



**1-ci Beynəlxalq Şah İsmayıl Xətayi  
Simpoziumu Materialları  
4-5 Sentyabr 2024  
Bakı**

**1. Uluslararası Şah İsmail Hatayi  
Sempozyumu Bildirileri  
4-5 Eylül 2024  
Bakü**

**Proceedings of 1st International  
Shah Ismail Khatai Symposium  
4-5 September 2024  
Baku**



**1-ci Beynəlxalq Şah İsmayıl Xətayi Simpoziumu Materialları 4-5 Sentyabr 2024 Bakı**





**1-ci Beynəlxalq Şah İsmayıl Xətayi  
Simpoziumu Materialları  
4-5 Sentyabr 2024  
Bakı**

**1. Uluslararası Şah İsmail Hatayi  
Sempozyumu Bildirileri  
4-5 Eylül 2024  
Bakü**

**Proceedings of 1st International  
Shah Ismail Khatai Symposium  
4-5 September 2024  
Baku**



**1-ci Beynəlxalq Şah İsmayıl Xətayi  
Simpoziumu Materialları  
4-5 Sentyabr 2024  
Bakı**

**1. Uluslararası Şah İsmail Hatayi  
Sempozyumu Bildirileri  
4-5 Eylül 2024  
Bakü**

**Proceedings of 1st International  
Shah Ismail Khatai Symposium  
4-5 September 2024  
Baku**





**Elmi Redaktorlar / Bilimsel Editörler / Scientific Editors**

Ahmet Taşğın  
Tofiq Nəcəfli  
Namiq Musalı

**Qeyd**

Kitabda yer verilən məruzə mətnlərinin müəlliflik hüququ qorunur.  
İstifadə zamanı istinad verilməsi zəruridir.  
Materialların məsuliyyəti müəlliflərə aiddir.

**Not**

Kitapta yer alan təbliğ mətnlərinin telif hakları saxlıdır.  
Yararlanılma durumunda atıfta bulunulması gerekmektedir.  
Bildirilerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

**Note**

Copyrights to the texts of reports in the book are protected.  
In case of use, it is necessary to refer.  
The authors are responsible for the papers.

**Nəşr Yeri / Yayın Yeri / Place of Publication**

Türkiyə Respublikası / Türkiyə Cumhuriyeti / Republic of Türkiye

**Nəşr Forması / Yayın Şekli / Publication Form**

E-kitab / E-kitap / E-book

**Nəşr Tarixi / Yayın Tarihi / Publication Date**

Dekabr 2024 / Aralık 2024 / December 2024

ISBN: 978-625-97504-0-8

# Mündəricat / İçindekiler / Contents

Redaktorların Ön Sözü .....	V
Editörlerin Önsözü .....	VII
Editors' Foreword .....	IX
Komitələr / Kurullar / Boards .....	XI
Materiallar / Bildirilər / Proceedings .....	XIII

Yitik hazinenin peşində: Risale-i Sufiyye-i Safeviyyə üzerine dəyərləndirmə <b>Manizhe Ghodrati Vayghan</b> .....	1
--	---

I Şah İsmayılın hakimiyyəti dövrü Səfəvi-Osmanlı münasibətləri Marin Sanudonun "Gündəlikləri"ndə <b>Əhməd Quliyev</b> .....	15
--	----

Codex Hanivaldanus Osmanlı anoniminin məlumatları əsasında Şah İsmayılın siyasi portreti <b>Fərəh Hüseyn</b> .....	25
---	----

Nesebnəmə-i Şâh-ı Alempenah Şâh Tahmasb Safevi adlı divanda Şâh İsmail <b>Esra Doğan Turay</b> .....	33
---	----

Seyyid Əhməd Kəsrəvi və onun "Şeyx Səfi və Təbareş" əsərinə bir baxış <b>Eynulla Mədətli</b> .....	43
---	----

Görkəmli hökmdarın ədəbi-fəlsəfi irisinin öyrənilməsi tarixindən <b>Keyirbəy Qasimov</b> .....	53
---	----

Şah İsmail'in Üvey Annesi Anahatun <b>Namiq Musalı</b> .....	61
---	----

Şah İsmayılın xarici görünüşü <b>Mehman Süleymanov</b> .....	79
---	----

Şah İsmayıl və məqbərələrin təmir-bərpa işləri <b>Samid Bağirov</b> .....	99
--	----

Postu yiten Hatayi və tahtı kalan İsmail: Hatayi divanında on iki hizmet və cem <b>Hakkı Taşğın - Ahmet Taşğın</b> .....	111
---	-----

Kızılbaş İslam'ı: Acelecə tanımlamalardan qaçınmaq və Divan-ı Hatâi'yi bağlamında okumak <b>Hüseyn Oğan Arslan</b> .....	125
---	-----

Tasavvufun irfani tecəlliləri Şah İsmail'in manevi liderliyində <b>Shahram Panahi Kheiavi</b> .....	135
--	-----

Şah İsmayıl Xətəinin yaradıcılığında Qızılbaş ideologiyasının izləri <b>Gunel Rəhimli</b> .....	149
--	-----

Cüneyd'dən Şah İsmail'e kadar Şirvan mücadelesi: Tarih və milli arka plan <b>Fuzuli Bayat</b> .....	159
--	-----

Şah İsmayıl - şeyxlikdən şahlığa <b>Ülviyyə İbrahimova</b> .....	181
---	-----

Şah I. İsmail-i Safevi'nin kadim müridləri: Varsak Türkmenləri (Farsaklar) <b>Ali Sinan Bilgili</b> .....	189
--	-----

Səfəvi ordusu Şah İsmayıldan Şah Abbasa <b>Rəna Nəcəfova</b> .....	201
---	-----

Şah İsmayıl dövründə Səfəvi dövlətinin Hindistanın Türk-Müsəlman sultanlıqları ilə əlaqələri <b>Tofiq Nəcəfli</b> .....	209
--	-----

Azərbaycan Səfəvilər dövlətinin ilk illərində Şah İsmayıl - II Bayezid münasibətləri (Osmanlı mənbələrində) <b>Bilal Dədəyev</b> .....	223
---	-----

Şah İsmail'in hâkimiyeti dönməndə Safevi Devleti ilə Osmanlı Devleti arasında rəsmi yazışmalar və mektuplaşma dili <b>Mübariz Ağalarlı</b> .....	233
---	-----

Şah İsmail və Osmanlı edebiyatı (nazirelər örneğinde) <b>Vusala Musalı</b> .....	247
---	-----

Şah İsmayıl Xətai yaradıcılığının XVI-XVII əsrlərdə Azərbaycan əbədi mühitinə təsiri <b>Zabil Bayramlı</b> .....	259
---	-----

Şah Hatayi'nin Avusturya'daki Alevi inanç dərslərindəki yeri və önemi <b>Nurten Kalaycı</b> .....	271
--	-----

Şah'ın gölgesində: Avusturya'da Şah Hatayi'nin izləri <b>Erdal Kalaycı</b> .....	279
---	-----

Safevi Sarayı'nda XVI. yüzillikdə musiqi teorisini tədqiq etmək üçün Şah İsmail Hatayi'nin düşüncə dünyasının tədqiqi <b>Cenk Güray</b> .....	287
--	-----

Deyişin Hatayisini getirmək: Erzincan Büyükkadağan Köyü'ndə Ağucahan ocağı pirlərinin cəmlərində Şah Hatayi deyişlərinin yeri və önemi <b>Aziz Erdoğan</b> .....	295
---	-----

<b>Fotoşəkillər / Fotoqraflar / Photos</b> .....	311
--	-----



## Redaktorların Ön Sözü

Şah İsmayıl Xətayi (17.07.1487-23.05.1524) hökmdar, mürşid, komandan və şair kimliyi ilə sadəcə Azərbaycanın deyil, bütün türk dünyasının dövlətçilik və ədəbiyyat tarixində özünəməxsus yer tutur. 1501-ci ildə istinadgahı Azərbaycan olan bir dövlət yaradaraq on ildən daha az müddət ərzində Qafqaz dağlarından Bəsrə körfəzinə, Ceyhun çayından Fərat çayına qədər uzanan geniş bir regionu öz imperiyasının tərkibinə daxil etməyə nail olan Şah İsmayıl siyasətdə olduğu qədər ideoloji təbliğat və ədəbiyyat sahələrində də böyük müvəffəqiyyətlər qazanmışdır. Qısa həyatı boyunca diqqətəlayiq uğurlara imza atması onu sadəcə yazılı qaynaqların deyil, şifahi xalq ədəbiyyatının da qəhrəmanı səviyyəsinə çıxarmışdır. Yaşadığı zamandan etibarən indiyədək istər Şərqdə, istərsə də Qərbdə onun haqqında xeyli əsərlər yazılmışdır və bundan sonra da yazılmağa davam edəcəkdir.

Şah İsmayıl Səfəviyyə təriqətinin mürşidi Şeyx Heydər ilə Ağqoyunlu hökmdarı Uzun Həsənin qızı Aləmşah bəyimin izdivacından doğulmuşdur. Güney Azərbaycanın Ərdəbil şəhərində dünyaya göz açan Şah İsmayıl 37 il sürən ömrü ərzində çox keşməkeşli bir həyat yolu keçmişdir. Hələ bir yaşında ikən atasını itirdikdən sonra həbs edilmiş, bir müddət keçdikdə həbsdən azad edilsə də, böyük qardaşı Sultan Əlinin qətlinin ardınca lələsi Hüseyn bəy Şamlu başda olmaqla atasının sadıq tərəfdarları sayəsində Gilana qaçırılaraq gizlədilmişdir. 12 yaşını tamamlayıb 13 yaşına daxil olduqda, fədakar türk qızılbaş oymaqlarını başına toplayaaraq xürc etmiş və nəticə etibarilə, 1500-cü ildə Şirvanşah Fərrux Yəsarı, 1501-ci ildə isə Ağqoyunlu Əlvənd mirzəni məğlub edərək, Azərbaycan səltənətinin taxtını ələ keçirib 235 il davam edən Səfəvi dövlətinin əsasını qoymuşdur.

Azərbaycan torpaqlarını birləşdirməyə nail olan Şah İsmayıl qısa zaman kəsiyində Ağqoyunlu Sultan Muradı (1503), Əmir Hüseyn Kiya Çələvini (1504), Rəis Məhəmməd Kərrəni (1505), Kürd Sarım xanı (1506), Zülqədəröglü Əlaüddövlə bəyi (1507), Barik bəy Pornakı (1508), Məlik Fəyyaz Müşəşəini (1508), Məhəmməd Şeybani xanı (1510) və digər rəqiblərini yolundan kənarlaşdıraraq mərkəzi Azərbaycan, rəsmi ideologiyası on iki imam inancı olan böyük bir türk imperiyası yaratmışdır. Osmanlı qaynaqları onu qədim dövrün əsfənəvi türk hökmdarı Əfrasiyab (Alp Ər Tunqa) ilə eyniləşdirir, Əhli-həqq etiqadına malik Azərbaycan əhalisi arasında məşhur olan deyişlərdə isə o, "Türküstanın piri" deyə səciyyələndirilirdi.

Din, siyasət, ədəbiyyat və s. kimi müxtəlif sahələrdə fəaliyyət göstərən Şah İsmayıl Xətayi adi bir hökmdar, adi bir şeyx, adi bir şair və adi bir komandan olmamışdır. Siyasi fəaliyyətinə baxdıqda, hələ gənc yaşlarında Türk-İslam tarixinin ən güclü imperiyalarından birinin əsasını qoymağı bacarmış, dini fəaliyyətləri əsnasında mürşidi-kamil statusuna malik olaraq, bir çox zümrələri mənəvi mənada təsir altına alıb bu insanların könlərində taxt qurmağa nail olmuş, şair olaraq türk dilinin, türk poeziyasının və xüsusən Azərbaycan ədəbiyyatının inkişafına böyük töhfələr vermiş, komandan olaraq əsgərlərini döyüş zonasında tək qoymamış, ən çətin anlarda belə əlinə qılınc alaraq hər bə meydanlarında əsgərləri ilə çiyin-çiyinə vuruşmuşdur. O, beş əsrdən bəri sevenlərinin yaddaşında və könlərində canlı olaraq yaşamaqda, Yaxın və Orta Şərqə yayılmış müxtəlif Ələvi-qızılbaş icmalarının cəm mərasimlərində müqəddəs bir şəxsiyyət kimi xatırlanmaqdadır. Bir inanc öndəri kimi siyasətdə iştirak etməsi onun şəxsiyyəti ilə bağlı bəzi müzakirələrə səbəb olmuşdur. Ancaq bu nüans Şah İsmayılın tarixdə mühüm rol oynadığına dair reallığı inkar edə bilməz.

2024-cü il Şah İsmayıl Xətayinin vəfatının 500 illiyinə təsadüf edir. Bu münasibətlə Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası A.A.Bakıxanov adına Tarix və Etnologiya İnstitutu ilə Türkiyə Respublikası Hacettepe Universitetinin müştərək təşkilatçılığı, Türkiyə Respublikası Yurtdışı Türklər və Akraba Topluluklar Başkanlığının da dəstəyi ilə beynəlxalq simpoziumun keçirilməsi uyğun görüldü. Əvvəllər Azərbaycan və Türkiyədə müxtəlif müəssisələr tərəfindən bu mövzu ilə bağlı bir sıra tədbirlərin keçirilməsinə baxmayaraq, bu konfrans Tarix və Etnologiya İnstitutunun təşkilatçılığı ilə keçirilən ilk Beynəlxalq Şah İsmayıl Xətayi simpoziumu idi. İnstitutun Şah İsmayıl haqqında konfranslarının davamlı olması niyyətilə bu nüans simpoziumun başlığında əks olundu.

4-5 sentyabr 2024-cü il tarixlərində Azərbaycan Respublikasının paytaxtı Bakıda reallaşan simpoziumda Azərbaycan, Türkiyə, İran, Qazaxıstan, Özbəkistan, Avstriya və İngiltərədəki akademik qurumları təmsil edən elm xadimləri tərəfindən təxminən 30 məruzə təqdim edildi. Çıxışlarda Şah İsmayılın tarixi şəxsiyyətindən, hərbi-siyasi fəaliyyətlərindən, ədəbi yaradıcılığından, inanc dünyasından, mədəni və mənəvi təsirlərindən söz açıldı, mövzu üzrə ilkin mənbələr və elmi ədəbiyyat dəyərləndirildi. Simpoziumdan sonra Bakının tarixi yerləri ziyarət edildi.

Səfəvi tədqiqatları baxımından dəyərli çıxışların edildiyi bu tədbirin materiallarının toplanaraq nəşr olunması əhəmiyyət kəsb edirdi. Təəssüf ki, simpoziumda çıxış edən iştirakçıların heç də hamısının məruzələrinin mətnini toplamaq mümkün olmadı. Ancaq bununla belə, mövcud məruzə mətnlərini sistemləşdirib, I Beynəlxalq Şah İsmayıl Xətayi simpoziumunun materialları kitabını hazırlayaraq oxuculara təqdim etməyin faydalı olacağı qənaətinə gəldik. Kitabda yer verilən materialların tədqiqatçılar və geniş oxucu kütləsi üçün yararlı olacağını ümid edir və müəlliflərə gələcək fəaliyyətlərində uğurlar arzulayırıq.

Prof. Dr. Ahmet Taşğın

Prof. Dr. Tofiq Nəcəfli

Prof. Dr. Namiq Musalı



## Editörlerin Önsözü

Şah İsmail Hatayi (17.07.1487-23.05.1524), hükümdar, mürşit, kumandan ve şair kimliğiyle sadece Azerbaycan'ın değil, bütün Türk Dünyasının devlet ve edebiyat tarihinde kendine özgü bir yer edinmiştir. 1501 yılında Azerbaycan merkezli bir devlet kurarak on yıldan daha az bir süre zarfında Kafkas Dağlarından İran Körfezi'ne, Ceyhun Irmağı'ndan Fırat Irmağı'na değin uzanan geniş bir coğrafyayı kendi imparatorluğunun sınırları içine almayı başaran Şah İsmail, siyasette olduğu kadar ideolojik propaganda ve edebiyat alanlarında da büyük muvaffakiyetler kazanmıştır. Kısa hayatı boyunca dikkate değer başarılar imza atması, onu sadece yazılı kaynakların değil, sözlü halk edebiyatının da kahramanı haline getirmiştir. Yaşadığı zamandan itibaren şimdiye kadar gerek Doğu'da ve gerekse de Batı'da üzerine pek çok eserler yazılmış ve bundan böyle de yazılmaya devam edecektir.

Şah İsmail, Safeviye tarikatının mürşidi Şeyh Haydar ile Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın kızı Alemşah Begüm'ün izdivacından doğmuştur. Güney Azerbaycan'ın Erdebil şehrinde dünyaya göz açmış olan Şah İsmail, 37 yıl süren ömrü boyunca çok keşmekeşli bir hayat yolu geçmiştir. Daha bir yaşında iken babasını kaybedince hapse atılmış, bir süre sonra hapisten salıverilmişse de ağabeyi Sultan Ali'nin katlinin ardından lalası Hüseyin Bey Şamlu başta olmak üzere babasının sadık taraftarlarınınca Gilan'a kaçırılarak saklanmıştır. 12 yaşını doldurarak 13 yaşına girdiğinde fedakâr Türk Kızılbaş oymaklarını başına toplamak suretiyle huruç etmiş ve netice itibarıyla 1500 yılında Şirvanşah Ferruh Yesar'ı, 1501 yılında ise Akkoyunlu Elvend Mirza'yı yenerek Azerbaycan saltanatının tahtını ele geçirip 235 yıl sürecek Safevi Devleti'nin temellerini atmıştır.

Azerbaycan topraklarını birleştirmeyi başaran Şah İsmail kısa bir zaman içinde Akkoyunlu Sultan Murad (1503), Emîr Hüseyin Kiya Çelâvî (1504), Reis Muhammed Kerre (1505), Kürt Sarım Han (1506), Dulkadıroğlu Alaüddevle Bey (1507), Barik Bey Pürnek (1508), Melik Feyyaz Muşşafî (1508), Muhammed Şeybânî Han (1510) vd. gibi rakiplerini yolundan iterek merkezi Azerbaycan, resmî ideolojisi On İki İmam inancı olan muazzam bir Türk imparatorluğu kurmuştur. Osmanlı kaynakları onu Eskiçağ'ın esfanevi Türk hükümdarı Efrasiyab (Alp Er Tunga) ile özdeşleştiriyor, Ehl-i Hakk inancına bağlı Azerbaycan ahalisi arasında meşhur olan deyişlerde ise o, "Türkistan'ın piri" diye nitelendiriliyordu.

Din, siyaset, edebiyat vs. gibi farklı alanlarda faaliyet göstermiş olan Şah İsmail Hatayi, sıradan bir hükümdar, sıradan bir şeyh, sıradan bir şair ve sıradan bir komutan olmamıştır. Siyasi faaliyetine baktığımızda, daha genç yaşlarında Türk-İslâm tarihinin en güçlü imparatorluklarından birinin temellerini atmayı başarmış, dinî faaliyetleri sırasında mürşid-i kâmil statüsüne sahip bulunarak pek çok toplulukları manevi anlamda etkilemek suretiyle bu insanların gönüllerinde taht kurmaya muvaffak olmuş, şair olarak Türkçenin, Türk şiirinin ve bilhassa Azerbaycan edebiyatının gelişimine büyük katkılar sunmuş, bir komutan olarak askerlerini savaş alanında yalnız bırakmamış, en zor anlarda bile eline kılıç alarak harp meydanlarında askerleriyle omuz omuza çarpışmıştır. Kendisi beş asırdan beridir sevenlerinin hafızalarında ve gönüllerinde canlı olarak yaşamakta, Yakın ve Orta Doğu'ya dağılmış olan muhtelif Alevi-Kızılbaş topluluklarının cem törenlerinde kutsal bir şahsiyet olarak anılmaktadır. Bir inanç önderi olarak siyasette yer almış olması, onun şahsiyetiyle ilgili bazı tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Ancak bu husus, Şah İsmail'in tarihte önemli bir rol oynadığı gerçeğini inkâr edemez.

2024 yılı, Şah İsmail Hatayi'nin vefatının 500. yılına tekabül etmektedir. Bu vesile ile Azerbaycan Millî Bilimler Akademisi A. A. Bakıhanov adına Tarih ve Etnoloji Enstitüsü ve Türkiye Cumhuriyeti Hacettepe Üniversitesi'nin ortaklaşa organizatörlüğü, Türkiye Cumhuriyeti Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı'nın da desteği ile uluslararası bir sempozyumun düzenlenmesi uygun görüldü. Önceleri Azerbaycan ve Türkiye'de çeşitli kurumlar tarafından bu konuya ilişkin değişik etkinliklerin yapılmasına rağmen bu bilgi şöleni, Tarih ve Etnoloji Enstitüsü'nün organizatörlüğü ile yapılan ilk Uluslararası Şah İsmail Hatayi Sempozyumu idi. Enstitünün Şah İsmail konulu konferansların devamlı olması niyetiyle bu husus, sempozyumun başlığına yansıtılmış oldu.

4-5 Eylül 2024 tarihlerinde Azerbaycan Cumhuriyeti'nin başkenti olan Bakü'de gerçekleştirilmiş olan sempozyumda Azerbaycan, Türkiye, İran, Kazakistan, Özbekistan, Avusturya ve İngiltere'deki akademik kurumları temsil eden bilim insanlarınınca yaklaşık 30 bildiri sunuldu. Bildirilerde Şah İsmail'in tarihî kişiliği, askerî ve siyasi faaliyetleri, edebi sanatı, inanç dünyası, kültürel ve manevi etkileri ele alındı, konuya dair ana kaynaklara ve bilimsel literatüre yönelik değerlendirmelerde bulunuldu. Sempozyumun ardından Bakü'nün tarihî yerleri ziyaret edildi.

Safevî araştırmaları açısından değerli sunumların gerçekleştiği bu etkinliğin tebliğlerinin toplanarak yayınlanması önem arz etmekteydi. Maalesef sempozyumda sunum yapmış olan konuşmacıların hiç de tamamının bildirimlerini toplamak mümkün olmadı. Ancak yine de mevcut tebliğleri bir sistem haline getirmek suretiyle I. Uluslararası Şah İsmail Hatayi Sempozyumu'nun bildirimler kitabını hazırlayarak okuyuculara sunmanın faydalı olacağı kanaatine vardık. Kitapta yer verilen bildirilerin araştırmacılar ve geniş okuyucu kitlesi için yararlı olacağını umut eder ve yazarlara gelecek faaliyetlerinde başarılar dileriz.

Prof. Dr. Ahmet Taşğın

Prof. Dr. Tofiq Nəcəfli

Prof. Dr. Namiq Musalı

## Editors' Foreword

Shah Ismail Khatai (17.07.1487-23.05.1524) holds a unique place in the history of statehood and literature not only of Azerbaijan, but also of the entire Turkic world, as a ruler, spiritual guide, commander and poet. Having created a state with Azerbaijan as its base in 1501 and managed to include a vast region stretching from the Caucasus Mountains to the Gulf of Basra, from the Jeyhun River to the Euphrates River, into his empire in less than ten years, Shah Ismail achieved great successes in the fields of ideological propaganda and literature as well as in politics. The remarkable successes he achieved during his short life made him a hero not only of written sources, but also of folk literature. Since his time, many works have been written about him in both the East and the West, and will continue to be written in the future.

Shah Ismail was born of the marriage of Sheikh Heydar, a spiritual leader of the Safavid sect, and Alamshah Begum, the daughter of Uzun Hasan, the Aggoyunlu ruler. Shah Ismail, born in the city of Ardabil in southern Azerbaijan, had a very turbulent life during his lifespan of 37 years. He was arrested after losing his father when he was just one year old, and although he was released from prison after a while, after the murder of his older brother Sultan Ali, he was kidnapped and hidden in Gilan by his father's loyal supporters, led by his mentor-guardian Huseyn Bey Shamlu. When he completed his 12 years and turning to 13th years, he gathered the compassionate Turkic Qizilbash tribes and marched out. As a result, in 1500, he defeated Shirvanshah Farrukh Yasar and in 1501, Aghgoyunlu Alvand Mirza, seized the throne of the Azerbaijani kingdom and laid the foundation of the Safavid state, which lasted for 235 years.

Having succeeded in uniting the lands of Azerbaijan, Shah Ismail, in a short period of time, eliminated the Aghgoyunlu Sultan Murad (1503), Amir Husein Kiya Chalavi (1504), Rais Muhammad Karra (1505), Kurd Sarim Khan (1506), Ala al-Dawla Dulkadiroghlu (1507), Barik Bey Pornak (1508), Malik Fayyaz Mushashai (1508), Muhammad Sheybani Khan (1510) and other rivals, and created a great Turkic empire with Azerbaijan as its center, the official ideology of which was the belief in the Twelve Imams. Ottoman sources identify him with the legendary Turkic ruler of ancient times, Afrasiyab (Alp Er Tunga), and in popular poems among the Azerbaijani population from Ahl-i Haqq sect, he was characterized as the "Pir of Turkestan."

Shah Ismail Khatai, who was active in various fields such as religion, politics, literature, etc., was not an ordinary ruler, an ordinary sheikh, an ordinary poet, or an ordinary commander. He managed to lay the foundation of one of the most powerful empires in Turco-Islamic history at a young age, having the status of a perfect guide during his religious activities, he influenced many groups in a spiritual sense and succeeded in establishing a throne in the hearts of these people, as a poet he made great contributions to the development of the Turkish language, Turkish poetry, and especially Azerbaijani literature, as a commander he did not leave his soldiers alone in the battle zone, and even in the most difficult moments he took a sword in his hand and fought shoulder to shoulder with his soldiers on the battlefields. He has been living alive in the memories and hearts of his lovers for five centuries, and is remembered as a holy figure in the collective ceremonies of various Alevi-Qizilbash communities spread throughout the Near and Middle East. His participation in politics as a leader of faith has caused some discussions about his personality. However, this nuance cannot deny the reality that Shah Ismail played an important role in history.

The year 2024 coincides with the 500th anniversary of the death of Shah Ismail Khatai. On this occasion, it was deemed appropriate to hold an international conference jointly organized by the A. Bakikhanov Institute of History and Ethnology of the Azerbaijan National Academy of Sciences and Hacettepe University of the Republic of Türkiye, with the support of the Presidency for Turks Abroad and Related Communities of the Republic of Türkiye. Although various institutions in Azerbaijan and Türkiye had previously held

several events on this topic, this conference was the first International Shah Ismail Khatai symposium organized by the Institute of History and Ethnology. With the intention of the Institute to continue its conferences on Shah Ismail, this nuance was reflected in the title of the symposium.

The conference, which took place in Baku, the capital of the Republic of Azerbaijan, on September 4-5, 2024, featured approximately 30 presentations by scholars representing academic institutions in Azerbaijan, Türkiye, Iran, Kazakhstan, Uzbekistan, Austria, and England. The speeches discussed Shah Ismail's historical personality, military-political activities, literary work, world of faith, and cultural and spiritual influences, and evaluated primary sources and scientific literature on the topic. After the symposium, historical sites of Baku were visited.

It was important to collect and publish the materials of this event, where valuable speeches were made concerning the Safavid studies. Unfortunately, it was not possible to collect the contributions of all conference participants. However, we thought it would be useful to systematize the existing reports and prepare a proceedings of the First International Shah Ismail Khatai Conference and present it to the readers. We hope that the materials included in the book will be useful for researchers and a wide audience, and we wish the authors success in their future activities.

Prof. Dr. Ahmet Taşğın

Prof. Dr. Tofiq Nəcəfli

Prof. Dr. Namiq Musalı

## Komitələr / Kurullar / Boards

### Təşkilat Komitəsi / Düzenleme Kurulu / Organizing Committee

Prof. Dr. Kərim Şükürov (AMEA Tarix və Etnologiya İnstitutunun direktoru / Azərbaycan)  
Prof. Dr. Cenk Güray (Hacettepe Üniversitesi / Türkiye)  
Prof. Dr. Ahmet Taşğın (Hacı Bayram Veli Üniversitesi / Türkiye)  
Prof. Dr. Tofiq Nəcəfli (AMEA Tarix və Etnologiya İnstitutu / Azərbaycan)  
Prof. Dr. Namiq Musalı (Kastamonu Üniversitesi / Türkiye)

### Elmi Komitə / Bilim Kurulu / Scientific Board

Prof. Dr. Ahmet Taşğın (Hacı Bayram Veli Üniversitesi / Türkiye)  
Prof. Dr. Ali Sinan Bilgili (Atatürk Üniversitesi / Türkiye)  
Prof. Dr. Cenk Güray (Hacettepe Üniversitesi / Türkiye)  
Prof. Dr. Dilafuz Kurbanova (National Institute Fine arts and Design after named Kamoliddin Behzod / Uzbekistan)  
Prof. Dr. Eynulla Mədətli (AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu / Azərbaycan)  
Prof. Dr. Füzuli Bayat (AMEA Folklor İnstitutu / Azərbaycan)  
Prof. Dr. Mehman Süleymanov (Milli Müdafiə Universiteti / Azərbaycan)  
Prof. Dr. Namiq Musalı (Kastamonu Üniversitesi / Türkiye)  
Prof. Dr. Tofiq Nəcəfli (AMEA Tarix və Etnologiya İnstitutu / Azərbaycan)  
Prof. Dr. Zabil Bayramlı (Bakı Dövlət Universiteti / Azərbaycan)  
Doç. Dr. Əhməd Quliyev (AMEA Tarix və Etnologiya İnstitutu / Azərbaycan)  
Doç. Dr. Nurlan Atıqayev (Abai Kazakh National Pedagogical University / Kazakhstan)  
Dr. Erdal Kalaycı (University College of Teacher Education of Christian Churches / Austria)  
Dr. Ferenc Péter Csirkes (University of Birmingham / UK)  
Dr. Shahram Panahi Khiyavi (Nəcəfabad Universiteti / İran)

### Simpozium Katibliyi / Sempozyum Sekreteryası / Symposium Secretariat

Nigar Qədir (AMEA Tarix və Etnologiya İnstitutu / Azərbaycan)  
Nuranə Əhədova (AMEA Tarix və Etnologiya İnstitutu / Azərbaycan)



**Materiallar / Bildiriler / Proceedings**





## Yitik hazinenin peşinde: Risale-i Sufiyye-i Safeviyye üzerine değerlendirme

**Manizhe Ghodrati Vayghan** 

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Özet

Bu çalışma, "Risale-i Sufiyye-i Safeviyye", isimli eseri konu edinmektedir. Eser, onbirinci hicri yüzyılda Farsça nesir olarak kaleme alınmıştır. Bu çalışmada, Safevi tarikatının tarikat esaslarını ele alan ve akademik çevrelerce bilinmeyen Safeviyye tarikatı kaynağının tanıtımı yapılmıştır. Safevi Devleti veya Erdebil Tekkesinin sufi yönü geri planda kalmıştır. Bunun nedeni ise Safevilerin veya Erdebil Tekkesinin edeb ve erkânına dair bilgi ve kaynak yetersizliğidir. Bu çalışmaya konu olan eser, Safevilerin veya Erdebil Tekkesinin tarikat esasları hakkında yeterli düzeyde bilgi vermektedir. Bu eserin tanıtımı, Safevi tarikatının inanç, âdet, erkân ve teşkilat yapısının yeniden keşfedilmesine katkı sunmaktadır. Bu yazma nüsha, Kâşân'daki Sultanî Medresesi Kütüphanesi'nde 356 numarayla kayıtlı "Tezkiretü'z-Zâkirîn" mecmuasının içinde yer alan üç risaleden biridir. Bu mecmua, 1391/2012 yılında Afşin Âtîfî tarafından tahkik edilmiş ve Kâşân'da Hamgâm-ı Hestî Yayınları tarafından basılmıştır. "Risale-i Sufiyye-i Safeviyye", Mirzâ Muhammed b. Sultân Muhammed mülakkab bi'l-Muhakkık el-Erdebîlî Bidgoli tarafından 1051/1641 yılında kaleme alınmıştır. Doğum tarihi bilinmeyen müellifin, vefat tarihi olarak mezar duvarının üzerindeki kitabede 1090/1679 yılı geçmektedir. Vasiyeti üzerine, yaşadığı ve ders verdiği caminin alt kısmına defnedilmiştir. "Risale-i Sufiyye-i Safeviyye", Muhakkık-ı Erdebîlî'ye ait tasavvufî eserlerden biridir. Muhakkık-ı Erdebîlî, bu risaleyi yazma amacını, Safevî tarikatının sâliklerini şeyh ve mürşitleri hakkında bilgi sahibi olmaları, talip ve müntesiplerinin irşadını sağlamak olarak belirtmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Risale-i Sufiyye-i Safeviyye, Mirzâ Muhammed Muhakkık Erdebîlî Bidgoli, Kâşân.

## In Search of the lost treasure: Evaluation of the Risale-i Sufiyye-i Safeviyye

### Abstract

This study deals with the work titled 'Risale-i Sufiyye-i Safaviyye'. The work was written in Persian prose in the eleventh Hijri century. In this study, the introduction of the Safaviyya sect source, which deals with the principles of the sect of the Safaviyya sect and is not known by the academic circles, has been made. The Sufi aspect of the Safavid State or Ardabil tekke has remained in the background. The reason for this is that there is insufficient information and resources on the manners and manners of the Safavids or Ardabil tekke. The work that is the subject of this study provides sufficient information about the principles of the sect of the Safavids or Ardabil Tekke. The introduction of this work contributes to the rediscovery of the beliefs, customs, manners and organisational structure of the Safavid order. This manuscript is one of three risales included in the collection "Tezkiretü'z-Zâkirîn" registered under number 356 in the Sultanî Madrasah Library in Kashan. This collection was edited by Afşin Âtîfî in 1391/2012 and published by Hamgâm-ı Hestî Publications in Kashan. "Risale-i Sufiyye-i Safeviyye" was penned by Mirza Muhammad b. Sultan Muhammad, also known as Muhakkık al-Erdebîlî Bidgoli, in 1051/1641. The author's birth date is unknown, but the inscription on his tomb wall indicates that he passed away in 1090/1679. According to his will, he was buried in the lower part of the mosque where he lived and taught. "Risale-i Sufiyye-i Safeviyye" is one of the Sufi works attributed to Muhakkık al-Erdebîlî. He stated that the purpose of writing this risale was to awaken the followers of the Safavid order against their sheikhs and guides and to provide guidance and enlightenment to its seekers and adherents.

**Keywords:** Risale-i Sufiyye-i Safeviyye, Mirza Muhammad Muhakkık Erdebîlî Bidgoli, Kashan.

## Giriş

Tarikat-ı Safeviyye, Şeyh Safiyeddin Erdebilî (650-735/1252-1334) tarafından kuruldu. İlk başlarda Safevî şeyhleri, tarikatın mürid ve dervişlerin manevi liderleri sayılıyorlardı. Bu tarikat, yalnızca Horasan ve Azerbaycan'da değil, komşu topraklarda, hatta Anadolu ve Rumeli'de bile yoğun bir propaganda sayesinde pek çok mürid kazandı. Buna rağmen günümüzde bu tarikat, yalnızca Safevî hanedanının iktidara gelmesindeki etkisiyle tanınmaktadır, tasavvufi yönü ise unutulmaya yüz tutmuştur. Özet olarak, Şeyh Safiyeddin Erdebilî tarafından kurulan Safevî tarikatı, İran ve çevre bölgelerde yoğun bir propaganda faaliyeti sonucu pek çok mürid kazanmıştır; ancak günümüzde daha çok Safevî hanedanının yükselişindeki etkisiyle bilinmektedir, tasavvufi kimliği ise giderek önem kaybetmiştir.

