisi olmakla beraber eş zamanlı olduklarında aralarında içsel bir uyuşmazlık her zaman mevcuttur.

Bu iki sistemin kökleri Türklerin İslâma girişine kadar gider. Türk kavimleri İslâma girdiklerinde eski alışkanlıklarını, geleneklerini ve inançlarını tü-

1 Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, New York: Basic Books, 1963, s. 21.

2 Bilinen en eski *Buyruk* el yazması 1612-3'te Manisa'da kopyalanmıştır. Bu kopyanın çevrilmiş metni, orijinal el yazısının tıpkı basımıyla Ahmet Taşğın tarafından yayımlanmıştır.. Bkz. Bisâtî, *Şeyh Sâfi Buyruğu (Menâkıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr)*, ed. Ahmet Taşğın, Ankara, 2003.

müyle terk etmemişlerdi. Aksine, çok sayıda İslâm öncesi inanç ve pratikleri belli belirsiz bir Müslümanlık dış görüntüsü altında yaşamaya devam etti. Hiç şüphesiz, yerleşiklik kentlileşme arttıkça dindarlık biçimlerindeki "İslâmî olmayan" unsurlar da azalıyordu. 11. yüzyılda tekâmüle eren ve dört mezhep olarak (İmamiye'yi de eklersek beş) sınırları çizilen "doğru" Müslümanlık, özünde kitabi kültüre dayalı bir kent ürünüydü. Dolayısıyla konar-göçer Türk kavimleri için fethettikleri Müslüman kentlerine yerleşmek ve "Müslümanlaşmak" büyük oranda kendi kültürlerini ve yaşam biçimlerini terk etmek, yani bir tür yüksek İslâm kültürü içinde asimile olmak anlamına geliyordu. Ancak, Türklerin kitleler halinde Müslüman olmaya başladığı 10. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar göçebe-aşiret yaşam tarzını bırakıp köylü veya kentli olanların oranı görece düşüktü. Dolayısıyla İslâm'ın kılıcı olmuş bu etnik grup aslında kitabi anlamda tam "Müslümanlaşamamıştı".

Ne var ki, konar-göçerler kendilerini hiç de öyle görmüyor, aksine en saf ve temiz Müslümanlar olduklarını düşünüyorlardı. Onların anladığı ve yaşadığı Müslümanlık kent Müslümanlığı gibi şeriat merkezli değil, evliya kültü üzerinden şekillenmiş tasavvuf merkezli bir dindarlık ortaya koyuyordu. Ayrıca, katı şeriat süzgecinden geçmediği için bu dindarlık biçimi içinde eski Türk, Mezopotamya ve Anadolu geleneklerini ve inançlarını rahatlıkla barındırabiliyordu. Bu dindarlığın evliya kültü, mistisizm, şeriatın katı kurallarına karşı duyarsızlık gibi unsurlara ek olarak çok önemli bir özelliği de belirgin bir Ali ve Ehl-i Beyt vurgusuna sahip olmasıydı. Türkler göçebe aşiretler halinde 12. ve 13. yüzyılda Anadolu'ya yerleşirken beraberlerinde bu tür bir dindarlıkla gelmişlerdi.

Ancak Anadolu kentleri Müslümanlaştıkça kentli-kitabi İslâm formları ve ona eşlik eden kültür Anadolu'ya ithal edilmeye başlandı. Özellikle, Anadolu Selçuklularının irili ufaklı diğer aşiret konfederasyonlarını bertaraf edip Orta Anadolu merkezli bir devlet kurmaları, kentli-kitabi Müslümanlığın Anadolu'ya gelişini daha da hızlandırdı. 13. yüzyıla gelindiğinde Konya, Kayseri, Sivas gibi Selçuklu kentleri tam anlamıyla kitabi-şeriat temelli (müteşerri) Müslümanlığın yerleştiği, kozmopolit İslâm şehirleri haline gelmişlerdi.

Konar-göçer Türkmen aşiretlerinin dindarlık biçimleri onların siyasa anlayışları, toplumsal yapıları ve yaşam tarzları ile birbirine içsel olarak bağlı bir şekilde gelişiyordu. Dolayısıyla Karahanlıların Müslüman olması ile başlayan dönemde İslâm dünyasının parçası olan Türkler, iki tür yaşam biçimi arasında sürekli devam eden bir gerilim içinde yaşıyorlardı. Bir yanda kendi eski gelenekleri ve göçebe-aşiret yaşam tarzı üzerine kurulu sosyo-politik düzen, diğer yanda ise İran-İslâm kültürü ve yerleşiklik üzerine kurulu toplum yapısı ve ona eşlik eden devlet modeli vardı. Esasen 11. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar geçen beş asırlık dönemin siyasi tarihi özünde bu iki model

arasındaki gerilimli ilişkinin tarihi idi. Türkmenler dalga dalga İslâm'ın ana coğrafyasına giriyor ve Türk-Moğol siyasasına göre aşiret konfederasyonları kuruyorlardı. Ancak her defasında bu konfederasyonlar siyasi ve askerî başarılarının zirvesinde İran-İslâm modeline (bürokratik devlet, kent kültürü) yöneliyor, bir süre sonra da yeni bir aşiret konfederasyonu tarafından yıkılıyorlardı.

Bu devr-i daimin en son örneklerinden ikisi Osmanlı ve Safevi imparatorlukları idi. Her iki imparatorluk da başlangıçta Türk-Moğol siyasasına göre, aşiret konfederasyonu olarak kurulmuştu. Her ikisini kuran toplumsal zümre de yaşam tarzı, kültür ve temel dindarlık kodları bakımından aynıydı. Bu çalışmada en genel anlamda "Türkmen" terimi ile ifade ettiğim bu zümreler Türkçe konuşan konar-göçer aşiretlerden başkası değildi. Onlar önce Osmanlı Devleti'ni kurdular. Daha sonra, Osmanlı düzeni bürokratik devlet ve kentli İran-İslâm toplumu modeline doğru evrildikçe, kademeli olarak ayrıcalıklarını kaybettiler. Mesela, Turgut Alp cemaati (aşireti) ile gerçekleştirdiği gazâlar karşılığında Osman Bey'den İnegöl bölgesini yurt olarak alıp aşiretiyle otonom bir şekilde yaşarken, onun torunları Fatih'in saltanatı altında sıradan sipahiler veya köylülere dönüşmüştü. Osmanlı hanedanı yüzyıl içinde Türkmen kültür köklerinden kopup klasik yüksek İslâm kültürüne yönelmiş, buna koşut olarak ulema-bürokrat ve devşirme sınıfları üzerinde yükselen merkezî bürokratik imparatorluğunu kurma yoluna girmişti. Delet yapısı merkezî ve bürokratik karakterini artırdıkça ihtiyaç duyulan sofistike hukukun tek kaynağı olarak müteşerri İslâm önem kazanıyor, kuruluş döneminde egemen olan dindarlık biçimleri gözden düşüyordu. Yine aynı süreçte kentler büyüyor, imparatorluğun bürokratik kadrolarını dolduracak ve ideolojisini taşıyacak kentli bir nüfus oluşuyordu. Buna mukabil, Osmanlı toplumunun hatırı sayılır bir kısmı kuruluş dönemindeki kırsal, Türkmen yaşam tarzını devam ettiriyordu.

Osmanlı girişimi kabile şefliğinden bürokratik imparatorluğa evrilirken, kurulan nizam ile Türkmenler arasındaki uyuşmalık da büyüyordu. Yeni düzen büyüdükçe talepkârlığı da artttı. Yükselen Osmanlı nizamına karşı ısrarını sürdüren Türkmen direnci ise bürokratik devlet tarafından bağilik ve tağilik yani isyan olarak kodlandı ve ezilerek yok edilmek istendi. En sonunda konar-göçer aşiretlerin alanını iyice daraltarak onları hayat tarzlarını tamamen değiştirip öteden beri hor gördükleri köylülere dönüşmeye zorladı. İşte bu noktada sarmalın tekrar başına dönüp yeni bir aşiret konfederasyonu kurma zamanı gelmiş oluyordu. Osmanlı ile aynı dönemde ve onu takip eden yüzyılda Doğu Anadolu, Azerbaycan, İran, Irak ve Suriye'de de aynı siyaset sarmalı içinde bir dizi devlet kurulup yıkılmıştı. Bunların en önemli ve en son ikisi Karakoyunlu ve Akkoyunlu konfederasyonları idi. Onlardan ar-

ta kalan Türkmenlerle Osmanlı rejiminden kopanlar bu defa bir tarikat etrafında birleşerek yeni bir aşiret konfederasyonu oluşturdular. Kızılbaş Türkmen Birliği olarak adlandırdığım bu konfederasyon yeni bir fetih hareketi olarak organize oldu ve nihayet Safevi devletini kurdu.

15. yüzyılın ortalarına doğru, Türkmenler ve Osmanlı idaresi arasındaki gerilim uzlaşmazlığa dönüşmüştü. Aynı dönemde Safevi tarikatı bir dönüşüm geçiriyor, eski pasifist, kentli tasavvuf doktrinini terk ederek Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar liderliğinde Alevilik diye ifade edebileceğimiz bir öğreti geliştiriyordu. Bir yandan da tarikatın tabanı hızla kentli ve köylülerden konar-göçer Türkmen aşiretlerine kayıyordu. Bu Türkmenler Osmanlı rejiminin dışladığı kitlelerin ta kendisi idi. Şeyh Cüneyd'in Erdebil'den sürülmesiyle başlayan Anadolu seyahati sırasında Safevi tarikatı ile Türkmen muhiti arasındaki bağ perçinlenmişti. Şeyhin ayağını bastığı topraklar Haydar ve İsmail döneminde Kızılbaş hareketinin başlıca insan kaynağı olacaktı. Dolayısıyla, Türkmenlerin Osmanlı nizamından uzaklaşması ve Safevi tarikatına yaklaşması birbirleriyle bağlantılı gelişmelerdi. Yine, Şeyh Cüneyd döneminde karşımıza çıkan tarikat öğretisindeki radikal dönüşüm tarikata kitleler halinde bağlanan Türkmen aşiretleri ile yakından ilişkili olup, özünde Safevi sufiliği ile Türkmen dindarlığının sentezinden oluşmaktaydı.

Bu sentez, her iki tarafı da dönüştürdü. Tabandan gelen Türkmen dindarlığı etkisi ile Safevi tarikatı doktrin, kurumsal yapı, ritüel ve örgütlenme bakımından köklü bir dönüşüm yaşadı. Öte yandan, Türkmen dindarlığı Safevi şeyhlerinin manevi ve dünyevi liderliği altında daha önce görülmemiş ölçüde kurumsallaştı ve inanç, ibadet, örgütlenme hiyerarşisi, dinî-toplumsal kurumlar ve hukuksal araçlar bakımından kendi içinde bütün bir sisteme dönüştü. Kızılbaş sufiliği diye isimlendirdiğim bu sistem, günümüze kadar ulaşan Kızılbaş-Aleviliğinin temelini oluşturdu. Daha sonra gelişen yeni şartlar içinde olgunlaşarak son halini alacak olan temel inanç esasları, ibadet uygulamaları, kurumlar bu süreçte kristalize oldu. O yüzden gerek temel kurumlar gerekse merkezî ritüeller açık bir şekilde bu dönemin izlerini taşımaktadır. Örneğin, cem ibadeti Şah Hatayi'nin nefesleri ve duvazimamları olmadan yapılamaz. Kaba bir benzetme ile, Ehl-i Beyt dostluğu veya Alevilik terimiyle ifade edebileceğimiz inanç damarı şayet bir hamurun maddesini oluşturuyorsa, ele aldığımız dönemde bu hamur kalıba girip yeni bir şekil aldı. İşte Kızılbaş-Aleviliği Ehl-i Beyt dostluğu üzerine kurulu İslâm yorumunun aldığı bu yeni halin adıdır.

Bir bakıma, Kızılbaşların hikâyesi Lapidus'un üç aşamalı bir süreç olarak özetlediği klasik Ortadoğu siyaset sarmalının sayısız örneklerinden sadece birisi idi. Ancak bu örnekte daha öncekilerin hiçbirinde görmediğimiz iki özgünlük vardı. Birincisi, Kızılbaş birliği selefi aşiret konfederasyonların-

dan bir özelliğiyle radikal bir şekilde ayrılıyordu. Akkoyunlu, Karakoyunlu, vs. gibi diğer birlikler salt siyasi-askerî başarı ve ortak çıkar ekseninde yükselirken, Kızılbaş birliği aynı zamanda dinsel bir sistem ile de desteklenmişti. Kızılbaş birliğinin önceki Türkmen konfederasyonlarından önemli bir farkı din ile siyasetin iç içe geçmesi idi. Bir fetih hareketi olarak görebileceğimiz Kızılbaş Türkmen Birliği sadece fetih merkezli siyasal motivasyon üzerine kurulmamıştı; birlik üyelerini bir arada tutan dek dinamik Türk-Moğol siyaset geleneği değildi. Filhakika Türkmenleri bu birliğe yönelten sebepler esas olarak ekonomik ve siyasal temellerden kaynaklanıyordu. Birlik, özünde Ortadoğu'nun hemen her yerinde yükselen ve ideal formunu Osmanlı'da bulan şeriat temelli bürokratik devlet modeline karşı bir direniş hareketiydi. Ancak selefi aşiret-konfederasyonlarından farklı olarak Kızılbaş Türkmen Birliği ayırt edici bir dinî sistemle desteklenmişti. Birliğin üyelerini birleştiren sadece ortak siyasal hedefler değil aynı zamanda herkesin tabi olduğu ve Safevi tarikatı ile simgelenen ortak itikat ve amel çerçevesi idi. Bu ikinci özelliği, Kızılbaş birliğini daha önceki aşiret konfederasyonlarına göre (Akkoyunlu, Karakoyunlu gibi) daha uzun ömürlü kıldı. Dahası onu siyasal ittifakın çok ötesinde dinî-toplumsal-siyasal boyutlarıyla müstakil bir "millet" yaptı.

İkinci fark ise İslâm dünyasının tamamını etkisi altına alan daha evrensel bir cereyandan ileri geliyordu. 15. yüzyıl, İslâm dünyasında sosyo-politik yapıların radikal bir şekilde dönüşümüne tanıklık ediyordu. Töre ve aşiret birliğine dayanan Türk-Moğol siyasası yerini kalıcı bir şekilde şeriat ve bürokratik devlet siyasasına terk ediyordu. Bu yeni siyasanın muhtemelen en gelişmiş örneği Osmanlı rejimi idi. Osmanlılar 16. yüzyıla gelindiğinde göçebe-aşiret unsurlarını öylesine etkisiz hale getirmişlerdi ki yukarıda bahsettiğim siyaset sarmalından kalıcı olarak çıkmayı başardılar. Öte yandan, Safevi devleti de zamanın ruhuna kısa sürede uyum sağladı ve kodlarında içsel olarak taşıdığı aşiret karakterine rağmen hızla şeriat temelli bürokratik devlete dönüştü. Ancak Osmanlı ülkesinin aksine İran'da aşiretler devlet yıkma ve yenisini kurma potansiyelini kaybetmemişlerdi. Safevi düzeni işlemez hale gelince önce Afşarlar, arkasından Kaçarlar taze kan olarak iktidarı devraldı.

Kızılbaş sufiliği çok iyi bir devrim ideolojisiydi; ancak yerleşik ve kozmopolit toplumları yönetmek için gerekli teolojik ve hukuki aygıtlardan yoksundu. O yüzden Şah İsmail liderliğinde ulaştığı zirve aynı zamanda düşüşünün de başlangıcıydı. Çaldıran Savaşı birçok bakımdan Kızılbaş davasının enerjisini kaybetmeye başladığı bir dönüm noktası oldu. Hem Safevi devletinin sahibi olan hem de Osmanlı tarafında zındık-isyancı konumunda bulunan Kızılbaşlar için bu mağlubiyet derin bir kırılmaya işaret ediyordu. İran, Azerbaycan, Irak ve Horasan'da kendi yönetimlerini egemen kılan

Safevi şahları, devletlerini sürdürmenin ancak iyi bir bürokrasi ile mümkün olabileceğini kavramışlardı. Sonuç olarak aşağı yukarı Osmanlı'daki hikâyenin benzeri burada da tekrar etti. Şah İsmail'in sancağı altında bütün İran'ı fethetmelerinden yüzyıl sonra, Kızılbaşlar, yerleşik bürokratlar ve ulema tarafından sadece iktidardan sürülmekle kalmadı aynı zamanda dinen de sapkın ilan edildiler.

Çaldıran Savaşı sonrası Osmanlı bölgesinde kalan Kızılbaşlar için koşullar çok daha kötü idi. I. Selim'in İran'dan muzaffer olarak dönüşünden önce, Kızılbaşlar mülhid ilan edilmiş ve birçoğu katledilip malına mülküne el konulmuştu. Çaldıran yenilgisi Anadolu Kızılbaşları için son ümitlerin de tükenişi anlamına geliyordu. Ufak ölçekli bazı kalkışmalar olsa da artık Şah'ın gelip İstanbul'a yürüyeceğine inananlar iyice azalmıştı. Sonuç olarak bu yenilgi Osmanlı Kızılbaşlığında köklü bir değişim sürecini tetiklemiş oldu. Osmanlı sınırları içinde hapsedilmiş olan Kızılbaşlar artık mevcut şartlar içinde yaşamanın bir yolunu bulmak zorundaydı. Şah'la olan bağlantılarını bir seviyede devam ettirseler de eski Mehdici-devrimci özlemlerini tamamen terk etmek zorunda kaldılar. Ayrıca artık bir dayanakları da kalmadığından Osmanlı rejiminin baskılarına dayanamayarak hızla yerleşmeye başladılar. 16. yüzyılın geri kalanı Kızılbaş grupların politik ve askerî kapasitelerini mütemadiyen kaybetmelerine tanıklık etti. Aynı şekilde şahla bağlantıları da hem nicelik hem de nitelik olarak zayıflıyordu.

Öte yandan, Osmanlı rejimi bunca insanın kökünü kazıyamayacağını anlamış, siyasi tehdidin azalmasına koşut olarak bir ara çözüm arayışına girmişti. İmparatorluğun üzerine kurulu olduğu Sünni şeriatına göre Kızılbaşlar halen mürtet idi (ve dolayısıyla katilleri vacip idi). Ancak Osmanlı yönetimi her zamanki pragmatizmi ile yüzyılın sonlarına doğru bu hukuksal ilkeyi görmezden gelmeye başladı. Aynı zamanda, adeta gayri-müteşerri grupların nizama zarar vermeden tolere edilebileceği bir modus vivendi formülü olarak karşımıza çıkan Bektaşi tarikatı ile Kızılbaş toplumunun yakınlaşmasını teşvik etti.

17. yüzyılın sonlarına doğru, Kızılbaşlar, hukuken tanınmadıkları Osmanlı din ü devlet nizamı içinde resmî olarak görmezden gelinerek yaşayan, yalıtılmış, içine kapalı, kendi kendine yeter bir köylü toplumuna dönüştü. Gerek kendilerini çevreleyen Sünni toplumla gerekse Osmanlı Devleti ile ilişkileri yok denecek kadar düşük bir düzeye indi. Sünni çevreden tamamen yalıtılmış bir şekilde geçen dört yüz yılın sonunda Kızılbaş-Alevi kimliği yarı-etnik bir nitelik kazandı. Martin Dickson, Safevi tarafında Kızılbaşlığa aidiyetin tarikat temelinden etnik temele kayışının çok daha erken, Şah İsmail döneminde gerçekleştiğini iddia eder. Ona göre, Şah İsmail zamanına kadar Kızılbaşlığa bireysel geçiş mümkün iken ondan sonra bir kişi ancak Kı-

zılbaş oymaklardan birisinde doğduysa Kızılbaş olabilirdi.[3] Dickson'un herhangi bir kaynak göstermeden ortaya attığı bu görüş Safevi Kızılbaşlığı için akla yatkın gözükse de Osmanlı Kızılbaşları için aynı şeyi söylemek zordur. Osmanlı ülkesinde etnik yalıtımın daha tedrici ve daha uzun bir zaman dilimine yayılarak gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

3 Bkz. Martin B. Dickson, *Shah Tahmasb and the Uzbeks (The Duel for Khurasan with 'Ubayd Khan: 930-940/1524-1540)*, basılmamış doktora tezi, Princeton University, 1958, s. 8.

