



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Doktora Tezi

SAFEVÎLER DÖNEMİNDE TASAVVUF VE TARİKATLAR

Mahmut ÇETİN
19932306

Danışman
Dr. Öğrt. Üyesi Murat ÖZAYDIN

Diyarbakır 2025

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Doktora Tezi

SAFEVÎLER DÖNEMİNDE TASAVVUF VE TARİKATLAR

Mahmut ÇETİN
19932306

Danışman
Dr. Öğrt. Üyesi Murat ÖZAYDIN

Diyarbakır 2025

TAAHHÜTNAME
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum **“Safevîler Döneminde Tasavvuf ve Tarikatlar”** adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

12/06/2025

Mahmut ÇETİN

ÖN SÖZ

Bu tez, Safevîler dönemi İran'ında tasavvufun geçirdiği dönüşümü, bu dönüşümün tarihsel ve mezhebî arka planını ve sûfî yapılar üzerindeki etkilerini çok yönlü bir bakış açısıyla ele almayı amaçlamaktadır. Safevîler yalnızca bir tarikatın siyasallaşması örneğini sunmakla kalmamış, aynı zamanda Şîîliğin resmî mezhep olarak kurumsallaştığı, tasavvufun ise zaman zaman bir siyasal meşruiyet aracı, zaman zaman ise bir tehdit olarak algılandığı büyük bir dönüşüm sürecini beraberinde getirmiştir. Bu çalışma, söz konusu dönüşümün tarihsel seyri içinde tasavvufun siyasî, dinî ve entelektüel alanlarla olan ilişkisini derinlemesine analiz etmektedir.

Çalışma, giriş ve dört ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın amacı, önemi, kullanılan kaynaklar ve yöntemsel yaklaşım açıklanmış, ayrıca Safevîler öncesi İran'daki siyasî, dinî ve tasavvufî yapı genel hatlarıyla ortaya konmuştur. Bu bölüm, Safevî hareketinin doğduğu tarihî zeminin daha iyi anlaşılabilmesi açısından temel teşkil etmektedir.

Birinci bölümde, Safevî tarikatının kurucusu olan Şeyh Safiyyüddîn Erdebilî'nin hayatı ekseninde, Safevîliğin tarihsel, tasavvufî ve toplumsal köklerini incelemektedir. Şeyhin adı, nisbesi, doğumu, eğitimi ve mürşidi İbrâhim Zâhid Gîlânî ile olan ilişkisi detaylı biçimde ele alınarak tarikat silsilesi ve kaynaklardaki yansımaları değerlendirilmiştir. Ardından vefatı, seyyidlik iddiası ve mezhebî kimliği tarihî veriler ışığında analiz edilmiş, Safevî hanedanının etnik kökenine dair Kürtlük ve Türklük tartışmaları kaynak temelli olarak incelenmiştir. Bu zeminde şekillenen Safeviyye tarikatı, Şeyh Sadrüddîn Mûsâ'dan itibaren daha kurumsal bir yapıya kavuşarak Hoca Ali ve Şeyh İbrahim dönemlerinde Anadolu ve İran'da etkisini artırmıştır. Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar ile birlikte ise tarikat, sadece tasavvufî bir yapı olmaktan çıkmış bilhassa siyasî hedefleri olan, askerî ve toplumsal güç birikimi sağlayan bir harekete dönüşmüştür. Özellikle Anadolu'daki Türkmen topluluklarının etkisiyle ortaya çıkan yeni dinî kimlik, "Kızılbaş" adıyla tanımlanmış ve bu toplumsal zemin üzerinde Şîî eğilimler güç kazanmıştır. Şeyh Haydar'ın vefatının ardından kısa bir süre öne çıkan Sultan Ali'nin ardından, Şah İsmâîl'in liderliğinde tarikat,

siyasallaşma sürecini tamamlayarak bir devlet projesine dönüşmüş ve Safevî Devleti'nin temelleri atılmıştır.

İkinci bölüm, Safevî Devleti'nin resmî mezhep olarak Şîîliği benimsemesiyle birlikte uygulamaya koyduğu mezhep politikalarını ve bu süreçte Sünnî tarikatlara, ulemaya ve sûfî zümrelere yönelen baskıları konu edinmektedir. Özellikle Osmanlı topraklarına iltica eden âlim, şair ve sûfî şahsiyetlerin etkileri, ilmî mirasları, eserleri ve Osmanlı ilim dünyasındaki yerleri ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Bu entelektüel göç, yalnızca siyasî değil, aynı zamanda dinî ve kültürel bir transfer süreci olarak değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde, Safevî dönemi Şîî düşüncesi içinde tasavvufa yöneltilen eleştiriler ve bu eleştirilerin arka planı sistematik biçimde ele alınmıştır. Nureddin Kerekî, Muhammed Bâkır Meclisî, Hür el-Âmilî ve Ni'metullâh el-Cezâirî gibi Ahbârî çizgideki âlimlerin tasavvuf karşıtı görüşleri ile Bahâeddin Âmilî, Muhammed Takî Meclisî, Molla Sadrâ ve Feyz-i Kâşânî gibi düşünürlerin tasavvufu savunan yaklaşımları karşılaştırmalı biçimde incelenmiştir. Bu karşıt eğilimler, tasavvufun Safevî düşünce sistemi içerisindeki konumunu ve sınırlarını belirleme çabasının bir yansıması olarak ele alınmıştır.

Dördüncü bölüm, Safevî döneminde tasavvufun siyasal alanla ilişkisini, Şîî ideolojiyle bütünleştirilme ya da dışlanma biçimlerini ve bunun farklı tarikatlar üzerindeki yansımalarını ortaya koymaktadır. Nûrbahşîyye, Zehebiyye ve Ni'metullâhiyye gibi Şîî tarikatlar ile Nakşibendiyye, Halvetiyye ve Kâzerûniyye gibi Sünnî yapılar arasındaki konum farklılıkları tarihsel belgeler ışığında ele alınmıştır. Bu bölümde, tasavvufun hem devlet ideolojisinin hizmetine sunulan bir araç haline getirilme süreci hem de bir tehdit unsuru olarak tasfiye edilme biçimleri ele alınarak, devlet ile tarikat ilişkisi çok yönlü biçimde analiz edilmiştir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında bana rehberlik eden, düşünsel desteğini hiçbir zaman esirgemeyen kıymetli danışman hocam Murat Özaydın'a en içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca kaynak temininde, metin incelemelerinde ve fikir alışverişlerinde desteklerini gördüğüm Ömer Tay hocama ve dostlarıma şükran borçluyum. Özellikle bu sürecin tüm zorluklarına sabır ve anlayışla eşlik eden sevgili

eşime ve kıymetli çocuklarıma gönülden minnettarım. Bu tez, onların manevî katkılarıyla olgunlaşmıştır.

Mahmut ÇETİN

Diyarbakır 2025



ÖZET

Tasavvuf ve tarikatlar, tarih boyunca yalnızca manevî hayatı besleyen yapılar değil, aynı zamanda toplumların dinî, kültürel ve siyasal düzenlerinde belirleyici rol oynayan kurumlardır. Bu bakımdan Safevîler dönemi, tasavvufun bir inanç biçimi olmaktan çıkarak mezhep inşasında ve siyasal otorite kurulumunda nasıl etkili bir araç haline geldiğini göstermesi bakımından dikkat çekici bir tarihsel dönemeçtir. Ülkemizde Safevîler üzerine birçok çalışma yapılmış olsa da, özellikle bu dönemde tasavvuf ve tarikatları odağına alan doktora düzeyinde kapsamlı bir çalışmanın bulunmayışı, bu alanı yeniden ele almayı gerekli kılmıştır. Bu tez, söz konusu eksikliği gidermeyi ve konuya akademik bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Çalışma, nitel doküman analizi yöntemiyle kronik eserler, klasik metinler ve modern araştırmaları kronolojik ve tematik bir çerçevede değerlendirmektedir. Bulgular, Safeviyye tarikatının Şeyh Safiyyüddîn Erdebilî ile Sünnî-Şâfiî çizgide başladığını, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar dönemlerinde Şiîleşmeye yöneldiğini ve Şah İsmâil döneminde mezhep kurucu bir yapıya dönüştüğünü göstermektedir. Safevî iktidarının Şiîliği devlet ideolojisine taşıması Sünnî çevrelere baskı oluşturmuş ve bu durum tasavvufî yapılar arasında da ayrışmaya yol açmıştır. Şiî tarikatlar devlete yakın durdukça varlıklarını sürdürebilirken, Sünnî kökenli yapılar tasfiye edilmiş veya Osmanlı topraklarına yönelmiştir. Böylece tez, Safevîler döneminde tasavvufun dönüşümünü, tarikatların bu süreçteki konumunu ve mezhebî kimlik inşasındaki rolünü ortaya koyarak alana özgün bir katkı sunmaktadır.

Anahtar Sözcükler

Safevîler, Safevîyye Tarikatı, Tasavvuf, Sünnî-Şiî, Mezhep İnşası.

ABSTRACT

Throughout history, Sufism and Sufi orders have served not only as structures that nourish spiritual life, but also as institutions playing a decisive role in shaping the religious, cultural, and political fabric of societies. In this regard, the Safavid period represents a significant historical turning point, demonstrating how Sufism evolved from a spiritual tradition into an effective instrument for sectarian construction and the establishment of political authority. Although many studies have been conducted on the Safavids in Turkey, the absence of a comprehensive doctoral-level study focusing specifically on Sufism and Sufi orders during this period has necessitated a renewed academic inquiry. This dissertation aims to address that gap and contribute meaningfully to the scholarly literature.

Employing a qualitative document analysis method, the study examines chronicles, classical texts, and modern research within a chronological and thematic framework. The findings indicate that the Safaviyya order initially emerged under Shaykh Safi al-Din of Ardabil along a Sunni-Shafi'i line, but gradually shifted towards Shiism during the leadership of Shaykh Junayd and Shaykh Haydar, eventually transforming under Shah Ismail into a sect-establishing structure. The Safavid regime's adoption of Shiism as state ideology exerted pressure on Sunni circles and led to a division among mystical communities. While Shii-oriented orders survived through their proximity to the state, Sunni-rooted structures were either suppressed or migrated to Ottoman territories. This dissertation, therefore, offers an original contribution by analyzing the transformation of Sufism during the Safavid era, the evolving role of Sufi orders, and their involvement in the formation of sectarian identity.

Keywords

Safavids, Safaviyya Order, Sufism, Sunni-Shii, Sectarian Formation

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
ÖN SÖZ.....	I
ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR.....	X
GİRİŞ.....	1
A.ARAŞTIRMANIN GENEL ÇERÇEVESİ	1
1.Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	1
2.Yöntem ve Kaynakları.....	3
2.1. Tarihi Kaynaklar	6
2.2. Çağdaş Araştırmalar	19
B.SAFEVÎLER ÖNCESİ İRAN’DA SİYASÎ, DİNÎ VE TASAVVUFÎ DURUM.....	26
1.Siyasî Durum	26
2.Dinî Durum	28
3.Tasavvufî Durum.....	33
BİRİNCİ BÖLÜM.....	44
SAFİYYÜDDİN ERDEBÎLÎ’NİN HAYATI	44
1.1. Adı ve Nisbesi	44
1.2. Doğumu ve Çocukluğu.....	44
1.3. Nesebi ve Tarihî Arka Plan	45
1.4. Eğitimi ve Hocaları	47
1.5. Şeyhi İbrahîm Zâhid Gilânî.....	52
1.6. Tarikat Silsilesi ve Kaynaklardaki Yansımaları	54
1.7. Vefatı	56
1.8. Seyyidliği	56

1.9. Mezhebî	64
1.10. Etnik Kökeni Üzerine Tartışmalar	67
1.10.1. Kürtlük İddiası.....	67
1.10.2. Türklük İddiası	70
1. 2. Kendisinden Sonra Tarikatın Başına Geçenler	71
1.2.1.Şeyh Sadrüddîn (ö. 794/1392).....	71
1.2.2. Hoca Ali (ö. 832/1427).....	74
1.2.3. Şeyh İbrahim (ö. 851/1447)	78
1.2.4. Şeyh Cüneyd (ö. 864/1460).....	79
1.2.5. Şeyh Haydar (ö. 893/1488)	85
1.2.6. Sultan Ali Dönemi (ö. 899/1494).....	90
1.2.7. Şah İsmâil ve Devletleşme Süreci (ö. 930/1524)	91

İKİNCİ BÖLÜM..... 96

SAFEVÎ ŞİİLEŞTİRME POLİTİKALARI ve OSMANLI'YA SIĞINAN SÜNNÎ ÂLİM VE MUTASAVVIFLAR: MEZHEBÎ DÖNÜŞÜM, BASKI VE GÖÇ..... 96

2.1. Şeyh İsmâil Şîrvânî	110
2.2. Şeyh Muzafferüddîn Ali eş-Şîrâzî (ö. 922/1516)	110
2.3. İbrahim Gülşenî (ö. 940/1534)	111
2.4. Şerîf Abdülmuttalip b. Seyyid Murtazâ (ö. 955/1548).....	112
2.5. Şeyh Sun‘ullah Kûzeğerrânî (Ebû Sa‘îd Efendi) (ö. 929/1522-3).....	112
2.6. Muhammed Kemâleddin Şâşî (ö. 980/1572).....	113
2.7. Ebû Sa‘îd Sâni (ö. 980/1572)	113
2.8. Molla Şemseddin Ahmed Karabağî	114
2.9. Aziz Mahmûd Urmevî (ö. 1048/1639)	114
2.10. İbrahim Burhaneddin Gürânî (ö. 1102/1690).....	115
2.11. Kivâmeddin Yusuf Efendi (ö. 918/1512).....	115
2.12. İdris-î Bitlîsî (ö. 926/1520).....	116
2.13. Hâkim Muhammed Şah Kazvînî (ö. 928/1522)	116
2.14. Nizâmüddîn Bircendî (ö. 934/1528).....	117
2.15. Hâfız Efendi (ö. 957/1550).....	118
2.16. Muslihuddin el-Larî (ö. 980/1572).....	118
2.17. Mîrzâ Mahdûm Şîrâzî (ö. 995/1587).....	119
2.18. Nasrî (ö. 906/1501)	120

2.19. Behiştî (ö. 917/1511-12 ?).....	120
2.20. Molla Şâh Kâsım bin Şeyh Mahdûmî (ö. 948/1541)	121
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	122
SAFEVÎLER DÖNEMİNDE ŞÎİ GELENEKTE TASAVVUFUN	
MEŞRUIYET MÜCADELESİ	122
3.1. Tasavvuf Taraftarı Şîî Sûfiler.....	122
3.1.1. Bahâeddin Âmilî (ö. 1031/1622).....	124
3.1.2. Muhammed Takî Meclisî (ö. 1070/1659)	129
3.2. Nazarî ve Felsefî Tasavvufun Temsilcisi Sûfî Filozoflar.....	134
3.2.1. Molla Sadrâ (ö.1050/1641)	139
3.2.1.1. Molla Sadrâ Düşüncesi Bağlamında Nazarî Tasavvufun	
Kavramsal Zeminini.....	145
3.2.1.1.1.Vahdet-i Vücûd.....	145
3.2.1.1.2.Â‘yân-ı Sâbite	148
3.2.1.1.3.İnsan-ı Kâmil	151
3.2.1.1.4.Hakikat-i Muhammediyye	154
3.2.1.1.5.Velâyet.....	157
3.2.1.1.6.Kerâmet.....	161
3.2.1.1.7.Keşf-Şühûd	163
3.2.1.1.8.Seyr ü Sülûk.....	164
3.2.1.1.9.Muhabbet (Sevgi)	168
3.2.2. Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679).....	171
3.3. Tasavvuf Karşıtı Şîî ulema	176
3.3.1.Nureddin el-Kerekî (ö. 940/1534).....	181
3.3.2.Muhammed Bâkır Meclisî (ö. 1110/1698-99).....	184
3.3.3.Muhammed Tâhir Kummî (ö. 1098/1687).....	191
3.3.4.Şeyh Muhammed b. Hasan Hür el-Âmilî (ö.1104/1693).....	197
3.3.5.Seyyid Ni‘metulla el-Cezâirî (ö. 1112/1701).....	200
3.3.6.Ali b. Hüseyin el-Kerbelâî (ö. 1135/1723).....	203
3.3.7.Cedidü’l-İslâm Ali Kulî Beg (Peder Antonio)	204
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	208
SAFEVÎLER DÖNEMİNDE TASAVVUFUN TASFİYESİ,	
DÖNÜŞÜMÜ İLE KURUMSAL ŞÎİ VE SÜNNÎ TARİKATLAR	208

4.1. Safevîler Döneminde Tasavvufun Tasfiyesi, Dönüşümü.....	208
4.1.1. Şah İsmâil Dönemi.....	209
4.1.2. Şah Tahmasb Dönemi.....	217
4.1.2.1. Noktaviler	221
4.1.2.2. Kalenderîler	222
4.1.2.3. İsmâîliler.....	224
4.1.2.4. Muşâ‘aşalar.....	228
4.1.2.5. Mar‘âşiler	230
4.1.3. Şah I. Abbas Dönemi	232
4.1.3.1. Kızılbaş Sûfiler ve İsyan Sebepleri	234
4.1.3.2. Noktaviler	240
4.1.3.3. Haydarî-Ni‘meti Çatışması ve Kökenleri.....	249
4.2. Safevîler Döneminde Kurumsal Şîî Tarikatlar.....	255
4.2.1. Nûrbahşîyye	255
4.2.2. Zehebiyye Tarikatı	259
4.2.3. Ni‘metullahiye Tarikatı	276
4.3. Safevîler Döneminde Sünnî Tarikatlar.....	292
4.3.1. Nakşibendiyye.....	292
4.3.2. Halvetiyye	302
4.3.3. Kâzerûniyye	306
SONUÇ.....	309
KAYNAKÇA	316

KISALTMALAR

AKDTYK	Atatürk Kùltür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu
ASBÜ	Ankara Sosyak Bilimler Üniversitesi
AÜİF.	Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakùltesi
b.	Bin, İbn
bk.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren/ler
ed.	Editör
FENHÂ	Fihristgân-ı Nûshahâ-yı Hattî-yi İrân
H	Hicrî
Haz.	Hazırlayan
İA.	İslâm Ansiklopedisi
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Vakfı
NEÜ	Necmettin Erbakan Üniversitesi
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
OSAV	Osmanlı Araştırmaları Vakfı
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa
s.a.s.	Sallallahu aleyhi ve sellem
s.y.	Sayfa Numarası Yok
t.y.	Tarih yok
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
thk.	Tahkik eden

trc.	Tercüme eden
tsh.	Tashih eden
TTK	Türk Tarih Kurumu
Vd.	ve diğerleri
y.y.	Yayın yeri yok
YKY	Yapı Kredi Yayınları
YY.	Yüzyıl
TAD	Türkiye Adalet Akademisi Dergisi



GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN GENEL ÇERÇEVESİ

Bu çalışma, Safevî hareketinin sûfî bir tarikat kimliğinden çıkıp siyasallaşarak İran'daki mezhebî ve sosyo-politik yapıyı nasıl dönüştürdüğünü incelemektedir. Araştırma, Safeviyye tarikatının kuruluşundan itibaren geçirdiği dönüşümü, Kızılbaş kimliğinin oluşumunu, Safevî Devleti'nin Şiîliği devlet ideolojisi haline getirişini ve bu süreçte tasavvufun maruz kaldığı dönüşüm ve tasfiyeleri çok boyutlu olarak ele almaktadır. Ayrıca, Şiî ulemanın tasavvuf karşısındaki tutumları, Safevî baskısından kaçan Sünnî tarikatların Osmanlı coğrafyasındaki etkileri ve Safevîler döneminde tasavvufun yeniden tanımlanma süreci karşılaştırmalı bir yaklaşımla incelenmiştir.

Bu çerçevede tez, Safevîler döneminde tasavvufun siyasal iktidarla, mezhebî dönüşümle ve entelektüel tartışmalarla nasıl iç içe geçtiğini bütüncül bir yöntemle ortaya koymayı hedeflemektedir.

1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışma, Safevîler döneminde tasavvufun geçirdiği değişimi incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmada, Safeviyye tarikatının kuruluşundan itibaren bu değişimin siyasî, mezhebî ve entelektüel yapılar üzerindeki etkileri kronolojik ve tematik bir bütünlük içinde çok yönlü olarak ele alınacaktır. Safevî hareketi, başlangıçta zühd ve irşad odaklı bir sûfî oluşum olarak ortaya çıkmış, Şeyh Safiyyüddîn Erdebilî'nin önderliğinde, ahlâk merkezli bir tasavvuf anlayışıyla şekillenmiştir. Bu süreçte Safeviyye tarikatı, çoğulcu ve kapsayıcı karakteriyle Erdebil'i önemli bir manevî merkez konumuna taşımıştır.

Tarikatın sonraki şeyhleri olan Şeyh Sadrüddîn Mûsâ, Hoca Ali, Cüneyd ve Haydar dönemlerinde ise Safeviyye, özellikle Anadolu'dan gelen Türkmen müritlerin etkisiyle büyük bir toplumsal yaygınlık kazanmış ve halk desteğini arkasına alan yapısıyla kitlesel bir harekete evrilmiştir. Bu süreçte “on iki dilimli kırmızı tac” gibi sembollerle Kızılbaş kimliği teşekkül etmiş ve tarikat, klasik tasavvuf kalıplarının ötesine geçerek siyasal hedefleri olan militan bir yapıya dönüşmüştür. Bu dönüşüm,

nihayetinde Safevîliğin politik bir organizasyon olarak güç kazanmasına ve dinî söylemin toplumsal hareketlerle iç içe geçmesine zemin hazırlamıştır.

Şah İsmâîl dönemi, Safevî hareketinin siyasallaşmasının ve devletleşmesinin doruk noktasıdır. Şah İsmâîl, sadece bir tarikat şeyhi değil, aynı zamanda İmamiyye Şiîliği'ni resmî mezhep ilan eden ve İran'da derin bir mezhebî değişim başlatan bir devlet kurucusu olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Bu dönemde Şîlik, ezanlardan hutbelere, sikkelerden kamusal alanlara kadar toplumsal hayatın her alanına nüfuz ettirilmiş, Sünnî ulema ve sûfî çevrelere yönelik sistematik bir baskı politikası yürütülmüştür. Bu politikalar neticesinde birçok âlim, sûfî ve sanatkâr Osmanlı, Hint ve Arap coğrafyalarına hicret etmiştir. Bu göçler, sadece bireysel kurtuluş değil, aynı zamanda tasavvufun farklı coğrafyalarda yeniden canlanmasına da zemin hazırlamıştır.

Safevî iktidarının tasavvufa yaklaşımı, yalnızca siyasal bir araçsallaştırma ile sınırlı kalmayarak dönemin Şîî düşünce dünyasında yoğun bir entelektüel tartışmanın da konusu olmuştur. Bu kapsamda, Nureddin el-Kerekî, Muhammed Bâkır Meclisî, Muhammed Tâhir Kummî, Hür el-Âmilî, Ni'metullâh el-Cezâirî, Ali b. Hüseyin el-Kerbelaî ve Ali Kulî Beg gibi Ahbârî eğilimli âlimler, sûfîliği sapkınlıkla ilişkilendirerek özellikle vahdet-i vücûd, hulûl ve ittihâd gibi kavramlar üzerinden sûfî literatürü şiddetle eleştirmişlerdir. Buna karşılık, Bahâeddin Âmilî, Muhammed Takî Meclisî, Molla Sadrâ ve Feyz-i Kâşânî gibi sûfî eğilimli Şîî düşünürler ise tasavvufu hikmet, mârifet ve şeriatla mezcederek onu Şîî metafiziğin bir parçası olarak savunmuşlardır. Özellikle Molla Sadrâ'nın geliştirdiği el-Hikmetü'l-Müteâliyye sistemi, bu uzlaştırmacı çabanın en gelişmiş örneği olarak öne çıkmaktadır.

Tasavvufa yönelik bu fikrî çatışmaların yanı sıra, Safevî yönetiminin farklı tarikatlara uyguladığı siyaset de araştırmanın merkezinde yer almaktadır. Zehebiyye'nin siyasallaşmadan hayatta kalabilmesi, Nûrbahşîyye ve Ni'metullâhiyye'nin Safevî sarayıyla bütünleşip ardından tasfiye edilmeleri, Halvetiyye'nin baskılar sonucu Osmanlı'ya sığınması ve özellikle Nakşibendiyye'nin silsilesinin Hz. Ebû Bekir'e dayanması nedeniyle Şîî rejim tarafından doğrudan hedef alınarak İran'dan silinmeye çalışılması, bu sürecin radikal ve ideolojik boyutunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Aziz Mahmûd Urmevî, Şeyh Ali el-Kürdî, Şeyh

Sun‘ullah Kûzegerânî ve Ebû Sa‘îd gibi sûfî şahsiyetlerin sürgün, infaz ve tasfiye süreçleri, tarikatların maruz kaldığı yapısal baskıyı belgelendirmektedir.

Araştırmanın önemi, Safevîler döneminde tasavvufun yalnızca bireysel manevîyat aracı olarak değil, aynı zamanda siyasal meşruiyet üretiminde, mezhep kurumsallaşmasında ve toplumsal kimlik inşasında nasıl etkili bir araç haline geldiğini ortaya koymasında yatmaktadır. Çalışma, Safevî hareketinin başlangıçtaki tasavvufî niteliğinden, mezhepçi ve devlet merkezli bir ideolojik işlev üstlenen yapıya evrilmesini kronolojik bir bütünlük içinde inceleyerek İslam düşünce tarihinde tarikat-devlet ilişkilerinin işleyişini, mezhep çatışmalarının yapısını ve entelektüel tartışmaların biçimlenmesini disiplinlerarası bir perspektifle analiz etmektedir. Ayrıca, tasavvufun siyasallaşma, dışlanma ve yeniden tanımlanma süreçlerini belgeleyerek, İran-Sünnî tasavvuf mirası arasındaki kırılmayı ve Osmanlı-Safevî rekabetine yansıyan dinî-politik ayrışmayı da aydınlatmayı hedeflemektedir.

2. Yöntem ve Kaynakları

Bu çalışmada, Safevîler dönemine ait tasavvufî yapıların zamanla geçirdiği değişim, siyasîleşme süreci ve mezhebî kimlik inşası çok boyutlu bir incelemeye tabi tutulmaktadır. Bu doğrultuda, fikrî, siyasî ve kültürel etkenlerin iç içe geçtiği tarihsel süreçleri anlamaya dönük bir yöntem tercih edilmiştir. Araştırma, tarihsel-eleştirel bakış açısıyla metin merkezli okumaları bir araya getiren çözümleyici bir çerçeveye dayanmaktadır. Safeviyye tarikatının başlangıcından itibaren yaşanan gelişmeler, sadece tasavvufî silsilenin aktarımı olarak değil, aynı zamanda bu yapının giderek siyasal, mezhebî ve kurumsal nitelikler kazandığı bir oluşum süreci olarak ele alınmıştır.

İlk olarak, Şeyh Safiyyüddîn Erdebilî’nin hayatı, eğitimi, hocaları ve tarikat silsilesi etrafında şekillenen erken dönem Safeviyye yapısı, biyografik analiz ve kaynak tenkidi yöntemiyle incelenmiştir. Bu çerçevede *Safvetü’s-safâ* başta olmak üzere klasik kaynaklar, rivayetlerin tarihsel bağlamları ve tutarlılıkları açısından ele alınarak özellikle Safevî şeceresi, seyyidlik iddiaları ve mezhebî mensubiyet gibi tartışmalı alanlarda eleştirel bir perspektifle değerlendirme yapılmıştır. Safevî hanedanının etnik kökenine dair Kürtlük ve Türklük iddiaları da, dönemin siyasal

ihtiyaçlarıyla şekillenen anlatılar olarak analiz edilmiş ve ideolojik yönleriyle ele alınmıştır.

Safevî tarikatının şeyh Sadrüddîn Mûsâ'dan itibaren kurumsallaşma süreci, şeyh Cüneyd ve şeyh Haydar dönemlerinde siyasallaşarak bir g odağına dönüşmüştür. Bu süreç, klasik sûfi gelenekten ayrılarak askerî ve ideolojik bir hareket halini almıştır. Araştırmada bu değişim süreci, biyografikleme ile tarihsel bağlam okuması eşliğinde incelenmiştir. şeyh Cüneyd'in faaliyetlerinden itibaren tarikatın Anadolu'daki Türkmen kitlelerle ilişkisi ve bu ilişkinin mezhebî dönüşümde oynadığı rol, kaynaklar arası karşılaştırmalarla değerlendirilmiştir. Kızılbaşlık sembollerinin ortaya çıkışı, özellikle kırmızı ta ve on iki dilim gibi sembolik unsurların siyasî kullanımı, sadece ikonografik değil, aynı zamanda ideolojik bir analizle açıklanmıştır.

şah İsmâil dönemi ise, Safevî hareketinin tam anlamıyla bir devlet ve mezhep ideolojisine dönüşmesini ifade eder. Bu dönüşüm, yalnızca siyasî bir iktidar değişimi değil, aynı zamanda bir epistemolojik kopuş ve dinî yorum paradigmasının değişimidir. şah İsmâil'in fetih politikalarından tarikatın örgütlenmesine kadar birçok unsur, karşılaştırmalı metin incelemesiyle analiz edilmiştir. Sonraki dönemlerde, özellikle şah Tahmasb ve şah Abbas'ın uygulamaları, tasavvufievrelerin denetim altına alınması, bazı tarikatların tasfiye edilmesi veya yeniden yapılandırılması, siyaset-tasavvuf ilişkisinin dönüşümünü göstermektedir. Bu dönemler, tarihî belgeler, fetvalar ve biyografik kaynaklar aracılığıyla değerlendirilmiş ve her bir padişahın tasavvufi yapılarla ilişkisi tarihsel süreç içinde konumlandırılmıştır.

Araştırmanın önemli bir bölümünü, şiî ulemanın tasavvuf karşıtı söylemleri ve bu söylemlerin doktrinel, mezhebî ve politik zeminleri oluşturmaktadır. Buerevde el-Kerekî, Meclisî, Kummî, Cezâirî, Kerbelâi gibi isimlerin metinleri, söylem analizi yöntemiyle ele alınmış ve bu metinlerdeki ifadelerin tarihsel-politik arka planımlenmiştir. “Zındık”, “mürted” gibi ithamların ilmî bir değerlendirme değil, mezhepçi ve ideolojik bir strateji olarak kullanıldığı tespiti yapılmış, sûfilik karşıtı söylemlerin polemiksel niteliği üzerinde durulmuştur. Aynı zamanda, bu söylemlerin sadece bireysel değil, kurumsal düzeyde de şiî düşünce tarihinde nasıl sistematikleştiği gösterilmiştir.

Öte yandan, nazarî tasavvufun önde gelen temsilcileri olan Molla Sadrâ ve Feyz-i Kâşânî gibi şahsiyetlerin eserleri, entelektüel düzeydeki tasavvuf anlayışının analizi için temel alınmıştır. Bu müelliflerin düşünceleri, metin içi çözümlemeyle değerlendirilerek aynı şahsın farklı eserlerinde görülen çelişkili ifadeler, düşünsel evrimin ve siyasî konjonktürün etkileriyle açıklanmıştır. Aynı şekilde, Bahâeddin Âmilî ve Muhammed Takî Meclisî gibi zühd eksenli tasavvufun öne çıkan temsilcileri de risâleleri, vaazları ve biyografik kayıtlar üzerinden incelenmiş olup onların sûfî kimliklerinin ne ölçüde Şîî çizgiye entegre olduğu yorumlanmıştır.

Bu doğrultuda Safevî döneminde etkinlik gösteren Şîî tarikatlar da kurumsal kimlikleri ve siyasî bağlamlarıyla ele alınmıştır. Nûrbahşîyye, Zehebiyye ve Ni'metullâhiyye gibi yapılar, hem öğretileri hem de Safevî idaresiyle olan ilişkileri açısından metin merkezli ve bağlamsal analizle incelemeye tabi tutulmuştur. Özellikle Zehebiyye tarikatının Safevîlerle yaşadığı gerginlikler, Nûrbahşîyye'nin siyasî baskılardan etkilenme biçimleri ve Ni'metullâhiyye'nin kurumsal sürekliliği, bu tarikatlara dair kaynakların eleştirel yorumuyla ortaya konmuştur. Bu analizler yapılırken hem birincil kaynaklar hem de ikincil kaynaklar dikkate alınmıştır.

Sünnî kimlikli tarikatların Safevî dönemindeki konumu da araştırmanın önemli bir boyutunu oluşturmuştur. Nakşibendiyye, Halvetiyye ve Kâzerûniyye gibi yapılar, Safevî mezhep siyaseti karşısında marjinalleşmiş veya takibata uğramışlardır. Bu tarikatların temsilcileri, ya muhalefete itilmiş ya da Osmanlı topraklarına göç etmek zorunda kalmışlardır. Bu süreç, klasik ve modern üzerinde yapılan araştırmalar çerçevesinde analiz edilmiştir. Özellikle göç eden sûfî ve âlimlerin Osmanlı'daki faaliyetleri, mezhebî ve tasavvufî profilleri üzerinden biyografik çözümleme yöntemiyle incelenmiş, göçün ilmî ve kültürel etkileri yorumlanmıştır.

Bu yöntemsel çerçeve içerisinde karşılaşılan temel güçlüklerden biri, klasik kaynakların büyük ölçüde taraflı ve mezhebî kaygılarla şekillenmiş olmasıdır. Özellikle Safevî dönemine ait birçok metin, siyasal iktidarın meşruiyetini destekleyecek biçimde düzenlenmiş ve bu durum, tarihî gerçekliğin tespitinde dikkatli bir kaynak eleştirisini zorunlu kılmıştır. Bazı metinlerin günümüze ulaşmamış olması veya yalnızca dolaylı alıntılarla biliniyor oluşu, doğrudan inceleme imkânlarını sınırlandırmıştır. Bu gibi durumlarda, çağdaş değerlendirmeler ve dolaylı anlatılar arasında çapraz karşılaştırmalar yapılmıştır.

Sonuç olarak bu tez, Safevîler döneminde tasavvufun geçirdiği dönüşümü tarihsel, düşünsel, mezhebî ve siyasal boyutlarıyla çok yönlü olarak analiz eden, metin merkezli ama bağlamsal yorumlara açık bir yöntemle yapılandırılmıştır. Kaynakların içerik yapısı, üretim bağlamı ve ideolojik zeminleri dikkate alınarak, tasavvufun nasıl bir siyasî sorun, entelektüel çatışma ve toplumsal yapı unsuru haline geldiği tarihsel süreklilik içinde ortaya konmuştur.

2.1. Tarihi Kaynaklar

Ahsenü't-tevârîh, XVI. yüzyıl Safevî tarihçilerinden Hasan Bey Rumlu (ö. 985/1577) tarafından kaleme alınmış ve doğrudan saray çevresinde yetişmiş bir müellifin kaleminden çıkmış olması nedeniyle dönemi yansıtan özgün bir kaynak niteliğindedir. Safevî hükümdarı Şah Tahmasb'a yakın bir konumda bulunan Hasan Bey, eserinde Timurlulardan başlayarak Akkoyunlu, Karakoyunlu, Osmanlı ve Safevî tarihini kronolojik bir şekilde ele almıştır. On iki ciltten oluşan bu kapsamlı eserin günümüze yalnızca 11. ve 12. ciltleri ulaşabilmiştir. Saray ortamında büyüyen müellifin, Şah Tahmasb'ın seferlerine refakat etmesi, döneme dair birinci elden gözlemler sunmasına imkân tanımıştır. Her ne kadar Safevî yanlısı bir üslup taşısa da eserde devlet politikalarına ve yöneticilere yönelik yer yer eleştirel ifadeler de yer almaktadır. Özellikle Osmanlı-Safevî ilişkileri bağlamında sunduğu ayrıntılar dolayısıyla birçok araştırmacı tarafından temel başvuru kaynağı olarak değerlendirilen bu eserin 11. ve 12. ciltleri Abdülhüseyin Nevâî tarafından yayımlanmış, 11. cilt ise Mürsel Öztürk'ün çevirisiyle Türk Tarih Kurumu tarafından Türkçeye kazandırılmıştır.¹

Cevâhirü'l-Ahbâr, Safevî sarayında divan kâtibi olarak görev yapan münşi Budak Kazvinî'nin kaleme aldığı, döneminin önemli tarih kaynaklarından biridir. Müellif, insanlık tarihinden başlayarak kendi dönemine kadar uzanan olayları kronolojik bir şekilde aktarmış ve Safevî tarihçiliğine önemli bir eser kazandırmıştır. Şah Tahmasb döneminin(1524-1576) bürokrat tarihçilerinden biri olarak bilinen Kazvinî hakkında mevcut bilgiler oldukça sınırlıdır. Eserin bilinen tek nüshası günümüzde Saint Petersburg Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. *Cevâhirü'l-Ahbâr*,

¹ Hasan Bey Rumlu, *Ahsenü't-tevârîh*, nşr. Abdülhüseyin Nevâî (Tahran: İntişârât-ı Bâbek, 1357/1978).

Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Safevî hanedanlarına dair detaylı bilgiler sunmakla birlikte, kronolojik yapısıyla dönemin tarih yazımı geleneğini yansıtmaktadır. İçeriği ve yazım tarzı incelendiğinde, eserin 1576 yılında tamamlandığı tahmin edilmektedir. Budak Kazvinî, sadece yazılı kaynaklara dayanmamış, aynı zamanda tanıklık ettiği olayları da esere dâhil etmiştir. Bu yaklaşımı, *Cevâhirü'l-Ahbâr*'ı hem tarih yazımı hem de dönemin siyasî ve sosyal gelişmeleri açısından önemli bir eser haline getirmiştir. Bununla birlikte, eserin içinde yer yer bilgi hatalarına rastlanıldığı da belirtilmektedir. *Cevâhirü'l-Ahbâr*'ın tarih yazımı açısından bir diğer önemli özelliği, müellifin dönemin siyasî, sosyal ve kültürel olaylarını güvenilir kaynaklardan yararlanarak aktarmasıdır. Eserin ilk baskıları Japonya'da Muhammed Rıza Nasrî ve Koiçi Haneda tarafından yapılmış, daha sonra Muhsin Behram tarafından Tahran'da yayımlanmıştır. Türkçeye çevirisi ise Şefaattin Deniz tarafından gerçekleştirilmiş ve çeviriye mukaddime ile açıklayıcı notlar eklenmiştir.²

Fevâidü's-Safeviyye, Ebü'l-Hasan Kâzvinî tarafından Hindistan'da kaleme alınmış ve Kaçarların ilk döneminde yaşamış, Meşhed, Kirmân ve diğer bölgelerde hükümet talebinde bulunmuş olan Ebü'l-Feth Muhammed Mîrzâ'ya ithaf edilmiştir. Eseri dikkat çekici kılan yönlerden biri, Safevî hanedanının tarihine ve bu dönemde meydana gelen gelişmelere, hanedanın Hicrî 1135 / Miladî 1724 yılında Afganlar tarafından yıkılmasının ardından değinmiş olmasıdır. Müellif, eserini kaleme alırken *Habîbü's-Siyer*, *Ahsenü't-tevârih*, *Lübbü't-Tevârih*, *Hold-i Berîn* ve *Târîh-i Ferîşte* gibi kaynaklardan faydalanmıştır. *Fevâidü's-Safeviyye*, Afgan istilası, Afşarlar, Zendler ve Kaçarlar dönemi için başvurulabilecek önemli kaynak eserlerden biri olarak öne çıkmaktadır.³

Fütuhat-ı Şahî, siyasî iktidarın gölgesinde şekillenen tarih yazımının çarpıcı örneklerinden biridir. Müellifi Sadrüddîn İbrahim Eminî Herevî, (ö. 1477/1478 yılında doğmuş ve Hüseyin Baykara'nın sarayında başladığı tarihçilik serüvenini, Özbek hükümdarı Şeybek Han'ın Şah İsmâil tarafından mağlup edilmesinden sonra Safevî

² Budak Münşî-i Kazvinî, *Cevâhirü'l-âhbâr*, haz. Muhsin Behram Nejad (Tahran: Mirâs Mektûb, 1378).

³ Ebü'l-Hasan İbrahim Kazvinî, *Fevâidü's-Safeviyye (Târîh-i Selâtîn ve Umârâ-yı Safevî Pes ez Sukut-ı Devlet-i Safeviyye)*, nşr. Meryem Mîr Ahmedî (Tahran: Müessese-i Mütâlaât ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1367).

hizmetine girerek sürdürmüştür. Şah İsmâîl'in yakınında bulunarak seferlerine katılan Herevî, tanıklık ettiği gelişmeleri iki ciltlik bu eserinde ayrıntılı biçimde işlemiştir. Anlatımındaki gözlemsel nitelik, *Fütuhât-ı Şahî*'yi yalnızca bir kronik olmaktan çıkararak dönemin ruhunu yansıtan bir belgeye dönüştürmektedir. Nitekim bu eser, gerek anlatı tarzı gerekse içerdiği bilgiler bakımından *Safvetü's-safâ* gibi daha sonraki metinler için önemli bir kaynak olmuştur. *Fütuhât-ı Şahî*, Muhammed Rıza Nasırî tarafından Tahran'da yayımlanmıştır.⁴

Habibü's-Sîyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer, Safevî öncesi ve erken Safevî dönemi tarih yazımının önde gelen temsilcilerinden Hândmîr'in tarihçiliğini yansıtan en kapsamlı eserlerden biridir. Hândmîr (Gıyasüddin b. Hümamiddin Hüseyinî Şîrâzî), (ö. 942/1536-36) Timurlu dönemi sonları ile Safevîlerin ilk yıllarına tanıklık etmiş, Şah İsmâîl'in çağdaşı olarak bu döneme dair önemli gözlemler kaleme almıştır. Dört ciltten oluşan eserin özellikle üçüncü cildi, Safevîlerin siyasî ve toplumsal faaliyetlerini ele alması bakımından öne çıkar. Klasik ve ağır bir üsluba sahip olmasına rağmen içerdiği zengin tarihî bilgilerle tarih araştırmaları için temel kaynaklardan biri kabul edilir. Müellif, kronolojik bir anlatım yerine devlet merkezli bir yapı tercih etmiş ve her dönemi kendi bağlamı içinde inceleyerek hükümdarların yanı sıra vezirler, ulema, seyyidler, edipler ve şairler gibi seçkin zümrelere dair ayrıntılı bilgiler sunmuştur. Bu yönüyle *Habibü's-Sîyer*, sadece siyasî tarih değil, dönemin toplumsal ve kültürel yapısına dair de çok yönlü veriler sunan bir külliyat niteliğindedir.⁵

Hold-i Berîn, Safevî dönemi tarihçiliğinin genel tarih geleneğiyle mezhebî-siyasal anlatıyı birleştirdiği kapsamlı eserlerden biridir. Safevî dönemi tarihçiliğinin önemli kaynaklarından biri olup Muhammed Yusuf Vâlih İsfahanî tarafından telif edilmiştir. Eser, sekiz bölüm ve bir hatimeden oluşan genel tarih niteliğinde bir çalışmadır. Eserde, Peygamberler tarihi, İslam öncesi hükümdarların tarihi, Hz. Muhammed (s.a.v.) ve Şîî imamların tarihi, Emevî ve Abbasî hanedanlarının tarihi, Abbasî halifelikleri, Cengiz Han ve Moğol hanedanlığı, Timur ve haleflerinin tarihi ile Akkoyunlu, Karakoyunlu ve diğer Timurlu bakiyesi devletlerin tarihine yer

⁴ Emir Sadrüddîn Sultan İbrahim Eminî-i Herevî, *Fütuhât-ı Şahî*, haz. Muhammed Rıza Nasırî (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 1383).

⁵ Gıyasüddin b. Hümamiddin Hüseyinî Hândmîr, *Târih-i Habibü's-Sîyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, haz. Muhammed Debirsîyâki (Tahran: İntişârât-ı Hayyâm, 1380).

verilmiştir. Hatime bölümü ise yedi fasıl halinde düzenlenmiş olup Safevî padişahları hakkında bilgiler sunmaktadır. Müellif, Safevî sarayında vak'anüvis olarak görev yapmış, daha sonra Şah II. Abbas döneminde tophane vezirliğine atanmıştır. Müellif, eserinde Safevî tarih yazıcılığına damga vuran *Tarih-i Âlem Âra-yı Abbasî, Fütuhât-ı Eminî, Safvetü's-safâ, Nefahatü'l-üns, Habibü's-Siyer* ve *Ahsenü't-tevârih* gibi kaynaklardan geniş ölçüde yararlanmıştır. Eser, modern dönemde Mîr Haşim Muhaddis tarafından Tahran'da neşredilmiş olup, Safevî dönemi üzerine çalışan araştırmacılar için vazgeçilmez bir başvuru kaynağı niteliğindedir.⁶

Hülasetü't-tevârih, Kadı Ahmed Kummî tarafından kaleme alınan ve Safevî tarihçiliğinin şekillenmesinde önemli katkılarda bulunan eserlerden biridir. XVI. yüzyıl müverrihlerinden olan Kadı Ahmed, eserinde Şeyh Safiyyüddîn Erdebilî'den başlayarak I. Şah Abbas'ın saltanatının ilk yıllarına kadar olan süreci ele almıştır. Beş cilt olarak tasarlanan bu eserin yalnızca beşinci cildi günümüze ulaşmış olup, söz konusu cilt genel tarih ve İran tarihine ayrılmıştır. İnsanlık tarihini Hz. Âdem'den başlayarak Safevîlerin tarih sahnesine çıkışına kadar ele alan ilk dört cilt ise ne yazık ki kaybolmuştur. Müellif, eserin giriş kısmında kendisini “Kadı Ahmed b. Şerefüddîn el-Hüseyn el-Hüseynî el-Kummî Mîr Münşî” şeklinde tanıtmaktadır. Mukaddimede belirttiğine göre, Sultan İbrâhim Emînî Herevî, Mîr Yahyâ Seyfî Kazvînî, Mîr Mahmûd Herevî, Mevlânâ Hayâtî Tebrîzî, Kadı Ahmed Gaffârî ve Hasan Bey Rumlû gibi tarihçiler, eserin telifinde kendisine rehberlik etmiştir. *Hülasetü't-tevârih*, yalnızca tarihî bilgileriyle değil, Safevî tarihçiliği üzerindeki etkisiyle de dikkat çekmektedir. Nitekim *Âlem-ârâ-yı Abbâsî, Ravzatü's-Safaviyye, Nekâvetü's-Safaviyye* ve *Hold-i Berîn* gibi sonraki önemli eserleri dolaylı olarak etkilemiştir. Kadı Ahmed Kummî'nin hayatına ve düşünce dünyasına ilişkin bilgilere ise *Hülasetü't-tevârih* dışında *Gülistân-ı Hüner* başta olmak üzere diğer eserlerinde de rastlanmaktadır. Modern dönemde *Hülasetü't-tevârih*, İhsan İşrakî tarafından Tahran'da neşredilmiştir.⁷

⁶ Muhammed Yusuf Vâlih İsfahânî, *Hold-i Berîn (İran der Rüzgâr-ı Safeviyân)*, haz. Mîr Hâşim Muhaddis (Tahran: Çaphâne-i Şirin, 1372).

⁷ Kadı Ahmed Kummî, *Hülasatü't-tevârih*, haz. İhsan İşrakî (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahran, 1980).

Kısasü'l-Hâkânî, Safevî tarihçiliğinin mezhebî ve siyasî yönlerini yansıtan kaynaklardan biri olarak Veli Kulu Bey Şamlu tarafından kaleme alınmıştır. Hacı Davut Kulu Şamlu'nun oğlu olan müellif, 1625 yılında Herat'ta doğmuş ve eserini yaklaşık beş yılda tamamlamıştır. Bir mukaddime, üç bab ve bir hatimeden oluşan çalışma, Safevî şahlarının faaliyetlerinin yanı sıra Osmanlı-Safevî ilişkileri ve dönemin genel tarihî gelişmeleri hakkında da bilgi sunar. Açık bir Şîî bakış açısına sahip olan eser, Safevî dönemi siyaset ve kültür tarihine ışık tutan önemli metinler arasında yer alır. Seyyid Hasan Sadat Nasirî tarafından yayına hazırlanarak neşredilen *Kısasü'l-Hâkânî*, dönemin tarihî yapısını yansıtan özgün kaynaklardan biridir.⁸

Kitâb-ı Diyarbekriyye, Akkoyunlu tarihinin en önemli kaynaklarından biri olarak, dönemin resmî tarihçisi Ebubekir Tihranî (882/1477'den sonra) tarafından kaleme alınmıştır. Uzun Hasan (ö. 882/1478) adına Farsça olarak yazılan bu eser, hem Akkoyunlu, Karakoyunlu hem de Timurlu dönemlerinin önemli bir kaynağıdır. Eserde, Uzun Hasan'ın Hz. Âdem'e kadar uzanan ataları sıralandıktan sonra, Akkoyunluların ilk hükümdarı Kara Osman'dan başlayarak yazıldığı döneme kadar Akkoyunlu tarihine yer verilmiştir. *Kitâb-ı Diyarbekriyye*, yazıldığı dönemden itibaren birçok tarih kitabına kaynaklık etmiştir. Bu eser, Mürsel Öztürk tarafından Türkçeye çevrilmiş ve Türk Tarih Kurumu tarafından yayımlanmıştır.⁹

Kitâb-ı Lübbü't-Tevârih, Safevî Devleti'nin kuruluş yıllarını konu alan önemli tarihçilerden biri olan Abdüllatif Yahya Kazvînî tarafından kaleme alınmıştır. Seyyid bir aileye mensup olan Kazvînî, eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla iyi bir eğitim almış ve tarihçi kimliğiyle ön plana çıkmıştır. I. Şah Tahmasb'ın himayesine girdikten sonra kendisine Yahya Masum unvanı verilmiştir. Kazvîn şehrinin ileri gelenlerinden olduğu düşünülen müellif, dört bölümden oluşan eserini kronolojik sıraya bağlı kalmaksızın kaleme almıştır. Kazvînî, Safevî Devleti'nin kuruluş döneminde yaşanan olayları birinci elden gözlemleme imkânı bulmuş ve bu süreçte Şah İsmâil'in yanında savaflara katılmıştır. Bu nedenle, yaşanan felaketleri ve olayları birebir kaydetme fırsatı yakalamış, ancak eserinde Safevî yanlısı bir tutum sergilemiştir. Bununla

⁸ Veli Kulu Bey Şamlu, *Kısasü'l-hâkânî*, haz. Seyyid Hasan Sâdât-ı Nasirî (Tahran: Sâzmân-ı Çâp ve İntişârât, 1374).

⁹ Ebû Bekr Tihranî, *Kitâb-ı Diyarbekriyye*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014).

birlikte, müellifin yaşadığı dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda, tarihsel olayları doğru bir şekilde aktarmayı başardığı söylenebilir. Kazvî'nin Sünni kimliği, I. Şah Tahmasb'ın tepkisini çekmiş ve bu sebeple İsfahan'da tutuklanmıştır. Tutukluluğu sırasında burada vefat ettiği belirtilmektedir. Eser, yalnızca Safevî Devleti hakkında bilgi sunmakla kalmayıp dönemin toplumsal ve siyasal yapısına dair de önemli veriler içermektedir. Bu kıymetli eser, Hamidreza Mohemmednejad tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve modern literatürde önemli bir yer edinmiştir.¹⁰

Münşeâtü's-Selâtîn, Osmanlı diplomasi tarihinin önemli eserlerinden biri olup Feridun Ahmed Bey (ö.991/1583) tarafından yazılmıştır. Eser, Osmanlı padişahlarına ait mektuplar, fermanlar, beratlar ve fetihnameleri bir araya getirmesiyle münşeât türünün en kapsamlı örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir. İki cilt halinde düzenlenen eserin başlangıcında, Hz. Peygamber'in İslam'ı tebliğ amacıyla farklı kişilere gönderdiği mektuplar yer almaktadır. Bunu, Raşid Halifelerin yazışmaları ve bu mektuplara verilen cevaplar takip eder. Osmanlı sultanlarının diplomatik belgeleri ve yazışmaları ise eserin ana bölümünü oluşturmaktadır. Feridun Ahmed Bey, uzun yıllar Osmanlı sarayında görev yapmış bir devlet adamı olarak, dönemin diplomatik geleneklerini ve yazışma usullerini detaylı bir şekilde yansıtmış, bu yönüyle eseri tarih ve diplomasi araştırmaları için vazgeçilmez bir kaynak haline getirmiştir. Eser, "*Feridun Münşeâtı*" adıyla da bilinmekte olup, farklı kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır. İki kez basılmış olan *Münşeâtü's-Selâtîn*, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.¹¹

Nekâvetü'l-âsâr fî zikri'l-ahyâr, müellifi şair ve edip kimliğiyle tanınan Mahmûd b. Hidayetullah Efûşte-i Natanzî'dir. Natanzî, eserinde I. Şah Tahmasb ile I. Şah Abbas'ın saltanatının ilk on bir yılını ele almaktadır. Müellif hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Mevcut bilgiler, yalnızca kendisinin eserin dibacesinde yazdıklarından ibarettir. Eser, iki kitap halinde yazılmış olup Safevîlerin siyasî olarak iç karışıklıklarla mücadele ettiği ve Osmanlı ile Özbek savaşlarının vuku bulduğu bir

¹⁰ Yahya b. Abdüllatif Kazvî, *Kitâb-ı Lübbü't-Tevârih*, nşr. Seyyid Celâleddîn Tahrânî (Tahran: İntişârât-ı Müessesesi-i Hâver, 1314).

¹¹ Feridun Ahmed Bey, *Mecmua-i Münşeâtü's-Selâtîn* (İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1274-1275); Abdülkadir Özcan, "Münşeâtü's-selâtîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/20-22.

dönemde kaleme alınmıştır. Safevî kroniklerinden olan *Nekâvetü'l-âsâr*, İhsan İşrakî tarafından 1995 yılında Tahran'da neşredilmiştir.¹²

Nüzhetü'l-kulûb, İlhanlı devri tarihçilerinden Hamdullah Müstevfî el-Kazvînî (ö. 740/1340'tan sonra) tarafından kaleme alınmış, coğrafya ve kozmografyaya dair önemli bilgilere yer veren bir eserdir. Müellif, bu çalışmayı dostlarının talebi üzerine yazdığını ifade etmiş ve eserinde hem günümüze ulaşan hem de kaybolmuş birçok kaynaktan faydalanmıştır. Eserde, İlhanlılar dönemindeki İran coğrafyasının siyasi durumu ile toplanan vergilere ilişkin bilgiler sunulmaktadır. Bu önemli eser, daha sonra Guy Le Strange tarafından hazırlanarak yayımlanmıştır.¹³

Ravzatü's-Safevîyye, dönemi doğrudan gözlemlemiş bir tarihçinin kaleminden çıkması bakımından klasik Safevî kronikleri arasında özel bir yere sahiptir. Şah Abbas dönemi tarihçilerinden olan Mîrzâ Bey Gonâbâdî tarafından kaleme alınan bu eser, Safevî tarihinin önemli kaynakları arasında yer alır. Yazar hakkında çizilmiş bir portre dışında ayrıntılı bir bilgi bulunmamaktadır. Eser, Şah İsmâîl'in Tebriz'de tahta oturmasından başlayarak Şah Abbas'ın hükümdarlığının kırkıncı yılına kadar yaşanan olayları konu edinmektedir. Ayrıca Safevîler ile Osmanlılar arasındaki ilişkilere dair önemli bilgiler içermektedir. Eser, genel itibarıyla *Âlem Ârâ-yı Abbasî*, *Ahsenü't-tevârîh* ve *Nekâvetü'l-âsar* gibi Safevî kronikleriyle benzer içeriklere sahiptir. Ancak *Ravzatü's-Safevîyye*'yi diğerlerinden ayıran en önemli özellik, müellifin olayları bizzat müşahade ederek ve tanıkların anlatımlarını derleyerek yazmış olmasıdır. Bu durum, eseri dönemin tarihini anlamak için daha güvenilir ve özgün bir kaynak haline getirmektedir. Modern dönemde Gulâm Rızâ Tabâtabâî Mecd tarafından Tahran'da yayımlanmıştır.¹⁴

Safevetü's-safâ, 1358 yılında "İbn-i Bezzâz" olarak bilinen Derviş Tevekkülü b. İsmâîl b. Hacı Erdebilî tarafından kaleme alınmış önemli bir eserdir. Müellif, Şeyh Safiyüddîn Erdebilî'nin (ö. 735/1334) oğlu Şeyh Sadrüddin Mûsâ'nın (ö. 794/1392)

¹² Mahmûd b. Hidayetullah Efûşte-i Natanzî, *Nekâvetü'l-âsâr fî zikri'l-ahyâr*, haz. İhsan İşrakî (Tahran: İntişârât-ı İlmi ve Ferhengi, 1373).

¹³ Hamdullah Müstevfî Kazvînî, *Nüzhetü'l-kulûb*, haz. Guy Le Strange (Tahran: Çâphan-i Armağan, 1362).

¹⁴ Mîrzâ Bey Gonâbâdî, *Ravzatü's-Safeviye*, haz. Gulâm Rızâ Tabâtabâî Mecd (Tahran: Şirket-i İntişâr-ı İlmi ve Ferhengi, 1378).

müridi olup, bu eseri Şeyh Sadrüddin'in talebi üzerine yazmıştır. Eser, dönemin güvenilir tanıklarının aktarımlarına dayanarak hazırlanmış ve Safevîler hanedanının kökenine dair en eski kaynak olma özelliği taşımaktadır. On iki bölüm ve birçok fasıldan oluşan *Safevetü's-safâ*, Şeyh Safiyüddîn'in hayatı, tasavvufî görüşleri ve menkıbelerine dair tüm anlatıların temel kaynağıdır. Şah İsmâil döneminde birkaç kez çoğaltılan eser, Şah Tahmasb döneminde yapılan yeni nüshalarda tahrifata uğramıştır. Eserle ilgili olarak Serap Şah tarafından hazırlanmış "*Safevetü's-Safâ'da Safiyüddîn-i Erdebilî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*" adlı doktora tezi, eserin detaylı bir incelemesini sunmakta ve eseri Türkçeye kazandırmaktadır. Bu çalışma, *Safevetü's-safâ* hakkında yapılmış önemli bir akademik kaynaktır.¹⁵

Sahâifü'l-ahbâr (Câmiü'd-düvel), dünya ve İslam tarihine dair ayrıntılı bilgi sunan klasik kaynaklardan biri olarak Müneccimbaşı Ahmed Dede (ö. 1113/1702) tarafından kaleme alınmıştır. Müneccimbaşı Ahmed Dede, 17. yüzyıl Osmanlı döneminin önde gelen âlim, tarihçi, mutasavvıf ve müneccimlerinden biridir. *Câmiü'd-düvel* ya da diğer adıyla *Sahâifü'l-ahbâr*, onun dünya ve İslam tarihini konu alan önemli bir eseridir. Eserin giriş kısmında tarih kavramı, konuları, gayeleri ve bir tarihçide bulunması gereken nitelikler detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Müneccimbaşı, tarih ilmine büyük bir önem vermiş ve bu alanda geniş bir okuma yapmıştır. Tarih ilminin değeriyle ilgili olarak Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ile yaptığı sohbet, bu eseri yazmasına vesile olmuştur. *Câmiü'd-düvel*, tam anlamıyla kapsamlı bir dünya tarihi niteliği taşır. Müellif, Türk hanedanlarını anlatırken Safevî şahları ve onların atası Şeyh Safiyüddîn Erdebilî hakkında da bilgiler sunmaktadır. Eser, tarihî olayları geniş bir çerçevede değerlendirerek Osmanlı ve İslam tarihine dair kıymetli bir kaynak oluşturmaktadır.¹⁶

Silsiletü'n-nesebi Safeviyye, Safevî hanedanının kökenine dair yazılmış en erken ve dikkat çekici metinlerden biri olarak öne çıkar. Doğu bilimci İngiliz Edward Browne tarafından yayımlanan eser, Safevîlerin kökeni ve nesebi hakkında yazılmış

¹⁵ İbn-i Bezzaz-ı Erdebilî, *Safvetü's-safâ*, Mukaddime ve tsh. Gulâm Rızâ Tabâtabâi Mevd (Tebriiz: Dânişgâh-i Âzâd İslâmî, 1373); Serap Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyüddîn-i Erdebilî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007).

¹⁶ Müneccimbaşı Derviş Dede Ahmed Efendi, *Sahâifu'l-ahbâr* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1285).

önemli kaynaklardan biridir. Müellifi, I. Şah Abbas zamanında devlete yararlılık göstermiş Şeyh Hüseyin b. Şeyh Abdal b. Zâhidî b. Şeyh Emir'dir. İbrahim Zâhid Gîlânî'nin soyundan gelen Şeyh Hüseyin, eserini Şah Süleyman döneminde kaleme almıştır.¹⁷

Şerefname, Kürt tarihiyle birlikte Osmanlı-Safevî rekabetini bölgesel bir perspektifle ele alan ilk sistematik tarih çalışması olma özelliği taşır. XVI. yüzyılda Bitlis'te hüküm süren Şeref Han Bitlisî (ö. 1012/1603-1604) tarafından Farsça olarak kaleme alınan *Şerefname*, Kürt tarihi ile Osmanlı-Safevî ilişkileri üzerine önemli bilgiler sunan iki ciltlik kapsamlı bir eserdir. Eserin birinci cildi, Kürtlerin kökeni, eski çağlardaki durumları, Eyyubî, Mervânî, Loristan, Erdelan, Soran, Baban, Cezire, Hâkkari, İmadiye, Bitlis, Zırkan ve Bıradost gibi devletler, beylikler ve aşiretlerin tarihine ayrılmıştır. İkinci cilt ise, Osmanlıların Anadolu'ya girişinden 1597 yılına kadar Osmanlı ve İran topraklarında yaşanan olaylara odaklanmaktadır. Bu bölümde Kanuni Sultan Süleyman dönemine özel bir vurgu yapılmış, Safevîler arasında ise Şah İsmâil ve Şah Tahmasb'a geniş yer verilmiştir. İkinci cilt, birinci cilde tamamlayıcı bir sonuç olarak yazılmıştır. Şeref Han, eserinde çok sayıda belgeye dayanarak başka kaynaklarda bulunmayan özgün bilgilere yer vermiştir. Ayrıca tarihi ve coğrafi olaylara dair geniş bir perspektif sunarak hem siyasî hem de kültürel açıdan önemli bir kaynak oluşturmuştur. Eserin orijinal el yazması Oxford Üniversitesi Bodleian Kütüphanesi'nde muhafaza edilmekte olup, Türkiye'deki kütüphanelerde birçok nüshası bulunmaktadır. İlk Türkçe çevirilerinden biri 1669'da Ahmed Mîrzâ Bey, bir diğeri ise 1681'de Şem'i tarafından yapılmıştır. Modern dönemdeki en tanınmış çeviri, Mehmet Emin Bozarslan'ın, M. Ali Avnî'nin Arapça çevirisinden yaptığı çalışmadır. *Şerefname*, Kürt tarihi, Osmanlı-Safevî ilişkileri ve bölgesel siyasî gelişmeler üzerine çalışan araştırmacılar için temel bir başvuru kaynağıdır.¹⁸

Târîh-i 'Abbâsî veya diğer adıyla Rûznâme-i Molla Celâl, Safevî tarihinin önemli kronik kaynaklarından biridir. Eser, Şah I. Abbas döneminde Safevî sarayında müneccim olarak görev yapan Molla Celaledin Muhammed Yezdî tarafından kaleme

¹⁷ Şeyh Hüseyin bin Şeyh Abdâl Pîrzâde-i Zâhidî, *Silsiletü'n-nesebi Safevîye* (Berlin: Çaphâne-i İran Şehr, 1343).

¹⁸ Şeref Han, *Şerefname*, çev. Mehmet Emin Bozarslan (İstanbul: Ant Yayınları, 1971).

alınmıştır. Molla Celâl, Şah Abbas'ın doğumundan 1611 yılına kadar meydana gelen olayları detaylı bir şekilde ele almakta; ayrıca II. Şah İsmâil ve Sultan Muhammed Hüdâbende dönemlerine dair de önemli bilgiler sunmaktadır. Şah'ın yakın çevresinde yer alan ve pek çok gelişmeye bizzat tanıklık eden müellif, gözlemlerine dayalı aktarımlarıyla dönemin içyüzüne dair değerli veriler sağlamaktadır. *Târih-i 'Abbâsî*, Seyfullah Vâhidniyâ tarafından 1988 yılında Tahran'da yayımlanmıştır.¹⁹

Târih-i Âlem Ârâ-yı Abbasî, Farsça olarak İskender Bey Münşî (ö. 1043/1633?) tarafından kaleme alınmış ve I. Şah Abbas'a ithaf edilmiştir. Üç ciltten oluşan bu eser, I. Şah Abbas dönemi için birinci elden kaynak niteliğindedir. Eserde, Safevî dönemindeki siyasî olayların yanı sıra dönemin devlet adamları, bürokratlar, şairler, hattatlar ve sanat erbabının terceme-i hallerine de yer verilmiştir. Yazar, bu eseri oluştururken *Ahsenü't-tevârih*, *Habibü's-Siyer* ve *Tarih-i Ekberî* gibi önemli kaynaklardan faydalandığını ifade etmiştir. I. Şah Abbas'ın vefatından kısa bir süre önce tamamlanan eser, Safevî tarihini genel hatlarıyla özetledikten sonra Şah Abbas'ın saltanat dönemine ilişkin ayrıntılara yer vermektedir. Eser, hem İran tarihi hem de komşu devletlerin tarihi açısından önemli bir kaynak olarak değerlendirilmiştir. *Târih-i Âlem Ârâ-yı Abbasî*, Nevşehirli Damat İbrahim Paşa tarafından oluşturulan bir heyet tarafından Mehmet Nebih aracılığıyla Türkçeye çevrilmiştir. Kitap, ayrıca farklı tarihlerde İrec Afşar ve Muhammed İsmâil Rıdvanî tarafından yayımlanmıştır.²⁰

Târih-i Âlem Ârâ-yı Şah İsmâil ya da **Târih-i Âlem Ârâ-yı Safevî**, Safevî tarih yazıcılığı içerisinde anonim oluşu ve içerdiği özgün bilgilerle dikkat çeken önemli kronikler arasında yer almaktadır. XVII. yüzyılda, Şah Süleyman devrinde (1666-1694) kaleme alınan bu eserlerden *Târih-i Âlem Ârâ-yı Şah İsmâil*'in müellifi bilinmemekte ve adını özellikle gizlemiş olabileceği düşünülmektedir. Eserin ana bölümü Şah İsmâil dönemindeki siyasî ve askerî gelişmeleri ayrıntılı biçimde aktarırken, diğer bölümlerde Safevî tarikatının kurucusu Safiyyüddin Erdebili, onun soyundan gelen şeyhler ve çevre devletlerin sultanları hakkında bilgiler yer almaktadır. İçerik ve üslup açısından büyük benzerlik taşıyan *Târih-i Âlem Ârâ-yı Şah İsmâil* ve

¹⁹ Molla Celaleddin Muhammed Münecim Yezdî, *Târih-i Abbasî yâ Rûznâme-i Molla Celal*, haz. Seyfullah Vahidniya (Tahran: İntişârât-ı Vâhid, 1366).

²⁰ İskender Bey Türkmen, *Târih-i Âlem Ârâ-yı Abbâsî*, haz. İrec Afşar (Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 138).

Târih-i Âlem Ârâ-yı Safevî, tarihçiler tarafından birbiriyle bağlantılı metinler olarak değerlendirilmiştir. *Târih-i Âlem Ârâ-yı Şah İsmâil*, Ali Asgar Muntazır tarafından Tahran’da; *Târih-i Âlem Ârâ-yı Safevî* ise Yedullah Şükri tarafından neşredilmiştir. Her iki eser de Safevî tarihine dair birinci elden bilgi sunmaları bakımından büyük önem taşımaktadır.²¹

Târih-i Cihân Âra, yalnızca tarihsel bir anlatı değil, aynı zamanda Safevî siyasî zihniyetini ve mezhebî eğilimlerini yansıtan önemli bir edebî ve tarihî metindir. Kadı Ahmed Gaffârî Kazvînî (ö. 975/1567)), Şah İsmâil ve Şah Tahmasb dönemlerinde yaşamış, Safevî ailesine derin bir bağlılık duyan bir tarihçi, münşi, şair ve hattattır. Gaffârî’nin en önemli eserlerinden biri olan *Târih-i Cihân Âra*, hem genel tarih hem de Safevî tarihi açısından önemli bir kaynak olma özelliği taşımaktadır. Eser üç ana bölümden oluşur: Birinci bölüm, peygamberler tarihini ele alır. İkinci bölüm, İslam öncesi ve sonrası kral ve padişahların tarihine odaklanır. Üçüncü bölüm ise Safevî tarihini inceler. Bu düzenleme, eserin genel tarih özelliği taşımasını sağlamaktadır. Ancak Safevî tarihiyle ilgili olan bölüm, döneme ait birinci elden gözlemler içermesi ve müellifin olayları birebir müşahade etmiş olması nedeniyle diğer bölümlerden ayrılır. Ayrıca eser, Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Osmanlı Devleti hakkında da önemli bilgiler sunar. Şîî-Sünnî çatışmalarına ilişkin detaylar ve Safevîlere sığınan Osmanlı şehzadesinin akıbetine dair bilgiler, eserin tarihsel değerini artırmaktadır. *Târih-i Cihân Âra*, Hasan Nerrâkî tarafından neşredilmiş ve Buket Gündüz tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.²²

Târih-i Naîmâ, asıl adı *Râvzatü ’l-Hüseyn fî hulâsati ahhâri ’l-hâfikayn* olan ve Osmanlı tarih yazıcılığı içinde önemli bir yer tutan tarihî kroniklerden biridir. Eser, 1592-1660 yılları arasında meydana gelen olayları kronolojik bir düzen içinde ele almaktadır. Geniş kapsamlı bir girişin ardından gelişen olaylar canlı tasvirlerle, roman tarzına yakın bir anlatımla ve zaman zaman nükte ve imalara yer verilerek aktarılmıştır. Bu yönüyle eser, hem edebî üslubu hem de tarihî içeriğiyle dikkat çekmiş ve kısa sürede büyük bir şöhrete kavuşmuştur. Eserin müellifi, 1655 yılında Halep’te doğan ve asıl adı Mustafa olan Naîmâ (ö. 1128/1716)’dır. “Naîmâ” mahlasıyla tanınan

²¹ *Âlem Ârâ-yı Safevî*, haz. Yedullah Şükri (Tahran: İntişârât-ı Bonyad-ı Ferhengi İran, 1363).

²² Kadı Ahmed Gaffârî-i Kazvinî, *Târih-i Cihân Âra* (Tahran: Kitâbfiroşî-yi, t.y.).

müellif, 1700-1702 yılları arasında Amcazâde Hüseyin Paşa tarafından vakanüvis olarak görevlendirilmiştir. *Târih-i Naîmâ*, Mehmet İpşirli tarafından hazırlanarak yayımlanmıştır.²³

Tarih-i Solakzâde, Osmanlı-Safevî ilişkilerine dair sunduğu ayrıntılı anlatımla klasik Osmanlı tarih yazımının önde gelen örneklerinden biridir. Solakzâde (ö. 1068/1658), babasının Osmanlı padişahına bağlı muhafız birliğinin başı olmasından dolayı bu isimle anılmıştır. Eserinin giriş kısmında kendisini “Muhammed Hemdemî eş-Şehîr bi-Solakzâde” olarak tanıtan müellif, isminin Muhammed olduğunu, Hemdemî’nin ise şiirlerinde kullandığı mahlası olduğunu belirtmiştir. Eser, Osmanlı tarihine dair özet niteliğinde bir çalışma olup, Solakzâde’nin çocukluğundan itibaren tarih kitaplarıyla yoğun bir şekilde ilgilendiğini ve özellikle Osmanlı sultanları hakkında geniş bilgiye sahip olduğunu ifade ettiği bir girişle başlamaktadır. Müellif, bu bilgileri kayda geçirmek istemesine rağmen zamanın getirdiği ihmallerden dolayı geciktğini, ancak Has Odabaşı Hasan Ağa’nın teşvikiyle eserini tamamladığını dile getirmektedir. *Tarih-i Solakzâde*, Osmanlı-Safevî ilişkileri başta olmak üzere dönemin siyasî ve tarihî olaylarını ele alan önemli bir çalışmadır. Modern dönemde Vahit Çabuk tarafından yayına hazırlanmış ve Kültür Bakanlığı tarafından yayımlanmıştır.²⁴

Târih-i Sultânî (Ez Şeyh Safî tâ Şah Safî), Safevî hanedanının tarihini İslamî gelenekle harmanlayan yapısıyla öne çıkan bir kroniktir. Seyyid Hasan b. Murtazâ Hüseyinî Esterâbâdî’nin kaleme aldığı bu eser, Safevî hanedanının kökenlerinden Şah Hüseyin dönemine kadar olan süreçteki tarihsel gelişmeleri ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Eser, yalnızca Safevî tarihine odaklanmakla kalmayıp İslam tarihi ve kültürel bağlamıyla da zengin bir içeriğe sahiptir. Üç baptan oluşan ve Sultan Hüseyin Safevî’nin tahta çıkışının onuncu yılı anısına yazılan bu eser, dönemin tarihi ve ideolojik yapısını anlamak açısından büyük bir öneme sahiptir. Esterâbâdî’nin bu çalışması, farklı tarihî ve dinî konuları içermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

²³ Naîmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naîmâ*, haz. Mehmet İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007); Mehmet İpşirli, “Na’îmâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/316-318.

²⁴ Solakzâde Mehmed Hemdemî, *Tarih-i Solakzâde* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1297); Abdülkadir Özcan, “Solakzâde Mehmed Hemdemî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/370-372.

Birinci bab, yaratılış ve İslam'ın temel şahsiyetlerini ele alırken; ikinci bab, sultanların soy ağacı, âlimlerin biyografileri ve İslam öncesi tarih gibi daha geniş bir tarih perspektifi sunmaktadır. Üçüncü bab ise doğrudan Safevî padişahlarının hayatlarını ve yönetim dönemlerini konu edinmektedir. *Târih-i Sultânî*, içerdiği zengin tarihsel bilgilerin yanı sıra Esterâbâdî'nin başvurduğu kaynaklar sayesinde dönemin tarih yazım geleneği hakkında da önemli ipuçları vermektedir. Kaynakları arasında *Fütuhât-ı Eminî*, *Safvetü's-safâ*, *Âlem Âra-yı Abbasî*, *Ahsenü't-tevârih*, *Habibü's-Siyer*, *Tarih-i Güzide* ve *Lübbü't-tevârih* gibi klasik eserler bulunmaktadır.²⁵

Tekmiletü'l-Ahbâr, hem içerdiği mezhebî vurgular hem de siyâsî tarafgirliğiyle Safevî tarih yazıcılığı içinde dikkat çeken eserlerden biridir. Safevîlerin tarih sahnesine çıkışlarından 1571 yılına kadar meydana gelen olayları ele alan bu eser, Abdi Bey Şîrâzî (ö. 988/1580) tarafından kaleme alınmıştır. Müellif, bu eseri Safevî sarayında görev yaptığı dönemde yazmış ve Safevî sultanı I. Şah Tahmasb'ın kızı Perihan Hanım'a hediye etmiştir. Dört ana bölümden oluşan eser, yalnızca Safevî tarihini değil, aynı zamanda Osmanlı, Şeybani ve Babür devletleri hakkında da bilgi sunmaktadır. Katı bir Şîi olan Abdi Bey, Ehl-i beyt anlayışına dayanmadıkları gerekçesiyle Safevîler dışındaki tüm devletlerin batıl olduğunu ileri sürmüştür. Müellif, eserini yazarken Hasan Rumlu ve Kadı Ahmed Gaffârî'nin etkisinde kalmış ve olaylara Safevî yanlısı Şîi bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. *Tekmiletü'l-Ahbâr*, Şefaattin Deniz ve Hasan Asadi tarafından tercüme edilip notlarla birlikte Türkçeye kazandırılmıştır. Kitap, Abdülhüseyin Nevaî tarafından yayına hazırlanmış ve İran'da yayımlanmıştır.²⁶

Tevârih-i Âl-i Osman, hem müellifinin şahsi gözlemleri hem de erken dönem Osmanlı tarihine dair aktardığı bilgilerle klasik kronik yazımının öncülerinden biri sayılır. Osmanlı tarih yazıcılığının ilk örneklerinden biri olan *Tevârih-i Âl-i Osman*, Şeyh Yahya'nın oğlu Derviş Ahmed Âşıkî, bilinen adıyla Âşıkpaşazâde (ö. 889/1484'ten sonra) tarafından kaleme alınmıştır. Müellif, dedesi Âşık Paşa'ya nispetle bu isimle anılmıştır. 1393 yılında Amasya'nın Mecitözü ilçesine bağlı Elvan

²⁵ Seyyid Hasan bin Murtazâ Hüseyin Esterâbâdî, *Târih-i Sultânî* (*Ez Şeyh Safi tâ Şah Safi*), haz. İhsan İşrakî (Tahran: İntişârât-ı İlmî, 1366).

²⁶ Abdi Beg Şîrâzî, *Tekmiletü'l-Ahbâr*, haz. Abdülhüseyin Nevaî (Tahran: Neşrenî, 1365).

Çelebi köyünde doğmuş ve dervişane bir hayat sürmüştür. Konya’da misafir olduğu Şeyh Sadrüddin Zâviyesi’nde Şeyh Abdülatif Makdisî’den el almış ve II. Murad ile Fatih Sultan Mehmet dönemlerinde gazi olarak seferlere katılmıştır. Osmanlı sultanlarının iltifatına mazhar olan Âşıkpaşazâde, hayatının sonlarına doğru bu önemli eserini yazmıştır. Eser, Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan itibaren erken dönem tarihine ışık tutmakta, müellifin bizzat şahit olduğu olaylarla zenginleşmektedir. Çalışmamızla ilgili olarak, Safeviyye tarikatının müritleri ve Şeyh Cüneyd hakkında önemli bilgiler içermektedir.²⁷

2.2. Çağdaş Araştırmalar

A Literary History of Persia, yalnızca İran edebiyatının değil, aynı zamanda Safevîler dönemi dâhil olmak üzere İran tarihinin kültürel ve entelektüel bir panoramasını sunan hacimli bir çalışmadır. E.G. Brown, 1880 yılında henüz 18 yaşındayken Farsça öğrenmeye başlamış ve bu dildeki öğrenme arzusu, onu İran edebiyat tarihi yazmaya teşvik etmiştir. Yazar, eserine 1900 yılının başlarında başlamış ve 1924 yılına kadar büyük bir emek harcayarak tamamlamıştır. Brown, bu kitabı İran ve İran halkını, özellikle de edebi ve kültürel açıdan tanıtmak amacıyla kaleme aldığını ifade etmiştir. Başlangıçta eserini tek cilt olarak planlamışsa da, konunun kapsamlılığı nedeniyle çalışmasını dört cilt halinde yazmaya karar vermiştir. *A Literary History of Persia*, Safevî tarihi açısından da önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilmektedir.

Azerbaycan Safevî Devleti, Safevî tarihini hem mahallî bir perspektiften hem de genel tarihsel bağlam içinde değerlendiren kapsamlı bir araştırmadır. Oktay Efendiyev’in titizlikle hazırladığı ve Ali Asker tarafından Türkçeye çevrilen bu çalışma, Safevî tarihine dair derinlemesine bir analiz sunmaktadır. 26 Mart 1926’da Bakü’de dünyaya gelen ve Moskova Şarkiyat Enstitüsü’nde eğitim alarak alanında uzmanlaşan Efendiyev, doğu ve batı kaynaklarını ayrıntılı bir şekilde incelemiş ve bu çalışmasını bilimsel bir titizlikle ortaya koymuştur. Eser, Safevîlerin etnik kökeninden şeyhlerine, devletleşme süreçlerinden sosyal ve bürokratik yapısına kadar birçok

²⁷Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332/1914); Abdülkadir Özcan, “Âşıkpaşazâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/6-7.

önemli konuyu ele almakta, ayrıca taht mücadeleleri ve Osmanlı-Safevî ilişkilerini detaylı bir şekilde incelemektedir.

Fakih ve Sultan: Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkileri, Vecih Kevserânî tarafından kaleme alınmış olup, Osmanlı-Safevî rekabetini dinî, mezhebî ve ideolojik boyutlarıyla ele almaktadır. Eser, Hanefilik ve İmamiyye Şiîliği gibi mezheplerin siyasal meşruiyet üretiminde nasıl kullanıldığını incelerken, fakih-sultan ilişkisi çerçevesinde din-devlet etkileşimini tarihsel bir perspektifle değerlendirmektedir. Dört bölümden oluşan çalışma, her iki devletin dinî kurumlarını ve bu kurumların siyasî otoriteyle kurduğu ilişkileri karşılaştırmalı olarak sunmaktadır.

İbrâhîm Gülşenî: Hayatı, Eserleri, Tarikatı, Himmet Konur tarafından yazılmış ve Gülşenî'ye tarikatının kurucusu İbrâhîm Gülşenî'nin hayatı, eserleri ve tarikat yapısını ele almaktadır. Eserde, Gülşenî'nin Safevî baskıları nedeniyle İran'dan ayrılarak önce Diyarbakır'a, ardından Kudüs üzerinden Mısır'a gittiği; burada bir süre kaldıktan sonra Sultan Süleyman'ın davetiyle İstanbul'a geçtiği ve daha sonra tekrar Mısır'a döndüğü bilgisi verilmektedir. Ayrıca, Akkoyunlu, Memlûk ve Osmanlı dönemlerinde tasavvuf ricâliyle olan ilişkilerine dair bilgiler yer almaktadır.

İlhanlılar Döneminde Şiilik, Hanifi Şahin'in, İslam Mezhepleri Tarihi bağlamında kaleme aldığı dikkat çekici bir çalışmadır. Yazar, Şiîliğin İlhanlılar döneminde kazandığı siyasî konumu ve fikrî derinliği inceleyerek, bu mezhebin ilk kez resmî devlet mezhebi haline geliş sürecini ayrıntılı biçimde ele alır. Özellikle Olcaytu'nun Şiîliğe yönelmesiyle birlikte yaşanan dönüşüm, sadece bir inanç tercihi değil; aynı zamanda hilâfet, meşruiyet ve güç ilişkilerinin yeniden tanımlanması anlamına gelmektedir. Abbasîlerin son dönemlerinden İlhanlıların yıkılışına kadar uzanan süreçte, Şiî-Sünnî çatışması, ulema desteği ve muhalefeti gibi din ile siyaset arasındaki etkileşim alanları da kitapta kapsamlı biçimde analiz edilmektedir. Eser, aynı zamanda Hille ekolünün temsilcileri üzerinden Anadolu'ya uzanan Şiî düşünce etkisine de ışık tutar.

Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safevîler, Tufan Gündüz tarafından kaleme alınmış olup, farklı zamanlarda yazılmış ve birbirini tamamlayan on beş makaleden

oluşmaktadır. Eserde, İran, Azerbaycan ve Anadolu Türkleri arasındaki dinî, kültürel ve siyasî ilişkilerin tarihsel temelleri ele alınmakta; Kızılbaşlık ve Safevîlik algılarının Osmanlı entelektüel ve kültürel dünyasındaki yeri ayrıntılı biçimde incelenmektedir.

Kürdistan Üzerine Yazılar, Martin van Bruinessen tarafından kaleme alınmış ve Kürt toplumunun dinî, mezhebî ve toplumsal yapısını tarihsel bir perspektifle ele alan derleme bir çalışmadır. Eserde özellikle 17. yüzyıl Kürdistanı'nda Nakşibendî tarikatı başlıklı bölüm dikkat çekmektedir. Burada çalışmamızla alakalı Safevîler döneminde yaşamış Aziz Mahmûd Urmevî'nin dinî ve toplumsal rolü ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir. Bruinessen, Urmevî'nin tasavvufî etkisini değerlendirirken Nakşibendîliğin Kürt toplumundaki siyasal ve kültürel işlevini de ortaya koymaktadır. Bu yönüyle eser, Safevî dönemi tasavvufî yapılarının Kürt coğrafyasındaki yansımalarına dair özgün bir katkı sunmaktadır.

Osmanlı-Safevî İlişkileri, adından da anlaşılacağı üzere iki büyük İslam hanedanı arasındaki askerî, siyasî ve ideolojik mücadelenin erken dönemini ele alan bir çalışmadır. Adel Allouche tarafından beş bölüm halinde yazılan bu çalışma, Ahmed Emin Dağ tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Eserde genel olarak Osmanlı-Akkoyunlu ilişkileri, Osmanlı-Memlûk rekabeti, Erdebil merkezli Safeviyye tarikatının yapısı ve bu tarikatın sufizmden siyasete geçiş süreci ele alınmaktadır. Ayrıca Şeyh Haydar ve Şah İsmâîl'in Tebriz'de tahta çıkışı, Osmanlı-Safevî ilişkilerindeki çekişmeler, ilk karşılaşmalar, Çaldıran Savaşı ve savaş sonrası gelişmeler, Osmanlı Devleti'nin Safevîlere karşı yürüttüğü kuşatma politikası gibi konular detaylı bir şekilde incelenmektedir.

Safevî Devleti Tarihi, Cihat Aydoğmuşoğlu tarafından kaleme alınmış olup Safevî hanedanının siyasî tarihini merkeze almaktadır. Eser, Şah İsmâîl'in liderliğinde tarikat temelli bir yapının devletleşme sürecine girmesinden başlayarak, son Safevî hükümdarı Şah III. Abbas'a kadar olan dönemi kapsamlı bir biçimde ele almaktadır.

Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin Rolü, Safevî siyasî yapısının etnik ve sosyal temellerini araştıran önemli bir akademik incelemedir. Faruk Sümer tarafından kaleme alınan eser, kendisinden sonra Safevî tarihi üzerine yazılan tüm çalışmalara kaynaklık etmiştir. Sümer, bu çalışmasında

Safevî Devleti'nin Anadolu Türkleri tarafından kurulduğunu iddia etmiş ve bu görüşünü, eserin yazımına 1971 yılında başlayıp 1973 yılında yayımlamasıyla temellendirmiştir. Eserin giriş kısmında Safevî tarikatına ve tarikat şeyhlerine değinilmiş, Safevîlerin atası olarak bilinen Şeyh Safiyüddîn'in, Firûzşah adında Sincarlı bir Kürt'ün soyundan geldiği ileri sürülmüştür. Ayrıca eserde, Safevî Devleti'ni oluşturan aşiret ve oymakların devlet teşekkülündeki görev ve sorumluluklarına geniş bir şekilde yer verilmiştir.

Safevîler Devrinde İran, Safevî tarihini bir bütün olarak ele alan ve hanedanın dinî-siyasî dönüşümünü kronolojik olarak izleyen önemli bir çalışmadır. Roger Savory tarafından kaleme alınan ve Özgür Kolçak tarafından Türkçeye çevrilen *Safevîler Devrinde İran*, Safevî tarihine dair kapsamlı bir inceleme sunmaktadır. Eserin temel konuları arasında Safevîlerin kökeni, ataları, Şeyh Safiyüddîn Erdebilî ve Safevî şeyhleri, tarikatın posttan saltanat tahtına doğru ilerleyen ihtilalci hareketinin seyri, Şah İsmâil'in 1501'de Safevî Devleti'ni kurması, Şah Abbas'la birlikte devletin en parlak dönemlerini yaşaması ve 17. yüzyıldan sonra Safevîlerin çöküşü gibi konular yer almaktadır.

Safevîler Dönemi İmâmiyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar, Halil Işılak tarafından Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2022 yılında doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Çalışma, Safevîler'in Şiîliği resmî mezhep olarak benimsemesiyle birlikte İmâmiyye Şîası içerisinde sûfiler ile tasavvuf karşıtı ulema arasında ortaya çıkan tartışmaları kapsamlı bir şekilde incelemektedir. Özellikle Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi sûfilere yönelik reddiye literatürü üzerinden yürütülen analizlerde, bu gerilimin sosyal, siyasî ve mezhebî arka planı ortaya konulmaktadır. Tezde, Safevî coğrafyasında Sünnî tasavvuf mirasının nasıl şiîleştirildiği ve bu süreçte Şiî düşüncenin tasavvufla olan ilişkisi yeniden nasıl tanımlandığı yazma eserler ışığında ele alınmıştır. İmâmiyye Şîası'na mensup sûfiler ile tasavvuf muhaliflerinin otorite mücadelesi bağlamında şekillenen bu tartışmalar, şiîleştirme sürecinin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Eser, bu yönüyle Safevîler dönemi Şiî tasavvuf düşüncesine dair özgün ve bütüncül bir perspektif sunmaktadır.

Safeviliğin Oluşumu, Şiileşmesi ve Diğer Tarikatlara Bakışı, İskender Tanış'ın 2023 yılında tamamladığı doktora tezidir. Bu çalışma, Safeviyye tarikatının tarihî gelişimini, Şîî kimlik kazanma sürecini ve devletleşme aşamasında tasavvufla kurduğu ilişkiyi incelemektedir. Özellikle Erdebil Tekkesi'nin etkisi, Kızılbaş unsurların rolü ve Safevîler döneminde tasavvufun siyasî ve kurumsal dönüşümü detaylı şekilde ele alınmıştır. Şah İsmâîl'den itibaren başlayan tasavvuf-siyaset ilişkisi ve sonraki dönemlerde tasavvufa yönelik yaklaşım değişiklikleri, çalışmanın temel odak noktalarını oluşturmaktadır.

Safevîler ve Kızılbaşlık, İslam Mezhepleri Tarihi alanında kaleme alınmış olup, Safevîler ile Aleviliğin tarihsel temellerine ilişkin önemli bilgiler sunmaktadır. Doğan Kaplan tarafından yazılan bu eser, üç temel bölümden oluşmaktadır: Erdebil Tekkesi: Kuruluş ve Geçiş Dönemleri, Şah İsmâîl: Erdebil Tekkesi Şeyhliğinden Safevî Devleti Şahlığına Geçiş ve Safevîler ve Kızılbaşlık. Çalışma, özellikle Erdebil Tekkesi'nin tarihî işlevi, Şeyh Safiyyüddîn'den itibaren gelişen tarikat yapısı ve bu yapının siyasallaşarak Kızılbaşlık kimliğiyle mezhebî bir harekete dönüşümünü ayrıntılı biçimde ele alması bakımından dikkate değerdir.

Safeviyye Tarikatı Tarihi, Cihat Aydoğmuşoğlu tarafından kaleme alınarak Safevî Devleti'nin kuruluşundan önceki döneme, özellikle de tarikatın tarihsel temellerine odaklanmaktadır. Eser, Safevîlerin kökenine ilişkin tartışmaları ele almakta; Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî'den başlayarak Sultan Ali'ye kadar uzanan süreçte görev yapan ilk Safevî şeyhlerini ayrı ayrı incelemektedir. Bu yönüyle çalışma, Safevîliğin yalnızca siyasî değil, aynı zamanda tasavvufî bir zemin üzerinde şekillendiğini ortaya koyması bakımından önemli bir katkı sunmaktadır.

Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri, Serapşah'ın 2007 yılında tamamladığı doktora çalışmasıdır. Bu eser, yalnızca Safevîyye tarikatının kurucusu Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin biyografisini değil, onun tasavvufî mirasının nasıl bir öğretiye dönüştüğünü ve menkıbevî geleneğin inşa sürecini inceleyen derinlemesine bir çalışmadır. Özellikle *Safvetü's-Safâ* metni üzerinden kavramsal çözümlemeler yapılması, çalışmaya klasik kaynak okuması açısından özgün bir değer katmaktadır.

Son Kızılbaş: Şah İsmail, Tufan Gündüz'ün Safevî tarihine dair kaleme aldığı önemli çalışmalardan bir diğeridir. Eserde, Safevîliğin tarikat temelli yapısından siyasî bir devlete dönüşüm süreci, Şeyh Safiyyüddîn Erdebilî'den başlayarak Şah İsmâil'in vefatına kadar uzanan geniş bir tarihsel perspektif içerisinde ele alınmaktadır. Gündüz, Şah İsmâil'in liderliğinde şekillenen Kızılbaş hareketini yalnızca siyasî yönüyle değil, aynı zamanda ideolojik ve dinî arka planıyla birlikte değerlendirmekte; anlatısını birincil kaynaklara dayandığını açıkça ifade etmektedir.

Şah Abbas: İran'ı Yeniden Şekillendiren Hükümdar, Sholeh Quinn tarafından kaleme alınmış, *Shah Abbas: The King Who Refashioned Iran* başlığıyla yayımlanmış ve Zeliha Yılmaz tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Quinn'in akademik çalışmaları ağırlıklı olarak 16. ve 17. yüzyıllarda Safevî Devleti üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu eser, özellikle Şah Abbas döneminde yaşanan tarihî gelişmeleri ele alması bakımından önem arz etmektedir. Şah'ın Noktavi hareketi ve dönemin derviş topluluklarıyla ilişkileri ile Haydarî-Nî'metullâhî hizipleri arasındaki çatışmalara dair sunduğu bilgiler, eseri konumuz açısından dikkate değer bir kaynak haline getirmektedir.

Şah İsmâil ve İnanç Dünyası, Beyan Yayınları tarafından yayımlanmış olup, Mustafa Ekinci tarafından kaleme alınmıştır. Eser, Şah İsmâil'in hayatını dinî ve edebî yönleriyle ele almakta; onun düşünce dünyasını çok yönlü bir biçimde incelemektedir. Bir giriş ve üç ana bölümden oluşan çalışma, Şah İsmâil'in inanç yapısını, tarihsel rolünü ve edebî kişiliğini anlamaya yönelik önemli tahliller içermektedir.

Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri, Mazlum Uyar tarafından yazılan eser Şîi ulemanın otoritesinin tarihsel, fikrî ve kurumsal temellerini incelemektedir. Kitapta, usûlî düşüncenin oluşumu, içtihad ve taklit kurumları, Hille ve Cebeliâmil ekolleri ile birlikte Şîi ulemanın Safevîlerden itibaren kazandığı siyasî ve toplumsal roller ele alınmaktadır. Şeyh Tûsî'den Hümeynî'ye uzanan çizgide fakih otoritesinin dönüşümü bütüncül bir yaklaşımla analiz edilmektedir.

Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu, Abdülhüseyin Zerrînkûb tarafından yazılmıştır. Eser, İran kültüründe tasavvufun ortaya çıkışı, gelişimi ve edebiyatla kurduğu ilişkiyi tarihsel bir çerçevede ele almaktadır. Ayrıca eserde tasavvufun,

özellikle Fars şiiri, ahlâk düşüncesi ve toplumsal yapıyla etkileşimi, Zerdüşti gelenekten İslamî mistisizme geçişte oynadığı rol ve sûfî grupların toplum üzerindeki ahlâkî ve siyasal etkileri öne çıkarılmaktadır.

Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar, Kürt toplumunda tasavvufî yapıların tarihsel gelişimini incelemektedir. Ali Tenik tarafından yazılan eser, Safevîler dönemi bağlamında Nûrbahşîyye ve Nakşibendiyye tarikatlarının bölgedeki etkisi ele almakta; özellikle Aziz Mahmûd Urmevî ve Şeyh Ali el-Kürdî gibi sûfîlerin dinî ve toplumsal rolleri vurgulamaktadır.

Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, Safevîliğin siyasallaşma sürecine dair erken gelişmeleri ele alan yabancı kaynaklı çalışmalardan biridir. Eserin orijinal adı *XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi* şeklindedir. Tevfik Bıyıklıoğlu tarafından Türkçeye Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd adıyla çevrilen bu eser, Walter Hinz tarafından kaleme alınmıştır. Kitap, genel olarak Safevîyye tarikatının tarihi, Şeyh Cüneyd'in Anadolu, Karaman ve Suriye'deki faaliyetleri, Trabzon Seferi, Uzun Hasan ile ilişkileri ve Şirvanşah Ferruh Yesar ile mücadelesi gibi konuları ele almaktadır. Faruk Sümer, Walter Hinz tarafından ortaya konulan Safevî Devleti'nin “milli bir İran devleti” olduğu tezini kabul etmemiştir. Sümer, bu eserin bilimsel ciddiyetten yoksun olduğunu ve siyasî bir amaçla yazıldığını iddia etmiştir.

Zindegânî-yi Şah Abbas-ı Evvel, İranlı tarihçi ve yazar Nasrullah Felsefi tarafından üç cilt halinde kaleme alınmıştır. Eser, Şah Abbas'ın siyasî faaliyetlerini, askerî ve dinî reformlarını belgeler ışığında ayrıntılı bir biçimde ele almaktadır. Bu çalışma yalnızca Farsça kaynaklara değil; aynı zamanda Avrupalı seyyahların seyahatnamelerine, padişahların mektuplarına, elçilerin resmî raporlarına ve çeşitli arşiv belgelerine dayanmaktadır. Günümüz Safevî araştırmalarında temel başvuru kaynakları arasında yer alan eser, Doğu ve Batı kaynaklarını birlikte kullanmasıyla dikkat çekmektedir.

B. SAFEVÎLER ÖNCESİ İRAN'DA SİYASÎ, DİNÎ VE TASAVVUFÎ DURUM

1. Siyasî Durum

İran tarihinin şekillenmesinde üç temel unsur belirleyici olmuştur: Ülkenin sahip olduğu stratejik konum, kadim şehinşahlık geleneği ve din. Bu unsurlar, yalnızca İran'ın kimliğini inşa etmekle kalmamış, aynı zamanda siyasal ve kültürel yapısının tarih boyunca geçirdiği dönüşümlerin de ana belirleyicileri olmuştur. Söz konusu etkenlerin yön verdiği tarihî gelişmeler, Safevîler'in ortaya çıkışına kadar geçen süreci belirgin biçimde üç ana döneme ayırmaktadır. İlk dönem, Emevî Halifeliği (661-750) ve Abbasî Halifeliği'nin ilk safhası (750-1258) ile örtüşen bir süreçtir. Bu dönemde İran toprakları İslam dünyasının merkezî yönetimine bağlı kalmış, ancak yerel dinî ve kültürel geleneklerini büyük ölçüde korumuştur. İkinci dönem, 9. yüzyıldan 13. yüzyılın ortalarına kadar uzanmakta olup, İran'da yerel hanedanlıkların güç kazandığı bir aşamayı temsil eder. Bu süreçte Tâhirîler (821-873), Saffârîler (867-1003), Sâmanîler (874-999), Büveyhîler (945-1055) ve Gazneliler (963-1187) gibi hanedanlıklar İran siyasetinde etkili olmuştur. Üçüncü dönem ise 1258 yılında Moğolların Bağdat'ı istila etmesiyle başlamış ve Şah İsmâil'in öncülüğünde Safevî Devleti'nin kuruluşuna (1501) kadar devam etmiştir.²⁸ Bu tarihî kesitte, İran topraklarında Moğol kökenli İlhanlılar (1265-1335), ardından Celayirliler ve Çobanîler (1335-1393), Timurlular (1370-1507), Karakoyunlular (1408-1469) ve Akkoyunlular (1467-1508) gibi hanedanlıklar hüküm sürmüştür. Söz konusu siyasî yapılar, Safevîler öncesi İran'ın siyasal, toplumsal ve kültürel zeminini şekillendirmiştir.²⁹

Safevîler dönemine gelindiğinde, İran topraklarının büyük ölçüde Timurlular, Karakoyunlular ve Akkoyunluların hâkimiyetinde olduğu görülmektedir. Timur (ö. 807/1405), 14. yüzyıl sonlarında düzenlediği seferlerle Celayirliler, Çobanîler ve diğer yerel hanedanlıklara son vererek kısa süreli de olsa İran'da siyasî birliği tesis etmiştir.

²⁸ Vecîh Kevserânî, *el-fakîh ve's-sultân: cedeliyyetü'd-dîn ve's-siyâse fî tecrübeteyn târîhiyeteyn el-Osmâniyye ve's-Safeviyye-el-Kâcâriyye* (Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-ebhâs ve dirâseti's-siyâsiyye, 2015), 147-152; Cihat Aydoğmuşoğlu, *Şah Abbas ve Zamanı* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2013), 46-47.

²⁹ Doğan Kaplan, "Şiiliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safevîler Öncesi Arka Plan ve Safevî Dönemi Şiileştirme Politikaları", *Marife* 8/3 (Kış 2008), 185.

Ancak 1405 yılında vefatının ardından, Semerkant merkezli devlet yapısı varisleri arasında çıkan taht mücadeleleriyle zayıflamış ve bu siyasal boşluk, Karakoyunlular ve Akkoyunluların bölgesel güç olarak yükselmesine zemin hazırlamıştır.³⁰

Bu dönemde İran'ın batı ve kuzeybatı bölgelerinde iki önemli Türkmen hanedanı olan Karakoyunlular ve Akkoyunlular arasında siyasî üstünlük mücadelesi yaşanmıştır. Doğu Anadolu'dan Horasan'a kadar uzanan bu geniş sahada, hangi hanedanın hâkimiyet kuracağı meselesi, özellikle Uzun Hasan ile Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah (ö. 872/1467) arasındaki rekabetle belirginleşmiştir. Cihan Şah, geçmişte kazandığı zaferlerin ve tecrübesinin verdiği güvenle Uzun Hasan'ı ciddi bir rakip olarak görmemekteydi. Ancak Akkoyunluların giderek güç kazanması, bu yaklaşımın gerçekçi olmadığını kısa sürede ortaya koymuştur. Uzun Hasan, 1467 yılında harekete geçerek Karakoyunlu topraklarına yönelmiş, bu sırada Cihan Şah Osmanlı sultanından yardım talebinde bulunmuştur. Akkoyunlu ordusu ile Karakoyunlu ordusu arasında 30 Ekim 1467 tarihinde gerçekleşen savaşta Cihan Şah ağır bir yenilgiye uğramış, ardından geri çekilmek zorunda kalmıştır. 11 Kasım 1467 sabahı alaca karanlıkta Uzun Hasan'ın düzenlediği baskın sırasında habersiz bulunan Cihan Şah, ordusunun dağılması sonucu kaçarken öldürülmüştür. Bu zafer, Karakoyunluların siyasî varlığının sonunu getirmiştir. Cihan Şah'ın oğlu Hasan Ali'nin de etkisiz hale getirilmesinin ardından Uzun Hasan, Tebriz'e girerek halkın ve şehir eşrafının biatını almış, Karakoyunluların bıraktığı miras üzerine kendi siyasî hâkimiyetini kurmuştur. Akkoyunlular, böylece sadece Azerbaycan'ı değil, İran'ın önemli merkezlerini de kontrol altına alarak bölgede hâkim güç haline gelmiştir. 1469 yılında Timur oğullarından Ebû Said'i de mağlup eden Uzun Hasan, sınırlarını Horasan hariç bütün İran'ı, Ermenistan'ı ve Mezopotamya'yı kapsayacak şekilde genişletmiş ve Akkoyunlu Devleti'ni en güçlü dönemine taşımıştır.³¹

Bununla birlikte, Akkoyunlu Devleti'nin Uzun Hasan döneminde ulaştığı siyasî ve askerî kudrete rağmen, 1473 yılında Fatih Sultan Mehmed karşısında meydana gelen Otlukbeli Savaşı'nda alınan ağır yenilgi, hanedanlık açısından bir

³⁰ Aydoğmuşoğlu, *Şah Abbas ve Zamanı*, 49.

³¹ Walter Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev. Tevfik Bıyıklıoğlu (Ankara: TTK Yayınları, 1992), 41-47.

dönüm noktası teşkil etmiştir. Bu mağlubiyet, Akkoyunlu yönetim yapısında ciddi bir çözülmeye yol açmıştır.³² Özellikle Uzun Hasan'ın 882/1478 yılında vefatının ardından oğulları arasında baş gösteren taht mücadeleleri, merkezi otoritenin zayıflamasına ve devletin parçalanma sürecine girmesine neden olmuştur. Akkoyunluların yaşadığı bu siyasî istikrarsızlık ve otorite boşluğu, Erdebil merkezli Safeviyye tarikatının siyasî bir güç olarak sahneye çıkmasına zemin hazırlamıştır. Tarikatın başına geçen Şeyh Safiyyüddîn'in torunu Şah İsmâil (ö. 930/1524), hem manevî hem de askerî destekle kısa sürede güç kazanmış, Akkoyunlu mirasına sahip çıkarak bölgesel hâkimiyet mücadelesini lehine çevirmiştir. Nihayet 1501 yılında Tebriz'e girerek Safevî Devleti'ni kurmuş ve resmen "şah" unvanını ilan etmiştir. Böylece İran tarihinde yeni bir siyasî dönem başlamış; aynı zamanda Şiîliğin resmî mezhep haline getirildiği mezhebî dönüşüm süreci de bu gelişmeyle ivme kazanmıştır.³³

2. Dinî Durum

Safevîler dönemi, İran'ın dinî ve mezhebî yapısında köklü bir dönüşümün yaşandığı önemli bir dönüm noktasıdır. Ancak bu dönemi hakkıyla anlayabilmek için, Safevîler öncesinde İran coğrafyasında hâkim olan dinî yapıların, mezhebî eğilimlerin ve toplumsal yapının gelişim seyri dikkatle incelenmesi gerekmektedir. Zira Safevî hareketinin fikrî ve kurumsal kökenleri, yalnızca kendi dönemiyle sınırlı kalmayıp, önceki asırlarda teşekkül eden siyasî, sosyal ve mezhebî şartların bir devamı olarak şekillenmiştir. Bu nedenle, Safevîler dönemini anlamlandırmak adına İran'ın Selçuklu dönemleri, Moğol istilaları, Timurîler, Karakoyunlular ve Akkoyunlular devri boyunca geçirdiği dinî dönüşümler detaylı bir şekilde ele alınmalıdır.

Bu dönüşüm sürecinde özellikle XII. yüzyılda Selçuklu İmparatorluğu'nun hâkim olduğu dönemin belirleyici bir rol oynadığı görülmektedir. Selçuklu Veziri Nizâmülmülk (ö. 485/1092) tarafından kurulan Nizamiye Medreseleri, Sünnîliğin İran topraklarında kökleşmesinde önemli bir etken olmuştur. Selçuklu iktidarı, İsmâiliyye (Bâtınîler) gibi aşırı fırkalara karşı mücadele ederek Sünnîliği koruma ve tahkim etme

³² Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 49-52, Çevirmenin notu.

³³ Müneccimbaşı, *Sahâifu'l-ahbâr*, 3/182; Tahsin Yazıcı, "Safeviler", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996), 10/54.

amacıyla hem siyasî hem de dinî tedbirler almıştır. Bu politikalar, İran coğrafyasının Sünnî mezhebi etrafında birleşmesine zemin hazırlayarak halkın büyük çoğunluğunun Sünnî olduğu bir yapı ortaya çıkmıştır. Bu aşamada sadece siyasî tedbirler değil, ilmî ve fikrî faaliyetler de Sünnîliğin tahkiminde etkili olmuştur. Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi büyük âlimlerin çalışmaları, Sünnî İslam'ı yeniden yorumlayarak tasavvufu uyumlu hale getirmiş, aynı zamanda Şîî unsurlar ile tasavvuf arasındaki sınırları netleştirip Sünnî düşüncüyü sistematize etmiştir. Gazzâlî'nin bu katkısı, İran'daki Sünnî ulema için önemli bir referans noktası teşkil etmiş ve Sünnîliğin toplumsal tabanda daha geniş bir kabul görmesini sağlamıştır.³⁴

Ancak, bu şekilde tahkim edilen mezhebî yapı, XIII. yüzyılda başlayan Moğol istilalarıyla birlikte yeni bir dinî ve toplumsal sınavla karşı karşıya kalmıştır. Nüfusun ezici çoğunluğunun Sünnî mezhebine mensup olduğu gerçeği değişmemekle birlikte, Moğol istilalarının yaşandığı dönemde İran, Yakın Doğu'nun en fazla İslamlaşmış bölgelerinden biri olma vasfını sürdürmüştür. Bununla birlikte, Moğol yönetiminin İran'a egemen olmasıyla farklı din ve mezheplere tanınan geniş hoşgörü ortamı, ülkenin yeni bir dinî çeşitliliğe sahne olmasına zemin hazırlamıştır.³⁵

Bu doğrultuda, Cengiz Han (ö. 624/1227) ve halefleri döneminde Moğolların geleneksel inançlara bağlı kaldığı, farklı dinlere hoşgörüyle yaklaştıkları görülmektedir. Cengiz Han ve Ögedey (ö. 639/1241) geleneksel Moğol dinî çerçevesinde hareket etmiş, Güyük Han (ö. 646/1248) Hristiyanlığa meylenmiş, Möngke Han (ö. 658/1259) ise dinler karşısında mesafeli bir tutum sergilemiştir. Hülâgû (ö. 663/1265) ve Kubilay Han (ö. 693/1294) Budizme yönelmiş, böylece İlhanlıların kurucusu Hülâgû Han ile birlikte İran'daki Moğol hâkimiyetinde Budist etkiler belirginleşmiştir. Bu çerçevede İlhanlıların inanç yapısı dört döneme ayrılmaktadır. İlk dönemde (1256-1282), Hülâgû ve Abaka Han zamanında Budist etkiler öne çıkmış, Şamanizm zayıflamış ve Hristiyanlıkla diplomatik ilişkiler kurulmuştur. İkinci dönem (1282-1295), Ahmet Teküdar'ın (ö. 683/1284) İslam'ı kabul ettiği ancak Argun, (ö. 690/1291) Geyhatu (ö. 694/1295) ve Baydu'nun (ö.

³⁴ Mustafa Ekinci, *Şah İsmail ve İnanç Dünyası* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2010), 22-23.

³⁵ Alessandro Bausani, "Religion Under the Mongols", *The Cambridge History of Iran: vol. V. The Saljuq and Mongol Periods*, ed. John Andrew Boyle (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 538.

694/1295) Budist geleneklere yöneldiği, İslam ile diğer inançlar arasında çatışmaların yaşandığı bir geçiş süreci olmuştur. Üçüncü dönemde (1295-1335), Gazân Han (ö. 704/1304) ile birlikte İlhanlılar resmen İslam'ı benimsemiş, Olcaytu (ö. 716/1316) ve Ebû Sa'îd (ö. 736/1335) dönemlerinde İslamî yönetim yapısı kurumsallaşmış ve devlet ıslahatlarına sahne olmuştur. Son olarak dördüncü dönem (1335-1353), merkezî otoritenin zayıfladığı, çözülme ve yıkılmanın yaşandığı bir dönem olarak şekillenmiştir.³⁶

Moğol istilasının yalnızca İran'daki mezhebi yapıyı değil, tüm İslam coğrafyasını etkileyen sonuçlarından biri de Bağdat merkezli Sünnî hilafetin düşmesidir. Bu gelişme, Sünnîliğin ilk kez siyasî düzlemde otoriteden mahrum kalmasına neden olmuş ve bu durum, Şîî çevreler açısından tarihsel bir fırsat olarak değerlendirilmiştir.³⁷ Zira artık Sünnî hilafet otoritesinin ortadan kalkması, Şîîler için özellikle Mısır'daki Şîî Fatımî devletinin yıkılmasından sonra uzun süredir kaybettikleri siyasî ve entelektüel meşruiyeti yeniden elde etmeye yönelik uygun bir zemin oluşturmuştur.³⁸ Nitekim İlhanlıların siyasî sahneye çıktığı ilk dönemde, bu fırsatı değerlendirenler arasında dönemin önde gelen Şîî âlimlerinden olan ve Hülâgû'nun müşavirliğini üstlenen Nasîrüddîn Tûsî'nin (ö. 672/1234) varlığı dikkat çekicidir. Aynı şekilde, Abbâsî hilafetinin çöküş sürecinde etkili olan bir diğer önemli kişi, Hülâgû tarafından vezir tayin edilen İbnü'l-Alkamî (ö. 656/1258)'dir. Sünnî kaynaklarda, Ehl-i sünnet'e karşı düşmanlık beslediği, Bağdat kuşatması sırasında Moğollara aktif destek verdiği ve Sünnî hilafeti kaldırarak yerine Şîî bir hilafet kurmayı hedeflediği yönünde iddialar ile İbnü'l-Alkamî, bu dönüşümün belirleyici isimlerinden biri olarak anılmaktadır.³⁹

İlhanlı hükümdarlarının İslam'a geçiş süreci, yalnızca bireysel inanç değişimiyle sınırlı kalmayarak İran coğrafyasının mezhebî dokusunun dönüşümünde

³⁶ Hanîfî Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiiilik* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010), 44-45; Kaplan, "Şiiiliğin İran Topraklarında Egemenliği", 187-188.

³⁷ Bausani, "Religion Under the Mongols", 538.

³⁸ H. Ahmet Özdemir, *Moğol İstilâsı ve Abbâsî Devleti'nin Yıkılışı (Cengiz ve Hülâgû Dönemleri) (612-656/1216-1258)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 217.

³⁹ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiiilik*, 82-90; Kemal Ramazan Haykırın, "İlhanlı Hâkimiyeti ve İmâmîye Şîîleri", *Milel ve Nihal* 17/1 (Haziran 2020), 93-94.

doğrudan belirleyici olmuştur. Bu sürecin ilk önemli dönüm noktası, Gazân Han'ın (1295–1304) Müslüman oluşudur. Gazân Han, tahta geçmeden önce Şeyh Sadrüddîn İbrahim Hamevî (ö. 722/1322) aracılığıyla İslam'ı kabul etmiş ve Moğol hanedanı içerisinde Ahmet Teküdar'dan sonra Müslüman olan ikinci hükümdar olarak tarihe geçmiştir. Gazân Han'ın Müslüman olmasıyla birlikte, İlhanlıların inanç politikalarında köklü değişikliklere gidilmiştir. Şamanist ve Budist zümrelerin etkisini kırmak amacıyla Budist tapınakları yıktırılmış, bu zümrelerin toplum içindeki görünür etkilerini ortadan kaldırmıştır. Resmî mezhep olarak Hanefiliği benimsemiş olsa da, uygulamaları ve toplumsal politikalarda Şiîliğe karşı ciddi bir sempati beslediği görülmektedir. Ehl-i beyt mensuplarına yönelik vergi muafiyeti tanınması, Kerbelâ ve Necef gibi Şîllerce kutsal kabul edilen mekânlara yaptığı ziyaretler ve maddî yardımlar, bu eğilimin pratikteki yansımalarıdır. Gazân Han'ın izlediği bu yaklaşım, hem halk nezdinde Şiîliğin itibarını artırmış hem de Şiî ulemanın saray çevresinde daha görünür hale gelmesine yol açmıştır.⁴⁰

Gazân Han'dan sonra tahta geçen kardeşi ve halefi Olcaytu (ö. 716/1316) selefinin yolunu devam ettirerek daha da ileriye taşımıştır. “Muhammed Hudâbende” adını alan Olcaytu, hükümranlılığı boyunca farklı din ve mezhepleri benimsemiş, bu yönüyle Moğol hükümdarları arasında en fazla inanç değişimi yaşayan kişilerden biri olmuştur. Hristiyan ve Budist dönemlerinden sonra Müslüman olmuş, başlangıçta Hanefî ve Şâfiî mezheplerini tercih etmiş, ancak saray çevresinde etkin olan Saadeddin Sâvecî, Taceddin Âvecî gibi Şiî ulemanın, özellikle de Hille ekolünün öncüsü Allâme Hillî'nin (ö. 726/1325) etkisiyle İmamiyye Şiîliğine intisap etmiştir. Bu mezhebî tercihin bir sonucu olarak, Olcaytu'nun bazı resmî belgelerde On İki İmam'a bağlılığını açıkça vurguladığı, hatta Necef'te bulunan Hz. Ali türbesine özel bir ilgi gösterdiği tarihi kaynaklarda belirtilmektedir. Bununla birlikte, Olcaytu'nun Şiîliğe geçişi, kişisel inanç tercihiyle sınırlı kalmayarak devletin resmî yazışmalarında, hukuk

⁴⁰ Bertold Spuler, *İran Moğolları*, çev. Cemal Köprülü (Ankara: Türk Tarih Kurumu [TTK], 2011), 210; Hanifi Şahin, “Câmiu't-Tevârih'e Göre Gazân Hân'ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları”, *Biliğ* 73 (Bahar 2015), 209-213; Doğan Kaplan, *Safevîler ve Kızılbaşlık* (Konya: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015), 46-47; Haykıran, “İlhanlı Hâkimiyeti ve İmâmiyye Şîileri”, 99.

sisteminde ve ilmî çevrelerle kurulan ilişkilerde Şîîliğin daha görünür hale gelmesine yol açmıştır.⁴¹

Bu dönemde özellikle Irak'ın Hille şehri, Şîî ilim geleneğinin kurumsallaştığı en önemli merkezlerden biri haline gelmiştir. Allâme Hillî ve hocası Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277) gibi önde gelen âlimler, sadece mezhebî polemiklerde değil, aynı zamanda fıkıh, kelâm ve usûl alanlarında verdikleri eserlerle Şîî düşüncenin entelektüel düzeyde savunulabilirliğini pekiştirmişlerdir. İlhanlı sarayına dâhil edilen bu ulema sınıfı, Şîîliğin meşruiyetini yalnızca inanç düzleminde değil, aynı zamanda siyasî ve kurumsal düzeyde de güçlendirmiştir. Bu gelişmeler, Moğol döneminde İran'da dinî ve mezhebî yapının Sünnî çoğunluk karakterinden kademeli olarak uzaklaşmasına ve Şîîliğin bir "saray mezhebi" olarak prestij kazanmasına zemin hazırlamıştır.⁴²

Timur'un ardından İran'da siyasî hâkimiyeti devralan Karakoyunlular ve Akkoyunlular döneminde de Şîîlik bölgede etkisini hissettirmeye devam etmiştir. Karakoyunlular, Şîîliğe karşı hoşgörülü bir yaklaşım sergileyerek Tebriz ve Irak gibi önemli merkezlerde mezhebin nüfuz ve itibârının artmasına katkıda bulunmuş, Şirvan ve Meşhed gibi şehirlerde güçlü Şîî odakların oluşmasına zemin hazırlamışlardır. Bu ortamda Sünnî-Şîî ilişkileri de daha belirgin çatışmalara sahne olmaya başlamıştır. Karakoyunlulardan sonra İran'ın tamamında söz sahibi olan Akkoyunlular, Şîîliğe karşı daha temkinli bir siyaset izlemişlerdir. Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan, Sünnî kimliğine rağmen kız kardeşini Şîî mezhebine mensup Şeyh Cüneyd (ö. 964/1460) ile evlendirmiş, böylece mezhebî farklılıkları siyasal ittifaklarla dengelemeyi tercih etmiştir. Bu evlilik, Cüneyd'in Akkoyunlu hanedanı üzerindeki etkisini artırmış ve Uzun Hasan'ın Şîîliğe karşı sert bir tavır içinde olmadığını göstermiştir. Uzun Hasan'dan sonra tahta çıkan Sultan Yakub (ö. 895/1490) döneminde, Şîî unsurlar saray çevresinde faaliyet göstermiş ve devlet yönetiminde yer almaya başlamışlardır. Hatta Sultan Yakub'un Diyarbakır beyliğine atamak istediği

⁴¹ Kadı Nurullah Şüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn* (Tahran: İntişârât-ı İslâmiyye, 1377), 2/355-363; Spuler, *İran Moğolları*, 211-212; Şirin Beyânî, *Din ve Devlet der İran Ahd-i Moğol* (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1371), 2/477-487; Mazlum Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 82; Kaplan, *Safevîler ve Kızılbaşlık*, 46,47.

⁴² Kevserânî, *el-fakîh ve's-sultân*, 152; Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 80-93.

Şah Veli, gizli bir Râfizî olarak anılmıştır. Bununla birlikte, Akkoyunlu otoritesine karşı çıkan Şeyh Cüneyd ve oğlu Şeyh Haydar (ö. 893/1488), iktidar mücadelelerinde hayatlarını kaybetmişlerdir. Buna rağmen Safeviyye tarikatının etkisi zayıflamamış, halk tabanında sahip olduğu güç ve manevî otoriteyi korumuştur. Sonunda Şeyh Haydar'ın oğlu Şah İsmâil, Safevî Devleti'ni kurarak Şiîliği resmî mezhep haline getirmiş ve İran'da mezhebî kimliğin dönüşümünü tamamlamıştır.⁴³

3. Tasavvufî Durum

Ortaçağ dünyasında yaşanan tarihsel gelişmeler, birçok sûfî zümresinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu zümrelerden biri de şüphesiz Safevîlerdir. Safevîlerin tarih sahnesine çıkışını anlayabilmek, onların ortaya çıktığı dönemin siyasî, toplumsal ve kültürel koşullarını kavramayı gerektirmektedir. Safevî tarikatını Erdebil merkezli bir tasavvuf hareketinden saltanat tahtına taşıyan temel unsurun tasavvuf olduğu unutulmamalıdır. Bu dönüşümü anlamak için yalnızca tasavvuf kavramını iyi bir şekilde anlamak yeterli değildir. Aynı zamanda İran coğrafyasında Moğol ve Timurlular döneminin genel siyasî atmosferini de bilmek gereklidir. Söz konusu tarihsel süreçlerin etkileri, Safevîlerin 1501 yılından itibaren elde ettikleri siyasî gücün sınırlarını anlamamıza olanak sağlamaktadır.⁴⁴

Moğollar döneminde İran halkı büyük zorluklarla karşı karşıya kalmıştır. Bu dönemde makam sahibi Moğol yöneticiler, emri altındaki memurlar aracılığıyla köy ve şehir halkından zorla maddi çıkar sağlamışlardır. Ayrıca dönemin hukuki işlerinden sorumlu kadılar, hileli tapu belgeleri ve sahte senetler düzenleyerek halkın elindeki topraklara el koymuş ve bu toprakları rüşvet karşılığında başkalarına satmıştır. Moğol yönetiminin ardından gelen Timurlular döneminde de benzer bir tablo yaşanmış, birçok insan öldürülmüş, hayatta kalanlar Anadolu veya Hindistan'a göç etmek zorunda kalmıştır. İran toplumu, bu dönemlerde iç ve dış savaşların etkisiyle büyük bir yoksulluk ve sefalet içine düşmüştür.⁴⁵

⁴³ Ekinci, *Şah İsmail ve İnanç Dünyası*, 25-26.

⁴⁴ Hamidreza Mohammedsnejad, "Erdebil Tarikatı ve İlhanlılar: Tasavvuf ve Siyaset İlişkisinde Yeni Dönem", *TAD* 34/57 (2015), 100-103.

⁴⁵ Mohammedsnejad, "Erdebil Tarikatı ve İlhanlılar: Tasavvuf ve Siyaset İlişkisinde Yeni Dönem", 101-105.

Moğol istilas, İslam dünyasında siyasî, sosyal ve ekonomik açıdan derin yaralar açmıştır. Moğol askerleri, geçtikleri yerleşim yerlerini yakıp yıkarak şehirleri, köyleri ve kasabaları bir daha eski ihtişamına kavuşamayacak hale getirmiştir. Bu süreçte yağmalar, katliamlar ve hukuksuz uygulamalar sıradan bir hal almıştır. Katliamlar, istilanın etkisi altındaki bölgelerde nüfusun ciddi oranda azalmasına yol açmış, sanat eserleri tahrip edilmiş ve pek çok kütüphane harabeye dönmüştür.⁴⁶ Moğol tarihçisi Cüveynî, (ö. 681/1283) Cengiz Han'ın, kendisine karşı çıkan herkesi acımasızca yok ettiğini ve nüfusu yüz bin olan şehirlerde dahi geriye sadece yüz kişinin kaldığını aktarmaktadır.⁴⁷

Bağdat merkezli Abbasî Hilâfeti'nin yıkılışı, Sünnî İslam dünyasında derin bir travmaya yol açmıştır. Tarihçilerin büyük bir kısmı bu olayı, “makûs bir kader,”⁴⁸ “semavî bir afet” ve “ilâhî bir azabın tecellisi” olarak yorumlamıştır. Bu anlayış, Müslüman toplumlarda öğrenilmiş çaresizlik halinin yayılmasına neden olmuş ve psikolojik olarak Moğolların yenilemez bir güç olduğu düşüncesi yerleşmiştir. Cengiz Han, kitleleri boyunduruk altına almak amacıyla kendisini sıkça “günahkârların başına gönderilmiş Allah'ın azabı” olarak tanımlamış ve bu algıyı güçlendirmiştir.⁴⁹ Ancak bu yenilmezlik algısı, 1260 yılında Aynicâlût Savaşı'nda Memlûk ordusunun Moğolları ağır bir yenilgiye uğratmasıyla sona ermiştir. Bu savaş, Moğolların ilk kez bir meydan muharebesinde büyük bir hezimet yaşadığı tarihsel bir dönüm noktasıdır.⁵⁰

Moğol istilasından sonra toplumun yaşama biçimi ve değer yargılarında derin ve olumsuz değişimler meydana gelmiştir. Ahlaki bozulma, yalnızca avâm tabakasıyla sınırlı kalmamıştır. Divanlarda, kadılar arasında, ulema sınıfında, sûfiler ve farklı meslek gruplarında da yaygın bir hale gelmiştir. Özellikle devlet yöneticileri, valiler ve vergi memurları halkı ağır bir şekilde ezmış ve toplumsal huzursuzluğun artmasına

⁴⁶ Hasan Çiftçi, *Ubeyd-i Zâkkânî: Toplumsal Görüşleri, Ahlâk ve Felsefesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 10-11.

⁴⁷ Alâeddin Ata Melik Cüveynî, *Târih-i Cihangüşâ-yı Cüveynî*, nşr. Muhammed Kazvînî (Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Nigâh, 1391), 1/128; Ayrıca Türkçe Çevirisi için Bkz. Alâeddin Ata Melik Cüveynî, *Târih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2013), 1-3/85.

⁴⁸ A. Bausani, “İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında İran'da Din”, çev. Mustafa Uyar, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 20/32 (2002), 225.

⁴⁹ Safa, *Târih-i Edebiyyât der Îrân*, 3/1,44-55.

⁵⁰ Spuler, *İran Moğolları*, 68-69.

neden olmuştur. Gösteriş, ikiyüzlülük ve din kisvesi altında yapılan adam kayırmacılık, dönemin duyarlı kesimlerini rahatsız etmiş, ancak kimse bu duruma karşı çıkmaya cesaret edememiştir. Şehvetperestlik, iffetsizlik, lûtîlik ve fuhuş gibi ahlâkî çöküntüler hem avâm hem de havâs arasında yaygınlaşarak halkın malı, şerefi ve namusu ağır bir şekilde zarar görmüştür.⁵¹

Bütün bu olumsuzluklara rağmen Hicrî yedinci ve sekizinci asırlarda tasavvuf, güçlü bir etki alanına, geniş bir coğrafi yayılıma ve toplum nezdinde hızla artan bir kabule sahip olmuştur. Özellikle hicrî sekizinci asırdan itibaren yaşanan derin sosyal dönüşümler, halkın yönelimini sûfî şeyhlerine, irfanî makamlara ve hankâhlara kaydırmıştır. Moğol istilasası sırasında İran'ın neredeyse tüm şehirlerinde çok sayıda sûfî ve hankâhın varlığı dikkat çekerken, istilaların yol açtığı ölüm, yağma ve kargaşa ortamı halkı ruhanî sığınaklar aramaya sevk etmiştir.⁵²

İlk dönemlerde Moğollar ile mutasavvıflar arasında uyumlu bir ilişki kurulamadığı görülmektedir. Bu durumun somut örneklerinden biri, Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn Kübrâ (ö. 618/1221) ile önemli sûfilerden Alâeddin Attâr'ın (ö. 802/1400), Moğollar tarafından öldürülmesidir. Ancak Moğol istilasından kaçan birçok sûfî, Anadolu, Şam, Fars, Kirmân, Sind ve Hindistan gibi bölgelere yerleşerek tasavvufî geleneklerini bu bölgelerde sürdürmüştür. Moğolların Tûs şehrinde Hz. Ali'nin soyundan gelen sekizinci İmam Ali er-Rızâ'nın kabrini tahrip etmeleri, ruhanî şahsiyetlere ve İslam medeniyetinin manevî sembollerine yönelik olumsuz tutumlarının açık bir göstergesidir.⁵³

Dönemin koşulları, Moğollar ile sûfiler arasında zorunlu bir etkileşim doğurmuştur. Moğollar, siyasî düzlemde halk üzerindeki etkilerini artırmak için sûfilerin toplumsal nüfuzunu fark etmiş ve bu karizmatik liderlerden yararlanma yoluna gitmiştir. Sûfiler ise kendi manevî faaliyetlerini sürdürmek için güçlü

⁵¹ Gulâm Hüseyin Yûsufî, “Şûhî Teb'î Agâh”, *Mecelle-i Yağma* 25/9 (Aralık 1351/ 1972), 540; Çiftçi, *Ubeyd-i Zâkkânî: Toplumsal Görüşleri, Ahlâk ve Felsefesi*, 13-14; Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, 220.

⁵² Safa, *Târîh-i Edebiyyât der Îrân*, 3/1, 165-166.

⁵³ Safa, *Târîh-i Edebiyyât der Îrân*, 3/1, 166; Kamil Mustafa eş-Şeybî, *es-Siletü beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*: *en-Neza'atü's-sûfiyyetü fi't-teşeyyu'* (Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1982), 2/77.

hükümetlerin himayesine ihtiyaç duymuştur. Bu karşılıklı çıkar ilişkisi, Moğollar ile sûfîler arasındaki ilk ciddi olumlu temasın zeminini hazırlamıştır.⁵⁴

Bu kapsamda, 643/1245 yılında Halîl b. Bedreddin el-Kurdî'nin Moğollara sığınması, bu ilişkinin başlangıcı olarak kabul edilir. Rifâî tarikatına mensup olduğu belirtilen Bedreddin el-Kurdî, kıyafeti ve davranışlarıyla daha çok Kalenderî dervişlerini andırmıştır. Ancak onun yaşam tarzı, dönemin sûfî anlayışından önemli ölçüde farklılık göstermiştir. Haramları helal sayması, namaz kılmaması, içki içmesi ve esrar kullanması, geleneksel sûfî öğretilerden büyük ölçüde sapma olarak görülmüştür.⁵⁵ Bedreddin el-Kurdî, hem Moğollar arasında hem de diğer topluluklarda geniş bir takipçi kitlesi edinmeyi başarmış, ancak bu durum, kendisini yerel güçlerle çatışmaya sürüklemiştir. Şah Süleyman yönetimindeki Türkmenlere karşı saldırılar düzenleyen Bedreddin, sonunda Türkmenler tarafından yakalanmış ve altı yüz müridiyle birlikte idam edilmiştir.⁵⁶

Moğol istilası sırasında İran'da sosyal hayatta varlıklarını sürdüren iki önemli tarikat dikkat çekmektedir. Bunlardan biri doğuda Necmeddîn Kübrâ'ya atfedilen Kübreviyye tarikatı, diğeri ise batıda Şehâbeddin Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdi'ye (ö. 632/1234) atfedilen Sühreverdiyye tarikatıdır. Bu dönemde tasavvuf, dinî, felsefî ve nazarî açılardan derinlemesine araştırmaya tabi tutulmuştur. İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) geleneğinin etkisini sürdürdüğü bu eğilim, öğrencisi Sadrüddîn Konevî'nin (ö. 673/1274) *Fükûk*, *Miftâhü'l-Gayb* ve *Nefahât-ı İlâhiyye* isimli eserleriyle devam etmiştir.⁵⁷

İran topraklarında Safevîler ile birlikte Şîîliğin resmî bir mezhep olarak kabul edilme sürecinde bazı tarikatlar ve tasavvuf görünümlü siyasî hareketler önemli roller üstlenmiştir. Bu süreçte özellikle Kübreviyye tarikatı ve onun iki kolu olan Zehebiyye ile Nûrbahşiyye, ayrıca Ni'metullâhiyye tarikatı dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra,

⁵⁴ Şeybî, *es-Siletü beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu*, 2/77.

⁵⁵ İbnü'l-Fuâtî, Ebû'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Havâdisü'l-câmi'a ve't-tecâribü'n-nâfi'a fi'l-mieti's-Sâbi'a*, thk. Mehdi en-Necm (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 155; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 67.

⁵⁶ Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler*, 67.

⁵⁷ Bausani, "İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında İran'da Din", 228.

Serbedârîler, Mara‘âşîler, Hurûfîler ve Muşa‘aşalar gibi tasavvuf ile Şîîliğin iç içe geçtiği siyâsî hareketler de bu dönüşümde etkili olmuştur.⁵⁸

Bu dönemde Şîîlikle ilişkilendirilen tarikatlardan biri Kübreviyye’dir. Tarikatın kurucusu Necmeddîn Kübrâ, Sünnî-Şâfiî mezhebine mensup⁵⁹ bir sûfî olmasına rağmen Hz. Ali ve Ehl-i beyt’e duyduğu sevgi nedeniyle Şîîliğe temayül ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Ancak sûfî geleneğinde Hz. Ali ve Ehl-i beyt’e duyulan bağlılık sıkça görüldüğünden, bu yaklaşımı Necmeddîn Kübrâ’nın Şîî olduğu şeklinde değerlendirmek yanıltıcıdır. Bu yorumlara kaynaklık eden unsurlardan biri, Necmeddîn Kübrâ’nın *Fevâihu’l-cemâl* adlı eserinde geçen bir anlatıdır. Şeyh, bir gaybet hali sırasında Hz. Peygamber’in yanında Hz. Ali’yi gördüğünü ve onunla Mûsâfaha ettiğini ifade etmiştir. Bu sırada kendisine, “Kim Ali ile Mûsâfaha ederse cennete girecek” ilhamının geldiğini, Hz. Ali’ye bu hadisin sahih olup olmadığını sorduğunu ve Hz. Ali’nin bunu tasdik ettiğini aktarmıştır.⁶⁰

Necmeddîn Kübrâ’nın ilk dönem müritlerinin tamamı Sünnî olarak bilinmektedir. Ancak Kübrevî gelenekte aykırı eğilimler sergileyen ilk kişi olarak Sa‘deddin Hammûye (ö. 671/1272-3’ten sonra?) öne çıkmaktadır. Hammûye, “dünyayı kurtuluşa ulaştıracak on iki evliyanın sonuncusu” anlamına gelen “sâhibü’z-zaman” unvanıyla anılmıştır. Hammûye, Hâtemü’l-Enbiyâ ile Hâtemü’l-Evliyâ’nın bir olduğunu ve aynı menşeden geldiğini savunmuş ve bu görüş Alâüddevle Simnânî (ö. 736/1336) tarafından da benimsenmiştir. Hammûye, Kübreviyye tarikatından icazet almış olmasına rağmen İbnü’l-Arabî geleneğine yakın durmuştur. Nitekim kaynaklarda onun İbnü’l-Arabî hakkında “sahilsiz bir umman” ifadesini kullandığı,

⁵⁸ Mazlum Uyar, “Safevîler Öncesi İran’da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/7-8 (Kasım 2000-2001), 85-94.

⁵⁹ Yakut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân* (Beyrut: Dârü Sâdr, 1977), 2/415.

⁶⁰ Necmeddîn-i Kübrâ, *Fevâihu’l-cemâl ve fevâtihu’l-celâl*, thk. Yusuf Zeydan (Kahire: Dâr Saâdi’s-Sabâh, 1993), 138; Necmeddîn-i Kübrâ, *Fevâihu’l-cemâl ve fevâtihu’l-celâl*, çev. Muhammed Bâkır Saîdî Horasânî, haz. Muştâk Ali (Tahran: İntişârât-ı Mervî, 1368), 88; Eserin Türkçe tercümesi için Bkz. Necmeddîn-i Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl ve Fevâtihu’l-Celâl*, haz. İbrahimcizâde Hacı İsmail Altuntaş (İstanbul: y.y, 2010), 23-24; Süleyman Gökbulut, “Sünnî Bir Tarikatın Şîîleşen Kolları: Kübreviyye-Şîîlik İlişkisi”, *Marîfe Dergisi* 8/3 (Kış 2008), 293.

İbnü'l-Arabî'nin ise Hammûye'yi "bitmez tükenmez bir hazine" olarak tanımladığı belirtilmektedir.⁶¹

Hammûye, vefatından önce oğlu Sadrüddîn İbrahim'i hankâhına halife olarak atamıştır. Hadis ilminde tanınan İbrahim, İlhanlı sarayıyla yakın ilişkiler kurmuş ve Gazân Han'ın hizmetinde bulunarak onun Müslüman olmasına vesile olmuştur. 671/1272-73 yılında *Târîh-i Cihân Güşâ* yazarı tarihçi Cüveynî'nin kızıyla evlenerek devlet nezdindeki konumunu güçlendirmiştir. Ehl-i beyt'e dair hadisleri içeren *Ferâizü's-sımteyn* adlı eseri ise Şîî eğilimlerle ilişkilendirilmesine yol açmıştır.⁶²

Hammûye'nin en önemli ve tanınmış takipçilerinden biri Azîz Neseî'dir. Neseî, gençlik yıllarında İslamî ilimlerin yanı sıra eczacılık, felsefe ve tasavvufla ilgilenmiştir. *Keşfü'l-hakâik* adlı eserinde bâtinî hakikatler, sâhibü'z-zaman ve hâtemü'l-evliyâ olan On İkinci İmam'ın zuhûru gibi konulara eğilerek Kübreviyye tarikatındaki Şîilik eğilimlerini devam ettirmiştir. Ayrıca *Maksad-ı aksâ* adlı eserinde, sâhibü'z-zamanın ortaya çıktığında zâhirî ilimlerin medreselerde okutulmasına son vereceğini belirtmesi, bu eğilimlerin açık bir teyididir. Neseî, hocası Hammûye gibi, velâyetin mutlak ve mukayyed anlamda yalnızca Hz. Ali ve onun soyundan gelen masum imamlar için kullanılmasını savunmuştur.⁶³

Kübreviyye tarikatında Şîî eğilimler taşıdığı düşünülen şeyhlerden biri de Alâüddevle Simnânî'dir.⁶⁴ Henüz 15 yaşında İlhanlı sarayında Argun Han'ın hizmetine girerek önemli mevkilerde bulunmuş,⁶⁵ ancak yaşadığı manevî bir tecrübenin ardından tasavvufa yönelmiş ve Kübreviyye tarikatından Nureddin Abdurrahman İsferâyînî'ye (ö. 717/1317) intisap ederek onun halifesi olmuştur.

⁶¹ Sa'deddîn Hammûye, *el-Misbâh fi't-tasavvuf*, haz. N. Mâyil Herevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1362), 101-102; Emîr İkbâl Sîstânî, *Çihil Meclis*, haz. Necib Mâyil Herevî (Tahran: İntişârât-ı Edîb, 1366), 259; Bausani, "İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında İran'da Din", 229.

⁶² Reşîdüddîn Fazlullah Hemedânî, *Câmi'u't-tevârîh*, trc. Fuat Abdülmûtî Seyyâd (Kahire: Dârü's-sekâfe li'n-neşr, 2000), 123-124; Hamid Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/500; Jamal J. Elias, "The Sufi Lord of Bahrabad: Sa'd al-Din and Sadr al-Din Hamuwayi", *Iranian Studies* 27/1-4 (1994), 67; Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîilik*, 231.

⁶³ Şüşterî, *Mecâlisü'l-mü'mînîn*, 2/85,86; Algar, Necmeddîn-i Kübrâ, 32/501-502.

⁶⁴ Gökbulut, "Sünnî Bir Tarikatın Şiileşen Kolları: Kübreviyye-Şîilik İlişkisi", 296.

⁶⁵ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 150-151; Jamal J. Elias, *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of Ala ad-Davla as-Simnânî* (Albany: State University of New York Press, 1995), 17-18.

Simnânî, sapkın görüşlerle mücadeleyi desteklemiş, ancak Şîî tahakkümü konusunda ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemiştir. *Safevetü'l-urve* adlı eserinde Sünnî olduğunu belirtmesine rağmen Hz. Ali'yi imamet düşüncesinin merkezi unsuru olarak görmüştür. Bu yaklaşımı, onu Sünnîlikten çok Şîîliğe yakın bir duruş sergileyen bir şahsiyet olarak öne çıkarmıştır.⁶⁶

Alâüddevle Simnânî'den sonra Şîî motifler taşıyan Kübreviyye halifelerinden bir diğeri de İran'ın Hemedân şehrinde doğan Seyyid Ali Hemedânî'dir (ö. 786/1385). Hz. Ali soyundan geldiği iddia edilen Hemedânî, Alâüddevle Simnânî'nin yeğeni olup onun müritleri Mahmûd-i Mâzdegânî ve Ali Dostî aracılığıyla tasavvufa intisap etmiştir.⁶⁷ Hemedânî, eserlerinde Şîî motiflerle Sünnî doktrinini bir arada ele almış, bu yaklaşımıyla Moğol ve İlhanlı dönemi inanç dünyasına ışık tutarak Safevîler döneminde Şîîliğin resmî bir kimlik kazanmasına zemin hazırlamıştır.⁶⁸

Seyyid Ali Hemedânî'nin vefatından sonra, Kübreviyye tarikatının bazı mensupları onun halifesi Hâce İshak Huttalânî'ye (ö.869/1465) intisap etmiştir. Ancak Huttalânî'nin Timurlu hükümdarı Şâhruh (850/1447) tarafından idam edilmesi üzerine müritler iki gruba ayrılmıştır: Bir kısmı Huttalânî'nin halifesi Muhammed Nûrbahş'a (ö. 869/1465), diğer kısmı ise Abdullah Berzişâbâdî'ye (ö. 872/1468) tabi olmuştur. Bu ayrışma sonucunda Kübreviyye tarikatı, Nûrbahşîyye ve Zehebiyye olarak iki kola ayrılmıştır. Kübreviyye tarihinde Şîîleşmeden söz edilecekse, bu kırılma noktası ve sonrasındaki gelişmeler dikkate alınmalıdır. Bu iki kolun ilerleyen dönemlerde Safevîlerin tarih sahnesine çıkışını kolaylaştırıcı bir etki yarattığı anlaşılmaktadır.⁶⁹

Safevîler öncesi İran'da Şîîliği tamamen benimsemiş ya da onun bazı unsurlarını Sünnî tasavvufa dâhil ederek kabul etmiş tarikatlardan biri de Ni'metullâhiyye'dir. Kurucusu Şâh Ni'metullâh Velî Kirmânî (ö. 834/1431), Şîîliğe

⁶⁶ Bausani, "İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında İran'da Din", 229.

⁶⁷ Jamal J. Elias, "A Second 'Ali: The Making of Sayyid 'Ali Hamadani in Popular Imagination", *The Muslim World* 90/3/4 (2000), 397.

⁶⁸ Bausani, "İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında İran'da Din", 229.

⁶⁹ Abdürakip Arslan, *Emîr-i Kebîr Seyyid Ali Hemedânî Hayatı, Eserleri ve Görüşleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 11; Halil Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîa'sında Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 155; Gökbulut, "Sünnî Bir Tarikatın Şîîleşen Kolları: Kübreviyye-Şîîlik İlişkisi", 298.

sempati duymakla birlikte tarikatını Orta Asya ve İran'da geniş bir etki alanına ulaştırmıştır. Türklerin İslamlaşmasında ve tasavvufa yönelmesinde önemli bir rol oynadığı rivayet edilmektedir. Safevîler, kuruluş dönemlerinde Ni'metullâhiyye tarikatı ile yakın ilişkiler kurmuş, şeyhlerine yüksek devlet görevleri vermiş ve ailevi bağlar tesis etmiştir. Ancak Şah Abbas döneminde tarikat üzerindeki baskılar artmış ve faaliyetleri Hindistan'a kaymıştır. XVIII. yüzyılda İran'a geri dönen tarikat, liderlerinin öldürülmesiyle zayıflamıştır.⁷⁰

Şeyh Safiyüddîn Erdebilî (1252-1334) tarafından kurulan Safeviyye Tarikatı, kuruluşunda Sünnî eğilimlere sahip olmasına rağmen zamanla Şiîliğe evrilmiştir. Yaklaşık 250 yıllık bir birikimle şekillenen tarikat, tarih boyunca Moğollar, İlhanlılar, Timurlular, Akkoyunlular ve Karakoyunlular gibi farklı siyasî güçlerin etkisi altında kalmış ve bu süreçte önemli değişimler geçirmiştir. Söz konusu dönemin en dikkat çekici özelliği ise genel anlamda siyasî istikrarsızlık ve karışıklıkların hâkim olmasıdır. Bu zorlu ve değişken koşullar içinde gelişen Safevîler, Şah İsmâil'in liderliğiyle güçlü bir devlet yapısı kurmayı başarmıştır.⁷¹

Safeviyye Tarikatı'nın Sünnî bir yapıdan Şiî bir yapıya dönüşümü, siyasî ve sosyal şartların etkisiyle şekillenmiştir. Mazlum Uyar, bu dönüşümün nedenini Sünnî hilafetin Moğollar tarafından yıkılmasıyla ortaya çıkan siyasî boşlukta arar. Bu boşluktan yararlanan Şiî kökenli tarikatlar, tasavvuf ve Şiîlik karışımı bir anlayışı yayarak Safevîlerin doğuşuna zemin hazırlamış ve bölgedeki Sünnî unsurların Şiîleşmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Şiî kökenli tarikatların bu bölgede ortaya çıkmasında, Ehl-i sünnet anlayışında ilk üç halifeye nazaran Hz. Ali'ye daha fazla ağırlık verilmesi ve bazı Şiî ulemanın kelim ve fıkıh yerine tasavvuf ve Şiîliği telif etme çabaları etkili olmuştur.⁷²

⁷⁰ Uyar, "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı", 88,89; Süleyman Gökbulut, "Safevîler Devrinde Şiîliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (Şubat 2016), 290-291; Mahmud Erol Kılıç, "Ni'metullâh-ı Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/133-135.