Şeyh Haydar'ın oğlu Şah İsmail Safevî (892-930/1487-1524) döneminden itibaren Safevi şeyhlerinin dünyevi güçlerine sebep olan manevi liderlik arzusu azaldı ve bu tarikat yeni bir iktidar aşamasına girdi. Bu yaklaşım değişikliğinde pek çok neden etkili oldu.

Şah İsmail'in Sultan Selim karşısında 920/1514 yılında Çaldıran'da uğradığı yenilgi, Safevi tarikatının sufilerinin gözündeki Şah İsmail'in manevi konumunu yok etti. Bu yenilgiden sonra, Şah ile müridleri arasındaki manevi ve ruhani temelli ilişki, daha dünyevi bir seviyeye geriledi ve mükemmel mürşide itaatsizlik ve yeni çıkış yolları aranmaya başlandı. Bu olay, Şah'ın Kızılbaşlar karşısındaki itibarının kaybedilmesine neden oldu. Şah İsmail'in Kızılbaş takipçileri arasındaki sarsılmaz inanç, Çaldıran Savaşı'nın ardından sarsıldı. Çaldıran yenilgisinden hemen sonra, geçici olarak durdurulan Kızılbaş kabileleri arasındaki rekabetler yeniden şiddetlendi ve Şah İsmail'in ölümüne kadar on yıl süren bir iç savaşa yol açtı (Farhani Monfered, 1377, ss. 90-91). Bu yenilgiden sonra Şeyh Safiyüddin Erdebilî'nin torunları, ülkenin siyasi birliğinin dini birliğe ihtiyaç duyduğu sonucuna vardılar.

Safevî Devleti iktidarında etnik-kültürel çeşitlilik, bölünme ve dağılma faktörü olarak ortaya çıkarken, Müşa'şa'lar, Noktavi ve Nurbahşi gibi rakip tarikatların varlığı, giderek güçleri artan Kızılbaş liderlerinin yeni kurulan Safevî hükümetine karşı bir tehdit oluşturmaktadır. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu'ndan gelen dış tehditler, Şah İsmail Safevî'nin iç güvenliği sağlamak, ulusal birliği oluşturmak ve dini kimlik kazanmak için hükümetinin temellerini güçlendirmesine neden olmuştur. O, Şii toplumu arasında büyük bir nüfuz ve itibara sahip olan Cebel-i Amil'in fakihlerini ve âlimlerini, İran'da On İki İmam Şiiliği temelli medrese merkezinde dini merkezler kurmaya ve geliştirmeye davet etti. Cebel-i Amil'in âlimleri, dini kaynaklar sunarak ve fıkıh risaleleri yazarak On İki İmam Şiiliği fikhini geliştirmek ve Safevi hükümetinin düşünsel ve dini temellerini güçlendirmek için çaba gösterdiler.

Şiiliğin resmî mezhep olarak kabulünden sonra özellikle Şah Tahmasb döneminde (919-984/1513-1576), Şii din adamlarının güçlenmesi ve Cebel-i

Âmil fakihlerinin katı tutumu, tarikatlara karşı bir tepkinin doğmasına neden oldu. Sûfîler ve tarikatları eleştirilmeye başlandı ve baskılar nedeniyle sûfîler daha gizli ve kapalı bir hale geldiler (Şiybî, 1387, s. 395).

Tarikatların, özellikle Safevî tarikatının yarı gizli yaşamı ve bu tarikatın propaganda faaliyetlerinin azalması, bu tarikatla ilgili resmi ve yazılı belgelerin az sayıda kalmasına neden oldu. Ayrıca, tarikatın müridlerinin gizli yaşamı, sosyal ve kültürel etkileşimlerinin azalmasına ve bilgi ve deneyim alışverişinin düşmesine yol açtı. Öte yandan, bu tarikatın inananlarının diğer bölgelere göç etmesi, onların yeni kültürlerden etkilenmelerine ve diğer tarikatlara katılmalarına ve yeni mistik ağlar oluşturmalarına neden oldu.

Şüphesiz, bu değişim ve dönüşümler sonucunda, bu tarikatın bazı temel özellikleri değişime uğradı veya ihmal ve unutulmaya terk edildi. Bu durum, bu alandaki araştırmacıları, bu tarikata ait güvenilir kaynaklara erişmede ve onun özelliklerini tanımlamada birçok zorluklarla karşı karşıya bıraktı. Başka bir deyişle, Safevî tarikatının gerçek durumu, gelişim süreci, âdet ve erkânı hakkında kesin bir resim çizmek zordur. Bu nedenle, her türlü tarihî veya tarikatla ilgili kaynak, bu tarikatın inançlarını, âdet ve erkânını, teşkilat yapısını yeniden keşfetmede ve bu tarikatın İslam tarihi, kültürü ve medeniyeti üzerindeki etkilerinin daha derin anlaşılmasına katkı sağlayabilir.

Safevî tarikatı hakkında bilgi verecek ve eksiklerin giderilmesine katkı sunacak önemli eserlerden biri, *Risale-i Sufiyye-i Safeviyye*'dir ve Mirzâ Muhammed b. Sultân Muhammed Muhakkık el-Erdebîlî Bidgoli tarafından yazılmıştır. Bu el yazması, "*Tezkiretü'z-Zâkirîn*" adlı bir mecmuanın ikinci risalesidir ve mecmua 356 numarayla Sultanî Medresesi Kütüphanesi'nde saklanmaktadır (Atfî, 1391, s. 18). Mecmuada *Risale-i Sufiyye-i Safeviyye* isimli risale, soru ve cevap şeklinde kaleme alınmıştır. Bu risalenin kaynağı ise *Mebûta* adlı kısa bir risaledir. Bu risale, Muhakkık Erdebilî'ye göre, Muhammed b. Hüseyin İlahî Erdebilî'ye aittir. Metinde yazar, *Mebûta* isimli eserden aldığını bildirmektedir. Bu da araştırmacılar için literatürde anılmayan yeni bir kaynağı haber etmektedir.

Afşin Atfî, *Tezkiretü'z-Zâkirîn*, *Risale-i Sufiyye-i Safeviyye* ve *Münacat* adlarını taşıyan üç risaleden oluşan bu mecmua üzerine bir araştırma yapmış ve 1391/2012 yılında Sultanî Medresesi'ndeki el yazmasına dayanarak her üç risalenin düzeltilmiş metnini "*Hemgâm Ba Hastî*" yayınevi tarafından yayımlamıştır.

Afşin Atfî'nin yardımıyla, *Risale-i Sufiyye-i Safeviyye* adlı el yazması nüshasının dijital bir kopyasına erişim sağlandı. Bu makale, söz konusu el yazmasına dayanılarak kaleme alınmıştır. Burada, Sayın Atfî ve meslektaşlarının özverili yardım ve işbirliklerinden dolayı içtenlikle teşekkür etmeyi borç bilirim.

Bu yazının yazıldığı dönemde, Sultanî Medresesi'ne ait el yazması dışında *Risale-i Sufiyye-i Safeviyye*'nin başka bir nüshası elde edilemedi. Bu risalenin yazılış tarihi, müellif tarafından Rabi'ul-evvel 1051 (Haziran

1641) olarak belirtilmiştir. Son sayfada 1079/1668-1669 kaydıyla başka bir tarih daha yer almaktadır ki bu, birinci tarih eserin yazılış ve ikincisi de istinsah tarihi olarak istinsah eden kişi tarafından yazılmış olabilir. Atrfı, bu tarihi eserin yazılış tarihi olarak değerlendirmiştir (Atfî, 1391, s. 8), ancak yazarın tarih belirtiminde kullandığı

“اتفق التلقيق فى اوائل شهر ربيع الاول ثالث شهر سنة الف و احدى خمسين بعد الهجرة سيد المرسلين“

ifadesine (Muhakkik Erdebîlî, 1051, ss. 225-226) dayanarak, yazılış yılı yine 1051 olacaktır. Bu durum, *Risale-i Sufiyye-i Safeviyye* ile *Tezkiretü'z-Zâkirîn* risalesi arasındaki bağlantıyı da göstermektedir, zira *Tezkiretü'z-Zâkirîn* risalesi, Muharrem 1050 tarihinde (Nisan-Mayıs 1640) tamamlanmıştır (Muhakkik Erdebîlî, 1050, s. 196). Görünüşe göre, Sultanî Medresesi'ne ait *Risale-i Sufiyye-i Safeviyye*, bu eserin mevcut tek nüshasıdır.

*Tezkiretü'z-Zâkirîn* risalesi, *Tebşiratü'n-Nâzirîn ve Tezkiretü'z-Zâkirîn* adıyla 345 numarayla Hoy şehrindeki Namâzî Medresesi Kütüphanesi'nde saklanmaktadır (Atfî, 1391, s. 18). Bu satırların yazıldığı sırada, söz konusu kütüphanenin yetkilileriyle iletişim kurulamadı. Risalenin 484 numaralı bir kopyası, Kum şehrindeki İslam Mirası Merkezi'nde mevcuttur ve Seyyid Ca'fer Hüseyinî Eşkeverî'nin yardımıyla bu kopyaya erişim mümkün oldu. Bu nüsha, *Risale-i Sufiyye Safeviyye* ve *Münâcât* risalelerini içermemektedir ve istinsah tarihinin 1194/1780 olduğu belirtilmektedir (Muhakkik Erdebîlî, 1418, s. 95). Bu tarih, bazı kaynaklarda 1094/1683 olarak verilmiştir (Mü'min, 1393, s. 124).

Sayın Eşkeverî ayrıca, *Risale-i Sufiyye-i Safeviyye*'yi içerdiği düşünülen 1766 numaralı bir el yazması mecmuanın dijital bir kopyasını de gönderdi. Bu mecmua, söz konusu risaleyi içermiyordu, ancak Sayın Atfî, bu mecmuanın ikinci risalesinin *Tarikat-ı Sufiyye-i Safeviyye* adıyla, Muhammed b. Hüseyin İlâhî Erdebîlî'nin *Mebûta* veya *Su'âl ve Cevâb* adlı eseriyle aynı olduğu görüşündedir (Atfî, 1391, s. 19). Esere başvurulduğunda, bazı kısa cümle ve ifadeler dışında, daha fazla benzerlik tespit edilmedi. Sayın Seyyid Ca'fer Hüseyinî Eşkeverî ve değerli meslektaşlarının özverili yardım ve işbirliklerinden dolayı da içtenlikle teşekkür ederim.

Bu yazıda *Risale-i Sufiyye-i Safeviyye*'nin kısaca tanıtımı yapılacaktır. Umut edilir ki bu çaba, bu alanda daha geniş araştırmalar için bir kapı açar. *Risale-i Sufiyye-i Safeviyye*'nin tanıtımı ve değerlendirilmesi konusunda, Sayın Atfî tarafından düzeltilmiş nüshası dışında başka bağımsız bir eser bulunmamaktadır. *Risale-i Sufiyye-i Safeviyye*, Bîdgolî Erdebîlî'nin rehberlik silsilesi ve tasavvuf düşüncesinin Safevî tarikatıyla olan bağlantısını vurgulamaktadır. O, bu tarikatın “Safevî Silsilesi” olarak adlandırdığı kurallar ve unsurlar hakkında talimleri ve mürşitleri bilgilendirmenin gerekliliğini fark etmiştir. Erdebîlî, kendi zamanının koşullarını derin bir anlayışla kavrayarak, Safevî tarikatının mirasını koruma gerekliliği konusunda dikkate değer bir çaba göstermiştir. Bu tarikatın kültürel ve manevi mirasını korumak ve onu gelecek nesillere

tanıtmak için etkili adımlar atmıştır. Bu nedenle, eserin yazarı ve eserlerinin tanınması, Safevî tarikatının köklerini ve öğretilerini daha iyi anlamaya yardımcı olabilir.

## 1. Mirza Muhammed Muhakkik Bîdgolî Erdebilî: Hayatı ve Eserleri

*Risale-i Sufiyye-i Safeviyye*'nin yazarı, Mirza Muhammed, tahallusu Muhakkik'tir (Muhakkik Erdebilî, 1050, s. 193), Sultan Muhammed Erdebilî'nin oğlu, Safevî dönemi arifleri ve şairlerindendir, hicri onuncu ve on birinci asırlarda yaşamıştır (Atifî, 1391, s. 7). Aslında Erdebilîli olan yazar, Kâşân'da doğmuş, orada yaşamış ve yine aynı şehirde vefat etmiştir (Müsevî Erdebilî Necefî, 1357/2, s. 224). Doğum tarihiyle ilgili kesin bilgiler mevcut değildir. O, Kadı Esedullah Kâşânî'nin (ö. 1048/1638-1639) talebeleri ve müridlerindendir; Kâşânî, Nûrbahşiyye tarikatının şeyhlerindendir (Muhakkik Erdebili, 1051, s. 193).

Muhakkik Erdebilî, Şiî âlimi ve Safevî döneminin Şeyhülislâmı Allâme Muhammed Bâkir Meclisî (1038-1110/1628-1698) ile aynı zamanda yaşadı. Allâme Muhammed Bâkir Meclisî, tasavvufa şiddetle karşıydı. O, sûfîlerin âdet ve erkânını imâmların öğretilerine aykırı görüyor, dinin bâtinî yorumunu kabul etmiyor ve buna karşı çıkıyordu (Caferiyân, 1379/2, ss. 589-590). Muhakkik, taassup sahibi âlimlerin hâkimiyeti döneminde, tarikat ile şeriat arasında uzlaşa sağlamaya çalışıyordu. Onun yöntemi, zühd ve zevki bir araya getirmektir.

Muhakkik Erdebilî'nin ölüm yılı da belirsizdir. Veli Kuli Şamlu (ö. 1085/1674), 1076/1665 yılında Mirza Muhammed Erdebilî'nin yaşını 100 yıldan fazla olarak belirtmiştir (Veli Kuli Şamlu, 1374/2, s. 197). Muhakkik'in yaşadığı, ders verdiği ve defnedildiği yer olan Muhakkik Camii'nin avlusundaki kitabesinde 1090/1679 tarihi yazılıdır (Mümin, 1393, s. 148). Görünüşe göre, dönemin din âlimleri, onun Müslüman mezarlığında defnedilmesine engel olmuş ve mecburen onu kendi evinde ve ders verdiği yerde defnetmişlerdir (Mümin, 1393, s. 148). Kaynaklarda onun talebeleri ve müridleri hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Öyle görünüyor ki mürid yetiştirmeye isteği yoktu. Onun döneminde, tarikatın zaviye şekli sınırlı ya da yasaklanmışken, tasavvuf eğilimleri kişisel bir zühd yolculuğu olarak ortaya çıkmıştır.

Muhakkik Erdebilî'nin diğer eserleri şunlardır:

Tebisîratü't-Tâlibîn (Muhakkik Erdebilî, 1051, s. 225),

Riyâdü'l-Ârifîn ve Minhâcü's-Sâlikîn,

Teysîrü'l-Merâm li Tefsîrü'l-Kelâm (Atifî, 1391, s. 8),

Şerh Menâzilü's-Sâirîn, Şerh Evrâd-ı Fethiye (Mümin, 1398, s. 236),

Tezkiretü'l-Ârifîn (Müsevî Erdebilî, 1357/2, s. 225),

İsnaaşeriyye Divanı, on iki bin beyit içeren Tevhid ve İmamların (a.s) övgü ve senası (Veli Kuli Şamlu, 1374/2, s. 197),

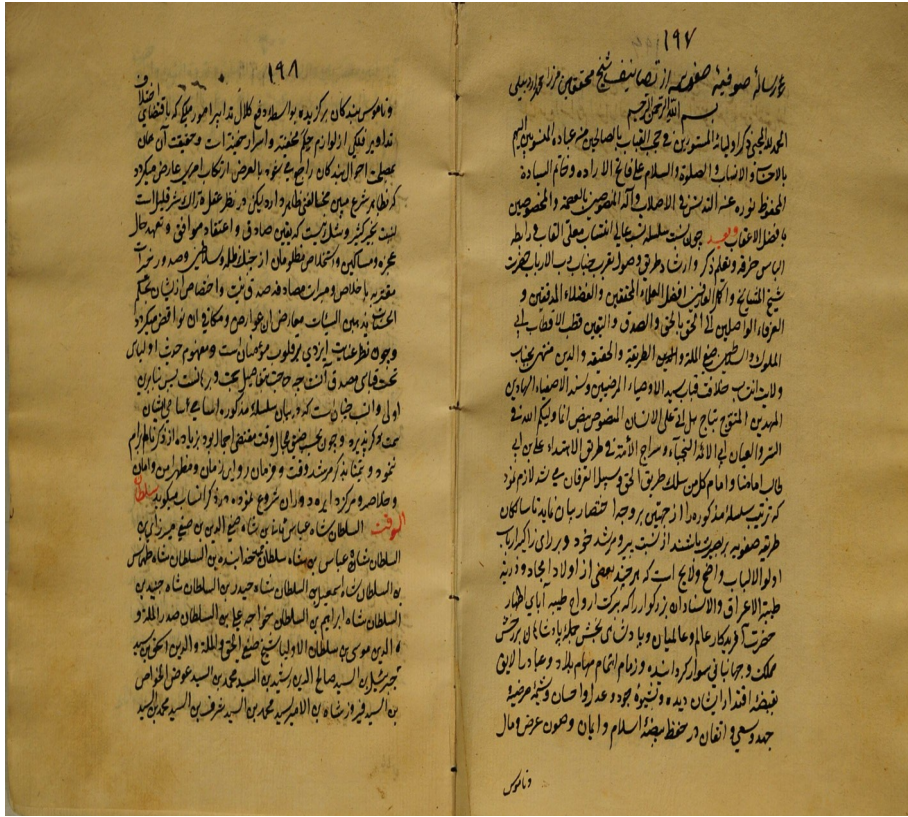
İrfan Risalesi (Ağa Büzürg Tahrânî, 1983/15, s. 246).

## 2. Risale-i Sufiyye-i Safeviyye

Yukarıda belirtildiği gibi, bugüne kadar tespit edilen tek nüsha, 356 numarasıyla Kâşân Sultanî Medresesi Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir. İlk sayfası 197 numara ile başlayıp sayfalar numaralandırılmıştır. Bu risale, 30 sayfadan oluşmakta ve her sayfa 21 satır içermektedir. Risale, "Besmele ve Hamdele" ile başlamakta olup, başlık ve müellif adı ilk sayfanın üst kısmında belirtilmiştir.

### Şekil 1

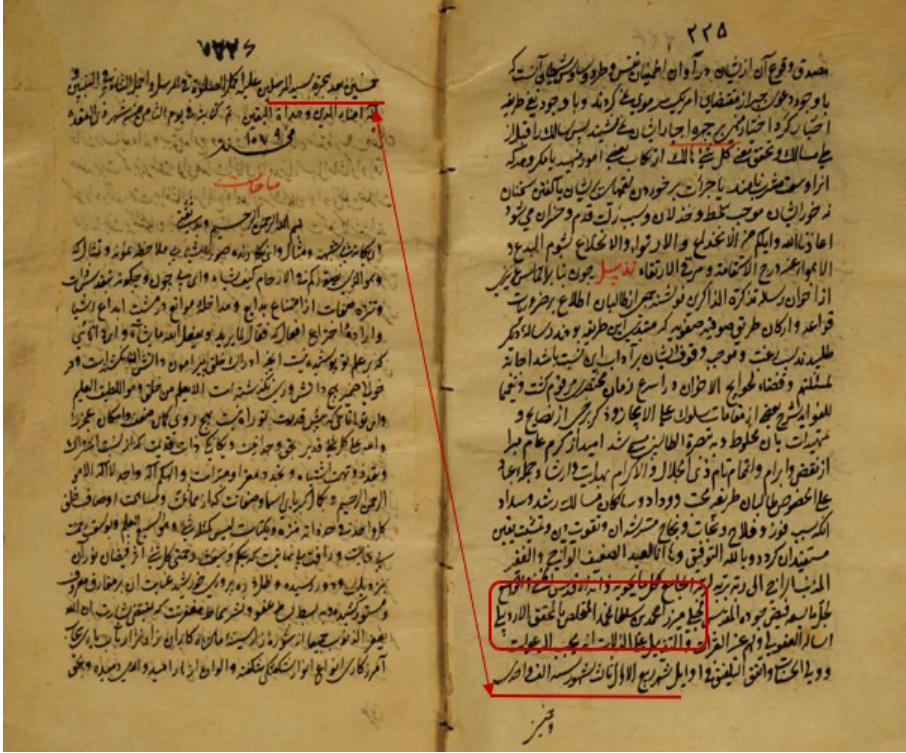
"Risale-i Sufiyye-i Safeviyye"nin başlangıç sayfaları



Eserin yazımı, Şah II. Abbas (1043-1077/1633-1666) döneminde başlamış ve Muhakkik Erdebilî, onu "dönemin müşhidi" ve "zamanın hükümdarı" unvanlarıyla tanımlamıştır (Muhakkik Erdebilî, 1051, s. 198). Eserin dili Farsça olup sade bir nesir üsluba sahiptir. Yazısı kırık nasta'lik ve okunaklıdır. Sayfalar krem renginde olup noktalama işaretleri içermemektedir. Yaprakların düzenini ve sırasını korumak için tek numaralı sayfalar rikabe üslubuna sahiptir. Yazarın adı ve eserin tamamlanma tarihi son sayfalarda belirtilmiştir. Risale, 226 numaralı sayfada sona ermektedir.

## Şekil 2

Eserin ketebesinde yazar ve yazılış tarihi



Bu nüshanın, aslı nüshadan istinsah edildiği anlaşılmakta ve Risale-i Sufiyye-i Safeviyye'nin son sayfasında istinsah tarihi olarak 1079 kaydedilmektedir.

### 2.1. Risale-i Sufiyye-i Safeviyye'nin İçeriği

Bu risale aşağıdaki başlıklar yer almaktadır:

Safevî soyunun silsilesi

Safevî tarikatının Hırka, zikir ve irşad nesebi

Tarikat kuralları

Safevî silsilesinin dairesinin halleri ve özellikleri

Fakr elbisesine girmek için şartlar

Risale-i Sufiyye-i Safeviyye'nin yazılış amacı

#### 2.1.1. Safevî Soyunun Silsilesi

Muhakkik Erdebilî, risalesine Safevî soyunun silsilesi ile başlayarak bu işlemin amacını bu tarikatın takipçilerinin mürşitleri

ve şeyhleri ile olan bağlantılarını anlamaları ve kavramaları için bir gereklilik olarak ifade etmektedir. O, sözün uzatılmasına pek ilgi duymadığını belirtmektedir. Dini ve ahlaki yükümlülükleri nedeniyle, Safevî şahlarını övmekle birlikte, dolaylı olarak onların hatalardan ve yanlışlardan muaf olmadıklarına da işaret etmeye çalışmaktadır. O, dönemin sosyal ve politik koşullarına atıfta bulunarak bu ihlalleri haklı çıkarmaya çalışmaktadır; bu yaklaşım, tarih ve kültürel mirasa olan sadakatini göstermekte ve Safevî döneminin tarihine gerçekçi bir bakış sunma çabası olarak değerlendirilmektedir. Bu durum, yazarın yaşamı boyunca karşılaştığı çelişkileri de açıkça ortaya koymaktadır.

Muhakkik Erdebilî, *Risale-i Sufiyye-i Safeviyye* adlı risalesine, bu sülâlenin Hz. Ali (a.s) ile olan bağlantısına işaret ederek başlamış ve bu taifeden bazılarının, İslam dinini korumak için Allah'ın isteğiyle Padişahlığa ulaştıklarını belirtmiştir. Safevî şahlarının, ülke işlerini yürütmek ve zamanın ve mekânın gerektirdiği şekilde, şeriatın zahirine uymayan bazı işler işlemiş olabileceklerini kabul etmektedir. Bununla birlikte o, bu eylemleri Allah'ın kullarının yararına girilen eylemler olarak nitelendirmiş ve onları, olası günahların temizlenmesine sebep olan büyük hayrın yanında önemsiz bir şer olarak değerlendirmiştir (Muhakkik Erdebilî, 1051, ss. 197-198).

Muhakkik'in bu satırları yazarken neyi kastettiği ve o dönemin padişahlarının hangi uygulamaları gerçekleştirdiği net bir şekilde anlaşılabilir. O, bu kısa önsözü tamamlamak için amacının dönemin âlimleri tarafından açık ve anlaşılır olduğunu belirtmiş ve daha fazla ve karmaşık açıklama ve örnekler gerek görmemiştir. Ayrıca eserine, isimler ve şahsiyetler zikrederek, çağının mürşidi ve zamanın hükümdarı olan Şah II. Abbas ile başlamıştır

Muhakkik Erdebilî, risalesinde bu taifenin soyunu şu şekilde ifade etmiştir: Sultan-ı zaman, Şah Abbas-i Sani, Şah Safiyeddin, Safi Mirza, Sultan Şah Abbas, Şah Sultan Muhammed Hudabande, Sultan Şah Tahmasb, Sultan Şah İsmail, Sultan Şah Haydar, Sultan Şah Cüneyd, Sultan Şah İbrahim, Sultan Hace Ali, Sultan Sadrü'l-Mille ve'd-Din Musa, Sultan-ı Evliya Şeyh Safi el-Hakk ve'l-Mille ve'd-Din İshak, Seyyid Cebrail, Seyyid Salihaddin Reşid, Seyyid Muhammed, Seyyid Evez el-Havas, Seyyid Firuz Şah, Emir Seyyid Muhammed, Seyyid Şeref, Seyyid Muhammed, Seyyid Hasan, Seyyid Muhammed, Seyyid İbrahim, Seyyid Cafer, Seyyid Muhammed, Seyyid İsmail, Seyyid Muhammed, Seyyid Ahmed el-Arabi, Seyyid Kasım, İmamzade Ebu Kasım Hamza, İmam Musa el-Kazım, İmam Cafer es-Sadık, İmam Muhammed el-Bakır, İmam Ali Zeynel Abidin, İmam Hüseyin şehit, İmam Hasan el-Mücteba, Asadullah el-Galib İmam Ali bin Ebu Talib (a.s) ve onun masum evlatları üzerine selam olsun (Muhakkik Erdebilî, 1051, ss. 198-199).

Unvanların ve sıfatların sıralamasına ve bileşimine dikkat edilirse yani Şah, Sultan, Şeyh, Seyyid, Emir ve İmam, siyasi güç, dini meşruiyet ve sosyal kimlikten oluşan karmaşık bir yapıya ulaşılmaktadır. Bu durum,



yalnızca bahsedilen kişilerin tanımlanmasına işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda siyasi, sosyal ve kültürel yapılar hakkında da bilgi vermektedir.

### 2.1.2. Safevî Tarikatının Hırka, Zikir ve İrşad Silsile Nesebi

Muhakkik Erdebilî, Safevî padişahlarının Hırka, Zikir ve İrşad nesepleri ile ilgili olarak şunları yazmaktadır: “Bildiğiniz gibi, büyük atalarına göre, bu soylar sıralı olarak belirtilmiştir” (Muhakkik Bidgili Erdebilî, 1079, s. 199). Yani, bahsedilen soylar kendi Hırka, Zikir ve İrşad neseplerini atalarından almışlardır, ancak Şah İsmail için, babası öldürüldüğünde küçük bir çocuk olarak kaldığı ve babasını kaybettiği için büyük kardeşi Sultan Ali'nin eğitim ve terbiyesi altında yetişmiştir.

Burada Muhakkik Erdebilî, Sultan Ali'yi Şah İsmail'in mürşidi değil, mürebbisi olarak belirtmektedir. Kaynaklarda, Sultan Ali ölümünün yakın olduğunu hissettiğinde Şah İsmail'i Lahicana, Emir Ali Karkiya'nın yanına gönderdiği yazılıdır. Şah İsmail'in Lahican'da ikamet ettiği süre içinde, Esiri adıyla da tanınan Şemseddin Muhammed Ali Gilani Lahici'nin (ö. 912) yanında, Seyyid Muhammed Nurbahş'ın en büyük ve en önemli halifesi ve halefi olarak eğitim almış olması muhtemeldir (Sam Mirza, 1314, s. 67; Kazı Nurullah Şuşteri, 1377/2, s. 150).

Bazı eserlerde, Şemseddin Muhammed Lahici Nurbahşi, Şah İsmail'in hocası olarak tanıtılmaktadır (Hacıyanpur & Hakimi Pour, 1391, s. 37). Diğer bazı eserler ise, Şah İsmail'in Şemseddin Muhammed Lahici'nin yanında eğitim almasını tamamen imkânsız bulmaktadır (Salari Şadi, 1391, ss. 123-142). Genç Şah İsmail'in 900'den 905'e kadar (1494-1499) Lahican'da gizli yaşamı (Savory, 1387, s. 38), bu görüşmenin olasılığını desteklemektedir.

Safevî Şah İsmail, Fars ve Şiraz'ı fethettikten sonra, Şeyh Şemseddin Muhammed Lahici görüşüne gitti. Ayrıca, Kadı Nurullah Şuşteri'nin bu görüşmede Şeyh Şemseddin Lahici'nin Şah İsmail'e karşı kullandığı emir kipi, ikisi arasındaki hoca-öğrenci ilişkisine delil olarak gösterilebilir (Kadı Nurullah Şuşteri, 1377/2, ss. 152-153).

Sam Mirza, *Tuhfe-i Sami* adlı eserinde, Şeyh Şemseddin Lahici'ye, Nurbahşi tarikatının büyüğü ve piri olarak atıfta bulunmuş ve onun Sultan Sahibkaran'ın (Şah İsmail) arkadaşı ve Safevî şehzadelerinin eğitiminden sorumlu olduğunu belirtmektedir (Sam Mirza, 1314, s. 67).

Muhakkik Erdebilî, genç Şah Safiyeddin'in soyunu, onun büyük atası Sultan Şah Abbas'a bağlamaktadır. Şah Abbas'ın soyu, Şeyh Safiyeddin'e, onun piri ve mürşidi olan Şeyh Zahid Gilani'ye ulaşmaktadır. Zahid Gilani'den sonra rehberlik sıralaması şu şekilde belirtilmiştir:

Seyyid Cemaleddin Tebrizi, Şeyh Şahabeddin Muhammed el-Ebheri, Şeyh Rükneddin Sücasi, Şeyh Kutbeddin el-Ebheri, Şeyh Ebu Necip es-Sühreverdi, Şeyh Veciheddin el-Bekri, Şeyh Muhammed El-Bekri, Şeyh Ahmed El-Esved Ed-Dineveri, Şeyh Ebu'l-Kasım Cüneyd bin Muhammed El-Bağdadi, Şeyh Seri Sakati, Şeyh Maruf El-Kerhi'dir. Bu

kişiler, her iki imamdan, yani Hazreti İmam Rıza ve Hazreti İmam Musa Kazım'dan zikir ve irşad almışlardır. Bu iki büyük imam da Hazreti Ali'den, o da Hazreti Muhammed Mustafa'ya (selam üzerine olsun) ulaşmaktadır. O da Cebrail-i Emin'den, Cebrail-i Emin de Yüce Allah'tan zikir ve telkin almıştır (Muhakkik Erdebilî, 1051, ss. 199-200).

### 2.1.3. Tarikat Kuralları

Muhakkik Erdebilî, tarikatın makamlarının kurallarını 40, 100 ve 1000 olarak belirtmiştir ve bu farklılığın nedenini insanların özelliklerindeki değişkenlik, çokluk ve farklılık olarak göstermiştir; öyle ki hiçbir insan birbirine benzememektedir ve iki mürşidin karşılaşması

“الى الله به عدد انفاس الخلايق الطرق” hadisine ve “كل يعمل على شاكلته” ayetine dayanarak uzak görmektedir. Bu nedenle o, tarikat makamlarının ortak çıkış noktasını 14 kural olarak belirtmiş ve bu kuralların tasavvuf ehli arasında yaygın olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: Tövbe, inabet, ihlas, sadakat, güzel ahlak, edep, zikir, fakirlik, ilim, azim, sevgi, bilgi, tecrit ve tevhid. Muhakkik Erdebilî, bu 14 makamın her birini sırayla açıklamış ve hadisler ile ayetlerden örnekler vermiştir (Muhakkik Erdebilî, 1051, ss. 201-211).

### 2.1.4. Safevi Silsilesinin Dairesinin Halleri ve Özellikleri

Muhakkik Erdebilî, daire mensuplarını şu şekilde sıralamıştır: Halife, pir, nakib ve hizmetkâr, zikir ehli, tarikçi, şemhali, Hüseyini, çömlekçi ve kapıcı. O, bu kişileri tanıtmış ve görevlerini sıralamıştır (Muhakkik Erdebilî, 1051, ss. 211-217).

### 2.1.5. Fakirlik Elbisesine Girmek İçin Şartlar

Mirza Muhammed Muhakkik Erdebilî, fakirlik kıyafetine giriş şartlarını kısaca sıralamıştır, ancak taç giyme konusunu ayrı bir bölümde ayrıntılı olarak açıklamış ve bunu açıklamak için *Mebûta Risalesi*'nden, aynı zamanda *Soru ve Cevap Risalesi* olarak da adlandırılan eserden (Atifi, 1391, s. 19) faydalanmıştır (Muhakkik Erdebilî, 1051, ss. 218-221). Bu risale, Muhakkik Erdebilî ile çağdaş olan Muhammed bin Hüseyin İlahi Erdebilî'ye aittir (Muhakkik Erdebilî, 1051, s. 218). Kemaleddin Hüseyin İlahi Erdebilî (870-950) akli ve nakli ilimlerde bir âlim olup Farsça'da Şii fıkıhına ait eseri yazan ilk kişiydi. Aynı zamanda tasavvufi eğilimleri de vardı (Efendi İsfihani, 1403/2, s. 99). O'nun oğlu Muhammed de faziletli biri olarak anılmıştır. Görünüşe göre ondan bazı çeviriler kalmıştır (Efendi İsfihani, 1403/2, s. 99).

### 2.1.6. Risale-i Sufiyye-i Safeviyye'nin Yazılış Amacı

Muhakkik Erdebilî, risalenin sonunda, sözü uzatmasının ve risale yazmasının amacını, talib olanları tarikatın kuralları ve esasları ile tanıştırmak, ibadetlerin farzlarına ve sünnetlerine riayet etmek ve haramlardan ve yasaklardan kaçınmak olarak belirtmiştir. Muhakkik

Erdebilî, sâliki tehlikeli yoldan sakındırmış ve ona, risalenin başında adları zikredilen sırayla, Resûlullah (s.a.v.), Hz. Ali (a.s.), İmamlar (a.s.) ve Safevi silsilesinin şeyhlerine yönelmenin gerekliliğini hatırlatmıştır (Muhakkik Erdebilî, 1051, ss. 221-222). Sonuçta, risaleyi kendi rubâîlerinden biriyle süslemiştir (Muhakkik Erdebilî, 1051, s. 222).