KRONOLOJİ

1326		Osmanlı Beyliği'nin kurucusu Osman Bey'in ölümü.
1331		İznik'te Osmanlı Beyliği'nde açılan ilk *medrese.*
1334	Eylül, 12	Şeyh Safi'nin ölümü.
1362		Orhan Bey'in ölümü.
1386		İlk ciddi Osmanlı-Karaman Karşılaşması, Osmanlı'nın zaferiyle sonuçlanır.
1389		I. Murad'ın ölümü.
1391		Sadreddin Musa'nın ölümü.
1402		I. Bayezid'in ölümü.
1427		Hâce Ali'nin ölümü.
1444		Hurufi propagandistlerin Edirne'de yakılması.
1447		Şeyh Ibrahim'in ölümü.
1448		Şeyh Cüneyd Erdebil'i bırakır ve Kurtbeli'ne gider.
1449		Şeyh Cüneyd Konya'yı ziyaret eder.
1453		Şeyh Cüneyd Canik'e gitmek üzere Suriye'den ayrılır.
1456		Şeyh Cüneyd Diyarbakır'a gitmek için Canik'ten ayrılır.
1456		Şeyh Cüneyd Trabzon'a saldırır.
1459		Şeyh Cüneyd Erdebil'e gitmek için Diyarbakır'dan ayrılır.
1460	Mayıs, 3	Şeyh Cüneyd, Şirvanşah Halilullah ile savaş sırasında Tabersaran'da öldürülür.

1460		Karamanlı İbrahim Bey Osmanlı üstünlüğünü kabul eder.
1461		II. Mehmed Trabzon'u fetheder.
1475		II. Mehmed Karaman yönetimine son verir.
1483		1475'ten beri Osmanlı'nın vasisi olarak Karaman'ı yönetmiş olan Karamanlı Kasım Bey ölür ve Karaman Hanedanı'nın politik varlığı son bulur.
1484		Şeyh Haydar'ın Çerkesya ve Dağıstan'a birinci seferi.
1486		Şeyh Haydar'ın Çerkesya ve Dağıstan'a ikinci seferi.
1487		Şeyh Haydar'ın Çerkesya ve Dağıstan'a üçüncü seferi.
1488	Temmuz, 9	Şeyh Haydar, Şirvanşah Farruhyesar'la savaşırken Tabersaran'da öldürülür.
1489	Mart	Sultan Ali, İbrahim, İsmail ve anneleri Alemşah Begüm İstahr kalesinde hapsedilir.
1489		I. Selim Trabzon'a atanır.
1490		Sultan Yakup Akkoyunlu'nun ölümü.
1493	Ağustos	Sultan Ali, İbrahim, İsmail ve anneleri Alemşah Begüm İstahr kalesinden salınır.
1494		İsmail Lahican'a büyük Kızılbaş amirleriye gelir.
1497	Yaz	Rüstem Bey Akkoyunlu Ahmet Mirza tarafından öldürülür.
1499	Ağustos	İsmail Lahican'dan Erdebil'e yola çıkar.
1500	Aralık	İsmail Gülistan yakınlarında Ciyani'de Şirvanşah Farruhyesar'ı yenilgiye uğratır.
1500	Ağustos	İsmail Erzincan'da.
1500	Ağustos, 10	Moton'un fethi.
1500	Ağustos, 17	Koron'un fethi.
1500	Kasım ortası	II. Bayezid Edirne'ye döner oradan da kısa süre sonra İstanbul'a.
1500	Bahar	İsmail Ercüvan'dan Erzincan'a ilerler.
1500	yaz	Anadolu'nun çeşitli kısımlarından Kızılbaş *oymaklar* Erzincan'da İsmail'in etrafında toplanır.
1500	yaz	Mustafa Bey Karaman bölgesinde Osmanlı hâkimiyetine karşı baş kaldırır.
1500		Selim'in Gürcistan üzerine ilk seferi .
1501	Yaz	İsmail Elvend Mirza Akkoyunlu'yu Şarur'da yenilgiye uğratır ve Tebriz'de tahta çıkar.

1501	yaz	Osmanlı yönetimi Anadolu Kızılbaşlarıyla Şah'ın iletişimini kesmek için çeşitli önlemler alır.
1501		İsmail müritleri için sınırların açılmasını isteyen bir mektup yazar.
1502	Aralık, 11	Venedik'le sözleşme, Ağustos 1503'te imzalanır.
1502		Alemşah'ın Manisa'ya atandıktan hemen sonraki ölümü.
1502		Teke bölgesinin Kızılbaşlarının Moton ve Koron'a sürülmesi.
1503		Selim'in Erzincan'a ilk saldırısı.
1505		İsmail'in elçisi İstanbul'da.
1505		II Bayezid'in elçisi İsmail'in sarayında.
1507	Yaz	İsmail Alaüddevle için Osmanlı topraklarına girer ve Sivas'a ulaşır. Kışa doğru buradan ayrılır.
1507	Yaz	İsmail Dulkadir topraklarını işgal eder.
1507		Selim'in Erzincan üzerine ikinci saldırısı.
1508		İsmail'in elçisi İstanbul'da, Tatarlar üzerine seferi Selim'in saldırılarından (Tatar elçisiyle birlikte) şikâyet.
1508		Selim'in Gürcistan üzerine üçüncü saldırısı.
1509	Ağustos	Süleyman Kefe'ye atanır.
1509		İsmail'in elçisi Venedik'te. Ateşli silah alımı ve Osmanlı'ya karşı ittifak arayışı (başarısız).
1509		Korkut Antalya'dan ayrılır ve Kahire'ye gider.
1510	Yaz	Selim Kefe için Trabzon'dan ayrılır.
1511	Mart	Korkut Saruhan için Antalya'dan ayrılır.
1511	Mart, 29	Şahkulu Korkud'un kervanına saldırır.
1511	Nisan, 09 (Muharrem 10)	Şahkulu Yenice'den çıkar.
1511	Nisan, 16	Şahkulu Nokta'yı yenilgiye uğratır ve Burdur'u ele geçirir.
1511	Nisan, 22	Şahkulu Karagöz Paşa'yı yenilgiye uğratır ve Kütahya'yı ele geçirir.
1511	Nisan, 22	Selim Eski-zagra'da durur ve Anadolu'daki ilerlemelerin sonuçlarını bekler.
1511	Nisan, Mayıs	Selim Kili kıyılarına ulaşır.
1511	Mayıs, 03	Şahkulu Korkut'un Hasan Ağa komutasındaki ordusunu Alaşehir'de yenilgiye uğratır. Korkud Manisa'ya çekilir.

1511	Mayıs, 8	Ali Paşa Şahkulu'nu Kızılkaya'da kuşatır.
1511	Haziran, 01	Selim Kamcisuyu yakınlarında kalır.
1511	Haziran, 10-15	Selim Edirne yakınlarındaki babasıyla tartışmadan sonra Semendire'yi alır.
1511	Haziran, 15	Şahkulu Haydar Paşa'yı öldürerek Kızılkaya'dan kaçar.
1511	Haziran, 17	Şahkulu Beyşehir'e ulaşır.
1511	Haziran, 24	Selim Zagra'da, Ali Paşa'nın seferinin sonucunu bekliyor.
1511	Temmuz	II. Bayezid Edirne'den İstanbul'a hareket eder. (Rebiülahir II, 917).
1511	Temmuz, 02	Ali Paşa ve Şahkulu Çubuk'ta savaşır, ikisi de ölür.
1511	Temmuz, son günler	Bayezid Edirne'den İstanbul'a Ahmed'e taç giydirmek için hareket eder.
1511	Ağustos, 03	Selim Ahyolu'ndan nakil yapar, babası tarafından Çorlu yakınlarında yenilgiye uğratılır.
1511	Ağustos, 0-5	Ahmet, Eskişehir'den İstanbul'a hareket eder.
1511	Ağustos, 8	Selilm Kefe'ye kaçar.
1511	Eylül, 11	Bayezid İstanbul'a girer.
1511	Eylül, 21	Ahmet'in Maltepe'ye ulaştığını duyan Yeniçeriler Ahmet'in saltanatına karşı ayaklanır.
1512	Ocak, 6	Yeniçerilerin baskısıyla yönetim değişir. Ahmet yanlısı devlet adamları bertaraf edilir.
1512	Mart, 27	Selim, Ahmet'e karşı imparatorluk ordusuna komuta etmesi için İstanbul'a davet edilir.
1512	Nisan, 24	Selim tahta çıkar.
1512	Mayıs, 17	Kızılbaşlar nereye gidileceği ve Artuğak'a gidileceği konusunda anlaşmazlığa düşerler. Artuğak'ta Murad'ın adamı Kara İskender zafere ulaşır ve Dulkadir'e gider.
1512	Mayıs, 23	İsmail'in Turgutoğlu Musa'ya mektubu. Mektupda Karamanlı Ahmet Ağa'nın direktiflerine uygun şekilde hareket edilmesi salık verilir.
1512	Temmuz, 29	Selim Ahmet'in üzerine yürümek için Anadolu'ya geçer.
1512	Kasım	Selim Bursa'dan Ankara'ya döner.
1512	Bahar	Nur Ali Halife Tokat'ı ele geçirir ve Şah İsmail adına hutbe okutur.
1513	Ocak, 29	Ahmet Amasya'dan Bursa'da olan Selim'in üzerine yürür.
1513	Mart, 17	Selim şehzadeleri ve Korkut'u Bursa'da idam ettirir.

1513	Nisan, 15	Ahmet ve Selim Yenişehir'de karşılaşır. Ahmet yenilir ve idam edilir.
1513	Mayıs	Sultan Selim İstanbul'a döner ve oradan Edirne'ye geçer.
1513	Mayıs, 14	Ahmet'in oğlu Osman ve Murad'ın oğlu Mustafa Amasya'da idam edilir.
1514	Mart, 20	Selim Edirne'den Çaldıran Seferi'ne çıkar.
1514	Nisan, 28	Selim Şah Ismail'e ilk mektubunu Izmit'te yazar.
1514	Nisan, 3	Selim *ulema*yı sefer için *fetva* vermesi için İstanbul'da toplar.
1514	Ağustos, 23	Çaldıran Savaşı .

KAYNAKÇA

KAYNAKLAR

Basılmamış

Adab u Erkan-ı Bektaşiyye, el yazması, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, No: 7/2.

Celal-zâde, Nişancı, *Meâsir-i Selim Hânî*, el yazması, The British Museum, Add. 7848; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no. 362.

Celalzâde, *Tabakatu'l-Memalik*, el yazması, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4423.

Cevrî, *Selimnâme*, el yazması, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 1310.

Hezarfen Hüseyin b. Ca'fer, *Tenkîhu't-tevârih*, el yazması, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4301.

İbn Bazzaz, *Safvatu's-safa*, el yazması, Leiden, ms 2639; İstanbul Belediye Kütüphanesi, Muallim Cevdet Kitapları, no: 2123; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no: 3099/2123.

İshak Çelebi, *Selimnâme*, el yazması, Bibliotheque Nationale, A.F. 141.

Keşlî Mehmet Çelebi, *Selimnâme*, el yazması, Süleymaniye, Esad Efendi, 2147.

Mehmed Aşıkî, *Menâzirü'l-evâlim*, el yazması, Nurosmaniye Kütüphanesi, no. 3426.

Mehmed b. Mehmed el-Fenârî eş-şehir bî Ta'lîkî-zâde, *Şahnâme-i Âl-i Osman*, el yazması, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed Kitaplığı, 3592.

Muhyi Çelebi, *Selimnâme*, el yazması, Konya İzzet Koyunoğlu Kitaplığı, no. 13335.

Sırrı Rıfaî Alevî, Bektaşi *Tarikatına Ait Usul Adab Ayinler Mecmuası*, *h. 1284 (1867)*, el yazması, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İ. Hakkı, no: 1243.

Sücüdî, *Selimnâme*, el yazması, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Revan, 1284.

Terceme-i Menâkıb-ı Şeyh Safî, el yazması, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 465; Kemankeş, 247; Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 1458.

Terceme-i Risâle-i Şî-Tekfîr-i Kızılbaş, el yazması, Milli Kütüphane, YzA 695.

Trabzonlu Mehmed Aşık, *Menâzirü'l-evâlim*, el yazması, Nurosmaniye Ktp. Nr. 3426.

Yayımlanmış

A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, İngilizceye çev. Charles Grey, *Hakluyt Society*, Londra, 1873.

Ahmed Eflaki, *Menakıb al-Arifin*, 2 cilt, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.

Ahmed Vâsıf Efendi, *Mehâsinü'l-Asar ve Hakâikü'l-Ahbâr*, ed. Mücteba İlgürel, Ankara:TTK, 1994.

Ahmet Rifat, *Mir'at el-Makâsıd fî Def'el-Mefâsıd*, İstanbul, 1876.

Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512), ed. N. Öztürk, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000.

Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, ed. Nihal Atsız, *Osmanlı Tarihleri* içinde, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1947.

Aytekin, Sefer (ed.), *Buyruk*, Ankara: Ayyıldız Yayınları, 2001.

Aziz b. Erdeşir-i Esterâbadî, *Bezm u Rezm*, haz. Mürsel Öztürk, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Barbaro, Josafa ve Ambrogio Contarini, *Travels to Tana and Persia*, Hakluyt Society, 1. seri 49, çev. William Thomas ve A.A. Roy ve ed. Lord Stanley of Alderley, Londra, 1873.

Barbosa, Duarte, *The Book of Duarte Barbosa. An Account of the Countries Bordering on the Indian Ocean and their Inhabitants, written by Duarte Barbosa, and compelled about the year 1518 A.D.*, ed. Mansel Longworth Dames, Hakluyt Society, 2. seri, XLIV, 1, Londra, 1918.

Baudier, Michel, *Histoire générale de la religion des turques*, Paris, 1625.

Bisâtîî, *Menakıbü'l-Esrar Behcetü'l-Esrar*, ed. Ahmet Taşğın, Ankara, 2003.

Cantacasin, Theodore Spandouyn, *Petit Traicte de l'Origine des Turcqz*, ed. E. Leroux, Paris, 1896.

Celalzâde Mustafa, *Selim-name*, ed. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar, Ankara, 1990.

Celalzâde, *Tabakâtu'l-Memâlik*, P. Karpet, *Geschichte Sultan Süleyman Kanunis*, Wiesbaden, 1981.

Chalkokandyles, L., *Historiae*, ed. E. Darko, Budapeşte, 1922.

Cook, John, *Voyages and Travels through the Russian Empire, Tartary and part of the Kingdom of Persia*, Edinburg, 1770.

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât*, ed. Abdülkadir Özcan, Ankara: TTK, 1995.

Della Valle, Petro, *I Viaggi di Pietro della Valle, Lettere dalla Persia* (II Nouvo Ramusia 6), ed. F. Gaeta ve L. Lockhart, Instituto Poligraphico dello Stato, Roma, 1972.

Ducas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks*, çev., H. J. Magoulias, Detroit, 1975.

Ebubekir Tihrani, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, haz. Mürsel Öztürk, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Eflaki, Ahmet, *Âriflerin Menkıbeleri*, 1-II, haz., Tahsin Yazıcı, İstanbul: MEB Yayınları, 2001.

el-Amâsî, Ali b. Hüseyin, *Tarîku'l-Edeb*, ed. Mehmet Şeker, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002.

Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye Fî Menâsıbi'l-Ünsiyye. Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevî Tarihi*, eds. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: TTK, 1995.

Eşrefoğlu Rûmî, *Mûzekki'n-nüfûs*, yay. Nezihi Ferhun-Ali Ayağ, İstanbul, 1976.

Feridun Bey, *Münşeât-ı Selâtin*, 1-II, İstanbul, 1274.

Gelibolulu Mustafa Ali Efendi, *Kitabü't-Tarih-i Künhü'l-Ahbar*, I. cilt II. Kısım, ed. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar, Ahmet Gül, İbrahim Hakkı Çuhadar, Kayseri, 1997.

Gencei, Turhan, *Il Ganzoniere di Şah İsma'il Hata-i*, Napoli, 1959.

Georges de Hongrie, *Des Turcs, Traité sur les mœurs, les coutumes et la perfidie des Turcs*, traduit du latin par Joël Schnapp, Toulouse: Anacharsis Éditions, 2003.

Giese, F. (ed.), *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman*, haz. Nihat Azamat, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1992.

Glassen, Erika, *Die Frühen Safawiden nach Qaizi Ahamed Quimi*, Freiburg, 1968.

Gölpınarlı, Abdülbaki (ed.), *Alevi-Bektaşi Nefesleri*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1963.

Gölpınarlı, Abdülbâki, (ed.), *Vilâyet-nâme. Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1995.

Hadîdî, *Tevârih-i Âl-i Osman (1299-1523)*, ed. Necdet Öztürk, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991.

Hakluyt, Richard, *The Principal Navigations Voyages and Discoveries of the English Nation*, Cambridge, 1965.

Hasan Rumlu, *Şah İsmail Tarihi, Ahsenü't Tevarih*, haz. Cevat Cevan, Ankara: Ardıç Yayınları, 2004.

Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, haz. Mürsel Öztürk, Ankara: TTK, 2006 (9. cilt).

Hayâlî, *Hayâlî Bey Divanı*, haz. Ali Nihat Tarlan, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1945.

Haydar Çelebi, *Haydar Çelebi Ruznamesi*, ed. Yavuz Senemoğlu, Tercüman 1001 Temel Eser Serisi.

Hayretî, *Hayretî Divanı*, haz. Mehmed Çavuşoğlu-Ali Tanyeri, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981.

Heberer, Michael, *Osmanlıda Bir Kôle*, İstanbul:Kitap Yayınevi, 2003.

Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-Tevarih*, 5 cilt, ed. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.

Ibn Bazzaz Tavakkul Ibn Ismail, *Saffetu's-safa, Bôlûm VIII*, çev. ve ed. Heidi Zirke, *Ein hagiographisches Zeugnis zur persischen Geschichte aus der Mitte des 14. Jahrhunderts. Das achte Kapitel des Safwat as-safâ in kritischer Bearbeitung*, Islamkundliche Unterschungen, 120, Berlin: Klaus Schwarz, 1987.

Iskender Munshi, *History of Shah Abbas the Great*, çev. Roger Savory, Boulder, Colo: Westview Press, 1986.

İbrahim Peçevi, *Peçevi Tarihi*, ed. Murat Uraz, İstanbul, 1968.

İdris-i Bitlisî, *Selim Şah-name*, ed. Hicabi Kırlangıç, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Kemal, *Selâtîn-nâme (1299-1490)*, ed. Necdet Öztürk, Ankara: TTK, 2001.

Kemalpaşazâde, *Tevârih-i Al-î Osman, VIII. Defter*, ed. Ahmet Uğur, Ankara: TTK, 1997.

Kemalpaşazâde, *Tevarih-i Al-i Osman, X. Defter*, ed. Şefaettin Severcan, Ankara: TTK, 1996.

Kılıç, Filiz, *Meşâî'rü'ş-Şu'arâ I-II*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara, 1994.

Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, 2 cilt, haz. İbrahim Kutluk, Ankara: TTK, 1989.

Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuara*, tıpkıbasım, ed. İbrahim Kutluk, Ankara: TTK, 1989.

Kreutel, Richard F., *Hanivaldanus Anonimine Göre Sultan Bayezid-i Veli (1481-1512)*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1997. (Almanca orijinal baskı: Richard F. Kreutel, *Der fromme Sultan Bayezid. Die Geschichte seiner Herrschaft (1481-1512) nach den altosmanischen Chroniken des Oruç und des Anonymus Hanivaldanus*, Viyana, 1978.)

Kwandemir, *Habibu's-Siyar*, haz., Wheeler M. Thackston, Sources of Oriental Languages and Literatures 24, eds. Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin, Harvard, 1994.

Le Strange, G., haz. *Don Juan of Persia, a Shi'ah Catholic, 1560-1604*, Londra, 1926.

Mecdî Mehmed Efendi, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeylleri*, v. I, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Membré, Michele, *Mission to the Lord Sophy of Persia (1539-1542)*, haz. A.H. Morton, Londra, 1993.

Menâkıb-ı Sultan Bayezid Han, Bibliotheque Nationale de Paris, E. Blochet catalogue, no. 922. (Partly published in H. J. Kissling, *Sultan Bâjezid's II Beziehungen zu Markgraf Francesco II. von Gonzago*, Münih, 1965.)

Mihailovic, Konstantin, *Memoirs of a Janissary*, haz. Benjamin Stolz, Historical commentary and notes by Svat Soucek, Ann Arbor: The University of Michigan, 1975. (Türkçe çev. *Bir Yeniçerinin Hatıratı*, haz. Kemal Beydilli, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2003.)

Minorsky, V., *Persia in A.D. 1478-1490. An abridged translation of Fadlullah b. Ruzbihan Khunji's Tarikh-I Alm-ara-yi Amini*, Royal Asiatic Society Monographs, XXVI, Londra, 1957.

Minorsky, V., haz., *Tadhkirat al-Muluk. A manuel of Safavid Administration*, Gibb Memorial Series, XVI, Londra, 1943.

Muhyî-i Gülşenî, *Manâkib-i İbrâhîm-i Gülşenî*, ed. Tahsin Yazıcı, Ankara: TTK, 1982.

Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Müneccimbaşı Tarihi (Sahaifü'l-Ahbâr)*, haz. İsmail Erünsal, Tercüman 1001 Temel Eser Serisi.

Nâima Mustafa Efendi, *Nâima Tarihi*, ed. Zuhuri Danışman, İstanbul, 1967.

Neşrî, *Kitab-ı Cihannüma*, ed. Faik Reşit Unat ve Mehmed A. Köymen, Ankara: TTK, 1995.