⁷¹Uyar, "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı", 85. Uyar, "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı", 87.

⁷²Uyar, "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı", 85-87.

Tasavvuf ve Şîîliği birleştirme çabaları yalnızca tasavvuf büyükleriyle sınırlı kalmamış, kalam ve fıkıh âlimleri de bu süreçte önemli rol oynamıştır. Bu isimler arasında Meysem b. Ali b. Meysem Bahrânî (ö. 679/1229), Bahâeddin Haydar Âmilî (ö. 787/1385'ten sonra),⁷³ İbn Fehd Hillî (ö. 841/1437) ve İbn Cumhur el-Ahsâî (ö. 904/1499 ?) yer almaktadır.⁷⁴ İbn Meysem Bahrânî, Moğol bürokratı Cüveynî için yazdığı *Nehcü'l-belâga* şerhinde Hz. Ali'nin sözlerini tasavvufî bir yaklaşımla yorumlayarak tasavvuf ve Şîîliği bütünleştiren ilk kişilerden biri olmuştur. İbn Meysem, Şîîlikte aşırılıktan kaçınmış, Şîî-Sünnî ihtilaflarına girmemiş ve Sünnileri kötülemeyi reddetmiştir. Ayrıca teberrâ kavramını sûfî bir yaklaşımla yorumlayarak daha ılımlı bir anlayış geliştirmiştir.⁷⁵

İlhanlıların yıkılmasıyla ortaya çıkan siyasî konjonktürden yararlanarak tasavvufu Şîîliğe entegre etmeye çalışan Şîî âlimlerden biri de Seyyid Haydar Âmilî'dir. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışından etkilenen Âmilî, tasavvuf ve Şîîliği bir araya getirmiştir.⁷⁶ Ona göre sûfiler, dinin bâtinî yönleriyle ilgilenen gerçek Şîîlerdir. Diğer Şîîler ise dinin zâhirî yönleriyle, özellikle doktrin ve fıkıhla meşgul olan kimselerdir. *Câmi'u'l-esrâr* adlı eserinde, erken dönem sûfilerinin On İki İmam ile bağlarını ortaya koymaya çalışmıştır.⁷⁷ Bu dönemde, tasavvufa ilgi duyan bir diğer önemli isim ise İbn Fehd Hillî'dir. Daha çok zühd ve felsefeye yönelen İbn Fehd, tasavvufu eserlerinde öne çıkarmıştır. Ancak tasavvuf ve Şîîliği bütünleştirme çabalarını sistemli olarak sürdüren kişi, İbn Cumhur el-Ahsâî'dir. Âmilî'nin gerçek halefi olarak kabul edilen el-Ahsâî, tasavvufun yanı sıra Şîîlik, felsefe, Mu'tezilî ve Eş'arî kalamını birleştirme çalışmalarını da genişletmiştir.⁷⁸

Hicrî 7/13. yüzyıldan 9/15. yüzyıla kadar İran'da Şîîlikle iç içe geçmiş bazı tasavvufî akımların da varlığı göze çarpmaktadır. Bu dönemde ortaya çıkan dikkat çekici oluşumlardan biri Serbedârîlerdir. Hareketin kurucusu, İlhanlı hükümdarı Ebû

⁷³ Mehdi Ferhanî, *Muhaceret-i Ulema-yı Şia ez-Cebel-i Âmil be İran der Asr-ı Safevî* (Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1377), 34.

⁷⁴ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik*, 235.

⁷⁵ Ferhanî, *Muhaceret-i Ulema-yı Şia ez-Cebel-i Âmil be İran der Asr-ı Safevî*, 34-35.

⁷⁶ Ferhanî, *Muhaceret-i Ulema-yı Şia ez-Cebel-i Âmil be İran der Asr-ı Safevî*, 35.

⁷⁷ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'ism: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven – London: Yale University Press, 1985), 95-96; Uyar, "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı", 87.

⁷⁸ Uyar, "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı", 87.

Said'in (1317-1335) saltanatının son yıllarında Mâzenderan'dan Sebzevâr'a gelen Şeyh Halife'dir. Şeyh Halife, Kur'an okuyarak ve vaazlar vererek etrafında bir kitle toplamış, ancak tasavvufî görüşleri zamanla halkın ve Sünnî fakihlerin tepkisini çekmiştir. Şeyh Halife'nin ölümünden sonra liderliği öğrencisi Hasan Cûrî (ö. 743/1342) devralmıştır.⁷⁹ Nişâbur'da çok sayıda mürit toplayan Cûrî, esnaf dayanışmasını tarikat dayanışmasıyla birleştirmiş, müritlerini gizli bir deftere kaydetmiş ve silahlandırarak örgütlü bir yapıya dönüştürmüştür. Serbedârîler, mezhep taassubundan uzak durmayı, başkalarına zarar vermemeyi ve hırsızlık ile adam öldürmekten kaçınmayı ilke edinmiştir. Kendilerini tasavvufî bir yol olan fütüvvet ve uhuvvet ehline dayandırmışlardır.⁸⁰

Serbedârî hareketiyle aynı dönemde ortaya çıkan ve benzer şekilde Şîî öğretilerle temas halinde bulunan bir diğer oluşum ise Taberistan'da kurulan Mar'âşîlerdir. Serbedârîlerden etkilenmiş bu yapı, Şîî bir derviş tarikatı olup Seyyid Kıvâmeddin Mar'âşî (ö. 781/1389) tarafından kurulmuştur. Taberistan merkezli bir hâkimiyet alanı tesis eden Mar'âşî, hem dinî hem de siyasî anlamda etkinlik göstermiştir. Kendisine tabi dervişleri, dinî öğretiler yanında siyasî ve askeri faaliyetlerde de organize etmiştir. Torunlarından Mîr Zâhîrüddîn'in yazdığı hanedan tarihine göre, Seyyid Kıvâmeddin Mar'âşî, Âmul'u ele geçirdikten sonra oğullarına dünyevi hâkimiyet peşinde koşmayacağına dair bir taahhütte bulunmuş⁸¹ ve bu tarihten sonra tüm siyasî işleri oğullarına devretmiştir. Ancak, 1392 yılında Seyyid Kıvâmeddin'in oğulları ile Timur arasında çıkan savaşta Şîî halk ve dervişlerden çok sayıda kişi öldürülmüştür. Timur, bu olaydan sonra Kıvâmeddin'in ailesinin bir kısmını Hârezm'e, bir kısmını da Semerkant'a göndererek kontrol altında tutmuştur.⁸²

⁷⁹ Azer Ahençî, "Beresi-î Avamil-î Muesser der Nehostîn Merhele ez Conbeş-i Serbedârân-i Horasan tâ Teşkil-i Devlet". *Mecelle-i Danişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-u İnsânî Danişgah-i Tahran* 76 (Zemistan 1384/2005), 123-124.

⁸⁰ Abbas İkbâl Aştîyânî, *Târîh-i Moğol ez Hamle-yi Cengiz Tâ Teşkil-i Devlet-i Timûrî* (Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1388), 466; Mustafa Şahin, "Serbedârî Hareketinin Ortaya Çıkması ve Gelişmesinde Fütüvvet Teşkilâtının Rolü", *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu: XIII. Yüzyıla Kadar Türk ve İslâm Dünyasında Ahiliğin Temelleri*, ed. Ahmet Gökbel ve Ahmet Doğan (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2018), 2/ 667-669.

⁸¹ Derya Coşkun, "Bir Sürgün Hikâyesi: Maverâünnehir'deki Marâşîler". *Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Bahar 2019), 111-112.

⁸² Coşkun, "Bir Sürgün Hikâyesi: Maverâünnehir'deki Marâşîler", 111-112.

Bu dönemin dikkat çeken bir başka tasavvufî-Şîî karakterli hareketi ise XIV. yüzyılda İran topraklarında zuhûr eden Hurûfiliktir. Şîîlik ve tasavvuftan beslenen bu özgün dinî hareket, peygamber olduğunu iddia eden Fadlullah Esterâbâdî (ö. 796/1394) tarafından kurulmuştur. Hurûfilik, öğretilerinin Kur'an'ın gerçek içsel anlamını taşıdığını iddia etmesi bakımından İsmâiliyye veya erken dönem gulât hareketlerine benzerlik göstermektedir. Hurûfiliğin temelinde, te'vil yoluyla sayıların, harflerin ve insan vücudunun belirli kısımlarının mistik önemine vurgu yapılmaktadır. Öğretilerinde yedi rakamına özel bir önem atfedilmekle birlikte, On İki İmam'a övgüler içeren unsurlar da bulunmaktadır. Bu yönleriyle Hurûfilik, mistik ve bâtinî bir sistem geliştirmiştir.⁸³

Hurûfiliğin ardından, hem bâtinî hem de sûfî bir yapı arz eden ve Şîîlik dairesinde değerlendirilen Muşa'şalar, Hicrî 9/15. yüzyılda ortaya çıkan bir diğer önemli harekettir. Havîza asıllı bu Şîî sülale, Muhammed b. Felâh (ö. 866/1461) tarafından kurulmuştur. Minorsky'ye göre tasavvufî eğilimlere sahip olan Felâh, İmam Mûsâ Kâzım'ın soyundandır. XV. yüzyıl Şîî gulât tarihi açısından Muşa'şalar büyük önem taşımaktadır. Bu dönem, Börklüce Mustafa (ö. 822/1419) ve Simavna Kadısı Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420) isyanları, Seyyid Nûrbâhş'ın mehdilik iddiaları ve Safevîlerin Erdebil'deki militarist hareketleriyle birlikte değerlendirildiğinde, Felâh'ın faaliyetleriyle birçok benzerlik göstermektedir.⁸⁴ Muhammed b. Felâh, Şeyh Ahmed b. Fehd el-Hillî'nin yanında ilim tahsil etmiş ve dönemin seçkin âlimleri arasında yer almıştır. Zâhirî ilimlerdeki başarısının ardından tasavvuf, riyâzet ve uzlete yönelmiş, böylece sadece ilmi alanlarda değil, manevî sahada da etkili olmuştur.⁸⁵

⁸³ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 100.

⁸⁴ V. Minorsky, "Muşa'şalar", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997), 8/839.

⁸⁵ Câsim Hasan Şübber, *Târîhü'l-Muşa'âşa'ıyyin ve terâcimü a'lâmihim* (Necef: Şebeketü Kütübî 'ş-Şia, 1965), 15-16.

BİRİNCİ BÖLÜM

SAFİYYÜDDİN ERDEBİLÎ'NİN HAYATI

1.1. Adı ve Nisbesi

Safevî hanedanının kökenlerine dair en eski kaynak olma özelliğini taşıyan eser, İbn Bezzâz olarak bilinen Derviş Tevekkülü b. İsmâil tarafından kaleme alınan *Safvetü's-safâ* isimli eserdir. Bu eserde yer alan bilgilere göre, Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî'nin (ö. 735/1334) tam adı “Şeyh Safiyyüddîn İshâk ibn-i Cebrâil ibn-i Ebû Bekr el-Kürdî el-Sincânî”dir. Künyesi “Ebû'l-Feth” olan Şeyh'in, çeşitli kaynaklarda zikredilen lakapları arasında Safiyyüddîn ⁸⁶ (dini pak ve temiz), Safiyyü'l-Esfiya (temizler temizi), Sultânü'l-Evliya, Burhanü'l-Evliya (evliyanın kanıtı, ispatı), Zübdetü'l-Kemâlü'l-Âfâk (ufukların kemâlinin özü), Envârü'ş-Şeri'a (şeriatın nurları) ve Şeyh Sefiyyü'l-Mille ve'd-Din (milletin ve dinin temizi) bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Sultanü'l-Meşâyih-i ve'l-Muhakkîkin (meşâyih ve muhakkiklerin sultanı), Kutbü'l-Ârifin (âriflerin kutbu) ve Kutbü'l-Meşâyihi'l-Müteâhhirîn (müteahhir meşâyihin en üstünü) gibi lakaplarla da anılmıştır. ⁸⁷

1.2. Doğumu ve Çocukluğu

Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî, 1252 ⁸⁸ yılında Hazar Denizi'nin güneybatısında, Erdebil'e bağlı Kelhoran köyünde dünyaya gelmiş ve 1334 yılında vefat etmiştir. ⁸⁹ Babası, Eminüddîn Cebrâil, annesi ise iffet, salihlik ve takva sahibi bir kadın olarak tanınan Devletî Hatun'dur. ⁹⁰ Babası ona Ebû'l-Feth Safiyyüddîn İshak adını vermiştir. ⁹¹

Yedi kişilik bir ailenin beşinci çocuğu olan Şeyh Safiyyüddîn'in, kendisinden önce Muhammed, Selahüddîn ve İsmâil adında üç ağabeyi ile bir ablası

⁸⁶ İbn-i Bezzaz-ı Erdebîlî, *Safvetü's-safâ*, 70.

⁸⁷ Nizamüddîn Mücîr Şeybanî, *Teşkil-i Şâhinşâh-i Safevî (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahran, 1346)*, 49; İsfahânî, *Hold-i Berîn (Iran der Rüzgâr-ı Safeviyân)*, 16; Cihat Aydoğmuşoğlu, *Safeviye Tarikatı Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2014), 38.

⁸⁸ Şeyh Hüseyin, Safiyyüddîn Erdebîlî'nin doğum tarihini H. 650 (1252/1253) olarak vermektedir. B.k.z. Zâhidî, *Silsiletü'n-nesebi Safeviye*, 16.

⁸⁹ Müneccimbaşî, *Sahâifu'l-ahbâr*, 3/180; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 5; Safiyyeddin Erdebîlî, *Makâlât: Şeyh Safi Buyruğu*, haz. Sönmez Kutlu ve Nizamettin Parlak (İstanbul: Horasan Yayınları, 2008), 17.

⁹⁰ İskender Bey Türkmen, *Târih-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, 1/12; *Âlem Ârâ-yi Safevî*, 9.

⁹¹ Hândmîr, *Târih-i Habibü's-Sîyer fi Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 413.

bulunmaktaydı. Kendisinden sonra ise Yakup, Fahreddin ve Yusuf adlarında üç erkek kardeşi dünyaya gelmiştir. Çocukluğundan itibaren olgunluğu ve dindarlığıyla dikkat çeken Şeyh Safiyüddîn, çocukluk yıllarını Erdebil’de geçirmiştir. Ancak altı yaşında babasının vefatı, onun manevî ve kişisel gelişiminde derin bir iz bırakmıştır.⁹²

Safvetü’s-safâ’ya göre, Şeyh Safiyüddîn, çocukluk döneminde yaşıtlarından farklı bir karakter sergilemiştir. Diğer çocuklarla oyun oynamaktan kaçınmış ve onların arasına pek karışmamıştır. Bununla birlikte, yaşıtları onun bu olgun tavırlarına büyük saygı göstererek kendisini her zaman başköşeye oturtmuş ve bir lider olarak görmüşlerdir.⁹³

1.3. Nesebi ve Tarihî Arka Plan

Şeyh Safiyüddîn Erdebilî’nin nesebine ilişkin en temel kaynak, daha çok *Safvetü’s-safâ* adıyla bilinen *Mevâhibü’s-Seniyye fî Menâkibi’s-Safeviyye* adlı eserdir. Bu eserin birinci bâbının birinci bölümünde Şeyh Safiyüddîn’in nesebi şu şekilde aktarılmıştır: “Şeyh Safiyüddîn Ebû’l-Feth İshâk ibn-i eş-Şeyh Emînüddîn Cebrâil ibn-i es-Salih ibn-i Kutbüddîn Ebû Bekr ibn-i Salâhüddîn Reşîd ibn-i Muhammed el-Hâfız li-Kelâmulâh ibn-i Avâz ibn-i Pîruz el-Kürdî es-Sencânî <Pîruz Şâh Zerrîn Külâh ibn-i Muhammed Şeraf Şâh ibn-i Muhammed ibn-i Hasan ibn-i Muhammed ibn-i İbrahim ibn-i Câ’fer ibn-i Muhammed İsmâil ibn-i Muhammed ibn-i Ahmed A’rabî ibn-i Ebû Muhammed el-Kâsım ibn-i Ebû’l-Kâsım Hamza ibn-i el-İmâm el-Hümâm Mûsâ el-Kâzım ibn-i İmâm Ca’fer es-Sâdık ibn-i İmâm Muhammed el-Bâkır ibn-i İmâm Zeyne’l-Abidîn Ali ibn-i İmâm Seyyidü’s-Şühedâ Ebâ Abdullah el-Hüseyn ibn-i Emîrû’l-Mü’minîn ve İmâmü’l-Muttakîn Ali ibn-i Ebî Tâlib>.”⁹⁴

Bu şecere, Safevî tarikatının liderlerinin soyluluk ve seyyidlik iddialarını destekleyen en önemli metinlerden biri olarak kabul edilmiştir. Şecerede yer alan isimler ilk kez *Safvetü’s-safâ*’da kayıt altına alınmış ve sonraki Safevî tarihçileri tarafından bu bilgiler esas alınarak Şeyh Safiyüddîn’in soyunun İmam Mûsâ Kâzım’a

⁹² Zâhidî, *Silsiletü’n-nesebi Safeviyye*, 16; Herevî, *Fütûhât-ı Şâhî*, 11.

⁹³ İbn-i Bezzaz-ı Erdebilî, *Safvetü’s-safâ*, 81.

⁹⁴ İbn-i Bezzaz-ı Erdebilî, *Safvetü’s-safâ*, 70; Âlem Ârâ-yi Safevî, 3; İsfahânî, *Hold-i Berîn (İran der Rüzgâr-ı Safeviyân)*, 16.

kadar uzandığı iddia edilmiştir.⁹⁵ Ancak, şecerede yer alan bilgilerin tarihî tutarlılığı konusunda çeşitli tartışmalar bulunmaktadır.

İbn-i Bezzâz'ın verdiği nesep bilgileri, tarihî bağlamda incelendiğinde birtakım eksiklikler ve belirsizlikler barındırmaktadır. Örneğin, İskender Bey Münşî'nin *Tarih-i Âlem-Ârâ-yı Abbâsî* adlı eserinde, nesep âlimlerinin çoğunun bu şecerenin doğruluğu konusunda ittifak ettiği belirtilse de, bu iddia tarihî ve belgesel dayalı bir temelden yoksundur. Aynı şekilde, Ebü'l-Feth el-Hüseynî'nin, şecerenin muteber ensâp kitaplarında ayrıntılı bir şekilde yer aldığını iddia etmesi de mesnetsiz bulunmuştur.⁹⁶ Şecerenin analizi şu şekilde üç ana bölüme ayrılabilir:

1. Şeyh Safiyüddîn'den Fîrûz Şâh Zerrîn Külâh'a Kadar Olan Bölüm

Bu kısım, nispeten güvenilir kabul edilmektedir. Bu döneme kadar uzanan isimlerin varlığı ve şecerede sıralanışı, tarihî kaynaklarla uyumludur ve önemli bir problem teşkil etmemektedir.

2. Muhammed ibn İsmâîl'den İmam Mûsâ Kâzım'a Kadar Olan Bölüm

Bu bölümde yer alan bazı küçük hatalar ve tutarsızlıklar bulunmakla birlikte, genel itibarıyla kabul edilebilir bir düzeydedir. Ancak, kronolojik ve tarihî bağlantılar açısından eksiklikler göze çarpmaktadır.

3. Muhammed Şeref Şâh'tan Muhammed ibn İsmâîl'e Kadar Olan Bölüm

Şecerede en tartışmalı bölüm burasıdır. Bu kısımda yer alan yedi kişinin varlığı hakkında tarihî bir mutabakat yoktur. Bu durum, Safiyüddîn Erdebîlî ile İmam Mûsâ Kâzım arasında bir bağ kurma çabasının tarihî gerçeklikten ziyade ideolojik bir hedefe dayandığını göstermektedir. Şecerede Safiyüddîn'in dedelerinden yediden fazlasının kimliklerinin kesin olarak bilinmemesi, seyyidlik iddiasının zayıf olduğunu ortaya koymaktadır.⁹⁷

⁹⁵ Hândmîr, *Târih-i Habibü's-Sîyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 318; *Âlem Ârâ-yi Safevî*, 3; Kazvîni, *Kitâb-ı Lübbü't-Tevârih*, 235.

⁹⁶ Ahmed Kesrevî, *Kârvend-i Kesrevî*, haz. Yahya Zekâ (Tahran: Şirket-i Sehâmî-i Kitâbhâ-yı Cîbî, 1352), 66; Ahmed Kesrevî, "Nijâd ve Tebâr-ı Safevîye", *Mecelle-i Âyende* 2/5 (1306), 358.

⁹⁷ Kesrevî, *Kârvend-i Kesrevî*, 66; Kesrevî, "Nejâd ve Tebâri Safevîye", 360-361; Michael M. Mazzaoui, *Peydâyeş-i Devlet-i Safevîyye*, trc. Ya'kûp Ajend (Tahran: Neşr-i Goster, 1363), 126; Şeybanî, *Teşkil-i Şâhinşâh-i Safevî*, 44-45.

1.4. Eğitimi ve Hocaları

Şeyh Safiyüddîn, altı yaşında babasını kaybettikten sonra annesi tarafından yetiştirilmiştir.⁹⁸ Annesi, onun eğitimine büyük önem vermiş ve dönemin eğitim anlayışına uygun olarak yüksekokul ve mektep niteliğindeki kurumlara göndermiştir. Bu süreçte edep ve adabı öğrenmiş; farzlar, sünnetler ve Kur'ân-ı Kerîm eğitimi almıştır. Eğitim hayatı boyunca Arapça, Farsça, Türkçe ve Moğolca gibi dilleri öğrenmiştir. Ayrıca şiir, nükte ve latife gibi alanlarda kendini geliştirmiştir. Bunun yanı sıra tehzip, terhib-i ibaret, kelim ve istiare konularında da üstün bir maharet kazanmıştır.⁹⁹

Eğitim sürecinin ardından, tasavvufî bir terbiyeye bağlanmadan önce Şeyh Safiyüddîn, riyâzet ve zühd üzerine kurulu bir hayat sürmüştür. Gündüzlerini oruçla, gecelerini ise ibadetle geçirmiştir. Vaktinin büyük bir kısmını Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) müritlerinden Şeyh Ferruh Erdebîlî ve Şeyh Ebû Said'in kabirlerini ya da Şeyh Şehâbeddin Mahmud'un kabrini ziyaret ederek geçirmiştir. Bu ziyaretler sırasında çeşitli rüyalar gördüğünü ve sûfiyane mükâşefeler yaşadığını ifade etmiştir. Ancak kabir ziyaretlerinden elde ettiği manevî tecrübeler kendisine yeterli gelmeyince, Allah'tan kendisini bir mürşid-i kâmile bağlamasını dilemiştir. Manevî bir arayışla geçen bu dönemde, "Allah dostları Savalan Dağı'ndadır" sözüne inanarak Savalan Dağı'na çıkmış, ancak umduğunu bulamadan geri dönmek zorunda kalmıştır.¹⁰⁰

Şeyh Safiyüddîn, yirmili yaşlarına geldiğinde Erdebil'in münzevileri arasında bir mürşid-i kâmil arayışına başlamış, fakat yine manevî eğilimlerine uygun bir rehber bulamamıştır. Bunun üzerine, annesinden abisini ziyaret etme bahanesiyle izin alarak, şöhreti kendisine ulaşan ve onun manevî arayışında önemli bir dönüm noktası teşkil

⁹⁸ İskender Bey Türkmen, *Târih-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, 1/11.

⁹⁹ İbn-i Bezzaz-ı Erdebîlî, *Safvetü's-safâ*, 82; Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids: Si'ism, Sûfism, and the Gulât* (Weisbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1972), 52; Abdülhüseyn Zerrînkûb, *Dünbâle-i Cüstücû der Tasavvuf-i Îrân* (Tahran: Müessesesi-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1387), 60; Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 43.

¹⁰⁰ İskender Bey Türkmen, *Târih-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, 1/12; Zerrînkûb, *Dünbâle-i Cüstücû der Tasavvuf-i Îrân*, 60; Aydoğmuşoğlu, *Safevîye Tarikatı Tarihi*, 38; Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 44-45.

edecek olan Şeyh Necîbüddin Büzgaş'ı (ö. 678/1279) görmek üzere Şiraz'a gitmiştir.¹⁰¹

Bu dönemde kardeşi Selahaddin Reşîd de Şiraz'da bulunuyordu. Ticaretle uğraşan diğer kardeşi Seyyid Muhammed ise Hürmüz-Şiraz arasında yer alan bir bölgede, aşırı sıcaklar ve zehirli rüzgârlar nedeniyle vefat etmiştir. Seyyid Muhammed'in ölümünün ardından geride önemli bir miras kalmıştır. Selahaddin Reşîd, bu mirası devralmış ve Şiraz'ın ileri gelen zenginlerinden biri haline gelmiştir. Şeyh Safiyüddîn'in Şiraz'a geldiğini duyan Selahaddin, onu evinde ağırlamak istemiştir. Ancak, sade bir yaşam tarzını tercih eden Şeyh Safiyüddîn, kardeşinin hazırladığı ziyafeti kabul etmemiş ve doğrudan Şeyh Abdullah Hafîf'in (ö. 371/982) hankâhına gitmiştir. Bu süreçte, büyük bir arzu ile görüşmek istediği Şeyh Necîbüddin Büzgaş'ın vefat ettiğini öğrenmiştir. Bunun üzerine, Şeyh Necîbüddin'in oğlu Şeyh Zahîrüddin ile görüşerek manevî arayışını sürdürmüştür.¹⁰²

Şeyh Safiyüddîn, Şeyh Necîbüddin'in vefatına rağmen Şiraz'ı terk etmemiş, bir süre daha şehirde kalarak meşâyih ve dervişlerle mülakatlarda bulunmuştur.¹⁰³ Bu dönemde zamanının büyük bir bölümünü ilim tahsiline ayırmış, tefsir ve hadis ilimlerinde bilgin olan Mevlânâ Radiyüddîn'in derslerine katılmış ve bu alanlarda icâzet alarak yetkinlik kazanmıştır.¹⁰⁴ Ayrıca, Şiraz'ın ünlü şairi Muslihüddîn Sa'di Şîrâzî¹⁰⁵ ve tasavvuf büyüklerinden Rûzbihân Farsî'nin sohbetlerine katılmıştır.¹⁰⁶ Ancak, bu ilim ve tasavvuf ehliyle olan görüşmelerine rağmen, aradığı manevî feyzi halâ bulamadığını ifade etmiştir.¹⁰⁷

¹⁰¹ *Âlem Ârâ-yi Safevî*, 9; İskender Bey Türkmen, *Târih-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, 1/12; Hândmîr, *Târih-i Habibü's-Sîyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 414; Kadı Ahmed Kummî, *Hülasâtü't-tevârih*, 1980), 13; *Mîrzâ Bey Gonâbâdî, Ravzatü's Safeviye*, 72.

¹⁰² İbn-i Bezzaz-ı Erdebilî, *Safvetü's-safâ*, 95; İsfahânî, *Hold-i Berîn (İran der Rüzgâr-ı Safeviyân)*, 26; *Âlem Ârâ-yi Safevî*, 9; Zâhidî, *Silsiletü'n-nesebi Safeviye*, 17-18; Hândmîr, *Târih-i Habibü's-Sîyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 414; Edward Browne, *Târihü'l-edep fî Îrân*, trc. Muhammed Alâeddin Mansûr, (Tahran: Meclisü'l-Ala li Sekâfe, 2002), 4/47; Baba Seferî, *Erdebîl der Güzergâh-i Târih* (Tahran: Kitabhân-ı Milli, 1350), 1/64-65.

¹⁰³ Seferî, *Erdebîl der güzergâh-i târih*, 1/65

¹⁰⁴ İskender Bey Türkmen, 1/12.

¹⁰⁵ İsfahânî, *Hold-i Berîn (İran der Rüzgâr-ı Safeviyân)*, 26.

¹⁰⁶ Resûl Ca'feriyân vd., *İnkılâbü'l-İslâm beyne'l-havâs ve'l-avâm*, nşr. Delîl (İsfahan: Kitaphân-ı Dijital-ı Nur, 1379), 23.

¹⁰⁷ Hândmîr, *Târih-i Habibü's-Sîyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 41; *Âlem Ârâ-yi Safevî*, 10; Browne, *Târihü'l-edep fî Îrân*, 4/47; Hacı Zeynel Abidin Şirvanî, *Riyazü's-Sayâhat*, haz. Asgâr Hâmîd Rabbânî (Tahran: Kitâbfiroşî-yi Sa'dî, 1339), 35; Zerrînkûb, *Dünbâle-i Cüstücû der Tasavvuf-i Îrân*, 61.

Bu gelişmeler sırasında onun bu üstün yeteneğini ve arayışını fark eden bazı dervişler, mertebeye daha yüksek gördükleri Emîr Abdullah Farsî'yi ziyaret etmesini önermiştir. Şeyh Safiyyüddîn, bu tavsiyeye uyarak Fars vilayetinde ikamet eden Abdullah Farsî'nin yanına gitmiştir.¹⁰⁸ Abdullah Farsî'nin huzuruna vardığında, başından geçen manevî tecrübeleri ve gördüğü halleri kendisine arz ederek, “Pirîm ve mürşidim olmanız için size geldim” demiştir. Emîr Abdullah, uzun bir sessizlikten sonra Şeyh Safiyyüddîn'e, “Ey Azizim, ne doğuda ne de batıda, seni maksadına ulaştıracak kimse yoktur.”¹⁰⁹ Ey Türk genci, bizim himmet kuşumuz buraya kadar uçmamıştır.¹¹⁰ Sizin vilayetinizin yakınında, deniz kenarında bulunan Gîlân'da arif-i rabbânî Şeyh İbrahim Zâhid-i Gîlânî (ö. 700/1301) vardır. Ona git, zira maksadına ancak o ulaştırabilir” diyerek kendisini Şeyh Zâhid-i Gîlânî'ye yönlendirmiştir.¹¹¹

Bu tavsiye üzerine manevî yolculuğunu yeniden şekillendiren Şeyh Safiyyüddîn, önce Erdebil'e dönmüş ve burada dört yıl süren zorlu bir riyâzet hayatı yaşamıştır. Sonunda, Muhammed b. İbrahim adında bir pirinç tüccarından Şeyh Zâhid'in Gîlân'a bağlı Hilve Gîrân köyünde ikamet ettiğini öğrenmiş ve kış mevsiminin zorlu koşullarına aldırmandan yaya olarak bu köye doğru yola çıkmıştır. Köye ulaştığında Şeyh Zâhid'in hankâhına varmış ve burada kalmaya başlamıştır. O sırada Ramazan ayı olması nedeniyle Şeyh Zâhid, âdeti gereği bayrama kadar misafir kabul etmese de, Şeyh Safiyyüddîn'i istisna olarak kabul etmiş ve Ramazan'ın ardından çilehânedan çıkarak onu müridi olarak kabul etmiştir. Böylece, uzun süredir aradığı manevî rehberine kavuşan Şeyh Safiyyüddîn, tasavvuf yolundaki seyr ü sülûkunu derinleştirmiştir.¹¹²

Şeyh Safiyyüddîn, İbrahim Zâhid-i Gîlânî'ye intisap ettikten sonra derin manevî dönüşümler yaşamış ve bu bağ, onun şahsiyetine kalıcı etkiler bırakmıştır.¹¹³ 1301 yılında mürşidinin vefatına kadar yirmi beş yıl boyunca kesintisiz bir şekilde onun

¹⁰⁸ Ca'feriyan vd., İnkılâbü'l-İslâm, 23; İsfahânî, *Hold-i Berîn (İran der Rüzgâr-ı Safeviyân)*, 27.

¹⁰⁹ Kadî Ahmed Kummî, *Hülasâtü't-tevârih*, 13; Hândmîr, *Târih-i Habibü's-Sîyer fi Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 414.

¹¹⁰ Zâhidî, *Silsiletü'n-nesebi Safeviye*, 19.

¹¹¹ İskender Bey Türkmen, *Târih-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, 1/12; İsfahânî, *Hold-i Berîn (İran der Rüzgâr-ı Safeviyân)*, 27.

¹¹² *Âlem Ârâ-yi Safevî*, 11-12; Zâhidî, *Silsiletü'n-nesebi Safeviye*, 23-26; Hândmîr, *Târih-i Habibü's-Sîyer fi Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 414-415; Herevî, *Fütühât-ı Şâhî*, 18; Roger Savory, *Safevîler Devrinde İran*, çev. Özgür Kolçak (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2021), 6.

¹¹³ Zâhidî, *Silsiletü'n-nesebi Safeviye*, 28; Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 6.

yanında bulunmuş, rehberliğinde tasavvuf yolunda ilerlemiştir. Özellikle yaşlılık döneminde, mürşidinin görme yetisinin zayıfladığı son yıllarda ona büyük bir bağlılıkla hizmet etmiş, sohbetlerini yönetmiş ve kendisini ziyarete gelenleri karşılamıştır.¹¹⁴ Bu süreçte, mürşidinin güvenini kazanan Şeyh Safiyüddîn, onun kızı Bibi Fatıma Hatun ile evlenmiş ve bu bağlılık ailevi bir bağ ile pekişmiştir.¹¹⁵ Bu evlilikten Muhyiddîn, Sadrüddîn ve Ebû Said adlarında üç oğlu dünyaya gelmiştir.¹¹⁶

İbrahim Zâhid-i Gîlânî, 1301 yılında Sâverûd-ı Gîlân'da vefat ettiğinde,¹¹⁷ cenaze işlemlerini bizzat Şeyh Safiyüddîn üstlenmiştir. Mürşidinin vefatından sonra, bir süre kabri başından ayrılmamış ve vasiyeti gereği Zahidiyye tarikatının liderliğini devralmıştır. Tarikat faaliyetlerini sürdürmek ve halkı irşad etmek için maiyetiyle birlikte Erdebil'e dönmüş¹¹⁸ ve mürşidinin işareti doğrultusunda burada bir hankâh ve zâviye inşa etmiştir. Erdebil'i merkez edinen Şeyh Safiyüddîn, Marağa ve Tebriz'e kadar uzanan geniş bir bölgede irşad faaliyetlerine başlamış ve tarikatın etkisini yaymıştır.¹¹⁹

Şeyh Safiyüddîn'in ünü, daha hayattayken geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Irakeyn (Irak-ı Arap ve Irak-ı Acem), Azerbaycan, Rûm, Diyarbakır, Anadolu, Şirvan ve Gîlân gibi bölgelerden insanlar, onu görmek ve nasihatlerini dinlemek için kitleler halinde Erdebil'e akın etmiştir. Gelenlerin sayısı zaman zaman öyle artmıştır ki şehirdeki hankâhlar, medreseler, mescitler ve mabetler dolup taşmış, Erdebil bu yoğun ilgiden dolayı manevî bir merkez haline gelmiştir.¹²⁰

Artan itibarı Moğol yöneticilerinin de dikkatini çekmiş ve İlhanlı dönemi boyunca Şeyh'e büyük saygı gösterilmiştir. Bu durum, dönemin iki önemli çağdaşı tarafından açıkça dile getirilmiştir. İlki, tarihçi ve coğrafyacı Hamdullah Müstevfi

¹¹⁴ Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 6.

¹¹⁵ Emîr Hüseyin Hancı, *Târih-i Şah İsmâil Safevî (Armağân Averân-ı Taşayyu')*, Aqeedeh Kütüphanesi Online Veritabanı, 1437, 12; İsfahânî, *Hold-i Berîn (İran der Rüzgâr-ı Safevîyân)*, 28-29.

¹¹⁶ *Âlem Ârâ-yi Safevî*, 14; Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 6.

¹¹⁷ Kazvinî, *Târih-i Cihân Ârâ*, 259.

¹¹⁸ Kadî Ahmed Kummî, *Hülasâtü't-tevârih*, 17-18; İskender Bey Türkmen, *Târih-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, 1/13; Şirvanî, *Riyazü's-Sayâhat*, 35; Hândmîr, *Târih-i Habibü's-Sîyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 41; İlya Pavloviç Petruşevski, *İslâm der İran: ez Hicret tâ Pâyân-ı Karn-ı Nehom-ı Hicrî*, çev. Kerim Keşâverzî (Tahran: İntişârât-ı Peyâm, 1350), 383.

¹¹⁹ Zerrînkûb, *Dümbâle-i Cüstücû der Tasavvuf-i İran*, 63.

¹²⁰ Emîr Mahmud Hândmîr, *Târih-i Şah İsmâil ve Şah Tahmasb-ı Safevî*, haz. Muhammed Ali Cerrahî (Tahran: Neşr-i Gostere, 1370), 17-18; Hândmîr, *Târih-i Habibü's-Sîyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 418.

Kazvîni'dir (ö. 740/1340'tan sonra). Müstevfi, *Tarih-i Güzîde* adlı eserini, Şeyh Safiyüddîn'in vefatından dört yıl önce, 1330 yılında tamamlamış ve eserinde Şeyh'in hayatta olduğunu, geniş bir sûfi topluluğu üzerinde etkili bir liderlik yaptığını belirtmiştir. Ayrıca, Şeyhin manevî nüfuzu sayesinde halkı Moğol taşkınlıklarından koruduğunu dile getirmiştir. İkinci çağdaşı ise tarihçi ve İlhanlı dönemi veziri Reşîdüddîn Fazlullah'tır (ö. 718/1318). Reşîdüddîn'in Erdebil valisi olan oğlu Mîr Ahmed'e gönderdiği yazışmalar ve mektuplar, Moğol otoritelerinin Şeyh Safiyüddîn'e duyduğu saygıyı göstermektedir. Bu yazışmalardan birinde, Hz. Peygamber'in doğum günü vesilesiyle her yıl Şeyh'in tekkesine çeşitli gıda maddeleri bağışladığını belirtmiştir. Bir başka mektubunda ise oğluna, Şeyh'e hürmet göstermesini ve sağlığıyla yakından ilgilenmesini tembih etmiştir.¹²¹

Şeyh Safiyüddîn'in müritleri arasında İlhanlı hükümdarı Ebû Said Bahadır Han (ö. 736/1335) ve veziri Emîr Çoban'ın (ö. 727/1327) da bulunduğu nakledilmektedir. Bir rivayete göre, Şeyh'in müridlerinin çokluğu, Emîr Çoban ile arasında geçen bir diyalogda dile getirilmiştir. Emîr Çoban, Şeyh'e, "Sizin müridleriniz mi daha çok, yoksa bizim askerlerimiz mi?" diye sormuş, Şeyh Safiyüddîn ise, "İran'da müridlerimiz o kadar çoktur ki, her bir askerinize karşılık yüz müridimiz vardır" şeklinde cevap vermiştir.¹²² Bu anekdot, Osmanlı tarihçilerinden Münecimbaşı Ahmed Dede tarafından da aktarılmıştır.¹²³

Şeyh Safiyüddîn'e saygı gösteren bir diğer önemli İlhanlı hükümdarı ise Muhammed Hudâbende Olcayto (ö. 716/1316)'dır. Nakledildiğine göre, Olcayto, Sultaniye şehrinin inşasını tamamladıktan sonra düzenlediği büyük bir merasime

¹²¹ Hanci, *Târih-i Şah İsmail Safevî (Armağân Averân-ı Taşayyu')*, 24-25; Mirza Abbaslı, "Safevilerin Kökenine Dair", *BELLETEN* 40/158 (Nisan 1976), 300-301; Hınz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 6; Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, çev. Ahmed Emin Dağ (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), 42-43; Petroşevski, *İslâm der İran*, 384-385; John Andrew Boyle, "İran'ın Milli Bir Devlet Olarak Gelişmesi", çev. Berrin U. Yurdadoğ, *BELLETEN* 39/156 (Ekim 1975), 653; Browne, *Târihü'l-edep fi İran*, 4/40; Aydoğmuşoğlu, *Şah Abbas ve Zamanı*, 51.

¹²² Kazvinî, *Târih-i Cihân Arâ*, 260; Abdullah Mubalih-i Âbâdânî, *Târih-i Sûfî ve Sûfîgerî* (Kûm: İntişârât-ı Hür, 1376), 1/442; Bu diyalog, Şeref Han'ın Şerefname'de de şöyle geçmektedir: "Sultanın askerlerinin sayısı mı daha çoktur, yoksa senin mürtlerinin sayısı mı? Şeyh ise şu cevabı vermiştir: "İran'da müritlerimizin sayısı, sultanın askerlerinin iki katıdır." B.k.z. Şeref Han, *Şerefname*, 2/135; Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 10-11; Kaplan, *Safevîler ve Kızılbaşlık*, 66-67; Cihat Aydoğmuşoğlu, *Safevî Devleti Tarihi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 22.

¹²³ Müritleri o kadar çoğaldı ki, bir gün Emîr Çoban ona: "Bizim askerlerimiz mi çoktur yoksa sizin müritleriniz mi?" diye sordu. Şeyh de: "Sizin askerlerinizin dahi cümlesi müridimizdir, ziyadelik nasıl olur?" cevabını vermiştir. B.k.z. Münecimbaşı, *Sahâifu'l-ahbâr*, 3/180.

dönemin önemli âlimlerini davet etmiştir. Davetliler arasında Şeyh Safiyüddîn ve Şeyh Alâüddevle Simnânî de bulunmuştur. Merasim sırasında yemek ikram edilirken, Alâüddevle yemeği yerken, Şeyh Safiyüddîn çekimser davranmıştır. Olcayto Han, bu durumu fark ederek, “Yemeğimiz haram mı? Eğer haramsa Alâüddevle neden yedi?” diye sormuştur. Şeyh Safiyüddîn, “Alâüddevle bir deryadır; deryayı hiçbir şey kirletmez” cevabını vermiştir. Bunun üzerine Alâüddevle, “Şeyh Safi Şahbazdır; o her yemeğe meyletmez” diyerek durumu açıklığa kavuşturmuştur.¹²⁴

Şeyh Safiyüddîn döneminde Safeviyye tarikatı, Deşt-i Kıpçak ve Kırım başta olmak üzere geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Azerbaycan, Gîlân, Taberistan, Türkistan, Hindistan, İran, Irak, Suriye, Lübnan, Anadolu ve Rumeli gibi bölgelerde etkili olmuştur. Bu yayılma sonucu, tarikat binlerce müride ulaşmış ve Erdebil merkezli çok sayıda tekke kurulmuştur. Bu tekkeler, Safeviyye tarikatının tasavvufi öğretilerini yaymak ve müritler arasındaki manevî bağı güçlendirmek açısından önemli merkezler haline gelmiştir.¹²⁵

1.5. Şeyhi İbrahîm Zâhid Gîlânî

Kaynaklara göre, Şeyh İbrahim Zâhid Gîlânî'nin lakabı Tacüddîn, künyesi Ebû Safvet, tam adı ise İbrahim b. Rûşen Emîr b. Bâbil b. Bündâr el-Kürdî es-Sencânî'dir.¹²⁶ Yaklaşık olarak 1218 yılında Azerbaycan'a bağlı Gîlân eyaletinin Siyâvrûd köyünde doğmuştur. Yedi nesil boyunca “şeyh oğlu şeyh” bir soydan geldiği ve atalarından Bündâr el-Kürdî'nin, Sencân'dan Gîlân'a göç ederek burada yerleştiği belirtilmektedir.¹²⁷

Rivayetlere göre, Şeyh İbrahim Zâhid ilk eğitimine çocuk yaşta Gîlân'da başlamıştır. Buluş çağına ulaştığında, zâhirî ilimlerde derinleşmek amacıyla Şiraz'a gitmiştir. Şiraz'da dönemin önde gelen âlimlerinden ders alarak çağının bütün ilimlerini tahsil etmiştir. Ancak atalarının izinden giderek, bâtınî ilimlere olan ilgisi

¹²⁴ Zerrînkûb, *Dümbâle-i Cüstücû der Tasavvuf-i İrân*, 63.

¹²⁵ Reşat Öngören, “Safeviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/460.

¹²⁶ Mahmud Cemaleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı hulviyye ez lemezât-ı ulviyye*, haz. Mehmet Serhan Tayşî (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları [İFAV], 1993), 319; Kadı Ahmed Kummî, *Hülasâtü't-tevârih*, 13; Mîrzâ Bey Gonâbâdî, *Ravzatü's Safeviye*, 73; Browne, *Târihü'l-edep fi İrân*, 4/48.

¹²⁷ Hulvî, *Lemezât-ı hulviyye ez lemezât-ı ulviyye*, 319; Mustafa Bahadıroğlu, “İbrâhim Zâhid-i Geylânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/359.

artmıştır. Bu arayış, onu dönemin büyük mutasavvıflarından Şeyh Sa'dî Şîrâzî'ye yönlendirmiştir. Şeyh Sa'dî'nin rehberliğinde sayısız halvete girerek riyâzet yoluyla manevî keşiflere ulaşmış ve pek çok hakikate vakıf olmuştur. Ancak, Alevî neşveye sahip olan Zâhid, ulaştığı bu makamların kendisini tatmin etmediğini ifade etmiştir. Bu durumu fark eden Şeyh Sa'dî, ona şu tavsiyede bulunmuştur: “Ey oğul, seni ancak bu makama kadar getirebildim. Gîlân'a git ve Şeyh Cemâleddîn Lâhicî'nin hizmetine gir. Belki muradın onunla tecelli eder.” Bu tavsiye üzerine Zâhid, Gîlân'a dönerek Şeyh Cemâleddîn Lâhicî'nin dergâhına varmış ve ona biat etmiştir. Cemâleddîn'in rehberliğinde tasavvuf yolculuğunu derinleştirmiş ve hayatını mürşidinin hizmetinde geçirmiştir.¹²⁸

Şeyh Cemâleddîn'in vefatından önce Zâhid'e yirmi yıl boyunca irşad faaliyeti yürütmemesini vasiyet ettiği aktarılmaktadır. Bu vasiyete sadakatle riayet eden Zâhid, bu süre boyunca kendisini ibadet ve riyâzete adanmış, gecelerini ibadetle, gündüzlerini ise oruçla geçirmiştir. Yılda iki kez kırk günlük çile (erbaîn) uygulamış ve bu süreçte manevî gelişimini sürdürmüştür. Yirmi yılın sonunda, manevî bir işaret alarak irşad faaliyetlerine başlamıştır. Bu kapsamda Guştâsfî ve Şiraz gibi bölgeleri gezmiş, ardından Gîlân'a dönerek Şeyh Râsim Zâviyesi'ne yerleşmiştir. Burada tasavvufi öğretilerini yaymaya ve müridlerini irşad etmeye devam etmiştir.¹²⁹

Tasavvuf yolculuğunda Zâhid Gîlânî, Yüce Allah'ın isimlerinden oluşan ve on iki isimle yapılandırılmış esmâ zikri ile seyr ü sülûk metodunu uygulayan ilk sûfidir. Bu on iki isim, iki gruba ayrılmaktadır: İlk yedi isim esmâ-i seb'a (Lâ ilâhe illallah, Allah, Hû, Hak, Hay, Kayyûm, Kakhâr), diğer beş isim ise esmâ-i hamse (Samed, Ehad, Vâhid, Fettâh, Vehhâb) olarak adlandırılmıştır. Zâhid'in bu isimleri zikrederek halvete girdiği, fenâ ve bekâ makamlarına ulaştığı, ardından celvet haline eriştiği kabul edilmektedir. Bu yöntem, tasavvuf tarihinde Celvetiyye Tarikatı'nın temellerini oluşturmuş ve tarikat ilk kez Zâhid Gîlânî'ye nispet edilmiştir.¹³⁰ Bu nedenle kendisi, İmamü'l-Halvetiyye unvanıyla anılmıştır.¹³¹

¹²⁸ Hulvî, *Lemezât-ı hulviyye ez lemezât-ı ulviyye*, 319, 320.

¹²⁹ Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 68.

¹³⁰ Bahadıroğlu, “İbrâhim Zâhid-i Geylânî”, 21/359.

¹³¹ Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhep ve Tarikatlar* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969), 205-206.

Şeyh İbrahim Zâhid Gîlânî, 1301 yılında 85 yaşındayken Guştâsfî'de hastalanmıştır. Vasiyeti üzerine müridi ve halifesi Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî tarafından Siyâvrûd'a getirilmiş, burada on dört gün hasta yattıktan sonra vefat etmiştir. Tüm ihtiyaçları vefatına kadar Şeyh Safiyyüddîn tarafından karşılanmış, vefatından sonra da ona olan bağlılığını sadakatle göstermiştir.¹³²

İbrahim Zâhid Gîlânî'nin iki evlilik yaptığı ve ikinci evliliğinden doğan kızı Bîbî Fâtıma Hatun'u, müridi ve halifesi olan Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî ile evlendirdiği bilinmektedir. Bu evlilik, Zâhid Gîlânî'nin manevî mirasının Safiyyüddîn Erdebîlî ve onun nesli üzerinden devam etmesini sağlamış, tarikatın etkisinin geniş coğrafyalara yayılmasında önemli bir rol oynamıştır.¹³³

1.6. Tarikat Silsilesi ve Kaynaklardaki Yansımaları

Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî'nin müridi olduğu İbrahim Zahid Gîlânî'nin tarikat zinciri, farklı kaynaklarda detaylı bir şekilde aktarılmıştır. Bu silsile, Hz. Ali'ye dayandırılan tasavvufî meşruiyetin bir göstergesi olarak tasavvuf tarihinde dikkat çeker. Bu çalışmada, İbn Bezzâz, Hândmîr, Budak Münşi-i Kazvinî, Eminî-i Herevî ve Hacı Zeynel Abidin Şîrvânî gibi yazarların eserlerinde zikredilen tarikat zincirleri incelenip ele alınmıştır.

Kaynaklardaki Tarikat Silsilesi

1. İbn Bezzâz

İbn Bezzâz, İbrahim Zahid Gîlânî'nin tarikat silsilesini oldukça detaylı bir şekilde sunar. Ona göre silsile şu şekildedir:

“Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî, İbrahim Zâhid Gîlânî, (ö. 700/1301) Seyyid Cemaleddin, Şeyh Şehabüddin Mahmûd Tebrizî, (ö.702/1302) Rükneddin es-Seccâsî, Kutbeddin Ebubekir Ebherî, (ö. 622/1225) Ebû Necîb Sühreverdî, (ö. 563/1168) Kadı Veciheddin Ömer el-Bekrî, (ö. 487/1094) Muhammed el-Bekrî, (ö. 380/951) Ahmed Esved Dîneverî, (ö. 340/951) Mimşâd ed- Dîneverî, (ö. 299/912) Ebü'l-Kasım Cüneyd bin Muhammed el-Bağdâdî, (ö. 297/909) Serî es-Sakatî, (ö. 251/865) Ma'rûf el-Kerhî,

¹³² Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 69.

¹³³ Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 69.

(ö. 200/515-16?) Davud-ı Tâî, (ö. 165/781?) Habib Âcemî, (ö. 130/747-48?) Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Hz. Ali (ö. 40/661). ”¹³⁴

2. Handmîr

Habibü's-Siyer adlı eserinde, Handmîr tarikat zincirini şu şekilde ifade etmektedir: “Şeyh Zâhid’in silsilesi Seyyid Cemaleddin Gîlânî’den, onun da Seyidü’t-Tâife Ebü’l-Kasım Cüneyd el-Bağdâdî’den ve nihayetinde Hz. Ali’ye ulaştığına dayanmaktadır.”¹³⁵

3. Budak Münşi-i Kazvinî

Cevâhirü'l-Ahbar adlı eserinde Budak Münşi-i Kazvinî, Şeyh Safiyüddîn Erdebilî’nin İbrahim Zahid Gîlânî’nin müridi olduğunu belirtir. Gîlânî’nin Şeyh Cemaleddin-i Tebrizî’ye, onun da Şehabüddin-i Âhrî’ye intisap ettiğini vurgulamaktadır.¹³⁶

4. Eminî-i Herevî

Eminî-i Herevî, *Fütûhat-ı Şâhî* adlı eserinde silsileyi detaylı bir şekilde sıralamıştır:

“Şeyh Safiyüddîn, İbrahim Zahid Gîlânî, Seyyid Cemaleddin, Şeyh Şehabüddin Mahmud Tebrizî, Ebü’l-Ganayim Rükneddin Secâsî, Şeyh Kutbeddin Ebubekir, Şeyh Ebû Necîb Sühreverdî, Kadı Vecihüddin Ömer el-Bekrî, Şeyh Muhammed el-Bekrî, Şeyh Ahmed Esved, Mimşâd ed-Dîneverî, Seyidü’t-Tâife Ebü’l-Kasım Cüneyd bin Muhammed el-Bağdâdî, Serî Sakatî, Ma’rûf el-Kerhî, Ebü’l-Hasan Ali Rıza, Davud-ı Tâî, Habib Âcemî, Hasan el-Basrî ve Hz. Ali. ”¹³⁷

5. Hacı Zeynel Abidin Şîrvânî

Hacı Zeynel Abidin Şîrvânî ise zinciri şu şekilde kaydetmektedir:

“Şeyh Taceddin Zahid Gîlânî, Şeyh Cemaleddin Tebrizî, Şeyh Şehabeddin Âhrî, Ebü’l-Ganayim Rükneddin Secâsî, Kutbeddin Ebû Bekr el-Ebherî, Ebû Necib

¹³⁴ İbn-i Bezzaz-ı Erdebilî, *Safvetü's-safâ*, 180-181.

¹³⁵ Hândmîr, *Târih-i Habibü's-Siyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 415.

¹³⁶ Budak Münşi-i Kazvinî, *Cevâhirü'l-âhbâr*, 106.

¹³⁷ Eminî-i Herevî *Fütûhât-ı Şâhî*, 22-23.

Sühreverdî, Kadı Veciheddin bin Ömer el-Bekrî, Şeyh Ahmed Esved Bîverdî, Mimşâd ed-Dîneverî, Ebû'l-Kasım Şeyh Cüneyd Bağdâdî, Serî Sakatî, Ma'rûf el-Kerhî. ”¹³⁸

1.7. Vefatı

Şeyh Safiyyüddîn Erdebilî, ibadet hayatındaki yoğunluğu ve zühd yaşamına olan bağlılığı nedeniyle sindirim ve boşaltım sistemiyle ilgili ciddi sağlık sorunları yaşamıştır. Uzun süren riyâzet hayatı ile az yeme ve içmeye dayalı yaşam tarzı, beden sağlığını olumsuz etkilemiştir. Buna rağmen ibadetlerinden asla taviz vermemiş, ağrılarının dayanılmaz hale geldiği dönemlerde dahi, her namaz vakti için ayrı ayrı abdest almaya devam etmiştir. Gücsüz düştüğü anlarda bile yakınlarının desteğiyle ibadetlerini sürdürmüştür.¹³⁹

Vefatına yakın bir dönemde çocuklarını, dostlarını ve müridlerini yanına toplayarak onlara şu vasiyetlerde bulunmuştur: “Şeriat-ı tâhireye bağlı kalın, meşâyih-ı kirâmın yolundan ayrılmayın ve fakir-fukaraya cömert davranarak sofralar açın.” Hastalığının ilerlemesi ve iyileşemeyeceğini anlaması üzerine, seccadesini oğlu Şeyh Sadrüddîn Mûsâ'ya teslim ederek onu halefi olarak tayin etmiştir. Mürşidi İbrahim Zâhid Gîlânî'nin vefatından sonra yaklaşık otuz beş yıl boyunca irşad faaliyetlerini sürdüren Şeyh Safiyyüddîn, bu süre zarfında yüzbinlerce kişinin hidayetine vesile olmuştur. Şeyh Safiyyüddîn, İlhanlı hükümdarı Muhammed Hudâbende Olcayto Han döneminde, 12 Muharrem 735 (12 Eylül 1334) Pazartesi günü sabah namazından sonra Erdebil'de, seksen dört yaşında vefat etmiştir.¹⁴⁰

1.8. Seyyidliği

Şeyh Safiyyüddîn ve atalarının, bilinen kadarıyla Azerbaycan'ın yerli halkından olduğu ve günlük dil olarak Azerice konuştukları ifade edilmektedir. Ancak Şah İsmâîl'in şiirlerini kaleme aldığı dilin, hanedan içerisinde sonradan yaygınlaşan Türkçe olması, Safevî hanedanında meydana gelen kültürel dönüşümlere işaret

¹³⁸ Şirvanî, *Riyazü's-Sayâhat*, 36; Âbâdânî, *Târih-i Süfî ve Süfîgerî*, 1/445.

¹³⁹ İbn-i Bezzaz-ı Erdebilî, *Safvetü's-safâ*, 970,971; Hândmîr, *Târih-i Habîbü's-Sîyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 419; Herevî, *Fütûhât-ı Şâhî*, 23; Mîrzâ Bey Gonâbâdî, *Ravzatü's Safeviye*, 80.

¹⁴⁰ İsfahânî, *Hold-i Berîn (İran der Rüzgâr-ı Safeviyân)*, 33-34; Mîrzâ Bek Conâbedî, *Ravzatü's Safeviye*, 80; Âbâdânî, *Târih-i Süfî ve Süfîgerî*, 1/447; Muhammed Hâdî Rıza Kûlî Han, *Tezkire-i Riyazü'l-ârifîn*, haz. Muhammed Ali Gûrgânî (Tahran: Kitâbfiroşî-yi Mahmûdî, 1344), 155; Kazvinî, *Târih-i Cihân Ârâ*, 260; Budak Münşî-i Kazvinî, *Cevâhirü'l-âhbâr*, 108; Kazvinî, *Kitâb-ı Lübbü't-Tevârih*, 236.

etmektedir. Şeyh Safiyüddîn ile torunu Şah İsmâil arasında geçen yaklaşık iki asırlık süreçte, hanedan içerisinde üç temel değişikliğin meydana geldiği görülmektedir:

1. Seyyidlik İddiası: Şeyh Safiyüddîn, kendi döneminde seyyidlik iddiasında bulunmamış olmasına rağmen, torunları zamanla siyâdet davasında bulunmuş ve hanedan içerisinde seyyidlik iddiası benimsenmiştir.

2. Mezhepsel Değişim: Şeyh Safiyüddîn, Sünni bir sûfî olarak bilinmekte iken, torunu Şah İsmâil, Şîî mezhebini benimseyerek Sünnilere karşı sert politikalar uygulamış ve İran’da mezhepsel bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.

3. Dilsel Dönüşüm: Şeyh Safiyüddîn döneminde hanedan üyelerinin Farsça konuştuğu bilinmekteyken, daha sonraki dönemlerde hanedan üyelerinin Türkçeyi benimsediği görülmektedir.¹⁴¹

Birinci madde doğrultusunda, Safevîlerin nesebiyle ilgili meselelerin tarih boyunca tartışma konusu olduğu görülmektedir. Bu problemler çözüme kavuşturulmadan, Safevî Devleti’nin kuruluşu, gelişimi ve meşruiyet temellerinin doğru bir şekilde anlaşılması mümkün görünmemektedir. Şeyh Safiyüddîn Erdebîlî, yaşadığı dönemde siyasî hedefler peşinde koşmamış ve seyyidlik iddiasında bulunmamıştır. Ancak, tarikatın başına geçen sonraki liderler, siyasî otoriteye ulaşabilmek ve bu otoriteye meşruiyet kazandırmak amacıyla soylarını Ehl-i beyt’e dayandırmışlardır. Bu iddia, Safevî Devleti’nin meşruiyetini güçlendirmiş olmakla birlikte, tarihî kaynaklar açısından ciddi tartışmalara yol açmıştır. Safevî tarihine dair kaynakların yetersizliği, mevcut kaynaklar arasındaki çelişkili rivayetler ve bazı belgelerin yok edilmiş ya da tahrif edilmiş olması, hanedanın nesebiyle ilgili tartışmaların çözülmesini daha da zorlaştırmıştır.¹⁴²

Safevîlerin seyyidlik iddiası ilk kez Şeyh Cüneyd döneminde ortaya çıkmıştır. Bu iddia, sonraki liderler tarafından da sürdürülmüştür.¹⁴³ Şeyh Safiyüddîn, Şeyh Sadrüddîn, Hoca Ali ve Şeyh İbrahim dönemlerinde böyle bir iddiaya rastlanmazken, Şeyh Cüneyd ile birlikte bu söylemin gündeme geldiği görülmektedir. Şah İsmâil

¹⁴¹ Kesrevî, *Kârvend-i Kesrevî*, 56.

¹⁴² Mehmet Çelenk, *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 10.

¹⁴³ Faruk Sümer, *Safevî Devleti’nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* (Ankara: Selçuk Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, 1976), 2.

dönemine kadar Safevî nesebi nispeten doğal bir seyir izlerken, 1501 yılında Tebriz'in başkent ilan edilmesi ve Şîîliğin resmî mezhep olarak kabul edilmesiyle bu süreç kesintiye uğramış, hanedanın nesebi politik amaçlarla yeniden tanımlanmıştır.¹⁴⁴

Bu tarihten itibaren, Safevîlerin seyyidlik iddiası devlet ideolojisinin önemli bir parçası haline gelmiştir. Şah İsmâîl döneminde vurgulanan bu iddia, özellikle Şah Tahmasb zamanında daha da güçlenmiş ve resmî bir devlet politikası haline gelmiştir. Bu durumun en çarpıcı göstergesi, Şah İsmâîl'den önce yazılmış kaynaklarda Safevî hanedanının Ehl-i beyt soyuna mensubiyetini destekleyen herhangi bir rivayetin bulunmamasıdır. Buna karşılık, Safevî Devleti'nin kuruluşundan sonra kaleme alınan eserlerde bu iddia sistematik bir şekilde dile getirilmiştir.¹⁴⁵

Safevî hanedanının bilinen en erken tarihli nesebnâmesi, İbn-i Bezzâz tarafından kaleme alınan *Safvetü's-safâ* isimli eserde yer almaktadır.¹⁴⁶ Ancak, *Safvetü's-safâ*'nın müellif nüshasının günümüze ulaşmamış olması ve eserin orijinal haliyle incelenememesi, metne pek çok meselenin eklenmesine, karıştırılmasına ve çeşitli tahrifatların yapılmasına zemin hazırlamıştır. Bu noktada, tarihçi Mirza Abbaslı şu yorumu yapmaktadır: “Bazı Avrupalı bilim adamları ve Safevîlerin ecdadı konusundaki ilk bilgilerin belirli yönlerini tahrif eden kimi İranlı âlimler, önce Safevîlerin kökenlerini, ardından da inançlarını kendi amaçlarına uygun şekilde açıklamaya çalışmışlardır. XVI. yüzyılın sonları ve XVII. yüzyılın başlarından itibaren, özellikle Şah İsmâîl (1501–1524) ile onun oğlu ve halefi Şah Tahmasb (1524–1576) döneminde, Şîilikten siyasal çıkarlar elde etmek amacıyla *Safvetü's-safâ*'nın çeşitli bölümlerinde yapılan değişiklikler, inceleyicileri az ya da çok etkilemiştir.”¹⁴⁷

Safevîlerin seyyidliğiyle ilgili kayıtlar, *Safvetü's-safâ*'nın birinci bâbının birinci faslında yer almakta ve Şeyh Safiyüddîn'in nesep zincirinden hemen sonra gelen üç hikâyede aktarılmaktadır. Bu hikâyeler, Safevî nesebinin İmam Mûsâ Kâzım

¹⁴⁴ Çelenk, *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şîîliği*, 10; Mehmet Yıldız, “Bayramîliğin Silsilesinde Yer Alan Bir Tekke: Safevî Erdebil Tekkesi ve Mezhebi Kimlikleri”, *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Ahmet Cahit Haksever (Ankara: Kalem Eğitim Kültür Akademisi Derneği Yayınları, 2016), 623.

¹⁴⁵ Abbas İkbâl Âştîyânî, *Tarih-i İran ba'de'l-İslâm min bidâyeti'd-devleti't-Tâhiriyye hatta nihayeti'd-devleti'l-Kaçariyye*, çev. Muhammed Alâeddin Mansûr (Kahire: Dârü's-Sekâfe ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1989), 640; Çelenk, *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şîîliği*, 10; Yıldız, “Bayramîliğin Silsilesinde Yer Alan Bir Tekke”, 623-624.

¹⁴⁶ Kesrevî, *Kârvend-i Kesrevî*, 58.

¹⁴⁷ Abbaslı, “Safevîlerin Kökenine Dair”, 288.

aracılığıyla Hz. Muhammed'e dayandırılmasını sağlamak amacıyla kurgulanmış menkıbevî anlatılar olarak değerlendirilmektedir. Bu durumda, *Safvetü's-safâ*'da Şeyh Safiüddîn'in Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt imamlarına bağlanmasını hedefleyen bu hikâyelerin mahiyetinin sorgulanması gereklidir. Söz konusu menkıbeler, Safevî nesebinin nasıl kurgulandığını anlamak ve bu iddiaların tarihî bağlamını değerlendirmek açısından önem arz etmektedir.¹⁴⁸

Birinci hikâyede, Şeyh Safiüddîn'in oğlu Şeyh Sadrüddîn'in, babasının şu sözlerini naklettiği belirtilmektedir: “Bizim nesebimizde siyâdet (seyyidlik) vardır.” Ancak, Şeyh Sadrüddîn, bu açıklama üzerine babasına “Seyyid mi, yoksa şerif mi olduğunu” sormadığını ifade etmiş ve bu nedenle konunun belirsiz kaldığını dile getirmiştir.¹⁴⁹ Bu hikâye, Şeyh Safiüddîn ve oğlu Şeyh Sadrüddîn'in yaşadığı dönemde, Safevî ailesinin seyyid olarak tanınmadığını açıkça göstermektedir. Eğer seyyidlik o dönemde kesin bir gerçek olsaydı, Şeyh Sadrüddîn gibi tarikat terbiyesinden geçmiş ve olgun bir mürşid-i kâmil olarak kabul edilen bir şahsiyetin, babasının veya atalarının seyyidliğinden habersiz olması düşünülemezdi. Bu durum, Safevîlerin seyyidlik iddiasının Şeyh Safiüddîn döneminde açık bir şekilde ifade edilmediğini ve muhtemelen daha sonraki dönemlerde şekillenen bir söylem olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁵⁰

İkinci hikâye, Tebrizli âlim Seyyid Hâşim b. Seyyid Hasan el-Mekkî tarafından aktarılmaktadır. Hikâyeye göre, genç yaşta Tebriz'e giderek Şeyh Safiüddîn'i ziyaret eden Seyyid Hâşim, Şeyh'in kendisine büyük bir hürmetle davrandığını, ancak aksakallı başka bir şahsa aynı derecede saygı göstermediğini gözlemlemiştir. Bu durumu merak eden Seyyid Hâşim, “Şeyh seyyid ve Alevî midir?” diye sormuş, Şeyh Safiüddîn ise “Evet, seyyid ve Alevîyim” şeklinde cevap vermiştir. Ancak, Şeyh'in Hasenî mi yoksa Hüseyinî mi olduğuna dair bir açıklama yapılmamış ve bu durum belirsiz kalmıştır.¹⁵¹ Hikâyenin devamında Seyyid Hâşim, bu meseleyi tam anlamıyla açıklığa kavuşturmamış olmanın pişmanlığını yaşadığını, ancak daha sonra

¹⁴⁸ Abbashî, “Safevîlerin Kökenine Dair”, 290-291.

¹⁴⁹ Kesrevî, *Kârvend-i Kesrevî*, 67.

¹⁵⁰ Kesrevî, *Kârvend-i Kesrevî*, 67; Abbashî, “Safevîlerin Kökenine Dair”, 291; Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 34; Çelenk, 16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği, 12.

¹⁵¹ İbn-i Bezzaz-ı Erdebîlî, *Safvetü's-safâ*, 71.

yakalandığı bir hastalık sırasında rüyasında Şeyh Safiyüddîn'in kendisini iyileştirdiğini ifade etmiştir. Rüyada, Şeyh'in kendisine: “Hüseynî olduğumu niçin oğlum Sadrüddîn'e söylemiyorsun?” diye seslendiği anlatılmaktadır. Bu hikâye, seyyidlik iddiasının o dönemde belirgin bir şekilde ifade edilmediğini ve ancak kişisel tecrübeler ve rüyalar yoluyla dile getirildiğini göstermektedir.¹⁵²

Üçüncü hikâye ise Seyyid Zeyneddîn tarafından aktarılmaktadır. Rivayete göre, Şeyh Safiyüddîn'in oğlu Hoca Muhyiddîn, bir gün annesine, “Akrabalarım için bir sofraya hazırlamak icap eder” demiştir. Bunun üzerine annesi, “Akrabaların kimdir?” diye sormuş, Hoca Muhyiddîn ise “Seyyid Zeyneddîn ve seyyidler topluluğu” yanıtını vermiştir. Bu cevaba şaşırarak annesi, “Akrabaların seyyidler mi? Onlar nereden akrabaların oluyor?” diye sormuştur. Sohbeti müdahil olan Şeyh Safiyüddîn ise şu açıklamayı yapmıştır: “Evet, Hoca Muhyiddîn doğru söylüyor. Onlar bizim akrabamızdır. Bizim soyumuzda siyâdet vardır.”¹⁵³ Bu hikâye, Şeyh Safiyüddîn'in seyyidlik iddiasını dolaylı olarak dile getirdiği nadir örneklerden biri olarak ele alınmaktadır. Ancak, Şeyh'in eşi ve aynı zamanda Şeyh İbrahim Zâhid Gîlânî'nin kızı olan Bîbî Fâtîma Hatun'un, yıllarca birlikte yaşadığı eşinin seyyid olduğundan habersiz olması dikkat çekicidir.¹⁵⁴

Bu üç hikâye, Şeyh Safiyüddîn'in yaşadığı dönemde seyyidlik iddiasının belirgin bir şekilde ifade edilmediğini ve Safevî ailesinin o dönemde seyyid olarak tanınmadığını göstermektedir. Şeyh Sadrüddîn gibi ilim ve irfan sahibi bir kişinin, babasının seyyid olduğunu ancak bir rüya aracılığıyla öğrenmesi ve Bîbî Fâtîma Hatun'un eşinin seyyidliğinden haberdar olmaması, bu iddianın daha sonraki dönemlerde, özellikle Şah İsmâil döneminde güçlenen bir söylem olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁵⁵

Ahmed Kesrevî, Şeyh Safiyüddîn'in yaşadığı dönemde ve sonrasında yalnızca “şeyh” unvanıyla tanındığını, halefleri olan Şeyh Sadrüddîn ve Hoca Ali'nin ise “şeyh” veya “hâce” lakapları dışında herhangi bir isimle anılmadığını ifade etmektedir.

¹⁵² İbn-i Bezzaz-ı Erdebîlî, *Safvetü's-safâ*, 71; Kesrevî, *Kârvend-i Kesrevî*, 68; Abbâslı, “Safevîlerin Kökenine Dair”, 292.

¹⁵³ İbn-i Bezzaz-ı Erdebîlî, *Safvetü's-safâ*, 72.

¹⁵⁴ Kesrevî, *Kârvend-i Kesrevî*, 69.

¹⁵⁵ Kesrevî, *Kârvend-i Kesrevî*, 75-76.

Kesrevî'ye göre, Şeyh Safiyüddîn'den önceki dönemde İran'da seyyid olarak tanınan kimseler için "seyyid" unvanı dışında sûfî, emîr veya şâh gibi sıfatların kullanıldığına dair bir örnek bulunmamaktadır. Bununla birlikte, aynı dönemde seyyid olarak bilinen mutasavvıflar ve diğer şahsiyetler için "şeyh" ya da "hâce" sıfatlarının yaygın bir şekilde kullanıldığı vurgulanmaktadır.¹⁵⁶

Kesrevî, Safevî şeyhlerinin Şah İsmâîl dönemine kadar seyyid olarak tanınmadıklarını, yalnızca "şeyh" ve "hâce" lakaplarıyla bilindiklerini aktarmaktadır. Ayrıca, Safevî hanedanının kurucusu Şah İsmâîl'in de "şeyh oğlu" olarak tanındığını, lakaplarının ise genellikle "sultan" veya "şah" şeklinde geçtiğini belirtmektedir. Şah İsmâîl'in şiirlerinde kendisini "Gulam-ı Ali Hâydar," "Mürîd," "Çâker" ve "Lalay-ı Kânber" ifadeleriyle tanımladığına dikkat çekerek, bu ifadelerin siyâdet iddiasıyla örtüşmediğini savunmaktadır.¹⁵⁷

Şah İsmâîl'in aksine, oğlu Şah Tahmasb, siyâdet konusuna büyük önem atfetmiş ve Hz. Peygamber'in soyuna olan bağlılığını açıkça ortaya koymuştur. Kendisi, "Tahmasb el-Hüseynî el-Müsevî es-Safevî" unvanını kullanarak soyunun imamlarla bağlantısını vurgulamıştır. Bu dönemde, Şah Tahmasb'ın talimatıyla Mîr Ebü'l-Feth el-Hüseynî, *Safvetü's-safâ*'nın orijinal metninde "tashih ve tenkih" adı altında önemli değişiklikler yapmış, eserin en eski nüshaları ortadan kaldırılarak¹⁵⁸ Mîr Ebü'l-Feth'in düzenlediği yeni versiyon, Safevîlerin resmi soy kütüğü kaynağı haline getirilmiştir.¹⁵⁹

Kesrevî, Safevîlerin seyyidlik iddiasının tarihî gerçeklere dayanmadığını şu üç temel argümanla desteklemektedir:

1. *Safvetü's-safâ*'da, Şeyh Sadrüddîn'in anne ya da baba tarafından seyyid veya şerif olduğu hakkında net bir bilginin yer almaması.

¹⁵⁶ Kesrevî, *Kârvend-i Kesrevî*, 73.

¹⁵⁷ Kesrevî, *Kârvend-i Kesrevî*, 73-76.

¹⁵⁸ Kesrevî, *Kârvend-i Kesrevî*, 76; Kemal Seyyid, *Nuşû' ve Sukûtu'd-devleti's-Safaviyye* (Kum: Mektebetü Fedek, 2005), 28.

¹⁵⁹ Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 173.

2. Şeyh Sadrüddîn'in, Mekke'de bir asilzâdeden nesebinde seyyidlik bulunduğunu, soylarının Hz. Ali'nin çocukları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e dayandığını öğrendiğine dair anlatımlar.

3. Şeyh Sadrüddîn'in annesi Bîbî Fâtıma'nın, soylarının Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'e dayandığını ifade etmesi.

Bu hikâyelerin tümü, Safevîlerin seyyidlik iddialarını tartışmalı hale getirmektedir. Tanınmış bir ailenin soyunun Hz. Peygamber'e dayandığına dair sağlam belge ve kayıtların bulunmaması, Orta Çağ bağlamında şüphe uyandırmaktadır.¹⁶⁰

Kesrevî, Safevîlerin seyyidlik iddialarına yönelik eleştirilerini şu tarihî gerçeklerle de desteklemektedir:

1. İbn İnâbe'nin Sessizliği:

Alevî aile ve kabilelerin soy kütükleri üzerine çalışan ve ömrünü İran ile Irak arasında geçiren İbn İnâbe (ö. 1424-1425), *Umdetü't-tâlib fî ensâbi'l-ebî tâlib* isimli eserinde Safevîlerin yakın atalarına dair herhangi bir bilgiye yer vermemiştir. Bu durum, Safevî nesebinin Ehl-i beyt'e dayandığı iddiasının tarihî kaynaklar tarafından desteklenmediğini göstermektedir.

2. Ahmed Celâyir'in Fermanı:

1372 yılında Ahmed Celâyir tarafından yayınlanan fermana, Şeyh Sadrüddîn'in birçok sıfatı sıralanmış olmasına rağmen, soyuna dair herhangi bir özel atıfta bulunulmamıştır. Seyyidliğe dair bir vurgu yapılmaması, Safevîlerin seyyidlik iddiasının o dönemde yaygın bir şekilde kabul edilmediğine işaret etmektedir.

3. Hamdullah Müstevfî'nin Sessizliği:

Şeyh Safiyüddîn'in çağdaşı olan tarihçi Hamdullah Müstevfî, Erdebîl halkının Şafiî mezhebine mensup olduklarını ve Şeyh Safiyüddîn'in onların mürşidi olduğunu aktarmış, ancak onun soyuna dair herhangi bir bilgi vermemiştir. Soya ilişkin herhangi

¹⁶⁰ Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 175.

bir kaydın yer almaması, Safevîlerin seyyidlik iddiasının o dönemde yaygın bir şekilde bilinmediğini göstermektedir.

4. Ubeydullah Han'ın Alaycı Mektubu:

Özbek lider Ubeydullah Han (1534-1539), Şah Tahmasb'a gönderdiği bir mektupta Safevîlerin soylarına dair belirsizlikleri alay konusu yapmıştır. Bu olay da, Safevîlerin seyyidlik iddiasının rakiplerince kabul edilmediğini ve meşruiyet açısından sorgulandığını ortaya koymaktadır.¹⁶¹

Bu bilgiler, Safevîlerin seyyidlik iddiasının Şeyh Safiyüddîn döneminde açık bir şekilde ifade edilmediğini ve iddianın, Şah İsmâil (1501-1524) ve özellikle Şah Tahmasb döneminde (1524-1576) politik bir araç olarak şekillendiğini göstermektedir. Kesrevî'nin eleştirileri, Safevî tarihine dair mevcut kaynakların eksikliklerini ve çelişkilerini açık bir şekilde ortaya koyarak, seyyidlik iddiasının tarihî gerçeklikten ziyade siyasî bir stratejiye dayandığını öne sürmektedir.

Mehdi Draşânî ise Ahmed Kesrevî'nin Safevîlerin seyyidlik iddiasını reddeden görüşlerine karşı çıkmıştır. Draşânî, Kesrevî'nin derinlemesine araştırmalarını takdir etmekle birlikte, onu Safevî nesebinin sahte olduğunu kanıtlama çabasında menfi deliller peşinde koşmakla eleştirmiştir. Ona göre, Kesrevî, Safevîlerin seyyidliğini savunmak isteseydi aynı derecede güçlü deliller bulabilir ve bu doğrultuda daha ikna edici eserler ortaya koyabilirdi.¹⁶²

Draşânî, görüşlerini desteklemek için Nasır Buhârî'nin divanında yer alan ve Şeyh Safiyüddîn ile oğlu Şeyh Sadrüddîn'i öven bir kasideye dikkat çekmiştir. Bu kasidenin, Safevî hanedanından yaklaşık bir buçuk asır önce yazılmış olması ve Safevîlerin siyâdetini vurgulaması, Draşânî açısından oldukça önemlidir. Ayrıca, Kesrevî'den farklı olarak, “seyyid,” “emîr” ve “şâh” gibi unvanların seyyidler için de kullanılabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre, bu unvanların geniş anlamları dikkate alındığında, Safevîlerin siyâdet iddiası daha anlaşılır hale gelmektedir.¹⁶³

¹⁶¹ Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 175-176.

¹⁶² Mehdi Draşânî, “Peyrâmûn-i Kelime-i Şeyh ve Seyyid”, *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûmu İnsânî-yi Dânişgâh-i Tahran* 5/21 (1353), 154; Yılmaz Karadeniz, “Safevî Tarikatının Seyyidliği ve Şiiliği Meselesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 75 (2015), 20.

¹⁶³ Draşânî, “Peyrâmûn-i Kelime-i Şeyh ve Seyyid”, 157.

Safevîlerin seyyidliğini kabul eden bir diğer araştırmacı Muhammed Muhit Tabâtabâî'dir. Tabâtabâî, Safevîlerin Kürt kökenli olmasının, seyyid oldukları gerçeğiyle çelişmediğini ileri sürmüştür. Ona göre, Kürt toplulukları arasında Alevî kimliğini benimsemiş ve Hz. Peygamber'in soyuna dayandırılan birçok aile bulunmaktadır. Tabâtabâî, Şeyh Safiyyüddîn ve oğlu Şeyh Sadrüddîn'in, çağdaşları arasında yalnızca "Şeyh" sıfatıyla anıldığını; ancak bu unvan tercihinin, seyyidlik iddiasını geçersiz kılmadığını dile getirmektedir.¹⁶⁴

1.9. Mezhebî

Şeyh Safiyyüddin Erdebilî'nin mezhebi, onun şahsiyeti etrafında tartışılan en önemli konulardan biridir. Siyâdet iddiası konusunda olduğu gibi, mezhebi hakkında da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ancak, genel kanaat onun Şâfi mezhebine mensup olduğudur.

Safvetü's-safâ'da, Şeyh'e mezhebi sorulduğunda verdiği "Biz sahabe mezhebindeniz; dört mezhebi de sever ve her biri için dua ederiz" cevabı, onun mezhepler üstü bir anlayışı benimsediğini göstermektedir. Bu yaklaşım, belirli bir mezhebe bağlı olmadığını değil, tüm mezheplerin değerini takdir eden bir tasavvufî perspektife sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, Şeyh'in zorluk ve titizlik gerektiren görüşleri benimseyerek, kolaylık ve ruhsata dayalı yaklaşımları kendisine ve müridlerine kapattığı ifade edilmektedir. Şeyh'in mezhebine ilişkin somut bir örnek, abdestli olduğu halde elinin kendi kızına değmesi üzerine abdestini yenilemesidir. Oğlu Şeyh Sadrüddîn'in bu tutumunun sebebini sorması üzerine, "Vallahi, abdestli olduğum halde annenize dokunsam dahi yeniden abdest alırım. Çünkü Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de 'Kadınlara dokunduğunuzda (ev lamestümü'n-nisâ)' buyurmuştur" yanıtını vermiştir.¹⁶⁵

Şeyh Safiyyüddin Erdebilî, Sünnî İslam anlayışının hâkim olduğu bir çevrede yetişmiştir. Onun yaşadığı dönemde, Azerbaycan ve Erdebil'de henüz Şîîlik merkezleri veya havzaları bulunmamaktaydı. Ayrıca, Moğol-İlhanlı idarecilerinden Emir Çoban ve İlhanlı tarihçi Reşidüddin Fazlullah gibi dönemin önde gelen

¹⁶⁴ Muhammed Muhit Tabâtabâî, "Safaviyye, ez Taht-ı Pûst-ı Dervîşî tâ Taht-ı Şehriyârî", *Vâhid Mecmuası* 3/9 (1345), 720-722.

¹⁶⁵ İbn-i Bezzaz-ı Erdebilî, *Safvetü's-safâ*, 886; Kesrevî, "Nejâd ve Tebâri Safevîye", 362.

isimlerinin mutaassıp düzeyde Sünnî oldukları göz önüne alındığında, Şeyh Safiyyüddin'in Şîî olmadığı daha açık bir şekilde görülmektedir.¹⁶⁶

Aynı şekilde ilk Safevî şeyhlerine ilişkin kaynaklar da onların Şîî olmadıklarını ortaya koymaktadır.¹⁶⁷ İlhanlılar döneminin güvenilir kaynaklarından biri olan Hamdullah Müstevfî, *Nüzhetü'l-kulûb* adlı eserinde Erdebil halkının Şâfiî mezhebine mensup olduğunu ve Şeyh Safiyyüddin'in onların mürşidi olarak tanındığını belirtmektedir.¹⁶⁸ Bu bilgi, Şeyh Safiyyüddin'in Sünnî mezhebine mensup bir sûfi olduğunu destekleyen önemli bir kanıttır. Ayrıca, *Safvetü's-safâ* ve diğer kaynaklarda, Safevî tarikatının silsilesinde yer alan tüm şeyhlerin Sünnî ve Şâfiî olarak anılması da, bu durumu teyit etmektedir.¹⁶⁹

Yine günümüz ilmî çevrelerinde, Şeyh Safiyyüddin Erdebilî'nin Ehl-i sünnet mezhebine mensubiyeti genel kabul görmüş bir husustur. Bu konuda çalışan uzmanlar ve akademik çevreler arasında büyük ölçüde bir görüş birliği bulunmaktadır.¹⁷⁰ İranlı araştırmacı Nasrullah Felsefi, Erdebil halkının hem Şeyh Safiyyüddin'den önce hem de onun döneminde Sünnî-Şâfiî olduklarını izah etmektedir. Felsefi'nin verdiği malumatlar, Şeyh'in mezhebine ilişkin mevcut verileri desteklemekte ve onun Sünnî bir sûfi olduğu yönündeki görüşleri destekler mahiyettedir.¹⁷¹

Ahmed Kesrevî de Şeyh Safi'nin Şâfiî-Sünnî çizgide olduğunu şu argümanlarla savunmaktadır:

1. Hamdullah Müstevfî'nin Erdebil halkının Şâfiî olduğunu ve Şeyh Safiyyüddin'in onların mürşidi olarak tanındığını belirtmesi.

¹⁶⁶ Tufan Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail* (İstanbul: Yedi Tepe Yayınevi, 2018), 17.

¹⁶⁷ Petroşevski, *İslâm der İran*, 385.

¹⁶⁸ Kazvinî, *Nüzhetü'l-kulûb*, 81; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 43; Çelenk, *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği*, 24.

¹⁶⁹ İbn-i Bezzaz-ı Erdebilî, *Safvetü's-safâ*, 180-181; Hândmîr, *Târih-i Habibü's-Siyer fi Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 415; Budak Münşî-i Kazvinî, *Cevâhirü'l-âhbâr*, 106; Herevî, *Fütûhât-ı Şâhî*, 22-23; Kadı Ahmed Kummî, *Hülasâtü't-tevârih*, 13; Mîrzâ Bey Gonâbâdî, *Ravzatü's Safeviye*, 73; Kazvinî, *Târih-i Cihân Ârâ*, 259; Şirvanî, *Riyazü's-Sayâhat*, 36; Âbâdânî, *Târih-i Süfi ve Süfîgerî*, 1/445.

¹⁷⁰ Zeki Velidi Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş* (İstanbul: Enderun Kitabevi Yayınları, 1981), 1/367; Abbash, "Safevîlerin Kökenine Dair", 305; İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik", *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 89; Orhan Türkdoğan, *Alevi-Bektaşî Kimliği* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2004), 103.

¹⁷¹ Nasrullah Felsefi, *Zindegâni-yi Şah Abbas-ı Evvel* (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahran, 1353), 1/101.

2. *Safvetü's-safâ*'da yer alan Ebû Necib Sühreverdî gibi tarikat silsilesindeki isimlerin Sünnî ve Şâfiî olarak bilinen şahsiyetler olması.

3. Şeyh'in abdest ve temizlik konusundaki titizliği gibi Şâfiî fihhına uygun davranışları.

4. *Safvetü's-safâ*'nın "Kelîmât ve Tahkikât" bölümünde yer alan hadislerin, Sünnî kaynaklardan alınmış olması.¹⁷²

Abdûlbaki Gölpınarlı ise Şeyh Safiyyüddin'in mezhebi konusunda daha temkinli bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Ona göre, Şeyh'in Sünnî veya Şîî olup olmadığı konusunda kesin bir yargıya varmak zordur.¹⁷³ Gölpınarlı, bu belirsizlikten hareketle Şeyh'in mezhebini gizlemiş olabileceği veya takıyye yapmış olabileceği ihtimalini gündeme getirmiştir.¹⁷⁴ Ancak, bu iddia tarihî ve sosyopolitik bağlamda ikna edici bulunmamaktadır. Zira İlhanlı siyasî ortamında hem Şîî hem de Sünnî hükümdarlar tarafından saygı gören Şeyh Safiyyüddin'in mezhebini gizlemesi gereksiz bir tutum olarak görünmektedir.¹⁷⁵

Sonuç olarak, bu konuda söylenebilecek en net ifade, Şeyh Safiyyüddin'in Şîî olmadığıdır. Baba tarafından dedesinin Ebubekir, anne tarafından dedesinin ise Ömer adını taşıması, onun Ehl-i sünnet mezhebine mensup olduğuna dair güçlü bir işarettir. Ayrıca, müridleri ve halifeleri arasında Ebubekir, Ömer ve Osman gibi isimlerin bulunması da bu durumun bir tesadüf olmadığını göstermektedir. Şîî çevrelerinde bu isimlerin kullanılmaması, Şeyh Safiyyüddin'in Sünnî kimliğini destekleyen önemli bir kanıttır.¹⁷⁶ Bunun yanı sıra, İlhanlı hükümdarı Olcayto'nun Şîîliği benimsemesiyle Anadolu'da Ebubekir, Ömer ve Osman isimlerinin yasaklanması da bu tespiti daha da pekiştirmektedir.¹⁷⁷

¹⁷² Kesrevî, *Kârvend-i Kesrevî*, 82; Kaplan, *Safevîler ve Kızılbaşlık*, 77-78.

¹⁷³ Abdûlbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik* (İstanbul: Der Yayınları, 1987), 172.

¹⁷⁴ Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, 173.

¹⁷⁵ Spuler, *İran Moğolları*, 266-268.

¹⁷⁶ Abbaslı "Safevîlerin Kökenine Dair", 297-298; Şah, *Safvetü's-safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 39.

¹⁷⁷ Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 9-10.

1.10. Etnik Kökeni Üzerine Tartışmalar

1.10.1. Kürtlük İddiası

Safevîlerin kökenine ilişkin temel tartışmalardan biri, hanedanın etnik aidiyetine dair görüşlerdir. Safevîlerin, soykütüklerini İmam Mûsâ Kâzım aracılığıyla Hz. Peygamber'e dayandırdıkları iddiası, tarihî gerçeklerle çelişmektedir. Bu soy iddiasının tarihsel tutarlılıktan yoksun oluşu, Safevîlerin seyyid olmadıklarını ortaya koymuş ve Arap kökenli olma ihtimallerini ortadan kaldırmıştır. Bu çerçevede, Safevîlerin kökenine yönelik tartışmalar iki temel görüş etrafında şekillenmiştir: Kürt veya Türk kökenli oldukları iddiaları.

Günümüzde yapılan araştırmalara rağmen, Safevî hanedanının kökeni tam olarak açıklığa kavuşturulamamıştır. Bu konuda süregelen belirsizlikler, mevcut kaynakların sınırlı ve bazen çelişkili bilgiler içermesinden kaynaklanmaktadır. Safevî hanedanının İran'da Kürt nüfusunun yoğun yaşadığı bir bölgeden geldiği yönündeki görüşler dikkat çekmektedir. Ancak kesin olarak bilinen bir husus, Safevîlerin Azerbaycan'da konuşulan Azerbaycan Türkçesini benimsemiş olmalarıdır. Hanedanın, postan tahta geçiş sürecinde kendi kökenlerini kasıtlı olarak tahrif etmiş olmaları da, bu alandaki belirsizliklerin temel sebeplerinden biri olarak öne çıkmaktadır.¹⁷⁸

Safevîlerin Kürt kökenli olduklarına dair iddialar, XIV. yüzyılın başlarında yazılmış *Safvetü's-safa* adlı esere dayanmaktadır. Ancak eserin orijinal nüshası günümüze ulaşmamış ve zaman içerisinde farklı eklemelerle tahrif edilmiştir. Bu eserde, Şeyh Safiyüddin'in yedinci atası olan Fîrûz Şâh'ın "el-Kürdî el-Sencanî" şeklindeki nisbesi, Kürtlük iddiasını destekleyen önemli bir unsurdur.¹⁷⁹

İran'ın Pehlevî dönemi tarihçilerinden Ahmed Kesrevî, *Safvetü's-safâ*'da geçen "el-Sencanî" ifadesinin yanlış yazılmış olabileceğini veya Diyarbakır'ın güneyindeki Sencar bölgesine atıfta bulunan "el-Sencarî" olması gerektiğini vurgulamaktadır. Kesrevî, Şeyh Safiyüddin'in atalarının Kürdistan'ın Sencar bölgesinden veya genel olarak Kürdistan çevresinden gelmiş olabileceği tezini

¹⁷⁸ Çelenk, 16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği, 20.

¹⁷⁹ İbn-i Bezzaz-ı Erdebilî, *Safvetü's-safâ*, 70.

savunmaktadır. Bu görüş, İranlı yazarlar Nizamüddin Mücir Şeybânî¹⁸⁰ ve Nasrullah Felsefî tarafından da desteklenmektedir. Felsefî, Şeyh Safiyüddîn'in atalarından Fîrûz Şâh'ın Hicrî 569 yılında Kürdistan'dan Azerbaycan'a göç ettiğini ve Safevîlerin köken itibarıyla İranî bir halka mensup olduklarını aktarmaktadır.¹⁸¹ Benzer şekilde Abdülhüseyin Zerrînkûb da Safevîlerin Kürt kökenli olduklarını savunarak bu tartışmaya katkıda bulunmuştur.¹⁸²

Safevî hanedanına dair Kürtlük iddiaları yalnızca İranlı tarihçilerin görüşleriyle sınırlı değildir. Modern Türk tarihçisi Ahmed Zeki Velidi Togan da, Kesrevî'nin tezleri doğrultusunda Safevîlerin Kürt kökenli olduklarını ileri sürmektedir.¹⁸³ Togan, bu iddialarını *Safvetü's-safâ*'da yer alan Kürt askerler (Revvâdîler) ve onların Azerbaycan'ın fethi ile ilgili rivayetlere dayandırmıştır. Togan'a göre, XVI. yüzyılın başlarına kadar Safevî hanedanı, "Erdebil Kürt Şeyhi" olarak bilinmekteydi. Ancak, zamanla bu hanedanın Türkleştiği iddia edilmektedir. Togan, özellikle Şah İsmâil ve Şah Tahmasb'ın Kürt kökenlerine dair izleri bilinçli bir şekilde tarihten silmek için yoğun çaba sarf ettiklerini dile getirmektedir. Togan bu zeminde şu sonuca ulaşmaktadır: "Şüphe yok ki, Şah İsmâil ve Şah Tahmasb gibi Safevî hükümdarları bütün gayret ve çabalarını Kürt kökenli olduklarını tarihten silmek için kullanmışlardır. Onlar Kürt Fîrûz Şâh'ı Peygambere nispet etmek ve Şeyh Safiyüddîn'in Türk 'Şîî' Şeyhi ve Türkçe şiirlerin müellifi olduğunu ispatlamak için ellerinden geleni yapmışlardır."¹⁸⁴

Faruk Sümer, Safevîlerin kökenine ilişkin tartışmalarda, herhangi bir ideolojik çekişmeye girmeden, Kesrevî ve Togan'a benzer bir yaklaşım benimseyerek Safevî Devleti'nin bir "millî İran devleti" olmadığı tezini savunmaktadır. Sümer, Safevîlerin seyyidlik iddialarıyla herhangi bir ilgisinin bulunmadığını kesin bir şekilde belirtmekte ve hanedanın kökenini Sincar kökenli Kürt bir aileye, yani Fîrûz Şâh'a dayandırmaktadır. Ona göre, Fîrûz Şâh, Kürtlerin X. yüzyılda Azerbaycan ve Errân

¹⁸⁰ Şeybanî, *Teşkil-i Şâhinsâh-i Safevî*, 47-48.

¹⁸¹ Felsefî, *Zindegâni-yi Şah Abbas-ı Evvel*, 1/ 3.

¹⁸² Abdülhüseyin Zerrînkûb, *Erzeş-i Miras-ı Sûfiyye* (Tahran: İntişârât-ı Ârba, 1344), 91; Abdülhüseyin Zerrînkûb, *Sûfî Mirasının Değeri*, çev. Ahmet Çelik (İstanbul: Visal Yayınları, 2017), 88.

¹⁸³ Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 44.

¹⁸⁴ Mazzaoui, *The Origins of the Safawids*, 48; Mazzaoui, *Peydâyeş-i devlet-i safevîyye*, 124; Oktay Efendiye, *Azerbaycan Safevî Devleti*, çev. Ali Asker (İstanbul: Teas Press Yayınları, 2018), 67.

bölgelerine doğru gerçekleştirdikleri yayılma sürecinde Erdebil'e gelmiş ve buraya yerleşmiştir. Sümer, bu iddiasını desteklemek amacıyla, XI. yüzyılın ikinci yarısında Selçukluların Azerbaycan, Errân ve Doğu Anadolu bölgelerine geldikleri dönemde, bölgede etkili olan Kürt hanedanlıklarını örnek göstermektedir. Bu dönemde Revvâdîler, Şeddâdîler, Mervânîler ve Annâzoğulları gibi Kürt hanedanlıklarının bu bölgelerde hüküm sürdüğünü ifade etmektedir. Özellikle Revvâdîler'in Azerbaycan'daki hâkimiyetine dikkat çeken Sümer, bu hanedanlık mensuplarından biri olan Emir Ahmedil'in Erdebil ve Tebriz şehirlerini yönettiğini önemle kaydetmektedir.¹⁸⁵

Bu görüşleri paylaşan diğer bir araştırmacı ise Roger Savory'dir. Savory, Safevî hanedanının kökenine dair tartışmalarda Togan ile benzer bir görüş benimsemekte ve Safevîlerin atalarının, 1025 yılında Erdebil, Arrân, Muğan ve Dâr-ı Bûm bölgelerini ele geçiren Kürt Revvâdî Emîri Memlân b. Vehsûdân ile birlikte bu bölgeye yerleşmiş olabileceklerini ileri sürmektedir. Savory ayrıca, Safevî hanedanının İran kimliğinin inşasında oynadığı kritik role rağmen, kökenlerindeki derin belirsizliğin nedenlerine de dikkat çekmektedir. Ona göre, bu belirsizlik, Safevîlerin kasıtlı olarak kökenlerine dair bilgileri silmelerinden kaynaklanmaktadır. Savory, bunun nedeninin Safevî ailesinin kökenine ilişkin bilgilerin, hanedanın ideolojik temellerini zedeleyebileceği ve hareketin yayılmasını yavaşlatabileceği endişesi olduğunu açıklamaktadır. Bu nedenle, Safevîler kökenlerine dair mevcut bilgileri ya yeniden şekillendirmiş ya da tamamen ortadan kaldırmışlardır.¹⁸⁶

Tartışmalara farklı bir bakış açısı sunan Mîrzâ Abbâslı, Kesrevî'nin *Safvetü's-safâ*'da geçen "el-Sencanî" ifadesini "el-Sencarî" olarak düzeltme girişimini ve Fîrûz Şâh'ın Kürdistan'dan geldiği iddiasını bir tahrifat olarak değerlendirmektedir. Abbâslı'ya göre, bu iddialar tarihsel verilerle çelişmektedir. XII. ve XIII. yüzyılların ünlü Arap coğrafyacısı Yakut el-Hamevî'nin *Kitâbü'l-Büldân* adlı eserinde, Merv şehri yakınlarında bir Sencan'dan söz edilmektedir. Ayrıca, el-Hamevî'nin Azerbaycan'da Babü'l-Ebvâb ve Nişabur'da da Sencan adında yerleşim birimlerinin

¹⁸⁵ Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 1-3.

¹⁸⁶ Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 2.

bulunduğunu aktarması, Sincar ve Sencan ifadeleri arasındaki ayrımı önemli hale getirmektedir.¹⁸⁷

Bununla birlikte, Kesrevî'nin iddia ettiği “Sencar” isminin el-Hamevî'nin eserinde de yer aldığını ve Abbâslı'nın bu hususu göz ardı etmiş olabileceğini belirtmek gerekir. Zira el-Hamevî, eserinde hem Cezîretü İbn Ömer bölgesindeki Sincar'dan hem de Merv ve Nişabur civarındaki Sencan'dan bahsetmektedir.¹⁸⁸

1.10.2. Türklük İddiası

Safevîlerin kökenine ilişkin tartışmalar, sadece Kürtlük iddiasıyla sınırlı olmayıp, onların Türk kökenli olabileceğine dair tezleri de kapsamaktadır. *Safvetü's-safâ*'da, Şeyh Safiyüddin'in Türk kimliğiyle ilgili bilgiler de yer almaktadır. İbn Bezzâz, Şeyh Safiyüddin'in yirmili yaşlarında manevî bir rehber arayışıyla Şîrâz'a gittiğini ve burada Rükneddin Beyzavî,¹⁸⁹ Mevlânâ Radiyüddin,¹⁹⁰ Sa'di Şîrâzî,¹⁹¹ Şeyh Zahîrüddin¹⁹² ve Emir Abdullah¹⁹³ gibi önemli şahsiyetlerle tanıştığını bildirmektedir. Bu şahısların, Şeyh Safiyüddin'e “Ey Pîr-i Türk” şeklinde hitap ettiklerini aktarması, onun Türk kökenli olduğuna dair bir işaret olarak yorumlanmaktadır.¹⁹⁴

Mîrzâ Abbâslı, Safevîlerin Kürt kökenli olduklarını ileri süren Kesrevî ve benzer görüşteki araştırmacıları eleştirmektedir. Abbâslı'ya göre, Safevîlerin kökeni uzun yıllar Erdebil ve çevresinde yaşayan köklü Azeri Türklerine dayanmaktadır. *Safvetü's-safâ*'da Şîilik etkisiyle Şeyh Safiyüddin'in kimliği üzerinde bazı değişiklikler yapılmış olabileceğini iddia eden Abbâslı, ancak eserde yer alan “Türk-oğlu” ve “Türk-pîri” gibi ifadelerin başka bir biçime dönüştürülmesine cesaret edilemediği kanaatindedir.¹⁹⁵

¹⁸⁷ Abbâslı, “Safevîlerin Kökenine Dair”, 328-329; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/263.

¹⁸⁸ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/262- 263.

¹⁸⁹ İbn-i Bezzaz-ı Erdebilî, *Safvetü's-safâ*, 173.

¹⁹⁰ İbn-i Bezzaz-ı Erdebilî, *Safvetü's-safâ*, 103-104.

¹⁹¹ İbn-i Bezzaz-ı Erdebilî, *Safvetü's-safâ*, 104-107.

¹⁹² İbn-i Bezzaz-ı Erdebilî, *Safvetü's-safâ*, 104.

¹⁹³ İbn-i Bezzaz-ı Erdebilî, *Safvetü's-safâ*, 104-106.

¹⁹⁴ Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyüddîn-i Erdebilî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 31.

¹⁹⁵ Abbâslı, “Safevîlerin Kökenine Dair”, 329.

Benzer şekilde, Azerbaycanlı tarihçi Oktay Efendiyev de Safevî ailesinin etnik kökenlerinin tarih boyunca tartışmalı olduğunu, ancak Türk kökenli olduklarının daha makul bir açıklama sunduğunu ileri sürmektedir. Efendiyev, Rus şarkiyatçı B.B. Barthold'un "Bu Erdebil şeyhleri şüphesiz Fars değil, Türk kökenlidir" tezini daha güvenilir ve sağlam bir argüman olarak benimsemiştir.¹⁹⁶

Arap yazarlar Mustafa Kamil eş-Şeybî ve Muhammed Süheyl Takkûş da Şeyh Safiyyüddîn'i Türk bir sûfî olarak tanımlamaktadır. Bu yazarlar, Şeyh Safi'nin Farsça eserler yazmadığını, Hz. Ali'yi öven bir rubaisi ve vahdet-i vücûd konusundaki bir beyti dışında Farsça şiir kaleme almadığını ortaya koymaktadır. Ayrıca, Şeyh Safiyyüddîn'in, Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, (ö. 672/1273) Ferîdüddîn Attâr, (ö. 618/1221) Evhadüddîn Kirmânî, (ö. 635/1238) Fahreddin Irâkî, (ö. 688/1289) Ahmed el-Câmî, ö. (536/1141) Rûzbihân Baklî, (ö. 606/1209) Senâî (ö. 525/1131?) ve Hâkânî gibi önemli şahsiyetlerin eserlerine şerhler yazdığı ve Türkler arasında manevî bir lider olarak kabul edildiği belirtilmektedir.¹⁹⁷

Sonuç olarak, Safevîlerin etnik kökeni, tarih boyunca farklı düşünceler ve siyasî yorumlarla tartışılmıştır. Mevcut tarihî kaynaklar, Safevîlerin kesin olarak Kürt ya da Türk olduklarını iddia etmek için yeterli değildir. Bu nedenle, Safevî hanedanının kökenine dair kesin bir yargıya varmanın, yeni bilgi ve belgeler ortaya çıkıncaya kadar hem tarihî hem de etik açıdan doğru olmayacağı ifade edilebilir. Bu tartışmalar, Safevîlerin etnik aidiyetinin sadece tarihsel bir mesele olmadığını, aynı zamanda siyasî ve ideolojik yorumlarla şekillendiğini de göstermektedir.

1. 2. Kendisinden Sonra Tarikatın Başına Geçenler

1.2.1.Şeyh Sadrüddîn (ö. 794/1392)

Şeyh Safiyyüddîn, hayatının son döneminde düzenlediği vasiyetnâmesinde, irşad makamını oğlu Şeyh Sadrüddîn Mûsâ'ya bırakmıştır.¹⁹⁸ 1305 yılında doğan Şeyh Sadrüddîn, babasının 1334 yılındaki vefatının ardından¹⁹⁹ otuz bir yaşında tarikat

¹⁹⁶ Efendiyev, *Azerbaycan Safevî Devleti*, 65.

¹⁹⁷ Mustafa Kâmil eş-Şeybî, *el-Fikrî 'ş-Şiî ven-neze 'âtü's-sûfiyye* (Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1966), 396; Muhammed Süheyl Takkûş, *Târih-i devleti's-Safaviyye* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2009), 37.

¹⁹⁸ Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 10; Âştîyânî, *Tarih-i İran ba'de'l-İslâm*, 639; Râkân Zuâr el-Mutayrî, "es-Sefeviyyüne's-Sünne", *Mecelletü Dirâsâtî'l-'Arabîyye* 40/3 (31 Aralık 2019), 1602.

¹⁹⁹ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 7.

postuna oturmuş ve bu görevi kesintisiz olarak elli dokuz yıl sürdürmüştür.²⁰⁰ Görevi süresince sahip olduğu mal ve mülkü dervişlere dağıtmış, dünyevî tasarruflardan uzak durarak tarikatın tasavvufî ilkelerini yaymaya odaklanmıştır.²⁰¹

Bu yaklaşım, tarikatın merkezî yapısını güçlendirmiştir. Şeyh Safiyyüddîn döneminde manevî bir odak haline gelen Erdebil şehri, Şeyh Sadrüddîn'in faaliyetleriyle birlikte kutsiyet atfedilen bir tasavvuf merkezi konumuna gelmiştir. Bu dönüşümün ilk aşaması, büyük dedesi Eminüddin Cebrâil ve babası Şeyh Safiyyüddîn adına inşa ettirdiği türbelerle somutlaşmış, söz konusu yapılar müridler için ziyaret edilebilecek birer ruhânî merkez olarak işlev görmüştür.²⁰²

Şeyh Sadrüddîn'in liderliğinde Safeviyye tarikatı yalnızca fizikî mekânla değil, aynı zamanda etki alanı bakımından da önemli bir dönüşüm geçirmiştir. Tarikatın nüfuzu kısa sürede Irak, Suriye, Anadolu, İran, Belh ve Buhara gibi geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Bu yayılma tarikatın hem manevî hem de sosyal gücünün artmasına neden olmuştur. Bu süreçte Bursa'daki Osmanlı sarayı da tarikata yönelik saygısını göstermek amacıyla her yıl "çerağ akçesi" olarak adlandırılan hediyeler göndermeye başlamıştır.²⁰³

Tarikatın artan nüfuzu, dönemin siyasî otoriteleri tarafından da tanınmıştır. 1372 yılında Sultan Ahmed Celâyir (ö. 813/1410) tarafından çıkarılan bir belgeyle tarikata yapılan bağışlar ve sahip olunan mülkler vergiden muaf tutulmuştur. Ayrıca söz konusu belgede Şeyh Sadrüddîn'e övgü dolu unvanlar verilmiştir. Bu unvanlar, yalnızca dönemin siyasî ve dinî şahsiyetleri nezdinde duyulan saygıyı değil, aynı zamanda Safeviyye tarikatının Sünnî-Şâfiî çerçevede hareket ettiğine dair tarihî bir gösterge niteliği taşımaktadır.²⁰⁴

²⁰⁰Şeybî, *el-Fikrû's-Şîi ven-neze 'âtü's-sûfiyye*, 399.

²⁰¹Âlem Ârâ-yi Safevî, 17.

²⁰²Hanci, *Târih-i Şah İsmail Safevî (Armağan Averân-ı Taşayyu')*, 25; Şeybî, *el-Fikrû's-Şîi ven-neze 'âtü's-sûfiyye*, 399; Takkûş, *Târih-i devleti's-Safaviyye*, 41; Mustafa Ekinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu, Gelişimi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 53; Çelenk, *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiiliği*, 26.

²⁰³Abdürâfi Hakikat, *Mektebhâ-yı İrfânî der Deverân-ı İslamî* (Tahran: İntişârât-ı Komeş, 1383), 250; Çelenk, *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiiliği*, 26-27.

²⁰⁴Şîrin Beyânî, *Târih-i Âl-i Celâyir* (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahran, 1381), 221-229; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 45; Hâmid Rızâ Sefâkeş, *Safevîyyân der Güzergâh-ı Târih* (Tahran: İntişârât-ı Sühen, 1390), 41.

Dönemin çağdaş kaynaklarında Şeyh Sadrüddîn'in şahsiyetiyle ilgili çeşitli aktarımlar bulunmaktadır. Örneğin, İbn Haldun (ö. 808/1406), Şeyh Sadrüddîn'i "şeyhu's-şuyûh" (şeyhlerin şeyhi) unvanıyla anarak onun manevî otoritesini ve toplumsal konumunu ortaya koymuştur.²⁰⁵ Benzer şekilde, Seyyid Muhammed Nûrbahş (ö. 869/1464), Şeyh Sadrüddîn'in ahlaki ve tasavvufî niteliklerini "evliyanın evtâdı ve civanmertlerin önderi" şeklinde tanımlamış ve onun fütüvvet geleneği içindeki yerini vurgulamıştır.²⁰⁶

Şeyh Sadrüddîn Mûsâ, zaman içinde etrafında geniş bir mürid topluluğu oluşturmuştur. Kendisini ziyarete gelenlerin sayısının kısa bir sürede on üç bine ulaştığı rivayet edilmektedir. Safeviyye dergâhı, bu dönemde çok sayıda müridin yetiştiği bir tasavvufî eğitim merkezi haline gelmiştir.²⁰⁷ Tebrizli şair Seyyid Kâsimü'l-Envâr (ö. 837/1433?) bu çevrede gelişen isimlerden biridir.²⁰⁸ Ayrıca, dönemin önde gelen siyasî liderlerinden Emir Cani Bey Özbek ve Timur'un da Şeyh Sadrüddîn'in müridleri arasında yer aldığı aktarılmaktadır.²⁰⁹

Şeyh Sadrüddîn Mûsâ'nın tarikat liderliğine geçişi, İlhanlı Devleti'nin iç karışıklıklarla sarsıldığı bir döneme denk gelmiştir. İlhanlı hükümdarı Ebû Said Han'ın varis bırakmadan ölmesi, devletin hızla parçalanmasına ve yerini mahalli hanedanlıkların almasına neden olmuştur.²¹⁰ Bu siyasî çalkantılar, Erdebil Tekkesi'ni ve Şeyh Sadrüddîn'i doğrudan etkilemiştir. Başta Azerbaycan olmak üzere Erdebil

²⁰⁵ Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 45; Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 13.

²⁰⁶ Şeybî *el-Fikrî's-Şîi ven-neze'âtü's-süfiyye*, 398.

²⁰⁷ Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, 174.

²⁰⁸ Kâsimü'l-Envâr, Seyyid olup aslen Azerbaycanlıdır. Doğduğu ve yetiştiği yer, Tebriz'in Sûrhâb vilayetidir. Gençlik yıllarında "Şeyhlerin şeyhi" unvanına sahip Şeyh Sadrüddîn'e intisap etmiş ve tarikat sülûkünü onun yanında tamamlamıştır. Tasavvufî riyâzet ve terbiye sürecini tamamladıktan sonra olgunlaşmış, şeyhinin izniyle Gilân'a gitmiş ve bir süre burada yaşamıştır. Kısa sürede şöhreti yayılmış ve Horasan, Nişabur, Herat gibi önemli şehirleri dolaşmıştır. Herat'ta bulunduğu dönemde şehrin ileri gelenlerinin ve halkın teveccühünü kazanmıştır. Ancak, bazı kişilerin Sultan Şâhruh'a "Bu seyyidin şehirde bulunması sakıncalıdır. Pek çok genç, kendisini mürşit olarak kabul etmiştir. Günün birinde isyana yol açması ihtimal dâhilindedir." şeklinde ihbarda bulunması üzerine, hakkında olumsuz bir algı oluşturulmuştur. Seyyid Kâsim, 835 yılında Harcird'de vefat etmiş olup, mezarı hayatının son günlerini geçirdiği Bağdat'ta bulunmaktadır. B.k.z. Devletşâh, *Tezkire-i Devletşâh (Tezkiretü's-Şuarâ)*, çev. Necati Lugal (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eserler, 1977), 3/ 414-420.

²⁰⁹ Müneccimbaşı *Sahâifu'l-ahbâr*, 3/180; Browne, *Târihi'l-edep fi İrân*, 4/50; Şirvanî, *Riyazü's-Sayâhat*, 36; Ca'feriyân vd., *İnkılâbü'l-İslâm*, 26.

²¹⁰ Abdulkadir Yuvalı, "İlhanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/104; Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebilî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 79.

şehri defalarca el değiştirmiş ve sonunda Çobânîler'den Emir Timurtaş'ın oğlu Melik Eşref'in yönetimine geçmiştir.²¹¹ İlhanlılar ve Çobânîler döneminde büyük saygı gören Erdebil Tekkesi, İlhanlıların tarih sahnesinden çekilmesinin ardından bu desteği kaybetmiş ve Melik Eşref'in yönetimi altında daha farklı bir tutumla karşılaşmıştır.²¹²

Şeyh Sadrüddîn, babası Şeyh Safiyüddin'nin tayiniyle genç yaşta tarikat postuna oturmuş ve bu görevi başarıyla sürdürmüştür. Babasının sağlığında temelleri atılan Safeviyye tarikatı, onun liderliğinde kurumsallaşarak bağımsız bir tarikat haline gelmiştir.²¹³ Şeyh Sadrüddîn, elli dokuz yıl boyunca tarikatın başında bulunmuş ve irşad faaliyetlerini başarıyla sürdürmüştür. Ömrünün son döneminde hac farızasını yerine getirmek üzere Mekke'ye gitmiştir. Dönüşünde, Hz. Fatıma tarafından hazırlandığı rivayet edilen ve Hz. Peygamber'e ait olduğu düşünülen bir sancak ile bir şecere getirmiştir. Şeyh Sadrüddîn Mûsâ, 1391-1392 yılında doksan yaşında vefat etmiş ve Erdebil'deki Şeyh Safi Türbesi'ne defnedilmiştir. Vefatından önce, tarikatın seccadesini oğlu Hoca Ali'ye bırakmıştır.²¹⁴

1.2.2. Hoca Ali (ö. 832/1427)

Kaynaklarda Alâüddin Ali, Hâce Ali, Sultan Ali ve Ali Siyahpûş isimleriyle anılan²¹⁵ Hoca Ali, Şeyh Sadrüddîn Mûsâ'nın oğlu ve Şeyh Safiyüddin'in torunudur.²¹⁶ Doğum tarihi ve hayatının ilk yılları hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte, Mücîruddin Uleymî'nin (ö. 928/1522) hesaplamasına göre 1371 yılında doğmuş olabileceği tahmin edilmektedir.²¹⁷ Şeyh Sadrüddîn'in üç oğlundan biri olan Hoca Ali'nin, tarikat silsilesini devam ettiren kişi olduğu rivayet edilmektedir.²¹⁸

²¹¹ Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 12.

²¹² Mîrzâ Bey Gonâbâdî, *Ravzatü's Safeviye*, 85; Hândmîr, *Târih-i Habibü's-Sîyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 421; Kadı Ahmed Kummî, *Hülasâtü't-tevârih*, 24.

²¹³ Ömer Faruk Teber, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması* (Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 53.

²¹⁴ Zerrînkûb, *Dünbâle-i Cüstücû der Tasavvuf-i İrân*, 66-67; Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 13-14; Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyüddîn-i Erdebilî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 81.

²¹⁵ Şahî Ahmadv, *Azerbaycan'da Şiîliğin yayılma süreci* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 48.

²¹⁶ Âbâdânî, *Târih-i Sûfî ve Sûfîgerî*, 1/448.

²¹⁷ Ebü'l-Yümn el-Uleymî Mücîruddîn el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-celîl bi târihi'l-Kuds ve'l-Halîl* (Necf: Menşurâtü'l-Matbû'âtî'l-Haydarîyye, 1968), 2/169-236; Nihat Azamat, "Erdebilî Alâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/279.

²¹⁸ Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhep ve Tarikatlar*, 234.

Babası Şeyh Sadrüddîn'in vefatının ardından tarikatın liderliğini üstlenen Hoca Ali, seleflerinden farklı olarak daima siyah elbise giymiş ve bu nedenle kendisine Siyahpûş²¹⁹ lakabı verilmiştir. Takva ve zühd anlayışıyla tanınan Hoca Ali, dinî ilimlerdeki derin bilgi birikimi sayesinde müridleri tarafından büyük bir saygıyla karşılanmıştır. İlmî birikiminden faydalanmak isteyenler onun etrafında toplanmış ve derslerini dikkatle dinlemişlerdir. Özellikle matematik başta olmak üzere birçok ilim dalındaki yetkinliği nedeniyle kendisine “Hâce” unvanı verilmiştir.²²⁰

Hoca Ali, yalnızca ilmi birikimiyle değil, aynı zamanda cömertliğiyle de tanınmış ve bu özelliği nedeniyle Hz. İbrahim'e benzetilmiştir. Manevî rehberliği, ilmi birikimi ve ahlaki özellikleriyle Safeviyye tarikatının gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.²²¹

Hoca Ali, 1391-1427 yılları arasında 36 yıl boyunca sürdürdüğü irşad faaliyetleriyle Safeviyye tarikatını zirveye taşımış ve geniş bir etki alanı oluşturmuştur.²²² Bu süreçte, yalnızca Müslüman halk nezdinde değil, aynı zamanda dönemin siyasi liderleri arasında da büyük bir itibar kazanmıştır. Özellikle 1402 yılında gerçekleşen Ankara Savaşı'nın ardından Timur'un Anadolu seferinden dönüşü sırasında Erdebil tekkesini ziyaret etmesi, Hoca Ali'nin etkisini ve saygınlığını gözler önüne sermektedir.²²³

Ziyaret esnasında henüz 33 yaşında olan Hoca Ali, örnek yaşam tarzı ve mütevazı duruşuyla Timur üzerinde derin bir etki bırakmış ve onun saygısını

²¹⁹ Hoca Ali'nin siyah elbiseler giydiği bilinen bir gerçektir. Bazı kaynaklar, onun bu şekilde giyinmesini “masum imamların yasını tutmak” şeklinde yorumlayarak Şii eğilimleri bulunduğunu öne sürmüştür. Bkz. Edward Granville Browne, *A Literary History of Persia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), 4/46. Buna karşılık, bazı kaynaklar ise Hoca Ali'nin siyah elbiseler giymesinin onun Şiiliği benimsediği anlamına gelmediğini savunmuştur. Zira Hoca Ali döneminde Safeviyye tarikatı Şii eğilimler veya aşırılıklar sergilememiştir. Bu görüşü destekleyen kaynaklar, Hoca Ali zamanında tarikat içinde Şiilik yönelimlerinin başladığını iddia edenlerin dahi, bu dönemde belirgin bir tezahürün meydana gelmediği konusunda hemfikir olduğunu belirtmektedir. Bkz. Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebilî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 84-85.

²²⁰ *Âlem Ârâ-yi Safevî*, 18.

²²¹ Kamil Mustafa eş-Şeybî, *Teşeyyu' ve tasavvuf*, çev. Ali Rıza Zekâvetî Karâgûzlû (Tahran: Müessesesi-i İntişârât-ı Emîr Kebir, 1387), 376-377.

²²² Browne, *A Literary History Of Persia*, 4/45; Zerrînkûb, *Dünbâle-i Cüstücû der Tasavvuf-i Îrân*, 67.

²²³ *Âlem Ârâ-yi Safevî*, 26; İsfahânî, *Hold-i Berîn (Îran der Rüzgâr-ı Safeviyân)*, 44-45; Petroşevski, *İslâm der İran*, 639; Âbâdânî, *Târih-i Sûfî ve Sûfîgerî*, 1/448; Mazzaoui, *Peydâyeş-i devlet-i safeviyye*, 129-130; Hancı, *Târih-i Şah İsmail Safevî (Armağân Averân-ı Taşayyu')*, 26; Şeybanî, *Teşkil-i Şâhinşâh-i Safevî*, 65.

kazanmıştır. Buna bağlı olarak Timur, Erdebil şehrini köyleri ve arazileriyle birlikte Safevî tekkesine bağışlamıştır. Ayrıca Hoca Ali'ye bölgede serbest dolaşım ve her türlü vergi ile yükümlülükten muafiyet hakkı tanımıştır.²²⁴

Timur'un Hoca Ali'ye tanıdığı ayrıcalıklar arasında, Ankara Savaşı'nın ardından esirlerin serbest bırakılması da yer almaktadır. Timur, Yıldırım Bayezid'i (ö. 805/1403) mağlup ettiği²²⁵ bu savaşın ardından Anadolu'dan getirdiği savaş esirlerinin büyük bir kısmını, Hoca Ali'nin talebi üzerine serbest bırakmıştır. Serbest bırakılan esirlerin bir kısmı memleketlerine dönerken, diğer kısmı Gonca-bah-kul kasabasına yerleştirilmiş ve zamanla Safeviyye tarikatının en sadık müritleri haline gelmiştir.²²⁶

Erdebil'de kalan bu esirler, başlangıçta “esirân-ı Rûm” olarak anılmış, daha sonraki nesillere ise “sûfiyan-ı Rûm” adı verilmiştir.²²⁷ Bu topluluk, Erdebil'de kendilerine tahsis edilen mahallelere yerleştirilmiş ve “Rumlu” ismiyle anılan bir grup olarak, ilerleyen dönemde Kızılbaş kabilelerinin en güçlü zümrelerinden biri haline gelmiştir.²²⁸ Memleketlerine dönen esirler ise Anadolu'da Safeviyye tarikatının ilk müritleri olarak faaliyet göstermiş ve bu tarikat adına çalışmalar yürütmüşlerdir. Bu kişiler, özgürlüklerini borçlu hissettikleri Hoca Ali'ye derin bir bağlılık sergilemiş ve onun için her türlü fedakârlığı yapmaya hazır olduklarını göstermişlerdir.²²⁹ Bu sadakat ilişkisi, Anadolu'daki Bâtînî toplulukları arasında Safeviyye tarikatına duyulan sevgi ve bağlılığın artmasına zemin hazırlamıştır.²³⁰

Tarikatın etkisi bu dönemde, yalnızca Erdebil ile sınırlı kalmayarak Talvar, Kızıl Uzun, Kumrâh-i İsfahan ve Hemedan gibi bölgelerde de etkili bir hâkimiyet kurmuştur. Hoca Ali'ye duyulan saygının bir benzeri Osmanlı sultanları tarafından da

²²⁴ Hınz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 8; Mustafa Ekinci, “Safeviyye Tarikatı ve Türkmenler Üzerindeki Rolü”, *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, ed. Halil İbrahim Bulut (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010), 147.

²²⁵ Halil İncelik, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: YKY Yayınları, 2003), 22.

²²⁶ Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 45; Azamat, “Erdebilî Alâeddin”, 11/279; Hınz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 8; Bilal Dedeyev, “Safevi Tarikatı ve Osmanlı Devleti İlişkileri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/5 (Sonbahar 2008), 205-223.

²²⁷ İskender Bey Türkmen, *Târih-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, 1/15-16.

²²⁸ Şeybanî, *Teşkil-i Şâhinşâh-i Safevî*, 65. Zerrinkûb, *Dümbâle-i Cüstücû der Tasavvuf-i Îrân*, 68; Hancı, *Târih-i Şah İsmail Safevî (Armağân Averân-ı Taşayyu')*, 26.

²²⁹ Yazıcı, “Safeviler”, 10/53.

²³⁰ Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebilî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 83; Çelenk, *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği*, 28.

gösterilmiş ve her yıl Erdebil tekkesine “çerağ akçesi” adıyla hediyeler gönderilmiştir.²³¹ Bu hediyelerin düzenli olarak dağıtıldığı, hatta bir aksama meydana geldiğinde Şeyh Cüneyd’in Osmanlı sarayına şikâyetle bulunduğu kaydedilmektedir.²³²

Safevîyye tarikatının mezhebi kimliği de Hoca Ali dönemiyle birlikte farklılaşmaya başlamıştır. Şeyh Safiyüddîn ve oğlu Şeyh Sadrüddîn döneminde Sünni bir karakter sergilerken, Hoca Ali döneminde Şîilik eğilimleri göstermeye başlamıştır.²³³ Bilhassa, serbest kalan esirlerin bir kısmının Safevî müridi olarak Anadolu’ya dönmesi ve bu kişilerin her bir aşirete vekil tayin edilmesi, Hoca Ali’nin Şîilik eğilimlerini ortaya çıkardığı şeklinde yorumlanmıştır.²³⁴ Rivayete göre, Hoca Ali bu esirleri uğurlarken onlara: “Sık sık ziyaretimize gelip gitmekte ihmal göstermeyiniz, hak olan on iki imam itikadının zaferi yakındır. Siz de hayatlarınızı feda etmeye hazır olun” sözlerini söylediği nakledilmektedir.²³⁵

Hoca Ali’nin Kudüs’e yerleşme arzusu ve ardından Mekke ile Medine’yi ziyaret ederek hac ibadetini gerçekleştirmesi, Safeviyye tarikatının İslam dünyasında daha geniş bir coğrafyaya yayılmasına katkı sağlamıştır. Hoca Ali’nin Suriye’deki din adamlarıyla kurduğu ilişkiler, onu bu bölgede tanınan bir fıkıhçı ve sûfî olarak öne çıkarmıştır. Ancak dönemin kayıtlarında, Hoca Ali’nin öğretilerinde Şîilikle ilişkilendirilebilecek herhangi bir eğilim bulunmamış ve onun Sünni İslam çerçevesinde bir yaşam sürdüğü belirtilmiştir.²³⁶

Bu durumu destekleyen isimlerden biri olan Adel Allouche, Hoca Ali’nin Şîilikle bir bağlantısı olmadığını, iki önemli Sünni kaynağa dayandırarak açıklamaktadır. Bu kaynaklardan ilki, dönemin önde gelen İslam âlimlerinden biri olan İbn Hacer el-‘Askalânî (ö. 852/1449)’dır. el-‘Askalânî, biyografik eserinde Hoca Ali’yi Irak’ta bir sûfî tarikatının lideri olarak tanımlamış ve onun maiyetiyle birlikte Şam’a geldiğini, ardından Mekke’ye giderek hac ibadetini yerine getirdiğini

²³¹ Âşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, 264; Hakikat, *Mektebhâ-yı İrfânî der Deverân-ı İslâmî*, 250.

²³² Franz Babinger – Fuat Köprülü, *Anadolu’da İslâmiyyet*, çev. Ragıp Hulusi (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 19.

²³³ Yazıcı “Safeviler”, 10/53.

²³⁴ Yazıcı, “Safeviler”, 10/53.

²³⁵ Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 15; Mazzaoui, *Peydâyeş-i devlet-i safevîyye*, 129-130.

²³⁶ Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 46.

belirtmiştir.²³⁷ İkinci kaynak, Arap tarihçisi Mücûruddin el-Uleymî'dir. el-Uleymî de benzer şekilde Hoca Ali'yi Sünnî bir lider olarak tanıtmış ve onun tasavvufî etkilerinin geniş bir coğrafyaya yayıldığını vurgulamıştır.²³⁸

Hoca Ali döneminde Safevî dergâhı, manevî nüfuzuyla Anadolu başta olmak üzere geniş bir bölgede etkili olmuş ve birçok mürid yetiştirmiştir. Bu tekke, İslam dünyasının çeşitli bölgelerinden gelen müridlerin uğrak noktası haline gelmiştir. Hoca Ali'nin yetiştirdiği önemli isimlerden biri, Bayramiyye tarikatının kurucusu Hacı Bayram-ı Velî'nin (ö. 833/1430) mürşidi Somuncu Baba lakaplı Hamidüddin Aksarayî (ö.815/1412)'dir.²³⁹

Hoca Ali, 832/1427 yılında Kudüs'te vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir. Mücûruddin el-Uleymî, Hoca Ali'nin cenaze törenini “unutulmaz bir gün” olarak tasvir etmekte ve müritlerinin mezarı üzerine bir kubbe inşa ederek burayı bir ziyaretgâh haline getirdiğini belirtmektedir.²⁴⁰

1.2.3. Şeyh İbrahim (ö. 851/1447)

Hoca Ali'nin 1427 yılında Kudüs'te vefatının ardından Safevî tarikatının liderliği, oğlu Şeyh İbrahim'e (Şeyh Şah lakabıyla bilinir) geçmiştir.²⁴¹ Ancak kaynaklar, Şeyh İbrahim'in tarikatı babası kadar başarılı bir şekilde yönetemediğini ifade etmektedir. Özellikle güçlü bir karaktere ve derin bir ilmi birikime sahip olmadığı vurgulanmış, manevî gücü ve etkisinin babasının seviyesine ulaşamadığı belirtilmiştir. Şeyh İbrahim'in karizmatik ve ilmî yönden yetersiz bulunması, Safevî

²³⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'u'l-gumr bi-ebnâ'i'l-'umr*, thk. Hasan Habeşî (Kahire: İhyâ'ü't-türâsi'l-Arabî, 1969), 3/427-428; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992), 6/29-30; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 46.

²³⁸ Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl bi târihi'l-Kuds ve'l-Halîl*, 2/169-236; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 46-47.

²³⁹ Ekinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu, Gelişimi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri*, 58-59; Ekinci, “Safeviyye Tarikatı ve Türkmenler Üzerindeki Rolü”, 149; Azamat, “Erdebilî Alâeddin”, 11/279.

²⁴⁰ Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl bi târihi'l-Kuds ve'l-Halîl*, 2/169-236.

²⁴¹ İsfahânî, *Hold-i Berîn (İran der Rüzgâr-ı Safeviyân)*, 47; Kadı Ahmed Kummî, *Hülasâtü't-tevârih*, 34; Mîrzâ Bey Gonâbâdî, *Ravzatü's Safeviye*, 91; Kazvinî, *Târih-i Cihân Ârâ*, 261; Hândmîr, *Târih-i Habibü's-Sîyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 424.

tarihçilerinin onu genellikle göz ardı ederek doğrudan Şeyh Cüneyd'i zikretmelerine neden olmuştur.²⁴²

Mevcut bilgilerin sınırlı olmasına rağmen, Şeyh İbrahim'in dönemine dair dikkat çeken unsurlardan biri, tarikatın yayılmasını sağlamak amacıyla oluşturulan dâî sistemidir. Bu yapı, hiyerarşik olarak örgütlenmiş ve en üstte "halifetü'l-hülefa" unvanını taşıyan bir vekil yer almıştır. Halifetü'l-hülefa, şeyhin mutlak vekili olarak kabul edilmiş ve verdiği talimatlar mürşid-i kâmilin emirleri olarak değerlendirilmiştir. Bu yapı, Safevî tarikatının sadece İran topraklarında değil, daha geniş bölgelerde etkinliğini sürdürmesine olanak sağlamış ve tarikat mensupları arasında güçlü bir örgütsel bağlılık kurulmasına zemin hazırlamıştır. Tarikatın bu merkezîyetçi ve yayılmacı yapısı, Osmanlı Devleti tarafından zamanla potansiyel bir tehdit olarak algılanmıştır. Özellikle dâî ağının Anadolu'ya yayılması, Safevî etkisinin Osmanlı topraklarında da karşılık bulmasına yol açmıştır. Bu gelişme, Osmanlı idaresinin Safevî tarikatına yönelik önleyici ve sınırlayıcı politikalar geliştirmesine neden olmuştur. Dolayısıyla, bu dönemde Osmanlı-Safevî ilişkilerinde gözlemlenen ilk gerilimler, yalnızca siyasî değil, aynı zamanda mezhebi ve toplumsal nedenlerle şekillenmiştir.²⁴³

Şeyh İbrahim'in 1447 yılındaki vefatı, Safevî tarikatında kurumsal sürekliliğin sürdüğü fakat etkili liderlik açısından yeni arayışların ortaya çıktığı bir dönemin başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Bu tarihten itibaren tarikat, özellikle İran'ın kuzeybatısında, Anadolu'nun doğusunda ve Kuzey Suriye'deki Türkmen toplulukları arasında daha geniş bir kabul görmeye başlamış ve bölgesel tabanı daha da güçlenmiştir.²⁴⁴

1.2.4. Şeyh Cüneyd (ö. 864/1460)

Şeyh Cüneyd, Şeyh Safiyüddîn Erdebilî'nin neslinden olup zamanında İslam dünyasında veli olarak kabul edilen Hoca Ali'nin torunu ve Şeyh İbrahim'in altı

²⁴² Şeybanî, *Teşkil-i Şâhinşâh-i Safevî*, 66. Takkûş, *Târih-i devleti's-Safaviyye*, 43; Şeybî, *el-Fikrû 'ş-Şî ven-Neze 'âtü's-Sûfiyye*, 402; Şeybî, *Teşeyyu' ve tasavvuf*, 379.

²⁴³ Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 17.

²⁴⁴ Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 47-48.

çocuğundan en büyüğüdür.²⁴⁵ Cüneyd, oldukça genç bir yaşta Safevî tarikatının liderliğine geçmiş²⁴⁶ ve bu süreçte tarikat, dinî bir topluluktan bir devlet oluşturma emellerini taşımaya başlamıştır.²⁴⁷ Vecîh Kevserânî'nin ifadesiyle, tarikat Şeyh Cüneyd'in liderliğiyle birlikte “siyasî boyutunun ağır bastığı bir harekete” dönüşmüştür.²⁴⁸ Bu dönüşüm, Safevî tarikatının sûfilikten siyasete geçiş sürecini başlatmış²⁴⁹ böylece Cüneyd, “sultan” unvanını kullanan ilk Safevî şeyhi olarak dikkat çekmiştir.²⁵⁰

Bu liderlik biçimi, dönemin kaynaklarında açıkça yansıtılmıştır. *Târîh-i Şah İsmâil Safevî*, Cüneyd'e “sultanü'l-meşâyih” unvanını verirken;²⁵¹ *Habibü's-Siyer* ve *Hûlasetü't-tevârih* gibi eserler, onun Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah'ın tehdit algısı nedeniyle Erdebil'den ayrılmak zorunda kaldığını belirtir.²⁵² *Târîh-i Cihan Âra*, *Ravzatü's-Safeviyye* ve *Cevahirü'l-âhbar*'da ise Cüneyd'in davranışlarının bir sultana benzediği ifade edilmiştir.²⁵³ *Lübbüt-tevârih* ve Müneccimbaşı da Cüneyd'in halifelikten sonra sultanlara özgü hareket ettiğini vurgulamıştır.²⁵⁴

Tarihçiler, Safevîlerde “şeyh” unvanının Cüneyd ve Haydar ile birlikte “sultan” unvanına dönüşmesini, tarikatın dünyevi ve siyasî güce yönelişinin bir göstergesi olarak yorumlanmaktadır. Sünni tarihçi Fazlullah b. Rûzbihân Huncî (ö.927/1521), Şeyh Cüneyd'in dünyevi arzularla hareket ettiğini belirterek şu ifadeleri kullanmıştır: “Şeyh Safiüddîn haramlardan uzaktı. Ancak evlatlarına dünyevi işlerden uzak durmayı öğretemedi. Cüneyd, tarikat postuna oturduğunda atalarının yaşam tarzını değiştirdi. Tutku kuşu, onun zihninde güç arayışı yumurtasını bıraktı. Her an bir ülke ya da bir bölgeyi işgal etme peşine düştü”²⁵⁵ Huncî, Safevî tarikatının

²⁴⁵ Mükrimin Halil Yinanç, “Cüneyd”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997), 3/242.

²⁴⁶ Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 86.

²⁴⁷ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 14.

²⁴⁸ Kevserânî, *el-fakîh ve's-sultân*, 155.

²⁴⁹ Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 48.

²⁵⁰ Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 15.

²⁵¹ Hancî, *Târîh-i Şah İsmail Safevî (Armağân Averân-ı Taşayyu')*, 39.

²⁵² Hândmîr, *Târîh-i Habibü's-Siyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 424-425; Kadı Ahmed Kummî, *Hûlasâtü't-tevârih*, 34.

²⁵³ Kazvinî, *Târîh-i Cihân Ârâ*, 261; Mîrzâ Bey Gonâbâdî, *Ravzatü's Safeviye*, 92; Budak Münşî-i Kazvinî, *Cevâhirü'l-âhbâr*, 109.

²⁵⁴ Abdüllatif Kazvinî, *Safevî Tarihi*, çev. Hamidreza Muhammednejad (Ankara: Birleşik Yayınları, 2011), 24; Müneccimbaşı, *Sahâifu'l-ahbâr*, 3/180.

²⁵⁵ Mazzaoui, *The Origins of the Safawids*, 72; Mazzaoui, *Peydâyeş-i devlet-i safevîyye*, 151.

mezhepsel değişiminin de bu dönemde başladığını ifade ederek, müridlerin Cüneyd’e “Allah” ve oğlu Haydar’a “Allah’ın oğlu” diyerek aşırı övgülerde bulunduğunu söylemiştir.²⁵⁶

Cüneyd’in siyasî hedeflerinin belirginleşmesi ve mezhebî eğilimlerinin radikalleşmesi, tarikat içinde ayrışmalara yol açmıştır. Özellikle amcası Şeyh Cafer ile ilişkileri bozulmuş, müridlerini siyasî amaçlarla örgütlemesi tarikatın geleneksel çizgisinden uzaklaştığını göstermiştir. Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah, artan etkisinden rahatsız olmuş, ancak doğrudan müdahale etmek yerine, dünürü Şeyh Cafer aracılığıyla Cüneyd’in Erdebil’i terk etmesini istemiştir. Bu girişim, Cüneyd’in bölgedeki siyasî meşruiyetini kaybetmesine ve Erdebil’den ayrılmasına neden olmuştur.²⁵⁷

Şeyh Cüneyd’in Şîî eğilimler göstermeye ne zaman başladığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Anadolu ve Suriye’ye gerçekleştirdiğı seyahatler, bu sürecin izlerini taşımaktadır. Cüneyd’in ilk durağı olan Anadolu’da, Şîîliğe meyilli topluluklarla temas kurması, bu eğilimin güçlenmesine katkı sağlamıştır. Hinz’ın belirttiğine göre, Cüneyd’in Anadolu’daki faaliyetleri 1449-1456 yılları arasında gerçekleşmiştir. Cihan Şah’ın baskısı nedeniyle Tebriz üzerinden geçemeyen Cüneyd, Van Gölü’nün güneyini takip ederek Karabağ ve Ermenistan üzerinden Anadolu’ya ulaşmıştır.²⁵⁸

Anadolu’da Cüneyd, hem tarikat şeyhi kimliği hem de seyyidlik iddiasıyla destek bulabileceğı bir zemin elde etmiştir. Özellikle siyasî beklentileri karşılanmamış Türk grupları arasında ikna yeteneğıyle geniş bir mürid kitlesi oluşturmuş ve bu topluluktan önemli sayıda silahlı destekçi toplamıştır. Hz. Ali soyuna mensup olduğunu iddia etmesi ve siyasî hedeflerini gizlememesi, Anadolu’daki nüfuzunu pekiştirmiştir.²⁵⁹

Cüneyd’in Anadolu’ya yönelmesinde, Osmanlı Devleti’nin daha önce Erdebil tekkesine gösterdiği ilgiden cesaret aldığı anlaşılmaktadır. Âşıkpaşazâde’ye göre,

²⁵⁶ Mazzaoui, *The Origins of the Safawids*, 73; Herevî, *Fütühât-ı Şâhî*, 206.

²⁵⁷ Tahsin Yazıcı, “Cüneyd-i Safevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/123; Yazıcı, “Safeviler”, 10/53.

²⁵⁸ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 16.

²⁵⁹ Sümer, *Safevî Devleti’nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 10.

Cüneyd, Sultan II. Murad’a hediyeler göndererek ibadet için Kurt Beli’ni mesken edinmek istemiştir. Ancak II. Murad, bu talebi “Bir tahta iki padişah sığmaz” diyerek reddetmiş ve Cüneyd’e sınırlı maddi yardımda bulunarak onu geri çevirmiştir.²⁶⁰ Böylece Osmanlı yönetimi, Cüneyd’in Karakoyunlu bölgesindeki faaliyetlerinin kendi sınırlarına yansımalarına izin vermemiştir.²⁶¹

Osmanlı topraklarında aradığı desteği bulamayan Cüneyd, Karaman bölgesine geçerek²⁶² burada Karamanoğlu İbrahim Bey’den destek istemiştir. Ardından Konya’daki Şeyh Sadrüddîn Konevî Zâviyesi’nde konuk olmuştur.²⁶³ Ancak zâviye şeyhi Abdülatif Makdisî (ö. 856/1452) onunla doğrudan temas kurmaktan kaçınmış, yerine Mevlânâ Hayreddin aracılığıyla görüşme sağlanmıştır. Bu görüşmede Cüneyd’in sahabe anlayışına yönelik sert eleştirileri, Abdülatif tarafından tekfir edilmesine yol açmıştır. Âşıkpaşazâde’nin kaydına göre bu tartışma, Cüneyd’in aşırı Şîî görüşlerini açıkça ortaya koymuştur.²⁶⁴

Şeyh Cüneyd, Konya’dan ayrıldıktan sonra Varsak Türkmenlerinin yaşadığı İç-el bölgesine yönelmiş, burada mezhebî görüşlerini yaymak amacıyla güçlü bir destek ağı oluşturmuştur. Ancak faaliyetleri, Karamanoğlu İbrahim Bey’e bildirilen uyarılar üzerine engellenmeye çalışılmıştır. Bunun üzerine Cüneyd taraftarlarıyla Antakya’ya, oradan da Memlûk topraklarına geçmiştir.²⁶⁵ İskenderun Körfezi’nde bir hisarı tekkeye çevirerek propaganda faaliyetlerini sürdüren Cüneyd, çevre bölgelerde önemli bir mürid kitlesi kazanmıştır. Mevlevî şeyhleri Ahmed Bekrî ve Abdülkerim Halife’nin şikâyeti üzerine hakkında tutuklama emri çıkarılmış, daha sonra çıkan çatışmada müridlerinden bir kısmı öldürülmüş, kendisi ise Canik bölgesine sığınmıştır.²⁶⁶ Burada bağımsız bir siyasal güç oluşturma hedefiyle Trabzon’a yönelmiştir.¹⁴⁵⁶

²⁶⁰ Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, 264.

²⁶¹ Tufân Gündüz, *Kızılbaşlar Osmanlılar Safevîler* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2016), 59.

²⁶² Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 17-18.

²⁶³ Yinanç, “Cüneyd”, 3/243.

²⁶⁴ Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, 265-266; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 17-18; Yinanç, “Cüneyd”, 3/243; Şah, *Safvetü’s-Safâ’da Safiyyüddîn-i Erdebîlî’nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 87-88.

²⁶⁵ Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, 266.