پای چون نقطه در این دایره محکم دارد  
بهر آن سر که سر ترک دو عالم دارد

هر که سر بر خط فرمان مقدم دارد  
تاج فقرا فتنه شاهبست محقق لیکن

Şair, dolaylı olarak Safevî padişahlarını konuşmasının hedefi haline getirmiş ve fakr tacını, sahibinin her iki dünyayı da kaybetmesine neden olan bir padişahlık fitnesi olarak nitelendirdiğini söylemiştir.

## Sonuç

Safevi tarikatı, Safevî hanedanının oluşumunda ve Şiiliğin İran'da yerleşmesinde anahtar bir rol oynamıştır. Bu tarikatın tanınması, Safevî dönemindeki tarih ve kültürü daha iyi anlamaya yardımcı olabilir. Ancak günümüzde Safevî şeyhlerinin rolü unutulmuş ve daha çok siyasi güç alanındaki varlıklarına odaklanılmıştır. Bu tarikatın geride kalan az sayıda eseri, Safevî tarikatını tanımak için önemli kaynaklar olarak mevcut boşluğu büyük ölçüde doldurabilir. *Risale-i Sufiyye-i Safeviyye*, Mirza Muhammed Muhakkik Erdebilî tarafından 1051/1641 yılında, Farsça, halk için sade ve anlaşılır bir dille yazılmıştır. Bu risale, manevi yolculukta mürşid ve pirin önemini açıklamak ve Safevî tarikatı taliplerinin onlara karşı dikkat ve anlayış göstermelerinin gerekliliğini vurgulamak amacıyla kaleme alınmıştır. Muhakkik Erdebilî, bu risalede bu tarikatın sufi bireylerinin pratik ve ruhsal davranışlarına dikkat çekmiştir. O, Nurbahşi tarikatı ve irşad silsilesine sahip olarak bu eserinde, Safevî tarikatındaki tasavvufi ve ahlaki kavramları, makamların kurallarını ve şartlarını açıklamış ve ayrıca bu tarikatın taliplerine ve zikir ehline rehberlik ve yönlendirme konusunda çaba göstermiştir. O, Safevî padişahlarını ve bu tarikatın şeyhlerini zamanın mürşidi ve devranın hükümdarı olarak değerlendirmiştir. Bu durum, onun bu tarikatla olan derin bağlantısını ortaya koymaktadır. *Risale-i Sufiyye-i Safeviyye*, güvenilir bir referans sayılarak Safevi tarikatının adetlerini ve unsurlarını tanımak için değerli bir kaynak olarak kabul edilmektedir ve bu tarikatın ilkelerini ve temellerini içermektedir. Bu risale, Safevî tarikatını daha derinlemesine anlamak için bir rehber olarak kullanılabilir.

## Kaynaklar / References

- Aqa Buzurg Tahrani Muhammed Mohsin. (1983). *el-Dzari'a ila Tasâñif al-Shi'a*, derleyen Ahmed Hosseini Eshkeveri, Beyrut, Dar al-Adwa.
- Efendi İsfahani Abdullah bin İsa Bey. (1403 Hicri). *Riyaz al-Ulama ve Fiyaz al-Fudala*. Seyyid Ahmed Hosseini Ashkeveri & Seyyid Mahmud Marashi. cild 2, Ayetullah al-Uzma Marashi Najafi Genel Kütüphanesi.
- Ferhani Monfared Mahdi. (1377). *Muhajeret-i Alimlan-i Shii ez Jebelamol Be İran Der Esre Safevi*, Entesharat-i Emir Kabir.
- Hacıyanpur, H. & Hakimipour, A. (1391). "Karkerdhay-i Ejtemaii Tarikat-i Nurbakhshiyye ez Agaz ta Esre Safaviyye", *Pezoheşnameye Tarih-i Ectemayi ve Egtesadi Pazoheşgah-i Ulum-i Ensani ve Mutaliati Ferhangî*, Birinci Yıl, No. 1, 25-46.
- Kadı Asadullah Kaşani. (1397). *Divan*, Teshih-i Afshin Atfî, . Entesharat-i Hamgam Ba Hasti.
- Kadı Nurullah Şuştari. (1377). *Mecalisü'l-Müminin*, cilt 2, Entesharat-i İslamiyye.
- Muhakkik Bidgoli Erdebilî Mirza Muhammed bin Sultan Muhammed. (1391). *Tezkiretü'z-Zâkirîn, Risaleye Sufiye Sefeviyye, Monajat Name*. Teshih-i Afshin Atfî, Entesharat-i Hamgam Ba Hasti.
- Muhakkik Erdebilî Kaşanî Derviş Muhammed. (1418). *Tezkiretü'z-Zâkirîn*, Merkezi Ehyay-i Mirası İslami, Mikrofilm 484.
- Musavi Erdebilî Necefî Fakhruddin. (1357). *Tarihi Erdebil ve Daneshmandan*, cilt 2, Chaphaneyeye Horasan.
- Mümin, M. (1393). "Jostari Der Noseh-i Hatti Tezkiretü'z-Zâkirîn", *Tarih (Danishgah-i Azad Vahid-i Mahallat)*, No. 33, 122-140.
- Mümin, M. (1393). "Teshih-i Entegadiye *Risaleye Tezkiretü'z-Zâkirîn-i Muhakkik Bidgoli Erdebilî*", *Pezuheshnameye Kaşan*, No. 5, Seri 13, 146-163.
- Mümin, M. (1398). "*Riyaz al-Arifin ve Minhaj al-Salikin*", *Fesnameye Pazuhesh-i Mohtevayi Der Miras-i Fekriye İrfan-i Shie*, Sal. 9, No. 34, 221-238.
- Salari, S. A. (1391). "Şemseddin Gilani, Muellimi Şah İsmail Safevi: Vakiiyet ya Efsane", *Du Fesnameye İlmi- Pezuheşi Tarihnameye İnan Bede İslam*, Üçüncü Yıl, No. 1, 123-142.
- Sam Mirza Safevi. (1314). *Tuhfe-i Sami*, Teshih ve Mukabele Vahid Dastgirdi, Ermağan Matbaası.
- Savory, R. (1372). *İnan-i Esre Safavi, Tercumeye Kambiz-i Azizi*, Neşe-i Merkez.
- Şamlu Veli Kuli bin Davud Kuli. (1374). *Kıssas-i Khaghani*, Teshih ve Pavereki Seyyid Hasan Sadat Nasiri, Vezaret-i Farhang ve İrsad.



Şiybi K. M. (1387). *Tesheyyo ve Tasavvuf ta Agaz-i Sedeye Devazdeh, Tercume Alireza Zekâveti Qara-Gozlu, Entesharat-i Emir Kabir.*



## I Şah İsmayılın hakimiyyəti dövrü Səfəvi-Osmanlı münasibətləri Marin Sanudonun "Gündəlikləri"ndə

Əhməd Quliyev  

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Xülasə

Səfəvilər dövlətinin banisi I Şah İsmayılın hakimiyyəti dövrü (1501-1524) Azərbaycanın dövlətçilik tarixində mühüm mərhələlərdən biridir. Onun hakimiyyəti dövründə Yaxın və Orta Şərqi geo-siyasi mənzərəsi əhəmiyyətli dərəcədə dəyişdi. Avropa dövlətlərinin Səfəvilərə olan marağı ilk növbədə, onları anti-Osmanlı ittifaqına cəlb etmək istəklərindən qaynaqlanırdı. Avropalılardan nəzərdə tutulan qızılbaşlar hərbi baxımdan Osmanlı imperiyasına ciddi müqavimət göstərəcək gücə sahib idilər. Şah İsmayılın yüksəlişi və onun hakimiyyəti dövrü Səfəvi – Osmanlı münasibətləri ilə bağlı italyan, xüsusilə Venesiya mənbələrində bəzi əhəmiyyətli məlumatlara rast gəlinir. Tədqiq olunan dövrün Venesiya müəllifləri içərisində salnaməçi Marin Sanudonu (1466-1536) xüsusilə qeyd etmək olar. Marin Sanudo 58 cildəndən ibarət olan salnamə xarakterli "Gündəliklər" adlı əsərini 1496-cı ilə 1533-cü ilə kimi olan zaman kəsiyində qələmə almışdır. Marin Sanudonun "Gündəlikləri"ndə Venesiya tarixi ilə bərabər, I Şah İsmayıl və Səfəvi – Osmanlı münasibətləri ilə bağlı hesabat xarakterli məlumatlar da yer almışdır. Həmin məlumatlar müxtəlif mənbələrdən gəlirdi və onlar içərisində Venesiya Respublikasının İstanbuldakı bayloları (daimi nümayəndələri), Dəməşq, Hələb və İsgəndəriyyədəki konsulları tərəfindən Venesiya Senatına göndərilən hesabatlar xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Səfəvilər dövlətinin paytaxtında Venesiya diplomatik nümayəndəsinin olmadığı üçün İstanbuldakı Venesiya baylolarına, eləcə də Suriya və Misirdəki Venesiya konsullarına I Şah İsmayıl, qızılbaşlar və Osmanlı – Səfəvi münasibətləri haqqında mütəmadi olaraq geniş məlumat toplamaq və onları dövrü olaraq Venesiya Senatına göndərdikləri hesabatlarla (dispacci) daxil etmək tapşırırdı. Həmin hesabatlar Senata müntəzəm şəkildə, adətən həftəlik, bəzən isə ayda iki dəfə göndərilirdi. Məqalədə Marin Sanudo öz "Gündəlikləri" əsasında I Şah İsmayılın hakimiyyəti dövrü Osmanlı – Səfəvi münasibətləri tədqiq edilir.

**Açar sözlər:** Səfəvilər, Osmanlılar, I Şah İsmayıl, Marin Sanudo.

## The Safavid-Ottoman relations during the reign of Shah Ismail I in the "Diarii" of Marino Sanudo

### Abstract

The reign of Shah Ismail (1501-1524), the founder of the Safavid dynasty, is one of the most important periods in the history of Azerbaijani statehood. His rule marked a momentous change in the geopolitics of the Near and Middle East. The establishment of the Safavid state and its relations with the Ottomans became the subject of frequent reports to the Venetian Senate. Venetian government obtained information on Shah Ismail, Qizilbashs, and Ottoman-Safavid relations from a variety of sources. Standing at one of the important crossroads for East-West trade and thanks to her diplomatic and commercial representatives Venice was the most important hub of constant news on Middle East throughout the early modern period. Since there was no Venetian diplomatic representative in the Safavid capital, the Venetian baili in Istanbul, as well as Venetian consuls in Syria and Egypt were regularly tasked with collecting a wide range of information on Shah Ismail, Qizilbashs, and Ottoman-Safavid relations. Venetian baili in Istanbul, in particular, were expected to send periodic (usually weekly, sometimes biweekly) reports (dispacci) back to the Senate on a regular basis. Contemporary Venetian historians utilized these reports in writing their chronicles. Among the Venetian contemporary authors, we can particularly mention Marino Sanudo (1466-1536), whose Diarii covered the period from 1496 to 1533, and fills 58 volumes. Sanudo's Diarii, which presents a view of universal history, along with other topics, also contains reports on Safavid-Ottoman relations. Drawing on the "Diarii" by Marino Sanudo, this paper aims to explore the Safavid-Ottoman relations during the reign of Shah Ismail I.

**Keywords:** Safavids, Ottomans, Shah Ismail I, Marino Sanudo.

## Giriş

Səfəvilər dövlətinin banisi I Şah İsmayılın hakimiyyəti dövrü Azərbaycanın dövlətçilik tarixində mühüm mərhələlərdən biridir. Onun hakimiyyəti dövründə Yaxın və Orta Şərqlin geo-siyasi mənzərəsi əhəmiyyətli dərəcədə dəyişdi. Şah İsmayılın yüksəlişi və onun hakimiyyəti dövrü Səfəvi - Osmanlı münasibətləri ilə bağlı italyan, xüsusilə Venesiya mənbələrində bəzi əhəmiyyətli məlumatlara rast gəlinir.

Venesiya mənbələri içərisində Marin Sanudonun<sup>1</sup> (1466-1536) "Gündəlikləri"ni xüsusilə qeyd etmək olar. Sanudo 58 cildəndən ibarət olan salnamə xarakterli əsərini 1496-cı ilə 1533-cü ilə kimi olan zaman kəsiyində qələmə almışdır. Sanudonun Venesiyanın Marçiana Milli Kitabxanasında saxlanılan əsərinin əlyazması 1879-1902-ci illərdə Rinaldo Fulin, Federiko Stefani, Nikolo Baroççi, Gulyelmo Berşe və Marko Alleqri tərəfindən nəşr edilmişdir (Sanudo, 1879 – 1903). 1979-cu ildə italyan şərqşünası Biyankamaria Skarçia Amoretti həmin nəşrdə I Şah İsmayıla aid olan hissələri ayrıca toplu şəkildə nəşr etdirmişdir (Amoretti, 1979). Marin Sanudo öz "Gündəlikləri"ndə Venesiya tarixi ilə bərabər, Osmanlı – Səfəvi münasibətləri ilə bağlı hesabat xarakterli məlumatlara da yer vermişdir. Həmin məlumatlar müxtəlif mənbələrdən gəlirdi və onlar içərisində Venesiya Respublikasının İstanbuldakı bayloları (daimi nümayəndələri), Dəməşq, Hələb və İsgəndəriyyədəki konsulları tərəfindən Venesiya Senatına göndərilən hesabatlar xüsusi əhəmiyyətə malikdir.

Səfəvilər dövlətinin paytaxtında Venesiya diplomatik nümayəndəsinin olmadığı üçün İstanbuldakı Venesiya baylolarına Osmanlı imperiyasının Şərqdəki əzəli rəqibi haqqında mütəmadi olaraq geniş məlumat toplamaq və onları dövrü olaraq Venesiya Senatına göndərdikləri hesabatlara (*dispacci*) daxil etmək tapşırılırdı (Quliyev, 2024, ss. 4-5). Həmin hesabatlar Senata müntəzəm şəkildə, adətən həftəlik, bəzən isə ayda iki dəfə göndərilirdi (Guliyev, 2022, s. 80).

Buna görə də, Səfəvilər haqqında məlumat əldə etmək üçün Venesiya Respublikası, ilk növbədə, Osmanlı paytaxtında daimi nümayəndəsindən aldığı hesabatlara əsaslanırdı. Baylonun işi təkcə məlumatların toplanılması və ötürülməsi ilə məhdudlaşmırdı, əksər hallarda onlar Səfəvilərlə bağlı xəbərləri təhlil etməyə və bütün müvafiq məlumatları sistemləşdirməyə də cəhd edirdilər.

Səfəvilərə aid məlumatlar "həssas" hesab edilirdi və bu xüsusiyyətinə görə, əksər hallarda ələ keçirildiyi təqdirdə məzmunun oxunmasını qeyri-mümkün etmək üçün baylo hesabatlarının bəzi hissələri şifrə ilə yazılırdı.

Venesiya bayloları Səfəvilər dövləti haqqında məlumatları müxtəlif mənbələrdən əldə edirdilər. Həmin məlumatlar çox vaxt birbaşa Osmanlı hökuməti mənbələrindən, o cümlədən Osmanlı Divanı

<sup>1</sup> Həmin nəsilə aid olan Marino Sanuto il Vekkio və ya Torsellodan (1273-1343) fərqləndirmək üçün bəzən ona Marino Sanudo "Gənc" ("il Giovane") deyirlər.





("Divan-ı Hümayun") üzvlərindən, eləcə də aşağı rütbəli mülki və hərbi məmurlardan gəlirdi. Venesiya baylolarının təmsalında diplomatiya ilə casusluq fəaliyyətləri bir-birilərini tamamlayırdı.

Osmanlı mülki və hərbi bürokratiyası daxilindəki müxtəlif mənbələrdən Səfəvilərə dair məxfi məlumatların əldə edilməsində bayloların istifadə etdikləri vasitələr arasında dəbdəbəli hədiyyələrin verilməsi də var idi.

Avropa dövlətlərinin Səfəvilərə olan marağı ilk növbədə, onları anti-Osmanlı ittifaqına cəlb etmək istəklərindən qaynaqlanırdı. Avropalıların nəzərində qızılbaşlar hərbi baxımdan Osmanlı imperiyasına ciddi müqavimət göstərəcək gücə sahib idilər. Bu iki dövlət arasında fasilələrlə baş verən müharibələr və onların bir-birini zəiflətməsi Qərbi Avropa ölkələrinin, o cümlədən Venesiyanın marağında idi (Makhmudov, 1991, s. 113).

Səfəvilər və Osmanlılar arasındakı qarşıdurmanın nəticəsi kimi iki müsəlman dövlətinin bir-birini "məhv edəcəyi" ideyası tədqiq olunan dövrün Avropa ictimai fikrində mühüm yer tuturdu (Matthee, 2019, p. 515). Avropalıları inanırdılar ki, Səfəvi – Osmanlı qarşıdurması nəticəsində "türkləri (Osmanlıları – Ə.Q.) Avropadan az səylə sıxışdırıb-çıxarmaq üçün münasib şərait yetişəcək" (ASV, Arm. I-XVIII, 5505, f. 223v.).

XVI əsrin ortalarında Səfəvi şahına "Osmanlı sultanını məhv etmək üçün vasitə" kimi baxılması Venesiya ictimai fikrində dolaşan fərziyyələr arasında idi (Libby, 1978, p. 117). Osmanlı – Səfəvi müharibələri ərzində Osmanlıların Avropaya təzyiqi azalırdı. Bu da öz növbəsində, avropalıları Osmanlıların hərbi və iqtisadi zəifliklərindən yararlanmaq imkanları yaradırdı. Bunu İstanbuldakı Venesiya baylosu Alvize Kontarini öz sözləri ilə belə ifadə edirdi: "Türklərin (Osmanlıların – Ə.Q.) başı qarışıq olmasa, Zati-alilərinə (Venesiya hökumətinə – Ə.Q.) zərər verə bilərlər" (ASVe, SDC, filza 120, 9 aprel 1639, c. 102v).

Əsasən Səfəvi dövləti ərazisindən kənar yerlərdə əldə edilən məlumatlar həmin dövlətin daxili vəziyyət haqqında çox vaxt qeyri-dəqiq mənzərənin verilməsi ilə nəticələnirdi (Mazzaoui, 1979, p. 427). Bayloların subyektiv nöqtəyi-nəzəri ilə yanaşı, onların hesabatları qeyri-dəqiq və ziddiyyətli məlumatlardan azad deyildi. Bu səbəbdən həmin məlumatlara diqqətlə yanaşılmalı və mümkün olduğu qədər yerli mənbələrdəki məlumatlarla müqayisə edilməlidir.

Son orta əsrlərdə Şərqi – Qərbi ticarət yolunun mühüm qovşaqlarından olan Venesiya eyni zamanda diplomatik və ticarət nümayəndəliklərinin sayəsində qeyd olunan dövr ərzində Yaxın Şərqlə bağlı mühüm və davamlı xəbər mərkəzi rolunu oynayırdı. Həmin məlumatlar Venesiya Respublikasının Yaxın Şərqi, o cümlədən Səfəvilər dövləti ilə bağlı siyasətinin formalaşdırılmasında müstəsna rol oynayırdı.

Digər Qərbi Avropa dövlətləri ilə müqayisədə, Venesiyanın Yaxın Şərqi bölgəsi ilə bağlı daha çox məlumat əldə etmək imkanları var idi və bu məqsədlə Osmanlı imperiyası və Misir Məmlükləri dövləti ilə

mövcud ticarət və diplomatik əlaqələrindən və Səfəvi dövlətinə yaxın ərazilərdə nümayəndələrinin yerləşməsindən yararlanırdı. Digər tərəfdən, Venesiyanın digər Avropa dövlətləri kimi Səfəvi paytaxtında diplomatik nümayəndəliyinin olmaması onun informasiya toplama fəaliyyətlərinə öz mənfi təsirini göstərirdi. Bu məhdudiyətlər nəticəsində Venesiyanın Yaxın Şərqdəki diplomatik və ticarət nümayəndələri bəzən qızılbaşlar və Şah İsmayilla bağlı məlumat əldə etməkdə çətinlik çəkirdilər. Məsələn üçün, bununla bağlı onların hesabatlarında bəzən "Sufi haqqında heç bir xəbər yoxdur" (Di Sophi 0 si dice; Dil Sophi 0 si parla; Dil Sophi 0 si diceva; Dil Soffi nulla Inteneno; Ma di Sophi verrum nullum) kimi ifadələrə də rast gəlinir (Sanudo, 1879 – 1903, v. 4, pp. 669; 5, 114; 10, 91; 26, 157).

Bəzi hallarda Venesiya Senatı Şah İsmayıl və Səfəvi – Osmanlı münasibətləri ilə bağlı şayiələrə və tacirlərin verdikləri məlumatlara güvənmək məcburiyyətində qalırdı.

Sanudonun "Gündəlikləri"ndən aydın olur ki, gənc İsmayılın hərbi uğurları və Səfəvilər dövlətinin yaranması ilə bağlı məlumatlar ilk dəfə Venesiyaya 1501-ci ilin sonunda çatmışdı. Həmin dövrdə Venesiya 1499-cu ildən etibarən Osmanlılarla müharibə aparırdı və Osmanlıların şərq sərhədində yeni dövlətin yaranması venesiyalıları tərəfindən maraqla qarşılanmışdı. 27 dekabr 1501-ci il tarixli hesabatda İsmayıl "Əcəmdən gələnlerin" verdikləri məlumata əsasən, "14-15 yaşlı yeni peyğəmbər" (novo profeta) kimi təsvir olunur və onun ətrafında "40 xəlifənin (caliphani) olduğu və 8000 tərəfdarı ilə birlikdə Ərzincana (Arzingani)" yollandığı bildirilirdi (Sanudo, 1879 – 1903, v. 4, pp. 191-192).

Venesiyanın qızılbaşlar, I Şah İsmayıl və Səfəvi – Osmanlı münasibətləri ilə bağlı məlumat toplama fəaliyyətlərində İstanbuldakı bayloları, Suriya və Misirdəki konsulları ilə bərabər Kiprdəki naibləri də nəzərəcarpacaq dərəcədə fəallıq nümayiş etdirirdilər. Venesiya hökumətini maraqlandıran məsələlər içərisində Səfəvi hərbi qüvvələrinin sayı, manevr etmə qabiliyyəti, silahlanması, ordunun tərkib hissələri, əhalinin şaha münasibəti, Səfəvi – Osmanlı münasibətləri xüsusi yer tuturdu.

Sanudonun "Gündəlikləri"ndən Venesiyanın nümayəndələrinin məlumat toplamaq məqsədilə Səfəvi ərazilərinə casuslar göndərildikləri aydın olur. Belə ki, 22 oktyabr 1503-cü il tarixli hesabatda Təbrizdən qayıtmış kipro Morati Auquriotonun verdiyi məlumata görə, Şah İsmayılın Ağqoyunlu Muradın "70 minlik ordusu" üzərində qələbə çaldığı qeyd olunur (Sanudo, 1879 – 1903, v. 5, p. 196). Həmin ilin oktyabr ayına aid digər bir hesabatda Kiprin naibi Nikolo di Priulinin Şah İsmayılın ordusu barəsində məlumat toplamaq üçün casuslar – "xəbərçilər" göndərdiyi bildirilir (Sanudo, 1879 – 1903, v. 5, p. 195).

Venesiyalıların məlumat toplama fəaliyyətlərində həkimlər də iştirak edirdilər. Məsələn üçün, venesiyalı həkim Covanni Rota 1504-cü ildə Hələbə səfəri nəticəsində Şah İsmayıl və qızılbaşlar haqqında əldə etdiyi məlumatlar əsasında yazdığı hesabatı Venesiya doju Leonardo Loredana göndərmişdi (Sanudo, 1879 – 1903, v. 6, pp. 93-94). Eyni ildə digər



venesiyalı təbib Andrea da Çividalın Dəməşqdən göndərdiyi hesabatlarda qızılbaşlar haqqında geniş məlumatlar yer alırdı (Sanudo, 1879 – 1903, v. 6, pp. 57-58). 1514-cü ildə venesiyalı həkim Marko Andrea Belluneze Səfəvi – Osmanlı münasibətləri, xüsusilə də, Çaldıran döyüşü ilə bağlı məlumatlar verirdi (Sanudo, 1879 – 1903, v. 18, pp. 393-395).

Sanudonun "Gündəlikləri"yə daxil olan bəzi hesabatlarda öz əksini tapmış məlumatların mənbəyi rolunu tacirlər oynayırdı. Orta əsrlərdə tacirlər əhalinin digər təbəqələrinə və digər peşə sahiblərinə nisbətən daha hərəkətli idilər və hətta müharibə dövründə belə müəyyən dərəcədə hərəkət azadlığına malik idilər. Venesiya hökumətinə göndərilmiş hesabatlar həm yerli, həm də venesiyalı tacirlərin məlumatlarına əsaslanırdı. 1505-ci ilin avqustunda Səfəvi ərazisindən gələn venesiyalı tacirlər Şah İsmayılın son hərbi uğurları barəsində məlumat verirdilər (Sanudo, 1879 – 1903, v. 6, p. 207). 1521-ci ilin may ayında Venesiyanın Kiprdəki nümayəndəsi Alvize Filareto Şah İsmayılın ordusunun sayı barəsində məlumatları Venesiyaya Kipr vasitəsilə səfər edən Səfəvi taciri Xoca Hatıfdən (?) (Coza Catef) almışdı (Sanudo, 1879 – 1903, v. 31, p. 286).

Venesiyalı Bembonun 4 sentyabr 1506-cı il tarixli hesabatında Əlaüdüvlə Zülqədəröğlunun elçisinin qızılbaşlara qarşı osmanlılardan kömək istədiyi qeyd olunur.

Venesiyanın İstanbuldakı baylosu Səfəvi – Osmanlı münasibətləri ilə bağlı bəzi məlumatları Osmanlı Divanının tərcümanları vasitəsilə əldə edirdi. Belə ki, 2 oktyabr 1514-cü ildə Venesiya baylosu Nikolo Custinian Osmanlı divanının mütərcimi Əli bəyin məktubu əsasında Sultan Səlimin Çaldıran döyüşündə Şah İsmayıl üzərində qələbə çalması ilə bağlı Venesiya Senatını məlumatlandırmışdı (Sanudo, 1879 – 1903, v. 19, p. 287).

Sanudonun "Gündəlikləri"ndə Şah İsmayılın hakimiyyəti dövründə Səfəvi – Osmanlı qarşıdurması, xüsusilə Çadıran döyüşünün səbəbləri, gedişi və nəticələri ilə bağlı bir sıra hesabatlar yer almışdır. Həmin məlumatlarda Çaldıran döyüşünün səbəblərindən biri kimi Şah İsmayılın Sultan Səlim Yavuzun vaxtilə Osmanlı taxtı uğrunda mübarizədəki rəqiblərini dəstəkləməsi qeyd olunur. Misal üçün, Dəməşqdəki venesiyalı həkim Marko Andrea Bellunezenin Kipr naibinə ünvanladığı 10 mart 1514-cü il tarixli məktubunda qeyd olunurdu ki, "Sofi (I Şah İsmayıl – Ə.Q.) ilə Sinyor Türk (I Sultan Səlim – Ə.Q.) arasındakı ixtilaf və düşmənçilik yalnız siyasi hegemonluq uğrunda mübarizə ilə deyil, eyni zamanda [sultanın] qəzəbindən irəli gəlirdi, belə ki, Sofi Sultan Əhmədin oğlunu (Şahzadə Murad – Ə.Q.) təhvil verməklə bağlı Sinyor Türkün xahişini qəbul etməmişdi" (Sanudo, 1879 – 1903, v. 18, p. 394).

Sanudonun "Gündəlikləri"yə daxil olan hesabatlarda Çaldıran döyüşü ərəfəsində və döyüş zamanı Osmanlı və Səfəvi ordularının sayları ilə bağlı müxtəlif məlumatlar verilirdi. Venesiyanın İstanbuldakı baylosu Nikolo Custinian 14 mart 1514-cü il tarixli hesabatında Sultan Səlimin başçılığı ilə qızılbaşlara qarşı yürüşdə 120 min nəfərlik ordu iştirak etdiyini qeyd edirdi (Sanudo, 1879 – 1903, v. 18, p. 328).

Sanudonun "Gündəlikləri"ndə döyüşün nəticələri ilə bağlı da ziddiyətli məlumatlar yer almışdır. Osmanlıların Çaldıranda məğlubiyyəti ilə bağlı yanlış xəbərlər əsasən Rodos, Raqusa, Modon və Korondan Venesiyaya göndərilən hesabatlarda yer alırdı. Korfudan Hironimo Bidellinin 8 oktyabr 1514-cü il tarixli hesabatında qeyd olunurdu ki, "Rodos, Koron və Modon adalarından gələnlərin bəzilərinə görə, Sinyor Türk (Sultan Səlim Yavuz – Ə.Q.) Sofi (I Şah İsmayıl – Ə.Q.) tərəfindən məğlub edilmişdir, lakin sonralar bunun əksi barəsində məlumatlar verildi. Belə ki, bir xristian tacirinin və bir türkün söylədiklərinə görə Səlim qalib gəlmişdir" (Sanudo, 1879 – 1903, v. 19, p. 225).

Korfudan Sebastian Malipiyero 23 oktyabr 1514-cü il tarixli hesabatında qeyd edirdi ki, İstanbuldan göndərilən "30 sentyabr 1514-cü il tarixli məktublar Sinyor Türkün (Sultan Səlimin-Ə.Q.) məğlubiyyətindən bəhs edir, lakin İstanbula gələn 5 *ulak*<sup>2</sup> isə bunun tam əksini söyləyir" (Sanudo, 1879 – 1903, v. 19, p. 231). Kiprin naibi (luogotenente) Zuan Paulo Qradeniqonun 26 noyabr 1514 tarixli hesabatında qeyd olunur ki, Osmanlılara görə Sultan Səlim, Suriyadan gələn xəbərlərə görə isə Şah İsmayıl qalib gəlmişdir və "bu səbəbdən bunlardan hansının düzgün olduğunu bilmirik" (Sanudo, 1879 – 1903, v. 19, p. 322).

Çadırın döyüşünün nəticələri ilə bağlı Venesiya Senatına göndərilən hesabatlar bəzi hallarda öz "həssas məzmununa" görə Senatda deyil, Venesiya Respublikasının diplomatiya və təhlükəzlik xidmətlərinə nəzarət edən "Onlar Şurası"nda oxunmuşdu (Sanudo, 1879 – 1903, v. 19, 217, pp. 219-220).

Ümumiyyətlə, Səfəvi – Osmanlı müharibələri Venesiya da daxil olmaqla, Qərb dövlətlərinin maraqlarına cavab verirdi. Bunu ən yaxşı şəkildə XVI əsrin əvvəlində Venesiyanın İsgəndəriyyədəki konsulu olan Tomazo Veniyerin sözləri ilə ifadə etmək olar. Veniyer 29 aprel 1514-cü il tarixli hesabatında yazırdı: "Tanrım, onlar (Səfəvilər və Osmanlılar – Ə.Q.) arasında davamlı müharibə elə ki, biz sülh şəraitində yaşayaq" (Sanudo 1879 – 1903, v. 19, p. 67). Veniyer 24 iyun 1514-cü il tarixində, yeni Çadırın döyüşündən 2 ay əvvəl eyni istəyinin ifadə olunduğu hesabatını Venesiya Senatına yollamışdı (Sanudo 1879 – 1903, v. 19, p. 45).

Müxtəlif dövrlərdə həm Səfəvilər, həm də Osmanlılar müsəlman həmrəyliyi əsasında sülhə sığınmaqla, düşmənçiliklərin davam etdirilməsinin avropalıların xeyrinə olduğunu vurğulayırdılar (Quliyev, 2023, s. 85) İsgəndər bəy Münşinin verdiyi məlumata görə, Osmanlı elçisi Xeyrəddin çavuşun H.1017 (1608-1609)-ci ildə Səfəvi sarayına gətirdiyi məktubda baş vəzir Murad Paşa yazırdı:

Əgər tərəflər arasındakı bu vəziyyət və çəkişmə davam edərsə, islam əhalisinin təşvişinə səbəb olan düşmənçilik maddəsinin götürülməsi yubanacaq, buna görə də, həmişə islam əhli ilə dava-dalaşda olan firəng (Avropa – Ə.Q.) hökmdarlarının istədikləri kimi islam ordusunun şövkəti

2 Osmanlılarda dövlətin rəsmi xəbərlərini çatdıran məmurlar "ulak" ("xəbərçi") adlanırdı.



azalacaq, əksinə xristianların, küfr və zülm əhlinin tənə və xoşhəlləqləri çoxalacaqdır. (Münşi, 2014, s. 1417)

1580-ci il iyunun 13-də Hacı Məhəmmədin Venesiya "Onlar Şurası"nda qəbulu əsnasında Şuranın qəbul etdiyi qərar buna bariz nümunədir (ASVe, CDD, Segrete, reg.12, c. 40r).<sup>3</sup> Həmin qərarın məzmunundan aydın olur ki, Venesiya hökuməti Osmanlılarla Səfəvilər arasında müharibənin davam etməsində maraqlı idi.

Sanudonun "Gündəlikləri"ndən aydın olur ki, Venesiyanın diplomatik təmsilçiləri bəzən Səfəvi – Osmanlı sülh danışıqları ilə bağlı xəbərləri xüsusi narahatlıq və təşvişlə Venesiya Senatına çatdırırdılar. Belə ki, 1516-cı ilin oktyabr ayına aid hesabatında Venesiyanın İstanbuldakı baylodu Leonardo Bembo təəssüf və təşviş hissi ilə Osmanlı sultanının Məmlük hökmdarı və Şah İsmayilla sülh əldə etdiyini və bunun ardınca onun "xristianları məhv edəcəyini" (sarà la destrution de christiani) "yazırdı (Sanudo 1879 – 1903, v. pp. 23, 40). Buna oxşar şəkildə, 1521-ci ildə Venesiyanın Macarıstandakı səfiri Lorenzo Orio Osmanlıların Səfəvilərlə sülh əldə etməsini "bəd xəbər" (una nove di turchi pessime) kimi səciyyələndirmişdir (Sanudo 1879 – 1903, v. 30, p. 377).

Sanudonun "Gündəlikləri"ndə Çaldıran döyüşündən sonrakı illərdə Səfəvi – Osmanlı diplomatik münasibətləri ilə bağlı məlumatlar verilir. Venesiyanın İstanbuldakı baylosu Leonardo Custinian 18 və 22 noyabr 1516-cı il tarixli hesabatlarında Səfəvi elçisinin Osmanlı sarayına "bahalı daş-qaşlarla bəzədilmiş qızıl yəhər və 100 min dukat dəyərində qiymətləndirilən qızıl və ləl-cəvahiratla bəzədilmiş üzlüyü olan müqəddəs kitab" (çox güman ki, Quran – Ə.Q.) gətirdiyini bildirir (Sanudo 1879 – 1903, v. 21, pp. 455-456).