Nicolas de Nicolay, *Dans L'Empire de Soliman le Magnifique*, présenté par Marie-Christine Gomew-Géraud et Stéphane Yérasimos, Press du CNRS, 1989.

Nicolas de Nicolay, *Voyages et Pérégrinations* (published by Leroux in Cantacasin, Theodore Spandouyn, *Petit Traicte de l'Origine des Turcqz*, ed. E. Leroux, Paris, 1896.

Oruç Beg, *Tevârih-i Âl-i Osman*, ed. F. Babinger, Hannover, 1925.

Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, ed. Nihal Atsız, İstanbul, 1972.

Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi*, ed. B. Sıtkı Baykal, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.

Petros di Sarkis Gilanentz, *The Chronicle of Petros di Sarkis Gilanentz*, haz. Caro Owen Minasian, Lizbon, 1988.

Ross, Denison E., "The early years of Shah Ismail, founder of the Safavi Dynasty", *Journal of the Royal Asiatic Society*, XXVIII, 1896, s. 249-340.

Ruhî Çelebi, *Ruhî Tarihi*, ed. Yaşar Yücel-H. E. Cengiz, Ankara, 1992 (*Belgeler*'den ayrı basım).

Savaş, Hamdi, *İshak Çelebi ve Selimname*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 1986.

Seddon, C. N. (ed.), *A Chronicle of the Early Safawis, being the Ahsanu't-Tawarikh of Hasan-ı Rumlu*, Baroda, 1931.

Sharaf al-Dīn Bitlīsī, *Sharafnâme*, ed. V. Véliaminof-Zernof, St. Petersburg, 1860-2, ii.

Sharaf Khan Bidlisi, *Sharaf-name*, Fransızca çev., *Chèrèf-nama ou fastes de la nation kurde*, François Bernard Charmony, St. Petersburg, 1868-75.

Simon de Saint-Quentin, *Histoire des Tartares*, publiée par Jean Richard, Paris, 1965.

Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-evliya*, ed. Emine Gürsoy-Naskali, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987.

Sinan Paşa, *Maârifnâme*, ed. İsmail Hikmet Ertaylan, İstanbul, 1969.

Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solakzâde Tarihi*, 3 cilt, ed. Vahid Çabuk, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

Şah Tahmasb-ı Safevî, *Tezkire*, haz. Hicabi Kırlangıç, İstanbul: Anka Yayınları, 2001.

Şahin, İlhan - Feridun Emecen, *Osmanlılarda Divan - Bürokrasi - Ahkâm II. Beyazıd Dönemine Ait 906-1501 Tarihli Ahkâm Defteri*, İstanbul, 1994.

Şemseddin Sami, *Kamûsu'l-A'lâm*, Ankara, 1996.

Şerefhan, *Şerefnâme*, Arapçadan Türkçeye çev. M. Emin Bozarslan, İstanbul: Hasat Yayınları, 1990.

Şeyh Hüseyin b. Şeyh Abdüzzâhidî, *Silsiletü'n-neseb-i Safeviyye*, Berlin, 1343/1924.

Şikârî, *Şikârî'nin Karamanoğulları Tarihi*, haz. Mes'ud Koman, Konya: Yeni Kitab Basımevi, 1946.

Şükrî-i Bitlisî, *Selim-nâme*, ed. Mustafa Argunşah, Kayseri, 1997.

Tarîh-i Kızılbaşân, ed. ve yay. Mir Hâşim Muhaddes, Tahran, 1361 (1982).

Tavernier, Jean-Baptiste, *The Six Voyages of John Baptiste Tavernier through Turkey into Persia and East Indies*, 2 cilt haz., J. Philips, Londra, 1678.

Tevarih-i Al-i Osman (Die altosmanische anonymen chroniken), ed. F. Giese, Breslau, 1922.

Tulum, Mertol (ed.), *Tarihî Metin Çalışmalarında Usul: Menâku'l-Kudsiyye Üzerine bir Deneme*, İstanbul: Deniz Kitabevi, 2000.

Usûlî, *Usûlî Divanı*, ed. Mustafa İsen, Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.

Uzun Firdevsi, *Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli*, nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul, 1958.

Yedullah Şükri, ed., *Alem-ara-yı Safevi*, Tahran, 1350.

ÇALIŞMALAR

Abbaslı, Mirza, "Safevîlerin Kökenine Dair", *Belleten*, XL (1976), s. 287-329.

Abu Hüseyin, Abdul-Rahim, "The Shiites in Lebanon and the Ottomans in the 16th and 17th Centuries", *Convegno Sul Tema La Shi'a Nell'Impero Ottomano*, Roma, 1993, s. 107-19.

Acun, Fatma, *Karahisar-ı Şarki ve Koyulhisar Kazaları Örneğinde Osmanlı Taşra İdaresi (1485-1569)*, Ankara: TTK, 2006.

Adel, Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safawid Conflict*, Berlin, 1983.

Afyoncu, Erhan, "Ulu Yörük (1485-1574)", *Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri*, ed. Tufan Gündüz, Ankara, 2000, s. 1-7.

Ahmedi Cemaleddin Çelebi, *Müdâfanâme*, İstanbul, 1992.

Ahmet Sırrı Dedebaba, "Bektaşi Tarikatı", ed. Hacı Yılmaz, *Hacı Bektaş Veli Dergisi*, 10, s. 27-50.

Ahmet Yesevi, *Divan-ı Hikmet*, ed. Kemal Eraslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.

Akdağ, Mustafa, *Türk Halkının Dirlik Düzenlik Kavgası. Celali Isyanları*, İstanbul: Bilgi Yayınları, 1975.

Akkuş, Mehmet, "Farklı Bir Ahilik İcazetnamesi", *Hacı Bektaş Veli Dergisi*, 21, s. 95-103.

Akün, Ömer Faruk, "Firishte-oghlu", *EI2*, 11, 924.

Alderson, A.D., *The Structure of the Ottoman Dynasty*, Oxford, 1956.

Algar, Hamid, "Bektaşi ve İran: Temaslar ve Bağlantılar", *Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, İstanbul, 1999, s. 135-150.

Algar, Hamid, "Some Observations on Religion in Safavid Persia", T. Naff ve R. Owen, ed., *Studies in Eighteenth Century Islamic History* içinde, Carbondale, Ill., 1977, s. 287-293.

Algar, Hamid, "The Hurufi influence on Bektashism", *Bektachiyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, eds. Alexandre Popovic-Giles Veinstein, İstanbul: ISIS Press, 1996, s. 39-53.

Allen, W.E.D, *A History of the Georgian People*, Londra, 1932.

Altundağ, Şinasi, "Selim I", *IA*, XI, s. 423-434.

Amitai, Reuven, "Turko-Mongolian Nomads and the Iqta System in the Islamic Middle East, ca. 1000-1400 AD', *Nomads in the Sedentary World*, Anatoly M. Khazanov ve Andre Wink, ed., Surrey: Curzon Press, 2001, s. 152-180.

Amoretti, B.S., "Religion in the Timurid and Safavid Periods", *Cambridge History of Iran*, 6, ed. Peter Jackson, Cambridge, 1993, s. 610-55.

Araslı, H. Memmedov Ezizaga, *Shah Ismayil Khetai, Eserleri*. I-II, Bakü 1966-73.

Arıkan, Zeki, *XV-XVI. Yüzyıllarda Hamit Sancağı*, İzmir, 1988.

Arjomand, S., "Religion, Political Actioin, and Legitimate Domination in Shi'ite Iran", *European Journal of Sociology*, 20, 1979, s. 59-109.

Arjomand, Said Amir, "Two Decrees of Shāh Tahmāsp Concerning Statecraft and the Authority of Shaykh 'Ali Al-Karakī", *Authority and Political Culture in Schi'ism* içinde, ed. Said Amir Arjomand, New York: State University of New York Press, 1988, s. 250-262.

Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam, Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from Beginning to 1890*, Chicago, Londra: University of Chicago Press, 1984.

Arjomand, Said Amir, "Religious Extremism (Ghuluww): Sufism and Sūnnism in Safavid Iran", *Journal of Asian History*, 15 (1981), s. 1-35.

Arslanoğlu, İbrahim, *Pir Sultan Abdal*, İstanbul, 1984.

Arslanoğlu, İbrahim, *Şah İsmail Hatayî ve Anadolu Hatayîleri*, İstanbul, 1992.

Arslanoğlu, İbrahim, *Yazarı Belli Olmayan Bir Fütüvvetname*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.

Aslanoğlu, İbrahim, *Şah İsmail Hatayi ve Anadolu Hatayileri*, Der Yayınları: İstanbul, 1992.

Aubin, Jean, "Chroniques persanes et relations italiennes. Note sur les sources narratives du règne de Şâh Esmâ'il Ier", *Studia Iranica*, XXIV, 2, s. 247-259.

Aubin, Jean, "Etudes Safavides I, Sah Ismail et les notables de l'Iraq persan", *Journal of Economic and Social History of the Orient*, IV/1 (1959), s. 37-81.

Aubin, Jean, "La politique orientale de Selim Ier", *Res Orientales*, [Itinéraire d'Orient (Hommage à Claude Cahen)], VI (1994), s. 197-216.

Aubin, Jean, "La politique religieuse des Safavides", *Le Shī'isme Imâmite* içinde, Colloque de Strasbourg, 6-9 mai 1968, Paris: Presses Universitaires de France, 1970, s. 235-244.

Aubin, Jean, "Les ambassades portugaises à la cour de Châh Isma'il", *Journal of Azerbaijani Studies*, 1 (1998), s. 20-29.

Aubin, Jean, "Revolution chiite et conservatisme. Les soufis de Lâhejân, 1500-1514 (Etudes Safavides II)", *Moyen Orient &Océan Indien* 1 (1984), s. 1-40.

Aubin, Jean, *Emirs mongols et vizirs persans dans les remous de l'acculturation*, Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 1995.

Aubin, Jean, "L'avènement des Safavides reconsideré(Etudes Sfavides III)", *Moyen Orient &Océan Indien*, 5 (1988), s. 1-130.

Avcı, A. Haydar, *Kalender Çelebi Ayaklanması*, Ankara: AAA Yayınları, 1998.

Ayalon, D., *Gunpowder and Firearms in the Mamlūk Kingdom*, Londra, 1956.

Aydın, Suavi - Oktay Özel, "Power Relations between State and Tribe in Ottoman Eastern Anatolia", *Bulgarian Historical Review*, 3-4 (2006), s. 51-67.

Aynur, Hatice, "Tavalalı Mahremī's Shehnāme and the Kızılbash", *Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe) siècle* içinde, Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001, ed. Gilles Veinstein, Paris, 2005, s. 237-48.

Babayan, Kathryn, "Sufis, dervishes and Mullas: the controversy over spiritual and temporal dominion in Seventeenth-Century Iran", *Safavid Persia, The History and Politics of an Islamic Society* içinde, ed. Charles Melville, Londra-New York, 1996, s. 27-51.

Babayan, Kathryn, "The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism", *Iranian Studies*, 27, no. 1-4 (1994), s. 135-61.

Babayan, Kathryn, *Mystics, Monarchs, and Messiahs. Cultural Landscape of Early Modern Iran*, Cambridge, Massachusetts, Londra: Harvard University Press, 2002.

Babinger, Franz, "Der Islam in Kleinasien, neueu Wege der Islamforschung", *ZDMG*, 76 (1922), s. 126-52.

Babinger, Franz, "Nesimi", *EI2*.

Babinger, Franz, "Pādishāh", *EI2*.

Babinger, Franz, "Schejh Bedr ed-Din, der Sohn des Richters von Simaw", *Der Islam*, 111(921), s. 1-106.

Babinger, Franz, *Mehmed the Conqueror and his Time*, trs. Ralph Manheim, Princeton, 1978.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis, Un "fetûhnâme" Zûl-Kadiride dans les archives ottomans", *Turcica*, 2 (1970), s. 138-50.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis, "Deux lettres de Murad Akkoyunlu (Etudes turco-safavides, VII)", *Journal Asiatique*, CCLXXIII, 1-2 (1985), s. 163-82.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis, "Deux reports sur Shah Ismail et les Ozbeks", *Quand le crible était dans la paille:hommage à Pertev Naili Boratav*, Paris, 1978, s. 65-82.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis, "Etudes Turco-Safavides, III. Notes et documents sur la revolte de Sah Veli b. Seyh Celal", *Archivum Ottomanicum*, VII (1982), s. 5-69.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis, "Etudes Turko-Safavides, I. Notes sur le blocus du commerce Iranien par Selim Ier", *Turcica*, VI (1975), s. 68-88.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis, "Les événements d'Asie centrale en 1510, d'après un document ottoman", in *Cahiers du monde russe et soviétique*, XII (1971), s. 189-207.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis, "Les ottomans et les safavides dans la première moitié du XVIe siècle", in *Convegno sul Tema La Shī'a nell'impero Ottomano, Roma, 15 Apprile 1991*, Roma, 1993, s. 7-24.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis, "Notes et documents sur les ottomans, les safavides, et la Géorgie 1516-1521", *Cahiers du monde russe et soviétique*, XX, 2 (1979), s. 239-77.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis, "Sah Ismail Ier, la nouvelle route des Indes et les Ottomans", *Turcica*, VI (1975), s. 89-102.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis, "Seyyid Taman, un agitateur hétérodoxe a Sivas (1516-1518)", IX. Türk Tarih Kongresi'nden Ayrıbasım, Ankara: TTK, 1988, s. 865-74.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis, "The Eastern Policy of Süleymān the Magnificent 1520-1533", Halil İnalcık ve Cemal Kafadar eds., *Süleyman the Magnificent and his Time*, Istanbul: ISIS Press, 1993, s. 219-28.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis, "Un lettre du prince Ottoman Bayezid b. Mehmed sur les affaires d'Iran en 1480", *Slr.*, II/2 (1973), s. 213-234.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis, "Un rapport inédit sur la révolte anatolienne de 1527", *Studia Islamica*, LXII (1985), s. 155-71.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis, "Une liste d'emirs Ostaglu revoltes en 1526", *SI* 5 (1976), s. 91-114.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis, *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins*, Istanbul, 1987.

Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevi-Bektaşi, Ahi ve Nusayri Zümreleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.

Bakirer, Ömür ve Suraiya Faroqhi, "Dediği Dede ve tekkeleri", *Belleten*, 39 (1975), s. 447-471.

Balivet, Michel, *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans Ottomans vie du Cheikh Bedreddin le "Hallâj des Turcs" (1358/59-1416)*, Istanbul: ISIS Press, 1995.

Balivet, Michel, *Şeyh Bedreddin. Tasavvuf ve Isyan*, haz. Ela Güntekin, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

Banani, Amin, "Reflections on the Social and Economic Structure of Safavid Persia at its Zenith", *Iranian Studies*, XI (1978), s. 83-116.

Barbaro, Josaphat, *Anadolu'ya ve Iran'a Seyahat*, haz. Tufan Gündüz, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2005.

Barfield, Thomas J., "The Hsiung-nu Imperial Confederacy: Organization and Foreign Policy", *Journal of Asian Studies*, 41, 1981, s. 45-62.

Barfield, Thomas J., "Tribe and State Relations: The Inner Asian Perspective", Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner, ed., *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 153-182.

Barfield, Thomas, "Steppe Empires, China, and the Silk Route: Nomads as a Force in International Trade and Politics", *Nomads in the Sedentary World*, Anatoly M. Khazanov ve André Wink, ed., Surrey: Curzon Press, 2001, s. 234-249.

Barkan, Ömer L., "Osmanlı İmparatorluğunda bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", *IFM*, II, s. 1-4 (1949-1950), s. 524-569; 13, s. 1-4, 1951-1952, s. 56-78; 15, s. 1-4, 1953, s. 209-237.

Barkan, Ömer L., "Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", *Türkiyat Mecmuası*, X (1953), s. 1-29.

Barkan, Ömer L., "Tarihî Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", *Türkiyat Mecmuası*, X (1951-53), s. 1-27.

Barkan, Ömer L., *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı Imparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları, I. cild, Kanunlar*, İstanbul, 1943.

Barkan, Ömer Lütfi, "Osmanlı İmparatorluğunda bir İskan ve Kolonizasyon Metodu olarak Vakıflar ve Temlikler; İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, II (1942), s. 279-304.

Barth, Fredrik, "A General Perspective on Nomad-Sedentary Relations in the Middle East", *The Desert and the Sown*, 1973, s. 11-21.

Barth, Fredrik, *Nomadas of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Londra, 1964.

Barthold, V.V., *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, ed. Kazım Y. Kopraman-A. İsmail Aka, Ankara, 1975.

Basin, Louis, "Notes sur les mots 'Oğuz' et 'Türk'", *Oriens*, 6, no. 2 (1953), s. 315-22.

Baştav, Şerif, "Osmanlılarla Safevilerin Mücadelesi Esnasında Alevilerin Rolü", *Türk Kültürü Araştırmaları, İsmail Ercüment Kuran'a Armağan*, XXVII/1-2, Ankara, 1989, s. 21-7.

Bates, D. G., *Nomads and Farmers: A Study of the Yörük of Southeastern Turkey*, Michigan, 1973.

Baudier, Michel, *Histoire générale de la religion des Turcs*, Paris, 1925.

Bausani, A., "Hurufiyya", *EI2*.

Baykara, Tuncay, "Yatağan'da Abdi Beğ-Sultan Tekkesi", *Tarih Dergisi*, XXXII (1979), s. 103-110.

Bayram, Mikâil, *Fatma Bacı ve Bacıyan-ı Rum*, Konya, 1994.

Beck, L., *The Qashqa'i of Iran*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1986.

Beck, Lois, "Islam in Tribal Societies", *Reviews in Anthropology*, 18/1 (1990), s. 65-82.

Beck, Luis, "Tribes and the State in Nineteenth- and Twentieth-Century Iran", Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner, ed., *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 185-225.

Beldiceanue-Steinherr, Irène, "A propos d'un ouvrage sur la polémique Ottomane contre les Safawides", *Revue des Études Islamiques*, XXXIX-2, Paris (1971), s. 395-400.

Beldiceanu-Steinherr, Irène, *Recherches sur les actes des règnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I*, Münih, 1967.

Beldiceanu-Steinherr, Irène, "A propos d'un ouvrage sur la polémique ottomane contre les Safawides", *Revus des études islamiques*, XXXIX-2, Paris (1971), s. 395-400.

Beldiceanu-Steinherr, Irène, "A propos des tribus Atčeken (XVe-XVIe siècles)", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, cilt XXX (1987), s. 122-95.

Beldiceanu-Steinherr, Irène, "La conquete d'Andrianople par les Turcs: la pénétration Turque en Thrace et la valeur des chroniaues ottomanes", *Travaux et Mémoires*, Paris, 1966.

Beldiceanu-Steinherr, Irène, "La conquête d'Andrinople par les turks: la pénétration turque en Thrace et la valeur des chroniques ottomanes", *Travaux et Mémoires*, 1, Paris, 1965, s. 439-61.

Beldiceanu-Steinherr, Irène, "Le règne de Selim Ier: tournant dans la vie politique et religieuse de l'empire ottoman", *Turcica*, VI (1975), s. 34-48.

Beldiceanu-Steinherr, Irène, "Les Bektaşi à la lumière des recensements ottomans (XV-XVIe siècles)", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 81 (1992), s. 21-79.

Beldiceanu-Steinherr, Irène, "Un legs pieux du chroniqueur Uruj", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXXIII-2, Londra, 1970.

Bilgili, Ali Sinan, "Tarsus Türkmenleri (Varsaklar)", *Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri*, ed. Tufan Gündüz, Ankara, 2000, s. 9-49.

Bilgili, Ali Sinan, *Osmanlı döneminde Tarsus Sancağı ve Tarsus Türkmenleri: sosyo-ekonomik tarih*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Bloch, Marc, *Feudal Society*, cilt 1-2, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Braudel, Fernand, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philippe II*, 2 cilt, haz. Sian Reynolds, Londra, New York, 1972.

Broquière, B. de la, *Le Voyage d'outremer*, ed., Ch. Schefer, Paris, 1982.

Brown, John P., *The Darwishes or Oriental Spiritualism*, Londra, 1927.

Browne, E.G., "Further notes on the literature of the Hurufis and their connection with the Bektashi order of dervishes", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1907, s. 535-539.

Browne, E.G., "Some Notes on the Literatures and the Doctrines of the Hurufi Sect", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1898, s. 87-89.

Browne, E.G., *A Literary History of Persia, Volume IV, Modern Times (1500-1924)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1928.

Bruinessen, Martın Van, "Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and Various Avatars of a Running Wall", *Turcica*, XXI-XXIII (1991), s. 55-70.

Brummett, Palmira, "The Myth of Shah Ismail Safavi: Political Rhetoric and 'Divine' Kinship", *Medieval Christian Perceptions of Islam* içinde, ed. John Victor Tolan, New York, Londra: Garland Publishing, 1996, s. 331-59.

Bryer, Anthony, "Greeks and Turkmens: The Pontic Exception", *Dumbarton Oaks Papers*, XXIX (1975), s. 113-148.