²⁶⁶ Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, 266; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 19; Yinanç, “Cüneyd”, 3/243.

yılında müritleri ve yerel beylerin desteğiyle Trabzon'u kuşatma teşebbüsünde bulunmuştur.²⁶⁷

Şeyh Cüneyd'in aşırı Şîî fikirleri ne zaman benimsediği tartışmalı bir konu olmakla birlikte, mevcut deliller onun bu görüşlere Anadolu'ya gelişinden önce sahip olduğunu göstermektedir. Faruk Sümer, Cüneyd'in Şîîliği Anadolu'ya geldikten sonra kabul etmiş olabileceğini belirtmektedir.²⁶⁸ Kemal Seyyid ise onun Anadolu Alevîleri arasında popülerlik kazanarak tasavvuf ve Şîîliği birleştirdiğini, ancak Anadolu'ya gelirken henüz Şîî bir kimliğe sahip olmadığını savunmaktadır.²⁶⁹ Ancak, bu görüşlerin doğruluğunu kabul etmek zordur. Zira Şeyh Cüneyd, Anadolu'ya gelmeden önce Şîî eğilimlere sahip olduğunu çeşitli olaylarla açıkça ortaya koymuştur. Bu durumun en açık göstergesi, Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah tarafından Erdebil'den sürgün edilmesidir. Cüneyd'in aşırı fikirleri, Safevî dergâhını geleneksel tasavvufi çizgiden uzaklaştırmış ve bu nedenle Erdebil'den çıkarılmasına neden olmuştur. Ayrıca, Osmanlı Sultanı II. Murad, Cüneyd'in niyetlerini sezerek ona mesken izni vermemiştir. Konya'da Abdüllatif Makdisî ile yaptığı tartışmada, Kur'an ayetlerini tahrif etmekle suçlanmış ve sahabe hakkında aşırı yorumlarda bulunmuştur. Mevlevî şeyhleri Ahmed Bekrî ve Abdülkerim Halife'nin Cüneyd'i Mısır Sultanı'na şikâyet etmeleri de onun aşırı fikirlerinin yarattığı rahatsızlığı göstermektedir.²⁷⁰ Bu olaylar, Cüneyd'in Anadolu'ya gelmeden önce Şîî itikadına dayalı aşırı görüşler taşıdığını kanıtlar niteliktedir.²⁷¹

Şeyh Cüneyd'in Diyarbakır'daki faaliyetlerine geçmeden önce, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın ona gösterdiği sıcak ilginin sebeplerine değinmek gerekmektedir. Bu ilgi, iki temel etkene dayandırılabilir. İlk olarak, Uzun Hasan'ın Trabzon Rum İmparatorluğu'nu yöneten Komnenos hanedanı ile kurduğu akrabalık bağı dikkate değerdir. Cüneyd'i yanına çekmesi, ileride Safevîler tarafından gerçekleştirilebilecek olası saldırıları önlemeye yönelik stratejik bir hamle olarak yorumlanmıştır. Ayrıca, bu davetin Osmanlı Devleti'nin Anadolu üzerindeki politik

²⁶⁷ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 19-20; Yinanç, "Cüneyd", 3/244.

²⁶⁸ Sümer, Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, 10.

²⁶⁹ Seyyid, *Nuşû' ve Sukûtu'd-devleti's-Safaviyye*, 29.

²⁷⁰ Âşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, 264-269.

²⁷¹ Ekinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu, Gelişimi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri*, 34; Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 90.

niyetlerinin netleştiği bir dönemde gerçekleşmiş olması da önemli bir unsurdur. İkinci olarak, Uzun Hasan'ın Cüneyd'in karizmatik liderliğinden yararlanarak Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah'a karşı güçlü bir ittifak oluşturma çabası etkili olmuştur. Bu ilişkiyi daha da pekiştirmek adına Uzun Hasan, kız kardeşi Hatice Begüm'ü 1458 veya 1459 yılında Şeyh Cüneyd ile evlendirmiştir. Bu evlilik, Cüneyd'e Akkoyunlu hanedanıyla akrabalık bağı sağlarken, Uzun Hasan'a da Cihan Şah'a karşı güçlü bir müttefik kazandırmıştır.²⁷²

Cüneyd, Uzun Hasan'ın davetiyle Diyarbakır'a gelmiş ve burada yaklaşık üç yıl boyunca kalmıştır. Bu süre zarfında Uzun Hasan, Cüneyd'e eşlik eden Safevî müritlerini çeşitli görevlere yerleştirerek onların gücünden yararlanmıştır. Cüneyd'in Uzun Hasan tarafından görkemli bir şekilde ağırlanması, Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah'ı ciddi şekilde rahatsız etmiş ve endişelerini artırmıştır. Uzun Hasan, Cüneyd'in geniş mürit topluluğunu desteğine alarak rakibine karşı önemli bir avantaj sağlamış ve bu olumlu ilişkiyi pekiştirmek amacıyla kız kardeşi Hatice Begüm'ü Cüneyd ile evlendirmiştir. Bu evlilikten, ileride Şah İsmâil'in babası olacak Şeyh Haydar dünyaya gelmiştir.²⁷³

Cüneyd, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın yanında sadık müritleriyle birçok sefere katılarak önemli başarılar elde etmiştir. Diyarbakır'da kaldığı süre boyunca, dönemin olaylarını ve tarihini dikkatle inceleyerek bu şehrin Safevî tarikatının yayılması için uygun bir yer olduğunu fark etmiştir. Burada serbestçe propaganda faaliyetleri yürüten Cüneyd, Akkoyunlu topraklarına gönderdiği halife ve dâîlerle mürit sayısını giderek artırmayı başarmıştır.²⁷⁴

Cüneyd, etrafında dervişlerden oluşan bir ordu ile 1459 yılında Uzun Hasan'ın izniyle propaganda merkezini, müritleri tarafından kutsal kabul edilen Erdebil'e taşımak istemiştir. Ancak, amcası Şeyh Cafer'in muhalefetiyle karşılaşmış ve Cihan Şah'a şikâyet edilerek ikinci kez Erdebil'den çıkarılmıştır.²⁷⁵ Erdebil'den ayrılan

²⁷² Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 55.

²⁷³ Herevî, *Fütûhât-ı Şâhî*, 38-39; Hândmîr, *Târih-i Habibü's-Sîyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 425; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 27; Kadı Ahmed Kummî, *Hûlasâtü't-tevârih*, 34-35; Kazvinî, *Kitâb-ı Lübbü't-Tevârih*, 238; Mîrzâ Bey Gonâbâdî, *Ravzatü's Safeviye*, 93; Budak Münşî-i Kazvinî, *Cevâhirü'l-âhbâr*, 109; Müneccimbaşı, *Sahâifu'l-ahbâr*, 3/180.

²⁷⁴ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 27.

²⁷⁵ Yinanç, "Cüneyd", 3/244.

Cüneyd, yaklaşık on iki bin müritiyle Gürcistan ve Çerkezlere karşı gazaya çıkmıştır. Bu sefer sırasında Şirvanşah topraklarından geçmek zorunda kalan Cüneyd, Şirvan hükümdarı Halil'in adamları tarafından durdurulmuş ve haracgüzâr olan Gürcü ve Çerkezlere saldırmasının dinen uygun olmadığı belirtilmiştir. Ancak bu uyarıya aldirış etmeyen Cüneyd, Gürcistan'a girerek köy ve kasabaları yağmalamış ve topladığı ganimetleri maiyetindekilere dağıtmıştır. Ardından, Şirvan'da kışı geçirmek üzere geri dönmüştür.²⁷⁶

Şirvan Hükümdarı Halil, Safevî dergâhına duyduğu saygı nedeniyle başlangıçta Cüneyd'e müdahale etmemiştir. Ancak, amcası Şeyh Cafer'in Cüneyd'in hilafet ve irşadının meşruiyetine dair gönderdiği mektup, Halil'in bu tutumunu değiştirmiştir. Halil, Cüneyd'e ülkesinden çıkması için elçi göndermiş, ancak elçinin Cüneyd tarafından öldürülmesi üzerine Halil, büyük bir orduyla harekete geçmiştir. 3 Mart 1460 tarihinde Aras Nehri kıyısında meydana gelen savaşta, Cüneyd bir okla vurularak öldürülmüştür. Ordusu perişan bir şekilde dağılmış, Cüneyd'in cesedi ise birkaç sadık müridi tarafından alınarak Kurnal mevkiine defnedilmiştir. Cüneyd'in mezarı, daha sonra müritleri tarafından ziyaretgâha dönüştürülmüş ve Şah İsmâil döneminde görkemli bir türbeye çevrilmiştir. Ölümünden sonra, müritleri onun vasiyeti doğrultusunda Uzun Hasan'ın yeğeni Şeyh Haydar etrafında toplanarak tarikatın liderliğini sürdürmüşlerdir.²⁷⁷

1.2.5. Şeyh Haydar (ö. 893/1488)

Şeyh Haydar'ın babasının vefatından önce mi yoksa sonra mı doğduğu konusunda tarihçiler arasında bir görüş birliği bulunmamaktadır. Âşıkpaşazâde ve Walter Hinz, Haydar'ın babasının vefatından bir ay sonra dünyaya geldiğini ifade ederken,²⁷⁸ Emir Hüseyin Huncî ve Faruk Sümer, doğumun babasının vefatından önce gerçekleştiğini öne sürmektedir.²⁷⁹ Babasının vefatı ile Haydar'ın doğumu arasındaki

²⁷⁶ Yinanç, "Cüneyd", 3/244.

²⁷⁷ Yinanç, "Cüneyd", 3/244-245; Müneccimbaşı, *Sahâifu'l-ahbâr*, 3/181.

²⁷⁸ Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, 267. Walter Hinz ise Cüneyd'in vefatından bir ay sonra eşi Hatice Begüm'ün Âmid'de bir erkek çocuk dünyaya getirdiğini aktarmaktadır. B.k.z. Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 35.

²⁷⁹ Hanci, *Târih-i Şah İsmail Safevî (Armağân Averân-ı Taşayyu')*, 42; Faruk Sümer de Haydar'ın daha Şeyh Cüneyd hayatta iken doğmuş olduğunu ifade etmektedir. B.k.z. Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 11.

kısa süre, bu konuda kesin bir sonuca ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Ancak, Cüneyd ile Hatice Begüm'ün evlilik tarihinin 1458 veya en geç 1459 yılı başlarına tarihlendiği ve Cüneyd'in 1460 yılında öldüğü dikkate alındığında, Huncî ve Sümer'in görüşleri daha makul görünmektedir.²⁸⁰ Ayrıca, Haydar adına Şîîler arasında yaygın olan “aslan” anlamının verilmesi, bu çocuğun doğumunun beklendiğini destekler niteliktedir.²⁸¹

Bu noktada, Cüneyd'in ölmeden önce liderliği beşikteki oğlu Haydar'a bırakması stratejik bir hamle olarak ele alınabilir. Haydar, annesi Hatice Begüm aracılığıyla Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın yeğeni sayıldığından, Uzun Hasan'ın himayesine güvenebilirdi. Bu yaklaşım, Safevî tarikatının dağılmasını engellemiş²⁸² ve Safevî şeyhlerinin manevî liderliklerinin yanı sıra siyasette bir otorite olarak da görülmelerine zemin hazırlamıştır. Cüneyd'in vasiyeti üzerine müritlerin Haydar etrafında toplanması, Safevî tarikatının İran siyasetinde bir aktör haline gelmesini sağlamış, Şah İsmâîl döneminde ise devletleşme sürecini hızlandırmıştır.²⁸³

Henüz çocuk yaşta, dayısı Uzun Hasan ile Ebû Said arasındaki savaşa tanık olan Haydar, yaşanan pek çok hadisenin ardından Erdebil'e getirilmiştir. Burada amcazadesi Şeyh Cafer ile yaşadığı gerilim, Uzun Hasan'ın devreye girmesiyle çözülmüş ve Cafer'in vakıf mallarıyla birlikte makamını Haydar'a devretmesi sağlanmıştır. Ancak, Şeyh Cafer ve ailesinin akıbeti hakkında kaynaklarda çelişkili bilgiler yer almaktadır. Emir Hüseyin Huncî, Cafer ve ailesinin Haydar ve müritleri tarafından ortadan kaldırıldığını ileri sürmüş, hayatta kalan bir aile üyesinin dahi adının herhangi bir yerde anılmamasını bu iddiasına kanıt olarak göstermiştir.²⁸⁴

Bu gelişmelerin ardından, Şeyh Haydar evlilik çağına geldiğinde dayısı Uzun Hasan'ın kızı Halime Begüm (Âlemşah Begüm) ile evlenmiştir. Bu evlilikten Sultan Ali, İsmâîl ve İbrahim adlarında üç erkek çocuk dünyaya gelmiştir. Halime Begüm'ün annesi, Trabzon Rum İmparatoru Kalo Ioannes'in kızı Despina Hatun'dur. Haydar ile yaşıt olan prensesin bu evliliği, Uzun Hasan'ın hükümdarlığının son dönemine denk

²⁸⁰ Ekinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu, Gelişimi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri*, 78.

²⁸¹ Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, 267; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 36.

²⁸² Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 11; Ekinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu, Gelişimi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri*, 78.

²⁸³ Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 56.

²⁸⁴ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 62; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 58; Hancı, *Târih-i Şah İsmail Safevî (Armağan Averân-ı Taşayyu')*, 43.

gelmiş ve Akkoyunlular ile Safevîler arasında Şeyh Cüneyd döneminde kurulan akrabalık bağına daha da güçlendirmiştir. Aynı zamanda bu evlilik, Safevî şeyhinin Akkoyunlu yönetimiyle ilişkisini pekiştirerek onu Karakoyunlu idarecilerle siyasî anlamda eşit bir konuma getirmiştir. Bu siyasî zeminde güç kazanan Haydar, tarikatın başına geçtiği andan itibaren yalnızca dinî bir lider olarak değil, aynı zamanda askeri ve siyasî bir önder olarak da faaliyet göstermeye başlamıştır. Ok, mızrak uçları, kılıç ve zırh yapımı gibi silah üretimiyle bizzat ilgilenmiş ve Anadolu'daki teşkilatını geliştirerek mürit sayısını artırmaya çalışmıştır. Anadolu'dan gelen yetenekli müritlerini özel bir şekilde yetiştirip halife unvanıyla memleketlerine göndermiştir.²⁸⁵

Halifeler aracılığıyla yürütülen propaganda faaliyetleri sonucunda Anadolu'dan birçok kişi, adak ve hediyelerle Erdebil'i ziyaret etmeye başlamıştır. Erdebil'e yönelen bu ilgi, çevredeki Sünni toplumun tepkisini çekmiş ve bu kişiler, Erdebil yerine Medine'ye giderek Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmeye teşvik edilmiştir. Ancak müritlerin, "Biz ölüye değil, diriye gideriz" şeklindeki cevabı, Şeyh Haydar'ın otoritesini ve müritlerinin ona olan bağlılığını açıkça ortaya koymuştur.²⁸⁶

Siyasî nüfuzla birlikte askeri kapasitesini de artıran Haydar, müritlerini düzenli birliklere dönüştürerek Dağıstan, Trabzon ve Gürcistan gibi bölgelere gaza seferleri düzenlemiştir. Bu gelişme, Anadolu'dan gelen savaşçı Türkmen göçlerinin tarikatın yapısını dönüştürmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Petruşevskiy'e göre bu süreç, Safevî tarikatının ruhani karakterinin yerini siyasallaşmış bir yapıya bırakmasına neden olmuştur.²⁸⁷ Haydar, Akkoyunlu sarayında aldığı disiplinli eğitimle bir şehzade gibi yetişmiş, ancak Safevî tarikatının kendisine yüklediği misyon ile babası Şeyh Cüneyd'e kıyasla daha kararlı ve hırslı bir lider olmuştur. Babasının yarım bıraktığı siyasî hedefleri gerçekleştirmek için hazırlıklara başlayan Haydar, taraftarlarını silahlı birliklere dönüştürmüş ve tekkeyi adeta bir silah deposuna

²⁸⁵ Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 12; Tufan Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 30; Solakzâde, *Tarih-i Solakzâde*, 315.

²⁸⁶ Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 12.

²⁸⁷ Petruşevski, *İslâm der İran*, 388; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 59; Mazzaoui, *Peydâyeş-i devlet-i safevîyye*, 153.

çevirmiştir.²⁸⁸ Bu dönemi gözlemleyen bir tarihçi, Erdebil’de kamış kalem yerine kılıçların bulunduğunu ifade etmiştir.²⁸⁹

Bu askerî yapılanmayı görünür kılmak ve müritleri arasında aidiyet duygusunu güçlendirmek amacıyla Haydar, sembolik değeri yüksek bir kıyafet düzenlemesi yapmıştır.²⁹⁰ Gördüğü bir rüyaya dayanarak müritlerine on iki dilimli kırmızı bir tac giydirmiştir. On iki dilim Şîî inancındaki on iki imamı temsil ederken,²⁹¹ kırmızı renk Hz. Ali’ye bağlılığı ve mücadeleyi sembolize etmiştir.²⁹² “Haydarî Tac” adı verilen bu başlık, zamanla dış çevrelerce “Kızılbaş” şeklinde tanımlanarak Safevî müritlerinin ayırt edici simgesi haline gelmiştir.²⁹³

Haydar’ın artan nüfuzu, Akkoyunlu sarayında ciddi endişelere yol açmış ve bu durum onun Tebriz’e çağrılmasına neden olmuştur. Sultan Yakup’un huzuruna çıkan Haydar, savaş sevdasından vazgeçmesi ve Anadolu’daki halifeleriyle olan irtibatını kesmesi konusunda uyarılmıştır. Sultan Yakup, yeğenine olan güven eksikliğinden dolayı önce mutlak itaat ve sadakat yemini talep etmiş ardından Kadı Safiyüddîn İsa’nın huzurunda Kur’an üzerine yemin ettirilmek suretiyle serbest bırakılmıştır.²⁹⁴

Bu gelişmelerin ardından, 1488’in başlarında Haydar, Çerkezlere üçüncü bir sefer düzenlemeye karar vermiştir. Ancak bu seferin hedefi görünürde gazâ olsa da, asıl amacı babası Şeyh Cüneyd’in intikamını almak olduğu anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda annesi Alemşah Begüm’ü Sultan Yakup’a ricacı olarak göndermiş ve

²⁸⁸ Teber, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, 66.

²⁸⁹ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 65.

²⁹⁰ Nilgün Dalkesen, *15. ve 16. Yüzyıllarda Safevî Propagandası ve Etkileri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 8.

²⁹¹ Esterâbâdî, *Târih-i Sultânî*, 26; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 231. Toplulukların kendilerini diğerlerinden ayırt edecek şekilde isimlendirmeleri kadim bir gelenektir. 16. yüzyılda Safevîler “Kızılbaş” olarak adlandırılırken, diğer bazı devletler veya imparatorluklar da tercih ettikleri renklere göre isimlendirilmiştir. Hatta bu durum, devlet elçilerinin raporlarına dahi yansımıştır. Örneğin, Venedik elçisinin raporlarında, Özbek elçisi için “Della testa verda” (Yeşilbaş), Şah İsmail’in elçisi için “Della testa rossa” (Kızılbaş), Osmanlı elçisi için “Della testa bianca” (Akbaş) ve Gürcistan elçisi için “Della testa nera” (Karabaş) ifadelerinin yer aldığı görülmektedir. Bkz. Joseph von Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, haz. Mümin Çevik – Erol Kılıç (y.y.: y.y., y.y.), 4/75; Kaplan, *Safevîler ve Kızılbaşlık*, 19-20. (Mütercimim Notu).

²⁹² Şah, *Safvetü’s-Safâ’da Safiyüddîn-i Erdebilî’nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 94.

²⁹³ Abdulkaki Gölpınarlı, “Kızılbaş”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 6/789.

²⁹⁴ Herevî, *Fütühât-ı Şâhî*, 410; John E. Woods, *300 Yıllık Türk İmparatorluğu: Akkoyunlular*, çev. Sibel Özbudun (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1993), 247; Şeref Han *Şerefname*, 135; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 70; Kaplan, *Safevîler ve Kızılbaşlık*, 97.

zorlukla da olsa izin almayı başarmıştır.²⁹⁵ Sefer hazırlıkları kapsamında Derbent geçidini kullanmayı planlayan Haydar, elçisi aracılığıyla Şirvanşah askerlerinin dağılmış olduğunu öğrenmiştir. Bunun üzerine Kızılbaş ordusuyla Derbent yolundan Şirvan topraklarına saldırmış ardından başkent Şamahı'yı ele geçirerek ciddi bir katliam gerçekleştirmiştir.²⁹⁶ Bu gelişme üzerine Şirvan hükümdarı Ferruh Yesar, Gülistan Kalesi'ne sığınarak hem müttefiki hem de akrabası olan Sultan Yakup'tan yardım istemek zorunda kalmıştır.²⁹⁷

Şeyh Haydar'ın bu sefer sırasında gösterdiği askeri başarı Akkoyunlu sarayında kaygıyla takip edilmiş ve Haydar'ın asıl amacının sûfilik değil, toprak ele geçirmek olduğu düşünülmüştür. Bu nedenle Şirvanşahlara askeri destek verilmesine karar verilmiş ve Sultan Yakup, Süleyman Bey komutasındaki dört bin kişilik bir süvari birliğini bölgeye sevk etmiştir.²⁹⁸ Taraflar, 9 Temmuz 1488'de Taberserân'da karşı karşıya gelmiştir. Bu bölge, Haydar için oldukça tanıdıktı. Çünkü babası Şeyh Cüneyd de buraya yakın bir yerde öldürülmüştü. Yaklaşan Akkoyunlu ordusunu fark eden Haydar,²⁹⁹ Kızılbaş ordusuna güvenerek savaşa girmiştir. Ancak çatışmalar sırasında bir okla vurularak öldürülmüş ve başı kesilmiştir. Haydar'ın bedeni müritleri tarafından Taberserân'da defnedilirken,³⁰⁰ kesik başı Ferruh Yesar tarafından Sultan Yakup'a gönderilmiştir.³⁰¹

Tebriz'e getirilen kesik baş, halk arasında korku yaratmak amacıyla sokaklarda iki gün boyunca teşhir edilmiş ve ardından köpeklerin önüne atılmıştır.³⁰² Tarihçi Herevî, Haydar'ın başının Sultan Yakup'un kapıcısı tarafından kesildiğini, teşhir edildikten sonra asıldığını ve daha sonra müritlerinden biri tarafından kaçırılıp saklandığını ifade etmiştir.³⁰³ *Ahsenü't-tevarih* ise bu olaydan 22 yıl sonra Şah

²⁹⁵ Kazvinî, *Târih-i Cihân Ârâ*, 262.

²⁹⁶ Herevî, *Fütûhât-ı Şâhî*, 412.

²⁹⁷ Ca'feriyân vd., *İnkılâbü'l-İslâm*, 30.

²⁹⁸ İsfahânî, *Hold-i Berîn (Iran der Rüzgâr-ı Safevîyân)*, 55; Budak Münşî-i Kazvinî, *Cevâhirü'l-âhbâr*, 110; Kadı Ahmed Kummî, *Hülasâtü't-tevârih*, 38.

²⁹⁹ *Âlem Ârâ-yi Safevî*, 31.

³⁰⁰ Hândmîr, *Târih-i Habibü's-Sîyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 434; Şeref Han, *Şerefname*, 135; Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-tevârih* (İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1979), 3/344; Kazvinî, *Târih-i Cihân Ârâ*, 262; *Âlem Ârâ-yi Safevî*, 32; Kadı Ahmed Kummî, *Hülasâtü't-tevârih*, 39-40; Aşıkpâşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, 268.

³⁰¹ Hândmîr, *Târih-i Habibü's-Sîyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 434; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 62-63.

³⁰² Tufan Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 34.

³⁰³ Herevî, *Fütûhât-ı Şâhî*, 413.

İsmâil'in, babasının naaşını Erdebil'deki atalarının mezarlığına taşıttığını kaydetmektedir.³⁰⁴

1.2.6. Sultan Ali Dönemi (ö. 899/1494)

Safevîyye Tarikatı, tarihinde ikinci kez liderini savaş meydanında ve yine Şirvanşahlara karşı kaybetmiştir. Ancak Kızılbaşların liderlerine olan sarsılmaz bağlılıkları, tarikatın faaliyetlerini sürdürmesini sağlamıştır.³⁰⁵ Şeyh Haydar, vefatıyla Alemşah Begüm'den Sultan Ali, Sultan İbrahim ve Şah İsmâil adında üç oğul bırakmıştır.³⁰⁶

Tarikatın geleceği konusunda belirleyici adım, müritlerin Haydar'ın en büyük oğlu Sultan Ali'yi bir lider olarak tayin edip kendisine “padişah” unvanı vermesiyle atılmıştır. Akkoyunlu Sultan Yakup, bu gelişmeye karşılık olarak Sultan Ali, kardeşleri ve anneleri Alemşah Begüm'ü tutuklatmış ve dört buçuk yıl boyunca hapiste tutmuştur.³⁰⁷ 1490 yılında Sultan Yakup'un ölümüyle başlayan taht mücadeleleri, siyasî dengeleri değiştirmiştir. Buna bağlı olarak, Rüstem Bey'in Bay Sungur'a karşı Safevî taraftarlarının desteğini kazanmak amacıyla Haydar'ın oğullarını serbest bırakması, tarikat için yeniden örgütlenme fırsatı sunmuştur. Sultan Ali'nin Erdebil'e dönüşü, Kızılbaşlar arasında büyük bir heyecan yaratmış ve çok sayıda müridin bir araya gelmesine neden olmuştur.³⁰⁸

Bu gelişmeleri takiben, 1493 yılında Sultan Ali'nin Tebriz'e giriş yapması, siyasî açıdan önem arz etmektedir. Rüstem Bey'in kendisini hediyelerle karşılaması ve “Sultan Ali Padişah” unvanı vermesi, Safevî hareketine resmiyet kazandırmıştır. Rüstem Bey'in desteğiyle Sultan Ali'ye tahsis edilen 20.000 kişilik ordu, Safevî hareketinin askerî kapasitesini gözler önüne sermektedir. Bay Sungur ile yapılan ilk

³⁰⁴ Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, 144-145.

³⁰⁵ Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 21.

³⁰⁶ İsfahânî, *Hold-i Berîn (İran der Rüzgâr-ı Safeviyân)*, 57.

³⁰⁷ Hândmîr, *Târih-i Şah İsmail ve Şah Tahmasb-ı Safevî*, 34-35; Kadı Ahmed Kummî, *Hülasâtü't-tevârih*, 40-41; İsfahânî, *Hold-i Berîn (İran der Rüzgâr-ı Safeviyân)*, 58; Kazvinî, *Târih-i Cihân Ârâ*, 262.

³⁰⁸ *Âlem Ârâ-yi Safevî*, 33-34; Hândmîr, *Târih-i Şah İsmail ve Şah Tahmasb-ı Safevî*, 36; Budak Münşî-i Kazvinî, *Cevâhirü'l-âhbâr*, 110; Kazvinî, *Kitâb-ı Lübbü't-Tevârih*, 240; Budak Münşî-i Kazvinî, *Cevâhirü'l-âhbâr*, 110.

karşılaşmada belirleyici bir üstünlük sağlanamamıştır. Ancak ikinci savaşta Bay Sungur'un ölümüyle Rüstem Bey, Akkoyunlu tahtında hâkimiyet kurmuştur.³⁰⁹

Zaferin ardından Sultan Ali, Tebriz'e zafer kazanmış bir komutan olarak girmiş ve Rüstem Bey tarafından saygıyla karşılanmıştır.³¹⁰ Ancak Rüstem, Safevî tarikatının Erdebil'de yeniden güçlenmesinden rahatsızlık duymuş ve Sultan Ali ile kardeşlerini göz hapsinde tutmak amacıyla Tebriz'e davet etmiştir. Bu tedbirlere rağmen, Sultan Ali'nin destekçileri tarikat faaliyetlerini sürdürmüş ve etkilerini artırmıştır.³¹¹

Siyasî baskının artması üzerine Sultan Ali, Erdebil'e dönmek amacıyla kaçış planı yapmıştır.³¹² Erdebil'e yaklaşımadan önce Sultan Ali, Haydarî tacını kardeşi İsmâil'in başına koyarak onu Safevî tarikatının lideri ilan etmiştir.³¹³ Bu sırada Sultan Ali, İsmâil'e: "Benim, babanın ve atalarının intikamını Hasan Padişah'ın çocuklarından al. Gılan'dan bir güneş gibi doğacak ve küfrü yok edeceksin" şeklinde vasiyette bulunmuştur.³¹⁴

1494 yılında gerçekleşen savaşta Sultan Ali hayatını kaybetmiş ve kuvvetleri dağılmıştır. Ancak İsmâil, sadık müritleri tarafından Gılân'a götürülerek koruma altına alınmıştır.³¹⁵ Sultan Ali'nin naaşı, Hasan Bey Lala Şamlu ve diğer yakınları tarafından Erdebil'e getirilmiş ve atalarının yanına defnedilmiştir.³¹⁶

1.2.7. Şah İsmâil ve Devletleşme Süreci (ö. 930/1524)

Şah İsmâil, Safevî tarikatının önemli liderlerinden Şeyh Haydar'ın oğlu olarak 17 Temmuz 1487'de Erdebil'de dünyaya gelmiştir.³¹⁷ Hem baba hem anne tarafından

³⁰⁹ *Âlem Ârâ-yi Safevî*, 34; *Ebü'l-Hasan İbrahim Kazvinî, Fevâ'id-i Safevîyye*, 6; Hândmîr, *Târih-i Habibü's-Sîyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 439; Ca'feriyân vd., *İnkılâbü'l-İslâm*, 38; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 65-66; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 36; Aydoğmuşoğlu, *Safevîye Tarikatı Tarihi*, 82; *Âlem Ârâ-yi Safevî*, 34-35; Ca'feriyân vd., *İnkılâbü'l-İslâm*, 38-39; *Âlem Ârâ-yi Safevî*, 35; Kazvinî, *Târih-i Cihân Ârâ*, 263; Woods, *300 Yıllık Türk İmparatorluğu*, 259; Ca'feriyân vd., *İnkılâbü'l-İslâm*, 39; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 66.

³¹⁰ İsfahânî, *Hold-i Berîn (İran der Rüzgâr-ı Safeviyân)*, 62.

³¹¹ İkinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu, Gelişimi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri*, 93.

³¹² *Âlem Ârâ-yi Safevî*, 36,37.

³¹³ İsfahânî, *Hold-i Berîn (İran der Rüzgâr-ı Safeviyân)*, 63-64; Kadı Ahmed Kummî, *Hülasâtü't-tevârih*, 44.

³¹⁴ Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 23.

³¹⁵ Yazıcı, "Safevîler", 10/54.

³¹⁶ Esterâbâdî, *Târih-i Sultânî*, 30.

³¹⁷ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 63.

dönemin önde gelen hanedanlarına mensup olması, onu yalnızca bir tarikat şeyhi değil, aynı zamanda siyasî ve kültürel mirasın da taşıyıcısı haline getirmiştir. Babası Şeyh Haydar, Safeviyye tarikatının liderlerinden biri olarak siyasî-ideolojik çizgiyi şekillendirmiştir. Annesi Halime Begüm Aka ise Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın kızı ve Bizans kökenli Despina Hatun'un torunu olarak hem Türk-İslam hem de Bizans aristokrasisine bağlanan bir soya sahiptir.³¹⁸

Henüz bir yaşındayken babasının Şirvanşahlara karşı giriştiği bir savaşta hayatını kaybetmesi üzerine, Şah İsmâil, annesi ve kardeşleriyle birlikte Akkoyunlu Sultan Yakup tarafından İstahr Kalesi'nde yaklaşık dört buçuk yıl boyunca hapsedilmiştir. Bu süreçte ölüm korkusu, esaret ve belirsizlik ortamı onun kişiliği üzerinde derin etkiler bırakmış, liderlik vasıflarının ve kararlılığının temelini oluşturmuştur.³¹⁹ Ağabeyi Sultan Ali, ölmeden önce tarikat liderliğini kardeşine devretmiş ve Şah İsmâil altı yaşında önemli müridler tarafından Gılân'ın Lâhîcân şehrine kaçırılmıştır.³²⁰

Şah İsmâil, temel eğitimini Gılân bölgesine bağlı Lâhîcân'da almıştır. Lâhîcân hâkimi Karkiya Mîrzâ Ali, onun eğitimi için Mevlânâ Şemseddin Lâhicî'yi hoca olarak tayin etmiştir. Lâhicî, Şah İsmâil'e Kur'an, Arapça ve Farsça öğretmiştir. Şah İsmâil, Lâhîcân'dan ayrılana kadar eğitimine Lâhicî'nin rehberliğinde devam etmiştir. Kaynaklarda, Lâhicî'nin Şah İsmâil'e Şîilik itikadı öğrettiğine dair açık ve kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak, Karkiya Mîrzâ Ali'nin bağlı olduğu hanedanın Zeydî Şîiliği benimsemiş olduğu dikkate alındığında, Lâhicî'nin de mutedil bir Şîi ya da Şîilik eğilimleri bulunan bir şahsiyet olduğu düşünülebilir. Aşırı Şîi (Gulat) bir eğilime

³¹⁸ Adile Yılmaz, *Şah İsmail Hatâi Divanında Dinî-Tasavvufî Unsurlar* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 24; Hınz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 63.

³¹⁹ Şah İsmail, *Şah İsmail Hatâi Külliyyatı* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 111; Mustafa Ekinci, "Şah İsmail Hayatı ve Eserleri", *Anadolu'da Aleviliğin Dünyası ve Bugünü*, ed. Halil İbrahim Bulut (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010), 307; Ahmet Keven, "Şah İsmail'in Mezhebi Eğilimlerinin Anadolu ve İran Coğrafyasına Etkileri", *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimler Dergisi* 2/3 (Haziran 2015), 10.

³²⁰ Mîrzâ Bey Gonâbâdî, *Ravzatü's Safeviye*, 112; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 15; Aydoğmuşoğlu, *Safevî Devleti Tarihi*, 33.

sahip olmasa bile, bilinen Sünni mezheplerden birine mensup olmadığı ve Şii eğilimlerinin ağır bastığı söylenebilir.³²¹

Fiziksel özellikleri bakımından dikkat çekici bir görünüme sahip olan Şah İsmâîl, sarışın, orta boylu, geniş omuzlu ve açık tenli bir kişi olarak tasvir edilmiştir. Sakalı tıraşlı, uzun bıyıklı ve yay kullanma konusunda yetenekli olduğu belirtilmiştir. Sağlam bir vücuda ve güçlü bir karaktere sahip olan Şah İsmâîl, Kızılbaş geleneğine uygun şekilde sakalını tıraş ederek yalnızca bıyık bırakmıştır. Hobileri arasında avcılık ve okçuluk yer almıştır.³²² Kullandığı mühür, yarım ceviz büyüklüğünde olup “Z” harfi şeklindeydi. Mührün ortasında kendi adı, çevresinde ise On İki İmam’ın isimleri yer almaktaydı.³²³

Eğitimi tamamlandıktan sonra on üç yaşına gelen Şah İsmâîl, Lâhîcân’dan ayrılarak Erzincan’a geçmiş ve burada yaklaşık yedi bin mürid toplamayı başarmıştır.³²⁴ Bu askeri ve ideolojik güçle birlikte, babası ve dedesinin intikamını almak ve siyasî hedeflerine ulaşmak amacıyla Şirvan üzerine sefer düzenlemiş ve Şirvan ordusunu ağır bir yenilgiye uğratmıştır. Bu zafer, onun yalnızca karizmatik bir lider değil, aynı zamanda savaşçı bir önder olarak da ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.³²⁵

Şirvan’da kazandığı zaferin ardından, 1501 yılında Akkoyunlu hükümdarı Elvend Mîrzâ’yı mağlup eden Şah İsmâîl, Tebriz’e girerek Safevî şahlığını ilan etmiştir.³²⁶ Bu gelişme yalnızca siyasî bir başarı değil, aynı zamanda mezhebî dönüşümün de başlangıcı olmuştur. Safevî Devleti’nin başına geçen Şah İsmâîl, bağımsızlık nişanesi sayılan cuma hutbesini kendi adına okutmuş ve İmamiyye Şiîliği

³²¹ Hândmîr, *Târih-i Habîbü’s-Siyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 441; Budak Münşî-i Kazvinî, *Cevâhirü’l-Ahbâr*, 111; Şîrâzî, *Tekmîletü’l-Ahbâr*, 36; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 41-42; Ekinci, “Şah İsmail Hayatı ve Eserleri”, 311-312.

³²² Michael Axworthy, *İran: Aklın İmparatorluğu*, çev. Özlem Gıtmaz (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 168; Yılmaz, *Şah İsmail Hatâî Divanında Dinî-Tasavvufî Unsurlar*, 25.

³²³ Mustafa Çetinoğlu, *Kızılbaş Türkler* (İstanbul: Kamer Yayınları, 2017), 147; Gündüz, “Şah İsmail”, 38/255.

³²⁴ Ekinci, *Şah İsmail ve İnanç Dünyası*, 29-30; Sümer, *Safevî Devleti’nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 20.

³²⁵ Çetinoğlu, *Kızılbaş Türkler*, 139; İsmail Onarlı, *Şah İsmail* (İstanbul: Can Yayınları, 2013), 65.

³²⁶ Yazıcı, “Safevîler”, 10/54; Çetinoğlu, *Kızılbaş Türkler*, 139.

doğrultusunda cuma namazı kıldırmıştır. Böylece Şiîlik, Safevî yönetimiyle birlikte ilk kez devletin resmî mezhebi olarak tanınmıştır.³²⁷

Şah İsmâîl'in mezhebi kimliği sadece siyasî düzeyde değil, edebî ve ideolojik düzeyde de vurgulanmıştır. “Hüseynî mezhebem” gibi ifadelerin yer aldığı şiirleri, onun İmamiyye Şiîliği'ne olan mensubiyetini açıkça yansıtır. Bu beyitlerde kendisini Hz. Ali'nin “çâkeri” ve “kutb” ya da “gavs” gibi sıfatlarla tanımlamıştır. Şah İsmâîl, taraftarları nezdinde yalnızca bir siyasî lider değil, aynı zamanda bir mânevî rehber ve kutsal bir şahsiyet olarak kabul görmüştür.³²⁸

Said Nefisî gibi araştırmacılara göre, Şah İsmâîl'in ataları Şafiî mezhebine mensuptur. Ancak Gîlân'da geçirdiği çocukluk dönemi, onu Sünnî gelenekten Şiîliğe yönelten bir kırılma noktası haline getirmiştir. Bu geçiş, Şah İsmâîl'in altı yaşından itibaren aldığı eğitimle ve içinde bulunduğu dinî çevreyle doğrudan ilişkilidir. Mezhebî bağlılığını güçlendiren bu süreç, onun liderliğe geçtikten sonra yürüttüğü mezhep politikalarının arka planını oluşturur. Şah İsmâîl, Caferîlik dışındaki mezheplere karşı tolerans göstermemiş ve bu kimliği devlet otoritesinin temel taşı haline getirmiştir.³²⁹

Ancak 1514 yılında Osmanlı Sultanı Yavuz Sultan Selim ile yapılan Çaldıran Savaşı, bu karizmatik liderin askerî ve siyasî gücünü derinden sarsmıştır. Savaşta ağır bir yenilgiye uğrayan Şah İsmâîl, devlet yönetiminden elini çekmiş ve daha çok avcılık, şiir ve eğlence gibi kişisel uğraşlara yönelmiştir. Bu yenilgi, yalnızca Şah İsmâîl'in “yenilmez” imajını yıkmakla kalmamış, aynı zamanda Safevî Devleti içinde Kızılbaş bağlılığında da sarsıntılara neden olmuştur.³³⁰

Çaldıran'dan sonra Sultan Selim kısa süreliğine Tebriz'e girmiş, ardından şehirden çekilmiştir. Şah İsmâîl ise bir ay sonra geri dönerek siyah elbiseler giymiş ve matem havası içinde uzun bir süre yaşamıştır. Bu dönemde devletin doğu sınırları

³²⁷ Ekinci, *Şah İsmail ve İnanç Dünyası*, 127; Golamreza Mokhles, *Şah İsmail Safevî'nin Edebi Kişiliği ve Türkçe Şiirleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 9.

³²⁸ İbrahim Arslanoğlu, *Şah İsmail Hatayî ve Anadolu Hatayîleri* (İstanbul: Der Yayınları, 1992), 155; Arslanoğlu, *Şah İsmail Hatayî ve Anadolu Hatayîleri*, 84-85.

³²⁹ Said Nefisî, *Târîh-i Nazm u Nesr der Îrân ve der Zebân-ı Fârsî* (Tahran: Kitâbfiroşî-yi Furûğ, 1344), 1/350.

³³⁰ Ekinci, “Şah İsmail Hayatı ve Eserleri”, 307; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 154.

Babürler ve Şeybanîler tarafından tehdit edilmiştir. Herat, Belh ve Kandehar gibi önemli şehirler elden çıkmış olmasına rağmen Şah İsmâil siyasî sorumluluk almaktan uzak durmuştur.³³¹

Son on yılında aktif siyasî faaliyetlerden uzak kalan Şah İsmâil, 23 Mayıs 1524 tarihinde henüz otuz sekiz yaşındayken vefat etmiş, dokuz çocuk bırakarak Erdebil’de atalarının yanına defnedilmiştir. Ardında bıraktığı Safevî Devleti ise hem siyasî hem mezhebi olarak onun çizdiği sınırlar içerisinde varlığını sürdürmeye devam etmiştir.³³²



³³¹ Aydoğmuşoğlu, *Safevi Devleti Tarihi*, 40-41; Çetinoğlu, *Kızılbaş Türkler*, 146-147.

³³² Kaplan, *Safevîler ve Kızılbaşlık*, 133.

İKİNCİ BÖLÜM

SAFEVÎ ŞİİLEŞTİRME POLİTİKALARI ve OSMANLI'YA SİĞİNAN SÜNNÎ ÂLİM VE MUTASAVVIFLAR: MEZHEBÎ DÖNÜŞÜM, BASKI VE GÖÇ

Safevî Devleti'nin kuruluşunun ardından İran topraklarında gerçekleştirilen en önemli gelişmelerden biri, Şiîliğin resmî mezhep olarak kabul edilmesidir. Bu karar, halkın çoğunluğunun Sünnî olduğu bir coğrafyada zorunlu mezhep değişiklikleriyle Şiîliğin hâkim hale getirilmesi sonucunu doğurmuştur. Ancak İran topraklarında devlet destekli Şiîlik faaliyetlerinin yalnızca Safevîler dönemiyle sınırlandırılması doğru değildir. Bu süreç, Safevîler öncesine kadar izlenebilmektedir. Örneğin, İran'a hükmeden Büveyhîler (945-1055) Şiî eğilimlere sahip bir hanedan olarak tanınmaktadır.³³³ Benzer şekilde, Fâtımîler (909-1171) döneminde de Şiîliğin siyasî çevrelerce desteklendiği bilinmektedir. Ayrıca, İlhanlılar döneminde Olcaytu'nun Şiîliği benimsemesi, bastırdığı sikkeler üzerine "Aliyyen Veliyyullah" ibaresini ekletmesi, hutbelere ilk üç halifenin isimlerini kaldırması ve Sünnî eğitim geleneğine dayalı Nizamiye medreselerini kapatarak yerlerine Şiî ulemeden Nasîrüddîn Tûsî (ö. 672/1274) ve Muhakkık Hillî'nin (ö. 676/1277) öğretilerini yerleştirmesi, Şiîliğin İran'daki tarihî arka planını açıkça göstermektedir. Ayrıca, Safevî hanedanıyla çağdaş olan ve onların müdahalesiyle son bulan Hûzistan merkezli Muşâ'âşa hanedanı da Şiî kimliğiyle dikkat çeken bir diğer siyasî oluşumdur. Dolayısıyla Şiîliğin İran'daki etkisini yalnızca Safevîlerle başlatmak, tarihsel sürecin genişliğini göz ardı etmek anlamına gelir. Bu noktada, Şiîliğin Safevîler öncesinde de İran topraklarında siyasî ve ideolojik bir güç olarak varlık gösterdiği görülmektedir.

334

Şiî ulemanın hem Büveyhîler hem de İlhanlılar dönemindeki güçlü ilişkileri, halkın çoğunluğunun Sünnî mezhebine mensup olması nedeniyle itikadi anlamda kayda değer bir değişiklik meydana getirmemiştir. Özellikle Bağdat, İsfahan ve Şiraz gibi şehirler uzun süre Sünniliğin merkezi konumunda olmuştur. XVI. yüzyıla

³³³ Gıyas Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve I. Şah İsmail Devri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 96.

³³⁴ Rahim Farzam, *Safevî Devletinin Doğu Politikası* (Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 31.

gelindiğinde İran halkının yarısından fazlası halâ Sünni idi. Şiîler daha çok Kufe, Basra, Hille, Rey, Kum, Eve, Erdistan, Ferahan ve Nihavend gibi şehirlerde yoğunlaşırken, Sünniler İsfahan, Kazvin, Ebher, Şiraz, Mişkin ve Herat gibi bölgelerde daha yaygındı. Eyalet bazında yalnızca Mâzenderan ve Gîlân Şiî nüfusa sahipti.³³⁵

Şah İsmâîl, zuhûr ettikten sonra Ferruh Yesar ve Akkoyunlu lideri Elvend Mîrzâ'yı mağlup ederek³³⁶ bölgede kendisine rakip olabilecek bir lider bırakmamıştır. Bu zaferlerle Tebriz'e giden yol hem kendisine hem de taraftarlarına açılmıştır. 1501 yılında henüz 14 yaşında olan Şah İsmâîl, Tebriz'e büyük bir azamet ve ihtişamla girmiş ve şehrin ileri gelenleri tarafından saygıyla karşılanmıştır.³³⁷ Tebriz'deki Heşt Beheşt Sarayı'nda şahlığını ilan ederek³³⁸ kendisine “Ebü'l-Muzaffer Şah İsmâîl el-Hadî el-Velî” unvanını vermiştir.³³⁹

Şah İsmâîl, Tebriz'e hâkim olduktan sonra sert uygulamalara yönelmiş ve katliamlarla dikkat çeken bir yönetim sergilemiştir. Uzun Hasan'ın hanedanına mensup kişiler ile babası Şeyh Haydar'ın ölümünde rol oynayanların mezarlarını açtırıp kemiklerini yaktırmış, Elvend Mîrzâ'nın ordusundaki 800'den fazla askeri kılıçtan geçirmiştir. Babasının kesik başının Tebriz sokaklarında dolaştırılarak köpeklerle atılmasını hatırlayan Şah İsmâîl, bu olayı unutmamış ve tüm sokak köpeklerinin öldürülmesini emretmiştir. İran topraklarını ziyaret eden seyyahlar, yaşanan bu vahşeti “Neron'un zamanından bugüne kadar böylesine zalimce bir kana susamışlık dünyaya geldiğini sanmıyorum” sözleriyle ifade etmişlerdir.³⁴⁰

Yine dönemin seyyahları, yaşanan bu olayları büyük bir vahşet olarak değerlendirmiştir. Bu durumu İtalyan gezgin Angiolello şu sözlerle anlatmıştır: “Şah İsmâîl, Elvend Mîrzâ'yı mağlup ettikten sonra Tebriz'e yöneldi. Şehre girdikten sonra muhaliflerine son derece acımasız davrandı. Din âlimlerinden kadın ve çocuklara kadar herkesi ezdi. Sonunda herkes, hükümdarın otoritesini kabul edip onun simgesi

³³⁵ Petruşevski, *İslâm der İran*, 372-373; Kaplan, *Safevîler ve Kızılbaşlık*, 48-49.

³³⁶ Şeref Han, *Şerefname*, 136-137.

³³⁷ Kadı Ahmed Kummî, *Hülasâtü't-tevârih*, 73; Abbas Azzavî, *Tarihü'l-Irak beyne ihtilaleyn* (Beyrut: Dârü'l-Arabiyyetü li'l-Mevsuât, 1425/2004), 3/344.

³³⁸ Hanci, *Târih-i Şah İsmail Safevî (Armağân Averân-ı Taşayyu')*, 67.

³³⁹ Şeybanî, *Teşkil-i Şâhinşâh-i Safevî*, 88.

³⁴⁰ Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 67-68.

olan Kızılbaş tacını giymek zorunda kaldı. Bu süreçte hükümdar ve taraftarları 20.000'den fazla kişiyi öldürdü. Ardından Akkoyunlu ailesine mensup bazı liderlerin mezarlarını açtırarak kemiklerinin yakılmasını emretti.”³⁴¹

Bu uygulamalar, Şah İsmâîl'in Sünniliği baskı altına alarak Şîîliği İran'da hâkim bir mezhep haline getirme çabasının bir parçası olmuştur. Şah İsmâîl, Şîîliği takiiye ve gizlilik döneminden çıkararak resmî bir mezhep olarak ilan etmiştir.³⁴² Devletin kuruluşunun ardından gerçekleştirdiği ilk icraatlarından biri, yayımladığı bir fermanla On İki İmam adına hutbe okutmak ve Şîîliği İran'ın resmî mezhebi ilan etmek olmuştur.³⁴³

Şah İsmâîl, Safevî Devleti'nin kuruluşuyla birlikte Şîîliği resmî mezhep haline getirmek amacıyla saltanatının ilk günlerinden itibaren bir dizi somut adım atmıştır. Bu politikalar, Tebriz'i ele geçirmesiyle başlayan süreçte İran genelinde baskıcı ve sert yöntemlerle uygulanmıştır.

Şîîleştirme Politikası Çerçevesinde Atılan Somut Adımlar

1. Hutbelerin On İki İmam adına okunması: Şah İsmâîl, ülkesindeki tüm hatiplere hutbelerde On İki İmam adına dua etmelerini zorunlu kılmıştır.³⁴⁴

2. Ezanın değiştirilmesi: Mevcut ezana, “Eşhedu enne Aliyyen veliyyullah,” “Hayye alâ hayri'l-amel” ve “Muhammed ve Ali hayrû'l-beşer”³⁴⁵ ifadelerini

³⁴¹ Josaphat Barbaro, *Sefernâmeha-yi Veniziyan der İran* (Şeş Sefernâme), trc. Menûçehr Emîrî (Tahran: İntişârâtı Hârezmî, 1299), 331; Şeybanî, *Teşkil-i Şâhinşâh-i Safevî*, 88.

³⁴² Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 70.

³⁴³ Hândmîr, *Târih-i Habibü's-Sîyer fi Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 467-468; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 71.

³⁴⁴ Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, 85; Hândmîr, *Târih-i Şah İsmail ve Şah Tahmasb-ı Safevî*, 65; Kadı Ahmed Kummî, *Hülasâtü't-tevârih*, 73; Şîrâzî, *Tekmiletü'l-Ahbâr*, 41; Ca'feriyan vd., *İnkılâbü'l-İslâm*, 47-48; Keven, “Şah İsmail'in Mezhebi Eğilimlerinin Anadolu ve İran Coğrafyasına Etkileri”, 15; Şah İsmail'in Şîîleştirme politikası çerçevesinde uygulamaya koyduğu adımlardan biri de, Ömer bin Abdülaziz'in Emevilere yönelik lanet söylemlerini kaldırarak ülkedeki hatiplere Cuma hutbesinin sonunda Nahl Suresi'nin 90. ayetini okumalarını zorunlu kılan uygulamayı kaldırmasıdır. Bunun yerine, Nasîrüddîn Tûsî'ye ait On İki İmam (Devâzde Derb) duasının okunmasını emretmiştir. Bkz. Ca'feriyan vd., *İnkılâbü'l-İslâm*, 48.

³⁴⁵ Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, 85-86; Kadı Ahmed Kummî, *Hülasâtü't-tevârih*, 73; Hândmîr, *Târih-i Şah İsmail ve Şah Tahmasb-ı Safevî*, 65-66; Ca'feriyan vd., *İnkılâbü'l-İslâm*, 47-48.

ekleterek Büveyhîler döneminde kullanılan Şîî ezan formunu canlandırmıştır.³⁴⁶

3. İlk üç halifeye lanet okutulması: Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’a lanet edilmesini zorunlu kılan Şah İsmâîl, bu emre uymayanların idam edileceğini duyurmuştur.³⁴⁷

4. Sikkelerin Şîî inancına göre bastırılması: Tebriz’de bastırılan sikkelerde bir yüzüne “Lâ ilâhe illallah, Muhammed Rasulullah ve Ali Veliyullah” yazdırılmış, diğer yüzüne ise “es-Sultanü’l-Âdil, el-Kâmilü’l-Hâdî, el-Valiyyu Ebü’l-Muzaffer Şah İsmâîl Bahadırhan es-Safevî Haledellâhü Teâla Mülkehü ve Sultanehü” ifadeleri yerleştirilmiştir.³⁴⁸

Şah İsmâîl, Tebriz’de Şîîliği resmî mezhep ilan etmiş, ancak müşavirlerinin şehir halkının çoğunluğunun Sünnî olduğunu ve direniş gösterebileceklerini hatırlatmalarına karşın bu politikadan taviz vermemiştir.³⁴⁹ Hatta, Şah İsmâîl’in “Kimseden korkmuyorum. Allah ve On İki İmam benimledir. Eğer bir söz söylenirse kılıcımı çeker ve kimseyi sağ bırakmam” sözleriyle, bu konudaki kararlılığını ve sert tutumunu açıkça ortaya koymaya çalışmıştır.³⁵⁰

Şah İsmâîl’in Şîîleştirme politikaları, ele geçirilen diğer bölgelerde de aynı sertlikle uygulanmıştır. Özellikle Tebriz, Azerbaycan, Kazrun, Yezd, Tabes, Karşi, Bağdat ve Horasan’da geniş çaplı katliamlar gerçekleştirilmiş ve bu bölgelerdeki

³⁴⁶ Rumlu, *Ahsenü’t-tevârih*, 86; Kaplan, *Safevîler ve Kızılbaşlık*, 115.

³⁴⁷ Huncî, *Tarih-i Şah İsmail-i Safevî (Armagân Averân-ı Taşayyu’)*, 70; Browne, *A Literary History Of Persia*, 4/54; Keven, “Şah İsmail’in Mezhebi Eğilimlerinin Anadolu ve İran Coğrafyasına Etkileri”, 15.

³⁴⁸ Şeybanî, *Teşkil-i Şâhinşâh-i Safevî*, 89; Kazvinî, *Târih-i Cihân Ârâ*, 266; Hândmîr, *Târih-i Şah İsmail ve Şah Tahmasb-ı Safevî*, 65; Ebû Muhammed Mesud Tebrizî, *Sefîne-i Tebriz*, haz. Abdü’l-Hüseyn Hairî, Nasrullah Pûr Cevâdî (Merkez-i Neşri Dânişgâh-i, 1386), 84; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 73.

³⁴⁹ Hancı, *Târih-i Şah İsmail Safevî (Armagân Averân-ı Taşayyu’)*, 68; Âlem Ârâ-yi Safevî, 64; Mokhles, *Şah İsmail Safevî’nin Edebi Kişiliği ve Türkçe Şiirleri*, 11. Hatta durumun vahametini gören Şîî âlimler de Şah’ın huzuruna çıkarak, Tebriz nüfusunun dörtte üçünün Sünnîlerden oluştuğunu ve İslam geleneğinde Şîîliğin hiçbir zaman resmî bir mezhep olarak zikredilmediğini belirtmişlerdir. Ardından, eğer şehir halkının tamamı yeni mezhebi kabul etmeye yanaşmazsa ülkenin daha büyük bir krize sürükleneceğini ve bu durumun tahtını sarsabileceğini izah ederek şöyle demişlerdir: “Kurbanınız olayım, Tebriz şehri iki yüz bin nüfusa sahip ve bu şehrin dörtte üçü Sünnîdir. Peygamberden bu yana hiç kimse böyle bir hutbeyi ihdas etmedi. Halkın ‘Şîî bir padişah istemiyoruz’ diye tepki vermesinden korkuyorum. Allah muhafaza, halk ayaklanırsa o zaman ne yapacağız?” Bkz. *Teşkil-i Şâhinşâh-i Safevî*, 89.

³⁵⁰ Âlem Ârâ-yi Safevî, 64; Şeybanî, *Teşkil-i Şâhinşâh-i Safevî*, 90; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 68.

Sünni halk, zorla Şiîleştirilmek istenmiştir. Bu süreçte Sünniliğin büyük ölçüde ortadan kaldırılması hedeflenmiş ve mezhep farklılıkları büyük gerilimlere yol açmıştır. Sonuç olarak, İran’da Şiîlik hâkim bir mezhep haline gelmiş, Sünnilik ise büyük ölçüde azalmış ve yasaklanmıştır.³⁵¹

Şah İsmâîl’in politikaları, halkın geniş bir kesimi üzerinde etkili olmuşsa da, özellikle Şafî mezhebine bağlı Kürtler, Afganlar, Beluçlar ve Talişler gibi topluluklar bu doktrini benimsemeye direnç göstermiştir.³⁵² Dönemin kaynaklarında bu direniş açıkça ifade edilmiştir. İsmi bilinmeyen bir İtalyan tüccar, Kürtlerin diğer İranî topluluklardan daha dindar olduklarını ve Safevî doktrinini kabul etmediklerini şu şekilde aktarmaktadır: “Bütün Kürtler, diğer İranî (Pers) halklardan daha çok dindardır. İranlılar (Persler) Safevî doktrinini kabule yanaşmışlardır, ancak Kürtler buna asla razı olmamışlardır. Gerçi kırmızı kaftan giyerler fakat kalpleri onlara karşı nefretle doludur.”³⁵³

Şah İsmâîl, kazandığı zaferlerin etkisiyle, özellikle Sünni ulemaya yönelik sert baskı ve şiddet politikaları uygulamıştır. Bu politikalarda, Şiîliği İran coğrafyasında yaygınlaştırmak ve Sünniliği ortadan kaldırmak temel hedef olarak benimsenmiştir. 1505 yılında Kazvin’e giren Şah İsmâîl, Halid b. Velid’in soyundan gelen birçok âlimi ve kadıyı ölüme mâhkum etmiştir.³⁵⁴ 1509’da Bağdat’ı işgal ettiğinde ise, Ebû Hanife (ö. 150/767) ve Şeyh Abdulkadir Geylânî (ö. 561/1161) gibi önemli İslam âlimlerinin türbelerini yıktırmıştır.³⁵⁵ Buna karşın, Şiî inancı açısından büyük bir öneme sahip olan Yedinci İmam Mûsâ Kâzım’ın türbesine büyük bir kubbe inşa ettirerek ona saygısını göstermiştir.³⁵⁶

³⁵¹ Gündüz, *Kızılbaşlar Osmanlılar Safevîler*, 73.

³⁵² Âbâdânî, *Târih-i Süfî ve Süfîgerî*, 1/452.

³⁵³ Browne, *A Literary History Of Persia*, 4/58, not.1; Kaplan, *Safevîler ve Kızılbaşlık*, 111-112.

³⁵⁴ Müneccimbaşı *Sahâifu'l-ahbâr*, 3/183.

³⁵⁵ Şah İsmail, Bağdat’ı fethettiğinde halka büyük bir zulüm uygulamış, hatta ölümlerin mezardan çıkarılmasına varacak düzeyde sert tedbirlere başvurmuştur. Ardından, halk nezdinde itibara sahip olan Şeyh Abdulkadir Geylânî’nin neslinden gelen bir grubu dağıtmış ve bu grubun fakir ve muhtaçlar yararına kullandığı zâviyeyi yıktırmıştır. Bununla da yetinmeyerek, başta İmam Ebû Hanife olmak üzere Sünni âlimlerin kabirlerine yönelik büyük saygısızlıklar gerçekleştirmiştir. Bir yandan Sünni âlimlerin kabirlerini tahrip ederken, diğer yandan Ehl-i beyt mensubu imamların türbelerini onararak süslemesi, onun siyasî hedeflerini açıkça ortaya koymaktadır. B.k.z. Azzavî, *Tarihü'l-Irak beyne ihtilaleyn*, 3/350-351.

³⁵⁶ Ekinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu, Gelişimi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri*, 118.

Herat'ın ele geçirilmesinin ardından, şehrin ileri gelenleri Melekan Mescidi'nde toplanmış ve On İki İmam adına hutbe okutulmuştur. Hutbe sırasında halktan, başta Hz. Aişe olmak üzere Hz. Peygamber'in sahabesine lanet okumaları istenmiştir. Bu talebe sessiz kalan halk, Kızılbaş askerleri tarafından baskı altına alınmıştır. Bu süreçte Hafız Zeyneddin, minbere çıkarak Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salat ve selam getirmiş, ardından şu sözleri dile getirmiştir: “Yıllardır Ehl-i sünnet ve'l-cemâat âdeti üzere hutbe vermekteyim. Ömrümün de sonuna yaklaştım, artık sahabeye lanet okumayacağım.” Bu açıklama üzerine Hafız Zeyneddin, Kızılbaş askerleri tarafından minberden indirilmiş ve vahşice katledilmiştir.³⁵⁷ Aynı şekilde, On İki İmam adına hutbe okumayı reddeden Herat Şeyhülislamı Seyfeddin Ahmed, Ramazan ayında diri diri yakılmıştır.³⁵⁸ Benzer şekilde, Kâzerûn bölgesindeki Sünni hatipler de aynı şekilde cezalandırılmıştır.³⁵⁹

Şah İsmâîl'in Şiraz ve Kâzerûn'da uyguladığı mezalim, dönemin Şîî âlimi Cezâîrî tarafından şu şekilde aktarılmaktadır: “Şah İsmâîl Şiraz'a geldiğinde, ulemanın çoğunluğu ona muhalif idi. Sonra onları çağırttı ve ilk üç halifeye lanet okumalarını emretti. Onlar ise lanet okumayı reddettiler. Zira onlara göre bu konularda takiyye yapmak caiz değildir. Bunun üzerine Şah İsmâîl, Sünni ulemanın hepsinin öldürülmesini emretti. İçlerinden sadece Şemseddin el-Hufri adında birisi, üç halifeye lanet okuduktan sonra kurtuldu.”³⁶⁰

Şah İsmâîl'in Sünnilere yönelik sert ve zalimane politikaları, dönemin Osmanlı şeyhülislamlarının fetvalarında da yankı bulmuştur. Bu nedenle, söz konusu fetvalarda

³⁵⁷ Mîrzâ Muhammed Haydar Duglât, *Târih-i Reşîdî*, tsh. İslam Çemenî (Tahran: İntişârât-ı Oğuzhan, 1398), 412; Herevî, *Fütûhât-ı Şâhî*, 350; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 98; İbrahim Halil Bulut, “Safevîlerin Ehl-i sünnet Karşısı Politikaları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 76 (2015), 24.

³⁵⁸ Kadı Ahmed Kummî, *Hülasâtü't-tevârih*, 113; Şîrâzî, *Tekmiletü'l-Ahbâr*, 50; Duglât, *Târih-i Reşîdî*, 413; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 98, 99; Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, 163;

³⁵⁹ Şîrâzî, *Tekmiletü'l-Ahbâr*, 42.

³⁶⁰ Cezâîrî'nin yukarıda aktarılan değerlendirmesi, kanaatimizce kısmen doğru, kısmen ise yanlıştır. Doğru olan yönü, Cezâîrî'nin Şîi düşünce yapısına sahip olması ve Şah'ın ulemayı katlederken onun yanında durarak hatta bu sürece destek vermesidir. Ancak değerlendirmesinin yanlış tarafı, Sünni ulemanın takiyye yapmadığını ifade ederken, aynı zamanda onların bir dirhem ya da daha az bir miktar karşılığında imamlarını lanetleyebileceklerini öne sürmesidir. Bu durum, Cezâîrî'nin verdiği bilgilerin kendi içinde çelişkili olduğunu göstermektedir. B.k.z. Seyyid Ni'metullah Cezâîrî, *el-Envâru'n-nu'mâniyye* (Tebriiz: Şirket-i Çap, 1980), 2/292-293; Âbâdânî, *Târih-i Sûfî ve Sûfîgerî*, 2/35-36; Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şiası'nda Âhbarîlik* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 132.

özellikle “Râfîzî” ifadesinin kullanılması dikkat çekmektedir. Osmanlı’nın önde gelen dinî otoritelerinden Şeyhülislâm İbn-i Kemal, Râfîzîlik konusuna özel bir hassasiyet göstermiş ve bunu Şah İsmâîl ile taraftarlarının ideolojik dayanak noktası olarak değerlendirmiştir. İbn-i Kemal, Râfîzîliği, yalnızca bir mezhep farklılığı değil, aynı zamanda tehlikeli bir toplumsal-siyasal akım olarak tanımlamıştır. İbn-i Kemal’e göre Şah İsmâîl, Râfîzîlik inancı doğrultusunda baskı ve şiddet politikalarını sistematik bir şekilde uygulamış, özellikle Sünnî âlimlere ve takva sahiplerine karşı derin bir düşmanlık beslemiştir. Şah İsmâîl’in bu tutumu, İbn-i Kemal tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: “Evvel emirde kendisine tabi olmayanlara pek çok işkenceler ettirdi. Çünkü o serkeş ve isyankâr, fetvâ ve takva ehline kıpkızıl düşmandı. Zulmet ve cehlin kaynağı olan kalbinde, ilmin aydınlığına karşı bir düşmanlığın olduğu apaçıktı. Nihayet, nerede Ehl-i sünnet vel’-cemaat’da sabit-kadem olan âlim ve kâmil kimse varsa, Sünnet ve Cemaat’in yolundan ‘dön’ diye zorlardı.” Şah İsmâîl’in politikaları, özellikle Sünnî inançlarını savunan âlimler ve halk önderleri üzerinde büyük bir baskı yaratmıştır. Örneğin, Herat Şeyhülislâmı ve altmış talebesi katledilmiş, Şeyh Şehabeddin’in ailesi ve bağlıları da aynı akıbete uğramıştır. Ayrıca, İslam dünyasında büyük öneme sahip birçok türbe ve mezar bu süreçte tahrip edilmiştir. Ebû İshak Kazerûnî, Ebû Hanife, Abdulkadir Geylânî, Şeyh Muhammed Sabûnî-yi Hemedanî gibi İslam âlimlerinin türbeleri ve Mevlâna Yusuf-ı Erdebilî’nin mezarı Şah İsmâîl’in emirleriyle yıktırılmıştır. Bununla birlikte medreseler ve mescitler, bid’at ve zulümle doldurularak şeriatın aydınlatıcı etkisinden mahrum bırakılmıştır. İbn-i Kemal, bu durumu şu şekilde değerlendirmiştir: “Bu fena-âkıbetlinin Müslümanlara yaptığı kötülüğü, Bahtu’n Nasr-ı gaddar Kudüs halkına ve Firavun da İsrailoğullarına yapmamışlardır.”³⁶¹

Şah İsmâîl, Şîîlik fikrini toplumda kalıcı ve yerleşik hale getirmeyi stratejik bir hedef olarak görmüştür. Bu hedef doğrultusunda, Şîîliğin yayılması için oluşturulan planın teolojik bir altyapıya dayanması ve yeterli insan kaynağı ile dinî literatürün temin edilmesi önemli bir ihtiyaç olarak belirlenmiştir. Ancak toplumun büyük bir kesiminin Sünnî düşünceye sahip olması, Şîî düşünceyi destekleyecek yeterli sayıda

³⁶¹ Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı [OSAV], 1997), 87-88.

âlim ve eserin bulunmasını zorlaştırmıştır. Yapılan araştırmalar sonucunda, Caferi mezhebine ait Cemaleddin Mutahhar Hillî'nin (ö. 725/1325) *Kavaidu'l-İslam* adlı eserinin yalnızca birinci cildine ulaşılabılmıştır.³⁶² Bu eserin bir nüshası, gerektiğinde kullanılmak üzere Tebriz kadısının kütüphanesine bırakılmıştır. Eksikliklerin giderilmesi amacıyla ilerleyen dönemde Arap diyarlarından Şîî âlimler getirilmiş ve Şîilik düşüncesinin teolojik altyapısı bu şekilde güçlendirilmeye çalışılmıştır.³⁶³

Bu noktada Safevîlerin politikalarını hayata geçirmede en önemli dayanak noktalarından biri fakihler olmuştur. Safevîler, fakihlerin desteği olmaksızın mezhep politikalarının başarıya ulaşamayacağını fark etmiş ve kendi bölgelerinde yeterli sayıda Şîî ulema bulunmaması nedeniyle İran dışından ulema temin etme yoluna gitmiştir. Bu doğrultuda, İran'ın Şîileşmesini sağlamak amacıyla Irak, Bahreyn, Bilâd-ı Şam ve Cebeliâmil gibi bölgelerden Şîî Arap âlimler Tebriz'e getirilmiştir. Bu uygulama, Safevîlerin Şîî düşünce sisteminin teolojik ve kültürel altyapısını oluşturma hedefinin önemli bir parçası olmuştur.³⁶⁴

Safevîler, Cebeliâmil³⁶⁵ gibi Şîî Arap bölgelerinden ithal ettikleri ulema ile Şîiliğin kurumsallaşması adına önemli adımlar atmıştır. Bu çerçevede, ilk medrese İsfahan'da el-Kerekî tarafından kurulmuş, ardından Kum, Nefes ve Meşhed'de benzer medreseler inşa edilmiştir. Özellikle Şah I. Abbas döneminde (1587-1629) bu merkezler, On İki İmam Şîiliğinin en önemli merkezleri haline gelmiştir. Safevîler, Nizâmülmülk'ün Sünnilik için kurduğu medreselere benzer şekilde, Şîilik propagandası amacıyla bir eğitim sistemi geliştirmiştir.³⁶⁶

³⁶² Rumlu, *Ahsenü't-tevârîh*, 86; Ca'feriyân vd., *İnkılâbü'l-İslâm*, 48; Muharrem Akoğlu, "Irak'ta Şîî-İmamiliğin Yayılmasında Safevî-İran Etkisi", *Bilimname* 36 (2018/2), 116-117.

³⁶³ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 108; Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şîî İttifakı* (İstanbul: Kitap Yayınları, 2014), 28.

³⁶⁴ Kaplan, *Safevîler ve Kızılbaşlık*, 118-119; Kaplan, *Safevîler ve Kızılbaşlık*, 127-128; Gündüz, *Kızılbaşlar Osmanlılar Safevîler*, 74; Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, çev. Sara Büyük Duru (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 59-60.

³⁶⁵ Hamid Dabashi, Safevîlerin iktidara gelmesiyle birlikte Şîilik öğretisinin devlet mekanizmasında belirleyici bir rol oynadığını ve hâkim ideoloji haline gelmesiyle birlikte Fars edebiyatının giderek önemini yitirdiğini belirtmektedir. Sonuç olarak, Safevî münevverlerinin ülkeyi terk ederek Hindistan hükümdarlarına sığınmasıyla ortaya çıkan entelektüel boşluğu, katır sırtında Güney Lübnan'dan gelen Şîî ulema doldurmuştur. Bu gelişme, devletin ideolojik aygıtlarındaki değişimin tetiklediği bir beyin göçü olarak değerlendirilmektedir. B.k.z Hamid Dabashi, *İran: Kenetlenmiş Halk*, çev. Emine Ayhan (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 52.

³⁶⁶ Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şîî İttifakı*, 29.

Safevî tarihinde Sünniliğe yönelik red ve inkâr politikaları, özellikle Şah İsmâîl döneminde sertlik kazanmış ve bu yaklaşım, mezhebî ayrışmayı derinleştirmiştir. Ancak II. Şah İsmâîl'in (1576-1577) iktidara gelişiyle birlikte bu çizgide kısmi bir yumuşama gözlemlenmiştir. Mîrzâ Mahdûm Şîrâzî (ö. 995/1587) gibi mutedil ulemadan eğitim almış olan II. Şah İsmâîl, Şîiliğin bazı aşırı uçlarına mesafe koyan politikalar izlemiştir. Bu çerçevede, Hz. Âişe ve ilk üç halifeye yönelik lanet okumaları eleştirmiş ve bu görüşleri savunan Bulgar Halife'yi görevden alarak mezhebî gerilimi yumuşatmaya yönelik somut adımlar atmıştır.³⁶⁷

Sonuç olarak, Şah İsmâîl döneminden itibaren İran'a davet edilen Şîî âlimler, On İki İmam Şîiliğinin resmi mezhep haline gelmesinde kritik roller oynamıştır. Safevî Şahları ve Şîî ulemanın karşılıklı iş birliği, her iki grubun da konumlarını güçlendirmiştir. Şah Tahmasb'ın Muhakkık Kerekî, II. Şah İsmâîl'in Mîrzâ Mahdûm Şerîfî ve Şah Muhammed Hudâbende'nin Mîr Şemseddin Kirmânî'ye gösterdiği destek, bu iş birliğinin somut örneklerindendir.³⁶⁸

Şah İsmâîl'in 1501 yılında Şîiliği Safevî devletinin resmi mezhebi olarak ilan etmesi, İran coğrafyasında dinî, sosyal ve siyasî dengeleri derinden etkilemiştir. Bu karar, Sünni topluluklar üzerinde artan baskılara yol açmış ve toplumsal gerilimleri artırmıştır. Safevî yönetimi, Şîiliği yayma politikası kapsamında Sünni âlimlere mezhep değiştirme veya ölüm gibi zorlayıcı seçenekler sunmuş, bu durum ise Sünni âlimlerin büyük bir kısmının İran'ı terk etmesine neden olmuştur. Özellikle medrese ve diğer eğitim kurumlarının çoğunun Sünni âlimler tarafından yönetildiği bir ortamda, bu âlimlerin inançlarından vazgeçmelerini beklemek mümkün değildi. Dolayısıyla, Safevîlerin uyguladığı politikalar, Sünni ulemayı Osmanlı İmparatorluğu başta olmak üzere Hindistan, Maverâünnehir ve Arabistan gibi diğer Sünni bölgelere göç etmeye zorlamıştır. Bu süreçte, Osmanlı Devleti'nin Sünni bir yapıya sahip

³⁶⁷ Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şîî İttifakı*, 30-31.

³⁶⁸ Mehmet Dağlar, "Safevî Bürokrasisinde Seyyidler (Haziran 1524-1629)", *History Studies* 12/3 (2020), 999- 1010.

olması, Sünni âlimlere destek sağlaması ve iki ülke arasındaki coğrafi yakınlık gibi etkenler Osmanlı topraklarının tercih edilmesinde belirleyici olmuştur.³⁶⁹

1514 yılında Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran Zaferi'nin ardından Tebriz'e girmesi, bu göç sürecinin önemli bir dönüm noktasını teşkil etmiştir.³⁷⁰ Sultan Selim, Tebriz'deki âlim ve sanatkârları İstanbul'a getirmek amacıyla bir ferman yayımlamış, bu süreçte Tebrizli sanatkârlar ve tüccarlar aileleriyle birlikte İstanbul'a sevk edilmiştir.³⁷¹ Tebriz'den İstanbul'a gönderilenlerin mesleklerine, sosyal statülerine ve yolculuklarına dair bilgiler bir Farsça deftere kaydedilmiş ve bu kayıtlar dönemin sosyal ve kültürel yapısına ışık tutmuştur.³⁷² Osmanlı kaynaklarına göre, İstanbul'a getirilen bu grupların sayısı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı kaynaklar bu sayıyı 1000 ile 3000 kişi arasında belirtirken, bazıları 1000 hane olarak ifade etmektedir.³⁷³ Safevî kaynakları ise bu göç olayını genellikle görmezden gelmiş, yalnızca Abdi Beğ Şîrâzî'nin *Tekmiletü'l-ahbâr* adlı eserinde bu duruma kısaca değinilmiştir.³⁷⁴

Osmanlı'ya göç eden âlimler, İran'da geliştirdikleri medrese geleneklerini Osmanlı topraklarına taşıyarak burada eğitim faaliyetlerine devam etmişlerdir. Bu âlimler, Osmanlı medreselerinde ders vermenin yanı sıra padişah hekimliği, divan kâtipliği, askerî hâkimlik ve şehzadelerin eğitmenliği gibi görevlerde bulunmuşlardır. Aynı zamanda Osmanlı bilim ve kültür geleneğine önemli katkılar sunmuşlardır. Buna karşılık, bu göçlerin İran'da oluşturduğu ilmi boşluk, Safevî döneminin ilk yarısında bilimsel ve entelektüel anlamda belirgin bir gerilemeye yol açmıştır.³⁷⁵

³⁶⁹ Tofîh Heiderzadeh, "İran Âlimlerinin Osmanlı Devletine Gelişi ve Osmanlı Bilimine Katkıları (Timur Döneminin Başından Safevî Döneminin Sonuna Kadar)", çev. Aysun Albayrak, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 2 (1998), 212.

³⁷⁰ Betül Coşkun Sayan, *15. YY. ile 16. YY. Türk Tezhip Sanatında Gül Motifi* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 8.

³⁷¹ Celâl-Zade Mustafa, *Selim-Nâme*, haz. Ahmet Uğur – Mustafa Çuhadar (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 155.

³⁷² Sevdâ Çetin, *Osmanlı Devleti'nde İran'dan Gelen Âlimler ve Zanaatkarlar* (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 45.

³⁷³ Çetin, *Osmanlı Devleti'nde İran'dan Gelen Âlimler ve Zanaatkarlar*, 45.

³⁷⁴ Gündüz, *Kızılbaşlar Osmanlılar Safeviler*, 38; Abdi Beğ'in aktardığına göre, Çaldıran Savaşı'na katılmamış bazı Kızılbaşlar ile anne tarafından dedesi Hoca Nizameddin, Sultan Selim tarafından İstanbul'a götürülmüştür. Daha sonra, çocukları onu sorup soruşturmak üzere İstanbul'a gitmiş, ancak kendisini bulamayarak geri dönmüştür. Bkz. Şîrâzî, *Tekmiletü'l-Ahbâr*, 55.

³⁷⁵ Heiderzadeh, "İran Âlimlerinin Osmanlı Devletine Gelişi ve Osmanlı Bilimine Katkıları", 212.

Şah İsmâîl'in Şîliği resmi mezhep olarak kabul ettirmesi, İran'ın kültürel yapısında köklü değişikliklere neden olmuştur. İlhanlılar ve Timurlular dönemlerinde İran'da Şîî nüfusun artış gösterdiği bilinmekle birlikte, bu nüfusun kendilerine ait bilimsel merkezler kuracak seviyeye ulaşamadıkları görülmektedir. Özellikle ilmi faaliyetlerin yoğunlaştığı medreseler genellikle Sünniler tarafından yönetilmekteydi. Timurluların Hanefi mezhebini resmi mezhep olarak benimsemesi ve desteklemesi bu durumu güçlendirmiştir. Benzer şekilde, Akkoyunlular da Sünni bir İslam anlayışını benimseyerek Sünni medrese geleneklerini desteklemişlerdir. Safevî tarikatının Şeyh Cüneyd dönemine kadar Sünni-Şafii bir çizgide olduğu dikkate alındığında, Şîîlerin Tebriz'in fethi ve Şah İsmâîl'in 1501 yılında tahta çıkışına kadar bağımsız bilim merkezleri oluşturmadıkları anlaşılmaktadır. Bu nedenle, Şîîliğin Safevîler döneminde resmi mezhep haline gelmesi, İran'daki ilmi yapıda ciddi değişimlere yol açmıştır.³⁷⁶

Şah İsmâîl'in İran'da Şîliği resmi mezhep haline getirme süreci, Sünni ulemaya yönelik yoğun baskı ve şiddet politikalarıyla yürütülmüştür. Bu dönemde, Sünni âlimler inançlarını terk etmeye zorlanmış, bu baskılara direnenler ise ölüm cezasına çarptırılmıştır. Örneğin, mantık, felsefe, nahiv ve kelim alanlarında tanınan Kadî Mîr Hüseyin Yezdî, yalnızca Sünni olduğu gerekçesiyle Şah İsmâîl tarafından idam edilmiştir.³⁷⁷ Benzer şekilde, ünlü âlim Taftazanî'nin torunu Seyfeddin Ahmed Taftazanî de aynı nedenle öldürülmüştür.³⁷⁸ Tasavvuf ve musiki sahasında tanınan Mevlânâ Benaî, 1519 yılında Kureş kasabasında Şah İsmâîl'in emriyle katledilmiştir.³⁷⁹ Şah İsmâîl'in bu politikaları, sadece yaşayan âlimlerle sınırlı kalmamıştır. Nitekim 1510 yılında Herat şehrini ele geçirdiğinde Mevlânâ Câmî'nin mezarını tahrip etmesi ve mezar çevresindeki eşyaları ateşe vermesi yaşanan vehameti doğrular niteliktedir.³⁸⁰

Şah İsmâîl'in Sünni ulema ve onların kabirlerine yönelik sert ve saygısız tutumu, Safevîler ile Sünni komşuları arasındaki mezhepsel gerilimi derinleştirmiştir.

³⁷⁶ Heiderzadeh, "İran Âlimlerinin Osmanlı Devletine Gelişi ve Osmanlı Bilimine Katkıları", 226.

³⁷⁷ Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, 110.

³⁷⁸ Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, 680; Heiderzadeh, "İran Âlimlerinin Osmanlı Devletine Gelişi ve Osmanlı Bilimine Katkıları", 227.

³⁷⁹ Muhammed Ali Müderris Tebrîzî, *Reyhane-tü'l-edeb*, (Tahran: Kitâbfiroşî-yi Hayyâm, 1374), 1/282; Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, 178.

³⁸⁰ *Âlem Ârâ-yi Safevî*, 612; Zebihullah Safa, *Târîh-i Edebiyyât der Îrân* (Tahran: İntişârât-ı Firdevsî, 1369 hş.), 4/347-368; Çetin Kaska, "Abdurrahman Camî'nin Çihil Hadis Adlı Eseri", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyyât Dergisi* 8/22 (2020), 244.

Bu durum, bölgedeki Sünni liderlerin tepkisine yol açmış ve Özbek lider Ubeydullah Han, bu politikalara karşı bir tavır sergilemiştir. Ubeydullah Han, Şah Tahmasb'a yazdığı mektupta, Şah İsmâil ve Safevîlerin mezhepsel politikalarını eleştirerek İslam'a aykırı uygulamalarını sert bir şekilde kınamıştır. Mektubunda Ubeydullah Han şu ifadelerle yer vermiştir: “Kim mümin ve Müslüman olduğunu iddia eder ve ahirette kurtuluşu ümit ederse, Resûlullah'ın ashabına sevgi ve saygı göstermeyi elden bırakmamalıdır. Müminlerin emiri Hz. Ali de Resûlullah'ın sahabelerinden biridir. Sahabelerin ve onların şerefli evlatlarının yoluna muhalefet etmek, İslam'dan uzak bir davranıştır. Ancak, babalarının ve atalarının doğru yolunu terk ederek, bid'at ve dalalete tabi olan, Rafizilik ve Şiîliği benimseyen bir toplulukla karşı karşıyayız. Sizler, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e hakaret etmenin küfür olduğunu bildiğiniz halde, bunu dillendirmeyi alışkanlık haline getirdiniz. Hz. Ali'nin evladı ve velisi olduğunuzu iddia etmektesiniz. Ancak Hz. Ali böyle evlatlara sahip olmaktan beridir. Peygamberimiz, 'Her kim bir başkasına babalık atfeder ve o kişi onun babası değilse, o kişi cennete giremez' buyurmuştur. Mademki Hz. Ali'nin evladından olduğunuzu iddia ediyorsunuz, Hz. Ali herhangi bir ölüyü mezarından çıkarıp yakmış mıdır? Sakalını ve kaşını tıraş edip kulağına halka takan birini İslam halifesi yapmış mıdır? Ömründe bir rekât bile namaz kılmamış, ağız bozuk ve temiz olmayan birinin teberrâ edilmesini caiz görmüş müdür? Kendisine secde edilmesini emretmiş midir? Bu zikredilenlerden hiçbirisi Hz. Ali'de görülmemiştir. Ancak, bu tür davranışların hepsini yapanlar sizlersiniz.”³⁸¹

Safevîlerin mezhebî politikaları, Osmanlı uleması nezdinde de dinî sapma olarak değerlendirilmiş ve bu doğrultuda Şah İsmâil'in katlinin caiz olduğuna dair fetvalar verilmiştir. Ancak Sultan II. Bayezid'in barışçıl dış politikası, doğrudan bir askerî müdahalenin uzun süre ertelenmesine yol açmıştır. Bu gelişmelere karşı daha sert bir tutum izleyen Şehzade Selim (Yavuz Sultan Selim), Trabzon sancak beyliği döneminden itibaren Safevî-Kızılbaş faaliyetlerini yakından takip etmiş ve tahta geçtikten sonra bu tehdide karşı kararlı bir mücadele başlatmıştır. Şeyhülislâmdan aldığı fetvayla Safevî propagandasına karşı askerî harekâtın meşruiyetini sağlamış ve

³⁸¹ Abdülhüseyn Nevâî, *Şâh Tahmasb-ı Safevî: Mecmua-i Esnâd ve Mükatebât-ı Târîh-i be Hemrâh bâ Yâddâştâ-yi Tafsîlî* (Tahran: İntişârât-ı Bonyad-ı Ferhengi İran, 1350), 28-34; Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, 296-304.

Anadolu'daki Kızılbaş unsurlara karşı sert tedbirler uygulanmıştır. Bu süreçte halk desteği de önemli bir rol oynamış, dönemin ozanları “Yürü Sultan Selim, devran senindir” gibi söylemelerle mücadeleyi desteklemiştir.³⁸²

Osmanlı ulemasından Hamza Saru Görez, (ö. 927/1521) Kemal Paşazade (ö. 940/1534) ve Hüseyin b. Abdullah eş-Şirvanî, (ö. 947/1540) Safevîlere karşı verilen fetvalarla bu mücadelenin ideolojik boyutunu desteklemiştir.³⁸³ Kemal Paşazade tarafından Arapça kaleme alınan bir fetvada, Safevîlerin Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a hakaret ederek onların hilafetini reddettikleri, İslam şeriatını küçümsedikleri ve Şah İsmâîl'in yolunu müctehid imamların yolundan üstün gördükleri ifade edilmiştir. Bu fetvada, Safevîlerin Şah İsmâîl'in helal ve haram konusundaki hükümlerini esas alarak küfre varan eylemlerde bulunduğu ve bu durumun tevatür seviyesine ulaştığı belirtilmiştir. Kemal Paşazade, Safevîleri “kâfir” ve “mürted” olarak tanımlamış, onlarla savaşmanın Osmanlı sultanları için dinî bir görev olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca fetvada, Safevî ülkesinin darü'l-harb olarak kabul edildiği, yenilmeleri durumunda mallarının, kadınlarının ve çocuklarının ganimet sayılacağı, erkeklerin ise Müslüman olmaları halinde diğer Müslümanlar gibi muamele görecekları, aksi takdirde küfürde ısrar edenlerin öldürölmesinin vacip olduğu zikredilmektedir.³⁸⁴

Safevî baskısı nedeniyle çok sayıda Sünni ulema, mutasavvıf ve eğitimli zümre Osmanlı Devleti'ne sığınmış ve burada olumlu karşılanmıştır. Bu kişiler, Safevîlerin inanç ve politik sistemleri hakkında Osmanlı elitini bilgilendirme konusunda önemli roller üstlenmiştir. Bu sığınmacılar arasında özellikle Hüseyin b. Abdullah eş-Şirvanî, anti-Safevî propagandalarıyla öne çıkmıştır. Şirvanî'nin kaleme aldığı *er-Risâletü'l-adliyye*, *el-Ahkâmü'd-diniyye* ve *Risâle fi't-tasavvuf* adlı eserler, Safevîler ve Kızılbaşlık hakkında detaylı bilgiler ve ağır eleştiriler içermektedir. Şirvanî, Safevîlerin Allah'ın yasakladığı zina ve içki gibi eylemleri helal gördüklerini, Sünni

³⁸² M. C. Şehabettin Tekindağ, “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyyât Fakültesi Tarih Dergisi* 17/22 (1967), 52-53.

³⁸³ Hamza Görez'in Kızılbaşlar hakkında yazmış olduğu fetva için B.k.z. Tekindağ, “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi”, 54-55.

³⁸⁴ Tekindağ, “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi”, 77-78; Kemal Paşazade'nin fetvası için B.k.z. Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, 188-190.

Müslümanlara yönelik zalim politikalar izlediklerini ve İslam'ın kutsal mekânlarına zarar verdiklerini dile getirmiştir. Ayrıca Şah Tahmasb'ı ensest ilişkiyle suçlamış, Şeyh Abdülkadir Geylânî'nin türbesi ile İmam Ebû Hanife'nin kabrinin Safevîler tarafından tahrip edildiğini belirtmiştir. Şirvanî'ye göre, Şah İsmâil'in asıl hedefi Hicaz bölgesini ele geçirerek Harameyn'i yok etmek ve kibleyi Erdebil'e çevirmektir. Bu nedenle Şirvanî, Safevîleri, Fil Suresi'nde bahsedilen Ebrehe'nin takipçileri olarak tanımlamıştır. Onun eserleri, Osmanlı-Safevî çatışmasının mezhepsel ve ideolojik söylemlerini şekillendiren önemli bir kaynak olmuştur.³⁸⁵

Safevîler döneminde, Sünnî âlimlere yönelik baskı ve zorlayıcı politikalar, bu âlimlerin Osmanlı, Hindistan ve Mâverâünnehir gibi bölgelere göç etmelerine neden olmuştur. Herat Medresesi müderrislerinden, matematik ve felsefe alanlarında uzman olan Mîr Murtazâ Herevî, Herat'ın Kızılbaşlar tarafından işgal edilmesi üzerine Kandahar'a göç etmiş ve burada hayatını kaybetmiştir.³⁸⁶ Aynı dönemde, Safevîlerin önde gelen tabiplerinden Yusufî Herevî, Kızılbaş baskılarının artması sonucu Hindistan'a kaçmak zorunda kalmıştır.³⁸⁷ Benzer şekilde, mutaassıp bir Sünnî olan ve *Tarih-i Âlem Ârâ-yı Eminî* adlı eserin yazarı Fazlullah b. Rûzbihân İsfahanî, Şah İsmâil'in İsfahan'ı fethetmesiyle önce Kâşân'a, ardından Mâverâünnehir'e göç etmiştir.³⁸⁸

Safevîler döneminde Sünnî ulemanın sistemli bir şekilde tasfiye edilmesi, bölgede büyük bir ilmî boşluğa yol açmıştır. Bu durum, Safevî yönetiminin ilk döneminde bilimde kayda değer bir ilerlemenin sağlanamamasına neden olmuştur. İlerleyen dönemlerde, özellikle Safevî çöküşüyle birlikte, bu ilmî gerileme daha belirgin hale gelmiştir. I.Şah Abbas, sanayi, mimari, sanat ve felsefe alanlarında yenilikçi adımlar atarak bu boşluğu bir ölçüde telafi etmeye çalışmışsa da, kendisinden sonra gelen hükümdarlar bu girişimleri sürdürememiştir. Safevî topraklarında yaşanan ilmî çöküşün en önemli nedenlerinden biri, Timurlu döneminden itibaren yetişen

³⁸⁵ Hüseyin Yılmaz, "İran'dan Sünnî Kaçışı ve Osmanlı Devleti'nde Safevî Karşıtı Propagandanın Yaygınlaşması: Hüseyin b. Abdullah el-Şirvânî'nin Mesihanik Çağrısı", *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*, ed. Ömer Mahir Alper – Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 300-304.

³⁸⁶ Heiderzadeh, "İran Âlimlerinin Osmanlı Devletine Gelişi ve Osmanlı Bilimine Katkıları", 228.

³⁸⁷ Safa, *Târîh-i Edebiyyât der Îrân*, 5/1, 355-356.

³⁸⁸ Safa, *Târîh-i Edebiyyât der Îrân*, 4/538-539.

ulemadan birçok ismin Osmanlı ve diğer komşu ülkelere göç etmek zorunda kalmasıdır.³⁸⁹

Şah İsmâîl'in tahta çıkışından Safevî Devleti'nin son dönemine kadar, İran'dan Osmanlı'ya göç eden mutasavvıf, âlim ve şairler hakkında genel bilgiler kaynaklarda yer almaktadır. Bu âlimlerin göç tarihleri genellikle net bir şekilde belirtilmemekle birlikte, “fanatik Kızılbaş'ın ortaya çıkışından sonra” ya da Osmanlı kaynaklarında ifade edildiği üzere “Erdebilî sûfî'nin isyanından sonra” veya “şu hükümdarın zamanında” gibi ifadelerle bu göçlerin yaklaşık zamanları tespit edilebilmektedir.³⁹⁰

2.1. Şeyh İsmâîl Şîrvânî

Asıl adı İsmâîl b. Abdullah eş-Şîrvânî olup Bitlis'e bağlı Şîrvan'dandır.³⁹¹ Mevlâna Celâleddîn Devvânî'den ilim öğrenmiştir. Daha sonra Ubeydullah Ahrâr'ın hizmet ve huzurunda bulunarak üstün makamlara ve manevî olgunluğa erişerek önde gelen talebelerinden olmuştur. Mürşidinin vefatından sonra hac vazifesini ifa etmiş ancak memleketine dönmeyip Mekke'de mücavir olarak kalmayı tercih etmiştir. Sultan II. Bayezid zamanında Anadolu'ya gelerek insanlara, ilim ehline Nakşibendiliği anlatmıştır. Anadolu'da uzun bir süre hizmet eden ve tekrar Mekke'ye dönen Şîrvânî, orada öğrencilerine *Sahîh-i Buhârî* ve *Tefsir-i Beydâvî*'yi okutmuştur.³⁹²

2.2. Şeyh Muzafferüddin Ali eş-Şîrâzî (ö. 922/1516)

Şeyh Muzafferüddin Mîr Sadrüddîn eş-Şîrâzî, Celâleddîn ed-Devvânî ve Mîr Sadrüddîn gibi dönemin önde gelen âlimlerinden ders almış, hocası Celâleddîn ed-Devvânî'nin kızıyla evlenerek damadı olmuştur. Bütün ilim dallarındaki üstün bilgi ve yeteneği sayesinde kısa sürede tanınmış, dönemin en iyi müderrislerin atanabildiği bir medreseye hoca olarak tayin edilmiştir. Mîr Sadrüddîn ve Devvânî'nin vefatından sonra İran'da Şah İsmâîl'in siyasî karışıklıklarına dayanamayıp Anadolu'ya göç

³⁸⁹ Heiderzadeh, “İran Âlimlerinin Osmanlı Devletine Gelişi ve Osmanlı Bilimine Katkıları”, 228-229.

³⁹⁰ Heiderzadeh, “İran Âlimlerinin Osmanlı Devletine Gelişi ve Osmanlı Bilimine Katkıları”, 231.

³⁹¹ İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hedîyetü'l-ârifîn, esmaü'l-müellifîn ve asarü'l-Mûsânnifîn* (İstanbul: Vekâletü'l-Maarif, 1951), 1/218.

³⁹² Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâ'iku's-Şakâ'ik*, haz. Bilal Alpaydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 2/951-952. <https://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Evliyalar-Ansiklopedisi/Detay/Suudi-Arabistan-Mekke-ISMAIL-SIRVANI/1395>.

etmiştir. Bu sırada Kazasker Müeyyedzâde tarafından Sultan II. Bayezid’e takdim edilmiş, onun emriyle önce Vezir Paşa Medresesi’nde, ardından Seman Medresesi’nde müderrislik yapmıştır. İlerleyen yıllarda görme yetisini kaybeden Şîrâzî, 1516 yılında Bursa’da vefat etmiştir. Şafii mezhebine mensup olan Şîrâzî, dinî ve akli ilimlerde derin bir birikime sahiptir. *et-Tecrîd* ve *Şerhu’l-metâlî* gibi eserlere yazdığı şerhler ve geometri alanındaki *Kitâbü Öklides* adlı eseri, onun ilmi mirası arasında yer alır. Taşköprüzâde, bu geometri eserinden bahsetmektedir.³⁹³

2.3. İbrahim Gülşenî (ö. 940/1534)

Halvetî tarikatının Gülşenî kolunun kurucusu olan bu zat, Diyarbakır’da doğmuş ve tarikat cübbesini Seyyid Yahya Şîrvânî’nin halifesi olan Aydınî Dede Ömer Ruşenî’den giymiştir.³⁹⁴ İlk dönemlerinde “Heybetî” mahlasını kullanmış, ancak mürşidinin isteği doğrultusunda mahlasını “Gülşenî” olarak değiştirmiştir.³⁹⁵

Şah İsmâîl’in Tebriz’i başkent ilan etmesi ve siyasî etkisini artırmasıyla birlikte, Gülşenî, artık arzuladığı hayatı sürdürmenin mümkün olmadığını düşünerek şehirden ayrılmaya karar vermiştir. Ancak ayrılık hazırlıklarını tamamladığı sırada, Bayındır ailesine ait malları sakladığı gerekçesiyle Şah’ın adamları tarafından tutuklanmıştır. Kızılbaşlardan Yaralı Abdal, kendisini yeğeni Muhammed’e teslim etmiş ve “Var bu Sünniler reisi olan şeyhe cümle şikenceleri eyle, yüz tuman şah için ve yirmi tuman benim için al” şeklinde bir talimat vermiştir. Ancak Muhammed, daha önce Şeyh’in Urfa’daki bir halifesine intisap etmiş olduğundan, kendisine iyi muamelede bulunmuş ve saygılı davranmıştır. Gülşenî, bazı güvenilir şahısların yardımları sayesinde zindandan kurtulmayı başararak Diyarbakır’a gitmekte olan bir kafiye katılarak önce Hasankeyf’e ulaşmış, burada bir süre ikamet ederek erbaîn çıkarmış ve Mısır’a gitme kararını açıklamıştır.³⁹⁶

³⁹³ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ’iku’n-nu‘mâniyye fî ulemâi’d-devleti’l-Osmâniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 526.

³⁹⁴ Bursalı Mehmet Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 1/116.

³⁹⁵ Ziver Hüseyinli, “Osmanlı İstanbul’unda Safevî Edipleri”, *III. Uluslararası Osmanlı İstanbul’u Sempozyumu Bildirileri*, ed. Feridun M. Emecen vd. (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi – İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2015), 749-760.

³⁹⁶ Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî*, haz. Mustafa Koç – Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014), 224-226; Himmet Konur, *İbrâhîm Gülşenî: Hayatı, Eserleri, Tarikatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 115-116.

Asıl hedefi Mısır'a ulaşmak olan Gülşenî, Hasankeyf'ten ayrılarak Diyarbakır'a gelmiş, burada bir süre kaldıktan sonra Kudüs üzerinden Mısır'a gitmiştir.³⁹⁷ Mısır'da yaşadığı dönemde Kanuni Sultan Süleyman'ın daveti üzerine İstanbul'a gitmiş, fakat daha sonra tekrar Mısır'a dönmüştür. Gülşenî, hem Türkçe hem de Farsça yazdığı şiirleri ve eserleriyle tasavvuf edebiyatına önemli katkılar sunmuştur. Öne çıkan eserleri arasında Türkçe ve Farsça Divanlar, *Şimurğnâme*, *Çobannâme* ve *Risaletü'l-edvar* bulunmaktadır.³⁹⁸

2.4. Şerîf Abdülmuttalip b. Seyyid Murtazâ (ö. 955/1548)

Acem asıllı olan bu zat, Şah İsmâil döneminde Anadolu topraklarına gelmiştir. Babasının şerif soyundan geldiği ve yüksek ahlaki vasıflara sahip olduğu belirtilmiştir. Yazı sanatındaki ustalığı ve kâtiplikteki yetkinliğiyle çevresinde tanınmıştır. Oğlu Seyyid Murtazâ da babasının izinden giderek hem Arapça hem de Farsça metinler kaleme alabilecek derecede bilgi sahibidir. Tasavvufî yönüyle öne çıkan bu zat, Şeyh Vefâzâde'nin müridi olmuş, şeyhinin vefatından sonra Tuzlalı Şeyh Yahya'dan irşad icazeti alarak tasavvuf yolunda ilerlemiştir.³⁹⁹

2.5. Şeyh Sun'ullah Kûzeğerrânî (Ebû Sa'îd Efendi) (ö. 929/1522-3)

Şeyh Sun'ullah, Herat'ta Nakşibendi tarikatının önde gelen büyüklerinden mutasavvıf ve şair Abdurrahman-ı Câmî (ö. 898/1492) ile Ubeydullah Ahrâr'ın (ö. 895/1490) yanında eğitim alarak yetişmiştir. Daha sonra irşad amacıyla Tebriz'e gitmiş ve buraya yerleşmiştir. Ancak onun Tebriz'e gelişinden kısa bir süre sonra şehir, Safevî hükümdarı Şah İsmâil tarafından işgal edilmiştir. Safevî hükümdarının Tebriz'in üçte ikisini oluşturan Sünni halkını Şîî mezhebini kabul etmeye zorlaması üzerine Şeyh Sun'ullah, Tebriz'i terk ederek Bitlis'e göç etmek zorunda kalmıştır. Ancak müridlerinin ısrarı üzerine yeniden Tebriz'e dönmüş ve şehrin yakınında bulunan Kûzeğerrân kasabasına yerleşmiştir. Tebriz'e geri döndüğü haberi yayılınca Şah İsmâil, onu huzuruna çağırması ve bâtıl inançları gereği kendisine secde etmesini

³⁹⁷ Konur, *İbrâhîm Gülşenî: Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, 116-120.

³⁹⁸ Bursalı Mehmet Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1/117.

³⁹⁹ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 842-843; Heiderzadeh, "İran Âlimlerinin Osmanlı Devletine Gelişi ve Osmanlı Bilimine Katkıları", 241.

emretmiştir. Fakat Şeyh Sun‘ullah, Ehl-i sünnet itikadına olan bağlılığı nedeniyle bu emri reddetmiştir. Şah İsmâil, onun dindeki samimiyet ve kararlılığını fark etmesi ve Mîr Cemeddin-i İsfahanî’nin şefaatçi olması üzerine Şeyh Sun‘ullah’ı serbest bırakmıştır.⁴⁰⁰ Ancak bir süre sonra tekrar hapsedilmiş ve tüm malvarlığına el konulmuştur. Hacca gitme bahanesiyle amcası Aziz Efendi ile birlikte önce Diyarbakır’a, ardından Kanuni Sultan Süleyman’ın daveti üzerine halka tarikat telkininde bulunmak amacıyla İstanbul’a gitmiştir. Temizliği ve dindarlığıyla tanınan Şeyh Sun‘ullah, İstanbul’da Nakşibendi tarikatının yayılmasında önemli hizmetlerde bulunmuştur.⁴⁰¹

2.6. Muhammed Kemâleddin Şâşî (ö. 980/1572)

Nakşibendi tarikatının önemli şeyhlerindendir. O da diğer İranlı ulema gibi muhtemelen Şah İsmâil döneminde Osmanlı topraklarına gelmiştir.⁴⁰² 1572 yılında vefat eden Şâşî, Kadı Beydâvî tefsirine *Haşiyetü Taşkendî* adıyla bir şerh yazmıştır.⁴⁰³

2.7. Ebû Sa‘îd Sâni (ö. 980/1572)

Nakşibendiyye şeyhlerinden olan Ebû Sa‘îd, Şeyh Sün‘ullah Kûzeğerrânî’nin oğludur. Nakşibendiyye tarikatının önemli temsilcilerinden ve aynı zamanda tefsir âlimidir. Bir süre Bitlis, Horasan ve Tebriz’de yaşamış, 1548 yılında Kanuni Sultan Süleyman’ın Azerbaycan seferi sırasında Tebriz’e gelmesiyle Osmanlı’ya sığınarak İstanbul’a gitmiştir. Daha sonra Halep’te devlet hizmetine alınmış ve kendisine on beş akçelik maaş bağlanmıştır. Akli ve nakli ilimlerde derin bir birikime sahip olan Ebû Sa‘îd, meşhur mutasavvıf Ebû Sa‘îd Ebü’l-Hayr’a nispetle “Sâni” lakabını

⁴⁰⁰ Nev‘izâde Âtayî, *Hadâ’iku’l-Hakâ’ik fî Tekmileti’ş-Şakâ’ik*, haz. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/692-695; Mürsel Öztürk, “Ebû Saîd-i Sâni”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/225.

⁴⁰¹ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 2/425-426; İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri* (Ankara: Seha Neşriyat, 1989), 57.

⁴⁰² Tevfik Haydarzâde, “Muhâceret-i Ulemâ-yı İran be İmparator-ı Osmânî”, *Ferheng* 20-21/24 (Kış 75/Bahar 76, 1376), 91.

⁴⁰³ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *İzahü’l-meknûn fî’z-zeylî alâ keşfi’z-zünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1945), 1/141.

kullanmıştır. Müfessirler üzerine yazdığı *Tabakâtü'l-müfessirîn* adlı eserinin varlığından söz edilmektedir.⁴⁰⁴

2.8. Molla Şemseddin Ahmed Karabağî

Şemseddin Karabağî, Osmanlı dönemi ilim ve idare hayatında etkili olmuş bir âlimdir. Sahabeden Cabir b. Abdullah'ın soyundan geldiği rivayet edilmektedir. İlköğrenimini Gence'de tamamladıktan sonra, 1562 yılında İstanbul'a geçerek Süleymaniye Medresesi'nde eğitim almış ve buradan mezun olmuştur. Eğitimini tamamladıktan sonra çeşitli medreselerde müderris olarak görev yapmış, 1581'den itibaren kadılık mesleğine adım atmıştır. Kadılık görevlerindeki başarısı sayesinde Anadolu ve Rumeli Kazaskerliği gibi Osmanlı yargı sistemindeki en yüksek mevkilere yükselmiştir. III. Mehmed döneminde Mısır Kadılığına atanarak Osmanlı idaresindeki önemli bölgelerden birinde görev yapmış, yaklaşık iki yıllık hizmetinin ardından emekliye ayrılmıştır. Karabağî'nin tasavvufi yönü de dikkat çekicidir. Nakşibendî tarikatına mensup olduğu, Muhyi Gülşenî'nin *Reşehât-ı Muhyi* adlı eserinde açıkça belirtilmiştir.⁴⁰⁵

2.9. Aziz Mahmûd Urmevî (ö. 1048/1639)

Aziz Mahmûd Urmevî, Tebriz yakınlarındaki Urmiye kasabasından Nakşibendi tarikatına mensup bir mutasavvıftır. Seyyid Ahmed'in oğlu olan Aziz Mahmud, doğduğu yer nedeniyle "Urmiye Şeyhi" olarak tanınmıştır. Babası, halk arasında "Koç Baba" veya "Hazreti Koç" lakabıyla bilinen maruf bir zattır. Babasının vefatından sonra tarikat postu Aziz Mahmud'a geçmiştir. Urmiye'nin çeyrek asırlık Osmanlı hâkimiyetinden çıkarak Safevîlerin kontrolüne geçmesi üzerine Aziz Mahmud, olası Safevî baskısından çekinerek Diyarbakır'a göç etmiştir. Burada "Rûmîye Şeyhi", "Şeyh-i Rûmî" ve daha yaygın olarak "Şeyh Aziz" unvanlarıyla anılmıştır. Halkın yoğun teveccühü sayesinde ünü Diyarbakır'ın ötesine taşınmıştır.

⁴⁰⁴ Muhammed Ali Terbiyet, *Dânişmendân-i Âzerbâyçân*, haz. Gulâm Rızâ Tabâtabâi Mecc (Tahran: Sazman-ı Çap ve İntişârât, 1377), 60-61; Öztürk, "Ebû Saîd-i Sâni", 10/225; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941), 2/1107.

⁴⁰⁵ Bilal Dedeyev – Yusuf Küçükdağ, "Nakşibendiliğin Osmanlı Coğrafyasında Yayılmasında Öncü Rol Oynayan Azerbaycan Kökenli Mutasavvıflar", *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. y.y. Medeniyet Merkezi Konya*, ed. Dilaver Gürer vd. (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 2/12-13.

Tarihçi Naîmâ, (ö1128/1716) Şeyh Aziz'in tekkesinin Osmanlı kumandanları ve paşaları tarafından sıkça ziyaret edildiğini ve müritlerinin Erzurum, Musul, Urfa, Van, Revan ve Kürdistan'ın çeşitli bölgelerinden akın akın gelip kendisine bağlılık gösterdiklerini aktarmaktadır. Aziz Mahmûd Urmevî, 17. yüzyılda Nakşibendi tarikatının önemli isimlerinden biri olarak manevî etkisiyle Osmanlı topraklarında geniş bir etki alanına sahip olmuştur.⁴⁰⁶

2.10. İbrahim Burhaneddin Gürânî (ö. 1102/1690)

İsmi, İbrahim b. Hasan el-Gürânî eş-Şehrezûrî el-Kurdî'dir. Büyük âlimlerden olup Nakşibendi şeyhlerindendir. Şehrizûr'da dünyaya gelmiş, Şam ve Mısır Ulemasından ilim tahsil etmiştir. Fakih ve muhaddis olup akli ve nakli ilimleri cem etmiştir. İlimdeki şöhret ve fazileti her tarafa yayılınca uzak memleketlerden pek çok talebe onun ders halkasına katılmışlardır. Şafî fukahası olan Gürânî, Seksen ya da yüz dolayında eser telif ettiği belirtilir. Başlıcaları sarf ilmine dair *Tekmilü't-tasrif*, *Şerhu Endülisiye Haşiyesi*, *Avamil-i Cürcânîye Şerhi*, *en-Nibras li'l-keşfi'l-iltibas fi'l-esas*, *İmdadu zevi'l-İsti'dad li-süluki meskleki's-sedâd*, *İthafü'l-halef bi-tahkiki mezhebi's-selef*, *Ziyaü'l-misbâh fi şerhi behcetü'l-ervâh*, *Setrü'l-akide* isimli eserlerdir.⁴⁰⁷

2.11. Kıvâmeddin Yusuf Efendi (ö. 918/1512)

Aslen Şirazlı olan Kıvâmeddin Yusuf, Bağdat kadılığı görevinde bulunmuş ve Şah İsmâîl'in ortaya çıkışıyla önce Mardin'e, ardından Anadolu'ya göç etmiştir. İstanbul'da Ali Paşa ve Edirne'de Üç Şerefeli Medreselerinde müderrislik yapmış, kısa bir süre Bursa'da kadılık görevini üstlenmiş, ancak daha sonra bu görevden azledilmiştir. Kıvâmeddin Yusuf, Sahn-ı Seman medreselerinde görev yaptığı sırada, 1512 yılında vefat etmiştir. "Bağdat Kadısı" olarak tanınan Kıvâmeddin, *Ahkâm el-salâtîn ve Risâletün fi'l-ağlâlati'l-hissiyye* adlı eserleri kaleme almıştır. Ayrıca tefsir

⁴⁰⁶ Naîmâ Mustafa Efendi, *Naîmâ Târihi*, çev. Zuhuri Danışman (İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi, 1968), 3/1429-1430; Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-fuzalâ*, haz. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 1/327.

⁴⁰⁷ Bursalı Mehmet Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1/354; Ebü'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer* (Beyrut: Dârü İbni Hazm, 1408/1988), 1/5-6; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1376/1957), 1/19; Hayreddîn Ziriklî, *Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlmi lil-Melâyîn, 2002), 1/35.

ilmine dair bir kitabı ve çeşitli hâşiyeleri bulunmaktadır. Kıvâmeddin Efendi'nin, "Bağdadizâdeler" olarak bilinen Hüsameddin Efendi ve Şemseddin Efendi adında iki oğlu vardır.⁴⁰⁸

2.12. İdris-i Bitlisî (ö. 926/1520)

Osmanlı Sultanı II. Bayezid ile çağdaş olup Hüsâmeddîn-i Bitlîsî'nin (ö. 909/1504) oğlu olan İdris-i Bitlisî, Abdurrahman Câmî'nin ilmî toplantılarına katılmıştır. On altıncı yüzyılın en önemli âlimlerinden biri kabul edilen bu şahsiyet, ilmiyle amel eden, fazilet ve kemal sahibi bir kişi olarak tanımlanmaktadır. Osmanlı Sultanı'nın isteği üzerine *Tevârih-i Âl-i Osman* adlı Farsça bir Osmanlı tarihi yazmıştır. Safevîler öncesinde, Akkoyunlu Sultan Yakub'un sarayında divan kâtipliği görevinde bulunmuştur. Ancak Şah İsmâîl'in ortaya çıkışıyla birlikte İran'dan ayrılarak Osmanlı topraklarına göç etmiş ve Osmanlı sarayında büyük bir saygıyla karşılanmıştır. Çaldıran Savaşı sırasında, Kürtlerden oluşan bir ordunun başına geçerek Osmanlı saflarında Şah İsmâîl'e karşı savaşmıştır. Bu âlim, Arapça ve Farsça yazdığı kasideler ve çeşitli risalelerle farklı alanlarda eserler vermiştir. Telif ettiği eserler arasında şunlar bulunmaktadır: *Risâle-i Bahâriyye*, *Risâle-i Hazâniyye*, *Terceme ve Tefsir-i Hadis-i Erba'in*, *Terceme ve Nazm-ı Hadis-i Erba'in*, *Münâzaratü's-savm ve'l-îd*, *Heşt Bihişt*, *Mir'âtü'l-cemâl*, *Mir'âtü'l-uşşâk*, *Selîmnâme*, *Hâşiye 'alâ tefsîri Beyzâvî* ve *Risâle fi'n-nefs*. Bu eserler, onun geniş ilmî birikimini ve farklı disiplinlere olan hâkimiyetini ortaya koymaktadır.⁴⁰⁹

2.13. Hâkim Muhammed Şah Kazvînî (ö. 928/1522)

Sultan Bayezid Han devrinin önde gelen âlim ve hekimlerinden biri olan bu şahsiyet, Celâleddîn Devânî'nin öğrencilerindendir. Eğitimini tamamladıktan sonra bir süre Mekke'de yaşamış, ardından Devvânî'nin diğer bir öğrencisi olan Müeyyidzâde Abdurrahman Efendi'nin, onun ilmi yeterliliği ve hekimlikteki maharetinden Sultan Bayezid'e bahsetmesi üzerine İstanbul'a davet edilmiştir. Sultan Selim tahta geçtiğinde, onunla dostluk kurmuş ve büyük bir itibar kazanmıştır. Eserleri arasında

⁴⁰⁸ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3/889; Çetin, *Osmanlı Devleti'nde İran'dan Gelen Âlimler ve Zanaatkârlar*, 48-49.

⁴⁰⁹ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3/792; Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye*, 502-504; Nev'izâde Âtayî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, I/651-653; Abdulkadir Özcan, "İdris-i Bitlisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/485-488.

en önemlilerinden biri, Fetih Suresi'nden başlayarak Kur'an-ı Kerim'in sonuna kadar yaptığı *Tefsîrû'l-Kur'ân* adlı tefsirdir. Ayrıca *Kitâbu rabti's-süver ve'l-âyât* adlı eseri de öne çıkmaktadır. Diğer çalışmaları arasında *Tehâfüt*, *Akâid-i Nesefiyye*, *Adudiyye* ve *Mevâkıf* üzerine yazdığı şerhler, *Hayâtü'l-hayvân* adlı eserin Farsça tercümesi, *İsagocî*, *Kâfiye* ve *Mûcize* şerhleri ile birkaç risale ve *Tezkire-i şuarâ* adlı eseri yer almaktadır.⁴¹⁰

2.14. Nizâmüddîn Bircendî (ö. 934/1528)

Tam adı, Nizâmüddin b. Abdulâlî b. Muhammed Hüseyin el-Bircendî el-Hanefî'dir. Hayatı hakkında çok fazla malumat yoktur. İlköğrenimini Bircend'de yapan Bircendî daha sonra devrin önemli ilim merkezlerinden sayılan Herat'a gitmiştir. Bazı kaynaklarda belirtildiğine göre Bircendî, Mansûr b. Muînüddin Kâşânî, Kemâleddin Hüseyin el-Konevî, Seyfeddin b. Yahyâ et-Taftâzânî ve Kemâleddin Mesud-ı Şîrvânî'nin öğrencisidir. Matematik ve astronomi alanlarında otorite olmasının yanında çağının diğer ilimlerine de vakıf olmuştur. Şah İsmâil'in talimatıyla öldürülen hocası Herat müftüsü Seyfeddin Ahmed et-Taftâzânî'nin başına gelenlerden korkup Osmanlı ülkesine kaçmak zorunda kalmıştır. Ziriklî, onun İstanbul'a geldiğini ve Kasım b. Kutluboğa'nın başlayıp tamamlamadan yarım bıraktığı *Şerhu'n-Nukâye*'yi tamamladığını belirtir. Ayrıca, Yavuz Sultan Selim daha şehzâdeyken kendisine takdim ettiği *Tühfe-i Selimî* adlı eserinin mukaddimesinden Trabzon'a gittiği ve orada şehzâde ile görüştüğü anlaşılmaktadır. Çağmînî'nin *el-Mûlalhâs fî'l-Hey'e'sine şerh*, Nizâmüddin Â'rec en-Nâsâbûrî'nin *Risâleti's-şemsîyye fî'l-hisâb* isimli eserine şerh, *Şerhu'l-menar li'n-Nesefî*, *Risale-i Hey'et*, *Risâle der Ma'rifet-i Takvîm*, *Şerhu't-Tezkireti'n-Nâşiriyye*, *Haşiye 'ale'r-risâleti'l-adudiyye*, *Risâle der Eb'âd-ı Ecrâm* ve daha birçok eseri bulunmaktadır. Yukarıda isimlerini verdiğimiz eserlerden de anlaşılacağı üzere Bircendî, Uluğ Bey ve Ali Kuşçu'dan sonra Matematik, astronomi, coğrafya, takvim, rasat ve rasat aletleri ile fıkıh ve usul alanında en önemli İslam âlimlerden biri kabul edilmektedir.⁴¹¹

⁴¹⁰ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 4/1097; Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 528.

⁴¹¹ Cengiz Aydın ve Gülseren Aydın, "Bircendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/186-187; Ziriklî, *Kâmûsü terâcim*, 4/30; Bağdadi, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/586.

2.15. Hâfız Efendi (ö. 957/1550)

Tam adı Hâfızüddin Muhammed b. Ahmed b. Âdil Paşa olan bu âlim, ilmiyle amel eden fazilet ve kemal sahibi şahsiyetlerden biridir. Aslen İran topraklarında yer alan Berda‘a şehrindendir. Tebriz’de Mürîd Efendi’den bütün ilimleri tahsil ederek akranlarını geride bırakmıştır. Kısa sürede ilimdeki üstünlüğüyle tanınmış ve itibarlı bir şahsiyet olmuştur. İran’da Şah İsmâil’in sebep olduğu fitne ortamı nedeniyle Acem diyarını terk ederek Anadolu’ya göç etmiştir. Burada Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi’nin hizmetine girmiş ve ilmi mahareti sayesinde Sultan II. Bayezid Han’ın onayıyla Ankara’da bir medreseye müderris olarak atanmıştır. Daha sonra sırasıyla Merzifon Medresesi, İstanbul Vezir Ali Paşa Medresesi, Semâm Medresesi ve Ayasofya Medresesi gibi önemli ilim merkezlerinde müderrislik görevlerinde bulunmuştur. 1550 yılında vefat eden Hâfız Efendi, geride *el-Muhakemâtü’l-Tecridiyye*, *Medinetü’l-ilm*, *Nuktatü’l-ilm*, *Fihristü’l-ulûm*, *Me‘ârikü’l-ketâ’ib* ve *es-Seb‘atü’s-seyyâre* isimli eserleri bırakmıştır⁴¹²

2.16. Muslihuddin el-Larî (ö. 980/1572)

1510 yılında, günümüzde İran sınırları içinde yer alan Lâristan bölgesinin merkezi olan Lâr şehrinde doğan Lârî, Mîr Gıyâseddin Mansûr ve Celâleddîn Devânî’nin öğrencisi Mîr Kemaleddin Hüseyin gibi dönemin önemli âlimlerinden ders almıştır. On altıncı yüzyılın en büyük âlimlerinden biri olarak hem İran’da hem de Osmanlı topraklarında birçok talebe yetiştirmiştir. Safevîlerin İran’da iktidarı ele geçirmesi üzerine Hindistan’a göç etmiş ve Bâbürlü hükümdarı Hümâyûn’a hocalık yapmıştır. Ancak Hümâyûn’un ölümünden sonra çıkan karışıklıklar nedeniyle Hindistan’ı terk ederek önce Halep’e, ardından İstanbul’a gitmiş ve burada Hüsrev Paşa Medresesi’nde müderrislik yapmıştır. Ancak İstanbul’da beklediği itibarı bulamayınca Diyarbakır’a gitmiş ve Diyarbakır Valisi İskender Paşa tarafından kendisine ve çocuklarına hoca olarak atanmıştır. Ayrıca Hüsrev Paşa Medresesi’ne ve Diyarbakır müftülüğüne tayin edilmiştir. Bu görevleri, 1572 yılında vefat edene kadar sürdürmüş ve Diyarbakır’da Safa Camii’nin haziresine defnedilmiştir. Lârî, birçok ilim dalında zamanının önde gelen âlimlerinden biri olarak pek çok eser kaleme

⁴¹² Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ’iku’n-Nu‘mâniyye*, 706-709.

almıştır. Özellikle tarih alanında yazdığı *Mîrâtü'l-edvâr* ve *Mekâtü'l-âhbar* adlı eserleri, Osmanlı ve İran arasında kültürel alışverişin sağlanmasında önemli katkılar sunmuştur. Diğer eserleri arasında *Şerh-i tehzîbü'l-mantık*, *Şerh-i ehâdis-i erba'in*, *Şerh-i irşâd fi'l-fıkḥ* ve *Şerhu'l-ferâ'izi'l-siraciyye* bulunmaktadır.⁴¹³

2.17. Mîrzâ Mahdûm Şîrâzî (ö. 995/1587)

Seyyid Şerif Muineddin Eşref'in oğlu olan⁴¹⁴ ve “Mîrzâ Mahdûm” lakabıyla tanınan bu şahsiyet, baba tarafından Seyyid Şerif Cürcânî'nin, anne tarafından ise Kadı Cihân ve Mîr Gıyâseddin'in torunudur.⁴¹⁵ Tebriz'de aklî ve naklî ilimleri tahsil etmiş, II. Şah İsmâîl'in tahta geçmesinden önce onun nedimi olarak görev yapmıştır.⁴¹⁶

Şafî mezhebine mensupken Anadolu'ya geçtiğinde Hanefî mezhebini benimsemiştir. II. Şah İsmâîl'in tahta çıkmasının ardından İran'a dönen Mîrzâ Mahdûm, Celâleddîn Devvânî geleneğinden gelen Mîrzâ Cân Şîrâzî ile birlikte “sadru'l-ulemâ” ve “nakibüleşraf” gibi önemli dinî görevlerde bulunmuştur. Yürüttüğü faaliyetlerle, II. Şah İsmâîl'in Şîlik karşıtı eğilimlerinin şekillenmesinde önemli bir etki yaratmış ve Şah'ın Sünniliğe geçmesine vesile olmuştur. Ancak, Şah İsmâîl'in Sünniliğe geçmesi üzerine Kızılbaşlar tarafından şehit edilmesi, Mîrzâ Mahdûm'un da hedef haline gelmesine yol açmıştır. Bu durum üzerine Mîrzâ Mahdûm, hapsedildiği zindandan kaçmayı başararak ailesiyle birlikte İstanbul'a gitmiştir. Aynı dönemde kendisiyle benzer görevlerde bulunan Mîrzâ Cân Şîrâzî ise İran'dan Hindistan'a, ardından Mâverâünnehir'e göç etmek zorunda kalmıştır.⁴¹⁷

1565 yılında hac vazifesini yerine getiren Mîrzâ Mahdûm, Diyarbekir, Bağdat, Trablusgarp, Medine ve Mekke mollası olarak görev yapmıştır. 1585'te

⁴¹³ Nev'îzâde Âtayî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 1/608-610; Heiderzadeh, “İran Âlimlerinin Osmanlı Devletine Gelişi ve Osmanlı Bilimine Katkıları”, 231; Hulusi Kılıç, “Muslihuddin Lârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/103-104; Maksûd Ali Sadıkî, “Muverrihân-i İranî Muhâcir be Osmanî ve Mesele-i Tebadülât-ı Ferhengi Meyan-i İran ve Osmanî der Rûzgâr-ı Safeviyye”, Numûne-i Müredî Muslihüddin Muhammed Lârî, *Merkezî Mütâlaât-ı Râhburdî-i Ravâbit-ı Ferhengi, Sazman-i Ferheng ve İrtibatât-ı İslâmî* 4/9 (1397), 119-132. Rumlu, *Ahsenü't-tevârîh*, 708-709.

⁴¹⁴ Cevdet Kazvinî, *Târihu'l-müesseseti'd-diniyye 'ş-Şî'iyye* (Beyrut: Dârü'r-Râfidîn, 1426/2005), 390.

⁴¹⁵ Nev'îzâde Âtayî *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 1/881.

⁴¹⁶ Nedim: Padişahların yakınları hakkında kullanılır. Arapça bir kavram olan nedim, padişahla sobet edip onu eğlendirendir. Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1971), 2/667.

⁴¹⁷ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 4/1112; Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şia'sında Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 69-70.

nakibüleşraflık görevini üstlenmiş, ertesi yıl annesinin veba hastalığından vefatı üzerine onu Mekke'ye defnetmek istemiş ve bu vesileyle Rûmeli kazaskerliği pâyesi ve şeyhülharemlık unvanlarıyla Mekke ve Medine mollalığını sürdürmüştür. 1587 yılı sonunda vefat eden Mîrzâ Mahdûm, aklî ve naklî ilimler, fıkıh, matematik ve astronomi alanlarında yetkin bir âlimdi.⁴¹⁸ En önemli eseri olan *Nevâkızu'r-revâfiz*, III. Murad'a ithaf edilmiştir. Bu eserde, İmâmiyye Şiâ'sını ismet, mut'a, rec'at ve Cuma namazının terki gibi itikadî konularda eleştirmiş ve İran'da Şiîler tarafından ihdas edilen bazı bid'atlere değinmiştir. Bunlar arasında: I. Şah İsmâil'e secde edilmesi, Mescitlerin kible yönlerinin değiştirilmesi, Sahabeye hakaret edilmesi, Hz. Ömer'e sövülerek hastalıkların tedavi edilmeye çalışılması, Sünni âlimlere ve evliyalara ait kabirlerin deşilerek cesetlerin yakılması, Nevrûz'un kutlanması ve Hz. Ömer'in katili Ebû Lü'lüe adına bayram düzenlenmesi bulunmaktadır.⁴¹⁹

2.18. Nasrî (ö. 906/1501)

İran şairlerinden ve Akkoyunlu Sultanı Baysungur Mîrzâ'nın torunlarındanır. Asıl adı Mîrzâ Muhammed Nasr'dır. Şair olmasının yanı sıra aynı zamanda Nakşibendi tarikatına mensup bir mutasavvıftır. Sultan Bayezid zamanında Mevlânâ Câmî ve Ali Şîr Nevâî gibi zatlardan almış olduğu mektuplarla Osmanlı topraklarına gelmiştir. Şemsettin Sâmî *Kâmusu'l-A'lâm* adlı eserinde Nasrî'nin 906/1501 yılında vefat ettiğinden söz etmektedir. Bu tarihe bakılırsa onun 15. asrın sonlarına doğru Osmanlı topraklarına geldiği sonucuna varılabilir. Kaynaklarda ona ait olduğu belirtilen müstakil bir eser bulunmamaktadır.⁴²⁰

2.19. Behişî (ö. 917/1511-12 ?)

Mevcut kaynaklarda doğum ve ölüm tarihleri hakkında kesin bilgiler yoktur. Bazı kaynaklarda ismi farklı şekilde anılmış olsa da asıl ismi Ahmed Sinan'dır. Behişî, halk arasında Karışdıran Süleyman Beyoğlu namıyla meşhurdur. Babasının

⁴¹⁸ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 4/1112; Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şia'sında Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 70.

⁴¹⁹ Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şia'sında Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 70.

⁴²⁰ Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, haz. Ahmet Uğur vd. (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997), 1/2, 1018; Şemseddin Sâmî, *Kâmusu'l-A'lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1898), 6/4550.

vefatı üzerine saraya alınarak yetiştirilmiştir. Sultan II. Bayezid döneminde tanınmış ve uzun yıllar boyunca onun hizmetinde bulunmuştur. Bir ara kendisinden padişahın sevmediği bazı sözler hâsıl olunca Acem diyarına giderek Molla Câmî ve Ali Şîr Nevâî'nin hizmetine girmiş ve Nakşibendiliğe meyletmıştır. Behiştî, bu zatların yanında nice mârifet ve fazilete nail olmuştur. Osmanlı toraklarına dönerken bu âlimlerden Sultan Bayezid'a verilmek üzere getirmiş olduğu şefâatnâmeyle sancak beyliği görevine tayin olunmuştur. Ondan *Hamse* ve *Târih-i-Bihiştî* adlı eserler geriye kalmıştır.⁴²¹

2.20. Molla Şâh Kâsım bin Şeyh Mahdûmî (ö. 948/1541)

Şah Kâsım, Azerbaycanlı mutasavvıf şairlerden biri olup Şeyh Mâhdûmî'nin oğludur. Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran Zaferi'nin ardından Tebriz'den İstanbul'a getirilen seçkin âlimler arasında yer almıştır.⁴²² Kanuni Sultan Süleyman döneminde Osmanlı tarihi üzerine yazılan *Tevârih-i Âl-i Osman* adlı eseri kaleme almış, ancak bu çalışmayı tamamlayamadan 1541 yılında vefat etmiştir. Yazdığı bazı bölümleri Sultan'a sunmuş ve eserleriyle Osmanlı kültürüne katkı sağlamıştır. Şah Kâsım, geniş ilmî birikimi ve tasavvuf ilmindeki derinliğiyle tanınmıştır. Hat sanatındaki ustalığı ve yazılarında gösterdiği titizlik nedeniyle "İkinci Nizâmî" unvanıyla anılmıştır. Mevcut kaynaklarda, kendisine ait başka eserler hakkında bilgi bulunmamaktadır.⁴²³

⁴²¹ Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, haz. Aysun Sungurhan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017), 243-244; Hasan Aksoy, "Bihiştî Ahmed Sinan Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/144-145; Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, 1/2, 1019.

⁴²² Peçevî İbrâhîm Efendi, *Peçevî Tarihi*, haz. Bekir Sıtkı Baykal (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), 1/40.

⁴²³ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 716; Hüseyinli, "Osmanlı İstanbulunda Safevî Edipleri", 755; Bilal Dedeyev, "15-16. Yüzyıllar Azerbaycan-Osmanlı Kültürel İlişkilerinde Mühim Rol Oynayan Bazı Şairler", *Journal of Azerbaijani Studies*, 387-388.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SAFEVÎLER DÖNEMİNDE ŞİÎ GELENEKTE TASAVVUFUN MEŞRUIYET MÜCADELESİ

3.1. Tasavvuf Taraftarı Şîî Sûfiler

17. yüzyıl, tasavvufa yönelik eleştirilerin yoğunlaştığı ve bu eleştirilerin Şîî İslam dünyasında geniş yankı bulduğu bir dönemdir. Bu süreçte, tasavvufa karşı yazılan pek çok reddiyeye rağmen, Şîî sûfiler tasavvufu savunma amacıyla dikkate değer eserler ortaya koymuştur. Bu eserler, yalnızca tasavvufu savunmakla kalmamış, aynı zamanda Şîî düşüncesi ile tasavvuf arasındaki güçlü entelektüel bağları gözler önüne sermiştir. Bu doğrultuda, 1086/1657 yılında Muhammed Mü'min Tünükâbüni (ö. 11/17. asır) tarafından kaleme alınan *Tabsıratü'l-mü'minîn*, tasavvufu destekleyen önemli bir eser olarak öne çıkmaktadır. Tünükâbüni, eserinde tasavvufa olumlu yaklaşan ve Şîî sûfiler arasında yer alan bazı önde gelen âlimlerin isimlerini zikretmiştir. Bu isimler, Şîî düşüncesi içinde tasavvufun kabul görmesini sağlayan ve bu ilişkiyi güçlendiren önemli şahsiyetlerdir. Tünükâbüni'nin eserinde andığı bazı isimler; Şehîd-i Sâni, (ö. 966/ 1559?) Şeyh Bahâeddin Muhammed Âmilî, Muhammed Bâkır Dâmâd, Molla Sadrüddin Şîrâzî (Molla Sadrâ), (ö.1050/1641) Muhammed Takî Meclisî, Şeyh Hüseyin Tünükâbüni, Mevlânâ Muhammed Bâkır Horasanî, Feyz-i Kâşânî, (ö. 1090/1679) Abdürrezzâk Kâşânî (Lâhicî), Mevlânâ Nevruz Nişaburî, Mevlânâ Hasan Geylanî, (ö. 1094/1683?) Feyyaz ve Mîrzâ Hasan gibi âlimlerden ibarettir.⁴²⁴

Zehebiyye meşâyihinden Kutbuddin Muhammed Neyrîzî (ö. 1173/1759) ise, Şîî âlimlerin tasavvufla olan ilişkilerini daha açık bir şekilde ortaya koymuş, hatta bazı Şîî âlimlerin sûfî olduğunu iddia etmiştir. Neyrîzî'nin bu doğrultuda zikrettiği isimler ise Mîr Dâmâd, Şâh Muhammed Dârâbî, Şeyh Bahâeddin Muhammed Âmilî, Hür el-Âmilî, Ahmed Erdebîlî, Muhammed Bâkır Horasanî, Abdürrezzâk Lâhicî, Hasan

⁴²⁴ Muhammed Mü'min el-Hüseynî Tabîb Tünükâbüni, *Tabsıratü'l-mü'minîn* (Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1031/1), 2a-b (2-3); Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 113.

Geylânî, Şeyh Hasan Sekkâkî, Muhammed Şîrâzî (Molla Sadrâ), Feyz-i Kâşânî, Şehîd-i Sâni ve Sadrüddin Müezzîn Horasanî'dir.⁴²⁵

Tasavvuf taraftarı müelliflerin, belirli şahsiyetleri içeren listeler oluşturma girişimleri, dönemin dinî ve entelektüel tartışmaları çerçevesinde çeşitli gerekçelere dayanmaktadır. İlk olarak, bu müellifler, tasavvuf karşıtlarının tasavvufun tamamen Sünnî bir gelenekten kaynaklandığını ve tarih boyunca Şîî bir sûfî zümresinin var olmadığına dair tezlerini çürütme amacını gütmüşlerdir. İkinci olarak, dönemin sûfilere yönelttiği eleştiriler arasında yer alan, ilim tahsilini ve ulemayı küçümsedikleri yönündeki iddiaları geçersiz kılmak, müelliflerin bir diğer önemli gerekçesi olmuştur. İlmiye sınıfına mensup önemli şahsiyetlerin tasavvufla ilişkilendirilmesi, bu eleştirileri etkisiz hale getirmek için güçlü bir savunma mekanizması olarak kullanılmıştır. Böylece, tasavvufun yalnızca manevî bir disiplin değil, aynı zamanda entelektüel bir gelenek olduğunu ispatlama gayreti ön plana çıkmıştır. Bu doğrultuda, tasavvuf taraftarı müellifler, kaleme aldıkları eserlerde listeleri mümkün olduğunca kapsamlı tutarak tasavvufun savunusuna yönelik stratejik bir yöntem izlemişlerdir. Örneğin, Zehebiyye tarikatının önde gelen şeyhlerinden Kutbuddîn Neyrîzî, dönemin tanınmış tasavvuf karşıtlarından biri olan Hür el-Âmilî'yi dahi tasavvufa olumlu yaklaşan bir şahsiyet olarak zikretmiştir.⁴²⁶

Dönemin önemli ulemasından bazı simaların sûfî olarak tanımlanması, tasavvuf karşıtı çevrelerin tarihsel olarak Şîilik bağlamında sûfiliğin bulunmadığı iddiasını ciddi şekilde zayıflatmıştır. Bu tutum, tasavvuf muhaliflerini ileri sürdükleri tezin tutarlılığını koruyabilmek için yeni stratejilere yönlendirmiştir. Bu stratejiler arasında, söz konusu âlimleri belirli bir bağlama hapsederek Şîî geleneğin istisnai şahsiyetleri olarak sunmak ya da bu âlimlerin sûfî değil aksine tasavvuf karşıtı bir çizgide yer aldıklarını iddia eden bir söylem inşa etmek bulunmaktadır. Örneğin, bu tür metinlerde Şehîd-i Sâni, Ahmed Erdebîlî, Mîr Dâmâd, Feyz-i Kâşânî ve Muhammed Takî Meclisî gibi sûfî kimlikleriyle öne çıkan âlimlerin, genel kanaatlerin aksine, tasavvuf karşıtı olduklarına ilişkin argümanlar geliştirilmiştir. Bu doğrultuda,

⁴²⁵ Kutbuddîn Muhammed Neyrîzî, *Hikmat al-‘arîfîn (Faslü'l-hitâb)* (Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1521/1), 88b-89b; Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîa'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 113.

⁴²⁶ Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîa'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 113.

söz konusu âlimlerin eserlerinden seçmecî bir yöntemle tasavvuf karşıtı görüşleri destekleyen bir kurgu oluşturulmuştur. Ayrıca, bu eserlerde marjinal sûfilik temsillerine yönelik sınırlı eleştiriler genelleştirilerek tümel bir tasavvuf eleştirisi biçiminde sunulmuştur. Ayrıca, zühd ve tasavvuf kavramları arasında yapay bir ayrım yaratan bu çevreler, bu âlimleri tasavvuf karşıtı kimseler olarak yeniden tanımlamıştır. Bu süreçte, ilgili âlimler yeni bir sınıflandırma sisteminin parçası haline getirilmiştir. Böylece, bu strateji hem söz konusu âlimlerin tarihsel bağlamlarından koparılmasına hem de tasavvufa yönelik eleştirilerin daha geniş bir temele dayandırılmasına hizmet etmiştir.⁴²⁷

Bu çerçevede, zühd eksenli tasavvuf anlayışını benimseyen Bahâeddin Âmilî ve Muhammed Takî Meclisî ile nazarî ve felsefî tasavvufun temsilcileri arasında yer alan Molla Sadrâ ve Feyz-i Kâşânî'nin düşüncelerine yer verilecektir. Ardından, Molla Sadrâ'nın düşüncesi bağlamında nazarî tasavvufun kavramsal temelleri ele alınacaktır.

3.1.1. Bahâeddin Âmilî (ö. 1031/1622)

Tam ismi Muhammed b. Hüseyin b. Abdüssamed b. İzzî'd-dîn el-Harisî el-Âmilî el-Hamdânî⁴²⁸ olan Bahâeddin Âmilî, hayatının önemli bir kısmını seyahatlerle geçirmiştir. Otuz yıl süren bu seyahatlerde Mısır, Irak, Hicaz, Suriye ve Anadolu gibi bölgeleri dolaşmış, derviş kıyafeti ile zâhidâne bir hayat yaşamayı tercih etmiştir. Bu seyahatlerinde birçok sûfî ve Sünnî âlimle tanışmış, onlardan icazet almıştır.⁴²⁹

Mısır seyahati sırasında, Şafîî gelenekten gelen Şâzeliyye tarikatının Bekriyye kolundan Muhammed b. Ebi'l-Hasan el-Bekrî'nin hizmetinde bulunmuştur. Bekrî'nin kendisine gösterdiği hürmet karşısında “Ben fakir bir dervişim, neden bana ta’zimde bulunuyorsunuz?” şeklindeki sorusuna, Bekrî'nin “Senden fazilet kokusu alıyorum”

⁴²⁷ Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 113-114.

⁴²⁸ Şeyh Abdullah Nî'met, *Felâsifetü's-Şia hayatuhum ve ârâuhum* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1987), 446; Muhammed el-Emin b. Fazlillâh el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yânî'l-karnî'l-hâdî'aşer* (Kahire: el-Matba'atü'l-Vehbiyye, 1284), 3/440; Ali Sadrüddîn el-Medenî ibn Ahmed Nizâmeddîn el-Hüseynî Hasenî, *Sülâfetü'l-'asr fi mehâsini's-şu'âra bi-küllî Mısır* (Tahran: Murtazâvî, 1380), 289; Muhammed b. Hasan el-Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil*, thk. Ahmed el-Hüseynî (Bağdat: Mektebetü'l-Endülüs, 1385), 1/155.

⁴²⁹ Ömer Okumuş, “Bahâeddin Âmilî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/60-61; Hasenî, *Sülâfetü'l-'asr fi mehâsini's-şu'âra bi-küllî Mısır*, 289-29.

cevabını verdiği nakledilmiştir. Bu hadiseden sonra Bahâî'nin, Bekrî'ye ithafen bir kaside kaleme aldığı belirtilmektedir.⁴³⁰

Dervişâne bir hayata eğilimli olan Bahâî, Safevî Şahı tarafından kendisine teklif edilen şeyhülislâmlık görevini reddetmiş ve siyasî işlerden uzak durmayı tercih etmiştir. Muasırları onu serbest, heva ve hevesten uzak, ilim dostu ve samimi bir sûfi olarak tanımlamışlardır. Bu özellikleriyle asrının en büyük mutasavvıflarından biri olarak kabul edilmiştir.⁴³¹

Şeyh Bahâî, Safevî döneminin en etkili şahsiyetlerinden biri sayılmıştır. Lübnan'ın Cebeliâmil bölgesinden olmasına ve Farsçayı yirmi yaşından sonra öğrenmesine rağmen, 16. yüzyılın en iyi İran şairlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Aynı zamanda fakih, kelamcı, matematikçi, mimar, filozof ve şair kimlikleriyle çok yönlü bir şahsiyet olan Bahâî, her biri kendi alanında otorite kabul edilen eserler kaleme almıştır.⁴³²

İlmî şöhreti Şîî çevrelerle sınırlı kalmamış, el-Muhibbî'nin *Hulâsatü'l-eser* isimli 11. yüzyılda kaleme alınmış temel rical eserinde yer alacak kadar Sünnî ulema arasında da tanınmıştır.⁴³³ Bu durum, bazı kaynaklarda onun Sünnî olduğu iddiasını doğurmuştur. Muhibbî'ye göre, Bahâî Şah'ın mezhebinden olmadığını, Sünnî olduğunu, ancak maslahat gereği Şîîler gibi hareket ettiğini ifade etmiştir.⁴³⁴ Diğer bazı kaynaklarda ise Bahâî'nin samimi bir Şîî olarak hayatını sürdürdüğü ve tasavvufi görüşlerinin şeriata aykırı olmadığı vurgulanmıştır.⁴³⁵

Bazı kaynaklarda Şeyh Bahâî'nin meşhur bir mutasavvıf olduğuna yer verilmiştir. Onun Nûrbahşiyye ve Ni'metullâhiyye tarikatlarına mensup olduğu da öne sürülmüştür. Hatta Ni'metullâhiyye silsilesinde tarikat şeceresi: “Bilginlerin imamı,

⁴³⁰ Seyyid Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şî'a*, thk. Hasan Emin (Beyrut: Dâru't-Ta'âruf li'l-Matbû'ât, 1403/1983), 9/241; Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Reyhânetu'l-elibbâ ve zehrâtu'l-hayâtî'd-dunyâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed Hulv (Kahire: y.y., 1967), 1/210.

⁴³¹ Said Nefisî, *Külliyyât-ı Eş'ar u Âsâr-ı Şeyh Bahâî* (Tahran: Neşr-i Çekâme, 1361), 37-39.

⁴³² Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 42-43; Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler II*, çev. Şehabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 74.

⁴³³ Albert Hourani, “Cebel-i 'Amil'den İran'a”, çev. Habib Kartaloğlu, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 23 (2015), 225.

⁴³⁴ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yânî'l-karnî'l-hâdî 'aşer*, 3/441; Emin, *A'yânü's-Şî'a*, 9/241.