Bu, Şah İsmayıl tərəfindən diplomatik hədiyyə kimi Osmanlı hökmdarına göndərilən ilk "Qurani-Kərim" nüsxəsi deyildi. Belə ki, 1502-ci ildə İstanbulla gələn Səfəvi elçisinin gətirdiyi hədiyyələr arasında 4 ədəd "Qurani-Kərim" nüsxəsi də var idi (Sanudo 1879 – 1903, v. 4, p. 502). Çox güman ki, Sanudonun "Gündəlikləri"ndə haqqında bəhs olunan elçilik 1502-ci ildə Anadoludakı qızılbaş müridlərinin Səfəvilər dövlətinə gəlmələrinə icazə verməsi üçün Osmanlı sultanı II Bəyazidin sarayına göndərilmiş elçiliklə eynilik təşkil edirdi (Nəcəfli, 2020, p. 32).

Səfəvilərin Osmanlı sarayı ilə münasibətlərinə verdiyi önəm Osmanlı hökmdarlarına göndərilən hədiyyələrin çeşidində və dəyərində də özünü göstərirdi. Müharibə meydanlarında rəqib olmalarına baxmayaraq, Səfəvi hökmdarlarının Osmanlılara "Qurani-Kərim" nüsxələrini hədiyyə kimi təqdim etmələri müsəlman həmrəyliyinə vurğulamaq məqsədi daşıyırdı (Quliyev 2023, s. 105). Sultana qiymətli töhfələrin təqdim edilməsi ilə şahın öz var-dövlətini və qüdrətini nümayiş etdirmək istəyində olduğunu da güman etmək olar.

<sup>3</sup> "...sperando nel Signor Dio, che continuando la guerra darà occasione non solamente a noi, ma anco à tutta la christianità, di mostrar con effetti qual sia il suo desiderio".

Leonardo Custinian Səfəvi elçisinin Osmanlı sarayına gəlişinin əsas məqsədinin Osmanlıların işğal etdikləri torpaqların geri qaytarılmasını tələb etmək olduğunu bildirdi. Custinian qeyd edirdi ki, Osmanlı baş vəziri sultanın adından Səfəvi elçisinə ələ keçirdikləri torpaqları tərk etməyəcəklərini, əksinə Təbrizi də qızılbaşların əllərindən alacaqlarını bildirmişdi (Sanudo 1879 – 1903, v. 21, s. 456).

Venesiyanın İstanbuldakı səfiri Pyetro Zen 27 oktyabr 1523-cü il tarixli hesabatında Səfəvi elçisinin Osmanlı sarayında Sultan Süleymanla görüşündən bəhs edərək qeyd edirdi ki,

Sinyor (Sultan Süleyman – Ə.Q.) ona (Səfəvi elçisinə - Ə.Q.) dedi ki, əgər Sofi (Şah İsmayıl – Ə.Q.) Bağdadı ona güzəştə getsə, onunla sülh bağlayacaqdır. (Sanudo 1879 – 1903, v. 35, p. 274)

Pyetro Zen 29 noyabr 1523-cü il tarixli hesabatında Sultan Süleymanın Şah İsmayıl ilə sülh bağladığını və şahın elçilərinin Osmanlı baş vəziri İbrahim paşa tərəfindən sultana təqdim olunduqlarını bildirir. Pyetro Zen Səfəvi elçilərinin Osmanlı sultanına gətirdikləri hədiyyələr içərisində yəhər-yüyəni ləl-cəvahiratla bəzədilmiş at və qızılı saplarla toxunmuş geyimlərin olduğunu qeyd edirdi (vol 35, Gennaio-324; Sanudo 1879 – 1903, v. 35, p. 326).

## Nəticə

Azərbaycan tarixinin parlaq səhifəsi, milli dövlətçiliyimizin təntənəsi sayılan Səfəvilər dövlətinin yaranması, genişlənməsi və onun xarici siyasəti, xüsusilə Səfəvi – Osmanlı münasibətləri ilə bağlı dövrün Venesiya mənbələrində bir sıra əhəmiyyətli məlumatlara rast gəlinir. Bu baxımdan I Şah İsmayılın hakimiyyəti dövrü Səfəvi – Osmanlı münasibətlərinin tədqiqi ilə əlaqədar venesiyalı salnameçi Marin Sanudonun “Gündəlikləri”ni xüsusilə qeyd etmək olar. Tədqiqat mövzumuzla bağlı dövrümüzdə kimi gəlib çıxmayan bəzi sənədlərin məzmununa Sanudonun “Gündəlikləri”ndə rast gəlinməsi həmin əsərin mənbə dəyərini artırmış olur.

Sanudonun “Gündəlikləri”nə daxil olan Səfəvi – Osmanlı münasibətləri ilə bağlı məlumatların əsasını Venesiyanın Respublikasının İstanbuldakı bayloları, Dəməşq, Hələb və İsgəndəriyyədəki konsulları, eləcə də Kiprdəki naibləri tərəfindən Venesiya Senatına göndərilən hesabatlar təşkil edir. Mövzunun öyrənilməsi baxımından əhəmiyyət kəsb etməklə bərabər, həmin hesabatlar bəzi qeyri-dəqiq və ziddiyyətli məlumatlardan da xali deyildir. Bu səbəbdən həmin məlumatlara diqqətlə yanaşılmalı və mümkün olduğu qədər yerli mənbələrdəki məlumatlarla müqayisə edilməlidir.

## Mənbələr və Ədəbiyyat

- Amoretti, S. B. M. (1979). *Šāh Ismā'īl I nei "Diarii" di Marin Sanudo*, I Testi. Istituto per l'Oriente.
- ASV - *Archivio Segreto Vaticano (Vatikan Məxfi Arxivi)*
- ASV, Arm. I-XVIII, 5505.
- ASVe- *Archivio Stato di Venezia (Venesiya Dövlət Arxivi)*
- ASVe, CDD, Segrete, reg.12.
- ASVe, SDC, filza 120, 9 aprel 1639.
- Guliyev, A. (2022). "Venice's knowledge of the Qizilbaş – The importance of the role of the Venetian *baili* in intelligence – gathering on the Safavids", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 75(1), 75-93.
- Quliyev, Ə. (2023). *Azərbaycan Səfəvi dövlətinin diplomatiya tarixi məsələləri Venesiya arxiv sənədlərində*. "BİROL GROUP" MMC.
- Libby, L. J. (1978). "Venetian Views of the Ottoman Empire from the Peace of 1503 to the War of Cyprus", *Sixteenth Century Journal*, 9, 103–26.
- Makhmudov, Y. M. (1991). *Vzaimootnosheniya gosudarstv Akkoyunlu i Sefevidov s zapadnoyevropeyskimi stranami // polovina XV — nachalo XVII veka*. Izdatel'stvo Bakinskogo universiteta [Махмудов, Я. М. (1991). *Взаимоотношения государств Аккоюнлу и Сефевидов с западноевропейскими странами // половина XV — начало XVII века*. Издательство Бакинского университета].
- Matthee, R. (2019). "Safavid Iran and the 'Turkish Question' or How to Avoid a War on Multiple Fronts". *Iranian Studies*, 52 (3-4), 513-42.
- Mazzaoui, M. (1979). 'Sah Tahmasb and the Diaries of Marino Sanuto (1524-1533).' In: U. Haarmann and P. Bachmann (eds.) *Die Islamische Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*. Franz Steiner Verlag, pp. 416–423.
- Münşi, İsgəndər Bəy Türkman. (2014). *Dünyanı bəzəyən Abbasın tarixi (Tarixə-ələmarayə-Abbasi)*. II Kitab. Fars dilindən çevirən t.ü.e.d., Prof. Şahin Fərzəliyev. Şərq-Qərb.
- Nəcəfli, T. H. (2020). *Azərbaycan Səfəvi dövlətinin xarici siyasəti (Türkiyə tarixşünaslığında)*. "Turxan NPB".
- Sanudo, M. (1879–1903). *I diarii di Marino Sanuto (MCCCCXCVI–MDXXXIII) dall'autografo Marciano ital. cl. VII codd. CDXIX–CDLXXVII*. 58 vols. F. Visentini.
- Səfəvi tarixinə dair Venesiya Dövlət Arxivi və Marçiana Milli Kitabxanasında saxlanılan sənədlərin kataloqu*. (2024). Quliyev, Ə. (tərtibçi). Ocaq Nəşriyyat-Poliqrafiya MMC.





## Codex Hanivaldanus Osmanlı anoniminin məlumatları əsasında Şah İsmayılın siyasi portreti

Fərəh Hüseyn  RÖR

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Xülasə

Təqdim etdiyimiz məqalə *Codex Hanivaldanus* adlı XVI əsr Osmanlı qaynağının məlumatları əsasında Şah İsmayılın tarixi və siyasi portretinin təsvirinə həsr olunub. Əsərin belə adlandırılması onu Avropa tarix elminə və oxucusuna ilk tanıda şəxs Sileziyalı bir əsildə Filip Hanivald von Eckersdorfun adı ilə bağlıdır. Diplomatik missiya ilə İstanbulla gələn həmin şəxs müəllifi məlum olmayan bir Osmanlı əlyazması əldə edir və onu tərcümə etdirərək 1591-ci ildə Frankfurt-Mayn şəhərində nəşr olunmasına nail olur. Anonim olduğu üçün əsər tarixşünaslıqda *Codex Hanivaldanus*, yəni *Hanivaldanusun əlyazması* kimi tanınmışdır. *Codex Hanivaldanus* Osmanlı tarixşünaslığının klassik dövründə formalaşan *Tevarih-i Al-i Osman* ənənəsi janrında yazılmışdır, lakin bununla belə müəllif baş verən hadisələri və tarixi şəxsiyyətlərin fəaliyyətini nəql və şərh edərkən Osmanlı rəsmi ideologiyasının irəli sürdüyü narrativlərdən fərqlənən öz orijinal yanaşmasını təqdim edir. Xüsusilə, Şah İsmayılın şəxsi keyfiyyətləri, onun bir siyasi və dövlət xadimi kimi fəaliyyəti kifayət qədər müsbət aspektdə şərh olunur, qızılbaş hökmdarı babası "Uzdan Həsən dövlətinin çox sayılı üsyan və iç savaşlar üzündən zəiflədiyini gördükdə dövləti parçalanmadan təkrar düzənə, sarsıntılardan hüzura, təhdidedici bozulmadan yenidən əski rifahına" çatdıran bir lider kimi seçiyələndirilir ki, bu da Osmanlı tarix yazımında və dövrün ideoloji fikrində müəyyən diskurs kimi dəyərləndirilə bilər. Məqalədə *Codex Hanivaldanus*'un materialları dövrün digər sinxron tarixi qaynaqlarının məlumatları ilə müqayisə edilmişdir.

**Açar sözlər:** Osmanlı Tarix Yazımı, *Codex Hanivaldanus*, Şah İsmayıl, Siyasi Portret, Nərrativlər.

## Shah Ismail's political portrait based on the Ottoman anonymous *Codex Hanivaldanus*'s information

### Abstract

The article we present is dedicated to the description of the historical and political portrait of Shah Ismail based on the information of the 16<sup>th</sup> century Ottoman source called *Codex Hanivaldanus*. The source's name is related to the name of Philip Hanivald von Eckersdorf, a Silesian nobleman who was the first person to introduce it to European historiography and readers. Philip Hanivald who came to Istanbul on a diplomatic mission acquired this Ottoman manuscript by unknown author, managed to get it translate it and then publish in Frankfurt-Main in 1591. Because manuscript was anonymous, it become known in historiography as the *Codex Hanivaldanus*. *Codex Hanivaldanus* was written in the genre of the *Tevarih Al-i Osman* tradition, which was forming during the classical period of Ottoman historiography, but nevertheless, the author while narrating and interpreting the events and the activities of historical figures presents his own original approach, which differs from the narratives put forward by the official Ottoman ideology. In particular, the personal qualities of Shah Ismail, his activity as a political lider and statesman are interpreted in a rather positive aspect. According to the author when Shah Ismail saw that his grandfather "Uzdan Hasan's state weakened due to numerous rebellions and civil wars, he restored the state, bringing it back from disintegration to order, from upheaval to peace, from threatening disruption to former prosperity». Such characterizing of the Gizilbash ruler can be evaluated as a certain discourse in Ottoman historiography and ideological thought of the time. In the article the data of *Codex Hanivaldanus* are compared with the information of other synchronous historical sources of the period.

**Keywords:** Ottoman History Writing, *Codex Hanivaldanus*, Shah Ismail, Political Portrait, Narratives.

## Giriş

Azərbaycan Səfəvi dövlətinin banisi və Ərdəbil sufi təkkəsi şeyxlərinin varisi Şah İsmayıl Xətayinin şəxsiyyəti dövrün həm Şərq, həm də Qərb mənbələrində geniş şəkildə əks olunmuşdur. Həmin mənbələrin əhəmiyyətli hissəsi Azərbaycan tarixşünaslığına bu və ya digər şəkildə tədqiqatlar və tərcümələr vasitəsilə cəlb olunmuşdur. Hazırkı məqalədə biz orta əsrlər tariximizin bu fenomenal şəxsiyyətinin siyasi simasını, zənnimizcə, oxucumuza az məlum olan nadir bir Osmanlı mənbəyinin məlumatları işığında canlandırmağa çalışdıq.

### 1. Codex Hanivaldanus Əsəri və Onun Elmi Dəyəri Haqqında

Tədqiqatçılar arasında *Codex Hanivaldanus*, yəni *Hanivaldanus əlyazması* kimi tanınan xronika Osmanlı dövlətinin tarixini nəql edən nadir mənbələrdəndir. Müəllifi məlum olmayan bu tarixi əsərin elmi ictimaiyyətə tanıtılmasının, eləcə də *Codex Hanivaldanus* olaraq adlandırılmasının maraqlı tarixçəsi var. XVI əsrin 80-ci illərində Avstriya ershersoku Ernst tərəfindən Osmanlı sarayına göndərilən elçi heyətinin tərkibində Filip Hanivald von Eckersdorf adlı Sileziyalı bir əslzadə varmış. Qədim əlyazmalarına marağı olan həmin şəxs İstanbulda olduğu müddətdə müəllifi məlum olmayan köhnə bir əlyazma əldə edir. Osmanlı dilində olan həmin əsəri Avropa oxucusuna çatdırmaq üçün Osmanlı dövlət Divanının keçmiş işçisi, 75 yaşlı macar əsilli Murad bəyə müraciət edərək latın dilinə tərcüməsini sifariş edir (Kreutel, 1997, s. XIX; Özcan, 2017, ss. 206-207).

Tərcümə olunmuş əlyazma tezliklə qədim Şərq və Avropa yazılı mənbələri üzrə mütəxəssis və tədqiqatçı, Vestfaliyalı ziyalı Johannes Leunclavius von Amelbeurenə təhvil verilir və onun tərtib etdiyi *Historia Musulmanae Turcorum de Monumentis Ipsorum* kitabının əsas mənbələri arasında 1591-ci ildə Frankfurt-Mayn şəhərində nəşr olunur (Leunclavius, 1591; Özcan, 2017, ss. 205-207). Müəllifi məlum olmadığı üçün həmin əsər onu əldə edib Avropa elmi ictimaiyyətinə təqdim edən şəxsin adı ilə *Hanivaldanusun əlyazması* kimi qeyd olunmuşdur.

1978-ci ildə həmin nüsxənin sadəcə II Sultan Bəyazidin hakimiyyət dövrünü əhatə edən hissəsi Avstriya alimi Riçard Kreutel tərəfindən alman dilinə tərcümə edilərək Vyanada nəşr olundu. Təxminən 20 il sonra isə həmin nəşr Necdet Öztürk tərəfindən Türk dilinə tərcümə olunaraq "*Haniwaldanus Anonimi'ne göre Sultan Bayezid-i Veli (1481-1512)*" adı ilə 1997-ci İstanbulda işıq üzü gördü. Beləliklə, ilkin variantda Osmanlı türkcəsində olan bu əsər üç dəfə tərcüməyə məruz qalaraq yenidən türk dilinə, bu dəfə müasir türkcəyə qazandırılmış olsa da, dil baxımından, əlbəttə ki, öz orijinallığını itirmişdi. Biz bu məqaləni yazarkən *Codex Hanivaldanus*'un Necdet Öztürkün nəşr etdirdiyi variantından istifadə etdik (Kreutel, 1997). Onu da qeyd edək ki, əlimizdə olan bu nəşr II Sultan Bəyazidin səltənət dövrü ilə məhdudlaşdığı üçün burada Şah İsmayıl hakimiyyətinin sadəcə həmin dövrə, yeni Sultan Səlimin taxta çıxmasına qədərki dövrə təsadüf edən hadisələr işıqlandırılır.



Əsər, Osmanlı tarixyazımının ilkin, yeni başlanğıc mərləhəsində və klassik dövründə formalaşan *Tevarih-i Al-i Osman* ənənəsi səpkisində yazılmışdır. Əsası Aşıqpaşazadənin *Tevarih-i Al-i Osman* əsəri ilə qoyulan bu ənənəni II Sultan Bəyazid zamanından etibarən eyni və yaxud təxminən eyni ad altında yazılmağa başlayan və Osmanlı dövlətinin tarixini bu xanədanın nümayəndələrinin səltənət dövrlərinə görə nəql edən əsərlər formalaşdırmışdır. Bir qismi anonim, yəni müəllifliyi məlum olmayan həmin *Tevarih-i Al-i Osman*’lar əsasən populyar tarixçilik kimi təsniflənirən rəvayət üslubunda qələmə alınmışdılar (Özcan, 2011, s. 579). Populyar tarixçiliyi səciyyələndirən əsas cəhət hadisələrin sərbəst tərzdə, dövrün sərt ideoloji kanonlarından azad şəkildə, bəzən isə dastanvari ruhda nəql olunmasıdır. Bu cəhətlər *Codex Hanivaldanus* üçün də xarakterikdir. O da qeyd olunmalıdır ki, əsər əsasən kompilyativ xarakter daşısa da, II Sultan Bəyazid və I Sultan Səlim (1512-1520) dövrlərindən bəhs edən bölmə digər Osmanlı xronikalarda yer almayan məlumatlar ehtiva edir.

*Codex Hanivaldanus*’un Azərbaycan tarixşünaslığı üçün xüsusi dəyəri var – burada Osmanlı sultanlarının Ağqoyunlu padşahları və Səfəvi şeyxləri ilə münasibətləri tarixi ekskurs şəklində əks olunur. Bunlarla yanaşı Şah İsmayılın fəaliyyətindən bəhs edən məlumatlar da xüsusilə orijinallığı ilə seçilir.

## 2. *Codex Hanivaldanus*’a Görə Şah İsmayılın Siyasi Portreti

Şah İsmayılın daxili və xarici siyasi fəaliyyətindən, o cümlədən Osmanlı padşahı Sultan Bəyazid, Şərqi Anadoluda türkmənlərin Zülqədər bəyliyi, Xəzər dənizinin o tayında müəllifin yaşılbaş adlandırdığı Özbək hakimləri ilə münasibətlərindən bu və ya digər şəkildə, bəzən çox yığcam formada bəhs edən *Codex Hanivaldanus*’un müəllifi bu faktoloji məlumat ilə yanaşı qızılbaş hökmdarının bir şəxsiyyət və dövlət xadimi kimi formalaşmasına və bunu şərtləndirən amillərə dair şəxsi orijinal mülahizələrini, fikirlərini də ifadə etməkdədir.

Müəllif Şah İsmayılın hələ Gilanda keçirdiyi dövrü nəzərdə tutaraq kiçik yaşlarından etibarən onun artıq “*yaşının üzərində ağıllı və olqun (yetişmiş)*” olduğunu, atası Şeyx Heydərin və babası Şeyx Cüneydin oğlu və nəvəsi olduğu üçün deyil, öz şəxsi keyfiyyətlərinə görə nüfuz qazandığını qeyd edərək yazır:

Çünki o, [Şah İsmayıl] sadəcə atasının və babasının şöhrəti sayəsində deyil, eyni zamanda öz məziyyəti sayəsində etibar qazanmışdı, üzərinə aldığı bütün görəvlərdə, tərifi layiq bir təqdirlə hətta onları [da] keçdi. O dərəcədə ki, dəliqanlıq yaşına rəğmən hənüz çoculuq çağını atlatmış olmadığı halda özünə qarşı duyulan saygı və hörmətdən dolayı ona “Şeyx” adı verildi, çünki hər şeydən öncə bu ad ona, babasının və atasının izindən gedərək onların düşüncələrinə görə insanlara gərək və doğru yolu, Allah yolunu göstərirdi. (Kreutel, 1997, ss. 37-38)

*Codex Hanivaldanus*’un gənc İsmayıl haqqında bu qeydləri XVII əsr Azərbaycan tarixçisi İsgəndər bəy Münşinin təsviri ilə çox oxşarlıq



təşkil edir. Münşi gənc Şəfəvi şeyxini belə təsvir edirdi:

Sinni yeddi yaşdan çox deyildisə də, fəhm və fərasətdə, ağıl və bilikdə fərqlənirdi... mülazimlər qeybdən gələn ilhamla onu "şah" adlandırır, yaşının azlığına baxmayaraq, düzgün əqidəsinə və iradəsinə görə ona "kamil mürşid" ("mürşidə-kamel") və "padşah" deyirdilər. (Münşi, 2010, s. 53)

Hanivaldanus əlyazmasında Şah İsmayılın eyni zamanda ata və babasının xalq arasında nüfuz sahibləri olması amilindən də məharətlə istifadə etdiyinə işarə olunaraq yazılır ki,

"Ölkəsinin bütün xalqı əqidəcə Şeyx Cüneydin və Şeyx Heydərin təbliğ etdikləri dini qurallara uyduğundan və "dini həyatın müstəsna kişiləri olan məşhur bu iki kişiye dərin hörmətlərini mühafizə etdiyindən"

Şah İsmayıl qarşısına qoyduğu siyasi məqsədlərə rahatlıqla nail olacağını anladı:

Beləcə, səltənətini onların öncədən qoyduqları təməl əsaslara isnad etdirərək ətrafında bir ordu toplamaya qoyuldu və bu birliklərlə qüdrətini göstərməyə başladı. Və bundan sonra bayrağı və sancağı açdı. Bütün xalqı bir araya topladı və dövlətin mənfəətini istəyən və özünə bağlı olan hər kəsə ordusuna qatılmasını və idarəsini təqib etməsini tövsiyə etdi. Siz öz qeyrətinizlə səfalətdən nəhayət qurtulmaq istəyirsinizsə, mənə və qərarlarıma itaət etməlisiniz, dedi. (Kreutel, 1997, s. 37-38)

Tərəfdarlarını ətrafında toplamaq, ordu yaratmaq və qızılbaşların siyasi hakimiyyətini bərqərar etmək məqsədilə Şah İsmayılın həyata keçirdiyi ardıcıl hərbi və ideoloji tədbirlərindən bəhs olunur:

Adamlarını ölkənin dəyişik kəsimlərinə göndərdi və qərarlarını hər yere bildirdi. Bu üzəndən hər gün getdikcə daha çox insan onun yanına axın etdi. Sonucda ətrafında qısa bir müddət zərfində 10.000 nəfərə yaxın silahlı bir güc toplandı və bu insanlarla bir səfər düzənləndi. Beləcə o, ilahi qanuna və dinə ciddi riayət edən atası və babasının qaydası ilə hərəkət edərək yola qoyuldu, ...qazanılmış etibarını əməniyyətə almaq və adamlarını itaətdə tutmaq üçün yeni bir məzhəb və inanc şəkli buldu və bunları öz düşüncə, niyyət və arzularına uydurdu. Bundan sonra özünə hökmdar ünvanını qəbul etdi və şah dedirdi. (Kreutel, 1997, s. 38)

Mənbə müəllifinə görə, Şah İsmayılın həyata keçirdiyi düşünülmüş tədbirləri sayəsində öz rəqiblərinə qalib gəlməsi və tezliklə hakimiyyətə nail olması həm də taleyin hökmü idi:

Özünə (Şah İsmayıl – F.H.) qarşı müqavimət göstərən hərbi gücü böyük bir başarı ilə yox etdi. Artıq öndə gələnlərdən heç biri ona qarşı qoyamazdı. Başarılı təşəbbüslərində hər zaman taleyi yavər gedən İsmayılın bütün İrani hökmü altına almasına heç kimsə əngəl olamazdı, çünki İsmayılın bu uğurunu bütün təbəəsi görəncə və bəzi İran şahzadələrinin İsmayılın başarısının qarşısını almaq cəhdləri boş çıxdıqca onlar öz iradələri ilə İsmayılın düşmənlərindən ayrılaraq onun himayəsinə sığındılar və səltənətinə boyun əydilər. Şah İsmayıl,



öz istəyi ilə əmri altına girənlərin hamısını yenidən məmnuniyyətlə məyyətinə qəbul edərək onları təkrar köhnə vəzifələrinə təyin etdi. Şah İsmayıl bundan sonra ölkənin baş şəhəri Təbrizə hərəkət etdi və orada taxta çıxdı. O, sadəcə Uzun Həsənin dövlətini hakimiyyəti altına almaq və öz düşüncələrinə görə idarə etməklə qalmadı, eyni zamanda buna, zətən indi çox böyük olan dövlətə [həm]sərhəd olan bölgələrin bir çox önəmli əyalətini də qatdı. (Kreutel, 1997, s. 39)

İsmayılın başarı xəbərinin dünyanın bütün ölkələrinə yayılması ilə o, böyük bir şöhrətə ulaşıdı və dövrünün ən qüdrətli hökmdarı kimi tanındı. Ölkəsindəki bütün təbəsinə, məyyətinə və sarayında dövlət idarəsi və hərbi vəzifələrdə olanlara atasının və babasının inanclı tərəfdarlarına, xristian və müsəlman hər kəsə qırmızı çuxadan taclar geyinməyi əmr etdi. İsmayıl beləcə adamlarına Qızılbaş adının verilməsini təmin etdi və bununla [onlar – F.H.] Osmanlılardan fərqləndirildi. (Kreutel, 1997, s. 39)

Müəllifin bu mülahizələri Şah İsmayılın bir siyasi lider və hərbi sərkərdə kimi əslində yüksək şəxsi keyfiyyətlərini etiraf edən dövrün digər mənbə məlumatları ilə üst-üstə düşür. Məsələn, İtalyan səyyahı və diplomatı Caterino Zeno İsmayılın "bəxtinə görə, lakin daha çox cəsərinə görə böyük şöhrət qazandığını" yazır (Zeno, 1873, p. 53). Digər İtalyan səyyahı və taciri Giovanni Maria Angiolello da Şah İsmayılı "alovlu, cəsür və nəzakətli bir gənc olduğu üçün" xalq tərəfindən sərkərdə seçildiyini yazır (Angiolello, 1873, p. 103).

Lakin Osmanlı mənbələrində Səfəvi şahlarının və, xüsusilə də, Şah İsmayılın şəxsiyyətinin və fəaliyyətinin təqdir olunmasına və belə pozitiv tərzdə səciyyələndirilməsinə çox nadir hallarda rast gəlmək olar, bəlkə də bizim istinad etdiyimiz *Codex Hanivaldanus* əsəri bu mənada istisnai hal təşkil edir. Dövrün Osmanlı tarixlərində Şah İsmayılın ortaya çıxışı və dini düşüncələri mövzusunda çox sərt və tənqidi ibarələrə rast olunur (Emecen, 2013, s. 91). Belə ki, Bab-i Ali hökumətinin rəsmi ideologiyasını təmsil edən dairələr tərəfindən formalaşdırılan narrative görə, Şah İsmayıl, hakimiyyəti qəsb edən bir fitnəkar və fəsadçı imicində təqdim olunurdu (Bidlisi, 1995, s. 159). Məsələn, bu ideologiyanın əsas müəlliflərindən olan tarixçi-əlim Kamalpaşazadə Əhməd Şəmsəddin əfəndi (İbn Kemal) "Tevarih-i Al-i Osman" əsərində Şah İsmayılı faktiki olaraq Bayandur xanədanını devirib hakimiyyəti qəsb edən və Azərbaycan məmləkətini

"fitnə ocağına" çevirən bir asi, üsyançı kimi qələmə verir: "qızılbaş gürhununun yolunu azmış ovbaşlarına sərdar u salar olmaqla zühur" edib "Türkmanların darülmülkü olan Təbriz şəhərini yaqdı, qarət və xəsarət odu ilə Azərbaycan diyarını pür-dud etdi (tüstüyə qər qət etdi)". (İbn Kemal, 1997, s. 277)

Dövrün həm də şeyxülislamı olan Kamalpaşazadənin Şah İsmayılı belə neqativ şəkildə təqdim etməsi onun bilavasitə vəzifəsindən irəli gələn təbliğat motivasiyası ilə şərtlənirdi və eyni zamanda Osmanlıların müharibə şəraitində olduqları qızılbaşlara qarşı ictimai fikri hazırlamaq məqsədini güdüdü (Turan, 2002, s. 238). Bir başqa mülahizəyə görə isə,

bu yanaşma Osmanlıya müxalif mövqedə olan dini-siyasi əqidəyə qarşı qorunma mexanizmi kimi də qiymətləndirilə bilər (Emecen, 2013, s. 91).

Dövrün digər müəllifi, Osmanlı tarixyazımının klassik dövrünün klassik nümayəndəsi olan İdris Bidlisinin “*Selim Şah-name*” (Bidlisi, 1995, s. 158) əsərində də təxminən analogi münasibət ifadə olunur. Sultan Səlimin Şah İsmayla ünvanladığı məktubda ona sözləri ilə müraciət etdiyini yazır:

“[Sən] yağma və hırsızlıq yolu ilə saldırib üstün gələrək sahibsiz məmləkətləri ələ keçirdin, mülkün və dinin təməlini bir anda yıxıb yox etdin və şahlıq adına xəyanət sancağını yüksəltidin”.

Aydındır ki, dövrün əksər Osmanlı müəllifləri də Şah İsmayılın şəxsiyyətini və fəaliyyətini həmin ideoloji ehkamlar ruhunda xarakterizə etmək məcburiyyətində idilər.

Osmanlı dövlətinin rəsmi dairələrində hakim olan bu ideoloji fonda *Codex Hanivaldanus* müəllifinin Şah İsmayılın şəxsiyyətinə və siyasi kursuna tamamilə fərqli yanaşma sərgiləməsi, düşünürük ki, Osmanlı tarix yazımında bir presedent kimi qəbul oluna bilər. *Codex Hanivaldanus*’un təqdimatında Şah İsmayıl nəinki qəsbkar və ya fitnəkar deyil, bunun tam əksinə, xilaskar missiyada züھر etmişdir. Müəllif yazır: Şah İsmayıl

“Uzun Həsən dövlətinin çox sayılı üsyan və iç savaşlar üzündən zəiflədiyini gördü. Və dövləti parçalanmadan təkrar düzənə, sarsıntılardan hüzura, təhdidedici bozulmadan yenidən əski rifahına götürəbiləcək bir liderin əskik olduğunu fərq etdi. Sonunda dövləti rifaha, şəxsən özünü isə şahlığa və şöhrətə erişdirə biləcək şeylərə təşəbbüs etməsinin vacib olduğu qərarına vardı.” (Kreutel, 1997, s. 39).

Gördüyümüz kimi, *Codex Hanivaldanus* Şah İsmayılın dövlət təsis etməsi ilə nəticələnən siyasi fəaliyyətini və hakimiyyətə yüksəlməsini tarixi zərurətdən doğan bir hadisə kimi qiymətləndirmişdir. Beləliklə, müəllif çox yığcam, lakonik, lakin məzmunlu ifadələri ilə Şah İsmayılın əsl məramını açıqlamaqla yanaşı onun bir siyasi lider kimi obrazını da canlandırmağa nail olmuşdur.

Məlumdur ki, Şah İsmayıl şəxsiyyətinin unikallığı, ona fəvqəladəlik qazandıran cəhət həm də onun sakrallığına, qutsallığına, suflikdə “*küntü kenz*” deyilən ilahi bilgi sahibi olduğuna dair inanc idi. Şah İsmayıl özü də şeirlərində bu məqamı dönə-dönə vurğulayırdı (Hatai, 2006, s. 138).

*Aləmin çəşm ü çırağı, axirətin xaniyam,  
Həzrət-i Haqq sevgilisi, mərifətin kaniyam*

Şah İsmayıl şəxsiyyətinin bu cəhəti bir sıra digər, xüsusilə, Avropa mənbələrində də təsvir olunur. Məsələn, yuxarıda istinad etdiyimiz Angiolello adlı İtalyan müəllifi *monarx* adlandırdığı qızılbaş hökmdarına xalq tərəfindən olan güclü inamı və peyğəmbər kimi ona sitayiş olduğunu qeyd edərək, əsgərlərinin çoxunun ağaları üçün



ölməyə hazır olduqlarını və “Şeyx, şeyx” fəryadları ilə zirehsiz döyüşə girdiklərini” yazır (Angiello, 1873, p. 115).

Hanivaldanusun müəllifi də Şah İsmayılın bu cəhətilə xalq tərəfindən qəbul olunmasını və ona qarşı olan pərəstişi belə təsvir edir:

“Bütün xalq Şah İsmayıla qarşı o qədər böyük sevgi bəsləyirdi ki, hər hansı bir şeyi əminliklə doğrulamaq istədiklərində Şahın başına yemin etməklə doğruluğunu təsdiqləyirdilər. Və Şahın adından çıxan bir qanuna erkək, qadın, çocuq, yaşlı, hər kəs itaət edib, nə əmr olunursa olunsun, hər şeyi böyük bir istəklə yerinə yetirirdilər. Kiməsə səadət təmənni etmək istədikdə “Şah arzunu yerinə yetirsin və qəlbindəki diləyi ehsan etsin!” sözündən başqa bir söz söyləməyə gərək yox idi”. Bir başqa yerdə isə “İsmayılı onlar şayanı heyrət bir sədaqətlə sevir və ona əllərindən gələn xidməti göstərməyə hər zaman üçün böyük bir zövqlə hazır olduqlarını göstərirdilər”, yazır (Kreutel, 1997, ss. 38-39).

### Nəticə

Təqdim etdiyimiz məqalədə Səfəvi hökmdarı Şah İsmayıl Xətəinin tarixi-siyasi portretini *Codex Hanivaldanus* əsərinin məlumatları əsasında təsvir etməyə çalışdıq. Mənbə müəllifinin qızılbaş hökmdarının şəxsi yüksək məziyyətləri və eyni zamanda atasının və babasının xalq arasındakı nüfuzundan məharətlə istifadə etmək bacarığı sayəsində qazandığı uğurlarından bəhs etməsi, Şah İsmayılın səriştəli bir siyasi lider və dövlət xadimi kimi təqdim etməsi onun obrazını canlandırmağa imkan verir. Şah İsmayılın şəxsiyyətinin və fəaliyyətinin *Codex Hanivaldanus*'da belə rəğbətləndirici kontekstdə işıqlandırılması Osmanlı tarixyazımında formalaşan ənənəvi baxışdan fərqli münasibət sərgiləyən bir yanaşmanın da mövcud olduğuna dəlalət edir.