Bulliet, Richard, "The Shaikh Al-Islam and the Evolution of Islamic Society", *SI*, 35 (1972), s. 53-67.

Burke, Peter, Buttler, Thomas, ed., *Memory. History, Culture and the Mind*, Oxford ve New York: Basil Blackwell, 1989, s. 97-113.

Burn, Richard, "Coins of Jahān Shāh Kara Koyunlu and Some Contemporary Rulers", *The Numismatic Chronicle and Journal of the Roy. Numismatic Society*, 5th ser., No. 71 (1938), s. 173-197.

Burnham, Philip, "Spatial Mobility and Political Centralization in Pastoral Societies", *Pastoral Production and Society*, 1979, s. 349-60.

Cahen, Claude, "Baba Ishaq, Baba Ilyas et quelques autres", *Turcica*, 1 (1969), s. 81-91.

Cahen, Claude, "Le problème du Shi'isme dans l'Asie Mineure Turque Pré-Ottomane", *Le Shi'isme Imamite. Colloque de l'Université de Strasbourg (6-7 May 1968)*, Paris, 1970, s. 115-29.

Cahen, Claude, "Les principautés Turcomanes au debut du XIVe siècle d'après Pachymere et Gregoras", *Tarih Dergisi*, XXXII (1979), s. 111-116.

Cahen, Claude, "Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Şiilik Problemi", haz. Sabri Hizmetli, *Islâm Ilimleri Enstitüsü Dergisi*, 5, s. 305-319.

Calmard, Jean (ed.), *Etudes Safavides*, Bibliotheque Iranienne 39, Institut Français de Recherche en Iran, Paris/Tahran, 1993.

Cannon, Walter B., "'Voodoo' Death", *American Anthropologist*, 44/2 (1942), s. 169-181.

Charanis, P., "An Important Short Chronicle of the Fourteenth Century", *Byzantion*, XIII, Brüksel, 1938, s. 335-362.

Cook, M. A., *Population Pressure in Rural Anatolia, 1450-1600*, Londra, 1972.

Cribb, Roger, *Nomads in Archaeology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Crone, Patricia, "Tribes and states in the Middle East", *JRAS*, 3 (1993), s. 353-76.

Crone, Patricia, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Çavuşoğlu, Mehmet, *Hayâlî Bey ve Divanı'ndan Örnekler*, Ankara: KTBY, 1987.

Çift, Salih, "Osmanlılar döneminde Bursa'da Bektaşi kültürü ve Bektaşi Tekkeleri", *Uludağ Üniversitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2001), s. 225-239.

Daftary, Farhad, "The 'Order of the Assassins:" J. von Hammer and the Orientalist Misrepresentations of the Nizari Ismailis (Review article), *Iranian Studies*, 39/1 (2006), s. 72-81.

Danon, M. A., "Un Interrogatoire d'Hérétiques Musulmans (1619)", *Journal of Asiatique* (Apr.-Jun., 1921), s. 281-293.

De Jong, Frederick, "Problems Concerning the Origins of the Qizilbāş in Bulgaria: Remnants of the Salaviyya?", *Convegno Sul Tema La Shi'a Nell'Impero Ottomano*, Roma, 1993, s. 203-15.

de Planhol, Xavier, "Aspects of Mountain Life in Anatolia and Iran", *Geography as Human Ecology. Methodology by Example*, eds., S. R. Eyre ve G. R. J. Jones, Londra, 1966, s. 291-308.

de Planhol, Xavier, "Geography, Politics and Nomadism in Anatolia", *International Social Science Journal*, 11 (1959), s. 525-531.

de Planhol, Xavier, "Geography, Politics, and Nomadism in Anatolia", *International Social Science Journal*, xi/4 (1959), s. 525-31.

de Planhol, Xavier, "La répartition géographique du chiisme anatolien", Irène Mélikoff, ed., *Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altaïques* içinde, Paris, 1972, s. 103-108.

de Planhol, Xavier, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Paris, 1968.

Demir, Aydoğan, "Kanunî Sultan Süleyman'ın Terk-i Salât Edenlerle İlgili Fermânı", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, II, İzmir, 1985, s. 46-53.

Dickson, Martin B., *Shah Tahmasb and the Uzbeks (The Duel for Khurasan with 'Ubayd Khan: 930-940/1524-1540)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, 1958.

Durkheim, Emile, *Sociology and Philosophy*, haz., D. F. Pocock, New York, 1953.

Durkheim, Emile, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev., Cenk Saraçoğlu, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2004.

Durkheim, Emile, *Suicide: A Study in Sociology*, haz., J. A. Spaulding ve G. Simpson, New York, 1951.

Durkheim, Emile, *The Elemetary Forms of the Religious Life*, haz., Joseph Ward Swain, with an introduction by Robert Nisbet, Londra: George Allen & Unwin Ltd, 1976 (ilk baskı 1915).

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislâm Ebussud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, 1983.

Dyson-Hudson, Neville, "The Study of Nomads", *JAAS*, VII/1-2 (1972), s. 2-29.

Dyson-Hudson, Rada; Dyson-Hudson, Neville, "Nomadic Pastoralism", *Annual Review of Anthropology*, 9 (1980), s. 15-61.

E. Evans Pritchard, *Sosyal Antropoloji*, ter. Fuat Aydın, İrfan İnce, Muharrem Kılıç, İstanbul: Birey Yayınları, 2005.

Eberhard, Elke, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1970.

Efendiev, Oktaj, "Le rôle des tribus de langue Turque dans la création de l'état Safavide", *Turcica*, VI (1975), s. 24-33.

Efendiyev, Oktay, "Sultan II. Bayezid ve Şah İsmail", *XIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, Ankara: TTK, 2002, s. 89-95.

Ekinci, Mustafa, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2002.

Elçin, Şükrü, "Bir Şeyh Şüca'eddin Baba Vilayetnamesi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, 22, 1984, s. 199-208.

El-Fakih, Vecih Kevserani, *Osmanlı ve Safevilerde Din Devlet İlişkisi*, çev. Muhlis Canyürek, İstanbul, 1992.

el-Kuşeyrî, Abdu'l-Kerim, *Risale I*, haz. Tahsin Yazıcı, İstanbul, 1966.

Emecen, Feridun, *XVI. Asırda Manisa Kazası*, Ankara, 1989.

Erder, Leila, "The Measurement of Pre-Industrial Population Changes, The Ottoman Empire from the 15th to 17th Century", *MES*, XI, 1975, s. 284-301.

Ergun, Saadeddin Nüzhet, *Hatayi Divanı, Şah İsmail-i Safevî, Hayatı ve Nefesleri*, İstanbul, 1946.

Ergun, Sadeddin Nüzhet, *Bektaşi Şairleri ve Nefesleri*, 1-3, İstanbul, 1955-56.

Ergun, Sadeddin Nüzhet, *Hatayi Divanı-Şah İsmail Safevi*, İstanbul, 1956.

Ergun, Sadettin Nüzhet, *Bektaşi Şairleri ve Nefesleri*, 3 cilt, 2. baskı, İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1955. (ilk baskı, 1944)

Ergun, Sadettin Nüzhet, *Bektaşi Şairleri*, İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1930.

Erôz, Mehmet, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, İstanbul, 1977.

Ertaylan, I.H., *Hurufi Edebiyatı Örnekleri*, İstanbul, 1946.

Erünsal, İsmail E., "II. Bayezid Devrine Ait Bir İnamat Defteri", *TED*, X-XI, 1981, s. 303-341.

Evans-Pritchard, E. E., *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford: Clarendon Press, 1951.

Evans-Pritchard, E. E., *Magic, Witchcraft and Oracles among the Azande*, Oxford, 1937.

Evans-Pritchard, E. E., *Sosyal Antropoloji*, ter. Fuat Aydın, İrfan İnce, Muharrem Kılıç, İstanbul: Birey Yayınları, 2005.

Evans-Pritchard, E. E., *Theories of Primitive Religion*, New York: Oxford University Press, 1965.

Faroqhi, Suraiya, "The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities", *International Journal of Middle East Studies*, 7 (1976), s. 183-208.

Farokqi, Suraiya, "Seyyid Gazi revisited: The foundation as seen through sixteenth and seventeenth century documents", *Turcica*, XIII (1981), s. 90-122.

Faroqhi, Suraiya, "A Map of Anatolian Friday Mosques (1520-1535)", *OAJOS*, IV (1984), s. 161-174.

Faroqhi, Suraiya, "Conflict, Accommodation, and Long-Term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State (Sixteenth-seventeenth centuries)", *Bektachiyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic-Giles Veinstein, Istanbul: ISIS Press, 1996, s. 171-84.

Faroqhi, Suraiya, "Rural Society in Anatolia and the Balkans During the Sixteenth Century, I", *Turcica*, IX/I (1977), s. 161-195.

Faroqhi, Suraiya, "Rural Society in Anatolia and the Balkans During the Sixteenth Century, II", *Turcica*, XI (1979), s. 103-153.

Faroqhi, Suraiya, "Seyyid Gazi revisited. The foundations as seen through sixteenth- and seventeenth-century documents", *Turcica*, XIII (1981), s. 90-122.

Faroqhi, Suraiya, "Taxation and Urban Activities in Sixteenth-Century Anatolia", *International Journal of Turkish Studies*, I/1 (1979-80), s. 39-50.

Faroqhi, Suraiya, "The Bektashis, A Report on Current Research", *Bektachiyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, haz., Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, Istanbul: ISIS, 1996, s. 9-28.

Faroqhi, Suraiya, "The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities", *Journal of Middle East Studies*, 7/2 (1976), s. 183-208.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Imamiyye Şiası*, Istanbul, 1984.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Istanbul, 1990.

Fisher, Sydney Nettleton,*The Foreign Relations of Turkey 1481-1512*, Urbana: University of Illinois Press, 1948.

Fleischer, Cornell H., "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldûnism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters", *Journal of Asian and African Studies*, XVIII/3-4 (1983), s. 198-220.

Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, Princeton: Princeton University Press, 1986.

Frye, R. N., "Ardabil", *EI*.

Frye, Richard, "Ardabil," *EI2*.

Gandjeie, T., "Ismail I, his poetry", *EI*.

Ganzer, Burkhard, "Constructing tribal identity in Iran", *Man*, (N.S.), 29 (1994), s. 182-3.

Geertz, Clifford, *Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973.

Gellner, Ernest, "Doctor and Saint", *Islam in Tribal Societies*, Akbar S. Ahmed ve M. David Hart, ed. Londra, 1984, s. 21-38.

Gellner, Ernest, "Introduction: Approaches to Nomadism", *The Desert and the Sown. Nomads in the wider Society*, C. Nelson, ed., Berkeley: University of California, 1973, s. 1-9.

Gellner, Ernest, "The Tribal Society and Its Enemies", *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan* içinde, ed. Richard Tapper, New York, 1983, s. 436-447.

Gellner, Ernest, "Tribalism and the State in the Middle East", *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, ed. Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 109-126.

Gellner, Ernest, *Saints of the Atlas*, Londra, 1963.

Gerber, Haim, *State, Society and Law in Islam*, Albany: State University of New York Press, 1994.

Ghulam, Sarvar, *History of Shah Ismail Safawi*, Aligarh, 1939.

Glassen, Erika, "Schah Ismail, ein Mahdi der anatolischen Turkmenen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesselschaft*, 121 (1971), s. 61-69.

Glassen, Erika, "Schah Isma'il und die Theologen seine Zeit", *Der Islam*, 48 (1972), s. 254-68.

Golden, P. B., "The Migration of the Oğuz", *Archivum Ottomanicum*, 4 (1972), s. 45-84.

Golden, P. B., *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in the Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992.

Golden, Peter B., "Nomads in the Sedentary World: The Case of Pre-Chinggisid Rus' and Georgia", *Nomads in the Sedentary World*, ed. Anatoly M. Khazanov ve André Wink, Surrey: Curzon Press, 2001, s. 25-75.

Goleman, Daniel, *Emotional Intelligence*, New York, Toronto, Londra, Sydney, Auckland: Bantam Books, 1995.

Goody, Jack ve Ian Watt, "The Consequence of Literacy", *Comparative Studies in Society and History*, 5/3 (1963), s. 304-345.

Goody, Jack, ed., *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1968.

Goody, Jack, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (ilk baskı, 1977).

Goody, Jack, *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1991 (ilk baskı, 1987).

Goody, Jack, *The Power of the Written Tradition*, Washington, Londra: Smithsonian Institution Press, 2000.

Gökbel, Ahmed, *Anadolu Varsaklarında İnanç ve Adetler*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1998.

Gökbilgin, M.T., *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası, Vakıflar-mülkler-mukataalar*, İstanbul, 1952.

Gökbilgin, Mehmet T., "Çaldıran Muharebesi", *IA*, III, s. 329-331.

Gökbilgin, Tayyib, "15 ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rûm", *Vakıflar Dergisi*, 6 (1965), s. 51-61.

Gölpınarlı, Abdülbaki ve Pertev N. Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Ankara, 1943.

Gölpınarlı, Abdülbaki, "Bektaşilik-Hurufilik ve Fadl Allâh'ın Öldürülmesine Düşülen Üç Tarih", *Şarkiyat Mecmuası*, V (1964), s. 15-22.

Gölpınarlı, Abdülbaki, "Fadlallah Hurufi", *EI2*.

Gölpınarlı, Abdülbaki, "Fazlullah Hurufi'nin Vasiyetnamesi", *Şarkiyat Mecmuası*, II (1958), s. 54-62.

Gölpınarlı, Abdülbâki, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkillatı", *İÜİFM*, XI, 1949-50.

Gölpınarlı, Abdülbaki, "Kızıl-Baş", *IA*., 6, s. 789-795.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, Ankara: TTK, 1989.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Kaygusuz Abdal - Hatayî - Kul Himmet*, İstanbul, 1953.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Eti Yayınevi, 1966. (Giriş: İsmet Sungurbey)

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961.

Göyünç, Nejat, "Hane Deyimi Hakkında", *İÜEFTD*, XXXII (1979), s. 331-348.

Gronke, Monika, "Der Heilige und die Gesellschaft. Soziale und politische dimensionen der frühen Safawiya", *Shi'a Islam, Sects and Sufism* içinde, ed., Frederick De Jong, Utrecht, 1992, s. 50-69.

Gündüz, Tufan (haz.), *Uzun Hasan - Fâtih Mücadelesi Döneminde Doğu'da Venedik Elçileri. Caterino Zeno ve Ambrogio Contarini'nin Seyâhatnâmeleri*, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2006.

Gündüz, Tufan, (haz.), *Seyyahların Gözüyle Sultanlar ve Savaşlar. Giovanni Maria Angiolello - Venedikli Bir Tüccar ve Vincenzo D'Alessandri'nin Seyahatnâmeleri*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007.

Gündüz, Tufan, *Anadolu'da Türkmen Aşiretleri: Bozulus Türkmenleri, 1540-1640*, Ankara: Bilge Yayınları, 1997.

Güneş, Mustafa, *Eşrefoğlu Rûmî Divanı. İnceleme-Karşılaştırma*, Ankara, 2000.

Gürbüz, Adnan, *XV.-XVI. Yüzyıl Osmanlı Sancak Çalışmaları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.

Halaçoğlu, Yusuf, "Osmanlı Belgelerine Göre Türk-Etrâk, Kürd-Ekrâd Kelimeleri Üzerine Değerlendirme", *Belleten*, 60/227 (1996), s. 139-146.

Halaçoğlu, Yusuf, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Imparatorluğu'nun İskan Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara: TTK, 1991.

Haneda, Masashi, *Le Châh et les Qizilbâs. Le système militaire safavide*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1987.

Helfgott, Leonard M., "Tribalism as a Socioeconomic Formation in Iranian History", *Iranian Studies*, x/1-2 (1977), s. 36-61.

Heyd, Uriel, "Some Aspects of the Ottoman Fetva", *BSOAS*, 32 (1969), s. 33-56.

Heyd, Uriel, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford: Clarendon Press, 1973.

Hillenbrand, Robert, "The tomb of Shah Ismā'īl I, Ardabil", *Safavid Art and Architecture* içinde, ed. S. R. Canby, Londra: British Museum Press, 2002, s. 3-8.

Hinz, Walter, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünf-zehnten Jahrhundert*, Berlin,Leipzig, 1936. (Türkçesi: *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, XV. Yüzyılda Iran'ın Milli bir Devlet Haline Yükselişi*, çev. Tevfik Bıyıkoğlu, Ankara:TTK, 1992.)

Horst, Heribert, *Tīmūr and Hōğā 'Alī, ein Beitrag zur Geschichte der Safawiden, in Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang*, Wiesbaden, 1958.

Hourani, Albert, "Conclusion: Tribes and States in Islamic History", *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, Berkeley, ed. Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 303-311.

Huart, Clement, *Les saints des derviches tourneurs*, Paris, 1922.

Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, I-III, İstanbul, 1927.

Hütteroth, Wolf-Dieter, *Ländliche Siedlungen im südlichen Inneranatolien in den letzten vierhundert Jahren*, Göttingen, 1968.

Ibn Khaldun, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, haz., Franz Rosenthal, ed. N. J. Dawood, New Jersey: Princeten University Press, 1967.

Imber, Colin, "The Origin of the Janissaries", *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, 26/II, Harvard University, 2002, s. 15-19.

Imber, Colin, "The Wandering Dervishes", *Studies in Ottoman History and Law*, İstanbul: ISIS, 1996, s. 129-144.

Irons, William, "Political Stratification among Pastoral Nomads", *Pastoral Production and Society* içinde, Cambridge, 1979.

İnalcık, Halil, " The Question of The Emergence of The Ottoman State", *International Journal of Turkish Studies*, 2 (1980), s. 71-79.

İnalcık, Halil, "Osmanlılar'da Raiyyet Rüsümu", *Belleten*, 23 (1959), s. 575-610.

İnalcık, Halil, "Turkish and Iranian Political Theories and Tradidtions in Kutadgu Bilig", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society* içinde, Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1993, s. 1-18.

İnalcık, Halil, "1431 Tarihli Timar Defterine Göre Fatih Devrinden Önce Timar Sistemi", *IV. Türk Tarih Kongresi 1948*, Ankara, 1952, s. 132-9.

İnalcık, Halil, "Adâletnâmeler", *Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, 11 (1965), s. 49-145.

İnalcık, Halil, "Comments on 'Sultanism': Max Weber's Typification of the Ottoman Polity", *Princeton Papers in Near Eastern Studies*, 1 (1992), s. 49-72.

İnalcık, Halil, "Decision Making in the Ottoman State", *Decision Making and Change in the Otoman Empire* içinde, ed. Caesar E. Farah, Kirksville: The Thomas Jefferson University Press, 1993, s. 9-18.

İnalcık, Halil, "Dervish and Sultan: An Analysis of the Otman Baba Vilâyetnâmesi", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire* içinde, Bloominghton, 1993, s. 19-36.

İnalcık, Halil, "How to Read Ashikpashazade's History", *Essays in Ottoman History* içinde, İstanbul, 1998, s. 31-50.

İnalcık, Halil, "Mehmed II", *IA*, cilt 7, s. 506-535.

İnalcık, Halil, "Murad I", *DIA*, cilt 31, s. 156-64.

İnalcık, Halil, "Orhan", *DIA*, cilt 33, s. 375-386.

İnalcık, Halil, "Osman Gazi's Siege of Nicea and the Battle of Bapheus", *The Otoman Empire (1300-1389)* içinde, ed. Elizabeth Zachariadou, Rethymnon: Crete University Press, 1993, s. 77-98.

İnalcık, Halil, "Osman I", *DIA*, cilt 33, s. 443-453.

İnalcık, Halil, "Osmanlı Hukukuna Giriş, Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları, Siyasi İlimler ve Hukuk", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 13 (1958), s. 102-126.

İnalcık, Halil, "Osmanlı Padişah", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*,13 (1958), s. 1-12.

İnalcık, Halil, "Osmanlı Tarihine Toplu bir Bakış", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Ankara, 1999, s. 37-116.

İnalcık, Halil, "Osmanlılarda Raiyyet Rüsumu", *Belleten*, XXIII (1959), s. 575-610.

İnalcık, Halil, "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamica*, 2 (1954), s. 104-129.

İnalcık, Halil, "Pâdişah", *IA*.

İnalcık, Halil, "Periods in Ottoman History, State, Society, Economy", *Ottoman Civilization* 1 içinde, ed. Halil İnalcık ve Günsel Renda, Ankara: Ministry of Culture and Tourism, 2004, s. 31-239.

İnalcık, Halil, "Quelques remarques sur la formation du capital dans l'empire ottoman", *Histoire Economique du Monde Mediterraneen 1450-1650: Melanges en l'Honneur de Fernand Braudel*, 1973, s. 235-244.

İnalcık, Halil, "Selim I", *EI*.

İnalcık, Halil, "Selim I", *EI2*.

İnalcık, Halil, "State and Ideology under Sultan Süleyman I", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society* içinde, Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1993, s. 70-94.