⁴³⁵ Okumuş, “Bahâeddin Âmilî”, 3/60-61.

mudakkiklerin en bilgini, muhaddis şeyhlerin şeyhi, İslam ve Müslümanların fakihî, hükemâ ve kelmacıların reisi, ariflerin tacı; dinin, hakkın, milletin paha biçilmez, şeyhimiz Muhammed b. Allâme Şeyh İzzü'd-dîn Hüseyin b. Abdüssamed b. Muhammed el-Harisî el-Hamdânî el-Âmilî” şeklinde zikredilmiştir.⁴³⁶ Bununla birlikte Zerrînkûb, Şeyh Bahâî'nin Nûrbahşîyye tarikatına intisabı konusunda şüphelerini dile getirmiştir.⁴³⁷ Ancak Mîr Firendeskî, Mîr Dâmâd, Molla Sadrâ, Feyz-i Kâşânî ve Muhammed Takî Meclisî gibi fakih ve filozofların bu tarikatlara mensup olduğu gerçeği de göz ardı edilmemelidir.⁴³⁸

Zâhirî ve bâtinî ilimlere olan eş zamanlı vukufu, Bahâî'nin tasavvuf anlayışının merkezini oluşturur. Ona göre, bâtinî olan zâhirî olanı kuşatmakta, ancak zâhirî olan bâtinî olanı dışlamaktadır. Bu düşünceyle İslam'ın zâhirî ve bâtinî boyutlarını birlikte değerlendirmiştir.⁴³⁹ Sûfî kimliğini gizlememiş, aksine açıkça sûfî toplantıları düzenlemiştir. *Tûtînâme* isimli eseri, tasavvuf ilmini en açık ve anlaşılır şekilde izah eden eserler arasında sayılmaktadır. Tasavvuf anlayışı, hem avâma dönük işaretler taşımakta hem de havâs için entelektüel birikim sunmaktadır. Şeyh Bahâî'nin fikhî ve teolojik eserleri medrese öğrencileri arasında rağbet görürken, şiirleri halk tarafından sevilerek okunmuştur. Hem Şîî fikhî ve ilahiyatına hem de matematik ve tasavvufa büyük katkılar sağlayarak, Safevî döneminin sûfî-âlim tipolojisinin en parlak şahsiyetlerinden biri olmuştur.⁴⁴⁰

Bahâî'nin tasavvufa dair en kapsamlı değerlendirmeleri, diğer eserlerinden ziyade *Keşkûl* adlı eserinde yer almaktadır. Bu eserdeki tasavvufî bilgiler, bir yönüyle nazarî tasavvufa, diğer yönüyle ise tasavvufun pratik boyutuna odaklanmaktadır. Nazarî tasavvuf, Bahâî'nin tasavvuf anlayışında ayrıcalıklı bir yere sahiptir. O, tasavvufu “Yüce Allah'tan, O'nun isim ve sıfatlarından söz eden bir ilim” olarak tanımlamıştır.⁴⁴¹

⁴³⁶ Muhammed Ma'sûm Şîrâzî, *Tarâ'ikü'l-hakâ'ik* (Tahran: Kitâbhâne-i Senâ'î, 1318), 1/183, 254.

⁴³⁷ Zerrînkûb, *Dünbâle-i Cüstücû der Tasavvuf-i Îrân*, 259.

⁴³⁸ Şîrâzî, *Tarâ'ikü'l-hakâ'ik*, 1/183.

⁴³⁹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, 15.

⁴⁴⁰ Nasr, *Makaleler II*, 75-76.

⁴⁴¹ Atik Aydın, *Arap Edebiyyâtında Keşkûl Geleneği-Bahâuddin el-Âmilî Örneği*- (Ankara: ASBÜ Yayınları, 2024), 80.

Bu teorik çerçeveye ek olarak Keşkûl, Bahâî'nin seyahatleri sırasında karşılaştığı dikkat çekici olayları ve bilgileri de içermektedir. Eserinde, Yahya b. Muaz, Fudayl b. İyâz, Zünnûn el-Mısırî, Ebû Said Ebü'l-Hayr, Şiblî, (ö. 334/946) Hallâc-ı Mansûr, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Bâyezîd-i Bistâmî, Serî es-Sakatî, (ö. 251/865) İbrahim b. Edhem, (161/778?) Gazzâlî, Molla Câmi, Hakîm Senâî ve Ferîdüddîn Attâr gibi sûfilerin söz ve şiirlerine yer vermiştir.⁴⁴² Ayrıca “üstad-ı azam” olarak zikrettiği Şâzeliyye tarikatının Bekriyye kolunun kurucusu Şeyh Muhammed el-Bekrî'ye⁴⁴³ ve Mevlânâ'nın Mesnevîlerinden bölümlere de eserinde yer vermiştir.⁴⁴⁴ Bahâî'nin tasavvufî mirasının genişliğini gösteren bir diğer eser ise *Erba'ûn hadîsen*'dir. Bu eserde, Hasan-ı Basrî,⁴⁴⁵ Ma'rûf el-Kerhî,⁴⁴⁶ İbnü'l-Arabî⁴⁴⁷ ve İmam Gazzâlî⁴⁴⁸ gibi sûfilerden saygıyla bahsetmesi, onun tasavvufî birikimi ve dönemin tasavvuf tartışmaları açısından dikkat çekici bir öneme sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Keşkûl haricinde edebî çalışmaları da tasavvufî düşüncelerin izlerini taşımaktadır. Özellikle nesir türündeki *Mûş û Gorbe* isimli bir risale ile *Nân û Helvâ*, *Şîr û Şeker* ve *Nân û Penîr* gibi mesnevîler, tasavvufun eleştirel yorumlarına sahne olmaktadır. Güzel ahlak, iyilik ve kötülük gibi konuların hayvanların diliyle anlatıldığı bu tür eserler, köklü bir edebî geleneğe dayanmaktadır. *Kelile ve Dimne*, *Merzûbânnâme* ve *Mantıku't-tayr* bu türün bilinen örnekleridir.⁴⁴⁹ Özellikle *Mûş û Gorbe* risalesinde tasavvufî meseleler sembolik, alaycı ve karşılıklı diyaloglar şeklinde ele alınmıştır. Eserde bilge kişilerin sözleri kedi ve farenin diliyle aktarılmış, sahte tasavvufî anlayışlar ve sûfî görünümlü kimseler eleştirilmiştir.⁴⁵⁰

⁴⁴²Şeyh Bahâüddîn Muhammed el-Âmilî, *el-Keşkûl* (Beyrut: Müessesetü'l-A'la li'l-Matbû'ât, 1983), 1/9-29; Menuçehr Cokâr, “Cevâhib-i İrfânî der Zendeğî ve Şî'r-i Şeyh Bahâî”, *Mütâlaât-ı İrfânî* (Mecelle-i İlmî-Pejuheşi) 16/91 (Güz-Kış 2012), 85; Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 121.

⁴⁴³ Âmilî, *el-Keşkûl* 1/41-43.

⁴⁴⁴ Âmilî, *el-Keşkûl* 1/13-14, 18, 22.

⁴⁴⁵ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Şeyh Hüseyin el-Cubbâi el-Âmilî, *el-Erba'ûn hadîsen*, thk. Müessesetü Neşri'l-İslâmîyye (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmîyye, 1415), 114.

⁴⁴⁶ Âmilî, *el-Erba'ûn hadîsen*, 266.

⁴⁴⁷ Âmilî, *el-Erba'ûn hadîsen*, 114, 116, 434.

⁴⁴⁸ Âmilî, *el-Erba'ûn hadîsen*, 197-500.

⁴⁴⁹ Şeyh Bahâüddîn Muhammed el-Âmilî, “Mûş û Gorbe”, *Küllîyyât-ı Eş'ar-ı Fârsî ve Mûş û Gorbe*, tsh. ve mukaddime Mehdi Tevhîdî Pûr (Tahran: Kitâbfiroşî-yi Mahmûdî, 1337), 82.

⁴⁵⁰ Cokâr, “Cevâhib-i İrfânî der Zendeğî ve Şî'r-i Şeyh Bahâî”, 85-86.

Seyahatlerine dair manevî izlenimlerini yansıttığı *Nân û Helvâ* (diğer adıyla *Sevânihu's-sefer*) Bahâî'nin içsel dünyasını anlamak açısından dikkate değerdir. Risalenin muhtevası incelendiğinde Mevlânâ'dan derin bir şekilde etkilendiği ve ondan sıkça nakillerde bulunduğu görülmektedir.⁴⁵¹ *Şîr û Şeker* isimli eserinde nefis-i emmâreye öğütler, dünyevî ve uhrevî ilimler, ahiret için fayda sağlayacak ilimler, günahlardan tevbe ve Allah'a dönüş gibi tasavvufî konular işlenmiştir.⁴⁵² *Nân û Penîr* adlı mesnevisinde ise tasavvuf ilmini bilmeyen fakihler ile fıkıh bilmeyen mutasavvıfları eleştirmiştir. Bu çerçevede İmam İmam Mâlik'e nispet edilen şu ifadeyi eserinin girişine yerleştirmiştir:

“من تفقه ولم يتصوف فقد تنفق، ومن تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن جمع بينهما فقد تحقق”

“Kim fıkıh öğrenir de tasavvuf bilmezse münafık olur; kim tasavvuf ehli olur da fıkıh bilmezse zındık olur; ikisini birleştiren hakikate ulaşır.”⁴⁵³

Şeyh Bahâî'nin sûfî kişiliğini yalnızca eserlerinden değil, aynı zamanda yaşantısından da anlamak mümkündür. Kırk yıl boyunca yanından ayrılmayıp hizmetinde bulunan talebesi Seyyid Hüseyin Kerekî, hocasının “tasavvufa çokça meyli vardı” şeklinde nitelendirmiştir.⁴⁵⁴ Kerekî dışında, Şeyh Bahâî hakkında daha ayrıntılı bilgi aktaran bir diğer talebesi Şeyh Edhem Uzletî Halhâlî (ö. 1052/1642)'dir. *Subhâtü'l-envâr* isimli eserinde, Şeyh Bahâî'nin tasavvufî meşrebinin zahirî mezhebine üstün geldiğini vurgulamış, onun fakir ve dervişleri sık sık ziyaret ettiğini ve tasavvuf ehline karşı tam bir itikada sahip olduğunu belirtmiştir.⁴⁵⁵ tHalhâlî, bizza tanık olduğu bir olayı aktararak, o dönemde tasavvuf büyüklerine lanet okuyan bir

⁴⁵¹ Şeyh Bahâüddîn Muhammed el-Âmilî, “Nân û Helva”, *Külliyât-ı Eş'ar-ı Fârsi ve Mûş û Gorbe*, tsh. ve mukaddime Mehdî Tevhîdî Pûr (Tahran: Kitâbfiroşî-yi Mahmûdî, 1337), 18-21; Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 122.

⁴⁵² Şeyh Bahâüddîn Muhammed el-Âmilî, “Şîr û Şeker”, *Külliyât-ı Eş'ar-ı Fârsi ve Mûş û Gorbe*, tsh. ve mukaddime Mehdî Tevhîdî Pûr (Tahran: Kitâbfiroşî-yi Mahmûdî, 1337), 39-46; Cokâr, “Cevâhib-i İrfânî der Zendeğî ve Şî'r-i Şeyh Bahâî”, 99-100; Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 122.

⁴⁵³ Şeyh Bahâüddîn Muhammed el-Âmilî, “Nân û Penîr”, *Külliyât-ı Eş'ar-ı Fârsi ve Mûş û Gorbe*, tsh. ve mukaddime Mehdî Tevhîdî Pûr (Tahran: Kitâbfiroşî-yi Mahmûdî, 1337), 48; Nureddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Şerhu 'ayni'l-ilm ve zeyni'l-hilm*, nşr. ve tsh. İdâretü't-Tibâ'ati'l-Münîre (Mısır: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Münîre, 1351), 1/33.

⁴⁵⁴ Nefisî, *Külliyât-ı Eş'ar u Âsâr-ı Şeyh Bahâî*, 38; Emin, *A'yânü's-Şî'a*, 9/239.

⁴⁵⁵ Vâiz Edhem Uzletî Halhâlî, “Subhâtü'l-envâr”, *Resâ'il-i Fârisî-yi Edhem Halhâlî*, thk. Abdullah Nûrânî (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 1381), 86 (306).

kesimin varlığından söz etmiştir. Bu kişiler, Cüneyd, Şibli, Attâr, Mevlânâ ve Senâî gibi sûfîlerin isimlerini zikrederek onlara lanet okumuştur. Şeyh Bahâî ise “geçmişteki ve gelecekteki iyilere ve büyüklere lanet okumayın” diyerek bu kişileri uyarmıştır.⁴⁵⁶ Ayrıca Halhâlî, hocasının meclisinde cehrî zikrin yapıldığını ve ⁴⁵⁷ Nûrbahşîyye silsilesinden Hüseyin Hakkâk’a büyük saygı duyduğunu belirtmiştir.⁴⁵⁸

Şeyh Bahâî’nin tasavvufî yönüne dair son derece önemli bilgiler sunan bir diğer kaynak ise, uzun yıllar onun hizmetinde bulunan ve ilmî sohbetlerine katılan Muhammed Takî Meclisî’dir. Meclisî, hocasıyla olan sohbetlerinin çoğunlukla tasavvuf üzerine olduğunu ve onun tasavvufa olan eğilimini ifade etmiştir.⁴⁵⁹ Muhammed Bâkır Meclisî ise babası Muhammed Takî’nin Şeyh Bahâî’den zikir öğrendiğini ve şeriata uygun şekilde riyâzet uygulayarak her yıl birlikte çile çıkardıklarını belirtmiştir.⁴⁶⁰

3.1.2. Muhammed Takî Meclisî (ö. 1070/1659)

Safevî dönemi tasavvuf taraftarı zahid sûfîlerinden biri olan Meclisî,⁴⁶¹ hayatının merkezine zühd, takvâ ve verâyı yerleştirerek, riyâzet ve mücadeleyle yoğrulmuş bir sûfî yaşam biçimini benimsemiştir. İlmi faaliyetleri sadece ferdî seyr ü sülûk arayışıyla sınırlı kalmamış, toplumun hidayetine katkı sunacak bir yönelimle şekillenmiştir.⁴⁶²

Felsefî ve tasavvufî düşüncenin zirveye ulaştığı bir zeminde ortaya koyduğu faaliyetler, dönemin ilmî iklimini de yansıtır. Tasavvufa yönelik bir muhalefetin henüz sistematik biçimde gelişmediği bu dönemde, sûfî kimliğini açıkça ifade etme imkânı bulmuş ve bu da onun Şîî ulema arasında saygınlık kazanmasını kolaylaştırmıştır. Hadis ilminin Safevîler dönemindeki gelişiminde belirleyici bir rol üstlenmiş,

⁴⁵⁶ Halhâlî, “Subhâtü’l-envâr”, 86 (307).

⁴⁵⁷ Vâiz Edhem Uzletî Halhâlî, “Zikriyye-i ilâhiyye”, *Resâ’il-i Fârisî-yi Edhem Halhâlî*, thk. Abdullah Nûrânî (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 1381), 30 (470).

⁴⁵⁸ Halhâlî, “Subhâtü’l-envâr”, 93 (313)

⁴⁵⁹ Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî, *Râvzatü’l-müttakîn*, thk. Hüseyin Müsevî Kirmânî ve Ali Penâh el-Eştêhârdî (Kum: Bonyad-ı Ferhengi İslâmî, 1413), 14/420.

⁴⁶⁰ Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî Meclisî, “Risâle-i Meclisî Derbâre-i Hekîmân, Usûliyyân ve Sûfiyyân”, *Safeviyye Der Arse-i Din, Ferheng ve Siyâset*, thk. Resûl Ca’feriyyân (Kum: Pejuheşkede-i Havza ve Dânişgâh, 1379), 2/598.

⁴⁶¹ Tebrizî, *Reyhânetü’l-edeb*, 5/198; Yûsuf b. Ahmed el-Bahrânî, *Lü’lû’etü’l-Bahreyn fî’l-icâzât ve terâcimi ricâli’l-hadîs*, thk. Seyyid Muhammed Sâdık Bahrululûm (Mename: Mektebetü Fahrâvî, 1429/2008), 57.

⁴⁶² Mirza Muhammed Bâkır el-Müsevî el-Hansârî, *Ravzâtü’l-cennât fî ahvâli’l-‘ulemâ’ ve’s-sâdât* (Tahran: Mektebetü İsmâiliyyân, 1390), 2/120-121.

imamların ahhârını merkeze alan yaklaşımla bu alanda önemli bir gelenek inşa etmiştir. Ayrıca tasavvufu açıkça desteklemesi ve koruması, dönemin dinî çevrelerinde tasavvuf karşıtlığının ortaya çıkmasını engellemiş ve tasavvufa yönelik olumlu bir yaklaşımın devam etmesine önemli katkıda bulunmuştur.⁴⁶³

Ahhârî yöntem doğrultusunda akla dayalı yorumları reddederek, tamamen rivayet temelli bir bilgi anlayışını benimseyen Meclisî bu yaklaşımıyla imamlara ait ahhârın, Safevîler döneminde geniş halk kitleleri arasında kabul görmesini sağlamıştır. Bu maksatla hadis okuma halkaları oluşturulmuş ve ikinci Meclisî olarak anılacak oğlu Muhammed Bâkır Meclisî gibi muhaddis bir neslin ortaya çıkmasına öncülük etmiştir.⁴⁶⁴

Ahhârî çizgisinden taviz vermeyen Meclisî, ilmî kimliğinden ziyade sûfî kimliği nedeniyle tartışmaların odağında yer almıştır. Eserlerine bakıldığında, onun Ahhârîlik ile tasavvuf arasında bir denge kurmaya çalışan bir meşrebe sahip olduğu görülmektedir. Nitekim dönemin tasavvufî literatüründe, Meclisî'nin sûfî bir âlim olarak tanımlandığı dikkat çeker. Ancak bu tasavvufî kimlik, özellikle oğlu Muhammed Bâkır Meclisî ve benzeri görüşteki bazı Şîî yazarlar tarafından tartışmalı bulunmuş ve temize çıkarılmaya çalışılmıştır. Öyle ki, ona atfedilen tasavvuf içerikli metinlerin gerçekliği dahi kimi müelliflerce sorgulanmıştır.⁴⁶⁵

Bu reddiye çabasının en açık örneği, oğlu Muhammed Bâkır'ın 1086/1675 yılında kaleme aldığı *İ'tikâdât* risâlesinde yer almaktadır. Bu risâlede, babasının tasavvuf ehli olduğu yönündeki iddialar kesin bir dille reddedilerek onun sûfilerle kurduğu ilişki, “fasid akideye sahip toplulukları ıslah etmeye yönelik taktiksel bir yaklaşım” olarak açıklanmıştır. Muhammed Bâkır Meclisî'ye göre babası, başlangıçta

⁴⁶³ Seyyid Hüseyin Nasr, “Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period”, *The Cambridge History of Iran I-VII*, ed. Peter Jackson ve Laurence Lockhart (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), VI, 693-694; Nasr, *Makaleler II*, 95-96; Tebrizî, *Reyhane'tü'l-edeb*, 5/198.

⁴⁶⁴ Uyar, *İmâmiyye Şiası'nda Ahhârîlik*, 221; Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şia'sında Tassavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 126.

⁴⁶⁵ Abdul-Hadi Hairî, “Madjlisî-yi Awwal”, *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1986), 5/1089.

sûfilerle yakın ilişkiler kurmuşsa da, ilerleyen yıllarda bu çabaların sonuçsuz kaldığını fark ederek tasavvuf çevrelerine açıkça cephe almış ve onları tekfir etmiştir.⁴⁶⁶

Oğul Meclisî'nin bu yorumuna, dönemin diğer muhafazakâr Şîî müellifleri de destek vermiştir. Bunlar arasında yer alan Bihbehânî, baba Meclisî'nin oğullarından Molla Abdullah'ın, babasının vefatından sonra minbere çıkarak tüm sûfilere lanet okuduğunu, diğer oğlu Meclisî'nin de sûfilere sıkça eleştirdiğini aktarmıştır.⁴⁶⁷ Aynı şekilde, Muhammed Ma'sûm Şîrâzî de Muhammed Takî Meclisî'nin sûfî taşkınlıklardan uzak durduğunu belirterek onu savunma çabası içine girmiştir.⁴⁶⁸

Modern dönemde yapılan araştırmalar ise bu geleneksel reddiyeye mesafeli yaklaşmışlardır. Çağdaş akademisyenler, Meclisî'nin sûfilerle kurduğu ilişkileri büyük ölçüde kabul etmekle birlikte, onun dönemin tasavvuf karşıtı ithamlarından çekinerek bu kavramı doğrudan kullanmaktan kaçındığını belirtmişlerdir. Bununla birlikte, tasavvufla tüm bağlarını koparmadığı, ancak dönemin hâkim söylemiyle çelişmemek adına temkinli bir yaklaşım benimsediği anlaşılmaktadır.⁴⁶⁹

Muhammed Bâkır Meclisî'nin tüm bu çabalarına rağmen, baba Meclisî'nin sûfî kimliğini bütünüyle silmek mümkün olmamıştır. Riyâzet, seyr ü sülûk, tefekkür, zikir ve ibadet gibi tasavvufî pratiklere yönelmesi, hatta erbaîne girerek çile çektiğine dair rivayetler, onun derin bir tasavvufî tecrübeye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, dönemin farklı tarikatlarıyla kurduğu olumlu ilişkiler neticesinde, bazı

⁴⁶⁶ Muhammed Bâkır Meclisî, *el-İ'tikadât*, thk. Seyyid Mehdi Recâî (Kum: Mektebetü'l-Allâme Meclisî, 1409), 48; Allâme Âgâ Muhammed Ali b. Vâhid Bihbehânî, *Hayrâtiye der ibtâl-i sûfiyye*, thk. Müessesesi-i Allâme Müceddid Vâhid Bihbehânî (Kitabhâne-i Tahassus-u Târih-i İslâmî, 1374), 2/438.

⁴⁶⁷ Bihbehânî, *Hayrâtiye der ibtâl-i sûfiyye*, 2/287; Muhammed Bâkır Meclisî, *'Aynü'l-hayât*, thk. Mehdi Recâî (Kum: Müessesesi-i İntişârât-ı Envârü'l-Hüdâ, 1382), 2/453-465.

⁴⁶⁸ Şîrâzî, *Tarâ'ikü'l-hakâ'ik*, 1/270-271.

⁴⁶⁹ Ali Kerbâsîzâde İsfahânî, "Rîşehâ ve Mebânî Mektebi Ahlâkî ve 'İrfânî Teşeyyü' der Endîşe ve Âsâr-ı Meclisî Evvel", *Tarihî Felsefe* 2/2 (1390), 65-108; Zerinkub'a göre, Nûrbâşiyye ve Ni'metullahiye tarikatı baba Meclisî'nin kendi tarikat silsilelerine mensup olduğunu iddia etmiş ancak bu iddianın dayanaksız olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde Zehebiyye tarikatı da Şeyh Bahâî ve her iki Meclisî'nin de kendi tarikatlarına mensubiyeti konusunda yeterli delillerin olmadığını belirtmiştir. Bkz. Zerrînkûb, *Dünbâle-i Cüstücû der Tasavvuf-i İrân*, 264.

meşreplerin onu kendi yollarından biri olarak kabul ettiği ve silsilelerini ona dayandırmaya çalıştığı da kaydedilmektedir.⁴⁷⁰

Baba Meclisî, dönemin tasavvuf muhaliflerinden olan Mîrlûhî, Molla Muhammed Tâhir Kummî ve müellifi belli olmayan *Hidâyetü'l-avâm* yazarı tarafından eleştirilerin odağında yer almıştır. Mîrlûhî, tasavvuf karşıtlığıyla bilinen bir isim olarak, sûfileri fiilen ve müstear isimlerle yazdığı reddiyelerle eleştirmiştir. Ancak bu zeminde en büyük rakibinin, İsfahan'da güçlü bir nüfuza sahip olan Muhammed Takî Meclisî olduğu kaydedilmektedir. Aynı şehirde yaşayan Mîrlûhî, sûfilerin İsfahan'da önemli bir konumda olduklarını fark etmiş ve bu durumu eleştirmesi sebebiyle eziyet gördüğünü, hatta sûfilerin kendisini öldürmeye teşebbüs ettiklerini öne sürmüştür. Bu olayların, İsfahan'da büyük bir şöhrete sahip olan ve veli ile kerâmet ehli kabul edilen Meclisî'nin nüfuzundan kaynaklandığını iddia etmiştir. Muhalif tutumunu sürdüren Mîrlûhî, Meclisî'nin hutbelerinde Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî'yi övgüyle andığını da dile getirmiştir. Bu sebeple Mîrlûhî'ye, "Molla Leîmüddin" (dinin kınanmış) lakabının verildiği belirtilmiştir.⁴⁷¹

Benzer şekilde, Molla Muhammed Tâhir Kummî de Meclisî'yi tasavvufa yakınlığı nedeniyle hedef almıştır. Kummî, tasavvufun kökenini Sünnîliğe dayandırarak meşhur sûfilerin büyük kısmının Şiîliğe karşı olduğunu savunmuş ve bu iddialarını bir risaleyle ortaya koymuştur. Buna karşılık Meclisî, söz konusu risaleye bir reddiye yazarak, tasavvufun aslında Şiî temellere dayandığını ileri sürmüştür. Cevabında Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistâmî, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve Abdurrezzâk Kâşânî gibi sûfilerin Şiî eğilimler taşıdığını iddia etmiştir.⁴⁷²

Bu yaklaşım, onun tasavvufa yalnızca teorik bir ilgiyle yönelmediğini, aynı zamanda sûfî düşüncüyü Şiî inanç sistemiyle mezcederek bir meşruiyet zemini kurmaya çalıştığını göstermektedir. Nitekim *Levâmî'u Sâhipkırânî* adlı eserinde, ilmin faziletinden bahsederken sûfî gelenekle uyumlu bir şekilde, talebelerin öncelikle mücâhede ve riyâzat ile niyetlerini tasfiye etmeleri gerektiğini vurgulamıştır. Hz.

⁴⁷⁰ Bahrânî, *Lü'lü'etü'l-Bahreyn*, 57; Resûl Ca'feriân, *Safevîyye der Arse-i Din, Ferheng ve Siyâset* (Kum: İntişârât-ı Pejuheşkede-i Havza ve Dânişgâh, 1379), 2/529; Seyyid Muhammed Bâkır Kitabî, *Ricalü İsfahan (der İlmi û İrfân û Edebiyyât û Hüner)* (İsfahan: İntişârât-ı Golha, 1375), 1/14-19.

⁴⁷¹ Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 128.

⁴⁷² Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 128-129.

Peygamber'in küçük ve büyük cihad ayırımına dair rivayetlerine yer vererek, en büyük cihadın nefis-i emmâreyle mücadele olduğunu belirterek ilim yolunun, ahlâkî temizlik ve içsel arınma ile mümkün olduğunu savunmuştur.⁴⁷³

Tasavvuf anlayışını yalnızca ahlâkî bir yönelim olarak değil, savunulması gereken esaslı bir dinî yol olarak değerlendirmiştir. *Teşvîku's-sâlikîn* adlı risalesinde, mârifet-i ilâhiyeye ulaşmanın en yakın ve güvenilir yolunun tasavvuf olduğunu dile getirmiş ve bu yolun zühd, riyâzet, uzlet ve itaat gibi pratiklerle mümkün olacağını ifade etmiştir. Ayrıca, tarikatı inkâr eden ve “yeni türemiş bir topluluk” olarak nitelendirdiği kesimi eleştirerek, onların ayetler ve imamların rivayetlerinden habersiz olduklarını, yeterince düşünmediklerini ve zalim nefislerine tâbi olduklarını ileri sürmüştür.⁴⁷⁴ Söz konusu risalede, tasavvuf Hz. Peygamber, Hz. Ali, ashab-ı suffe ve imamların yaşayışıyla uyumlu bir dinî pratik olarak sunulmuştur. Ona göre, bu yola vakıf olan gerek önceki gerekse sonraki tüm Şîî âlimler bu irfânî yolu benimsemiştir.⁴⁷⁵

Bu kapsamda, sûfî gelenekle Şîîlik arasında kurduğu bağı desteklemek amacıyla, tasavvufu savunan önemli Şîî âlimlerin görüşlerine de başvurmuştur. İbn Tâvûs, Seyyid Muhammed Âmilî, Seyyid Haydar Âmilî, İbn Fehd el-Hillî, İbn Cumhûr el-Ahsâî, Emîr Nûrullah, Şehîd Sâni ve Şeyh Bahâî gibi isimleri zikrederek bu savunuyu güçlendirmiştir. Özellikle Seyyid Haydar Âmilî'nin, “Sûfî olmayan Şîî, Şîî değildir; Şîî olmayan sûfî de sûfî değildir” şeklindeki sözüne atıfta bulunarak, tasavvuf ve Şîîliğin birbiriyle bütünleşmiş yapılar olduğu kanaatini beyan etmiştir.⁴⁷⁶ Ayrıca Meclisî, Mevlânâ, Alâüddevle Simnânî, Şehâbeddin Sühreverdî, İbnü'l-Arabî, Abdürrezzâk Kâşânî, (ö. 736/1335) Gazzâlî, Rûzbihân Baklî (ö. 606/1209) ve Attâr gibi Sünnî olarak kabul edilen sûfîlerin düşünce ve eserlerindeki Ehl-i beyt'e yönelik derin bağlılığın Şîî perspektifiyle örtüştüğünü iddia etmiştir.⁴⁷⁷

⁴⁷³ Muhammed Takî Meclisî, *Levâmi'u Sâhibkirânî* (Kum: Kitâbfiroşî-yi İsmâiliyan, 1414), 1/109-111; Işılak, *Safeviler Dönemi İmâmiyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 129-130.

⁴⁷⁴ Muhammed Takî b. Maksûd Ali Meclisî, “Tashih ve İntikâdî Risâle-yi Teşvîku's-Sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî”, ed. Muhammed Ali Tâvûsî - Muhammed Rızâ İsfendiyâr, *Câvîdân-i Hired* 21 (1391), 81-82.

⁴⁷⁵ Meclisî, “Tashih ve İntikâdî Risâle-yi Teşvîku's-Sâlikîn, 82-98.

⁴⁷⁶ Meclisî, “Tashih ve İntikâdî Risâle-yi Teşvîku's-Sâlikî, 99.

⁴⁷⁷ Meclisî, “Tashih ve İntikâdî Risâle-yi Teşvîku's-Sâlikîn, 98.

3.2. Nazarî ve Felsefî Tasavvufun Temsilcisi Sûfî Filozoflar

Safevîler dönemi, nazarî tasavvufun gelişimi açısından Şîîliğin kurumsallaştığı kritik bir dönemi temsil etmektedir. Şah İsmâîl liderliğindeki Safevîler, 1514 yılında gerçekleşen Çaldıran Savaşı'nda Osmanlı Devleti karşısında ağır bir yenilgiye uğramış ve bu yenilginin ardından başkent Kazvin'e taşınmıştır. Şah I. Abbas döneminde ise başkent İsfahan'a nakledilmiş ve bu değişim, Safevî düşüncesinde derin izler bırakan "İsfahan Okulu" olarak bilinen felsefî bir hareketin doğuşuna zemin hazırlamıştır.⁴⁷⁸

İsfahan Okulu, daha sonra "İşrakî Felsefe Okulu" olarak adlandırılan ve felsefî ile tasavvufî unsurları harmanlayan bir düşünce hareketine ev sahipliği yapmıştır. Bu okul, Safevîler döneminde felsefeye ve tasavvufa yeni bir dinamizm kazandırmış ve entelektüel derinliğiyle dönemin düşünce yapısını şekillendirmiştir. Şah I. Abbas, bu okulun doğrudan bir destekçisi olmasa da, burada yetişen âlimleri Osmanlı ve Babürlüler gibi Sünnî rakiplerine karşı bir entelektüel üstünlük aracı olarak görmüş ve bu çerçevede teşvik etmiştir. İlgili âlimlere metinler yazdırarak ve onların faaliyetlerini dolaylı olarak destekleyerek bu okulun etkisinin genişlemesini sağlamıştır.⁴⁷⁹

17. yüzyılın ilk yarısında İsfahan Okulu, varlık ve evreni ilahî bir düzen perspektifinden yorumlamayı hedefleyen bir düşünce atmosferi oluşturmuştur. Bu okul, bireysel ve manevî gelişimi merkeze alan, dinî tecrübe ve rasyonel analizle harmanlanmış bir anlayışı benimsemiştir. Okulun düşünce sistemi, Kur'an ve gelenekler temelinde şekillenerek dinî sezgi ve coşku yoluyla kazanılan derin anlayışı entelektüel analizle birleştirmiştir. Bu entelektüel hareketin kökleri, 12. yüzyılda yaşamış olan ve 1191'de Halep'te vefat eden Şehâbeddin Yahyâ Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) geliştirdiği İşrakîlik düşüncesine dayanmaktadır. Sühreverdî, hakikate ulaşmanın akıl ve sezgiyi bir arada kullanmayı gerektirdiğini savunmuş ve bu yaklaşımıyla İsfahan Okulu'nun düşünsel altyapısına ilham kaynağı olmuştur. Bu

⁴⁷⁸ M. Nesim Doru, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs Konusunda İbn Sînâ'ya Yönelttiği Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü", *Felsefe Dünyası* 56 (2012), 250.

⁴⁷⁹ Sholeh Quinn, *Şah Abbas: İran'ı Yeniden Şekillendiren Hükümdar*, çev. Zeliha Yılmaz (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020), 99.

manada İşrakîlik, Safevî dönemi düşünce dünyasına damgasını vurarak sonraki nesillere hem felsefi hem de tasavvufî anlamda yol göstermiştir.⁴⁸⁰

Sühreverdî'nin aydınlanmacı felsefesi, Şîî düşünce geleneği içerisinde önemli bir karşılık bulmuş ve akıl ile sezgiyi birleştiren bütüncül bir düşünce sistemi oluşturulmasına imkân tanımıştır. İbn Sînâ'nın Meşşâî doktrinini Sühreverdî'nin İşrakîlik anlayışı ışığında yeniden yorumlayan Gıyâseddin Mansûr (ö. 949/1542) ve Mîr Dâmâd (ö. 1041/1631), gibi düşünürler, iki farklı felsefi geleneği harmanlayarak İslam felsefesi içerisinde özgün bir yönelim ortaya koymuştur. İşrakî düşünce, metafizik ve epistemolojiyi aynı potada eriten bu yaklaşımla dikkat çekici bir entelektüel birikim sunmuştur. Aynı şekilde, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd doktrini, tasavvufî düşünce ile felsefi derinlik arasında bir köprü işlevi görmüştür. Abdürrezzâk Kâşânî, (ö. 736/1335) Sa'deddin Hammûye, (ö. 671/1273-73'ten sonra?) Azîzüddin Nesefî, (ö. 700/1300?) Fahreddin Irakî, (ö. 688/1289) Evhadüddin Kirmânî (ö. 635/1238) ve Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) gibi düşünürler, bu öğretiyi yalnızca bir tasavvuf anlayışı olarak değil, aynı zamanda felsefi sistemlere dâhil edilebilecek bir metafizik temel olarak ele almışlardır. Böylece bu düşünce biçimi, İslam felsefesindeki düşünsel çeşitliliği artırarak yeni ufuklar açmıştır.⁴⁸¹

Safevîler döneminde Şîî İslam düşüncesi, felsefe, tasavvuf ve teolojinin bir araya gelerek yeni bir sentez oluşturduğu bir dönem olarak öne çıkmıştır. Bu dönemde, 14. yüzyılda Seyyid Haydar Âmilî, (ö. 787/1385'ten sonra) İbn Ebi Cumhur (ö. 904/1494) ve Recep Basrî gibi isimler, İbn Arabî'nin "vahdet-i vücûd" doktrini etkisi altında geliştirdikleri teosofik doktrinlerle, Şîî İslam'da tasavvufun teorik ve pratik entegrasyonuna katkıda bulunmuşlardır. Bu düşünürler, tasavvufu Şîî teolojiyle birleştirerek İslam entelektüel geleneğine yeni bir boyut kazandırmışlardır. Bununla birlikte, Seyyid Şerif Cürcanî (ö. 816/1413) ve Celâleddîn Devvânî (ö. 908/1502) gibi düşünürler, felsefe ile teoloji arasındaki ayrımı kapatmaya yönelik çalışmalarıyla, akıl ve sezgiyi birleştiren bir entelektüel yaklaşımı temsil etmişlerdir. Bu çabalar, Safevîler

⁴⁸⁰ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 112-113.

⁴⁸¹ Muhammed Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy* (Aldershot: Ashgate Publishing, 2006), 26.

döneminde olgunlaşan ve İslam düşüncesine özgün bir karakter kazandıran bir sentezin temellerini atmıştır.⁴⁸²

Safevîler, hem dinî hem de siyasî alanlarda etkili bir güç haline gelerek İslam tarihine yalnızca bir siyasî otorite değil, aynı zamanda entelektüel ve metafizik bir hareket olarak da damga vurmuşlardır.⁴⁸³ Safevî düşüncesinin önemli bir temsilcisi olan ve “Seyyidü’l-Hükemâ” ile “Seyyidü’l-Felasife” unvanlarıyla tanınan Muhammed Bâkır Esterâbâdî (Mîr Dâmâd), hikmet ve felsefe ekolü olarak bilinen İsfahan Okulu’nun hem kurucusu hem de en önemli temsilcisi olarak öne çıkmıştır.⁴⁸⁴

Henri Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Celaleddîn Aştîyânî gibi modern araştırmacılar, İsfahan Okulu’nun İslam düşüncesindeki yerini vurgulamışlardır. Corbin, okulun ana temsilcileri arasında Mîr Dâmâd, Molla Sadrâ ve Kadı Said Kummî’yi öne çıkarırken, Nasr daha geniş bir çerçeve sunarak Mîr Dâmâd, Mîr Findiriskî ve Şeyh Bahâî’yi bu ekolün öncü isimleri arasında göstermiştir.⁴⁸⁵ Nasr’a göre, Mîr Dâmâd, Safevî dönemi İran’ında, Aristo’nun Atina’daki ve Fârâbî’nin İslam medeniyetinin doğuşundaki rollerine benzer bir rol üstlenmiştir. Bu nedenle, Aristo ve Fârâbî’nin sırasıyla “Birinci” ve “İkinci Muallim” unvanlarına atıfla, Mîr Dâmâd’a “Üçüncü Muallim” unvanı verilmiştir.⁴⁸⁶ Mîr Dâmâd’a verilen “Dâmâd” unvanı ise, babası Şemseddin’in, Şah İsmâil döneminde tanınmış Şîî âlimlerden biri olan el-Kerekî’nin damadı olmasıyla ilişkilidir. Bu unvan babasından ona intikal etmiş ve zamanla onun kimliğiyle özdeşleşmiştir.⁴⁸⁷

Sühreverdî’nin felsefî öğretileri, on üçüncü yüzyıldan itibaren çeşitli düşünürler tarafından ele alınmış olmakla birlikte, esas itibarıyla Safevî döneminde olgunlaşmış ve İslam entelektüel hayatına önemli katkılar sağlamıştır. Bu etkiler, özellikle Mîr Dâmâd ve talebesi Molla Sadrâ tarafından yeniden canlandırılmış ve geliştirilmiştir. Mîr Dâmâd, “İşrak” mahlasını benimsemiş ve ömrünün büyük bir

⁴⁸² Muhammed Kamal, *Mulla Sadra’s Transcendent Philosophy*, 26.

⁴⁸³ Muhammed Kamal, *Mulla Sadra’s Transcendent Philosophy*, 26.

⁴⁸⁴ Nasr, *Makaleler II*, 76.

⁴⁸⁵ Muhammed Kamal, *Mulla Sadra’s Transcendent Philosophy*, 26.

⁴⁸⁶ Nasr, *Makaleler II*, 76.

⁴⁸⁷ Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, Londra: I.B. Tauris, 2004, 71.

kısmını İsfahan'da geçirerek Şah Abbas'ın himayesini kazanmıştır. Ancak, Safevî sarayındaki diğer seçkin müçtehitler ve düşünürler gibi, belirli sınırların dışına çıkmama zorunluluğunu her zaman gözetmiştir.⁴⁸⁸

Mîr Dâmâd'ın yazıları, pek çok araştırmacı tarafından yoğun ve anlaşılması güç bir üsluba sahip olarak değerlendirilmiştir. Rula Jurdi Abisaab, bu tarzın tesadüfi olmadığını, aksine Mîr Dâmâd'ın felsefî araç ve düşünme yöntemlerini halk için erişilmez kılarak hükümdarın onayını kazanmayı amaçladığını ileri sürmektedir. Mîr Dâmâd, felsefenin soyut ve bireysel yapısını kullanarak düşüncelerini hem şah hem de müçtehitler için kamufle etmiş ve bu sayede anlaşılması zor bir nitelik kazanmıştır. Bu tutum, onun yaşadığı dönemde neden bir muhalif olarak görülmediğini açıklamaktadır.

489

Edward Browne tarafından aktarılan bir anekdot, Mîr Dâmâd'ın bu stratejik yaklaşımını daha net bir şekilde anlamamızı sağlamaktadır. Browne, Mîr Dâmâd'ın hem Şah Abbas'ı hem de müçtehitleri memnun edecek bir üslupla görüşlerini ifade etme konusundaki ustalığını vurgulamıştır. Rivayete göre, Mîr Dâmâd'ın ölümünden sonra öğrencisi Molla Sadrâ, hocasını bir rüyada görmüş ve şu soruyu sormuştur: “Görüşlerim sizinkilerden farklı değil, ancak ben kâfirlikle suçlanıyorum, siz ise suçlanmıyorsunuz. Bu neden böyle?” Mîr Dâmâd'ın verdiği yanıt ise bu durumu açıklamaktadır: “Felsefe üzerine öyle bir şekilde yazdım ki müçtehitler benim görüşlerimi anlayamıyor, yalnızca filozoflar anlayabiliyor. Ancak siz, felsefî meseleleri öyle bir üslupla yazıyorsunuz ki sıradan insanlar bile sizi anlayabiliyor ve bu nedenle kâfirlikle suçlanıyorsunuz.”⁴⁹⁰

Mîr Dâmâd'ın öğrencileri arasında, İslam tarihinin en önemli filozoflarından biri kabul edilen Molla Sadrâ yer almaktadır. Molla Sadrâ, dönemin önde gelen âlimlerinden Bahâeddin Âmilî'den (ö. 1031/1622) nakli ilimleri, Mîr Ebü'l-Kasım Findiriskî (ö. 1050/1640-41)'den ise felsefî konuları öğrenmiştir. Ancak, hikmet-i ilâhi

⁴⁸⁸ Roger Savory, *Iran under the Safavids* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 217; Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 240.

⁴⁸⁹ Abisaab, *Converting Persia*, 75; Quinn, *Şah Abbas: İran'ı Yeniden Şekillendiren Hükümdar*, 100.

⁴⁹⁰ Browne, *A Literary History Of Persia*, 4/429; Roger Savory, *Iran under the Safavids*, 218; Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 241.

konusunda asıl hocası Mîr Dâmâd olmuş ve Sadrâ, onun inşa ettiği entelektüel temeller üzerine çalışmalarını sürdürmüştür. Sadrâ, hocasından devraldığı İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin öğretilerini Şîî ezoterizmi çerçevesinde yeniden yorumlamış ve bu sentezi daha kapsamlı bir hale getirmiştir. Kendisinden önceki bin yıllık entelektüel İslam mirasını bir araya getirerek el-Hikmetü'l-Müteâliyye (Aşkın Hikmet) adını verdiği bir felsefî sistem geliştirmiştir. Bu sistem, Kur'ân, Hz. Peygamber ve İmamların öğretilerini Meşşâî filozofların, İşrâkî hikmet ekolünün ve mutasavvıfların düşüncelerini birleştirerek kesret içinde vahdeti ifade eden bir yapı oluşturmuştur. Sadrâ bu ayırıcı vasfıyla sadece Safevî döneminin değil, tüm İslam felsefesinin en parlak isimlerinden biri haline gelmiştir.⁴⁹¹

İsfahan Okulu'nun hikmet anlayışını geniş kitlelere ulaştırma konusunda başarılı olduğu söylenemez. Bu okul, düşünce yapısı itibarıyla avâm yerine havâsa hitap eden, seçkin bir entelektüel sistem olarak kalmayı tercih etmiştir. Kitleleri avâm ve havâs olarak iki sınıfa ayırmaları ve Allah'ın yalnızca havâs tarafından idrak edilebileceği düşüncesi, halktan uzaklaşmalarına neden olmuştur. Bu elitist yaklaşım, okulun geniş kitlelerle bağ kurmasını engellemiş ve popüler düzeyde etkili bir hareket haline gelmesini zorlaştırmıştır. Molla Sadrâ'nın, dinî avâm tabakasının anlayabileceği bir düzeye indiren tarikat şeyhleri ve halk üzerinde daha fazla etkisi olan ulemaya karşı sergilediği sert muhalefet, büyük ölçüde bu seçkin tutumun bir yansımasıdır. Sadrâ, her iki grubu da “zâhir uleması” olarak nitelendirerek, felsefî derinlikten yoksun oldukları eleştirisinde bulunmuştur. Buna karşılık, Muhammed Bâkır Meclisî gibi resmi ulema, halkla etkili ilişkiler kurmayı başarmış ve bunu halkın anlayabileceği bir dil olan Farsça ile yazdığı sade eserler aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Meclisî ve diğer ulemanın bu halk merkezli yaklaşımı, tasavvuf ve felsefenin etkili olduğu hikmet ekolünü eleştirilerin odağı haline getirmiştir. Bu eleştiriler ve baskılara rağmen, İsfahan Okulu marjinal bir şekilde de olsa varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Safevîler'in yıkılışıyla ortaya çıkan kaotik ortamda dahi okul, kimliğini koruyarak yaşamaya devam etmiştir. 19. yüzyılda, İsfahan Okulu bazı önemli düşünürlerin katkılarıyla varlığını sürdürebilmiştir. Bu dönemde Molla Ali Nurî (ö. 1246/1830) ve Molla Hadi Sebzavârî (ö. 1289/1872) gibi isimler, okulun önde

⁴⁹¹ Hossein Nasr, “Religion in Safavid Persia”, *Iranian Studies* 7/1–2 (1974), 278.

gelen temsilcileri olarak dikkat çekmiştir. Bu düşünürler, hikmet ekolünün entelektüel mirasını koruma ve geliştirme çabalarıyla bu akımın İslam düşüncesindeki yerini güçlendirmiştir.⁴⁹² Yukarıdaki bilgilerden hareketle, Safevî dönemi nazarî tasavvufuna önemli katkılarda bulunmuş olan Molla Sadrâ ve onun talebesi Feyz-i Kâşânî'nin bu konudaki düşüncelerine yer verilecektir.

3.2.1. Molla Sadrâ (ö.1050/1641)

Geleneksel İslamî eğitimini İsfahan'da, dönemin önemli âlimlerinden Bahâeddin Âmilî ve Mîr Dâmâd'ın yanında tamamlayan Molla Sadrâ, erken dönemde Meşşâî ve İşrâkî felsefe ekollerine yönelmiş ve zamanla derin bir felsefî birikim edinmiştir. Ancak bu süreçte hem düşünce dünyasında yaşadığı sarsıntılar hem de Şîî ulemanın kendisine yönelik sert eleştirileri onu ruhsal bir buhrana sürüklemiştir. Bu buhran, Gazzâlî örneğinde olduğu gibi, onu inzivaya ve tasavvufa yöneltmiştir. Molla Sadrâ'nın inzivaya çekilmesinde birkaç önemli etken bulunmaktadır. Bunların başında, Meşşâî ve İşrâkî düşünce sistemlerine yönelik Şîî ulemanın tepkileri yer almaktadır. Ancak asıl belirleyici olan, hakikat arayışının iç dünyasında yol açtığı derin manevî krizdir.⁴⁹³ Bu arayış, onu Kum yakınlarındaki Kehek köyünde inzivaya sevk etmiştir. Sadrâ, bu dönemi, “Bu vaziyette ne bir ders verebildim ne de bir kitap telif edebildim” sözleriyle özetlemiştir.⁴⁹⁴

İnziva sürecinde tasavvufî bir derinlik kazanan Sadrâ, düşünce sistemini yeniden şekillendirmiştir. Onun inziva süresinin ne kadar sürdüğü kesin olarak bilinmemektedir. Bazı araştırmacılar, eserlerinden hareketle bu dönemi “uzun bir süre” veya on beş yıl olarak tahmin etmektedir.⁴⁹⁵ Ancak Işılak, Sadrâ'nın *Ma'ârifü'l-hakîka* adlı eserine dayanarak bu sürenin otuz yıla kadar uzanmış olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁹⁶

⁴⁹² Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 162-163.

⁴⁹³ Alparslan Açıkgenç, “Molla Sadrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/259.

⁴⁹⁴ Molla Sadrâ Şîrâzî, *Terceme-i Eşfâr*, trc. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1378), 1/9.

⁴⁹⁵ Açıkgenç, “Molla Sadra”, 30/259; Abdurrahûl Ubûdiyyet, *en-Nizâmü'l-felsefî li-medreseti'l-hikmeti'l-müte'âliye*, çev. Seyyid Ali Abbas el-Mûsevî (Beyrut: Merkezü'l-Hadâra li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2010), 1/35; Molla Sadrâ, *Terceme-i Eşfâr*, 1/9.

⁴⁹⁶ Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîa'sında Tavsuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 137.

Uzletten “filozof sūfî” olarak çıkan Molla Sadrâ, gençlik yıllarında felsefeyle meşgul olmuş, mütekaddim ve müteahhir filozofların eserlerinden istifade etmiştir.⁴⁹⁷ Ancak felsefi geleneğin hakikati açıklamada yetersiz olduğunu itiraf ederek, hakikatin ancak “zevk” ve “vicdan” halinde anlaşılabilirliğini belirtmiştir.⁴⁹⁸ İnziva sürecinde geçirdiği manevî değişim ve dönüşümü, dört yolculuk olarak isimlendirdiği *Esfârü'l-arba'a* isimli eserinde açıklamıştır. Bu yolculuklar sırasıyla; halktan Hakk'a doğru yolculuk, Hakk ile Hakk'a yolculuk, birinciye mukabil Hakk'tan halka Hakk ile yolculuk ve ikinciye bir yönüyle mukabil halka Hakk ile yapılan yolculuk şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁹⁹ Bazı çağdaş araştırmacılar, Gazzâlî'nin *el-Münkız mine'd-dalâl* adlı eseri ile Sadrâ'nın *Esfâr*'ının mukaddimesi arasında muhteva yönünden benzerlikler olduğunu belirtmişlerdir. Bu araştırmacılar, Sadrâ'nın düşünsel ve manevî seyrini Gazzâlî'nin tarzıyla uyumlu bir şekilde kaleme aldığını ve ondan etkilendiğini ifade etmişlerdir.⁵⁰⁰

Molla Sadrâ'nın en kapsamlı ve etkileyici eseri olan *Esfâr* yalnızca Molla Sadrâ'nın özgün düşüncelerini değil, aynı zamanda önceki mutasavvıf, filozof ve kelmacıların fikirlerini de içine alarak geleneksel hikmetin sistematik bir özetini sunmaktadır. Dolayısıyla, hem İslam düşünce tarihinin önemli bir kaynağı hem de yazarın derin ilmi birikimini yansıtan bir şaheser niteliğindedir. Sadece Meşşâî felsefe, İşrâkî hikmet ve kelam alanlarında yetkin olan talebeler tarafından okunabilen *Esfâr*, geleneksel medreselerde altı yıllık bir eğitim sürecinin temel taşıdır. Bu eser, “akli ilimler” müfredatının vazgeçilmez bir parçası olarak kabul edilir. *Esfâr*, geçmişin felsefi ve tasavvufi mirasını bir araya getiren temel bir kaynak olmanın yanı sıra, sonraki düşünce ekollerinin gelişiminde de yönlendirici bir rol oynamıştır. İran'ın entelektüel hayatında köklü bir etki bırakmış olan bu eser, sonraki dönemlerin felsefi ve teosofik birikimini şekillendiren ve onları daha da ileriye taşıyan bir mihenk taşı niteliğindedir.⁵⁰¹

⁴⁹⁷ Molla Sadrâ, *Terceme-i Esfâr*, 1/6.

⁴⁹⁸ Muhammed b. İbrahim Sadrüddîn eş-Şîrâzî (Molla Sadrâ), *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm*, tsh. Muhammed Hâcevî (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1411), 7/10.

⁴⁹⁹ Sadrüddîn Muhammed Şîrâzî (Molla Sadrâ), *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a* (Beyrut: İhyâü't-Turâsi'l-Arabî, 1990), 1/13; Molla Sadrâ, *Terceme-i Esfâr*, 1/16-17.

⁵⁰⁰ Zerrînkûb *Dünbâle-i Cüstücû der Tasavvuf-i İrân*, 249.

⁵⁰¹ Nasr, *Makaleler II*, 85.

Molla Sadrâ'nın eserlerinin büyük çoğunluğu Arapça yazılmıştır. Bunun dışında, *Se Asl* isimli Farsça eseri, bazı mektupları ve şiirleri bu duruma istisnadır. Eserlerinin dili oldukça anlaşılır olduğu için okuyucular tarafından kolayca takip edilebilir. Bu çalışmalarda mantıksal analiz, mistik düşünceler ve dinî kaynaklardan, özellikle Kur'an ve hadislerden alınan referanslar bir arada bulunur. Bu özellik, onun eserlerinin temel yapısını oluşturur. Molla Sadrâ, vahiy, aydınlanma, entelektüel sezgi ve mantıksal çıkarım gibi insana açık hakikat yollarını bir araya getirerek bunları bir sentez içinde sunmuştur. Onun eserleri, bu hakikat yollarının uyumlu bir birlik oluşturduğunu açıkça yansıtır. Düşüncelerinde güçlü bir mantıksal ve diyalektik üslup bulunurken, bu üslubu mistik bir bakış açısıyla destekler. İsraktan kazandığı irfanı "Arş'tan alınan hakikat" olarak adlandırır ve rasyonel argümanlarını Kur'an ayetleriyle temellendirir. Ayrıca, Kur'an ve hadislerdeki derin anlamları ortaya çıkarmak için onları hermenötik bir yaklaşımla yorumlar ve te'viller yapar. Molla Sadrâ'nın yaklaşımında, vahiy metinleri, insanın ruhu ve zihni ile kâinat arasında bir bütünlük vardır. Ona göre bu unsurlar, aynı manevî gerçeği yansıtır. Bu nedenle, düşüncelerinin amacı, insanı farklı algılama ve bilme yollarından bu tek gerçekliğe geri döndürmektir.⁵⁰²

İmam Gazzâlî ve Sühreverdî ile başlayan felsefe-tasavvuf yaklaşması, özellikle İbnü'l-Arabî ile daha geniş bir boyuta ulaşmıştır. Nazarî tasavvufun kurucusu sayılan İbnü'l-Arabî, meydana getirdiği düşünsel sistemle İslam düşünce tarihinde bir dönüm noktası teşkil etmiş ve kendisinden sonra büyük bir etki bırakmıştır. Bu sebeple Molla Sadrâ, İbnü'l-Arabî'nin düşünsel sisteminin etkisinin açıkça görüldüğü şahsiyetlerden biridir.⁵⁰³ Onu etkileyen temel unsur, Endülüslü Şeyh'in tasavvufi anlayışıdır. Sadrâ'nın *Füsûsü'l-hikem* ve *Fütûhâtü'l-mekkiyye*'den yaptığı atıf ve alıntılar, bu etkiyi açık bir şekilde göstermektedir. Seyyid Hüseyin Nasr, "Molla Sadrâ, İbnü'l-Arabî bilinmeden anlaşılamaz ve Şeyhü'l-Ekber'in öğretilerinin etkisinin en

⁵⁰² Nasr, *Makaleler II*, 85-86.

⁵⁰³ Mahmut Meçin, "İslam Düşüncesinde Felsefe-Tasavvuf Yakınlaşmasına İbnü'l Arabî'nin Etkisi: Molla Sadrâ Örneği", *Uluslararası İbnü'l Arabî Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabî*, ed. Mustafa Arslan vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/598.

önemli yarıçaplarından biri Molla Sadrâ ve okulunda aranmalıdır” diyerek bu etkinin boyutunu vurgulamıştır.⁵⁰⁴

Molla Sadrâ, İbnü'l-Arabî'nin temel öğretilerini derinlemesine bilmesine rağmen bu öğretileri doğrudan kabul etmemiştir. Onun düşüncelerini kendi süzgecinden geçirmiş, ardından kendi felsefi anlayışıyla uyumlu hale getirerek kabul etmiştir.⁵⁰⁵ Örneğin, varlığın birliği konusundaki düşüncelerinde İbnü'l-Arabî'nin etkisi görülse de vahdet-i vücûd anlayışından ayrılmak için “varlığın mertebeleri”, “farklılıkları” ve teşkik (varlığın, tüm mevcutlarda dereceli bir şekilde tezahür etmesi) gibi kavramlar üzerinden özgün bir düşünce sistemi inşa etmiştir.⁵⁰⁶

Molla Sadrâ, sahih tasavvuf düşüncesine aykırı hareket ettiklerini düşündüğü yüzeysel (kışrî) tasavvufi anlayışı eleştirmiş ve bu eleştirilerini özellikle *Kesru esnâmi'l-câhiliyye* ile *Se Asl* (Üç İlke) isimli eserlerinde derlemiştir. *Kesru esnâmi'l-câhiliyye*'nin giriş kısmında, sözde mutasavvıfların cehaletleri nedeniyle halkın ilim ve irfanı öğrenmekten uzaklaştığını ve Kur'ân ile hadis öğretileri doğrultusunda amel etmeyi terk ettiklerini ifade etmektedir.⁵⁰⁷ Bu yaklaşımla, çağdaşı sûfilerin hikmet, felsefi düşünce, ahlak ve mistik öğretileri araştırmak için çaba göstermediklerini, aksine zamanlarını yeme-içme, müzik ve dans gibi eğlence toplantılarıyla geçirdiklerini vurgulamaktadır.⁵⁰⁸

Bu eleştiriler, Sadrâ'nın tasavvuf anlayışını daha derin bir şekilde değerlendirme ihtiyacını ortaya koymaktadır. Nitekim o, bu kişileri cahil ve ahmak olarak nitelendirerek, kendilerini irşad ve hilafet makamında görmelerine rağmen nefsin kemali ve mârifetine ulaşmak için gerekli olan yollardan habersiz olduklarını dile getirmiştir.⁵⁰⁹ Ona göre, hakikate ulaşmak için herhangi bir çaba göstermeyen bu

⁵⁰⁴ Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet*, 98.

⁵⁰⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, “Nazârî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi”, çev. Adnan Aslan, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 12 (2004), 15-16.

⁵⁰⁶ Cenk Keleş, *Safevî Döneminden Günümüze İran Düşüncesi (Felsefe, Kelam, Tasavvuf)* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 48.

⁵⁰⁷ Sadrüddin Muhammed Şîrâzî, *Kesru esnâmi'l-câhiliyye*, thk. Muhsin Cihangirî (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2007), 5.

⁵⁰⁸ Nasrullah Pürcevâdî, “On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet”, çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 241; Seyyid Yahyâ Yesribî, *Felsefe-i İrfânî* (Kum: Defter-i Tebligat-ı İslâmî Havze-i İlmiyye, 1374), 199.

⁵⁰⁹ Şîrâzî, *Kesru esnâmi'l-câhiliyye*, 39-40.

kimseler, ilimle uğraşmayı zor bulduklarından “Eşyanın hakikati hiç kimseye malum değildir” bahanesine sığınmış ve ilmin vuslata engel olduğu zannına kapılmışlardır.⁵¹⁰

Bu çerçevede, Sadrâ'nın *Se Asl* risalesindeki eleştirileri dikkat çekicidir. Burada, dönemin klasik sûfî anlayışına eleştirel bir yaklaşım sergileyerek, zikir gibi mârifet ve ilimle ilişkili kavramların yalnızca harf, suret ve dil gibi zâhirî anlamlara indirgenmesini eleştirmiştir. Ona göre, bu tür uygulamalar hakikati yansıtmamakta ve dönemin sözde mutasavvıflarının adetlerinden ibaret kalmaktadır.⁵¹¹

Sadrâ'nın tasavvuf erbabına yönelik önerileri, onun eleştirilerinin yalnızca yıkıcı değil aynı zamanda yapıcı olduğunu da göstermektedir. O, tasavvuf erbabının öncelikle kendi nefislerini terbiye etmeleri ve Hz. Peygamber'in sünnetine tabi olmaları gerektiğini savunmuştur. Bu sürecin ardından, hâkim ve sûfilerin beden ve düşünceyi nefsî riyazat ile şer'î ve hikmet dolu âdâpla arındırarak müridin gönlünde mârifet ve hikmet kapılarını açabileceklerini belirtmiştir. Ona göre, cehalet putunu kıramamış kimselerin sûfî, fakih veya hekim olarak nitelenmesi kabul edilemezdir. Bu amaçla, günümüzde bu unvanların hak etmeyen kişilere verilmesinden dolayı cemaat toplayan ve yeme-içme meclisleri düzenleyen kimselere sûfî denildiğini ifade etmiştir.

512

Bu eleştirilerin kökeninde Sadrâ'nın tasavvuf anlayışının kendine has özellikleri bulunmaktadır. Onun okulunun müntesipleri ve el-Hikmetü'l-Müteâliye öğreticileri, tasavvufun nazarî boyutunu kabul etmekle birlikte mutasavvıflara hoşgörüyle yaklaşmış ancak sûfî kavramını kullanmaktan kaçınmışlardır. Ayrıca sûfî teriminin yarattığı olumsuz çağrışım nedeniyle tasavvuf yerine “irfan” terimini tercih etmişlerdir.⁵¹³

Sadrâ, eleştirilerinde aklın kullanımına büyük önem atfetmiştir. Ona göre, aklın kullanılmaması itikadî ve irfanî manada taklitçiliğe yol açmaktadır. Bu doğrultuda,

⁵¹⁰ Sadrüddin Muhammed Şîrâzî, *İrfân û Ârifnemâyân (Terceme-i Kesru esnâmi'l-câhiliyye)*, trc. Muhsin Bîdârfer (Kum: İntişârât-ı Zehrâ, 1366), 53.

⁵¹¹ Sadrüddin Muhammed b. İbrahim Şîrâzî, *Risâlê Sê Asl*, thk. Seyyid Hüseyin Nasr (Tahran: Danişgâh-ı Ulûm-u Ma'kûl ve Menkûl-ı Tahran, 1340), 17.

⁵¹² Şîrâzî, *Kesru esnâmi'l-câhiliyye*, 53-54.

⁵¹³ Pürcevâdî, “On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet”, 241.

sözde tarikat ehlinin nakle dayalı süslü sözlerini eleştirerek bu kişileri maymunlara, papağanlara ve yetişkinleri taklit eden çocuklara benzetmiştir.⁵¹⁴ Ona göre, taklit, mal, şöhret ve günah gibi unsurlar, kişinin hakikate ulaşmasının önünde birer perdedir ve bu perdelerin kaldırılması için bireyin mezhep taassubundan ve itikadî telakkilerden uzaklaşması gerekmektedir.⁵¹⁵

Buna bağlı olarak, Sadrâ'nın şatahat ifadelerine yönelik tutumu dikkate değerdir. Sekr, cezbe ve şatahat hallerinde dile getirilen sözlerle ilgili olarak, mutasavvıfların rüyalarında gördükleri suretler ve karmaşık imgelerin hayal ürünü olup bozuk inançlardan, kuruntulardan ve şeytanî vehimlerden kaynaklandığını ileri sürmüştür.⁵¹⁶ Hallâc'ın "Ene'l-Hak" ifadesini bu çerçevede eleştirerek bu tür müşahedelerin ittihâd ve hulûl düşüncesine dayandığını belirtmiştir. Bununla birlikte, şatahat ifadelerine tamamen olumsuz bir yaklaşım sergilememiştir.⁵¹⁷ Nitekim Bâyezîd-i Bistâmî'nin "Kendimi tenzih ederim, benim şanım ne yücedir" gibi ifadelerini ele alırken, bu tür sözlerin ya yanlış nakledildiğini ya da Allah adına dile getirildiğini ifade ederek, daha farklı bir perspektif sunmuştur.⁵¹⁸

Son olarak, Sadrâ, tasavvuf görünümlü kimselerin ve vaizlerin halka yönelik süslü, şiirsel anlatımlarını da eleştirmiştir. Ona göre, bu tür şiirler genellikle âşık ile mâşukun maddi güzelliklerine odaklanmakta ve meclislerde bulunan kişilerin kalplerini şehvânî arzularla doldurmaktadır.⁵¹⁹ Samimiyetten uzak, dış görünüş itibarıyla kendilerini sûfî olarak gösteren kimseleri eleştiren Sadrâ, gerçek sûfînin toplum içinde kendini aşikâr kılmayan ve ahvalini gizli tutan kimse olduğunu ifade etmiştir. Nitekim "Hikmet gelin gibidir; kendine تنها bir yer arar" sözüyle de bu anlayışı vurgulamıştır.⁵²⁰

⁵¹⁴ Şîrâzî, *Kesru esnâmi'l-câhiliyye*, 175.

⁵¹⁵ Şîrâzî, *Kesru esnâmi'l-câhiliyye*, 222; Şîrâzî, *Risâlê Sê Asl*, 99; Mahmut Meçin, "Molla Sadrâ'nın Tasavvuf Yorumu ve Dönemin Sözde Mutasavvıflarına Yönelttiği Eleştiriler", *Eskiye* 44 (Eylül 2021), 492.

⁵¹⁶ Şîrâzî, *Kesru esnâmi'l-câhiliyye*, 27.

⁵¹⁷ Şîrâzî, *Kesru esnâmi'l-câhiliyye*, 47; Pürcevâdî, "On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet", 240-241.

⁵¹⁸ Şîrâzî, *Kesru esnâmi'l-câhiliyye*, 48; Pürcevâdî, "On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet", 241.

⁵¹⁹ Şîrâzî, *Kesru esnâmi'l-câhiliyye*, 45.

⁵²⁰ Şîrâzî, *Kesru esnâmi'l-câhiliyye*, 53; Meçin, "Molla Sadrâ'nın Tasavvuf Yorumu", 493.

3.2.1.1. Molla Sadrâ Düşüncesi Bağlamında Nazarî Tasavvufun Kavramsal Zemini

Her ilim ve düşünce geleneği gibi nazarî tasavvuf da, kendine özgü bir kavramsal çerçeveye ve terim sistemine sahiptir. Bu terimler, söz konusu geleneği yalnızca diğer ilmî disiplinlerden ayırmakla kalmaz, aynı zamanda onun iç tutarlılığını sağlayan metafizik yapının temelini oluşturur. Nazarî tasavvuf, tecrübî boyutu kadar teorik boyutuyla da zengin ve katmanlı bir epistemolojiye dayanır. Bu yönüyle nazarî tasavvufu ilgilendirenlerin, bu disipline mahsus kavramları bilmeden sahih bir anlam inşasına ulaşmaları mümkün değildir. Bu geleneğin kavramsal omurgasını oluşturan başlıca terimler arasında vahdet-i vücûd, a'yân-ı sâbite, insan-ı kâmil, hakikat-ı Muhammediyye, velâyet, kerâmet, keşf ve şühûd, seyr ü sülûk ve muhabbet yer almaktadır. Bu kavramlara, Safevî dönemi İran'ında nazarî tasavvuf alanında başat rol oynayan Molla Sadrâ'nın anlayışı doğrultusunda yer verilmiştir. Söz konusu terimler, nazarî tasavvufun metafizik zemini üzerinde yükselen içsel düşünce yapısının hem taşıyıcısı hem de izah aracıdır. Dolayısıyla bu terimleri tanımak ve yerli yerinde kavrayabilmek, bu alanda sahih bir idrak için vazgeçilmezdir.

3.2.1.1.1. Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücûd (varlığın birliği) ilkesi, İslam düşünce tarihinde özellikle irfan geleneğinin merkezinde yer almıştır. Bu anlayışa göre, mutlak anlamda var olan yalnızca Allah olup diğer tüm varlıklar, O'nun zuhûrlarından ibaret olmuştur. Bu düşüncenin sistemleşmiş hali, İbnü'l-Arabî tarafından ortaya konmuş ve zamanla güçlü bir metafizik temele kavuşmuştur. İslam dünyasında bu irfanî düşünce, farklı coğrafyalarda yetişen pek çok âlimin katkısıyla şekillenmiştir. Bu gelenek, filozoflardan Farabî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), Sühreverdî (ö. 587/1191), Tûsî (ö. 672/1234) ve Mîr Dâmâd (ö. 1041/1631); ârif ve düşünürlerden ise İhvân-ı Safâ, Nâsır-ı Hüsrev (ö. 465/1073'ten sonra) ve Aynü'l-Kudât el-Hemedânî (ö. 525/1131) gibi isimler tarafından beslenmiştir. Bu çizgide İbnü'l-Arabî, düşüncesinin özünü vahdet-i vücûd ilkesi üzerine bina ederek, irfan geleneğinin en etkili temsilcisi olmuştur. Bu tarihî gelişim sürecinde iki önemli kırılma noktası dikkat çekmiştir: İlki, Şehâbeddin Sühreverdî'nin ışık temelli sezgiye dayanan hikmet-i işrâkiyye sistemini kurmuş olmasıdır. İkincisi ise, İbnü'l-Arabî'nin irfanî sisteminin felsefî zemine

taşınmış olmasıdır. Bu kırılma noktalarının zirvesi ise Molla Sadrâ'nın Hikmet-i Mûteâlîyesiyle temsil edilmiştir. Molla Sadrâ, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd merkezli irfanını, Meşşâî ve İşrâkî felsefe mirasıyla birleştirerek özgün bir metafizik sistem inşa etmiştir. Ona göre mârifet, akıl, vahiy ve keşf kaynaklarının birliğinde gerçekleşmiştir. Bu yaklaşımla felsefe ile irfan, teori ile sezgi, akıl ile kalp arasında bütünlüleyici bir ilişki kurulmuştur. Bu düşünsel arka planın Molla Sadrâ'nın felsefesinde nasıl yeniden inşa edilmiş olduğu, onun vahdet-i vücûd anlayışı üzerinden daha yakından gözlemlenebilmiştir.⁵²¹

Molla Sadrâ, bu düşünceyi felsefî sistematığıyla yorumlamış ve vahdet-i vücûdu, yalnızca bir sûfî tecrübe değil, aynı zamanda metafizik bir gerçeklik olarak temellendirmiştir. O, “*Allah göklerin ve yerin nurudur*”⁵²² âyetini tefsir ederken, Allah'ın varlık âleminin mutlak kaynağı olduğunu, eşyanın varlık kazanmasının mahiyetin vücûd ile nitelenmesinden değil, doğrudan Mübdi' (Yaratıcı) olan Allah'ın yaratmasıyla mümkün olduğunu ifade etmiştir. Bu yaklaşıma göre, Allah sadece varlıkların yaratıcısı değil aynı zamanda onların varlığının bizzat kendisi olmuştur. Sadrâ'nın nazarında, Hak Teâlâ gerçek ve mutlak vücûd olmuştur. Diğer tüm mevcûdât, O'nunla var olmuş ve O'na nispetle bir gölge yahut hayal hükmünde kalmıştır. Âlemden görünen her şey, parlak bir aynadaki yansımalar gibi, kendi başına bir varlık ifade etmemiştir. Bu anlayış, Molla Sadrâ'nın doğrudan İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesinden etkilendiğini ortaya koymuştur. Sadrâ, yalnızca İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini aktarmakla kalmamış, aynı zamanda Hallâc-ı Mansûr, Şiblî ve Ebû Abbas gibi erken dönem sûfîlerin sözlerini de bu çerçevede değerlendirmiştir. Hallâc'a göre “Allah, bütün mevcûdâtın kaynağı olmuştur.” Bazı sûfîler, “Allah göklerin ve yerin varlığıdır” derken, Şiblî'nin “Cennette Allah'tan başka kimse yoktur.” sözüyle kastettiği şeyin hakikî vücûd olduğunu belirtmiştir. Ebû Abbas'ın “İki dünyada (hem dünyada hem âhirette) sadece Rabbim vardır, O'ndan başka hiçbir mevcûd yoktur” sözü de bu anlamda yorumlanmıştır. Sadrâ, Hz. Ali'nin “Görmediğim bir Rabbe ibadet etmem” şeklindeki sözünü de bu teolojik çerçeveye yerleştirerek bu ifadeyi, hakikatin yalnızca duyularla değil, kalbî bir şühûd ile idrâk edildiğinin

⁵²¹ Muhammed Fenâî Eşkûrî, “‘İrfân-ı Muteâlî (Didgâh ve Câvegâh-ı ‘İrfânî-yi Mollâ Sadrâ)”, *Hirednâme* 62 (Zemestân 1389), 114.

⁵²² Nûr 24/35.

göstergesi olarak kabul etmiştir. Aynı şekilde, “Mümin, Rabbine kavuşmadıkça huzur bulamaz” şeklindeki hadisi de vahdet-i vücûd düşüncesinin peygamberî temellendirmesi olarak ele almıştır.⁵²³

Varlığın asaleti (asâletü'l-vücûd) ilkesine dair önceki açıklamalarda da ifade edildiği üzere, Molla Sadrâ'nın varlık anlayışı üzerinde İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri derin bir etki bırakmıştır. İbnü'l-Arabî'nin Zât-ı İlâhî'yi “Hakikî Varlık” olarak tanımlaması ve bu mutlak varlığa nispetle tüm mevcudatı sadece onun bir gölgesi ve tecellisi olarak değerlendirmesi, Sadrâ'nın düşüncesine temel teşkil eden metafizik bakış açısının oluşmasında belirleyici olmuştur. Ancak Molla Sadrâ, İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımını benimsemekle birlikte onu felsefî bir zemine oturtarak sistemleştirmiş ve bazı yönlerden ondan ayrılmıştır. Bu ayrım, özellikle “varlığın teşkiki” (teşkikü'l-vücûd) anlayışında belirginleşmiştir. Sadrâ'ya göre varlık tek bir hakikate sahip olmuştur; fakat bu tek hakikat, mertebeler ve dereceler (teşkik) halinde gerçekleşmiştir. Bu anlayış, İbnü'l-Arabî'nin tüm varlıkları Zât'ın gölgesi olarak görüp ontolojik farklılıkları büyük ölçüde izâfî sayan yaklaşımına kıyasla daha sistematik ve dereceli bir yapı önermiştir. Bu noktada Sadrâ, tüm mevcudatı Zât-ı İlâhî'nin tecellileri olarak görme fikrini korumuş; ancak varlıkların kendi içinde ontolojik bir derece farkına sahip olduğunu savunarak İbnü'l-Arabî'den ayrılmıştır.⁵²⁴

Bu çerçevede Sadrâ, vahdet-i vücûd öğretisini yalnızca tüm varlığı kuşatan bir birlik ilkesi olarak değil, aynı zamanda bu birliğin içinde gözlemlenen farklılıkları ve çokluğu anlamlandıran bir sistem olarak ele almıştır. Ona göre, varlıkta görülen tüm çeşitlilik, aslında tek bir hakikatin mertebelere ayrılmış tezahürlerinden ibaret olmuştur. Bu düşüncesini somutlaştırmak için başvurduğu örneklerden biri, ışık metaforu olmuştur: Güneş, lamba ve ateş böceği gibi farklı ışık kaynakları, sahip oldukları nurun yoğunluğuna göre farklı seviyelerde ışık saçmışlardır. Her biri ışık yaymış olsa da aralarındaki fark, ışığın mahiyetinden değil, taşıdığı nurun

⁵²³ Molla Sadrâ, *Tefsîrî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 4/356-358; Mehmet Seyid Geçit, *Molla Sadrâ'nın Kur'an Yorumu* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2018), 355-356.

⁵²⁴ Muhammed Hüseyin Tabatabaî vd., *Felsefetü Sadrü'l-Müteellihîn eş-Şîrâzî: el-Mebânî ve'l-Murtakazât* (Beirut: Dârü'l-Maârif el-Hikemiyye, 2008), 141; Mahmut Meçin, *Molla Sadrâ'da Zaman Anlayışı ve Tarih Bilinci* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Tezi/Ph.D. Dissertation, 2019), 23-24.

derecesinden kaynaklanmıştır. Aynı şekilde varlık da, Allah'ın mutlak hakikatinin çeşitli düzlemlerdeki yansımaları olmuştur. İnsan, ağaç ya da herhangi bir varlık, özde aynı varlık hakikatine dayanmış ve bu varlıklar yalnızca o mutlak hakikatin farklı mertebelerdeki zuhûru olmuştur. Böylece Sadrâ, bir yandan varlığın birliğini muhafaza etmiş; diğer yandan bu birliğin içinde yer alan dereceli çokluğu da felsefi olarak temellendirmiştir.⁵²⁵

3.2.1.1.2. Â'yân-ı Sâbite

İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf düşüncesinde önemli bir yere sahip olan a'yân-ı sâbite nazariyesi, onun diğer tasavvufi görüşleriyle uyumlu, özgün bir yaklaşımdır. Bu teori, özellikle Allah'ın mahlûkatı yaratmadan önce onlara dair bilgisinin mahiyetiyle ilgilidir. Eğer Tanrı'nın, yaratılmamış varlıkları bildiği kabul edilirse, bu durum yokluk hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirir ki bu aklen mümkün değildir. Aksi görüş ise Tanrı'ya cehalet isnat edilmesine yol açar. Bu ikilemi aşmak isteyen İbnü'l-Arabî, a'yân-ı sâbite kavramını çözüm olarak ileri sürmüştür. "A'yân", "ayn" kelimesinin çoğulu olup, zât, hakikat ve mahiyet anlamlarını taşır. Bu kavram, yaratılmamış varlıkların Allah'ın ilminde ezeli suretler halinde sabit oluşunu ifade eder. Onlar henüz varlık kazanmasalar da, Allah'ın ilminde belirli bir hakikate sahip olurlar. Her ne kadar terim İbnü'l-Arabî'ye ait olsa da, benzer anlamların onun öncesindeki düşünce geleneklerinde de yer aldığı görülmektedir. Ancak bu anlayışı sistemli bir teoriye dönüştüren ve metafizik bir temele oturtan kişi İbnü'l-Arabî olmuştur.⁵²⁶

İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı, sonraki dönemlerde hem tasavvufi hem de hikemî gelenekte yankı bulmuş, özellikle Molla Sadrâ tarafından felsefi düzeyde yeniden yorumlanmıştır. Molla Sadrâ, mümkün varlığın taayyününü ("şey"- "şey'iyyet") iki boyutta ele almıştır. Birinci düzeyde mümkün olan, dış dünyada fiilen varlık kazanarak belirmiştir. İkinci düzey ise mahiyetin belirlenmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu, aklın nuru aracılığıyla mahiyetin kavranabilir hale gelmesi ve varlıktan soyutlanarak zihnî bir surette zuhûr etmesidir. Bu türden belirlenmişlik, a'yân-ı sâbite

⁵²⁵ Meçin, *Molla Sadrâ'da Zaman Anlayışı ve Tarih Bilinci*, 24-25.

⁵²⁶ Emîr Hüseyin Kiyânî – Zühre Hüseyinî Hâmeneh, "A'yân-ı Sâbite ve Câygâh-ı Ân der 'İlm-i Pişîn-i İlâhî ez Dîdgâh-ı İbn-i Arabî ve Molla Sadrâ", *Hirednâme-i Sadrâ* 26/105 (Pâyiz 1400), 82-83.

olarak adlandırılır ve bu taayyün hali, mahiyetin varlıktan tamamen bağımsız olamayacağını gösterir.⁵²⁷

Molla Sadrâ, bu çerçevede *el-Esfâr* adlı eserinde, İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhâtü'l-mekkiyye* ve *Fusûsü'l-hikem* gibi kaynaklarından aktarımlar yaparak sûfîlerin bazı ifadelerinde mahiyetin varlığa öncelik taşıdığı intibainın oluştuğunu belirtmiştir. Benzer biçimde Mu'tezile'nin görüşleri de bu noktada zâhiren aynı izlenimi vermiştir. Ancak ona göre, söz konusu öncelik yalnızca zihnî düzeyde geçerli olup haricî varlık açısından varlığın mahiyete önceliği tartışmasızdır. Mahiyet, ister zihinde ister haricî âlemde olsun, ancak bir tür varlıkla ilişkilenecek suretiyle gerçek anlamda sabitlik kazanabilir.⁵²⁸

Bu noktada Molla Sadrâ, hem Mu'tezile'nin hem de İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımlarından ayrılarak a'yân-ı sâbite meselesini ilahî bilgi bağlamında özgün bir zemine taşımıştır. Mu'tezile'ye göre yaratılmamış varlıklar Tanrı'nın ilminde sabit ve gerçek bir surette yer alır. Onlara göre, varlık ve yokluk arasında, her ikisine de tam anlamıyla ait olmayan, "sabitlik" adı verilen ara bir mertebe mevcuttur. Sadrâ, bu görüşü değerlendirirken özellikle "taayyün" ve "imkân" kavramlarını merkeze almıştır. Ona göre Mu'tezile, mümkün varlıkların hem mahiyet hem de varlık açısından olmak üzere çift yönlü bir taayyüne sahip olduğunu kabul etmiş ve "sabitlik" kavramı bu anlayışın ifadesi olmuştur.⁵²⁹

Ancak bu yaklaşımı eleştiriye tabi tutan Sadrâ'ya göre, bir varlığın mahiyet yönüyle kavranabilir olması, onun gerçek anlamda mevcut olduğu anlamına gelmez. Henüz yaratılmamış bir mümkün varlık, zihinde tasavvur edilebilir bir içeriğe sahip olsa da bu durum, onun mutlak varlık kazanmış olduğunu göstermez. Allah'ın ilminde sabit olan bir hakikatin, gerçekten bilgiye konu olabilmesi için varlıkla en azından bir bağının bulunması gerekir. Aksi halde, Tanrı'nın bilgisi ile bilinen arasında ontolojik

⁵²⁷ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfârî'l-'akliyyeti'l-erba'a*, 2/347-348; Molla Sadrâ, *Terceme-i Esfâr*, 2/364; Murtazâ Şücârî, "A'yân-i Sâbite ez Dîdgâh-ı İbn Arabî ve Molla Sadrâ", *Makalat ve Berrasiha* 67 (Tabestân 1379), 62; Kiyânî-Hâmeneh, "A'yân-ı Sâbite ve Câygâh-ı Ân...", 85.

⁵²⁸ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfârî'l-'akliyyeti'l-erba'a*, 6/184; Şücârî, "A'yân-i Sâbite ez Dîdgâh-ı İbn Arabî ve Molla Sadrâ", 62.

⁵²⁹ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfârî'l-'akliyyeti'l-erba'a*, 2/347,348; Molla Sadrâ, *Terceme-i Esfâr*, 1/2, 364; Kiyânî-Hâmeneh, "A'yân-ı Sâbite ve Câygâh-ı Ân...", 85.

bir bağ kurmak mümkün olmaz. Bu sebeple Sadrâ, Tanrı'nın ilminde bulunan hiçbir şeyin, varlık niteliğinden tamamen yoksun olamayacağını savunmuştur. Ona göre Mu'tezile'nin ezeli sabitlik anlayışı, bu bakımdan açıkça reddedilmelidir.⁵³⁰

Bu eleştiri sadece kelâmî düşünceyle sınırlı değildir. Sadrâ, İbn Sînâ ve Şehâbeddin Sühreverdî gibi felsefî gelenek temsilcilerini de Tanrı'nın bilgisine dair yaklaşımları sebebiyle eleştirmiştir. Bazı filozoflar, Allah'ın bilgisini zihinsel temsillere dayalı olarak tanımlarken (ilm-i husûlî), bazıları ise onu Tanrı'nın zatında bütüncül bir bilgi (ilm-i icmâlî) olarak kabul etmiştir. Molla Sadrâ ise bu iki yaklaşımı uzlaştırmıştır. Ona göre Tanrı'nın bilgisi hem tafsîlî (ayrıntılı) hem icmâlî (kapsayıcı) niteliktedir. Bu bilgi tarzı, dışsal gözleme benzer bir temsil değil, doğrudan, içkin ve aracısız bir bilme biçimidir. Allah, varlıkları kendi zatında tüm boyutlarıyla bilir. Dolayısıyla O'nun bilgisine konu olan herhangi bir varlığın, en azından mahiyet düzeyinde bir varlıksal temsile sahip olması zorunludur.⁵³¹

Öte yandan Sadrâ, sûfîlerin bazı ifadelerini değerlendirirken, bu tür sözlerin zâhirine takılmanın yanıltıcı olabileceğini dile getirmiştir. Ona göre, sûfîlerin sözlerinin dış görünüşü zaman zaman Mu'tezile'nin kelâmî söylemlerinden bile daha tutarsız gibi görünebilir. Fakat bu tür ifadeler, işarî ve mecazî bir dille söylenmiş olup, doğrudan hakikate işaret eder. Sadrâ, sûfî metinlerdeki keşif ve ilham temelli bilgileri incelediğinde, bunların kendi iç sezgileriyle örtüştüğünü söyler. Ona göre bu bilgiler öylesine sağlam ve kesindir ki, gökyüzündeki güneşin varlığından bile şüphe edilse, bu manevî keşiflerin doğruluğundan şüphe edilmez. Bu nedenle sûfîlerin sözleri, sadece lafzî anlamlarıyla değil, taşıdıkları derinlikli bağlamlar içinde değerlendirilmeli, zâhir ile bâtın birlikte düşünülmelidir.⁵³²

⁵³⁰ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*, 6/182; Molla Sadrâ, *Terceme-i Esfâr*, 4/152; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*, 6/174; Kiyânî-Hâmeneh, "A'yân-ı Sâbite ve Câygâh-ı Ân...", 85.

⁵³¹ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*, 6/238; Kiyânî-Hâmeneh, "A'yân-ı Sâbite ve Câygâh-ı Ân...", 85-86.

⁵³² Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*, 6/182-183; Şücârî, "A'yân-ı Sâbite ez Dîdgâh-ı İbn Arabî ve Molla Sadrâ", 62-63.

3.2.1.1.3. İnsan-ı Kâmil

Tasavvuf düşüncesinde insan-ı kâmil, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olması bakımından ilâhî isim ve sıfatlara mazhar olan, varlık mertebelerinin tamamını kendisinde toplayan ontolojik bir şahsiyettir. Bu anlayışa göre insan-ı kâmil, sadece ahlâkî kemâl sahibi bir birey değil, aynı zamanda bütün varlık âlemini temsil eden bir varlık özüdür. Hallâc-ı Mansûr'un "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" hadisine dayanarak, insanın Allah'ın kendisinde tecelli ettiği varlık olduğunu söylemesi, bu düşüncenin erken izlerini taşımaktadır. İbnü'l-Arabî'nin nazarında ise insan-ı kâmil, varlık ağacının ilk meyvesi ve kâinatın aynasıdır. Hatta "hakikati Muhammediyye" olarak tanımlanan bu varlık, henüz Âdem balçık halindeyken mevcut olan ontolojik cevherdir. Dolayısıyla insan-ı kâmil, sadece yaratılmışların en üstü değil, aynı zamanda bütün isimlerin ve sıfatların zuhûr ettiği yegâne aynadır. Varlığın gayesi olan bu kemâl mertebesi, ilâhî iradenin ancak onun vasıtasıyla açığa çıkabileceğini ifade etmektedir. Bu bakımdan, insan-ı kâmil kavramı hem varlık anlayışının temel taşı hem de kozmik düzenin merkezi olarak değerlendirilir.⁵³³

Bu düşünce çizgisi içerisinde Molla Sadrâ'nın insan-ı kâmil anlayışı da, tıpkı İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi, doğrudan varlık mertebeleriyle ilişkilendirilmiştir. Ona göre âlem üç temel düzeyde mütalaa edilmektedir: his (duyular) âlemi olan dünya, hayal ve tahayyül âlemi olan âhiret boyutu ve nihayetinde akıl, sezgi ve keşf ile ilişkilendirilen aklî âlem. Bu üç âleme karşılık gelen üç temel kuvve ise insanın varlık ve idrak yapısının merkezini oluşturmaktadır: hissî kuvve, hayalî kuvve ve aklî kuvve. Sadrâ'ya göre insan-ı kâmil, bu üç âlemi zatında birleştiren kişidir. Onun mahiyeti, sadece fiziksel varlıkla sınırlı olmayıp hissî algının ötesinde tahayyül kuvvesiyle gaybî hakikatlere yönelmekte ve aklî mertebede mutlak varlıkla temasa geçmektedir. Her bir idrak kuvvesi, aynı zamanda ontolojik bir katmanla örtüşmektedir. Bu sebeple her idraki suret, varlığın bir parçası ve aynı zamanda bir isti'dat ve kemâldir.⁵³⁴

⁵³³ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 309-310.

⁵³⁴ Sadrüddîn eş-Şîrâzî (Molla Sadrâ), *Şevâhidü'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sulûkiyye*, thk. S. Celâleddîn Âştîyânî (Meşhed: İntişârât-ı Dânişgâh-i Meşhed, 1346), 337-340; Mehmet Emin Şahin, *Molla Sadrâ'nın Kur'ân Yorumu ve Usûl-i Selâse Anlayışı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 183.

Bu kavramsal yapı, insanları farklı seviyelerde değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Hissî kuvvenin hâkim olduğu düzeydeki insan anlayışı, algısını yalnızca madde ile sınırlandıran bir bilinç düzeyine karşılık gelmektedir. Bu mertebede insan, bedeninin organlarına ve maddî âlemin sınırlı imkânlarına tabi halde kalmaktadır. Ancak kişi, tahayyül âlemine yükseldiğinde, bu âlemdeki karşılıklar aracılığıyla gaybî hakikatlerin izine ulaşabilmektedir. Buradan aklî kuvvenin etkin olduğu daha yüksek bir makama geçilmektedir. Bu makam, “Meleü’l-A‘lâ”nın ve mukarreb meleklerin müşâhede edildiği varlık düzeyine tekabül etmektedir. Bu âlemde kemal, bir şeyin bilfiil var olması ve tüm potansiyelinin hakikate dönüşmesiyle mümkündür. Ancak Sadrâ’nın düşüncesine göre, insanların çoğu hissî kuvve mertebesinde kalmakta ve yaşamlarını bu algı düzeyinde sürdürmektedir. Buna karşılık, her üç âlemi ve bu âlemlere karşılık gelen kuvveleri kendisinde toplayan, yani duyularıyla algılayan, hayal gücüyle yorumlayan ve aklıyla kuşatan insan-ı kâmil çok nadir bulunmaktadır. Bu kimse, hem yaratılış mertebelerini hem de idrak kuvvelerini tam anlamıyla gerçekleştirmiş olan varlık tipidir.⁵³⁵

Nitekim Molla Sadrâ’nın Hikmet-i Müteâliyesinde insan, varlık mertebelerinin en yetkin örneği olarak ele alınmaktadır. O, yalnızca duyusal ve aklî bir varlık değil; bütün vücûd mertebelerini zatında toplayan, varlığın gayesini kendinde gerçekleştiren bir cevherdir. İnsan-ı kâmil, bu mertebelerin nihai temerküz noktasıdır. Çünkü o, hem gayb âleminin sırlarına hem de şehâdet âleminin çoklu görünümüne aynı anda mazhar olabilen bir varlıktır. Sadrâ’ya göre, insanın bu yetkinliği, onun sadece bilgisel değil, varlıksal olarak da ilâhî isim ve sıfatların aynası oluşuna dayanmaktadır. Bu doğrultuda insan, Allah’ın zatî tecellîlerinin zuhûra geldiği eşsiz bir menzildir. İnsanın bu merkezî konumu, yalnızca yaratılmışlar içinde bir üstünlük iddiası değil, ilâhî hikmetin bizzat insanda açığa çıkmasıyla ilgili bir mahiyet taşımaktadır. Zira yaratılış, yalnızca dışsal düzenin değil, aynı zamanda bâtınî sırların da bir tecellî alanıdır. Bu anlayış çerçevesinde insanın yaratılışı, ilâhî sanatın en dikkat çekici ve hayranlık uyandırıcı tezahürlerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Çünkü insan, yalnızca maddî bir varlık olmayıp gayb âleminin bir özeti ve zâhir âleme yön veren kapsamlı

⁵³⁵ Molla Sadrâ, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, 4/101; Şahin, *Molla Sadrâ’nın Kur’ân Yorumu ve Usûl-i Selâse Anlayışı*, 183.

bir varlıktır. Onun yapısı, bütün varlık mertebelerini kuşatan bir bütünlük arz etmektedir. Âlemde zuhûr eden tüm nitelikler, fiiller, eserler ve durumlar insanda bir araya gelmiştir.⁵³⁶

Bu derin yapısıyla İnsan, cemâlî ve celâlî sıfatların, fiillerin ve etkilerin, ruhların ve hallerin, kader ve kazânın, kudretin, meleklerin, mukarreblerin, cennet ve cehennem, hareketin ve sükûnun, renklerin ve tatların mazharı olmaktadır. O, yalnızca parçaların toplamı değil, bu parçaları kendi zatında anlamlı bir terkibe dönüştüren bütüncül bir hakikattir. Bu yönüyle insan, sıradan bir varlık sayılmamalıdır. Zira kendisi varlık ağacının köklerini ve dallarını kendisinde toplayan bir cevherdir. İnsan-ı kâmil, bu hakikatin en yetkin ve en parlak zuhûrudur. O, yaratılışın özü, düzenin sırrı ve hikmetin yüce timsalidir. İlâhî bilgi ve hikmet, onun üzerinden açığa çıkmaktadır. Mârifetullah, ancak bu kemâl derecesiyle tahakkuk etmektedir. Zira ilâhî takdirin ve ilmî sırların yazılı olduğu kitap, insan-ı kâmilin zatında dürûlüdür. O, Allah'a açılan en büyük kapı olup yakın, hikmet ve huzura ulaştıran en güvenli yolu temsil etmektedir. O olmadan bilmek mümkün olmaz, çünkü hakikate ulaşan sırat-ı müstakîm odur. Bu nedenle insan, kendisinde saklı olan sırrı açığa çıkarmakla yükümlüdür. İlâhî nurla hidayete mazhar olmak, ancak bu sırra yönelmekle mümkündür. Herkesin bu gizli kitabı tanımaya ve onda saklı olan hikmetleri kavramaya çaba göstermesi gerekmektedir. Çünkü varlık, onunla anlaşılmakta; hikmet, onunla zuhûr etmekte; hakikat, onunla idrak edilmektedir.⁵³⁷

Molla Sadrâ'nın insan-ı kâmil anlayışında öne çıkan bir diğer temel boyut, mârifetullahın yalnızca aklî veya nazarî bilgiyle sınırlı kalmadığı, doğrudan insanın varoluşsal dönüşümüyle mümkün olduğudur. Ona göre insanın ilah tasavvuru, çoğu zaman vehim ve hayal ürünüdür. İnsanlar hakiki mabudu aramak yerine, kendi tasavvurlarınca şekillendirdikleri bir Tanrı'ya yönelmektedirler. Bu sebeple Sadrâ, insanların çoğunun ibadet ettikleri varlığın Allah olmadığını, kendi inançlarının suretinde oluşturdukları zihnî putlar olduğunu belirtmektedir. Bu durum, tevhid hakikatinin derinliğine inemeyenlerin, inançlarında parçalanma yaşamasına yol açmaktadır. Oysa insan-ı kâmil, sadece bu vehmî sınırlamalardan kurtulmakla

⁵³⁶ Molla Sadrâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 4/400-401.

⁵³⁷ Molla Sadrâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 4/400-401.

kalmayıp Allah'ı mutlak isim ve sıfatlarıyla tanımakta, tecellîlerini bütün yönleriyle kuşatmakta ve ibadetini yalnızca bir yönelim olarak görmekten öte, ontolojik bir zuhûr olarak gerçekleştirmektedir. Bu haliyle insan-ı kâmil, mârifetin ve ibadetin hakikatini yaşayan canlı bir hakikat kitabına dönüşmektedir.⁵³⁸

Böylesi bir kemâl, Sadrâ'nın düşüncesinde yalnızca bireysel bir ideal değil, toplumsal ve epistemolojik bir rehberlik makamıdır. İnsan-ı kâmil, halk arasında sıradan bir birey gibi düşünülmemelidir, doğru bilgiye ulaşmanın ve hakikati idrak etmenin yegâne vasıtasıdır. Bu yönüyle o, sadece metafizik bir varlık olmaktan ibaret değildir, aynı zamanda sırat-ı müstakîmin somutlaşmış halidir. Vahiy, mucize ve ilahî destekle birlikte, insanların iç dünyalarındaki çelişkileri çözen ve onları en üst varlık idrakine yönlendiren bir mürşid konumundadır. Sadrâ'nın, bu hakikati Hz. Peygamber'in şahsında kemal derecesine ulaştırması da, onun İslam düşüncesinde merkezî bir şahsiyet olan peygamberliği insan-ı kâmillik mefhumu ile özdeşleştirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla, kâmil insanı anlamak sadece ontolojik anlam taşımamaktadır. Aynı zamanda hidayet ve kurtuluş yolculuğunu doğru rotada sürdürmenin de anahtarıdır.⁵³⁹

3.2.1.1.4. Hakikat-i Muhammediyye

İslam tasavvuf geleneğinde Hakikat-i Muhammediyye kavramının ilk izlerine Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) düşüncelerinde rastlanmaktadır. Tüsterî'ye göre, Allah Teâlâ Hz. Muhammed'i kendi nurundan yaratmıştır. Ancak bu yaklaşım, ıstilahî bir çerçeveye oturtulmamış ve bu yaratılışın gerekçesi açıkça belirtilmemiştir. Onun bu nûr anlayışı, daha sonraki sûfiler tarafından sistematik biçimde geliştirilmeye başlanmıştır. Bu sürecin önemli temsilcileri arasında Hallâc-ı Mansûr, Aynü'l-Kudât el-Hemedânî ve Rûzbihân Baklî gibi isimler yer alır. Hakikat-i Muhammediyye düşüncesi, nihai ve olgun şeklini ise İbnü'l-Arabî ve onun çizgisini sürdüren Abdülkerîm el-Cîlî'nin (ö. 832/1428) eserlerinde kazanmıştır.⁵⁴⁰

⁵³⁸ Şahin, *Molla Sadrâ'nın Kur'ân Yorumu ve Usûl-i Selâse Anlayışı*, 184-185.

⁵³⁹ Şahin, *Molla Sadrâ'nın Kur'ân Yorumu ve Usûl-i Selâse Anlayışı*, 185-186.

⁵⁴⁰ Güldane Gündüzöz, *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği: Tarih, Teori ve Problemler* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 173-174.

Bu tarihsel süreçte gelişen kavram, özellikle İbnü'l-Arabî'nin sisteminde derinlemesine felsefî ve metafizik bir boyut kazanmıştır. Sûfî anlayışa göre bu hakikat, en yetkin biçimiyle insan-ı kâmilde zuhûr etmektedir. Peygamberler, velîler ve resûller, bu ezeli hakikatin yeryüzündeki görünüşleri olup, onun en eksiksiz tecellisi Hz. Muhammed (s.a.v)'dir. İbnü'l-Arabî'nin bu meseleye dair düşüncesi, “Ben peygamberdim, Âdem henüz su ile çamur arasındayken” şeklindeki rivayete dayanmaktadır. Bu rivayet, ona göre Hz. Peygamber'in yalnızca tarihsel bir şahsiyet değil, aynı zamanda ezeli, ebedî ve tüm varlığı kuşatan bir hakikat olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁴¹

Bu anlayış, sadece tasavvufî düşüncede değil, aynı zamanda felsefî gelenekte de yankı bulmuş ve özellikle Molla Sadrâ'nın sisteminde özgün bir karşılık bulmuştur. Nitekim Molla Sadrâ her ne kadar daha çok hikmet ve felsefeyle meşhur olmuşsa da, onun inşa ettiği Hikmet-i Mûteâlîye yalnızca nazarî aklın ürünü olmayıp aynı zamanda aşkın bir irfan geleneğiyle derin bir bağ içinde olmuştur. Bu nedenle düşüncesi, felsefe ile irfanı mezceden kapsamlı ve çok katmanlı bir yapı arz etmiştir. Bu birleşim, onun eserlerinde “Hakikat-i Muhammediyye” gibi merkezî konulara da yer vermesini sağlamıştır. Dolayısıyla bu meseleye dair görüşlerine kısaca değinmek, konunun arka planını anlamak açısından oldukça anlamlı olacaktır.⁵⁴²

Molla Sadrâ, çokluğun birlikten nasıl ortaya çıktığı meselesini açıklarken iki temel felsefî prensibe başvurmuştur. Bunlardan ilki, teorik akıl, selîm fitrat ve doğrudan sezgi (zevk-i selîm) tarafından tasdik edilen “vahdet ilkesi”dir. Bu ilkeye göre Zât-ı Ehad'den birden fazla varlığın doğması imkânsızdır. İkinci ilke ise “mekân-ı eşref” esasına dayanmaktadır. Buna göre ilk ortaya çıkan varlık, ontolojik açıdan tüm mümkün varlıklardan daha üstün ve daha yetkin olmalıdır. Bu noktada Molla Sadrâ, en şerefli ve eksiksiz varlık olan “ilk akıl”ın, yaratılış sürecinde daha aşağı derecedeki varlıklardan önce gelmesi gerektiğini belirtmiştir. Aksi bir durum, daha yetkin olanın

⁵⁴¹ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, ta'lik Ebü'l-Alâ Afîfî (Tahran: İntişârât-ı Zehrâ, 1370), 214; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem: Tercüme ve Şerhi*, trc. ve şerh Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın (İstanbul: İFAV Yayınları, 7. Baskı, 2017), 1/220.

⁵⁴² Dâdhüdâ Hüdâyâr, “Seyrî ber Nazariyye-yi İrfânî-yi Nûr ya Hakikat-ı Muhammediyye (s)”, *Mecelle-i Endîşehâ-yı İslâmî* 5/9 (Güz-Kış 1386), s.y.

daha noksan olandan doğduğunu ima etmektedir ki bu, aklî bakımdan kabul edilemez bir sonuçtur.⁵⁴³

İlk varlığın (sâdır-ı evvel) mahiyetini ele alan Molla Sadrâ, A'râf Suresi'nde geçen "Dikkat edin! Yaratmak da, emretmek de O'nundur"⁵⁴⁴ ve Kamer Suresi'ndeki "Bizim emrimiz ancak bir tek şeydir"⁵⁴⁵ ayetlerinden hareketle, Allah'ın fiilini iki boyutta değerlendirir: yaratma (halk) ve emretme (emr). Bu ayrımı esas alarak, ilk ortaya çıkan varlığın-yani ilk tecellinin-ne olduğunu tartışmıştır. Ona göre bu ilk varlık, rivayetlerin ışığında "akıl", "nur", "hakikatin temeli" ve Hz. Muhammed'in (s.a.v) yüce ruhu olarak tanımlanmıştır. Bu varlığa, tüm hakikatlerin suretlerinin külli nefis ve levh üzerinden onun aracılığıyla meydana geldiği gerekçesiyle "kalem" denilmiştir. Soyutluğu ve yalınlığı nedeniyle "akıl" olarak adlandırılmış, varlık ve feyzin mahlûkata ulaşması onun eliyle gerçekleştiği için de "nur" ismini almıştır.⁵⁴⁶

Dolayısıyla sudûr eden ilk varlık, yani "sâdır-ı evvel", varlığın temeli ve yaratılışın altyapısı olan hakikattir. Bu varlık, Hz. Muhammed'in (s.a.v) nûrânî hakikati ya da rûhânî yönü olarak tanımlanmıştır. Aynı zamanda ilk akıl veya kalem olarak da ifade edilmiştir. Bu konuda dayanak teşkil eden rivayetler, doğrudan Hz. Peygamber'den (s.a.v) aktarılan hadislerle dayanmıştır. Muhammedî hakikat, Hikmet-i Muteâliye'ye göre sadece soyut ve genel bir kavram değildir. O, yalnızca zihinde var olan değil, dış dünyada da gerçekliğe sahip olan bir hakikat olarak görülmüştür. Yani, bizzat Hz. Muhammed'in (s.a.v) zatı olarak tanımlanmıştır. Bu türden bir yaklaşım, Molla Sadrâ'nın düşünce sisteminde hem aklî temellere dayalı delillendirmeye hem de dinî metinlerden alıntılarla desteklenmeye uygun bulunmuştur. Buna göre, Muhammedî hakikat, Hakk'ın ilk ve geniş varlık tecellisi, yaratılış düzeninin özü, varlık âleminin meydana gelişi ve devamının sebebi, yaratmanın aracı, ilahî sırât-ı

⁵⁴³ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*, 7/244; Hüdâyâr, "Seyrî ber Nazariyye-yi İrfânî-yi Nûr ya Hakikat-ı Muhammediyye (s)", s.y.

⁵⁴⁴ A'râf 7/54.

⁵⁴⁵ Kamer 54/50.

⁵⁴⁶ Sadrüddîn Muhammed Şîrâzî (Mollâ Sadrâ), *Kitâbü'l-meşâ'ir*, çev. Bedî'ü'l-Mülk Mîrzâ 'Imâdü'd-Devle (Tahran: Kitabhâne-i Tahûrî, 1343), 58-59; Hüdâyâr, "Seyrî ber Nazariyye-yi İrfânî-yi Nûr ya Hakikat-ı Muhammediyye (s)", s.y; Nesrîn Tevekkülî vd., "Berresî-yi Mukâyese-yi Mefhûm-u Hakikat-ı Muhammediyye ez Manzar-ı Molla Sadrâ ve Adam Kadmûn ez Nigâh-i Mûsa Delûn", *Mecelle-i Pejuheşha-yı Felsefî* 16/40 (1401), 299.

müstakîm, kapsamlı ilahî kitap ve ilahî düzenin nihai amacı olarak tanımlanmıştır.⁵⁴⁷ Molla Sadrâ, *Kitâbü'l-meşâ'ir* adlı eserinde bu doğrultuda şunları söylemiştir: “Hakk’ın fiili ikiye ayrılır: emr ve halk. Bu fiiller, sonradan yaratılmıştır. Peygamber Efendimiz’den (s.a.v) gelen bir hadiste, ‘Allah’ın yarattığı ilk şey akıldır’ denmiştir. Diğer bir rivayette ise bu ‘kalem’, bir başka rivayette de ‘nur’ olarak geçmektedir. Bu ifadelerin tümü aynı anlamı taşımakta, sadece farklı açılardan ele alındıklarında farklılık arz etmektedir. Çünkü ilk sudûr, soyutluk ve yalınlık açısından akıl olarak kabul edilmiştir.”⁵⁴⁸

Molla Sadrâ’ya göre, Hakikat-i Muhammediyye’nin varlıklarla kurduğu ilişki, insanın ruhunun kendi bedenine olan bağına benzemektedir. Ruh olmadan beden neyse, bu hakikat olmadan da âlem odur. Varlıkların tümü, insan-ı kâmilin ruhuyla hayat bulan bir beden gibi, onun bir parçası, onun bir yansıması olarak telakki edilmiştir. Sadrâ bunu şöyle dile getirmiştir: “Mâsivallah dışında olan her şey, insanın bütününe bir parçasıdır.” Bu hakikat, Hz. Muhammed’in (s.a.v) varlığında en eksiksiz halini bulmuştur. O, yaratılmışlar içinde ilahî nurla ilk karşılaşan, “Lâ ilâhe illallah” diyen ilk varlıktır. O, en yüce kul olup ilk akıl ve en değerli mümkündür. Sadrâ’ya göre yaratılışın başında duran bu akıl, aslında Hakikat-i Muhammediyye’nin ta kendisidir. Bu hakikat, tüm varlık katmanlarının üzerinde durmaktadır. O, sadece bir nur sayılmamış, varlığın içindeki en derin aydınlık olarak anlaşılmıştır. “Allah, Âdem’i Rahmân sûretinde yarattı” denildiğinde, orada kastedilen de yine Hz. Muhammed olarak yorumlanmıştır. Çünkü Sadrâ’ya göre, Allah onu doğrudan Rahmân’ın sûretinde, o yüce isimlerin gölgesinde yaratmış ve sonra bu hakikat, yeryüzüne inmiştir.⁵⁴⁹

3.2.1.1.5. Velâyet

Molla Sadrâ’ya göre velâyet, sözlük anlamıyla sevgi, yardım, yakınlık ve bir şey üzerinde tasarruf yetkisine sahip olma gibi anlamları ihtiva etmektedir. “Evla”

⁵⁴⁷ Hüdâyâr, “Seyrî ber Nazariyye-yi İrfânî-yi Nûr ya Hakikat-ı Muhammediyye (s)”, s.y; Tevekkülü vd., “Berresî-yi Mukâyese-yi Mefhûm-u Hakikat-ı Muhammediyye, 299.

⁵⁴⁸ Mollâ Sadrâ, *Kitâbü'l-meşâ'ir*, 202-203.

⁵⁴⁹ Fûrûğ es-Sâdât Rahîmpûr, “Teemmüli der Mebânî-yi İhtilâf-ı Nazar-ı İbn Sînâ ve Molla Sadrâ Peyrâmûn-i Sâdır-ı Evvel ve İntibâk-ı Ân bâ Hakikat-ı Muhammediyye”, *İlâhiyât-ı Tatbiki* 1/4 (1389),74; Tevekkülü vd., “Berresî-yi Mukâyese-yi Mefhûm-u Hakikat-ı Muhammediyye, 299-300.

olan, bir konuda başkasından daha layık, daha yakın ve daha yetkin olandır. Bu yakınlık yalnızca mekânsal değil; sevgi, destek ve yönlendirme bakımındandır. Velâyet, düşmanlığın zıddı olan bir dostluk ilişkisini ifade etmektedir ve bu noktada veli, sevdiğini koruyan, ona yardım eden ve onu harekete geçiren kişidir. Istılâhî anlamda ise velâyet, yönetme, koruma, rehberlik etme ve işler üzerinde tasarruf hakkına sahip olma makamıdır. Veli, kendisine işler tevdi edilen, emreden ve yasaklayan, mahlûkatı tedbir eden ve onları hikmetle yönlendiren şahıstır. Böylece velâyet, hem lafzî hem de hakikî anlamıyla ilâhî sevgi, kudret ve hikmetin bir tezahürü olarak tezahür etmektedir.⁵⁵⁰

Bu kapsamlı anlam çerçevesi içinde Molla Sadrâ, velâyeti âmme ve hâssa olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁵⁵¹ Velâyeti âmme, ona göre, Allah’a iman eden ve salih amel işleyen herkes içindir. Bu durumu Kur’an-ı Kerim şu şekilde ifade etmektedir: *“Allah, iman edenlerin velisi (dostu ve destekçisi) dir. Onları karanlıklardan nura çıkarır; küfredenlerin velileri ise tağut’tur. Onları da nurdan karanlıklara çıkarırlar. İşte onlar, ateşin halkıdır, onda süreki olarak kalacaklardır.”*⁵⁵²

Velâyeti hâssa ise Allah’ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde fânî olmakla başlamaktadır. Velî olan kişi, zâtıyla, sıfatlarıyla ve fiilleriyle Allah’ta fânî olur. Bu, kulun Allah’ın isimleriyle ve sıfatlarıyla tam anlamıyla şekillenmesidir. Sadrâ, bu halin bazen vehbî, bazen de kesbî olduğunu belirtmektedir. Ona göre, vehbî olan velâyet, kulun mücâhededden önce Allah’ın cezbesiyle ilâhî huzura çekilmesiyle gerçekleşmektedir. Kesbî olan ise, kulun mücâhede yoluyla ilâhî huzura yönelmesi ve bu çabanın ardından Allah’ın cezbisine mazhar olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu durumda cezbe her iki halde de bulunmaktadır, fakat biri önce, diğeri sonra meydana gelmektedir. Eğer Allah’ın kuluna cezbesi önce gelmişse, Sadrâ bu kişiyi “mahbûb” (sevilen) olarak adlandırmaktadır. Kulun mücâhedesini önce gelmiş ve ardından Allah ona cezbesiyle yönelmişse, bu durumda o kişi “muhibb” (seven) olur. Nitekim Resûlullah (s.a.s.), Rabbinden naklen şöyle buyurmuştur: *“Kulum, nafîle ibadetlerle*

⁵⁵⁰ Molla Sadrâ, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, 4/226-227.

⁵⁵¹ Sadrüddîn Muhammed b. İbrahim eş-Şîrâzî (Molla Sadrâ), *Mefâtîhü’l-gayb* (Tahran: Müessese-i Mütâlaât ve Tahkikat-ı Ferhengi Encümen-i İslâmî-i Hikmet ve Felesefe-i İran, 1363), 487.

⁵⁵² Bakara 2/257.

bana yaklaşmaya devam eder; nihayet onu severim.”⁵⁵³ Sadrâ, bu hadiste ifade edilen kurbiyetin, kulun sevgisinin neticesi olan bir yakınlık olduğunu ve bu sebeple kesbî sayıldığını söylemektedir. Bu şekilde Allah’a yaklaşan kul, “muhibb”tir. Buna karşılık, eğer kurbiyet Hakk Teâlâ’nın kulun bâtınına cezbesiyle yönelerek onu ezeli huzuruna çağırmasıyla meydana gelmişse, Sadrâ bunu vehbî velâyet olarak değerlendirmektedir. Zira bu ilâhî cezbe olmaksızın, hiçbir kul nefsinin hevâsından ve benliğinin perdelerinden tam anlamıyla sıyrılamaz. Bu yüzden Sadrâ’ya göre, mahbûb olanlar kemal bakımından en kâmil ve sevilenler derecesinin en yücesinde yer almaktadır.⁵⁵⁴

Molla Sadrâ, velînin kendi velâyetini bilip bilemeyeceği konusunda İslam uleması arasında ihtilaf bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre bazı âlimler, velînin kendi velâyetinin farkında olamayacağını savunmuştur. Bu görüşü benimseyenler, velînin nefesine karşı daima alçak gönüllü ve kendisini küçük gören bir nazarla baktığını, dolayısıyla kendisinde olağanüstü bir durum zuhûr ettiğinde bunun ilâhî bir tuzak (istidrac) olabileceği endişesi taşıdığını belirtmektedir. Velî, içinde bulunduğu manevî halin kalıcı olmayabileceğinden korkar. Nitekim böyle bir kimse, mevcut durumunun sonradan değişebileceği ihtimaliyle sürekli bir endişe taşır. Bu anlayışa göre velâyet süreklilik arz eden bir makam değil, anlık ve geçici bir haldir. Ancak Molla Sadrâ bu görüşe katılmamaktadır. Ona göre velâyetin özü, Allah’ı, sıfatlarını, ayetlerini, meleklerini, kitaplarını, resûllerini ve âhiret gününü yakînî ve müşâhedeye dayalı bir bilgiyle tanımaktır. Zira yalnızca nazarî ve burhânî bilgiler, unutulmaya ve yok olmaya açık değildir, hakikate ulaşan bir bilgi, kişide sabit ve kalıcı olur.⁵⁵⁵

Bu doğrultuda Sadrâ, velînin kendi velâyetinin bilincinde olmasını mümkün görmektedir ve bu bilincin velâyetin şartlarına aykırı olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre velâyetin mutlak bir sürekliliği zorunlu olmadığı gibi, velînin kendi konumunu bilmesi de manevî kemâline engel değildir. Bu anlamda velâyetin Allah ile meşguliyet,

⁵⁵³ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Camiu’s-sahih*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), “Rikak”, 38.

⁵⁵⁴ Molla Sadrâ, *Mefâtihü’l-gayb*, 477-488.

⁵⁵⁵ Molla Sadrâ, *Mefâtihü’l-gayb*, 488.

O'na yöneliş ve gayesini yalnızca Allah'a tahsis etmiş bir şuurla yaşamak biçiminde bûç temel alameti olduğuna dikkat çekmektedir.⁵⁵⁶

Velî, bu niteliklerin yanı sıra Allah'ı ve âhireti tanıyan, ibadetlerde süreklilik gösteren, günahlardan kaçınan, dünyadan yüz çeviren, cehalet ve hatadan arınmış bir kişiliğe sahiptir. Ancak Sadrâ'ya göre bu niteliklerin hiçbirinde olağanüstü hallerin zuhûru (kerâmet) zorunlu değildir. Hatta kerâmet, velâyetin şartı olarak değerlendirilmemelidir. Zira olağanüstü haller yalnızca velîlerden değil, manastır ehli ruhbanlar veya cinlerle ilişki kuran bâtil ehli kişilerden de zuhûr edebilmektedir.⁵⁵⁷ Bu sebeple Molla Sadrâ, harikulade olayları mucize, kerâmet, maûne (ilâhî yardım) ve ihâne (istidrac yoluyla alçaltma) şeklinde dört ayrı kategoriye ayırmaktadır. Mucize peygamberlere mahsustur, kerâmet ise sadık velîlerde görülür. İkisi arasındaki fark, mucizenin meydan okuyucu bir yön taşımasıdır. Kerâmetin, sahih bir inanç ve salih bir hayatla birlikte gerçekleşmesi ve peygambere tâbi olma şartını taşıması, onu istidractan ayıran en önemli özelliğidir. Buna mukabil istidrac, yalancılardan veya hakikatten sapmış kimselerin elinde zuhûr eden olağanüstü hallerdir. Sadrâ, buna örnek olarak Müseyemetü'l-Kezzâb'ın kıssasını zikretmektedir: Tek gözü kör olan bir kişiye gözünün iyileşmesi için dua etmiştir, ancak bu duanın ardından adamın sağlam olan diğer gözü de kör olmuştur. Bu olay, görünüşte olağanüstü gibi görünse de hakikatte ilâhî bir ret ve aşağılanma olan istidraccın açık bir örneğidir. Dördüncü tür olan maûne, ihlâslı ve samimi müminlere Allah tarafından lütfedilen yardımı ifade etmektedir. Sadrâ'ya göre Müslüman toplumun geneli kerâmeti kabul ederken, özellikle Mutezile mezhebine mensup bazı âlimler bu tür olayları reddetmiştir. Ancak Sadrâ, kerâmetlere dair haberlerin mütevatir derecesine ulaştığını, bu tür haberleri inkâr etmenin, tıpkı peygamber mucizelerini inkâr etmek gibi büyük bir hata olduğunu izah etmektedir. Böyle bir inkâr, genellikle nefesine güvenen, kendisinde olağanüstü hallerin tezahür etmediğini gören ve kendisine rehber edindiği kimselerden de böyle haberler işitmemiş olan bid'at ve hevâ ehli çevrelerden gelmektedir. Bu kimseler, Allah'ın velî kullarına isnat edilmesi mümkün olmayan yakışsız ithamlarda bulunarak onları hafife almaktadır. Bu tür yaklaşımlar, yalnızca sûfilîğin özünden

⁵⁵⁶ Molla Sadrâ, *Mefâtîhü'l-gayb*, 488.

⁵⁵⁷ Molla Sadrâ, *Mefâtîhü'l-gayb*, 488.

uzak, şekilci bir cehaletin tezahürü olabilir. Oysa velâyet yolu, sahîh bir akîde, arı-duru bir iç dünya, nefsanî arzulardan arınmışlık ve benliğin yok oluşu üzerine bina edilmiştir. Bu esaslar kavranmadan velîlik ve kerâmet gibi yüksek hakikatler de anlaşılamaz.⁵⁵⁸

3.2.1.1.6. Kerâmet

Kerâmet, peygamberlik iddiası taşımaksızın velîden sadır olan olağanüstü bir hal olarak tanımlanmaktadır. Mucizeyle benzerlik taşısa da, bir ispat vasıtası olmayıp velîliğin göstergesi olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak kerâmet, velîlik için ne şarttır ne de yeterli bir delildir. Zira kerâmetin yokluğu velîliği inkâr ettirmeyeceği gibi, varlığı da mutlak velâyet ispatı sayılmamaktadır. Bu sebeple kerâmet, Allah'ın iradesine bağlı, keyfiyetiyle değerlendirilmesi gereken bir ilahî lütuftur. Onu kesin bir ölçü kabul etmek ise inanç ve ahlâk açısından sakıncalı sayılabilir.⁵⁵⁹

Kerâmet olgusu, tasavvufî düşünce tarihinde sadece manevî bir deneyim olarak kabul edilmemekte, aynı zamanda nazarî düzeyde açıklama gerektiren bir olgu olarak kabul edilmektedir. Molla Sadrâ da bu çerçevede kerâmeti, sadece harikulade bir hadise değil, ilahî iradenin bir kul üzerindeki tecellisi olarak yorumlamaktadır. Ona göre kerâmetin varlığı, velînin bâtinî kemâlinin ve şeriata olan sadakatının bir yansımasıdır. Ancak bu durum, her velîde kerâmetin zuhûr edeceği ya da her harikulade olayın velâyet göstergesi olduğu anlamına gelmemektedir.⁵⁶⁰

Sadrâ'nın yaklaşımı çerçevesinde, kerâmeti inkâr edenlerin öne sürdüğü beş temel itiraz dikkatle ele alınmalıdır. İlk olarak, mucize ile kerâmetin birbirine karıştırılacağı ve bunun nübüvvetle velâyeti ayırtılamaz kılacağı iddia edilmektedir. Oysa Sadrâ, kerâmetin meydan okuyucu bir yön taşımayıp onun, nübüvvet gibi tebliğ ve ispat amacı taşımaksızın, kulun ihlâsına karşılık gelen bir ilahî ikram olduğuna dikkat çekmektedir. Bu nedenle kerâmet ile mucize arasında hem niyet hem bağlam açısından açık bir ayrım bulunmaktadır. İkinci olarak dile getirilen, kerâmetin velîler

⁵⁵⁸ Molla Sadrâ, *Mefâtîhü'l-gayb*, 488,489.

⁵⁵⁹ Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2016), 280-281.

⁵⁶⁰ Molla Sadrâ, *Mefâtîhü'l-gayb*, 488.

arasında yaygınlaşması halinde olağanüstülük özelliğini kaybedeceği yönündeki iddia da, Sadrâ'ya göre metafizik düzeyde zayıf kalmaktadır. Zira kerâmet, sadece dışsal biçimiyle değil, arkasındaki niyet, hal ve hal sahibinin manevî derecesiyle anlam kazanmaktadır. Her kerâmet, tekerrür etse bile, onu taşıyan kulun irfanî yapısına bağlı olarak farklı bir anlam taşıyarak sıradanlaşmamaktadır. Üçüncü eleştiri, kerâmetin doğruluk göstergesi sayılması halinde mucizenin delil olma işlevini yitireceği varsayımıdır. Ancak Molla Sadrâ bu varsayımın, kerâmetin delil fonksiyonuna sahip olmadığını göz ardı ettiğini belirtmektedir. Kerâmetin maksadı ispat değil, ilahî rızanın bir yansımasıdır. Dolayısıyla onun nübüvvetin ispatına dair bir anlamı bulunmamakta ve mucizenin yerine ikame edilememektedir. Dördüncü olarak, velîlerin de harikulade olaylar göstermesinin peygamberliğin yüceliğine gölge düşüreceği iddiası gündeme getirilmektedir. Sadrâ'ya göre bu düşünce, velâyetin mahiyetini eksik kavramaktan kaynaklanmaktadır. Velînin kerâmete mazhar olması, ancak peygamberin sünnetine sadakatle mümkündür. Dolayısıyla kerâmet, nübüvvetin yüceliğini azaltmamakta, bilakis onun tesirini ve bereketini sonraki çağlara taşıyan bir hatıra işlevi görmektedir. Beşinci ve son itiraz ise gaybdan haber vermenin yalnızca peygamberlere özgü olduğu yönündeki Kur'ânî ifadelere dayanmaktadır. Ancak Sadrâ, burada geçen “gayb” kavramının mutlak değil, belirli bağlamlara özgü bir bilgi olduğunu ve Allah'ın bazı sâlih kullarını ilham ve keşif yoluyla bu bilgilere mazhar kılmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ona göre ilham, vahiy ile karıştırılmamalı, fakat ilahî bilgilendirme türleri arasında bir makam olarak değerlendirilmelidir.⁵⁶¹

Bu yaklaşım, kerâmetin yalnızca harikulade fiiller bağlamında değil, ilahî hakikatin kul üzerindeki etkisi bakımından da ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Molla Sadrâ'nın sisteminde kerâmet, aklın sınırlarını aşan, ancak anlamın ve irfanın çerçevesinde şekillenen bir tasarruftur. Netice olarak, kerâmetin imkânı hem aklen hem de şer'an kabul edilebilir nitelikte olup onun hakikati yalnızca zâhirdeki fiile değil, onunla beraber gelen bâtinî ilâhî lütfâ bağlı bulunmaktadır.⁵⁶²

⁵⁶¹ Molla Sadrâ, *Mefâtîhü'l-gayb*, 489.

⁵⁶² Molla Sadrâ, *Mefâtîhü'l-gayb*, 490.

3.2.1.1.7. Keşf-Şühûd

Keşf, sözlükte bir şeyin üzerindeki örtüyü kaldırmak, gizli olanı açığa çıkarmak anlamına gelmektedir.⁵⁶³ İstilahî anlamda ise keşf, kalbin mânevî perdeleri aşarak gizli hakikatlere ve derûnî mânâlara doğrudan ulaşması, bu hakikatleri varlık ve müşâhede düzeyinde idrak etmesidir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* adlı eserinde keşfi, “perdenin ardında kalan ince mânâlara ve gerçek olgulara vukû bulma ve onları bizzat müşâhede etme halî” olarak tanımlamaktadır.⁵⁶⁴ Benzer şekilde, şühûd kelimesi de sözlükte “müşâhede”, “görmek” ve “idrâk etmek” anlamlarına gelmektedir. Ayrıca, “müşâhede edilene hazır bulunmak” şeklinde bir anlamı da bulunmaktadır.⁵⁶⁵ Terimsel çerçevede değerlendirildiğinde ise şühûd, sözlük anlamına yakın bir mahiyet taşır. Tasavvufî kaynaklarda şühûd, doğrudan Hakk’ın görülmesi olarak tanımlanır. Bu mertebeye ulaşabilmek için sâlikin çokluk âleminin derecelerini ve hayalî tasavvurları aşması, tevhîdî bir idrak seviyesine erişmesi gerekir. Şühûd halinde olan kişi, artık tüm varlık suretlerinde yalnızca Hakk’ı müşâhede eder ve gayrılıktan tamamen sıyrılmış halde, baktığı her şeyde Hak’kî görür.⁵⁶⁶

Bu kavramsal çerçeve doğrultusunda Molla Sadrâ’nın yaklaşımına bakıldığında, onun keşf ve şühûd kavramlarını eserlerinde sistemli şekilde tanımlamasa da, bu terimlere ne denli derin anlamlar yüklediği fark edilir. Sadrâ’nın düşüncelerine ve metinlerinde kullandığı ifadelerle yakından bakıldığında, sezgiye dayalı bilginin, aklî delillerle ulaşılan bilgiden çok daha derin ve sahih bir bilgi tecrübesi olduğunu düşündüğü anlaşılır. Nitekim bu anlayışını kendi manevî tecrübesine dayanan şu sözleriyle açık bir şekilde dile getirir: “Bir dönem inzivaya çekildim, yalnızlığı seçtim. Kendimi Sebeplerin Sebebi olan Allah’a yönelmeye verdim. Bu öyle bir yönelişti ki, içimde bir yanış başladı. Kalbimden âdeta melekût

⁵⁶³ Mecduddîn Muhammed b. Yakub Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Naim (Beyrut: Risale, 1998), “keşf”, 849; Ebû'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mukarrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “keşf”, 9/300; Seyyid Şerîf Ebû'l-Hasan b. Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseynî el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2003), “keşf”, 184.

⁵⁶⁴ Cürcânî, “keşf”, 184.

⁵⁶⁵ Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), “Şühûd”, 316.

⁵⁶⁶ Gıyâseddîn Muhammed b. Celâleddîn b. Şerefüddîn Rampûrî, *Gıyasü'l-lugat*, haz. Muhammed Debîr Siyâkî (Tahran: Kanûn-u Ma'rifet, 1362), “Şühûd”, 1/628.

âlemine ait nurlar dökülmeye başladı. Daha önce hiç bilmediğim bazı sırlar açığa çıktı. Bana öyle bir hakikat ilham oldu ki, bu daha önce hiçbir aklî delille ortaya çıkmamıştı. Hatta önceden akılla öğrendiğim ilahî hakikatleri şimdi çok daha açık ve derin bir şekilde bizzat görerek idrak ettim.”⁵⁶⁷

Bu ifadeler, Sadrâ'nın keşf ve şühûdu yalnızca teorik değil, yaşanmış bir tecrübe olarak gördüğünü ve sezgisel bilginin, onun epistemolojisinde temel bir yer tuttuğunu göstermektedir. Sadrâ'nın bu anlayışı, keşfi iki yönüyle tasnif etmesine de zemin hazırlar. İlki, onun “keşf-i sûrî” adını verdiği sembolik sezgi düzeyidir. Bu halde hakikat, doğrudan remizler ve mecazlar aracılığıyla olup ruhun iç duyularıyla algılanmaktadır. Tıpkı Hz. Peygamber'in bazı keşfi tecrübelerinde ilim ve mârifeti süt içmek şeklinde müşâhede etmesi gibi. Bu tür müşâhede rüya tabirine benzer, çünkü görülen şey hakikatin kendisi yerine, onun bir işareti niteliğinde olur. Sadrâ'nın, bu durumu tuhaf karşılanmamalıdır, zira dünya hayatı onun nazarında bir uykudur ve hakikatle karşılaşmak, ancak bu uykudan uyanmakla mümkündür.⁵⁶⁸

İkinci tür ise, onun “keşf-i manevî” dediği doğrudan idrak halidir. Bu seviyede hakikat herhangi bir sembole ihtiyaç duymadan, doğrudan ve aracısız biçimde kalbin önünde tecellî eder. Bu hal, perdelerin birer birer kalktığı, aklın ve kalbin birlikte hakikatin aynasına baktığı bir içsel açıklık anıdır. Sadrâ bu tür bilgiyi “ilham” ya da “kuvve-i kudsiyye” olarak adlandırır. Çünkü bu bilgi, öğrenilmez, dışarıdan kazanılmaz, bilakis içeriden doğar ve yaşanır. Sadrâ'ya göre bu iki keşif birbirinin zıddı değil, birbirini tamamlayan iki merhaledir. İlki hakikate yaklaşmanın diliyse, ikincisi onunla göz göze gelmenin hali olup ancak bu yollardan geçen bir ruh, hakikati sadece bilmekle kalmayıp onunla birlikte var olur.⁵⁶⁹

3.2.1.1.8. Seyr ü Sülûk

Seyr ü sülûk, tasavvufî eğitim sürecinde müridin manevî olarak arınma ve olgunlaşma yolculuğunu ifade etmektedir. Bu yolculuk, kişinin cehaletten ilme, kötü huylardan güzel ahlaka, nefsanî arzulardan ilahî hakikate doğru ilerlemesini

⁵⁶⁷ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü 'l-müte 'âliye fî esfâri 'l- 'akliyyeti 'l-erba 'a*, 1/8.

⁵⁶⁸ Geçit, *Molla Sadrâ'nın Kur'an Yorumu*, 353-354.

⁵⁶⁹ Geçit, *Molla Sadrâ'nın Kur'an Yorumu*, 354.

kapsamaktadır. “Seyr” kavramı yürümek ve ilerlemeyi, “sülûk” ise bu yola bilinçli bir şekilde girişi ve o yolda aşama aşama ilerlemeyi temsil etmektedir. Tasavvufî terbiyede bu yolculuğu sürdüren kimseye “sâlik”, yolculuğun nihai hedefi olan Hakk’a ulaşma haline ise “vusûl” adı verilmektedir.⁵⁷⁰

İslam dünyasında mânevî rehberliğe ulaşmanın en yaygın yolu, sûfî tarikatlar aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu yolda ilerleyenler için seyr ü sülûk, tarikat geleneğini belirli bir kaynağa bağlayan silsile düzeniyle mümkün hale gelmektedir. Bunun dışında, zaman zaman “efrâd” diye anılan ve görünürde olmayan bir hiyerarşi ya da Hızır gibi bâtinî bir rehberlik anlayışıyla seyr üsülûke katılanların da olduğu bilinmektedir. Sayıları çok fazla olmasa da bu tür örneklerle rastlanmaktadır. Şîî gelenekte ise bu duruma ilave olarak, her zaman hazır ve nâzır kabul edilen mânevî kutup olan gizli imam aracılığıyla da bir tür sülûk yolculuğuna katılmak mümkün görülmektedir. Bu nedenle, görünürde bir şeyhe bağlı olmayan ama irfânî yönü açıkça hissedilen bazı isimler, bu ikinci ve üçüncü türden mânevî rehberliklerle değerlendirilebilmektedir. Mesela Mîr Dâmâd gibi, öğretileriyle güçlü bir irfanî çizgi sergileyen bazı düşünürlerin beşerî bir şeyhe bağlı olmadıkları görülmektedir. Buna karşılık, Seyyid Haydar Âmilî gibi bazı isimlerin açıkça bir şeyhe bağlı oldukları bilinmektedir. Molla Sadrâ’ya gelince... Onun gerçekten düzenli bir tasavvufî sülûk yoluna mı girdiği, yoksa ilhamını görünmeyen mânevî bir silsileden mi aldığı konusu net değildir. Bu konuda kesin bir şey söylemek kolay değildir. Ama her hâlükârda şunu söyleyebiliriz ki, Sadrâ bolca zikir ve tefekkürle iç dünyasını zenginleştirmiş ve bu sayede güçlü bir mânevî bakış açısı kazanmıştır. Kaynaklarda geçen rivayetlere göre, onun bu tür bir inziva ve riyâzatla uzun bir müddet uğraştığı ifade edilmektedir. Bu süreçte kendini riyâzete, nefis terbiyesine ve derin düşüncelere vermiştir. Çektiği sıkıntılar ve yaptığı içsel yolculuk, onun sadece bir düşünür değil, aynı zamanda mânevî yönden uyanmış bir bilge haline gelmesini sağlamıştır.⁵⁷¹

Molla Sadrâ’nın düşünce dünyasında “seyr ü sülûk”, yalnızca bir sûfînin mânevî terakkisini anlatmakla kalmaz. Aynı zamanda insanın varlığa, bilgiye ve hakikate uzanan çok katmanlı yolculuğunu temsil etmektedir. Bu anlayış, onun en

⁵⁷⁰ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 183.

⁵⁷¹ Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, 47-48.

önemli eseri olan *el-Hikmetü'l-müteâliyye fi'l-esfâr el-arba'a* adlı yapıtının isminde açıkça kendini göstermektedir. Bu başlık, sadece bir kitap adı değil, insanın cehaletten mârifete, görünenden aşkın olana doğru gerçekleştirdiği metafiziksel yükselişin sembolik bir çerçevesi olarak ele alınmaktadır. Sadrâ'nın kullandığı esfâr (seferler) terimi, hem sûfî literatüründe hem de diğer dinî geleneklerde ortak bir metafor olan “yolculuk” düşüncesini içinde barındırmaktadır. Ancak onun yolculuğu, klasik tasavvufî gelenekteki vecd ya da hal durumlarına indirgenemez. Molla Sadrâ'nın seyr ü sülûkü, Tanrı'ya aşkın bir yolculuğu değil, aynı zamanda aklın rehberliğinde ilâhî nizamın keşfine doğru gerçekleşen ontolojik bir harekettir. Bu anlamda, Hikmet-i Müteâliye yani aşkın hikmet, onun tasavvufî felsefeyi bir araya getirdiği, akıl ve kalbi, sezgi ve düşüncüyü iç içe geçirdiği özgün bir metafizik sistemin adı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁷²

Burada kullanılan “aşkın hikmet” ifadesi, modern felsefedeki aşkınlık kavramlarıyla -örneğin Kant'ın ya da Emerson ve Thoreau'nun aşkıncılığıyla- karıştırılmamalıdır. Zira Molla Sadrâ'da aşkınlık, soyut bir idenin değil, varlık düzeninin bizzat kendisinin derinliğine yapılan bir iniş olarak yorumlanmaktadır. Bu iniş, zihinsel ve ontolojik bir sefer niteliği taşımaktadır. *Esfâr*, işte bu metafizik bilginin katman katman kavranış sürecini anlatmaktadır. Sadrâ, bu yolculuk anlayışını sadece kendi başına kurmamış, İbnü'l-Arabî geleneğinden ve Davud el-Kayserî gibi önemli sûfî düşünürlerden ilham almıştır. Özellikle *Fusûsü'l-hikem* gibi metinlerde daha önce kullanılan sefer ve seyr kavramlarını, kendi hikmet sistemine derinleştirerek yerleştirmiştir. Böylece onun *Esfârı*, hem tasavvufî mirası hem de felsefî geleneği kucaklayan bir yol haritasına dönüşmüştür. Molla Sadrâ, bu geleneğe tam anlamıyla vâkıftır ve *Esfâr* adlı eserinin girişinde, âriflerin bir yolculuk üstlendiklerini belirtmektedir. Ancak bu yolculuk, yalnızca ruhsal ya da duygusal bir tecrübe olmayıp aynı zamanda aklın işleyişiyle gerçekleşen, metafizik bilgiye ulaşma süreci olarak tanımlanmaktadır. Onun anlayışında esfâr, insanın aracılığıyla elde edilen aklî sürecin bütünüdür ve bu süreç, ilâhî düzenin kavranmasına hizmet eden bir hikmet üretmektedir.⁵⁷³

⁵⁷² Seyyid Hüseyin Nasr, *Sadrü'l-Müteellihîn Şîrâzî ve Hikmet-i Müteâliye*, trc. Hüseyin Sûzençî (Tahran: Defter-i Pejuheş ve Neşr-i Sühreverdî, 1382), 94-95

⁵⁷³ Nasr, *Sadrü'l-Müteellihîn Şîrâzî ve Hikmet-i Müteâliye*, 94-95.

Molla Sadrâ, en önemli eseri olan *esfâr*'da, dört manevî yolculuğu (seyr ü sülûk) aklî temellerle yeniden inşa etmiş ve irfanî deneyimi felsefî düşünceyle birleştirmiştir. Ona göre hakikate varmak, sadece aklî çıkarımlarla değil, aynı zamanda kalbin arınması ve keşif yoluyla mümkündür. Seyr, yani manevî yolculuk, bir başlangıç noktasından hedefe doğru gerçekleşen sürekli bir hareket halidir. Bu hareket, bir dizi menzilin ve aşamanın geçilmesini gerektirir ki bu da ancak aklın rehberliğiyle ve şühûdun desteğiyle tamama ermektedir. İrfan geleneğinde akıl, çoğu zaman aşk ve keşif karşısında geri plana atılmış gibi görünmektedir. Ancak Molla Sadrâ bu yaklaşımı dönüştürmektedir. Ona göre akıl da ilahî yolculukta asli bir merhale ve seyr ü sülûkün yapısal bir parçası olarak işlev görmektedir. İlk seyr olan “halktan Hakk’a yolculuk”, insanın maddî âlemden, yani halktan sıyrılarak Hakk’a, yani mutlak varlığa doğru yönelişini ifade etmektedir. Bu yönelişin önünde, nefsin arzuları, kalbin perdeleri ve ruhun dağınıklığı gibi sayısız engel bulunmaktadır. Sâlikin görevi, bu perdeleri tek tek aralayarak hakikate yaklaşmaktır. Nefis, kalp ve ruh gibi üç temel yapı hem insanın iç dünyasını hem de onun Allah’la ilişkisini şekillendirmektedir. Tasavvufî gelenekte bu manevî yolculuk nefis, kalp, akıl, ruh, sır, hafî ve ahfâ şeklinde yedi mertebede açıklanmaktadır. Bu aşamalarda akıl yalnızca başlangıçta değil, tüm süreç boyunca rehberlik eden asli bir kuvvet olarak işlev görmektedir. İkinci seyr, “Hakk’tan Hakk’a, Hakk ile” yapılan yolculuktur. Bu, sâlikin fâniliği yaşayıp bekâyâ erişmesi anlamına gelmektedir. Artık kişi kendini bütünüyle Hakk’a teslim etmiş, kendi zatını, sıfatlarını ve fiillerini ilâhî varlıkta eritmektedir. Bu noktada sâlikte benlik kalmamakta, geriye sadece ilâhî tecellinin taşıyıcısı olarak bir varlık hali bulunmaktadır. Üçüncü seyr, “Hakk’tan halka, Hakk ile” dönüşü ifade etmektedir. Bu seferde sâlik, Hakk’ta bulunduğu bekâyâ halkın arasına geri dönmektedir. Ancak bu dönüş artık eski benliğiyle değil, Hakk’ın iradesiyle konuşan, tebliğ eden ve irşad eden bir bilge olarak zuhûr etmektedir. Bu aşamada, o artık Ceberût, Melekût ve Nâsût gibi âlemleri dolaşmakta, ilâhî bilgileri idrak edip bunları insanlara ulaştırmaktadır. Dördüncü seyr, tekrar “halktan Hakk’a, Hakk’ın yardımıyla” dönüşü temsil etmektedir. Bu bazen ilk seyre benzer görülse de, burada seyr aklî tefekkür ve varlık delilleriyle gerçekleşmektedir. Bu aşamada sâlik, dünya ve ahiret bağlamında fayda ve zararı tanıyan bir idrak kazanmaktadır. Dış dünyaya (âfâk) ve kendi iç benliğine (enfüs) yönelen bir tefekkürle, her şeyde ilâhî ayetleri müşahade etmektedir. Bu

yolculuk, sâlikî yalnızca mârifete değil, aynı zamanda Hakk’a götüren delillerle donanmış bir hikmet mertebesine ulaştırmaktadır.⁵⁷⁴

Molla Sadrâ’nın *Esfâr* adlı eseri, bu dört seferin düşünsel ve metafizik haritasıdır. İlk seferde varlık ve cevher-arâz gibi konular üzerinden Allah’ın varlığı tartışılmaktadır. İkinci sefer, sâlikin fânîliği ve bekâya erişimini konu edinmektedir. Üçüncüde, soyut nefisler ve kutsal cevherler ispat edilmektedir. Dördüncüde ise kıyamet sonrası varlık durumu, nefsin ahiretteki halleri ve metafizik âkıbet meseleleri ele alınmaktadır. Bu yolculuk yalnızca bir iç deneyim değil, aynı zamanda düşüncenin de bir seyahati olarak görülmektedir. Zihin, soyutlama merhalelerinden geçerek Rabbanî hakikatleri müşâhede etmektedir. Oradan da yaratılış düzeninin derin anlamına ulaşmaktadır. Bu nedenle, fizik ve psikoloji gibi disiplinler dahi ancak metafizik hakikatlerin aynasında tam anlamıyla kavranabilmektedir.⁵⁷⁵

3.2.1.1.9. Muhabbet (Sevgi)

Tasavvuf düşüncesinde muhabbet kavramı, kul ile Allah arasında kurulan derin bir mânevî bağın adı olarak tanımlanmaktadır. Anlam dünyası geniş olan kavramın lügat kökeni, onun tasavvufi kapsamını anlamak açısından son derece önemli bir yere sahiptir. Arapça’da hibbe “tohum” anlamına gelmektedir. Tıpkı toprağa atılan ve uygun ortamda filizlenen bir çekirdek gibi, muhabbet de kalbe düşerek zamanla kök salmakta ve kemâle doğru büyümektedir. Bu süreçte kalp, tıpkı toprağın tohumu saklayıp beslemesi gibi, sevgiyi taşımakta ve geliştirmektedir. Hubb kelimesi ise hem “sevgi” anlamında kullanılmakta hem de “topraktan yapılan testi” anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla muhabbet, kalbi bir kap gibi tasavvur eder, o kap dolduğunda artık başka bir şeyi kabul etmez hale gelmektedir. İçinde sadece ilahî aşkı taşıyan bir kalp, dünyevî ilgilere kapalıdır ve yalnızca Hakk’a yönelmiştir. Dolayısıyla muhabbet, hem kalpte yeşeren bir tohum gibi doğmakta, hem de dolu bir testi gibi başka hiçbir şeye yer bırakmayacak şekilde o kalbi kuşatmaktadır. Bu iki anlam

⁵⁷⁴ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü ’l-müte’âliye fî esfârî ’l-’akliyyeti ’l-erba’a*, 1/13-16; Molla Sadrâ, *Terceme-i Esfâr*, 1/16-17; Nasr, *Sadrü ’l-Müteellihîn Şîrâzî ve Hikmet-i Müteâliye*, 96-100; Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, 75-79.