Məqalədə eyni zamanda *Tevarih-i Al-i Osman* ənənəsində yazılan *Codex Hanivaldanus* əsərinə, onun xüsusiyyətlərinə və elmi dəyərinə, o cümlədən Azərbaycan tarixşünaslığı üçün əhəmiyyətinə də diqqət çəkilmişdir.

## İstifadə Olunmuş Ədəbiyyat

- Angiolello, G. (1873). "Life and acts of King Ussun Cassano". In *A narrative of Italian travels in Persia in the fifteenth and sixteenth centuries* (pp. 73-138). Translated and edicted by Charles Grey, Esq. printed for the Hakluyt Society.
- Emecen, F. (2013). *Yavuz Sultan Selim*. Yitik Hazine Yayınları.
- Hatai, İ. (2006). *Şah İsmail Hatai Külliyatı*. Kaknüs Yayınları.
- İbn Kemal. (1997). *Tevarih-i Al-i Osman*. VIII Defter (Transkripsiyon). Hazırlayan Prof. Dr. Ahmet Uğur. Türk Tarih Kurumu.
- Kırlangıç, H. (1995). *İdris-i Bidlisi, Selim Şah-name* (Tez No: 41529). [Doktora tezi, Ankara Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Kreutel, R. (1997). *Haniwaldanus Anonimi'ne Göre Sultan Bayezid-i Veli (1481-1512)*. Çeviren Doç.Dr. Necdet Öztürk. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Leunclavius, J. (1591). *Historiae Musulmanae Turcorum de Monumentis Ipsorum*, Francofurti.
- Münşi, İ. (2010). *Dünyanı bəzəyəyn Abbasın tarixi (Tarixe-alemaraye-Abbasi)*. Şərq-Qərb Nəşriyyat evi.
- Özcan, A. (2011). "Tevarih-i Al-i Osman (Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan Başlayarak Yazılan Bazı Tarihlerin Ortak Adı)". In *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* ss. 579-581.
- Özcan, A. (2017). "Murat Bey, Codex Hanivaldanus ve Kaynakları Üzerine (Süleyman Paşa ile ilgili Kayıtları Özelinde)". In *Timurlu Tarihine Adanmış bir Ömür: 75. Doğum Yılında Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı*, pp. 203-220. Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Turan, Ş. (2002). "Kemalpaşazade, Osmanlı şeyhülislamı ve tarihçisi". In *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* ss. 238-247.
- Zeno, C. (1873). "Travels in Persia". In *A narrative of Italian travels in Persia in the fifteenth and sixteenth centuries* (pp. 1-65). Translated and edicted by Charles Grey, Esq. printed for the Hakluyt Society.



## Nesebnâme-i Şâh-ı Alempenah Şâh Tahmasb Safevi adlı divanda Şâh İsmail

Esra Doğan Turay

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Özet

Safeviler döneminde yazılan *Nesebnâme-i Şâh-i Alempenah Şâh Tahmasb Safevi* adlı manzum eser Şiraz asıllı bir şair tarafından kaleme alınmıştır. I. Şâh Tahmasb (930-984) döneminde kayda geçen bu eserin müellifi hakkında ne yazık ki eserinde *mazlum* olarak ifade ettiği künyesi dışında ve eserini ileri yaşlarda kaleme aldığı bilgisi haricinde herhangi bir malumata sahip değiliz. Eser Şiraz'da bulunan Hz. Ali evlatlarından biri olan İmamzâde Ali bin Hamza'ya ait bir menakıbnâmedir. Aynı zamanda I.Şâh Tahmasb'ın soyuna dair bir velayetnâmedir. Eser edebi bir metin olma dışında Safevi seçercesine ait tarihi bir kaynaktır. Nesebnâme, altı bölüm şeklinde tasarlanmış, ilk bölümde eserin yazılış sebebinden bahsedilmiş, Safevi evliya ve hanedanının nesebine övgü bahsi içinde alt başlık olarak *Hazreti Şâh İsmail'in methi* konusu ele alınmıştır. *Aydınlık yolda yürümeye, Kızılbaş tâcının özelliklerine ve Kızılbaş taçı giyme adabı ve saadetine dair* adlı bölümde ise *Şâh İsmail'in Zuhuruyla Beraber Tâcin da Zuhur Etmesi* adlı alt başlıkta Şâh İsmail'le alakalı nitelikli bilgiler verilmiştir. Bu çalışma Safevi tarikatına sıkı sıkıya bağlı bir mürit olan Şirazlı Mazlum'un Şâh İsmail'e dair tasavvuruna yer verir.

**Anahtar Kelimeler:** Şah İsmail, Safeviler, Menakıp, Nesebnâme.

## In the divan called *Nesebnâme-i Shâh-i Alempenah Shâh Tahmasb Safavi, Shâh Ismail*

### Abstract

*Nesebnâme-i Shâh-i Alempenah Shâh Tahmasb Safavid*, written during the Safavid period, was written by a poet of Shiraz origin. Unfortunately, we do not have any information about the author of this work, which was recorded during the reign of Shâh Tahmasb I (930-984), except for his name tag, which he expresses as oppressed in his work, and the information that he wrote his work at an advanced age. The work is a menaqıbnâme of İmamzâde Ali bin Hamza, one of the sons of Hazrat Ali in Shiraz. This work is also a velayetnâmed on the lineage of Shah Tahmasb I. Apart from being a literary text, the work is a historical source of Safavid genealogy. *Nesebnâme* is designed in six chapters, in the first chapter, the reason for the writing of the work is mentioned, and the praise of Hazrat Shah Ismail is discussed as a sub-heading within the praise of the Safavid saints and dynasty. In the section on walking on the bright path, the characteristics of the Kizilbash crown and the etiquette and bliss of wearing the Kizilbash crown, qualified information about Shah Ismail is given in the subheading titled *On the Appearance of the Crown with the Appearance of Shah Ismail*. This study includes the vision of Mazlum of Shiraz, a follower of the Safavid sect, about Shâh Ismail.

**Keywords:** Shah Ismail, Safavids, Menakıp, Nesebnâme.

## Giriş

### 1. Mazlum Şirazi ve Nesebnâme Adlı Eseri

I. Şah Tahmasb (930-984) zamanında kaleme alınan bu eserin şairinin künyesi *mazlum*'dur. Şair Şirazlıdır. *Nesebnâme* bir yönü ile Safevilere ait tarihi bir kaynak sayılır (Şirazi, 1402). Öte yandan Safevi şahlarına ait bir şecerenedir. İran edebiyatı içinde evliyalar edebiyatı türüne girer (Bağrı, 1375). Eser Şiraz'da bulunan Hz. Ali evlatlarından İmamzâde Ali bin Hamza adına yazılmıştır. Aynı zamanda I. Şah Tahmasb'ın soyuna dair nitelikli bir velayetnâmedir (Muzaffer, 1386). Eserin son bölümünde Şah İsmail ve Şah Tahmasb döneminde sürdürülen tevellâ ve teberrâ geleneğine dair açıklamalar vardır.

Mazlum Şirazi divanını yaşlı ve düşkün olduğu bir dönemde kaleme aldığını söyler (Şirazi, 1402). Divanda tasavvufi söylemler hâkimdir. Eserde fakirliğe, fakr desturuna dair çokça övgü bulunur. Yoksul ve düşkünlere yardım mefhumu sıklıkla tekrar edilir. Şair eserinde Safevi sülalesi ve hangâhına duyduğu sevgi ve bağlılığı vurgular. Safevi şahlarının Şiiliğin gerçek hamileri olduğunun altını çizer.

Eserde ilk olarak peygamberler tarihi özetlenir. Hz. Âdem'den başlayarak gönderilen elçiler sıralanır. Ardından Hz. Peygamber ve Hz. Ali'ye kadar süren soy bilgileri on iki imamla devam ettirilir, imam ve İmamzâdeler zikredilir. Şair şahın soyunu Hz. Muhammed'e bağlar. Eserde Safevi tarikatı şeyhi sayılan Haydar, sultan olarak sıfatlandırılır. Nitekim Şah İsmail döneminden itibaren sultanlar şah olarak zikredilmektedir.

Şair eserini yazma hedefini ilahi bir hadiseye dayandırmıştır. Bir bahar günü Şiraz'ın bağlarından birinde içinde daha önce hissetmediği bir duygu belirmiştir. Bir süre sonra karşısında yeşil aba giymiş, uzun boylu bir pir-i fani belirmiştir. Bu zat kendisi ile konuşmuş ve ondan böyle bir eser yazmasını istemiştir (Şirazi, 1402).

Mazlum Şirazi eserine *Bahs-i Münacat ve Özr-i Taksirat* başlıklı bölümle başlamıştır. Ardından *Peygamber'e ve Hz. Ali'ye ait naat*, *Emirelmüninin Hz. Ali'nin menkıbesi*, *On iki imamın menkıbeleri*, *İmamzâde Ali bin Hamza bin İmam Musa hakkında bahis*, *Sahib-i zaman Hazreti Şah Tahmasb Bahadırhan'ın methi*, *Şah-ı Zaman'ın el eteğini öpme bahsi*, *Şah'a ve kardeşlerine ait kısa bir dua*, *İmamzâde Ali bin Hamza'ya ait bir velayetnâme* adlı bölümlerle devam etmiştir.

Şair eserine *Nesebnâme'yı Yazış Sebebi* adlı başlıkla devam etmiş sırasıyla; *Safevi evliya ve hanedanının nesebine övgü bahsi*, *Sahib-i Zaman Şah Tahmasb'ın methi*, *Hazreti Şah İsmail'in methi*, *Sultan Haydar Hazretleri'nin methi*, *Şah Cüneyt Hazretleri'nin methi*, *Şah İbrahim Hazretleri'nin methi*, *Sultan Hac Ali Sadrettin Hazretleri'nin methi*, *Şah Safi Hazretleri'nin methi*, *Emineddin Cibril Hazretleri'nin methi*, *Seyit Salih Hazretleri'nin methi*, *Kutbettin Ahmet Hazretleri'nin methi*, *Seyit Saliheddin Reşit Hazretleri'nin methi*, *Seyit Muhammet Hazretleri'nin methi*, *Seyit Avaz Hazretleri'nin methi*, *Firuz Şah Hazretleri'nin methi*,



*Seyit Muhammet Hazretlerinin methi, Şeref Şah Hazretleri'nin methi, Seyit Muhammet Hazretleri'nin methi, Seyit Hüseyin Hazretleri'nin methi, Seyit Muhammet Hazretleri'nin methi, Seyit İbrahim Hazretleri'nin methi, Seyit Cafer Hazretleri'nin methi, Seyit Muhammet Hazretleri'nin methi, Seyit İsmail Hazretleri'nin methi, Seyit Muhammet Hazretleri'nin methi, Seyit Ahmet Arabi Hazretleri'nin methi, Seyit Ebu'l Kasım Hazretleri'nin methi, Seyit Ebu'l Kasım Hamza Hazretleri'nin methi, Hazreti imam Musa Kazım Hazretleri'nin methi, İmam Cafer Sadık Hazretleri'nin methi, İmam Muhammet Bakır Hazretleri'nin methi, İmam Zeynel Abidin Hazretleri'nin methi, İmam Hüseyin Hazretleri'nin methi, İmam Ali Hazretleri'nin methi, Hz. Muhammed Hazretleri'nin Methi bölümleri sıralanmıştır.*

Şair bu bölümler ardından yakîn ehli olarak sıfatlandırılan muttakilerin yani Kızılbaşların edep ve ahlakına değinmiş, marifet, mütevazılık gibi özelliklerden bahsetmiş, Safevi tarikatının edep ve erkânını özetlemiştir. Şeriat, hakikat ve tarikat kavramları üzerinde durmuştur. Eser tevellâ ve teberrâ bahisleri ile son bulmuştur.

Bu çalışma şairin zihnindeki Şah İsmail'i görmeyi hedeflemektedir. *Hazret-i Şah İsmail'in Methi* bölümünün tercüme ve değerlendirmesidir.

## 2. Hazret-i Şah İsmail'in Methi Bölümü

İran'da Şiileşmenin zirve dönemi, Safeviliğin müessisi ve ilk hükümdarı sayılan Şah İsmail zamanı olarak kabul edilmiştir. (Tabataba, 1370). Şah İsmail dinin müceddidi, aynı zamanda Şiiliği ikame ettiren önder olarak görülmüştür (Gunabadi, 1387). Onun bu özelliğinin yanı sıra Mazlum Şirazi divanında Şah İsmail'i, Alevilik inancındaki dondan donalık prensibine uygun olarak peygamberin ve Hz Ali'nin zatı/vasisi olarak görmüştür. Şah İsmail dini ihya eden, Kâbe'yi putlardan temizleyen kişi ve Caferiliğin savunucusudur. O, Mazlum Şirazi'nin gözünde benzersiz bir kişiliğe sahiptir. Divanda *Methi-i Hazret-i Şah İsmail* başlığı ile Şah İsmail (s. 55) şu şekilde tasvir edilir:

### ***Hazret-i Şah İsmail'in Methi***

*Hazret-i Şah-ı Âlemin babası*

*Lütfun ve mertliğin kaynağı, kerem sahibi idi.*

*Rauf ve Celil'in rahmet ayeti idi o,*

*Yücelikler sahibi Şahtı, Şah İsmail'di o.*

*Öyle bir yüce şanlı padişahı ki,*

*Hiç bir zamanda görülmemiştir onun gibisi.*

*Dinin refahı ve dünyanın süsüydü*

*Onun büyük zatından peyda olmuştu her şey.*

*Peygamberin vasisi idi o, tüm gücü ile çabalamış,*

*Kâbe'yi putlardan temizlemiştir.*

*Azer Kâbe'yi viraneye çevirmişti*

Kâbe putperestlerin altın ve mücevherleriyle dolmuştu.

Âlemin Şah'ı bilek gücüyle

Kureyş'in putlarını kırmıştı.

Ehlisünnet tamamen yok etmiş,

Caferi mezhebini ihya etmişti o.

Hakkın dinini aşikâr eylemiş,

Batıl ehlin niyetlerini altüst etmişti.

Ehlisünnetin kökünü kazımış,

Onların gözüne diken sokmuştu o.

O şahın bu âlemde yaptığıını

Âdem'den bu yana hiç kimse yapamamıştı.

Onun yeri cennet bahçeleri idi

Ali İmran'la cennette bir olmuştu o.

## فی مدح حضرت شاه اسماعیل

منیع جود و لطف بُود و کرم	والد حضرت شه عالم
شاه ذو جاه شاه اسماعیل	[۳۵] آیهی رحمت رؤوف جلیل
کس نداده به هیچ عهد نشان	پادشاهی چنان عظیم الشان
گشت از ذات عالیش پیدا	رونق دین و زینت دنیا
کعبه را پاک ساخت از اصنام	گر وصیّ نبیّ به سعی تمام
بت پرستان بساخت زیر و زبر	کرده افسرده خانهی آذر
صنمان قریش را بشکست	شاه عالم به زور بازو دست
کرد احیای مذهب جعفر	نیست کرد اهل .... او یکسر
اهل باطل فکار گردانید	دین حق آشکار گردانید
خار در چشم آن خسان افکند	ریشه ی ..... ز بیخ بکند
کس نکردست تا دم آدم	آنچه آن شاه کرد در عالم
همنشین علی عمران شد	مسکن او ریاض رضوان شد

### 3. Şah İsmail'in Zuhuruyla Beraber Tâcın da Zuhur Etmesine Dair Adlı Bölüm

Şah İsmail'in dinin müessisi olarak Kızılbaş tacını sembol haline getirmesi hadisesi, Safevi tarikatının devletleşme sürecinde oldukça önemli bir konudur. On iki imam Şiiliğinin mukimi Şah İsmail'in devletin başına geçtiği dönemlerde İran'da dini ve siyasi hâkimiyeti eline alarak yepyeni bir sistem kurduğu görülmektedir. Bu yeni sistemin sembolü olarak Kızılbaş tâcına önem vermiş, bu dönemde on iki dilimli taç artık devletin simgesi haline gelmiştir. Aslında bu simge daha önce yürürlüğe girmiş, Şah İsmail'in babası olan Şeyh Haydar (ö. 894/1488) döneminde kullanılmaya başlanmıştır.

Mazlum Şirazi'nin eserinde *Goftar der Suluk-i Minhac ve Sıfat-ı Tâc ve Tarik-i Puşiden-i an be Nov-i İbtihac* başlığı ile yer alan bölümü (s. 79) anlamak için eserin biraz daha öncesine gitmek gerekmektedir. Nitekim bu bölümden önce yer alan *Aydınlık Yolda Yürümeye, Tâcın Özelliklerine ve Taç Giyme Adabı ve Saadeti'ne Dair* adlı kısma gitmek daha doğru olacaktır. Bu bölümde öncelikle insanın marifet yolunun yolcusu olması gerektiği vurgulanmış, ruhu arındıran hasletlerden bahsedilmiş ve Safevi müritlerine bolca öğüt verilmiştir. Metinde hakikat yoluna uymanın ancak Mustafa, Haydar, Şübr, Şebir ve Masume olarak isimlendirilen zatlara bağlılıkla gerçekleşebileceği bildirilmiştir. Bu beş şahıs ise ehlibeytin beş kişisi olarak kabul edilen Âl-i abâ'dır. Penç/pençe-i Âl-i abâ denilen bu zatlar Hz. Muhammet, Hz. Fatıma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den ibarettir (Pervin Torkemeni & Nasır, 1385). İşte Mazlum Şirazi divanında Safevi tarikatı bağlısı bir kişinin kendisine edineceği gerçek dostu bu beş teni sevenlerden seçmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu yolla Şirazi Hz. Ali'nin ancak ehlibeyte dost olan kişiye nazar gözüyle bakabileceğini ifade etmektedir.

Mazlum Şirazi, divanının bu kısmında muhatabına adeta yalvarmakta, bu dünyada isteyeceği ne varsa sadece Şiilerden yani Ehl-i Hânedan'dan istemesini öğüt vermektedir. Ehlibeyt muhibbinin yüksek ahlakını öven şair *Şahlık Tâcının Giyilme Adabı* adlı bölümde ise kimlerin şahlık tâcı giymeye hak kazanabileceği üzerinde durmuştur. Şahlık tâcını ilk giyenin Hz. Âdem olduğunu söyleyen şair, ilginç bir yorum yaparak Nuh tufanının da Haydar hürmetine dindiğini ifade etmiştir.

Mazlum Şirazi, eserinde herkesin şahlık tâcını sadece padişahların giydiğini sandığını, tacı asıl giyenin nebilerin beşincisi saydığı Hz. Ali olduğunu, tâcın asıl sahibinin Hz. Ali olduğunu, Hayber günü kendisine sunulduğunu ifade etmektedir. Ona göre Hayber günü Hak'tan bir hitap gelmiş, bu hitapla birlikte kırmızı renkli tâcın sahibi Ali olmuştur. Ali Hayber'i fethetmiş, bu başarı sonrasında hakem tayin edilmiştir (Kermi, 1385).

Tâcın müessisinin Şah Haydar olduğu ifade eden şair, onun Şirvanşahlar'la giriştiği savaşta Akkoyunlular tarafından öldürülmesiyle tâc kullanımının sekteye uğradığını ifade eder. (Surur, 1374). O eserinde Şah Haydar'ın yerine geçen oğlu Şah İsmail'in bu tacı sembolleştirdiğinin, bu

dönemden itibaren Safevi tarikatı devlet olma merhalesini tamamladığının altını çizer.

Şah İsmail dönemine kadar birçok Tükmen boyunun kullandığı Kızıl bürk artık bir devletin simgesi olmuş, Mazlum Şirazi ede serinde Şah İsmail'i övmüş, bu alemde Şiilerin mevcudiyetini kuvvetlendiren, külli akla sahip olan tek önderin o olduğunu, dahası tacın tek sahibinin de kendisi olduğunu ifade etmiştir. Şair Safevi bağlı kişinin tâcı taktığında *mazlum* olacağını vurgulamış, burada kinaye ile kendi künyesine dikkat çekmiştir. Şair ayrıca bu bölümde tâca ait aslî ve ferî hususları saymıştır (Doğan Turay & Hüseyinli Baylan, 2024, pp. 143-161). Biz burada sadece Şah İsmail ile ilgili kısmı inceleyeceğiz.

### **Şâh İsmail'in Zuhuruyla Beraber Tâcın da Zuhur Etmesine Dair**

Cümle evliya tâc takmış, baş üste tâc takıp ona farklı bir mana katmıştır. O günden sonra tâc Şah Safi zamanına dek, gah açıkça giyilmiş gah gizli. Gah nur gibi apaçık olmuş, gah harami karanlığı gibi gizli kalmıştır. Ev içinde kuytuda olan kıymetli şey, bilmezlerin gözünden kaçmıştır. Sefî'den Hazret-i Haydar'a kadar, aşîkar olmuştur her başta. Fakat tâc daha çok kendini yalancı müşriklerin şerrinden saklamıştır. Hazret-i Şah zühur etmiş, rahmet kapısı halkın yüzüne açılmıştır. Şeriatı gelmiş, tâc süslenmiş, tâcın ışığı karanlık dünyayı aydınlatmıştır. Ey dost, bil ki külli akıla sahip olur ona yar olan, külli akıl ise ne emretse doğrudur. Külli akıl el üstüne el koydurur, Külli akıl yaban eli kökünden kesip attırır. Dinperver şahın gözbebeği öyle bir zamanında server olmuştur ki, Ümmetler O'nun zamanında güvendedir, alem içre tek bir muhalif kalmamıştır. Doğudan Batı'ya kadar herkes mümin olmuş, dünyayı lütfuyla donatmıştır. Kereminin nurundan herkes aydınlanmış, alemi kendi kereminden müzeyyen kılmıştır. Şahları, serverleri emrine boyun eğdirmiş, saf ve temiz kişileri mesnede oturtmuştur. Alemde Şiilerin yerini kuvvetlendirmiş Sünnilerin yüreğine kan oturtmuştur. Zamanı zulm ehlinde tamamen temizlemiş, kötülükleri yok ederek yerine nur yaymıştır. Din yolunda düşmanlık dikenlerini temizlemiş, din bahçesine tazelik getirmiştir. Yolda bir miktar diken kalsa da, Şah'ın hürmetine onlar da yok olacaktır. Şimdi tâca ait aslî ve ferî hususları dinle, dinle de muhiplere ve muhiplere anlat. Pirlerin sohbetinde olmak tâcın farzıdır, olara hizmet ise sünnetidir.

Sen öyle bir pir arayışında ol ki, seni dalaletten çabucak kurtarsın!  
Bugünün mürşidi Hazret-i Şah'tır, feyz haletinden âgâhtır.

### [ظاهر شدن تاج با ظهور شاه اسماعیل]

اولیا جمله تاج پوشیدند  
زان زمان تا زمان شاه صفی  
گاه مانند نور بودی فاش  
این گران مایه اندر آن خانه  
وز صفی تا به حضرت حیدر  
لیک از شرّ مشرکان دغا  
حضرت شاه چون ظهور نمود  
رونق شرع داد و زینت تاج  
عقل کلّ گشت یاورش ای دوست  
عقل کل هست دست بالا دست  
قرّة العین شاه دین پرور  
که در ایام آن پناه امم  
شرق تا غرب جمله مؤمن ساخت  
نور جودش زمانه روشن کرد  
[۶۸] سرو سالار اتقیا گردید  
شیعه را جایگاه افزون کرد  
دهر از اهل ظلم ساخت تهی  
خار اعدا ز راه دین پرداخت  
اندکی زان خس ارچه مانده به راه  
بعد از این اصل و فرع تاج شنو  
فرض تاجست صحبت پیران  
لیک پیری بجو که از سر جود  
مرشد امروز حضرت شاهست

فرق سر جای تاج بگزیدند  
گاه پیدا شدی و گاه خفی  
گاه پنهان ز ظلمت اوپاش  
بود مخفی ز چشم بیگانه  
می شدی آشکار در هر سر  
بیشتر تاج بود ناپیدا  
در رحمت به روی خلق گشود  
گشت روشن ز تاج، عالم داج  
عقل کلّ هرچه می کند نیکوست  
عقل کل دست غیر را دربست  
آنچنان گشته در زمان سرور  
یک مخالف نماند در عالم  
شرق و غرب از مخالف ایمن ساخت  
عالم از جود خود مزین کرد  
مسند آرای اصفیا گردید  
دل ... ز غصه پر خون کرد  
از بدی دهر کرد زو به بهی  
گلبن دین ز نو مطرًا ساخت  
نیست خواهد شدن به حرمت شاه  
به محبتان و مخلصان بگرو  
سنتش هست خدمت ایشان  
از ضلالت ترا رهاند زود  
که ز حالات فیض آگاه است

### Sonuç

Safeviler döneminde manzum olarak kaleme alınan *Nesebnâme-i Şâh-i Alempenah Şâh Tahmasb Safevi* adlı divan Şirazlı Mazlum'a aittir.

Bu eser I. Şâh Tahmasb (930-984) döneminde yazılmış bir menakıpnâme ve Safevi şahlarının soyuna dair bir velayetnâme ve şecerenâmedir. Eserde Safevi şahlarına ait bölümler içinde *Hazreti Şah İsmail'e Dair Methiye* adlı bir başlık bulunmaktadır. Burada Mazlum Şirazi Şah İsmail'i benzersiz biri olarak vasıflandırmakta, peygamber vasisi ve Caferi mezhebinin ihyageri saymaktadır. Şair *Şâh İsmail'in Zuhuruyla Beraber Tâcın da Zuhur Etmesine Dair* adlı alt başlıkta Safevi tarikatı bağlılarının nasıl bir edep ve erkân ile yetişmesi gerektiğinden bahsetmiş, müritleri Al-i Aba'yı sevmeye ve onların yoluna uymaya davet etmiştir. Ancak Ehlibeyt muhibbi olan kişinin gerçek tâc sayılabilecek şahlık tâcını giyebileceğini ifade etmiş, Kızılbaş tâcını giymeye hak kazanının yüksek ahlaka sahip Şiilerden olabileceğini vurgulamıştır. Şair eserinde Şah İsmail'in tâcın tarih sahnesine çıkmasındaki rolünden bahsetmiş, Şiilerin gücüne güç katan ve külli akla sahip olan Şah İsmail'in eli ile tâcın hayat bulduğunu anlatmıştır.



## Kaynaklar / References

- Bagiri, M. (1375). *Tarih-i Zeban-i Farsi*, Mecmuy-i Funun ve Mefahim-i Edebi 1, Neşr-i Gatre.
- Doğan Turay, E., & Huseynli Baylan, Z. (2024). "Qizilbash crown and etiquette of wearing it in Mazlum Shirazi's Nasabname-i Shah-i Alampanah Shah Tahmasb Safavid and its translation". *Edeb Erkan*, (6), 143–161. <https://doi.org/10.59402/EE006202408>
- Gunabadi, K. (1387). *Şah İsmailnâme*, tashih: Cafer Keyhani, Ferhegeistan-i Zeban-i Edeb-i Farisi.
- Handmir, M. M. (1370). *İran der Rurzigar-i Şah İsmail ve Şah Tahmasb Safevi*, be Kuşuş-i Gulam Rıza Tabataba, Movgufat-i Mahmud Efşar.
- Kermi, H. (1386). *Hayber, Ga'ley-i Faramuş Şode*, Müessesey-i İntişarat-i Nebevi.
- Muzaffer, A. M. H. (1386). *Şie der İnan*, Neşr-i Meşar.
- Pervin Torkemeni, P. & Nasır, A. (1385). *Tarih-i Siyasiy-i Şieyan-i İsna Aşe-i der İnan ez Vurud-i Muselmanan be-İnan ta-Teşkil-i Hukümet-i Safaviyye*, Şie Şinasiy-i Usve.
- Surur, G. (1374). *Tarih-i Şah İsmail Safevi*, tercüme: Muhammed Bagir Aram, Merkez-i Neşr-i Danişgah-i Tehran.
- Şirazi, M. (1402). *Nesebnâme-i Şah Alempenah Şah Tahmasb Safevi, Divan-i Mazlum Şirazi*, Be kuşuş-i Rasul Caferiyan, Neşr-i Müverrih.



## Seyid Əhməd Kəsrəvi və onun “Şeyx Səfi və Təbareş” əsərinə bir baxış

Eynulla Mədətli  ROR

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Xülasə

Seyid Əhməd Təbrizi Kəsrəvi (1891-1946) ədəbiyyat, tarix və tarixşünaslıq, cəmiyyətsünaslıq, dil, iqtisad, din və məzhəblə əlaqədar bir sıra əsərlərin müəllifidir. Onun İranda Məşrutə inqilabına, ərəb istilasından sonra Azərbaycanda hökmranlıq etmiş sülalə hakimiyyətlərinə dair əsərləri xüsusilə əhəmiyyətlidir. Ə.Kəsrəvi “Şeyx Səfi və təbareş” (“Şeyx Səfi və nəsl”) əsərində Səfəvi nəslinin seyidlərə bağlandığını, yeni bu nəslin yeddinci imam Musa əl Kazımdan gəldiyini tələqin edən İran rəsmi tarixçiliyinə qarşı çıxaraq, bu iddianın əsassız olduğunu irəli sürmüşdür. O, yazır ki, Şeyx Səfi və babaları doğru tanındıqları kimi, Azərbaycan tayfalarına mənsub idilər, onların dilləri də azəri idi, Şah İsmayılın öz şeirlərini yazdığı türk dili də sonradan bu xanədan içərisində rəvac tapmışdır. Vurğulayır ki, Səfəvilərin ulu babası Şeyx Şəfiəddin seyid olmamışdır, onun nəticələri özlərini seyid adlandırmışlar. Şeyx Səfiəddin sünnü olmuşdur, onun törəmələri şiəliyi qəbul etmişlər. Lakin burada Ə.Kəsrəfi heç bir dəlil gətirmədən iddia edir ki, Şeyx Səfiəddin farsdilli olmuşdur, ondan sonra gələnlər türk dilini qəbul etmişlər. Əlbəttə, Ə.Kəsrəvinin Səfəvilərin dili bərəsindəki fikirlərinin elmi əsası yoxdur, onların soykökü ilə bağlı fikri isə məntiqlidir və reallığa söykənir. Bu sülalə hökmdarlarının Azərbaycana və türk dilinə verdikləri önəm bunu təsdiqləyir.

**Açar sözlər:** Əhməd Kəsrəvi, İran Tarixçiliyi, Şeyx Səfiəddin, Səfəvilər Nəsl, Azərbaycan.

## Seyid Ahmad Kesrevi and an overview of his work “Sheikh Safi va Tabareh (Sheikh Safi and His Descendants)”

### Abstract

Seyid Ahmad Tabrizi Kesrevi (1891-1946) is the author of a number of works related to literature, history and historiography, sociology, language, economics, religion and sects. His works on the Mashruta Revolution in Iran and the dynastic powers that ruled Azerbaijan after the Arab invasion are especially important. In his work “Sheikh Safi va Tabareh” (Sheikh Safi and his descendants) A.Kesrevi spoke out against the Iranian official historiography, which suggests that the Safavid family is related to the Sayyids, in other words, this generation descends from the seventh imam Musa al-Kazim, and suggested that this assertion is unfounded. He writes that Sheikh Safi and his grandfather are known to have belonged to the Azerbaijani tribes, their language was Azerbaijani, and the Turkish language in which Shah Ismail wrote his poems later became popular in this dynasty. He emphasizes that the great-grandfather of the Safavids, Sheikh Safi ad-Din, did not become a Sayyid, his descendants called themselves Sayyids. Sheikh Safi ad-Din was a Sunni, his descendants adopted Shiism. However, here A. Kesrevi claims, without providing any evidence, that Sheikh Safi ad-din was a Persian speaking, and those who came after him adopted the Turkish language. Of course, A. Kesrevi’s ideas about the language of the Safavids have no scientific basis, while his opinion about their origin is logical and based on reality. This is confirmed by the importance that the rulers of this dynasty gave to Azerbaijan and the Turkish language.

**Keywords:** Ahmad Kesrevi, Iranian Historiography, Sheikh Safi ad-Din, Safavid Generation, Azerbaijan.

## Giriş

Əhməd Kəsrəvi Mirqasım oğlu 1891-ci ildə (h.ş. 1269) Təbrizin Hökmavər məhəlləsində xalıtuxuyan peşəsinə malik ruhani ailəsində dünyaya gəlmişdir. Yeniyetməlik vaxtı bir müddət dini hövzədə dini təhsil almış, Təbrizin qədim mədrəsəsində elmləri və ərəb ədəbiyyatını öyrənmiş, sonra Təbrizdəki Amerika məktəbinə getmiş, orada ingilis dilini öyrənmişdir. Həmin mədrəsədə dərslər demiş və məsihi müəllimlərlə islam dini ilə əlaqədar vaxtaşırı mübahisələrə girmiş, islamı müdafiə etmişdir. Demokrat Partiyasına qoşulduğuna görə Tehrana sürgün edilmişdir. Tehrandə ruhani paltarını və əmmaməsini dəyişərək ədliyyədə işə girmiş, sonra Xuzistana Ədliyyə rəisi vəzifəsinə təyin olunmuşdur. Yeni məhkəmə sistemində də yüksək vəzifə tutmuşdur, amma o vaxtın Ədliyyə naziri ilə fikir ixtilafına görə bu vəzifəsini tərk edib ömrünün sonunadək ədliyyə sistemində vəkilliklə məşğul olmuşdur. Bir müddət "Peyman" adında dərgi nəşr etmiş, sonra "Pərçəm" adlı qəzet buraxmışdır. "Məğul və mənğul" adlanan tədris müəssisəsində tarix dərsləri də tədris etmişdir. Amma İranda tanınmış şairlərinə, şerə, ədəbiyyata, irfan və ədəbə qarşı nalayiq söhbətlərinə və bu mövqeyindən əl çəkmədiyinə görə müəllimlik fəaliyyətindən uzaqlaşdırılmış, bundan sonra sərbəst vəkillik etməklə məşğul olmuşdur. 1946-cı ildə məhkəmə zalında bir "Fedayiane-eslam" mənsubu onu qətlə yetirmişdir (Farsi ensiklopediya, 1977, s. 2220).

Qeyd edilməlidir ki, "İslam fədailəri" islam siyasi təşkilatı olaraq 1946-cı ildə formalaşmışdı və bu təşkilat sekulyar (sivil) və ateist ictimai-siyasi xadimlərə və bu sayaq mövqeli şəxslərə qarşı geniş təbliğat kampaniyaları başlatmışdı. Bununla yanaşı, bu təşkilat tərəfindən bir sıra şəxslərə qarşı sui-qəsdlər edilmiş və qətlər törədilmişdi. 1955-ci ildə onların üzvləri həbs edilib edam olundular.

Şübhəsiz ki, Təbrizdə azərbaycanlı ailəsində doğulan, yeniyetməlik və gənclik çağları İranda tarixinin ən təlatümlü dövrünə təsadüf edən Əhməd Təbrizi (sonradan farslara məxsus Kəsrəvi təxəllüsünü götürmüşdür - E.M.) geniş mütaliyəyə malik idi, aldığı təhsil, əhatəsində olan çevrə və dil bilgisi onun bir tədqiqatçı kimi müxtəlif elm sahələrinə baş vurmasına yol açmışdı. O, ana dili olan türkcədən başqa ərəb, ingilis, fransız dillərini bilirdi, qədim pəhləviyə və ermənicəyə də bələd idi.