İnalcık, Halil, "Şerî'at ve Kanun, Din ve Devlet", *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet* içinde, İstanbul: Eren Yayınları, 2000, s. 39-46.

İnalcık, Halil, "The Ottoman Concept of State and the Class System", *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600* içinde, Londra, 1973, s. 65-9.

İnalcık, Halil, "The Ottoman Succession and Its Relation to the Turkish Concept of Sovereignty", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire, Essays on Economy and Society* içinde, Bloomington, 1993, s. 37-69.

İnalcık, Halil, "The Rise of Ottoman Historiography", *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis ve P. M. Holt, Oxford, 1962, s. 152-67.

İnalcık, Halil, "The Rise of the Ottoman Empire", *The Cambridge History of Islam* içinde, cilt I, ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, ve B. Lewis, Cambridge, 1970, s. 295-323.

İnalcık, Halil, "The Rise of the Turcoman Maritime Principalities in Anatolia, Byzantium, and the Crusades", *Byzantinische Forschungen*, IX, 1985, s. 179-217. (yeni baskı *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Bloomington: Indiana University, 1993, s. 309-41.)

İnalcık, Halil, "The Yürüks: Their Origins, Expansions and Economic Role", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. Essays on Economy and Society* içinde, Bloomington: Indiana University Turkish Studies and Turkish Ministry of Culture Joint Series cilt 9, 1993, s. 97-136.

İnalcık, Halil, *Hicri 835 tarihli Suret-i Defter-i Sancak-ı Arvanid*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1954.

İnalcık, Halil, *Şair ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003.

İnalcık, Halil, "The Emergence of Ottomans", *The Cambridge History of Islam*, cilt I, ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton ve B. Lewis, Cambridge, 1970, s. 263-291.

İnan, Abdülkadir, *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara, 1968.

İnan, Adülkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: TTK, 2000.

İsen, Mustafa, "Akıncılığın Türk Kültür ve Edebiyatına Katkıları", *Türkiye Günlüğü*, 49, 1998, s. 88-96.

İsen, Mustafa, *Ötelerden Bir Ses*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.

İslâmoğlu-İnan, Huricihan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü*, İstanbul, 1991.

Jennings, R. C., "Urban Population in Anatolia in the Sixteenth Century: A Case Study of Kayseri, Karaman, Amasya, Trabzon and Erzurum", *International Journal of Middle Eastern Studies*, VII/1, 1976, s. 21-57.

Jurdi, Rula Anis, *Migration and Social Change: The 'Ulema of Ottoman Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736*, Doktora Tezi, Yale University, 1998.

Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds*, Berkeley, Los Angeles, Londra, 1995.

Kafesoğlu, İbrahim, *Eski Türk Dini*, Ankara, 1980.

Kafesoğlu, İ., "Türkmen adı, manası ve mahiyeti", *J. Deny Armağanı*, Ankara, 1958, s. 121-33.

Kafesoğlu, İbrahim, "A propos du nom Türkmen", *Oriens*, cilt 11, no. ½, 1958, s. 146-50.

Kafesoğlu, İbrahim, *Selçuklu Tarihi*, İstanbul, 1972.

Kantemir, Dimitri, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi*, haz. Özdemir Çobanoğlu, Ankara, 1979.

Kappert, Petra, *Die Osmanischen Prinzen und ihre Residenz im Amasya im 15. und 16. Jahrhundert*, Leiden, 1976.

Karamustafa, Ahmet T., ed., *Vâhidî's Menâkıb-ı Hvoca-i Cihân ve Netîce-i Cân: Critical Edition and Analysis*, Cambridge, Massachusetts, 1993.

Karamustafa, Ahmet T., *God's Unruly Friends*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.

Kaygusuz, İsmail, "İmam Cafer Sadık, Ortodoks-Heterodoks Caferilik ve Buyruk", *Alevilik*, ed. İsmail Engin / Havva, İstanbul 2004: 233-258.

Kelabazi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*, ed. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1979.

Kern, Karen M., *The Prohibition of Sünni-Shi'i Marriages in the Ottoman Empire: A Study of Ideologies*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Colombia University, 1999.

Kesrevî, Ahmed, *Şeyh Safî ve Tebereş*, Tahran, 1976.

Khadduri, Majid, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1955.

Khazanov, A., *Nomads and the Outside World*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1994.

Khazanov, Anatoly A. ve Wink, André (ed.), *Nomads in the Sedentary World*, Surrey: Curzon Press, 2001.

Khazanov, Anatoly A., "The Spread of World Religions in Medieval Nomadic Societies of the Eurasian Steppes', *Nomadic Diplomacy, Destruction, and Religion from the Pacific to the Adriatic*, eds. Michael Gervers ve Wayne Schlepp, Toronto: Toronto Studies in Central and Inner Asia, No.1, 1994, s. 11-33.

Khazanov, Anatoly M., "Nomads in the History of the Sedentary World", *Nomads in the Sedentary World*, eds. Anatoly M. Khazanov ve André Wink, Surrey: Curzon Press, 2001, s. 1-23.

Khoury, Philip S. ve Kostiner, Joseph, (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990.

Kiel, Michael, *Yenice-i Vardar (Vardar Yenicesi-Giannitsa). A Forgotten Turkish Cultural Centre in Macedonia of the 15th and 16th Century*, Leiden: Studia Byzantina et Neohellenica Neerlendica III, 1971.

Kiprovska, Mariya, *The Military Organization of the Akıncıs in Ottoman Rumelia*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bilkent University, 2004.

Kissling, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Tarikatların Sosyoloji ve Pedegoji Açısından Rolleri", çev. Turgut Akpınar, *Tarih ve Toplum*, sayı 20 (Ağustos 1985), s. 57-61.

Koca, Turgut, *Bektaşi Nefesleri ve Şairleri*, İstanbul, 1990.

Kolovos, Elias, "The Saints in the Sultan's Dream", *Archivum Ottomanicum*, 23 (2005/06), s. 205-217.

Köprülü, Fuad, "Abdal Kumral", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, çıkaran M. Fuad Köprülü, sayı: 1, İstanbul, 1935, s. 58-9.

Köprülü, Fuad, "Abdal Mehmed", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, çıkaran M. Fuad Köprülü, sayı: 1, İstanbul, 1935, s. 59.

Köprülü, Fuad, "Abdal Murad", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, çıkaran M. Fuad Köprülü, sayı: 1, İstanbul, 1935, s. 59-60.

Köprülü, Fuad, "Abdal", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, çıkaran M. Fuad Köprülü, sayı: 1, İstanbul, 1935, s. 23-56.

Köprülü, Fuad, "Aşar", *IA*, cilt 2, s. 28-38.

Köprülü, Fuat, "Anadoluda İslâmiyet", *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, IV (1922-3), s. 291-303.

Köprülü, Fuat, "Abdal Musa", nşr. Orhan Köprülü, *Türk Kültürü*, 124, Şubat 1973, s. 198-207.

Köprülü, Fuat, "Anadolu'da İslâmiyet", F. Babinger-F. Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet* içinde, haz. Mehmet Kanar, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, s. 41-122.

Köprülü, Fuat, "Bektaşîliğin Menşe'leri", *TY*, III, 1341.

Köprülü, Fuat, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Istanbul, 1929.

Köprülü, Fuat, *The Origins of the Ottoman Empire*, çev. ve ed. Gary Leiser, Albany: State University of New York Press, 1992.

Köprülü, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1976.

Köprülü, Fuat, *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, Ortaçağ ve Yeniçağ Türklerinin Halk Kültürü Üzerine Coğrafya, Etnoğrafya, Etnoloji, Tarih ve Edebiyat Lügatı*, İstanbul, 1935.

Köprülü, M. Fuad, "Afshar", *EI2*.

Köprülü, Orhan, "Velâyet-nâme-i Sultan Şücâeddin", *Türkiyat Mecmuası*, XVII (1972), s. 177-184.

Krader, Lawrence, *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, The Hague, 1963.

Kramers, J. H., "Shaikh al-Islam", *EI*.

Kurnaz, Cemal, *Hayâlî Bey Divanı'nın Tahlili*, Ankara: KTBY, 1987.

Kurnaz, Cemal, *Makâlat-ı Seyyid Harun*, Ankara: TTK, 1991.

Kütükoğlu, Bekir, "Les relations entre l'Empire Ottoman et l'Iran dans la seconde moitié du XVIe siècle", *Turcica*, VI, 1975, s. 128-145.

Kütükoğlu, Bekir, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612)*, İstanbul, 1993.

Lambton, Ann K. S., *State and Government in Medieval Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1981.

Lapidus, Ira, *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Lapidus, Ira, M., "Tribes and State Formation in Islamic History", Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner, ed. *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 25-47.

Lellouch, Benjamin, "Puissance et justice retenue du sultan ottoman. Les massacres sur les fronts iranien et égyptien (1514-1517)", *Le Massacre, objet d'histoire*, sous la direction de David El Kenz, Gallimard, 2005, s. 171-182.

Lévi-Strauss, Claude, *Structural Anthropology*, haz., Claire Jacobson ve Brooke Grundfest Schoepf, New York, 1963.

Lévi-Strauss, Claude, *The Savage Mind*, Chicago: University of Chicago Press, 1966.

Lindholm, Charles, "Kinship Structure and Political Authority: The Middle East ve Central Asia", *Journal of Comparative History and Society*, 28, 1986, s. 334-355.

Lindner, Rudi Paul, "What was a Nomadic Tribe?", *Comparative Studies in Society and History*, cilt 24, no. 4, 1982, s. 689-711.

Lindner, Rudi Paul, *Explorations in Ottoman Prehistory*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2007.

Lindner, Rudi Paul, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington: Indiana University Press, 1983.

Lockhart, Laurence, "The Persian Army in the Safavid Period", *Der Islam*, 34 (1959), s. 89-98.

Longworth-Dames, M. ve B. Darkot, "Kaçar (Kacar)", *IA*, cilt 6, s. 33-9.

Lowry, Heat, *The Nature of the Early Ottoman State*, Albany: The State University of New York Press, 2003.

Lowry, Heat, *The Ottoman Tahrir Defters as a Source for Urban Demographic History: The Case Study of Trabzon ca. 1486-1583*, PhD. Dissertation, University of California, 1977.

Malinowski, Bronislaw, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, New York, 1960.

Malinowski, Bronislaw, *Crime and Custom in Savage Society*, New Jersey, 1959.

Malinowski, Bronislaw, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Giriş: Robert Redfield, New York, 1955.

Mamedow, Azizaga, "Le plus ancien manuscrit du divan de Shah Ismail Khatayi", *Turcica*, VI (1975), s. 11-23.

Martin, R. G., "Seven Safavid Documents from Azarbayjan", *Documents from Islamic Chancelleries* içinde, ed. S. M. Stern ve R. Walzer, cilt 3, Oxford, 1965, s. 171-206.

Masashi, Haneda, "L'évolution de la garde royale de Safavides", *Moyen-Orient et Océan Indien, XVIe-XIXe s.*, I (1984), s. 41-62.

Matuz, Joseph, "L'ascension au pouvoir des Safawides vue par un historien ottoman contemporaine", *Iranica*, IV (1966), s. 24-44.

Mazıoğlu, Hasibe, "Sinan Paşa", *IA*, s. 666-670.

Mazzaoui, Michel M., "The Ghāzī Backgrounds of the Safavid State", *Iqbāl Review*, XII/3, Karachi (1971), s. 79-90.

Mazzaoui, Michel M., *The Origins of the Safawids: Shi'ism, Sufism, and the Ghulat*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972.

McChesney, Robert D., "Comments on the 'The Qajar Uymaq in the Safavid Period, 1500-1722'", *Iranian Studies*, 14 (1981), s. 87-105.

McNeill, William H. ve Marilyn Robinson Waldman (ed.), *The Islamic World*, New York, Londra, Toronto: Oxford University Press, 1973.

Mehmet Süreyya, *Tarikat-ı Aliyye-i Bektaşiyye*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Mélikoff, Iréne "Le Drame de Kerbela dans la littérature épique turque", *Revue des Etudes Islamique*, 34 (1966), s. 133-148.

Mélikoff, Irène, "Ahmed Yesevi et la mystique populaire turque", *Proceedings of the First European Seminar on Central Asian Studies held at Utrecht, 16-18 December 1985*, ed. Mark van Damme ve Hendrik Boeschoten, Utrecht, 1987, s. 83-94.

Mélikoff, Iréne, "Alevi-Bektaşiliğin Tarihi Kökenleri, Bektaşi-Kızılbaş (Alevi) Bölünmesi ve Neticeleri", *Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Istanbul, 1999, s. 17-23.

Mélikoff, Irène, "Bektashi/Kizilbash Historical Bipartition and Its Consequences", *Au banquet des quarante. Exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme* içinde, Istanbul: ISIS Press, 2001, s. 37-44.

Mélikoff, Irène, "De l'Asie-centrale à l'Anatolie du Dieu-ciel à l'homme-dieu", *Au banquet des quarante. Exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme* içinde, Istanbul: ISIS Press, 2001, s. 87-95.

Mélikoff, Irène, "Entre chamanisme et soufisme: Hadji Bektach, fondateur du Bektachisme au XIIIe siècle", *Au banquet des quarante. Exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme*, Istanbul: ISIS Press, 2001, s. 9-13.

Mélikoff, Irène, "L'Islam hétérodoxe en Anatolie", *Turcica*, XIV (1982), s. 142-54.

Mélikoff, Irène, "L'Ordre Bektaşis et les groupes relevant de Hacı Bektaş: survol du problème", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* içinde, Istanbul: ISIS Press, 1992, s. 5-10.

Mélikoff, Irène, "L'origine sociale des premiers Ottomans", *The Ottoman Emirate (1300-1389)* içinde, ed. Elizabeth Zachariadou, Rethymnon: Crete University Press, 1993, s. 135-44. (Yeni baskı, Mélikoff, Irène, *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, Istanbul: ISIS Press, 1992, s. 127-37.)

Mélikoff, Irène, "La divinisation de l'Ali chez les Bektachis-Alevis", *Au banquet des quarante. Exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme* içinde, Istanbul: ISIS Press, 2001, s. 97-120.

Mélikoff, Irène, "La Montagne et l'arbre sacré de Hadji Bektach", *Au banquet des quarante. Exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme* içinde, Istanbul: ISIS Press, 2001, s. 121-34.

Mélikoff, Irène, "Le drame de Kerbela dans la littérature épique turque", *De l'épopée au mythe. Itinéraire turcologique* içinde, Istanbul: ISIS Press, 1995, s. 41-55.

Mélikoff, Irène, "Le problème Bektaşi-Alevi: Quelaues dernières considérations", *Au banquet des quarante. Exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme* içinde, Istanbul: ISIS Press, 2001, s. 65-86.

Mélikoff, Irène, "Le Problème Kızılbaş", *Turcica*, VI (1975), s. 49-67.

Mélikoff, Irène, "Les Fondements de l'Alevisme", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* içinde, Istanbul: ISIS Press, 1992, s. 11-28.

Mélikoff, Irène, "Recherche sur une Baciyan-i Rum: Kadincik Ana", *Au banquet des quarante. Exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme* içinde, Istanbul: ISIS Press, 2001, s. 29-35.

Mélikoff, Irène, "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi", *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napoli, 1982, s. 379-95.

Mélikoff, Irène, "Un Islam en merge de l'Islam: L'Alevisme", *Au banquet des quarante. Exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme* içinde, Istanbul: ISIS Press, 2001, s. 15-22.

Mélikoff, Irène, "Un ordre de derviches colonisateurs: Les Bektachis", *Mémorial Ömer Lûtfi Barkan*, Paris, 1980, s. 149-57.

Mélikoff, Irène, "Un Ordre de derviches colonisateurs: les Bektaşis", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* içinde, Istanbul: ISIS Press, 1992, s. 115-125.

Mélikoff, Irène, "Universalisme et gnosticisme dans les hétérodoxies du proche et du moyen-orient", *Au banquet des quarante. Exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme* içinde, Istanbul: ISIS Press, 2001, s. 135-54.

Mélikoff, Irène, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, haz. Turan Alptekin, Istanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1999. (Irène Mélikoff, *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars*, Leiden: Brill, 1998.)

Melville, Charles, ed., *Safavid Persia, The History and Politics of an Islamic Society*, Londra-New York, 1996.

Minorsky, Vilademir, "Jihan-Shah Qara-Qoyunlu and His Poetry (Turkmenica, 9)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, cilt 16, No. 2, 1954, s. 271-297.

Minorsky, Viladamir, "Shaykh Bali-Efendi on the Safavids", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XX/1-3 (1975), s. 437-50.

Minorsky, Viladamir, "The Poetry of Shah Ismail I", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, X (1938-42), s. 1006a-1053a.

Minorsky, Viladamir, "The Sect of the Ahl-i Hakk", *Iranica*, Londra (1964), s. 307-316.

Mircaferî, Hüseyin, *Şîîlik ve Safevî Şîîliği*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Istanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Istanbul, 1972.

Miroğlu, Ismet, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566)*, Ankara: TTK, 1990.

Miroğlu, Ismet, *XVI. Yüzyılda Bayburt Sancağı*, Istanbul, 1975.

Morgan, David, *Medieval Persia 1040-1797*, Londra ve New York: Longman, 1988.

Morton, A. H., "The Ardabil Shrine in the Reign of Shāh Tahmāsp I", *Iran*, 12 (1974), 31-64; *Iran*, 13, 1975, s. 39-58.

Morton, A. H., "The early years of Shah Ismail in the *Afzal al-tavarikh* and elsewhere", *Safavid Persia, The History and Politics of an Islamic Society*, ed. Charles Melville, Londra-New York, 1996, s. 27-51.

Morton, Andrew H., "The Date and Attribution of *Ross Anonymous*. Notes on a Persian History of Shah Ismaīl I", *History and Literature in Iran: Persian and Islamic Studies in Honour of P. W. Avery*, ed. Charles Melville, Chambridge: Center for Middle Eastern Studies, 1990, s. 179-212.

Morton, Andrew H., "The Early Years of Shah Isma'il in the *Afzal al-tavārikh* and Elsewhere", in *Safavid Persia. The History and Politics of an Islamic Society* içinde, ed., Charles Melville, Londra, New York, 1996, s. 27-51.

Morton, Fried, *The Notion of Tribe*, California, 1975.

Muhammedoğlu, Salih Aliyev, "Erdebil", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XI, s. 276-7.

Münci Baba, *Tarikat-ı Aliyye-i Bektaşiyye*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Nasr, Hussain, "Religion in Safavid Persia", *Iranian Studies*, 7 (1974), s. 271-86.

Newman, Andrew, "The Myth of Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to 'Ali al-Karakī and Safawid Shiism", *Die Welt des Islams*, 33, 1993, s. 66-112.

Niewöhner-Eberhard, "Machtpolitische Aspekte des osmanische-safawidischen Kampfes um Bagdad im 16./17. Jahrhundert", *Turcica*, 6 (1975), s. 103-27.

Nikitine, Basil, "Essai d'Analyse du Safwat as-Safa", *Jounal Asiatique*, 245 (1957), s. 385-394.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Idéologie officielle et réaction populaire: un aperçu général sur les mouvements et les courants socio-religieux a l'epoque de Soliman le Magnifique", *Soliman le Magnifique et Son Temps*, Ecole du Louvre,Paris 1992, s. 185-194.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Kalenderi dervishes and Ottoman administration from the fourteenth to the sixteenth centuries", *Manifestations of Sainthood in Islam*, ed. G.M. Smith-C.W.Ernst,The Isis Press, İstanbul 1994, 239-255.

Ocak, Ahmet Yaşar, "*Kutb* ve İsyan: Osmanlı Mehdici (Mesiyanik) hareketlerinin ideolojik arka planı üzerine bazı düşünceler", *Toplum ve Bilim (TB)*, 83 (1999-2000), s. 48-57.

Ocak, Ahmet Yaşar, "La tête coupée dans le folklore turc: Un point de rencontre de l'histoire et de la légende", *EDBM*, 14 (1989), s. 75-80.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Les milieux soufis dans les territoires du Beylicat ottoman et le problème des Abdalan-ı Rum",*The Ottoman Emirate (1300-1389)*, Institute for Mediterranean Studies, ed. Elisabeth Zachariadou Crete University Press, 1993, s. 145-158.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Les réactions socio-religieuses contre l'idéologie officielle ottomane et la question de *zendeqa ve ilhad* (hérésie et athéisme) au XVIe siècle", *Turcica*, XXI-XXIII (1991), s. 71-82.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Oppositions au soufisme dans l'Empire ottoman au quinzieme et sezieme siecles", *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, eds. F. de Jong, B. Radtke, Brill, Leiden 1999, s. 603-613.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Osmanlı kaynaklarında ve modern Türk tarihçiliğinde Osmanlı-Safevî münasebetleri", *Iran ve Türkiye Arasındaki Tarihi ve Kültürel İlişkiler*, Ankara: İslâmî Kültür ve İlişkiler teşkilatı-Türk Tarih Kurumu, 2002, s. 117-132.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Paul Ricaut ve XVII.yüzyıl İstanbul'unda Osmanlı resmi düşüncesine karşı zümreler",*TKA* (1989), s. 233-244.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Quelques remarques sur le role des derviches kalenderis dans les mouvements populaires dans l'Empire Ottoman au XVe et XVIe siecles", *Osmanlı Araştırmaları*, III (1982), s. 69-80 .