⁵⁷⁵ Nasr, *Sadrü ’l-Müteellihîn Şîrâzî ve Hikmet-i Müteâliye*, 100; Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, 79.

katmanı, tasavvufî düşüncede muhabbetin nefsin dönüşümü, kalbin saflaşması ve Hakk’a yönelmesi sürecindeki merkezi konumunu belirginleştirmektedir.⁵⁷⁶

İslam tasavvufunun önemli isimlerinden İbnü'l-Arabî'ye göre muhabbet, varlık düzeni içinde hem ilâhî bir hakikati hem de insanî bir hali temsil etmektedir. Bu makam, dört temel unvanla ifade edilmektedir: hubb, kalbe yerleşen ve dünyevî arızalardan arınmış saf sevgi; vedd, Allah’a ait bir sevgi olarak “el-Vedûd” isminde tecellî etmektedir; aşk, sevginin aşırılığa ulaştığı halidir; hevâ ise kalpte meydana gelen ilk yönelme ve iradenin tamamen sevgiliye bağlandığı durumdur. Bu dördüncü derece, Allah’a nispet edilmeyen tek sevgi biçimidir. İbnü'l-Arabî, muhabbeti tanımlarken Kur'an ve hadis metinlerine dayanmakta ve onları derin, bâtinî bir te'vil ile yorumlamaktadır. Ona göre aşk, yalnızca insanî bir hal olmayıp, aynı zamanda ilâhî bir makamdır. Nitekim Allah, Kur'an'da sevgi fiilini kendine nispet ederek “el-Vedûd” ismini kullanmakta ve bazı kullarını sevdiğini beyan etmektedir: tövbe edenleri,⁵⁷⁷ sabredenleri,⁵⁷⁸ temizlenenleri,⁵⁷⁹ tevekkül edenleri...⁵⁸⁰ Buna karşılık, zalimleri,⁵⁸¹ kibirlenenleri⁵⁸² ve israf edenleri⁵⁸³ sevmediğini bildirmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre aşk, hem Allah’a hem insana nispet edilmektedir, fakat bu nispetin mahiyeti, akıl yoluyla tam anlamıyla kavranamamaktadır. Zira aşk bir zevk meselesi olup hakikati yaşanmakta fakat tanımlanamamaktadır. Onun şu mısraları bu düşüncüyü açıkça yansıtmaktadır:

الحب يُنسب للإنسان والله / بنسبة ليس يدري علمنا ما هي

الحب ذوقٌ ولا تُدرى حقيقته / أليس ذا عجب والله والله

“Aşk hem insana hem Allah’a nispet edilmektedir; ancak bu nispetin ne olduğunu ilmimiz bilememektedir.

⁵⁷⁶ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-Mahcûb*, 367-368.

⁵⁷⁷ el-Bakara, 2/222.

⁵⁷⁸ Âl-i İmrân, 3/146.

⁵⁷⁹ el-Bakara, 2/222.

⁵⁸⁰ Âl-i İmrân, 3/159.

⁵⁸¹ Âl-i İmrân, 3/57.

⁵⁸² En-Nahl, 16/23.

⁵⁸³ el-A'râf 7/31.

Aşk bir zevktir, hakikati idrak edilememektedir. Bu ne garip bir hal!”

Bu çerçevede İbnü'l-Arabî'ye göre aşk, sınırları çizilemeyen, tanımlanamayan ancak zevk yoluyla idrak edilen bir hakikattir. Onu ancak gerçek anlamda seven kişi, yani mahbûb ile özdeşleşmiş olan idrak edebilmektedir.⁵⁸⁴

İslam felsefe geleneğinde ise muhabbet, daha sistematik ve ontolojik bir çerçevede ele alınmaktadır. Bu yaklaşımın zirvesinde yer alan Molla Sadrâ, muhabbeti, varlığın özüne içkin bir ilke olarak tanımlamaktadır. Ona göre aşk, sadece bir duygu değil, varlıkta bulunan her şeyin kemale yönelmiş doğal eğilimidir. Molla Sadrâ, aşkı “uyumlu olana yöneliş” olarak tanımlamaktadır. Bu yöneliş ister aklî, ister hissî veya tabîî olsun, neticede her şeyin özünde aşk bulunmaktadır. Güzellik karşısında doğan lezzet de bu aşkın bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Varlıkta teşvik ilkesi uyarınca, bu aşk her mertebede farklı düzeyde tecelli etmektedir. Duyulur âlemde bu, kemalin aracısız ve perdesiz idrakiyle hissedilirken, Tanrı'da ise aşk, varlığın en yüce derecesinde neşe, huzur ve mutlak tatmin olarak zuhûr etmektedir.⁵⁸⁵

Molla Sadrâ'nın felsefesinde aşkın gerçekliği, “vahdet-i şahsiyye-i vücûd” ilkesiyle temellendirilmektedir. Bu anlayışa göre aşkın hakikati yalnızca Allah'ta bulunmaktadır. O'nun dışındaki varlıklarda aşk, ancak mecazî düzeyde söz konusu olmaktadır. Ancak bu mecaz, hakikati inkâr etmemekte, bilâkis aşkın ilâhî varlıkla bütün varlık arasındaki bağı kuran asli bir ilke olduğunu göstermektedir. Tıpkı varlık gibi aşk da tek bir mâna ve hakikate sahiptir. Fakat insanlar, alışkanlıklar ve gaflet perdeleri sebebiyle bu aşkı doğrudan idrak edememektedir. Yine de Sadrâ, Allah'a “âşik”, “aşk” ve “maşuk” nitelemelerinin isnad edilebileceğini belirtmektedir. Çünkü varlık, Allah'ın görünmeyen kemali olup O'nun aşkı da bu kemalin bir tezahürüdür. Şöyle demektedir: “Allah, her güzelden daha güzeldir ve onun ilmi, bütün bilenlerden daha yücedir.” Bu durumda muhabbet, Sadrâ'nın sisteminde yalnızca bir ontolojik eğilim değil, Allah'ın kendi kemalini varlık âleminde aşk yoluyla sergilemesidir. Böylece tasavvufun sezgisel derinliği ile felsefenin ontolojik bütünlüğü, muhabbet

⁵⁸⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, tsh. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 3/480-485.

⁵⁸⁵ Murtazâ Şücârî – Şehîn Necefzâde, “Muhabbet-i Meyân-ı Hüdâ ve İnsân ez Didgâh-ı Molla Sadrâ”, *Faslnâme-yi İlmi-Pejuheşî* 11/31 (1393), 150-151.

kavramında bütünleşmektedir. Aşk, bir yandan kulun Hakk’a yönelişi, öte yandan Hakk’ın varlıkta tezahürüdür. Bu çiftte yönelim, aşkı yalnızca bireysel bir duygu olmaktan çıkarıp, varlıkla iç içe geçmiş bir metafizik hakikat haline getirmektedir.⁵⁸⁶

3.2.2. Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679)

Molla Sadrâ’dan sonra nazarî tasavvufu anılan bir diğer isim de ilim ve riyazât ehli bir âlim olan Feyz-i Kâşânî’dir.⁵⁸⁷ *Şerhü’s-sadr* isimli risalesinde, yirmi yaşına geldiğinde ileri düzey dinî ilimler ve özellikle bâtinî ilimleri tahsil etmek amacıyla bir rehber arayışına girdiğini kaydetmektedir. Bu çerçevede İsfahan’a giderek dönemin tanınmış âlimlerinden dersler aldığı, ancak bâtinî ilimler konusunda derin bilgiye sahip bir kimse bulamadığı anlaşılmaktadır.⁵⁸⁸ Arayışlarını sürdüren Kâşânî, pek çok bölgeyi dolaşmış ve nihayetinde İran’a dönerek, ilm-i bâtin sahasında dönemin en yetkin ismi kabul edilen ve o sırada Kum’da bulunan Molla Sadrâ ile tanışmıştır. Bu dönemde Molla Sadrâ’nın kızıyla evlenmiş ve sekiz yıl boyunca onun yanında kalmıştır. Bu süreçte Sadrâ’nın rehberliğinde riyazât ve mücâhedeyle meşgul olmuş ve neticede bâtinî ilimlerde derin bir yetkinlik kazanmıştır.⁵⁸⁹

Çağdaş tarihçilerden Şeyh Abbas el-Kummî, onu “âlim, fazıl, kâmil, ârif, muhaddis, muhakkik, mudakkik ve hekim” gibi vasıflarla nitelendirmiştir.⁵⁹⁰ Hicrî on ikinci yüzyıl bilginlerinden Bahrânî ise, Kâşânî’nin fazilet sahibi bir muhaddis olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte, *Sefînetü’n-necât* isimli risalesine atıfla, tüm ulemayı küfürle itham eden bir ahbârî olarak değerlendirmiştir.⁵⁹¹ Ayrıca, vahdet-i vücûd gibi konularda neredeyse küfre varan ifadeler kullandığını, İbnü’l-Arabî gibi bir zındığın inanç sisteminden etkilendiğini ileri sürmüştür.⁵⁹² Tasavvufun Acem

⁵⁸⁶ Şücârî-Necefzâde, “Muhabbet-i Meyân-ı Hüdâ ve İnsân ez Didgâh-ı Molla Sadrâ”, 150-151.

⁵⁸⁷ Muhammed Muhsin Feyz el-Kâşânî, “Şerhü’s-Sadr”, *Deh risale-yi muhakkik-i bozorg-ı Feyz-i Kâşânî*, tsh. Seyyid Kemaleddin Fakih-i İmânî (İsfahan: Merkez-i Tahkikat-ı İlmi ve Dini İmam Emiri’l-mü’minin Ali Aleyhisselam, 1371), 59.

⁵⁸⁸ Kâşânî, “Şerhü’s-Sadr”, 59; Hamid Algar, “Feyz-i Kâşânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/520.

⁵⁸⁹ Kâşânî, “Şerhü’s-Sadr”, 61; Algar, “Feyz-i Kâşânî”, 12/520.

⁵⁹⁰ ‘Abbâs el-Kummî, *el-Künâ ve’l-elkâb* (Tahran: Mektebetü Sadr, 1368), 3/39-41.

⁵⁹¹ Bahrânî, *Lü’lü’etü’l-Bahreyn*, 116.

⁵⁹² Bahrânî, *Lü’lü’etü’l-Bahreyn*, 116-117.

diyarında yaygınlık kazanması ve halk arasında aşırılığa kaçan eğilimlerin ortaya çıkması da Bahrânî tarafından Kâşânî'nin yaşadığı döneme tarihlenmiştir.⁵⁹³

Kâşânî'nin, İrfanî ve tasavvufî yönelimi, Molla Sadrâ, İbnü'l-Arabî ve Gazzâlî'nin etkisiyle şekillenmiştir. Özellikle İbnü'l-Arabî ve Gazzâlî'nin eserlerinden yaptığı iktibaslar dikkat çekmektedir.⁵⁹⁴ Ancak bazı çevreler, Ehl-i beyt irfanıyla bu isimlerin görüşlerini birleştirmesi sebebiyle eleştiride bulunmuşlardır. Bunun yanı sıra, Gazzâlî'den etkilenerek mûsikîye cevaz vermesi, vahdet-i vücûd görüşü, ahhârî çizgisi ve genel olarak tasavvufa yönelişi de farklı çevrelerin tenkit konusu olmuştur.⁵⁹⁵ Fetvaları da çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Kâfirlerin cehennemde ebedî kalamayacağı, içtihad ehlinin kurtuluşa eremeyeceği ve az miktarda suyun necasetle tepkimeye girmesi durumunda haram olmayacağı yönündeki görüşleri, Şîî fukaha tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir.⁵⁹⁶

Molla Sadrâ gibi, Kâşânî de dönemindeki tasavvufî yozlaşmayı sorgulamış ve sözde sûfileri eleştiriye tabi tutmuştur. *Kitâbü'l-hakâik* adlı eserinde, kendilerini sûfi olarak tanıtan bazı kimseleri, mârifet ve ilimden yoksun, fitneye bulaşmış, sünneti terk ederek bid'atlere yönelmiş kişiler olarak nitelendirmiştir. Bu kişilerin, yüksek sesle zikir yapmaları, dans etmeleri, alkış tutmaları ve kendilerini müşahede ya da mükâşefe makamında görmeleri gibi davranışlarını eleştirmiştir. Hatta bu tür sûfi görünümlü kişilerin, Mekke'ye hac için gelenlerden daha fazla ziyaret edildiğini, halkın onlara secde eder gibi eğildiğini, ellerini öpüp ayaklarına kapandığını, helâl-haram duyarlılığı taşımadıklarını ifade ederek tepkisini dile getirmiştir.⁵⁹⁷

Nazari tasavvuf çizgisini benimseyen Kâşânî, bâtıl eğilimlere sahip olan ve şeriatla bağdaşmayan tasavvuf yorumlarını eleştirmiştir. Bu doğrultuda, Molla Sadrâ'nın *Kesru esnâmi'l-câhiliyye* adlı eserine benzer nitelikteki *el-Kelimâtü't-ta'rîfe* adlı çalışmasında, kendilerini tasavvufun yüksek mertebelerine ulaşmış gibi gösterip

⁵⁹³ Bahrânî, *Lü'lü'etü'l-Bahreyn*, 117.

⁵⁹⁴ Ni'met, *Felâsifetü's-Şîa hayatuhum ve ârâuhum*, 601; Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât* 6/80.

⁵⁹⁵ Zerrînkûb, *Dünbâle-i Cüstücû der Tasavvuf-i Îrân*, 254-255.

⁵⁹⁶ Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 6/81-82.

⁵⁹⁷ Feyz el-Kâşânî, *el-Hakâik fî mehâsini'l-ahlâk*, thk. el-Hâc Muhsin Âkîl (Kum: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1409/1989), 138-139; Muhsin Feyz el-Kâşânî, *el-Kelimâtü't-tarîfe* (Beyrut: Dârü'l-Belâğa, 1414/1997), 65-67.

teveccühle her şeyi yapabileceklerini iddia eden kişileri hedef almıştır. Bu kimselerin, dualarının melekût âleminde işitildiğini, ceberût âleminde kabul gördüğünü, kerâmet sahibi olduklarını, uzun çilelere girip hiçbir şey yemeyip içmediklerini, hayvani gıdalardan kaçındıklarını, uykuyu terk ettiklerini ve cinleri Mûsâhhar kıldıklarını iddia etmelerine rağmen, gerçek tasavvufla bağlarının olmadığını vurgulamıştır.⁵⁹⁸ *Beşâretü 'ş-Şia* adlı eserinde de sûfilere yönelik benzer eleştirilerde bulunmuştur.⁵⁹⁹

Kâşânî'nin tasavvufa dair düşüncelerini şekillendiren metinlerden biri de *Muhâkeme* adlı eseridir. Bu risalede, daha önceki metinlerinde olduğu gibi, sahih temellere dayanmayan tasavvufî anlayışları eleştirmiş, ancak hakikî sûfilere bu tenkitlerin dışında tutmuştur. Ona göre, hak ehli bir zümre her devirde varlığını sürdürebilir. Bununla birlikte, mal, makam ve dünyevî hırslarla hareket eden bazı kişilerin bu zümrelerin içine sızarak hakikati istismar edebileceğine dikkat çekmiştir.⁶⁰⁰ Kâşânî, *Zâdü's-sâlikîn* adlı eserinde ise özellikle çileye girmek, hayvanî gıdalardan tamamen uzak durmak, “çârdarb zikir” gibi bazı uygulamaları hedef almıştır. Ancak ölçülü bir şekilde et tüketmenin, halvette bulunmanın ve cuma ile cemaatle namaza engel olmayacak şekilde yapılan teveccüh zikirlerinin kalbi aydınlatacağına inandığını ifade etmiştir.⁶⁰¹

Felsefî ilimlerle de meşgul olan Kâşânî,⁶⁰² bu alanda hocası Molla Sadrâ'ya nispetle daha sönük kalmıştır. Bazı eserlerinde felsefî terimlerle tasavvufî kavramları harmanladığı, ancak Sadrâ'nın üslubuna bağlı kaldığı görülmektedir. Örneğin, *el-Kelimâtü'l-meknûne* isimli risalesinde on iki imamı akl-ı kül ile eşleştirmiştir. *Usûlü'l-ma'ârif* adlı eserini ise tamamen felsefî bir dille yazmıştır.⁶⁰³ Felsefî düşünceler açısından değerlendirildiğinde, Kâşânî'nin daha çok Gazzâlî, İbnü'l-Arabî geleneği ve

⁵⁹⁸ Kâşânî, *el-Kelimâtü't-tarîfe*, 64-65.

⁵⁹⁹ Muhammed b. Muhsin b. Murtazâ b. Şah Mahmûd el-Feyz el-Kâşânî, *Beşâretü 'ş-Şi'a*, thk. Ahmed Abdülvahhâp el-Hizâî (Kerbela: Şu'betü't-Tahkîk, 2018), 230-231.

⁶⁰⁰ Muhammed Muhsin Feyz el-Kâşânî, “el-Muhakeme”, *Deh risale-yi muhakik-i bozorg-ı Feyz-i Kâşânî*, tsh. Seyyid Kemaleddin Fakih-i İmani (İsfahan: Merkez-i Tahkikat-ı İlmi ve Dini İmam Emiri'l-mü'minin Ali Aleyhisselam, 1371), 102-103.

⁶⁰¹ Muhammed Muhsin Feyz el-Kâşânî, “Zâdü's-Sâlikîn”, *Deh risale-yi muhakik-i bozorg-ı Feyz-i Kâşânî*, tsh. Seyyid Kemaleddin Fakih-i İmani (İsfahan: Merkez-i Tahkikat-ı İlmi ve Dini İmam Emiri'l-mü'minin Ali Aleyhisselam, 1371), 87-88.

⁶⁰² Mirzâ Muhammed Tâhir Nasrâbâdî, *Tezkire-i Nasrâbâdî*, tsh. Vahîd Destgerdî (Tahran: Çâphâne-i Armağân, 1317), 155.

⁶⁰³ Algar, “Feyz-i Kâşânî”, 12/521.

Mevlânâ'nın eserlerinden beslendiği görülmektedir. Tasavvufun teorik ve pratik yönünü Gazzâlî'nin metinlerinden, varlık anlayışını ise Ekberî gelenekten faydalanarak sistematize etmiştir. Ancak, bu yönelimleri nedeniyle Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Fusûs şarihleri gibi mutasavvıflara yöneltilen eleştirilerin hedefi haline gelmiştir. Kâşânî'nin Ekberî geleneğin varlık düşüncesine kayda değer bir katkı sunmadığı ifade edilse de, bu gelenekten yararlanarak Şîî akidesini uzlaştırma çabası, onun metinlerini değerli kılan bir özellik olarak öne çıkmaktadır.⁶⁰⁴

Tasavvufa dair pek çok eser kaleme alan Kâşânî'nin düşüncelerinde zamanla belirgin değişiklikler meydana gelmiştir. Erken dönemlerinde sahih olmayan sûfî eğilimlerle mücadele eden bir çizgiye sahipken, daha sonraki yıllarda tasavvuf, kelâm ve felsefeye dair daha temkinli ve sorgulayıcı bir tavır benimsemiştir. Bu kapsamda, 1083/1673⁶⁰⁵ yılında havâs ve eşrafa yönelik ilmî yöntemleri açıklamak amacıyla yazdığı *el-İnsâf* risalesi, onun entelektüel dönüşümünü yansıtan önemli bir metindir. Gazzâlî'nin *el-Münkız mine'd-dalâl* adlı eserine benzer bir üslupla kaleme aldığı bu risalede, mârifete ulaşmak amacıyla kelâmcıların, felsefecilerin ve sûfîlerin metinlerini incelediğini, fakat bu incelemeler neticesinde herhangi bir hakikate ulaşamadığını dile getirmiştir.⁶⁰⁶ En dikkat çekici dönüşüm ise risalenin ilerleyen bölümlerinde “Ben ne kelâmcıyım, ne filozofum ne de mutasavvıfım” ifadesiyle ortaya çıkmıştır.⁶⁰⁷

Kâşânî, aynı dönemde kaleme aldığı *Beşâretü's-Şîa* adlı eserinde de tasavvufun bazı temsilcilerini doğrudan hedef almıştır. Bu noktada İbnü'l-Arabî ve onun önde gelen öğrencisi Sadrüddîn Konevî'ye yönelttiği eleştiriler, özellikle icmâ anlayışı, bâtın ve zâhir hilafeti ile zamanın imamını tanımama gibi meseleler etrafında yoğunlaşmıştır.⁶⁰⁸ Bu eser, tıpkı *el-İnsâf* ve *Beşâretü's-Şîa* eserleri gibi onun tasavvufa yönelik mesafeli tutumunun açık bir yansımasıdır. Nitekim bu iki metin,

⁶⁰⁴ Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şîa'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 143.

⁶⁰⁵ Mustafa Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüshahâ-yı Hattî-yi İrân* (FENHÂ) (Tahran: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitabhâne-i Millî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân, 1391), 5/59.

⁶⁰⁶ Muhammed Muhsin Feyz el-Kâşânî, “el-İnsâf”, *Deh risale-yi muhakkak-i bozorg-ı Feyz-i Kâşânî*, tsh. Seyyid Kemaleddin Fakih-i İmâni (İsfahan: Merkez-i Tahkikat-ı İlmi ve Dini İmam Emiri'l-mü'minin Ali Aleyhisselam, 1371), 183-185.

⁶⁰⁷ Kâşânî, “el-İnsâf”, 196.

⁶⁰⁸ el-Kâşânî, *Beşâretü's-Şî'a*, 104, 113, 260, 262.

Kâşânî'nin sûfî gelenekle arasına belirli bir sınır koyduğu döneme işaret etmektedir. Ancak bu dönemden sonra kaleme aldığı *el-Usûlü'l-ma'ârif*,⁶⁰⁹ *el-Kelimâtü'l-mahzûme*⁶¹⁰ ve *el-Kelimâtü'l-maznûne*⁶¹¹ gibi eserlerinde daha olumlu bir tasavvuf anlayışı benimsemiş görünmektedir. Söz konusu metinlerde, tasavvufun felsefî ve irfânî boyutlarına dair daha derinlikli yorumlar geliştirdiği görülür. Bu geçiş, onun kimi zaman sûfî, kimi zaman ise tasavvuf muhalifî olarak anılmasına yol açmış ve literatürde zaman zaman çelişkili bir portre olarak değerlendirilmesine sebebiyet vermiştir.⁶¹²

Kâşânî'nin gerçekten bir sûfî olup olmadığı ya da herhangi bir tarikata intisabı bulunup bulunmadığı konusu da tartışmalı bir husustur. Talebesi Seyyid Ni'metullâh el-Cezâirî, hocasının herhangi bir tarikata mensup olmadığını, bu tür iddiaların asılsız olduğunu belirtmiştir.⁶¹³ Buna karşın, Ma'sûm Ali Şâh gibi bazı son dönem araştırmacılar, Kâşânî'nin Nûrbahşîyye tarikatına mensup Muhammed Mü'min Sebzevârî'nin müridi olduğunu öne sürmüşlerdir.⁶¹⁴ Ayrıca, onun Nûrbahşîyye yahut Zehebiyye tarikatlarıyla irtibatlı olduğunu savunan farklı görüşler de mevcuttur. Bu rivayetlerin ortak noktası, Kâşânî'nin sûfî gelenekle tamamen irtibatsız olmadığını ima etmesidir.⁶¹⁵

Kâşânî'nin tasavvuf karşıtı olarak tanımlanması ise, çoğunlukla onun eleştirel pasajlarının seçmecî bir biçimde değerlendirilmesinden kaynaklanmıştır. Özellikle *el-Kelimâtü't-ta'rîfe* adlı eserinde yer alan sûfilere yönelik sert eleştirileri, onun mutlak bir tasavvuf karşıtı olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Ancak bu tür bir değerlendirme, onun külliyatının bütüncül bir şekilde ele alınmamasıyla ilgilidir. Zira daha sonraki metinlerinde Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'ye yönelik övgü dolu ifadeler kullanmış ve bu iki ismin görüşlerinden açıkça etkilendiğini dile getirmiştir. Dolayısıyla, Kâşânî'nin

⁶⁰⁹ Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nûshahâ-yı Hattî-yi Îrân* (FENHÂ), 4/314.

⁶¹⁰ Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nûshahâ-yı Hattî-yi Îrân* (FENHÂ), 26/581.

⁶¹¹ Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nûshahâ-yı Hattî-yi Îrân* (FENHÂ), 26/584.

⁶¹² Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîa'sında Tavsuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 145-146.

⁶¹³ Tebrîzî, *Reyhanetü'l-edeb*, 5/370-371.

⁶¹⁴ Şîrâzî, *Tarâ'ikü'l-hakâ'ik*, 3/215.

⁶¹⁵ Şîrâzî, *Tarâ'ikü'l-hakâ'ik*, 2/322.

tasavvufa karşı geliştirdiği eleştirilerin, bâtil ve şeriat dışı sûfî pratiklerle sınırlı olduğu, sahîh tasavvufî geleneğe ise saygı duyduğu anlaşılmaktadır.⁶¹⁶

3.3. Tasavvuf Karşısı Şîî ulema

İslam'ın mistik ve bâtinî yönünü temsil eden tasavvufun, Şîîlikle kesişen pek çok ortak noktası bulunmaktadır. Ancak tasavvuf, ilk dönemlerde Sünnilikle özdeş bir yapı olarak ortaya çıktığı için Şîî çevrelerden ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Bazı araştırmacılar, bu eleştirilerin kökenini On İkinci İmam'ın "gaybet-i suğra" (küçük gizlilik) dönemi olarak adlandırılan döneme kadar götürmektedir. Bu dönem, aynı zamanda Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) yaşadığı döneme denk gelmekte olup, Şîî muhalefetinin tasavvufa yönelik açık bir karşıtlığa dönüşmesi de bu süreçle başlamıştır. Şîî otoriteler, Hallâc'ı genellikle "fasık" ve "zındık" bir Şîî olarak nitelendirmiştir.⁶¹⁷

Tasavvufa yönelik Şîî eleştirilerinin bir diğer kaynağı ise, Şîî geleneğinde önemli bir yere sahip olan Sekizinci İmam Ali er-Rızâ ve Onuncu İmam Ali el-Hâdî'nin tasavvuf aleyhine söyledikleri düşünülen sözlere dayanmaktadır. Şîî ulema, Hz. Peygamber ve On İki İmam'dan tasavvufun aleyhine nakledilen rivayetleri doğru kabul etmiş ve bu rivayetleri tasavvuf karşısı tutumlarını desteklemek amacıyla sıkça kullanmıştır.⁶¹⁸

Sûfîlere yönelik Şîî düşmanlığının temelinde, sûfîlerin genellikle Sünni kimlikleriyle özdeşleşmiş olmaları yatmaktadır. Bununla birlikte, Şîîler mutasavvıfları eleştirirken, çoğunlukla tasavvuf karşısı Sünni metinlere başvurmuşlardır. Bu doğrultuda İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîsü İblîs* adlı eseri, hem içerdiği eleştiriler hem de sonraki dönemlerdeki etkisi açısından büyük bir öneme sahiptir. *Telbîsü İblîs*, on üç bölümden oluşmakta olup, eserin dokuzuncu ve onuncu bölümleri tamamen zâhid ve sûfîlerin eleştirisine ayrılmıştır. Bu eser, sadece Sünni çevrelerde değil, aynı zamanda Şîî çevrelerde de tasavvuf karşısı yaklaşımlara temel teşkil etmiş ve sonraki dönemde

⁶¹⁶ Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîa'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 147.

⁶¹⁷ Pürcevâdî, "On İki İmam Şîîliğinde Tasavvufa Muhalefet", 234-235.

⁶¹⁸ Pürcevâdî, "On İki İmam Şîîliğinde Tasavvufa Muhalefet", 235; Ahmet Arslan, "Şîî Bir Mutasavvıf Olan Münis Ali Şâh'ın Burhânü's-sâlikîn İsimli Eserinde Tasavvuf Müdafaası", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022), 202.

ortaya çıkan tasavvuf karşıtı literatür üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır. Günümüze kadar etkisini sürdüren bu eser, Şîî ve Sünnî eleştirilerinin örtüştüğü noktaları göstermesi bakımından da dikkat çekicidir.⁶¹⁹

Şîîler arasında tasavvufa kapsamlı eleştiriler yönelten önemli isimlerden biri, 12. yüzyıl İsnâaşerî müellifi Seyyid Murtazâ er-Râzî'dir. Râzî'nin *Tebsiratü'l-avâm fî ma'rifeti makâlâti'l-enâm* adlı eseri, Şehristânî'nin (ö.548/1153) *el-Milel ve'n-nihal*'ine benzer bir üslupla kaleme alınmış olup Şîî mezhepler tarihi açısından önemli bir çalışmadır. Müellif, eserin on altıncı ve on yedinci bölümlerinde mutasavvıfları ve onların görüşlerini ele alarak tasavvufu eleştirmiştir. On altıncı bölümde, Râzî, "Sûfîler Sünnîdir" diyerek tasavvufun Ehl-i sünnet kökenine vurgu yapmış ve kerâmetleri reddeden Mu'tezile haricindeki Sünnîlerin mutasavvıfları evliya kabul ettiğini belirtmiştir. Bu yaklaşımıyla tasavvufun Şîî doktrinle uyuşmayan yönlerine dikkat çekmiştir. On yedinci bölümde ise, Hucvîrî'nin (ö. 465/1072?) sûfîleri on iki taifeye ayıran tasnifine benzer bir şekilde sûfîleri altı gruba ayırmıştır. Ancak Hucvîrî, bu gruplardan dokuzunu kabul ederken, Râzî tüm tasavvufî zümreleri reddetmiştir.⁶²⁰

Safevîler dönemine, özellikle 17. yüzyılla birlikte, Şîî ulema arasında tasavvuf karşıtı bir hareketin güçlenmesi damgasını vurmuştur. Bu dönemde, tasavvufu hedef alan çok sayıda reddiye kaleme alınmış ve bu eserlerin büyük bir kısmı, ahabî ulemanın devlet içerisindeki etkisinin arttığı dönemlerde yazılmıştır. Tasavvuf muhalifleri tarafından oluşturulan bu reddiye literatürü, ilerleyen süreçte bir gelenek haline gelmiş ve geçmişin muhasebesi ile hesaplaşma amacı taşımıştır.⁶²¹

Safevîlerin son dönemlerine gelindiğinde ise Şîî ulema tasavvufa olumsuz anlamlar yüklemiş ve bu kavramı kötü bir sıfat olarak kullanmıştır. Bu dönemde tasavvuf, kötü bir lakap haline gelmiş ve karalanmak istenen kişiler sûfilikle itham edilmiştir.⁶²² Tasavvuf, özellikle ittihâd, hulûl ve vahdet-i vücûd gibi konular

⁶¹⁹ Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Kahire: Dârü'l-Minhâc, 2009), 219-570; Pürcevâdî, "On İki İmam Şîiliğinde Tasavvufa Muhalefet", 235.

⁶²⁰ Seyyid Murtazâ Hasenî ibn Dâî er-Râzî, *Tebsiratu'l-avâm fî ma'rifeti makâlâti'l-enâm*, thk. Abbas İkbâl (Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1313), 122-142.

⁶²¹ Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîa'sında Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 111.

⁶²² İmân Emînî – Şehrâm Pâzûkî, "Tasavvuf der Sûretbendî Goftomânî Risâle-i Redd-i Sûfiye", *Târih-i ve Temeddûn-i İslâmî* 29 (1398), 174.

üzerinden eleştirilmiş ve sûfilere yönelik ithamlar ağırlaştırılmıştır. Sûfilerin ileri gelenleri bu süreçte “kâfir,” “eşkıyanın başı,” “koyun postuna bürünmüş kurtlar,” “şeytan sıfatlılar,” “kötü iş yapanlar,” “Ömer’in dostları (Hz. Ömer)” ve “zındıklar” gibi hakaretlerle anılmıştır.⁶²³

Reddiye metinlerinde öne çıkan en belirgin özelliklerden biri, ötekileştirme ve kutuplaştırma olgusudur. Bu metinlerde, bir tarafta siyasî, itikadî ve fikrî anlamda aynı ideolojiyi paylaşan “ben” bulunurken, karşı tarafta “diğeri” ya da “öteki” konumlandırılmaktadır. Bu çerçevede “ben”, hakikati temsil ettiği iddiasıyla konumlandırılırken, “diğeri” ise batılı, yanlışlığı veya sapkınlığı temsil eder. Ötekileştirme söyleminde “ben” genellikle Kur’ân, hadis ve peygamberi ifade ederken, “diğeri” dinsizlik, cehalet, ahmaklık, hilekârlık ve tezvirle ilişkilendirilen sûfiler olarak tanımlanmaktadır.⁶²⁴

Tasavvufa yönelik eleştirilerin bir diğer boyutu, onun kökenine dair iddialardır. Şîi ulema, tasavvufun Şîilikle hiçbir bağının olmadığını savunmuş ve onun kökenlerini kadim Yunan felsefesi ile Hristiyanlık gibi dış etkenlere dayandırmıştır. Bu noktada Ali Kulî Beg, tasavvufla Hristiyanlık arasında bağlantı kurarak, tasavvuftaki riyâzet anlayışının Hristiyan teslis inancından (baba, oğul ve kutsal ruh) kaynaklandığını ve vahdet-i vücûd düşüncesinin de bu inançtan etkilenecek ortaya çıktığını ileri sürmüştür.⁶²⁵

Bu dönemin en sert tasavvuf muhaliflerinden biri, hiç şüphesiz Râzî’nin *Tebsiratü’l-avâm* adlı eserinin etkisinde kalan Kum Şeyhülislâmı Muhammed Tâhir Kummî’dir (ö. 1098/1687). Kummî, tasavvufa karşı kaleme aldığı *Risaletü’l-fevâidü’l-dîniyye fi’r-red ale’l-Hukemâ ve’s-sûfiyye* ve *Tühfetü’l-ahyâr* adlı iki önemli eserle dikkat çekmektedir. Özellikle *Tühfetü’l-ahyâr*’da sıkça *Tebsiratü’l-avâm*’dan alıntılar yapan Kummî, bu eserinde Hallâc-ı Mansûr, (ö. 309/922) Bâyezîd-i Bistâmî, (ö. 234/848?) Mevlânâ, (ö. 672/1273) Alâüddevle Simnânî, (ö. 736/1336)

⁶²³ Hüseyin Abidî – Seyyid Mehdi Zerkânî, “Tahlîl-i Goftomânî-i Risâlehâ-i Reddiye ber Tasavvuf der Asr-i Safevîye”, *Pejuheş Edebiyyât-i İrfânî Dânişgâh-i Zehrâ* 9/16 (1396), 133-134.

⁶²⁴ Abidî – Zerkânî, “Tahlîl-i Goftomânî-i Risâlehâ-i Reddiye”, 130-131.

⁶²⁵ Ali Kulî Beg Cedîdü’l-İslâm, “Risâle der Redd-i Cemâat-i Sufiyyân”, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Safevî*, tsh. Resûl Ca’feriyyân (Kum: Pejuheşkede-i Havza ve Dânişgâh, 1379), 2/659-661.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Ferîdüddîn Attâr (ö. 618/1221) gibi mutasavvıfların İslam ve Şîlik ile bağdaşmayan düşüncelerini eleştirmiştir.⁶²⁶

Kummî, Şîî dünyasında tasavvuf algısını değiştirmek için tasavvuf ve irfan kavramları arasında bir ayırım yapma çabası göstermiştir. Buna bağlı olarak, sûfîlerin kullandığı tasavvufî aşk kavramını reddederek yerine muhabbet terimini ön plana çıkarmıştır. Aynı şekilde, sûfîlerin mârifeti ifade etmek için kullandıkları “Kendini bilen Rabbin bilir” hadisinin yerine, Şîî İmamet anlayışını öne çıkaran “İmamını bilmeden ölen bir kimse cahillik içinde ölmüştür” ibaresini esas almıştır. Kummî'nin eleştirileri yalnızca tasavvufa yönelik değildir. Benzer şekilde felsefeye de karşı çıkmış ve felsefe kavramını kullanmak yerine “hikmet” terimini tercih etmiştir. Bu yaklaşımıyla Kummî, Şîî düşünceyi tasavvuf ve felsefeden arındırarak kendi inanç sistemi doğrultusunda yeniden yapılandırmayı amaçlamıştır.⁶²⁷

Kummî'nin öğrencisi olan Muhammed Bâkır Meclisî ise (ö. 1110/1698-99), *'Aynü'l-hayât* adlı eseriyle bu tasavvuf karşıtı söylemler sistematiğe hale getirmiştir. Ağa Hüseyin Hansârî'nin vefatından sonra Şah Süleyman tarafından şeyhülislâmlık makamına getirilen Meclisî, Şîî ulemanın Safevî yönetimi üzerindeki etkisini artırmıştır. Onun etkisiyle, daha önce saray törenlerinde görev alan sûfîler bu konumlarını kaybetmiş, söz konusu görevler Şîî fakihlere devredilmiştir. Meclisî ayrıca, yayımladığı yedi fermanla mezhep dışı tüm faaliyetleri yasaklamış, sûfîleri dinî kurallara uymaya zorlamıştır.⁶²⁸

Meclisî, tasavvufu bid'at olarak görmüş ve köken itibarıyla beynelmilel bir olgu olduğunu savunmuştur. Ona göre tasavvuf, antik Yunan, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi farklı geleneklerden etkilenecek İslam'a geçmiştir. Ancak Meclisî,

⁶²⁶Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr: Tecziye ve Tahlil der Akâid ve Ârâ'i Mutasavvifa* (Kum: Kitâbfiroşî-yi Tabâtabâi, 1393), 10, 14, 17-18; Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîa'sında Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 111; Pürcevâdî, “On İki İmam Şîiliğinde Tasavvufa Muhalefet”, 242.

⁶²⁷Sinan Yılmaz, *Şîî Gelenekte Felsefe Karşıtlığı: Mekteb-i Tefkîk Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 39.

⁶²⁸Hülya Menşârî – Fehime Mehber Dozfûlî, “Nakd-i Sûfiyye der Rûzgârî Safeviyye: Mukâyese-i Ârâi Mollâ Muhammed Tâhir Kûmî ve Allâme Meclisî”, *Tarih ve Temeddün-i İslâmî* 16/31 (1399), 297.

tasavvufun, tıpkı diğer batıl fırkalar gibi herhangi bir ayet ya da özel bir rivayete ihtiyaç duyulmaksızın reddedilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.⁶²⁹

Ayrıca Meclisî, tasavvufta öne çıkan ittihâd, hulûl ve vahdet-i vücûd gibi düşünceleri de şiddetle eleştirmiştir. Ona göre hulûl düşüncesi, Hristiyan kaynaklıdır. Zira Hristiyanlar Yüce Allah'ın Hz. İsa'ya hulûl ettiğine inanmaktadır. Meclisî, Yüce Allah'ın herhangi bir şeye hulûl etmesinin mümkün olmadığını, çünkü hulûl anlayışının Allah'a acziyet ve noksanlık isnat edeceğini, bunun da küfür anlamına geldiğini savunmuştur. Aynı şekilde Yüce Allah'ın Hz. Peygambere veya imamlara hulûl ettiği ya da onların suretinde görüldüğü görüşlerini benimseyen aşırı (gâî) Şîî düşüncelerini de lanetlemiştir. Bu görüşleri tehlikeli ve sapkın olarak nitelendirerek, bu tür fikirlere sahip olan bazı grupları cezalandırmış ve hatta öldürtmüştür.⁶³⁰

Tasavvufa karşı eser veren isimlerden biri de Şîî ulema tarafından hicri 12. asrın müceddidi olarak kabul edilen Muhammed Bâkır Bihbehânî'nin oğlu Muhammed Ali Bihbehânî (ö. 1216/1801)'dir. Tasavvuf eleştirilerinin merkezinde yer alan Bihbehânî, özellikle Ni'metullahiye tarikatını hedef almış ve *Risaletü'l-hayratiyye* adlı eserinde bu tarikatın faaliyetlerini engellemeyi amaçlamıştır.⁶³¹ Onu diğer tasavvuf karşıtı âlimlerden ayıran en belirgin özelliği, sûfilere karşı sert tutumu ve onları öldürmesiyle tanınmış olmasıdır. Bu nedenle "sûfikûş" (sûfî öldüren) lakabıyla anılmıştır. Bihbehânî'nin mücadele ettiği sûfiler, Ni'metullahiye tarikatına bağlı Masum Ali Şah ve müritleridir.⁶³²

Tasavvufa yönelik önemli eleştiriler kaleme alan bir diğer isim ise ahhârî âlim Hür el-Âmilî (ö. 1104/1693)'dir. Âmilî'nin *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye fi'r-red 'ale's-sûfiyye* adlı eseri, mutasavvıflara yönelik reddiye literatürünün öne çıkan metinlerinden biridir. Bu eserinde Hallac-ı Mansûr, İmam Gazzâlî, (ö. 505/1111) Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Hasan-ı Basrî, (ö. 110/728) Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve

⁶²⁹ Seyyid Kâsım Ali Ahmedî, *Şerh-i Risâle-i İtikad-i Allâme Meclisî* (Kum: İntişârât-ı Delîl-i Mâ, 1395), 81-82.

⁶³⁰ Ahmedî, *Şerh-i Risâle-i İtikad-i Allâme Meclisî*, 206-207.

⁶³¹ Bihbehânî, *Hayrâtiye der ibtâl-i sûfiyye*, 1/11.

⁶³² Mîrzâ Muhammed b. Süleyman Tünükâbünî, *Kıyasü'l-ulemâ ve risaletü'n-necat*, çev. Şeyh Malik Vehbi (Necf: Menşurât-ı Zevî'l-Kurbâ, 1384), 337-346.

Bâyezîd-i Bistâmî gibi sûfîlerin düşüncelerini ele almış ve bunların genel olarak İslâm'a, özelde ise Şîîliğe uygun olmadığını savunmuştur.⁶³³

Safevîler dönemi, tasavvuf karşıtlığıyla tanınan âlimlerin etkili olduğu bir süreç olarak dikkat çekmektedir. Bu dönemde öne çıkan isimler arasında Nûreddin el-Kerekî, Muhammed Bâkır Meclisî, Muhammed Tâhir Kummî, Şeyh Muhammed b. Hasan Hür el-Âmilî, Seyyid Ni'metullâh el-Cezâirî, Ali b. Hüseyin el-Kerbelâî ve Cedîdü'l-İslâm Ali Kulî Beg (Peder Antonio) bulunmaktadır.

3.3.1. Nureddin el-Kerekî (ö. 940/1534)

Safevî iktidarının tesisinden sonra, Şah İsmâîl'in davetiyle İran'a gelen ilk Şîî âlim Nureddin el-Kerekî'dir.⁶³⁴ Kerekî, Şah İsmâîl'in saltanat tahtına geçişinin ardından Cebeliâmil'den Irak'a hareket ederek 1504-1505 yıllarında İsfahan'da onula görüşmüştür. Daha sonraki yıllarda Çaldıran Savaşı'ndan hemen önce Şah İsmâîl'i Herat'taki kampta ziyaret etmiş ve burada büyük bir saygıyla karşılanarak⁶³⁵ kendisine pek çok önemli görev ve sorumluluk verilmiştir. Ayrıca eğitim işlerinde harcanmak üzere her yıl 70 bin dinar tahsis edilmiştir.⁶³⁶ Kerekî, Şah İsmâîl'i tanımlarken “Şah”, “Sultan” ve “İmam” gibi unvanlar kullanarak onun On İki İmam'ın vekili makamında bulunduğunu ima etmiştir. Bu doğrultuda kendisini de İmam'ın naibi, diğer bir ifadeyle Şah İsmâîl'in vekili olarak görmüştür. Ancak bu unvanı ilk dönemlerde kullanmamış, sonraları İmam'ın vekili sıfatını açıkça dile getirmiştir. Bu unvan, siyasi bir otoriteden ziyade dinî yetkilerle sınırlandırılmıştır. Ancak, Kerekî'nin Şah İsmâîl için kullandığı bu unvanlar, dönemin Şîî âlimleri tarafından eleştirilmiş ve tepkiyle karşılanmıştır.⁶³⁷

⁶³³ Muhammed b. Hasan el-Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-isnâ aşeriyye fi'r-red ale's-sûfiyye*, thk. Abbas el-Celalî (Kum: Müessesetü Ensariyyan, 1334), 256-281.

⁶³⁴ Gülay Karadağ Çınar, “Safevî Devleti'nde Dini Otoritenin Temsilcisi Şahlar ve Şîî Ulemayla İlişkileri”, *İran Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2017), 24.

⁶³⁵ Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 124.

⁶³⁶ Mehmet Çelenk, “Safevîlerin Din Politikası ve İran'ın Şiileşme Seyri”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2014), 26; Kevserânî *el-fakîh ve's-sultân*, 160; Vecîh Kevserânî, *Fakih ve Sultan*, çev. Ramazan Yıldırım (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 156.

⁶³⁷ Menderes Kurt, “Safevî Dönemi Şîî Ulema ve Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışını Hazırlayan Tarihsel Süreç Üzerine”, *İran Çalışmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2018), 70-71; Çınar, “Safevî Devleti'nde Dini Otoritenin Temsilcisi Şahlar ve Şîî Ulemayla İlişkileri”, 24-25.

Kerekî, Şah İsmâil döneminde İran'dan ayrılmıştır. Onun ayrılmasına neden olan birkaç faktörden söz edilmektedir. Bunlardan ilki, Şah İsmâil'in Şîliği yayarken giriştiği katliamlar ve özellikle Sünnilere yönelik olumsuz tutumudur. Kerekî, Şah İsmâil ve Kızılbaşların Herat'ı işgal ettiklerinde Sünni mutasavvıf Seyfeddin Ahmed'i öldürmesine itiraz etmiş ve şu ifadeleri kullanmıştır: “Onun öldürülmesi çok yanlış bir iştir. Eğer öldürülmemiş olsaydı, kendisine Şî mezhebinin hakikatini delillerle ispat ederdim. Böylece tüm Maverâünnehir ve çevresindeki Müslüman ahali mezhebimize yönelmiş olacaktı.” Bu sözlerle Kerekî, Şah İsmâil'in Şîliği yayma yöntemlerini eleştirmiş ve bu politikalarla Safevî Devleti için çalışamayacağını açıkça ifade etmiştir.⁶³⁸ Bir diğer sebep, Şah İsmâil'in velâyet-i fakih doktrininden doğabilecek sonuçlara yönelik çekinceleridir. Şah İsmâil'in hem sûfî, hem askerî, hem de galî Şîi unsurlarla iç içe olan kimliği, Kerekî'nin rahatsızlık duyduğu konular arasında yer almıştır.⁶³⁹

Kerekî'nin İran'ı terk etmesinin bir diğer sebebi, sûfî Kızılbaşların devlet içinde tehlikeli boyutlara ulaşan gücünü fark etmesi ve bu durumun manevî otoritesini sarsacağı endişesidir.⁶⁴⁰ Bazı İranlı yazarlar, Kızılbaşların İranlıları ve özellikle Arap ulemayı rakip olarak gördüğünü ifade etmişlerdir. Bu iddiaya, tasavvufî Şîilik taraftarı Kızılbaş Türkmenler ile fıkhi-hukuki Şîiliğin temsilcisi olan Arap ulema arasında Horasan'da sadaret makamında bulunan Emir Muhammed Yusuf'un bir Kızılbaş emiri tarafından öldürülmesi hadisesi kanıt olarak gösterilmektedir.⁶⁴¹

Sonuç olarak, Cebeliâmil, Irak ve Bahreyn'den gelen Şîi ulema, yeni kurulmuş olan Safevî Devleti'nde Şîliği yaymak ve desteklemek amacıyla bu topraklara gelmişlerdir. Ancak Şah İsmâil'in mezalimine tanık olduktan sonra içlerinden bazıları memleketlerine dönerek desteklerini çekmiştir. Kerekî de bu âlimlerden biri olup bir

⁶³⁸ M. Corfadakanî, *Ulemâ-yı Bozorg-i Şia: Ez Kuleynî tâ Humeynî* (Kum: İntişârât-ı Maârif-i İslâmî, t.y), 91. Mehmet Dağlar, *Şah Tahmasb'ın Dini Siyaseti (1524-1576) (1524-1576)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 112; Emin, *A 'yânü's-Şî'a*, 8/ 209.

⁶³⁹ Çelenk, *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şîiliği*, 186.

⁶⁴⁰ Ahmed Kâtip, *Tetavvuru'l-fikri's-siyâsî's-Şî'i mine's-şûrâ ilâ velâyeti'l-fakih* (Beyrut: Dârü'l-Cedid, 1998), 381.

⁶⁴¹ Hamidreza Sohrabiabad, *Safevî İdaresinde Toplumsal Dönüşüm* (Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 78.

müddet İran’da kaldıktan sonra Necef’e geçmiş ve orada İmam Mehdi’nin naipliği meselesiyle ilgilenmiştir.⁶⁴²

Şah İsmâil’in vefatından sonra devletin başına oğlu Şah Tahmasb geçmiştir. Tahmasb, inanç ve itikat bakımından babasına kıyasla daha mutedil olup, mehdici ve hulûlî gibi galî Şîî fikirlerden uzak durmuştur. Devletin istikrarını sağlamak amacıyla Tahmasb, babasının başlattığı Şîîlik projesini Şîî ulemaya dayandırmadan başarıya ulaştıramayacağını anlamış ve bu nedenle Kerekî’yi yeniden İran’a davet etmiştir.⁶⁴³ Bu davete olumlu cevap veren Kerekî, Şah Tahmasb tarafından bütün İran topraklarının dinî işlerinden sorumlu fakih olarak görevlendirilmiştir.⁶⁴⁴

Muhakkık Kerekî gibi fakihlerin Safevî Devleti’nde önemli mevkilere getirilmesi ve siyasî-dinî makamlara atanması, fikhın tasavvufa galip gelmesine yol açmıştır. Diğer bir ifadeyle, Safevî Şahları’nın devletin kuruluş sürecinde onları iktidara taşıyan Kızılbaş sûfilere rağmen Şîî fakihlerle iş birliği yapması, tasavvufun teşeyyü’â (Şîîleşme) tabi tutulmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreçle birlikte fakihler toplum üzerinde nüfuz kazanmış ve halkın sosyo-itikadi problemlerini yönetmeye başlamışlardır. Bu değişimin temel nedeni, Safevî Şahları’nın büyük bir imparatorluğu yönetmenin, yalnızca sûfî zümrelerin desteğiyle mümkün olmayacağını fark etmeleridir. Şah İsmâil ve halefleri, bu durumu göz önünde bulundurarak tasavvufî unsurları hem devlet bünyesinden hem de toplumdan dışlama politikalarını uygulamaya koymuşlardır.⁶⁴⁵

Bu uygulamalar sonucunda, toplumun düşünsel yapısı müteşerri sûfilerin tekeline çıkararak Şîî ulemanın etki alanına girmiştir. Bu, bir nevi yetki devri olarak değerlendirilebilir. Tasavvuf, sahip olduğu yetkilerinden arındırılmış ve yalnızca tekke ve zâviyelerle sınırlı bir hale getirilmiştir. Şîîlik esaslarına göre yeniden şekillendirilen İran toplumunda varlıklarını sürdüren Sünnî ve tasavvufî unsurların kaldırılması ve yerlerine Safevî ideolojisini benimseyen unsurların ikame edilmesi uzun bir süreç

⁶⁴² Dağlar, *Şah Tahmasb’ın Dini Siyaseti (1524-1576)*, 111.

⁶⁴³ Çelenk, “*Safevîlerin Din Politikası ve İran’ın Şîîleşme Seyri*”, 27; Çınar, “*Safevî Devleti’nde Dini Otoritenin Temsilcisi Şahlar ve Şîî Ulemayla İlişkileri*”, 25-26.

⁶⁴⁴ Kâtip, *Tetavvuru’l-fikri’s-siyâsî’s-Şî’î mine’s-şûrâ ilâ velâyeti’l-fakîh*, 381; Dağlar, *Şah Tahmasb’ın Dini Siyaseti (1524-1576)*, 112-113.

⁶⁴⁵ Uyar, *İmâmiyye Şiası’nda Âhbarîlik*, 144.

almıştır. Bu dönemde bazı ulema tasavvufa müsbet yaklaşarak ondan istifade etmeye çalışmış, bazıları ise menfi bir tavır sergileyerek sûfilere tekfir edecek kadar ileri gitmiştir. Tasavvuf karşıtı eserlerin kaleme alınması ve tasavvufa yönelik sert tavırlar, özellikle Şah Tahmasb döneminde yoğunluk kazanmıştır. Tahmasb'ın bu tutumunun en önemli destekçisi ise Muhakkık Kerekî olmuştur. Kerekî, Şîî mezhebini kurumsallaştırmak adına tasavvuf karşıtı eserler kaleme almış, bu alandaki ilk eser olarak bilinen *el-Metâinü'l-mücrimiyye fî reddi's-sûfiyye*'yi yazmıştır. Eser günümüzde mevcut değildir, ancak Kerekî'nin tasavvuf karşıtı tutumunun başlıca örneklerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Kerekî'nin fikirleri doğrultusunda hareket eden Şah Tahmasb, On İki İmam Şîîliğine aykırı bulduğu tüm hareketleri bastırmıştır.⁶⁴⁶ Bu süreçte Kızılbaş sûfiler ile devlet yanlısı fakihler arasında iktidar mücadelesi tırmanmış ve Kerekî, bu mücadelede tasavvuf karşıtı akımın öncüsü olmuştur. Seyyid Hüseyin Nasr, Safevîleri iktidara taşıyan tasavvufun, devletin ilk dönemlerinde siyasallaşıp kıyama kalkıştığını ve bazı tarikatların sekülerleşerek dinsel-teolojik bir reaksiyona yol açtığını ifade etmiştir.⁶⁴⁷ Kızılbaş sûfilerin tasfiye edilmesinde Şah Tahmasb'a en büyük desteği sunan Kerekî, Kızılbaşlara karşı menfi tutumundan dolayı zehirlenerek öldürülmüştür.⁶⁴⁸

3.3.2. Muhammed Bâkır Meclisî (ö. 1110/1698-99)

Şîîler tarafından hadis, fıkıh ve kelam alanlarında otorite kabul edilen⁶⁴⁹ Muhammed Bâkır Meclisî, tasavvufa karşı sergilediği sert tutumuyla tanınmıştır. Babası Muhammed Tâkî'nin (ö. 1070/1659) tasavvuf ehli bir zat olmasına rağmen, onun vefatının ardından minberlerde sûfilere açıkça lanet okuması dikkat çekicidir.⁶⁵⁰ Bu karşıt tutum, aynı zamanda dönemin İsfahan Okulu'nun tasavvuf ehline ve filozoflara yönelik baskı politikasının bir yansımasıdır. On İki İmamcı fukahanın öncülüğünde yürütülen bu kampanyalar, özellikle mutasavvıflar ve popüler tarikatlar üzerinde ağır baskılar kurulmasına yol açmıştır.⁶⁵¹

⁶⁴⁶ Uyar, *İmâmîyye Şiası'nda Âhbarîlik*, 144; Dağlar, *Şah Tahmasb'ın Dini Siyaseti (1524-1576)*, 159.

⁶⁴⁷ Nasr, *Makaleler II*, 70; Dağlar, *Şah Tahmasb'ın Dini Siyaseti (1524-1576)*, 113.

⁶⁴⁸ Dağlar, *Şah Tahmasb'ın Dini Siyaseti (1524-1576)*, 116.

⁶⁴⁹ Mîrzâ Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulemâ ve hiyâzu'l-fuzalâ*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Kum: Mektebetu Âyetullah Merâ'şî, 1403), 5/39-40.

⁶⁵⁰ Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 305.

⁶⁵¹ Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa Basım, 2014), 113.

Ebü'l-Hasan Kazvinî'nin *Fevâidü's-Safeviyye* adlı eserinde bu süreç ayrıntılı şekilde ele alınmaktadır. Anlatıldığına göre, her Cuma gecesi devlet erkânı ile birlikte tevhidhânedede zikir icra eden sûfilerin toplantıları yasaklanmış ve bu uygulamanın ardından Meclisî, sûfî şeyhlerini İsfahan'dan sürgün etmiştir. Bu sürgün edilenler arasında, dönemin önde gelen âlimlerinden Molla Muhammed Sâdık Erdistânî (ö. 1134/1722) ve öğrencisi Şeyh Muhammed Ali Hazîn Lâhicî gibi önemli isimler yer alır. Uygulamalar yalnızca İsfahan'la sınırlı kalmamış, diğer şehirlerde de sûfî varlığına yönelik benzer baskılar hayata geçirilmiştir. Kazvinî'ye göre, baskılar öyle bir noktaya ulaşmıştır ki, rüzgârla ses çıkaran testici küpleri bile sûfilerin zikir sırasında söyledikleri “hû” sesine benzetilerek kırılmış, bununla birlikte sûfilerin geleneksel kıyafetleri olan yünlü elbiseler, halk nezdinde korku sebebiyle terk edilmiştir.⁶⁵²

Bu süreçte sûfilerin şehirlerden sürülmesi, zikir ayinlerinin engellenmesi ve açıkça tekfir edilmeleri sistematik bir uygulama halini almıştır. Meclisî'nin öğrencilerinden Ni'metullâh Cezâirî, (ö. 1112/1701) *Riyazü'l-ibrâr* adlı eserinde Şah Hüseyin tarafından yayımlanan ve sûfilerin şehir dışına çıkarılmasını emreden fermânı nakletmektedir. Cezâirî, bu zümrenin sünnet zannıyla bid'at türü davranışlar sergilediğini ve dine hizmet edenlere karşı şeytan ve kâfirlerden daha sert davrandığını vurgular.⁶⁵³

Şah Süleyman'ın saltanatının son dönemlerinde (1665–1694), sûfilerin saray çevresindeki itibarı ciddi biçimde azalmış, toplumdaki etkileri zayıflamıştır. Önceleri saygı gören bu zümre mensupları, artık bekçilik, hamallık, seyislik gibi alt düzey mesleklerle meşgul olmaya başlamıştır.⁶⁵⁴ Bu değişimin ardında, “yeni ve dayatmacı bir ses” olarak kabul edilen Allâme Meclisî'nin ezoterik, fakat aynı zamanda dışlayıcı yaklaşımının etkili olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁵⁵

⁶⁵² Kâzvinî, *Fevâidü's-Safeviyye*, 8-79; Şeybî, *el-Fikrî 'ş-Şû ven-neze 'âtü's-sûfiyye*, 422.

⁶⁵³ Seyyid Ni'metullah el-Cezâirî, *Riyâzü'l-ibrâr fî menâkıbi'l-e'immeti'l-athâr* (Beyrut: Müessesetü Târihi'l-Arabî, 2006), 204; Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 306.

⁶⁵⁴ Hüseyin Mîrjafarî, “Sufism and Gradual Transformation in the Meaning of Sûfi in Safavid Period”, *Tarih Dergisi* 32 (2011), 164.

⁶⁵⁵ Leyla Yıldız, *Safevî Döneminde Tebriz Şehri* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 412.

Meclisî, sûfilere yönelik yürüttüğü mücadelesinde yalnızca ilmî değil, siyasi araçları da kullanarak bu mücadelede kararlı bir çizgi izlemiştir. Öyle ki, Şah Hüseyin'in taç giyme merasiminin gerçekleştirilmesini, İsfahan'daki sûfilere şehirden sürülmesi şartına bağladığı rivayet edilmektedir. Bu sert tavrın ardında, kendisinden önceki dönemde yaşamış tasavvuf eğilimli bazı Şîî âlimlerin etkisi yer almaktadır. İbn Tavûs (ö. 664/1266), İbn Ebi Cumhur el-Ahsâî (ö. 904/1499?), İbn Fehd Hillî (ö. 841/1437), Şehîd Sâni (ö. 966/1559) ve Şeyh Bahâî (ö. 1031/1622) gibi isimler, Şîî gelenek içerisinde tasavvufa daha ılımlı yaklaşmışlardır. Ancak Meclisî, bu seleflerinden farklı olarak Şîî dogmatizmi ön planda tutmuş, imamların rivayetlerini merkeze almış ve tasavvufla felsefeyi meczeden İsfahan Okulu'nun temsilcilerine karşı açık bir tavır almıştır. Özellikle Mîr Dâmâd (ö. 1041/1631), Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) ve Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679) gibi düşünürlerin “gerçek Şîîlikten saptığı” kanaatindedir.⁶⁵⁶

Fiiî baskılarla yetinmeyen Meclisî, aynı zamanda ilmî ve tedvinî faaliyetleriyle de sûfilere karşı mücadele yürütmüştür. Ona göre sûfilige karşı en güçlü silah, Şîî imamların sahih rivayetlerinin öğretilmesi ve halka mal edilmesidir. Bu yönde kaleme aldığı *Bihârü'l-envâr*, yalnızca bir hadis külliyyatı değil, aynı zamanda tasavvufa karşı yürüttüğü ideolojik mücadelenin de temel bir aracı olarak ortaya konmuştur.⁶⁵⁷

Meclisî'nin sûfî eleştirileri, çeşitli eserlerinde sistematik biçimde ortaya konmuştur. *Risâle-yi i'tikâdât*, *Zâdü'l-me'âd*, *'Aynü'l-hayât* ve *Cevâbü'l-mesâ'li's-selâs* gibi metinlerinde sûfilere düşüncelerini bâtil ve bid'at olarak nitelendirmiş ve zaman zaman tekfir yoluna başvurduğu da olmuştur. Özellikle 1073/1662 yılında kaleme aldığı *'Aynü'l-hayât* adlı eserinde,⁶⁵⁸ hem amelî hem de nazarî irfanı eleştiriye tabi tutmuştur. Meclisî'nin eleştirilerinin büyük bir kısmı, sûfilere ahlâkî uygulamalarına ve halk arasında yaygın olan sûfilik anlayışına yöneliktir. Bununla birlikte, irfan düşüncesi ve onun önde gelen temsilcileri de bu eleştirilerin dışında tutulmamıştır. Bu yönü, özellikle *'Aynü'l-hayât* adlı eserinde açık biçimde

⁶⁵⁶Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 141-142.

⁶⁵⁷İşlak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 307.

⁶⁵⁸Uyar, “Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı”, 128-129; İşlak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 307-308.

görülmektedir. Meclisî, bu eserinde nazarî tasavvufun büyük isimlerini kapsamlı şekilde ele alır. Bazı ifadelerinde ise özellikle Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Celaleddin Rûmî hakkında oldukça sert ve küçümseyici bir üslup kullandığı dikkat çekmektedir. Bu çerçevede Meclisî'nin sûfilîğe yönelik eleştirileri yalnızca teorik çerçevede kalmayıp tarihsel şahsiyetler üzerinden de örneklendirilerek somutlaştırılır. Bu noktada, Meclisî'nin değerlendirmelerinde Hasan-ı Basrî, Süfyân Sevrî, Hallâc-ı Mansûr, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ ortak bir eksen de yani nazarî irfanın çeşitli temsilcileri olarak özel bir yer tutmaktadır. İlk halkayı oluşturan Hasan-ı Basrî, Meclisî'ye göre nazarî irfanın önde gelen isimlerinden biri olmakla birlikte, Şîî öğretilere muhalefeti nedeniyle ağır biçimde eleştirilmektedir. Onun, Cemel Savaşı'nda her iki tarafı da hatalı görmesi ve Şîî kaynaklarda yer alan lânet rivayetleri, Meclisî tarafından sapkınlığının göstergesi sayılmaktadır. Bu doğrultuda, İmam Ali'nin onu "İslam ümmetinin Sâmirî'si" olarak adlandırdığı vurgulanmaktadır.⁶⁵⁹ Hasan-ı Basrî ile aynı eleştirel zincirin ikinci halkası konumundaki Süfyân Sevrî, Şîî imamlara muhalefeti ve Hz. Peygamber'e uydurma rivayet isnadıyla öne çıkmaktadır. Ayrıca, yün giymeyi bir bid'at haline getiren ilk kişi olarak kabul edilmekte ve bu sebeplerle Meclisî tarafından kâfir ve müşrik ilan edilmektedir.⁶⁶⁰ Bir sonraki adımda Meclisî, Hallâc-ı Mansûr'u hulûl ve ittihâd inancına sahip sapkın bir sûfî olarak görmekte ve ona lânet edildiğini bildiren bir Şîî rivayete dayanarak irfanî mirasını reddetmektedir.⁶⁶¹ Aynı çizgide Gazzâlî de, İmam Ali'nin imametini inkârı ve Yezîd'e lâneti reddetmesi nedeniyle Meclisî tarafından nâsıbî olarak nitelendirilip Şîîliğe aykırı görüşleri eserlerinden hareketle açık biçimde eleştirilmektedir. Tasavvufun sistematik dönüm noktası sayılan Muhyiddîn-i Arabî'ye gelindiğinde, nazarî tasavvufun onun çalışmalarıyla klasik İslam düşüncesi içinde müstakil ve sistemli bir irfan geleneğine dönüştüğü kabul edilmektedir. O kadar ki, hicri 7. yüzyıldan itibaren İran tasavvuf metinlerinde onun kavram ve şerhlerinin başvurulmaz bir kaynak haline geldiği belirtilmektedir. Ancak *Fütûhâtü'l-mekkiyye*'de geçen "سبحان من اظهر الشياء و هو عينها"

⁶⁵⁹ Meclisî, *'Aynü'l-hayât*, 2/457-460; Hâdî Vekîlî – Kâsım Garîb, "İrfân ve Tasavvuf der Manzûme-yi Fikrî-yi 'Allâme Meclisî", *Pezhûheşnâme-yi 'İrfân* 9/18 (1395), 231-234.

⁶⁶⁰ Muhammed Bâkır Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl fî şerhi aḥbâri âli'r-resûl* (Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1402), 4/328,288,331; Meclisî, *'Aynü'l-hayât*, 2/458-460; Vekîlî – Garîb, "İrfân ve Tasavvuf der Manzûme-yi Fikrî-yi 'Allâme Meclisî", 232.

⁶⁶¹ Meclisî, *'Aynü'l-hayât*, 2/456; Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 3/148; Vekîlî – Garîb, "İrfân ve Tasavvuf der Manzûme-yi Fikrî-yi 'Allâme Meclisî", 231.

“Eşyayı (varlıkları) ortaya çıkaran Allah’ı tenzih ederim ki, O, onların aynısıdır.” ifadesi, Meclisî’ye göre İbnü’l-Arabî’nin vahdet-i vücûd öğretisindeki aşırılığın en berrak göstergesi olarak değerlendirilmekte ve bu söylem, onun düşüncesinin sınırlarını belirginleştirmektedir. Ayrıca, İbnü’l-Arabî’nin miraç bahsinde birinci halifeyi İmam Ali’nin üstünde konumlandırması ve “hâtemü’l-evliyâ” iddiası da Meclisî’nin sert tenkidine uğrayan konular arasındadır.⁶⁶²

Eleştirel dizgenin son halkasında Mevlânâ yer almaktadır. Meclisî’ye göre Mesnevî-i Ma‘nevî, halk arasında kadercilik, vahdet-i vücûd ve dinî sorumlulukların ihmali gibi zararlı inançları yaygınlaştıran bir eser niteliği taşımaktadır. Bu nedenle Meclisî, eserin hem içeriğini hem de Mevlânâ’nın kendisini itikadî sapma ile suçlamaktadır. İbn Mülcem’in affedilmesi gibi anlatılar kaderciliği beslediği için reddedilmekte; ney ve def gibi sembollerin ibadet sayılması ise Meclisî tarafından bid‘at olarak değerlendirilmektedir.⁶⁶³

1675 yılında kaleme aldığı *İ’tikadat* adlı risale, mezhep içerisinde sapkınlık olarak görülen eğilimlere yönelik önemli eleştiriler içermektedir. Bu risalede, Kur’ân ve Ehl-i beyt’in yolundan sapan iki kesim hedef alınmıştır. İlk olarak, halkı saptıran, peygamberleri ve kutsal kitapları reddeden, yalnızca akla dayanan ve imamların sahih naslarını kendi heva ve heveslerine göre te’vil eden Meşşâî ve İshrâkî filozoflar eleştirilmiştir. Bu filozofların, hiçbir dinî ve mezhebi inancı tanımayan “kâfir Yunan filozofları”nın görüşlerinden beslendiği, bu düşünceleri benimseyenlerin ise dinî değerleri yozlaştırarak halkı cehalet bataklığına sürükleyeceği öne sürülmüştür.⁶⁶⁴

Risalede eleştirilen ikinci kesim ise, dinin ibadî yönünü ihmal ederek ruhbanlığı ve bid‘atleri din zannedip bunlarla Allah’a kulluk etmeye çalışan sûfilerdir. Bu eleştirilerde özellikle bid‘at, ruhbanlık, vahdet-i vücûd anlayışı, zikir-i hafî ve zikir-i celî gibi konular üzerinde durulmuştur. Sûfilerin İslam’ın temel öğretilerinden saparak bireysel yorumlara dayalı bir dindarlık geliştirdiği belirtilerek özellikle Şîî

⁶⁶² Vekîlî – Garîb, “‘İrfân ve Tasavvuf der Manzûme-yi Fikrî-yi ‘Allâme Meclisî”, 231.

⁶⁶³ Meclisî, *Aynü’l-hayât*, 2/257; Vekîlî – Garîb, “‘İrfân ve Tasavvuf der Manzûme-yi Fikrî-yi ‘Allâme Meclisî”, 233,234.

⁶⁶⁴ Meclisî, *el-İ’tikadât*, 17; Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şîa’sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 308-309.

sûfilerin Gazzâlî ve Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) gibi Sünnî sûfilerin eserlerinden faydalanmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Bu çerçevede, Şîî toplumu bu tür eserlerden uzak durmaya çağırılmış ve yalnızca imamların mirasına sahip çıkılması gerektiği üzerinde durulmuştur. Aynı zamanda Ehl-i beyt öğretileri dışında kalan mistik veya teolojik görüşlerin Şîî itikadına zarar verdiği ve mezhebin safiyetini bozduğu dile getirilmiştir.⁶⁶⁵

Tasavvufa yönelik eleştirilerinin kapsamını yalnızca düşünsel düzlemle sınırlamayan Meclisî, babası Muhammed Taki Meclisî'nin sûfî eğilimlere sahip olduğu yönündeki iddialara da kararlılıkla karşı çıkmıştır. Ona göre babası, zühd ve takva sahibi bir âlim olup, bid'at ehliyle mücadelede etkin rol oynamıştır. Gençlik yıllarında toplumun ıslahına yönelik maslahat gereği mutasavvıflara benzer bir üslup benimsemiş, ancak bu yaklaşımın geçici ve yönlendirici bir amaç taşıdığını ifade etmiştir. Zamanla sûfî çevrelerin aşırılıklara ve sapkınlıklara yöneldiğini fark eden babasının, bu zümreden açıkça teberrî ettiğini özellikle belirtmiştir.⁶⁶⁶

Söz konusu açıklamalar, özellikle babası hakkında gündeme getirilen sûfî eğilimli iddialarına bir cevap niteliğindedir. Bu tür iddialar, başta *Hidâyetü'l-avâm* müellifinin "Muhammed Taki Meclisî'nin tasavvufa şiddetli bir meyli vardı" şeklindeki değerlendirmesi ve Mîrlûhî Sebzevârî'nin (ö. 1085/1674?) sık sık sûfî kimliğini öne sürmesi gibi söylemlerden kaynaklanmaktadır.⁶⁶⁷ Oğlu ise, babasının ilmî çizgisini ve yöntemselliğini bizzat bildiğini belirterek bu değerlendirmeleri asılsız bulduğunu dile getirmiştir.⁶⁶⁸

Sûfilere yönelttiği eleştirileri sadece metin düzeyinde bırakmayan Meclisî, halk nezdindeki etkilerini azaltmak amacıyla yoğun bir propaganda yürütmüştür. Bu çerçevede, zındıklık ve küfür ithamlarını gündeme getirmiş ve böylelikle sûfilerin toplumsal meşruiyetini zayıflatmayı hedeflemiştir. Yün giymeyi ruhbanlık emaresi ve sapkınlık olarak değerlendirerek zikr-i celî, gınâ, müzik ve raks gibi pratikleri ise

⁶⁶⁵ Meclisî, *el-İ'tikadât*, 17-19.

⁶⁶⁶ Meclisî, *el-İ'tikadât*, 48.

⁶⁶⁷ Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîa'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 309.

⁶⁶⁸ Meclisî, *el-İ'tikadât*, 48.

haram saymıştır.⁶⁶⁹ Bu görüşlerini temellendirmek amacıyla Ebû Zer’den aktarılan şu rivayeti delil göstermiştir: “Ey Ebû Zer! Ahir zamanda kışın ve yazın yün elbise giyen bir topluluk zuhûr edecektir. Bu kisveden ötürü kendilerini diğerlerinden daha üstün tutacaklardır. Yerde ve gökte yer alan melekler onlara lanet edeceklerdir.” Söz konusu rivayeti, Hz. Peygamber’in sûfilere yönelik eleştirilerini önceden haber veren bir mucize olarak yorumlamıştır. Ona göre bu uygulamalar, dinin temel ilkelerine ve Hz. Peygamber’in şeriatına açıkça zarar vermektedir.⁶⁷⁰

Meclisî’nin tasavvuf alanındaki bir diğer eseri, *Cevâbü’l-mesâi’li’s-selâs* başlığını taşır. Mutasavvıflar, filozoflar, usûlî ve ahlâkî ulemaya dair yöneltilen sorulara cevap olarak kaleme alınan bu kısa risale, içeriği bakımından tamamen tasavvufî meselelere odaklanmaktadır. Risalenin müellifliği konusunda bazı tartışmalar mevcuttur. Bazı araştırmacılar metni Molla Halil Kazvinî’ye (ö. 1090/1679) isnat ederken,⁶⁷¹ bazıları da yalnızca bu esere dayanarak müellifin sûfî bir kimliğe sahip olduğunu öne sürmüştür. Ancak metinde Muhammed Takî Meclisî’den yapılan alıntılar ve içeriğin, müellifin diğer tasavvuf karşıtı eserleriyle uyum göstermesi, risalenin Meclisî’ye ait olduğu görüşünü kuvvetlendirmektedir.⁶⁷²

Bu risalede ortaya konulan yaklaşım, tasavvuf anlayışıyla doğrudan örtüşmeyen, hatta birçok noktada ciddi ayrışmalar içeren bir perspektife işaret eder. Yine de risale, tasavvuf ile Şiîliğin tamamen uzlaşmaz olduğunu savunan yaygın görüşe doğrudan karşı durmaktadır. Söz konusu yaklaşımda, Şîî gelenek içindeki sûfî mevcudiyet kabul edilmekte ve sûfiler “iyi-kötü” ya da “Şîî-Sünnî” şeklinde sınıflandırılmaktadır. Bu çerçevede, masum imamlara bağlılık gösteren sûfiler hak ehli olarak görülürken, Ehl-i beyt’e muhalefet ettiği düşünülen Sünnî mutasavvıflar ise dinsizlikle itham edilmektedir. Bu değerlendirmeler doğrultusunda, Meclisî, Molla Câmî’nin (ö. 898/1492) *Nefehâtü’l-üns* adlı eserini eleştirir. Özellikle yalnızca cahil Özbekler tarafından bilinen Nakşibendî mensuplarına ve bazı Sünnî meşâyih’e yer verilirken, Ali bin Tâvûs, Şeyh İbn Fehd Hillî, Şeyh Zeyneddin ve özellikle

⁶⁶⁹ Latîf Hüseyinî, *Beresî-yi Münâsebet-i Tasavvuf ve Teşeyyu’ der ‘Asr-i Safevî* (Urmiyye: Dânişgâh-i Urmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1391), 84-85.

⁶⁷⁰ Meclisî, *Aynü’l-hayât*, 2/454; Ca’feriyân, *Safevîyye der Arse-i Din*, 2/589-590.

⁶⁷¹ Ca’feriyân, *Safevîyye der Arse-i Din*, 2/592.

⁶⁷² Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şia’sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 309.

Safiyüddin Erdebilî gibi Şîî sûfîlerin göz ardı edilmesini dikkate değer bulur. Ona göre bu dışlama, mezhebi taassup ve tarikata muhalefetle açıklanabilir. Tarih boyunca Şîî sûfîlerin, Sünni mutasavvıflar tarafından sistematik biçimde görmezden gelindiği kanaati, bu eleştirilerin dayanak noktasını oluşturur.⁶⁷³

3.3.3. Muhammed Tâhir Kummî (ö. 1098/1687)

Entelektüel bir kişilik olarak tanınan Kummî, Kum'daki ikametinin ilk on yılı boyunca telif ettiği risaleler, tasavvufa yönelik herhangi bir polemik içermemektedir. Dahası, bu dönemde tasavvufa yönelik bir ilgisinin bulunduğu dair herhangi bir işaret görülmemekte, daha çok ilâhî sıfatlar, ezeli takdir ve mezhep savunuculuğu gibi klasik kelâmî problemlerle ilgilendiği anlaşılmaktadır.⁶⁷⁴

Kummî, Kum'a ilk yerleştiğinde henüz geniş çapta tanınan bir âlim değildi. Ancak zamanla, özellikle hayatının son on yılında, dönemin en tanınmış din âlimlerinden biri haline gelmiştir. Dönemin diğer uleması gibi, kendisi de Safevî şahlarıyla yakın ilişkiler kurmayı başarmış ve bu alanda aktif bir şekilde faaliyet göstermiştir. Kısa sürede Şah Abbas ve Şah Süleyman'ın teveccühünü kazanarak bazı eserlerini onlara ithaf etmiştir. Kummî'nin bu başarısı, Safevî İran'ının sosyo-politik ortamında, dönemin önde gelen ulema ailelerine bağlı olmaksızın istikametini belirleyebilme becerisini ortaya koymaktadır. İlk olarak Şah Abbas tarafından Kum'un cuma namazı imamı ve kadısı olarak atanmış, ardından Şah Süleyman döneminde, kazandığı itibar ve saray çevresindeki olumlu ilişkiler sayesinde şeyhülislâm makamına yükselmiştir.⁶⁷⁵

Kummî'nin sûfîlerle mücadeleye ilişkin yaklaşımı, hayatının erken dönemlerinde oldukça sınırlı ve pasif bir şekilde gerçekleşmiştir. Sûfîlerle ilgili tartışmalara dair bilgiler, daha çok Mîrlûhî'nin aktarımlarına dayanmaktadır. Mîrlûhî, Kummî'nin genç ve orta dereceli bir âlim olarak yaklaşık 1650 yılı civarında *Redd-i*

⁶⁷³ Ca'feriyân, *Safeviyye der Arse-i Din*, 2/595-596; Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 310; Hüseyinî, *Beresî-yi Münâsebet-i Tasavvuf ve Teşeyyu' der 'Asr-i Safevî*, 86-87.

⁶⁷⁴ Ata Anzali, "Mysticism in Iran": *The Safavid Roots of a Modern Concept* (Columbia: University of South Carolina Press, 2017), 45-46.

⁶⁷⁵ Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-'ârîfîn*, Critical ed. Ata Anzali, S. M. Hadi Gerami (Leiden – Boston: Brill, 2018), 17.

sûfiyye adlı bir risale kaleme aldığını belirtmektedir. Bununla birlikte, Kummî'nin bu risaleyi geniş bir çevrede yayma gibi bir amacı bulunmamaktaydı. Ancak, Ali Bey adında bir talebesinin risaleyi çalarak İsfahan'daki ulema arasında yayması, Kummî'ye yönelik çeşitli eleştirilerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu süreçte risale, Baba Meclisî'nin dikkatini çekmiş ve büyük tartışmalara sebep olmuştur. Meclisî, risaleye bir haşiye yazmayı kendine görev edinmiş, buna karşılık Kummî, sûfilere yönelik eleştirilerini artırarak reddiyeler kaleme almaya devam etmiştir. Mîrlûhî, bu tartışmalara ilişkin kaynakları derleyerek, Meclisî ve Kummî'ye ait risaleleri *Tavzîhü 'l-meşrabîn ve tenkîhü 'l-mezhebîn* adı altında bir araya getirmiştir.⁶⁷⁶

Kummî, sahip olduğu güçlü konum sayesinde yalnızca tasavvuf değil, aynı zamanda felsefeyi de hedef almıştır. Artan etkisiyle sûfîzme karşı hem sosyal hem de entelektüel bir mücadele yürütmüş, bu süreçte birçok düşman edinmiştir. Eleştirilerinin ve düşmanlığının hedefinde sadece sûfiler ve filozoflar değil, kendisinden farklı entelektüel bakış açılarına sahip ulema da yer almıştır. Kummî'nin bu tutumu, tasavvuf ve felsefe karşıtlığını aşarak zaman zaman müttefiklerine bile yansımıştır. Örneğin, tasavvuf karşıtı kampanyada kendisiyle aynı safta yer alan Molla Halil Kazvînî'yi, imamın gaybeti halinde cuma namazının farz olmadığını savunduğu gerekçesiyle kâfir ilan etmiştir.⁶⁷⁷

Safevîler dönemi, tasavvuf ve felsefeye yönelik birçok reddiyenin kaleme alındığı bir dönemdir. Bu reddiyelerin önemli bir kısmı, Şîi-Ahbârî anlayışa sahip Kummî tarafından yazılmıştır. Kummî, *Hikmetü 'l-ârifîn* ve *Fevâ'idü 'd-dîniyye* isimli eserlerinde felsefe ve tasavvuf geleneklerini eleştiriye tabi tutmuştur. Ayrıca, *Tühfetü 'l-ahyâr*, *Redd-i Sûfiyye*, *Muhtasaru 't-tavzîh*, *Mûnisü 'l-ebrâr*, *Muhibbân-ı Hodâ*, *Keşfü 'l-esrâr*, *Tühfetü 'l-ukalâ* ve *Burhân-ı kâtı* adlı eserlerini sûfilere hasrederek bu grupları ve temel anlayışlarını sert bir şekilde eleştirmiştir. Bu eserlerden *Tühfetü 'l-ahyâr*, *Redd-i Sûfiyye*, *Hikmetü 'l-ârifîn*, *Mûnisü 'l-ebrâr* ve *Muhtasaru 't-tavzîh* yayımlanmıştır. Bunun yanı sıra, *Fevâ'idü 'd-dîniyye* ve *Muhibbân-ı Hodâ* adlı risalelerinin bazı nüshaları günümüze ulaşmış ve neşredilmeyi beklemektedir. Ancak, *Keşfü 'l-esrâr*, *Tühfetü 'l-ukalâ* ve *Burhân-ı kâtı* isimli

⁶⁷⁶ Anzali, "Mysticism in Iran", 47.

⁶⁷⁷ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran*, 19.

eserlerin akıbeti hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu eserlerin günümüze ulaşmamış olması kuvvetle muhtemeldir.⁶⁷⁸

Kummî'nin eleştirilerinde, felsefe ve tasavvuf gelenekleri önemli bir yer tutmaktadır. Felsefeye yönelik eleştirilerinin odağında Farâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) yer alırken, tasavvuf eleştirilerinde Hallâc, Bâyezîd-i Bistâmî, Ma'rûf el-Kerhî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi tasavvuf tarihinde öne çıkan sûfiler bulunmaktadır. Ancak Kummî, eleştirilerinde bu tarihî şahsiyetleri merkeze almakla birlikte, çağdaşlarına oldukça sınırlı bir şekilde yer vermiştir. Dönemindeki asıl muhataplar arasında Molla Sadrâ, Abdürrezzâk Lâhîcî (ö. 1072/1661) ve Feyz-i Kâşânî gibi sûfî filozoflar yer almıştır. Ayrıca, Nûrbahşîyye tarikatı müntesipleri, Muhammed Taki Meclisî, saray tabibi Şeyh Hekim Mü'min ve onun müritleri de eleştirilerinin hedefleri arasında bulunmaktadır. Kummî'nin tasavvuf ve felsefeye karşı yazdığı eserler, bu iki geleneğe yönelik muhalefetin kendisinden sonra bir geleneğe dönüşmesine zemin hazırlamıştır. Bu tavrı, özellikle *Hikmetü'l-ârifîn* adlı eserinde açıkça görülmektedir. Kummî, tasavvuf ve felsefenin nazarî tasavvuf zemininde birleştiğini savunmuş ve felsefenin tasavvuf üzerindeki etkisini eleştirmiştir. Ona göre, Molla Sadrâ ve Feyz-i Kâşânî, geçmişteki sûfilerin felsefeye mesafeli duruşlarının aksine, tasavvuf ve felsefeyi birleştirmiştir.⁶⁷⁹

Kummî'nin *Hikmetü'l-ârifîn* adlı eseri, onun felsefe ve felsefî mistisizme karşı yürüttüğü mücadelenin zirve noktası olarak kabul edilir. Günümüze ulaşan el yazmaları dikkate alındığında, eserin 1657-1664 yılları arasında yazıldığı tahmin edilmektedir. Safevî dönemi entelektüel tarihinde önemli bir etkiye sahip olan bu eser, iki temel özelliğiyle dikkat çeker. İlk olarak, Safevî döneminde İbnü'l-Arabî'nin felsefî tasavvuf ekolünü Şîî-Ahbârî bir perspektiften eleştiren ilk kapsamlı çalışma olması, eseri dönemin entelektüel tartışmalarında mihenk taşı haline getirmiştir. İkinci olarak, Molla Sadrâ ve onun felsefî sistemini hedef alan ilk eser olması, bu eseri felsefe

⁶⁷⁸ Halil Işılak, "11/17. Asırda Bir Şîî Âlimin Tasavvuf, Felsefe ve Tıp Hakkında Fetvalar Muhammed Tâhir Kummî: Risâle-i Su'âl u Cevâb - Neşir ve Tahlil", *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/2 (Aralık 2022), 176-177.

⁶⁷⁹ Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîa'sında Tassavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 277.

karşıtı Ahbârî yaklaşımın güçlü bir örneği haline getirmiştir. Buna rağmen, *Hikmetü'l-ârifin* sahip olduğu bu öneme karşın yeterli akademik ilgiyi görmemiştir.⁶⁸⁰

Kummî'nin bu tavrının yalnızca felsefi tasavvufa değil, doğrudan sûfî geleneğe yönelik daha geniş kapsamlı bir eleştirinin parçası olduğu, *Mûnisü'l-ibrâr* adlı risalesinde açıkça görülmektedir. Bu eserde Kummî, Ehl-i beyt imamlarına bağlılık ile tasavvuf anlayışı arasındaki çelişkileri irdlemiştir. Eleştirilerinin merkezinde sûfîlerin bazı ritüelleri (örneğin, semâ ve raks) ibadetle eşdeğer görmeleri ya da bu ritüellere aşırı derecede önem atfederek temel ibadetleri küçümsedikleri iddiaları bulunmaktadır. Kummî, Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi sûfî şahsiyetleri eleştirirken, onların inanç sistemlerini hulûl ve vahdet-i vücûd anlayışları üzerinden değerlendirmiştir. Bu anlayışları, Şîî doktrinle bağdaşmaz bulmuş ve sûfî geleneğin Ehl-i beyt imamlarına muhalif olduğunu savunmuştur. Kummî'nin temel iddiası, Şîîlik ile tasavvufun birbirine zıt yönelimlere sahip olduğu ve bu iki geleneğin hiçbir noktada birleşmeyeceğidir. Ona göre, tarihte Şîî düşünce geleneğinden sûfî bir şahsiyet çıkmamış ve Şîîlik ile tasavvuf tamamen farklı yönelimler sergilemiştir. *Mûnisü'l-ibrâr*, bu iddialarını desteklemek amacıyla kaleme alınmış ve tasavvufa yönelik eleştirel bir bakış açısının temsilcisi olmuştur.⁶⁸¹

Tasavvufa yönelik bu eleştirel tavır, Kummî'nin en etkili reddiyesi olarak değerlendirilen *Tühfetü'l-ahyâr* adlı eserinde daha kapsamlı ve sistematik bir biçimde ortaya konmuştur. Safevîler döneminin sonlarına doğru kaleme alınan bu eser, genel anlamda bir sûfî reddiyesi olup, tasavvuf karşıtı literatür içerisinde mihenk taşı olarak değerlendirilmektedir. Eserin uyandırdığı etki, Şîî tasavvuf düşüncesini savunmak amacıyla Muhammed Şerif Kummî'yi *Tühfetü'l-uşşâk*, Hekîm Mü'minî'yi ise *Tabîratü'l-mü'minîn* adlı reddiyeleri kaleme almaya teşvik etmiştir. Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr* tasavvuf ve felsefeye karşı başlattığı mücadelede politik konumunu güçlendirmek ve Safevî yöneticilerden destek almak amacıyla Şah II. Abbas'a ithaf etmiştir. Eserde, mutasavvıflar, ilim öğrenmeyi ihmal etmeleri, dinî yükümlülükleri önemsememeleri ve Şîî geleneğe aykırı sema, raks, cehrî zikir ve mecâzî aşk gibi uygulamaları benimsemeleri sebebiyle eleştirilmiştir. Şîî mutasavvıflar, Hallâc,

⁶⁸⁰ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran*, 33-34.

⁶⁸¹ Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîa'sında Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 279-280.

Bâyezîd, İbnü'l-Arabî, Attâr ve Alâüddevle Simnânî gibi sûfilerin izinden gidip hulûl ve ittihâd inançlarını benimsemekle itham edilmiştir. ⁶⁸²Ayrıca, Hallâc ve Bâyezîd'e tabi olanların, nikâhın faziletini öven ve bekârlığı eleştiren hadisler bulunmasına rağmen bekârlığı tercih etmeleri nedeniyle eleştirilmişlerdir. ⁶⁸³

Eserin bir bölümünde Kummî, Ehl-i sünnet'e mensup mutasavvıfların inançlarını bâtil, içtihatlarını ise küfür ve zındıklık olarak nitelemiştir. Ehl-i sünnet'in evliya olarak tavsif ettiği şahısların, hırsızlar, zındıklar, fâsıklar ve menfaatperestlerden meydana geldiğini iddia etmiştir. Örneğin, Fudayl bin İyâz'ı (ö. 187/803) eşkıya-hırsız, Bîşr-i Hâfî (ö. 227/841) ve Zünnûn el-Mısrî'yi (ö. 245/859?) fâsık, Ebû Hafs el-Haddâd'ı (ö. 260/874) ise şakî olarak tanımlamıştır. ⁶⁸⁴

Kummî'nin tasavvuf karşıtı görüşlerinin kamuoyuna mal olmasını sağlayan etkili çalışmalardan biri ise hiç şüphesiz *Redd-i Sûfîyye* adlı risalesidir. Bu risale, Kummî'ye büyük bir şöhret kazandırmış ve onun tasavvuf karşıtı görüşlerini geniş çevrelere duyurmuştur. Ata Anzali ve S.M. Hadi Gerami'ye göre eser, muhtemelen 1650 yılından önce kaleme alınmıştır. ⁶⁸⁵ Kummî, risaleyi cehaletleri ve ilim ehlinden uzaklaşmaları sebebiyle Bâyezîd ve Hallâc gibi sûfî önderler tarafından aldatılarak şeriattan koparılan kişilere bir uyarı niteliğinde yazdığını ifade etmiştir. Şiîlere ve Ehl-i beyt dostlarına, Bâyezîd ve Hallâc'ın yolundan uzak durmaları gerektiğini tavsiye etmiştir. *Redd-i Sûfîyye*'de, Şeyh Tûsî, (ö. 460/1067) Şeyh Sadûk, (ö. 381/991) Şeyh Müfid, (ö. 413/1022) Âllâme Hillî (ö. 726/1325) ve Şeyh Tabersî gibi önde gelen Şiî âlimlerin görüşlerine dayanarak Hallâc'ı sihirbaz, taraftarlarını bînamaz, yolunu ise bâtil olarak tanımlamıştır. ⁶⁸⁶

Kummî, tasavvufa karşı görüşlerini tarihî bir bağlama oturtturarak Şiî gelenekte "sûfîye" adında bir grubun ortaya çıkmamış olmasıyla temellendirmiştir. Ona göre, Şiîliğin merkezleri olan Kum, Esterabad, Sebzevâr, Cebeliâmil ve Hille gibi şehirlerde

⁶⁸² Ca'feriyan, *Safevîyye der Arse-i Din*, 2/570-571; Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 280.

⁶⁸³ Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 38-39.

⁶⁸⁴ Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 45.

⁶⁸⁵ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran*, 23.

⁶⁸⁶ Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Redd-i Sûfîyye*, thk. Rızâ Muhtarî (Tahran: 'İtikad-ı Mâ, 1397), 55-60.

geçmişte hankâhlar bulunmamış ve hankâh erbabına rastlanmamıştır. Bu durumu, Şîîliğin tasavvufu bağdaşmadığının açık bir göstergesi olarak sunmuştur. Ayrıca, Attâr, Mevlânâ ve diğer sûfilerin eserlerinde sûfiyeye mensup kimseleri veli kabul ettiklerini ifade etmiş, buna karşın Şîîlerin her dönemde yalnızca imamlarını evliya olarak tanıdıklarını ve keşif ile kerâmet gibi tasavvufî unsurlara aldanmadıklarını vurgulamıştır.⁶⁸⁷

Redd-i Sûfiyye, tasavvuf karşıtı literatürün ilk örneklerinden biri olup, Kummî'nin bu alandaki en etkili eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Eser, yalnızca tasavvuf karşıtı bir metin olmanın ötesinde, daha sonra kaleme alınan pek çok eleştirel çalışmaya da temel teşkil etmiştir. Kummî, bu risalede tasavvufu Ehl-i sünnet düşüncesi ile ilişkilendirerek, tasavvufa yönelik eleştirilerini aynı zamanda Ehl-i sünnet karşıtlığıyla birleştirmiştir. Bu strateji, onun tasavvufu, Şîî geleneğin tamamen dışında ve onunla bağdaşmaz bir yapı olarak konumlandırmasını sağlamıştır. Eser, teolojik ve tarihsel düzlemde tasavvuf ile İmamiyye Şîîliği arasında bir ortak zemin bulunmadığını savunmuş ve bu iki geleneğin köklü farklılıklarına vurgu yaparak Şîî perspektiften tasavvufa yönelik sistematik bir eleştiri sunmuştur.⁶⁸⁸

Kummî'nin bu eleştirel çizgisini sürdürdüğü bir diğer önemli eseri ise *Hidâyetü'l-avâm ve fezihatü'l-li'âm*'dır. Üç nüshası bulunan bu ayrıntılı eser, "Asam" mahlasıyla bilinen Muhammed b. Nizâmüddin adıyla 1664 yılında kaleme alınmıştır. Kummî, bu eseri aynı yıl tamamlayarak Şah II. Abbas'a göndermiş ve sûfilerin ve felsefecilerin gerçek yüzlerini öğrenmesi amacıyla eserin baştan sona incelenmesini talep etmiştir. Daha önceki eserlerinde olduğu gibi burada da tasavvuf ve felsefeye karşı sert bir tavır benimseyen Kummî, eleştirel üslubunu aynı yoğunlukla sürdürmüştür. Bu doğrultuda, *Hidâyetü'l-avâm*'ın, Kummî'nin daha önce kaleme aldığı *Tühfetü'l-ahyâr* adlı eserine yapılan eklemelerle oluşturulmuş bir nüsha olduğu yönündeki görüşler dikkat çekicidir. Nitekim benzer bir ilişki, *Mûnisü'l-ibrâr* ile onun şerhi konumundaki *Tühfetü'l-ahyâr* arasında da görülmektedir.⁶⁸⁹

⁶⁸⁷ Kummî, *Redd-i Sûfiyye*, 67-70.

⁶⁸⁸ Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şia'sında Tassavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 245.

⁶⁸⁹ Ca'feriyân, *Safevîyye der Arse-i Din*, 2/570.

Öte yandan, “Asam” mahlasıyla bilinen bir şahsın, Kummî’nin eserlerinden birini ihtisar ederek adlandırma ve müelliflik konusunda karışıklığa yol açmış olabileceği de ihtimal dâhilindedir. Siyak ve sibak, konu bütünlüğü ve metindeki işaretler göz önüne alındığında, bazı araştırmacılar *Hidâyetü’l-avâm*’ın üslup ve içerik bakımından Kummî’nin tarzıyla tam olarak örtüşmediğini ileri sürmektedir. Bu tür karışıklıkların Safevî dönemine özgü olmadığı, aynı durumun Mîrlûhî örneğinde de görüldüğü bilinmektedir. Nitekim *Silvetü’ş-Şiâ* adlı eserinde takiyye sebebiyle “Muttahhâr b. Muhammed Mikdadî” müstear ismini kullanmış olması, bu dönemde müelliflik ve metin sahipliği konusunda bilinçli bir mahremiyet stratejisinin izlendiğini göstermektedir.⁶⁹⁰

3.3.4. Şeyh Muhammed b. Hasan Hür el-Âmilî (ö.1104/1693)

Tasavvufa karşı sert tutumuyla bilinen Şîî âlimlerden biri de Hür el-Âmilî’dir. *Vesâilü’ş-Şiâ* adlı eseriyle Şîî dinî ve ilmi çevrelerde tanınmıştır. Düşünce dünyasında, Şeyh Ali Âmilî’nin tasavvuf ve gınâ (müzik) hakkındaki görüşlerinden etkilenmiştir. Tasavvuf karşıtlığına dair kaleme aldığı *Risâletü’l-İsnâ’aşeriyye fi’r-red ‘ale’s-sûfiyye* adlı risalesi, tasavvuf ve sûfilere yönelik müstakil bir reddiye niteliği taşımaktadır.⁶⁹¹ Eser, genel olarak kendisinden önce yazılmış tasavvuf karşıtı reddiyelerin bir tekrarı gibi görünse de, hedef kitlesi ve dönemin Şîî sûfilere hakkında verdiği bilgilerle özgün bir nitelik taşımaktadır. Mukaddime kısmında, fırka-i nâciye (kurtuluşa ermiş fırka) olarak İmamiyye Şîasi’nı tanımlaması eserin özgün yönlerinden biridir. Ayrıca, daha önceki reddiyelerde genellikle sûfiler, filozoflar ve usûlî ulema eleştirilirken, *İsnâ’aşeriyye* doğrudan Şîî sûfilere ve tasavvuf geleneğini hedef almıştır. Bu yaklaşım, eseri önceki reddiyelerden ayıran temel unsurlardan biridir.⁶⁹²

İsnâ’aşeriyye’nin en dikkat çekici özelliği, nazım yapısıyla ilgilidir. Eser, on iki bap ve on iki fasıl olmak üzere iki bölüme ayrılmıştır. Baplar, tasavvuf ve sûfî gelenekle ilgili eleştiriler üzerine yoğunlaşmıştır ve şu konuları ele alır: Tasavvufun kökeni, vahdet-i vücûd, keşf ve mükâşefe, şeriatın getirdiği yükümlülüklerin terk

⁶⁹⁰ Ca’feriyân, *Safevîyye der Arse-i Din*, 2/571; Seyyid Muhammed b. Muhammed Mîrlûhî?, *Silvetü’ş-Şiâ ve kuvvetü’ş-şeriâ*, haz. Şeyh Ahmed Abidî (y.y.: y.y., t.y.), 345.

⁶⁹¹ Ca’feriyân, *Safevîyye der Arse-i Din*, 2/578-579

⁶⁹² Işılak, *Safevîler Dönemi İmamiyye Şiâ’sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 313-314.

edilmesi, riyâzet, çile ve cezbe (baygınlık) halinde yere düşmek, raksetmek, alkışlamak, bağırarak, geçim temin etmeme, şarkı söylemek, kendi kendine zikir yapmak, Allah'ın düşmanları ile dostlarına ilişkin değerlendirmeler. Fasıllar ise tasavvuf ve bid'at ehline yönelik eleştirilerle dinî ve ahlâkî konulara odaklanmaktadır. Ele alınan başlıca konular şunlardır: Din düşmanlarına tabi olmanın haram oluşu, bid'atçılığın haram oluşu, bazı sûfilerin kötülenmesi, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker, hakkın dile getirilmesi, bid'at ehliyle mücadelenin zorunluluğu ve onlardan uzak durma gerekliliği, bid'at ehline lanet okumanın caiz oluşu, bâtıla taassubun yasaklanması, muhaliflere hüsnüzan beslememe, nefisle mücadele, günah, küfür ve fisktan uzak durma.⁶⁹³

Sûfilere yönelik eleştirel bir üslupla kaleme alınan *İsnâ'aşeriyye*, on iki fasla ayrılmış olup bu tasnif, on iki imama yapılan bir nispetin ifadesidir. Aynı şekilde, her faslın genel olarak on iki başlığa ayrılmış olması da bu düşünceyle ilintilidir. Müellif, böyle bir tasnifle on iki sayısına kutsiyet kazandırmayı amaçlamış ve bu çerçevede on iki delil sıralamıştır. Örneğin, Kelime-i Tevhid'in "Lâ ilâhe illallah" ile "Muhammed Resûlullah" kısımlarından her birinin on iki harften oluşması, Hz. Peygamber'in "Benden sonra peygamber gelmeyecek" anlamına gelen İnnahü lâ nebiyye ba'dî sözü, günün on iki saate bölünmesi, güneş ve ayın on iki burçta seyretmesi ve yılın on iki aydan ibaret olması gibi ifadeler bu kutsiyetin birer ifadesidir.⁶⁹⁴

Hür el-Âmilî, *İsnâ'aşeriyye* adlı eserini Meşhed'e yerleştikten üç yıl sonra, 1076/1666 yılında kaleme almıştır. Eserin yazılmasında, dönemin genel tasavvuf karşıtı tepkileri etkili olmuştur. Ancak asıl sebebin, Horasan bölgesinde güç kazanan ve Müezzîn Horasanî (ö. 1077/1668), liderliğinde etkili bir tarikat haline gelen Zehebiyye tarikatı ve faaliyetleri olduğu düşünülmektedir.⁶⁹⁵

Hür el-Âmilî, *İsnâ'aşeriyye*'nin mukaddimesinde kendisini On İki İmam Şiîliği'ne mensup fırka-i nâciye (kurtuluşa ermiş fırka) içinde tanımlamaktadır. Yine eserin yazılış sebeplerinden biri olarak, Şiî topluluğundan birçok kişinin imamların yolunu terk ederek sûfilere ve din düşmanlarına tabi olmasını göstermektedir. Ayrıca

⁶⁹³ Hür Âmilî, *Risâletü'l-isnâ aşeriyye fi'r-red ale's-sûfiyye*, 3-4.

⁶⁹⁴ Hür Âmilî, *Risâletü'l-isnâ aşeriyye fi'r-red ale's-sûfiyye*, 12-16.

⁶⁹⁵ Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 313.

sûfilerin terci‘ hadisi üzerinden gınâya (müzik) dinî bir meşruiyet kazandırma çabalarına dikkat çekmiş ve bu konuda halk arasında oluşan şüpheleri gidermeyi amaçladığını ifade etmiştir.⁶⁹⁶Hür el-Âmilî, Çile, riyâzet, melamet, sema, cezbe, raks ve gınâ, zikr-i hafî ve zikr-i celî, vecd hali, halktan uzlet, et tüketmeme, yemeğin üzerinde uzun süre oturma, ruhban hayatı yaşama, bedene ve nefse eziyet etme, nara atma, bağırma ve çağırma, rızık için çabalamama gibi uygulamalar üzerinden sûfilere yönelik sert eleştirilerde bulunmuştur.⁶⁹⁷

Tasavvufî konuların yanı sıra, Gazzâlî, İbnü’l-Arabî, Hasan-ı Basrî, Sevrî, Amr b. Übeyd, Hallâc ve Bâyezîd gibi meşhur sûfiler, Ehl-i beyt’e ve imamlara muhalefet ettikleri gerekçesiyle sert şekilde ele alınmıştır. Bu isimler arasında özellikle Gazzâlî ve İbnü’l-Arabî’ye yöneltilen eleştiriler, ilgili eserde belirgin bir yer tutmaktadır. Gazzâlî, şer, zulüm ve küfrü Allah’a nispet etmesi; Haccâc ve Yezîd’e sövmenin caiz olmadığını ileri sürmesi; tasavvufu hak, İmamiyye mezhebini ise bâtil olarak nitelmesi ve şeytanı “muvahhitlerin seyyidi” şeklinde tanımlaması gibi gerekçelerle tenkit edilmiştir. Diğer taraftan, İbnü’l-Arabî de dokuz kez mi’raca çıktığını iddia etmesi, İsra olayında Hz. Ebû Bekir’i peygamberlerden üstün göstermesi, kendisini “velilerin sonuncusu” ilan etmesi ve İmamiyye Şîası’nı “doğru yoldan sapmış bir topluluk” olarak nitelendirmesi gibi söylemleri sebebiyle şiddetle reddedilmiştir. Hür el-Âmilî’ye göre, gerek Gazzâlî gerekse İbnü’l-Arabî, Ehl-i sünnet mensubu olmakla birlikte, eserlerinde açık bir biçimde Ehl-i beyt karşıtlığı sergilemişlerdir. Buna rağmen, bu iki ismin Şîî olduğunu iddia eden ve onları örnek alan bazı Şîî grupların ortaya çıkması, Hür el-Âmilî tarafından ayrıca eleştirilmiştir.⁶⁹⁸

Bu eleştirel yaklaşımını kuramsal bir zemine oturtmaya çalışan Hür el-Âmilî, sûfiler aleyhine yürütülen faaliyetleri emr-i bi’l-ma‘rûf ve nehy-i ani’l-münker ilkeleri çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu görevi yerine getirebilecek durumda olup terk etmenin haram olduğunu belirterek, sûfilerle mücadeleyi yalnızca fikrî değil, aynı zamanda dinî bir vecibe olarak görmüştür. Bu çerçevede, mücadeleyi desteklemek

⁶⁹⁶ Hür Âmilî, *Risâletü’l-isnâ aşeriyye fi’r-red ale’s-sûfiyye*, 7-9; Hür Âmilî, *Nakd-i Câmi’ ber Tasavvuf*, trc. Abbas Celâlî (Kum: İntişârât-ı Ensariyyân, 1425/2007), 15-17.

⁶⁹⁷ Hür Âmilî, *Risâletü’l-isnâ aşeriyye fi’r-red ale’s-sûfiyye*, 139-238; Âmilî, *Nakd-i Câmi’ ber Tasavvuf*, 98-153.

⁶⁹⁸ Hür Âmilî, *Risâletü’l-isnâ aşeriyye fi’r-red ale’s-sûfiyye*, 256-279.

amacıyla on iki hadis aktarmış; ayrıca, dinde hakkı beyan etmenin münazara ve mücadele yoluyla vacip olduğunu ifade ederek, bu yöntemin sûfi karşıtı söylemler için de geçerli olduğunu savunmuştur.⁶⁹⁹

Hür el-Âmilî, *İsnâ 'aşerîyye* 'nin her bab ve faslında sûfiler aleyhinde pek çok olumsuz ifadeye yer vermiştir. Çağdaşı olan Şîî sûfilere, selefleri olan büyük sûfilerle bir tutmuş ve çeşitli noktalarda eleştirmiştir. Özellikle Şîî sûfilerin, Şîîliğin temel kaynaklarından sayılan *Kütübü'l-erba'a* 'yı küçümsemeleri ve bu kaynakları "*Kütübü'l-erba'a* 'yı sattım ve onunla aşk aldım" gibi, âlimleri ve muhaddisleri aşağılayan ifadelerle itibarsızlaştırmalarını şiddetle uygunsuz bulmuştur.⁷⁰⁰

3.3.5. Seyyid Ni'metullah el-Cezâîrî (ö. 1112/1701)

Ni'metullâh el-Cezâîrî, fıkıh ve hadis başta olmak üzere pek çok ilim dalında derinleşmiş, çalışmalarında özellikle imamlardan nakledilen rivayetlerin incelenmesi ve şerhedilmesine ağırlık vermiştir. Ahbârî geleneğin bir temsilcisi olmasına rağmen, usûlî geleneğe yönelik eleştirilerinde dengeli bir tutum sergilemiş ve bu iki ekol arasındaki karşılıklı ithamları reddetmiştir. Ona göre, iki ekolün birbirini delaletsizlikle suçlaması doğru bir yaklaşım değildir. Bunun yerine, imamlar tarafından ortaya konulan usul ve esaslara sıkı sıkıya bağlı kalınmasını savunmuştur. Bu çerçevede, Ahbârî geleneğin teşri alanında başvurduğu kelimeler ve mantık gibi akli unsurları reddederken, usûlî geleneğin re'y, istihsan ve kıyas gibi temel ilkelerini de kabul etmemiştir.⁷⁰¹

Cezâîrî, en çok *Envârü'n-nu'mâniyye* adlı eseriyle tanınmaktadır. Bunun yanı sıra, *Zehrü'r-rebî* ve *Makâmâtü'n-necât* adlı eserleri de dikkat çekmektedir. Bu eserlerde felsefe, tasavvuf ve Ehl-i sünnet anlayışını eleştirmiştir. Ahbârî ve usûlî ekoller arasında itidalli bir duruş sergilese de, usûlî anlayışın içsel tutarsızlıklarını vurgulamış ve Ahbârî yaklaşımı savunmaya çalışmıştır. Tasavvuf eleştirilerine dair müstakil eserler kaleme almamış olmakla birlikte, adı geçen eserlerinde tasavvuf ve sûfilere dair eleştiriler içeren bölümlere yer vermiştir. Bu eleştiriler, genel olarak

⁶⁹⁹ Hür Âmilî, *Risâletü'l-isnâ 'aşerîyye fi'r-red ale's-sûfiyye*, 286-291.

⁷⁰⁰ Hür Âmilî, *Risâletü'l-isnâ 'aşerîyye fi'r-red ale's-sûfiyye*, 279-281.

⁷⁰¹ İlyas Üzümlü, "Ni'metullah el-Cezâîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/302-306.

dönemin tasavvuf karşıtı ulemasının görüşleriyle benzerlik göstermekle birlikte, Cezâîrî'nin özgün yaklaşımlarını da barındırmaktadır. Örneğin, *Makâmâtü'n-necât* adlı eserinde sûfilere ve tasavvufî uygulamalara yönelik sert eleştirilerde bulunmuş, ancak bazı ifadeleri onun tasavvufa meyyal olduğu izlenimini uyandırmıştır. Eserde, Zünnûn el-Mısırî, (ö. 245/859?) Şakîk-ı Belhî (ö.194/810) ve Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350) gibi sûfilere çeşitli görüşler iktibas etmiş ve yedinci makamı, âriflerin aşk mertebelerine ayırmıştır. İlahi aşkın mertebelerini tasavvufî bir yaklaşımla açıklaması, dikkat çekici bir çelişki gibi görünmektedir. Ancak hocası Muhammed Bâkır Meclisî, bu tür tasavvufî konulara yönelmesi nedeniyle Cezâîrî'yi uyarılmış ve onun *Makâmât* üzerine çalışmayı bırakmasını tembihlemiştir. Bu uyarı üzerine eserin alfabetik düzeni “dad” harfine kadar tamamlanmıştır.⁷⁰²

Cezâîrî'nin tasavvufa yönelik eleştirileri, sûfililiğin tarihî kökenlerine dair değerlendirmelerle de şekillenmiştir. Ona göre sûfilik, ilk olarak Emevîler ve ardından gelen Abbâsîler döneminde, zühd ve ibadet kisvesi altında ortaya çıkmış ve devlet otoritesince desteklenmiştir. Ehl-i beyt'in toplumdaki konumunu zayıflatmak amacıyla sûfilik teşvik edilmiş, sûfiler için özel mekânlar tahsis edilmiş ve hankâhlar inşa edilmiştir. Hatta dönemin yöneticilerinin, sûfilere ziyaret ederek halkı da bu kişilere yönlendirmesi, sûfilerin toplum nezdindeki konumunu imamlardan üstün bir mertebeye çıkarmıştır.⁷⁰³

Cezâîrî, tasavvufun kökenlerini daha da geriye götürerek, kavramın ilk olarak filozoflar ve zındıklar tarafından ortaya atıldığını, ardından imamlara muhalefet eden Hasan-ı Basrî, Süfyan-ı Sevrî ve Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 150/767?) gibi şahsiyetlerce kullanıldığını ileri sürmüştür. Tasavvuf eleştirilerinde Cezâîrî, özellikle Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'yi hedef almıştır. Gazzâlî, gınâ, ittihâd ve hulûl gibi konulardaki görüşleri nedeniyle eleştirilmiştir. Ayrıca, Ehl-i Kitap ve Yezîd'e lanet okumayı uygun görmemesi, Hz. Ebûbekir'i Hz. Ali'den daha faziletli görmesi ve Şîî düşüncesine muhalif olması gibi sebeplerle suçlanmıştır.⁷⁰⁴ İbnü'l-Arabî ise özellikle *Fütuhâtü'l-mekkiyye* adlı eserindeki Şeytanı “muvahhidlerin reisi” olarak tanımlaması, Hz. Nuh'u

⁷⁰² Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şia'sında Tassavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 322-323.

⁷⁰³ Cezâîrî, *el-Envâru'n-nu'mâniyye*, 2/292-293; Âbâdânî, *Târih-i Sûfî ve Sûfîgerî*, 2/995-966.

⁷⁰⁴ Cezâîrî, *el-Envâru'n-nu'mâniyye*, 2/281-282.

inkâr edenleri “rahmet denizinde boğulmuş kişiler” olarak nitelendirmesi nedeniyle eleştirilmiştir.⁷⁰⁵

Cezâîrî’nin önemli eserlerinden biri, imamlardan nakledilen rivayetlere dayanarak itikadî meseleleri ele alan *Envârü’n-nu‘mâniyye* adlı çalışmadır. Bu eser, tasavvuf ve sûfilere yönelik kapsamlı eleştiriler içermesi bakımından dikkat çekmektedir. Genellikle önceki tasavvuf reddiyelerinin bir tekrarı olarak değerlendirilen eser, bununla birlikte özgün bilgiler ve analizler sunmasıyla ayrı bir yere sahiptir. Cezâîrî, tasavvufun temel kavramlarını ve sûfilerin uygulamalarını eleştirerek sûfilere inanç ve uygulamalarına dair somut örnekler sunmaktadır. Örneğin, Şîî hadis literatürünün en önemli kaynakları arasında yer alan *Kütübü’l-erba‘a* (*Kuleynî, Tehzîb, İstîbâr, el-Fakîh*) hakkında, “*Usûlü’l-erba‘a’yı yazdım, okudum ve tashih ettim. Sonra onun faydasız olduğunu görünce bir dirheme sattım ve bu dirhemi de nehre attım*” diyen bir Şîî sûfinin ifadelerine yer vererek, bu yaklaşımı saygısızlık olarak nitelendirmiştir. Cezâîrî, bu tür söylemleri tasavvuf anlayışının temel problemleri arasında göstermekte ve Şîî düşüncesi açısından eleştirmektedir.⁷⁰⁶

Tasavvuf karşıtı eleştirilerde sıklıkla gündeme gelen konular, Cezâîrî’nin bu eserinde ele alınmıştır. Sûfilere evlenmeyi terk etmeleri, bid‘at niteliğindeki ibadet ve zikirlerde bulunmaları, az bir gıda ile kırk günlük çileye girmeleri, zorlu riyâzetler uygulamaları, yünden elbiseler giymeleri ve ilim tahsilinden uzak durmaları gibi uygulamalar, eleştirilen noktalar arasında yer almaktadır. Cezâîrî, ayrıca, sûfilere Selman-ı Farisî ve Ebû Zer hakkında kullandıkları zühd kavramının sağlıklı bir zemine dayanmadığını savunmaktadır. Ona göre, her iki sahabe de dünya nimetlerinden ölçülü bir şekilde faydalanmış, bu hususu örneklerle açıklayarak sûfilere sahabe örneğine dayandırdıkları zühd anlayışına itiraz etmiştir.⁷⁰⁷

Tasavvuf aleyhine dile getirdiği eleştirilerin ardından, Cezâîrî tasavvufa dair kendi tanımını şu şekilde ortaya koymaktadır: “Tasavvuf, yünden elbise giymek, güzel kıyafetler giymekten kaçınmak, arpa ekmeği yemek ya da Yüce Allah’ın verdiği

⁷⁰⁵ Seyyid Ni‘metullâh el-Cezâîrî, *Zehrü’r-rebi’* (y.y.: Merkez-i Tahkîkât-ı Kampyuterî, 1421/2000), 504-505; Cezâîrî, *el-Envârü’n-nu‘mâniyye*, 2/284-286.

⁷⁰⁶ Cezâîrî, *el-Envârü’n-nu‘mâniyye*, 2/283-284.

⁷⁰⁷ Cezâîrî, *el-Envârü’n-nu‘mâniyye*, 2/286-289.

nimetleri terk etmek değildir. Tasavvuf, şeriatın emir ve yasaklarına uygun bir şekilde amel etmek, şüpheli durumlardan kaçınmak ve zühd üzere kalmaktır.” Bu tanım, tasavvufu malı zayı etmek ya da helali haram kılmak şeklinde anlamlandırmanın yanlış olduğunu vurgulamakta ve İslam’ın temel öğretilerine uygun bir yaşam biçimiyle ilişkilendirmektedir. Böylece, tasavvufu yanlış yorumlayarak aşırılığa kaçan uygulamalara karşı bir eleştiri sunulmakta ve şeriata uygun bir tasavvuf anlayışı savunulmaktadır.⁷⁰⁸

3.3.6. Ali b. Hüseyin el-Kerbelâî (ö. 1135/1723)

Tasavvuf karşıtlığıyla öne çıkan Şîî âlimlerden bir diğeri de Kerbelâî’dir. Felsefe alanında dikkate değer bir birikime sahip olduğu anlaşılan Kerbelâî, kendisinden “şeyhimiz ve üstadımız” şeklinde söz ettiği hocası Meclisî gibi tasavvuf karşıtı bir tavır sergilemektedir. Onun tasavvufa yönelik eleştirilerinde öne çıkan en önemli husus, İbnü’l-Arabî sonrası tasavvuf ile felsefe arasında sıkı bir ilişkinin oluşmuş olmasıdır. Bazı müellifler, filozofların tasavvufî gelenekten etkilendiğini ileri sürerken, Kerbelâî tam tersine, tasavvufun felsefeden etkilendiğini savunmaktadır. Ona göre, mutasavvıflar yöntemsel konularda filozoflardan, riyâzet ve seyr ü sülûk gibi tasavvufî kavramlar açısından ise Nastûrî Hristiyanlardan etkilenmiştir. Kerbelâî’nin eleştirilerinde hedef aldığı kişiler arasında, özellikle ekberî geleneğin önde gelen temsilcileri olan İbnü’l-Arabî, Abdürrezzâk Kaşânî ve Şebüsterî gibi sûfiler bulunmaktadır. Bununla birlikte, vahdet-i vücûd anlayışını savunan bir sûfî ile girdiği tartışma haricinde, neredeyse çağdaşı olan hiçbir sûfîye doğrudan atıfta bulunmamıştır.⁷⁰⁹

Sirâcü’s-sâlikîn adlı eserinden önce tasavvuf ve sûfilere yönelik bir reddiye kaleme alan Kerbelâî, tasavvufa yönelik eleştirel yaklaşımını şu sözlerle ifade etmiştir: “Tasavvufa reddiye maksadıyla Arapça dilinde *Keşfü’l-ebâtîl* kitabını yazdım ve bu konuyu bütün detaylarıyla açıkladım. Eğer bir kişi, bu taifenin “sûfilerin” sözleri ve halleri konusunda malumat sahibi olmak isterse, bu kitabı okusun.” Ancak *Keşfü’l-*

⁷⁰⁸ Cezâîrî, *el-Envâru’n-nu’mâniyye*, 2/301-302.

⁷⁰⁹ Ali b. Şeyh Hüseyin Kerbelâî, *Sirâcü’s-sâlikîn*, nşr. Seyyid Sâdık Hüseyin Eşkeverî (Kum: Mecmeu Zehâyiru İslâmi, 1433), 272; Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şia’sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 325.

ebâtîl adlı bu tasavvuf reddiyesi hakkındaki mevcut bilgiler oldukça sınırlıdır. Günümüze ulaşmamış olan bu eserin içeriği ve kapsamına dair kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır.⁷¹⁰

3.3.7. Cedidü'l-İslâm Ali Kulî Beg (Peder Antonio)

Portekizli bir Hristiyan papaz olan ve 1109/1697 yılında İslâm'a ihtida ederek Ali Kulî Beg adını alan Peder Antonio, Safevîler dönemi tasavvuf karşıtı önemli şahsiyetlerden biridir. İhtidasının ardından İslâmî ilimlere yönelen Ali Kulî Beg, Hristiyanlık eleştirisine odaklanarak *Seyfü'l-mü'minîn fî kitâli'l-müşrikîn*, *Hidâyetü'd-dâllîn* ve *Fevâ'idü izdivâc* gibi önemli eserler kaleme almıştır.⁷¹¹

Müslüman olduktan sonra Şîîliği benimseyen Ali Kulî Beg, Safevîler döneminin sonlarına doğru kelimî meselelerde dönemin egemen anlayışı olan ahhârî yaklaşımından etkilenmiştir. Bununla birlikte, Safevî toplumunda yaygın olan tasavvuf ve felsefe karşıtı tutumlara mesafeli bir duruş sergilemiştir. Şîî mezhebine mensubiyeti dolayısıyla Sünniliğe yönelik eleştirilerde bulunmuş ve bu tutumunu *Hidâyetü'd-dâllîn* ve *Seyfü'l-mü'minîn fî kitâli'l-müşrikîn* (Tercüme, Şerh ve Nakd Sifr-i Peydâyeş-i Tevrât) adlı eserlerinde ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Ahhârî geleneğin savunucusu olarak, tasavvuf ve felsefî düşüncenin kökenlerini Hristiyan mistisizmine dayandırmış ve bu iki geleneğe yönelik eleştirel eserler kaleme almıştır.

712

Ali Kulî Beg, Hristiyan teolojisini eleştirirken, bazı noktaların filozoflar tarafından da benimsendiğini vurgulayarak Hristiyanlık ile felsefe arasındaki paralelliklere dikkat çekmiştir. Özellikle sûfilere yönelik eleştirilerinde onları “ümmetin Hristiyanları” olarak nitelendirmiştir. Sûfîlerin, dinin ahkâmına yeterince bağlı kalmadığını ve dinin esas amacının Allah ile birleşmek olduğu görüşünde eksik kaldıklarını vurgulamıştır. Ayrıca, sûfîlerin akli küçümsemeleri, tasavvufu keşif yoluyla anlamaya çalışmaları ve ilim tahsilini ihmal etmeleri gibi yaklaşımlarını

⁷¹⁰ Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 326.

⁷¹¹ Resûl Ca'feriyân, “Mukaddime-i Muhakkik”, *Tercüme, şerh ve nakd Sifr-i peydâyeş-i Tevrât: Seyfü'l-mü'minîn fî kitâli'l-müşrikîn*, mlf. Ali Kulî Beg Cedidü'l-İslâm (Kum: İntişârât-ı Ensâriyân, 2009), 13-14; Ca'feriyân, *Safevîyye der Arse-i Din*, 2/600.

⁷¹² Ca'feriyân, *Safevîyye der Arse-i Din*, 2/601.

eleştirmiştir. Ona göre, bu durum sadece dinin özünü zayıflatmakla kalmayıp, aynı zamanda Şîî imamlara karşı bir muhalefet anlamına da gelmektedir.⁷¹³

Bu eleştirilerini sistematik bir şekilde kaleme aldığı *Risâle der Redd-i Cemâat-i Sûfîyân* adlı eseri, tasavvuf ve felsefeye yönelik eleştirel bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Bu risale, *Seyfû'l-mü'minîn fî kitâli'l-müşrikîn* adlı çalışmasında ana hatlarıyla dile getirdiği iddiaları detaylandırmaktadır. Müellif, bu risalede tasavvufa karşı eleştirilerini, sûfî cemaatine yönelik reddiyesini, Yunan mitolojisinin etkilerini, mutasavvıfların kullandığı yöntemleri, ilim talebelerinin Ehl-i beyt hadislerine yönelik yetersizliklerini, hikmet kavramının Grekoromen kökenlerini ve Pavlos'un hulûl nazariyesini açıklığa kavuşturmaktadır.⁷¹⁴

Söz konusu risalenin giriş kısmı, yazarın entelektüel dönüşümünü anlamak açısından dikkat çekicidir. Eserin girişinde, Ali Kulî Beg'in Müslüman olduktan sonra Hristiyanlık eleştirisine odaklanarak *Hidâyetü'd-dâllîn* adlı bir reddiye kaleme aldığı ifade edilmektedir. Bu çalışmasında, Hristiyanlığın “Baba, Oğul ve Kutsal Ruh” olarak bilinen teslis inancının tutarsızlıklarını dile getirmektedir. Hristiyanlık eleştirisi sırasında, tasavvuf ile Hristiyanlık arasındaki benzerlikleri fark ederek *Redd-i Cemâat-i Sûfîyân*'ı yazmaya karar vermiştir. Müellif, risalesinde bu amacını şu şekilde ifade etmektedir: “Onların (Hristiyanların) fasit akidelerini reddetmekle meşgul olduğum bir sırada, karşı cenahta muhalefet makamında bulunan bir Hristiyan'ın şu sözleri aklıma geldi: 'Siz, sürekli olarak bizim “bütün insanlar Allah'tır” inancımızın bâtil olduğunu ileri sürüyor ve bu görüşü dayanak kabul eden pederlerimiz ile önderlerimizi bu inançlarından ötürü lanetli olarak nitelendiriyorsunuz. Peki, neden itikatları bizim inancımızdan daha garip olan sûfilerinizin farkında değilsiniz? Çünkü onlar vahdet-i vücûda inanıyor ve ilahi varlığın tüm varlığa sirayet ettiğini düşünüyorlar.”⁷¹⁵

Bu tür paralellikler üzerine yoğunlaşan müellif, sûfîleri “On İki İmam Şîîliği'nin şeytanları” olarak zikrederek onları her konuda Hristiyanlarla paralel olmakla suçlamıştır. Halk tabakasını, sûfîlerin zâhirde zühd ve takva görüntüsü altında sergiledikleri şal takma ve riyâzet uygulamaları gibi davranışlarına aldanmamaları

⁷¹³ Cedîdü'l-İslâm, “Risâle der Redd-i Cemâat-i Sufîyyân”, 2/601-602.

⁷¹⁴ Cedîdü'l-İslâm, “Risâle der Redd-i Cemâat-i Sufîyyân”, 2/659-695.

⁷¹⁵ Cedîdü'l-İslâm, “Risâle der Redd-i Cemâat-i Sufîyyân”, 2/659-660.

konusunda uyarmış ve bu hususta *Redd-i Cemâat-i Sûfîyân*'ı kaleme aldığını belirtmiştir.⁷¹⁶

İlim anlayışı noktasında da sûfilere eleştiren yazar, yeni Müslüman olmasına rağmen hadis ilminde derin bir bilgi birikimine sahip olduğu ve bu alanda hüküm verebilecek bir seviyeye ulaştığı anlaşılmaktadır. O, sûfilere kendilerini ilim ehli olarak görmelerine ve uzun yıllar medreselerde ilim tahsil etmiş olmalarına rağmen dinin zaruri meselelerini bilmediklerini ifade etmiştir. Daha eleştirel bir yaklaşımla, sûfilere “Biz yıllardır felsefe kitaplarından *Hidâye*, *Şifâ* ve *İşârat*’ın şerhlerini okumakla meşgul idik ve hadis okumayı ihmal ettik” şeklindeki bahanelerini sert bir şekilde tenkit etmiştir.⁷¹⁷

Öte yandan her ne kadar sûfilere yönelik eleştirilerinde önceden yazılmış reddiye metinlerinden faydalanmış olmakla birlikte, tasavvuf geleneğine dair özgün eleştiriler geliştirme konusunda sınırlı kalmıştır. Bununla birlikte, tasavvufu Hristiyan teolojisiyle ilişkilendirmesi eleştirilerinin dikkat çeken yönlerinden biridir. Tasavvufun kökenine dair sûfilere Hristiyanlardan etkilendiğini ve vahdet-i vücûd anlayışının teslis inancından esinlenerek sistematik bir yapıya kavuşturulduğunu iddia etmiştir. Ayrıca, tasavvufun, Hristiyan teolojisinde önemli bir yer tutan teslis inancının, ancak riyâzet yoluyla bir hakikat olarak ortaya çıkabileceği görüşünden kaynaklandığını ileri sürmüştür.⁷¹⁸

Bu düşünsel çerçeve doğrultusunda katıldığı toplantılarda, Sadece sûfilere değil, onlara muhabbet besleyen bazı Şîîleri de eleştirmiştir. Ancak, diğer tasavvuf karşıtı ulema gibi eleştirilerinde daha çok Sünnî sûfilere hedef almıştır. Hallâc-ı Mansûr’u Ehl-i beyt karşıtı olmakla, Mevlânâ’yı Hz. Ali’nin katili İbn Mülcem’i mazur görmekle, Şeyh Attâr’ı zünnar giymekle ve Ahmed Gazzâlî’yi ise şeytanı “muvahtitlerin reisi” olarak tanımlamıştır. Ona göre, sûfilere bu özellikleri taşıdığı müddetçe dost edinilmeleri haramdır. Gerçek dindarlığın, nebevî hadislerle uygun bir şekilde amel etmek, vaktini hadisleri araştırmaya hasretmek ve Hz. Peygamber ile Ehl-

⁷¹⁶ Cedîdü’l-İslâm, “Risâle der Redd-i Cemâat-i Sufîyyân”, 2/660.

⁷¹⁷ Cedîdü’l-İslâm, “Risâle der Redd-i Cemâat-i Sufîyyân”, 2/677.

⁷¹⁸ Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîa’sında Tassavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 331.

i beyt imamlarının öğretilerine uygun olarak dinin ahkâmını öğrenmekle mümkün olduğunu savunmuştur.⁷¹⁹



⁷¹⁹ Cedîdü'l-İslâm, “Risâle der Redd-i Cemâat-i Sufiyyân”, 2/675-677.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SAFEVÎLER DÖNEMİNDE TASAVVUFUN TASFİYESİ, DÖNÜŞÜMÜ İLE KURUMSAL ŞÎİ VE SÜNNÎ TARİKATLAR

4.1. Safevîler Döneminde Tasavvufun Tasfiyesi, Dönüşümü

Safevîler dönemi, tasavvuf tarihinde bir kırılma noktası olarak öne çıkmaktadır. Bu dönemde, önceki yüzyıllarda tasavvuf sahnesinde etkin olan çok sayıdaki tarikatın ya tamamen ortadan kalktığı ya da faaliyetlerini sürdüremeyecek derecede zayıfladığı görülmektedir. Safevî Devleti'nin kuruluşunun ilk yüzyılında, özellikle Hicrî onuncu yüzyılda, yalnızca sınırlı sayıda tarikat faaliyetine devam edebilmiştir. Geri kalanları ya sükûta ermiş, ya içe kapanmış ya da siyasî baskılar nedeniyle yurtlarını terk etmek zorunda kalmıştır. Bu sürecin tanığı olan İbn Kerbelâî, Safevîlerin seyyid ve meşâyıh silsilelerinin pek çoğunu dağıtıp çaresiz bırakarak ortadan kaldırdığını belirtmiştir. Dönemin genel tasavvufî manzarası da bu müdahalelerin doğrudan bir sonucu olarak tezahür etmektedir. Ayakta kalmayı başaran tarikatlar dahi, sahip oldukları zahiri imkânlarla ve artan toplumsal statülerine rağmen, bâtinî derinliğini ve irfanî işlevini büyük ölçüde yitirmiştir. Bu yapılar artık sülûk yoluna giren salikleri kemale erdiren menziller olmaktan çıkıp tasavvufun özünü teşkil eden seyr ü sülûk, tezkiye ve tefekkür süreçlerinden uzaklaşmıştır.⁷²⁰

Yaklaşık iki asırdan fazla süren Safevî hâkimiyeti boyunca tasavvuf, ne ilmî ne de manevî sahada önceki dönemlerdeki gibi canlı ve kurucu bir rol üstlenebilmiş değildir. Mürşid-i kâmil mertebesine ulaşmış, toplumsal ve entelektüel düzlemde yankı uyandıran bir sûfî şahsiyetin bu dönemde yetişmemesi, tasavvufun tarihsel sürekliliği açısından dikkat çekici bir durgunluk meydana getirmiştir. Hâlbuki Safevî öncesi dönemlerde her yüzyılda birden çok büyük sûfî zâta rastlanması sıradan bir hâl arz etmektedir. Bu yapısal dönüşümün en çarpıcı tezahürlerinden biri, Safevî dönemine özgü, kalıcı ve etkili bir yazılı tasavvuf mirasının ortaya konulamamış olmasıdır. Ancak buna mukabil, bu dönemde tasavvuf ile siyaset arasında istisnai bir

⁷²⁰ Hâfız Hüseyin Kerbelâî, *Râvzatü'l-cinân ve cennâtü'l-cenân*, tsh. Ca'fer Sultan el-Kurrâî (Tahran: Bongâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb, 1344/1965), 2/159; Seyyid Celâl Müsevî, *Tasavvuf der Asr-ı Safevî ve Edebiyyât-ı Ân Devre* (Tahran: Emîr Kebîr, 1396), 76.

yakınlık gelişmiştir. Özellikle saray çevresine dâhil edilen sûfî şeyhleri ve onların halifeleri vasıtasıyla, tasavvufun toplumsal ve siyasî işlevi bambaşka bir mecraya evrilmiştir. Bu yakınlık, tarikatların şekilsel devamlılığını temin etmiş, ancak onların mânevî mahiyetini ve irşad fonksiyonlarını zayıflatmıştır. Safevîler döneminde ayakta kalan tarikatların dış görünümü ve faaliyet sahası siyasî iktidarla kurulan bu temaslar çerçevesinde yeniden biçimlenerek tasavvufun mârifet temelli yapısından uzak, daha çok meşruiyet sağlayıcı bir araç olarak konumlandırılmıştır. Bu dönüşümün en belirgin örnekleri arasında Ni‘metullâhiyye ve Nûrbahşiyye tarikatları yer almaktadır. Her iki tarikatın da yükselişi ve duraklayışı, doğrudan bu yeni bağlamın şartlarıyla şekillenmiştir.⁷²¹

Bu çerçevede, tasavvufun yaşadığı dönüşümün nedenlerini ve sonuçlarını anlayabilmek için, Safevîlerin ilk yüzyılından başlamak suretiyle Safevî şahlarının tasavvufî-siyasî hareketler ile tarikatlarla ilişkilerini mercek altına almak elzemdir. Safevî hükümdarlarının tarikatlara yönelik yaklaşımı, bu bağlamda sadece siyasî değil, aynı zamanda ruhânî alanın yeniden biçimlenmesine de zemin hazırlamıştır.

4.1.1. Şah İsmâil Dönemi

Hicrî onuncu asırda Safevîlerin İran’da iktidara gelmesi ve Şiîliğin resmî mezhep haline getirilmesi, tasavvuf dünyasında köklü dönüşümlere yol açmıştır. Bu dönemde sûfiler ve meşâyih, önceki itibarlarını ve toplumsal nüfuzlarını büyük ölçüde kaybetmiştir. Şiîlik, yalnızca dinî bir mezhep olarak değil, aynı zamanda devletin ideolojik temeli olarak ön plana çıkmıştır. Safevîlerin bu politikası, tasavvuf ile Şiî inanç sistemi arasında derin bir ayrışmaya neden olmuş ve sûfilerin sosyal hayatta marjinalleşmesiyle sonuçlanmıştır. Bu süreçte tasavvufî hayatta iki farklı eğilim ortaya çıkmıştır. Bir tarafta, hakiki salıklar inzivaya çekilerek münzeviliği tercih ederken diğer tarafta ise âvâre dervişler, sûfî geleneği sürdürmek yerine Şiîleşerek Safevî ideolojisiyle bütünleşmiştir. Bu dönüşümün bir sonucu olarak, bu dervişlerin bir kısmı Safevî savaşçı sipahilerine katılmış ve tasavvufun asli gayesi olan bireysel manevî olgunlaşma, yerini taassupla savunulan cihad anlayışına bırakmıştır. Böylece tasavvuf, giderek siyasî ve askerî bir kimlik kazanmaya başlamıştır. Bu değişim yalnızca

⁷²¹ Müsevî, *Tasavvuf der Asr-ı Safevî ve Edebiyyât-ı Ân Devre*, 76.

Safevîler dönemiyle sınırlı kalmamış, daha önceki yüzyıllarda da benzer bir dönüşüm gözlemlenmiştir. Özellikle tasavvufun fütüvvet mesleğine dönüşmesi, mistik anlayış ve uzlet pratiğinin terk edilmesine zemin hazırlamıştır. Tekkeler ve hankâhlar, ruhani sohbetlerin ve riyâzetlerin merkezi olmaktan çıkarak yerlerini kahramanlık, fiziksel güç gösterileri ve civanmertlik gibi dünyevî değerlerin ön plana çıktığı mekânlara bırakmıştır. Bu doğrultuda: Serbedârîler kıyâmı, Hûzistan'daki Muşâ'aşalar hanedanı, Sultan Cüneyd ve Sultan Haydar savaşçıları, bu dönüşümün tarihî tezahürleri olarak ifade edilebilir. Nihayetinde Şah İsmâîl'in önderliğinde Şîîliğin İran'da resmiyet kazanmasıyla birlikte, Şîî ulemanın sûfî karşıtlığı artmış ve bu durum hankâhların ve tasavvufî eğitimin ortadan kalkmasına yol açmıştır.⁷²²

Safevî dönemi, İran'da milliyetçilik ve Şîîlik duygularının tasavvufî eğilimlerle iç içe geçtiği karmaşık bir zeminde başlamıştır. Ali Şeriâtî'ye göre tasavvuf, İran milletinin ruhunda köklü bir yer tutmakta ve tarih boyunca İran toplumunun dinî ve kültürel kimliğinin önemli bir parçasını oluşturmaktaydı. Bu hassasiyet, Safevîler öncesinde vaizlerin halk kürsülerinde sûfilerin hayatlarını birer örnek olarak sunmalarıyla kendini göstermekteydi. İbrahim Edhem, Hallâc-ı Mansûr ve Ebû Said Ebû'l-Hayr (ö. 440/1049) gibi sûfî şahsiyetlerin hikâyeleri, dinî eğitimle halk arasında bir köprü vazifesi görerek tasavvufun toplum üzerinde etkili bir yapı oluşturmalarını sağlamıştır. Ancak Safevîlerin iktidarıyla birlikte bu geleneksel yapı ciddi bir dönüşüme uğramıştır. Safevîler, tasavvufî ravzaları kaldırıp yerlerine Şîî ravzalarını koymuş ve böylece tasavvufun halk üzerindeki nüfuzunu zayıflatarak yerine Şîîliği hâkim kılmışlardır.⁷²³

Safevîler döneminde tasavvufun siyasî ve mezhebî dönüşümlerle karşı karşıya kalması, yalnızca dinî bir yönelim değil, aynı zamanda bilinçli bir siyasî stratejinin sonucuydu. Şîîlik, Safevîler tarafından devletin ideolojik temeli olarak benimsenmiş ve İran'ın siyasî ve toplumsal yapısını şekillendiren bir güç haline getirilmiştir. Bu anlayış, tasavvufun mistik ve manevî boyutunun arka plana itilmesine yol açmıştır. Safevî öncesi dönemde, özellikle Moğol ve Timurlular döneminde, Şîîlik ve

⁷²² Muhsin Keyanî, *Târîh-i Hankâh der İran* (Tahran: Kitabhâne-i Tahûrî, 1369), 326; Ayrıca Türkçe çevirisi için B.k.z Muhsin Keyanî, *Hankâhlar Tarihi*, çev. Ali Ertuğrul, Süleyman Göbulut (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 337.

⁷²³ Ali Şeriati, *İran ve İslam*, trc. Kenan Çamurcu (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 76.

milliyetçilik duyguları tasavvufî bir renk ile harmanlanmıştı. Bu dönemde ortaya çıkan Serbedârîler, Mar'âşîler, Hurûfîlik ve Muş'aşalar gibi hareketler, Şîîlik düşüncesinin gelişimine büyük katkı sağlamıştır. Bu hareketler, devlete karşı direniş ve muhalefet bağlamında tasavvuf ile siyaset arasındaki ilişkinin önemli örneklerini oluşturmuştur. Ali Şeriâtî'nin, "Safevîler, İran Şîîliğinin sonucudur. İran Şîîliği, Safevî hareketinin sonucu değil" şeklindeki değerlendirmesi, bu tarihsel süreci özetlemektedir.⁷²⁴

Tebriz'in fethiyle birlikte Şah İsmâîl, İran coğrafyasına hâkim olmuş ve siyâsî otoritesini pekiştirdikten sonra On İki İmam Şîîliğini yaymayı temel hedef olarak belirlediğini ilan etmiştir. Bu hedef, sadece dinî bir reform girişimi değil, aynı zamanda köklü bir toplumsal ve kültürel dönüşüm projesi olarak şekillenmiştir. Şah İsmâîl'in bu politikası, tasavvufî yapılar ve geçmişteki meşâyih'in izlerinin sistematik bir şekilde yok edilmesine, bu yapılarla bağlantılı toplulukların yerlerinden edilmesine yol açmıştır.⁷²⁵

Şah İsmâîl'in sûfilere ve tarikatlara yönelik sert uygulamalarını tasvir eden en dikkat çekici anlatımlardan biri, *Râvzatü'l-cinân* müellifi Hâfız Hüseyin Kerbelâî'ye (ö. 997/1589) aittir. Kerbelâî, Şah İsmâîl'in sûfilere ve tarikatlara yönelik sert tutumunu şu şekilde aktarmıştır: "Şah İsmâîl, seyyid ve meşâyih silsilelerinin ekseriyetini parça parça edip köklerini kuruttu;⁷²⁶ kendi döneminde bütün tarikat silsilelerini darmadağın etti. Onların seleflerine ait mezarları tahrip etti ve haleflerinin başına neler getirdiğini zikretmemek daha iyidir."⁷²⁷ Bu ifadelerin devamında Kerbelâî, sûfilerin maruz kaldığı kıyımı daha da netleştirerek, "Gerçi artık burada dervişler yok, belki de artık hiçbir yerde yoklar"⁷²⁸ diyerek tasavvufî geleneğin nasıl büyük bir darbe aldığını gözler önüne sermiştir. *Tarâ'ik* yazarı Masum Ali Şah (1344/1926) da bu durumu teyit eder nitelikte, Şah İsmâîl'in Ehli Sünnet meşâyihine yönelik tavrını şu sözlerle ifade etmiştir: "Cenâb-ı Şah İsmâîl, şeriata muhalif gördüğü

⁷²⁴ Şeriati, İran ve İslam, 76.

⁷²⁵ Keyanî, *Târih-i Hankâh der İran*, 260; Keyanî, *Hankâhlar Tarihi*, 270-271.

⁷²⁶ Kerbelâî, *Râvzatü'l-cinân ve cennâtü'l-cenân*, 2/159.

⁷²⁷ Kerbelâî, *Râvzatü'l-cinân ve cennâtü'l-cenân*, 1/491-492.

⁷²⁸ Kerbelâî, *Râvzatü'l-cinân ve cennâtü'l-cenân*, 2/75.

Ehli Sünnet meşâyihinin hankâhlarına varıp onları yıkıyor ve adı geçen meşâyih hile ve desiselerini insanlara açıklıyordu.”⁷²⁹

Şah İsmâîl’in sûfilere karşı sergilediği sert tutum, yalnızca yeni mezhebinin desteğini pekiştirmeye yönelik bir strateji olarak değil, aynı zamanda tasavvufun dönemin sosyo-içtimai koşullarından kaynaklanan bazı olgulara da tepki olarak şekillenmiştir. Bu koşullar, tasavvufun ideal amacından sapması ve bazı irfanî silsilelerin, tasavvufî faaliyetlerle sınırlı kalmayıp, siyasî ve hükümetle ilgili taleplerde bulunmalarıyla ortaya çıkmıştır. Ayrıca, bazı hankâh şeyhlerinin tarikatın ıstılahî anlamından uzaklaşarak, şah ve sultan gibi dünyevî unvanlar kullanmaya başlaması, tasavvufun toplumsal yapıdaki rolünü dönemin egemen güçleri açısından tehdit edici bir hale getirmiştir. Bu faktörler, Şah İsmâîl’in tasavvufî yapılara karşı sert bir tutum geliştirmesinde etkili olmuştur.⁷³⁰

Diğer taraftan, Safevîlerin sûfilere yönelik sert tavrı yalnızca Sünnî mutasavvıflarla sınırlı kalmamış, Safevî dergâhına bağlılık bildiren sûfilere de kapsamıştır. Devletin kuruluş sürecinde önemli rol oynayan bu sûfiler, başlangıçta diğer kesimlere kıyasla özel bir statüye ve ayrıcalığa sahipken, zamanla bu imtiyazlar ellerinden alınmıştır. Özellikle siyasî, mezhebî ve çeşitli diğer faktörlerin etkisiyle Safevî şahlarının sûfilere gösterdiği ilgi ve destek belirgin bir şekilde azalmıştır. Hatta sûfilerin varlığı ve faaliyetleri zaman zaman Safevî devleti için bir engel olarak görülmüş ve siyasî menfaatler doğrultusunda bu yapıların tamamen ortadan kaldırılması gerektiği düşünülmüştür.⁷³¹

Safevî tarihçisi İskender Bey Türkmen, (ö. 1043/1633?) Şah İsmâîl dönemindeki olayları aktarırken sûfilere yönelik sert tutumu açıkça gözler önüne sermektedir. Onun anlatımına göre, Kazvîn daruğası Abdulgânî Bey Ustaclu ile sûfiler arasında bir koyunun alım satımı sebebiyle başlayan bir tartışma, ciddi bir çatışmaya dönüşmüştür. Bu olayda daruğa ve maiyetindekiler, sûfilerin taşlı ve bıçaklı saldırısına uğramış ve mesele Şah İsmâîl’e intikal etmiştir. Şah İsmâîl’in sûfî topluluğuna karşı duyduğu hoşnutsuzluk, bu olayla birlikte açık bir düşmanlığa dönüşmüştür. Şah, tüm

⁷²⁹ Şîrâzî, *Tarâ'ikü'l-hakâ'ik*, 1/283.