### 1. Ə.Kəsrəvinin Elmi Yaradıcılığı və Dünya Görüşü

Ə.Kəsrəvi ədəbiyyat, tarix və tarixşünaslıq, cəmiyyətsünaslıq, dil, iqtisad, din və məzhəblə əlaqədar bir sıra əhəmiyyətli əsərlərin müəllifidir. Onun İranda Məşrutə inqilabına, ərəb istilasından sonra Azərbaycanda hökmranlıq etmiş sülalə hakimiyyətlərinə dair əsərləri xüsusilə əhəmiyyətlidir. Ə.Kəsrəvinin ictimai, iqtisadi, siyasi, ədəbi mövzularda öz müasirlərindən fərqli olaraq sərgilədiyi kəskin tənqidi münasibət, dini xurafata qarşı çıxması, islamda təriqətçiliklə barışmaması, o zamankı İranda cəmiyyətindəki mövcud olan naqisliklərə, adət-ənənələrlə, zamanla uyğunlaşmayan dini ehkamlara qarşı tənqidi münasibəti, bir



çox məsələlərə dair reformist düşüncələri və təklifləri, əlbəttə, ona qarşı həm hakim dairələrdə, həm də dini-məzhəbi cəmiyyətdə xoş olmayan münasibət yaratmışdı.

Onun İran ədəbiyyatına, şairlərin yaradıcılığına, xüsusilə sufi ədəbiyyatına və şeirinə, Hafizin, Mövlananın qəzəllərinə və rübailərinə dair tənqidi fikirləri cəmiyyətdə birmənalı qarşılanmırdı və bu münasibətə görə yəqin etmək olar ki, o, ictimai-siyasi-iqtisadi mövzularda əsasən realist mövqe tutmasından fərqli olaraq, ədəbiyyat, xüsusən də sufi fəlsəfəsi və şeiri, dil və dilçilik mövzularında yetərli biliyə malik deyildi. Onun dini-məzhəbi görüşləri də islahatçı mövqedən olsa da, qərəzdən xali deyildi, zaman keçdikcə onun şiə islamçılığına tənqidi yanaşması sərtləşirdi və şiə məzhəbinə bu ifrat tənqidi münasibəti 1946-cı ildə onun qətlinə səbəb oldu. Sünnü üləmalarının təqdir etdiyi bu mövqenin, xüsusilə onun şiəliyin təhlilinə və tənqidinə dair ərəb dilində məqalə və çıxışlarının çoxlu tərəfdarları da var idi. Ə.Kəsrəvinin "pəkdini" təlimi dini hövzələrə də yol tapmışdı, xüsusilə gənclər arasında yayılırdı. Hətta onun ölümündən sonra da bu təmayül davam edirdi və tərəfdarları onun kimi, tohidi qəbul edir, lakin dinlərdəki bütün məzhəb mərasimlərini, dini adət-ənənələri inkar edirdilər. Ə.Kəsrəvinin dinə dair baxışları onun tərəfdarları ilə birlikdə təsis etdiyi "Azadəqan" (Azadlar) vəqfi vasitəsilə yayılırdı. O, son dövrlərin ən zəhmətkeş tədqiqatçılarından və yazıçılarından sayılırdı. Onun 75 kitab və iri həcmli məqaləsi, müxtəlif mövzularda yazıları ölkədə və xaricdə nəşr edilirdi. Onun tarixə dair aşağıdakı əsərləri maraqlıdır: "Tarixə məşrutəyə-İran" (İran məşrutəsinin tarixi), "Tarixə hicdəhsəleye-Azərbaycan" (Azərbaycanın 18 illik tarixi), "Tarixə pansədsəleye Xuzistan" (Xuzistanın beş yüzillik tarixi), "Şeyx Səfi və təbəreş" (Şeyx Səfi və sülaləsi), "Şəhriyarəne qomnam" (Adı itmiş hökmdarlar), "Tarixçeyə Şir o Xurşid" ("Aslan və Günəşin tarixi"), "Tarixçeyə ciğ və qəlyan" ("Çubuq(muşduq) və qəlyanın tarixçəsi"), "Nader Şah" (Nadir Şah). Dini-məzhəbi mövzularda: "Vərcəvənd vəqfi", "İslam haqqında", "Şiəlik", "Ruh haqqında", "Bəhailik", "Sufilik"; ictimai-siyasi mövzularda: "İş, sənət və pul", "Siyasət yolunda", "Mədəniyyət nədir?", "Bizim zabitlərimiz"; dilçilik və qrammatika sahəsində: "Azəri, ya zəbani bastane-Azərbaycan", "Zəbane pak", "Zəbane farsı", "İranın şəhər və kəndlərinin adları"; ədəbiyyat və incəsənətə dair: "Hafiz nə deyir?", "Ədəbiyyat haqqında", "Şeir və şairlər haqqında" (Farsi ensiklopediya, 1977, s. 2220).

Ə.Kəsrəvi əsərlərinin dili, onun özünəxas üslubu da yenilikçi idi və onaqədərki və müasiri olan yazarlardan fərqlənirdi, yəni mövzuya uyğun onun hüsn-rəğbəti, emosional hissləri mükəmməl ifadə olunur, oxucuda oxumaq həvəsi yaradırdı və mürəkkəb cümləpərdazlıqdan uzaq idi. Məsələn, Məşrutə tarixinə dair əsərində özünün bu hərəkata məhəbbəti həmin prosesin şərhində aydın hiss olunurdu (Kəsrəvi Təbrizi, 2537/1974).

Qeyd edilməlidir ki, Ə.Kəsrəvinin həyat və yaradıcılıq yolunda Məşrutə inqilabının əhəmiyyətli rolu olmuşdur. Qacarlar sülaləsinin padşahlarının yanlış daxili və xarici siyasətlərinə görə ölkənin acınacaqlı durumu, xarici qüvvələrdən tam asılılığı, savadsızlıq və cəhəlet onda

islahatçı fikirlər doğurmuş, Məşrutə hərəkatında iştirakı, sonralar isə missionerlərlə təmasları və Amerikan məktəbində təhsil və tədris onun dünyagörüşünə və həyat mövqeyinə öz təsirini qoymuşdu. O, siyasətdə bir-iki dövlətlə deyil, bütün dövlətlərlə münasibətlər qurulmasının və əməkdaşlığın tərəfdarı idi. Ölkəni Rusiyanın tərəfinə çəkən Tude partiyasına qarşı müxalif idi, eyni zamanda İrani tamamilə İngiltərənin təsir dairəsinə salmaq istəyən Seyid Ziyaəddin Təbatəbainin də əleyhinə idi. Bu əqidədə idi ki, İran öz istiqlaliyyətini və maraqlarını təmin etmək üçün dünyanın bütün ölkələri ilə xoş münasibət qurmalıdır. O, əsərlərində İranın idarəçiliyində, iqtisadiyyatında və siyasətindəki nöqsanları sadəcə tənqid etmirdi, eyni zamanda bu problemlərin həlli yollarını da göstərir, mütərəqqi təkliflər irəli sürürdü. Ölkədəki dinlər və təriqətlər arasında ahəngdar münasibət qurulmasının tərəfdarı idi. Amma onun ölkənin bütün qövmlərinin (xalqlarının) dil və mədəniyyət fərqlərinin aradan götürülüb vahid iranlı (irani budən) mənsubluğunun bərqərar edilməsi təklifini irəli sürməsi nə ədalətə, nə də insanlığa sığırdı.

Ə.Kəsrəvinin "*Tarix haqqında*" kitabını nəşrə hazırlayan və həmin kitabın 1999-cu ildə Tehrandə çap edilən üçüncü nəşrinə yazdığı ön sözdə Əzizullah Əlizadnin yazdığı kimi, hər yazıçıda olduğu kimi, Ə. Kəsrəvinin də əsərlərinin qüvvətli və zəif cəhətləri vardır (Kəsrəvi, 1378, s. 9).

Əlbəttə, onun şəxsiyyəti kimi, bir çox fikirləri, təklifləri də ziddiyyətli idi və bir sıra hallarda tənqidlərə, təzyiqlərə də məruz qalırdı. Ə. Kəsrəvi Qacarlar hakimiyyətini sevmədiyi kimi, Rza Şah Pəhləvinin də hakimiyyətinə müxalif idi. Lakin o, qatı bir paniranist idi, irançılığı da ifrat səviyyədə idi, İranda bir millət və bir dil (fars dili) zəruriliyini irəli sürürdü, baxmayaraq ki, bir türk övladı olaraq türk dilinin İranın siyasi tarixində, mədəni həyatında türklərin və türk dilinin (Azərbaycan türkcəsi) əsrlər boyunca necə mühüm rola malik olduğunu çox yaxşı bilirdi. Bu baxımdan onun bir sıra əsərləri şah hakimiyyətinin yeritdiyi siyasətlə səsleşirdi, bu da ona bezi imkanlar açırdı.

## 2. Ə.Kəsrəvi Səfəvilər Sülaləsi Haqqında

Kəsrəvi tarix və tarixşünaslıq məsələlərinə həsr etdiyi "*Dər piramune - tarix*" əsərində İran ərazisində hakimiyyət sürmüş bütün sülalələr haqqında yığcam məlumat verərək onların tarixi rolunu şərh etmiş və həmin hakimiyyətləri öz baxış bucağından dəyərləndirmişdir. Əsərin "Səfəvi xanədanı" adlı 12-ci bölməsində yazır:

Səfəvi xanədanının tarixini çox az adam olar ki, oxumasın ya eşitməsin. Bu xanədanın şahları I Şah İsmayıl, I Şah Təhmasib, İsmayıl Mirzə, Həmzə Mirzə, I Şah Abbas hər biri böyük və dəyərli işlər həyata keçirmişlər. Lakin bu xanədan Böyük Şah Abbasdan sonra əldən düşmüş, ondan sonra hakimiyyətə gələn padşahların hər biri digərindən daha layiqsiz olmuşdur. (Kəsrəvi, 1378, s. 72)

Ə.Kəsrəvi əfqanların Qəndəharı ələ keçirib İrandan ayırandan sonra Səfəvi dövlətinin paytaxtı İsfahana hücum etdiyini və şəhəri ələ



keçirib orada hakimiyyət sürdüklərini qısa təsvir edərək qeyd edir ki, Şah Sultan Hüseyn oğlu Təhmasibi vəliəhd təyin edərək İsfahandan bir neçə əmirlə birlikdə çıxarib Qəzvinə yolladı ki, orada qoşun yığıb İsfahanın müdafiəsinə gəlsinlər. Qəzvində Təhmasibin ətrafına xeyli tərəfdarlar toplandı və qoşun yığıldı, lakin vələhd atasına köməyə getməyə tələsmədi, çünki ətrafındakı əmirələr ona məsləhət gördülər ki, indi qoşunla gedib əfqanların hücumunun qarşısını alsalar, bütün qələbə şahın adına yazılacaq, yaxşı olar ki, qoyaq əfqanlar İsfahanı alsınlar, əfqanlar İsfahanı alandan sonra hücum edib İsfahanı azad edək və qələbə sənin qələbən olsun. Ə.Kəsrəvi yazır:

Görün alçaqlıq və çirkinlik nə həddə çatmışdı! Qeyd edir ki, belə ürəksixıcı şəraitdə Təhmasib Qəzvində özünə toy etdi. Həmin keçə əfqanlar İsfahanı işğal etdilər..." Ə.Kəsrəvi yazır ki, həmin gün İsfahanda artıq uzun illər yaşayan avropalı səyyahlardan birinin əfqanların şəhəri ələ keçirməsi ilə əlaqədar yazdığı kitabın türkçə tərcüməsi əlimizdədir, burada Sultan Hüseynin və oğlu Təhmasibin işi bilməməzliyi və ləyaqətsizliyi barəsində elə şeylər yazılmışdır ki, başdanbaşa xəcalətvericidir... (Kəsrəvi, 1378, s. 73)

Ə.Kəsrəvi yazır ki, İranda Səvəvilərin tarixini yazanlar onları tərifləmək siyasətinə uyğun olaraq hər bir sözlərinin əvvəllində onların atalarının – Şeyx Səfinin nəslinin Musa əl-Kazımdan gəldiyini irəli sürürlər. İsgəndər bəyin "Aləm Ara" ("Aləmə araye Abbasi"-Dünyanı bəzəyən Abbasın tarixi - E.M.) əsərində də bu fikir yer almışdır. Ardınca yazır:

Bunu da bilir ki, seyyadət (seyidlik, zati-alilik, zati-müqəddəslik anlamında. Azərbaycanda bu, ərəbcədən fərqli olaraq "seyid" kimi işlədilir və bu nəslin Həzrət Əlidən başlanan imamlara mənsub olduğu hesab edilir - E.M.) Səfəvilər xanədanının öz işlərini irəli aparmaq üçün həyata keçirdiyi vasitə olmuşdur və bundan çox faydalanmışlar. O zamanlar seyyadətə çox böyük hörmət bəsləyirdilər, adamlar onu əziz tuturdular. İran xalqının Səfəvilərə könülbağlılığının səbəblərindən biri güman ki, bu nəslin seyyadətə bağlılığı olmuşdur. (Kəsrəvi, s. 83)

Kəsrəvi qeyd edir:

Keçən il (1305 h.ş.-1926 m) ki, mən "Azəri dili ya Azərbaycanın qədim dili" barəsində tədqiqat apardarkən Səfəvilərin böyük babası Şeyx Səfinin bu dildə iki beytinə rast gəldim və məni onun həyatının tarixcəsini araşdırmağa maraqlandırdı və gözləmədiyim halda məlum oldu ki, Şeyx Səfi öz zamanında seyid olmamışdır və heç kəs onu seyid kimi tanımamışdır, heç özü də kökünü bu nəslə (seidliyə) bağlamamışdır. Onun ölümündən sonra oğlu Sədrəddin seyidlik həvəsinə düşmüş və müridlərinə nəslinin seyidlərə mənsubluğunu təlqin etmişdir. Kəsrəvi vurğulayır ki, o məlumata da rast gəldim ki, öz qılıncı ilə İranı sünnülərdən qoruyan Şah İsmayılın ulu babası sünnü imiş. (Zəka, 2536/1973), s. 56)

Ə.Kəsrəvi yazır:

Şeyx Səfi və babaları doğru tanındıqları kimi, Azərbaycan tayfalarına (boumiyane-Azərbaycan) mənsub idilər, onların dilləri də azəri idi, Şah

İsmayılın öz şeirlərini yazdığı türki sonradan bu xanədan içərisində rəvac tapdı. Demək lazımdır ki, Şeyx Səfidən başlamış Şah İsmayılədək iki yüz ildən bir az zamanda xanədənda üç dönüşüm (transformasiya) olmuşdur:

1. Şeyx seyid olmamışdır, onun nəticələri (nəbirqan) seyid olmuşlar;
2. Şeyx sünnü olmuşdur, onun nəticəsi sünnükoş (sünnüöldürən) Şah İsmayıl şiyəə dönmüşdür;
3. Şeyx farsdilli olmuşdur, ondan sonra gələnlər türklüyü qəbul etmişlər. (Kəsrəvi, 1973, s. 56; Kəsrəvi, 1378, ss. 3-4)

Ə.Kəsrəvi "Şeyx Səfi və təbareş" əsərində Səfəvilərin soykökünün araşdırmasına həsr edilmiş bölümdə yazır:

İran tarixində Səfəvilər səviyyəsində ad çıxarmış az xanədan olmuşdur. Bu sülalə İranın tarixini (özünə) qaytarmış, onlardan Şah İsmayıl, Şah Təhmasib və Şah Abbas kimi işgüzar padşahlar çıxmışdır. Bu xanədan beş yüz ildir ki, seyidliyi ilə tanınmış və bu nəsil o qədər möhkəm olmuşdur ki, kimsədə başqa güman olmamış, hətta İranda onların ən sərt əleyhdarları bu barədə xırdalıq etməmişlər. Həmin dövrün osmanlı tarixçiləri davamlı İran-Osmanlı müharibələri zamanlarında öz üsullarına uyğun bədzəbaniliklə səfəvilər barəsində yazırdılar, demək olar ki, onların vurduğu dil yaralarının toxunmadığı məsələ ancaq bu nəslin seyidliyi məsələsi idi və bu barədə susurdular. (Kəsrəvi, 1973, s. 56)

Amma seyidlik başdan-başa heyrətəməz olmuşdur və məndə sual doğururdu ki, belə adlı-sanlı nəsil öz həqiqi kökünü yaddaşlardan silib, necə yalançı nəslə bağlaya bilməmişdir? Kəsrəvi bildirir ki, asan olmasa da, o, bundan sonra geniş araşdırmalara başlayıb. Qeyd edir ki,

Səfəvi tarixini yazan həmin padşahların zamanında yaşamış tarixçilərin əlimizə çatan əsərlərində yaltaqlıq mövcud idi... Bununla belə mən həll yolunu tapdım və Allaha şükür ki, bu çətin olmadı, asanlıqla baş tutdu. Nə bu xanədanın seyidliyi, nə də Şah İsmayılın sünnü qatilliyi barəsində əhəmiyyəti olan bir məlumat əldə etdim. Onların seyidliyinin doğru olmadığına dair iki-üç dəlildən başqa bilgi yox idi. Araşdırmalarım zamanı çoxlu dəlillər tapdım və bu məsələ də aydınlaşdı. Bu zəmində "Şeyx Səfiəddin və sülaləsi" əsərini yazmağa qərar verdim (Kəsrəvi, 1973, s. 57)

Ə.Kəsrəvi qeyd edir ki,

Mən bilmirəm Səfəvi şahlarının seyid olmağı ya olmamağı İran tarixində nə rol oynaya bilər (çə henayəsi də tarixə iran təvanəd daşt). Bilmirəm mənim yazdıqlarıma sonra gələnlər necə əhəmiyyət verəcəklər. Mən sevirəm ki, tarixdən bir yalanı uzaq tutam... Tarixdə bu böyüklükdə yalan mümkündür ki, bəzi bədxah tarixçiləri ürəkləndirə və bunu dəstəvüz edib tarixin əhəmiyyətini azaltmağa cəhd edələr. Amma indi ki, bir neçə il həqiqətin üzərindən ki, pərdə qaldırılıb və necəlik aşkara çıxıb, bədxahlar da tarixin əhəmiyyətini qəbul edələr... Söz yox ki, İran tarixi bulaşıqdır (alude), amma təmizləməyin yolu açıqdır və bu kitab həmin sıradan olan nümunədir. (Kəsrəvi, 1973, s. 58)





Qeyd edilməlidir ki, bu qənaətdə tamamilə haqlı olan Ə. Kəsrəvi, təəssüf ki, bir sıra tədqiqatlarında iddia etdiyi obyektiv mövqeyə əməl etməmişdir. Ölkənin düçar olduğu ictimai-siyasi burulğan, xüsusən də, əsrlər boyu İran adlanan ölkəni idarə etmiş türk sülalələrinin sonuncusu olan Qacarlar hakimiyyətinin olduqca zəifləməsi, ölkənin XX əsrin əvvəllərindən etibarən inqilablar və müharibələr meydanına çevrilməsi, ölkənin böyük dövlətlərin, xüsusilə də, İngiltərə və Rusiyanın tam təsir dairəsinə düşməsi, ölkə daxilində tam dərəcəli hökm sürməsi ziyalılarda, düşünən beyinlərdə çoxlu suallar doğurmuşdu. Xalqın güclü, sabit, qayda-qanuna əsaslanan mərkəzi hakimiyyətə ehtiyacı yaranmışdı. Belə bir şəraitdə ingilislər ölkədə öz mənafələrinə uyğun bir hakimiyyət dəyişikliyi yaratmağı planlamışdılar. Bu siyasət kazak briqadasının polkovniki Rza xan Savadkuhinin 1920-ci ildə hərbi çevrilişlə İran hakimiyyətində yüksək vəzifəyə sahib olması, əvvəl Tehranın hərbi komendantı, polis və jandarma qüvvələrinin rəisi, ardınca Hərbi nazir postu, sonra Baş nazir və sonda 1925-də Məclisdə şah elan edilməsi ilə nəticələndi.

Qacarlar sülaləsi hakimiyyətinin bitməsi və dövlət idarəçiliyində, ölkənin həyatında fərqli bir mərhələnin başlanması demək idi. Bu şərait Ə.Kəsrəvinin yaradıcılığına da təsir göstərmişdi. İranda müxtəlif ideya cərəyanları özünü göstərməyə başlamışdı. Qeyd edilməlidir ki, Qacarların sonuncu hökmdarı Sultan Əhməd şah (1898-1930) Rza xanın Baş nazir təyin edilməsindən sonra 1923-cü ildə Avropa səfərə çıxdı, bu əslində onun artıq ölkədən kənarlaşdırılması idi. 1909-cu ildə uşaqkən hakimiyyət taxtına oturdulan Əhməd şahın yerinə ölkəni onun regentləri idarə edirdi. Qeyd edilməlidir ki, 1920-ci illərdə qonşu Türkiyədə Mustafa Kamal Paşanın Cümhuriyyət quruculuğu təcrübəsi İranda da maraqla izlənilir və müzakirə edilirdi (Kesrai, 2017, c. 61).

Belə bir şəraitdə Ə.Kəsrəvinin baxışlarında paniranizm, panfarsizm aparıcı mövqeyə keçməyə başlayır. Ə.Kəsrəvinin istər tarix, istərsə də fəlsəfəyə, dilçiliyə və s. dair fikirlərindən, əsərlərindən məlum olur ki, bu sahələrdə onun bilikləri hərtərəfli və geniş deyildi. Onu yaxından tanıyan məsləkdaşlarının fikrincə Kəsrəvi iqtisadiyyat məsələlərinə bələd deyildi. Onun ədəbiyyat məsələlərinə dair məqaləsi də bu sahədəki biliklərinin məhdudluğuna dəlalət edirdi. Həmçinin müxtəlif ictimai-siyasi cərəyanlara qarşı ziddiyyətli münasibəti də onun bu sahədəki mütəxəssisliyinə sual doğururdu. Özü də bir sıra hallarda bunu dilə gətirirdi (Yəzdani, 1376, s. 23).

Ə.Kəsrəvinin tarix sahəsindəki tədqiqatları və çap etdirdiyi əsərlərdə, xüsusilə də "Məşrutə inqilabının tarixi", "Adı itmiş hökmdarlar" və başqalarında da dəyərli, geniş məlumatlar və təhlillərlə yanaşı, ziddiyyətli mövqeyi də üzə çıxırdı. Məsələn, bir məqaləsində yazmışdı: "İranda sakin olan kiçik irqlərin (nejad) hər birinin özünün başqa bir tarixi vardır və hər biri tarixini öz gənclərinə öyrədir ki, bu da İrana qarşı düşmənçiliklə doludur. Onların hər birinin cürbəcür kultları da özləri üçün bir başqa tarixə malikdir və onların bəziləri iranlılar (farslar anlamını qəsd

edir - E.M.) tərəfindən öldürüldüklerini, yaxud öz təbirləri ilə deyilsə, "şəhid edildiklərini" öyrədirlər (Yəzdani, 1376, s. 32).

Ə.Kəsrəvi o zaman İran (fars) millətçiliyi mövqeyindən çıxış edirdi. "Ayənde" jurnalının sahibi və naşiri Dr. Mahmud Əfşarla tanış və həmkar olduğundan, hər ikisi "Vəhdət-e melliye iraniyan" (iranlıların milli vəhdəti) məsələsində həmrəy idilər. Vurğulamaq lazımdır ki, onun bu təmayülü dilçilik və tarix sahəsindəki yazılarında aşkar üstünlük təşkil edirdi.

Burada Ə. Kəsrəvinin necə bir tədqiqatçı olduğuna da nəzər salaq. Özü "*İran Məşrutə tarixi*" kitabının müqəddiməsində yazır ki, gərək onu bir tarixçi (tarixnevis) saymasınlar. Amma onun tarix araşdırmaları çoxdur və bu sahədə fəaliyyəti "Təbəristan tarixi"ni yazmağı ilə başlamışdır. Onun bu məqaləsi "*Novbahar*" dərgisində 1301 (1922) ildə dərc olundu. "Seyyid Əhməd Təbrizi" imzası ilə yazılmış bu əsər "*Təvarixə-Təbəristan və yaddaşthayi ma*" (*Təbəristan tarixi və bizim qeydlərimiz*) adlanırdı (Yəzdani, 1376, s. 35). Bundan sonra o, tarixlə əlaqədar davamlı olaraq əsərlər və məqalələr yazmış, ömrünün sonunadək tarixi mövzulara marağı onu tərk etməmişdir.

Ə. Kəsrəvinin əsərlərinin bibliografiyası ilə İranda məşğul olmuşlar. Bu sıradan Mahmud Kətirayinin "*Ketabşenasiye-Kəsrəvi (Tərhe besyar müğəddəmati)*" məqaləsi 1972-ci ildə "Fərhəngə İran zəmin" in 18-ci cildində geniş şərh edilmişdi (Yəzdani, 1376, s. 35).

Bundan sonra, 1926-cı ildə Kəsrəvi "*Azəri ya Azərbaycanın qədim dili*"ni yazdı.

İrantarixçisi Z.Yəzdaninin fikrincə onun bu əsərinin meydana çıxdığı şərait yeni İranda Məşrutədən sonra Osmanlı dövlətində "Gənc türklər" hərəkatı, Turançılıq ideyaları türklərin yaşadıkları bütün yerlərdə birlik və həmrəyliyə rəvac verirdi və böyük türk imperatorluğu qurmağa çağırırdı. İran Azərbaycanı da türksakinli olduğundan turançılığın tərəfdarları ilə Azərbaycan sakinlərinin türk olmadıqlarını iddia edənlərin mübarizəsi qəzetlərdə gedirdi. İlk qrupun əsas dəlili bu idi ki, azərbaycanlılar türk dillidirlər. Ə. Kəsrəvi isə qədim zamanlardan izləməklə iddia edirdi ki, azərbaycanlılar türk dilini sonradan qəbul etmişlər...

Ə.Kəsrəvi bunlardan sonra "*Şeyx Səfi və təbəreş*"i yazdı. Bu əsərlərdən görünür, xüsusilə də onun "*Şəhriyarane - gomnam*" (adı "İtmiş hökmdarlar") əsərindən aydın olur ki, o, hətta cüzi, dağınıq tarixi məlumatları toplayıb bir araya gətirməkdə, onları təhlil edib məntiqi nəticələr çıxarmaqda məharətlidir, bir sıra hallarda qəbul edilmiş müddəalara qarşı çıxıb bilər və öz orjinal fikirlərini bəyan etməkdən çəkinmir.

Qeyd edilməlidir ki, Kəsrəvi ilə yanaşı, eyni dövrdə İranda tarixi araşdırmalar aparan, qədim əlyazmaları və mənbəşünaslıq materiallarını öyrənərək tarixi əsərlər yazan bir sıra tarixçilər olmuşdur: Məliküş-şüəra Bahar, Seyyid Məhəmməd Əli Camalzadə, Seyyid Həsən Tağızadə, Məhəmməd Qəzvini, İbrahim Pur Davud, Səid Nəfisi, Məctəbə Meynəvi, Zəbih Bəhrüz, Həsən Pirniya (Muşirüd-dövlə), Nəsrullah Fəlsəfi, Abbas



İqbal Aştıyani və b. Göründüyü kimi, həmin dövrdə tarixçilik heç də durğun deyildi, lakin Kəsrevinin mövqeyi bu idi ki, tarixçilik cəmiyyətə fayda verməlidir, məsələn, onun "Azəri və Azərbaycanın qədim dili" əsəri kimi siyasi əhəmiyyətə malik olmalıdır. Doktor Cavad Heyət Ə.Kəsrevinin həmin məqaləsini hərtərəfli təhlil edib onun bütün müddəalarını elmi əsaslarla təkzib etdikdən sonra bu qənaətə gəlir ki, "bu əsər siyasi motivlərlə yazılmışdır" (Heyət, 2011, s. 496).

Ə.Kəsrevi tarixə və tarixçiliyə xüsusi önəm verirdi, tarix yazanların həqiqətçi və "təmiz dili" olmağını zəruri sayırdı (Zəka, 1356, ss. 79-178). Amma özü Azərbaycanın tarixi-siyasi coğrafiyası, Azərbaycan türklərinin mənşəyi, dili, mədəniyyəti ilə əlaqədar bir sıra əsərlərində bəzən bu prinsipinə əməl etmir, siyasi konyukturaya xidmət etməyi üstün tuturdu.

Ə.Kəsrevinin istər tarix, istərsə də fəlsəfəyə, dilçiliyə və s. dair fikirlərindən, əsərlərindən məlum olur ki, bu sahələrdə onun bilikləri hərtərəfli və geniş deyildi. Katuzian yazmışdı ki, Kəsrevi iqtisadiyyat məsələlərinə bələd deyildi. Onun ədəbiyyat məsələlərinə dair məqaləsi də bu sahədəki biliklərinin məhdudluğuna dəlilətdir. Həmçinin müxtəlif ictimai-siyasi cərəyanlarına da ziddiyyətli münasibətləri də onun bu sahədəki mütəxəssisliyinə sual doğururdu. Özü də bir sıra hallarda bunu diqqətə çatdırırdı (Yəzdani, 1376, s. 23). Onun "Azəri ya zəbanə bastane - Azərbaycan" əsərində də dilçi və bu sahənin mütəxəssisi olmadığı vurğulanır. O, yazır ki, mən bu əsəri yazanda dilçilik (zəbanşenasi) barəsində biliyim yox idi, ancaq tarix yolu ilə zəmin yaradırdım, "azəri" dili və onun digər İran dilləri ilə əlaqəsinə dair heç bir şey yazmamışdım və bu məlumatsızlığım ilə əlaqədar bu əsərdə narahatlıq keçirdim, amma bu əsər yayıldıqdan iki-üç il sonra dilçiliklə məşğul olmağa başladım. Göründüyü kimi, onun irəli sürdüyü müddəalara heç də birmənalı yanaşılmamalıdır (Kəsrevi, ilsiz, s. 4).



## Nəticə

Ə.Kəsrevinin paniranist mövqeyi sonralar panfarsist qələm sahibləri və siyasətçilər tərəfindən təbliğ edilməyə başlandı və təəssüf ki, həmin xətt bu gün də, bu və ya digər şəkildə davam etməkdədir. Əlbəttə, həm İranın özündə, həm də Azərbaycan Respublikasında kəsreviçilik haqlı olaraq obyektiv mövqedən tənqid hədəfinə çevrilmiş, onun Azərbaycanın tarixi coğrafiyasına, Azərbaycan türklərinin dilinə, mədəniyyətinə, tarixi keçmişinə dair əsassız iddialarına tədqiqatçılar tərəfindən tutarlı elmi cavablar verilmişdir. Səfəvi nəslinin də türk etnik mənsubluğu həm Azərbaycan Respublikasında, həm də Güney Azərbaycanda heç bir zaman şübhə doğurmamışdır.

## Mənbələr və Ədəbiyyat

- "Dairətül-məarefe farsı" (*Farsi ensiklopediya*). (1356). Celdə dovvom, bəxşə əvvəl. *Farsi ensiklopediya*, (1977). İkinci cild, birinci hissə.
- Heyət, C. (2011). *Dilimiz, ədəbiyyatımız və kimliyimiz uğrunda*. "Elm və təhsil".
- Kesrai, M. S. (2017). "İdeyniyyə prosesı v İrane. Sbornik statey": *Tipologiya religioznıx napravleniy v İrane ot Konstitutsionnoy revolyutsii i do İslamskoy*. (224). 61. [Кясраи, М.С. (2017). Идейные процессы в Иране. Сб.статей: "Типология религиозных направлений в Иране от Конституционной революции и до Исламской". (224), 61.]
- Kəsrəvi, Ə. (1378). *"Dər piramune tarix"*. Be kuşəşə Əziz Əlizadə, nəşre sevvom, Entəşarate Ferdus.
- Kəsrəvi, Ə. (2536/1973). *Şeyx Səfi və təbəreş - Karvənde Kəsrəvi*, (*"Karvənde-Kəsrəvi"*). Məcmueye 78 resale və qoftar əz Əhməd Kəsrəvi ba kuşəşə Yəhya Zəka.
- Kəsrəvi, Ə. (ilsiz). *"Azəri, ya zəbani bastane-Azərbayqan"*. Entəşarat-e muəssisəye mətbuati-ye Şərg.
- Kəsrəvi, Ə., Təbrizi, Ə. (2537 (1974)). *"Tarixe məşrutəye-İran"*, celd əvvəl, Müəssisəye-entəşarate-Əmir Kəbir.
- Yəzdani, S. (1376). *Kəsrəvi və tarixe-məşrutəye-İran*. Nəşre-Ney.
- Zəka, Y. (1356). *Karvənde-Kəsrəvi*. Nəşre-dovvom.

## Görkəmli hökmdarın ədəbi-fəlsəfi irisinin öyrənilməsi tarixindən

**Xeyirbəy Qasimov**    
Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Xülasə

Azərbaycan Səfəvi dövlətinin (1501-1736) qurucusu Şah İsmayıl Xətəinin (1488-1524) siyasi xadim və şair kimi fəaliyyəti haqqında bir çox məlumatları 1550-ci ildə "Töfheyi-Şami" təzkirəsinin müəllifi, şairin oğlu Sam Mirzə (1517-1567) vermişdir. Şah İsmayıl Xətəidən bəhs etmiş orta əsr tarixçilərindən Mirxond, İsgəndərbəy Münşi (Türkman), salnamə müəllifləri və təzkirəçilərdən Lütfulibəy Azər, Rzaquluxan Hidayət daha çox şairin siyasi fəaliyyətini əks etdirmiş, onun ədəbi sahədəki xidmətləri barəsində kiçik qeydlərlə kifayətlənmişlər. Şah İsmayıl Xətəinin ədəbi irisinin kompleks şəkildə araşdırılması və nəşri işi Həmid Araslının adı ilə bağlıdır. H.Araslı XX yüzilliyin 40-50-ci illərində bir neçə məqalə və əsərlə xətaişünaslığın əsasını qoymuşdur. Azərbaycanda Şah İsmayıl Xətai haqqında ilk geniş monoqrafik əsərin müəllifi Əzizağa Məmmədovdur. Onun "Şah İsmayıl Xətai. Həyat və yaradıcılığı haqqında" adlı əsərində Şah İsmayıl Xətai İmadəddin Nəsimi və Məhəmməd Füzuli arasındakı dövrdə yaşamış "yeni Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi" kimi təqdim olunmuşdur. Şah İsmayıl Xətəinin avtoqraf əlyazmaları elm aləminə məlum deyildir. Məşhur xəttat Şah Mahmud Nişapuri 1555-ci ildə Xətai "Divanı"nın üzünü köçürmüşdür. "Divani-Xətai"nin ən mükəmməl olan bu nüsxəsində şairin 14 qəsidəsi, 245 qəzəli və 10 rübaisi toplanmışdır. Qeyd edək ki, Xətai divanının sonralar tərtib olunmuş onlarla əlyazma nüsxələri də mövcuddur. Ə.Kölpınarlı, F.Köprülüzadə, İ.Hikmət, Bəsim Atalay, Sədəddin Nüşət Ergün Şah İsmayıl Xətai mövzusunda əsərlər yazıb nəşr etdirmiş Türkiyə araşdırıcılarındandır.