Ocak, Ahmet Yaşar, "Remarquas sur le role des derviches kalenderis dans la formation de l'Ordre bektachi", *Bektachiyya:Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic-Giles Veinstein, İstanbul: ISIS Press, 1996, s. 55-62.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Un aperçu general sur l'heterodoxie musulmane en Turquie: Reflexions sur les origines et les caracteristiques du Kızılbachisme (Alevisme) dans la perspective de l'histoire", *Syncretistic Religious Communities in The Near East*, ed. Krizstina K. Bodrogi - Barbara K.Heinkele - A. Otter-Beaujean, Leiden, Brill 1997, s. 195-204.

Ocak, Ahmet Yaşar, "XV. yüzyılda Osmanlı resmi düşüncesine karşı bir tepki hareketi: Oğlan şeyh İsmail-i Mâşuki", *Osmanlı Araştırmaları*, X (1990), s. 49-58.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Ahilik ve Şeyh Edebalı: Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Tarihi Açısından Bir Sorgulama", *İslâmî Araştırmalar*, 12/3-4 (1999), s. 225-230.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Aleviliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair", *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayrîler*, İstanbul: ISAV, Ensar Neşriyat, 1999, s. 385-398.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Alevilik ve Bektaşilik Üzerine Son Yayınlar Üzerinde Genel Bir Bakış ve Bazı Gerçekler", *Tarih ve Toplum*, VIII (1991), s. 20-25.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Babîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa bir Bakış", *Belleten*, LXIV/239 (2000), s. 129-159.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Emirci Sultan ve Zaviyesi", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 9 (1978), s. 129-208.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Kutb ve İsyan: Osmanlı Mehdici (Mesiyanik) Hareketlerinin İdeolojik Arka Planı Üzerine Bazı Düşünceler", *Toplum ve Bilim*, 83 (1999-2000), s. 48-57.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Osmanlı Kaynaklarında ve Modern Türk Tarihçiliğinde Osmanlı-Safevî Münasebetleri (XVI-XVII. Yüzyıllar)", *Belleten*, LXVI/246 (2003), s. 503-516.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Syncrétisme et esprit messianique: le concept de qotb et les chefs des mouvements messianiques aux époques seldjoukide et ottomane (XIIIe-XVIIe siècle)", *Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe) siècle. Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001* içinde, ed. Gilles Veinstein, Paris, 2005, s. 2249-57.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Tarihsel Süreç İçinde Türklerin İslâm Yorumu (Tarih Boyunca Türkler ve İslâm Problemine Genel Bir Bakış Denemesi", *Türkler, Türkiye ve İslâm. Yaklaşım, Yüntem ve Yorum Denemeleri* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s. 13-69.

Ocak, Ahmet Yaşar, "The Wafâ'î tarîqa (Wafâ'îyya) during and after the Period of the Seljuks of Turkey: a new Approach to the History of Popüler Mysticism in Turkey", *Mésogeios*, 25-26, 2005, s. 209-248.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Türk Heterodoksi Tarihinde 'Zındık'-'Hâricî'-'Râfızî'-'Mülhid' ve 'Ehl-i Bidat' Terimlerine dair Bazı Düşünceler", *TED*, XII (1981-2), s. 507-20.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Un aperçu général sur l'hétérodoxie Musulmane en Turquie: Réflexions sur les origines et les caractéristiques du Kizilbashisme (Alévisme) dans la perspective de l'histoire", *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, eds. Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, Anke Otter-Beaujean, Leiden, New York, Köln: Brill, 1997, s. 195-204.

Ocak, Ahmet Yaşar, "XIII ve XIV. Yüzyıllar Anadolu Türk tarihi bakımından önemli bir kaynak: Menakıb'ul-Kudsiya fı Menasıb'il-Unsiya", *Tarih Dergisi*, XXXII (1979), s. 89-102.

Ocak, Ahmet Yaşar, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Mesıyanik Hareketlerin Bir Tahlil Denemesi", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi (Tebliğler), İstanbul, 21-25 Ağustos 1989*, Ankara, 1991, s. 817-25.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Babaîler İsyanı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara: TTK, 1999.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-16. Yüzyıllar)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.

Olsson, T., Özdalga, E., Raudvere C., eds., *Alevi Kimliği*, haz. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları: İstanbul, 2003.

Onarlı, İsmail-Kenanoğlu, Ali, *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri*, İstanbul: Hubyar Kültür Derneği Yayınları, 2003.

Ong, Walter J., *Orality and Literacy, The Technologizing of the Word*, Routledge: Londra, 1989.

Oral, M. Zeki, "Turgut oğulları, eserleri-vakfiyeleri", *Vakıflar Dergisi*, 3 (1956), s. 31-64.

Oral, M., Zeki, "Turgut oğulları", *IV. Türk Tarih Kongresi 1948*, Ankara, 1952, s. 140-158.

Orhonlu, Cengiz (ed.), *Osmanlı Tarihine aid Belgeler Telhisler (1597-1607)*, İstanbul 1970.

Orhonlu, Cengiz, *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskanı*, İstanbul, 1987.

Öngören, Reşat, "Safevîye Tarikatı ve İran Safevî Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, 11, İstanbul, 1995, s. 83-93.

Öz, Mehmet, "Ottoman Provincial Administration in Eastern and Southeastern Anatolia: The Case of Bidlis in Sixteenth Century", *International Journal of Turkish Studies*, 9/1-2, s. 145-156.

Öz, Mehmet, "Tahrir Defterlerine Göre Canik Sancağı'nda Nüfus (1455-1643)", *Ondokuzmayıs Ünv. Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6, Samsun (1991), s. 173-205.

Öz, Mehmet, *Population, Taxation and Regional Economy in the District of Canik (According to Ottoman Tahrir defters, 1455-1576)*, Doktora Tezi, University of Cambridge, U.K., 1990.

Özel, Ahmed, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dârülislâm-Dârülharb*, İstanbul, 1988.

Özel, Oktay, "Limits of the Almighty: Mehmed II's 'Land Reform' Revisited", *Journal of Social and Economic History of the Orient*, 42/2 (1999), s. 226-246.

Özel, Oktay, "The Transformation of Provincial Administration in Anatolia: Observations on Amasya from 15th to 17th Centuries", *The Ottoman Empire. Myths, Realities and 'Black Holes'. Contributions in Honour of Colin Imber*, ed. Eugenia Kermeli ve Oktay Özel, İstanbul: ISIS Press, 2006, s. 51-73.

Özel, Oktay, *Changes and Settlement Patterns, Population and Society in Rural Anatolia: A Case Study of Amasya (1576-1642)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Department of Middle Eastern Studies, University of Manchester, 1993.

Öztelli, Cahit, "Les ouvres des Hatayi", *Turcica*, VI (1975), s. 7-10.

Öztelli, Cahit, "Pir Sultan'ın Hayatı İle İlgili Yeni Şiirleri", *Türk Dili Dergisi*, 34 (1954), s. 587.

Öztürk, Mürsel, "Hacı Bektaş-ı Veli", *Belleten*, L/198 (1986), s. 885-894.

Pastoral Production and Societies, ed., L'Equipe Ecologie et anthropologie des sociétés pastorales, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Patapov, L. P., "Göçebelerin İptidâî Cemaat Hayatlarını Anlatan Çok Eski Bir Adet", *Türk Dili*, 15 (1960), s. 71-84.

Pixley, Michael M., "The Development and Role of the Şeyhülislâm in early Ottoman History", *JAOS*/96-1 (1976), s. 89-96.

Pulha, Selami ve Yaşar Yücel, "Lu code (Kânûnâme) de Selim Ier (1512-1520) et certains autres lois de la deuxième moitie du XVIe siècle", *Belgeler*, XII/16 (1987), s. 1-49.

Quinn, Sholeh A., "The historiography of Safavid prefaces", *Safavid Persia, The History and Politics of an Islamic Society*, ed. Charles Melville, Londra-New York, 1996, s. 27-51.

Rahimi, Babak, "Between Chieftaincy and Knighthood: A Comparative Study of Ottoman and Safavid Origins", *Thesis Eleven*, No. 76, Şubat 2004, s. 85-102.

Rahim-zâde-i Safavî, *Şerh-i Cengha ve Tarih-i Zindegani-yi Şah İsmail-i Safavî*, Tahran, 1341.

Refik, Ahmed, *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, İstanbul: Ahmed Halit Kitaphanesi, 1932.

Refik, Ahmet, *Anadolu'da Türk Aşiretleri (966-1200)*, İstanbul: Enderun Yayınları, 1989.

Reid, James J., "The Qajar Uymaq in the Safavid Period, 1500-1722", *Iranian Studies*, 11 (1978), s. 117-43.

Reid, James J., "The Qaramanlu: The Growth and Development of a Lesser Tribal Elite in Sixteenth and Seventeenth Century Persia", *Studia Iranica*, 9/2 (1980), s. 195-209.

Reid, James J., *Tribalism and Society in Islamic Iran, 1500-1629*, Malibu, California, 1983.

Roemer, Hans R., "Scheich Safi von Ardabil", *Wilhelm Eilers: Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans*, Stuttgart (1971), s. 106-116.

Roemer, Hans R., "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, 6, ed. Peter Jackson, 1993.

Roemer, Hans R., "Das turkmenische Intermezzo - Persische Geschichte zwischen Mongolen und Safawiden", *AMI NF*, 9 (1976), s. 263-97.

Roemer, Hans R., "Die Safawiden", *Speculum*, IV (1953), s. 27-44.

Roemer, Hans R., "The Qizilbash Turcomans: Founders and Victims of the Safavid Theocracy", *Intellectual Studies in Islam*, eds., M. M. Mazzaoui-V. B. Moreen, Utah, 1990, s. 27-39.

Roemer, Hans Robert, 'Die Turkmenischen Qızılbas. Gründer und Opfer der Safawidischen Theokratie', *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 135/2 (1985), s. 227-240.

Roemer, Hans Robert, "The Qizilbash Turkomans: Founders and Victims of the Safawid Theocracy", Michel M. Mazzaoui ve Vera B. Moreen, eds., *Intellectual Studies on İslâm* içinde, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990.

Rose, H. A., *The Darwishes or Oriental Spiritualism*, Londra: Oxford University Press, 1927.

Rota, Giorgio, "Safevî Iranı ile Venedik Cumhuriyeti Arasındaki Diplomatik İlişkilere Genel Bir Bakış", haz. Nasuh Ünlü, *Türkler*, VI, Ankara (2002), s. 899-906.

Roux, J-P, "Un survivance des traditions turco-mongoles chez les Séfévides", *Revue de l'histoire des religions*, 183 (1973), s. 11-18.

Russel, J. "The late Medieval Balkan and Asia Minor Population", *JESHO*, III (1960), s. 265-274.

Russel, Josiah, "Late Medieval Balkan and Asia Minor Population", *JESHO*, III (1960), s. 265-274.

Sakin, Orhan, *Anadolu'da Türkmenler ve Yörükler*, İstanbul, 2006.

Salati, Marco, "Toleration, Persecution and Local Realities: Observations on the Shiism in the Holy Places and the *Bilâd al-Shâm* (16th-17th Centuries)", *Convegno Sul Tema La Shi'a Nell'Impero Ottomano*, Roma, 1993, s. 121-48.

Salzman, Philip C., *When Nomads Settle: Process of Sedentarization as Adaption and Response*, New York, 1980.

Salzman, Philip Carl, "Why Tribes have Chiefs: A Case from Baluchistan", *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, ed., Richard Tapper, New York, 1983, s. 262-283.

Saray, Mehmet, *Türk-İran Münâsebetlerinde Şiiliğin Rolü*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1999.

Sarıkaya, Saffet, *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Sarwar, Ghulam, *History of Shah Ismail Safawi*, Aligarh, 1939.

Savaş, Saim, "Les menées safavides en Anatolie au XVIe siècle et les mesures prises à leur encontre par l'Etat ottoman", *Anatolia Moderna*, IX, İstanbul, s. 47-96.

Savaş, Saim, "XVI. Asırda Safevîler'in Anadolu'daki faaliyetleri ve Osmanlı Devleti'nin buna karşı aldığı tedbirler", *Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıldönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2000, s. 183-9.

Savaş, Saim, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

Savory, Roger M., "'Very Dull and Arduous Reading': A Reappraisal of the History of Shāh 'Abbās the Great by Iskandar Beg Munshī", *Hamdard Islamicus, Quarterly Journal of the Hamdard National Foundation*, III, no.1, Karachi, 1980, s. 19.

Savory, Roger M., "A 15th-Century Safavid Propagandist at Harât", *American Oriental Society, Middle West Branch, Semi-Centennial Volume: a Collection of Original Essays*, ed. D. Sinor, Bloomington, Londra: Indiana University Press, 1969, s. 189-97.

Savory, Roger M., "A Curious Episode of Safavid History", *Iran and Islam, in Memory of the Vladimir Minorsky*, ed. C. E. Bosworth, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971, s. 461-73.

Savory, Roger M., "Ismail I, Biographical and historical", *EI*.

Savory, Roger M., "Kızılbash", *EI2*.

Savory, Roger M., "Safawids", *EI2*.

Savory, Roger M., "Some Notes on the Provincial Administration of the Early Safawid Empire", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXVII, Londra (1964), s. 114-128.

Savory, Roger M., "The Consolidation of Safawid Power in Persia", *Der Islam*, XLI, Berlin (1965), s. 71-94.

Savory, Roger M., "The Office of Khâlifat Al-Khulafâ under the Safawids", *Journal of the American Oriental Society*, 85/4 (1965), s. 497-502.

Savory, Roger M., "The Principal Offices of the Safavid State during the Reign of Ismaʾīl I (907-30/1501-24)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXIII (1960), s. 91-105.

Savory, Roger M., "The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Tahmâsp I (930-84/1524-76)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXIV (1961), s. 65-85.

Savory, Roger M., "The Qizilbāsh, Education and the Arts", *Turcica*, VI (1975), s. 168.

Savory, Roger M., "The Safavid State and Polity", *Studies on Isfahan, Proceedings of the Isfahan Colloquium, 1974* içinde, Part 1, ed. R. Holod, *Iranian Studies*, VII, Chestnut Hill, Mass., 1974, s. 179-212.

Savory, Roger M., "The Sherley Myth", *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, V (1967), s. 73-81.

Savory, Roger M., "The Significance of the Political Murder of Mirzā Salmān", *Islamic Studies, Journal of the Central Institute of Islamic Research*, cilt III, no. 2, Karachi (1964), s. 181-91.

Savory, Roger M., "The Struggle for Supremacy in Persia after the Death of Timur", *Islam*, XI (1964), s. 35-65.

Savory, Roger, *Iran under the Safavids*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Sevgen, Nazmi, *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Türk Beylikleri. Osmanlı Belgeleri ile Kürt Türkleri Tarihi*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1982.

Sholeh A. Quinn, *Historical Writing During The Reign of Shah Abbas*, The University of Utah Press, 2000.

Shukurov, Rustam, "The Campaign of Shaykh Djunayd Safawī against Trebizond (1456 AD/860 H)", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 17 (1993), s. 127-140.

Sinclair, Tom, "The Ottoman Arrangements for the Tribal Principalities of the Lake Van Region of the Sixteenth Century", *International Journal of Turkish Studies*, 9/1-2, s. 119-143.

Sohrweide, Hanna, "Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert", *Der Islam*, 41 (1965), s. 95-221.

Stanfield-Johnson, Rosemary, "The Tabarra'iyan and the Early Safavids", *Iranian Studies*, 37/1 (2004), s. 47-71.

Stephane Yérasimos, *La Foundation de Constantinople et de Saint Sophie dans les traditions Turques*, Paris-Istanbul: Librairie d'Amérique et d'Orient and Institut Français d'Etudes Anatoliennes, 1990.

Stewart, Devin J., "An Episode in the 'Amili Migration to Safavid Iran: Hüseyin b. 'Abd al-samad al-'Amili's Travel Account", *Iranian Studies*, 39/4 (Aralık 2006), s. 481-508.

Stewart, Devin J., "Notes on the Migration of Amili Scholars to Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies*, 55/2 (1996), s. 81-103.

Stewart, Devin J., "The First Shaykh al-Islām of the Safavid Capital Qazvin", *JAOS*, 116/3 (1996), s. 387-405.

Sümer, Ali, *Sultan II. Beyazıd ve Yavuz Selim Devri Kızılbaş Hareketleri*, İstanbul, 1979. (Marmara Ünv. İlahiyat Fak. Küt., Tezler-Mez., 000762, 956.0722-323.1)

Sümer, Faruk, "Afşarlar'a Dair", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul, 1953, s. 453-78.

Sümer, Faruk, "Anadolu'da Moğollar", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, I, s. 95-110.

Sümer, Faruk, "Anadolu'da Yaşayan Bazı Üçoklu Oğuz Boylarına Mensup Teşekküller", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 11/1-4 (1949-50), s. 437-508.

Sümer, Faruk, "Azerbaycan'ın Türkleşmesi tarihine umumi bir bakış", *Belleten*, 53 (1957), s. 429-447.

Sümer, Faruk, "Bayat", *EI2*.

Sümer, Faruk, "Bayatlar", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 4 (1952), s. 373-98.

Sümer, Faruk, "Kadjar", *EI2*.

Sümer, Faruk, "Karāmān-oghullari", *EI2*.

Sümer, Faruk, "Turgutlular", *IA*.

Sümer, Faruk, "XVI. Asırda Anadolu, Suriye ve Irak'ta Yaşayan Türk Aşiretlerine Umumî bir Bakış", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 11/1-4 (1949-50), s. 509-569.

Sümer, Faruk, *Çepniler: Anadolu'daki Türk Yerleşmesinde Önemli Rol Oynayan bir Oğuz Boyu*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992.

Sümer, Faruk, *Oğuzlar (Türkmenler)*, İstanbul:Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992.

Sümer, Faruk, *Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara: TTK, 1999.

Sümer, Faruk, *Tirebolu Tarihi*, İstanbul, 1992.

Szuppe, Maria, "Kinship ties between the Safavids and the Qizilbash amirs in the late sixteenth-century Iran: a Case Study of the Political Career of Members of the Sharaf al-Din Oghli Tekelu Family", in *Safavid Persia, The History and Politics of an Islamic Society*, ed. Charles Melville, Londra-New York, 1996, s. 79-105.

Şahin, İlhan, "Kırşehir Bölgesinde Varsaklar", *Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler. Nomads in the Ottoman Empire* içinde, İstanbul: Eren, 2006, s. 165-172.

Şahin, İlhan, "Osmanlı Döneminde Giresun Bölgesinde Konar-Göçerlerin İzleri", *Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler. Nomads in the Ottoman Empire* içinde, İstanbul: Eren, 2006, s. 218-224.

Şahin, İlhan, "Review of the Recent Studies on the Nomads (Yörüks) in the Ottoman Empire", *Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler* içinde, İstanbul: Eren, 2006, s. 35-45.

Şahin, İlhan, "XVI. Asırda Halep Türkmenleri", *Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler. Nomads in the Ottoman Empire* içinde, İstanbul: Eren, 2006, s. 129-154.

Şahin, İlhan, "XVI. Asırda Halep Türkmenleri", *Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler*, İstanbul: Eren, 2006, s. 129-154.

Şahin, İlhan, "XVI. Yüzyılda Halep ve Yeniil Türkmenleri", *Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler. Nomads in the Ottoman Empire* içinde, İstanbul: Eren, 2006, s. 155-164.

Şahin, İlhan, "XVI. Yüzyılda Halep ve Yeniil Türkmenleri", *Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler* içinde, İstanbul: Eren, 2006, s. 155-164.

Şimşirgil, Ahmet, "Osmanlı Taşra Teşkilatında Rüm Beylerbeyliği", *Marmara Üniversitesi, Türklük Araştırmaları Dergisi*, 5 (1990), s. 289-99.

Tansel, Selahattin, *Sultan II. Bayezid'in Siyasi Hayatı*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.

Tansel, Selahattin, *Yavuz Sultan Selim*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1969.

Tanyu, Hikmet, *Eski Türk Dini*, İstanbul, 1972.

Tanyu, Hikmet, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1967.

Tapper, Richard, "Anthropologists, Historians, and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East", Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner, ed. *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 48-73.

Tapper, Richard, "Black Sheep, White Sheep, and Red Heads: A Historical Sketch of the Shahsavan of Azarbaijan", *Iran*, 4 (1966), s. 61-84.

Tapper, Richard, "Holier than thou: Islam in three Tribal Societies", in *Islam in Tribal Societies*, eds. Akbar S. Ahmed ve M. David Hart, Londra, 1984, s. 244-265.

Tapper, Richard, "Shahsevan in Safavid Persia", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37 (1974), s. 321-54.