⁷³⁰ Keyanî, *Târih-i Hankâh der İran*, 260.

⁷³¹ Keyanî, *Târih-i Hankâh der İran*, 261.

emirlere sûfilere saldırıp onları öldürme talimatı vermiştir. Bu emir üzerine, halifenin evinin civarında toplanmış olan sûfiler saldırı haberini duyunca silahlarını bırakıp kaçmış, ancak Kızılbaş gaziler tarafından takip edilerek Turfetü'l-Aynî denilen bölgede yaklaşık beş yüz kişi öldürülmüştür.⁷³²

Bu olay, hicrî XI. asrın başlarında, Safevî devletinin henüz kuruluş aşamasında olduğu bir dönemde tasavvufun artık istenmediğini ve giderek çöküş sürecine girdiğini açıkça göstermektedir. Tasavvufa yönelik bu ilgisizlik ve düşmanlık, tasavvufun temel kavramlarının ve geleneklerinin Şîî inanç sistemine kaydırılmasıyla daha belirgin bir hale gelmiştir. Manevî mürşitlik, insan-ı kâmil anlayışı ve şeyhlere tabi olma gibi tasavvufa özgü değerler, Safevîler döneminde giderek Ehl-i beyt, din adamları ve Şîî mezhebinin prensipleriyle yer değiştirmiştir.⁷³³

Şah İsmâîl'le birlikte iktidara gelen Safevîler, ilk dönemlerinde kendilerine destek veren tarikatlarla uyumlu bir ilişki sürdürmüş ve onlara görece özgür bir faaliyet alanı sağlamıştır. Ancak zamanla bu tarikatların faaliyetleri kısıtlanmış, hatta tasfiyeye uğrayarak İran topraklarından sürülmüşlerdir. Özellikle devletin kurumlarını güçlendirdiği ve siyasî otoritesini pekiştirdiği süreçte, tarikatlar ve onların etkinlikleri birer siyasî tehdit olarak algılanmaya başlanmıştır. Aynı şekilde, İran'a Şîîliği yaymak amacıyla gelen Şîî ulema da bu tarikatları potansiyel bir tehlike olarak değerlendirmiştir. Bu gelişmeleri göz önünde bulundurduğumuzda, tarikatlara yönelik baskının temel sebebinin Safevîlerin kendileri olduğu anlaşılmaktadır. Tarikattan devletleşmeye uzanan süreci bizzat yaşamış olan Şah İsmâîl, benzer bir sürecin başka bir sûfî tarikat tarafından tekrar edilebileceği ihtimalinin farkındaydı. Bu nedenle, Safevî yönetimi, örgütlü tüm sûfî tarikatlarını sistematik bir şekilde ortadan kaldırmaya yönelmiştir. Bu baskıyı ilk hissedenler, Şîîliği reddederek Sünnîlikte ısrar eden tarikatlar olmuştur. Bu çerçevede, Sünnî Nakşibendiye ve Halvetiyye tarikatlarının İran'daki varlıkları tamamen sona erdirilmiş ve bu tarikatlar İran topraklarının dışına sürülmüştür. Şîî yanlısı Nûrbahşîyye ve Zehebiyye tarikatları ise başlangıçta hoşgörüyle karşılanmış, ancak zamanla onlar da baskılara maruz kalarak etkilerini kaybetmiştir. Bu sürecin istisnası, Safevîlerin kuruluş sürecinde Şîîliği

⁷³² İskender Bey Türkmen, *Târih-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, 1/209.

⁷³³ Keyanî, *Târih-i Hankâh der İran*, 262.

benimseyen ve Safevîlere yakınlık duyan Ni‘metullahiye tarikatı olmuştur. Bu tarikat, uzun bir süre muhalefetle karşılaşmadan faaliyetlerini sürdürebilmiştir. Ancak I. Şah Abbas döneminde artan baskılar sonucu bu tarikat da Hindistan’a çekilmek zorunda kalmıştır.⁷³⁴

Safevîlerin iktidara gelmesinde tasavvufu bağlantılı siyasî hareketler önemli bir rol oynamıştır. Ancak devletin tesis edilmesinden sonra otoriteyi güçlendirmek amacıyla, Safevîler tasavvufu ötekileştirerek Şîî ulemayı önceliklendirmiştir. Arap diyarından davet edilen Şîî ulema ile halkın Şîîleştirilmesi hedeflenmiş, tasavvuf ve tarikatlar siyasî tehdit olarak görülmüştür. Safevî destekçisi Kızılbaş sûfîler, düzensiz davranışları nedeniyle baskıya uğramış, yerlerini Şîî ulema almıştır. Bu süreçte yalnızca diğer tarikatlar değil, Safevîleri iktidara taşıyan Safeviyye tarikatı da baskı ve şiddet politikalarından etkilenmiştir. Tasavvufun marjinalleşmesi, Şîî mezhebinin egemen kılınması stratejisinin bir parçası olmuştur.⁷³⁵

İran dışından getirilen Şîî ulema, tasavvufun On İki İmam Şîîliğine geçişi hızlandırmış ve toplumun dinî ve fikrî meselelerinde belirleyici bir konuma yükselmiştir. Şîî fukahânın devlet nezdinde muteber hale gelmesiyle, toplum idaresi giderek sûfîlerin elinden çıkmış ve tasavvuf, siyasî gücünden tecrit edilerek yalnızca tekke ve zâviyelere özgü bir alan haline getirilmiştir. Bu durum, tasavvufun zamanla toplumsal hayattan silinme tehlikesiyle karşı karşıya kalmasına yol açmıştır. Devlet gücünü arkasına alan Şîî ulemanın baskıları sonucunda, tasavvuf taraftarı ulema hem tasavvufî meşreplerini açıkça dile getiremez hale gelmiş hem de bu konuda kendi aralarında dahi konuşmaktan çekinir olmuştur. Tasavvuf karşıtı bu yaklaşımlar, sadece sûfî hareketleri değil, aynı zamanda tasavvuf ve İsrâk felsefesini birleştiren ve Molla Sadrâ ile temsil edilen hikmet ekolünü de hedef almıştır. Bu süreç, İran’daki tasavvuf geleneğinin etkisinin azalmasına ve Şîî ulemanın toplumsal ve siyasî alanda tam hâkimiyet kurmasına zemin hazırlamıştır.⁷³⁶

⁷³⁴ Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 151,152; Momen, *An Introduction to Shi’i Islam*, 109.

⁷³⁵ Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 152; İskender Tanış, *Safeviliğin Oluşumu, Şîîleşmesi ve Diğer Tarikatlara Bakışı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 119-120.

⁷³⁶ Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 153; Tanış, *Safeviliğin Oluşumu, Şîîleşmesi ve Diğer Tarikatlara Bakışı*, 120.

Bu dönüşümün zemininde yalnızca entelektüel mücadele değil, aynı zamanda siyasal bir güvensizlik de yer almaktaydı. Safevîler, saltanat tahtına ulaştıktan sonra, eski kafalı, başına buyruk ve düzen anlayışından yoksun olarak gördükleri sûfiler arasında kendilerini güvende hissetmemiştir. Bu sûfiler, yeni mezhebi ve henüz kırılgan olan devlet düzenini tehdit eden, denetimsiz ve cahil bir topluluk olarak algılanmıştır. Bu anlayış, Şîî ulemanın tasavvuf karşıtı görüşleriyle örtüşmüş ve neticede Safevîler, tasavvufu hem dinî hem de siyasî bir tehlike olarak değerlendirmiştir. Bunun sonucu olarak, bir zamanlar Şeyh Safiyyüddin'in coğrafyasında kök salmış tasavvufî miras neredeyse tamamen tasfiye edilmiş, geriye yalnızca Safevî meşruiyetini güçlendirmek için sembolik anlam taşıyan Şeyh Safiyyüddîn türbesindeki merasimler kalmıştır.⁷³⁷

Bu siyasal ve mezhebî dönüşümün arka planında ise, Safevîlerin devletleşme sürecindeki ihtiyaçları belirleyici olmuştur. Kuruluş aşamasında gulat inançlara yakın bir çizgide bulunan Safevîler, Tebriz'de devlet idaresine geçtiklerinde köklü ıslahatların gerekliliğini fark etmişlerdir. Şah İsmâîl, hicrî 914 yılında Hûzistan seferi sırasında karşılaştığı aşırı eğilimli Muşa'şalar grubunu ortadan kaldırarak galî fikirlerle mücadele edeceğini ilan etmiştir. Bu mücadele iki ana alana yönelmiştir: galî grupların tasfiyesi ve tasavvufun etki alanının daraltılması. Safevîler, tasavvufla harmanlanmış Şîîliğin, devletin dinî ve siyasî taleplerine cevap veremeyeceğini düşünmüş ve çözüm olarak İsnâ Aşerîyye mezhebinin geliştiği bölgelerden Şîî ulemayı İran'a davet etmiştir. Bu girişimin temelinde, tasavvufla iç içe geçmiş ve galî etkiler taşıyan mevcut Şîîlik anlayışının, fıkıh ve hukuk metinlerinden yoksun olması yatmaktaydı. Bu strateji, daha önce Serbedârân Devleti döneminde görülen bir örneğe benzemektedir. O dönemde de Cebeliâmil gibi Şîî merkezlerden âlimler talep edilmiş, Şehîd-i Evvel, (ö. 786/1384) davete icabet etmese de *el-Luma'a ed-Dımaşkîyye* gibi eserlerle bu ihtiyaca cevap vermişti. Safevîler de XV. yüzyıl başlarında benzer bir adım atarak bu modeli tekrar etmiştir.⁷³⁸ Bu çabanın bir parçası olarak Hasan Rumlu'nun aktardığı üzere, halkın Şîîliğe dair temel bilgilere sahip olmadığı

⁷³⁷ Abdülhüseyin Zerrinkub, *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*, çev. Nurcan Altun (İstanbul: Önsöz Yayınları, 2014), 64-65.

⁷³⁸ Resûl Ca'feriyân, "Safevîlerin Kuruluşunda Dinî Islah ve İtidal: Galî Tasavvufî Şîîlik'ten Fıkıhî Şîîliğe Geçiş", *Safevîler ve Şah İsmail*, ed. Ahmet Taşgın vd. (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014), 93-94.

gözlenmiştir. Kadı Nasrullah Zeytûnî'nin elindeki Şeyh Cemaleddin Muhtar el-Hillî'ye (ö. 726/1325) ait *Kavâ'idü'l-İslam* adlı eser bu boşluğu doldurmak üzere temel kaynak olarak kullanılmıştır.⁷³⁹

Safevîler, Şîîliği ayakta tutmak için son derece çoğulcu olan toplumda kendilerine rakip olabilecek herkesi ortadan kaldırmaya yönelik yoğun bir faaliyete girişmişlerdir. On İki İmam Şîîliği, diğer Müslüman bölgelerde çok az benzeri bulunan ya da hiç olmayan bir zulümle halka dayatılmıştır. Safevîler, kendilerine sıkıntı yaratabilecek mesihanik ve aşırılık yanlısı herkesi bastırmışlardır. Bu uğurda Şah İsmâil ve Şah Tahmasb, kendilerini mehdi ilan eden din adamlarını bile idam etmekten çekinmemişlerdir. Özellikle Şah Abbas, Osmanlı Devleti ile işbirliği yapmak ve mürşidinin iradesini diğer bütün kaygılarının önüne koymamakla suçladığı sûfî müritlerini katletmiştir. Şîîliğin hâkimiyeti, Sünni unsurların bastırılmasıyla daha da sağlamlaştırılmıştır. İlk üç halifeye hakarete bulunulmuş, Sünni ulema ve sûfîlerin türbelerine saygısızlık yapılarak yok edilmeye çalışılmıştır. Mekke'ye yapılan hac ziyareti, Şîî İmamların türbelerine yapılan ziyaretler lehine önemsiz hale getirilmiştir. Sünnilere ve sûfîlere yönelik bu zulüm dalgası, 16. ve 17. asırlar boyunca, Şîî ulemanın başı Muhammed Bâkır Meclisî'nin ülke genelinde Sünniliğin bastırılmasını tamamlayıp kalan sûfîleri İsfahan'dan sürmesine kadar, ara sıra devam etmiştir.⁷⁴⁰

Son kertede Safevî iktidarının sağlamlaştırılması, Şah İsmâil'in tüm potansiyel muhalefet merkezlerini etkili bir şekilde ortadan kaldırma becerisiyle yakından ilişkili olmuştur. Safevî devrimini şekillendiren unsurlar arasında, özellikle Kızılbaşların aşırılık teşkil eden davranışları önemli bir yer tutmuştur. Ancak, İran topraklarının fethinin tamamlanmasının ardından, Kızılbaşların bu aşırılıkları siyasî faydasını kaybetmiş ve bir nimet olmaktan çıkarak külfet haline gelmiştir. Şah İsmâil için tehlike arz eden bir diğer önemli unsur ise, tasavvuf ve halkın çoğunluğunun mensubu olduğu Sünnilik mezhebiydi. Şah İsmâil'e göre, bu unsurların etkisini kırmanın en mantıklı yolu, fukahanın öncülük edeceği On İki İmam Şîîliğini yaymaktı. Bu çerçevede, Şah İsmâil'in tasavvufa yönelik baskı politikasında en büyük destekçisi, tasavvuf karşıtı

⁷³⁹ Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, 86; Ca'feriyân vd., *İnkılâbü'l-İslâm*, 48.

⁷⁴⁰ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 242-243.

risaleler kaleme alan muhacir ulema olmuştur. Bu ulema, sûfi inanç ve uygulamalarına karşı yazdıkları reddiyelerde sûfilere genellikle İslam dışı olmakla itham etmiş ve onları devlet yönetiminden dışlamışlardır. Şah İsmâîl'in Ni'metullahiye ve Nûrbahşiyye tarikatları dışında, galî (aşırı) fikirlere sahip hiçbir tarikata müsamaha göstermemesi, bu politikalarının bir göstergesidir. Ayrıca, Şah İsmâîl ve önde gelen Şiî ulemanın, sûfi tarikatlara karşı düşmanca bir tutum sergilediği hususunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Bu baskı ve sindirme politikaları, Şah İsmâîl'in halefleri tarafından da kararlılıkla sürdürülmüştür.⁷⁴¹

4.1.2. Şah Tahmasb Dönemi

Safevî şahları arasında en uzun süre tahtta kalan hükümdar, 1524-1576 yılları arasında hüküm süren Şah Tahmasb'tır. Şah İsmâîl'in en büyük oğlu ve halefi olan Tahmasb,⁷⁴² babasının vefatı sırasında henüz on bir yaşındaydı. Saltanatının ilk on yılı, Kızılbaş aşiretleri arasında başlayan iktidar mücadelesiyle geçmiştir. Bu süreçte devlet büyük ölçüde zayıflamış; ülke, doğuda Özbeklerin, batıda ise Osmanlıların saldırılarına maruz kalmıştır. Şah Tahmasb, Osmanlılarla bir barış antlaşması imzalayarak başkentini Tebriz'den Kazvin'e taşımış ve böylece Safevî Devleti'nin daha güvenli bir idari merkez oluşturmasını sağlamıştır. Saltanatının geri kalan kısmı ise önceki yıllara kıyasla daha istikrarlı bir şekilde geçmiştir.⁷⁴³

Şah Tahmasb'ın şahsiyetine dair dönemin önemli kaynaklarından biri olan *Şerefname*'de, müellif Şeref Han onun hakkında oldukça övgü dolu ifadeler kullanmaktadır. Şeref Han'a göre, Şah Tahmasb “gerçekten adil, kâmil ve halkı seven, haklar ve ödevler konusunda aralarında eşitlik kuran bir hükümdardı.” Ayrıca onun sahip olduğu zenginlik de dikkat çekici bulunmuş ve şu ifadelerle betimlenmiştir: “O kadar mal toplamıştı ki, Cengiz Han zamanından beri İran ve Turan'da, hatta İslamiyet'in doğuşundan bu yana hükümdarlar ve sultanlar arasında bir benzeri yoktu.

⁷⁴¹ Colin Paul Turner, *The Rise of Twelver Shi'ite Externalism in Safavid Iran and Its Consolidation under 'Allama Muhammad Baqir Majlisi (1037/1627-1110/1699)* (Durham: Durham University, Doktora Tezi, 1989), 120-126.

⁷⁴² Turner, *The Rise of Twelver Shi'ite Externalism*, 127.

⁷⁴³ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 109.

Onların hiçbirisi, hazinesinde bu ulu sultanın bıraktığı hazineler, mücevherler, eşyalar, kumaşlar, altın ve gümüş kaplar kadar mal bırakmamıştı.”⁷⁴⁴

Şah Tahmasb’ın siyasî ve dinî yaklaşımı da dikkat çekicidir. Şehzadelik döneminde aldığı kapsamlı dinî eğitim sayesinde İmamiyye Şiîliğini derinlemesine öğrenmiştir. Ancak iktidarını sağlamlaştırmak amacıyla, imamet teorisi yerine seyyidlik iddiasını ön plana çıkararak meşruiyetini bu söylem üzerinden kurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda, tahta geçtikten sonra Mîr Ebü’l-Feth el-Hüseynî’ye, *Safvetü’s-safâ*’da atalarının Sünnî olduğunu belirten bölümlerin çıkarılmasını emretmiştir. Böylece Safevî tarikatının başlangıçtan itibaren Şiî karakter taşıdığını kanıtlamayı amaçlayarak imamın gaybeti döneminde gayrimeşru kabul edilen siyasî otoriteyi, seyyidlik iddiası üzerinden meşrulaştırmaya çalışmıştır. Bu anlayış, Safeviyye tarikatında kavramsal bir dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Geleneksel olarak Safevî şeyhleri için kullanılan “Mürşid-i Kâmil” unvanının yerine Şah Tahmasb için “Nevvâb-ı Kâmyâb” ifadesinin kullanılması, tarikatın yeni bir boyuta evrildiğini göstermektedir. Nitekim on altıncı yüzyıla kadar bâtinî eğilimlerle şekillenen Kızılbaş topluluğu, seyyidlik söylemi aracılığıyla Safevîler tarafından daha kolay yönetilebilir bir yapı hâline getirilmiştir.⁷⁴⁵

Şah Tahmasb döneminde Kızılbaş sûfiler, merkezi idareyle zaman zaman uyumsuzluk gösteren hareketlerine rağmen devlet açısından önemlerini korumaya devam etmişlerdir. Bu dönemde Kızılbaşların tamamen ortadan kaldırılması yerine, yeni sistemle uyumlu hale getirilmesi hedeflenmiştir. Safevî geleneğinde köklü bir geçmişe sahip olan Kızılbaş sûfilerin faaliyet alanları daraltılmış, ancak askeri güç olarak kullanılmaya devam edilmiştir. Şah Tahmasb’ın uygulamaları, bir yandan Kızılbaşların devlet yapısındaki mevcudiyetlerini korurken, diğer yandan onların yavaş yavaş Şiî-İmâmî mezhebine geçişini sağlama amacını taşımıştır. Bu plana göre, Şiîliğin İran topraklarında kök salmasıyla birlikte Kızılbaşlık, daha önce kendilerine

⁷⁴⁴ Şeref Han, *Şerefname*, 250.

⁷⁴⁵ Dağlar, *Şah Tahmasb’ın Dini Siyaseti (1524-1576)*, 50.

ayrılan özel statüden çıkarılacak ve diğer Şîî unsurlarla eşit bir konuma getirilecekti.

746

Bu mezhebî dönüşüm süreci, Şah İsmâîl döneminde başlatılan uygulamaların bir devamı niteliğindedir. On İki İmam Şiîliğini yaygınlaştırmak amacıyla Cebeliâmil ve diğer bölgelerden Şîî ulemanın davet edilmesi uygulaması, Şah Tahmasb döneminde de aynı kararlılıkla sürdürülmüştür. Şah Tahmasb, dindarlık görüntüsü altında Safevî İran'ında sosyo-dinsel yapının dönüşümünü hızlandırmış, Şîî fakihlerin toplumsal ve dinî hayatın başat aktörleri hâline gelmesine zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede, onun doğrudan talimatlarıyla afyon batakhaneleri, meyhaneler, kumarhaneler ve genelevler gibi dinen sakıncalı kabul edilen mekânlar kapatılarak saray mensupları ve halk, kitlesel tövbe ayinlerine katılmaya mecbur bırakılmıştır. Ayrıca, Şîî ulemanın minberlerde “iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma” (emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker) görevini üstlenmesi teşvik edilerek kutsal türbelere büyük miktarlarda bağış yapılmış ve bu süreçte tıraş olmamak gibi sembolik uygulamalar da yaygınlaştırılmıştır.⁷⁴⁷

Tüm bu gelişmeler, Safevî sarayında özellikle İran dışından gelen Şîî muhacir ulemanın etkisini artırmıştır. Bu âlimler arasında en dikkat çeken isimlerden biri olan Muhakkık Kerekî, kısa sürede dinî makamları üstlenmiş ve böylece Şîî fikhî, Safevî yöneticileri nezdinde tasavvufî anlayış karşısında üstünlük sağlamıştır. Safevî hükümdarlarının, kendilerini iktidara taşıyan Kızılbaş sûfilere rağmen Şîî fakihlerle daha yakın ilişkiler kurmayı tercih etmeleri, Safevî ideolojisinin tasavvuf merkezli yapıdan teşeyyü'a (Şiîleşmeye) yöneldiğinin açık bir göstergesidir. Nitekim Şah İsmâîl'in halefleri, devlet yönetiminde geleneksel sûfî yapıyı sürdürmek istememiş ve bu sebeple hem devlet bünyesinde hem de toplumsal alandaki tasavvufî unsurları sistemli biçimde tasfiye etme yoluna gitmişlerdir. Şah Tahmasb döneminden itibaren tasavvufa karşı mesafeli bir tutum sergileyen Şîî ulema, bu yaklaşımı ilmî reddiyelerle desteklemiş ve böylece tasavvuf karşıtı söylem sistematik bir biçime bürünmüştür. Bu doğrultuda, Muhakkık Kerekî tarafından kaleme alınan *el-Metâinü'l-mücrimiyye fi*

⁷⁴⁶ Onur Yıldız, *Safevîler Döneminde İran'da Din-Devlet İlişkilerinin Evrimi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 118.

⁷⁴⁷ Turner, *The Rise of Twelver Shi'ite Externalism*, 128.

reddi's-sûfiyye adlı eser, tasavvuf karşıtı literatürün ilk örneklerinden biri kabul edilmektedir. Ancak söz konusu eser günümüze ulaşmamıştır.⁷⁴⁸

Şah Tahmasb döneminde tasavvuf ve Sünnilik aleyhine kaleme alınan bir diğer önemli eser, Muhakkık Kerekî'nin oğlu Şeyh Hasan tarafından kaleme alınan *Umdetü'l-makâl fî küfr-i ehli'd-dalâl* adlı çalışmadır. Bu eser, Şeyh Hasan tarafından doğrudan Şah Tahmasb'a ithaf edilmiş olup, Ehl-i sünneti tekfir etmeyi ve sûfilere sert bir dille eleştirmeyi amaçlamaktadır.⁷⁴⁹ Şîî fakihlerin tasavvuf karşıtı reddiyeler yazma geleneği, bu dönemde giderek yaygınlaşmış ve Safevîler devrinde tasavvufa karşı yürütülen sistematik bir mücadelenin bir parçası haline gelmiştir. Ancak tasavvufî geleneklere bağlı kesimin bu eleştirilere nasıl yanıt verdiğine dair dönemin kaynaklarında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Buna rağmen, tasavvuf karşıtı reddiyelerin artışı ve bu metinlerde sıkça vurgulanan konular, halkın tasavvufî gelenekleri yaşatmaya yönelik direnişine işaret etmektedir. Dönemin kayıtlarına göre, halk kahvehanelerde ve meydanlarda tasavvufî faaliyetlere yoğun ilgi göstermiştir. Şîî ulemanın ve devlet yöneticilerinin bu etkinlikleri yasaklama çabalarına rağmen halkın bu geleneklere bağlılığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır.⁷⁵⁰

Şah İsmâîl döneminde sert politikalarla dayatılmaya çalışılan Şîîlik, Şah Tahmasb döneminde İran halkı tarafından daha geniş ölçekte kabul görmüştür. Ancak, dinî açıdan değerlendirildiğinde, Şah Tahmasb'ın Kızılbaş sûfî takipçileri arasında halâ ilahi bir rehber olarak algılandığı görülmektedir. Bununla birlikte, Şah Tahmasb, babası Şah İsmâîl'in aksine, kendisine takipçileri tarafından atfedilen bu ilahi rolü benimsemeye yanaşmamıştır. Bu tutum, Şah Tahmasb'ın Kızılbaş takipçileri arasındaki aşırı Şîîlik eğilimlerini bastırmaya yönelik sert tedbirleriyle de kendini göstermiştir.⁷⁵¹ Bu genel çerçevenin ardından, Şah Tahmasb'ın Noktavîler, Kalenderîler, İsmâîlîler, Muşa'sa'lar ve Mar'âşîler gibi tasavvufî-siyasî yapılarla ilişkileri ayrı başlıklar altında ele alınacaktır.

⁷⁴⁸ Uyar, *İmâmiyye Şiâsi'nda Âhbarîlik*, 144.

⁷⁴⁹ Şeyh Hasan b. Ali el-Kerekî, *Umdetü'l-makâl fî küfr-i ehli'd-dalâl*, thk. Mehdi er-Recâî (Beyrut: Mektebetü Ayetullah Uzma el-Mar'âşî en-Necefî, 1389/2009), 29-30; Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulemâ ve hiyâzu'l-fuzalâ*, 1/260-261.

⁷⁵⁰ Yıldız, *Safevîler Döneminde İran'da Din-Devlet İlişkilerinin Evrimi*, 209.

⁷⁵¹ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 109-110.

4.1.2.1. Noktaviler

Mahmûd Pesîhânî'ye (ö. 831/1428) nispetle Pesîhânîyye olarak da adlandırılan Noktaviyye hareketi, Safevîlerin kuruluş döneminde İran topraklarında geniş bir ilgi görmüştür. Kazvîn, Kâşân, İsfahan, Şiraz ve Hazar bölgelerinde önemli bir taraftar kitlesine sahip olduğu bilinmektedir. Bu hareket, Hurûfiliğin alfabedeki harfleri kutsal sayarak birtakım sırlar içerdiği anlayışından farklı olarak, noktalar üzerine kurulu bir sistemi benimsemiştir.⁷⁵²

Noktaviyye hareketinin kurucusu Mahmûd Pesîhânî, kendisini mehdi ilan etmiş ve İslam dini ile Arapların devrinin sona erdiğini, kendi mezhebi ve İranlıların devrinin başladığını iddia etmiştir. Pesîhânî ya da Mahmûdîler olarak bilinen bu grup, İslam toplumlarında mülhid olarak nitelendirilmiştir. Bunun temel nedeni, Allah, kıyamet, cennet, cehennem ve ahiret gibi temel iman esaslarını reddetmeleri ve hayır ile şerrin karşılığının yalnızca bu dünyada görüleceğini savunmalarıdır.⁷⁵³

Safevîler döneminde Noktaviler, Safevî ideolojisine aykırı görüldükleri için yoğun baskılara maruz kalmışlardır. Bu baskılar sırasında, İsfahanlı meşhur âlim ve şair Ebü'l-Kasım Amrî, Noktavi olmakla suçlanmış ve gözleri kör edilmiştir. Aynı şekilde, Kâşanlı şair Hayatî, iki yıl boyunca zindanda tutulduktan sonra serbest bırakılmış ancak baskılar nedeniyle Hindistan'a kaçmak zorunda kalmıştır. 1575 yılında Safevî ordusu Kâşân'a girerek Noktaviilere yönelik bir katliam gerçekleştirmiş ve birçok Noktaviyi hapse atmıştır.⁷⁵⁴

Bu olay, Noktavilerin Safevîler tarafından sistematik bir şekilde bastırıldığını ve hareketin köklerinin kazınmaya çalışıldığını açıkça göstermektedir. Bununla birlikte, Safevî yönetimi sadece Noktaviilere değil, Kazvin gibi stratejik öneme sahip bölgelerde gelişme gösteren Sünni cemaatlara ve özellikle Nakşibendiyye gibi tasavvufî tarikatlara da baskı uygulamaya devam etmiştir. Bu gruplar, Safevîlerin On İki İmam Şiîliği çerçevesinde merkezi otoriteyi güçlendirme politikaları doğrultusunda tehdit olarak görülmüş ve sistematik şekilde sindirilmiştir. Bu tür

⁷⁵² Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 104.

⁷⁵³ Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik", 96.

⁷⁵⁴ Felsefi, *Zindegâni-yi Şah Abbas-ı Evvel*, 3/ 43-44.

baskılar, Safevî Devleti'nin ideolojik ve dinî homojenlik sağlama çabasının bir parçası olarak yorumlanmıştır.⁷⁵⁵

Şah Tahmasb döneminde Noktaviler gibi devletin varlığını tehdit eden mesiyani hareketler, On İki İmam Şiîliğinin yaygınlaşmasıyla birlikte İran toprakları dışına sürülmüştür. Bu gruplardan geriye kalanlar ise, Safevîlerin kısmen müsamaha gösterdiği Nûrbahşîyye tarikatına katılarak hayatta kalmaya çalışmışlardır. Ancak, Nûrbahşîyye tarikatı da zamanla Safevî yönetiminin sıkı takibatına maruz kalmıştır. Bu baskı ortamında, Nûrbahşîlerin de tarikatta tutunamayıp halk arasına karışmalarına ve sonunda On İki İmam Şiîliğini benimsemek zorunda kalmalarına yol açmıştır. Bu aşamada, Safevîlerin, ideolojik birliği sağlamak adına, tasavvufî ve mesiyani hareketleri ya tamamen ortadan kaldırmış ya da On İki İmam Şiîliği çerçevesinde asimile etmek konusundaki kararlılığını açıkça ortaya koymuştur. Böylece, Safevî Devleti'nin katı Şiî kimliği, bu tür hareketlerin etkisiz hale getirilmesiyle daha da pekişmiştir.⁷⁵⁶ Bu çerçevede, Noktavi hareketi, Şah Tahmasb döneminde baskıya maruz kalmasına rağmen tamamen ortadan kaldırılamamıştır. Nitekim Şah I. Abbas döneminde görüleceği üzere bu hareket yeniden güç kazanmış; ancak güç kazanan bu yapı, şahın doğrudan müdahalesiyle kesin biçimde ortadan kaldırılmıştır.

4.1.2.2. Kalenderîler

Safevîler döneminde takibata uğrayan önemli heterodoks zümrelerden biri de Kalenderîler olmuştur. Kalenderîlik, geleneksel İslamî pratiklerin dışında, daha serbest bir yaşam tarzını benimseyen ve çoğunlukla toplumun marjinal kesimlerinde yer alan bir tasavvufî hareket olarak öne çıkmıştır. Maddî dünyadan el çekmeyi, mal ve mülkten arınmayı hedefleyen bu zümre, gezgin bir hayat tarzı sürdürmüş ve sade yaşam biçimleriyle halk arasında tanınmıştır. Ancak, zâhirî şeriat kurallarına aykırı görülen uygulamaları, ayırt edici kıyafetleri, tıraşlı başları ve özgün ritüelleri nedeniyle, Safevî yönetimi tarafından tehlikeli ve sistem dışı bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Kalenderîlerin mistik öğretileri, kimi zaman Şiîlik, Alevîlik ve Bektaşîlik gibi farklı mezheplere yakınlık gösterebilecek içerikler taşımıştır. Bu durum onların heterodoks kimliğini daha da belirginleştirmiştir. Kalenderîler, Safevî

⁷⁵⁵ Turner, *The Rise of Twelver Shi'ite Externalism*, 128.

⁷⁵⁶ Dağlar, *Şah Tahmasb'ın Dini Siyaseti (1524-1576)*, 163.

Devleti'nin ideolojik temellerini oluşturan On İki İmam Şiîliği ile çelişen dinî görüşleri ve toplumsal etkileriyle, merkezin kontrol etmekte zorlandığı bir alan yaratmışlardır.

757

Nitekim dönemin önemli müelliflerinden Zeynel Abidin Şirvanî (ö. 1253/1837), Kalenderîleri “şeriatın gereklerini yerine getirmeyen ve şeriatı engelleyici gören kimseler” olarak nitelendirmiştir. Onlara atfedilen davranışlar arasında, namaz ve orucu reddetmek, evliliği haram kabul etmek, zikir ve ibadeti inkâr etmek, haşhaş ve kenevir gibi maddeleri kullanmak ve kendilerini “Allah'ın divaneleri” olarak tanımlamak gibi eylemler yer alır. Ayrıca seyahat etmeyi, perşembe günlerini şeyhlerine hizmetle geçirmeyi, şiir ve edebiyatla meşgul olmayı ve mahlûkata eziyeti büyük günah saymayı da yaşamlarının bir parçası haline getirmişlerdir. Onların bu ve benzeri anlayışları, Safevî otoritesi tarafından tehdit olarak algılanması, takibatın temel gerekçesini oluşturmuştur.⁷⁵⁸

Yukarıda idade edildiği üzere Şah Tahmasb dönemi, Safevî Devleti'nin ideolojik yapısının pekiştirildiği ve heterodoks sufi zümrelere yönelik baskıların yoğunlaştığı bir dönemdir. Babası Şah İsmâil gibi, o da tasavvufun merkezî kontrol dışındaki kollarına karşı mesafeli bir tutum benimsemiştir. Özellikle Kalenderîler gibi bağımsız yapılar Safevî düzenine entegre edilmek yerine sistemli olarak bastırılmıştır. Bu baskıcı politikanın en çarpıcı örneklerinden biri, h. 962 (1545/1555) yılında Sultaniye'nin Surlak yaylasında yaşanmıştır. Kalenderîler, Şah Tahmasb'a mehdiyet atfında bulunarak onu “Hazret-i Sahibü'l-Asr ve'z-Zeman” ve “İmamü'l-Asr” olarak yüceltmişlerdir. Ancak Şah Tahmasb, aklî ve naklî delillerle onların inançlarının bâtil olduğunu ileri sürerek, bu düşüncelerden vazgeçmelerini istemiştir. Kalenderîlerin ısrarcı tutumu, Safevî yönetimi açısından doğrudan merkezi otoriteye yönelik bir

⁷⁵⁷ Zerrinkûb *Sûfî Mirasının Değeri*, 100,101; Babinger, Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyyet*, 50; Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 1/244; Zerrinkub, *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*, 99; Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhep ve Tarikatlar*, 258.

⁷⁵⁸ Şirvanî, *Riyazü's-Sayâhat*, 482-483; Hamid Algar, *Nakşibendilik*, çev. Cüneyd Köksal vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 217.

meydan okuma olarak görülmüş ve neticede düzenlenen baskınla çok sayıda Kalenderî öldürülmüştür.⁷⁵⁹

Kalenderîlerin marjinal kimliği sadece Safevî yönetimi açısından değil, aynı zamanda Osmanlı Devleti açısından da sorun teşkil etmiştir. Osmanlı'nın Sünnî mezhebî kimliğiyle uyumsuzluk taşıyan Kalenderîler, özellikle II. Bayezid döneminde sıkı denetim altına alınmışlardır. Osmanlı topraklarında, Safevî-Şîî propagandasına uygun bir zemin bulan Kalenderîler, bu faaliyetleri nedeniyle baskıya uğramış ve nihayetinde Anadolu'dan sürülmüşlerdir. Safevîlerle kurdukları ideolojik yakınlık, onların bu devlete sığınmasını kolaylaştırmış, bu durum ise Osmanlı-Safevî mezhebî rekabetinde Kalenderîleri önemli bir araç haline getirmiştir.⁷⁶⁰

Bununla birlikte, Kalenderîler zaman zaman Safevî yönetimine karşı da başkaldırmışlardır. Bu isyanların arka planında, Şah Tahmasb'ın katı Şîî politikaları ile Kalenderîlerin özgürlükçü, denetim altına alınması güç yapıları arasındaki çatışma yer alır. Safevî yönetiminin tasavvufu resmî mezheple uyumlu hale getirme çabaları, Kalenderîler gibi gruplarda derin hoşnutsuzluklara yol açmıştır. Bu hoşnutsuzluk, özellikle İran'ın kuzeyinde ve Anadolu'daki heterodoks topluluklar arasında isyanlarla dışavurulmuştur. Ancak bu isyanlar, çoğu zaman sert ve acımasız yöntemlerle bastırılmıştır.⁷⁶¹

Sonuç olarak, Kalenderîler; hem Safevî hem de Osmanlı yönetimleri açısından sadece dinî değil, aynı zamanda siyasî ve toplumsal düzende tehdit olarak algılanmıştır. Safevî Devleti'nin merkezîyetçi ve Şîî temelli ideolojik yapısı ile Kalenderîlerin heterodoks ve bireyci yapıları arasındaki çatışma, bu zümrenin sistem dışına itilmesine ve zamanla marjinalleşmesine yol açmıştır.

4.1.2.3. İsmâîliler

Safevîlerin takibatına uğrayan bâtinî hareketlerden bir diğeri de, İmâmiyye'nin altıncı imamı Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) imametinin son dönemlerinde ortaya

⁷⁵⁹ Esterâbâdî, *Târih-i Sultânî*, 80; Dağlar, *Şah Tahmasb'ın Dini Siyaseti (1524-1576)*, 164.

⁷⁶⁰ Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süflilik: Kalenderîler*, 126; Dağlar, *Şah Tahmasb'ın Dini Siyaseti (1524-1576)*, 163-164.

⁷⁶¹ Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve I. Şah İsmail Devri*, 183.

çıkan İsmâîliyye hareketidir.⁷⁶² İsmâîliyye, Ca‘fer es-Sâdık’ın kendisinden sonra imam olacağını belirttiği, ancak babasından önce vefat eden oğlu İsmâîl’in imameti etrafında şekillenen bir Şîî fırkadır. Bu fırka, daha sonraki süreçte Musta‘liyye ve Nizâriyye olarak iki ana kola ayrılmıştır.⁷⁶³

Moğol İstilasası ve Safevîler öncesi İran’da Şîîlik, yeni bir biçim kazanarak gelişme göstermiştir. Bu dönemde, halka dönük motiflerle süslenmiş ve çoğunlukla tasavvufî bir üslupla ifade edilen Şîîlik, Safevîler döneminde devletin resmi mezhebi haline gelerek zirveye ulaşmıştır. Nizârî İsmâîlîler de özellikle Alamut’un Moğollar tarafından ele geçirilmesinin ardından, tasavvufî bir anlayışla şekillenmiş ve bu Şîîlik akımıyla bütünleşerek gelişmeye devam etmişlerdir.⁷⁶⁴

Bu süreçte Nizârîler, kendilerine özgü bâtinî yorumlarını muhafaza ederek gizlilik içinde faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Tasavvuf ve Nizârîler, ortak değerler etrafında bir araya gelerek zamanla kaynaşmış, bu sayede Nizârîler tasavvuf ve tarikatlar içerisinde yer edinmiş ve zâhirî yönlerini benimsemişlerdir. Bu durum, imamların tarikat şeyhi, taraftarların ise mürit olarak görünmesini sağlamış ve Nizârî yapısı bu bağlamda yeniden şekillenmiştir. İsmâîlîler arasında, özellikle Şemseddin Muhammed ve Kasımşahlılar kolundan gelen ilk halefler, sûfî bir tavır benimsemişlerdir. Bu liderler, kendi bağlılarını mürit ya da talip olarak isimlendirmiş ve uzun bir takiyye dönemine girerek Safevîler dönemine kadar ortaya çıkmamışlardır. Bu süreç, Nizârîlerin bâtinî geleneklerini sürdürürken, tasavvufun halk içinde yaygınlaşan zâhirî yüzüyle uyum sağlamalarını mümkün kılmıştır.⁷⁶⁵

On İki İmam Şîîliğinin 907/1501 yılında İran’da resmi mezhep haline gelmesi, ilk başlarda Nizârîler ve diğer Şîî topluluklar için daha uygun faaliyet koşulları sağlamıştır. Bu dönemde Nizârîler, Safevîlerin ilk on yıllık iktidarında takiyye uygulamalarını kısmen azaltmış ve sûfî kisvesi altında daha görünür bir şekilde varlıklarını sürdürmeyi başarmışlardır. Ancak, Safevîlerin Çaldıran Savaşı’ndaki

⁷⁶² Ethem Ruhi Fırlı, *Günümüz İslâm Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), 304.

⁷⁶³ Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, 165.

⁷⁶⁴ Hulusi Yılmaz, “Nizârî İsmâîlîliği ve Alevilik: İki Farklı Dinî İdrakte Benzeşen Yorumlar Üzerine Değerlendirmeler”, *Karadeniz Araştırmaları* 6/22 (Yaz 2009), 126.

⁷⁶⁵ Ayşe Atıcı Arayancan, “Nizârî İsmâîlîlerde Takiyye, Meşruîyyet ve Tasavvuf İlişkisi Üzerine Değerlendirme”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 102 (Yaz 2022), 87-88.

yenilgisinin ardından gali fikirlerden uzaklaşıp daha kurumsallaşmış bir Şîilik oluşturma çabaları, bu durumun seyrini değiştirmiştir. Safevîler, On İki İmam Şîiliği dışındaki tüm marjinal topluluklara karşı baskıcı bir politika izlemeye başlamışlardır. Bu politikalarından, takiyye faaliyetlerini önemli ölçüde gevşetmiş olan Nizârîler gibi Şîî İslam'ın farklı kolları da olumsuz etkilenmiştir. Safevîlerin otoritesi altındaki Şîî ulema ve sufizmin popüler biçimlerini bastırmayı hedefleyen bu katı dinî-siyasî yaklaşım, Nizârîlerin hareket alanını büyük ölçüde daraltmıştır. Geline nokta, İranlı İsmâîlîler, Safevîlerin merkezi otoritesiyle uyum sağlamakta zorlanmış ve yoğun bir baskı dönemi yaşamışlardır.⁷⁶⁶

Nizârîler, artan faaliyetleriyle Şah İsmâîl ve halefi Şah Tahmasb dönemlerinde dikkat çekmiş ve ilk ciddi dinî baskılarla karşılaşmışlardır. Özellikle Şîî ulemanın kışkırtmaları sonucu, Şah İsmâîl, Kâşân'da önemli bir destekçi kitlesine sahip olan Nizârîlerin 31. imamı Şah Tâhir el-Hüseyinî'nin idam edilmesine karar vermiştir.⁷⁶⁷ Şah İsmâîl, Şah Tâhir 'in büyüyen nüfuzundan ve kazandığı taraftarların sayısından endişe duymaktaydı. Ancak, Şah Tâhir, Safevî sarayında görev yapan dostu Mîrzâ Hüseyin İsfahanî'nin kendisini uyarmasıyla bu tehditten haberdar olmuştur. Bunun üzerine Fars'a, ardından Hindistan'a kaçarak idam edilmekten kurtulmuştur. Şah Tâhir 'in Hindistan'a yerleşmesiyle birlikte, Nizârîliğin Muhammedşahî kolu Hindistan'da yayılmaya başlamış ve bu bölge, Nizârî faaliyetlerinin yeni bir merkezi haline gelmiştir.⁷⁶⁸

Şah Tahmasb döneminde, İsmâîlîlerin Kasımşahlı kolunun 35. imamı olarak Nureddin Muhammed, diğer adıyla Ebû Zer Ali, babasının yerine geçmiştir. Ebû Zer, Şah İsmâîl ve Şah Tahmasb ile çağdaştı. Safevîlerle ilişkilerini geliştirmek amacıyla, Şah Tahmasb'ın kızı veya kız kardeşi ile evlenmiş ve böylece Safevîlere bağlılıklarını

⁷⁶⁶ Farhad Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, Ismaili Heritage Series, 12 (Londra – New York: I.B. Tauris, 2005), 194; Zahide Ay, *Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği ve Tasavvuf* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 53; Seyyid Mes'ud Şahmoradî, “İsmâîliye-i Nizârî-yi Muhammedşâhî ve Kasımşahî-yi İran der Deverân-i Safeviyye”, *Faslnâme-yi İlmî-Pejuheşî-i Târih-i İslâm* 19/74 (1397), 246.

⁷⁶⁷ Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, 195.

⁷⁶⁸ Şahmoradî, “İsmâîliye-i Nizârî-yi Muhammedşâhî ve Kasımşahî”, 248-249.

göstermiştir. Şah Tahmasb, bu evlilikle Nizârî İsmâîlîleri devlete bağlayarak On İki İmam Şîliği için olası bir tehdidi bertaraf etmeyi amaçlamıştır.⁷⁶⁹

Ancak bu iyi niyet ortamı uzun sürmemiştir. Kasımşah Nizârîlerinin 36. imamı olan Ebû Zer'in oğlu Murad Mîrzâ döneminde, Nizârîler Safevîlerin takibatına yeniden maruz kalmıştır. Murad Mîrzâ, imamlık iddiasıyla ortaya çıkarak Encedan ve Kâşân bölgelerindeki halkı çevresinde toplamış ve bu durum Safevî yönetimi için tehlike oluşturmuştur. Bu tehlide karşı Şah Tahmasb, Hemedan Emiri Emirhan Muslu'yu Encedan'a, Bediüzzaman adlı bir yetkiliyi ise Kâşân'a göndererek duruma müdahale etmiştir. Meydana gelen çatışmalarda Murad Mîrzâ tutuklanmış, destekçilerinin birçoğu öldürülmüş ve mallarına el konulmuştur. Murad Mîrzâ'nın tutuklanması, bir süreliğine de olsa İsmâîlî tehlikesini ortadan kaldırmıştır. Ancak, kendisine destek veren bir hükümet yetkilisinin yardımıyla hapisten kaçmayı başarmıştır. Dört aylık bir firar döneminin ardından Kandahar'da yakalanan Murad Mîrzâ, yandaşlarıyla birlikte idam edilmiştir.⁷⁷⁰

Kadı Ahmed Kummî, (ö. 1015/1606?) Murad Mîrzâ ve Encedan'daki İsmâîlî topluluğu hakkında önemli detaylar aktarır. Ona göre, Murad Mîrzâ Encedan mühlitlerinden biri olarak anılmakta ve bölgedeki İsmâîlîlerin lideri konumunda bulunmaktaydı. Kummî, Encedan'da yaşayan bu İsmâîlî topluluğun Hindistan'da geniş bir mürit ağına sahip olduğunu ve bu müritlerin her yıl kendilerine yüklü miktarda nezir ve hediyeler gönderdiklerini ifade etmektedir. Kummî'nin tasvirine göre, Murad Mîrzâ, Encedan'daki İsmâîlîlerin başı olarak büyük bir nüfuz sahibiydi ve fiziki güzelliğiyle de dikkat çekmekteydi. Hizmetinde bulunan müritleri kendisine altın ve değerli eşyalar getirerek bağlılıklarını göstermekteydi. Bu durum, Safevî yönetiminin dikkatinden kaçmamış ve Şah Tahmasb'a ulaşmıştır. Bunun üzerine, Hemedan hâkimi Emirhan Muslu komutasında bir ordu gönderilerek Murad ve takipçileri ağır baskılara maruz bırakılmıştır. Murad, bu baskı sırasında tutuklanmıştır.

⁷⁶⁹ Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 435; Farhad Daftary, *Târîh ve Akaid-i İsmâîliyye*, trc. Feridun Bedrehâi (Tahran: Neşr ve Pejuheş-i Rûz Ferzân, 1376), 535.

⁷⁷⁰ Şahmoradî, "İsmâîliye-i Nizârî-yi Muhammedşâhî ve Kasımşâhî", 252-253.

Ancak Murad, bir devlet görevlisi olan Muhammed Mukim'in yardımıyla kaçmayı başarmış, fakat daha sonra tekrar yakalanarak öldürülmüştür.⁷⁷¹

4.1.2.4. Muşa'aşalar

Muşa'aşalar, 15. yüzyılın ortalarında İran'ın güneybatısında, özellikle Hûzistan bölgesinde ortaya çıkan tasavvufî ve siyasî bir harekettir. Hareketin kurucusu Muhammed b. Felâh, Vasıt şehrinde doğmuş ve Hille'de tasavvuf ve Şîî ilimlerini öğrenmiştir. Muhammed b. Felâh'ın tasavvufî eğilimleriyle tanınan Şeyh Ahmed b. Fahd'ın yanında aldığı eğitim, dinî ve mistik anlayışının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Şîî inançlarıyla harmanlanmış mistik öğretileri benimseyen Muhammed b. Felâh, bu öğretileri liderlik iddialarıyla birleştirerek kendisini mehdi ilan etmiştir. İmam Ali'nin soyundan geldiğini iddia eden Felâh, bu iddia ile çevresinde önemli bir taraftar kitlesi toplamış ve Hûzistan bölgesinde etkili bir güç haline gelmiştir. Ancak Felâh'ın mehdilik iddiaları, eski hocası Şeyh Ahmed b. Fahd'ın sert tepkisine yol açmış ve Şeyh Ahmed, bu faaliyetleri öğrenmesinin ardından Felâh hakkında fetva vererek onu lanetlemiştir.⁷⁷²

Muşa'aşalar, hulûl düşüncesi gibi aşırı fikirlere sahip bir grup olarak ortaya çıkmış ve faaliyetlerini genişleterek İran'ın güneybatısında siyasî bir güç haline gelmiştir. Huveyze'yi merkez edinen Muşa'aşalar, burada bir hanedanlık teşkil ettikten sonra bölgedeki etkinliklerini artırmış ve Şiraz dolaylarına kadar ordu sevk etmişlerdir. Ancak Karakoyunlu hükümdarı İspend b. Kara Yusuf'a karşı girişilen mücadelede mağlup olmuşlardır. Bu mağlubiyet, Muşa'aşaların güç kaybetmesine neden olsa da hareket kısa sürede toparlanmıştır. 1454 yılında Ahvaz'dan Hille'ye kadar uzanan bölgeye saldırılar düzenleyen bu hareket, özellikle Şîî Müslümanlar için büyük dinî öneme sahip Necef şehrini ele geçirmişlerdir. Bu dönemde liderlik, hareketin kurucusu Felâh'ın oğlu Mevlâ Ali'ye (ö. 861/1457) geçmiş ve Muşa'aşaların sınırları daha da genişlemiştir. Mevlâ Ali, Bağdat gibi stratejik bir şehri işgal ederek Muşa'aşalar devletinin gücünü pekiştirmiştir.⁷⁷³

⁷⁷¹ Kadı Ahmed Kummî, *Hûlasâtü't-tevârîh*, 582.

⁷⁷² Minorsky, "Muşa'aşalar", 8/839

⁷⁷³ Dağlar, *Şah Tahmasb'ın Dini Siyaseti (1524-1576)*, 175.

Safevîler öncesi dönemde Muşa‘aşalar, Serbedârîler ve Hurûfiler gibi tasavvufî hareketler, siyasî iktidar arayışında ön plana çıkmıştır. Ancak bu hareketler arasında başarıya ulaşarak kalıcı bir devlet kurabilen tek yapı Safevîler olmuştur.⁷⁷⁴ Safevî devletinin yükseldiği dönemde Muşa‘aşalar, bölgede etkili bir güç olarak varlığını sürdürmüştür. Safevîlerin tarih sahnesine çıkışı, Muşa‘aşalar liderlerinden Seyyid Muhsin’in idaresinin son dönemine ve Şah İsmâil’in yükselişinin ilk yıllarına rastlamaktadır.⁷⁷⁵ Seyyid Muhsin, kırk yıllık liderliği süresince Muşa‘aşaların etkisini sürdürmeyi başarmış, ancak 905/1500 yılında vefat etmiştir. Seyyid Muhsin’in ölümünün ardından liderlik oğlu Ali ve kardeşi Eyyub’a geçmiştir.⁷⁷⁶

Safevî Devleti’nin kurulmasıyla birlikte Şah İsmâil, kendisine rakip olabilecek tüm potansiyel güçleri yakından takip etmiş ve bu güçleri kontrol altına alma politikası izlemiştir. Bu kapsamda Şah İsmâil’in ilk icraatlarından biri, Muşa‘aşaların liderleri Ali ve Eyyub’u öldürerek bağımsızlıklarını sona erdirmek olmuştur. Bu hamleyle Muşa‘aşaların 70 yıllık bağımsız yönetimi son bulmuş, Bağdat ve Huveyze şehirleri Safevî kontrolüne geçmiştir. Ancak Şah İsmâil’in bölgeden ayrılmasının ardından Muşa‘aşâî liderlerinden Felâh b. Muhsin, Huveyze’ye dönerek şehri yeniden ele geçirmiştir. Felâh, bu dönemde Şah İsmâil’e hediyeler gönderip bağlılık bildirmiş ve bu sayede bölgedeki nüfuzunu korumaya çalışmıştır. Şah İsmâil’in katı tutumunu ve kardeşlerinin akıbetini bilen Felâh’ın, Safevî otoritesine karşı direnmek yerine Şah İsmâil ile iyi ilişkiler kurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.⁷⁷⁷

Şah İsmâil tarafından ortadan kaldırılan bağımsız Muşa‘aşalar hanedanlığı, parlak dönemlerinin ardından Safevîlere tabi bir yönetim biçimiyle varlığını sürdürmüştür. Şah İsmâil’in 1524 yılında ölümü ve yerine oğlu Şah Tahmasb’ın geçmesiyle birlikte Muşa‘aşalar, Safevîler ile dengeli bir politika izlemeye başlamışlardır. Bu politika, Osmanlı-Safevî mücadelesinde iki büyük güç arasında dikkatli bir denge kurma çabasını beraberinde getirmiştir. Muşa‘aşaların bu denge

⁷⁷⁴ Ayşe Atıcı Arayancan, “Tarihi Süreçte Muşa‘aşalar”, *Hitit Üniversitesi Fen Edebiyyât Fakültesi Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Velî Araştırmaları Dergisi* 72 (2014), 183-184; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 68.

⁷⁷⁵ Minorsky, “Muşa‘aşalar”, 8/840.

⁷⁷⁶ Ahmed Kesrevî, *Târîh-i Pânsad Sâle-yi Hûzistân* (Tahran: Merkez-i Tahkîkât-ı Kâmputerî Ulûm-u İnsânî, 1312), 41-42.

⁷⁷⁷ Kesrevî, *Târîh-i Pânsad Sâle-yi Hûzistân*, 47.

politikasının bir örneği, Kanuni Sultan Süleyman'ın Hemedan'dan Bağdat'a yürüyüşü sırasında sergilenmiştir. Bu dönemde Muşa'şalar lideri Bedrân b. Felâh, (ö. 948/1541) Osmanlı hükümdarını selamlamış, ancak 1541 yılında Şah Tahmasb'ın Re'sanî valisini cezalandırmak üzere Dizful'a gelmesi üzerine bu kez Safevîlere biat etmiş ve Huveyze valiliğini korumuştur.⁷⁷⁸

Şah Tahmasb döneminde Muşa'şai lider Bedrân b. Felâh'ın vefatının ardından yerine oğlu Seyyid Seccad (ö. 992/1584) geçmiştir. Seyyid Seccad'ın liderliği sırasında Muşa'şailere tabi Re'sanîler arasında Alâüddevle adında bir şahıs, Safevî otoritesine karşı bir isyan başlatmıştır. Bu durum Şah Tahmasb'ın dikkatini çekmiş ve isyanı bastırmak amacıyla Dizful'a bir ordu sevk edilmiştir. Seyyid Seccad, gelişmelerden haberdar olduktan sonra Şah Tahmasb'ın huzuruna çıkarak bağlılık bildirmiştir. Bu bağlılık gösterisi Şah Tahmasb tarafından olumlu karşılanmış ve Seyyid Seccad, bir fermanla bulunduğu bölgenin valisi olarak atanmıştır.⁷⁷⁹

4.1.2.5. Mar'âşiler

Mar'âşiler, XIV. yüzyılda Seyyid Kıvâmeddin Mar'âşî tarafından Horasan merkezli olarak kurulan ve Serbedârîlerin Şîilik ile tasavvuf temelli öğretilerinden etkilenmiş bir hanedan olarak öne çıkmıştır. Şîi bir şeyh olan Seyyid Kıvâmeddin, Mâzenderan bölgesinde kurduğu devletiyle dinî kimliğini siyasî bir otoriteyle bütünleştirmiş ve bu özelliğiyle Serbedârîlerin bir devamı olarak kabul edilmiştir.⁷⁸⁰

Kaynaklarda zahid, abid ve mütedeyyin bir âlim olarak tanımlanan Seyyid Kıvâmeddin, Serbedârî şeyhlerinden Şeyh Halife ve Hasan Cûrî'nin Şîilik öğretilerinden derin bir şekilde etkilenmiştir. Bu etkiler, onun liderlik anlayışını ve kurduğu devletin temel ideolojik yapısını şekillendirmiştir.⁷⁸¹ Seyyid Kıvâmeddin, uzun süren mücadeleler sonucunda Mâzenderan'daki önemli bir siyasî rakibi olan Kiyâ Efrâsyap Çelâvî'yi mağlup ederek kendi devletini kurmayı başarmıştır.⁷⁸²

⁷⁷⁸ Minorsky, "Muşa'şalar", 8/840; Arayancan, "Tarihi Süreçte Muşa'şalar", 185.

⁷⁷⁹ Kesrevî, *Târih-i Pânsad Sâle-yi Hûzistân*, 50.

⁷⁸⁰ Coşkun, "Bir Sürgün Hikâyesi: Maverâünnehir'deki Mar'âşiler", 102.

⁷⁸¹ Abdürrefî Hakikât, *Târih-i Conbeş-i Serbedârân u Diğer Conbeşhâ-yi İrânîyân der Karn-i Heştom-i Hicrî* (Tahran: İntişârât-ı Azad-ı Endişan, 1360/1981), 253-254.

⁷⁸² Hakikât, *Târih-i Conbeş-i Serbedârân*, 261.

Mar'âşiler, Safevîlerin kuruluş sürecinde önemli roller üstlenmiş ve bu dönemde hem siyasî hem de mezhebi açıdan Safevîlerle yakın ilişkiler geliştirmiştir. Yerel bir hanedanlık olarak Mâzenderan bölgesinde varlıklarını sürdüren Mar'âşiler, 1392 yılında Timurlular tarafından ortadan kaldırılmıştır. Ancak, Timur'un ölümünden sonra yeniden Mâzenderan bölgesine yerleşerek nüfuzlarını yeniden inşa etmiş ve Safevîlerin yükselişine kadar bölgede etkinliğini korumuştur. Safevîler dönemi, Mar'âşiler ile Safevîler arasındaki ilişkilerin daha da pekiştiği bir süreç olmuştur. Bu dönemde siyasî ve mezhebi bağların yanı sıra, yapılan evlilikler iki hanedan arasındaki ilişkiyi üst bir seviyeye taşımıştır. Özellikle Safevî hanedanına mensup kızların Mar'âşi ailesiyle evlenmesi, Mar'âşilerin Safevî sarayına olan bağlılıklarını güçlendirmiş ve bu bağlar, Safevî otoritesine sadakati perçinleştiren bir araç olarak işlev görmüştür.⁷⁸³

Seyyid kökenli Mar'âşiler, Safevîler döneminde Şah İsmâil ve Şah Tahmasb'ın özel teveccühüne mazhar olmuş ve Safevî sarayında önemli bir konum edinmişlerdir. Bu dönemde sadr ve kadıaskerlik gibi yüksek düzeyli idari görevlerde bulunmaları, Mar'âşilerin Safevîler nezdindeki itibarını ve güvenilirliklerini açıkça ortaya koymaktadır. Bu makamlar, yalnızca idari alanlarda değil, aynı zamanda mezhebi kimliğin teşkilinde oynadıkları rolü de yansıtmaktadır. Mar'âşiler, mezhebi ilimlerdeki derinlikleri ve şiirdeki yetkinlikleri ile dönemin entelektüel hayatında öne çıkmış ve özellikle Şîi mezhebinin yayılması ve güçlenmesi adına önemli adımlar atmışlardır. Bu fedakârlıkların en somut göstergesi, hanedandan “Şehîd-i Sâlis” (Üçüncü Şehid) lakabıyla tanınan Kadı Nurullah Tüsterî (ö. 1019/1610) (ikinci) gibi önemli bir âlimin yetişmesidir.⁷⁸⁴

Şah İsmâil, 914/1508 yılında Bağdat'ı fethettikten sonra Hûzistan'daki Muşâaşaları etkisiz hale getirmiş ve ardından Mar'âşilerin bulunduğu Tüster'e yönelmiştir. Şah İsmâil, Tüster'de Mîr Nurullah b. Seyyid Muhammed Şah'ın Câ'ferî mezhebini yayma konusundaki çabalarından haberdar olmuş ve bu faaliyetlerden

⁷⁸³ Menuçehr Sutude, “Dervîşân-ı Mâzenderân”, *Demime-i Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûmu İnsânî*, 2 (1356), 16; Ali Ekber Ca'ferî, “Pâdişâhî-yi Seyyid Ahmed Hân Mer'âşî-yi Safevî ve Buhrân-i Meşrûiyyet-i Safeviyân”, *Pejuheşhâ-yi Târihî* 3/1 (2011), 5.

⁷⁸⁴ Mes'ud Veli Arap, “Sâdât-ı Mar'âşî-yı Tüster der Asr-ı Timurîyyân ve Safevîyyân”, *Târihnâme-i Hârezmî* 3/1 (1394), 154.

duyduğu memnuniyetle kendisine büyük bir saygı göstermiştir. Bu itibarla, Mîr Nurullah’a eski mülklerinin yanı sıra yeni mülkler de tahsis edilmiştir. Safevîler döneminin en meşhur Mar‘âşî âlimleri arasında Mîr Şemseddin Mar‘âşî, Mîr Seyyid Ali Sadr Mar‘âşî, Kadı Nurullah (ikinci) Tüsterî ve onun çocukları bulunmaktadır.⁷⁸⁵ Bu aile, akli ve nakli ilimlerde dönemin en seçkin âlimlerini yetiştirmiştir. Özellikle Mîr Şemseddin Esedullah Mar‘âşî, hem ilmî birikimi hem de siyasî rolüyle dikkat çekmiştir. 1536 yılında Şah Tahmasb tarafından sadr makamına atanmış ve bu görevini ömrünün sonuna kadar sürdürmüştür.⁷⁸⁶

4.1. 3. Şah I. Abbas Dönemi

Şah I. Abbas’ın hükümdarlığının (1587-1629) ilk yılları, Safevî Devleti’nin dinî yapısında bir geçiş dönemi olarak dikkat çekmektedir. Safevî tahtına oturduğunda, hanedanın gali (aşırı) fikirlerle iç içe geçmiş tasavvufî düşünceleri tam anlamıyla etkisini yitirmemiş durumdaydı. Şah Abbas, bu dönemde Noktavi gibi sûfî gulûv hareketlere ilgi duymuş olsa da, kısa süre içerisinde bu hareketlere karşı sert bir tavır alarak onları sistemli bir şekilde bastırmıştır. Safevîler, başlangıçta tasavvufî kökenlere dayalı bir hareket olarak ortaya çıkmalarına rağmen, devletin kuruluşundan itibaren bu tasavvufî mirası Şiîliğin merkezî bir ideolojik temeli haline getirmiştir. Şah Abbas da bu politikayı devam ettiren bir lider olarak, İran topraklarında Şiîliği hâkim kılmak adına tasavvufî tarikatların etkisini sınırlandırmış ve devlet otoritesine boyun eğmeyen yapıları sistematik şekilde ortadan kaldırmıştır. Şah Abbas döneminde sadece tasavvufî hareketler değil, aynı zamanda Safevî Devleti’nin siyasî rakibi olarak görülen Sünnî nüfus da ciddi şekilde baskı altına alınmıştır. Bu dönemde Sünnilere yönelik uygulanan sindirme politikaları, Safevî Devleti’nin yalnızca kendi otoritesini pekiştirme çabasını değil, aynı zamanda İran’daki Şiîlik temelli sosyal düzeni güçlendirme hedefini de ortaya koymaktadır.⁷⁸⁷

Şah I. Abbas döneminde sûfî tarikatlarının baskı altına alınması, sûfilerin devlet nezdindeki konumlarını ciddi şekilde zayıflatmıştır. Buna karşılık, Şah İsmâil

⁷⁸⁵ Arap, “Sâdât-ı Mar‘âşî-yı Tüster der Asr-ı Timurîyyân ve Safevîyyân”, 160.

⁷⁸⁶ Esterâbâdî, *Târih-i Sultânî*, 66; Efendiyev, *Azerbaycan Safevî Devleti*, 352; Arap, “Sâdât-ı Mar‘âşî-yı Tüster der Asr-ı Timurîyyân ve Safevîyyân”, 160-161.

⁷⁸⁷ Quinn, *Şah Abbas: İran’ı Yeniden Şekillendiren Hükümdar*, 54.

döneminden itibaren İran'a getirilen muhacir ulema, bu dönemde Safevî sarayında önemli bir nüfuz kazanmıştır. Şîî ulemanın yükselişiyle sûfîlerin konumlarının zayıfladığı, İran topraklarını ziyaret eden Hristiyan Karmelitlerin raporlarına da yansımıştır. Söz konusu raporda: "Kendilerini Tanrı'nın hizmetine adanmış iki tür insan vardır. Birincisine 'Molla' derler; bu, bilgili adam ya da hekim anlamına gelir. Mollalar, yöneticiler ve diğer insanlar tarafından saygı görür ve onların sorumluluğunda olan camiler bulunur. Kendilerini Tanrı'nın hizmetine adayan ikinci grup ise 'derviş' olarak adlandırılır. Dervişler, dünyayı terk ettiklerini iddia ederler. Yamalı ve sefil elbiseler giyerler, omuzlarından çapraz geçen bir koyun postu taşırlar. Yalın ayak dolaşırlar, parayı küçümseyip sadaka verilse bile almazlar. Evleri yoktur ve yemek hazırlama zahmetine girmezler. Geceyi nerede yakalarsa orada uyur ve kendilerine sadaka olarak ne verilirse onu yerler. Kulaklarını delmek ve üzerlerine ağır yükler koymak gibi kefaretiler uygularlar. Perhiz kurallarına sıkı sıkıya bağlıdırlar. Özellikle perhiz dönemlerinde oruç tutarlar. Şarap içmezler ve hayırseverliğe büyük önem verirler. Bilhassa yaz aylarında meydanlarda durur ve isteyen herkese soğuk su ikram ederler" şeklindeki ifadeler yer vermişlerdir.⁷⁸⁸

Şah Tahmasb döneminde Nûrbahşiyye, Şah Abbas döneminde ise Ni'metullâhiyye tarikatları yoğun baskıya maruz kalmıştır. Şah Abbas'ın tahta çıkışıyla birlikte, tasavvufun geçirdiği dönüşümü yansıtan çeşitli olaylar yaşanmıştır. Bunlar arasında Kızılbaş sûfîlerin ve Noktaviyye hareketinin bastırılması ile Haydarî-Nimetî çatışmaları öne çıkmaktadır. Hiç şüphesiz, Şah Abbas için tahta oturduğu dönemdeki en büyük tehdit, Kızılbaş sûfîlerdir. Şah İsmâil'den itibaren Safevî davasına gönül veren bu grup, Şah Abbas'ın tahta çıkmasında da önemli bir rol üstlenmiştir. Ancak Kızılbaşlar, varlıklarını sürdürebilmek adına girdikleri mücadeleler sonucunda zamanla güç kaybetmiş ve konumlarını koruma çabası içine girmişlerdir. Şah Tahmasb'ın hükümdarlığının ilk on yılı, Kızılbaşlarla mücadeleyle geçmiştir. Şah Abbas ise tahta geçer geçmez Kızılbaşları birçok makamdan tasfiye etmiş, buna rağmen bu tehlike tam anlamıyla ortadan kalkmamıştır. Kendi başlarına hareket eden Kızılbaş sûfîler, yönettikleri bölgelerde neredeyse bağımsız bir şekilde idarelerini sürdürmüştür. Şah Abbas, bu problemi çözmek için hükümdarlığı boyunca

⁷⁸⁸ Charles Melville, *Safavid Persia in the Age of Empires* (London: I. B. Tauris, 2021), 156.

en önemli hedeflerinden biri olan İran topraklarını yeniden fethetmeye odaklanmıştır. Bu süreç, Safevî tarihinde köklü değişimlere yol açmış ve hem tasavvufî yapının dönüşümü hem de merkezi otoritenin güçlendirilmesi açısından kritik bir dönem oluşturmuştur.⁷⁸⁹

4.1.3.1. Kızılbaş Sûfiler ve İsyan Sebepleri

Kızılbaş sûfiler, Safevî davasının temel yapı taşlarından biri olarak Safevîlerin bir devlet olarak tarih sahnesine çıkışında hayati roller üstlenmiştir. Ancak, devletin kuruluş sürecinde üstlendikleri görevleri yerine getirdikten sonra zamanla asli amaçlarından sapmış, çeşitli menfaatler ve kişisel arzular peşine düşerek Safevî sarayında karışıklıklara neden olmuşlardır. Kızılbaşlar, yalnızca saray içindeki önemli mevki ve makamları ellerinde bulunduran kişilerle değil, aynı zamanda kendi aralarında da güç ve pozisyon mücadelesine girmişlerdir. Bu durum, kısa sürede Şah İsmâil tarafından fark edilmiş ve Kızılbaşların başına buyruk davranışları kontrol altına alınmıştır. Şayet Şah İsmâil bu kontrolü sağlamasaydı, Kızılbaşların Safevî yönetimine karşı ciddi bir tehdit oluşturması muhtemeldi. Kızılbaşların mücadele ettiği önemli gruplardan biri, devletin idari kademelerine atanan Fars-Tacik unsurlar olmuştur. Kızılbaşlar, bu grubu kendilerine rakip olarak görmüş ve sürekli bir mukavemet içinde bulunmuşlardır. Örneğin, 918/1512 yılında gerçekleşen Gucdüvvân Savaşı sırasında Kızılbaş emirleri, Şah İsmâil'in vekili olan İranlı Necm-i Sâni'ye yardım etmeyerek kendi iç çekişmelerini açıkça sergilemişlerdir. Bu tür düşmanlık ve rekabetler, Kızılbaşların etkisinin zamanla azalmasına yol açmış olsa da, yerlerini alacak yeni bir yapı ortaya çıkıncaya dek Safevî tarihi boyunca etkisini sürdürmüştür.⁷⁹⁰

Safevîler, bir devlet olarak tüm kurumlarıyla ortaya çıktıklarında, ülkeyi yönetecek nitelikli kadrolara ihtiyaç duymuşlardı. Ancak askerlikte yetkin olan Kızılbaşlar, yönetim ve idare konularında yeterli bilgiye sahip değillerdi. Bu idarî yetersizlik, Şah İsmâil'in idari görevler için Taciklerin daha uygun olduğunu düşünmesine ve onları göreve getirmesine neden olmuştur. Ancak Taciklerin istihdam

⁷⁸⁹ Quinn, *Şah Abbas: İran'ı Yeniden Şekillendiren Hükümdar*, 46.

⁷⁹⁰ *Cihângüşa-yı Hakân (Târih-i Şah İsmail)*, haz. Allah Data Muttar (İslâmâbâd: Merkez-i Tahkikât-ı Fârsî İran ve Pakistan, 1986), 433; Müsevî, *Tasavvuf der Asr-ı Safevî ve Edebiyyât-ı Ân Devre*, 115.

edilmesi, devletin kurucuları olarak kendilerini gören Kızılbaş sûfilerin hoşnutsuzluğuna yol açmıştır. Tacikler, zamanla yalnızca idari görevlerde değil, askeri alanlarda ve özellikle ordu komutanlıklarında da görev almaya başlamışlardır. Bu gelişme, görünürde Kızılbaşların siyasî nüfuzunu sınırlama amacı taşıyordu. Ancak Necm-i Sâni olayı, bu politikaların Kızılbaş sorununu çözmekte yeterli olmadığını açıkça ortaya koymuştur. Kızılbaş isyanları, Çaldıran yenilgisinden önce başlamış olsa da, özellikle Şah Tahmasb'ın saltanatının ilk yıllarında geniş bir yayılım göstermiştir. Çocuk yaşta tahta çıkan Şah Tahmasb, bu dönemde Kızılbaşlar ile Tacikler arasındaki kanlı çatışmalara tanıklık etmiştir. Yaklaşık on yıl süren bu karmaşa döneminde, ülke tecrübesiz bir hükümdar olan Tahmasb'tan ziyade Kızılbaş emirler tarafından yönetilmiştir. Bu emirlerden biri, Rumlu taifesinden Div Sultan'dır. Div Sultan, Şah Tahmasb'ın otoritesini hiçe sayarak fiilî yönetimi elinde bulundurmıştır. Div Sultan, Şah tarafından yüksek divan nazırı olarak atanan Hâce Celaledin Muhammed Tebrizî'yi, kendi tasarruflarını engellediği gerekçesiyle görevden almıştır. Aslında Div Sultan ile Hâce Celaledin arasındaki bu tartışma, Şah Tahmasb döneminde belirginleşen ve “kılıç ehli” Kızılbaşlar ile “kalem ehli” Tacikler arasındaki derin çatışmayı yansıtmaktadır.⁷⁹¹

Şah Tahmasb'ın vefatından sonra tahta geçen Muhammed Hudâbende döneminde, Kızılbaşların hem kendi aralarındaki hem de diğer unsurlarla olan çatışmaları devam etmiştir. Muhammed Hudâbende'nin cesaret ve dirayet yoksunluğu, Safevî sarayını tartışma ve çekişmelerin merkezi haline getirmiştir. Ancak, sultanın aksine eşi Mehd-i Ulyâ, yetkinliği ve iş bitirici kabiliyetiyle kısa sürede sarayda gücü eline almıştır. Öyle ki, onun onayı olmadan hiçbir karar alınamamış, hiçbir işlem gerçekleştirilememiştir. Nüfuzu altındaki kişiler dahi, onun iktidarından güç alarak büyük bir saygı görmüştür. Mehd-i Ulyâ, güçlü ve muktedir bir kişiliğe sahip olup yumuşak bir yönetim anlayışından uzak durmuştur. Asi Kızılbaş emirlerine karşı sert ve şiddetli bir tutum sergilemiş ve bu otoriter yaklaşım, özellikle Kızılbaşların geleneksel yapısına ters düşmüştür. Bir kadından emir almayı kendileri için utanç verici sayan Kızılbaş emirler, çıkarlarının baltalandığını düşündükleri için Mehd-i Ulyâ'ya karşı birleşmiş ve onu Şah Muhammed Hudâbende'ye şikâyet

⁷⁹¹ Müsevî, *Tasavvuf der Asr-ı Safevî ve Edebiyyât-ı Ân Devre*, 116.

etmişlerdir. Şikâyetler karşısında dindar ve pasif bir karaktere sahip olan şah, Kızılbaşlara eşini Kum'a sürgün etmeyi, Mâzenderan'a göndermeyi ya da saraydan uzaklaştırmayı önermiştir. Ancak, bu pazarlıkların farkında olan Mehd-i Ulyâ, geri adım atmayacağını açıkça belirtmiştir. Bu sert tavır, onun kaderini belirleyen bir adım olmuştur. Kızılbaş emirler, haremi basarak Mehd-i Ulyâ'yı boğarak öldürmüştür. Bu olayla yetinmeyen Kızılbaşlar, bir süre sonra Mehd-i Ulyâ'nın oğlu Hamza Mîrzâ'yı da 6 Aralık 1586 tarihinde öldürmüşlerdir.⁷⁹²

Şah Abbas tahta geçtiğinde, hem içeride hem de dışarıda çözüme kavuşturulması gereken ciddi sorunlarla karşı karşıya olduğunun farkındaydı. Batıda Osmanlılar, İran'ın sınır vilayetlerinin neredeyse tamamını ele geçirmiş, doğuda ise Özbekler Horasan eyaletini işgal etmişti. Dış tehditlerin yanı sıra iç meseleler de oldukça karmaşık bir durumdaydı. Özellikle Şah Tahmasb'ın vefatını takip eden on iki yılda şahlık makamı ciddi şekilde zayıflamış, devlet otoritesi büyük ölçüde sarsılmış ve Kızılbaş sûfiler ile aşiretler arasındaki çatışmalar devleti iyice yıpratmıştı. Bu birbirinden farklı ve ağır sorunların bir anda çözülmesi elbette mümkün değildi. Şah Abbas, ülkesini içinde bulunduğu kaotik durumdan kurtarmak için bir öncelikler listesi belirlemesi gerektiğinin farkındaydı. Bu doğrultuda, ülkenin yeniden yapılandırılması ve sorunların çözümü için bir plan hazırlayarak üç temel noktaya odaklandı: içeride hukuk düzenini işletmek, ordu ve mali yapıyı düzenlemek ve dış tehditleri bertaraf etmek. Şah Abbas bu plan doğrultusunda, ülke genelinde kanun ve nizamı tesis ederek emniyet ve huzuru sağlamayı, ordunun disipline edilmesi ve mali sistemin ıslah edilmesini ve son olarak da Özbekleri Horasan'dan çıkararak doğuda güvenliği sağlamak ve Osmanlıların elindeki toprakları geri alarak batıda sınırları yeniden düzenlemeyi hedefledi.⁷⁹³

Şah Abbas, Kızılbaş sûfilerin devlet üzerindeki etkisini bertaraf etmek ve onları kontrol altına almak amacıyla gulâmlardan oluşan düzenli bir ordu kurmaya yönelik önemli bir adım attı. Ancak bu orduyu tam anlamıyla profesyonelleştirmek ve etkin bir askerî güç haline getirmek zaman alıyordu. Henüz bu süreç tamamlanmadan, Şah

⁷⁹² İsfahânî, *Hold-i Berîn (İran der Rüzgâr-ı Safevîyân)*, 588-589; Mûsevî, *Tasavvuf der Asr-ı Safevî ve Edebiyyât-ı Ân Devre*, 118-119; Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 79-81.

⁷⁹³ Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 82; Aydoğmuşoğlu, *Safevi Devleti Tarihi*, 63; Aydoğmuşoğlu, *Şah Abbas ve Zamanı*, 94.

Abbas Kızılbaş liderlerin meydan okumalarıyla karşı karşıya kaldı. Bu mücadeleler sonucunda Kızılbaş liderler yenilgiye uğradı ve devlet içerisindeki güçlerini gulâmlara devretmek zorunda kaldılar. Şah Abbas, merkezi otoriteyi yeniden inşa etmek ve Kızılbaşların siyasî nüfuzunu kırmak için kararlı bir politika izledi. İlk olarak, kendisini tahta çıkaran Kızılbaş liderlerden biri olan Ustaclu Mürşid Kulî Han'ı 1598 yılında idam ettirdi. Şah Abbas'ın bu süreçte tasfiye ettiği diğer önemli Kızılbaş liderler arasında Fars, Kirmân ve Yezd şehirlerinin valisi Bektaş Han Afşar, Bektaş Han'ın kontrolündeki bölgeleri ele geçirerek güç kazanmayı hedefleyen Dulkadirli Yakup Han ve Şah Abbas'ın bir dönem danışmanı ve komutanı olarak görev yapmış olan Karamanlı Ferhad Han vardı. Bu politikalar, Safevî yönetiminde Kızılbaşların geleneksel üstünlüğünü sona erdirerek, gulâmlara dayalı merkezi otoritenin güçlenmesine olanak tanıdı. Gulâm ordusunun düzenli bir askerî güç haline gelmesiyle, Şah Abbas hem iç karışıklıkları kontrol altına aldı hem de dış tehditlere karşı daha etkili bir savunma yapısı oluşturdu.⁷⁹⁴

Osmanlı tarihçisi Naîmâ Mustafa Efendi, Şah Abbas'ın Kızılbaş emirlerin devlet üzerindeki etkisini kırmaya yönelik politikalarını benzer şekilde değerlendirmiştir. Naîmâ'ya göre, Şah Abbas Kızılbaş emirlerin devlet içindeki nüfuzundan rahatsızlık duymuş, bu nedenle emirlerden birçoğunu öldürmüş, geri kalanlarını ise devlet işlerinden uzaklaştırmıştır. Naîmâ, bu konuda şu bilgileri kaydetmektedir: “Dokuz yüz doksan beşte (995/1587) Horasan valisi iken babası kör Hudâbende yerine hayatında Acem Şahı olup Kazvin’de cülûs eyledi. Babası âmâ olmakla ümera-i Kızılbaş umûra müstevli olup devleti hisseleşmek murad etmişler idi. Abbas, şah olduktan sonra mezburları (Kızılbaş emirlerini) cümle kırıp memleketi müstakil zapt eyledi. Bâkileri umûra müdahaleden el çektiler.”⁷⁹⁵

Şah Abbas, henüz babası Muhammed Hudâbende döneminde Kızılbaş sûfiler arasındaki iç çekişmelere ve bu çekişmelerin devleti ne denli yıprattığına bizzat tanık olmuştu. Bu mücadelelerin en trajik sonuçlarından biri olarak annesi Mehd-i Ulyâ ve kardeşi Hamza Mîrzâ, Kızılbaşlar tarafından öldürülmüştü. Bu acı olaylar, Şah Abbas'ın Kızılbaş emirlere karşı büyük bir öfke ve derin bir güvensizlik duymasına

⁷⁹⁴ Quinn, *Şah Abbas: İran'ı Yeniden Şekillendiren Hükümdar*, 46-47.

⁷⁹⁵ Naîmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naîmâ*, 2/448.

neden olmuştu. Bu duygular, hükümdarlığı boyunca Kızılbaşlar konusunda son derece temkinli bir yaklaşım benimsemesine yol açtı. Şah Abbas, hükümdarlığı boyunca izlediği akılcı ve kararlı politikalarla Kızılbaşların devlet içinde paralel bir güç odağı haline gelmelerini önlemiş ve bu sorunu tamamen ortadan kaldırmayı başarmıştır. Uyguladığı reformlar ve stratejik hamleler sayesinde Kızılbaşların serkeşlikleri tarih sahnesinden silinmiş ve devlet üzerindeki etkileri sona ermiştir.⁷⁹⁶

Kızılbaş sûfilerin isyan sebeplerini ele almadan önce, onların Safevî şahlarına duydukları derin bağlılık ve bu bağlılığın niteliği üzerinde durmak gerekmektedir. Safevîlerin kurucusu Şah İsmâil'e duyulan sevgi ve sadakat, neredeyse mistik bir boyuta ulaşmıştır. Öyle ki Kızılbaşlar, savaş meydanlarında bağırarak açık bir şekilde öne atılarak liderlerinin manevî korumasına sarsılmaz bir inançla bağlanmışlardır. Bu bağlılık, Şah İsmâil'den sonra gelen Şah Tahmasb döneminde de devam etmiş ve müritlerin, liderlerine adeta ibadet edercesine bir bağlılık gösterdiği kaydedilmiştir. Ancak, Safevî Devleti'nin kurumsallaşma süreci, Kızılbaşların ayrıcalıklı konumlarını yitirmesine ve Safevîler üzerindeki nüfuzlarının zayıflamasına neden olmuştur. Bu süreçte, Kızılbaşların aşiret temelli yapısı ve kendi özerkliklerini koruma çabaları, merkezi otorite için bir tehdit olarak görülmeye başlanmıştır. Peki, Kızılbaşlar gibi liderleri uğruna canını feda eden bir topluluk, nasıl oldu da devlet için bir tehdit haline geldi? Hangi toplumsal ve siyasî etkenler, onların hak arayışlarını isyanlara ve çatışmalara dönüştürdü? Bu soruların yanıtları, Safevî-Kızılbaş ilişkilerindeki dönüşümün ve bu süreçte yaşanan gerilimlerin tarihsel bağlamda anlaşılması için kritik bir önem taşımaktadır.⁷⁹⁷

Kızılbaş sûfilerin Safevî iktidarına başkaldırılarında, aşikâr ve gizli olmak üzere çeşitli etmenlerin etkili olduğu söylenebilir. Yukarıda da değinildiği üzere, bu sûfi kitle mürşitlerini yüksek bir mertebede görmekteydi. Mürşid-i kâmil hakkındaki inançları, başlangıçta onun olağanüstü bir kişiliğe sahip olduğu düşüncesiyle sınırlıydı. Ancak hükümetin teşkilinden sonra, Kızılbaş sûfilerin inanç dünyasında Safevî şahına duyulan güvenin sarsılmaya başladığı görülmektedir. Özellikle Kızılbaşlar için üstün

⁷⁹⁶ Naîmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naîmâ*, 2/449.

⁷⁹⁷ Seyyid Celâl Müsevî, “İllethâ-yı Berres-i Berçestegî-yi İtiham-i Nuktavî Şâ‘irân-i Muhâcir be Hind der Asr-ı Safeviyye”, *Feslnâme-yi Pezûheşhâ-yi Edebî* 14/56 (Tâbestân 1396), 110-112; Müsevî, *Tasavvuf der Asr-ı Safevî ve Edebiyyât-ı Ân Devre*, 120-121.

insan olarak addedilen şah, devleti kurmasının ardından Şiîliği yaygınlaştırma ve muhalifleri sindirme politikasına yönelmiştir. Bunun yanı sıra, komşu Özbekler ve Osmanlılarla uzun vadeli ve şiddetli savaflara girişmiştir. Bu süreçte şahın insani zaaflarının ortaya çıkması kaçınılmaz bir durum haline gelmiştir. Böylelikle, taraftarlarının zihninde şah için biçilen tanrısal makamlar yavaş yavaş etkisini yitirmiştir. Nihayet beklenen gerçekleşmiş ve Şah İsmâîl'in karizmatik kişiliği Osmanlılarla yapılan Çaldıran Savaşı'nda ciddi şekilde zarar görmüştür. Bu savaşla beklenmedik bir hezimete uğraması, sûfiler arasındaki mukaddes konumunu tartışmaya açmıştır.⁷⁹⁸ Çaldıran yenilgisi, aynı zamanda Şah İsmâîl'in Kızılbaş sûfilerle kurduğu bağ üzerinde ciddi psikolojik yıkımlara yol açmıştır.⁷⁹⁹ Bu savaşla birlikte şahın statüsü, özellikle Kızılbaşların onun tanrısallığına duydukları inancı kesin bir şekilde zedelemiştir. Zira yarı tanrı olarak addedilen bir liderin yenilgiye uğraması, bu inanç açısından kabul edilemez bir durumdur.⁸⁰⁰

Safevî devri tarihçisi Nasrullah Felsefi, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Şah İsmâîl Çaldıran'da Sultan Selim Han karşısında hezimete uğrayıp yaralandığında yirmi sekiz yaşındaydı. Bu zamana dek hiçbir savaşta yenilmemiş ve yaralanmamıştı. Çünkü sürekli kendisini muzaffer, hasımlarını ise mağlup olarak görüyordu. Hiç kimseyi kendine denk görmüyor ve yenilmez olduğunu zannediyordu. Fakat Çaldıran yenilgisi, karakter ve davranışları üzerinde büyük etkiler bırakmıştır. Bencillik ve gururu yerini ümitsizlik ve sıkıntıya bırakmıştır.”⁸⁰¹

Safevî taraftarı sûfilerdeki söz konusu dönüşüm, Safevî tarikatı müritlerinin tasavvufun temel eğitimi olan nefis terbiyesi ve manevî olgunlaşma süreçlerinde yetersiz olduklarını göstermektedir. Kızılbaş sûfiler, tasavvufi eğitimden mahrum bırakıldıkları için kendi zihin dünyalarında tasarladıkları idealize edilmiş lider şahsiyetlere bağlanmışlardır. Gâlî (aşırı) düşüncelerin etkisiyle Safevî mürşitlerini olağanüstü yüksek mertebelere çıkarmış ve kutsal sıfatlarla yüceltmişlerdir. Bu

⁷⁹⁸ Müsevî, *Tasavvuf der Asr-ı Safevî ve Edebiyyât-ı Ân Devre*, 120.

⁷⁹⁹ Roger Savory, *İran Asr-ı Safevî*, çev. Kambiz Azizi (Tahran: Neşr-i Merkez, 1385), 44.

⁸⁰⁰ İman Emini, *Sûfî Sitizi ez Safevîye tâ Kacarîye* (Tahran: İntişârât-ı Kevîr, 1403), 69; David Morgan, *Medieval Persia 1040-1797* (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2016), 115.

⁸⁰¹ Nasrullah Felsefi, *Cengi Çaldıran* (Tahran: Çaphane-i Dânişgâh, 1332), 72.

kutsama eğilimi, “mürşid-i kâmil” veya “imamın vekili” gibi sıfatlarla meşrulaştırılmıştır. Ancak bu algının temelinde Kızılbaş sûfilerin eksikliklerinden çok, Safevî şeyhlerinin müritlerini sürekli savaş meydanlarına sevk etmeleri yatmaktadır.⁸⁰²

Kızılbaş sûfilerin bastırılması, Safevî döneminde tasavvufun itibarını zedelemiş ve birçok olumsuzluğa zemin hazırlamıştır. Safevî Devleti açısından Kızılbaş sûfiler, iktidarın temel dayanaklarından birini oluşturmuş, devlet mekanizmasında önemli mevki ve makamlarda görev almışlardır. Bu noktada, Kızılbaş sûfileri tasavvufun dışında veya etkisiz bir topluluk olarak görmek doğru değildir. Zira bu topluluk, mürşitlerine tam bir sadakatle bağlı, tasavvufi kimliği taşıyan bir kitleydi. Safevî dönemi boyunca, özellikle son dönemler hariç tutulursa, Kızılbaş sûfilerin avâm ve havâs arasında belirgin bir statüye sahip oldukları görülmektedir. Ancak bu sûfilerin kendilerine biçilen manevî rollerden saparak dünyevi iktidar mücadelelerine yönelmeleri, tasavvufun itibarını zedeleyen bir süreci başlatmıştır. Tasavvufa yönelik algının bozulmasında muhacir ulemanın artan etkisi de önemli bir rol oynamıştır. Muhacir ulema, halkın sosyo-ekonomik ve kültürel meselelerine daha fazla eğilmeye başlayarak tasavvufa yönelik muhalefetin yeni bir boyut kazanmasına yol açmıştır. Böylece, Kızılbaş sûfilerin bastırılması, Safevî döneminde tasavvufun tarihsel seyrinde önemli bir kırılma noktası olarak ele alınmaktadır.⁸⁰³

4.1.3.2. Noktaviler

XV. yüzyılda Safevî otoritesine karşı çıkan Şîî eğilimli tasavvufî hareketler, yalnızca Kızılbaş sûfilerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda Hurûfîler ve onlardan ayrılan Noktaviler gibi toplulukları da içermiştir.⁸⁰⁴ Şah Tahmasb döneminde Noktavi hareketi, özellikle Natanz, Kaşân ve Encedan bölgelerindeki faaliyetleriyle dikkat çekmiştir. Bu faaliyetler, devletin takibatına uğramış ve birçok Noktavi lider İsfahan ve Kazvin’de ciddi baskılara maruz kalmıştır.⁸⁰⁵

⁸⁰² Müsevî, *Tasavvuf der Asr-ı Safevî ve Edebiyyât-ı Ân Devre*, 121.

⁸⁰³ Müsevî, *Tasavvuf der Asr-ı Safevî ve Edebiyyât-ı Ân Devre*, 121-122.

⁸⁰⁴ Said Amir Arjomand, “Safevî Dönemi İran’ında Dinî Taşkınlık (Gulûvv), Sufilik ve Sünnilik (1501-1722)”, çev. Namiq Mûsâlî, *Cappadocia Journal of History and Social Sciences* 7 (2016), 165.

⁸⁰⁵ Hakikat, *Mektebhâ-yı İrfânî der Deverân-ı İslamî*, 306.

Noktavi hareketin önemli liderlerinden biri olan Derviş Hüsrev, Kazvin’i hareketin merkezi haline getirmiştir. Kuyuculuk ve sulama kanalı yapımıyla uğraşan bir aileden gelen Hüsrev, ailesinin mesleğini bırakarak Kalenderî dervişlerin kisvesine bürünmüş, uzun süreli seyahatler yapmış ve Noktavi öğretileriyle tanışmıştır. Tanışıklığı sonrası, Noktavi öğretilerini yaymak amacıyla Kazvin’e dönerek bir mescidin köşesinde faaliyet göstermeye başlamış ve kısa sürede çevresinde çok sayıda müridi toplamıştır. Hüsrev’in bu faaliyetleri, Şîî ulemanın dikkatini çekmiş ve Şah Tahmasb’a şikâyet edilmesine yol açmıştır. Şah, Hüsrev’i On İki İmam Şîliğine aykırı davranışlarda bulunmakla suçlamış, ancak Hüsrev suçlamaları reddetmiştir. Bunun üzerine Şah Tahmasb, şeriat hükümlerine dayanarak, Hüsrev’in halkı kandırmaması ve taraftarlarıyla mescitte toplanmaması koşuluyla serbest bırakılmasına karar vermiştir. Derviş Hüsrev, Şîî ulemanın baskılarından korunmak amacıyla stratejik bir yaklaşım benimsemiş ve zâhiren onların koyduğu kurallara uymuştur. Ulema ile yakın ilişkiler geliştiren Hüsrev, fıkıh eğitimi almış ve Cuma namazlarına katılarak toplum nezdinde meşru bir konum kazanmıştır. Bu stratejik yaklaşımı, hem kendi faaliyetlerini hem de Noktavi hareketinin varlığını uzun süre devam ettirmesine olanak tanımıştır.⁸⁰⁶ Şah Tahmasb’ın ölümünün ardından, Noktavi hareket Efdal Dûtârî ve Mîr Bîgâmî gibi liderlerin idam edilmesine rağmen varlığını sürdürmüştür. Ancak Derviş Hüsrev, temkinli politikaları sayesinde II. Şah İsmâîl, Muhammed Hudâbende ve Şah I. Abbas dönemlerinde herhangi bir takibata uğramadan faaliyetlerine devam edebilmiştir.⁸⁰⁷

Derviş Hüsrev, Şah Tahmasb’ın ölümünden sonra, evinin hemen yanında bir mescit inşa ederek müritlerini bir araya toplamaya başlamıştır. Müritlerinin çoğunluğunu Kızılbaşlar, Türkmenler ve Tacikler oluşturmuştur. Zamanla mürit kitlesinin hızla artması ve mescidin yetersiz kalması üzerine, Hüsrev müritlerinin desteğiyle daha büyük bir tekke ve geniş bir bahçe inşa ettirmiştir. Tekkeye gelen

⁸⁰⁶İskender Bey Türkmen, *Târih-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, 2/473-474; Felsefi, *Zindegâni-yi Şah Abbas-ı Evvel*, 2/ 338; Quinn, *Şah Abbas: İran’ı Yeniden Şekillendiren Hükümdar*, 58; Kathryn Babayan, *The Waning of the Qizilbash: The Spiritual and The Temporal in Seventeenth Century Iran* (Princeton: Princeton University, Department of Near Eastern Studies, Doktora Tezi/Ph.D. Dissertation, 1993), 49.

⁸⁰⁷Hamid Algar, “Noktaviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/204.

ziyaretçilere yemek ikram ederek toplumsal desteğini artırmıştır. Ziyaretçiler arasında inançlarını güçlendirmek isteyenler olduğu gibi menfaat sağlama amacı güdenler de bulunmuştur. Hüsrev, her kesimden insana hitap ederek kendisini mütevazı bir derviş olarak tanıtmış, başlangıçta şeriata aykırı davranışlardan kaçınarak toplumun güvenini kazanmayı başarmıştır. Ancak müritlerinin artması ve şöhretinin yayılmasıyla, davranışlarında değişiklikler gözlemlenmiş ve şeriata aykırı uygulamalara yönelmiştir. Bu dönüşüm, Şah Abbas'ın Derviş Hüsrev'e olan ilgisini artırmıştır. Ancak bu ilgi, hayranlıktan ziyade büyüyen bir tehdide karşı farkındalık ile ilişkilidir.⁸⁰⁸ Seyyid Celal Mûsevî, bu doğrultuda şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Eğer Şah Abbas gibi dirayetli bir padişah olmasaydı, Noktaviler yalnızca başkent Kazvin'i değil, belki de bütün İran topraklarını ele geçirebilirlerdi. Ancak Safevî hanedanının en güçlü hükümdarlarından biri olan Şah Abbas, bu harekete tesadüf etti ve onların yayılmasını engelleyerek hareketi şiddetle bastırdı.”⁸⁰⁹

Şah Abbas'ın iktidara geldiği dönemde, Derviş Hüsrev liderliğindeki Noktavi hareketi, faaliyetlerini etkili bir şekilde sürdürmekteydi. Şah Abbas, yönetim anlayışının bir parçası olarak sık sık şehirde dolaşır, halkın her kesimiyle temas kurar ve onların sorunlarını dinlerdi. Bu gezilerden birinde, Derviş Hüsrev'in tekkesini ziyaret etti. Hüsrev, şahın geldiğini öğrenince büyük bir heyecanla dışarı çıkıp onu dua ve övgülerle karşıladı. Şah Abbas'ı kulübesine davet ederek dostane bir tavır sergiledi. Bu karşılaşma, şah ile Hüsrev arasındaki ilişkinin başlangıcını oluşturdu. Şah Abbas, Derviş Hüsrev ve Noktavi hareketine karşı dostane bir yaklaşım benimseyerek hareketi kontrol altında tutmayı hedefledi. Noktaviliğe ilgi duyar gibi görünerek, Hüsrev'le ilişkilerini güçlendirdi ve hareketin iç işleyişini yakından gözlemleme fırsatı buldu. Bu süreçte, Kazvin'deki tekkeyi sık sık ziyaret ederek hareketin öğretilerini anlamaya çalıştı. Ancak bu ziyaretler, yalnızca bir öğrenme sürecinden ibaret olmayıp, aynı zamanda tekkenin faaliyetlerini denetleme ve kontrol altına alma stratejisinin bir parçasıydı. Şah Abbas, her ziyareti sırasında Derviş Hüsrev'e yüklü miktarda bağış yaparak hem hareket üzerindeki nüfuzunu artırdı hem de kendisini bir destekçi gibi

⁸⁰⁸ Felsefi, *Zindegâni-yi Şah Abbas-ı Evvel*, 2/ 339; Natanzî, *Nekâvetü'l-âsâr fî zikri'l-ahyâr*, 515-516; Mûsevî, *Tasavvuf der Asr-ı Safevî ve Edebiyyât-ı Ân Devre*, 124; Quinn, *Şah Abbas: İran'ı Yeniden Şekillendiren Hükümdar*, 58.

⁸⁰⁹ Mûsevî, *Tasavvuf der Asr-ı Safevî ve Edebiyyât-ı Ân Devre*, 124.

gösterdi. Şah Abbas, bu ilişkiyi geliştirmek için tasavvufî bir üslup benimsemiş gibi görünmektedir. Zira tarikat ehline özgü bir dille konuşarak, mârifetullah konusundaki bilgilerini Derviş Hüsrev’le paylaşmıştır. Bu yaklaşımı, şahın Noktavi hareketi üzerindeki etkisini artırmasını sağlamış ve Hüsrev’in güvenini kazanmasına yol açmıştır. Ancak bu ilişki, şahın gerçek niyetlerini gizlemek ve hareketin büyümesini kontrol altına almak amacıyla izlediği pragmatist bir siyasetin parçasıydı. Derviş Hüsrev’in tekkesi, yalnızca Şah Abbas’ı değil, dönemin devlet erkânını ve ileri gelenlerini de etkileyen bir merkez haline gelmişti. Hüsrev, fesahat ve belâgiyle bu kişileri kendisine hayran bırakmıştı. Onu ziyaret edenler arasında üst düzey devlet adamları ve zengin kişiler bulunmakta, bu ziyaretlerde Derviş Hüsrev’e sadakalar, adaklar ve mücevherlerle süslenmiş hançerler gibi değerli hediyeler sunulmaktaydı.⁸¹⁰

Safevî kronikleri, Şah Abbas’ın Noktavi hareketini anlamak için mürit rolüne girdiğini ileri sürmektedir. İskender Bey Türkmen, “Şah, Derviş Hüsrev’le tarikat ehlinin hitabet üslubuyla konuşarak, mârifetullah hakkındaki bilgilerini dervişlerin yöntemiyle ifade ediyordu” şeklindeki ifadesiyle bu durumu açıklamıştır.⁸¹¹ Ancak İskender Bey’in, Şah Abbas’ın bu konudaki asıl maksadını tamamen yansıtmadığı düşünülebilir.⁸¹² Hindistan’da Keyhüsrev İsfendiyâr tarafından kaleme alınan *Debestân-i Mezâhib* adlı eserde, Şah Abbas’ın Noktaviler tarafından “emîn-i kâmil” sıfatıyla kabul edildiği belirtilmiştir.⁸¹³

Derviş Hüsrev, tekkesini koruyabilmek için son derece ihtiyatlı davranmış ve şeriata aykırı herhangi bir beyanda bulunmaktan özenle kaçınmıştır. Bununla birlikte, etkisi giderek artmış ve tekkesinde toplanan mürit sayısı iki yüzü aşmıştır. Müritleri arasında Yûsuf Tarkışdûz ve Derviş Kûçik Kalender gibi isimler, yüksek manevî makamlarıyla tanınmış ve dikkat çekmiştir.⁸¹⁴ Şah Abbas ise bu hareketin gelişimini yakından takip etmiş ve Derviş Hüsrev’in mülhitlikle suçlandığını, ancak bu

⁸¹⁰ İskender Bey Türkmen, *Târih-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, 2/474; Ali Rıza Zekâvetî Karâgûzlû, *Conbeş-i Noktaviyye* (Kum: Neşr-i Edyan, 1383), 55-56; Babayan, *The Waning of the Qizilbash*, 51-52.

⁸¹¹ İskender Bey Türkmen, *Târih-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, 2/474.

⁸¹² Quinn, *Şah Abbas: İran’ı Yeniden Şekillendiren Hükümdar*, 59.

⁸¹³ Keyhüsrev Esfendiyar, *Debestân-i Mezâhib*, haz. Rahim Rızazâde Melik (Tahran: Kitabhâne-i Tâvûrî, 1362), 1/276-277; Babayan, *The Waning of the Qizilbash*, 55-56; Quinn, *Şah Abbas: İran’ı Yeniden Şekillendiren Hükümdar*, 59.

⁸¹⁴ İskender Bey Türkmen, *Târih-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, 2/474; Natanzî, *Nekâvetü’l-âsâr fî zikri’l-ahyâr*, 516-517.

suçlamanın henüz kanıtlanmadığını ifade etmiştir. Şah Abbas, “Onunla görüşmemdeki maksadım, eğer bu şöhrat doğru değilse onu bu töhmetten kurtarmaktır. Şayet doğruysa, onu ve müritlerini ortadan kaldırır, defterlerini dürerim” diyerek bu süreçte yaklaşımındaki stratejik tutumunu açıkça ortaya koymuştur.⁸¹⁵

Ancak Hüsrev’in gizli inançları, sohbetlerinde öne çıkan Yûsuf Tarkîşdûz tarafından ifşa edilmiştir. Horasanlı bir sadak ustası olan Yûsuf Tarkîşdûz, dönemin en yetkin sanatkarlarından biri olup Şah Abbas’ın dikkatini ve takdirini kazanmıştır. Şah Abbas, sadak sanatına duyduğu saygı nedeniyle Yûsuf Tarkîşdûz’dan kendisi için eserler yapmasını talep etmiş ve bu vesileyle Yûsuf saraya gidip gelmiştir. Bu ziyaretlerde Yûsuf, Noktaviliğin gizli unsurlarını Şah Abbas’a açıklamış ve inançlarını açıkça dile getirmiştir.⁸¹⁶ Yûsuf’un, Şah Abbas’ın Noktavi inançlarına samimi bir şekilde bağlı olduğunu varsayması, bu sırları ifşa etmesindeki asıl itici güç olmuştur. Hatta Yûsuf, sohbetlerinde daha da ileri giderek, Şah Abbas’tan Noktaviliğe karşı çıkan âlimlerin ve meşâyihin ortadan kaldırılmasını talep etmiş ve kendisinin emrinde elli bin kişilik bir ordu olduğunu ileri sürmüştür.⁸¹⁷

Noktavilerin sapkın düşünceleri, Yûsuf Tarkîşdûz tarafından Şah Abbas’a açıklanmasının ardından Derviş Hüsrev, yaklaşan yeni hicri yıl ile ilgili tahminlerini Şah’a ileterek, Noktavilere göre 1002/1593 yılının Müslümanlar için yeni bir dönemin başlangıcı olacağını iddia etmiştir. Hüsrev, Şah Abbas’a yeni yılın ilk ayı olan Muharrem’den iki veya üç gün önce Kazvin’de bulunması gerektiğini belirterek, bu yıl müritlerinden birinin iktidarı ele geçirip taht makamına yükselebileceği uyarısında bulunmuştur.⁸¹⁸ Şah Abbas, bu küstah ifadeler karşısında büyük bir öfkeye kapılmış, ancak bu öfkesini belli etmeksizin Hüsrev’le şefkat dolu bir tavırla konuşmayı sürdürmüş ve sefer hazırlıklarına devam etmiştir.⁸¹⁹

Kathryn Babayan, Şah Abbas’ın bu tutumunu, “Şah I. Abbas’ın bir ikilemle karşı karşıya olduğu açıktır. Eğer öfkesine yenik düşüp Noktavilerin yok edilmesini emretseydi, onların tahminlerine itibar etme riskini almış olurdu. Ancak bu tahminleri

⁸¹⁵ Felsefi, *Zindegâni-yi Şah Abbas-ı Evvel*, 2/ 339.

⁸¹⁶ Natanzî, *Nekâvetü’l-âsâr fî zikri’l-ahyâr*, 517; Babayan, *The Waning of the Qizilbash*, 52.

⁸¹⁷ Felsefi, *Zindegâni-yi Şah Abbas-ı Evvel*, 2/ 339-340.

⁸¹⁸ Natanzî, *Nekâvetü’l-âsâr fî zikri’l-ahyâr*, 518; Babayan, *The Waning of the Qizilbash*, 54.

⁸¹⁹ Felsefi, *Zindegâni-yi Şah Abbas-ı Evvel*, 2/ 340.

tamamen göz ardı ederek herhangi bir önlem almadan Luristan’a doğru yola çıksaydı, büyük bir isyanla karşılaşabilirdi” şeklinde yorumlamaktadır.⁸²⁰ Şah Abbas, bu belirsizlik içerisinde Noktaviler hakkında kesin bir karar almayı ertelemiş ve Luristan seferine çıkmıştır. Ancak bu fasık ve fâcir topluluğun kehanetleri, sefer boyunca bir an olsun aklından çıkmamıştır.⁸²¹

Şah Abbas, Luristan’a doğru ilerlerken Harakan yakınlarında Derviş Kalender Kûçik tarafından gönderilen bir mektup kendisine ulaştırılmıştır. Mektupta Derviş Hüsrev, Şah Abbas’a derhal Kazvin’e dönmesini, Şahverdî ile yapılacak savaş sırasında askerî desteğe ihtiyaç duyulması halinde yardıma hazır olduğunu belirtmiştir. Bu kışkırtıcı içerik, Şah Abbas’ı Hüsrev hakkında kesin bir karar almaya sevk etmiştir. Bunun üzerine, Hüsrev ve müritlerinin niyetlerini tam anlamıyla kavramak ve fitne ihtimalini ortadan kaldırmak amacıyla⁸²² bir elçisini, beraberinde beş bin tümen ve bir hilat ile Kazvin’e göndermiştir. Diplomatik adımın yetersiz olabileceğine kanaat getiren Şah Abbas, daha hızlı ve kesin bir çözüm için Carçıbaşı⁸²³ (yamyam, çiğ et yiyenlerin başı) Melek Ali Sultan’ı Kazvin’e göndermeye karar vermiştir. Melek Ali Sultan, yanında yüz süvariyle Hüsrev’in tekkesini kuşatarak hem Hüsrev’i hem de müritlerini tutuklamakla görevlendirilmiştir. Operasyonun şehir halkından gizli ve hızlı bir şekilde yürütülmesi gerektiği özellikle vurgulanmıştır.⁸²⁴

Carçıbaşı, Kazvin’e ulaştığında Hüsrev’in tekkesini kuşatmış, padişah tarafından bir hilat getirdiğini söyleyerek dervişe yaklaşmıştır. Hüsrev’e bir kabâ (cübbe) sunarak bunu giymesini istemiş, ardından dervişin arkasına geçerek kabâyı omzuna attıktan sonra boynuna sert bir darbe indirmiştir. Hızlı bir şekilde ellerini ve ayaklarını bağlamış, aynı zamanda askerler de tekkedeki müritlerden bazılarını

⁸²⁰ Babayan, *The Waning of the Qizilbash*, 56.

⁸²¹ Natanzî, *Nekâvetü’l-âsâr fî zikri’l-ahyâr*, 519.

⁸²² Felsefi, *Zindegâni-yi Şah Abbas-ı Evvel*, 2/ 340.

⁸²³ Şah Abbas döneminde Çiğın (yamyamlar) veya Goşt ham hûr (çiğ et yiyenler) adıyla bilinen bir grup celladın var olduğu rivayet edilmektedir. Bu grubun, hükümdarın emriyle suçluların etini canlı canlı yediği iddia edilmektedir. Söz konusu uygulamanın, Timur ve Moğollar döneminden kalan bir işkence yöntemi olduğu ve Safevîler’e Şah İsmail aracılığıyla ulaştığı belirtilmektedir. Nitekim Şah İsmail, 916/1510 yılında Merv yakınlarında Özbek lider Şeybek Han’ı mağlup edip öldürdükten sonra, onun cansız bedenine üç darbe indirmiş ve etrafındaki sûfilere dönerek “Her kim ki bizi sever, bu düşmanın etinden yer” demiştir. Bunun üzerine, sûfîlerin kılıçlarını çekerek cesedin üzerine üşüştüğü ve etini yediği aktarılmaktadır. Bkz. Felsefi, *Zindegâni-yi Şah Abbas-ı Evvel*, 2/ 125-126.

⁸²⁴ Felsefi, *Zindegâni-yi Şah Abbas-ı Evvel*, 2/ 340-341.

öldürmüş, diğerlerini tutuklamıştır. Carçıbaşı, ayrıca Hüsrev'in vekilleri Yûsufî Tarkışdûz ve Derviş Kûçik Kalender'i de tutuklamış ve Kazvin'e götürmek üzere yola çıkmıştır. Ancak Derviş Kûçik Kalender, yolculuk sırasında afyon yiyerek intihar etmiş ve ölmeden önce: "Bizler başka bir dönemde/döngüde geri gelmek üzere gidiyoruz" şeklinde tenasüh inancını yansıtan bu sözleri dile getirmiştir⁸²⁵

Şah Abbas, Luristan seferinden Kazvin'e döndükten sonra Derviş Hüsrev'i huzuruna çağırılmış ve faaliyetleri hakkında kapsamlı bir soruşturma başlatmıştır. İskender Bey'in ifadelerine göre, Şah Abbas, Derviş Hüsrev'in Noktavilik eğilimlerini tam anlamıyla kavrayamamıştır. Bununla birlikte, tekkede yapılan aramalarda bulunan şarap fıçıları, Hüsrev'in sapkın faaliyetlerine dair önemli bir kanıt olarak değerlendirilmiştir. Ulema tarafından yürütülen soruşturmalarda Hüsrev'e çeşitli sorular yöneltilmiş, ancak o çoğunlukla yanıt vermekten kaçınmıştır. Bunun üzerine Şah Abbas, Hüsrev'in kapı dışarı edilmesini ve köpek kuyruğunu andıran uzun sakalının kesilmesini emretmiştir. Ardından Hüsrev, bir eşeğe ters bindirilerek Kazvin çarşısında dolaştırılmış, bu sırada halk, taş ve sopalarla saldırarak onu aşağılamıştır. Ertesi gün, başı ve ayakları sıkıca bağlanmış bir şekilde bir deveye bindirilerek tekrar şehirde dolaştırılmış ve halkın gözleri önünde itibarı tamamen zedelenmiştir. Nihayetinde, darağacına götürülen Derviş Hüsrev, halk tarafından taşlanarak infaz edilmiştir. Şah Abbas, bu olayın sapkınlara ibret olması için Hüsrev'in cesedinin bir hafta boyunca darağacında asılı kalmasını emretmiştir.⁸²⁶

Başkent Kazvin baskınından sonra Noktaviler için hiçbir yer güvenli kalmamıştır. Şah Abbas'ın emriyle, bu harekete mensup kişiler bulundukları her yerde tutuklanmış ve ağır yaptırımlara maruz bırakılmıştır. Noktavi hareketinin önde gelen isimlerinden biri olan Mîr Seyyid Ahmed Kâşî, Kâşân'da tutuklanarak Kazvin'e getirilmiş ve burada bizzat Şah tarafından idam edilmiştir.⁸²⁷ Kâşî'nin üzerinde bulunan bir belge, Noktavilerin tamamen ortadan kaldırılmasını kolaylaştıran önemli

⁸²⁵ Felsefi, *Zindegâni-yi Şah Abbas-ı Evvel*, 2/ 341.

⁸²⁶ Natanzî, *Nekâvetü'l-âsâr fî zikri'l-ahyâr*, 522-523; Kathryn Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran* (Cambridge, MA: Harvard University CMES, 2002), 5.

⁸²⁷ İskender Bey Türkmen, *Târih-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, 2/476; Mûsevî, *Tasavvuf der Asr-ı Safevî ve Edebiyyât-ı Ân Devre*, 125.

bir kaynak olmuştur. Bu belgede, hareketin liderleri ve mensuplarının isimlerini içeren bir liste yer almaktaydı. Şah Abbas, bu listeyi kullanarak Noktavilerin izini sürmüş ve hareketi etkili bir şekilde bastırmıştır.⁸²⁸

Noktaviler, güçlerinin zirvesindeyken Şah Abbas'ın sert müdahaleleriyle dağıtılmışlardır. Bu grup, hükümet üzerinde nüfuz sahibi olma çabaları ve siyasî hedefleri nedeniyle hem Şah Abbas'ın hem de Şîu ulemanın tepkisini çekmiştir. Bu baskı ortamı, Noktavilerin kendileri için güvenli bir ortam oluşturmalarını imkânsız hale getirmiştir. Her yerde takibata uğrayan Noktavilerden bazıları topluma karışarak gizlenmeyi tercih ederken, diğerleri Hindistan'a kaçmıştır. Toplum içinde gizlenme becerileri, Noktavilerin tamamen yok olmaktan kurtulmasını sağlamıştır. Nitekim bu grup, Şah Safî döneminde, 1041/1631 yılında Derviş Rıza liderliğinde yeniden ortaya çıkmıştır. Derviş Rıza, hayatının bir döneminde seyahat ederek sihir ve çeşitli olağanüstü bilgileri öğrenmiş, bu bilgileri hem halk hem de seçkinler üzerinde etki yaratmak için kullanmıştır. Kazvin'e bağlı Kâfûrabad köyüne yerleşerek geniş bir takipçi kitlesi edinmiş ve mevki sahibi kişileri bile çevresine çekmeyi başarmıştır. Ancak, faaliyetleri kısa sürede Şah'ın dikkatini çekmiş ve Kazvin'e çağırılmıştır. Şîu ulema tarafından gerçekleştirilen sorgulamalarda, Derviş Rıza sorulan her soruya mantıklı yanıtlar vermiştir. Bu ikna edici tutum, başlangıçta tutuklanması planlanan Derviş Rıza'nın serbest bırakılmasına neden olmuştur. Beklenmedik bu gelişme, onun nüfuzunu artırmış ve siyasî hedeflere yönelmesine imkân tanımıştır. Ancak, Kâfûrabad köyü artan faaliyetlerini sürdürmek için yetersiz kalınca, müritleriyle birlikte Kazvin'e taşınmıştır. Burada işler Derviş Rıza'nın planladığı gibi gitmemiştir. Devlet adamlarıyla giriştiği mücadelede başarısız olmuş, müritlerinin dağılmasıyla hareket zayıflamıştır. Nihayetinde isyan bastırılmış, Derviş Rıza öldürülmüş ve Noktavi hareketi bu olayla büyük bir darbe almıştır. Bu gelişmeler, Noktavilerin sosyal ve siyasî alanlardaki etkilerini kaybederek tarihten silinmelerine neden olan bir dönüm noktası olmuştur.⁸²⁹

Derviş Hüsrev'in idam edilmesiyle Noktavi hareketi tasfiye sürecine girmiş ve bu olay, hareketin tarihinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Ancak bu süreçte Şah

⁸²⁸ Algar, "Noktaviyye", 33/205

⁸²⁹ Müsevî, *Tasavvuf der Asr-ı Safevî ve Edebiyyât-ı Ân Devre*, 125-126.

Abbas, saltanatı boyunca karşılaşılabileceği en sıra dışı olaylardan birine tanıklık etmiştir. Dönemin müneccimbaşı Mevlânâ Celaleddin Muhammed Yezdî, 1002/1594 yılının 25-28 Temmuz günlerinde gökyüzünde aniden beliren bir kuyruklu yıldızı, taht değişikliği ya da şahın ölümünün habercisi olarak yorumlamıştır. Müneccimbaşı, bu uğursuz kehanetin etkilerinden kurtulabilmek adına Şah Abbas’a sıra dışı bir öneride bulunmuştur: Üç gün boyunca tahtın bir başkasına vekâleten bırakılması gerektiğini, bu kişinin ise ölüme mahkûm edilmiş biri olması gerektiğini belirtmiştir. “Muvakkat şah” olarak adlandırılacak bu kişi, uğursuzluk geçtiğinde idam edilecektir. Müneccimbasının amacı, bu olağanüstü dönemde asıl hükümdarı olası bir tehlikeden korumaktır.⁸³⁰

Şah Abbas, müneccimbaşı Mevlânâ Celaleddin Muhammed Yezdî’nin önerisine uyararak, üç günlük sembolik bir şahlık için Noktavi hareketinin önde gelen isimlerinden Yûsuf Tarkîşdûz’u seçmiştir. Şah Abbas’ın daha önce tanıdığı Yûsuf Tarkîşdûz, kuyruklu yıldızın etkileri üzerine kendisine danışıldığında, bu olayın saltanatta bir değişikliğe işaret ettiğini ve Noktavilerden birinin tahta geçeceğini ifade etmiştir. Yûsuf Tarkîşdûz, devlet erkânının huzurunda düzenlenen bir törenle tahta çıkarılmış ve şahlığın sembolü olan tacı giymiştir.⁸³¹ Ayrıca, mücevherlerle süslenmiş görkemli bir kaftan giyerek yeni makamına geçmiştir. Yûsuf, bu durumun geçici olduğunu bilmesine rağmen, kısa süreli saltanatı boyunca gücünü göstermeye çalışmıştır. Bu süreçte, kehaneti ortaya atan Mevlânâ Celaleddin Muhammed Yezdî’yi idam etmekle tehdit etmiş ve sembolik de olsa şah olmanın ayrıcalıklarını deneyimlemiştir. Şah Abbas ise bu dönemde olaylara doğrudan müdahale etmemeyi tercih etmiş, saraydan uzaklaşarak durumu birkaç hizmetkâr ve seyis eşliğinde gözlemlemiştir. Belirlenen üç günlük sürenin sona ermesinin ardından, Şah Abbas tahtına dönmüş ve Yûsuf Tarkîşdûz’u idam ettirerek bu sembolik şahlığı sonlandırmıştır.⁸³²

Derviş Hüsrev’in ve ardından Yûsuf Tarkîşdûz’un infazı, Şah Abbas’ın siyasî kariyerinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Kathryn Babayan, bu olayı

⁸³⁰ Kâzvînî, *Fevâidü’s-Safeviyye*, 40; Felsefi, *Zindegâni-yi Şah Abbas-ı Evvel*, 2/ 46; Felsefi, *Zindegâni-yi Şah Abbas-ı Evvel*, 2/ 341; Quinn, *Şah Abbas: İran’ı Yeniden Şekillendiren Hükümdar*, 60.

⁸³¹ Felsefi, *Zindegâni-yi Şah Abbas-ı Evvel*, 2/341; Kâzvînî, *Fevâidü’s-Safeviyye*, 40.

⁸³² Quinn, *Şah Abbas: İran’ı Yeniden Şekillendiren Hükümdar*, 61.

değerlendirirken, “Noktavi Yûsufî’nin taç giymesi ve hemen akabinde hareketin bastırılması, Safevîlerin bir asır önce kendilerini iktidara taşıyan dünya görüşünü resmen reddettiğini gösteriyordu” ifadesiyle bu olayın tarihsel önemini vurgulamıştır. Şah Abbas’ın Noktavilere karşı izlediği sert politikalar, onun gulûv (aşırıılık) hareketlerine karşı tutumunu net bir şekilde ortaya koymuştur.⁸³³

4.1.3.3. Haydarî-Ni‘metî Çatışması ve Kökenleri

İran toprakları, tarih boyunca farklı dinlerin, kültürlerin, milletlerin ve medeniyetlerin bir arada var olduğu nadir coğrafyalardan biri olmuştur. Bu çeşitlilik, toplum içinde siyasî, sosyal, dinî ve ekonomik ayrışmaların ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Ancak toplumsal yapıları incelerken keskin sınırlar çizmek güçtür. Zira her topluluk, kendisini diğerlerinden ayırt edebilmek adına çeşitli duygu, düşünce ve değerleri bünyesine katmıştır. Bu çerçevede, kökenleri Safevîler öncesine dayanan, ancak özellikle Safevîler döneminde etkili olan Haydarî ve Ni‘metî grupları, İran’daki toplumsal yapının önemli unsurlarıdır.⁸³⁴ Aralarındaki rekabet ve çatışmalar değerlendirilmeye başlanmadan önce, bu iki grubun kökenleri ve tarihsel bağlamlarının ele alınması konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Haydarî ve Ni‘metî grupları, Moğol döneminin sonlarında ortaya çıkan ve tasavvufî eğilimleriyle öne çıkan topluluklardır. Özellikle Haydarîlerin kökenine dair farklı görüşler mevcuttur.⁸³⁵ Muhammed Emin Tebrizî’ye göre, Haydarîliğin kurucusu Azerbaycan’ın Bakü şehrinde doğan ve Tebriz’de vefat eden “Kutbüddin” lakaplı Mîr Haydar Tûnî’dir (ö. 830/1426). Mîr Haydar Tûnî, Kara Yusuf ve oğlu Kara İskender ile aynı dönemde yaşamış ve bu süreçte önemli bir şahsiyet haline gelmiştir. Ancak Horasan’da vefat eden ve Hoca Ahmed Yesevî’nin müritlerinden biri olan Kutbüddin Haydar Zâveî (ö. 618/1221) ile sıkça karıştırılmaktadır.⁸³⁶

⁸³³ Arjomand, “Safevî Dönemi İran’ında Dinî Taşkınlık (Gulûvv), Sufilik ve Sünnilik”, 167.

⁸³⁴ Zeynep Sena Kaynamazoğlu, “Safevî İran’ında Haydarî-Ni‘metî Çatışması”, 2. *Uluslararası İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Tecrübesi Sempozyumu: Bildiri Özetleri Kitabı*, ed. Şahin Ahmetoğlu vd. (Kırıkkale: Grafiker Yayınları, 2023), 108-109.

⁸³⁵ Celil Nayibyan ve Kâdir Cûdî Sefîdân, “Nigareşî ber Vaz’iyyet-i Güruhhâ-yı Haydarî ve Ni‘metî-yi Şehr-i Tebriz der Devre-i Safeviyye ve Kaçar bâ Te’kîd ber Akaid-i Mezhebî-yi in Güruhhâ”, *Pejuheşnâme-i Târih* 10/37 (1393), 144.

⁸³⁶ Molla Muhammed Emin Haşrî Tebrizî, *Ravza-i Ethâr*, tsh. Aziz Devlet Abâdî (Tebriz: İntişârât-ı Sütûde, 1371), 177-178.

Bu karışıklığın temel sebeplerinden biri, Kutbüddin Haydar Zâveî'nin kabrinin Tebriz'de bulunduğunun iddia edilmesidir. Ancak, Tebriz'deki kabir aslında Kutbüddin Haydar Tûnî'ye aittir. Kutbüddin Haydar Tûnî, soyunu yedinci İmam Mûsâ Kâzım'a dayandırmış ve Tebriz ile çevresinde On İki İmam Şiîliğinin benimsenmesine öncülük etmiştir. Safevîler döneminde Şiîleşme politikalarının uygulanması, Haydar Zâveî'nin müritlerinin faaliyetlerini sınırlandırmış ve bu süreçte onların Şiîliğe yönelmelerine neden olmuştur. Bu durum, Haydar Zâveî'nin müritleri ile Haydar Tûnî'nin müritlerinin karıştırılmasına yol açmıştır.⁸³⁷

Ni'metullahîler ise Seyyid Ni'metullâh-ı Kirmânî'ye (ö. 834/1431) mensup bir sûfî tarikatıdır. Şair ve arif kimliğiyle tanınan Şâh Ni'metullâh-ı Velî, "İran sûfîlerinin sultanı" unvanıyla ün kazanmıştır.⁸³⁸

Haydarîler ve Ni'metîler, gerek Safevî öncesi gerekse Safevî sonrası İran'da birbirine rakip ve ezeli düşman topluluklar olarak bilinmektedir. 15. yüzyılın sonlarına doğru İran'ın şehir ve kasabaları, biri Haydarîhâne, diğeri Ni'metîhâne olarak adlandırılan mahallelere bölünmüştür. Bu mahallelerin sakinleri, diğer gruba yönelik hakaretamiz tutumlar sergilemiş ve periyodik olarak çatışmalara ve kavgalara girmişlerdir. Ancak, bu grupların mensupları genellikle taraf oldukları isimlerin kökenleri veya aralarındaki husumetin nedenleri hakkında bilgi sahibi değildi. Haydarîhâne ve Ni'metîhânelerin coğrafi sınırları görünüşte önemli bir anlam taşımamaktadır. Bu gruplardan herhangi birine mensubiyet, diğer sosyal, siyasî veya mezhepsel bağlılıklarla doğrudan ilişkili değildir.⁸³⁹

Haydarî-Ni'metî çatışmaları, İran'ı ziyaret eden pek çok seyyahın raporlarına konu olmuştur. Bu raporlar, gruplar arasındaki rekabetin boyutlarını ve sosyal etkilerini anlamak açısından önemli bilgiler sunmaktadır. İlk olarak 1571 yılında İran'ı

⁸³⁷ Şüşterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn* 1/80-82; Şüşterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn* 2/51; Tahsin Yazıcı, "Kutbüddin Haydar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/24-25; Tahsin Yazıcı, "Haydariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/35-36.

⁸³⁸ Hüseyin Mîr Ca'ferî, "Münâza'at-ı Ni'metî ve Hayderî der Îrân", *Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-u İnsânî* 1 (1361), 120.

⁸³⁹ John R. Perry, "Haydari and Nemati", *Encyclopædia Iranica* (Erişim 22 Şubat 2025), <http://www.iranicaonline.org/articles/haydari-and-nemati>. John R. Perry, "Haydarî ve Nî'metî", trc. Muhammed Celâl Mahânî, *Faslnâme-i Cündîşapûr* 1/4 (1394), 129.

ziyaret eden bir İtalyan seyyahın raporlarında bu çatışmalara ilişkin kayıtlara rastlanmaktadır. Seyyah, Tebriz'in sosyal ve demografik yapısını anlatırken, şehrin bir tarafının Haydarîler, diğer tarafının ise Ni'metîler tarafından kontrol edildiğini belirtmektedir. Tebriz, beşi Haydarîlere, dördü Ni'metîlere ait olmak üzere dokuz mahalleden oluşmaktadır. Bu iki grup, sürekli bir husumet içerisinde bulunmuş ve birbirlerini öldürmüşlerdir. Seyyah, şahın ve diğer otoritelerin yaklaşık otuz yıldır devam eden bu duruma müdahale etmediğini de eklemektedir. Raporlarda dikkat çeken bir diğer husus ise mahalle kethüdalarının şehirdeki etkisi ve gücüdür. Seyyah, bu liderlerin şahdan daha fazla yetkiye sahip olduğunu kaydetmektedir.⁸⁴⁰

Bu olaylardan yaklaşık bir asır sonra, Sir John Chardin'in gözlemleri de Tebriz'deki durumu teyit etmektedir. Tebriz ve İsfahan gibi büyük şehirlerde toplumsal yapı, iki ana hizip arasında keskin sınırlarla ayrılmıştır. Chardin'e göre, bu hizipler yalnızca şehirleri değil, tüm İran'ı aralarında paylaşmış ve bu durum sosyal düzenin temel bir unsuru haline gelmiştir. Örneğin, İsfahan şehri doğuya bakan Cupare-i Ni'metullahî ve batıya bakan Darûdeste-i Haydarî olmak üzere iki mahalleye bölünmüştür. Bu ayrım yalnızca coğrafi sınırları değil, aynı zamanda sosyo-kültürel bir çatışma alanını da temsil etmektedir.⁸⁴¹

Chardin, İsfahan'ın tarihine dair önemli bir detay aktararak şehrin başlangıçta birbirine düşman olan iki köyden oluştuğunu ve bu köylerin zamanla birleşerek bugünkü İsfahan'ı meydana getirdiğini belirtmektedir. Ancak bu fiziksel birleşme, iki grup arasındaki düşmanlığı sona erdirmemiştir. Aksine, bu düşmanlık şehir yaşamının temel bir unsuru olarak varlığını sürdürmüştür. Bayramlar, resmi tatiller ve sosyal etkinlikler, bu düşmanlığın dışa vurulduğu başlıca alanlar haline gelmiştir. Öyle ki, önemsiz gibi görünen “ön sıralarda oturma” meselesi dahi çatışmaları tetikleyen bir unsur olmuştur. Chardin'in aktarımlarına göre, bu çatışmalar genellikle tarafların göreşçileri ve pehlivanları arasında meydan okumalarla başlamış, zaman zaman taşlı

⁸⁴⁰ Vinçento Dalsandry, (*Şeş Sefernâme*), çev. Menûçehr Emiri (Tahran: İntişârât-ı Hârezmî, 1381), 474-475.

⁸⁴¹ Sir John Chardin, *Voyages de Mr. le Chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient* (Amsterdam, 1711), 2/316; Perry, “Haydarî ve Ni'metî”, 129-130; Sir John Chardin, *Sefernâme-i Şovalye Şarden Fransevî Kısmet-i Şehr-i İsfahan*, trc. Hüseyin Arizî (İsfahan: Çâphâne-i Râh-ı Necât, 1330), 6.

sopalı büyük kavgalara dönüşmüştür. Bu olaylar çoğunlukla alt sınıfların katılımıyla gerçekleşmiş ve sıkça ölümler veya ciddi yaralanmalarla sonuçlanmıştır.⁸⁴²

17. yüzyılda İran'ı ziyaret eden bir diğer seyyah Fransız Jean Baptiste Tavernier'dir. Tavernier, bölgedeki toplumsal yaşam ve kültürel pratiklere dair önemli gözlemler sunmuş, özellikle İsfahan'da Haydarîler ve Ni'metîler arasındaki çekişmelere tanıklık etmiştir. Bu çatışmaların şehrin toplumsal yaşamını nasıl şekillendirdiğini ve çeşitli etkinliklerde nasıl tezahür ettiğini ayrıntılı bir şekilde tasvir etmiştir. Tavernier'nin aktarımlarında, İsfahan'daki şenlikler ve bu şenliklerde düzenlenen popüler spor müsabakaları önemli bir yer tutmaktadır. Aslan, ayı, boğa, koç ve horoz dövüşleri gibi etkinlikler, şehrin eğlence kültürünün vazgeçilmez unsurları arasında yer almıştır. Bu müsabakalar, yalnızca halk arasında değil, şehrin yöneticileri ve ileri gelenleri arasında da büyük bir ilgiyle takip edilmiştir. Tavernier, bu dövüşlerin genellikle büyük bahislere konu olduğunu ve toplumsal gerilimlerin bu tür etkinliklerde zaman zaman görünür hale geldiğini belirtmiştir. Tavernier'nin gözlemlerine göre, şenliklere katılan şah, başlangıçta tarafsız bir tutum sergilemiş, ancak galip gelen hayvan sahiplerini ödüllendirerek dolaylı bir şekilde bu etkinliklere müdahil olmuştur.⁸⁴³

Şah Abbas döneminde Haydarî ve Ni'metî hizipleri arasındaki rekabet, toplumsal ve kültürel yaşamda olduğu kadar, devlet kontrolünde düzenlenen olaylar aracılığıyla da kendini göstermiştir. Şah Abbas'ın saray müneccimi ve vak'anüvisi olan Molla Celaleddin, 1003/1594 yılında Kazvin'deki Meydan-ı Saadet'te gerçekleşen bir çatışmaya dair ayrıntılı bilgiler sunmuştur. Molla Celaleddin, Pazar günü Rebiyülevvel'in 19'unda Kazvin'e vardığını ve Cemaziyyülevvel'in 20'si Salı günü Şah Abbas'ın emriyle gerçekleşen Haydarî ve Ni'metîler arasındaki çatışmaya tanıklık ettiğini ifade etmektedir. Bu çatışmanın galibi Mîr Haydar olmuştur. Bunun

⁸⁴² Chardin, *Sefernâme-i Şovalye Şarden*, 7; Chardin, *Voyages de Mr. le Chevalier Chardin*, 3/11-13.

⁸⁴³ Jean-Baptiste Tavernier, *Les six voyages de Jean Baptiste Tavernier, écuyer baron d'Aubonne, qu'il a fait en Turquie, en Perse, et aux Indes* (Paris: Gervais Clouzier ve Claude Barbin, 1676), 1/396; Jean-Baptiste Tavernier, *Sefernâme-i Tavernier*, trc. Ebû Tûrab Nurî, tsh. Hamid Şirânî (Kitabhâne-i Tahassus-u Târih-i İslâm, 1374), 385.

ardından taraflar, Şah Abbas'ın emriyle Şehzâde Hüseyin Türbesi'nde ikinci bir dövüş düzenleme konusunda anlaşmışlardır.⁸⁴⁴

Bu olaylar, yalnızca toplumsal gerilimleri ifade etmekle kalmamış, aynı zamanda Şah Abbas'ın hizipler arası çatışmaları kişisel bir eğlence ve siyasî manipülasyon aracı olarak kullandığını göstermiştir. İtalyan gezgin Pietro Della Valle, 1617-1618 yıllarında benzer olayları rapor etmiş ve bu tür çatışmaların saray çevresinde nasıl kışkırtıldığını detaylandırmıştır.⁸⁴⁵

Şah Süleyman Safevî döneminde (1666-1694) İran'ı ziyaret eden Alman seyyah Engelbert Kaempfer ise, İran toplumunun sosyal yapısı ve Haydarî-Nî'metî çatışmaları bağlamında sûfi dervişlerin durumuna dair dikkate değer gözlemler sunmuştur. Kaempfer, tekiyyelerin insanların yorgunluklarını gidermek, nargile ve içki içmek için bireysel ya da grup halinde tercih ettikleri, genellikle halka açık meydanlarda ya da geçiş güzergâhlarında yer alan köşe veya kulübeler olarak işlev gördüğünü belirtmiştir. İnşa maliyetlerinin düşük olması nedeniyle bu mekânların, özellikle şehirlerde ve çöllerde dolaşan dervişler için yapıldığını ifade etmiştir. Kaempfer, dervişlerin sosyo-ekonomik durumuna dair eleştirel bir değerlendirme yapmıştır. Ona göre, dervişler yoksulluklarını bir tercih ve aşırı tevazu göstergesi olarak lanse etmişlerdir. Ancak çoğu, tembellik ve faydasızlık nedeniyle bu yaşam biçimini benimsemiştir. Kaempfer, İslam dinine göre yardıma mazhar olmayan diğer dilencilerin aksine dervişlerin bu desteği almayı başardığını ve bunun toplumun onları farklı bir kategoriye yerleştirmesinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Bununla birlikte, dervişlerin birçoğunun gerçekte aylak dolaşan ve çalışmaya meyletmeyen kişiler olduğunu da açıkça vurgulamıştır.⁸⁴⁶

Haydarîler ve Nî'metullahîler arasındaki çatışmalar, tarihsel ve sosyolojik açıdan oldukça karmaşık bir yapı arz etmektedir. Bu anlaşmazlıkların kökenleri tam

⁸⁴⁴Müneccim Yezdî, *Târih-i Abbasî yâ Rûznâme-i Molla Celal*, 131; Mîr Ca'ferî, "Münâza'at-ı Nî'metî ve Hayderî der Îrân", 133; Perry, "Haydarî ve Nî'metî", 130; Quinn, *Şah Abbas: İran'ı Yeniden Şekillendiren Hükümdar*, 57.

⁸⁴⁵Pietro Della Valle, *Sefernâme-i Pietro Della Valle Kısmet-i Marbûr be İran, trc. Şu'aüddin Şefâ* (Tahran: İntişârât-ı İlmi ve Ferhengi, 1370), 85-86; Perry, "Haydarî ve Nî'metî", 130.

⁸⁴⁶Engelbert Kaempfer, *Sefernâme-i Kaempfer*, trc. Keykavûs Cihândarî (Tahran: İntişârât-ı Hârezmî, 1363), 136,137; Hakikat, *Mektebhâ-yı İrfânî der Deverân-ı İslamî*, 325-326.

olarak netleşmemiş olsa da, mezhebi ve dinî farklılıkların bu çatışmada önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Haydarîler, On İki İmam Şîliği'ne sıkı sıkıya bağlılıklarıyla tanınırken, Ni'metullahîler ise Şîliği benimsemelerine rağmen Sünni geleneklere yakınlık gösterdikleri gerekçesiyle Haydarîler tarafından eleştirilmiştir. Bu kimliksel çatışma, her iki grubun da kendi kimliklerini tanımlarken karşı tarafı ötekileştirme çabası içinde olduğunu göstermektedir. Özellikle Tebriz gibi kozmopolit şehirlerde bu tür ayrışmaların daha belirgin hale gelmesi dikkat çekicidir.⁸⁴⁷

Bu çatışmanın yalnızca mezhebi bir zemine mi dayandığı yoksa dinî ve siyasî unsurların bir arada mı etkili olduğu konusu tartışmalıdır. Bazı araştırmacılara göre bu anlaşmazlık dinî bir nitelik taşıırken, diğerleri siyasî etmenlerin de önemli bir rol oynadığını savunmaktadır. Özellikle Kurban Bayramı ve âşûrâ gibi dinî ritüeller sırasında yaşanan gerilimler, çatışmanın dinî boyutunun canlı bir şekilde sürdüğünü ortaya koymaktadır.⁸⁴⁸ Hüseyin Mîr Ca'ferî'ye göre, bu çekişmeler hicri sekizinci yüzyılda, Şâh Ni'metullâh-ı Velî'nin Kirmân'da, Sultan Mîr Haydar Tûnî'nin ise Tebriz'de etkili olduğu dönemde başlamıştır. Bu dönemde İran'ın doğusu ve batısı arasında dinî ve kültürel bir çekişme yaşandığı dikkat çekmektedir. Tebriz, her iki grubun müritlerine ev sahipliği yapması nedeniyle bu çatışmaların daha belirgin hale geldiği bir merkez olmuştur.⁸⁴⁹

Tarihi kaynaklara göre, Haydarîler ve Ni'metullahîler arasındaki çatışmaların temel amacı bir tarafın diğerine üstünlük sağlamasıydı. Ancak bu mücadeleler belirli kurallar ve sınırlar çerçevesinde gerçekleşmekteydi. Örneğin, taraflardan biri bir mescidi süslemek gibi bir girişimde bulunduğunda, rakip taraf süslemeleri tamamen ortadan kaldıramadığı durumlarda mescide zarar vermezdi. Bunun yerine, yalnızca minare ve kubbelerin tepesindeki hilal gibi süslemeleri yok ederek sembolik bir üstünlük göstermeye çalışırdı. Benzer şekilde, bir mahalle halkı diğer bir mahalle halkını evlerinden kovduğunda, bu evlere girip herhangi bir eşyaya el sürmezdi.

⁸⁴⁷ Nayibyan, Sefidân, "Nigaresî ber Vaz'iiyet-i Güruhhâ-yı Haydarî ve Nî'metî", 148.

⁸⁴⁸ Kaynamazoglu, "Safevî İran'ında Haydarî-Nî'metî Çatışması", 109.

⁸⁴⁹ Mîr Ca'ferî, "Münâza'at-ı Nî'metî ve Hayderî der Îrân", 130.

Sadece fetih ve zaferin bir işareti olarak evlerin kapısına sembolik bir nişan bırakmakla yetinirdi.⁸⁵⁰

Safevîler döneminde sûfilîğin bastırılarak etkisinin azaltılmasında farklı tasavvufî gruplar arasındaki mücadelelerin önemli bir rol oynadığı tarihi bir vakıadır. Bu noktada, Haydarîler ve Ni‘metullahîler gibi hiziplerin, yüzyıllar boyunca İran’ın farklı bölgelerinde birbirleriyle rekabet ederek savaflara ve çatışmalara giriştikleri belirtilmektedir. Bu gruplar arasındaki husumet, yalnızca karşılıklı düşmanlıkla sınırlı kalmamış, aynı zamanda tekke ve tarikat merkezlerinin tahrip edilmesine yol açmıştır. Bu hizipleşme, her bir tarikatın kendi inanç ve yöntemleri doğrultusunda insanları özgürce irşad etme kapasitesini büyük ölçüde kısıtlamıştır.⁸⁵¹

Haydarîler ve Ni‘metullahîler arasındaki nifak ve düşmanlık tohumlarının Safevî hükümdarları tarafından atıldığı ve sûfî karşıtı halefleri tarafından bu çatışmaların desteklenmiş olabileceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Bu süreçte sûfilerin birbirleriyle mücadele ederek güç kaybetmesi, siyaset kurumunu onlarla doğrudan uğraşma zahmetinden kurtarmış ve bu durum devlet lehine sonuçlanmıştır. İki ezeli rakip olan Haydarî ve Ni‘metullahî hizipleri arasındaki çatışmalar, yalnızca Safevîler dönemine özgü olmamış, Kaçarlar döneminin sonlarına kadar devam etmiştir.⁸⁵²

4.2. Safevîler Döneminde Kurumsal Şîi Tarikatlar

4.2.1. Nûrbahşiyye

Safevîlerin Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar dönemlerinde siyasî ve askerî güç elde etme yönündeki faaliyetleri devam ederken, aynı süreçte İran toplumunda dikkate değer bir dönüşüm yaşanmıştır. Bu dönemde bölge, resmî olarak Sünnî hükümetlerin hâkimiyetindeydi. Ancak tasavvufun Şîi öğelerle birleşerek bütünleşik bir yapı oluşturması, İran’da Şîiliğin yayılmasında önemli bir etki yaratmıştır. Söz konusu bütünleşme, yalnızca dinî bir yönelim olmanın ötesine geçerek toplumsal ve siyasî bir

⁸⁵⁰ Nayibyan, Sefidân, “Nigaresî ber Vaz’iyyet-i Güruhhâ-yı Haydarî ve Ni‘metî”, 149.

⁸⁵¹ Keyanî, *Târîh-i Hankâh der İran*, 265; Keyanî, *Hankâhlar Tarihi*, 275-276.