**Açar sözlər:** Azərbaycan Səfəvi Dövləti, Şah İsmayıl Xətai, Mədəniyyət Xadimi.

## From the history of studying literary and philosophical heritage prominent ruler

### Abstract

A lot of information about the activity of shah Ismail Khatai (1488-1524) as a political figure and poet and as about the founder of the Azerbaijan Safavid state (1501-1736) in 1550 was also his son Sam Mirza (1517-1567), the author of the tazkir "Tofeyi-Shami". Medieval historians Mirkhond, Iskanderbey Munshi (Turkman) and chroniclers and tazkiris Lutfalibey Azer, Rzagulukhan Hidayat, who mentioned Shah Ismail Hatai, mainly wrote about the political activities of the poet and contented themselves with small notes about his merits in the literary field. The comprehensive study and publication of the literary heritage of Shah Ismail Khatai is associated with the name of Hamid Arasli. With a number of articles and works, H. Arasli laid the foundation for the study of Khatai's heritage in the 40s and 50s of the 20th century. Azizaga Mamedov is the author of the first extensive monographic work on Shah Ismail Hatai in Azerbaijan. In his work "Shah Ismail Khatai". About his life and creativity" Shah Ismail Khatai is presented as a "bright representative of the new Azerbaijani literature", who lived in the period between Imadedin Nasimi and Muhammad Fizuli. The manuscripts with autographs of Shah Ismail Khatai are unknown to the scientific world. The famous calligrapher Shah Mahmud Nishapuri copied Khatai's "Divan" in 1555. This perfect copy of "Divani-Khatai" contains 14 qasidas, 245 ghazals and 10 rubai of the poet. It should be noted that there are dozens of manuscripts of Khatai's "Divan" compiled later. A. Kolpinarli, F. Kopruluzadeh, I. Hikmet, Basim Atalay, Sadeddin Nushet Ergun are among the Turkish researchers who wrote and published works on Shah Ismail Khatai.

**Keywords:** The Safavid State of Azerbaijan, Shah Ismayil Khatai, Culture Figure.

## Giriş

Orta əsr cəmiyyətində, ictimai-iqtisadi, siyasi-ideoloji, dini ziddiyyətlərin mövcud olduğu sistemdə dövlət hakimiyyətinin mədəni proseslərə nəzarət etməsi obyektiv gerçəklik idi. Hər bir tarixi mərhələdə hökmlər qüvvənin fikirləri cəmiyyətdə hakimdir. Cəmiyyətin hakim maddi qüvvəsini təmsil edən zümrə, təbəqə eyni zamanda aparıcı mənəvi qüvvədir. Maddi istehsal vasitələrinə malik olanlar mənəvi istehsal vasitələrinə də malikdirlər. Məhz bunun sayəsində mənəvi istehsal vasitələrinə malik olmayanların fikirləri hakim qüvvələrin fikirlərinə tabe vəziyyətdə olur. Səfəvi dövlətinin XVI əsrin ortalarından etibarən yenidən dini ideologiyaya üstünlük verməsi ölkədə ictimai mübarizənin kəskinləşməsindən irəli gəlirdi. Ruhani feodallar olan Səfəvilərin bu mövqeyi təbii idi. Dünyəvi hakimiyyətə də sahib olmuş Səfəvilər orta əsr müsəlman Şərqi tipik sülaləsi kimi səciyyəvidir.

Müsəlman regionu ölkələrində qanunvericilik əsası kimi Şəriətin uzun müddət qüvvədə qalması daha bir vacib cəhət ilə, yeni onunla bağlıdır ki, burada min ildən artıq dövr ərzində dünyəvi hakimiyyətlə dini hakimiyyət bir əldə cəmlənmişdi: Dövlətin başçısı (xəlifə, sultan və əmir) eyni zamanda həm də əmir-əl-Möminin (yəni möminlərin başçısı) adını daşıyırdı. (Kərimov, 1987, ss. 8-9)

Müsəlman ölkələrindən biri kimi Səfəvilər dövründə "dinin ictimai və şəxsi həyata və hətta məişətə təsiri" (Efendiyev, 1981, s. 147) gerçəklik idi.

Şah I İsmayılın dini islahat keçirməsi (şəliyin dövlət məzhəbi elan edilməsi) də (Efendiyev, 1981, ss. 57-59) mövqeyin möhkəmləndirilməsi, siyasi mübarizədə əleyhdarların məğlub olunması, mədəni – ideoloji sahədə dövlət nəzarətinin daha da genişləndirilməsi cəhdi idi. Beləliklə, dinin rolunun artması siyasi mübarizənin kəskinliyinin nəticəsi kimi meydana gəlmişdi. Lakin qeyd etmək zəruridir ki, Səfəvi hökmdarlarının dini radikalizmi sabit təmayül deyildi. Dini ideologiya onların dünyagörüşündə dünyəvi ideologiya ilə qovuşurdu. Səfəvi şahlarının əksəriyyətinin ədəbiyyata və incəsənətə dərin maraq və qayğı göstərməsi bu həqiqəti sübut edir. Azərbaycan (türk) və fars dillərində şeirlər yazan, miniatür rəssamlığı və kalliqrafiya ilə (xəttatlıqla) məşğul olan hökmdarlar XVI-XVII əsrlərin Azərbaycan mədəniyyətinin səciyyəvi hadisəsi idi. C. Neru Moğol hökmdarı Zahirəddin Məhəmməd Babur (1483-1530) haqqında yazmışdır:

Babur cazibədar şəxsiyyət, intibah dövrünün səciyyəvi hökmdarı, cəsur və bacarıqlı insan idi. O, incəsənəti və ədəbiyyatı sevirdi, həyatdan zövq almağı xoşlayırdı. (Neru, 1989, s. 408)

C. Neru bu dövrü belə qiymətləndirir:

Teymurilər sülaləsinin hökmdarı Babur Dehli taxtına çıxdı. Bu, XVI əsrin əvvəllərində baş verdi. Bu zaman, Səfəvilər hakimiyyəti dövründə İran incəsənəti parlaq İntibah dövrünü yaşayırdı. Bu dövr fars incəsənətinin qızıl əsri kimi məşhurdur. (Neru, 1989, s. 228)



Müəllif Səfəvilərin etnik mənsubiyyətinə əhəmiyyət verməmiş, bu dövlətin ictimai, iqtisadi, mədəni-tarixi və siyasi mərkəzinin Azərbaycan olduğu faktını sərfnəzər etmiş, Səfəvi dövrünün mədəni sistemində regional /İran/ mədəniyyət faktı kimi yanaşmış, incəsənətin inkişafında Azərbaycan türklərinin aparıcı mövqelərinə və roluna fikir verməmişdir. Lakin C.Nehrunun incəsənətdə, ədəbiyyatda intibah barədəki fikri də Səfəvi şahlarının dünyəvi dünyagörüşə malik olduğunu sübut edir.

Şah İsmayıl Xətəinin siyasi xadim və şair kimi fəaliyyəti haqqında bir çox məlumatları 1550-ci ildə, "*Töhfeyi-Sami*" təzkirəsinin müəllifi, şairin oğlu Sam Mirzə (1517-1567) də vermişdir (Feyzullayeva, 1988, s. 28). Şah İsmayıl Xətəidən (1487-1524) bəhs etmiş orta əsr tarixçilərindən Mirxond, İsgəndərbəy Münşi (Türkman), salnamə müəllifləri və təzkirəçilərdən Lütfəlibəy Azər, Rzaquluxan Hidayət daha çox şairin siyasi fəaliyyətini əks etdirmiş, onun ədəbi sahədəki xidmətləri barədə kiçik qeydlərlə kifayətlənmişlər. Şah İsmayıl Xətəinin ədəbi irsinin kompleks şəkildə tədqiqi və çapı işi Həmid Araslının adı ilə bağlıdır. O, XX əsrin 40-50-ci illərində bir neçə məqalə və əsərlə xətaişünaslığın əsasını qoymuşdur. Azərbaycanda Xətai haqqında ilk geniş monoqrafik əsərin müəllifi Əzizağa Məmmədovdur (Məmmədov, 1961). Həmin əsərdə Şah İsmayıl Xətai Nəsimi ilə Füzuli arasındakı dövrdə yaranmış yeni Azərbaycan ədəbiyyatının ən görkəmli nümayəndəsi kimi təqdim edilmişdir.

Şah İsmayıl Xətəinin avtoqraf əlyazmaları elm aləminə məlum deyildir. 1535-ci ildə məşhur kalligraf (xəttat) Şah Mahmud Nişapuri Xətai "*Divan*"-ının üzünü köçürmüşdür. "*Divani-Xətai*"-nin bu, ən mükəmməl əlyazma nüsxəsində şairin 14 qəsidəsi, 245 qəzəli və 10 rübaisi toplanmışdır (Məmmədov, 1988, s. 122). Xətai "*Divan*"-ının onlarla əlyazma nüsxələri də mövcuddur. Məhəmmədəli Tərbiyət Şah İsmayıl Xətai haqqında belə məlumat vermişdir:

XVI əsr, Xətai, bəzən də İsmayıl təxəllüsü ilə fars və türk dillərində şeir yazırdı. Onun divanı, "*Dahnəmə*" ("On məktub"), "*Behcətül-Əhrar*" ("Azad adamların sevinci"), "*Nəsihətnamə*", "*Mənaqibül-əsrar*" ("Sirlərin niqablanması") adlı əsərləri var. (Tərbiyət, 1987, s. 366)

Şah İsmayıl Xətai xarici ölkələrin tədqiqatçılarını da məşğul edən görkəmli şəxsiyyətdir. O.Kölpınarlı, M.F.Köprülüzadə, İsmayıl Hikmət, Bəsim Atalay, Sədəddin Nüşət Ergün Xətai mövzusunda yazmış Türkiyə araşdırıcılarıdır. Avropa xətaişünaslarından N.Purqştall, Ş.Riyö, E. Braun, F.Babinger də bu görkəmli simanın həyat və fəaliyyətini tədqiq etmişlər. Azərbaycan xətaişünasları arasında Salman Mümtaz, Bəkir Çobanzadə, H.Araslı, Turxan Gəncəyi Şah İsmayıl Xətəinin fəaliyyətinin müxtəlif sahələrinə tədqiqat obyektini kimi yanaşmışlar. Rus tədqiqatçıları A.Krımiski və V.Minorski də görkəmli Azərbaycan siyasi xadiminin və şairinin həyatı, fəaliyyəti məsələlərinə toxunmuşlar. Azərbaycan Səfəvilər dövlətinin yaranmasının, təşəkkülünün ilkin mərhələsi Şah İsmayıl Xətəinin fəaliyyəti ilə bağlıdır. Dövrünün ictimai-siyasi ziddiyyətləri onun şəxsiyyət, siyasi xadim kimi çox erkən yetişməsinə səbəb olmuşdu.

O, 10-11 yaşlarına qədər İncili, Tövrati və Qurani öyrənmiş, ərəb və fars dillərini mənimsəmiş, müxtəlif təhlükələrə məruz qalmışdır. (Fərzəliyev, 1988, s. 81)

1501-ci ildə özünü şah elan etmiş İsmayıl ömrünün son günlərində xarici və daxili düşmənlərlə mübarizədə olmuş, lakin poetik yaradıcılıqla da məşğul olmağa imkan tapmışdır. O, İntibah dövrünün səciyyəvi hökmdarı idi (Fərzəliyev, 1988). Şah İsmayıl Xətai elm, incəsənət, sənət adamlarına himayəçilik edir və özü də dövrün mütərəqqi ideyalarını təbliğ edən əsərlər yazırdı.

Şairlər, rəssamlar, musiqiçilər Şərqdə də, Qərbdə də şah saraylarının yaraşığı olmuşlar. Bir sıra istedadlı sənətkarlara sarayların himayəsi yaratmaq üçün yeganə imkan, şərait idi. Bu, Avropanın İntibah dövrü rəssamlarına da aiddir, Şərq şairlərinə də, Velaskesə də, özbək dahisi Nəvaiyə də. (Anar, 1988, s. 41)

Mütərəqqi fəlsəfi ideyaları təbliğ edən hürufilər Şah İsmayıl Xətainin himayəsinə sığınmışdılar.

Hürufi ideyaları bu dövlətin himayəsində sərbəst inkişafa imkan tapmışdı. XVI əsrdə hürufi şairlərinin hamısı Səfəvilər dövləti ətrafında mərkəzləşir və şüaləklə uyuşmağa çalışırdılar. Ortodoksal İslam dininə nisbətən sərbəst olan şüaləklə bütün təriqətlərin rəğbətini qazanmışdı. Şah I İsmayıl özü hürufilərə dərin rəğbət göstərmiş, hürufi üslubunda şeirlər yazmışdır. "Dəhnamə"dəki məktublardan biri hürufi şeiri üslubunda yazılmışdır. (Sadıqoğlu, 1988, s. 63)

Şah İsmayıl Xətai şeirlərindən birində bu faktı açıq şəkildə qeyd etmişdir:

*Mən sufilər yoldaşıyam,  
qazılar deyən şah mənəm. (Xətai, 1988, s. 135)*

Xətai gərəylilərdən birində yazmışdır:

*Sufi isən, alib satma,  
Halalına haram qatma.  
Yolun əyrisinə getmə,  
Doğru yola nəzər eylə (Xətai, 1988, s. 319).*

Sah İsmayıl Xətai dahi Məhəmməd Füzulinin də dərin rəğbətini qazanmışdı. Siyasi xadim, şair, mütəfəkkir, elm və sənət himayəçisinin Bağdadı fəth etməsi Füzulinin sonsuz sevincinə səbəb olmuşdu. "Məhəmməd Füzuli qiymətli əsərlərindən birini "Bəngü-Badə"ni ona ithaf etmiş, elm və maarif, şeir və sənətin bu iradəli dostunu "Padşahi-dövrən" adlandırmışdır" (Araslı, 1988, s. 17). Lakin İraqın Səfəvi dövləti tərkibində inkişafı prosesi uzun çəkmədi.

Şah İsmayıl Xətai qətiyyətliyi ilə fərqlənən siyasi xadim idi. 1501-





ci ilin payızında, Təbrizdə şiəliyin dövlət məzhəbi elan edilməsi faktı bunu sübut edir.

Şah İsmayılın ən mühüm tədbirlərindən biri İslamın şiə məzhəbini ilk günlərdən dövlət dini elan etməsidir... Əmir və şiə üləmaları... İsmayılı 300 minlik Təbriz əhalisinin üçdə iki hissəsinin sünni olduğunu dəlil gətirərək şiə islahatının xalq həyəcanlarına səbəb olacağı ilə qorxutmağa çalışdılar. Lakin salnaməçi Bicanın verdiyi məlumata görə, İsmayıl cümə məscidinə gələrək tanınmış şiə xətiblərindən birinə minbərə çıxıb xütbə oxumasını əmr etdi. (Əfəndiyev, 1988, s. 23)

Şah İsmayıl Xətəinin poetik yaradıcılığında Səfəvi dövlətini möhkəmləndirməyə xidmət edən, bu dövlətin əsaslandığı dini görüşlərin təbliğinə həsr etdiyi əsərlər mühüm yer tutur. Lakin Xətəinin yaradıcılığına sırf dini-siyasi təbliğat vasitəsi kimi qiymət vermək də olmaz. Onun yaradıcılığında dünyəvi motivlər başlıca yer tutur. Şah İsmayıl Xətəinin:

*Qəmindən gözlərim ümman degilmi?*

*Vüsəlin can içində can degilmi?*

*Bu günün fürsətin danlaya verən*

*Yolunda cahilü nadan degilmi? (Xətai, 1988, s. 179)*

Kimi fikirləri dünyəvi fəzilətləri əks etdirir və onun əsərlərinin əksəriyyətində bu cür ideyalar mövcuddur.

Xətai dilimizdə və ədəbiyyatımızda olan yad təsirlər əleyhinə qəti mübarizə açdı və şairlərimizə öz ana dilində yazmaq, xalqa onun başa düşdüğü dil ilə xitab etmək imkanı verdi. Şah İsmayıl tək dil sahəsində deyil, demək olar ki, mədəniyyətimizin bütün sahələrində həqiqi bir inqilab yaratdı. (Tərbiyyət, 1987, s. 9)

Xətəinin yaradıcılığı üçün səciyyəvi olan cəhətlərdən biri onun folklorla bağlılığıdır. Xətai həm klassik üslubda, həm də folklor üslubunda yazan şairlərə, ozan-aşıq ədəbiyyatına eyni dərəcədə himayəçilik edirdi.

Onun hakimiyyəti illərində ozan-aşıq ədəbiyyatı da rəvnəqləndi və yeni yüksəliş mərhələsinə qədəm qoydu. El sənətkarları Şah İsmayılın ordusunda və sarayında xüsusi hörmət və etimad sahibi idilər. (Rüstəмова, 1988, s. 4)

Klassik Azərbaycan ədəbiyyatı və xalq yaradıcılığı Xətai poeziyasının başlıca mənbələri idi. "Dəhnamə" poeması Xətai yaradıcılığının ən mühüm əsəridir. "Xətai" "Dəhnamə"ni 18 yaşında qələmə almışdı və "Dəhnamə" Azərbaycan ədəbiyyatında doğma dildə ilk poemalar sırasında idi" (Rüstəмова, 1988, s. 96). Bu əsərdə müəllif onun yazıldığı tarixi də bildirmişdir (Sadıqoğlu, 1988, s. 301). "Dəhnamə" poemasında üç canlı insan surəti (aşiq, məşuqə və bağban) əsasında insanı fəaliyyətə çağıran ideyalar təbliğ edilir. Əsər iki misrası həmqafiyyə olan şeir formasının (məsnəvinin) Azərbaycan türk ədəbiyyatı tarixində ilk nümunələrindəndir.



Xətai şeirimiz tarixində iki nəhəngin - Nəsimiyə Füzulinin arasında parlaq ədəbi simadır, həm də bu keçiddə yalnız xronoloji ardıcılığa, zaman qatarına görə yer tutmur. Xətai poetikasına, təfəkkür tərzinə, dünyaduyumuna görə də Nəsimiyə Füzuli arasında bir körpüdür. (Məmmədov, 1988, s. 50)

Azərbaycan mədəniyyətinin inkişafı klassik ədəbiyyatla xalq yaradıcılığının bir-birinə yaxınlaşması prosesində, Azərbaycan türkçəsinin, ədəbi dilinin sadələşdirilməsində Xətainin rolu mühüm olmuşdur.



## Mənbə və Ədəbiyyat

- Araslı, H. (1988). "Şah İsmayıl Xətəinin poeziyası", Şah İsmayıl Xətəi. Məqalələr toplusu. Bakı: Elm, ss. 9-17
- Anar (Rzayev). (1988). "Şairin zəfəri", Şah İsmayıl Xətəi. Məqalələr toplusu. Bakı: Elm, ss. 41-58.
- Kərimov, Q. (1987). Şəriət və onun sosial mahiyyəti. Bakı: Azərnəşr.
- Feyzullayeva, V. (1988). "Xətəyi ədəbi irsinin tədqiq tarixindən", Şah İsmayıl Xətəyi. Məqalələr toplusu. Bakı: Elm, ss. 28-40.
- Fərzəliyev, Ş. (1988). "Qiyasəddin Xondəmir və Həsənbəy Rumlu Şah İsmayıl Xətəinin fərdi xüsusiyyətləri haqqında", Şah İsmayıl Xətəyi. Məqalələr toplusu. Bakı: Elm, ss. 78-87.
- Əfəndiyev, O. (1981). Azerbaydjanskoye qosudarstvo Sefevidov v XVI veke. Elm. [Эфендиев, О. (1981). Азербайджанское государство Сефевидов в XVI веке. Баку: Элм.]
- Əfəndiyev, O. (1989). "Xətəinin şəxsiyyəti", Ədəbiyyat və incəsənət, 29 yanvar, № 5.
- Əfəndiyev, O. (1988). "Salnaməçi Bicən Şah İsmayıl Xətəyi haqqında", Şah İsmayıl Xətəyi. Məqalələr toplusu. Bakı: Elm, ss. 17-28.
- Rüstəmov, A. (1988). "Xalq yaradıcılığı Xətəyi şeirinin qaynaqlarından biri kimi", Şah İsmayıl Xətəyi. Məqalələr toplusu. Bakı: Elm, ss. 88-97.
- Məmmədov, Ə. (1961). Şah İsmayıl Xətəi. Həyat və yaradıcılığı haqqında, Bakı: Uşaqgənclər.
- Məmmədov, Ə. (1988). "Şah İsmayıl Xətəi əlyazmaları", Şah İsmayıl Xətəyi. Məqalələr toplusu. Bakı: Elm, ss. 122-134.
- Neru Dj. (1989). Otkritiye İndii. Perevod s anqliyskoqo, v dvukh kniqakh. Knıqa 1. Politizdat. [Неру, Дж. (1989). Открытие Индии. Перевод с английского, в двух книгах. Книга 1. Москва: Полиздат.]
- Petruşevskiy, İ. (1966). İslam v İrane v VII-XV vv. Kurs leksii. İzd-vo, LQU. [Петрушевский, И. (1966). Ислам в Иране в VII-XV вв.. Курс лекций. Ленинград: Изд-во ЛГУ.]
- Sadıqoğlu, S. (1988). "Azərbaycan təsəvvüfü tarixində "Səfəviyyə" və onun Xətəyi yaradıcılığında yeri, Şah İsmayıl Xətəi. Məqalələr toplusu. Bakı: Elm, ss. 58-70.
- Xətəi, Şah İsmayıl. (1988). Keçmə namərd körpüsündən (Əsərləri). Bakı: Yazıçı.
- Tərbiyə, M. (1987). Danişməndani-Azərbaycan. Azərbaycanın görkəmli elm və sənət adamları. Bakı, Azərnəşr.



## Şah İsmail'in Üvey Annesi Anahatun

Namiq Musalı  RÖR

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Özet

Safevî kronikleri çoğunluk itibarıyla hanedana mensup kadınların biyografisi üzerine tatmin edici bilgiler sunmazlar. Bu boşluk, resmî belgeler aracılığıyla doldurulabilir. Ancak maalesef Safevî dönemi arşivleri günümüze düzenli bir şekilde ulaşmamışlardır. Buna rağmen bugün erişebildiğimiz belgeler, tarihsel süreçte pek çok karanlık noktayı aydınlatma konusunda önemli rol oynamaktadır. Şeyh Haydar'ın cariyelerinden olan Anahatun (Benevşe Hatun)'un hayat hikâyesi bu konuda bir örnek teşkil etmektedir. 1480'lerin ortalarında Şeyh Haydar tarafından Dağıstan'dan esir olarak Erdebil'e getirilmiş olan bu kadın, şeyhin haremine alınmış ve Süleyman Mirza adlı bir oğul doğurmuştur. Şeyh Haydar'ın Şirvan'da katledilmesinden (1488) sonra Anahatun, Erdebil'de kalmaya devam etmiştir. 1513 yılının sonlarında Anahatun'un oğlu Süleyman Mirza, kardeşi Şah İsmail'e karşı Erdebil'de bir ayaklanma başlatmış ve Tebriz üzerine yürüyerek orada öldürülmüştür. Döneme tanıklık yapan belgelere binaen bu olaydan sonra gerek Şah İsmail ve gerekse de Şah Tahmasb, Anahatun'a saygıda kusur etmemiş, kendisini himaye altına almış ve koruyup kollamışlardır. Anahatun'un biyografisi, Safevî İmparatorluğu'nda maktul şehzadelerin annelerinin akıbetini anlama yönünde genel bir çerçeve çizmesi açısından dikkate değerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Safevîler, Süleyman Mirza, Erdebil, Tebriz, Miyane.

## Shah Ismail's Stepmother Anakhatun

### Abstract

The Safavid chronicles usually do not provide satisfactory information about the biographies of women belonging to the dynasty. This gap can be filled with the help of official documents. Unfortunately, however, the archives of the Safavid period have not survived in an organized form to this day. Despite this, the documents to which we have access today play an important role in illuminating many dark moments of the historical process. An example in this regard is the life story of Anakhatun (Banafsha Khatun), one of the concubines of Sheikh Haydar. This woman, brought to Ardabil as a captive from Dagestan by Sheikh Haydar in the mid-1480s, was taken into the sheikh's harem and gave birth to a son named Suleiman Mirza. After the murder of Sheikh Haydar in Shirvan (1488), she continued to remain in Ardabil. At the end of 1513, her son Suleiman Mirza rebelled in Ardabil against his brother Shah Ismail, marched on Tabriz and was killed there. According to the documents testifying to the period, after this incident, both Shah Ismail and Shah Tahmasb did not fail to show respect for Anakhatun, took her under their protection and defended her. Anakhatun's biography is notable for the fact that it provides a general framework for understanding the fate of the mothers of murdered princes in the Safavid Empire.

**Keywords:** Safavids, Suleiman Mirza, Ardabil, Tabriz, Miyana.

## Giriş

Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar Safevî'nin eşlerinin ve çocuklarının sayısı meselesi tarihçilikte uzun süreden beri tartışılmaktadır. Zira ana kaynakların bu konuda verdikleri bilgiler birbiriyle çelişmektedir. Dönemin tarihçileri, dinî ve milli geleneklere binaen mecbur kalmadıkça şahların annelerinin, eşlerinin ve kızlarının biyografisine temas etmeye pek hevesli değillerdi ve genel olarak kendi eserlerinde hanedana mensup kadınların hayatından söz etmeyi etik bulmazlardı. Şah Tahmasb'ın kızı Perihan Hanım'ın örneğinde olduğu gibi, sadece siyasi gelişmelerde aktif rol alan kadınların yaşam öyküsünün bazı detayları bu sayede vakayinamelere yansımış olurdu.

Resmî vesikalar, münşeâtlar ve belge mecmuaları, kadınların hayatı ve özellikle de sosyo-kültürel faaliyetlerine dair bilgi verme hususunda tarihî kroniklere nazaran daha cömerttirler. Bildiride ele alınan Şah İsmail'in üvey annesi Anahatun'un biyografisi, bu durumu ifade eden örneklerden biridir. Dönemin vakayinameleri arasında sadece Hayati Tebrîzî'nin 961 / 1554 tarihinde yazdığı, Erdebil şeyhlerinin faaliyetlerini ve Şah İsmail'in 914 / 1508 yılına kadarki fetihlerini anlatan eserde Anahatun'un ismi geçerken, bir zamanlar Şeyh Safi Türbesi'ne mahsus olan ve şimdilerde İran Milli Müzesi'nde muhafaza edilen arşiv belgeleri bu kadın hakkında daha zengin bilgiler içermektedirler. Ayrıca Şah İsmail'in oğlu Şah Tahmasb'ın emri üzerine 975 / 1567-1568 tarihinde devlet memuru, tarihçi ve şair Zeynelabidin Ali Abdi Bey Şîrâzî tarafından Şeyh Safi Türbesi vakıflarına dair evrakın derlenip toplanması ve düzenlenmesi sonucunda meydana getirilmiş olan, çok sayıda belgenin metnini veya özetini ihtiva eden *Sarîhü'l-Mülk* isimli mecmua, Anahatun'un gizemli yaşam serüvenini aydınlatan ipuçları barındırmaktadır. Bildiride bahse konu kaynaklar ışığında Anahatun'un hayatı ve faaliyetleri ele alınacaktır.

### 1. Şeyh Haydar'ın Eşleri ve Çocukları

Şah I. İsmail döneminden (1501-1524) itibaren Safevî tarihçilerinin büyük çoğunluğu (hatta nesebname tarzındaki eserlerin yazarları bile) Şeyh Haydar'ın Akkoyunlu prensesi Alemşah (Halime) Begüm dışında başka eşlerinin olduğundan ve adı geçen kadından doğmuş olan üç oğlu (Sultan Ali, İbrahim, İsmail) haricinde diğer evlatlarının bulunduğu söz etmezler (Herevî, 1383, ss. 45, 60; Hândmîr, 1380, s. 435; Hüseyinî, No. 3767, s.43).<sup>1</sup> Buna karşın Safevî döneminin bazı kaynakları Alemşah Begüm'ün Şeyh Haydar'ın tek eşi olmadığına işaret eder ve onun diğer bir eş veya eşlerinden doğma Hasan, Süleyman, Davud ve Mahmud<sup>2</sup> adlı dört oğlunun daha ismini anar (Rumlu, 2017, s. 344; Türkman, 2009, s. 70).

1 Safevîlerin soyağacı üzerine müstakil bir eser yazmış olan Şeyh Hüseyin Zâhidî (1924, ss. 67-68), Şeyh Haydar ile Akkoyunlu prensesinin izdivacından müteaddit çocukların doğduğunu belirtse de Şah İsmail dışında diğer çocukların isimlerini anmaz. Zira ilk Safevî şeyhlerinin mistik görüşlerine ve kerametlerine odaklanan Zâhidî'nin, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar gibi politik iddialara sahip Safeviyye şeyhlerinin biyografisine daha az yer verdiği görülmektedir (Musalı, 2023, s. 74).

2 Hayati Tebrîzî (No: 15776, vr. 72b), Mahmud'un ismini Muhammed olarak yazar.

Şah I. Tahmasb döneminde (1524-1576) *Safvetü's-Safâ*'ya zeyl yazmış olan Ebül-Feth Hüseyinî, erkek ve kız çocukların sayısını belirtmeksizin Şeyh Haydar'ın toplam 15 çocuğunun olduğunu yazar (Erdebîlî, 1373, s. 1241). Hayati Tebrîzî ise Şeyh Haydar'ın toplam dört nikâhlı eşinden, on oğlu ve dört kızından bahseder. Şeyh Haydar'ın, diğer Safevî kaynaklarında anılmayıp da sadece Hayati Tebrîzî tarafından sözü edilen oğulları Fırak (veya Kazak),<sup>3</sup> Hüseyin ve Muhsin'dir (Tebrîzî, No: 15776, vr. 72b-73a).

Hayati Tebrîzî, Şeyh Haydar'ın dört nikâhlı eşinden sadece ikisinin kimliği üzerinde durar. Bunlardan biri Akkoyunlu Uzun Hasan'ın kızı Alemşah Begüm ise diğeri de Şeyh Cafer'in oğlu Seyyid Kasım'ın kızıdır. Belli olduğu üzere Hoca Ali Safevî'nin oğlu Şeyh Cafer, Şeyh Haydar'ın babası Şeyh Cüneyd'in amcasıdır. Hayati Tebrîzî, Şeyh Haydar'ın Alemşah Begüm'den doğma oğulları arasında Sultan Ali, İbrahim ve İsmail'in yanı sıra Muhammed ve Fırak (Kazak)'ın da isimlerini zikreder. Seyyid Kasım'ın kızının ise sadece Seyyid Hasan Mirza'yı doğurduğundan söz edilir (Tebrîzî, No: 15776, vr. 72b). *Sarihü'l-Mülk*'ten belli olduğu üzere Şeyh Haydar'ın bir diğer nikâhlı eşi, Şeyh Safiyeddin Erdebîlî'nin müşidi Şeyh Zâhid Geylânî'nin soyundan gelen Şeyh Yusufşah ez-Zâhidî'nin kızı Hatuncan Hatun idi (Şîrâzî, 1390, s. 263; Şîrâzî, No: 2734, s. 230). Şeyh Haydar'ın dördüncü nikâhlı eşinin ismi belli değilse de 1488'de kocasının katlinde rol almış olan Akkoyunlu beylerinden biriyle evlendiği gerekçesiyle 1501 yılında Şah İsmail tarafından Tebriz'de idam edildiği tespit edilmiştir (Musalı, 2016, s. 49).

Hayati Tebrîzî'ye göre nikâhlı eşlerinin yanı sıra Şeyh Haydar'ın çok sayıda cariyesi de vardı. Bu cariyelerden yalnız birinin – Anahatun'un – adı Tebrizli tarihçinin eserine yansımış ve bu kadının Şeyh Haydar için Süleyman Mirza adlı bir oğul doğurduğuna işaret edilmiştir. İlgili kaynakta Şeyh Haydar'ın Hüseyin, Davud ve Muhsin adlı oğullarının anneleri konusunda herhangi bir bilgi paylaşılmamıştır.

Şah İsmail'in biraderlerinden Sultan Ali'nin, İbrahim'in, Muhammed (Mahmud)'in, Hasan'ın ve Süleyman'ın hayatının bazı ayrıntıları bellidir. Şöyle ki Sultan Ali, babası Şeyh Haydar'ın 1488'de Şirvan'da öldürülmesinin ardından Erdebil Tekkesi'nin başına geçmişse de akabinde Akkoyunlu Sultan Yakub tarafından kardeşleri ve annesi ile beraber tutuklanarak Şiraz civarındaki İstahr kalesine hapsedilmiştir. 1493'te taht uğruna mücadeledeki rakibi Baysungur Mirza'yı bertaraf etme yolunda Safevîlerin desteğini almayı düşünen Akkoyunlu Rüstem Padişah, Sultan Ali'yi aile üyeleriyle birlikte hapisten salıvermiştir. Taht mücadelesini kazandıktan sonra ise Rüstem Padişah, Şeyh Haydar'ın oğullarını Erdebil'e gönderse de bir süre sonra tekrar saraya getirerek gözaltına almıştır. 1494 yılının ilkbaharında Sultan Ali, öldürüleceği endişesiyle kardeşleriyle birlikte Rüstem Padişah'ın ordugâhından kaçmış, ancak Erdebil yöresindeki Şemâsî (Şemâsbî) köyü yakınlarında

<sup>3</sup> Hayati Tebrîzî (No: 15776, vr. 72b), bu çocuğun ismini ilk önce tek nokta ile Fırak, daha sonra ise çift noktalı bir şekilde Kazak diye not etmiştir.

Akkoyunlu ordusu tarafından katledilmiştir (Efendiyev, 1961, ss. 80-83; Hinz, 1992, ss. 81-82; Musalı, 2011, ss. 106-110).

Tıpkı Sultan Ali Mirza ve Şah İsmail gibi Şeyh Haydar ile Alemşah Begüm'ün izdivacından dünyaya gelen İbrahim Mirza'nın doğum tarihi 889 / 1484'tür. Ağabeyi Sultan Ali'nin katlinin ardından Erdebil'den Lahican'da giderek orada saklanmış, ancak kısa bir süre sonra yeniden Erdebil'e dönmüştür. Şah İsmail'in hâkimiyeti yıllarında askerî seferlere ve siyasi olaylara katılmış olan İbrahim Mirza'nın yaşam öyküsünü 1514 yılına değin izlemek mümkündür (Musalı, 2018, ss. 205-231). 910 yılının Zilhicce / 1505 yılının Mayıs ayında Erdebil'de Şeyh Safi Türbesi ile ilgili tertip edilmiş olan bir vakfiyede şahitler arasında ismi geçen İbrahim Han Safevî'nin, Şeyh Haydar oğlu İbrahim Mirza olduğu kuvvetle muhtemeldir (Şîrâzî, No: 2734, ss. 373-374).