Tapper, Richard, "The Organization of Nomadic Communities in Pastoral Societies of the Middle East", *Ecologie et anthropologie des sociétés pastorales* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Tapper, Richard, *Frontier Nomads of Iran: A Political and Social History of the Shahsevan*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997. (Türkçesi: *İran'ın Sınır Boylarında Göçebeler*, haz. F. Dilek Özdemir, İmge Yayınları: Ankara, 2004.)

Tapper, Richard, *Pasture and Politics: Economies, Conflict and Ritual among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran*, Londra: Academic Press, 1979.

Tatçı, Mustafa, *Hayreti'nin Dinî-Tasavvufî Dünyası*, İstanbul: Horasan Yayınları, 2006.

Tekindağ, M. Şahabettin, "II. Bayezid'in Ölümü Meselesi", *Tarih Dergisi*, 24 (1970), s. 1-14.

Tekindağ, M. Şahabettin, "Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, s. 3-4, İstanbul (1959), s. 34-39; 54-59.

Tekindağ, M. Şinasi, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", *Tarih Dergisi*, 1968, s. 49-78.

Tekindağ, Şehabeddin, "Selim-nâmeler", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, I, İstanbul (1970), s. 197-231.

Tekindağ, Şihâbeddin, "Karamanlılar", *IA*, cilt 6, s. 316-330.

Tevfik, Rıza, "Etude sur la religion des Houroufis", *Textes Persan relatifs a la secte des Houroufis*, ed. Clement Huart, Leyden-Londra, 1909.

Tevfik, Rıza, "Etude sur la religion des Houroufis", *Textes Persan relatifs a la secte des Houroufis*, ed. Clement Huart, Leyden-Londra, 1909.

Thackston, Wheeler M., "The *Diwan* of Khata'i: Pictures for the Poetry of Shah Isma'il I", *Asian Art*, 1 (1989), s. 37-63.

Tietze, Andreas, "A Document on the Persecution of Sectarians in Early Seventeenth-Century Istanbul", *Bektachiyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, eds., Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, İstanbul: ISIS, 1995, s. 165-170.

Togan, Zeki Velidi, "Sur l'origine des Safavides", *Mélanges Massignon*, III, 1957, s. 345-357.

Togan, Zeki Velidi, "Azerbaycan", *IA*.

Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.

Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul, 1969.

Turan, Osman, *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul, 1971.

Turner, Colin, *Islam Without Allah? The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran*, Britain, 2000.

Türkay, Cevdet, *Başbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğunda Oymak, Aşiret ve Cemaatler*, Tercüman kaynak eserler dizisi, İstanbul, 1979.

Uğur, Ahmet, *Yavuz Sultan Selim'in Siyasi ve Askeri Hayatı*, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 2001.

Uluçay, Ç., "Bayezid II Ailesi", *Tarih Dergisi*, 14 (1959).

Uluçay, Ç., "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu", *Tarih Dergisi*, VI/9 (1954), 53-90; VII/10 (1954), s. 117-143; VIII/11-12 (1955), s. 185-200.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.

Uzluk, F. N., *Fatih Devrinde Karaman Eyaleti Vakıflar Fihristi*, Ankara, 1958.

Ülken, Hilmi Ziya, "Anadolu'da Dinî Rûhiyat Müşahedeleri: Geyikli Baba", *Mihrab Mecmuası*, 13-14, 1340.

Ünal, Mehmet Ali, "Osmanlı Döneminde Van ve Çevresi", *Osmanlı Devri Üzerine Makaleler-Araştırmalar*, Isparta: Kardelen Kitabevi Yayınları, 1999.

Ünal, Mehmet Ali, "XVI. Yüzyılda Mazgird, Pertek ve Sağman Sancakbeyileri", *Osmanlı Devri Üzerine Makaleler-Araştırmalar*, Isparta: Kardelen Kitabevi Yayınları, 1999.

Ünal, Mehmet Ali, *XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı*, Ankara: TTK, 1999.

Ünal, Mehmet Ali, *XVI. Yüzyılda Harput Sancağı (1518-1566)*, Ankara: TTK, 1989.

van Bruinessen, Martin, *Agha, Shaikh and State. The Sovial and Political Structures of Kurdistan*, Londra, New Jersey: Zed Books Ltd., 1992.

Walsh, J. R., "Çaldıran", *EI2*.

Walsh, J. R., "The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Historians of the Midle East* içinde, ed. Bernard Lewis ve P. M. Holt, New York, Toronto, Londra: Oxford University Press, 1962, s. 197-210.

Watt, Montgomery, "The Rafidites: A Preliminary Study", *Oriens*, 16 (1963), s. 110-21.

Weber, Max, *The Theory of Social end Economic Organization*, haz. A. M. Henderson ve Talcott Parsons, ed. ve giriş, Talcott Parsons, New York, Londra: The Free Press, 1964.

Wittek, Paul, "Osmanlı İmparatorluğunda Türk Aşiretlerinin Rolü", *IUEFTD*, XIII/17-18 (1962-63), s. 257-268.

Wittek, Paul, *The Rise of The Ottoman Empire*, Londra, 1965.

Wittfogel, Karl A., *Oriental Despotism. A Comperative Study of Total Power*, New Haven, Conn. ve Londra: Yale University Press, 1963.

Woods, John E., "Turco-Iranica I: An Ottoman Intelligence Report on Late Fifteenth/Ninth Century Iranian Foreign Relations", *Journal of Near Eastern Studies*, cilt 38, no. 1, 1979, s. 1-9.

Woods, John, *The Aqquyunlu. Clan, Confederation, Empire*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1999.

Yaman, Ali, *Alevilikte Dedeler ve Ocaklar*, Ufuk Matbaası: İstanbul, 1998.

Yaman, Mehmet, *Alevilik İnanç Edep Erkan*, Ufuk Matbaası: İstanbul, 1995.

Yates, F. A., *The Art of Memory*, Londra, 1966.

Yazıcı, Tahsin, "Savefiler", *IA*, XI, s. 53-59.

Yazıcı, Tahsin, "Şâh İsmâ'il", *IA*, XI, s. 275-279.

Yediyıldız, Bahaeddin, *Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613)*, Ankara, 1985.

Yemini, Derviş Muhammed, *Faziletname*, ed. Yusuf Tepeli, Türk Dil Kurumu: Ankara, 2002.

Yılmaz, Hacı, "Bir Bektaşi İcazetnamesi", *Hacı Bektaş Veli Dergisi*, sayı 26, s. 121-126.

Yılmaz, Hacı, "Çorum'dan bir İcâzetnâme", *Hacı Bektaş Veli Dergisi*, sayı: 17, s. 139-147.

Yinanç, Mükremin H., "Cüneyd", *IA*, cilt 3, s. 242-45.

Yinanç, Mükremin H., "Akkoyunlular", *IA*, cilt 1, s. 251-70.

Yinanç, Mükremin H., "Dulkadırlılar", *IA*, cilt 3, s. 654-62.

Yinanç, Mükrimin H., "Feridun Bey Münşeatı", *TOEM*, XI/62-77 (1339), s. 161-168; XI/63 (1339), s. 77-81.

Youssef-Jamâlî, Muhammad Karim, *The Life and Personality of Shâh Ismâ'îl I (1487-1524)*, Doktora Tezi, University of Edinburgh, 1981.

Yörükan, Yusuf Ziya, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, haz. T. Yörükan, Kültür Bakanlığı Yayınları: Ankara, 1998.

Yürekli-Görkay, E. Zeynep, *Legend and Architecture in the Ottoman Empire: The Shrines of Seyyid Gâzi and Hacı Bektaş*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Harvard University, 2005.

Zarcone, Thierry, "Nouvelles Perspectives dans les Recherches sur les Kızılbaş-Alévis et les Bektachis de la Dobroudja, de Deli Orman et de la Thrace Orientale", *Anatolia Moderna, Yeni Anadolu*, IV (1992), s. 1-11.

Zarinebaf-Shahr, Fariba, "Qizilbash 'Heresy' and Rebellion in Ottoman Anatolia During the Sixteenth Century", *Anatolia Moderna, Yeni Anadolu*, VII (1997), s. 1-15.

Zirke, Heidi, *Ein hagiographisches Zeugnis zur persischen Geschichte aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, Das achte Kapitel des Safwat as-safa in kritischer Bearbeitung*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1987.

DİZİN

I. Bayezid 79, 100, 118-123, 128, 139, 152, 164, 361
I. Mehmed 79, 123, 127
I. Murat 73, 79, 95, 111, 122, 123, 125, 134, 343, 361
I. Selim 31, 32, 36-41, 75, 166, 192, 260, 262, 318-320, 325, 336, 338-340, 342, 344, 359, 362-365
II. Bayezid 31, 32, 35-40, 139, 140, 161, 162, 169, 192, 227, 253, 257, 264, 269, 270, 289-294, 300, 302-305, 309, 318-320, 342-344, 362-364
II. Murad 35, 100, 129, 130, 137, 138, 140, 161, 174-176, 179, 190, 191
II. Mehmed 44, 73, 79, 88, 100, 106, 112, 125, 126, 130, 135, 139-141, 175, 178, 190, 192, 193, 195, 198, 236, 323, 344, 362
IV. Yuannis Comminos 193

Abdal 72, 76, 78, 81, 103, 104, 120, 126, 229, 235, 237, 245, 271, 272, 277, 278, 281
Abdallar 75, 77, 78, 81, 84, 103, 214, 345
Abdal Musa 72, 78, 81, 84-86, 102, 104, 344
Abdi Bey Şamlu 229, 235, 260, 261, 272, 273, 277, 278, 288
Abdulkerim Halife 189
Abdurrahman Erzincânî 164, 169, 177, 185
cem 107, 108, 118, 119, 130, 135, 164, 167, 265, 267, 270, 297, 298, 318
Afşar 132, 256, 261, 262, 267, 268, 358
Ağzıdar Bey 328
Ahbari 323
Ahmed Mirza 236
ak-börg 90, 98-100, 104
akıncı 123-128, 345
Akkoyunlu 27, 39, 44, 76, 116, 129, 130, 155, 161-163, 168, 169, 173, 194-196, 199, 201, 206, 209, 211, 212, 215, 220, 224-227, 229-231, 236, 237, 242, 261, 263, 270, 274, 276-278, 280-282, 289, 292, 296, 308, 311, 321, 338, 356, 358, 362
Akkoyunlu hükümdarı Yakup 44, 76, 161, 168, 169, 204, 206-210, 212, 213, 215, 216, 219, 223, 224, 227, 280, 362
Alaaddin Bey 98
Alaçam 192
Alemşah Begüm 202, 212, 362
Alevi ocakları 349
Ali (Dördüncü halife) 19, 20, 23, 24, 149, 180, 217, 239-241, 248, 253, 281-283, 310, 355
Ali bin el-Amasi 130
Ali Karaki 333
Allame Meclisi 323
Allouche, Adel 31, 298, 303, 307, 308, 319
Amasya 31, 124, 129, 164, 174, 178, 192, 257, 265, 266, 291, 296, 305, 313, 315-317, 336, 338-340, 364, 365
Amik 188
Anadolu Selçukluları 74, 107, 132, 355
Ankara 119, 120, 128, 152, 167, 270, 303, 305, 317, 336, 364

Arap 19, 27, 49, 55, 56, 69, 94, 107-109, 131, 155, 244, 245, 248, 251, 267, 319, 329
Arapgirlu 198
Aşıkpaşazade 35, 36, 71, 72, 75, 76, 78, 79, 84, 97-99, 102, 104, 104, 107, 117-119, 129, 137, 138, 160-163, 174-176, 178-180, 188-190, 194, 196-199, 219, 220, 227, 252, 254, 270, 299, 301-305
Aubin, Jean 30, 145, 158, 159, 170, 181, 186, 200, 231, 233, 234, 238, 256, 257, 260, 262, 271, 272, 279, 283, 290, 307, 328
Ayba Sultan 224-226, 228-230, 236
Aydın 79, 90, 128, 266
Ayşe (Hz. Peygamber'in hanımı) 281
Ayıntab 188
Azerbaycan 27, 88, 116, 144, 148, 150, 155, 171, 198, 201, 216, 232, 233, 235, 237, 238, 258, 260, 261, 263, 271, 273, 277, 280, 282, 286, 288-290, 330, 356, 358

Baba İlyas 78, 102, 107, 340
Babai İsyanı 25, 72, 77, 78, 89, 94, 132, 133, 340
Babek el-Hürremi 216
Bacque-Grammont, Jean-Louis 25, 31, 76, 140, 336, 337, 338
Bafra 191
Bağdad 328
Bağı 26, 136, 299, 342, 356
Bakü 213, 276
Bayburtlu 133, 137, 262, 268
Bayram Bey Karamanlu 262, 263, 265, 272, 274, 278, 281
Baysungur Mirza 224, 225
Bayındır 191, 195, 224-226, 270
Beğdili 132, 133
Bektaşi 19, 76, 77, 81, 83-85, 87-89, 101-104, 126, 129, 141, 242, 318, 342-346, 349, 350
Bektaşi Tarikatı 76-78, 83-85, 88, 89, 103, 104, 126, 343-346, 359
Beyşehri 305
Bezm u Rezm 263, 339
Birinci İmam Ali 204, 261
Bizans 69, 74, 75, 81, 90-92, 128, 161, 170, 339
Bolkar dağları 305
Bolu 338
Boz-ok 260, 261
Bursa 25, 72, 73, 80, 81, 92, 94, 97, 140, 318, 364
buyruk 17, 206, 207, 218, 290, 291, 294-297, 306, 354
Büyük İskender 210

Calo Johannes 202
Canik 189-193, 265, 315, 336, 361
Caterino Zeno 45, 208-210, 212, 217, 235, 275, 280, 318
Cebel-i Amil 326
Celali 29, 315
Celâlî 335
Celalzâde Mustafa 40
Cemaleddin Muhtar el-Hilli 283
Cengiz Han 68
Chalkokondyles 190

Çaldıran 273, 325, 328, 330
Çaldıran Savaşı 28, 39, 40, 76, 260, 267, 268, 319, 323, 325-328, 330, 331, 335, 338, 340, 358, 359, 365
Çandarlı Kara Halil 73, 99, 105, 106, 117, 174
Çarşamba 192
Çayan Bey 336, 337
Çekirlu 262
Çepni 190-193, 268
Çerkesya 205, 207, 208, 210, 213, 215, 362
Çerkezistan 207
Çubuk 313, 317, 364
Çukur Sa'd 256

Dağıstan 207, 208, 362
Danişmend 99, 105, 117-119, 266
Darius 325
Daylam 237, 245
Deccal 189
Dede Bey Taliş 226, 228, 229
Dede Kargın 349
Dedelik 50, 349
Dede Muhammed 243-251
Derbend 147, 210, 213
Dereli 192
Derviş Zaifiye 335
Despina Hatun 202
Didiği Sultan 137
din ü devlet 109, 129, 136, 343, 359
Div Ali 266, 272, 337
Diyarbakır 148, 160, 171, 183, 193, 195, 196, 198, 220, 236, 237, 260, 311, 318, 361
Dokuz Alem 256
Dulkadir 116, 130, 178, 198, 230, 235, 256-262, 274, 275, 308-320, 344, 345, 363
Dulkadir hükümdarı Alaüddevle 259, 260, 271, 311-317, 363
Dulkadirlu 262, 271
Durmuş Han Şamlu 263, 273
Duvazimam 17, 357

Eba Müslim 333
Eberhard, Elke 31, 220
Ebubekir (Birinci Halife) 281
Ebussuûd 302
Ebussuud Efendi 34
Edirne 73, 80, 88, 99, 124, 126, 361, 362, 364, 365, 378
Efendiyev, Oktay 289
Ehl-i Beyt 23, 24, 163, 180, 187, 220, 251, 355, 357
Ehl-i İhtisas 210, 232, 234, 235
Elbistan 259
Elvend Mirza 236, 237, 277-280, 288, 289, 362
Emir Hasan Bey 224
Emir Necm 230, 231
emiru'l-umera 331
Ercüvan 362
Erdebil 24, 143, 144, 147, 148, 150-157, 160, 162, 164, 168, 169, 171-177, 179, 181-184, 187, 196, 200-203, 207-209, 212-217, 219, 220, 224-226, 228-233, 235, 237, 238, 242, 245, 246, 252- 254, 256, 260, 273, 277, 289-293, 295-298, 301, 302, 308, 309, 326, 331, 338, 348, 353, 357, 361, 362
Erdebil Tarikatı 146, 159, 170, 175, 235, 267, 286, 347
Ermenistan 155
Ersuz Dağı 188
Ertuğrul Gazi 71
Erzincan 177, 178, 227, 238, 252, 256, 257, 259-261, 269-273, 279, 280, 289, 307, 308, 312, 313, 336, 362, 363
Eymir 335
Eynesil 192

fakı 72, 105
Farruhyesar 208, 209, 256, 262, 275, 276, 362
Fars 27, 31, 39, 42, 43, 107-109, 111, 149, 150, 163, 167, 200, 202, 213, 214, 236, 237, 246, 261, 267, 276, 280, 307, 309, 311, 323, 328, 329
Fatih Sultan Mehmed 95, 106, 108, 112, 123, 344
Filozof Konstantin 125
Firuzşah 149
Fisher, Sydney 32, 306, 307, 314, 317-319

gaybet-i kübra 248, 326
gayr-i müteşerri (İslâm) 19, 20, 79, 94, 126, 127, 159
Gazi Evrenos 120
Gellner, Ernest 66, 67, 116
George Brankovic 125
Germiyan 79, 90, 119, 137, 266
Geyikli Baba 72, 78, 80, 81
Gilan 150, 155, 200, 229-231, 233, 235, 250, 254, 264, 276, 286, 287, 289
Giresun 191, 192
Gökçe Deniz 238, 256, 258
Görele 192
Gucduvan 263
Gülistan 209, 275, 277, 362
Gürcistan 155, 167, 196, 197, 237, 274, 362, 363

Hacı Bayram Veli 169, 177
Hacı Bektaş Tekkesi
Hacı Bektaş Veli 126, 343, 344, 346, 350
Hacı Emir Bey 191
Hacı İlbeyi 124
Hadim Bey Halife 226, 229, 230, 235, 237, 245, 271, 277, 278, 281
Halep 139, 160, 188, 189, 192, 194, 260, 263, 264, 305, 306, 337
halifetu'l-hulefâ 235, 281, 284
Halilullah 197, 198, 361
Halime Begüm 202, 224
Halvetiye 79
Hamedan 328
Hamid-ili 154, 162, 299, 301-303
Handemir 42, 148, 156, 196, 199, 200, 206, 223, 226, 231, 237, 238, 247, 256, 274, 277, 278, 280, 286, 330
Haneda, Masashi 30, 234, 262, 271, 273
Hanefî 109
Hasanabad 274
Hasan Halife 242, 243, 299
Hasan-ı Rumlu 43, 172, 195, 196, 201, 207, 211, 213, 225, 281, 283
Haskôy 126
Hatice Begüm 195, 199
Hayâlî 127
Haydar Çelebi 40, 338
haydariler 345
Hayreti 88, 127
Hayır Bey 306
Herat 268, 272, 328
Heşt Behişt 39, 163
Heterodoksi 25, 78, 159, 350
Hilafetname 349
Hinz, Walter 31, 145, 146, 152, 158, 178, 179, 189, 190, 193, 196, 207
Hoca Ali 149, 152-156, 158, 168, 169, 175, 177
Hoca Mehmet 195, 197, 199

Hoca Saadeddin 253, 270, 297, 301, 305, 310-312, 314, 317
Hoca Yunuslu 133
Horasan 67, 86, 137, 232, 265, 267, 268, 272, 320, 328, 358
Hubyar 349
Hunci, Fazlullah b. Ruzbihan 30, 44, 145, 157, 161, 168, 172, 177, 189, 194, 195, 196, 200, 201, 203, 207, 208, 211, 213-217, 219, 239, 240
Hurufilik 87-89, 127
Hüsameddin, Hüseyin 31, 339
Hüseyin Bârânî 256
Hüseyin Bey Lala 200, 226, 228-230, 235, 237, 245, 262, 271-273, 277, 278, 281, 283, 322, 323, 328
Hüseyin Bey Şamlu 210, 226
Hüseyin bin Abdullah Şirvani 167, 168
Hınıslu 262, 266
Hızır Bey 130, 178, 193

Irak 130, 144, 148, 164, 171, 177, 188, 198, 206, 224, 232, 236, 237, 258, 260, 263, 280, 309, 311, 356, 358
Irak-ı Acem 267, 328
Irak-ı Arap 267, 319