⁸⁵² Keyanî, *Târîh-i Hankâh der İran*, 265-266; Keyanî, *Hankâhlar Tarihi*, 275-276.

dönüşüm sürecini beslemiştir. Bu dönüşümün belirgin örneklerinden biri, Şîî-tasavvuf temelli bir yapı olarak ortaya çıkan Nûrbahşîyye tarikatıdır.⁸⁵³

Tarikat, Ahmed b. Fehd el-Hillî'nin öğrencisi Hâce İshak Huttalânî'nin müridi olan Seyyid Muhammed Nûrbahş Kayinî Horasanî tarafından kurulmuştur. Seyyid Muhammed Nûrbahş, soyunu on yedi kuşakla İmam Mûsâ el-Kâzım'a dayandırmış, bu nesep vurgusu tarikatın Şîî kimliğinin temel unsurlarından biri olmuştur. Hicrî 8. ve 9. yüzyıllarda etkinlik gösteren Nûrbahşîler, Kerbelâ hadisesini anmak amacıyla siyah kıyafetler giymeyi tercih etmişlerdir. Nûrbahş ve müritleri, İran'da Şîîliğin yayılması sürecinde etkin bir rol üstlenmişlerdir. Seyyid Muhammed Nûrbahş, Hâce İshak Huttalânî ve bazı müritlerinin etkisiyle mehdîlik ve hilafet iddiasında bulunmuş ve bu doğrultuda siyasî hedefler içeren bir harekete öncülük etmiştir. Timurlu hükümdarı Şâhrûh Mîrzâ döneminde (1405-1447) birkaç kez isyan girişiminde bulunmuş ve bu isyanlardan birinde Kürdistan'da kendi adına sikke bastırarak siyasî otorite iddiasını açıkça ortaya koymuştur.⁸⁵⁴ Şâhrûh Mîrzâ'ya gönderdiği bir mektupta kendisini "Allah'ın hücceti", "nübüvvet ve velâyetin mazharı" olarak tanımlayan Nûrbahş, sultanların kendisine itaat etmesinin zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Bu söylem, Nûrbahşîyye'nin yalnızca tasavvufî bir tarikat olarak kalmadığını, aynı zamanda Serbedârîler, Mar'âşîler, Hurûfîler, Noktaviyye ve Muşa'sa'a gibi yapılarla benzer biçimde siyasî ve devrimci bir hareket niteliği kazandığını göstermiştir.⁸⁵⁵

Nûrbahşîyye tarikatı, Seyyid Muhammed Nûrbahş'ın vefatından sonra oğlu Şah Kasım Feyzbahş (ö. 913/1513) tarafından devam ettirilmiştir. Sultan Hüseyin Baykara döneminde (ö. 911/1506) yaşayan Feyzbahş'ın, babasına mehdîlik isnadında bulunanları azarladığı rivayet edilmektedir. Feyzbahş'ın liderliği döneminde, tarikat yalnızca İran genelinde yayılmakla kalmamış, aynı zamanda Hindistan, Azerbaycan ve Horasan bölgelerine kadar da nüfuz etmiştir. Özellikle Safevî öncesi dönemde

⁸⁵³ Hamid Hâciyân-pûr-Ekber Hekimî-pûr, "Karkerdha-yî İctimai-yî Tarikat-ı Nûrbahşîyye ez Âgâz ta Asr-ı Safevî", *Pejuheşnâme-i Târih-i İctimai ve İktisadi, Pejuheşgâh-ı Ulûm-u İnsani ve Mütâlaât-ı Ferhengi*, 1/1 (1391/2012), 28.

⁸⁵⁴ Ahmed Temimdarî, *İrfân ve Edeb der Asr-ı Safevî* (Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1372), 67-68; Zerrînkûb, *Sûfî Mirasının Değeri*, 191; Abdülhüseyin Nevaî, *İsnad ve Mükatebat-ı Târih-i İran ez Timur tâ Şah İsmail* (Tahran: Bongâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb, 1341), 150.

⁸⁵⁵ Cemşid Sadri, "Timurlular Dönemi Horasan'da Etkili Olan Tarikatlar", çev. Mustafa Altunkaya, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Güz 2013), 240.

Şiîliğin yayılmasında önemli bir rol oynayan Feyzbahş, bu mezhebin gelişimi için gerekli manevî atmosferin hazırlanmasında etkili olmuştur. Feyzbahş'ın oğulları Seyyid Câ'fer ve Seyyid Bahâeddin, tarikatın bu dönemdeki etkinliğini sürdürmüş ve babalarına nazaran daha pragmatik bir yaklaşım benimsemişlerdir. Son dönem Timurlu sultanlarıyla iyi ilişkiler kuran bu liderler, tarikatın siyasî ve toplumsal nüfuzunu korumuş ve Timurlu yönetiminden büyük saygı görmüşlerdir.⁸⁵⁶

Nûrbahşîler, Safevî saltanatının başlangıcında büyük bir güce ve nüfuza sahip olmuş ve İran'ın siyasî ve mezhebi oluşumunda önemli bir söz hakkı elde etmiştir. Safevîler, henüz On İki İmam Şiîliği'ni resmi mezhep olarak ilan etmeden önce çeşitli Şiî gruplarla ilişki kurarak onların desteğini kazanmaya çalışmışlardır. Bu doğrultuda Şiî kimliği ve tasavvufî yapısıyla Nûrbahşîler, Safevîlerin yükseliş sürecinde etkili bir rol oynamıştır. Safevî silsilesinin kurucusu Şah İsmâil'in yaklaşık beş yıl boyunca Seyyid Muhammed Nûrbahş'ın halifelerinden Şeyh Şemseddin Lâhicî'nin (ö. 912/1506) yanında eğitim aldığı bilinmektedir. Gılânlı bir âlim olan Şeyh Lâhicî, Şah İsmâil'in dinî ve manevî gelişiminde önemli bir rol oynamış, bu çabaları sayesinde Şeyh Lâhicî, daha sonra sadr makamına yükselmiştir. Nûrbahşîler, Safevîlerin iktidara gelmesi sürecinde Şiî mezhebinin yayılmasında ve İran toplumunun mezhebi yapısının Şiî kimliği doğrultusunda dönüşmesinde kayda değer katkılar sağlamıştır.⁸⁵⁷

Safevîler döneminde nispeten huzurlu bir hayat süren Nûrbahşîler, Sultan Hüseyin Baykara'nın (ö. 912/1506) iltifatına mazhar olmalarına rağmen, Seyyid Muhammed Nûrbahş'ın mehdilik iddiası nedeniyle Horasan bölgesinde geniş bir yayılma imkânı bulamamıştır. Ancak, Seyyid Muhammed Nûrbahş'ın halifesi olan Şemseddin Lâhicî, şeyhinin vefatından sonra Fars bölgesinde açtığı Hankâh-ı Nûriyye tekkesi ile tarikatı başarılı bir şekilde yaymayı başarmış ve bu çabaları nedeniyle Şah İsmâil'in iltifatına mazhar olmuştur. Hankâh-ı Nûriyye tekkesi, sadece bir tarikat merkezi olmanın ötesinde, Safevî saltanatını hazırlayan fikirlerin altyapısını oluşturmuş ve bölgede önemli faaliyetlerde bulunmuştur. Şemseddin Lâhicî'nin bu rolü, Safevî dönemi Şiî kimliğinin entelektüel ve manevî temellerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Aynı zamanda bir şair olan Şemseddin Lâhicî, şiirlerinde “Esirî”

⁸⁵⁶ Temimdarî, *İrfan ve Edeb der Asr-ı Safevî*, 68-69; Babinger, Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyyet*, 79.

⁸⁵⁷ Hacıyanpûr-Hekimîpûr, “Karkerdha-yı İctimai-yi Tarikat-ı Nûrbahşîyye”, 37.

mahlasını kullanmış ve özellikle Şeyh Mahmud Şebüsterî'nin (ö. 720/1320) *Gülşen-i Râz* adlı eserine yazdığı *Mefâtihu'l-i'câz* isimli şerh ile tanınmıştır.⁸⁵⁸

Seyyid Muhammed Nûrbahş tarafından kurulan Nûrbahşîyye tarikatı, oğlu Şeyh Kasım Feyzbahş döneminde gelişimini sürdürmüştür. Şeyh Kasım Feyzbahş, yaşlı ve son derece saygın bir şahsiyet olarak Şah İsmâil tarafından himaye edilmiş, kendisine Rey yakınlarında ferah bir mülk tahsis edilmiştir. Ancak Şeyh Kasım Feyzbahş'ın oğlu Şah Bahâeddin, babasının aksine daha karmaşık bir siyasî süreçle karşılaşmıştır. Sultan Hüseyin Baykara'nın vefatının ardından Safevî sarayına katılan Şah Bahâeddin, Şah İsmâil'in maiyetinde birkaç yıl geçirdikten sonra tutuklanmış ve idam edilmiştir.⁸⁵⁹

Nûrbahşîler, Safevî hükümetinin ilk dönemlerinde önemli bir siyasî güce, sosyo-kültürel varlığa ve ekonomik etkiye sahip bir grup olarak öne çıkmışlardır. Ancak Seyyid Muhammed Nûrbahş'ın torunu Şah Kivâmeddin (ö. 944/1537-38) ile Şah Tahmasb arasındaki ilişkilerin gerginleşmesi, Nûrbahşîlerin bu avantajlarını kaybetmesine neden olmuştur.⁸⁶⁰ Şah Tahmasb döneminde Safevî devleti, otoritesini pekiştirmiş ve kendisine rakip gördüğü tüm tarikatları kontrol altına almayı hedeflemiştir. Bu doğrultuda Nûrbahşîler de siyasî emeller peşinde koşmakla suçlanmış ve ciddi bir takibata uğramıştır. Şah Kivâmeddin, ekonomik gücü ve çevresindeki müritleri sayesinde bölgesinde güçlü bir sosyal konum elde etmiştir. Ancak bu gücü ve hükümdarlık benzeri tutumları, Şah Tahmasb'ın dikkatini çekmiş ve rahatsızlık uyandırmıştır. Dervişlik kisvesini terk ederek kale inşa etmesi, silah ve zırh toplaması, bir isyan hazırlığında olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca, çağdaşı olan ünlü şair Mevlânâ Müfid'e duyduğu kin, onun öldürülmesine ve mallarının ele geçirilmesine neden olmuştur. Artan endişeler üzerine Şah Tahmasb, Kivâmeddin'in tutuklanmasını ve Kazvin'e getirilerek yargılanmasını emretmiştir. Sorgulama sırasında "kral mı yoksa derviş mi" olduğu sorulan Kivâmeddin tatmin edici cevaplar

⁸⁵⁸ Babinger, Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyyet*, 970; Temimdarî, *İrfan ve Edeb der Asr-ı Safevî*, 69.

⁸⁵⁹ Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 115.

⁸⁶⁰ Ata Anzali, "Hankâh-ı Nûrbahşîyye der Sedir (Ma'ruf be Buk'a-i Pîr Estîr)", *Makele-yi Târihî ve Ferhengi*, (y.y.: y.y., t.y.), 1.

verememiş, sultanlık arayışı içinde olduğu anlaşılınca derhal hapsedilmiş ve ardından sakalları yakılarak idam edilmiştir.⁸⁶¹

Bu olaydan sonra Şah Tahmasb, tarikatlara yönelik politikalarını sertleştirmiş, onları sıkı denetim altına almış ve faaliyet alanlarını daraltmıştır. Şah Kivâmeddin'in isyanı, 1550 yılında Nûrbahşîyye tarikatının Safevî devleti nezdindeki itibarını tamamen yitirmesine neden olmuştur. Böylece tarikat üzerindeki baskılar artmış, çöküş süreci hızlanmıştır. Kivâmeddin'in ölümünden sonra Nûrbahşî seyyidlerinin durumu belirsiz hale gelmiş, yalnızca bazıları sınırlı etkilerle yerel eşraf arasında varlığını sürdürebilmiştir.⁸⁶² Bu gelişmelerin sonucunda tarikat, 1555'ten itibaren İran coğrafyasından tamamen çekilmek zorunda kalmış ve faaliyetlerini giderek Bedahşan, Keşmir ve Baltistan gibi daha uzak bölgelere kaydırmıştır.⁸⁶³

4.2.2. Zehebiyye Tarikati

Zehebiyye tarikatının silsilesi, meşhur mutasavvıf Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200/815-16) aracılığıyla sekizinci İmam Ali er-Rızâ'ya ulaşmaktadır.⁸⁶⁴ Bu çerçevede, Zehebiyye silsilesinin ilk kutbu, hicri ikinci asrın sonlarında tasavvufu tanımlayan ilk isim olarak kabul edilen Ma'rûf el-Kerhî'dir.⁸⁶⁵ Erken dönem İslam tasavvufunun önde gelen simalarından biri olan Ma'rûf el-Kerhî, aynı zamanda Şîî tasavvuf silsilelerinin dayandığı temel kaynaklardan biri olarak görülmektedir. Ma'rûf el-Kerhî'den itibaren bu silsile, sırasıyla Serî es-Sakatî'ye (ö. 251/875) ve "Seyyidü't-Tâife" unvanıyla tanınan, temkin ehli Nihavend doğumlu Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/909) uzanmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî'den sonra Zehebiyye silsilesi, Ebû Osman Mağribî (ö. 373/983), Ebû Ali Rûdbârî (ö. 322/933), Ebû Ali Kâtîp (ö.352/960), Ebû'l-

⁸⁶¹ Kadı Ahmed Kummî, *Hülasâtü't-tevârih*, 273-274; Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 115; Hacıyanpûr-Hekimîpûr, "Karkerdha-yı İctimai-yi Tarikat-ı Nûrbahşîyye", 39.

⁸⁶² Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 115.

⁸⁶³ Colin P. Mitchell, *The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric* (London - New York: Tauris Academic Studies, 2009), 100-101.

⁸⁶⁴ Temimdarî, *İrfan ve Edeb der Asr-ı Safevî*, 79.

⁸⁶⁵ Hâciyân Pûr-Pirûzân Hâdî, "Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî", *Faslnâme-i İlmî-Pejuheş-i Târihnâme-i İran Ba'd ez İslâm* 7/13 (Güz ve Kış 1395), 29; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 100.

Kasım Gürgânî (ö. 450/1058), Ebûbekir Nessâc, Şeyh Ebû Necîb Sühreverdi (ö. 563/1167) ve Ammâr Yasîr (ö. 590/1194) ile devam etmektedir.⁸⁶⁶

Zehebiyye tarikatının en meşhur şeyhi ismi tarikatla özdeşleşmiş olan Şeyh Necmeddîn Kübrâ (ö.618/1221)'dır. Necmeddîn Kübrâ'dan sonraki Zehebiyye şeyhleri de sırasıyla şunlardır: Şeyh Mecdüddin Bağdâdî (ö.616/1219), Şeyh Radiyüddin Lâlâ (ö.643/1246), Şeyh Ahmed Cuzkânî (ö.669/1271), Nureddin İsferyânî (ö.717/1317), Şeyh Alâüddevle Simnânî (ö.736/1336), Şeyh Mahmud Mazdekanî (ö.736/1336?), Seyyid Ali Hemedânî (ö.786/1385), Hâce İshak Huttalânî (ö.869/1465), Abdullah Berzişâbâdî (ö. 872/1468), Reşîdüddîn Muhammed Bîdâvâzî (ö.?), Şeyh Şah Ali İsferyânî (ö.?), Şeyh Hacı Muhammed Habûşânî (ö. 938/1531), Şeyh Gulâm Ali Nişâbûrî (ö.?), Hüseyin Tacüddin Hüseyin Tabâdekânî (ö.?), Derviş Muhammed Kârindihî (ö.1037/1628), Şeyh Hâtem Zerâvendî Horasanî (ö. 1057/1647), Muhammed Ali Müezzîn (ö. 1087/1676), Şeyh Necîbüddîn Rızâ Cevherî (ö. 1108/1696), Şeyh Ali Nakî İstahbânâtî (ö. 1126/1713), Seyyid Kutbuddîn Muhammed Neyrîzî (ö. 1173/1759) Ağa Muhammed Hâşim Derviş (ö. 1190/1776), Mîrzâ Abdünnebî Şîrâzî (ö. 1231/1815), Ebû'l-Kasım Raz Şîrâzî (1286/1869), Celâleddîn Muhammed Mecdü'l-Eşraf (ö. 1331/1913).⁸⁶⁷

Zehebiyye tarikatının ismi, “altın” veya “saf-halis altın” anlamına gelen “zeheb” kelimesinden türetilmiştir. Bu isim, tarikatın manevî ve sembolik değerini yansıtmak amacıyla tercih edilmiştir. Zehebiyye tarikatının takipçileri, kendi silsilelerinin tamamen Şîî bir çizgide olduğunu ve Sünnî tarikat silsilelerine dâhil olmadıklarını iddia etmişlerdir. Buna karşılık, aralarında Ni'metullahîlerin de bulunduğu Zehebiyye karşıtı gruplar, bu tarikat mensuplarını “gidenler” ya da “biatten ayrılanlar” olarak tanımlamışlardır. Bu eleştirilerin kökeni, Zehebiyye'nin erken dönem tarihindeki bir ayrışmaya dayanmaktadır. Zehebiyye karşıtlarının iddialarına göre, Hâce İshak Huttalânî'nin müritlerinden Abdullah Berzişâbâdî, hocasının

⁸⁶⁶ Temimdarî, *İrfan ve Edeb der Asr-ı Safevî*, 80; Esedullah Hâverî, *Zehebiyye: Tasavvuf-i İlmî-Âsâr-ı Edebî* (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahran, 1362), 155-385; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 139; Hülya Küçük, *Tasavvufa Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2011), 140.

⁸⁶⁷ Temimdarî, *İrfan ve Edeb der Asr-ı Safevî*, 80-81; Hâverî, *Zehebiyye: Tasavvuf-i İlmî-Âsâr-ı Edebî*, 155-385; Gökbulut, “Sünnî Bir Tarikatın Şiîleşen Kolları: Kübreviyye-Şiîlik İlişkisi”, 303-304.

vasiyetine uymadığı gibi onun halifesi Seyyid Muhammed Nûrbahş'a da biat etmemiştir. Bu sebeple, Zehebiyye mensupları muhaliflerince “hırka ve biat bayrağının altından çıkanlar, ayrılanlar ve gidenler” gibi ifadelerle eleştirilmiştir. Zehebiyye isminin kaynağı hakkında farklı yorumlar da bulunmaktadır. Bu yorumlar arasında, tarikat büyüklerinin simya ilmi ve sanatında mahir olmaları, tarikatın İmam Ali er-Rızâ'ya dayandırılması ve ona ait olduğu rivayet edilen *Tıbbu'r-Rızâ* ve *Fıkhü'r-Rızâ* gibi eserlerin altın mürekkeple yazılmış olması gibi unsurlar yer almaktadır. Bu sebepler, tarikatın adının hem manevî hem de tarihi bir bağlamda anlam taşıdığını göstermektedir.⁸⁶⁸

Zehebiyye sûfîleri, Hâce İshak Huttalânî döneminde Kübreviyye tarikatından ayrılarak bağımsız bir şube haline gelmiştir. Huttalânî, Şîî eğilimlere sahip olan Seyyid Ali Hemedânî'nin hem damadı hem de en önemli müridiydi. Şeyhinin vefatından sonra Huttalânî, Kübreviyye tarikatını Şîîliğe daha da yaklaştırmış ve bu süreç Zehebiyye tarikatının şekillenmesinde önemli bir dönüm noktası olmuştur.⁸⁶⁹ Huttalânî'nin ardından Zehebiyye tarikatı, özellikle Abdullah Berzişâbâdî ile birlikte, yavaş yavaş “Zehebiyye” adıyla anılmaya başlamıştır.⁸⁷⁰

Bununla birlikte, Zehebiyye tarikatının tam olarak ne zaman Şîîleştiği konusu belirsizliğini korumaktadır. Son dönem araştırmacılar, Abdullah Berzişâbâdî ve ondan sonra gelen Reşîdüddîn Muhammed Bîdâvâzî, Şeyh Şah Ali Bîdâvâzî ve Hacı Muhammed Habûşânî gibi Zehebiyye şeyhlerinin Sünnî olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak, tarikatın Habûşânî'nin halifesi Gulam Ali Nîşâbûrî döneminde, özellikle Safevîler döneminin etkisiyle kesin olarak Şîîleştiği belirtilmektedir.⁸⁷¹

Zehebiyye tarikatını diğer tasavvufî akımlardan ayıran en önemli özelliklerden biri, İran toprakları dışında herhangi bir hankâhının bulunmayışdır. Ayrıca, tarikatın

⁸⁶⁸ Seyyid Ahmed Ukaylî, “Tahavvülât-ı Siyasî ve İlmî-yi Tasavvuf ez Sukut-u Safeviyye tâ Ber Âmeden-i Zendiiyye”, *Târih-i İran* 5/66 (Payîz 1389), 128-129.

⁸⁶⁹ Pûr-Pirûzân Hâdî, “Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî”, 29.

⁸⁷⁰ Şîrâzî, *Tarâ'ikü'l-hakâ'ik*, 2/344; Arslan, *Emîr-i Kebîr Seyyid Ali Hemedânî Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, 11; Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîa'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 174.

⁸⁷¹ Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 195; Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîa'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 174-175; Gökbulut, “Sünnî Bir Tarikatın Şîîleşen Kolları: Kübreviyye-Şîîlik İlişkisi”, 303.

Şîî inanç ve akidesiyle uyumlu bir yapıya sahip olması, şeriat ve fıkıh esaslarına sıkı sıkıya bağlı kalması ve takiyyenin gereklerini yerine getirmesi, Zehebiyye'nin karakteristik özelliklerinden biridir. Bunun yanı sıra, mürit kazanmak için propaganda faaliyetlerinden uzak durmaları ve tarikatı bir aile fırkasına dönüştürmekten imtina etmeleri de Zehebiyye'yi diğer tarikatlardan farklı kılan unsurlardır.⁸⁷²

Safevîler döneminde Zehebiyye fırkası, kendisini “en saf Şîî tarikat” olarak tanımlamıştır. Zaman zaman Şîî ulemeden tacize maruz kalsa da, özellikle Şah Sultan Hüseyin (1694-1722) döneminden itibaren Safevî idarecilerinden ciddi bir düşmanlık görmemiştir. Diğer Şîî tarikatların çoğu gibi, Zehebiyye mensupları da Safevîlerden önce sûfilerin silsilesinin Şîî olduğuna, ancak takiyyenin gerekliliğine inanmaktaydı. Ancak, Safevîler gibi Şîîliği destekleyen bir gücün ortaya çıkışıyla birlikte takiyye zorunluluğunun kalktığını ve tarikatların kendilerini açıkça Şîî ilan edebilecekleri bir dönemin başladığını savunmuşlardır. Zehebiyye mensupları, kendilerini Şîîliğin en saf temsilcisi olarak görmüş ve bu iddialarını İmam Rızâ'ya olan bağlılıklarıyla temellendirmiştir. Bu nedenle, tarikat silsilelerine “Rezeviyye” adını vermişlerdir.⁸⁷³

Zehebiyye, Safevî hükümdarları nezdinde diğer tarikatlara kıyasla önemli ayrıcalıklara sahip olmuş ve bu sayede Safevîler döneminde görece daha az zorlukla karşılaşmıştır. Bu ayrıcalıkların en dikkat çekici olanı, onun Safevî tarikatıyla manevî ve düşünsel bağlar taşımasıdır. Örneğin, Zehebiyye mensupları İbrahim Zahid Gilânî ve Şeyh Safiyyüddîn'i doğrudan olmasa da dolaylı olarak tarikatlarının şeyhleri arasında kabul etmişlerdir. Ayrıca her iki tarikatın silsilelerini Ma'rûf el-Kerhî'ye dayandırmaları ve selefleri arasında birçok ortak şeyhin bulunması, bu bağlantıyı açıkça ortaya koymaktadır. Adap ve gelenek açısından da her iki tarikat arasında belirgin benzerlikler mevcuttur. Örneğin, Zehebiyye tarikatında tarikat liderinin halefini daha hayattayken belirleme geleneği dikkat çekmektedir. Bu gelenek doğrultusunda, şeyh, uygun gördüğü bir halifeyi kızıyla evlendirerek onu tarikatın başına geçirmiştir. Aynı uygulamanın İbrahim Zahid Gilânî ile Şeyh Safiyyüddîn

⁸⁷² Ukaylî, “Tahavvülât-ı Siyasî ve İlmi-yi Tasavvuf ez Sukut-u Safeviyye tâ Ber Âmeden-i Zendiyye”, 129.

⁸⁷³ Nasr, *Makaleler II*, 71; Gökbulut, *Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevilik*, 195-196.

arasında da görülmüş olması, iki tarikat arasındaki tarihsel ve geleneksel benzerliklere işaret etmektedir.⁸⁷⁴

Zehebiyye'yi ayrıcalıklı bir konuma taşıyan bir diğer önemli özellik, Ni'metullahiyye ve Nûrbahşiyye gibi diğer Şîî tarikatların aksine, siyasî makam ve mevki peşinde olmamalarıdır. Zehebiyye liderleri, Safevî hükümdarlarıyla uyumlu bir ilişki geliştirmiş ve hükümet işlerine ciddi şekilde müdahil olmaktan kaçınmışlardır. Bu tutum, tarikatın diğer gruplar tarafından daha az kıskanılmasına, alay edilmesine ve hor görülmesine yol açmıştır. Aynı zamanda Zehebiyye, Safevî dönemi boyunca varlığını kesintisiz olarak sürdürebilen tek tarikat olma özelliğine sahiptir. Bu sürekliliği sağlayan en önemli etkenlerden biri, tarikat liderleri ve müritlerinin şeriata sıkı bir bağlılık göstermeleridir. Bu durum, Zehebiyye'nin hem Safevî yönetimi nezdinde hem de halk arasında kabul görmesini kolaylaştırmıştır. Zehebiyye, Safevî İran'ında ilk olarak Horasan'da faaliyet göstermiş, ardından Fars bölgesinde etkinlik kazanmıştır. Bu süreçte tarikat, Safevî dönemi dinî ve toplumsal yapısında önemli bir rol üstlenmiş, hem manevî hem de tarihsel bir miras bırakmıştır.⁸⁷⁵

Ancak, Safevîler dönemine ait 17. yüzyıl eserlerinde, Nûrbahşiyye tarikatına ilişkin çok sayıda atıf bulunmasına karşın, Zehebiyye tarikatı hakkında benzer bir durumdan söz etmek zordur. Bu konuda, Zehebiyye'nin Nûrbahşiyye'nin gölgesinde kaldığı söylenebilir. Buna rağmen, Zehebiyye şeyhlerinin kaleme aldığı eserlerin büyük bir kısmının günümüze ulaşmış olması, tarikatın tarihi ve Safevî dönemindeki önemli şahsiyetleri hakkında daha fazla bilgi edinmemize olanak tanımaktadır. Zehebiyye tarikatı, Safevîler döneminin başından itibaren birçok önemli şahsiyet tarafından temsil edilmiştir. Bu şahsiyetler arasında Hacı Muhammed Habûşânî, Şeyh Gulam Ali Nîşâbûrî, Tacüddin Hüseyin Tabâdekânî, Derviş Muhammed Kârindihî, Şeyh Hâtem Zerâvendî Horasanî, Müezzîn Horasanî (ö. 1077/1668), Necîbüddin

⁸⁷⁴ Pûr-Pirûzân Hâdî, "Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî", 31-32; Muhammed Ali Müezzîn Horasanî, *Tühfe-i 'Abbâsî* (Tahran: Kitâbhâne-i Millî-yi İran, 1381), 177.

⁸⁷⁵ Rûya Payûn, "Seyr-i Târih-i Tasavvuf der Asr-ı Safevîyye", *Ferheng-i İsfahan* 19 (Bahar 1380), 30; Pûr-Pirûzân Hâdî, "Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî", 32.

Tebrizî, Ali Nakî İstahbânâtî, Seyyid Kutbuddin Muhammed Neyrîzî ve Ağa Muhammed Haşim Derviş gibi isimler bulunmaktadır.⁸⁷⁶

Bu şahsiyetlerden biri olan Hacı Muhammed Habûşânî, Safevîler döneminde tarikatın en etkili temsilcilerinden biri olarak ön plana çıkmıştır. Geç dönem müverrihleri, Habûşânî'yi “mukteda-yı a‘zam” (kendisine tabi olunacak büyük lider) ve “mahdûm-u mu‘azzam” (kendisine hizmet edilecek büyük zat) ifadeleriyle yüceltmıştır. Zehebiyye meşâyihî ise ona “büyük sırları taşıyan” anlamına gelen sırr-ı şigerf lakabını vermiştir. Habûşânî, gençlik yıllarında İslamî ilimlerde derin bir birikim kazanmış, daha sonra Şeyh Şah Ali İsferâyînî'nin hizmetine girerek hem müridi hem de damadı olmuştur.⁸⁷⁷

Zehebiyye tarikatının yirmi dördüncü şeyhi olan Habûşânî, Şah İsmâil öncesi dönemin kaotik atmosferine tanıklık etmiştir. Bu dönemde Sünnilerle Şîîler arasındaki mezhepsel ihtilaflar ve kargaşa, Safevî meşâyihî için huzur ve istikrar ortamını neredeyse imkânsız hale getirmiştir. Ancak Şah İsmâil'in iktidara gelişi ve Şîîliğin Safevî Devleti'nin resmi mezhebi ilan edilmesiyle bu ihtilaflar sona ermiştir. Oluşan yeni düzen, başta Zehebiyye olmak üzere diğer Şîî tarikatlar için takiyye zorunluluğunu ortadan kaldırmıştır. Şah İsmâil'le çağdaş olan Habûşânî, kendisinden önceki Zehebiyye liderlerinden farklı bir yaklaşım benimseyerek takiyye perdesini kaldırmış ve tarikat faaliyetlerini açık bir şekilde yürütmeye başlamıştır. Bu doğrultuda bir hankâh inşa etmiş ve tarikatın faaliyetlerini daha organize bir şekilde sürdürmüştür. Böylece Habûşânî'nin etkisi, sadece İran sınırları içinde değil, aynı zamanda Safevî kontrolündeki diğer bölgelerde de hissedilmiştir.⁸⁷⁸

Habûşânî'nin özellikle, bu faaliyetlerini o dönemde mutaassıp Sünni Özbeklerin kontrolünde bulunan Herat şehrinde gerçekleştirmesi, dikkat çekici bir girişimdir. Ancak Habûşânî, bu faaliyetlerinden ötürü Şia karşıtları tarafından “Şîîlik propagandası yapmak” ve “dinsizlikle” suçlanarak Herat şeyhülislâmına şikâyet

⁸⁷⁶ Ata Anzali, “The Emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran”, *Journal of Sufi Studies* 2 (2013), 149-175; Temimdarî, *İrfan ve Edeb der Asr-ı Safevî*, 81; Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 175.

⁸⁷⁷ Hâverî, *Zehebiyye: Tasavvuf-i İlmî-Âsâr-ı Edebî*, 257.

⁸⁷⁸ Hâverî, *Zehebiyye: Tasavvuf-i İlmî-Âsâr-ı Edebî*, 257-258; Temimdarî, *İrfan ve Edeb der Asr-ı Safevî*, 80-81; Pûr-Pirûzân Hâdî, “Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî”, 33,34.

edilmiştir. Sonuç olarak, elleri bağlı bir şekilde Herat’a götürülmüş ve şeyhülislâm tarafından sorgulanmıştır. Aralarında uzun tartışmalar yaşanmış; dostu Mîr Muhammed Yusuf Herevî’nin şefaatiyle, Habûşânî idam edilmekten kurtularak sürgün edilmiştir.⁸⁷⁹

Habûşânî’nin vefatının ardından, Zehebiyye tarikatının liderliği damadı ve halifesi olan Gulam Ali Nişaburî’ye geçmiştir. Gulam Ali’nin tarikat liderliği, Safevî hükümdarı Şah Tahmasb’ın dönemine denk gelmektedir.⁸⁸⁰ Ancak, onun hayatı ve yazdığı eserler hakkında detaylı bilgiler bulunmamaktadır. Bilinen kadarıyla, Gulam Ali, irfan yolunda yüksek mertebelere ulaşmış ve irşad makamına erişerek pirinin damadı sıfatıyla tarikatın başına geçmiştir.⁸⁸¹ İhsanullah Ali İstahrî’nin aktardığına göre, Gulam Ali, “devrinin kutbu”, “âşıkların mükemmeli” ve “tasavvuf yolunda terbiye görmüş eşsiz bir şahsiyet” olarak kabul görmüştür.⁸⁸²

Gulam Ali Nişaburî’nin vefatının ardından Zehebiyye tarikatının liderliği, damadı ve halefi olan Tacüddin Hüseyin Tabâdekânî’ye intikal etmiştir. Meşhur bir âlimin torunu olan Tabâdekânî, gençliğinde dünya işlerine meyilli bir yaşam sürerken, fesahat ve belagat ehli bir zatla tanışarak resmi ilimlere yönelmiş ve irfanî hakikatlerin arayışına girmiştir. Bu süreçte, Zehebiyye şeyhlerinden Şeyh İmadüddin Fazlullah Meşhedî’nin sohbet halkasına katılmıştır. Meşhedî’nin yönlendirmesiyle Gulam Ali Nişaburî’nin yanına giden Tabâdekânî, tarikatın usul ve adabını öğrenmiş ve irşad cübbesini giyerek tarikat liderliği makamına yükselmiştir.⁸⁸³

Tabâdekânî, Zehebiyye tarikatının önemli temsilcilerinden biri olarak, faaliyetlerini Sünnî Özbeklerin yoğun saldırılarına maruz kalan Horasan ve Harizm bölgelerinde sürdürmüştür. Selefleri gibi, Şîî akidesinin yayılması, öğretilmesi ve desteklenmesi konularında büyük çabalar sarf etmiştir. Zehebiyye tarikatı geleneğini yansıtan ve Ehl-i beyt’i öven şiirlerden oluştuğu ifade edilen bir divana sahip olduğu belirtilmektedir. Ancak Tabâdekânî’nin divanı ve diğer eserleri günümüze

⁸⁷⁹ Temimdarî, *İrfan ve Edeb der Asr-ı Safevî*, 82; Pûr-Pirûzân Hâdî, “Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî”, 34.

⁸⁸⁰ Pûr-Pirûzân Hâdî, “Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî”, 36.

⁸⁸¹ Temimdarî, *İrfan ve Edeb der Asr-ı Safevî*, 82; Hâverî, *Zehebiyye: Tasavvuf-i İlmî-Âsâr-ı Edebî*, 260.

⁸⁸² İhsânü’lîlâh Alî İstahrî, *Usûl-i Tasavvuf* (Tahran: Kânûn-i Ma’rifet, 1338), 350-351.

⁸⁸³ Hâverî, *Zehebiyye: Tasavvuf-i İlmî-Âsâr-ı Edebî*, 261-263; İstahrî, *Usûl-i Tasavvuf*, 352-361.

ulaşmamıştır. Bu kaybın, onun yaşadığı dönemde Horasan ve Harizm bölgelerinin Safevî-Özbek çatışmalarına sahne olması ve Özbekler tarafından gerçekleştirilen yıkımlar sonucu meydana geldiği düşünülmektedir.⁸⁸⁴

Tabâdekânî'nin vefatının ardından, Zehebiyye tarikatının ruhani liderliğini Dervîş Muhammed Kârindihî devralmıştır. Muhammed Arif Abbasî adı ve Dervîş lakabıyla tanınan Kârindihî, Horasan'a bağlı Kârindihî köyünde doğmuş ve bu bölgeye nispetle anılmıştır. Tarikat liderliği dönemi, Safevî hükümdarları Sultan Muhammed Hudâbende (1578-1587) ve Şah I. Abbas'ın hüküm sürdüğü yıllara tekabül etmektedir. Dönemin önemli sûfilerinden biri olarak tanınan Kârindihî'nin, kerâmet ehli bir şahsiyet olduğu ifade edilmektedir. Geçimini sağlamak için ayakkabı tamirciliği veya semercilik (pâlânduzculuk) yaptığı belirtilen Kârindihî, bu sebeple "Pîr Pâlânduz" unvanıyla anılmıştır.⁸⁸⁵

Kârindihî, diğer Zehebiyye meşâyihî gibi dünyevi makam ve mevki arayışından uzak bir yaşam sürmüştür. Geçimini mesleği olan ayakkabı tamirciliğiyle sağlayarak sade ve mütevazı bir hayat benimsemiştir.⁸⁸⁶ Kaynaklara göre, Kârindihî'nin okuma yazma bilmediği aktarılmaktadır. Bu gerekçe, kendisine tarikatın irşad makamına geçmesi teklif edildiğinde "Okur-yazar değilim" diyerek ömrünü dile getirmesiyle de teyit edilmiştir. Ancak Kârindihî'nin irşad faaliyetlerine başlamamasının asıl sebebi okuma yazma bilmemesi değil, yaşadığı dönemde dinî ve tasavvufî hayatta ihlasın zayıflaması ve riya ile gösterişin yaygınlaşmasıdır. Kârindihî, tasavvufun özüne zarar verebilecek bu durumlardan kaçınarak, tarikat liderliğini riya ve şatafattan uzak bir ihlas anlayışıyla sürdürmeyi tercih etmiştir.⁸⁸⁷

Siyasetten uzak, sade ve mütevazı yaşam tarzıyla Safevî padişahlarının takdirini kazanan Kârindihî, Sultan Muhammed Hudâbende'nin fermanıyla 985/1577 yılında Meşhed'de kendisi ve müritleri için bir hankâhın inşasını sağlamıştır. Bu hankâh, Zehebiyye tarikatının faaliyetlerini sürdürebileceği önemli bir merkez haline

⁸⁸⁴ Hâverî, *Zehebiyye: Tasavvuf-i İlmî-Âsâr-ı Edebî*, 260; İstahrî, *Usûl-i Tasavvuf*, 360-361; Pûr-Pirûzân Hâdî, "Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî", 37.

⁸⁸⁵ Temimdarî, *İrfan ve Edeb der Asr-ı Safevî*, 82-83; Hâverî, *Zehebiyye: Tasavvuf-i İlmî-Âsâr-ı Edebî*, 263-264; Pûr-Pirûzân Hâdî, "Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî", 37.

⁸⁸⁶ Pûr-Pirûzân Hâdî, "Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî", 37.

⁸⁸⁷ Temimdarî, *İrfan ve Edeb der Asr-ı Safevî*, 83.

gelmiş ve Seyyid Kutbuddîn Muhammed Neyrîzî'nin dönemine kadar aktif olmuştur.⁸⁸⁸ Kârindihî, 1037/1628 yılında vefat ettiğinde, adına inşa edilen bu hankâhta defnedilmiştir.⁸⁸⁹

Zehebiyye meşâyihinden bir diğeri, tarikatın önemli liderlerinden olan Şeyh Hâtem Zerâvendî'dir. Zerâvendî, pîri Kârindihî'nin vefatından sonra çok sayıda müride sahip olmasına rağmen hemen irşad makamına geçmemiştir. Şeyhinin belirlediği sürenin sona ermesinin ardından bu görevi üstlenmiş ve yaklaşık yirmi yıl boyunca halkı irşad etmeye devam etmiştir.⁸⁹⁰ Zerâvendî'nin liderliğindeki Zehebiyye tarikatı, bu dönemde Safevî şahlarının ve Şîî ulemanın muhalefetiyle karşılaşmamış, aksine devlet ve mezhep ile uyumlu bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Tarikat, Safevîler ile mezhep temelli ortak bir bağ üzerinden iş birliği yaparak, Safevî devletinin güçlenmesi ve Şiîliğin toplumsal zemine oturmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Bu iş birliği, özellikle Özbeklere karşı kazanılan zaferlerde ve Safevîlerin bir devlet olarak varlığını sürdürmesinde ciddi fedakârlıklarla kendini göstermiştir. Zehebiyye tarikatının bu desteği, Safevî hanedanlığının son dönemlerine kadar devam etmiştir. Zerâvendî'nin liderliği, Zehebiyye tarikatının Safevîler ile uyumlu bir şekilde geliştiği ve etkisini sürdürdüğü bir dönem olarak öne çıkmıştır.⁸⁹¹

Şeyh Hâtem Zerâvendî'nin 1057/1629 yılındaki vefatı, yalnızca onun hayatının sonlanması değil, aynı zamanda Zehebiyye tarikatının siyasî ve sosyal yaşamının ilk döneminin de sona erdiği bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Onun ölümünün ardından, Zehebiyye'ye yönelik ulema ve ruhani çevrelerden gelen muhalif seslerin giderek yükselmeye başladığı görülmektedir.⁸⁹²

Tarihsel açıdan Zehebiyye tarikatının entelektüel kurucu babası sayılabilecek bir şahsiyet varsa, bu kişi halk arasında “Müezzin Horasanî” olarak bilinen Muhammed Ali Meşhedî'dir. Şeyh Hâtem Zerâvendî'nin halifesi⁸⁹³ olan Müezzin

⁸⁸⁸ Pûr-Pirûzân Hâdî, “Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî”, 37.

⁸⁸⁹ Hâverî, *Zehebiyye: Tasavvuf-i İlmî-Âsâr-ı Edebî*, 266.

⁸⁹⁰ Temimdarî, *İrfan ve Edeb der Asr-ı Safevî*, 83-84; Hâverî, *Zehebiyye: Tasavvuf-i İlmî-Âsâr-ı Edebî*, 269.

⁸⁹¹ Pûr-Pirûzân Hâdî, “Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî”, 38-39.

⁸⁹² Pûr-Pirûzân Hâdî, “Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî”, 39.

⁸⁹³ Ata Anzali, “The Emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran”, 161.

Horasanî, Şah II. Abbas döneminde yaşamış ve ⁸⁹⁴ onun öncülüğündeki Zehebiyye tarikatı bu dönemde güçlü bir şekilde temsil edilme imkânı bulmuştur. Safevîler nezdindeki itibarı sayesinde, Horasan ve İsfahan bölgelerinde halkın büyük bir kısmı Zehebiyye tarikatına mensup olmuştur. Ancak, bu toplumsal itibar, tasavvuf karşıtı ulemanın rahatsızlığına yol açmış ve 1060/1650'lerden itibaren sûfilere yönelik reddiye metinleri ile tekfir fetvaları kaleme alınarak tarikatın etkisi kırılmaya çalışılmıştır. ⁸⁹⁵

Müezzîn Horasanî ile tasavvuf karşıtı ulema arasındaki gerilim, meselelerin Şah'a intikal etmesine neden olmuştur. Şah, Müezzîn Horasanî'den yana tavır alarak onu himaye etmiştir. Safevî Şahı'nın bu süreçte Zehebiyye sûfilerine desteği o kadar ileri gitmiştir ki, tarikatın yolunu inkâr edenlerin öldürülmesini dahi emretmiştir. Ancak, tasavvuf karşıtları, Hekîm Danışmendî isminde bir arabulucu sayesinde Şah'ın hışmından kurtulabilmiştir. Danışmendî, Meşhed'de muhalifleri tedip etmiş ve bunlardan ikisini sürgün ederek meseleyi kapatmıştır. ⁸⁹⁶

Müezzîn Horasanî, tasavvuf karşıtlarına karşı Zehebiyye tarikatının temel anlayışını savunmak ve Safevîler nezdinde tasavvufî düşüncüyü yeniden canlandırmak amacıyla kaleme aldığı *Tühfe-i 'Abbâsî* adlı eserini Şah II. Abbas'a ithaf etmiştir. ⁸⁹⁷ Şah Abbas'ın onuruna yazılan bu eser, yalnızca Zehebiyye tarikatının tarihini anlamak açısından değil, aynı zamanda 17. yüzyılın ortalarında sûfîlerin karşılaştığı dinî ve toplumsal zorlukları kavrayabilmek açısından da büyük bir öneme sahiptir. ⁸⁹⁸

Müezzîn Horasanî, bu eserle tasavvuf karşıtlarına Safevî hanedanının tasavvufî kökenlerini hatırlatarak, bu karşıtlığın Safevî yönetimine yönelik bir düşmanlık anlamına gelebileceği konusunda uyarıda bulunmuştur. *Tühfe-i 'Abbâsî*, yalnızca savunmacı bir metin olmaktan öte, tasavvufî düşünce ile Safevîler arasındaki bağı güçlendirmeyi ve tasavvufu Şîî mezhebinin temel ilkeleriyle birleştirerek yeniden

⁸⁹⁴ Şîrâzî, *Tarâ'ikü'l-hakâ'ik*, 3/164-165.

⁸⁹⁵ Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîa'sında Tassavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 176.

⁸⁹⁶ Ca'feriyân, *Safevîyye der Arse-i Din*, 2/536,537; Pûr-Pirûzân Hâdî, "Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî", 39; Temimdarî, *İrfan ve Edeb der Asr-ı Safevî*, 84.

⁸⁹⁷ Pûr-Pirûzân Hâdî, "Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî", 39; Temimdarî, *İrfan ve Edeb der Asr-ı Safevî*, 84; Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîa'sında Tassavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 176.

⁸⁹⁸ Anzali, "The Emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran", 162.

canlandırmayı amaçlamıştır. Eser, tasavvufun korunması ve yaygınlaştırılması, aynı zamanda Safevîlerin dinî ve siyasî kimliklerinin tasavvufî kökenleriyle pekiştirilmesi açısından dönemin önemli bir metni olarak öne çıkmaktadır.⁸⁹⁹

Dönemin Safevî tarihçilerinden biri olan Veli Kulu Bey Şamlu, *Kıyasü'l-Hâkânî* adlı eserinde Müezzîn Horasanî hakkında önemli bilgiler vermektedir. Şamlu'ya göre, Meşhed doğumlu olan Müezzîn Horasanî, ilk dinî eğitimini “Müctehid” unvanıyla tanınan Mîr Muhammed Zaman'ın yanında almıştır. Daha sonra tasavvufî eğitimine, Şeyh Hâtem'in sohbet halkasına katılarak devam etmiş ve onun müridi olmuştur. Şeyh Hâtem'in vefatından sonra tarikat liderliğini üstlenen Müezzîn Horasanî, irşad faaliyetlerine başlamış ve mürit sayısını önemli ölçüde artırmıştır. Meşhed'deki faaliyetleri sırasında, İmam Ali er-Rızâ'nın türbesinin bulunduğu camide, her gün beş vakit namazı cemaatle kıldırmış ve özellikle öğle namazlarından sonra halka vaazlar vermiştir. Bu vaazlarıyla cehalet ve dalalet içinde olan birçok kişiyi ibadete yönlendirmiş, büyük bir manevî etki yaratmıştır. Bu dönemde iki defa hac yolculuğuna çıkan Horasanî, ikinci haccından sonra İsfahan'a giderek bir zâviyede inzivaya çekilmiş ve burada hadis kitaplarıyla meşgul olup derin ilmi çalışmalar yapmıştır.⁹⁰⁰

Müezzîn Horasanî, İsfahan'a taşındıktan sonra kısa sürede geniş bir takipçi kitlesi edinmiş ve ekonomik bağımsızlık sağlamıştır. Ancak bu popülarite, onu tasavvuf karşıtlarının açık hedeflerinden biri haline getirmiştir. Özellikle XVII. yüzyılın ortalarında İsfahan'da tasavvuf karşıtı kampanyalara öncülük eden Mîr Levhî (ö. 1082/1672), yazılarında Müezzîn Horasanî'nin etkisini ve popülaritesini yoğun eleştirilere konu etmiştir. Mîr Levhî, Müezzîn Horasanî hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: “İsfahan'da Şeyh Muhammed Ali'den daha zahid, daha âlim, daha âbid, daha faziletli kimse yoktu. Halk, ona gösterdiği bu ilgiyi başka hangi âlim, fazıl, âbid ve zahide göstermiştir? Onun dalalet kervanının başı olduğunu bilen basiret ehli bir grup, dinin tahripkârı olan bu kimsenin, Allah'a, Peygamber'e ve masum imamlara iftira atmaktan başka bir şeyle meşgul olmadığını bilirler. O, mescitte gınâ ve ilahi

⁸⁹⁹ Pûr-Pirûzân Hâdî, “Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî”, 39-40.

⁹⁰⁰ Veli Kulu Bey Şamlu, *Kıyasü'l-hâkânî*, 2/184-186; *Işılak, Safevîler Dönemi İmâmiyye Şia'sında Tassavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 176.

okumakla meşgul olmuştur. Müminlerin adil ve güvenilirlerinden birçoğu onun küfrünü açıkça ifade etmelerine rağmen, aldanmışlardan hiçbiri ona sırtını dönmemiştir. Aksine, bu hükümden sonra, bu insi şeytana olan rağbet daha da artmıştır. Sıradan halkın dindar âlimlerinin öğretileriyle ne işi olabilir? Onlar sadece katırlar, develer ve ahırlarla ilgili konularda görüş belirtirler.”⁹⁰¹

Müezzîn Horasanî'nin ölümü, Safevî sarayında tasavvufun ve sûfilîğin gelişimine ciddi bir darbe vurmuştur. Onun vefatı, sûfî faaliyetlerini destekleyen ve derviş kültürüne büyük ilgi gösteren Şah II. Abbas'ın ölümünden yalnızca bir yıl sonra gerçekleşmiştir. Bu iki önemli kayıp, Safevî sarayı ile sûfî çevreleri arasındaki ilişkinin zayıflamasına ve tasavvufun Safevî yönetimi üzerindeki etkisinin azalmasına yol açmıştır. Şah II. Abbas'tan sonra tahta çıkan Şah Safî ve Şah Süleyman dönemleri, İran için zor bir dönemi temsil etmektedir. Bu dönemde ülke, kuraklık, sert kışlar, çekirge istilaları, kıtlık ve depremler gibi doğal felaketlerle sarsılmıştır. Örneğin, 1089/1678-79 yılında yalnızca İsfahan'da 70 bin kişinin açlıktan öldüğü ve öfkeli halkın yetkilileri taşıdığı belirtilmektedir. Ayrıca, 1684-85 yıllarında Gîlân'da meydana gelen büyük bir veba salgını, yaklaşık 80 bin kişinin hayatını kaybetmesine neden olmuştur. Bu insani ve ekonomik kayıplar, Safevî toplumunda derin bir krize yol açmış ve tasavvufun bu dönemdeki etkisini daha da zayıflatmıştır.⁹⁰²

Müezzîn Horasanî'nin vefatının ardından Zehebiyye tarikatının liderliği, kuyumculukla uğraşan ve “Cevherî” mahlasıyla tanınan Şeyh Necîbüddin Rızâ Tebrizî'ye geçmiştir. Asıl adı Muhammed Rızâ olan Necîbüddin Tebrizî, aslen Tebrizli olmasına rağmen ⁹⁰³ İsfahan'da doğmuş ve 1108/1697 yılında vefat etmiştir. Tasavvuf yolundaki serüveni genç yaşta başlamıştır. On dört yaşında İsfahan'da Müezzîn Horasanî ile tanışmış ve onunla birlikte Meşhed'e gitmiştir. Burada yirmi dört yaşında şeyhlik ve irşad makamına, yirmi sekiz yaşında ise halifelik makamına yükselmiştir.⁹⁰⁴

⁹⁰¹ Anzali, “The Emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran”, 161-162; Babayan, *The Waning of the Qizilbash*, 269; Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 176-177.

⁹⁰² Andrew J. Newman, *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire* (London: I.B. Tauris, 2006), 94; Anzali, “The Emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran”, 167.

⁹⁰³ Hâverî, *Zehebiyye: Tasavvuf-i İlmî-Âsâr-ı Edebî*, 278.

⁹⁰⁴ Pûr-Pirûzân Hâdî, “Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî”, 41.

Necîbüddin Tebrizî'nin tarikat şeyhliği, Şah Süleyman'ın saltanatının tamamını (1666–1694) ve Sultan Hüseyin Safevî'nin saltanatının ilk üç yılını (1694–1722) kapsayan bir döneme denk gelmektedir. Ancak, bu iki hükümdarın genel olarak Şîî sûfilere ziyade Şîî ulemaya daha fazla değer verdikleri bilinmektedir. Kaynaklar, Şah Süleyman ve Sultan Hüseyin'in sûfilere fazla iltifat etmediklerini belirtse de, bazı belgeler Necîbüddin Tebrizî'nin şeyhliği döneminin (özellikle 1667–1679 arası) padişahların sûfilere önem verdikleri bir dönem olarak anıldığını göstermektedir. Bu durumun ortaya çıkmasında iki temel neden etkili olmuştur. İlk olarak, Müezzîn Horasanî tarafından Şah II. Abbas'a ithaf edilen *Tühfe-i 'Abbâsî* adlı eserin etkisi görülmektedir. İkinci ve daha belirleyici neden ise Şah Süleyman'ın yakalandığı ciddi hastalıktır. Şah Süleyman, Şah II. Abbas'ın vefatından kısa bir süre sonra amansız bir hastalığa yakalanmış ve saray doktorları bu hastalığı tedavi etmekte yetersiz kalmıştır. Bu esnada İsfahan'da bulunan Müezzîn Horasanî, Şah'ın başucuna gelerek kendisine dua etmiş ve rivayete göre, bu duaların ardından Şah iyileşmiştir. Bu olay, Müezzîn Horasanî'ye büyük bir saygı ve tolerans gösterilmesine yol açmış, aynı toleransın, onun halefi Necîbüddin Tebrizî'ye de devam ettiği belirtilmiştir.⁹⁰⁵

Bu hadiseden sonra Necîbüddin Tebrizî, İsfahan'a yönelmiş ve bu yönelimle birlikte Zehebiyye tarikatı önce Horasan'da, ardından Fars bölgesinde yayılma imkânı bulmuştur.⁹⁰⁶ Tebrizî'nin İsfahan'daki ilk ikamet yılları, özellikle Şah Süleyman'ın sağlığına kavuşmasıyla birlikte, şah tarafından kendisine duyulan teveccühle dikkat çekmiştir. Bu teveccüh, Şah Süleyman'ın tasavvufî ve irfanî meselelere olan ilgisini güçlendirmiştir. Bu doğrultuda, Tebrizî'nin şah adına kaleme aldığı ilk eser olan *Düstûr-u Süleyman*, hem onun tasavvufî düşüncelerinin bir tezahürü hem de saray çevresindeki nüfuzunun bir göstergesi olarak yorumlanmıştır.⁹⁰⁷

Tebrizî'nin tarikat liderliğinin ikinci dönemi (1679-1696), Zehebiyye tarikatı açısından oldukça çetin bir sürece işaret etmektedir. Safevî sarayı ve Şîî ulemanın tasavvufa yönelik olumsuz tutumları, özellikle Şah Süleyman'ın Zehebiyye meşâyihine olan ilgisinin kısa sürmesi, Tebrizî'nin etkisini sınırlamış ve tarikat

⁹⁰⁵ Pûr-Pirûzân Hâdî, “Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî”, 41.

⁹⁰⁶ Zerrînkûb, *Dünbâle-i Cüstücû der Tasavvuf-i İrân*, 266.

⁹⁰⁷ Pûr-Pirûzân Hâdî, “Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî”, 41-42.

faaliyetlerini zayıflatmıştır. Söz konuş gerileme, onun eserlerinde açık bir biçimde görülmektedir. Özellikle *Seb 'u'l-Mesânî* adlı eserinde, İsfahan'a yerleşmesinden sonraki döneme ilişkin yakınmaları dikkat çekicidir. Bu eserde, halkın ilgisizliğinden ve dönemin zorluklarından bahsetmekte; yalnızlık ve değersizlik hislerini dile getirmektedir.⁹⁰⁸

Tebrizî'nin bu dönemdeki düşük profilli durumu ve başarısızlığı, büyük ölçüde tasavvuf karşıtlarının, özellikle de Mîr Levhî'nin etkisine bağlanabilir. Mîr Levhî'nin devlet desteğiyle yürüttüğü kampanyalar, İsfahan'daki sûfilerin kamusal alandaki varlıklarını ciddi ölçüde zayıflatmıştır. Bu karşıtlık, Tebrizî'nin tarikata yeni mensuplar kazandırma çabalarını engellemiş ve onu ekonomik ve manevî açıdan zor bir duruma sürüklemiştir. *Seb 'u'l-Mesânî*'de Tebrizî, şeyhinin vefatından sonra tarikata insan kazandırabilmek için büyük bir servet harcadığını ifade etmektedir. Bunun yanı sıra, bu dönemde üç evladını kaybetmesi, ekonomik sıkıntıları ve hatta simyacılıkla suçlanması gibi trajik hadiseler, yalnızca bireysel bir mücadeleyi değil, aynı zamanda Safevî dönemi tasavvuf tarihindeki genel bir gerilemeyi simgelemektedir.⁹⁰⁹

Tebrizî, *Seb 'u'l-Mesânî*'de Safevî döneminde Şîi ulemanın tasavvuf ehline yönelik sistematik muhalefetini detaylı bir şekilde ele almıştır. Özellikle şeyhi Müezzîn Horasanî'ye karşı sergilenen sert tutumları ve Meşhed'de tasavvuf karşıtı bir grubun hutbelerde sûfilere lanet okuduğuna dair gözlemleri, eserde kayıt altına alınmıştır. Tebrizî, bu dönemde tasavvufî geleneğe karşı yürütülen çok yönlü mücadelenin başını çeken ulemayı hainlikle itham etmiş ve sûfilere yönelik düşmanlık kampanyasını sert bir şekilde eleştirmiştir. Eserde, hutbelerde sûfilere lanet okuyan bir mollanın halk arasında “Lânetî” veya “Molla-yı Lânetî” olarak anıldığını aktarmaktadır. Meşhed ve çevresinde başlayan bu düşmanlık dalgasının giderek Hindistan ve Anadolu'ya kadar yayıldığı ifade edilmektedir.⁹¹⁰

⁹⁰⁸ Pûr-Pirûzân Hâdî, “Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî”, 42.

⁹⁰⁹ Anzali, “The Emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran”, 167; Pûr-Pirûzân Hâdî, “Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî”, 42.

⁹¹⁰ Ca'feriyân, *Safevîyye der Arse-i Din*, 2/534; Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 179.

Necîbüddîn Tebrizî'nin başarısızlık sebeplerinden bir diğeri de Safevî döneminin sonlarında Şîî ulemaya verilen desteğin artması ve Muhammed Bâkır Meclisî'nin şeyhülislâmlık makamına getirilmesi olmuştur. Meclisî, Safevî yönetimi altında Şîî ulemanın en güçlü temsilcilerinden biri olarak öne çıkmış ve onun etkisiyle Şah Süleyman ve Şah Hüseyin dönemlerinde Şîî ulema siyasî ve entelektüel anlamda en parlak dönemlerini yaşamıştır. Bu süreçte tasavvuf karşıtı söylemler güç kazanmış ve bu yönde çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Özellikle Molla Muhammed Tâhir Kummî'nin tasavvuf eleştirisi üzerine yazdığı *Tühfetü'l-ahyâr*, tasavvuf düşüncesini eleştiren ve Şîîlerin tasavvufî fikirlerde Ehl-i sünnet'ten etkilendiğini savunan bir eser olarak öne çıkmıştır.⁹¹¹ Kummî'nin ayrıca *Muhibbân-ı Hudâ, el-Fevâidü'd-dîniyye, Melâzû'l-ahyâr, Hikmetü'l-ârifîn ve Hidâyetü'l-avâm* gibi tasavvuf karşıtı birçok eseri kaleme aldığı bilinmektedir.⁹¹²

Necîbüddîn Tebrizî'nin vefatından sonra Zehebiyye tarikatının liderliği Şeyh Ali Nakî İstahbânâtî tarafından üstlenilmiştir. İstahbânâtî, tasavvufu savunmaya yönelik önemli bir adım olarak *Bürhânü'l-mürtâzîn* adlı eserini kaleme almış ve bu eserle Zehebiyye'nin doktrinini koruma ve meşruiyetini savunma çabasında etkili bir rol oynamıştır.⁹¹³

Onun liderliği, Safevîler döneminde tasavvufa yönelik eleştirilerin giderek arttığı bir süreçte tarikatın varlığını sürdürebilmesi açısından kritik bir dönemi temsil etmektedir. Şeyh Ali Nakî İstahbânâtî'nin kişisel hayatı, tasavvufî yolculuğunu şekillendiren önemli deneyimlerle doludur. Şiraz'da medrese talebesi olduğu dönemde biriktirdiği on tümene dayanarak zengin bir kadınla evlenmeyi başarmış, ancak maddi kaynaklarının tükenmesi üzerine eşi tarafından terk edilmiştir. Bu travmatik deneyim, onun İsfahan'dan ayrılarak bir süre seyahat etmesine ve manevî bir arayışa yönelmesine neden olmuştur. Bu süreçte sadık bir müridinin tavsiyesi üzerine Müezzîn Horasanî'nin hankâhına ulaşmış ve burada Zehebiyye tarikatının adabını öğrenmiştir.

914

⁹¹¹ Pûr-Pirûzân Hâdî, "Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî", 42.

⁹¹² Ca'feriyân, *Safevîyye der Arse-i Din*, 2/569-570.

⁹¹³ Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 181; Hâverî, *Zehebiyye: Tasavvuf-i İlmî-Âsâr-ı Edebî*, 290.

⁹¹⁴ Temimdarî, *İrfan ve Edeb der Asr-ı Safevî*, 85.

Müezzîn Horasanî'nin rehberliğinde manevî terbiyesini tamamlayan İstahbânâtî, şeyhi tarafından dervişlik hırkasıyla onurlandırılmış ve tarikatın müntesibi olmuştur. Şeyhinin vefatından sonra, 1108/1696 yılında Sultan Hüseyin Safevî döneminde irşad ve hilafet makamına geçmiştir. Bu dönemde Safevî sarayında tasavvufa yönelik muhalefet artarken, İstahbânâtî'nin liderliği tarikatın ayakta kalabilmesi ve öğretilerinin korunması açısından büyük önem taşımıştır.⁹¹⁵

İstahbânâtî'nin şeyhliği, Meclisî gibi tasavvuf karşıtı Şîî ulemanın nüfuzunun giderek arttığı bir döneme denk gelmiştir. Bu süreçte tasavvufa yönelik şiddetli muhalefet, Safevî sarayı ve halkın desteğiyle daha da güçlenmiştir. Meclisî, tasavvufu “habis ve şeytanî bir ur” olarak tanımlamış ve kaleme aldığı hacimli eserlerde tasavvufun temel ilkelerine sert eleştiriler yöneltmiştir. Ona göre, tasavvufî yaşamın pratiklerinden olan uzlet ve inziva, Hz. Peygamber tarafından yasaklanmış ve bu çerçevede tasavvufî uygulamalar İslam dışı kabul edilmiştir. Ayrıca, sûfîlerin zikr-i hafî ve zikr-i celî gibi ritüellerini bidat olarak nitelendirmiş ve kabul edilemez görmüştür. Meclisî, sûfîlerin giydikleri hırka, icra ettikleri semâ ve tuttukları oruçlara dahi karşı çıkmış, bu pratikleri İslamî esaslara aykırı bulmuştur. Meclisî'nin tasavvufa yönelik eleştirileri, yalnızca teorik düzeyde kalmamış, sûfî tarikatların Şîîlik açısından tekfir edilmesi gerektiği yönündeki görüşleriyle birleşmiştir. Ona göre, sûfîlerin ittihâd ve hulûl gibi inançları, küfür ve zındıklıkla eşdeğerdir.⁹¹⁶

Şeyh Ali Nakî İstahbânâtî'nin vefatının ardından, Zehebiyye tarikatının liderliği Seyyid Kutbuddîn Muhammed Neyrîzî'ye geçmiştir. Soyu yirmi sekiz batınla Hz. Ali'ye ulaşan Neyrîzî,⁹¹⁷ tarikatın Fars bölgesinde yayılması ve faaliyetlerinin güçlenmesi için çalışmalarda bulunmuştur. Dinî ilimlerdeki derin birikimi ve felsefeye olan ilgisiyle Neyrîzî, yalnızca bir tasavvuf lideri değil, aynı zamanda dönemin entelektüel atmosferine katkıda bulunan önemli bir âlim olarak tanınmıştır.⁹¹⁸

⁹¹⁵ İstahrî, *Usûl-i Tasavvuf*, 414.

⁹¹⁶ Savory, *İran Asr-ı Safevî*, 236-237; Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 262,263; Browne, *A Literary History Of Persia*, 4/404; Pûr-Pirûzân Hâdî, “Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî”, 43-44.

⁹¹⁷ İstahrî, *Usûl-i Tasavvuf*, 422.

⁹¹⁸ Hakikat, *Mektebhâ-yı İrfanî der Deverân-ı İslamî*, 345.

Seyyid Kutbuddîn Muhammed Neyrîzî'nin şeyhliği dönemi, Safevîler'in çöküş sürecine denk gelmiş ve bu dönemde tasavvuf karşıtlığı zirveye ulaşmıştır. Şîî ulema, çeşitli meclis ve mahfillerde sûfilere yönelik sert eleştirilerde bulunmuş, hatta onlara lanet okuma uygulamalarını devam ettirmiştir. Neyrîzî, sûfilere yönelik haksızlıkları engellemek adına İsfahan'a gitmiş ve Sultan Hüseyin Safevî'ye hitaben bir mektup kaleme almıştır. Bu mektubunda, “tasavvuf karşıtlarının çeşitli toplantılarda Sultan'ın atalarına dahi lanet okuduğunu” ifade etmiştir. Ancak Sultan Hüseyin'in mektuba verdiği tahkir edici ve alaycı üsluptaki cevap, Neyrîzî'nin İsfahan'dan ayrılmasına neden olmuştur.⁹¹⁹

Neyrîzî, bu süreçte sûfî ismine yüklenen olumsuz çağrışımlardan rahatsızlık duymuş ve Zehebiyye mensuplarının “sûfî” yerine “ehl-i fakr” veya “ehl-i sülûk” olarak anılmasını önermiştir. Bu yaklaşımı, Zehebiyye tarikatının diğer tasavvufi tarikatlara yönelik baskılardan bir ölçüde korunmasını sağlamıştır. Tarikat mensupları, Neyrîzî'nin bu stratejik hamlelerini takdir etmiş ve ona “muhyî” (ihya edici) ve “büyük müceddid” lakaplarını vermiştir. Bununla birlikte, Neyrîzî yoğun baskılarla karşı karşıya kalmış, tasavvuf karşıtı ulema tarafından “akidesi bozuk” olmakla suçlanmış ve bu nedenle Şiraz'dan Necef'e göç etmek zorunda kalmıştır.⁹²⁰

Neyrîzî, Safevîler'in yıkılışı ve İran topraklarının Afganlar tarafından istilasına tanıklık etmiştir. Ona göre, bu musibetlerin temel nedeni, tasavvuf karşıtı Şîî ulemanın minberlerde tasavvuf ehline lanet okuması ve tasavvufa yönelik düşmanlıklarıdır. Bu düşüncesini *Hikmetü'l-ârifîn* isimli eserinde açık bir şekilde dile getirmiştir. Neyrîzî, bu eserinde tasavvuf karşıtı Şîî ulemanın tutumunu sert bir dille eleştirmiş ve onları yeni Müslüman olmuş Yahudiler veya sonradan Şîîleşmiş Sünnî ve Yahudi kalıntısı olarak tanımlamıştır.⁹²¹

Safevîler dönemi Zehebiyye meşâyihî, genel anlamda Şîî olarak kabul ettikleri İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ'nın tasavvufî anlayışlarından derin bir şekilde etkilenmiştir. Bu etkilenme, yalnızca teorik düzeyde değil, aynı zamanda eserlerdeki nakil ve

⁹¹⁹ Hakikat, *Mektebhâ-yı İrfânî der Deverân-ı İslamî*, 34

⁹²⁰ Pûr-Pirûzân Hâdî, “Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî”, 44.

⁹²¹ Neyrîzî, *Hikmat al-ârifîn*, 88b-89b; Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şia'sında Tavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 37, 181-182; Hâverî, *Zehebiyye: Tasavvuf-i İlmî-Âsâr-ı Edebî*, 311.

yorumlarla da açıkça görülmektedir. Zehebiyye tarikatının önemli rehberlerinden biri olan Müezzîn Horasanî, *Tühfet-i 'Abbâsî* adlı eserinde Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden yoğun şekilde alıntılar yapmıştır. Ayrıca, Şîî imamların menkıbelerine yer verdiği *Dîvân* isimli eserinde, isim belirtmeden yine Mesnevî'den birçok atıfta bulunmuştur. Bu yaklaşım, Mevlânâ'nın fikirlerinin Şîî tasavvuf geleneğiyle nasıl bütünleştiğini göstermektedir. Müezzîn Horasanî'nin halifesi Necîbüddîn Tebrizî, *Seb'u'l-Mesânî* adlı eserini Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin yedinci cildi olarak tasarlamış ve bu eseri Mevlânâ'nın düşünce dünyasının devamı niteliğinde sunmuştur. Necîbüddîn'e göre, Mevlânâ bir Şîî'dir; ancak takiyye gereği bunu açıkça ifade etmemiştir. Benzer şekilde, Zehebiyye şeyhleri İbnü'l-Arabî için de aynı değerlendirmeyi yapmıştır. Onlara göre, İbnü'l-Arabî Ehl-i beyt sevgisiyle tanınan bir Şîî'dir, ancak sûfiler, onun ortaya koyduğu vahdet-i vücûd anlayışını cehalet nedeniyle tam anlamıyla idrak edememiştir. Tasavvuf karşıtı metinlerde, Mevlânâ ve İbnü'l-Arabî'nin Sünnî veya mülhid olarak nitelendirilmesi, Zehebiyye şeyhlerinin bu tür iddiaları üzerine tasavvuf literatüründe yaşanan tartışmaların bir yansımasıdır.⁹²²

4.2.3. Ni'metullahiye Tarikatı

Geç Orta Çağ döneminde İran coğrafyasında dinî yapı ve anlayışlar köklü bir dönüşüm sürecine girmiştir. Moğol istilas ve hemen ardından Bağdat'taki Abbâsî Hilâfeti'nin ortadan kalkması, İslam dünyasında hem siyasî hem de dinî otorite bakımından ciddi bir boşluk meydana getirmiştir. Bu otorite boşluğu, mesihanik eğilimler ile Hz. Ali merkezli inançların yayılmasına imkân tanımış, aynı zamanda evliya kültürüne dayalı heterodoks oluşumların güç kazanmasına zemin hazırlamıştır. Bu dinî atmosfer içerisinde, tasavvufun kurumsal yapısını oluşturan tarikatlar da önemli ölçüde etkilenmiş ve yeni bir gelişim sürecine girmiştir.⁹²³

Bu tarikatlardan biri de Şâh Ni'metullâh-ı Velî Kirmânî tarafından kurulan Ni'metullâhiyye tarikatıdır. Asıl adı Seyyid Nureddin olan Şâh Ni'metullâh, “Şâh Ni'metullâh” ve “Şâh Velî” unvanlarıyla tanınmaktadır. Bazıları, hulefâ-i râşidîni

⁹²² Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şia'sında Tassavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 182.

⁹²³ Michael Paul Connell, *The Nimatullahi Sanyids of Taft: A Study of the Evolution of a Late Medieval Iranian Sufi Tariqah* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University, Graduate School of Arts and Sciences, Doktora Tezi, 2004), 1.

öven şiirlerinden yola çıkarak onun Sünni olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak genel olarak Şîî eğilimlerinin daha baskın olduğu kabul edilmektedir, zira Hz. Ali’yi öven pek çok şiiri bulunmaktadır.⁹²⁴

Suriye’nin Halep şehrinde doğan Şâh Ni‘metullâh, anne tarafından Şabankare Kürtlerinden, baba tarafından ise seyyid bir aileye mensuptur.⁹²⁵ Gençlik yıllarının büyük bir kısmını Şiraz’da geleneksel İslamî ilimleri öğrenerek geçirmiştir.⁹²⁶ Bu süreçten sonra, bir mürşid-i kâmil bulma amacıyla yola çıkan Şâh Ni‘metullâh, tasavvuf yolunda rehberlik edebilecek kişilerle tanışmak için çeşitli yolculuklar yapmıştır. Kendi ifadelerine dayandırılan bir rivayete göre şöyle demiştir: “Her nerede bir dervişin olduğu bir mekân gösterilse, büyük bir ciddiyet ve gayretle onun sohbetine gider ve hizmetinde bulunurdum. Bu hal üzere kendisinden terbiye ve irşad beklerdim. Ta ki Allah’ın inayetiyle kendi ahvalımın onun üstünde olduğu hakikati zâhir oluncaya dek. Bu durumda, o zat, mürşid-i kâmil arayışındaki yolculuktan doğal olarak çekilmiş olurdu.”⁹²⁷

Kaynaklarda Şâh Ni‘metullâh Velî’nin tarikat silsilesi iki farklı taksimle ele alınmıştır. Birinci taksim, Şâh Ni‘metullâh’tan önce kutup makamına erişen zatlara kapsamaktadır ve Şâh Ni‘metullâh, kendisini onların halefi olarak görmektedir. Bu kişiler şunlardır: “Ma‘rûf el-Kerhî (ö. 200/815-16), Serî es-Sakâtî (ö. 251/875), Cüneyd-i Bağdâdî, (ö. 297/909) Ebû Ali Rûdbârî (ö.322/933), Ebû Ali Kâtîp (ö.352/960), Ebû Ümran Mağribî (ö.373/983), Ebü’l-Kasım Gûrganî (ö.450/1058), Ebubekir Tûsî (ö.474/1081), Ahmed Tûsî Gazzâlî (ö. 520/1126), Ebü’l-Fadl Bağdâdî (ö.550/1155), Ebü’l-Berekat (583/1187), Ebû Mes‘ud Endülü’sî (589/1193), Ebû

⁹²⁴ Muhammed Câ‘fer İvâzî - Seccâd Vaizî Münferid, “Seyr-i Tatavvur-i Tarikat-ı Ni‘metullah-i ez-Âgâz-ı Peyda-yi tâ Payân-ı Rûzgâr-ı Kacar”, *Mütâlaât-ı Edyân ve İrfân-ı Tatbikî* 5/2 (1440), 42.

⁹²⁵ Zerrînkûb, *Dünbâle-i Cüstücû der Tasavvuf-i İrân*, 189.

⁹²⁶ Connell, *The Nimatullahi Sayyids of Taft*, 1.

⁹²⁷ Abdürrezâk Kirmanî, “Tezkire der Menâkıb-ı Hazret-i Şâh Ni‘metullâh-ı Velî”, *Mecmû‘e der Tercume-yi Ahvâl-ı Şâh Ni‘metullâh-ı Velî-yi Kirmanî*, thk. Jean Aubin (Tahran: Encümen-i İrânşinâsî-yi Fransa, 1361), 33-34; Ahmet Arslan, *Şâh Ni‘Metullâh-ı Velî ve Ni‘Metullâhiyye Tarikatı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 24-25.

Medyen Mağribî, (ö. 594/1197) Ebü'l-Fettûh Ebû Said Saidî, Kemalüddin Kûfî, Salih Berberî ve Abdullah Yafî. ”⁹²⁸

İkinci kısım ise Şâh Ni‘metullâh’a halef olan ve kutup makamına geçen zatlardan oluşmaktadır. Bu isimler şunlardır: “Mîr Şâh Burhaneddin Halîlullâh (ö.?), Mîr Şâh Habîbuddîn Muhibullâh Evvel (ö.?), Mîr Şâh Kemâleddîn Atiyullâh Evvel (ö.?), Mîr Şâh Burhaneddin Halîlullâh Sâni (ö.?), Mîr Şâh Şemseddin Muhammed Evvel (ö.?), Mîr Şâh Habîbuddîn Muhibullâh Sâni (ö.?), Mîr Şâh Şemseddin Muhammed Sâni (ö.?), Mîr Şâh Kemâleddîn Atiyullâh Sâni (ö.?), Mîr Şâh Şemseddin Muhammed Sâlis (ö.?), Şeyh Mahmûd Dekkenî (ö. 1100/1689), Şeyh Şemseddin Dekkenî (ö. 1161/1748), Rızâ Ali Şâh Dekkenî (ö.1214/1799), Şeyhü'l-Meşâyih Ma'sûm Ali Şâh (ö. 1212/1796), Şeyhü'l-Meşâyih Nur Ali Şâh (ö. 1212/1797), Muhammed Hüseyin Ali Şâh İsfahanî (ö. 1234/1819), Muhammed Câ'fer Meczûp Ali Şâh Hemedânî (ö. 1238/1823), Mîrzâ Zeynel Abidin Şirvanî Mest Ali Şâh (ö. 1253/1837), Mîrzâ Zeynel Abidin Şîrâzî Rahmet Ali Şâh (ö. 1278/1861), Muhammed Kâzım Saadet Ali Şâh İsfahanî (ö. 1293/1876), Molla Sultan Muhammed Gonâbâdî Sultan Ali Şâh (ö. 1327/1910), Molla Ali Nur Ali Şâh Sâni (ö. 1337/1918), Şeyh Muhammed Hasan Salih Ali Şâh (ö. 1386/1966), Sultan Hüseyin Tâbende Rıza Ali Şâh, (ö. 1413/1992), Ali Tâbende Mahbûb Ali Şâh (ö. 1417/1996) ve Nur Ali Tâbende Meczûp Ali Şâh (ö. 1441/2019). ”⁹²⁹

Halepli bir seyyid olan Şâh Ni‘metullâh, yirmi dört yaşında hac ibadetini yerine getirmek amacıyla Mekke'ye gitmiş ve burada yedi yıl boyunca Şeyh Abdullah Yâfi'î'nin önde gelen müritlerinden biri olmuştur.⁹³⁰ Şâh Ni‘metullâh, Şeyh Abdullah Yâfi'î ile ilk karşılaşmasını şu şekilde anlatmaktadır: “Mescide girdiğimde, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerini öğretmekle meşgul olan birini gördüm. O mekâna adım atar atmaz kendimi bir damla, onu ise bir derya gibi hissettim. Bir süre dersin

⁹²⁸ Nur Ali Tâbende (Meczûb Alişâh), *Aşna-yı bâ İrfân ve Tasavvuf* (Tahran: Kitabhâne-i Milli-yi İran, 1383), 91-92; İvâzî, Münferid, “Seyr-i Tatavvur-i Tarikat-ı Ni‘metullah-i”, 47; Seyyid Mustafa Azmayeş, *Der Amedî ber Tahavvûlat-ı Târihi-yi Silsile-i Ni‘metullahiyye der Deverân-ı Ahîr* (Tahran: Kitabhâne-i Milli-yi İran, 1381), 8-9.

⁹²⁹ Tâbende, *Aşna-yı bâ İrfân ve Tasavvuf*, 92-93; İvâzî, Münferid, “Seyr-i Tatavvur-i Tarikat-ı Ni‘metullah-i”, 48; Azmayeş, *Der Amedî ber Tahavvûlat-ı Târihi-yi Silsile-i Ni‘metullahiyye der Deverân-ı Ahîr*, 8-9.

⁹³⁰ Mesud Hümâyûnî, *Târîh-i Silsile-i Tarikat-ı Ni‘metullahiyye der İran* (Tahran: İntişârât-ı Mekteb-i İrfân-ı İran, 1358), 27; Zerrînkûb, *Erzeş-i Miras-ı Sûfiyye*, 93.

bitmesini bekledim. Ansızın bana dönerek baktı ve önünde duran bir nüshayı bana vererek şöyle dedi: ‘Ey Seyyid! Bu kitap, Hz. Peygamber’in söylemediği fakat kendisine atfedilen mevzu hadisleri içermektedir. Eğer bir hadisin sahih mi yoksa mevzu mu olduğunu öğrenmek istersen, bu kitap sana kolaylık sağlayacaktır.’ Bu olayın ardından kendisine tabi olup müridi oldum.”⁹³¹

Şâh Ni‘metullâh, Şeyh Abdullah Yâfi‘î’nin yanından ayrıldıktan sonra bir süre Semerkant, Belh, Herat, Merv ve Yezd gibi şehirlerde yaşamıştır. Hayatının son yirmi beş yılını ise Kirmân ve çevresinde geçirerek burada kalmıştır. Emîr Timur ve onun oğlu Şâhruh ile aynı dönemde yaşayan Şâh Ni‘metullâh, Behmenî Dekken sultanlarının da güvenini kazanmıştır.⁹³²

Şâh Ni‘metullâh, yaşadığı dönemde Timur tarafından saygı gören önemli bir şahsiyetti. Ancak bu olumlu ilişki, Şâh Ni‘metullâh’ın etkisinin artması ve Moğollardan birçok kişiyi kendi tarafına çekmesiyle bozulmuştur.⁹³³ Rivayetlere göre Timur, Şâh Ni‘metullâh’a “Mâhdûmzâde! Bir şehirde iki padişah olmaz. Ya siz olun ya ben” diyerek onu Semerkant’tan sürgün etmiştir. Sürgün kararı, Şâh Ni‘metullâh’ın müritlerinin Timur’un karşıtlarıyla ilişki içinde olmasıyla açıklanabilir. Zira menâkıbnâmesinde de onun siyasî nedenlerden dolayı sürgün edildiğine dair bilgiler yer almaktadır.⁹³⁴ Timur’un sarayında güçlü bir nüfuza sahip olan Nakşibendiye şeyhlerinden Emîr Külâl’in (ö. 772/1370), Şâh Ni‘metullâh’ın müritlerini muhalif olarak niteleyip Timur’a şikâyetle bulunduğu aktarılmaktadır. Rivayete göre Emîr Külâl, Timur’u “Bir grup silah ehli ona biat etti. Eğer sultanlık talep ederse, ona karşı durmak mümkün olmayacaktır” diyerek uyarmıştır. Bunun üzerine Timur, “Bir vilâyette iki padişah kargaşaya sebep olur” diyerek Şâh Ni‘metullâh’ı sürgün etmiştir. Sürgünün bir diğer nedeni olarak, Ni‘metullâhiyye tarikatı’nın artan popüleritesinden duyulan rahatsızlık gösterilmektedir.⁹³⁵

⁹³¹ Kirmanî, “Tezkire der Menâkıb-ı Hazret-i Şâh Ni‘metullâh-ı Velî”, 34-35.

⁹³² Zerrînkûb, *Erze-i Miras-ı Sûfiyye*, 93.

⁹³³ Şeybî, *Teşeyyu‘ ve tasavvuf*, 232.

⁹³⁴ Arslan, *Şâh Ni‘Metullâh-ı Velî ve Ni‘Metullâhiyye*, 34.

⁹³⁵ Kirmânî, “Tezkire der Menâkıb-ı Hazret-i Şâh Ni‘metullâh-ı Velî”, 122-123.

Ni‘metullâhiyye tarikatı’nın siyasî anlamda güçlenmesi, Timur için ciddi bir endişe kaynağı olmuştur. Tarikat müritlerinin siyasî söylemleri ve Şâh Ni‘metullâh’a gösterdikleri yoğun saygı, bu endişeyi artırmıştır. Timur’un baskısından kurtulmak için Şâh Ni‘metullâh, Semerkant’tan ayrılarak Sebz şehrine gitmiştir. Burada bir mesken ve tarikat faaliyetlerini sürdürebileceği bir mescid inşa etmiştir. Ancak Timur’un casusları tarafından sürekli izlenmiş ve isyan hazırlığında olduğuna dair bilgiler Timur’a iletilmiştir. Bu güvensizlik ortamı, Şâh Ni‘metullâh’ın sürekli bir şehirden başka bir şehre göç etmek zorunda kalmasına neden olmuştur. Yaşadığı baskılara rağmen, halk arasında daha fazla tanınmış ve müritlerinin sayısı giderek artmıştır. Bu tarihsel seyir, tarikatın manevî ve toplumsal etkisinin daha da büyümesine katkı sağlamıştır.⁹³⁶

Ni‘metullâhiyye tarikatı’nın dikkat çeken bir diğer yönü, Hint Sultanları, özellikle Sultan Ahmed Şah Behmenî ve oğlu Sultan Alâeddin ile olan yakın ilişkisidir. Bu bağ, tarikatın Hindistan topraklarında yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Sultan Ahmed Şah, Şâh Ni‘metullâh’ın hankâhına büyük miktarlarda bağış yapmış ve ona derin bir saygı göstermiştir.⁹³⁷ Sultan Ahmed Şah, Şâh Ni‘metullâh’tan tarikatın Hindistan’da yayılması için oğlu Halil’i (ö. 860/1456) göndermesini istemiştir. Ancak, Şâh Ni‘metullâh, tek oğlu olduğu için Halil’i göndermekten çekinmiş ve bu görev için torunu Mîr Nurullah’ı göndermeyi tercih etmiştir. Bu vesileyle Ni‘metullâhiyye tarikatı, Hint alt kıtasında daha geniş bir etki alanı kazanmıştır.⁹³⁸

Şâh Ni‘metullâh, Herat’ta Emir Hüseyin-i Herevî’nin torunu Seyyid Hamza’nın kızıyla evlenmiştir. Daha sonra Herat’tan ayrılarak Kirmân’a yerleşmiş ve burada ilk çocuğu Şâh Halîlullâh dünyaya gelmiştir. Geleneksel İslami ilimlere olan ilgisinin yanı sıra riyâzet ve mücahede gibi tasavvufi pratiklere de büyük önem vermiştir. Çeşitli dönemlerde inzivaya çekilmiş ve yoğun çile pratikleriyle meşgul

⁹³⁶ Seyyid Ahmed Ukaylî, “Nisbet-i İlm ve Siyâset der Tarîkatha-yı İrfânî Asr-ı Zendiyye (bâ Te’kid ber Zehebiyye ve Ni‘metullahiyye)”, *Fâsilnâme-i İlmî-Pejuheşi-i Târihnegâr-i Dânişgâh-i Zehrâ* 23/12 (Payîz ve Zemistân 1392), 133; Şeybî, *Teşeyyu’ ve tasavvuf*, 232.

⁹³⁷ Hamid Meşhedizâde, *Berresi-yi Münasebat-ı Meyân Tarikatha-yı Sûfiyane ve Devlet-i Safevîyye* (Tebriz: Dânişgâh-i Tebrîz, Dânişked-i Hukuk ve Ulûm-u İnsânî, Yüksek Lisans Tezi, 1393), 16.

⁹³⁸ John Norman Hister, *The Shi’a of India* (London: Luzac & Company, Ltd., 1953), 108; John Norman Hister, *Teşeyyu’ der Hind*, çev. Azermithat Feridunî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1373), 121.

olmuştur.⁹³⁹ Kirmân'da bir medrese, hankâh ve bir bağ inşa ederek, özellikle Fars, Kirmân ve Yezd'den gelen insanlara irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Burada, hikmet ve fıkıhtan ziyade sûfî geleneğin eserlerini, özellikle İbnü'l-Arabî'nin yazılarını talim etmeye önem vermiştir.⁹⁴⁰

Hayatının son dönemlerini Kirmân'da talim ve telif çalışmalarıyla geçiren Şâh Ni'metullâh,⁹⁴¹ 22 Recep 834 (5 Nisan 1431) tarihinde Kirmân'a bağlı Mahan'da vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir. Türbesinin inşasına müntesiplerinden Dekken Behmenî hükümdarı I. Ahmed Şah tarafından başlanmış, oğlu Alâeddin Behmenî döneminde tamamlanmıştır.⁹⁴²

Şâh Ni'metullâh'ın vefatının ardından Ni'metullâhiyye tarikatı'nın liderliği oğlu Şâh Halîlullâh'a geçmiştir. Müritlerinin sayısındaki artış ve Dekken sultanlarıyla kurulan yakın ilişkiler, Şâhruh Timur'un dikkatini çekmiş ve şüphelenmesine neden olmuştur. Şâhruh, Şâh Halîlullâh'ı siyasî güç elde etme arayışında olmakla suçlayarak onu Herat'a davet etmiştir. Şâh Halîlullâh, bu şüpheleri gidermek amacıyla çeşitli hediyeler sunmuş olsa da Şâhruh'un endişelerini tamamen ortadan kaldıramamıştır. Behmenî Sultan Ahmed ve oğlu Alâeddin'in Şâh Halîlullâh'a duyduğu derin hürmet, Şâhruh'un bu şüphelerini artıran bir etken olarak görülebilir. Behmenî hanedanı yalnızca Şâh Ni'metullâh'ın türbesinin inşasını üstlenmekle kalmamış, aynı zamanda tarikatla güçlü bağlar kurmuştur. Öyle ki, Şâh Halîlullâh'ın oğlu Seyyid Nurullah, Şâh Ni'metullâh hayattayken Dekken'e gönderilmiş ve Behmenî hanedanıyla akrabalık tesis etmiştir. Şâhruh'un şüphelerini tamamen gidermek amacıyla Şâh Halîlullâh, Mahân'daki tekkeyi oğlu Mîr Şemseddin'e emanet etmiş, diğer oğulları Muhibuddîn Habîbullâh (ö. 864/1460) ve Habîbuddîn Muhibullâh (ö. 914/1508) ile birlikte Dekken'e göç etmiştir.⁹⁴³

⁹³⁹ Zerrînkûb, *Sûfî Mirasının Değeri*, 89,90; Hümâyûnî, *Târîh-i Silsile-i Tarikat-ı Ni'metullahiyye der İran*, 28.

⁹⁴⁰ Zerrînkûb, *Dünbâle-i Cüstücû der Tasavvuf-i İran*, 193; İvâzî, Münferid, "Seyr-i Tatavvur-i Tarikat-ı Ni'metullah-i", 44.

⁹⁴¹ Zerrînkûb, *Dünbâle-i Cüstücû der Tasavvuf-i İran*, 194.

⁹⁴² Kirmânî, "Tezkire der Menâkıb-ı Hazret-i Şâh Ni'metullâh-ı Velî", 108; Kılıç, "Ni'metullâh-ı Velî", 33/133-135; Hümâyûnî, *Târîh-i Silsile-i Tarikat-ı Ni'metullahiyye der İran*, 29.

⁹⁴³ Zerrînkûb, *Dünbâle-i Cüstücû der Tasavvuf-i İran*, 199.

Şâh Ni‘metullâh’ın vefatının ardından İran’da kalan Ni‘metullâhiyye mensupları, Hindistan’daki müntesipleri gibi siyasallaşmaya başlamışlardır. Daha önce de belirtildiği gibi, Şâh Halîlullâh, Şâhruh ile yaşadığı siyasî sorunlar nedeniyle tarikat liderliğini oğlu Şemseddin’e devrederek Hindistan’a gitmek zorunda kalmıştır. Ancak İran’da tarikat işlerini sürdüren Şemseddin ve soyuna ilişkin kaynaklarda yeterince detaylı bilgi bulunmamaktadır. Bu noktada, yalnızca 925/1519 yılında Şah İsmâil döneminde, Şemseddin’in oğlu II. Halîlullâh’ın Herat’ta öldürülmesine dair bazı kayıtlara rastlanmaktadır. Bununla birlikte, II. Halîlullâh’ın Herat’ta neden bulunduğu, hangi sebeple ve kim tarafından öldürüldüğüne dair kesin bilgiler mevcut değildir. Bu eksiklik, tarikatın İran’daki tarihi gelişimi konusunda önemli bir boşluk oluşturmaktadır.⁹⁴⁴

Şâh Halîlullâh’ın Hindistan’da vefatının ardından Ni‘metullâhiyye tarikatı’nın liderliğini oğlu Şâh Muhibullâh devralmıştır. Muhibullâh, Hindistan’da Behmenî Sultanı Mahmûd Şah’a tac giydirecek kadar güçlü bir nüfuza sahip olmuştur.⁹⁴⁵ Yetmiş iki çocuğu olduğu belirtilen Muhibullâh, hayatını Dekken’de tarikat işlerini yürütmeye adanmış ve vefat ettiğinde babasının yanına defnedilmiştir. Şâh Muhibullâh’ın çocuklarından Abdullah ve Sayfullah, Hindistan’dan İran’a dönerek Yezd’in Teft köyünde bulunan hankâhı tekrar ihya etmişlerdir. Bu iki isim, bölgedeki halkı irşad etmek ve tarikat faaliyetlerini yeniden canlandırmak için yoğun çaba sarf etmişlerdir. Bu süreç, tarikatın hem Hindistan hem de İran’daki etkisini sürdürebilmesine katkıda bulunmuştur.⁹⁴⁶

Şâh Muhibullâh’ın vefatından sonra Hindistan’da tarikatın liderliği Şâh Kemâleddîn Atiyyullâh’a geçmiştir. İran’da ise Yezd bölgesinde tarikat faaliyetlerini Şâh Zahirüddin’in oğlu Şâh Ne‘imeddin Ni‘metullâh Sâni sürdürmüştür.⁹⁴⁷ Kaynaklardan *Hold-i Berrîn*, Şâh Ne‘imeddin’i büyük sâdâtlardan biri olarak

⁹⁴⁴ Muhammed Rızâ Mehrîzî, *Sadat-ı Ni‘metullâhî Yezdi der Asr-ı Safevî* (Yezd: Vâhid-i Neşr-i Bonyad-ı Reyhânetü’r-Resûl, 1383), 86-87; Arslan, *Şâh Ni‘Metullâh-ı Velî ve Ni‘Metullâhiyye*, 158.

⁹⁴⁵ Şîrâzî, *Tarâ’ikü’l-hakâ’ik*, 3/102-103.

⁹⁴⁶ Muhammed Müfid Müstevfî-yi Bâfkî, *Câmi‘-i Müfid*, haz. İrec Efşâr (Tahran: Çâphâne-i Rengîn, 1340), 49.

⁹⁴⁷ Bâfkî, *Câmi‘-i Müfid*, 50.

anmıştır.⁹⁴⁸ Hândmîr ise onu, ahir zaman peygamberinin evlatlarının önderi ve atalarının yolunu ihya eden önemli bir şahsiyet olarak tanımlamaktadır.⁹⁴⁹

Şöhretinin geniş bir coğrafyaya yayılması, Azerbaycan, Fars, Irakeyn ve Kirmân hükümdarı Karakoyunlu Cihanşâh'ın dikkatini çekmiş ve kızı Hanım Sultan'ı Şâh Ne'imeddin ile evlendirmiştir.⁹⁵⁰ Ancak Yezd'in Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın kontrolüne geçmesiyle birlikte Ni'metullâhiyye tarikatı bazı sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Buna rağmen, Ebubekir Tihrânî, Uzun Hasan ile Şâh Ne'imeddin arasındaki bu problemlerin daha sonra çözüldüğünü ve ilişkilerin düzeldiğini aktarmaktadır.⁹⁵¹

Şâh Ne'imeddin Ni'metullâh Sâni'nin ardından Ni'metullâhiyye tarikatı'nın liderliği, oğlu Nizâmeddin Abdülbâkî Yezdî'ye (ö. 920/1524) geçmiştir.⁹⁵² Bu dönem, tarikatın İran'da siyasî güç dengeleriyle daha yakından ilişkilendiği bir süreç olmuştur. Abdülbâkî'nin liderliği, tarikatın manevî otoritesini korumanın yanı sıra, Safevîler gibi yükselen siyasî güçlerle diplomatik ilişkiler geliştirmesiyle dikkat çekmiştir.⁹⁵³ Bu kapsamda, Akkoyunlu daruğası Muhammed Küre'nin 910/1504 yılında Yezd'i ele geçirmesi önemli bir dönüm noktasıdır.⁹⁵⁴

Muhammed Küre, Ni'metullâhiyye ailesinin Yezd üzerindeki manevî etkisini fark etmiş ve bu etkiyi kendi siyasî hâkimiyetini sağlamlaştırmak için kullanmak istemiştir. Abdülbâkî'nin kızını eş olarak talep etmesi, bu stratejinin açık bir yansımasıdır. Ancak Abdülbâkî'nin bu teklifi reddetmesi, tarikatın manevî değerlerinden ödün vermemeye kararlı olduğunu göstermekle birlikte aynı zamanda, tarikatın bağımsız duruşunu koruma çabası olarak da yorumlanabilir. Muhammed Küre'nin artan baskıları ve tehditleri karşısında Abdülbâkî, bir yandan durumu idare etmeye çalışmış, diğer yandan Şah İsmâil'e başvurarak yardım talebinde bulunmuştur.

⁹⁴⁸ İsfahânî, *Hold-i Berîn (İran der Rüzgâr-ı Safevîyân)*, 318.

⁹⁴⁹ Hândmîr, *Târih-i Habibü's-Siyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 606.

⁹⁵⁰ Bâfkî, *Câmi'-i Müfid*, 50-51.

⁹⁵¹ Tihrânî, *Kitâb-ı Diyarbekriyye*, 360-361; Meşhedizâde, *Berresi-yi Münasebat-ı Meyân Tarikatha-yı Süfiyane ve Devlet-i Safevîyye*, 19; Arslan, *Şâh Ni'metullâh-ı Velî ve Ni'metullâhiyye*, 159.

⁹⁵² Ali Şîr Nevâî, *Tezkire-i Mecâlisü'n-nefâis*, haz. Ali Asgar Hikmet (Tahran: İntişârât-ı Menûçehrî, 1363), 382-383.

⁹⁵³ Mehrîzî, *Sadat-ı Ni'metullâhî Yezdî der Asr-ı Safevî*, 101.

⁹⁵⁴ Muhammed Mîrek b. Mes'ûd Hüseyinî Münşî, *Riyâzü'l-Firdevsî Hânî*, tsh. İrec Efşâr, Ferîşte Sârâfân (Tahran: Bonyâd-ı Mevkûfât-ı Doktor Mahmûd Afşar, 1385), 398.

Bu müdahale arayışı, Ni‘metullâhiyye tarikatı ile Safevîler arasında kurulacak olan siyasî ittifakın ilk adımı olmuştur. Nihayetinde, Safevî kuvvetlerinin Yezd’e müdahalesi neticesinde Muhammed Küre tutuklanarak İsfahan’da idam edilmiştir. Bu gelişme, tarikat açısından yalnızca mevcut tehdidin bertaraf edilmesiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda Safevîlerle daha güçlü ve kurumsal bir iş birliğinin tesis edilmesi anlamına gelmiştir. Söz konusu ittifak, Ni‘metullâhiyye tarikatı’nın İran’daki mevcudiyetini daha da sağlamlaştırmış ve Safevî siyaseti içindeki nüfuzunu kayda değer ölçüde artırmıştır.⁹⁵⁵

Mehrizî’ye göre, Abdülbâkî ile Şah İsmâil arasındaki ilk temas, 916/1510 yılında Herat’ın fethi sırasında gerçekleşmiştir.⁹⁵⁶ Abdülbâkî, fethin hemen ardından Irak ve Azerbaycan eşrafiyla birlikte Şah İsmâil’e tebriklerini sunmuş ve bu vesileyle Safevîlerle yakın bir ilişki kurmuştur.⁹⁵⁷ Horasan’ın fethinden sonra Herat’ta bir süre ikamet eden Abdülbâkî, şehirde meydana gelen bazı önemli olaylarda etkili roller üstlenmiştir. Bu olaylardan biri, Horasan Müftüsü ve büyük Sünnî âlim Mevlânâ Seyfeddin Taftazânî’nin öldürülmesidir. Rivayetlere göre, Abdülbâkî, Mevlânâ ile tartışmalar arasında yer almış ve Şah İsmâil’in Taftazânî’nin idamına yönelik fetvasında etkili olmuştur. Abdülbâkî, Herat’taki ikameti boyunca Şah İsmâil’e refakat etmiş ve pek çok toplantıya katılmıştır. Şah İsmâil ile son buluşması ise 917/1511 yılında Herat’ta düzenlenen Nevruz kutlamaları sırasında gerçekleşmiştir.⁹⁵⁸

Abdülbâkî’nin Safevîlerle birlikte hareket etmesi, tarikatın politikleşmesine ve diğer birçok tarikat gibi zamanla İran topraklarında yok olmasına yol açmıştır. Nitekim Dîvân Bigî, Safevîler ile Ni‘metullâhiyye tarikatı arasındaki ilişkiyi ve bunun sonuçlarını şu şekilde özetlemiştir: “Safevîler, tarikat vasıtasıyla saltanat tahtına geldiklerinden, diğer tarikatların da aynı yöntemle güç kazanmalarını istemiyorlardı. Bu nedenle, Ni‘metullâhiyye ve diğer tarikatların ortadan kalkması için çaba harcadılar. Şöyle ki, onları dünyevi makamlarla meşgul ederek tarikat işlerinden

⁹⁵⁵ *Âlem Ârâ-yi Safevî*, 101-103; Meşhedizâde, *Berresi-yi Münasebat-ı Meyân Tarikatha-yı Süfîyane ve Devlet-i Safevîyye*, 20-21.

⁹⁵⁶ Mehriî, *Sadat-ı Ni‘metullâhî Yezdî der Asr-ı Safevî*, 104-111.

⁹⁵⁷ Hândmîr, *Târih-i Habibü’s-Sîyer fi Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 517.

⁹⁵⁸ *Cihângüşa-yı Hakân (Târih-i Şah İsmail)*, 394,395; Mehriî, *Sadat-ı Ni‘metullâhî Yezdî der Asr-ı Safevî*, 111.

uzaklaştırdılar. Zâhir uleması da büyük bir çaba ve titizlikle bu tarikatları şirk ve küfürle suçladı. Bunun sonucunda, eziyete uğramaları, öldürülmeleri ve sürgün edilmelerine dair hüküm verdiler. Nihayetinde, durum öyle bir noktaya geldi ki ‘sûfî’ ismi dahi unutulacak hale geldi. Ni‘metullâhiyye tarikatı tamamen yok oldu. Ancak Şiraz’da Zehebiyye, Irak ve Horasan’da Nakşibendiyye ve bazı yerlerde Üveysiyye tarikatları az da olsa varlıklarını sürdürmeyi başarabildi.”⁹⁵⁹

Abdülbâkî’nin, Şah İsmâîl’in hükümet teşkilatında görev alması 917/1511 yılına rastlamaktadır. Bu dönemde Şah İsmâîl, kendisini “altın makam” olarak adlandırılan sâdâret makamına atamıştır. ⁹⁶⁰Abdülbâkî’nin bu yüksek mevkiye yükselmesinde, Şah İsmâîl’in vekili Emîr Necm Sâni’nin büyük bir rol oynadığı görülmektedir. Aralarındaki münasebet zamanla derinleşmiş ve güçlü bir güven ilişkisine dönüşmüştür.⁹⁶¹ Necm Sâni, 918/1512 yılında Maverâünnehir’de Özbekler üzerine düzenlenen sefere çıkarken yerine vekil olarak Abdülbâkî’yi bırakmıştır. Ancak, Özbeklerle yapılan Gucdüvvân Savaşı sırasında Necm Sâni hayatını kaybetmiştir. Bu haberin İsfahan’daki Şah İsmâîl’e ulaşmasının ardından Abdülbâkî, Necm Sâni’nin yerine “vekil-i nefis-i nefis-i hümayun” makamına atanmıştır. Bu süreç, Abdülbâkî’nin Safevî idaresindeki itibarı ve Necm Sâni’nin kendisine duyduğu güveni ortaya koyarken, aynı zamanda Safevî bürokrasisinin işleyişine dair önemli bir örnek teşkil etmektedir.⁹⁶²

Abdülbâkî’nin Safevî sarayındaki kariyeri, aynı zamanda tarikatın geleneksel yapısından bir sapmayı da temsil etmektedir. Zira kendisinden önceki Ni‘metullâhî şeyhleri genellikle taşra düzeyinde yarı resmi pozisyonları işgal ederken Abdülbâkî ile birlikte Ni‘metullâhîler, Safevîlerle daha güçlü bağlar kurmuş ve merkezi otoriteyle daha yakın ilişkiler geliştirmiştir. Bu yakınlaşma, saraydaki gruplar arasında taraf

⁹⁵⁹ Ahmet Dîvân Bigî, *Hadîketü’ş-şu‘ârâ*, nşr. Abdülhüseyn Nevâî (Tahran: İntişârât-ı Zerrîn, 1365), 2/1036; Keyvân Semî – Menuçehr Sadûkî, *Du Risâle der Târih-i Cedîd-i Tasavvuf-i İrân* (Tahran: Şirket-i İntişârât-ı Pajeng, 1370), 37; Arslan, *Şâh Ni‘Metullâh-ı Velî ve Ni‘Metullâhiyye*, 160.

⁹⁶⁰ Mehrîzî, *Sadat-ı Ni‘metullâhî Yezdî der Asr-ı Safevî*, 112; İvâzî, Münferid, “Seyr-i Tatavvur-i Tarikat-ı Ni‘metullah-i”, 52.

⁹⁶¹ Hürşâh b. Kubâd Hüseyinî, *Târih-i İlçî-yi Nizâmşâh*, tsh. Muhammed Rızâ Nasirî, Koiçi Haneda (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 1379), 56; Hândmîr, *Târih-i Habibü’s-Sîyer fi Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 534; Mehrîzî, *Sadat-ı Ni‘metullâhî Yezdî der Asr-ı Safevî*, 113.

⁹⁶² Emin Ahmed Râzî, *Tezkire-i Heft İklim* (Tahran: İntişârât-ı Süruş, 1378), 1/148; Hândmîr, *Târih-i Habibü’s-Sîyer fi Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 534; Hüseyinî, *Târih-i İlçî-yi Nizâmşâh*, 56-59; Mehrîzî, *Sadat-ı Ni‘metullâhî Yezdî der Asr-ı Safevî*, 113-114; Şîrâzî, *Tekmiletü’l-Ahbâr*, 53.

olmayı kaçınılmaz hale getirmiştir. Şah İsmâîl'in saltanatının ilk döneminde Safevîler arasında yoğun şekilde yaşanan etnik ve kültürel çekişmeler, Kızılbaş emirleri ile idari yapıyı temsil eden Fars-Tacik unsurlar arasında gerçekleşmiştir. Özellikle 920/1514 tarihli Çaldıran Savaşı öncesinde, Şah İsmâîl'in Fars-Tacik unsurları desteklemesi bu ayrımı daha da belirginleştirmiştir. Şah İsmâîl'in bu tercihi, muhtemelen aşırı güç kazanan Kızılbaş emirlerini dengelemeye yönelik bir hamleydi. Abdülbâkî'nin Safevî sarayındaki yükselişi ise, Tacik unsurların liderlerinden biri olan Emîr Necm lakaplı Emir Yâr Ahmed'in desteğiyle mümkün olmuştur. Bu destek, Abdülbâkî'nin saraydaki konumunu güçlendirmiş ve tarikat, Safevî siyasîyasetinde nüfuz sahibi bir unsur olarak öne çıkmıştır.⁹⁶³

Abdülbâkî, daha önce bulunduğu sadr makamına kimin atanacağı hususunda Safevî sarayındaki bazı emirler ve ileri gelenlerle çeşitli tartışmalar yaşamıştır. Bu tartışmaların ardından Şah İsmâîl, Mîr Seyyid Şerif Şîrâzî'yi sadr makamına tayin ederek meseleye son noktayı koymuştur. Seyyid Şerif, daha önce Emîr Necm Sâni ile yaşadığı bazı ihtilaflar sebebiyle sadr makamından ayrılmak zorunda kalmıştı. Ancak Necm Sâni'nin vefatından sonra bu makama yeniden gelmek istemiş, fakat Abdülbâkî'nin, Necm Sâni ile olan yakın ilişkisi dolayısıyla onun muhalefetiyle karşılaşmıştır. Bu çekişmeyi sona erdirmek ve taraflar arasında bir uzlaşma sağlamak isteyen Şah İsmâîl, Abdülbâkî'nin kızını Seyyid Şerif Şîrâzî ile evlendirmiştir. Bu izdivaçtan, dönemin önemli şahsiyetlerinden biri olan ve 973/1566 yılında vefat eden Mîr Seyyid Şerif Bâkî dünyaya gelmiştir. Bâkî, Şah Tahmasb döneminde hem ilmi kişiliği hem de siyasî nüfuzuyla öne çıkmış ve Şah tarafından Irak vezareti makamına atanarak devlet yönetiminde ve ilim sahasında etkili bir şahsiyet haline gelmiştir.⁹⁶⁴

Şah İsmâîl ile Emir Abdülbâkî Yezdî arasındaki ilişki incelendiğinde, her iki tarafın da kendi amaçlarını gerçekleştirdiği görülmektedir. Şah İsmâîl açısından, Ni'metullâhiyye tarikatı'nın Yezd ve Kirmân bölgelerindeki güçlü konumu, Safevîler için stratejik bir avantaj sağlamıştır. Bu bölgesel güç, Safevîlerin nüfuzunu genişletmek ve meşruiyetini pekiştirmek adına önemli bir rol oynamıştır. Öte yandan, Abdülbâkî'nin Safevîlerin yanında yer alması, Ni'metullâhiyye tarikatı'nı dönemin

⁹⁶³ Connell, *The Nimatullahi Sayyids of Taft*, 191.

⁹⁶⁴ Mehrîzî, *Sadat-ı Ni'metullâhi Yezdî der Asr-ı Safevî*, 115; Hüseyinî, *Târîh-i İlçî-yi Nizâmşâh*, 62.

çeşitli tehditlerinden korumuştur. Safevî desteği sayesinde tarikat, hem dinî hem de siyasî varlığını muhafaza etmiştir. Bu dönemde dikkat çeken bir diğer önemli husus ise, Abdülbâkî'nin liderliğiyle birlikte Ni'metullâhiyye tarikatı'nın klasik sûfî karakterinden uzaklaşarak siyasî bir kimlik kazanmasıdır. Özellikle Yezd ve Kirmân'da güçlü bir nüfuza sahip olan Ni'metullâhiyye, bu dönemde bir tarikattan çok, bağımsız bir siyasî yapı gibi davranmıştır. Bu dönüşüm, tarikatın lider kadrosunun politik stratejilere yönelmesi ve dönemin siyasî atmosferinde yer edinme çabasıyla doğrudan ilişkili olmuştur.⁹⁶⁵

Emir Abdülbâkî Yezdî'nin ardından Ni'metullâhiyye tarikatı'nda önemli bir lider olarak öne çıkan isim, Şâh Nureddin Ni'metullâh Yezdî'dir. 912/1506 yılında Yezd'de doğan Ni'metullâh Yezdî, henüz sekiz yaşındayken babasının Çaldıran Savaşı'nda hayatını kaybetmesiyle yetim kalmıştır. Hayatı ve etkisi, Safevî hükümdarı Şah Tahmasb'ın dönemiyle örtüşmektedir. Abdülbâkî'nin vefatı, Ni'metullâhiyye tarikatı'nda kısa süreli bir duraklamaya yol açmışsa da Ni'metullâh Yezdî'in büyüyüp liderliği devralması ve Şah Tahmasb ile geliştirdiği yakın ilişkiler, tarikatın yeniden eski gücüne kavuşmasını sağlamıştır. Ni'metullâh Yezdî, yalnızca dinî liderlik rolüyle değil, aynı zamanda Safevî yönetimiyle iş birliği yaparak siyasî bir lider olarak da dikkat çekmiştir. Bu dönemde Şah Tahmasb, Özbeklere karşı yürüttüğü mücadelede Ni'metullâhiyye tarikatı'nın halk üzerindeki etkisinden ve bölgesel nüfuzundan yararlanmışır.⁹⁶⁶

Şah İsmâil ve Emir Abdülbâkî Yezdî arasında kurulan ilişkiler, çocukları Şah Tahmasb ve Şâh Ni'metullâh Yezdî tarafından da sürdürülmüştür. Bu ilişkiler, iki taraf arasında akrabalık bağlarının tesis edilmesiyle daha da güçlenmiştir.⁹⁶⁷ Safevî kaynaklarına göre, Şah Tahmasb kız kardeşini Ni'metullâh Yezdî ile evlendirerek, Ni'metullâhiyye tarikatı lideriyle olan bağıni pekiştirmiştir. Bu izdivaç, Ni'metullâh Yezdî'in Safevî sarayındaki nüfuzunu büyük ölçüde artırmıştır. Bu nüfuz, özellikle Elkas Mîrzâ (ö. 957/1550) Hadisesi sırasında belirgin hale gelmiştir. Şah Tahmasb'ın kardeşi Elkas Mîrzâ, Şirvan valisi olarak görev yaparken isyan etmiş ve kendi adına

⁹⁶⁵ Meşhedizâde, *Berresi-yi Münasebat-ı Meyân Tarikatha-yı Sûfîyane ve Devlet-i Safevîyye*, 23.

⁹⁶⁶ Kirmânî, "Tezkire der Menâkıb-ı Hazret-i Şâh Ni'metullâh-ı Velî", 220; Mehrîzî, *Sadat-ı Ni'metullâhî Yezdî der Asr-ı Safevî*, 125; Meşhedizâde, *Berresi-yi Münasebat-ı Meyân Tarikatha-yı Sûfîyane ve Devlet-i Safevîyye*, 24.

⁹⁶⁷ Mehrîzî, *Sadat-ı Ni'metullâhî Yezdî der Asr-ı Safevî*, 125.

para bastırmıştır. Bu isyan, Safevîler ile Osmanlılar arasında diplomatik sorunlara yol açmıştır. Ancak kriz, Ni‘metullâh Yezdî’nin arabuluculuğu sayesinde çözüme kavuşturulmuştur.⁹⁶⁸

Safevî hanedanı ile Ni‘metullâhiyye tarikatı arasındaki güçlü bağlar, yalnızca siyasî ve dinî iş birliğiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda ailevi ilişkilerle de pekişmiştir. Bu doğrultuda, 962/1555 yılında II. Şah İsmâil’in, Şah Ni‘metullâh ve Haneş Begüm’ün kızı Peri Peyker Hanım ile evlenmesi, iki taraf arasındaki ilişkilerin daha da derinleşmesine katkı sağlamıştır. Bu evlilik dolayısıyla Tebriz’in çarşı ve sokakları özenle süslenmiş, düğün töreni Bağ-ı Şimal ve Bağ-ı İşretâbâd gibi dönemin seçkin mekânlarında gerçekleştirilmiştir.⁹⁶⁹

Safevîler ile Ni‘metullâhiyye tarikatı arasındaki olumlu ilişkiler, Ni‘metullâh Yezdî’nin vefatına kadar devam etmiştir. 971/1564 yılında, bir Nevruz gecesi Şah Ni‘metullâh’ın eşi Haneş Begüm vefat etmiş, naası bizzat Ni‘metullâh Yezdî tarafından Kerbela’ya götürülerek defnedilmiştir. Ni‘metullâh Yezdî, ertesi yıl hac maksadıyla Şah Tahmasb’tan izin alarak yola çıkmış, ancak 971/1564’te Hemedan’a ulaştığında vefat etmiştir.⁹⁷⁰

Şah Ni‘metullâh Yezdî’nin vefatının ardından Ni‘metullâhiyye tarikatı’nın liderliği, oğlu Mîr Gıyâseddin Muhammed Mîrmîrân Yezdî’ye (ö. 999/1591) devredilmiştir.⁹⁷¹ Bu liderlik değişimi, tarikatın sürekliliği ve otoritesinin korunması açısından kritik bir dönüm noktası olmuştur. Şah Tahmasb, Şah Ni‘metullâh Yezdî’nin ölümünün ardından onun servetini oğlu Mîrmîrân ve kızı Peri Peyker Hanım arasında bölüştürerek hem aile içinde dengeyi sağlamış hem de Safevî hanedanı ile tarikat arasındaki bağları güçlendirmiştir.⁹⁷²

⁹⁶⁸ Muhammed Muhsin Müstavfî, *Zübdetü’l-tevârih* (Tahran: Mecmua-i İntişârât-ı Edebî ve Tarihi-i Mevkufât-ı Dr. Mahmud Afşar-ı Yezdî, 1375), 67-71; Budak Münşî-i Kazvinî, *Cevâhirü’l-âhbâr*, 204; Meşhedizâde, *Berresi-yi Münasebat-ı Meyân Tarikatha-yı Süfîyane ve Devlet-i Safevîye*, 24-25.

⁹⁶⁹ Kadı Ahmed Kummî, *Hülasâtü’l-tevârih*, 376; Şîrâzî, *Tekmiletü’l-Ahbâr*, 109; Şeref Han, *Şerefname*, 207; Mehrîzî, *Sadat-ı Ni‘metullâhî Yezdî der Asr-ı Safevî*, 135.

⁹⁷⁰ Şîrâzî, *Tekmiletü’l-Ahbâr*, 122; Mehrîzî, *Sadat-ı Ni‘metullâhî Yezdî der Asr-ı Safevî*, 139.

⁹⁷¹ İsfahânî, *Hold-i Berîn (İran der Rüzgâr-ı Safevîyân)*, 413.

⁹⁷² Mehrîzî, *Sadat-ı Ni‘metullâhî Yezdî der Asr-ı Safevî*, 145.

Mîrmîrân, XVI. yüzyılın ikinci yarısında Ni‘metullâhiyye şeyhleri arasında en etkili liderlerden biri olmuştur. Onun döneminde tarikat, tarihinin en parlak dönemlerinden birini yaşamış, hem dinî hem de siyasî nüfuzunu artırmıştır.⁹⁷³ Şah Tahmasb ve Muhammed Hudâbende dönemlerinde nâibü’n-nukabâ ve vilayet sadırlığı gibi önemli görevlerde bulunmuş, bu sayede Safevî yönetimi içinde güçlü bir konuma erişmiştir. Siyasî etkisini yalnızca resmi görevleriyle değil, evlilik bağları gibi stratejik ilişkilerle de pekiştirmiştir. Mîrmîrân’ın liderliği, Ni‘metullâhiyye tarikatı’nı dinî bir yapının ötesine taşıyarak dönemin siyasî ve sosyal hayatında etkin bir yapı haline getirmiştir.⁹⁷⁴

Şah Tahmasb döneminde Safevîler ile Ni‘metullâhiyye tarikatı arasındaki ilişkiler kesintisiz bir şekilde devam etmiştir. II. Şah İsmâil’in hükümdarlığı sırasında yaşanan küçük bir tatsızlık dışında, bu ilişkiler önemli bir sorunla karşılaşmadan sürmüştür. Kaynaklara göre bu gerilim, Mîrmîrân’ın II. Şah İsmâil’in tahta çıkışını bizzat kutlamak yerine oğlu Şah Nureddin’i göndermesinden kaynaklanmıştır. Ancak bu mesele, ilişkilerde ciddi bir kırılma yaratmamıştır. Muhammed Hudâbende döneminde ise iki aile arasındaki bağlar daha da güçlenmiştir. Bu dönemde Mîrmîrân’ın oğulları Şah Nureddin ve Burahaneddin Halîlullâh, Şah Tahmasb’ın kızı Haneş Hanım ve II. İsmâil’in kızı Safiyye Hanım ile evlenmiştir. Bu yeni evlilikler, Safevîler ve Ni‘metullâhiyye tarikatı arasındaki ilişkileri daha da pekiştirerek hem siyasî hem de ailevi bağların kuvvetlenmesine vesile olmuştur.⁹⁷⁵

Şah I. Abbas’ın tahta çıkışıyla birlikte, Safevî hanedanı ve Ni‘metullâhiyye tarikatı arasındaki ilişkilerde yavaş yavaş kırılmalar yaşanmaya başlamıştır. Bu dönemde Mîrmîrân’ın, Safevîlerin siyasî zayıflıklarından yararlanarak devletin yönetimini Ni‘metullâhiyye tarikatı’na geçirme arzusu taşıdığı görülmektedir. Özellikle Şah Muhammed Hudâbende’nin hükümdarlığının son dönemlerindeki siyasî kaos ve Şah I. Abbas’ın tahta geçişinin ilk yıllarında Kızılbaş grupları arasındaki çatışmalar, Mîrmîrân’a bu hedefini gerçekleştirmek için uygun bir zemin sunmuştur.

⁹⁷³ Arjomand, “Safevî Dönemi İran’ında Dinî Taşkınlık (Gulûvv)”, 174.

⁹⁷⁴ Connell, *The Nimatullahi Sayyids of Taft*, 206.

⁹⁷⁵ Mûsevî, *Tasavvuf der Asr-ı Safevî ve Edebiyyât-ı Ân Devre*, 81; Bâfkî, *Câmi’-i Müfîd*, 63; Meşhedizâde, *Berresi-yi Münasebat-ı Meyân Tarikatha-yı Sûfiyane ve Devlet-i Safevîyye*, 26-27; Kirmânî, “Tezkire der Menâkıb-ı Hazret-i Şâh Ni‘metullâh-ı Velî”, 228-229; Arslan, *Şâh Ni‘Metullâh-ı Velî ve Ni‘Metullâhiyye*, 162.

Mîrzâ Bek Gonâbâdî, Mîrmîrân'ın bu tutumuna dair şu bilgileri aktarmaktadır: “Güvenilir kaynaklardan, Şâh Ni‘metullâh Yezdî'nin torunlarından Mîrmîrân'ın, Mürşid Kuli Han'ın öldürülmesinin ardından veya öncesinde, Safevî hanedanını zayıf olarak nitelediğini öğrendim. Onun düşüncesi, hükümdarlığın kendi ailesine geçmesi gerektiği yönündeydi. Çünkü Safevîlerin müritlerin yardımı ve sûfîlerin desteğiyle tahta geçtiğine inanıyordu. Aynı şekilde Ni‘metullâhiyye tarikatı'nın da geniş bir mürid kitlesine sahip olduğunu varsayıyordu.” Bu inanç doğrultusunda, Mîrmîrân siyasî hedeflerini gerçekleştirmek için çeşitli stratejilere başvurduğu görülmektedir. Örneğin, dönemin etkili isimlerinden Bektaş Han Afşar'ı (998/1590) etkileyerek onu kızıyla evlendirmiş ve bu evlilik aracılığıyla saltanata giden yolu hazırlamaya çalışmıştır. Ancak, bu çabalar Ni‘metullâhiyye tarikatı'nın Safevî hanedanına olan geleneksel bağlılığını zayıflatmış ve taraflar arasında daha büyük bir kopuşun zeminini oluşturmuştur.⁹⁷⁶

Mîrmîrân, Bektaş Han Afşar ile kurduğu akrabalık ilişkisini kullanarak Şah I. Abbas'ın hastalığını fırsat bilmiş ve 997/1589 yılında Yezd'de bir isyan hareketi başlatmıştır. Bektaş, Yezd şehrini ele geçirmek amacıyla, şehrin hâkimi Ali Kulî Han Şamlu'yu kızıyla evlendirme ve Kirmân'daki bazı bölgeleri ona verme sözü vererek kendi tarafına çekmeye çalışmıştır. Ancak Ali Kulî Han bu teklifi kabul etmemiş, aksine kale surlarını güçlendirerek Bektaş ve Mîrmîrân'ın adamlarına karşı direnişe geçmiştir. Kale kuşatması üç ay boyunca sürmüş, ancak bu esnada Şah I. Abbas'ın iyileştiği haberinin gelmesiyle Bektaş Han ve Mîrmîrân paniğe kapılmıştır. Can güvenliği endişesiyle Bektaş kuşatmayı kaldırarak geri çekilmiştir. Bu başarısız girişim, hem Mîrmîrân'ın Safevî yönetimine karşı giriştiği en ciddi teşebbüslerden biri olmuş hem de Safevîlerin Yezd üzerindeki kontrolünü daha da pekiştirmiştir.⁹⁷⁷

Mîrmîrân, 999/1591 yılında kaybettiği itibarını yeniden kazanmak umuduyla Şah Abbas'la görüşmek üzere İsfahan'a gitmiştir. Ancak Şah Abbas'tan beklediği ilgiyi görememiştir. Aynı yıl içerisinde Yezd'e bağlı Neduşen köyünde vefat eden

⁹⁷⁶ Mîrzâ Bey Gonâbâdî, *Ravzatü's Safeviye*, 768-679; Mehrîzî, *Sadat-ı Ni‘metullâhî Yezdî der Asr-ı Safevî*, 150-151; Arslan, *Şâh Ni‘Metullâh-ı Velî ve Ni‘Metullâhiyye*, 162; Meşhedizâde, *Berresi-yi Münasebat-ı Meyân Tarikatha-yı Sûfîyane ve Devlet-i Safevîyye*, 28.

⁹⁷⁷ Müneccim Yezdî, *Târîh-i Abbasî yâ Rûznâme-i Molla Celal*, 69-70; Mehrîzî, *Sadat-ı Ni‘metullâhî Yezdî der Asr-ı Safevî*, 156-157; Arslan, *Şâh Ni‘Metullâh-ı Velî ve Ni‘Metullâhiyye*, 163.

Mîrmîrân'ın cenazesi, atalarının defnedildiği Teft köyüne götürülerek orada toprağa verilmiştir. Mîrmîrân'ın ölümünün ardından Şah Abbas, Yezd'in idaresini oğlu Şah Halîlullâh'a vermiştir. Şah Halîlullâh, Safevî hanedanıyla Ni'metullâhiyye tarikatı arasındaki geleneksel bağları güçlendirmek adına Şah Tahmasb'ın yeğeni Sultan Begüm ile evlenmiştir. Bu evlilik, iki taraf arasındaki ilişkiyi yeniden pekiştirerek dinî ve siyasî bağların sürekliliğine katkı sağlamıştır.⁹⁷⁸

Ni'metullâhiyye tarikatının Safevî hanedanıyla evlilikler yoluyla kurduğu akrabalık bağları, zamanla tarikatın temel yapısında bazı değişikliklere neden olmuştur. Bu evliliklerin sayısındaki artış, tarikatın Safevîler ile kurduğu ilişkilerin derinleşmesine yol açmış ve tarikatın, Safevîlerin bir kolu gibi algılanmasına sebep olmuştur. Bu süreçte tarikatın yapısı değişmiş ve dervişlik mekanizması, siyasî bir güç unsuru olan şehzadelik statüsüne dönüşmüştür. Ancak bu sıkı ilişkilerin siyasal bir boyut kazanması, ilerleyen dönemlerde tarikat için korku ve zarar getirici sonuçlar doğurmuştur. Nitekim Şah I. Abbas'ın halefi Şah Safî'nin tahta çıkışıyla birlikte, fitnecilerin iftiraları sonucu Safevî şehzadeleri ve Ni'metullâhiyye tarikatının bazı mensupları öldürülmüştür. Bu olaylar arasında Mîrmîrân'ın Şah Abbas'tan önce tahta geçmesini düşündüğü Sencer Mîrzâ, Mîrzâ'nın yirmi yaşındaki oğlu ve Ni'metullâhiyye tarikatından bir diğer kişi de yer almıştır. Sonuç olarak, Ni'metullâhiyye tarikatının Mîrmîrân ile birlikte siyasallaşması, Safevîlerle kurulan sevgi ve dostluğa dayalı ilişkilerin yerini kin ve nefrete bırakmasına neden olmuştur. Safevî hükümdarları, tarikatın etkisini daraltmış ve eskisi gibi serbest hareket etmelerine izin vermemiştir. Buna ek olarak, tarikat üyelerinin sürgün edilmesi ve baskılara maruz kalması, Safevî döneminin sonlarına doğru Ni'metullâhiyye'nin etkileyici şahsiyetler yetiştirememesine yol açmıştır. Bu gerileme, tarikatı Safevî topraklarında yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bırakmıştır. Ancak Safevîlerin düşüşünden sonra Ni'metullâhiyye tarikatı, İran topraklarına dönerek faaliyetlerine kaldığı yerden devam etmiştir.⁹⁷⁹

⁹⁷⁸Temimdarî, *İrfan ve Edeb der Asr-ı Safevî*, 66; Meşhedizâde, *Berresi-yi Münasebat-ı Meyân Tarikatha-yı Sûfiyane ve Devlet-i Safevîyye*, 29.

⁹⁷⁹Hakikat, *Mektebhâ-yı İrfanî der Deverân-ı İslamî*, 300; Temimdarî, *İrfan ve Edeb der Asr-ı Safevî*, 66-67; Müsevî, *Tasavvuf der Asr-ı Safevî ve Edebiyyât-ı Ân Devre*, 82.

4.3. Safevîler Döneminde Sünnî Tarikatlar

4.3.1. Nakşibendiyye

Nakşibendiyye tarikatı, Buhara'ya yakın Kasr-ı Hinduvan, diğer adıyla Kasr-ı Arifan'da doğan Şeyh Bahâeddin Nakşibend (ö. 791/1389) tarafından kurulmuştur.⁹⁸⁰ “Şâh-ı Nakşibend” olarak bilinen Bahâeddin,⁹⁸¹ henüz üç günlük bir bebekken dedesinin mürşidi Hâce Muhammed Baba Semmâsî (ö. 740/1339) tarafından manevî evlat olarak kabul edilmiştir. Semmâsî, “O, bizim evladımızdır ve biz onu kabul ettik” diyerek Bahâeddin'in tasavvufî terbiyesini Emîr Külâl'e (ö. 772/1370) havale etmiştir.⁹⁸² Yedi yıl boyunca Emîr Külâl'in rehberliğinde tasavvufî eğitim gören Bahâeddin, Hâcegân yoluna intisabını Abdulhalik Gucdüvânî'nin (ö. 575/1179) ruhaniyetine borçlu olduğunu ifade etmiştir.⁹⁸³ Bahâeddin'in, kendisinden yıllar önce vefat etmiş olan Gucdüvânî'ye duyduğu manevî yakınlık, tasavvufî gelenekte üveysilik olarak adlandırılmaktadır. Aynı şekilde, onun Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) ruhaniyetinden yıllarca beslenmesi de bu üveysi bağ ile ilişkilidir.⁹⁸⁴ Şeyhleri cehrî zikri icra ettikleri halde, Bahâeddin, Gucdüvânî'nin tesiriyle hafî zikri tercih etmiştir.⁹⁸⁵

Nakşibendiyye tarikatı, kurucusu Bahâeddin Nakşibend'in etkisiyle geniş bir coğrafyada yayılmış ve dönemin en önemli tasavvuf hareketlerinden biri haline gelmiştir. Tarikat, özellikle Türkistan, Anadolu ve Hindistan gibi geniş bir alanda etkili olmuş ve bu yönüyle dönemin en yaygın tarikatlarından biri olarak kabul edilmiştir. Bahâeddin Nakşibend'in müritlerinden Muhammed Pârsa (ö. 822/1419) ve Alâeddin Attâr (ö. 802/1400), tarikatın Mâverâünnehir bölgesinde yayılmasında önemli roller üstlenmiştir. Tarikat, Ubeydullah Ahrâr (ö. 895/1490) döneminde daha da geniş bir

⁹⁸⁰ Muhammed Raûf Tevekkülî, *Târih-i Tasavvuf der Kürdistân* (y.y.: İntişârât-ı İşrâkî, t.y.), 191-192; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 233.

⁹⁸¹ Yılmaz, *Ana Hatları ile Tasavvuf ve Tarikatlar*, 257.

⁹⁸² Mevlânâ Abdürrahman b. Ahmed Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hadarâtü'l-kuds*, tsh. Mehdî Tevhidî Pûr (Tahran: İntişârât-ı Kitâbfiroşî-yi Mahmûdî, 1336), 381; Salâh b. Mubârek Buhârî, *Enîsü't-tâlibîn ve uddetü's-sâlikîn* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2010), 18.

⁹⁸³ Avni Kılıç, “Kürdistan'da Halidilik”, *Kimlik, Kültür ve Değişim Sürecinde Osmanlı'dan Günümüze Kürtler Sempozyumu*, ed. M. Cengiz Yıldız (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013), 367.

⁹⁸⁴ Murat Özeydin, *Şeyh Abdurrahman Aktepe: Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: Cihan Yayınları, 2009), 149.

⁹⁸⁵ Mâhir İz, *Tasavvuf Mâhiyeti, Büyükleri ve Tarikatlar*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: Rahle Yayınevi, 1969), 168.

şöhrete kavuşmuş ve Anadolu ile Osmanlı başkenti İstanbul'a kadar ulaşmıştır. Nakşibendiyye'nin Anadolu'ya girişi ise Ahrâr'ın halifesi Simavlı Molla Abdullah İlâhî (ö. 896/1491) aracılığıyla gerçekleşmiştir.⁹⁸⁶

Tarikat, İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) döneminde tasavvufî reform hareketleriyle yeni bir çehre kazanmış, Hindistan başta olmak üzere geniş bir etki alanına ulaşmıştır. Mevlâna Halid Bağdâdî'nin (ö. 1242/1827) öncülüğünde kurulan Halidiyye kolu, Nakşibendiyye'nin özellikle Osmanlı coğrafyasında yaygınlık kazanmasını sağlamış ve tarikat uzun yıllar boyunca etkisini sürdürmüştür.⁹⁸⁷

Nakşibendiyye tarikatı, başlangıçta Farsça konuşan topluluklar arasında zuhûr etmiş ve klasik metinlerinin çoğu Farsça kaleme alınmış olmasına rağmen, İran'daki etkisinin sınırlı kalması tarikat tarihinde önemli bir paradoks olarak değerlendirilmiştir. Ancak söz konusu çelişki, tarikatın ortaya çıktığı dönemde Mâverâünnehir ve Horasan'ın doğu bölgelerinin İran kültürel ve siyasî dünyasının bir parçası sayıldığı tarihsel bağlamda ele alınmalıdır.⁹⁸⁸

Safevî Devleti'nin mezhepsel dayatmaları, Sünnî tarikatlar üzerinde genel olarak olumsuz etkiler bırakmış ve bu süreçte en fazla zarar gören tarikatlardan biri Nakşibendiyye olmuştur. Safevî baskıları, özellikle Mâverâünnehir'den farklı bölgelere henüz yayılmaya başlayan Nakşibendiyye üzerinde son derece ağır ve yıkıcı sonuçlar doğurmuştur.⁹⁸⁹

Safevîlerin, Nakşibendiyye gibi köklü sûfî tarikatlarını hedef almasının iki temel nedeni bulunmaktadır. Birincisi, Nakşibendiyye'nin Sünnî bir kimlik taşımasıdır. Safevîler, Sünnî kimliğe sahip tarikatları mezhepsel bir tehdit olarak görmüş ve bu kimliğin zayıflatılmasına yönelik sistematik baskılar uygulamıştır. İkincisi, bazı Sünnî tarikatların siyasî otoriteyi tehdit eden bir potansiyele sahip olduğuna inanılmasıdır. Özellikle, Nakşibendiyye tarikatının silsilesinin Hz. Ali yerine

⁹⁸⁶ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 260-261.

⁹⁸⁷ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 233.

⁹⁸⁸ Algar, *Nakşibendilik*, 263.

⁹⁸⁹ Abdulcebbar Kavak, "Safevîlerin Şiileştirme Siyasetinin Mağduru Olan Bir Aile: Haydarîler ve Irak'taki Faaliyetleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2018), 41.

Hız. Ebûbekir'e dayanması, Safevîlerin gözünde tarikatı daha da hedef haline getirmiştir.⁹⁹⁰

XIV. yüzyılda Ceyhun Nehri ötesi olarak bilinen Amuderya bölgesi, Nakşibendiyye tarikatının doğduğu topraklardır. Ancak tarikat, bu coğrafya ile sınırlı kalmamış, yaklaşık bir asır sonra sınırlarını genişleterek XV. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Devleti'nin başkenti İstanbul'a ulaşmayı başarmıştır. Bununla birlikte, Nakşibendiyye'nin İstanbul ve Osmanlı topraklarının diğer bölgelerine yayılması sanıldığı kadar kolay olmamış, ciddi zorluklarla karşılaşmıştır. Bu zorlukların en önemli nedenlerinden biri, İran coğrafyasında Şii-Safevî hanedanlığının yükselişi ve özellikle I. Şah İsmâil'in (1501-1524) Sünni topluluklara yönelik sert politikalarıdır. Şah İsmâil, Sünni ulemaya karşı ağır zulüm yöntemleri uygulamış ve Sünni tarikatları vahşi baskılarla bastırmıştır. Bu dönemde Nakşibendiyye tarikatı, Safevî baskılarından en fazla zarar gören tarikatlardan biri olmuştur. Şah İsmâil'in politikaları yalnızca Nakşibendiyye'nin İran topraklarındaki etkisini zayıflatmakla kalmamış, tarikatın Osmanlı topraklarına yayılma çabalarını da dolaylı olarak zorlaştırmıştır.⁹⁹¹

Safevîler, 916/1510 yılında Nakşibendiyye tarikatının güçlü bir merkezi olan Herat şehrini ele geçirdiklerinde, tarikatın önde gelen simalarından Abdurrahman Câmî'nin kabri de dâhil olmak üzere birçok tasavvufî yapıya zarar vermiştir.⁹⁹² Şah İsmâil'in Herat'ı işgal edeceğini öğrenen Câmî'nin oğlu Ziyâeddin Yûsuf, babasının naaşına yapılacak olası bir saygısızlığı önlemek amacıyla naaşı başka bir yere nakletmiştir. Ancak Herat'a giren Şah İsmâil, Câmî'nin kabrini açtırmış, naaşı bulamayınca Kızılbaşlar kabirdeki tüm ahşapları ateşe vermiştir.⁹⁹³

Bu olayın ardından Şah İsmâil, Câmî'nin isminin yer aldığı kitapların toplanmasını emretmiştir. Emir üzerine, Câmî'nin ismindeki cîm harfinin altındaki

⁹⁹⁰ Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 157.

⁹⁹¹ Butruh Ebû Manneh, *1826'da Nakşibendî-Müceddidî ve Bektaşî Tarikatları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999), 116.

⁹⁹² Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 112; Arjomand, "Safevî Dönemi İran'ında Dinî Taşkınlık (Gulûvv), Sufilik ve Sünnilik", 168.

⁹⁹³ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 424; Lâmiî Çelebi, *Fütûhu'l-mücâhidîn li-tervîci kulûbi'l-müşâhidîn* (Tercüme-i Nefehâtü'l-üns) (İstanbul: y.y., 1289/1872), 456; Zeyneddîn Mahmud Vasîfî, *Bedâiyu'l-vekâyi*, haz. A. N. Boldyrev (Tahran: İntişârât-ı Bonyad-ı Ferheng-i İran, 1349), 2/249-250.

noktanın silinip üstüne eklenmesi, böylece ismin “ham” anlamına gelen Hâmî olarak değiştirilmesi talimatını vermiştir. Câmî’nin hatırasını ve itibarını zedelemeyi amaçlayan bu olaylara tanıklık eden yeğeni şair Hâtîfî (ö. 927/1521), bu durumu derin bir üzüntüyle karşılamış ve şu beyiti dile getirmiştir:

بس عجب دارم ز انصاف شه کشور گشای آنکه عمری بر درش گردون غلامی کرده است

کز برای خاطر جمعی لوند نا تراش نقطه جامی تراشیده و خامی کرده است

Ülkeler fetheden şâhın insâfına şaşırıyorum; dünyânın, kapısında bir ömür kölelik ettiği Câmî’nin noktasını bir grup tıraşsız zorbanın hatrı için tıraş ederek hâmî (hamlık) etti.⁹⁹⁴

Safevî baskıları, yalnızca Herat’la sınırlı kalmamış, Tebriz ve Kazvin gibi bölgelerde de etkisini göstermiştir. Nakşibendî tarikatı, Tebriz’de özellikle Ahî Hayreddîn’in Çehâr Minâr Mahallesi’ndeki tekkesi üzerinden faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu tekke, Akkoyunlular döneminde varlığını devam ettirmiş ve hatta 878/1473 yılında hac dönüşünde Abdurrahman Câmî tarafından ziyaret edilmiştir. Ancak, Akkoyunlu emîrzâdesi tarafından öldürülen Ahî Hayreddîn, Safevîlerin Tebriz üzerindeki hâkimiyetine tanıklık edememiştir. Safevîler döneminde ise bu tekke tamamen yok olmuştur. Kerbelâ’î’nin 975/1567 yılında tamamladığı *Râvzâtü’l-cinân ve cennâtü’l-cenân* adlı eserinde, tekkeden hiçbir iz kalmadığı belirtilmektedir.⁹⁹⁵

Nakşibendiyye tarikatı, Tebriz ve çevresinde kısa ömürlü olmuşsa da, tarikatın önemli simalarından Ubeydullah Ahrâr’ın üç talebesinin eski Safevî başkenti Tebriz’de yaşadığı bilinmektedir. Bu talebelerden biri olan Hâce Muhammed Emin Bulgarî, (ö. 902/1497) Ahrâr’dan aldığı eğitimini tamamladıktan sonra zamanını kitap okumaya, sûfî eserlerini istinsah etmeye ve bir Kübrevî şeyhi olan Bedreddin Ahmed

⁹⁹⁴ Ali Asgar Hikmet, *Câmî: Mutazammın-ı Tahkikât der Târih-i Ahvâl u Âsâr-ı Manzûm ve Mensûr-ı Hâtemü’ş-şuarâ Nûreddîn Abdurrahman-ı Câmî* (Tahran: Çaphâne-i Bank-ı Milli-yi İran, 1320), 52; Abdurrahman Acer, *İbnü’l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve Şerhu Fusûsi’l-Hikem’i: Tahkik ve İnceleme* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 45-46.

⁹⁹⁵ Yıldız, *Safevî Döneminde Tebriz Şehri*, 404.

Lalaî (ö. 912/1506) ile vakit geçirmeye adanmıştır. Lalaî, Hâce Muhammed Emin Bulgarî'ye büyük bir saygı göstermiş ve bu saygının bir ifadesi olarak Dervîşâbad köyünde ona bir Kübrevî hankâhı tahsis etmiştir. Bu hankâh, dönemin önemli sûfî liderleri tarafından sıklıkla ziyaret edilmiştir. Ziyaretçiler arasında Hâce Abdülaziz Câmî, Mevlânâ Ali Rûmî, Dervîş Yakup Rûmî, Dede Ömer Rûmî, Nakşibendî şeyhi Sun'ullah Kûzeğerrânî (ö. 929/1522-3), Halvetî şeyhi Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1487) ve Kucucî şeyhlerinden Hâce Ali Kucucî yer almıştır.⁹⁹⁶

Safevî öncesinde Tebriz'e yerleşen önemli Nakşibendî müritlerinden biri, Şeyh Elvan olarak bilinen Bâbâ Ni'metullâh b. Şeyh Mahmûd Nahçıvânî'dir (ö. 920/1514). Nahçıvânî'nin tasavvufî hayatına dair sınırlı bilgi bulunmakla birlikte, onun Dede Ömer Rûşenî ile tasavvufî münasebetler kurduğu ve Tebriz'de bulunduğu dönemde 902/1496 yılında *el-Fevâtihü'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihü'l-ğaybiyye* adlı, üslup güzelliğiyle övülen bir tefsir kitabı yazdığı kaydedilmiştir. Nahçıvânî, 904/1498 yılında Tebriz'den ayrılarak Anadolu'ya göç etmiş ve Osmanlı topraklarındaki Karaman vilayetlerinden Akşehir'e yerleşmiştir. Burada inzivaya çekilen Nahçıvânî, hayatının geri kalanını halktan uzak bir yaşam sürerek tamamlamış ve Akşehir'de vefat etmiştir. Nahçıvânî'nin İran'dan ayrılmasının, Akkoyunlu Devleti'nin yıkılmasıyla ortaya çıkan siyasî karışıklık ve ümitsizlik ortamıyla bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Onun gerek Tebriz'de gerekse Akşehir'de Nakşibendîliği yaymak adına herhangi bir faaliyette bulunduğu dair bir bilgi bulunmamaktadır. Nakşibendîliğin temel ilkelerinden biri olan halvet der encümen (halk içinde Hak ile beraber olma) anlayışını ihlal ederek halktan uzak durmayı tercih eden Nahçıvânî, tasavvufî pratiğini bireysel bir çerçevede sürdürmüştür. Taşköprüzâde'ye göre, Akkoyunlu Sultan Yakub'un annesi Selçuk Hatun tarafından Dede Ömer Rûşenî için inşa ettirilen hankâhın idaresi Nahçıvânî'ye verilmiştir. Ancak Nahçıvânî'nin bu makamdan dolayı büyük bir üzüntü duyduğu belirtilmiştir.⁹⁹⁷

Tebriz'deki bir diğer önemli isim, Ubeydullah Ahrâr'ın üçüncü halifesi olan ve saygıdeğer bir seyyid olarak anılan Emîr Sirâceddin Abdulvehhâb'tır. Babası Seyyid

⁹⁹⁶ Kerbelâî, *Râvzatü'l-cinân ve cennâtü'l-cenân*, 1/416; Kerbelâî, *Ravzâtü'l-cinân ve cennâtü'l-cenân*, 2/150-151; Algar, *Nakşibendîlik*, 271,272; Yıldız, *Safevî Döneminde Tebriz Şehri*, 404.

⁹⁹⁷ Algar, *Nakşibendîlik*, 272-274; Yıldız, *Safevî Döneminde Tebriz Şehri*, 404-405; Terbiyet, *Dânişmendân-i Âzerbâyecân*, 112; Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 426-566.

Abdulgaaffâr Tabâtabâî, Uzun Hasan döneminde Tebriz’de şeyhülislâmlık görevine getirilmiştir. Abdulvehhâb, üstün nitelikleriyle tanınmış ve babasının vefatından sonra şeyhülislâmlık görevini devralmıştır.⁹⁹⁸

Ancak, Şah İsmâîl’in Akkoyunlu Devleti’ni yıkarak Tebriz’e ilerlemesi üzerine Abdulvehhâb, Horasan’a kaçmış ve Timurlu Sultan Hüseyin Baykara’ya sığınmıştır. Sultan Hüseyin’in vefatından sonra, daha önce Şah İsmâîl’e gönderdiği bir mektupla temin ettiği güvence sayesinde Tebriz’e dönerek eski görevine devam etmiştir. Ne var ki, Abdulvehhâb’ın bu süreçte şeyhülislâmlık makamını kullanarak Nakşibendî tarikatını yaydığına dair herhangi bir bilgi mevcut değildir.⁹⁹⁹ Bu noktada, onun tarikat faaliyetlerine mesafeli duruşu ile Şah İsmâîl nezdinde gördüğü itibar arasında anlamlı bir ilişki kurulmuştur.¹⁰⁰⁰ Nitekim Abdulvehhâb’ın Şîî eğilimlere sahip olduğu düşüncesi, tarikatı yayma konusundaki isteksizliğiyle birlikte değerlendirilmektedir. Bu kanaat, Muhyî Gülşenî’nin *Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî* adlı eserinde açıkça dile getirilmiştir. Eserde Abdulvehhâb, “zâhiren Sünnî, bâtınen ise Râfîzî (Şîî)” eğilimlere sahip biri olarak tanımlanmıştır.¹⁰⁰¹

Abdulvehhâb, 920/1514 yılında Osmanlıların zaferiyle sonuçlanan Çaldıran Savaşı sırasında hala Tebriz’de bulunmaktaydı. Osmanlılar tarafından da saygı gören Abdulvehhâb, Sultan Selim’in Dukakinzâde Ahmed Paşa (ö. 921/1515) aracılığıyla Tebriz’in ileri gelenlerine gönderdiği mektupta adı geçen tek kişi olup “seyyidlerin iftiharî” (fahru’s-sâdât) olarak anılmıştır.¹⁰⁰²

Osmanlı nezdinde muteber bir konuma sahip olan Abdulvehhâb, Çaldıran Savaşı’nda esir düşen Şah İsmâîl’in eşi Taclu Hanım’ın iadesi için Sultan Selim’e elçi olarak gönderilmiştir.¹⁰⁰³ Ancak Abdulvehhâb ve beraberindeki heyet, Sultan Selim tarafından tutuklanarak Rumeli Hisarı’na hapsedilmiştir. Abdulvehhâb, Kanuni Sultan

⁹⁹⁸ Algar, *Nakşibendilik*, 274; Abdülhüseyin Nevâî, *Şâh İsmâîl-i Safevî: Mecmua-i Esnâd ve Mükatebât-ı Târih-i be Hemrâh bâ Yâddâştâ-yi Tafsîlî* (Tahran: İntişârât-ı Erguvân, 1368), 231; Hasan Kazi Tabâtabâî, “İstişhâd-Nâme-i Merhum Mîrzâ Muhammed Takî Kazi der Bâb-ı Mevkûfât-ı Nasriye”, *Neşriye-i Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-u İnsânî-yi Dânişgâh-i Tebrîz* 97-100 (1350), 51.

⁹⁹⁹ Nevâî, *Şâh İsmâîl-i Safevî*, 231-232; Kerbelâî, *Râvzatü’l-cinân ve cennâtü’l-cenân*, 1/216.

¹⁰⁰⁰ Algar, *Nakşibendilik*, 274-276.

¹⁰⁰¹ Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî*, 201; Algar, *Nakşibendilik*, 276-277.

¹⁰⁰² Feridun Ahmed Bey, *Mecmua-i Münşeâtü’s-Selâtîn*, 1/391; Nevâî, *Şâh İsmâîl-i Safevî*, 232; Algar, *Nakşibendilik*, 279.

¹⁰⁰³ Feridun Ahmed Bey, *Mecmua-i Münşeâtü’s-Selâtîn*, 1/413-414; Algar, *Nakşibendilik*, 279.

Süleyman'ın 926/1520 yılında tahta çıkmasına kadar burada tutulmuş, serbest bırakıldıktan kısa bir süre sonra Tebriz'e dönmek üzere yola çıkmıştır. Ancak bu yolculuk sırasında vefat etmiş ve İstanbul'da Eyüp Mezarlığı'na defnedilmiştir.¹⁰⁰⁴

Fazilet ve ilimde babasını geride bırakan, aynı zamanda Uzun Hasan'ın oğlu Emir Yusuf'un damadı olan Emîr Sirâceddin Abdulvehhâb,¹⁰⁰⁵ Akkoyunlu, Timurlu ve Safevî dönemlerinde görev yapmış önemli bir şahsiyettir. Hizmet kabiliyeti, en azından 920/1514 yılında üstlendiği elçilik görevine kadar kesintisiz bir şekilde devam etmiştir. ¹⁰⁰⁶Abdulvehhâb'ın halifeleri, Akkoyunlulardan başlayarak Safevîler, Kaçarlar, Pehleviler ve İran İslam Cumhuriyeti dönemlerine kadar âlim, kadı ve şeyhülislâm olarak bir süreklilik göstermiştir.¹⁰⁰⁷ Ancak, Abdulvehhâb'ın torunları açık bir şekilde Şîî mezhebine mensup olmuş ve Nakşibendî tarikatıyla herhangi bir bağları kalmamıştır.¹⁰⁰⁸

Ubeydullah Ahrâr'ın yukarıda zikredilen üç talebesi dışında, Tebriz'de faaliyet gösteren Nakşibendiyye şeyhlerinden biri de Şeyh Sun'ullah Kûzeğerrânî'dir (ö. 929/1522-3). Şeyh Sun'ullah, Tebriz'de hem rejim değişikliğinden önce hem de Safevîler döneminde tarikat faaliyetlerini sürdürmeyi başarmıştır.¹⁰⁰⁹ *Kürt Meşhurları Tarihi* adlı eserin yazarı Baba Merdûhî, Şeyh Sun'ullah'ı Tebriz'e yakın Kûzeğerrân köyünde doğmuş Kürt bir sûfî ve âlim olarak tanımlamaktadır. ¹⁰¹⁰ Şeyh Sun'ullah, Herat'a gittiğinde Abdurrahman Câmî'nin sohbet halkasına katılmış ve onun medresesine yerleşmiştir. Burada Câmî'nin şahsi imamı olarak görev yapmıştır. Hac ibadetini yerine getirdikten sonra Tebriz'e dönen Şeyh Sun'ullah, Nevber Mahallesi'nde, Çehâr Sû-yi Arabân yakınlarında inşa ettirdiği camide Nakşibendî-

¹⁰⁰⁴ Kerbelâî, *Râvzatü'l-cinân ve cennâtü'l-cenân*, 1/216; Nevâî, *Şâh İsmâîl-i Safevî*, 233; Tabâtabâî, "İstişâd-nâme-i merhum Mîrzâ Muhammed Takî Kâzî", 52; Algar, *Nakşibendilik*, 280; Yıldız, *Safevî Döneminde Tebriz Şehri*, 406.

¹⁰⁰⁵ Nevâî, *Şâh İsmâîl-i Safevî*, 231; Yıldız, *Safevî Döneminde Tebriz Şehri*, 406.

¹⁰⁰⁶ Algar, *Nakşibendilik*, 281.

¹⁰⁰⁷ Yıldız, *Safevî Döneminde Tebriz Şehri*, 406.

¹⁰⁰⁸ Algar, *Nakşibendilik*, 283.

¹⁰⁰⁹ Algar, *Nakşibendilik*, 284.

¹⁰¹⁰ Baba Merduh Rûhânî (Şîva), *Târih-i Meşâhir-i Kurd*, haz. Muhammed Macit Merdûh Rûhânî (Tahran: İntişârât-ı Sâda ve Sima, 1382), 1/220; Baba Merdouxê Rûhânî (Şîwa), *Dîroka Navdarên Kurd*, çev. M. Reşid Irgat, İsmet Kılıçarslan (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2020), 1/220.

Hâcegân yolunu devam ettirmiştir. Bu süreçte tarikatın geleneklerini Tebriz’de başarıyla sürdürdüğü belirtilmektedir.¹⁰¹¹

Şah İsmâil’in Tebriz’i ele geçirmesi üzerine Şeyh Sun‘ullah, bir grup müridiyle birlikte İran’dan ayrılarak bir süre Kürt diyarına, Bitlis’e gitmiştir. Ancak müridleri ve sevenlerinin ısrarı üzerine tekrar İran’a dönmek zorunda kalmıştır.¹⁰¹² Tebriz’e dönüşünde, diğer Nakşibendî şeyhi Abdulvehhâb’ın aksine, Şah İsmâil’den güvence talep etmemiştir. Ayrıca, Şah İsmâil’in huzurunda yere kapanmayı da reddederek cesur bir duruş sergilemiştir. Bu tavrı ve Mîr Cemaleddin İsfahani’nin olumlu referansı sayesinde serbest bırakıldığı ifade edilmektedir.¹⁰¹³ Hândmîr’in *Habîbü’s-Siyer* adlı eserinde, Şeyh Sun‘ullah’ın bir süre tarikat faaliyetleriyle ilgilendiği ve Tebriz halkı arasında takva ehli bir şahsiyet olarak şöhrat bulduğu belirtilmektedir.¹⁰¹⁴

Şeyh Sun‘ullah’ın tarikat faaliyetlerini kısmen de olsa sürdürdüğünü gösteren önemli bir kanıt, yerine iki halife bırakmış olmasıdır. Bu halifelerden ilki Derviş Celâleddîn Ahî Hüsrevşâhî, diğeri ise Mevlânâ İlyas Bâdâmyarî’dir (ö. 965/1558). Ayrıca bilinen bir diğerk halifesi olan Mevlânâ Alican Bâdâmyarî, 967/1560 yılında Halep yakınlarında vefat etmiştir. Alican Bâdâmyarî’nin vefatı ve sonrasındaki gelişmeler, Tebriz’de Nakşibendîlere gösterilen nispi müsamahanın sona ermekte olduğunu göstermektedir. Bu dönemde, Safevîler tarafından uygulanan baskılar nedeniyle Nakşibendî tarikatı mensuplarının iki büyük göç hareketi yaşadığı kaydedilmiştir.¹⁰¹⁵

Şeyh Sun‘ullah’ın Bitlis dönüşünden kısa bir süre sonra, 920/1514 yılında oğlu Ebû Sa’îd Kûzeğrânî doğmuştur. Ebû Sa’îd, eğitim çağına geldiğinde dönemin meşhur âlimlerinden Mîr Gıyâseddin Mansûr’dan (ö. 949/1542) dersler almıştır. Ancak, Safevî baskılarından kurtulmak amacıyla hac bahanesiyle amcası Şeyh Aziz ile birlikte Anadolu’ya kaçmayı planlamıştır. Bu planları öğrenen Şah Tahmasb, her

¹⁰¹¹ Kerbelâî, *Râvzatü’l-cinân ve cennâtü’l-cenân*, 1/100; Algar, *Nakşibendilik*, 285.

¹⁰¹² Rûhânî, *Târih-i Meşâhir-i Kürd*, 1/145; Rûhânî, *Dîroka Navdarên Kurd*, 1/220.

¹⁰¹³ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ’iku’n-nu’mâniyye fî ulemâi’d-devleti’l-Osmâniyye (el-İkdu’l-manzûm fî zikri efâzili’r-Rûm)* (Beyrut: Dârü’l-Kitabi’l-Arabiyya, 1975), 422-423; Ali b. Bâlî, *el-İkdu’l-manzûm fî zikri efâzili’r-Rûm*, haz. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 398; Algar, *Nakşibendilik*, 286.

¹⁰¹⁴ Hândmîr, *Târih-i Habîbü’s-Siyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 609.

¹⁰¹⁵ Algar, *Nakşibendilik*, 287-288.

ikisini de tutuklamış ve hapsedtirmiştir. Şah, diğerlerinin de cesaret alarak kaçabileceğinden endişe ederek Ebû Sa'îd ve amcasını, 10.000 dinar fidye karşılığında serbest bırakma kararı almıştır. Ebû Sa'îd, tüm mallarını satarak bu miktarı karşılayamayınca ağır işkencelere maruz kalmış, ancak sonunda kaçarak Erdebil'deki Şeyh Safiyüddîn Türbesi'ne sığınmıştır. Erdebil, Safevîler döneminde, düşmanları bile olsa sığınan kişilere dokunulmadığı kutsal bir alan olarak görülmekteydi. Ebû Sa'îd burada, Molla Hüseyin Erdebilî isimli bir âlimin yanında iki yıl kalmış ve eğitimine devam etmiştir. Daha sonra, Kanuni Sultan Süleyman'ın 955/1548 yılındaki Azerbaycan seferi sırasında Osmanlılara sığınmıştır. Ebû Sa'îd, önce Diyarbakır ve Halep'e, ardından İstanbul'a gitmiştir. Osmanlıların sağladığı imkânlarla hayatını sürdüren Ebû Sa'îd, 980/1572 yılında vefat etmiş ve cenazesi Şeyh Vefâ Camii haziresine defnedilmiştir.¹⁰¹⁶

Mevlânâ İlyas Bâdâmyarî'nin hem halifesi hem de akrabası olan Seyyid Muhammed Bâdâmyarî, Kızılbaş zulmünden kaçan önemli isimlerden biridir. Bâdâmyarî, Tebriz bölgesinden ayrılarak müritleri ve akrabalarıyla birlikte, çoğunluğu Kürtlerin yaşadığı Urmiye'ye sığınmıştır. Ancak burada da Kızılbaşların baskılarından tamamen kurtulamadığı bilinmektedir. Üç nesil boyunca süren Urnevî silsilesi, artan Safevî tehdidi sonucunda Aziz Mahmûd Urnevî liderliğinde Diyarbakır'a taşınmıştır.¹⁰¹⁷ “Koçağa Sultan” olarak da bilinen Aziz Mahmûd Urnevî, muhtemelen Şah Abbas'ın 1603 yılında Urmiye'yi Osmanlılardan geri almasıyla artan mezhepsel baskılar nedeniyle Diyarbakır'a göç etmiştir. Burada tasavvufî etkisiyle Diyarbakır halkının gönlünde taht kurmuş ve büyük bir teveccüh görmüştür.¹⁰¹⁸

Urnevî'nin şöhreti, kısa sürede Diyarbakır'ı aşarak geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. On yıl içinde müritlerinin sayısının 40.000'e ulaştığı ve etkisinin Kürdistan'dan İran içlerine kadar genişlediği kaydedilmektedir. Urnevî'nin tekkesi, dönemin komutanları, valileri ve ileri gelenleri tarafından sıklıkla ziyaret edilmiştir. Tebriz, Erzurum, Revan, Ruha (Şanlıurfa) ve Van'dan gelen büyük tüccarlar da ona

¹⁰¹⁶ Bâli, *el-İkdu'l-manzûm*, 398-405; Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye*, 422-425; Algar, *Nakşibendilik*, 289,290; Yıldız, *Safevî Döneminde Tebriz Şehri*, 407.

¹⁰¹⁷ Algar, *Nakşibendilik*, 291-293.

¹⁰¹⁸ Ali Tenik, *Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2019), 102.

saygılarını sunmuşlardır. O dönemde Diyarbakır ve çevresindeki nüfusun büyük bir kısmı Urmevî'nin müridi haline gelmiştir. Aziz Mahmûd Urmevî'ye duyulan saygı, halk arasında “Aziz'in başı üstüne” şeklindeki yemini yaygın hale getirmiştir.¹⁰¹⁹

Ubeydullah Ahrâr, halifeleri Muhammed Emîn Bulgarî, Baba Nîmetullah Nahçıvanî ve Abdülvehhâp Hemedânî'yi Safevîler döneminden önce Nakşibendiyye tarikatını Tebriz'de tanıtmak üzere görevlendirmişti. Ancak bu halifeler, tarikatın yayılması için kayda değer bir faaliyet göstermemiştir. Buna karşılık, aslen Amâdiyeli olan ve Ahrâr'ın çocuklarının hocası olarak bilinen Ali el-Kürdî (ö. 925/1519), Ahrâr'ın talebi üzerine Kazvin'e giderek tarikatın yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Kazvin'deki ilk yıllarında, hem üst sınıftan hem de halktan birçok taraftar edinen Ali el-Kürdî, büyük bir başarı elde etmiştir. Ancak 925/1519 yılında Tebriz'e çağırılması, kuvvetle muhtemel kötü bir niyetin işaretiydi. İdam edileceğini önceden hissetmiş olmasına rağmen, peygamberlerin sünneti ve velîlerin geleneğini takip ederek Tebriz'e gitmeye karar vermiştir. Şeyh Ali el-Kürdî, hayatı boyunca Safevîlerin Nakşibendiyye tarikatına ve Sünni mezhebine yönelik zulümleri henüz tam anlamıyla başlamamış bir dönemde yaşamıştır. Ancak, onun vefatından sonra Safevî baskıları yoğunlaşmıştır. Şeyh Ali el-Kürdî'nin beş halifesinden dördü, onun vefatından sonra Tebriz'de irşad faaliyetlerini sürdürmüştür. Ancak bu halifelerin vefatlarıyla birlikte Nakşibendiyye tarikatı, Safevî topraklarından tamamen silinmiştir.¹⁰²⁰

Nakşibendiyye tarikatının, Safevî yönetimi tarafından doğrudan hedef alınan tasavvufî hareketlerin başında geldiğini daha önce belirtmiştik. Bu tutum, yalnızca kuruluş döneminde değil, Safevîler'in sonraki siyasî evrelerinde de etkisini sürdürmüştür. Nitekim II. Şah İsmâil döneminde yaşanan gelişmeler, bu düşmanca yaklaşımın sürekliliğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Mîrzâ Mahdûm Şîrâzî, II. Şah İsmâil'in Sünni mezhebine yönelik sempatisinden yararlanarak Şîî karşıtı bazı eylemler gerçekleştirmiştir. Ancak, II. Şah İsmâil'in Kızılbaşlar tarafından öldürülmesinin ardından Mîrzâ Mahdûm, 986/1577 yılında Osmanlı Devleti'ne sığınmak zorunda kalmıştır. Mîrzâ Mahdûm, *en-Nevâkızı'r-Revâfız* adlı eserinde,

¹⁰¹⁹ Martin Van Bruinessen, *Kürdistan Üzerine Yazılar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 50.

¹⁰²⁰ Algar, *Nakşibendilik*, 301-302; Hamid Algar, “Nakşibendiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/337; Tenik, *Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*, 106.

Safevîlerin Sûfiyye ve Nakşibendiyye tarikatlarına yönelik düşmanlığını şu ifadelerle aktarmıştır: “Onların hatalarından biri sûfiyyeyi inkâr etmeleridir. Hatta öyle ki, öldürülen şeyhleri verdiği derslerde şöyle dedi: ‘Bâtınını tasfiye etmek haramdır.’ Onların arasında bâtınını temizlemeye çalışanların ya da erba‘în zikri ile meşgul olanların vay haline! Dört yüzden fazla kişi onu öldürmek için bir araya gelir. Ne zaman birinin mürakabe halinde olduğundan şüphelenirlerse, ‘Bu bir Nakşibendî’dir!’ deyip öldürülmesini gerekli görürler. Kim sûfiyye kitaplarını mütâlâa ederse, onlara göre bu, Tevrat ve İncil ile amel etmekten daha kötüdür. ”¹⁰²¹

Safevî yönetimi, bir yandan Kazvin’de aktif olan Şeyh Ali el-Kürdî’yi öldürürken, diğer yandan Şah İsmâil’in saygı duyduğu Seyyid Emir Abdü’l-Gaffar (ö. 927/1521) gibi bazı Nakşibendî şeyhlerine dokunmamıştır. Ancak genel olarak, Nakşibendilik, Batı ve Merkezi İran’da sistematik bir şekilde yok edilmeye başlanmıştır. 16. yüzyılın sonunda yaşanan bir polemik, Safevî düşmanlığının şiddetini açıkça ortaya koymaktadır. Sünni polemikçi Mîrzâ Mahdûm, Şîî fakihleri yalnızca sûfilere düşmanlık etmekle değil, aynı zamanda Nakşibendî kanının akıtılmasını caiz görmekte suçlamıştır. İlginç bir şekilde, bu suçlama, Şîî âlim Kadı Nurullah Tüsterî (ö. 1019/1610) tarafından gururla teyit edilmiş ve savunulmuştur. Bu durum, Safevî yönetiminin Nakşibendîlere karşı sistematik bir baskı politikası uyguladığını ve bu düşmanlığın ideolojik olarak meşrulaştırıldığını gösteren önemli kanıtlar arasında yer almaktadır. Algar’a göre, bu düşmanlığın arkasındaki nedenler arasında Nakşibendî tarikatının Osmanlılar ve Şeybanîler ile olan bağlantısı, hatta daha da önemlisi, tarikatın özünde Sünni bir kimliğe sahip oluşu bulunmaktadır. Safevîlerin mezhep temelli politikaları, yalnızca siyasî rakiplerine değil, aynı zamanda farklı bir dinî kimliği temsil eden tasavvufî hareketlere de yönelmiştir.¹⁰²²

4.3.2. Halvetiyye

Ebû Abdillâh Sirâcuddin Ömer b. Ekmelüddin Halvetî’ye (ö. 800/1397-98) nispet edilen Halvetiyye tarikatı, aslında Zâhidiyye tarikatının bir kolu olarak ortaya

¹⁰²¹Seyyid Nurullah Tüsterî, *Mesâibü’n-nevâsib* (y.y.: Şebeketü’l-Fikr, 2012), 144; Algar, *Nakşibendilik*, 312-313; Şehmus Cankurt, *Mîrzâ Mahdûm ve Şiîlik Eleştirisi* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 224.

¹⁰²²Algar, *Nakşibendilik*, 313-314.

çıkıştır. Zâhidiyye ise, İbrahim Zâhid Gîlânî'ye (ö. 700/1301) dayandırılmaktadır. Bu tarikatın diğr bir kolu ise Safeviyye ya da Erdebilîye olarak bilinmekte olup, Safiyyüddîn Erdebilî'ye atfedilmektedir. Her ne kadar Halvetiyye tarikatı İran'da doğmuş olsa da, en çok yayıldığı yer Osmanlı toprakları olmuştur.¹⁰²³ Tarikatın kurucusu Ebû Abdillâh Sirâcuddin Halvetî, halvete (inzivaya) büyük önem verdiği için, zamanla tarikat "Halvetiyye" adıyla anılmıştır. Seyyid Yahya Şirvanî (ö. 868/1464), tarikatın önde gelen isimlerinden biri olup "Pîr-i Sâni" (ikinci pîr) olarak kabul edilmektedir. Şirvanî'nin halifelerinden Dede Ömer Ruşenî, tarikatın daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlayarak yayılmasında önemli bir rol oynamıştır.¹⁰²⁴

İbrahim Zâhid Gîlânî ile başlayan ve "Zâhidiyye" adıyla bilinen tarikat, Şeyh Ahî Muhammed Hârezmî'nin (ö. 780/1378) liderliğiyle Halvetiyye adı altında devam etmiş, Şeyh Safiyyüddîn Erdebilî ile birlikte Erdebilîyye veya Safeviyye olarak farklı kollara ayrılmıştır. Her iki tarikat arasında ortak noktalar bulunmakla birlikte, önemli bir ayrım da dikkat çekmektedir. Safeviyye tarikatında, Şeyh Safiyyüddîn Erdebilî'nin Yedinci İmam Mûsâ Kâzım'ın soyundan geldiği ifade edilmekte ve silsilede Mûsâ Kâzım'a yer verilmektedir. Buna karşın, Halvetiyye tarikatında Mûsâ Kâzım ve diğr Ehl-i beyt imamlarının silsileden çıkarıldığı gözlemlenmektedir.¹⁰²⁵

Osmanlı Devleti ile Safevî tarikatı arasındaki ilk ciddi temaslar, tarikatın yeniden yapılanma sürecine girdiği Hoca Ali döneminde başlamıştır. Safeviyye tarikatı, başlangıçta Sünnî bir çizgide iken, Hoca Ali'nin liderliğiyle Şîî eğilimler göstermeye başlamıştır. Timur'un Ankara Savaşı'nda yanında getirdiği 30.000 esiri, Hoca Ali'nin talebi üzerine serbest bırakması, bu dönemde yaşanan önemli bir gelişme olarak öne çıkmaktadır. Serbest kalan esirlerden bir kısmı Anadolu'ya dönerken, diğrleri Erdebil'de kendilerine ayrılan mahallelerde yerleşmiştir. Anadolu'ya dönen esirler, Osmanlı Devleti ile Safevî tarikatı arasındaki ilişkilerin temelini oluşturmuştur. Safevî tarikatının Şîî bir kimlik kazanarak Anadolu ve Osmanlı topraklarında yayılması, esasen Şeyh Cüneyd döneminde başlamıştır. Ancak Şeyh Cüneyd'in siyâsî emelleri, Anadolu'da uzun süre barınmasını engellemiştir. Şeyh Cüneyd'in

¹⁰²³ Hülya Küçük, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 151.

¹⁰²⁴ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 228.

¹⁰²⁵ Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *AÜİF Dergisi* 39/1 (1999), 546-547.

ölümünden sonra Anadolu Türkmenleri, tarikatın yeni lideri Şeyh Haydar etrafında toplanmış ve siyasî faaliyetler devam etmiştir. Şeyh Haydar'ın ölümünün ardından Safevî tarikatının başına geçen Şah İsmâil, Osmanlı topraklarında etkin bir şekilde hareket etmiştir. Şah İsmâil, Safevî mensuplarını Osmanlı topraklarında organize ederek etrafında toplamayı başarmıştır. Bu süreç, Osmanlı-Safevî ilişkilerinin hem siyasî hem de mezhepsel gerilimler üzerinden şekillenmesinde belirleyici olmuştur.

1026

Tüm bu tarihî gelişmeler ışığında, Halvetiyye tarikatının Osmanlı Devleti ve toplumu arasında benimsenme sebepleri daha net bir şekilde anlaşılmaktadır. Şah İsmâil döneminde Safevîlik, tam anlamıyla politik bir kimlik kazanmış ve Osmanlı Devleti için ciddi bir tehdit haline gelmiştir. Bu durum, Osmanlı yönetiminin tasavvufi bir alternatif olarak Halvetiyye tarikatını teşvik etmesine zemin hazırlamıştır. Safevîlik ile Halvetiyye arasındaki ortak motifler, özellikle Ehl-i beyt sevgisi gibi halk üzerinde güçlü bir etkiye sahip unsurlar, Osmanlı'nın bu stratejik tercihinin açıklamaktadır. Osmanlı yönetimi, Şîî kökenli hareketlerin Anadolu üzerindeki etkisini, aynı tasavvufi referansları ve manevî bağlılıkları taşıyan Halvetiyye tarikatını destekleyerek dengelemiştir. Bu şekilde, Safevîler tarafından Ehl-i beyt sevgisi üzerinden yürütülen propaganda faaliyetleri, aynı temaları taşıyan ancak Osmanlı yönetimi ile uyumlu olan bir tarikat aracılığıyla etkisiz hale getirilmiştir.¹⁰²⁷

Halvetî tarikatı, 15. yüzyılda etkili olduğu İran topraklarında, Safevîler tarafından yürütülen Şîîleştirme politikaları nedeniyle ciddi bir güç kaybına uğramıştır. Safevîlerin devlet mekanizmasını kontrol altına alarak Şîîliği resmî ideoloji haline getirmesi, Halvetîler için hayat alanını daraltmıştır. Özellikle Şîîliğin güç kazandığı bu dönemde, Halvetî tarikatına mensup şeyhler ve müritler çeşitli baskılara maruz kalmıştır.¹⁰²⁸

Bu süreçte, Halvetî şeyhlerinden Dede Ömer Ruşenî ve kardeşi Mevlânâ Alâeddin, Akkoyunlu hükümdarları tarafından büyük saygı görmekteydi. Dede

¹⁰²⁶ Hulusi Yılmaz, "Halvetilik ve Anadolu Aleviliği İlişkisi Çerçevesinde Pir Ahmet Efendi Ahfadına Genel Bir Bakış", *NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (2013), 125-127.

¹⁰²⁷ Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi", 548.

¹⁰²⁸ Yılmaz, "Halvetilik ve Anadolu Aleviliği İlişkisi", 128.

Ömer'in Tebriz'deki zâviyesi, Sultan Yakup tarafından sık sık ziyaret edilmiştir. Ancak, Safevîler Akkoyunlu Devleti'ni ortadan kaldırarak iktidarı ele geçirdiğinde, Halvetî tarikatı mensuplarına yönelik baskılar artmıştır. Dede Ömer Ruşenî'nin halifelerinden İbrahim Gülşenî, Akkoyunlu hükümdarlarıyla olan yakın ilişkisi nedeniyle Safevîler tarafından şüpheyle karşılanmıştır. Şah İsmâil'in Tebriz'i fethedip Şiîliği yaymaya başlaması üzerine İbrahim Gülşenî, Tebriz'i terk etmek zorunda kalmıştır. Sırasıyla Diyarbakır, Kudüs ve Kahire'ye göç eden Gülşenî, Kahire'de kendi adını taşıyan ünlü tekkesini kurmuş ve tarikatını burada yeniden canlandırmıştır. Safevî baskıları ve siyasî değişimlerin bir sonucu olarak, Halvetî tarikatı, Safevî İran'ından neredeyse tamamen silinmiştir. Buna karşın, Halvetîler, Mısır ve Osmanlı topraklarında güçlü bir varlık kazanmışlardır. Osmanlı memleketlerine göç eden tarikat mensupları, burada hem toplumsal hem de siyasî anlamda daha uygun bir zemin bulmuşlardır. Bu göç dalgası, Halvetî tarikatının Osmanlı başkentinde ve özellikle Mısır'da etkili bir şekilde yükselmesine katkı sağlamıştır. Safevî İran'ında ise Halvetî tarikatının izleri büyük ölçüde kaybolmuştur.¹⁰²⁹

Osmanlı Devleti, Anadolu'da Safevî halifeleri tarafından yürütülen Şiîlik propagandasına karşı stratejik bir hamle olarak, Ehl-i beyt sevgisini ön plana çıkaran Halvetiyye tarikatını desteklemiştir.¹⁰³⁰ Bu kapsamda, Anadolu ve Rumeli'de en çok yayılan Sünnî tarikatın Halvetiyye olması, Osmanlı'nın bu politik tercihiyle doğrudan ilişkilidir. Halvetiyye, Osmanlı Devleti'nin sağladığı destek sayesinde topraklarda rahat bir şekilde yayılma imkânı bulmuştur.¹⁰³¹

O dönemde, tarikatların toplumsal hayatta kökleşmesi, genellikle tekke ve zâviyeler aracılığıyla mümkün olmuştur. Ancak bu kurumlaşma, büyük ölçüde vakıf desteğiyle gerçekleşmiştir. Halvetiyye tarikatı, Osmanlı Devleti'nden bu desteği fazlasıyla almış ve geniş bir coğrafi etki alanı elde etmiştir. Bu desteğin Anadolu'daki en belirgin örneklerinden biri, ünlü Halvetî şeyhi Şemseddin Sivâsî'nin (ö. 1006/1597), Sivas'taki Meydan Câmîi Külliyesi'ne yerleştirilmesi ve burada tarikat faaliyetlerini sürdürmesi için vakıflarla desteklenmesidir. Osmanlı yönetimi, bu destekle Halvetiyye tarikatını yalnızca dinî bir yapılanma olarak değil, aynı zamanda

¹⁰²⁹ Arjomand, "Safevî Dönemi İran'ında Dinî Taşkınılık (Gulüvv), Sufilik ve Sünnilik", 168-169.

¹⁰³⁰ Babinger, Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyyet*, 81.

¹⁰³¹ Saim Yavaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik* (Ankara: AKDITYK Yayınları, 2013), 111.

Safevî propagandasına karşı ideolojik bir savunma aracı olarak da konumlandırmıştır. Sonuç olarak Halvetiyye tarikatı, Osmanlı'nın sağladığı bu himaye sayesinde hem halk arasında derin kökler salmış hem de Sünnî kimliğin tahkiminde etkili bir rol üstlenmiştir.¹⁰³²

4.3.3. Kâzerûniyye

Ebû İshak İbrahim b. Şehriyar (ö. 426/1035), Şiraz'ın Kâzerûn şehrine bağlı Emirencam köyünde dünyaya gelmiş ve ömrünü yine bu köyde tamamlamıştır. Doğduğu dönemde bölge halkının büyük bir kısmı Mecûsî inancına bağlı bulunmaktaydı. Ancak anne ve babası, onun doğumundan önce İslamiyet'i kabul etmiştir. Buna karşılık baba tarafından dedesi Mecûsî inancını terk etmeyerek bu inanç üzere vefat etmiştir. Yoksul bir ailede yetişen Ebû İshak, erken yaşlardan itibaren ailesine ekonomik destek sağlamak amacıyla çalışmış, buna rağmen ilmî eğitimini de sürdürmüştür. Kur'ân-ı Kerîm derslerine düzenli olarak devam etmiş ve 13 yaşında hafızlığını tamamlamıştır.¹⁰³³

Kâzerûniyye tarikatı'nın, İslam dünyasında teşkilatlanan ilk tarikatlardan biri olduğu belirtilmiştir. Bu tarikatın kurucusu olan Ebû İshak, ilk dinî eğitimini Şamlı âlim Ebû Ali b. Muhammed b. İshak'tan almıştır. Yaklaşık on iki yaşlarında tasavvufa yönelmiş ve bu eğilim, Kâzerûn'da görüştüğü Şeyh Ebûbekir b. Ahmed tarafından fark edilmiştir.¹⁰³⁴

Tasavvuf yolunda ilerlemek amacıyla Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) düşüncelerini incelemiş ve ardından dönemin önde gelen sûfilerinden İbn Hafîf'in Şiraz'daki ders halkasına katılmıştır. Eğitiminde derinleştikten sonra, şeyhi İbn Hafîf'in vefatını müteakip onun halifesi Hüseyin-i Ekkâr'dan tarikat hırkasını giymiştir. Manevî olgunluğa ulaştıktan sonra Kâzerûn'a dönerek irşad faaliyetlerine başlamış ve kısa sürede geniş bir mürit topluluğu oluşturmuştur. Mürit sayısının artması üzerine Ebû İshak, kendi adıyla anılacak bir mescit inşa etmeye karar

¹⁰³² Yavaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, 111-112.

¹⁰³³ Hamid Algar, "Kazerûnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/145.

¹⁰³⁴ Mustafa Kara, "Anadolu'ya Gelen İlk Tarikatlardan Biri: Kâzerûniyye ve Bursa'daki Dergâhı", *Tarih ve Toplum Dergisi* 93 (1991), 23-29.

vermiştir. Ancak bu süreçte bölgedeki Mecûsî unsurlar tarafından çeşitli engellemelere ve baskılara maruz kalmıştır. Tüm zorluklara rağmen, sonunda bu mescidi tamamlamış ve yapıyı yalnızca bir ibadet yeri değil, aynı zamanda tarikat mensuplarının buluştuğu bir irşad merkezi haline getirmiştir. Söz konusu mescit, zamanla Kâzerûn şehrinin ve İslam kimliğinin simgelerinden biri olmuştur.¹⁰³⁵

Ebû İshak, halka hizmeti temel ilke edinmiş ve ömrü boyunca evlenmeyerek bekâr yaşamıştır. Dinî gayreti ve davet faaliyetleri neticesinde yaklaşık 24.000 Yahudi ve Mecûsî'nin İslamiyet'i benimsemesine vesile olmuştur. Maddî anlamda müreffeh bir hayat sürmemiş, geçimini ise müritleriyle birlikte tarım yaparak sağlamıştır.¹⁰³⁶

Ebû İshak, Kâzerûn'da yer alan yerel dinî gruplarla mücadele etmiş ve özellikle Zerdüştilerin İslam'a kazandırılmasında etkin bir rol üstlenmiştir. Yürüttüğü irşad çalışmaları sayesinde bölgedeki pek çok kişi Müslüman olmuştur. Ayrıca, her yıl müridlerinden bir grubu donatıp ellerine davul ve sancak vererek İslam topraklarının savunulması için cihad faaliyetlerine göndermiştir. Bu yönüyle sadece tebliğ değil, fiilî mücadeleye de katılmış ve bu faaliyetleri dolayısıyla “Şeyh Gazi” unvanıyla anılmıştır.¹⁰³⁷

Kâzerûniyye tarikatı, kurucusu Ebû İshak'ın vefatının ardından da uzun yıllar faaliyetlerini sürdürmüştür. Safevîler'in ortaya çıktığı 16. yüzyıla kadar, tarikatın doğduğu topraklarda varlığını muhafaza ettiği görülmektedir. Bu dönemde tarikatın liderliği, Ebû İshak'ın soyundan gelen dört şeyh tarafından üstlenilmiştir. İlk olarak, doğrudan halefi olan Hatîb Ebû'l-Kasım Abdülkerîm (ö. 442/1050) şeyhlik görevini devralmıştır. Onu, oğlu Hatîb Ebû Sa'd (ö. 458/1066) takip etmiştir. Daha sonra, Ebû Sa'd'ın kardeşi Hatîb Ebû Bekir Muhammed (ö. 502/1108) tarikatın başına geçmiş; son olarak, Hatîb Ebû Hâmid Ahmed bu silsileyi sürdürmüştür.¹⁰³⁸

¹⁰³⁵ Algar, “Kazerûnî”, 25/145.

¹⁰³⁶ Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, trc. Muhammed el-Asîlî (Dımaşk: Dârü'l-Mektebî li't-tibâti ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1430/2009), 722; Ali Üremiş, *Türkiye Selçuklularında Tasavvufî Hareketler* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 105.

¹⁰³⁷ Keyani, *Hankâhlar Tarihi*, 229.

¹⁰³⁸ Algar, “Kazerûnî”, 25/146.

Şah İsmâîl'in İran'da Şîîliği resmî mezhep haline getirme sürecine başlamasından önce, şehirli nüfusun büyük çoğunluğu Sünnî inancına mensup bulunmaktaydı. Ancak Şah İsmâîl, bu geniş Sünnî topluluğu kendi Şîî anlayışına çekmenin yolunu baskı ve zorlamada görmüştür. Bu doğrultuda, Tebriz, İsfahan, Yezd ve Şiraz gibi şehirlerde halkı ölümle tehdit ederek Şîîliği kabul etmeye zorlamış, bazı yerlerde Sünnîler zorla camilere götürülerek ilk üç halifeye hakaret etmeye mecbur bırakılmıştır. Şah İsmâîl'in uyguladığı bu sert politikalar sadece şehirli Sünnîlere yönelik olmamıştır. Türkmen, Kürt, Belûcî ve Lur gibi temelde Sünnî olan topluluklar da ağır baskılara maruz kalmış, direnişleri ise kanlı bir biçimde bastırılmıştır. Bu süreçte, İran coğrafyasında uzun süredir varlığını sürdüren pek çok tasavvufî yapı da ağır zararlar görmüştür. Şah İsmâîl, özellikle Kâzerûniyye tarikatı gibi köklü Sünnî geleneklere sahip tarikatların ortadan kaldırılmasını hedeflemiştir. Nitekim Fars bölgesine girdiğinde Ebû İshak'ın türbesini yıktırması ve civarda yaşayan yaklaşık 4.000 kişiyi katlettirmiştir.¹⁰³⁹

¹⁰³⁹ Metin Atmaca, *İran'daki Sünni Grupların Sosyal, Kültürel ve Dini Yapılanmaları ve Türkiye'nin Bu Gruplara Yönelik Politikaları* (Uzmanlık Tezi, Başbakanlık Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı, Ankara, 2012), 14.

SONUÇ

Safevîlerin tarih sahnesine çıkışı, yalnızca bir sûfî tarikatın siyasallaşması değil, aynı zamanda İran’da yaşanan derin sosyo-politik ve mezhebî dönüşümlerin bir tezahürüdür. Moğol ve Timurlu yıkımlarının ardından halkın yöneldiği sûfî yapılar, zamanla sadece bireysel manevîyat değil, toplumsal ve siyasal otorite kuran yapılar haline gelmiştir. Bu ortamda yükselen Safeviyye tarikatı, başlangıçta Sünnî eğilimler taşımasına rağmen, tarihsel süreç içinde Şîîliğin bâtınî öğretileriyle bütünleşmiş ve On İki İmam Şîîliğini devlet ideolojisine dönüştüren Safevî Devleti’ni doğurmuştur. Safevî hareketi, ilk bakışta bir tasavvufî oluşum olarak doğmuş görünse de, zamanla siyasî, mezhebî ve toplumsal dönüşümlerin merkezine yerleşerek klasik sûfî yapılar arasında benzersiz bir örnek teşkil etmiştir.

Bu dönüşüm sürecinin başlangıcında yer alan Şeyh Safiyyüddîn Erdebilî, sadece bir tarikat kurucusu değil, aynı zamanda tarihî bir yapı taşı temsil etmektedir. Tasavvufî terbiyesini Gîlân’daki Şeyh İbrahim Zâhid-i Gîlânî’den alan Safiyyüddîn, uzun yıllar süren manevî eğitim süreci sonunda onun halifesi olmuş, Erdebil’e dönerek burada güçlü bir irşad merkezi inşa etmiştir. Moğol-İlhanlı yönetimiyle kurduğu ilişkiler sayesinde, tarikatı yalnızca Azerbaycan’la sınırlı kalmamış, Anadolu, Gîlân, Suriye ve Kırım gibi bölgelere de yayılmıştır. Onun dönemindeki tasavvufî yapı, zühd ve ahlâk merkezli bir çizgi izlemiş, tarikat silsilesi klasik sûfî zincirlerle uyumlu biçimde Hz. Ali’ye dayandırılarak Safeviyye’nin tasavvufî meşruiyeti sağlanmıştır. Ancak onun hayatından sonraki süreçte tarikatın doktrinel ve siyasal çizgisi yeniden inşa edilerek seyyidlik, mezhep ve etnik kimlik üzerinden şekillenen tartışmalarla birlikte ideolojik bir kimlik inşası süreci başlamıştır.

Şeyh Safiyyüddîn’in yaşadığı dönemde seyyidliğe dair açık ve sistematik bir iddiaya rastlanmazken, bu konuya ilişkin anlatımlar çoğunlukla menkıbevî ve dolaylı ifadelerle dayanmaktadır. Nesebin Hz. Ali’ye bağlanması çabaları, ancak Şeyh Cüneyd ile belirginlik kazanmış; Şah İsmâil ve bilhassa Şah Tahmasb döneminde ise devletin kurucu meşruiyetinin temel direklerinden biri haline gelmiştir. Bu yönüyle seyyidlik söylemi, daha çok siyasî ve ideolojik bir amaç doğrultusunda geliştirilen bir yapı olarak dikkat çeker. Şeyh Safiyyüddîn’in mezhebî kimliği ise kaynaklarda açık bir

şekilde Şâfî mezhebine mensup bir Sünnî sûfî olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle *Safvetü's-safâ*'daki ibadet hassasiyetleri ve temizlik konularındaki vurgular bu durumu teyit etmektedir. Hamdullah Müstevfî'nin Erdebil halkının Şâfî olduğunu ve Şeyh'in onların mürşidi olarak kabul edildiğini belirtmesi de, bu mezhebî yapının tarihsel zeminini göstermektedir. Ayrıca, Moğol yönetimiyle kurduğu ilişki, Şeyh'in takiyye gerektirmeyecek düzeyde toplumsal ve siyasî meşruiyete sahip olduğunu göstermektedir.

Safevî hanedanının etnik köken meselesi ise tıpkı seyyidlik iddiası gibi tarihî kaynaklarda tartışmalı bir mesele olarak öne çıkmaktadır. Şeyh Safiyyüddîn'in atası Fîrûz Şâh'ın "el-Kürdî" nisbesi, hanedanın Kürt kökenli olabileceğini düşündürürken, bazı kaynaklarda geçen "Türk pîri" gibi ifadeler ise, onu Türk asıllı bir sûfî olarak takdim etmiştir. Her iki tez de tarihsel metinlerden hareketle dayanak bulsa da, eldeki bilgiler hanedanın etnik kökenine dair net bir hüküm vermeye imkân tanımamaktadır. Dolayısıyla Safevîlerin etnik kimliği, sadece tarihî bir mesele değil, aynı zamanda dönemsel siyasî ve ideolojik yorumlara açık bir konu olarak ele alınmalıdır.

Safeviyye tarikatı Şeyh Safiyyüddîn'in ardından Şeyh Sadrüddîn Mûsâ ve Hoca Ali dönemlerinde kurumsallaşmış, Anadolu başta olmak üzere geniş bir coğrafyada etkili olmuş ve bu süreçte Anadolu'dan gelen Türkmen müritler tarikatın toplumsal zeminini dönüştürmüştür. Özellikle Hoca Ali döneminde Anadolu'dan gelen esirân-ı Rûm'un etkisiyle, Safevîliğin halkla teması artmış, bu kitle üzerinden Kızılbaşlık kimliği filizlenmeye başlamıştır. Bu kimlik, Şeyh Haydar döneminde "on iki dilimli kırmızı tac" sembolüyle somutlaşarak, hem mezhebî hem de siyasî bir aidiyet göstergesine dönüşmüştür.

Safevî hareketinde mezhebî dönüşümün ilk somut işaretleri ise Şeyh Cüneyd dönemine kadar geri gitmektedir. Anadolu ve Kuzey Suriye'ye yaptığı seyahatler sırasında Bâtınî-Şîî çevrelerle kurduğu temaslar, tarikatın itikadî yapısında belirgin bir farklılaşmanın kapısını aralamıştır. Onun oğlu Şeyh Haydar ise bu yönelimi daha da ileri taşıyarak Şîî sembolleri ve söylemleri açık biçimde tarikat pratiğine dâhil etmiştir. Böylece Şîî temayüller henüz devletleşme sürecinden önce, tarikat zemininde fikri temellerini bulmuştur.

Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar ile birlikte tarikatın yönü kökten değişerek dinî bir yapıdan çok, siyasî hedefleri olan, örgütlü ve militan bir harekete evrilmiştir. Bu süreçte, “mürşid-i kâmil” ile “hükümdar” rolleri iç içe geçmeye başlamış, tarikat liderleri “sultan” unvanını kullanarak dünyevî iktidarın meşru temsilcileri olarak öne çıkmıştır. Şeyh Haydar’ın öldürülmesinin ardından Sultan Ali’nin kısa süren liderliği, Safevîler için geçiş dönemi olmuş, ancak Şah İsmâil’in genç yaşta liderliği devralmasıyla hareket, tam anlamıyla siyasallaşarak devletleşme sürecine girmiştir.

Şah İsmâil döneminde bu dönüşüm, tasavvufun siyasallaşması ve karizmatik liderliğin mehdiyet temelli bir otoriteye evrilmesiyle somutlaşmıştır. Kızılbaş zümreleri, Şah İsmâil’i yalnızca bir hükümdar değil, ilahî bir şahsiyet olarak görmüş ve onun etrafında şekillenen yapı, tasavvufun geleneksel eğitim ve seyr ü sülûk anlayışından uzak, siyasî bir sadakat zeminine oturmuştur. Ancak Çaldıran yenilgisiyle birlikte bu kutsiyet kırılmış, şahın insani zaafı görünür olmuş ve sûfî bağlılıklar çözülmeye başlamıştır. Bu kırılma, tasavvufun siyasî meşruiyet üretme kapasitesinin sorgulanmasına yol açmış, özellikle Kızılbaşların aşırı (gâfî) inançları devlet için bir tehdit haline gelmiştir.

Safevî Devleti’nin kuruluşu, yalnızca siyasî bir iktidar değişimini değil, aynı zamanda İran coğrafyasının mezhebî kimliğinde köklü bir dönüşümü ifade eder. Şah İsmâil’in 1501 yılında Tebriz’de Şîîliği resmî mezhep ilan etmesiyle birlikte, tarihte benzeri az görülür bir mezhep dayatması politikası uygulanmaya başlanmıştır. İran’ın büyük bir kısmı bu dönemde Sünnî kimliğe sahipti ve şehir merkezlerinde Hanefî ve Şâfiî ulemanın güçlü bir ilmî yapısı bulunmaktaydı. Ancak Şah İsmâil, Şîîliğin kurumsallaşması adına bu yapıların tamamına yakınına sistematik bir şekilde ortadan kaldırmaya yönelmiştir.

Bu süreçte en büyük baskıyı, Sünnî ulema ve tasavvuf ehli çekmiştir. Şah İsmâil’in Tebriz, Şiraz, Kazvin, Herat ve Bağdat gibi merkezlerde gerçekleştirdiği katliamlar, sadece siyasî muhalifleri değil, aynı zamanda ilmî ve dinî temsilcileri de hedef almıştır. Ebû Hanîfe, Şeyh Abdulkadir-i Geylânî, Mevlânâ Yusuf-ı Erdebilî ve Câmî gibi büyük sûfî ve âlimlerin türbeleri tahrip edilmiş, bazıları ateşe verilmiş, yaşayan âlimler ise ya katledilmiş ya da İran’dan kaçmak zorunda bırakılmıştır.

Söz konusu baskı ve yıkımın bir sonucu olarak, İran'dan başta Osmanlı olmak üzere Hindistan, Mâverâünnehir ve Arap coğrafyalarına doğru büyük bir ilmî ve tasavvufî göç yaşanmıştır. Bu göç dalgası, sıradan bir iltica hareketi değil, âlim, mutasavvıf, şair ve sanatkârlardan oluşan seçkin bir entelektüel kitlenin hareketidir. Osmanlı Devleti, bu göçü ilmî sistemini güçlendirmek adına bir fırsat olarak değerlendirmiş ve gelen isimlere medreselerde, kadılıkta, müderrislikte ve tasavvufî yapılar içerisinde önemli görevler vermiştir.

İdris-i Bitlîsî, Mîrzâ Mahdûm Şîrâzî, Muslihuddin Lârî, Mîrzâ Cân Şîrâzî, İbrahim Gülşenî, Aziz Mahmûd Urmevî, Nizâmüddin Bircendî ve daha pek çok âlimin Osmanlı'ya gelişi, medrese geleneğinin zenginleşmesine ve mezhebî istikrarın güçlenmesine katkı sağlamıştır. Bu isimlerin sadece müderris olarak değil, telif ettikleri eserler aracılığıyla da etkili oldukları görülmektedir. *Nevâkızu'r-revâfiz*, *er-Risâletü'l-adliyye*, *el-Ahkâmü'd-diniyye* ve *Risâle fi't-tasavvuf* gibi eserler, sadece mezhebî bir savunma aracı değil, aynı zamanda Şîîliğe karşı geliştirilen sistematik entelektüel karşı duruşun metinleri olmuştur. Bu süreçte Osmanlı uleması da Şîîliğe karşı tavır almıştır. Kemal Paşazâde ve Hüseyin b. Abdullah eş-Şîrvânî gibi isimler tarafından kaleme alınan fetvalar, Şah İsmâîl'in ve taraftarlarının küfürle itham edilmesini ve onlara karşı savaş açılmasının dinî meşruiyetini sağlamayı amaçlamıştır.

Tasavvufa karşı gelişen temkinli ve dışlayıcı yaklaşım, Şah Tahmasb döneminde daha sistematik ve kurumsal bir boyut kazanmıştır. Safevî Devleti'nin mezhebî ve siyasî yapısının istikrar kazandığı bu süreçte, merkezî otorite Şîî ulemayı meşruiyetin ana dayanağı haline getirirken, tasavvufî yapılara yönelik denetimini artırmıştır. Bu çerçevede Noktaviler ve İsmâîlîler gibi marjinal kabul edilen gruplar bastırılmış, buna karşılık siyasî uyum gösteren Muşa'aşalar varlıklarını koruyabilmiştir. Mar'âşîler ise sadr ve kadıaskerlik gibi önemli görevlerde yer alarak ilmî ve mezhebî katkılarıyla Safevî sistemine entegre edilmiştir. Böylece tasavvufî hareketler, Safevî ideolojisine olan yakınlıkları ölçüsünde ya sistemin dışına itilmiş ya da içerisine dâhil edilmiştir.

Şah Abbas dönemi ise tasavvufun yalnızca sınırlandırıldığı değil, doğrudan siyasal alandan dışlandığı bir döneme karşılık gelir. Kızılbaşlar, devletin kuruluşunda önemli rol oynamış olsalar da zamanla siyasî ve askerî nüfuzları sorun kaynağı haline

gelmiş, Şah Abbas bu grubu etkisizleştirmek için kararlı adımlar atmıştır. Aynı dönemde Noktavi hareketi de toplumsal destek kazanmış, ancak liderleri Şah Abbas'ın dikkatli ve planlı müdahalesiyle ortadan kaldırılmıştır. Derviş Hüsrev örneğinde olduğu gibi, ilk etapta izleme ve yakınlık kurma yoluyla kontrol sağlanmış, sonrasında ise hareket sert biçimde bastırılmıştır. Haydarî ve Ni'metî hizipleri arasındaki çekişmeler ise şehirlerin sosyal düzenini derinden etkilemiş, bu gruplar arasındaki gerilim zamanla toplumsal hayatın bir parçası haline gelmiştir. Şah Abbas ve halefleri, bu hizipleşmeleri zaman zaman denge unsuru olarak kullanmış ve tasavvufî yapılar arasındaki ayrışmaları merkezin lehine olacak şekilde yönlendirmiştir. Bu dönemde sûfî çevrelerin etkisi azalırken, devletin Şîî kimliği ön plana çıkmış, tasavvuf ise giderek daha sınırlı bir alana çekilmiştir.

Safevîler dönemi, aynı zamanda Şîî düşünce tarihinde tasavvufun meşruiyeti üzerine yürütülen tartışmaların zirveye ulaştığı, hem tasavvufu savunan hem de şiddetle eleştiren birçok farklı eğilimin eşzamanlı olarak ortaya çıktığı dinî ve entelektüel bir kırılma çağını temsil etmektedir. Bu dönemde tasavvuf, bir yandan bireysel manevî arınma ve hikmet yolu olarak öne çıkarken, diğer yandan Ehl-i beyt çizgisinden sapma, felsefî sapkınlık ve şeriat dışı uygulamaların kaynağı olarak görülmüş ve yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Nureddin el-Kerekî, Muhammed Bâkır Meclisî, Muhammed Tâhir Kummî, Hür el-Âmilî, Ni'metullâh el-Cezâirî, Ali b. Hüseyin el-Kerbelâî ve Ali Kulî Beg gibi Ahbârî çizgideki Şîî âlimler, sûfilîği vahdet-i vücûd, hulûl ve ittihâd gibi kavramlar üzerinden İslamî inanç esaslarına aykırı bulmuş, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Hallâc gibi isimlerin etkisini hedef alarak tasavvufu bir sapkınlık zemini olarak tanımlamışlardır. Bu yaklaşım, yalnızca düşünsel düzeyde değil, toplumsal ve siyasî alanda da tasavvufa karşı baskıların artmasına ve sûfilîğin Şîîliğe entegre edilmesini engellemeye yönelik bir politika halini almıştır.

Buna karşılık, Bahâeddin Âmilî, Muhammed Takî Meclisî, Molla Sadrâ, ve Feyz-i Kâşânî gibi sûfî eğilimli âlimler, tasavvufu şeriat, mârifet ve hikmetle mezcederek savunmuş, onu hem bireysel kemale ulaşmanın yolu hem de Şîî metafiziğin bir parçası olarak görmüşlerdir. Özellikle Molla Sadrâ'nın geliştirdiği el-Hikmetü'l-Müteâliyye sistemi, Meşşâî, İşrâkî ve Ekberî gelenekleri Şîî teolojisiyle birleştiren özgün bir nazarî tasavvuf modeli sunmuştur. Feyz-i Kâşânî ise tasavvufu

hem halk nezdinde hem de ilmî çevrelerde uygulanabilir kılmaya çalışmış, fakat dönemsel olarak bu yaklaşımları sebebiyle çeşitli eleştirilerin odağında kalmıştır.

Bu doğrultuda, tasavvufun Safevîler dönemindeki algısı ne tam anlamıyla reddedilmiş ne de sınırsız bir kabule mazhar olmuştur. Aksine, bu dönem, tasavvufun yeniden tanımlandığı, sınırlarının çizildiği ve onun Şîî geleneğe ne ölçüde entegre edilebileceğinin tartışıldığı çok katmanlı bir entelektüel ortam sunmuştur. Bazı âlimler tasavvufu tamamen dışlayarak Ehl-i beyt öğretilerinin saf halini savunurken, bazıları ise tasavvufu imamların irfanî mirasıyla bağdaştırarak Şîîliğin içsel boyutunu derinleştirmeye çalışmışlardır.

Safevîler dönemi, İran tarihinin mezhebî ve tasavvufî bakımdan en kritik kırılma noktalarından biridir. Bu dönemde yaşanan gelişmeler, yalnızca bir mezhebin devlet ideolojisi haline gelmesiyle sınırlı kalmamış; bunun yanı sıra, asırlardır bölgede varlık gösteren tasavvufî geleneklerin yeniden şekillenmesine, kimlik değiştirmesine veya tamamen ortadan kaldırılmasına neden olmuştur. Tasavvufun bireysel bir manevî yolculuktan, devlet kurucu ve dönüştürücü bir siyasî ideolojiye evrilmesi, bu süreçte hem Şîî hem de Sünnî tarikatlar için hayati sonuçlar doğurmuştur.

Şîî gelenek içerisinde gelişen Nûrbahşîyye, Zehebiyye ve Ni‘metullâhiyye gibi tarikatlar, Safevî ideolojisinin hem taşıyıcısı hem de kurbanı olmuşlardır. Nûrbahşîyye, Seyyid Muhammed Nûrbahş’ın hilafet ve mehdiyet iddialarıyla mistik bir hareketten siyasal bir yapıya dönüşmüş ve Safevî düşüncesinin inşasında etkili olmuştur. Ancak merkezileşen Safevî yapısı tarafından tehdit olarak algılanarak tasfiye edilmiştir. Zehebiyye ise mutedil ve ulema ile barışık çizgisi sayesinde varlığını devam ettirebilmiş, buna karşın siyasal bir oluşum olmaktan bilinçli bir biçimde uzak durmuştur. Ni‘metullâhiyye ise en yüksek derecede siyasallaşan tarikat olmuş ve Safevî sarayıyla evlilikler ve idari görevler aracılığıyla bütünleşmiştir. Fakat bu siyasallaşma, Mîrmîrân isyanı gibi vakalarla birlikte ağır bir bedelle sonuçlanmış ve tarikat neredeyse ortadan kaldırılmıştır.

Safevî iktidarı, Sünnî tarikatlara ise daha katı ve dışlayıcı bir siyaset uygulamıştır. Bu doğrultuda Nakşibendiyye, mezhep ve siyaset temelli tasavvuf düşmanlığının en sistematik hedefi olmuştur. Tarikatın silsilesinin Hz. Ebû Bekir’e

dayanması, onu Şîî düşünceyle temelde çatışan bir yapıya dönüştürmüştür. Şah İsmâîl döneminde Herat'taki Abdurrahman Câmî'nin mezarının yakılması, eserlerinin sansüre uğraması ve Nakşibendiyye mensuplarının toplu infazlara maruz kalması, bu düşmanlığın boyutunu gözler önüne sermektedir. Şeyh Sun'ullah Kûzeğerrânî ve oğlu Ebû Sa'îd'in yaşadığı baskılar, sürgünler ve Osmanlı topraklarına kaçışları; Urmevî silsilesinin Diyarbakır'da yeniden dirilişi ve Şeyh Ali el-Kürdî'nin idamı, tarikatın İran topraklarındaki varlığının sona erdiğini belgeleyen tarihi örneklerdir.

Halvetiyye, Safevî baskıları nedeniyle İran'daki etkinliğini kaybetmiş; ancak Osmanlı yönetiminin stratejik desteğiyle Anadolu, Rumeli ve Mısır'da yayılma fırsatı bulmuştur. Dede Ömer Ruşenî, Akkoyunlu döneminde büyük saygı gören bir Halvetî şeyhi olarak öne çıkmıştır. Onun halifesi olan İbrahim Gülşenî ise, Safevîler döneminde artan baskılar sebebiyle Tebriz'i terk etmek zorunda kalmış ve sırasıyla Diyarbakır, Kudüs ve Kahire'ye göç etmiştir. Halvetiyye, Osmanlı tarafından Ehl-i beyt sevgisini Şîîlikten ayıracak şekilde sahiplenilen bir tarikat olarak desteklenmiş ve bu sayede Anadolu'daki Şîî etkisini dengeleme aracı haline gelmiştir.

Kâzerûniyye tarikatı ise, Safevî döneminde yok edilen tasavvuf geleneğinin en trajik örneklerinden biridir. Ebû İshak'ın türbesinin yıkılması, binlerce müridin katledilmesi, tarikatın hem kurumsal varlığının ortadan kaldırılması hem de tarihî mirasının yok sayılması, Safevî Şîîliğinin kendinden önceki mirasla bilinçli bir kopuş içinde olduğunu ortaya koymaktadır. Kâzerûniyye'nin tasfiyesi, ideolojik bir homojenliğin sağlanması adına İran'daki Sünnî tasavvufun tümünden silinmek istendiğinin açık bir göstergesidir.

Sonuç olarak, Safevî dönemi, tarikat tarihinin hem siyasallaşma hem de tasfiye pratikleriyle yeniden yazıldığı bir süreç olmuştur. Bu süreçte tasavvuf, kimi zaman Şîîlikle bütünleştirilerek ideolojik bir araç haline getirilmiş, kimi zaman ise muhalif kimliği nedeniyle yoğun baskılara maruz kalmıştır. Sünnî tarikatlar büyük ölçüde ortadan kaldırılmış veya Osmanlı topraklarına sığınarak varlıklarını sürdürmeye çalışmıştır. Şîî tarikatlar ise ya devletle uyumlu hale getirilmiş ya da siyasallaşmanın ağır bedelini ödeyerek tasfiye edilmiştir. Böylece Safevî iktidarı, yalnızca Şîîliğe dayanan değil, onu da kendi siyasal hedefleri doğrultusunda yeniden şekillendiren bir proje olarak İran tasavvuf tarihinin yönünü belirlemiştir.

KAYNAKÇA

- Abbaslı, Mirza. “Safevilerin Kökenine Dair”. *BELLETEN* 40/158 (Nisan 1976), 287-330.
- Abdullah Efendi, Mîrzâ. *Riyâzü’l-ulemâ ve hiyâzu’l-fuzalâ*. thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. 4 Cilt. Kum: Mektebetu Âyetullah Merâ’î, 1403.
- Abidî, Hüseyin–Zerkânî, Seyyid Mehdî. “Tahlîl-i Goftomânî-i Risâlehâ-i Reddiye ber Tasavvuf der Asr-i Safevîye”. *Pejuheşi Edebiyyât-i İrfânî Dânişgâh-i Zehrâ* 9/16 (1396), 119-144.
- Abisaab, Rula Jurdi. *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*. Londra: I.B. Tauris, 2004.
- Acer, Abdulrahman. *İbnü’l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve Şerhu Fusûsi’l-Hikem’i: Tahkik ve İnceleme*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Açıkgenç, Alparslan. “Molla Sadrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/259-265. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ahençi, Azer. “Beresi-î Avamil-î Muesser der Nehostîn Merhele ez Conbeş-i Serbedârân-i Horasan tâ Teşkil-i Devlet”. *Mecelle-i Danişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-u İnsânî Danişgah-i Tahrân* 76 (Zemistan 1384/2005), 117-1328.
- Ahmadv, Shahî. *Azerbaycan’da Şiîliğin yayılma süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Ahmed Bey, Feridun. *Mecmua-i Münşeatü’s-Selâtîn*. 2 Cilt. İstanbul: Dârü’t-Tıbbâti’l-Âmire, 1274-1275.
- Ahmedî, Seyyid Kâsım Ali. *Şerh-i Risâle-i İtikad-i Allâme Meclisî*. Kum: İntişârât-ı Delîl-i Mâ, 1395.
- Aka, İsmâil. “X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik”. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1993.
- Akoğlu, Muharrem. “İrak’ta Şiî-İmamiliğin Yayılmasında Safevî-İran Etkisi”. *Bilimname* 36 (2018/2), 109-134.
- Aksoy, Hasan. “Bihîştî Ahmed Sinan Çelebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/144-145. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Âlem Ârâ-yi Safevî. haz. Yedullah Şükri. Tahrân: İntişârât-ı Bonyad-ı Ferhengi İran, 1363.

- Algar, Hamid. “Feyz-i Kâşânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Algar, Hamid. “Hür el-Âmilî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/493-494. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Algar, Hamid. “Kazerûnî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/145-146. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Algar, Hamid. “Nakşibendiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/335-342. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Algar, Hamid. “Necmeddîn-i Kübrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/500. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Algar, Hamid. “Noktaviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/204-205. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Algar, Hamid. *Nakşibendilik*. çev. Cüneyd Köksal vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Aliev, Saleh Muhammedoğlu. “Erdebil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/276-277. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Allouche, Adel. *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*. çev. Ahmed Emin Dağ. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- Âmilî, Şeyh Bahâüddîn Muhammed. *el-Keşkûl*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A‘la li'l-Matbû‘ât, 1983.
- Anzali, Ata. “Hankâh-ı Nûrbahşiyye der Sedir (Ma‘ruf be Buk‘a-i Pîr Estîr)”. *Makeleyi Târihî ve Ferhengi*. (y.y.: y.y., t.y.), 1-23.
- Anzali, Ata. “Mysticism in Iran”: *The Safavid Roots of a Modern Concept*. Columbia: University of South Carolina Press, 2017.
- Anzali, Ata. “The Emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran”. *Journal of Sufi Studies* 2 (2013), 149-175.
- Arap, Mes‘ud Veli. “Sâdât-ı Mar‘âş-ı-yı Tüster der Asr-ı Timurîyyân ve Safevîyyân”. *Târihnâme-i Hârezmî* 3/1 (1394), 154-170.
- Arayancan, Ayşe Atıcı. “Nizarî İsmâîlilerde Takiyye, Meşruiyyet ve Tasavvuf İlişkisi Üzerine Değerlendirme”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 102 (Yaz 2022), 79-94.
- Arayancan, Ayşe Atıcı. “Tarihi Süreçte Muşa‘şa‘lar”. *Hitit Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 72 (2014), 175-188.

- Arjomand, Said Amir. “Safevî Dönemi İran’ında Dinî Taşkınılık (Gulüvv), Sufilik ve Sünnilik (1501-1722).” çev. Namiq Mûsâlı. *Cappadocia Journal of History and Social Sciences* 7 (2016), 160-195.
- Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi’ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Arslan, Abdülrakip. *Emîr-i Kebîr Seyyid Ali Hemedânî: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Arslan, Ahmet. “Şîî Bir Mutasavvıf Olan Mûnis Ali Şâh’ın Burhânü’s-sâlikîn İsimli Eserinde Tasavvuf Müdafaası”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022), 189-211.
- Arslan, Ahmet. *Şâh Ni ‘Metullâh-ı Velî ve Ni ‘Metullâhiyye Tarikatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Arslanoğlu, İbrahim. *Şah İsmail Hatayî ve Anadolu Hatayîleri*. İstanbul: Der Yayınları, 1992.
- Âşıkpaşazâde. *Tevârîh-i Âl-i Osman*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332/1914.
- Aşkar, Mustafa. “Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye’nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili”. *AÜİF Dergisi* 39/1 (1999), 535-564.
- Âştiyânî, Abbas İkbâl. *Târîh-i İran ba‘de’l-İslâm min bidâyeti’-d-devleti’-t-Tâhiriyye hatta nihayeti’-d-devleti’-l-Kaçariyye*. çev. Muhammed Alâeddin Mansûr. Kahire: Dârü’s-Sekâfe ve’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1989.
- Âştiyânî, Abbas İkbâl. *Târîh-i Moğol ez Hamle-yi Cengiz Tâ Teşkîl-i Devlet-i Timûrî*. Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1388.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsîr Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Atmaca, Metin. *İran’daki Sünni Grupların Sosyal, Kültürel ve Dini Yapılanmaları ve Türkiye’nin Bu Gruplara Yönelik Politikaları*. Uzmanlık Tezi. Başbakanlık Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı. Ankara, 2012.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü’l-evliyâ*. thk. Muhammed Edîb el-Câdîr, trc. Muhammed el-Asîlî. Dimaşk: Dârü’l-Mektebî li’t-tibâti ve’n-Neşri ve’t-Tevzi’, 1430/2009.
- Axworthy, Michael. *İran: Aklın İmparatorluğu*. çev. Özlem Gitmez. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Ay, Zahide. *Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği ve Tasavvuf*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

- Aydın, Atik. *Arap Edebiyyâtında Keşkûl Geleneği-Bahâuddin el-Âmilî Örneği*-. Ankara: ASBÜ Yayınları, 2024.
- Aydın, Cengiz ve Gülseren Aydın. “Bircendî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/186-187. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Aydoğmuşoğlu, Cihat. *Safevi Devleti Tarihi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Aydoğmuşoğlu, Cihat. *Safevîye Tarikatı Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2014.
- Aydoğmuşoğlu, Cihat. *Şah Abbas ve Zamanı*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2013.
- Azamat, Nihat. “Erdebîlî Alâeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/279. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Azmayeş, Seyyid Mustafa. *Der Amedî ber Tahavvûlat-ı Târihi-yi Silsile-i Ni ‘metullahiyye der Deverân-ı Ahîr*. Tahran: Kitabhâne-i Milli-yi İran, 1381.
- Azzavî, Abbas. *Tarihü 'l-Irak beyne ihtilaleyn*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Arabiyyetü li'l-Mevsuât, 1425/2004.
- Babayan, Kathryn. *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Cambridge, MA: Harvard University CMES, 2002.
- Babayan, Kathryn. *The Waning of the Qizilbash: The Spiritual and The Temporal in Seventeenth Century Iran*. Princeton: Princeton University, Department of Near Eastern Studies, Doktora Tezi/Ph.D. Dissertation, 1993.
- Babinger, Franz – Köprülü, Fuat. *Anadolu'da İslâmiyyet*. çev. Ragıp Hulusi. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Bağdadi, İsmâil Paşa. *Hediyetü 'l-ârifîn, esmaü 'l-müellifîn ve asarü 'l-Mûsânnifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Vekâletü'l-Maarif, 1951.
- Bahadıroğlu, Mustafa. “İbrâhim Zâhid-i Geylânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/359-360. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bahrânî, Yûsuf b. Ahmed. *Lü 'lû 'etü 'l-Bahreyn fi 'l-icâzât ve terâcimi ricâli 'l-hadîs*. thk. Seyyid Muhammed Sâdık Bahrululûm. Mename: Mektebetü Fahrâvî, 1429/2008.
- Bâlî, Ali b. *el-İkdu 'l-manzûm fi zikri efâzili 'r-Rûm*. haz. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Barbaro, Josaphat. *Sefernâmeha-yi Veniziyan der İran (Şeş Sefernâme)*. trc. Menûçehr Emirî. Tahran: İntişârâtı Hârezmî, 1299.
- Bausani, A. “İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında İran'da Din”. çev. Mustafa Uyar. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 20/32 (2002), 223-231.

- Bausani, Alessandro. "Religion Under the Mongols". *The Cambridge History of Iran: vol. V. The Saljuq and Mongol Periods*. ed. John Andrew Boyle. 538-565. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Bayram, Ömer. "Anadolu Sahasında Azerbaycanlı Şairler". *Journal of Qafqaz University* 1/15 (2005), 81-90.
- Beyânî, Şîrîn. *Din ve Devlet der İran Ahd-i Moğol*. 3 Cilt. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1371.
- Beyânî, Şîrîn. *Târih-i Âl-i Celâyir*. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahran, 1381.
- Bihbehânî, Allâme Âgâ Muhammed Ali b. Vâhid. *Hayrâtiye der ibtâl-i sûfiyye*. thk. Müessese-i Allâme Müceddid Vâhid Bihbehânî. 2 Cilt. Kitabhâne-i Tahassus-u Târih-i İslâmî, 1374.
- Boyle, John Andrew. "İran'ın Milli Bir Devlet Olarak Gelişmesi". çev. Berrin U. Yurdadoğ. *BELLETEREN* 39/156 (Ekim 1975), 645-658.
- Browne, Edward Granville. *A Literary History of Persia*. 4 Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Browne, Edward. *Târihü'l-edep fî İran*. trc. Muhammed Alâeddin Mansûr. 4 Cilt. Tahran: Meclisü'l-Ala li Sekâfe, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Camiu's-sahih*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.
- Buhârî, Salâh b. Mubârek. *Enisü't-tâlibîn ve uddetü's-sâlikîn*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2010.
- Bulut, İbrahim Halil. "Safevîlerin Ehl-i sünnet Karşısı Politikaları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 76 (2015), 15-30.
- Bursalı Mehmet Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz – İsmâil Özen. 2 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Ca'feriyân, Resûl vd. *İnkılâbü'l-İslâm beyne'l-havâs ve'l-avâm*. nşr. Delîl. İsfahan: Kitaphân-ı Dijital-ı Nur, 1379.
- Ca'feriyân, Resûl. "Mukaddime-i Muhakkik". *Tercüme, şerh ve nakd Sifr-i peydâyeş-i Tevrât: Seyfü'l-mü'minîn fî kıtâli'l-müşrikîn*. Mlf. Ali Kulî Beg Cedîdü'l-İslâm. Kum: İntişârât-ı Ensâriyân, 2009.
- Ca'ferî, Ali Ekber. "Pâdişâhî-yi Seyyid Ahmed Hân Mer'âşî-yi Safevî ve Buhrân-i Meşrûiyyet-i Safeviyân". *Pejuheşhâ-yi Târihî* 3/1 (2011), 1-18.
- Ca'feriyân, Resûl. "Safevîlerin Kuruluşunda Dinî Islah ve İtidal: Galî Tasavvufî Şîlik'ten Fikhî Şîliğe Geçiş". *Safevîler ve Şah İsmail*. ed. Ahmet Taşgın vd. 87-95. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 1. Basım, 2014.

- Ca'feriyân, Resûl. *Safevîyye der Arse-i Din, Ferheng ve Siyâset*. 3 Cilt. Kum: İntişârât-ı Pejuheşkede-i Havza ve Dânişgâh, 1379.
- Câmî, Mevlânâ Abdürrahman b. Ahmed. *Nefahâtü'l-üins min hadarâtü'l-kuds*. tsh. Mehdi Tevhidi Pür. Tahran: İntişârât-ı Kitâbfiroşî-yi Mahmûdî, 1336.
- Cankurt, Şehmus. *Mîrzâ Mahdûm ve Şiilik Eleştirisi*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Cedîdü'l-İslâm, Ali Kulî Beg. *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Safevî*. tsh. Resûl Ca'feriyân. 3 Cilt. Kum: Pejuheşkede-i Havza ve Dânişgâh, 1379.
- Celâl-Zade Mustafa. *Selim-Nâme*. haz. Ahmet Uğur – Mustafa Çuhadar. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Cezâirî, Seyyid Ni'metullâh el-. *Zehrü'r-rebi'*. y.y.: Merkez-i Tahkikât-ı Kampyuterî, 1421/2000.
- Cezâirî, Seyyid Ni'metullah. *el-Envâru'n-nu'mâniyye*. 4 Cilt. Tebriz: Şirket-i Çap, 1980.
- Chardin, Sir John. *Sefernâme-i Şovalye Şarden Fransevî Kısmet-i Şehr-i İsfahan*. trc. Hüseyin Arizî. İsfahan: Çâphâne-i Râh-ı Necât, 1330.
- Chardin, Sir John. *Voyages de Mr. le Chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient*. 3 Cilt. Amsterdam 1711.
- Cihângüşa-yı Hakân (Târih-i Şah İsmâil)*. haz. Allah Data Muttar. İslâmâbâd: Merkez-i Tahkikât-ı Fârsî İran ve Pakistan, 1986.
- Cokâr, Menuçehr. "Cevânib-i İrfânî der Zendegî ve Şi'r-i Şeyh Bahâî". *Mütâlaât-ı İrfânî (Mecelle-i İlmi-Pejuheşî)* 16/91 (Güz-Kış 2012), 79-106.
- Connell, Michael Paul. *The Nimatullahi Sayyids of Taft: A Study of the Evolution of a Late Medieval Iranian Sufi Tariqah*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, Graduate School of Arts and Sciences, Doktora Tezi, 2004.
- Corfadakanî, M. *Ulemâ-yı Bozorg-i Şia: Ez Kuleynî tâ Humeynî*. Kum: İntişârât-ı Maârif-i İslâmî, t.y.
- Coşkun Sayan, Betül. *15. YY. ile 16. YY. Türk Tezhip Sanatında Gül Motifi*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Coşkun, Derya. "Bir Sürgün Hikâyesi: Maverâünnehir'deki Marâşîler". *Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Bahar 2019), 101-116.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ebü'l-Hasan b. Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseynî. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

- Cüveynî, Alâeddin Ata Melik. *Târih-i Cihan Güşa*. çev. Mürsel Öztürk. 3 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2013.
- Cüveynî, Alâeddin Ata Melik. *Târih-i Cihangüşâ-yı Cüveynî*. nşr. Muhammed Kazvînî. 3 Cilt. Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Nigâh, 1391.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü’z-zünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1941.
- Çelenk, Mehmet. “Safevîlerin Din Politikası ve İran’ın Şiîleşme Seyri”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2014), 7-35.
- Çelenk, Mehmet. *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Çetin, Sevdâ. *Osmanlı Devleti’nde İran’dan Gelen Âlimler ve Zanaatkârlar*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Çetinoğlu, Mustafa. *Kızılbaş Türkler*. İstanbul: Kamer Yayınları, 2017.
- Çiftçi, Hasan. *Ubeyd-i Zâkkânî: Toplumsal Görüşleri, Ahlâk ve Felsefesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Dabashi, Hamid. *İran: Kenetlenmiş Halk*. çev. Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Daftary, Farhad. *Ismailis in Medieval Muslim Societies*. Ismaili Heritage Series, 12. Londra – New York: I.B. Tauris, 2005.
- Daftary, Farhad. *Şiî İslam Tarihi*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Basım, 2014.
- Daftary, Farhad. *Târîh ve Akaid-i İsmâîliyye*. trc. Feridun Bedrehâî. Tahran: Neşr ve Pejuheş-i Rûz Ferzân, 1376.
- Daftary, Farhad. *The Ismâ’îlîs: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Dağlar, Mehmet. “Safevî Bürokrasisinde Seyyidler (1524-1629)”. *History Studies* 12/3 (Haziran 2020), 999-1010.
- Dağlar, Mehmet. *Şah Tahmasb’ın Dini Siyaseti (1524-1576)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Dalkesen, Nilgün. *15. ve 16. Yüzyıllarda Safevî Propagandası ve Etkileri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Dalkıran, Sayın. *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı (OSAV), 1997.

- Dalsandry, Vinçento. *Sefernâmeha-yı Veniziyan der İran (Şeş Sefernâme)*. çev. Menûchehr Emirî. Tahran: İntişârât-ı Hârezmî, 1381.
- Dedeyev, Bilal – Küçükdağ, Yusuf. “Nakşibendiliğin Osmanlı Coğrafyasında Yayılmasında Öncü Rol Oynayan Azerbaycan Kökenli Mutasavvıflar”. *Buhara’dan Konya’ya İrfan Mirası ve XIII. Y.Y. Medeniyet Merkezi Konya*. ed. Dilaver Güner vd. 2/12-13. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Dedeyev, Bilal. “15-16. Yüzyıllar Azerbaycan-Osmanlı Kültürel İlişkilerinde Mühim Rol Oynayan Bazı Şairler”. *Journal of Azerbaijani Studies*, 379-390.
- Dedeyev, Bilal. “Safevi Tarikatı ve Osmanlı Devleti İlişkileri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/5 (Sonbahar 2008), 205-223.
- Della Valle, Pietro. *Sefernâme-i Pietro Della Valle Kısmet-i Marbût be İran*. trc. Şu‘aüddin Şefâ. Tahran: İntişârât-ı İlmi ve Ferhengi, 1370.
- Devletşah. *Tezkire-i Devletşah (Tezkiretü’ş-Şuarâ)*. çev. Necati Lugal. 3 Cilt. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eserler, 1977.
- Dîvân Bîgî, Ahmet. *Hadîketü’ş-Şu‘ârâ*. nşr. Abdülhüseyin Nevâî. 3 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Zerrîn, 1365.
- Doru, M. Nesim. “Mîr Dâmâd’ın Hudûs Konusunda İbn Sînâ’ya Yönelttiği Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü”. *Felsefe Dünyası* 56 (2012), 249-273.
- Drahşânî, Mehdi. “Peyrâmûn-i Kelime-i Şeyh ve Seyyid”. *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-u İnsânî Dânişgâh-i Tahran* 5/21 (1353), 153-162.
- Duglât, Mîrzâ Muhammed Haydar. *Târih-i Reşîdî*. tsh. İslam Çemenî. Tahran: İntişârât-ı Oğuzhan, 1398.
- Ebû Manneh, Butruh. *1826’da Nakşibendî-Müceddidî ve Bektaşî Tarikatları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999.
- Efendiyev, Oktay. *Azerbaycan Safevî Devleti*. çev. Ali Asker. İstanbul: Teas Press Yayınları, 2018.
- Efûşte-i Natanzî, Mahmûd b. Hidayetullah. *Nekâvetü’l-âsâr fî zikri’l-ahyâr*. haz. İhsan İşrâkî. Tahran: İntişârât-ı İlmi ve Ferhengi, 1373.
- Ekinci, Mustafa. “Safeviyye Tarikatı ve Türkmenler Üzerindeki Rolü.” *Anadolu’da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*. ed. Halil İbrahim Bulut. 143-174. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Ekinci, Mustafa. “Şah İsmail Hayatı ve Eserleri.” *Anadolu’da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*. ed. Halil İbrahim Bulut. 307-328. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.

- Ekinci, Mustafa. *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu, Gelişimi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Ekinci, Mustafa. *Şah İsmail ve İnanç Dünyası*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.
- el-Âmilî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Şeyh Hüseyin el-Cubbâî. *el-Erba'ûn hadîsen*. thk. Müessesetü Neşri'l-İslâmiyye. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmiyye, 1415.
- El-Âmilî, Şeyh Bahâüddîn Muhammed. “Mûş û Gorbe”. *Külliyyât-ı Eş'ar-ı Fârsi ve Mûş û Gorbe*. tsh. ve mukaddime Mehdî Tevhîdî Pûr. Tahran: Kitâbfiroşî-yi Mahmûdî, 1337.
- el-Âmilî, Şeyh Bahâüddîn Muhammed. “Nân û Helva”. *Külliyyât-ı Eş'ar-ı Fârsi ve Mûş û Gorbe*. tsh. ve mukaddime Mehdî Tevhîdî Pûr. Tahran: Kitâbfiroşî-yi Mahmûdî, 1337.
- el-Âmilî, Şeyh Bahâüddîn Muhammed. “Nân û Penîr”. *Külliyyât-ı Eş'ar-ı Fârsi ve Mûş û Gorbe*. tsh. ve mukaddime Mehdî Tevhîdî Pûr. Tahran: Kitâbfiroşî-yi Mahmûdî, 1337.
- el-Âmilî, Şeyh Bahâüddîn Muhammed. “Şîr û Şeker”. *Külliyyât-ı Eş'ar-ı Fârsi ve Mûş û Gorbe*. tsh. ve mukaddime Mehdî Tevhîdî Pûr. Tahran: Kitâbfiroşî-yi Mahmûdî, 1337.
- el-Cezâirî, Seyyid Ni'metullah. *Riyâzü'l-ebrâr fî menâkıbi'l-e'immeti'l-athâr*. Beyrut: Müessesetü Târîhi'l-Arabî, 2006.
- el-Emin, Seyyid Muhsin. *A'yânü's-Şî'a*. thk. Hasan Emin. 12 Cilt. Beyrut: Dâru't-Ta'âruf li'l-Matbû'ât, 1403/1983.
- el-Hansârî, Mîrzâ Muhammed Bâkır el-Müsevvî. *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-'ulemâ' ve's-sâdât*. 8 Cilt. Tahran: Mektebetü İsmâiliyyân, 1390.
- el-Hür el-Âmilî, Muhammed b. Hasan. *Emelü'l-âmil*. thk. Ahmed el-Hüseynî. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Endülüs, 1385.
- Elias, Jamal J. “A Second 'Ali: The Making of Sayyid 'Ali Hamadani in Popular Imagination”. *The Muslim World* 90/3/4 (2000), 395-420.
- Elias, Jamal J. “The Sufi Lord of Bahrabad: Sa'd al-Din and Sadr al-Din Hamuwayi”. *Iranian Studies* 27/1-4 (1994), 53-75.
- Elias, Jamal J. *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of Ala ad-Davla as-Simnânî*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- el-Kârî, Nureddîn Ali b. Sultan Muhammed. *Şerhu 'ayni'l-ilm ve zeyni'l-hilm*. nşr. ve tsh. İdâretü't-Tibâ'ati'l-Münîre. 2 Cilt. Mısır: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Münîre, 1351.

- el-Kummî, 'Abbâs. *el-Künâ ve'l-elkâb*. 3 Cilt. Tahran: Mektebetü Sadr, 1368.
- el-Meclesiî, Muhammed Takî b. Maksûd Alî. *Râvzatü'l-müttakîn*. thk. Hüseyin Mûsevî Kirmânî ve Ali Penâh el-Eştehârdî. 14 Cilt. Kum: Bonyad-ı Ferhengi İslâmî, 1368.
- Emînî, İmân – Pâzûkî, Şehrâm. “Tasavvuf der Sûretbendî Goftomânî Risâle-i Redd-i Sûfiye”. *Târih-i ve Temeddûn-i İslâmî* 29 (1398), 167-203.
- Eminî, İman. *Sûfî Sitizi ez Safevîye tâ Kacarîye*. Tahran: İntişârât-ı Kevîr, 1403.
- Erdebilî, Safiyyeddin. *Makâlât: Şeyh Safî Buyruğu*. haz. Sönmez Kutlu ve Nizamettin Parlak. İstanbul: Horasan Yayınları, 2008.
- Esfendiyar, Keyhüsrev. *Debestân-i Mezâhib*. haz. Rahim Rızazâde Melîk. 2 Cilt. Tahran: Kitabhâne-i Tâvûrî, 1362.
- Esrâr Dede. *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*. haz. İlhan Genç. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü, 2018.
- Esterâbâdî, Seyyid Hasan bin Murtazâ Hüseyinî. *Târih-i Sultânî (Ez Şeyh Safî tâ Şah Safî)*. haz. İhsan İşrakî. Tahran: İntişârât-ı İlmî, 1366.
- Farzam, Rahim. *Safevî Devletin Doğu Politikası*. Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Felsefî, Nasrullah. *Cengi Çaldıran*. Tahran: Çaphane-i Dânişgâh, 1332.
- Felsefî, Nasrullah. *Zindegâni-yi Şah Abbas-ı Evvel*. 3 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahran, 1353.
- Fenâî Eşkûrî, Muhammed. “İrfân-ı Muteâlî (Didgâh ve Câyeğâh-ı İrfânî-yi Mollâ Sadrâ)”. *Hirednâme* 62 (Zemestân 1389), 113-127.
- Ferhanî, Mehdî. *Muhaceret-i Ulema-yı Şia ez-Cebel-i Âmil be İran der Asr-ı Safevî*. Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1377.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub. *Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Naim. Beyrut: Risale, 1998.
- Geçit, Mehmet Seyid. *Molla Sadrâ'nın Kur'ân Yorumu*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi. *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*. haz. Ahmet Uğur vd. 1. Cilt, 2. Kısım. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997.
- Gonâbâdî, Mîrzâ Bey. *Ravzatü's Safevîye*. Hazırlayan Gulâm Rızâ Tabâtabâî. Tahran: Şirket-i İntişâr-ı İlmî ve Ferhengi, 1378.

- Gökbulut, Süleyman. “Safevîler Devrinde Şiîliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (Şubat 2016), 269-297.
- Gökbulut, Süleyman. “Sünnî Bir Tarikatın Şiîleşen Kolları: Kübreviyye-Şiîlik İlişkisi”. *Marife Dergisi* 8/3 (Kış 2008), 285-308.
- Gökbulut, Süleyman. *Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. “Kızılbaş” *İslâm Ansiklopedisi*. 6/789-795. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*. İstanbul: Der Yayınları, 1987.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *100 Soruda Türkiye’de Mezhep ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.
- Gülçîn Meânî, Ahmed. *Kervân-ı Hind*. 2 Cilt. Meşhed: İntişârât-ı Kuds-i Rızavî, 1369/1990.
- Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. Ankara: Seha Neşriyat, 1989.
- Gündüz, Tufan. “Şah İsmâîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/253-255. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Gündüz, Tufan. *Kızılbaşlar Osmanlılar Safevîler*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2016.
- Gündüz, Tufan. *Son Kızılbaş Şah İsmail*. İstanbul: Yedi Tepe Yayınevi, 2018.
- Gündüzöz, Güldane. *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği: Tarih, Teori ve Problemler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Hâciyânîpûr, Hamid – Hekimîpûr, Ekber. “Karkerdha-yı İctimai-yi Tarikat-ı Nûrbahşîyye ez Âgâz ta Asr-ı Safevî”. *Pejuheşnâme-i Târih-i İctimai ve İktisadi. Pejuheşgâh-ı Ulûm-u İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengi*, 1/1 (1391), 28-50.
- Hafâcî, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Reyhânetu’l-elibbâ ve zehrâtu’l-hayâti’-d-dunyâ*. thk. Abdülfettâh Muhammed Hulv. 2 Cilt. Kahire: y.y., 1967.
- Hairi, Abdul-Hadi. “Madjlisî-yi Awwal”. *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition). ed. C. E. Bosworth vd. 5/1088-1089. Leiden: Brill, 1986.
- Hakîkat, Abdürrafi. *Mektebhâ-yı İrfânî der Deverân-ı İslamî*. Tahran: İntişârât-ı Komeş, 1383.

- Hakikât, Abdürrafî. *Târih-i Conbeş-i Serbedârân u Diğer Conbeşhâ-yi Îrânîyân der Karn-i Heştom-i Hicrî*. Tahran: İntişârât-ı Azad-ı Endişan, 1360/1981.
- Hakyemez, Cemil. *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*. İstanbul: Kitap Yayınları, 2014.
- Halhâlî, Vâiz Edhem Uzletî. “Subhâtü’l-envâr”. *Resâ’il-i Fârisî-yi Edhem Halhâlî*. thk. Abdullah Nûrânî. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 1381.
- Halhâlî, Vâiz Edhem Uzletî. “Zikriyye-i ilâhiyye”. *Resâ’il-i Fârisî-yi Edhem Halhâlî*. thk. Abdullah Nûrânî. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 1381.
- Hâmevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût. *Mu‘cemü’l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü’s-Sâdır, 1977.
- Hammer, Joseph von. *Büyük Osmanlı Tarihi*. 18 Cilt. haz. Mümin Çevik – Erol Kılıç. y.y, t.y.
- Hammûye, Sa‘deddîn. *el-Misbâh fi’t-tasavvuf*. haz. N. Mâyil Herevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1362.
- Hanci, Emîr Hüseyin. *Târih-i Şah İsmâil Safevî (Armağân Averân-ı Taşayyu’)*. Aqeedeh Kütüphanesi Online Veritabanı, 1437.
- Hândmîr, Emîr Mahmud. *Târih-i Şah İsmâil ve Şah Tahmasb-ı Safevî*. haz. Muhammed Ali Cerrahî. Tahran: Neşr-i Gostere, 1370.
- Hândmîr, Gıyasüddîn b. Hümamiddîn Hüseyinî. *Târih-i Habîbü’s-Sîyer fi Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*. haz. Muhammed Debirsîyâki. 4 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Hayyâm, 1380.
- Hasenî, Ali Sadrüddîn el-Medenî ibn Ahmed Nizâmeddîn el-Hüseyinî. *Sülâfetü’l-‘asr fi mehâsini’s-şu‘âra bi-küllî Mısr*. Tahran: Murtazâvî, 1380.
- Haşrî Tebrizî, Molla Muhammed Emin. *Ravza-i Ethâr*. tsh. Aziz Devlet Abâdî. Tebriz: İntişârât-ı Sütûde, 1371.
- Hâverî, Esedullah. *Zehebiyye: Tasavvuf-i İlmi-Âsâr-ı Edebî*. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahran, 1362.
- Haydarzâde, Tevfik. “Muhâceret-i Ulemâ-yı İran be İmparator-ı Osmânî”. *Ferheng* 20-21/24 (Kış 75/Bahar 76, 1376), 49-94.
- Haykıran, Kemal Ramazan. “İlhanlı Hâkimiyeti ve İmâmiyye Şîlîleri”. *Milel ve Nihal* 17/1 (Haziran 2020), 87-109.
- Heiderzadeh, Tofîqh. “İran Âlimlerinin Osmanlı Devletine Gelişi ve Osmanlı Bilimine Katkıları (Timur Döneminin Başından Safevî Döneminin Sonuna Kadar)”. çev. Aysun Albayrak. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 2 (1998), 211-242.

- Hemedânî, Reşîdüddîn Fazlullah. *Câmi'ü't-tevârih*. trc. Fuat Abdülmûtî Seyyâd. Kahire: Dârü's-sekâfe li'n-neşr, 2000.
- Herevî, Emir Sadrüddîn Sultan İbrahim Eminî-i. *Fütûhât-ı Şâhî*. haz. Muhammed Rıza Nasırî. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 1383.
- Hikmet, Ali Asgar. *Câmi: Mutazammın-ı Tahkikât der Târîh-i Ahvâl u Âsâr-ı Manzûm ve Mensûr-ı Hâtemü's-şuarâ Nûreddîn Abdurrahman-ı Câmi*. Tahran: Caphâne-i Bank-ı Milli-yi İran, 1320.
- Hinz, Walter. *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*. çev. Tefik Bıyıklıoğlu. Ankara: TTK Yayınları, 1992.
- Hister, John Norman. *Teşeyyü' der Hind*. çev. Azermithat Feridunî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1373.
- Hister, John Norman. *The Shi'a of India*. London: Luzac & Company, Ltd., 1953.
- Hoca Sadeddin Efendi. *Tâcü't-tevârih*. 5 Cilt. İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1979.
- Hourani, Albert. "Cebel-i 'Amil'den İran'a". çev. Habib Kartaloğlu. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 23/23 (2015), 213-226.
- <https://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Evliyalar-Ansiklopedisi/Detay/Suudi-Arabistan-Mekke-ISMAIL-SIRVANI/1395>
- Hücvîrî, Ali b. Osman. *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-Mahcûb*. haz. Süleyman Uludağ. 5. Basım. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Hüdâyâr, Dâdhüdâ. "Seyrî ber Nazariyye-yi İrfânî-yi Nûr ya Hakikat-ı Muhammediyye (s)". *Mecelle-i Endişehâ-yı İslâmî* 5/9 (Güz-Kış 1386), s.y.
- Hümâyûnî, Mesud. *Târîh-i Silsile-i Tarikat-ı Ni'metullahiyye der İran*. Tahran: İntişârât-ı Mekteb-i İrfân-ı İran, 1358.
- Hür Âmilî. *Nakd-i Câmi' ber Tasavvuf*. trc. Abbas Celâlî. Kum: İntişârât-ı Ensariyyân, 1425/2007.
- Hür el-Âmilî, Muhammed b. Hasan. *Risâletü'l-isnâ aşeriyye fi'r-red ale's-sûfiyye*. thk. Abbas el-Celâlî. Kum: Müessesetü Ensariyyan, 1334.
- Hüseynî Münşî, Muhammed Mîrek b. Mes'ûd. *Riyâzü'l-Firdevsî Hânî*. tsh. İrec Afşar, Ferîşte Sârâfân. Tahran: Bonyâd-ı Mevkûfât-ı Duktûr Mahmûd Efşâr, 1385.
- Hüseynî, Hürşâh b. Kubâd. *Târîh-i İlçî-yi Nizâmşâh*. tsh. Muhammed Rızâ Nasırî ve Koiçi Haneda. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1379.
- Hüseynî, Latîf. *Beresî-yi Münâsebet-i Tasavvuf ve Teşeyyü' der 'Asr-i Safevî*. Urmiyye: Dânişgâh-i Urmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1391.

- Hüseyinli, Ziver. “Osmanlı İstanbul’unda Safevî Edipleri”. *III. Uluslararası Osmanlı İstanbul’u Sempozyumu Bildirileri*. ed. Feridun M. Emecen vd. 749-760. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi – İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2015.
- Işılak, Halil. “11/17. Asırda Bir Şîî Âlimin Tasavvuf, Felsefe ve Tıp Hakkında Fetvalar Muhammed Tâhir Kummî: Risâle-i Su’âl u Cevâb - Neşir ve Tahlil”. *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/2 (Aralık 2022), 173-200.
- Işılak, Halil. *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şia’sında Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- İbn Battûta Tancî, Ebû Abdullah Muhammed. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. çev. A. Sait Aykut. 2 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- İbn Dâî er-Râzî, Seyyid Murtazâ Hasenî. *Tebssıratu’l-‘avâm fî ma’rifeti makâlâtı’l-en’âm*. thk. Abbas İkbâl. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1313.
- İbn Hacer el-‘Askalânî. *İnbâ’u’l-gumr bi-ebnâ’i’l-‘umr*. thk. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Kahire: İhyâ’ü’t-türâsi’l-‘Arabî, 1969.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mukarrem b. Ali. *Lisânü’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn-i Bezzaz-ı Erdebilî. *Safvetü’s-safâ*. Mukaddime ve tsh. Gulâm Rızâ Tabâtabâî Mecd. Tebriz: Dânişgâh-i Âzâd İslâmî, 1373.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*. tsh. Ahmed Şemseddin. 9 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu’l-Hikem: Tercüme ve Şerhi*. trc. ve şerh Ahmed Avni Konuk. haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın. 4 Cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsü’l-hikem*. Ta’lik Ebü’l-Alâ Afifî. Tahran: İntişârât-ı Zehrâ, 1370.
- İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Abdurrahman b. *Telbîsü İblîs*. Kahire: Dârü’l-Minhâc, 2009.
- İbnü’l-Fuvatî, Ebü’l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Havâdisü’l câmi’a ve’t-tecâribü’n-nâfi’a fî’l-mieti’s-Sâbi’a*. thk. Mehdi en-Necm. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘ilmiyye, 1424/2003.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: YKY Yayınları, 2003.
- İpşirli, Mehmet. “Na’îmâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/316-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- İsfahânî, Muhammed Yusuf Vâlih. *Hold-i Berîn (İran der Rûzgâr-ı Safevîyân)*. haz. Mîr Hâşim Muhaddis. Tahran: Çaphâne-i Şirin, 1372.
- İsmâil Paşa el-Bağdâdî. *İzahü'l-meknûn fî'z-zeylî alâ keşfi'z-zünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1945.
- İsmâil, Şah. *Şah İsmail Hatâi Külliyyatı*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.
- İstahrî, İhsânü'llâh Alî. *Usûl-i Tasavvuf*. Tahran: Kânûn-i Ma'rifet, 1338.
- İvâzî, Muhammed Câ'fer - Münferid, Seccâd Vaizî. "Seyr-i Tatavvur-i Tarikat-ı Ni'metullah-i ez-Âgâz-ı Peyda-yi tâ Payân-ı Rûzgâr-ı Kacar". *Mütâlaât-ı Edyân ve İrfân-ı Tatbikî* 5/2 (1440), 42.
- İz, Mâhir. *Tasavvuf Mâhiyeti, Büyükleri ve Tarikatler*. haz. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: Rahle Yayınevi, 1969.
- Kaempfer, Engelbert. *Sefernâme-i Kaempfer*. trc. Keykavûs Cihândarî. Tahran: İntişârât-ı Hârezmî, 1363.
- Kamal, Muhammed. *Mulla Sadrâ's Transcendent Philosophy*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2006.
- Kaplan, Doğan. "Şiiliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safevîler Öncesi Arka Plan ve Safevî Dönemi Şiileştirme Politikaları". *Marife* 8/3 (Kış 2008), 183-203.
- Kaplan, Doğan. *Safevîler ve Kızılbaşlık*. Konya: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015.
- Kara, Mustafa. "Anadolu'ya Gelen İlk Tarikatlardan Biri: Kâzerûniyye ve Bursa'daki Dergâhı". *Tarih ve Toplum Dergisi* 93 (1991), 23-29.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Karadağ Çınar, Gülay. "Safevî Devleti'nde Dini Otoritenin Temsilcisi Şahlar ve Şiî Ulema ile İlişkileri". *İran Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2017), 11-51.
- Karadeniz, Yılmaz. "Safevî Tarikatının Seyyidliği ve Şiiliği Meselesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 75 (2015), 15-28.
- Kaska, Çetin. "Abdurrahman Cami'nin Çihil Hadis Adlı Eseri". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 8/22 (2020), 241-258.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kâşânî, Feyz. *el-Hakâik fî mehâsini'l-ahlâk*. thk. el-Hâc Muhsin Âkîl. Kum: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1409/1989.
- Kâşânî, Muhammed b. Muhsin b. Murtazâ b. Şah Mahmûd. *Beşâretü'ş-Şî'a*. thk. Ahmed Abdülvahhâp el-Hizâî. Kerbela: Şu'betü't-Tahkîk, 2018.

- Kâşânî, Muhammed Muhsin Feyz. “el-İnsâf”. *Deh risale-yi muhakkık-i bozorg-ı Feyz-i Kâşânî*. tsh. Seyyid Kemaleddin Fakih-i İmani. İsfahan: Merkez-i Tahkikat-ı İlmi ve Dini İmam Emiri’l-mü’minin Ali Aleyhisselam, 1371.
- Kâşânî, Muhammed Muhsin Feyz. “el-Muhakeme”. *Deh risale-yi muhakkık-i bozorg-ı Feyz-i Kâşânî*. tsh. Seyyid Kemaleddin Fakih-i İmani. İsfahan: Merkez-i Tahkikat-ı İlmi ve Dini İmam Emiri’l-mü’minin Ali Aleyhisselam, 1371.
- Kâşânî, Muhammed Muhsin Feyz. “Şerhü’s-Sadr”. *Deh risale-yi muhakkık-i bozorg-ı Feyz-i Kâşânî*. tsh. Seyyid Kemaleddin Fakih-i İmani. İsfahan: Merkez-i Tahkikat-ı İlmi ve Dini İmam Emiri’l-mü’minin Ali Aleyhisselam, 1371.
- Kâşânî, Muhammed Muhsin Feyz. “Zâdü’s-Sâlikîn”. *Deh risale-yi muhakkık-i bozorg-ı Feyz-i Kâşânî*. tsh. Seyyid Kemaleddin Fakih-i İmani. İsfahan: Merkez-i Tahkikat-ı İlmi ve Dini İmam Emiri’l-mü’minin Ali Aleyhisselam, 1371.
- Kâşânî, Muhsin Feyz. *el-Kelimâtü’t-tarîfe*. Beyrut: Dârü’l-Belâğa, 1414/1997.
- Kâtip, Ahmed. *Tetavvuru’l-fikri’s-siyâsî’s-Şî’î mine’s-şûrâ ilâ velâyeti’l-fakîh*. Beyrut: Dârü’l-Cedîd, 1998.
- Kavak, Abdulcebbar. “Safevîlerin Şiîleştirme Siyasetinin Mağduru Olan Bir Aile: Haydarîler ve Irak’taki Faaliyetleri”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2018), 37-54.
- Kaynamazoglu, Zeynep Sena. “Safevî İran’ında Haydarî-Ni’metî Çatışması”. 2. *Uluslararası İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Tecrübesi Sempozyumu: Bildiri Özetleri Kitabı*. ed. Şahin Ahmetoğlu vd. 108-109. Kırıkkale: Grafiker Yayınları, 2023.
- Kazvinî, Abdüllatif. *Safevî Tarihi*. çev. Hamidreza Muhammednejad. Ankara: Birleşik Yayınları, 2011.
- Kazvinî, Budak Münşî-i. *Cevâhirü’l-Ahbâr*. haz. Muhsin Behram Nejad. Tahran: Mirâs Mektûb, 1378.
- Kazvinî, Cevdet. *Târîhu’l-müessesesi’d-dîniyye’s-şî’iyye*. Beyrut: Dârü’r-Râfidîn, 1426/2005.
- Kâzvinî, Ebü’l-Hasan. *Fevâidü’s-Safeviyye(Târîh-i Selâtîn ve Umârâ-yı Safevî Pes ez Sukut-ı Devlet-i Safevîyye)*. nşr. Meryem Mîr Ahmedî. Tahran: Müessese-i Mütâlaât ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1367.
- Kazvinî, Hamdullah Müstevfî. *Nüzhetü’l-kulûb*. haz. Guy Le Strange. Tahran: Çâphan-i Armağan, 1362.
- Kazvinî, Kadı Ahmed Gaffârî. *Târîh-i Cihân Ârâ*. (Tahran: Kitâbfiroşî-yi Hâfız, t.y.).
- Kazvinî, Yahya b. Abdüllatif. *Kitâb-ı Lübbü’t-Tevârih*. nşr. Seyyid Celâleddîn Tahrânî. Tahran: İntişârât-ı Müessese-i Hâver, 1314.

- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu‘cemü’l-müellifin*. 4 Cilt. Dimaşk: Müessesetü’r-Risâle, 1376/1957.
- Keleş, Cenk. *Safevî Döneminden Günümüze İran Düşüncesi (Felsefe, Kelam, Tasavvuf)*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kerbâsîzâde İsfahânî, Ali. “Rîşehâ ve Mebânî Mektebi Ahlâkî ve ‘İrfânî Teşeyyü’ der Endîşe ve Âsâr-ı Meclisî Evvel”. *Tarihî Felsefe* 2/2 (1390), 65-108.
- Kerbelâî, Ali b. Şeyh Hüseyin. *Sirâcü’s-sâlikîn*. nşr. Seyyid Sâdık Hüseyin Eşkeverî. Kum: Mecmeu Zehâyiru İslâmî, 1433.
- Kerbelâî, Hâfız Hüseyin. *Râvzatü’l-cinân ve cennâtü’l-cenân*. tsh. Ca‘fer Sultan el-Kurrâî. 2 Cilt. Tahran: Bongâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb, 1344/1965.
- Kerekî, Şeyh Hasan b. Ali. *Umdetü’l-makâl fî küfr-i ehli’d-dalâl*. thk. Mehdi er-Recâî. Beyrut: Mektebetü Ayetullah Uzma el-Mar‘âşî en-Necefî, 1389/2009.
- Kesrevî, Ahmed. “Nijâd ve Tebâr-ı Safevîye”. *Mecelle-i Âyende* 2/5 (1306), 357-364.
- Kesrevî, Ahmed. *Kârvend-i Kesrevî*. haz. Yahya Zekâ. Tahran: Şirket-i Sehâmî-i Kitâbhâ-yı Cîbî, 1352.
- Kesrevî, Ahmed. *Târîh-i Pânsad Sâle-yi Hûzistân*. Tahran: Merkez-i Tahkîkât-ı Kâmpyuterî Ulûm-u İnsânî, 1312.
- Keven, Ahmet. “Şah İsmail’in Mezhebi Eğilimlerinin Anadolu ve İran Coğrafyasına Etkileri”. *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimler Dergisi* 2/3 (Haziran 2015), 9-26.
- Kevserânî, Vecîh. *el-fakîh ve’s-sultân: cedeliyyetü’d-dîn ve’s-siyâse fî tecrübeteyn târihiyeteyn el-Osmâniyye ve’s-Safeviyye-el-Kâcârîyye*. Beyrut: el-Merkezü’l-Arabî li’l-ebhâs ve dirâseti’s-siyâsiyye, 2015.
- Kevserânî, Vecîh. *Fakih ve Sultan*. çev. Ramazan Yıldırım. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Keyanî, Muhsin. *Hankâhlar Tarihi*. çev. Ali Ertuğrul, Süleyman Göbulut. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Keyanî, Muhsin. *Târîh-i Hankâh der İran*. Tahran: Kitabhâne-i Tahûrî, 1369.
- Kılıç, Avni. “Kürdistan’da Halidilik”. *Kimlik, Kültür ve Değişim Sürecinde Osmanlı’dan Günümüze Kürtler Sempozyumu*. ed. M. Cengiz Yıldız. 366-379. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Kılıç, Hulusi. “Muslihuddin Lârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/103-104. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Kılıç, Mahmud Erol. “Ni‘metullâh-ı Velî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/133-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ*. haz. Aysun Sungurhan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017.
- Kirmanî, Abdürrezzâk. “Tezkire der Menâkıb-ı Hazret-i Şâh Ni‘metullâh-ı Velî”. *Mecmû‘e der Tercüme-yi Ahvâl-ı Şâh Ni‘metullâh-ı Velî-yi Kirmanî*. thk. Jean Aubin. Tahran: Encümen-i İrânşinâsî-yi Fransa, 1361.
- Kitabî, Seyyid Muhammed Bâkır. *Ricalü İsfahan (der İlm û İrfan û Edep û Hüner)*. 1 Cilt. İsfahan: İntişârât-ı Golha, 1375.
- Kiyânî, Emîr Hüseyin – Hâmeneh, Zühre Hüseyinî. “A‘yân-ı Sâbite ve Câygâh-ı Ân der ‘İlm-i Pîşîn-i İlâhî ez Dîdgâh-ı İbn-i Arabî ve Molla Sadrâ”. *Hirednâme-i Sadrâ* 26/105 (Pâyîz 1400), 81–88.
- Konur, Himmet. *İbrâhîm Gülşenî: Hayatı, Eserleri, Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Kûlî Han, Muhammed Hâdî Rıza. *Tezkire-i Riyazü’l-‘ârifîn*. haz. Muhammed Ali Gûrgânî. Tahran: Kitâbfiroşî-yi Mahmûdî, 1344.
- Kummî, Kadî Ahmed. *Hülasâtü’t-tevârih*. haz. İhsan İsrâkî. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahran, 1980.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al ‘ârifîn*. Critical ed. Ata Anzali, S. M. Hadi Gerami. Leiden – Boston: Brill, 2018.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Redd-i Sûfîyye*. thk. Rızâ Muhtarî. Tahran: İtikad-ı Mâ, 1397.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Tühfetü’l-ahyâr: Tecziye ve Tahlil der Akâid ve Ârâ’i Mutasavvifa*. Kum: Kitâbfiroşî-yi Tabâtabâî, 1393.
- Kurt, Menderes. “Safevî Dönemi Şîî Ulema ve Velayet-i Fakih’in Ortaya Çıkışını Hazırlayan Tarihsel Süreç Üzerine”. *İran Çalışmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2018), 61-90.
- Kübrâ, Necmeddîn-i. *Fevâihu’l-cemâl ve fevâtihu’l-celâl*. thk. Yusuf Zeydan. Kahire: Dâr Saâdi’s-Sabâh, 1993.
- Küçük, Hülya. *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Küçük, Hülya. *Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2011.
- Lâmiî Çelebi. *Fütûhu’l-mücâhidîn li-tervîci kulûbi’l-müşâhidîn* (Tercüme-i Nefehâtü’l-üns). İstanbul: y.y., 1289/1872.

- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Mahmud Cemaleddin el-Hulvî. *Lemezât-ı hulviyye ez lemezât-ı ulviyye*. haz. Mehmet Serhan Tayşî. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), 1993.
- Mazzaoui, Michael M. *Peydâyeş-i Devlet-i Safevîyye*. trc. Ya'kûp Ajend. Tahran: Neşr-i Goster, 1363/1984.
- Mazzaoui, Michel M. *The Origins of the Safawids: Si'ism, Sûfism, and the Gulât*. Weisbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1972.
- Mecdî Mehmed Efendi. *Hadâ'iku's-Şakâ'ik*. haz. Bilal Alpaydın. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî. "Risâle-i Meclisî Derbâre-i Hekîmân, Usûliyân ve Sûfiyân". *Safevîyye Der Arse-i Din, Ferheng ve Siyâset*. thk. Resûl Ca'feriyân. 2 Cilt. Kum: Pejuheşkede-i Havza ve Dânişgâh, 1379.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *'Aynü'l-hayât*. thk. Mehdi Recâî. 2 Cilt. Kum: Müessesesi-i İntişârât-ı Envârü'l-Hüdâ, 1382.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *el-İ'tikadât*. thk. Seyyid Mehdi Recâî. Kum: Mektebetü'l-Allâme Meclisî, 1409.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Mir'âtü'l-'ukûl fî şerhi ahhâri âli'r-resûl*. 26 Cilt. Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1402.
- Meclisî, Muhammed Takî b. Maksûd Alî. "Tashih ve İntikâdî Risâle-yi Teşvîku's-Sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî". ed. Muhammed Ali Tâvûsî - Muhammed Rızâ İsfendiyâr. *Câvîdân-i Hired* 21 (1391), 73-107.
- Meclisî, Muhammed Takî. *Levâmi'u Sâhibkirânî*. 8 Cilt. Kum: Kitâbfiroşî-yi İsmâîliyan, 1414.
- Meçin, Mahmut. "İslam Düşüncesinde Felsefe-Tasavvuf Yakınlaşmasına İbnü'l Arabî'nin Etkisi: Molla Sadrâ Örneği". *Uluslararası İbnü'l Arabî Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabî*, ed. Mustafa Arslan vd. 1/597-614. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Meçin, Mahmut. "Molla Sadrâ'nın Tasavvuf Yorumu ve Dönemin Sözde Mutasavvıflarına Yöneltilmiş Eleştiriler". *Eskiye* 44 (Eylül 2021), 475-498.
- Meçin, Mahmut. *Molla Sadrâ'da Zaman Anlayışı ve Tarih Bilinci*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Tezi/Ph.D. Dissertation, 2019.

- Mehrîzî, Muhammed Rızâ. *Sadat-ı Ni‘metullâhî Yezdî der Asr-ı Safevî*. Yezd: Vâhid-i Neşr-i Bonyad-ı Reyhânetü'r-Resûl, 1383.
- Melville, Charles. *Safavid Persia in the Age of Empires*. London: I. B. Tauris, 2021.
- Menşârî, Hülya – Dozfûlî, Fehime Mehber. “Nakd-i Sûfîye der Rûzgârî Safeviyye: Mukâyese-i Ârâi Mollâ Muhammed Tâhir Kûmî ve Allâme Meclîsî”. *Tarih ve Temeddûn-i İslâmî* 16/31 (1399), 289-303.
- Meşhedizâde, Hamid. *Berresi-yi Münasebat-ı Meyân Tarikatha-yı Sûfîyane ve Devlet-i Safevîyye*. Tebriz: Dânişgâh-i Tebrîz, Dânişked-i Hukuk ve Ulûm-u İnsânî, Yüksek Lisans Tezi, 1393.
- Minorsky, V. “Muşa‘şalar.”, *İslâm Ansiklopedisi*. 8/839-843. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997.
- Mîr Ca‘ferî, Hüseyin. “Münâza‘at-ı Ni‘metî ve Hayderî der Îrân”. *Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-u İnsânî* 1 (1982), 117-155.
- Mîrjafarî, Hüseyin. “Sufism and Gradual Transformation in the Meaning of Sûfî in Safavid Period”. *Tarih Dergisi* 32 (2011), 157-166.
- Mîrlûhî ?, Seyyid Muhammed b. Muhammed. *Silvetü’ş-Şiâ ve kuvvetü’ş-şeriâ*. haz. Şeyh Ahmed Abidî. y.y.: y.y., t.y.
- Mitchell, Colin P. *The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric*. London - New York: Tauris Academic Studies, 2009.
- Mohammesnejad, Hamidreza. “Erdebil Tarikatı ve İlhanlılar: Tasavvuf ve Siyaset İlişkisinde Yeni Dönem”. *TAD* 34/57 (2015), 99-120.
- Mokhles, Golamreza. *Şah İsmail Safevî’nin Edebi Kişiliği ve Türkçe Şiirleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shi‘i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi‘ism*. New Haven – London: Yale University Press, 1985.
- Morgan, David. *Medieval Persia 1040-1797*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2016.
- Mubalih-i Âbâdânî, Abdullah. *Târih-i Sûfî ve Sûfîgerî*. 2 Cilt. Kûm: İntişârât-ı Hür, 1376.
- Muhibbî, Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh. *Hulâsatü’l-eser fî a‘yânî’l-karnî’l-hâdî ‘aşer*. 4 Cilt. Kahire: el-Matba‘atü’l-Vehbiyye, 1284.
- Muhyî-i Gülşenî. *Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî*. haz. Mustafa Koç – Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014.

- Murâdî, Ebü'l-Fazl Muhammed Halîl b. Ali. *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*. 4. Cilt. Beyrut: Dârü İbni Hazm, 1408/1988.
- Mûsevî, Seyyid Celâl. “İllethâ-yı Berresî-i Berçestegî-yi İtiham-i Nuktavî Şâ'irân-i Muhâcir be Hind der Asr-ı Safeviyye”. *Feslnâme-yi Pezûheşhâ-yi Edebî* 14/56 (Tâbestân 1396), 105-134.
- Mûsevî, Seyyid Celâl. *Tasavvuf der Asr-ı Safevî ve Edebiyyât-ı Ân Devre*. Tahran: Emîr Kebîr, 1396.
- Mutayrî, Râkân Zuâr. “es-Sefeviyyûne's-Sünne”. *Mecelletü Dirâsâtî'l- 'Arabiyye* 40/3 (31 Aralık 2019), 1583-1614.
- Müezzîn Horasanî, Muhammed Ali. *Tühfe-i 'Abbâsî*. Tahran: Kitâbhâne-i Millî-yi İran, 1381.
- Müneccimbaşı Derviş Dede Ahmed Efendi. *Sahâifu'l-ahbâr*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1285.
- Müstavfî, Muhammed Muhsin. *Zübdetü't tevârih*. Tahran: Mecmua-i İntişârât-ı Edebî ve Tarihi-i Mevkufât-ı Dr. Mahmud Afşar-ı Yezdi, 1375.
- Müstevfî-yi Bâfkî, Muhammed Müfid. *Câmi'-i Müfid*. haz. İrec Efşâr. Tahran: Çâphâne-i Rengîn, 1340.
- Naîmâ Mustafa Efendi. *Târih-i Naîmâ*. haz. Mehmet İpşirli. 6 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.
- Naîmâ, Mustafa Efendi. *Naîmâ Târihi*. çev. Zuhuri Danışman. 6 Cilt. İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi, 1968.
- Nasr, Hossein. “Religion in Safavid Persia”. *Iranian Studies* 7/1–2 (1974), 271–286.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. “Nazarî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi”. çev. Adnan Aslan. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 12 (2004), 1-25.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. “Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period”. *The Cambridge History of Iran I-VII*. ed. Peter Jackson ve Laurence Lockhart. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, VI, 656-697.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Makaleler II*. çev. Şehabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*. çev. Sara Büyük Duru. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.

- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Sadrü'l-Müteellihîn Şîrâzî ve Hikmet-i Müteâliye*. trc. Hüseyin Sûzençî. Tahran: Defter-i Pejuheş ve Neşr-i Sühreverdî, 1382.
- Nasrâbâdî, Mîrzâ Muhammed Tâhir. *Tezkire-i Nasrâbâdî*. tsh. Vahîd Destgerdî. Tahran: Çâphâne-i Armağân, 1317.
- Nayibyan, Celîl ve Sefîdân, Kâdir Cûdî. “Nigareşî ber Vaz’iyyet-i Güruhhâ-yı Haydarî ve Nî’metî-yi Şehr-i Tebriz der Devre-i Safeviyye ve Kaçar bâ Te’kîd ber Akaid-i Mezhebî-yi îh Güruhhâ”. *Pejuheşnâme-i Târih* 10/37 (1393), 143-58.
- Necmeddîn-i Kübrâ. *Fevâihu’l-Cemâl ve Fevâtihu’l-Celâl*. haz. İhramcızâde Hacı İsmâil Altuntaş. İstanbul: y.y, 2010.
- Necmeddîn-i Kübrâ. *Fevâihu’l-cemâl ve fevâtihu’l-celâl*. çev. Muhammed Bâkır Saîdî Horasânî. haz. Muştâk Ali. Tahran: İntişârât-ı Mervî, 1368.
- Nefisî, Said. *Külliyât-ı Eş’ar u Âsâr-ı Şeyh Bahâ’î*. Tahran: Neşr-i Çekâme, 1361.
- Nefisî, Said. *Târih-i Nazm u Nesr der Îrân ve der Zebân-ı Fârsî*. 2 Cilt. Tahran: Kitâbfiroşî-yi Furûğ, 1344.
- Nev’îzâde Âtayî. *Hadâ’iku’l-Hakâ’ik fî Tekmileti’ş-Şakâ’ik*. haz. Suat Donuk. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Nevâî, Abdülhüseyin. *İsnad ve Mükatebat-ı Târih-i İran ez Timur tâ Şah İsmâil*. Tahran: Bongâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb, 1341.
- Nevâî, Abdülhüseyin. *Şâh İsmâil-i Safevî: Mecmua-i Esnâd ve Mükatebât-ı Târih-i be Hemrâh bâ Yâddâştâ-yi Tafsîlî*. Tahran: İntişârât-ı Erguvân, 1368.
- Nevâî, Abdülhüseyin. *Şâh Tahmasb-ı Safevî: Mecmua-i Esnâd ve Mükatebât-ı Târih-i be Hemrâh bâ Yâddâştâ-yi Tafsîlî*. Tahran: İntişârât-ı Bonyad-ı Ferhengi İran, 1350.
- Nevâî, Ali Şîr. *Tezkire-i Mecâlisü’n-nefâis*. haz. Ali Asgar Hikmet. Tahran: İntişârât-ı Menûcehrî, 1363.
- Newman, Andrew J. *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*. London: I.B. Tauris, 2006.
- Neyrîzî, Kutbuddîn Muhammed. *Hikmat al-‘ârifîn (Faslü’l-hitâb)*. Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1521/1, 88b-89b.
- Nî’met, Şeyh Abdullah. *Felâsifetü’ş-Şîa hayatuhum ve ârâuhum*. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1987.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

- Okumuş, Ömer. “Bahâeddin Âmilî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/60-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Onarlı, İsmâil. *Şah İsmail*. İstanbul: Can Yayınları, 2013.
- Öngören, Reşat. “Safeviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/460-462. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Öz, Mustafa. “Muhammed Bâkır Meclisî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/253-255. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Özaydın, Murat. *Şeyh Abdurrahman Aktepe: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: Cihan Yayınları, 2009.
- Özcan, Abdulkadir. “İdris-i Bitlisî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/485-488. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özcan, Abdulkadir. “Münşeâtü’s-selâtin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/20-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özcan, Abdülkadir. “Âşıkpaşazâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/6-7. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özcan, Abdülkadir. “Solakzâde Mehmed Hemdemî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/370-372. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özdemir, H. Ahmet. *Moğol İstilâsı ve Abbâsî Devleti’nin Yıkılışı (Cengiz ve Hülâgû Dönemleri) (612-656/1216-1258)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Öztürk, Mürsel. “Ebû Saîd-i Sâni”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/225. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 2. Basım, 1971.
- Payûn, Rüya. “Seyr-i Târih-i Tasavvuf der Asr-ı Safevîyye”. *Ferheng-i İsfahan* 19 (Bahar 1380), 14-32.
- Peçevî İbrâhîm Efendi. *Peçevî Tarihi*. haz. Bekir Sıtkı Baykal. 2 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- Perry, John R. “Haydari and Nemati”. *Encyclopædia Iranica*. Erişim 22 Şubat 2025. <http://www.iranicaonline.org/articles/haydari-and-nemati>.
- Perry, John R. “Haydarî ve Nî‘metî”. trc. Muhammed Celâl Mahânî. *Faslnâme-i Cündişapûr*. 1/4 (1394), 129-35.

- Petruşevski, İlyâ Pavloviç. *İslâm der İran: ez Hicret tâ Pâyân-ı Karn-ı Nehom-ı Hicrî*. çev. Kerim Keşâverzî. Tahran: İntişârât-ı Peyâm, 1350.
- Pûr-Pirûzân Hâdî, Hâciyân. “Tarikat-ı Zehebiyye der Asr-ı Safevî”. *Faslnâme-i İlmî-Pejuheş-i Târihnâme-i İran Ba’d ez İslâm* 7/13 (Güz ve Kış 1395), 25-50.
- Pürcevadî, Nasrullah. “On İki İmam Şiîliğinde Tasavvufa Muhalefet”. çev. Abdullah Kartal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 233-242.
- Rahîmpûr, Fûrûğ es-Sâdât. “Teemmülî der Mebânî-yi İhtilâf-ı Nazar-ı İbn Sînâ ve Molla Sadrâ Peyrâmûn-i Sâdır-ı Evvel ve İntibâk-ı Ân bâ Hakikat-ı Muhammediyye”. *İlâhiyât-ı Tatbîki* 1/4 (1389), 73-88.
- Rampûrî, Gıyâseddîn Muhammed b. Celâleddîn b. Şerefüddîn. *Gıyasü’l-lugat*. haz. Muhammed Debîr Siyâki. 2 Cilt. Tahran: Kanûn-u Ma’rifet, 1362.
- Râzî, Emin Ahmed. *Tezkire-i Heft İklim*. 3 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Sürûş, 1378.
- Rûhânî, Baba Merdoxê (Şîwa). *Dîroka Navdarên Kurd*. çev. M. Reşid Irgat, İsmet Kılıçarslan. 3 Cilt. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2020.
- Rûhânî, Baba Merduh (Şîwa). *Târih-i Meşâhir-i Kurd*. haz. Muhammed Macit Merdûh Rûhânî. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Sada ve Sima, 1382.
- Rumlu, Hasan Bey. *Ahsenü’l-tevârih*. nşr. Abdülhüseyn Nevâi. Tahran: İntişârât-ı Bâbek, 1357 /1978.
- Sadıkî, Maksûd Ali. “Muverrihân-i İranî Muhâcir be Osmanî ve Mesele-i Tebadülât-ı Ferhengi Meyan-i İran ve Osmanî der Rûzgâr-ı Safeviyye, Numûne-i Mûredî Muslihüddin Muhammed Lârî”. *Merkezî Mütâlaât-ı Râhburdî-i Ravâbit-ı Ferhengi, Sazman-i Ferheng ve İrtibatât-ı İslâmî* 4/9 (1397), 119-132.
- Sadri, Cemşid. “Timurlular Dönemi Horasan’da Etkili Olan Tarikatlar”. çev. Mustafa Altunkaya. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Güz 2013), 227-251.
- Safa, Zebihullah. *Târih-i Edebiyyât der Îrân*. 4 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Firdevsî, 1369.
- Sâmî, Şemseddin. *Kâmusu’l-A’lâm*. 6 Cilt. İstanbul: Mihran Matbaası, 1898.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. “Şah Hatayî’nin Şiirlerinde Bazı Dinî-Tasavvufî İnanç Motifleri ve Anadolu Alevi Kültüründe Şah Hatayî’nin İzleri”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 3/6 (Kış 2013), 33-44.
- Savory, Roger. *Iran under the Safavids*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Savory, Roger. *İran Asr-ı Safevî*. çev. Kambiz Azizî. Tahran: Neşr-i Merkez, 1385.

- Savory, Roger. *Safevîler Devrinde İran*. çev. Özgür Kolçak. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2021.
- Sefâkeş, Hâmid Rızâ. *Safevîyyân der Güzergâh-ı Târih*. Tahran: İntişârât-ı Sûhen, 1390.
- Seferî, Baba. *Erdebîl der Güzergâh-ı Târih*. 3 Cilt. Tahran: Kitabhân-ı Milli, 1350.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'u'l-lâmî li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992.
- Semî, Keyvân – Sadûkî, Menuçehr. *Du Risâle der Târih-i Cedîd-i Tasavvuf-i Îrân*. Tahran: Şirket-i İntişârât-ı Pajeng, 1370.
- Seyyid, Kemal. *Nuşû' ve Sukûtu'd-devleti's-Safaviyye*. Kum: Mektebetü Fedek, 2005.
- Sistânî, Emîr İkbâl. *Çihil Meclis*. haz. Necib Mâyil Herevî. Tahran: İntişârât-ı Edîb, 1366.
- Sohrabiabad, Hamidreza. *Safevî İdaresinde Toplumsal Dönüşüm*. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dalı, Doktora Tezi, 2018.
- Solakzâde, Mehmed Hemdemî. *Tarih-i Solakzâde*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1297.
- Spuler, Bertold. *İran Moğolları*. çev. Cemal Köprülü. Ankara: Türk Tarih Kurumu (TTK), 2011.
- Sutude, Menuçehr. “Dervîşân-ı Mâzenderân”. *Demime-i Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-u İnsanî Cild-i Evvel* 2 (1356), 7-29.
- Sümer, Faruk. *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Selçuk Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, 1976.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. haz. Nuri Akbayer. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şah, Serap. *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Şahin, Hanifi. “Câmiu't-Tevârîh'e Göre Gazân Hân'ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları”. *Bilig* 73 (Bahar 2015), 207-230.
- Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010.
- Şahin, Mehmet Emin. *Molla Sadrâ'nın Kur'ân Yorumu ve Usûl-i Selâse Anlayışı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

- Şahin, Mustafa. "Serbedârî Hareketinin Ortaya Çıkması ve Gelişmesinde Fütüvvet Teşkilâtının Rolü". *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu: XIII. Yüzyıla Kadar Türk ve İslâm Dünyasında Ahiliğin Temelleri*. ed. Ahmet Gökbel ve Ahmet Doğan. 2/664-678. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Şahmoradî, Seyyid Mes'ud. "İsmâiliye-i Nizârî-yi Muhammedşâhî ve Kasımşâhî-yi İran der Deverân-i Safeviyye". *Faslnâme-yi İlmî-Pejuheşî-i Târih-i İslâm* 19/74 (1397), 241-280.
- Şamlu, Veli Kulu Bey. *Kıyasü'l-hâkânî*. Yayına hazırlayan Seyyid Hasan Sâdât-ı Nasırî. 2 Cilt. Tahran: Sâzmân-ı Çâp ve İntişârât, 1374.
- Şeref Han. *Şerefname*. çev. Mehmet Emin Bozarslan. 2 Cilt. İstanbul: Ant Yayınları, 1971.
- Şeriatî, Ali. *İran ve İslam*. trc. Kenan Çamurcu. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Şeybanî, Nizamüddîn Mücîr. *Teşkil-i Şâhinşâh-i Safevî*. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahran, 1346.
- Şeybî, Kâmil Mustafa. *es-Siletü beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu': en-Neza'atü's-sûfiyyetü fi't-teşeyyu'*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1982.
- Şeybî, Kâmil Mustafa. *Teşeyyu' ve Tasavvuf*. çev. Ali Rıza Zekâvetî Karâgûzlû. Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1387.
- Şeybî, Mustafa Kâmil. *el-Fikrû's-Şîi ven-neze'atü's-sûfiyye*. Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1966.
- Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâyi'u'l-fuzalâ*. haz. Ramazan Ekinci. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Şîrâzî, Abdi Beg. *Tekmiletü'l-Ahbâr*. haz. Abdülhüseyin Nevaî. Tahran: Neşrenî, 1365.
- Şîrâzî, Molla Sadrâ. *Terceme-i Esfâr*. trc. Muhammed Hacevî. 7 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1378.
- Şîrâzî, Muhammed b. İbrahim Sadrüddîn. *Teşîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. 7 Cilt. tsh. Muhammed Hacevî. Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1372.
- Şîrâzî, Muhammed Ma'sûm. *Tarâikü'l-hakâ'ik*. 3 Cilt. Tahran: Kitâbhâne-i Senâ'î, 1318.
- Şîrâzî, Sadrüddîn (Molla Sadrâ). *Şevâhidü'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sulûkiyye*. thk. S. Celâleddîn Âştîyânî. Meşhed: İntişârât-ı Dânişgâh-i Meşhed, 1346.
- Şîrâzî, Sadrüddîn Muhammed (Molla Sadrâ). *Kitâbü'l-meşâ'ir*. çev. Bedî'ü'l-Mülk Mîrzâ 'Imâdü'd-Devle. Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1343.

- Şîrâzî, Sadrüddîn Muhammed b. İbrahim eş-. *Mefâtihü'l-gayb*. Tahran: Müessesese-i Mütâlaât ve Tahkikat-ı Ferhengi Encümen-i İslami-i Hikmet ve Felesefe-i İran, 1363.
- Şîrâzî, Sadrüddin Muhammed b. İbrahim. *Risalê Sê Asl*. thk. Seyyid Hüseyin Nasr. Tahran: Danişgâh-ı Ulûm-u Ma'kûl ve Menkûl-ı Tahran, 1340.
- Şîrâzî, Sadrüddîn Muhammed. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*. 4 Cilt. Beyrut: İhyaü't-Turâsi'l-Arabî, 1990.
- Şîrâzî, Sadrüddin Muhammed. *İrfân û Ârifnemâyân (Terceme-i Kesru esnâmi'l-câhiliyye)*. trc. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Zehrâ, 1366.
- Şirvanî, Hacı Zeynel Abidin. *Riyazü's-Sayâhat*. haz. Asgâr Hâmîd Rabbânî. Tahran: Kitâbfiroşî-yi Sa'dî, 1339.
- Şübber, Câsim Hasan. *Târîhü'l-Muşa'âşa'ıyyin ve terâcimü a'lâmihim*. Necef: Şebeketü Kütübî Ş-Şia, 1965.
- Şücârî, Murtazâ – Necefzâde, Şehîn. “Muhabbet-i Meyân-ı Hüdâ ve İnsân ez Didgâh-ı Molla Sadrâ”. *Faslnâme-yi İlmî-Pejuheşî* 11/31 (1393), 147-164.
- Şücârî, Murtazâ. “A'yân-ı Sâbite ez Didgâh-ı İbn-i Arabî va Mollâ Sadrâ”. *Makalat ve Berrasiha* 67 (Tabestân 1379), 55–65.
- Şükürov, Gıyas. *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve I. Şah İsmâil Devri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şüşterî, Kadı Nurullah. *Mecâlisü'l-mü'minîn*. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı İslâmiyye, 1377.
- Tâbande, Nur Ali (Meczûb Alişâh). *Aşna-yı bâ İrfân ve Tasavvuf*. Tahran: Kitabhâne-i Milli-yi İran, 1383.
- Tabâtabâî, Hasan Kazi. “İstişhâd-Nâme-i Merhum Mîrzâ Muhammed Takî Kazi der Bâb-ı Mevkûfât-ı Nasrîye”. *Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-u İnsânî-yi Dânişgâ-ı Tebrîz* 97-100 (1350), 51
- Tabatabaî, Muhammed Hüseyin vd. *Felsefetü Sadrü'l-müteellihîn eş-Şîrâzî: el-Mebânî ve'l-Murtakazât*. Beyrut: Dârü'l-Maârif el-Hikemiyye, 2008.
- Tabâtabâî, Muhammed Muhit. “Safaviyye, ez Taht-ı Püst-ı Dervîşî tâ Taht-ı Şehriyârî”. *Vâhid Mecmuası* 3/9 (1345), 720-728.
- Takkûş, Muhammed Süheyl. *Târîh-i devleti's-Safaviyye*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2009.
- Tanış, İskender. *Safeviliğin Oluşumu, Şiîleşmesi ve Diğer Tarikatlara Bakışı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. haz. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye (el-Ikdu'l-manzûm fî zikri efâzîlî'r-Rûm)*. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabiyya, 1975.
- Tavernier, Jean-Baptiste. *Les six voyages de Jean Baptiste Tavernier, écuyer baron d'Aubonne, qu'il a fait en Turquie, en Perse, et aux Indes*. 1. Cilt. Paris: Gervais Clouzier ve Claude Barbin, 1676.
- Tavernier, Jean-Baptiste. *Sefernâme-i Tavernier*. trc. Ebû Tûrab Nurî. tsh. Hamid Şirânî. Kitabhâne-i Tahassus-u Târih-i İslâm, 1374.
- Teber, Ömer Faruk. *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*. Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Tebrizî, Ebû Muhammed Mesud. *Sefine-i Tebriz*. haz. Abdü'l-Hüseyin Hairî, Nasrullah Pûr Cevâdî. Merkez-i Neşri Dânişgâh-i, 1386.
- Tebrîzî, Muhammed Ali Müderris. *Reyhanetü'l-edeb*. 5 Cilt. Tahran: Kitâbfiroşî-yi Hayyâm,
- Tekindağ, M. C. Şehabettin. “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim’in İran Seferi”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 17/22 (1967), 49-78.
- Temimdarî, Ahmed. *İrfan ve Edeb der Asr-ı Safevî*. Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1372.
- Tenik, Ali. *Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2019.
- Terbiyet, Muhammed Ali. *Dânişmendân-i Âzerbâycân*. haz. Gulâm Rızâ Tabâtabâi Mecd. Tahran: Sazman-ı Çap ve İntişârât, 1377.
- Tevekkülî, Muhammed Raûf. *Târih-i Tasavvuf der Kürdistân*. y.y.: İntişârât-ı İşrâkî, t.y.
- Tevekkülî, Nesrîn vd. “Berresî-yi Mukâyese-yi Mefhûm-u Hakikat-ı Muhammediyye ez Manzar-ı Molla Sadrâ ve Adam Kadmûn ez Nigâh-i Mûsa Delûn”. *Mecelle-i Pejuheşhâ-yı Felsefî* 16/40 (1401), 292-305.
- Tihranî, Ebû Bekr. *Kitâb-ı Diyarbekriyye*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Togan, Zeki Velidi. *Umumî Türk Tarihine Giriş*. 2 Cilt. İstanbul: Enderun Kitabevi Yayınları, 1981.

- Turner, Colin Paul. *The Rise of Twelver Shi'ite Externalism in Safavid Iran and Its Consolidation under 'Allama Muhammad Baqir Majlisi (1037/1627-1110/1699)*. Durham: Durham University, Doktora Tezi, 1989.
- Tünükâbünî, Muhammed b. Süleyman. *Kıyasü'l-ulemâ ve risaletü'n-necat*. çev. Şeyh Malik Vehbi. Necef: Menşurât-ı Zevî'l-Kurbâ, 1384.
- Tünükâbünî, Muhammed Mü'min el-Hüseynî Tabîb. *Tabsıratü'l-mü'minîn*. Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1031/1, 2a-b.
- Türkdoğan, Orhan. *Alevi-Bektaşî Kimliği*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2004.
- Türkmen, İskender Bey. *Târih-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*. haz. İrec Avşar. 2 Cilt. Tahran: Müesses-e İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1387.
- Tüsterî, Seyyid Nurullah. *Mesâibü'n-nevâsib*. y.y.: Şebeketü'l-Fikr, 2012.
- Ubûdiyyet, Abdurrasûl. *en-Nizâmü'l-felsefî li-medreseti'l-hikmeti'l-müte'âliye*. çev. Seyyid Ali Abbas el-Mûsevî. 4 Cilt. Beyrut: Merkezü'l-Hadâra li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2010.
- Ukaylî, Seyyid Ahmed. "Nisbet-i İlmi ve Siyâset der Tarîkatha-yı İrfânî Asr-ı Zendiyye (bâ Te'kid ber Zehebiyye ve Ni'metullahiyye)", *Fâsilnâme-i İlmi-Pejuheş-i Târihnegâr-i Dânişgâh-i Zehrâ* 23/12 (Payîz ve Zemistan 1392), 117-148.
- Ukaylî, Seyyid Ahmed. "Tahavvülât-ı Siyasî ve İlmi-yi Tasavvuf ez Sukut-u Safeviyye tâ Ber Âmeden-i Zendiyye". *Târih-i İran* 5/66 (Payîz 1389), 117-145.
- Uleymî, Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn el-Hanbelî. *el-Ünsü'l-celîl bi târihi'l-Kuds ve'l-Halîl*. 2 Cilt. Necef: Menşurâtü'l-Matbû'âtî'l-Haydarîyye, 1968.
- Uyar, Mazlum. "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/7-8 (Kasım 2000-2001), 85-98.
- Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şiası'nda Âhbarîlik*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Uyar, Mazlum. *Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknûs Yayınları, 2004.
- Üremiş, Ali. *Türkiye Selçuklularında Tasavvufî Hareketler*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Üzüm, İlyas. "Ni'metullah el-Cezâirî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 33/130-131. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Van Bruinessen, Martin. *Kürdistan Üzerine Yazılar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

- Vasıfî, Zeyneddîn Mahmud. *Bedâiyu'l-vekâyî*. haz. A. N. Boldyrev. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Bonyad-ı Ferheng-i İran, 1349.
- Vekîlî, Hâdî – Garîb, Kâsım. “İrfân ve Tasavvuf der Manzûme-yi Fikrî-yi ‘Allâme Meclisî”. *Pezhûheşnâme-yi İrfân* 9/18 (1395), 225-249.
- Woods, John E. *300 Yıllık Türk İmparatorluğu: Akkoyunlular*. çev. Sibel Özbudun. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1993.
- Yavaş, Saim. *XVI. Asırda Anadolu’da Alevilik*. Ankara: AKDTYK Yayınları, 2013.
- Yazıcı, Tahsin. “Cüneyd-i Safevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/123-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yazıcı, Tahsin. “Haydariyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yazıcı, Tahsin. “Kutbüddin Haydar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/24-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yazıcı, Tahsin. “Safeviler.” *İslâm Ansiklopedisi*. 10/53-59. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996.
- Yesribî, Seyyid Yahyâ. *Felsefe-i İrfânî*. Kum: Defter-i Tebligat-ı İslâmî Havze-i İlmiyye, 1374.
- Yezdî, Molla Celaleddin Muhammed Müneccim. *Târîh-i Abbasî yâ Rûznâme-i Molla Celal*. haz. Seyfullah Vahidniya. Tahran: İntişârât-ı Vâhid, 1366.
- Yıldız, Leyla. *Safevî Döneminde Tebriz Şehri*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yıldız, Mehmet. “Bayramîliğin Silsilesinde Yer Alan Bir Tekke: Safevî Erdebîl Tekkesi ve Mezhebî Kimlikleri”. *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Ahmet Cahit Haksever. 1/621-633. Ankara: Kalem Eğitim Kültür Derneği Yayınları, 2016.
- Yıldız, Onur. *Safevîler Döneminde İran’da Din-Devlet İlişkilerinin Evrimi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Yılmaz, Adile. *Şah İsmail Hatâî Divanında Dinî-Tasavvufî Unsurlar*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Yılmaz, Hulusi. “Halvetilik ve Anadolu Aleviliği İlişkisi Çerçevesinde Pir Ahmet Efendi Ahfadına Genel Bir Bakış”. *NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (2013), 121-130.

- Yılmaz, Hulusi. “Nizârî İsmailîliği ve Alevilik: İki Farklı Dinî İdrakte Benzeşen Yorumlar Üzerine Değerlendirmeler”. *Karadeniz Araştırmaları* 6/22 (Yaz 2009), 123-133.
- Yılmaz, Hüseyin. “İran’dan Sünnî Kaçışı ve Osmanlı Devleti’nde Safevî Karşıtı Propagandanın Yaygınlaşması: Hüseyin b. Abdullah el-Şîrvânî’nin Mesîyanik Çağrısı”. *Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul’un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*. ed. Ömer Mahir Alper – Mustakim Arıcı. 299-309. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Yılmaz, Sinan. *Şîî Gelenekte Felsefe Karşıtlığı: Mekteb-i Tefkîk Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Yinanç, Mükrimin Halil. “Cüneyd.” *İslâm Ansiklopedisi*. 3/242-245. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997.
- Yûsufî, Gulâm Hüseyin. “Şûhî Teb’î Agâh”. *Mecelle-i Yağma* 25/9 (Aralık 1351/1972), 291.
- Yuvalı, Abdulkadir. “İlhanlılar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/102-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Zâhidî, Şeyh Hüseyin bin Şeyh Abdâl Pîrzâde-i. *Silsiletü’n-nesebi Safevîye*. Berlin: Çaphâne-i İran Şehr, 1343.
- Zekâvetî Karâgûzlû, Ali Rıza. *Conbeş-i Noktaviyye*. Kum: Neşr-i Edyan, 1383.
- Zerrînkûb, Abdülhüseyin. *Sûfî Mirasının Değeri*. çev. Ahmet Çelik. İstanbul: Visal Yayınları, 2017.
- Zerrinkub, Abdülhüseyin. *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*. çev. Nurcan Altun. İstanbul: Önsöz Yayınları, 2014.
- Zerrînkûb, Abdülhüseyin. *Dünbâle-i Cüstücû der Tasavvuf-i Îrân*. Tahran: Müessesesi-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1387.
- Zerrînkûb, Abdülhüseyin. *Erzeş-i Miras-ı Sûfîyye*. Tahran: İntişârât-ı Ârba, 1344.
- Zirîklî, Hayreddîn. *Kâmûsü terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ mine’l-‘Arab ve’l-müsta’rebîn ve’l-müsteşrikîn*. 8. Cilt. Beyrut: Dârü’l-İlmi lil-Melâyîn, 2002.