İbn Bazzaz 151
İbn-i Haldun 54, 55, 66
İbrahim (Şah İsmail'in kardeşi) 185, 212, 230, 232, 362
İbrahim Gülşenî 209
icazetname 349
İdris-i Bitlisi 39, 40, 163
İlyas Bey Aykutoğlu 228, 229, 235, 237, 278
İmamiye mezhebi 19, 284, 347
İnalcık, Halil 21, 32, 33, 36, 72-75, 78-80, 90-92, 94, 98, 99, 102, 106-114, 119, 125, 129, 130, 133, 138, 140, 162
İnegöl 356
İran 24, 27-29, 34, 35, 42-44, 53, 67-69, 76, 77, 80, 87, 88, 94, 96, 107-110, 116, 123, 128, 131-133, 141, 144, 145, 147, 155, 161, 172, 177, 181, 182, 188, 197, 198, 200, 206, 232, 233, 242, 243, 258, 260, 262, 266, 267, 272, 274, 276, 280-282, 284, 286, 289-292, 296, 303-308, 310, 318, 319, 321, 322, 326, 327, 329, 334-336, 342, 343, 355, 356, 358, 359
İsfahan 225, 226, 236, 328, 331, 334
İskender Bey Münşi 152, 153, 156, 169, 196, 201, 206, 238, 260
İstahr 212, 223, 224
İstanbul 25, 28, 73, 92, 105, 106, 109, 140, 146, 162, 165, 193, 213, 242, 266, 288, 289, 292, 293, 295, 296, 310, 317-320, 359, 362-365

Josaphat Barbaro 208, 213

Kaçar 260-262, 268
Kaçarlar 260, 358
Kadirilik 157
Kadı Ahmet Kumi 43
Kadı Burhaneddin 263, 339
Kadı İsa 209
Kalender Çelebi 29, 337
Kalenderi 89, 103, 126
kalenderiler 79, 80, 345
Kanbay al-Hamzavî
Karabağ-ı Erran 155
Karaca İlyas 256, 262, 278
Karacadağ 208, 212, 236, 261, 277
Karahan 257
Karahanlılar 355
Kara Keçili 336
Karakoyunlu 173, 176, 184, 263, 356, 358
Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah 171-174, 184, 194-196, 201, 202, 256
Karamanoğlu 128, 132-134, 137, 263, 264, 306
Karamanoğlu İbrahim Bey 135, 138, 188, 191, 264, 304, 362
Karamanoğlu Kasım Bey 139, 264
Karamanoğlu Mustafa 304, 306
Kara Piri Kaçar 210, 226, 228, 229, 235, 237, 245, 262, 277, 278
Kara Rüstem 99, 117
Kara Sinan 328
Karatatarlar 155
Kara Yusuf 263
Kastamonu 146, 192, 291, 293
Kava'idü'l-İslâm 283
Kayseri 106, 312, 313, 315, 317, 336, 337
Kazabad 312
Kazvin 237, 268, 328
Kemalpaşazâde 29, 34, 37-40, 135, 136, 138, 139, 163, 188, 193, 269, 289, 299, 300, 302, 305, 309, 312, 313, 315, 316
Keyhüsrev Bey 333
Kıbrıs 307
Kıpçak Mansur Bey 230
Kızılbaş-Alevi 19, 20, 23, 47, 204, 349, 353, 354, 357, 359

Kızılbaş sufiliği 186, 222, 233-235, 239, 241, 242, 253, 283-285, 310, 322, 323, 327-329, 335, 338, 340, 346-351, 354, 357, 358
Kızıl-börg 90, 98, 104
Kızıldeli 78, 85-87, 94, 120
Kirman 237, 267
Koca Baba 336
Konya 107, 146, 178, 179, 187, 194, 198, 291, 298, 355, 361
Korgan 230
Köprülü, Fuat 36, 72, 75-78, 81, 84, 90, 102-104, 117, 127, 130, 162, 179, 190, 191, 261, 345
Kösedağ 90, 133, 263
Köse Hamza Bey 328
Köse Mihal 124
Kulu Bey 275, 312
Kumral Abdal 72, 78, 81
Kur'an 25, 89, 186, 189, 174, 179, 180, 231
Kurtbeli 174, 190, 361
Kür Nehri 274, 296
Kürt 19-21, 23, 39, 48, 77, 131, 132, 149, 152, 192, 244
Kürtün 192

Lahican 135, 150, 200, 210, 229, 233-235, 237, 241, 242, 245, 252, 271, 273, 275, 362
Lahican Sufileri 30, 232-234, 256, 260, 271-273, 281, 288
Lapidus, Ira 50, 55, 56, 66, 68, 94, 321, 357
Larende 107, 134, 305
Levi-Strauss, Claude 65, 354
Lindner, Rudi P. 32, 33, 57, 72-75, 93, 95-97, 105, 110, 113, 114, 133, 138, 141, 251
Lübnan 284, 322, 326, 329

Maçka 191
Maksut Bey
Malkoçoğlu 126, 345
Malkoçoğulları 126
Maraş 188, 259, 312, 336, 345
Mazzaoui, Michel 30, 144, 145, 149-152, 154-158, 170, 173, 183, 193, 205
Mecdî 164
Mehdi (Onikinci İmam) 243, 247, 248, 326
Mehmet Aşıkî 192
Mehmet Bey 190, 193, 224
Memlük hükümdarı Çakmak 189
Memlükler 139, 188, 306, 320, 345
Menteşe 90, 266, 300
Merzifon 338
Mesih Mirza 224
Mesih Paşa 304-306
Meşhed 328
Mevlana Abdul-Latif 148
Mevlana Abdu'l-malik 148
Mevlana Ahmed Bekrî 189
Mevlana Hayreddin 178, 198
Mevlana Şemsü'd-din Barniki 148
Mevlevilik 157
Mevleviye 79
Mezopotamya 24, 355
Mısır 39, 147, 189, 336-338
Mihaloğlu 126, 345
Mihaloğlu Mehmet Bey 125
Minorsky, Vilademir 30, 41, 44, 145, 154, 157, 158, 165, 172, 202, 239-241, 329, 332
Mir Ahmet 147
Mirza Ali Karkiya 231, 23
Mirza Bey Ustaclu 275
Mirza Şah Hüseyin 330, 331
Moğol 23, 49, 50, 55, 56, 68, 69, 74, 79, 80, 90, 94, 96, 98, 108, 110, 124, 128, 132, 133, 144, 147, 149, 151, 153, 154, 168, 265, 276, 356, 358
Mora 162, 303-305, 307
Mufti Hamza 302
Muhammed (peygamber) 36, 89, 122, 147, 149, 161-163, 165, 180, 204, 233, 234, 239, 240, 280, 281
Muhammed Ali Yolu 24, 233, 234, 354
Muhammed Bey Ustaclu 260, 261, 271, 276
Muhammed Hudabende 333
Muhammed Zekeriya 276, 281
Muhyiddin ibn-i Arabi 178
Muhyî-yi Gülşenî 209
Murat Bey 76
Musa el-Kazım 149, 165
Musullu 224
mühimme defterleri 291, 342
Müftü Hamza 34
Mürşid-i Kamil 165, 228, 231, 233, 234, 236, 238, 240, 242, 243, 245, 250, 252, 257, 259, 260, 271, 273, 281, 284, 288, 324, 326-328, 332, 335, 341, 350
Müteşerri (İslâm) 224

Nahcivan 277
Necm-i Gilanî 318
Necm-i Sani 263
nefes 84, 130, 240, 241, 249, 250, 357
Nesimi 87, 88
Nevruz 223, 238, 256, 257, 324

Nizamuddin Şâmî 155
Nur Ali Halife 29, 32, 272, 335, 364
Nûre Sofi 132, 133, 136, 137

Ocakzade 349
Oğlan Ümmet 257, 311
Oğuz 130, 188, 191, 267, 336
Olcaytu 168
Orhan Bey 72, 79, 80, 91, 92, 102, 103, 105, 106, 120, 205, 361
Oruç Bey 103, 141
Osman (Üçüncü halife) 281
Osman Bey 71, 72, 79, 83, 90, 91, 105, 118, 124, 134, 356, 361
Otman Baba 101

Ömer (İkinci Halife) 180, 217, 281
Örf 110

pençik 99, 117
peygamber 79, 86, 87, 89, 149, 165, 180, 217, 223, 241, 247, 279, 282, 324, 325
Pir Bayram 135, 264, 265
Pir Budak Bey 328
Pir-evi 346, 350
Purnak 224

Rafizi 166, 342
Ramazanoğulları 140
Reşidüddin Fazlullah 147
Reşt 230, 231, 274
Rıza Kıya 155
Rifa'iye 79
Roemer, Hans 30, 148, 150, 154, 158, 170, 178, 194, 217, 220, 240, 253, 261, 276, 283
Rufailik 157
Rumeli 79, 85-87, 94, 124-127, 129, 136, 301, 304, 317, 318, 338
Rumiye-i Suğra 270
Rumlu 141, 242, 251, 258, 260-262, 265, 266, 275, 336
Rüstem Bey 121, 225-228, 231, 232, 235, 236, 362
Rüstem Bey Karamanlu 86, 118, 229, 230, 237, 245, 256, 265
Rüstem Paşa 165

Sadreddin Konevi 178
Sadreddin Musa 144, 361
Sadık Abdal 101
Safevi hanedanı 25, 30, 149, 150, 180, 195, 212, 231, 233, 272, 284, 285
Safevi Tarikatı 17, 25, 27, 29, 116, 129, 141, 144, 148-152, 156-158, 163, 169, 172, 173, 176, 177, 182-187, 194, 198, 199, 202, 203, 205, 215, 219-221, 231-234, 254, 260, 263, 267, 271, 284, 286, 290, 298, 302, 331, 332, 335, 338, 347, 357, 358
Sahib-zaman 248-250
Saruhan 90, 128, 299, 300, 363
Saru Piri 328
Sarıkaya 256-262, 267
Savory, Roger M. 30, 152, 156, 158, 173, 196, 197, 200, 204, 212, 231, 233, 258, 268, 274, 285, 286, 323, 326, 327, 330, 332-334
Selçuklu 27, 69, 72, 74, 75, 77, 90, 99, 100, 107, 124, 132, 133, 340, 355
Selçuklular 67, 74, 106, 107, 110, 132, 133, 355
Selimnâme 29, 31, 35-40
Selmanlu 336
Seyid Gazi Tekkesi 104, 126
Seyyid Abdülbaki 328
Seyyid Ali Sultan 78, 85-87, 94, 101, 120-122, 124
Seyyid Emir Şihabüddin 330
Seyyid Muhammed Kemane 328
Seyyid Nizamüddin 330
Seyyid Rüstem 86, 121-123
Seyyid Sadr Şerif 328
Seyyid Temam 336, 337
Sinop 191, 192
Sivas 174, 178, 192, 193, 198, 257, 260, 263, 265, 266, 291-293, 312, 313, 315, 318, 336-338, 355, 363
Sizir 336
Solakzade 41, 253, 279, 298, 301, 304
Somuncu Baba 169, 177
Söğüt 89, 353
Sufi Halil 224
Sultan Ali 154, 181, 185, 186, 212, 220, 224-226, 228-232, 237, 299, 362
Sultaniye 168, 209, 328
Suluca Karahöyük 192
Süfiyân-ı Lâhicân 232
Suriye 27, 144, 150, 152, 159, 164, 170-172, 176-178, 184, 189, 194, 195, 198, 201, 212, 213, 215, 219, 225, 227, 228, 232, 235, 237, 238, 251, 258, 261, 267, 271, 279, 284, 306, 356, 361
Süleyman Bicanoğlu 209, 210
Süleyman Paşa 120
Sümer, Faruk 31, 130, 132, 136, 151, 154, 164, 177, 181, 188, 191, 192, 199, 203, 207, 238, 260-264, 266, 290, 336

Şah Abbas 42, 323, 327, 332-334
Şah Hatayi 17, 185, 234, 239-241, 248, 249, 324, 357, 371
Şah Hüseyin 323, 330, 331
Şah İsmail 21, 25, 27-30, 32, 35, 37-39, 41-45, 76, 135, 140, 144, 149, 150, 153, 154, 157, 158, 160, 169, 173, 181, 183-186, 192, 198-200, 203, 205, 211, 212, 229, 232, 239-241, 247-250, 253, 255, 257, 259-269, 272-274, 279-287, 289, 293, 296-298, 301, 302, 306, 308-312, 314, 315, 317-328, 335-338, 346-348, 358, 359, 364, 365
Şah Süleyman 76, 323
Şah Tahmasb 43, 144, 146, 180, 200, 217, 259, 261, 283, 284, 328, 332-334, 337
Şah Veli b. Celal 335
Şahkulu 25, 29, 32, 34, 177, 242, 243, 251, 253, 266, 299, 335, 337, 338, 363, 363
Şahkulu Halife Mühürdar 259
Şakâyık-ı Numaniye 164
Şamasi 228
Şamlu 133, 198, 208, 210, 226, 229, 235, 245, 258, 260-263, 268, 271-273, 275, 277, 278, 288
Şarur 277, 279, 280, 286, 362
Şehsuvaroğlu Ali Bey 335, 344
Şehzade Ahmet 31, 34, 36, 296, 297, 305, 317, 339, 364
Şehzade Alemşah 300, 363
Şehzade Cem 139, 140, 264
Şehzade Korkut 25, 299, 364
Şehzade Mahmut 292, 293
Şehzade Murat 339
Şehzade Selim 31, 34, 36, 38, 40, 140, 310
Şehzade Şehinşah 139, 295, 305, 306, 317
Şemseddin Lahici 231, 281
şeriat 19, 20, 23, 105, 109, 110, 112, 122, 145-147, 163, 166, 188, 216, 219, 220, 255, 282, 284, 302, 311, 329, 333, 342, 347, 348, 350, 355, 358, 359
Şeriat-ı Garra 342
Şeyh Bâlî Efendi 165-168, 202
Şeyh Bedreddin 127, 188, 189
Şeyh Cafer 169, 170-174, 184, 194, 197, 201, 203, 220
Şeyh Cüneyd 21, 26, 27, 29, 31, 35, 41, 43, 44, 144, 145, 149, 150, 152, 157-164, 166-190, 193-200, 203, 205, 212, 215-217, 219-221, 227, 228, 232, 233, 235, 239, 242, 253, 254, 263, 267, 271, 276, 283, 286, 301, 331, 332, 338, 347, 357, 361
Şeyh Edebali 71, 72, 78
Şeyh Hamit b. Musa 169
Şeyh Haydar 21, 26, 27, 35, 41, 42-44, 144, 159-165, 168, 170, 175, 181, 183-186, 194, 197-209, 211-221, 223, 226, 227, 229, 232, 233, 235, 242, 249, 256, 260, 264, 271, 283, 332, 338, 357, 362
Şeyh İbrahim 155-157, 169, 170, 182, 184, 185, 209, 212, 361
Şeyh Safi 27, 29, 143-154, 157-160, 162-166, 168, 172, 173, 177, 185, 206, 219, 220, 278, 285, 286, 301, 353, 354, 361
Şeyh Safiyü'd-din İshak 144
Şeyh Zahid Gilani 144, 146, 147, 151, 286
Şikâri 80, 133-137, 188, 264, 265
Şirvan 148, 155, 167, 196, 197, 207-210, 215, 225, 260, 262, 274, 275, 277, 296
Şirvanşah 160, 167, 197, 198, 205, 207-209, 211, 215, 224, 225, 256, 262, 270, 274-277, 281, 288, 292, 361, 362

Tabarsaran 197, 210, 213, 259
Tacik 42, 68, 155, 321-323, 330, 331, 333, 335
Tac-ı Haydari 203, 204, 228, 339
tağı 26, 136, 299, 342, 356
Taliş 177, 208, 212, 226, 228, 229, 235
Tarih-i Kızılbaşan 43, 263, 266
Tarsus 135-137, 188, 266, 267, 299, 305
Taş-ili 133, 135, 136, 138, 140, 187, 305, 306, 308
Tebriz 39, 76, 148, 162, 202, 208, 209, 212, 213, 224-226, 233, 235, 237, 242, 243, 254, 261, 265, 271, 279-283, 285-289, 301, 303, 362
Teke 140, 154, 162, 207, 243, 266, 289, 297-299, 301-303, 363
Tekelu 198, 260-262, 266, 268, 72, 274, 275, 290, 328
Tekelü Kahi Bey 328
Tekür Yaylağı 264
Tercan 238, 251, 256-258, 266, 269, 273, 288, 293, 342
tımar 96, 98, 99, 111, 112, 114, 116, 121, 125, 126, 128, 136, 139, 192, 304, 305, 318, 338
Tiflis 155
Timur 119, 120, 122, 128, 144, 152-156, 175, 231
Tirebolu 191, 192
Trabzon 38, 40, 161, 190-193, 202, 310, 344, 361-363
Tuman Meşkin 236
Turahan Bey 124
Turahanoğulları 126

Turgut Alp 356
Turgutlu 133, 135-140, 267, 304, 338
Turgutoğlu Musa 140, 267, 364
Türk 19, 23, 24, 31, 49, 50, 56, 68, 69, 74-76, 80, 81, 88, 89, 90, 94, 96, 98, 99, 107-110, 112, 119, 124, 128-132, 149, 150, 155, 164, 170, 172, 175, 191, 204, 227, 240, 255, 265, 270, 310, 314, 318, 321, 323, 333, 334, 336, 339, 340, 354-356, 358

Uğurlu Mehmet Bey 224
Ulama Bey Tekelu 328
Uluçay, Çağatay 25, 31, 32, 300
Umur Bey 84, 85, 91, 92
Urum-ili 241
Ustaçlu 198, 211, 238, 256-258, 261-262, 268, 271-277, 288, 332, 336
Usûlî 127
Uzun Hasan 44, 128, 129, 160, 163, 173, 175, 183, 184, 194-196, 201-204, 206, 208, 216, 217, 220, 224, 235, 236

Übeyd Han 144
Übeyd Han Özbek 260

Varsak 133, 135, 138-140, 187, 188, 198, 261, 265-268, 299, 304, 305, 308
Veſâî 78, 80
Velâyetnâme 81, 83-87, 101, 120-123, 137, 343
Venedik 24, 35, 44, 161, 207, 214, 217, 235, 236, 239, 269, 275, 280, 287, 289, 302, 306, 307, 310-312, 318, 319, 324, 325, 363
Veys Bey 335
Vincentio D'Alessandri 217

Xerxes 325

Yahya Paşa 270, 315-317
Yapaoğulları 133
Yaya Ocağı 97, 99
Yenice-i Vardar 127
Yeniçeri 25, 96, 99, 100-104, 117, 306, 316, 344
Yeniçeri Ocağı 96, 97, 99, 104, 343, 344
Yeniçeriler 25, 97, 101-104, 317, 318, 338, 364
Yezit 17, 250, 324
Yozgat 260
Yumlu 140

Zafername 155
Zaza 19
Zekeriya Bey 312
Zeyneddin Hafî 178
Zeyni şeyhi Abdüllatîf 178-180, 188
Zile 335
Zinnûn Bey 296
Zülfikâr 249, 250

"Bu çalışma Kızılbaş-Alevi dindarlığının 'neleri' değil 'nasılları' ile ilgilenmektedir. Kızılbaş sufiliğinin oluşum sürecini çevreleyen toplumsal ve siyasal muhiti incelemek suretiyle, onun yarattığı dindarlık biçiminin ideolojik, itikadi ve ameli kalıplarının arka plan referanslarını ortaya çıkarmayı denedim. Esasen kendi iç geleneğinde* Muhammed Ali Yolu *olarak adlandırılan Kızılbaş-Alevi dindarlığının inanç ve ritüel boyutlarını anlayabilmek için öncelikle bu 'bilinçaltı yapıları'nı oluşturan arka planın belirlenmesi gerekiyordu."

Rıza Yıldırım, 14.-15. yüzyıl dönümünün büyük toplumsal ve siyasal çalkantıları içinde Anadolu'da Aleviliğin doğuşunun "macerasını" anlatıyor.

Göçebe Türkmenler Anadolu'ya göçe durdukları 12.-13. yüzyıllarda, eski Türk, Mezopotamya ve Anadolu gelenekleri ve inançlarıyla müslümanlığı nasıl bağdaştırdılar; nasıl bir dindarlıkla geliştirdiler? Göçebe-aşiret yaşam tarzına dayalı sosyo-politik düzenle, İran-İslâm kültürü ve yerleşikliğe dayanan toplum yapısı arasındaki gerilim nasıl evrildi ve Osmanlı devletiyle ilişkileri nasıl "yoldaşlıktan düşmanlığa" dönüştü? Bu süreçte tabandaki Türkmen dindarlığı ile Safevi doktrini ve Şah İsmail etkisinin bileşimi nasıl *Kızılbaş sufiliğini* meydana getirdi? Bir devrim ideolojisi mahiyeti taşıyan ancak "devlet" olacak teolojik ve hukuki aygıtları bulunmayan bu oluşum, Çaldıran Savaşı'nın ardından nasıl bir değişime uğradı ve Mehdici-devrimcilikten uzaklaşarak Osmanlı dünyası içinde "yerleşmeye" yöneldi?

Hem son derece ayrıntılı, canlı bir hikâye hem de tarihi "anlamanın" yordamını gösteren, güçlü bir teorik analiz.

THG
0392604
SBE

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-2238-3
9 789750 522383
KDV'DEN MUAFTIR