Yine Alemşah Begüm'den doğma Mahmud (Muhammed) Mirza, şeyhzadeler İstahr'a sürülürken (1488) Şiraz civarındaki Ovcan adlı yerde vefat ederek oraya gömülmüş ve 914 / 1508 yılında Şah İsmail onun mezarı üzerinde bir türbe inşa ettirmişti. Şahın bu kardeşi bazı kaynaklarda Ahmed Mirza diye de anılmaktadır (Türkman, 2009, s. 70). Çocuk yaşlarında vefat ettiği için Mahmud (Muhammed) Mirza'nın ismi kaynakların çoğunda Şeyh Haydar ile Alemşah Begüm'ün izdivacından doğan çocukların listesinde yer almaz. Muhtemelen Firak (Kazak) Mirza da aynı akıbete uğramıştır. Zira 18 Şevval 903 / 9 Haziran 1498 tarihine ait bir vesikaya göre o sıralarda Şeyh Haydar'ın Alemşah Begüm'den doğan iki erkek ve bir kız çocuğu hayattaydı (Şîrâzî, No: 2734, ss. 366-368). Zikri geçen iki erkek çocuğun İbrahim ve İsmail oldukları kuşkusuzdur. Bu yüzden Firak (Kazak)'ın da o tarihte artık vefat etmiş olduğu aşîkârdır.

Seyyid Kasım'ın kızından doğmuş olan Hasan Mirza, Safevî Devleti'nin kuruluşu sırasında yetişkin bir delikanlıydı. Daha 1494-1499 yılları arasında o, Gilan'da ikamet ederken savaflara katılmış ve askerî birliklere komuta etmişti. Örneğın Lahican hâkimi Karkiya Mirza Ali, Rüstendar hâkimi Melik Kâvûs ile kardeşi Melik Bisütun arasındaki iktidar mücadelesinde Kâvûs'u desteklemiş ve ona yardım etmek için kendi birliklerini göndermişti. Gönderilen üç birlikten birisinin başında, Şeyh Haydar Safevî'nin oğlu Hasan Mirza bulunmaktaydı (Lâhicî, 1352, s. 91). Yine Hasan Mirza, 1500 yılında Şirvan'a giren Kızılbaş öncü birliğine komuta etmiş, 1501 yılında ise Akkoyunlu Elvend'e karşı Şerur savaşında Kızılbaş komutanlar arasında yer almıştı (Tebrîzî, No: 15776, vr. 148b, 155b-160a). Hayatı Tebrîzî'nin vakayinamesine dayanan K. Ghereghlou, Şeyh Haydar'ın oğlu Hasan Mirza'nın XVI. yüzyılın ilk çeyreği içinde iki kez Erdebil'deki Şeyh Safi vakıflarına mütevellî olarak atandığını ve 931 / 1525 yılında Erdebil'de mütevellî görevinde iken vefat ettiğini öne sürmektedir (Ghereghlou, 2017, pp. 813-814; 826-827). Ancak K. Ghereghlou'nun varsayımının aksine, Hayatı Tebrîzî'nin mütevellî olarak andığı Hoca Hasan Bey Safevî, Şeyh İbrahim Şeyhşah'ın oğlu Hocacan Mirza'nın oğludur (Zâhidî, 1924, s. 66). Buna rağmen Şah İsmail döneminde Şeyh Haydar oğlu Seyyid Hasan Mirza'nın da Erdebil'de yaşadığı bilinmektedir.



*Sarihü'l-Mülk*'te genelde Şeyh Haydar oğlu Hasan'dan bahsedildiğinde kendisi Seyyid ve Mirza unvanlarıyla anılırken, Hocacan Mirza'nın oğlu Hasan ise Hoca ve Bey unvanlarıyla tanımlanmaktadır. Vakıf kayıtları, Şeyh Haydar oğlu Seyyid Hasan Mirza'nın evinin Erdebil şehrinde, Şeyh Safi Türbesi vakıflarından olan Vezir Hamamı civarında bulunduğunu göstermektedir (Şîrâzî, 1390, s. 136). Öte yandan "Seyyid Hasan Bey Mirza b. Âlâhazret Sultan Haydar'ın" Erdebil yöresinde faaliyetlerde bulunduğu bilinmektedir. Nitekim Şeyh Haydar oğlu Hasan Mirza, 910 yılı Receb ayının ortalarında (22 Aralık 1504) Erdebil'in Mereni (Mirini) köyündeki hissesini Karamanlı Piri Bey b. Şah Veli Bey'e şeri hibe olarak bağışlamıştı (Şîrâzî, 1390, ss. 210-211).

Anahatun'un doğurduğu Süleyman Mirza da diğer kardeşleri gibi 1488 yılında İstahr'a hapsedilmiş, 1493 yılında Erdebil'e dönmüş, 1494 yılında bir süre Lahican'da saklansa da yeniden İbrahim Mirza ile beraber Erdebil'e geri gelmişti. 1507-1508 yıllarında Tebriz şehrinin yönetimine atanmışsa da idari işlerde gevşeklik gösterdiği için Erdebil'e sürülmüştü. Şah İsmail Horasan seferinde iken, 919 yılı kış mevsimi başlarında / 1513 yılı Aralık ayında Süleyman Mirza Erdebil'de ayaklanarak Tebriz üzerine yürümüş ve orada öldürülmüştü (Musalı, 2022, ss. 685-708).

Şeyh Haydar'ın Davud, Hüseyin ve Muhsin isimli oğullarının kaderi hakkında hiçbir bilgiye sahip değiliz.

Haydar'ın kızlarına gelince, Hayati Tebrîzî onun ilk kızının ismini Fahr-ı Cihan Hanım olarak anmakta ve bu kızın ünlü Kızılbaş komutanlardan Bayram Bey Karamanlu'nun zevcesi olduğu belirtmektedir (Tebrîzî, No: 15776, vr. 73a). *Sarihü'l-Mülk*'e göre Fahr-ı Cihan Hatun'un annesi, Şeyh Yusufşah ez-Zâhidî'nin kızı Hatuncan Hatun idi (Şîrâzî, 1390, s. 263; Şîrâzî, No: 2734, s. 230). Fahr-ı Cihan Hatun, 935 yılı Şevval ayında (08.06-06.07.1529) Erdebil'in Kumbalan Mahallesi'ndeki yoncalığı satın alarak Şeyh Safi Türbesi'ne vakfetmiştir (Şîrâzî, 1390, s. 141).

Hayati Tebrîzî, Şeyh Haydar'ın ikinci kızının adını Melike Hanım olarak ifade etmekte ve Abdullah Han'ın validesi olduğu yazmaktadır. Son iki kızın isimleri yer almamışsa da bunlardan birinin Hüseyin Han'ın annesi, diğerinin ise Şah Ali Bey'in zevcesi olduğu kaydedilmiştir (Tebrîzî, No: 15776, vr. 73a). Hayati Tebrîzî'nin eserini ilk kez ortaya çıkarmış ve tanıtmış olan K. Ghereghlou (2017, p. 820), metinde geçen *valide* kelimesini hatalı bir biçimde *zevce* diye anlamlandırmış, Hüseyin Han'ı Şah İsmail'in lalası Hüseyin Bey Şamlu ile, Abdullah Han'ı da Kızılbaş komutanlardan Abdi Bey Şamlu ile özdeşleştirmiştir. Oysaki Hayati Tebrîzî tarafından isimleri anılan Abdullah Han'ın Kara Han Ustaçlı'nun oğlu olan Şirvan Beylerbeyi Abdullah Han Ustaçlı, Hüseyin Han'ın ise Abdi Bey Şamlu'nun oğlu olan ve Şah Tahmasb döneminde bir süre emîrül-ümerâ görevinde bulunan Hüseyin Han Şamlu olduğuna dair hiçbir kuşku yoktur. Gerek Safevî ve gerekse de Venedik kaynakları bu görüşü teyit etmektedirler. Ünlü Safevî tarihçisi İskender Bey Münşî; Hüseyin Han Şamlu ile Abdullah Han Ustaçlı'dan bahsederken, "onların her ikisi Süleyman gibi şanlı Hakan'ın (Şah İsmail'in)

kız kardeşlerinin oğullarıydılar” diye yazmaktadır (Türkman, 2009, s. 129). Öte yandan dönemin şahidi olan Venediklilerin seyahatnamelerine göre Şeyh Haydar’ın Alemşah Begüm’den doğma üç kızı vardı ve bunlar Şah İsmail’in komutanlarından Bayram Bey Karamanlu’nun, Muhammed Han Ustaçlı’nun ve Hasankeyf hâkimi Sultan Halil’in eşleriydiler (Gündüz, 2007, ss. 175, 209-210). Muhammed Han Ustaçlı Çaldıran Savaşı’nda ölünce eşi (Melike Hanım), levirat usulü ile kocasının kardeşi olan Kara Han’la evlendirilmişti (Bicen, 1986, s. 510; Anonim, 1349, s. 534; Anonim, 1350, s. 504).<sup>4</sup> Venedikli bir tüccar, Sultan Halil’in eşini Calconchatun diye isimlendirmektedir (Gündüz, 2007, s. 137). Hayati Tebrîzî ise Şeyh Haydar’ın son kızının eşinin Sultan Halil’in değil, Şah Ali olduğunu iddia etmektedir. K. Ghereghlou (2017, p. 820), bu durumda Hasankeyf hâkimi Sultan Halil Ayyûbî ile Sason hâkimi Şah Ali Sâsânî’nin birbirine karıştırıldıklarını belirtir. Venedikli tüccar, Şah İsmail döneminde Doğu Anadolu ve Azerbaycan’a seyahat ettiği için kendisinin verdiği bilginin daha güvenilir olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca bölgeyi iyi bilen Şeref Han Bidlîsî (1377, s. 156), Şah İsmail’in kız kardeşlerinden birinin Hasankeyf hâkimi Halil’in eşi olduğunu ve onların izdivacından bir erkek ve üç kız çocuğun doğduğunu belirterek bu bilgiyi teyit etmektedir.

Ancak Venedik kaynakları da Bayram Bey Karamanlu’nun, Muhammed Han Ustaçlı’nun ve Hasankeyf hâkimi Sultan Halil’in eşleri olan Şeyh Haydar’ın bu üç kızının hepsinin Alemşah Begüm’den doğduklarını iddia ederken hata yapmışlardır. Çünkü az önce ifade ettiğimiz üzere Bayram Bey Karamanlu’nun eşi olan Fahr-ı Cihan Hatun’un annesinin Hatuncan Hatun olduğu, dönemin vakıf kayıtlarında açık ve net bir biçimde yer almaktadır. Diğer taraftan, 18 Şevval 903 / 9 Haziran 1498 tarihine ait bir vesikaya göre o tarihlerde Şeyh Haydar’ın Alemşah Begüm’den doğma iki erkek ve bir kız çocuğu hayattaydı (Şîrâzî, No: 2734, ss. 366-368). Söz konusu erkek çocukların İbrahim ve İsmail olduğuna ilişkin herhangi bir şüphe yok iken, kız çocuğun ismi belli değildir. Böylece bu kızın ya Abdullah Han Ustaçlı’nun annesi olan Melike Hatun ya da Sultan Halil’in eşi olması gerekmektedir. Biz, Melike Hatun’un Muhammed Han Ustaçlı ve akabinde Kara Han Ustaçlı gibi çok önemli devlet adamlarıyla evlendirilmesinden yola çıkarak, bu kadının Şah İsmail ile aynı anneden (Alemşah Begüm’den) doğmuş olabileceği ihtimalini daha yüksek buluyoruz.

## 2. Anahatun’un Hayatı ve Faaliyetleri

Hayati Tebrîzî’ye göre Anahatun, Şeyh Haydar oğlu Süleyman Mirza’nın annesi olan bir cariyedir (Tebrîzî, No: 15776, vr. 72b). Dönemin

<sup>4</sup> Muhammed Han Ustaçlı’nun ve kardeşi Kara Han’ın, Şah İsmail’in farklı kız kardeşleriyle evlendiklerini öne süren Faruk Sümer’in (1999: 58) bu açıklaması *Cihângüşâyı Hakan ve Târîh-i ‘Âlemârâ-yı Şah İsmâ’îl* gibi ana kaynaklardaki anlatımla çelişmektedir. İranlı tarihçi Sultan Ali Asgar Rahimzade (1341, s. 111, 375) ise herhangi bir kaynağa atfı yapmaksızın, Şeyh Haydar’ın Alemşah Begüm’den doğan Peri Hanım ve Huri Hanım adlı iki kızından söz eder ve bunlardan Peri Hanım’ın Çaldıran Savaşı’nın ardından Kara Han Ustaçlı ile evlendirildiğini belirtir. Ancak Rahimzade’nin sunduğu isimlerin güvenilirlik oranı son derece düşüktür. Zira daha önce ifade edildiği üzere XVI. yüzyıl tarihçisi Hayati Tebrîzî, Kara Han’ın eşini Melike Hanım diye tanımlamaktadır.

arşiv belgeleri de Şeyh Haydar oğlu Süleyman Mirza'nın annesinin isminin Anahatun olduğunu teyit etmektedirler (Şeyhülhükemâî, 1387, s. 127). Ancak belli ki Anahatun, bir şahıs ismi olmaktan ziyade bir lakap veya unvandır. Erdebil Tekkesi'nde Şeyh Haydar'ın kadınlarına kendi isimlerinin yanı sıra bu tarz unvan ve lakaplar verildiği bilinmektedir. Örneğin Şeyh Haydar'ın evlendiği Akkoyunlu prensesinin asıl ismi Halime Begüm olsa da kendisine Alemşah Begüm lakabı takılmıştı (Musalı, 2016, s. 38). *Sarîhü'l-Mülk*'teki bir vakfiyede; "Âlâhazret Sultan Haydar'ın oğlu Seyyid Süleyman Mirza'nın validesi olan iffetli kadın Ümmüveled Benefşe Hatun" anılmaktadır (Şîrâzî, 1390, s. 276). İlgili vakıf kaydından anlaşılacağı üzere Anahatun'un bir diğer ismi de Benefşe (Benevşe) idi ve muhtemelen Süleyman Mirza'yı doğurduktan sonra kendisini onurlandırmaktan ötürü Şeyh Haydar tarafından Anahatun diye isimlendirilmişti. Anahatun, vakfiyede geçen Ümmüveled tabirinin Türkçe karşılığı olmalıdır. Klasik fıkıh kitaplarındaki bilgilere göre cariyeye, efendisinden çocuk dünyaya getirmekle Ümmüveled statüsü kazanır (Aktan, 2001, s. 361). Böylece Şeyh Haydar'dan Süleyman Mirza adlı çocuk dünyaya getirmiş olan Benevşe, Ümmüveled statüsü kazanmış ve Anahatun diye anılır olmuştu.

Acaba bir cariyeye olan Anahatun hangi etnik kökene sahipti ve hürriyetini ne zaman kaybetmiş, nasıl köleleştirilmişti? Bu soruya cevap arayan araştırmacılar, Süleyman Mirza'nın annesinin cariyeye olarak Çerkezlerden (Kuzey Kafkasya'dan) getirildiğini öne sürmüşlerdir (Allouche, 2001, 64). Belli olduğu üzere Şeyh Haydar, kendisinin ilk Çerkez seferine 1483 yılında çıkmış, 1487 ve 1488 yıllarında Kafkaslar'a iki akın daha yapmıştı (Hinz, 1992, ss. 68-76; Efendiyev, 1961, s. 74). Şeyh Haydar son seferinde öldürüldüğü için muhtemelen Anahatun, I. veya II. Çerkez Seferi'nden esir olarak getirilen bir cariyeydi. Bu durumda Anahatun'un en geç 1470 yılı civarında doğmuş olabileceği tahmin edilmektedir.

Bahse konu dönemde Farsça kaynaklarda "Çerkezlerin ülkesi" diye tanımlanan Dağıstan'ın halkı çoğunluk itibarıyla daha İslamiyet'i kabullenmemiş olup, Hristiyan ve kısmen de putperest inançlara sahipti (Efendiyev, 1961, 72). Şeyh Haydar'ın Hristiyanlara ve genelde gayrimüslimlere yönelik son derece olumsuz tavrına bakılırsa (Gündüz, 2007, s. 175; Xundji, 1987, ss. 147-148), Anahatun'un Erdebil'de şeyhin haremde iken İslamiyet'i kabullendiği tahmin edilebilir.

Anahatun'un bir diğer ismi olan Benefşe / Benevşe (Benövşe), Azerbaycan'da popüler bir isim olup Menekşe demektir. Ancak XV. yüzyılda Dağıstan ve genelde Kuzey Kafkasya halkları arasında bu ismin yaygın olduğu söylenemez. Bu yüzden Benevşe isminin de Anahatun'un gerçek adı olmadığı ve Şeyh Haydar'ın haremde bu ismi alabileceği ihtimali güçlüdür. 1483-1487 yılları arasında cariyeye olarak Erdebil'e getirildiği ve 1488 yılında kocası Şeyh Haydar öldürüldüğü için Anahatun, Süleyman Mirza'yı da bu tarihler arasında doğurmuş olmalıdır. Şeyh Haydar'ın katlinden sonra da Anahatun'un Erdebil'de yaşamaya devam ettiğini düşünüyoruz. Büyük olasılıkla Şah İsmail'in saltanatının başlangıcında da bu durum değişmemiştir. Oğlu Süleyman Mirza'nın 1513

yılında ayaklanarak öldürülmesinden sonra bile devletin Anahatun'a olan ilgi ve dikkati azalmamış, kendisine Şah İsmail'in üvey annesi olarak saygı gösterilmiştir. Bu durum, aşağıda ele alınacak olan arşiv belgelerince tespit edilebilmektedir. Bu belgelerden anlaşılacağı kadarıyla Şah İsmail'in iktidarının son döneminde ve Şah Tahmasb'ın saltanatının başlarında Anahatun'un ekonomik faaliyetlerinin Germrud bölgesinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu husus, Anahatun'un Germrud bölgesine yerleşmesiyle ilgili olabilir.

Anahatun'un vefat tarihi tam olarak belli değildir. Ancak kendisinden söz eden en son belge, 939 senesi Zilkade ayına (25.05.1533-23.06.1533) aittir. 1521-1533 tarihleri arasında emlak ve ekonomik faaliyetleriyle ilgili toplamda 6 kayıt tespit edilen Anahatun'un sonraki kaderi belli değildir. Ancak Şah Tahmasb döneminin başlarında belge ve kayıtlarda ismi anılan Anahatun'a dair 1533 yılı sonrasında hiçbir vesika ve tanıklığın bulunmaması, kendisinin bu tarihi takip eden yıllarda, muhtemelen 1540 öncesinde vefat etmiş olduğunu göstermektedir.

### 3. Anahatun'un Ekonomik Durumuna Dair Kayıtlar

Arşiv belgelerinden ve *Sarîhü'l-Mülk*'ten anlaşılacağı üzere Süleyman Mirza'nın Azerbaycan'da bazı emlakî bulunmaktaydı. Şah İsmail'in 25 Safer 914 / 25 Haziran 1508 tarihinde Tebriz'de bulunan Han Ahmed Bağî ile ilgili verdiği fermanıdan görüldüğü gibi, Süleyman Mirza Erdebil'e sürüldükten sonra dahi sahip olduğu emlakten gelen gelirler kendisine ulaşıyordu (Musevi, 1977, ss. 53-54, 101, 190). Bu bağın yanı sıra Tebriz'de Novdih (Nevdih) mezrası ve Germrud'da (Miyane bölgesinde) Ferahiyye köyü örneğinde Süleyman Mirza'ya mahsus diğer gayrimenkuller de vardı.<sup>5</sup> *Sarîhü'l-Mülk*'e göre Germrud'un Ferahiyye köyü, Sultan Haydar'ın oğlu Seyyid Süleyman tarafından kendi helal parasıyla satın alınmış ve onun ölümünün ardından Şah İsmail'in fermanıyla oranın gelirleri onun annesine soyurgal olarak verilmeye başlamıştı (Şirâzî, 1390, s. 293).

Önceleri Şeyh Safi Türbesi arşivine mahsus olan, günümüzde ise Tahrân'daki İran Milli Müzesi'nde muhafaza edilen vesikalara göre eskiden mülkiyeti Süleyman Mirza'ya mahsus olan, Tebriz ve Germrud'da bulunan emlak, onun ölümünden sonra varisi olan annesi Anahatun'a geçmiş, Safevî şahlarının fermanlarına binaen söz konusu emlake soyurgal statüsü kazandırılmıştı (Şeyhü'l-Hukemâi, 1387, s. 127).

Belli olduğu üzere soyurgal, Orta Çağ'ın sonlarında ve Yeni Çağ'da Türk ve İran coğrafyasında yaygın olan koşullu feodal toprak mülkiyeti şekillerinden biriydi. Uygur-Moğol geleneğinden gelen bir kelime olan *soyurgal* terimi harfiyen "bağış, ihsan" anlamını ifade etmektedir. Moğol fetihleri sonrasında Türkistan, İran, Azerbaycan ve Doğu Anadolu'da yaygınlaşmaya başlayan bu tabirle ilk zamanlarda hükümdarın kendi

<sup>5</sup> İran Milli Müzesi'ne mahsus 25931, 25932, 25933, 25934 ve 25936 numaralı belgeler için bkz. Şeyhülhükemâi, 1387, s. 127, No: 511, 512, 513, 514, 516.



bağlılarına ihsan ettiği geniş anlamda her türlü bahşişler soyurgal olarak anılmaktaydı. Fakat koşullu toprak mülkiyeti şeklinde soyurgal tabirinin kullanılmaya başlamasına dair ilk örneklere Celayirli Sultan Üveys döneminde (1356-1374) rastlıyoruz. Bu dar anlamıyla soyurgal, hükümdar tarafından kendi bağlılarına verilen, vergi muafiyeti bulunan, veraseten geçebilen bir toprak bağıdır. Ayrıca soyurgal sahibi kendisine bağış olarak verilmiş olan bölgenin yönetim yetkisini de elinde bulunduruyordu. XV. yüzyılda, Karakoyunlu ve Akkoyunlu hanedanları döneminde askerî görevlilere ve komutanlara büyük yüz ölçümüne sahip topraklar soyurgal olarak veriliyordu. Fakat Safevîlerin iktidara gelmesiyle beraber hız kazanan merkezileştirme çabaları sonucunda soyurgal dağılımının kısıtlanması ve bunun yerine askerî hizmet karşılığı olarak emirlere geçici veya ömürlük toprak bağış olan tiyulların verilmesi süreci başlatılmıştır. Bununla beraber Safevî döneminde soyurgalların verilmesi örneklerine de rastlıyoruz. Fakat artık soyurgallar eskisi gibi geniş alanları kapsamıyor ve ayrıca emirlerden ve diğer askerî makamlardan ziyade din görevlilerine, ilim-kültür ehline ve sivil bürokrasi temsilcilerine ihsan ediliyordu. Soyurgal her ne kadar irsî bir mahiyet taşısa da soyurgal sahibi öldükten sonra toprağın miras olarak onun varisine intikal edebilmesi için padişah tarafından formalite icabı yeni bir fermanla bu intikalin onaylanması gerekiyordu. Soyurgal sahibinin evladı veya direkt varisi bulunmadığı halde toprak onun diğer akrabalarına geçebiliyordu (Petruşevskiy, 1949, ss. 227-246; Ölmez, 2010, ss. 167-175).

Günümüzde İran Milli Müzesi'nde Anahatun'dan bahseden beş tane divan belgesi bulunmaktadır. En eskisi 927 / 1521 senesine, sonuncusu ise 939 / 1533 tarihine ait olan söz konusu belgelerde bu kadın ya kendi ismiyle (Anahatun), ya da Süleyman Mirza'nın annesi veya varisi olan kadın (vârise) şeklinde anılmış, bir belgede ise hem onun ismi zikredilmiş, hem de Süleyman Mirza'nın annesi olduğu belirtilmiştir.

Vesikalardan ilki Şah İsmail tarafından verilmiş olan bir fermanıdır ve İran Milli Müzesi'nde 25931 sayılı belge olarak muhafaza edilmektedir. Bildiri çerçevesinde bu fermanın metni Farsçadan Türkçeye tercüme edilmiştir:

Ya Muhammed, Ya Ali!

Hüküm Allah'ındır.

Ebü'l-Muzaffer İsmail Bahadır

Sözümüz:

Yüce divanın müstevfileri Tebriz Küçe-Bağat'ının (Bahçeler Sokağı'nın) muhasebe raporunu verdiklerinde, devlet emlaki kayıtlarına göre İt Yıl'ın başlangıcından Luy Yıl'ın sonuna kadar her sene Seyyid Süleyman Mirza'nın varisi olan kadının vekilinin ismine Novdih mezrasından baki kalmış olan 6 bin Tebriz dinarı tutarındaki meblağı Şütürhan darugası Eminullah Ağa'nın ödeyeceğini vergiye eklemişlerdir. Ancak bu vakitte adı geçen seyyidin varisi olan kadın beyan etmiştir ki itaat edilmesi gereken hükümlerimiz doğrultusunda söz konusu mezra mal ve mülkiyet olarak adı geçen seyyide soyurgal şeklinde verilmiş

ve onun vefatının ardından burasını bahse konu kadına bağışlamışız. Fakat bu konuda verilmiş itaat edilmesi gereken hükümler Rumîlerin (Osmanlıların) zamanında kaybolduğu için onların yeniden imzalanmasını iltimas etmiştir. Yüce divanın müstevfileri ise kendisine, yeni bir ferman almadığı sürece [bu iddiasının] geçerli olmayacağını söylemişlerdir.

Resmî bir cevap olarak kaza (kader) gibi cereyan eden işbu hükme binaen söz konusu mezra ve etrafı, mal ve mülkiyet olarak İt Yıl'ın başlangıcından itibaren her sene onun soyurgalı kabul edilsin ve [oranın gelirleri başka birisine] havale edilmesin. Zikri geçen Eminullah kendisinin sorumlu tutulduğu bu verginin bertaraf edildiğini bilsin ve onu talep etmesin.

Yüce divanın müstevfileri onun (Seyyid Süleyman Mirza'nın varisi olan kadının) konusunda göstermiş olduğumuz bu lütfu kendisine yönelik devam etmekte olan daimi ihsanımız ve kelimelere sığmayacak müebbet ikramımız bilsinler, bunun kurallarında herhangi bir bozmaya ve değişikliğe yol vermesinler, bunu defterlerde ölümsüzleştirmek suretiyle kaydedip yazsınlar, bu hakkın geri alınacağı ve önünde engel oluşturulacağı kuşkusundan korunmuş ve hifzedilmiş bilsinler.

Divan işleri memurları, sultanlık meseleleri ve amelleri mütekeffilleri, payitaht (*dârüssaltana*) Tebriz'in ve özellikle de Küçe-Bağat'ın âmilleri (vergi toplayıcıları) söz konusu mezranın zikri geçen meblağ ile beraber bahse konu kadına muaf kılındığını ve onun üzerine onaylandığını bilsinler, kalemlerini ve kademlerini bu meblağın üzerinden çekerek ondan uzak dursunlar, bu meblağı bir kimsenin üzerine yapmasınlar, bunun ödenmesini kimseden talep etmesinler ve her sene yeni bir ferman talebinde bulunmasınlar.

14 Rebiyülevvel 927 senesinde (22 Şubat 1521) yazıldı. (Herrmann, 1986, pp. 287-312)<sup>6</sup>

Fermanın üslubuna bakınca, Şah İsmail bir taraftan Şii ideolojisine özgü kalıplaşmış bir tabirle giriş yapıyor, diğer taraftan da Türk-Moğol devlet geleneğinden yola çıkarak kendisini Bahadır unvanıyla anıyor ve Türkçe "sözümüz" ifadesiyle fermanın içeriğinin anlatımına başlıyor. "Savım, sözüm, sözümüz" formülü, Göktürklerden başlayarak Uygurlarda, İlhanlılarda, Altın Orda'da, Timurlularda, Akkoyunlularda vd. Türk devletlerinde ferman ve mektupların yazımında aktif bir şekilde kullanılmıştır. Ayrıca Safevî Devleti'nde daha erken dönemden itibaren vergi toplanması ve defterdarlık işlerinde On iki hayvanlı Türk takviminin kullanıldığı yine bu belgeden belli oluyor. Bu açıdan Şah İsmail'in Anahatun hakkında verdiği söz konusu ferman Safevî devlet teşkilatına ilişkin kısa, fakat değerli bilgiler içermesi bakımından da dikkat çekmektedir.

Belgenin içeriğinden anlaşıldığı üzere Süleyman Mirza'nın katlinin ardından, soyurgal olarak kendisine mahsus olan Tebriz'in Şütürhân nahiyesine bağlı Novdih mezrası annesine verilmiştir. Bu konuda muhtemelen 1514 yılının başlarında şah tarafından ferman verilmiş olmasına rağmen söz konusu belge Çaldıran Savaşı sonrasında Osmanlıların

<sup>6</sup> Belgenin aslı ve muhtevası için bkz. İran Milli Müzesi, No: 25931; Şeyhülhükemâi, 1387, s. 127, No: 511.



Tebriz'e girmesiyle beraber ortadan kaybolmuştur. İşte bu yüzden, Tebriz'in Küçe-Bağat'ının vergi raporlarını hazırlayan divan müstevfleri (finans memurları) söz konusu mezranın İt Yılı'nı başlangıcından (1514 Nevruz bayramından) Luy Yılı'nı sonuna (1521 Nevruz bayramına) kadar her sene ödenmemiş görünen 6 bin Tebriz dinarı tutarındaki vergisini bu mezranın bağlı bulunduğu Şütürhan nahiyesinin darugası olan Eminullah Ağa'dan istemişlerdir. Zira daruga, yönetici bulunduğu beldenin vergilerini toplayıp hazineye ulaştırmakla yükümlüydü (Yuvalı, 1993, ss. 505-506). Anahatun, durumu müstevflere şifaheten anlatsa da onlar bunun yeterli olmadığını ve kendisine ait mezranın vergiden muaf kılınması için şah tarafından yeni bir ferman verilmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Ardından Anahatun, Şah İsmail'e müracaatta bulunmuş ve şah, Novdih mezrasının gerçekten soyurgal olarak bu kadına ait olduğunu onaylamıştır. Kendisinin üvey annesine saygısını ifade eden Şah İsmail, İt Yılı'ndan beri ödenmemiş görünen verginin ne Anahatun'dan ne de Eminullah Ağa'dan talep edilmesini buyurmuş, vergi muafiyetinin daima devam edeceğini ve her sene yeni bir ferman talebinde bulunulmaması gerektiğini emretmiştir.

Süleyman Mirza'dan Anahatun'a miras kalan mülkiyet hakkında ikinci ferman da İran Milli Müzesi'nde (No: 25934) korunmaktadır ve 934 senesi Receb ayında (22.03.1528-20.04.1528) Şah Tahmasb tarafından verilmiştir. Bu belgeye göre Seyyid Süleyman Mirza'nın annesine mahsus olan Germrud nahiyesindeki Ferahiyye köyü divan yararına alınan her türlü vergiden muaf kılınmıştır (Şeyhülhükemâî, 1387, s. 127, No: 514).

Birkaç ay sonra, 934 senesi Şevval ayında (19.06.1528-17.07.1528) Şah Tahmasb'ın vekili olan Tekelü Çuha Sultan'ın mührüyle onaylanmış olan bir diğer divan hükmünde yine Germrud nahiyesinde Seyyid Süleyman Mirza'nın annesi Anahatun'a mahsus olan ve Baba Ahund tarafından tahrip edilmiş bulunan kehrizin onarılması karara bağlanmıştır. İlgili belge İran Milli Müzesi'nde 25933 numara ile kayıtlıdır (Şeyhülhükemâî, 1387, s.127, No: 513).

938 senesi Zilkade (05.06-04.07.1532) tarihli bir divan kararında (İran Milli Müzesi, No: 25932) ise Germrud nahiyesindeki Ferahiyye mevki Anahatun'a ait olduğu için oranın kethüdâsının (köy reisinin) azledilmesi veya oraya kethuda atanması gibi konuların da adı geçen kadının yetkisinde olduğu ifade edilmiştir (Şeyhülhükemâî, 1387, s. 127, No: 512). Nitekim daha önce belirttiğimiz üzere soyurgal sahibi elinde tuttuğu mevkiin idaresini de üstlenmekteydi.

Bundan bir yıl sonra, 939 senesi Zilkade ayında (25.05.1533-23.06.1533) Muhammed Taki Hüseyinî adlı bir görevli tarafından onaylanmış olan bir divan kararına göre eskiden Selimeddin Süleyman Mirza'ya mahsus olan ve o sıralarda annesinin tasarrufunda bulunan Germrud nahiyesi Ferahiyye köyünün dîvânî vergilerden muafiyeti bir daha teyit edilmiştir. Bu belgenin İran Milli Müzesi'ndeki arşiv numarası 25936'dır (Şeyhülhükemâî, 1387, s. 127, No: 516).

Bu belgeler dışında *Sarihü'l-Mülk*'te yer alan kayıtlara bakıldığında, 12 Zilhicce 931 / 30 Eylül 1525 tarihinde Şeyh Haydar'ın oğlu Seyyid Süleyman Mirza'nın annesi olan Ümmüveled (Anahatun) Benevşe Hatun'un Germrud bölgesinde bulunan Novduzak (Nevduzak) köyünün 1/6 kısmını Kara Yakub Türkman'ın mirasçılarında 4 Tebriz tümeni (40 bin bakır Tebriz dinarı) karşılığında mülk olarak satın aldığından bahsedilmektedir (Şîrâzî, No: 2734, s. 356). Anahatun'un bu emlakı daha sonraları, muhtemelen vefatının ardından Şah Tahmasb döneminde Şeyh Safi Türbesi vakıflarına geçmiştir (Şîrâzî, 1390, ss. 276, 293). Her ne kadar F. Zarinebaf-Shahr (1998, ss. 254-255), *Sarihü'l-Mülk*'e dayanarak Sultan Haydar'ın eşlerinden biri olan Benevşe Hatun'un XV. yüzyılın ikinci yarısında Tebriz bölgesinde birkaç köyü Şeyh Safi Türbesi'ne vakfettiğini belirtmişse de zikri geçen kaynağın ne baskısında ne de yazma nüshasında bu iddiayı doğrulayacak herhangi bir bilgi yer almamaktadır.

#### 4. Anahatun'a Mahsus Gayrimenkullerin Dağılım Coğrafyası

Bildiri kapsamında, Anahatun'un mülkiyetinde bulunan mevkilerin coğrafi konumları belirlenmeye çalışıldı. İran Genelkurmay Başkanlığı tarafından hazırlanan İran'ın Coğrafi Lügati'ne binaen Ferahiyye köyü, Miyane şehrinin sadece 6 km kuzeyinde bulunmakta olup, İran'ın Doğu Azerbaycan eyaleti Miyane şehristanının Merkez ilçesine bağlıdır (Rezmârâ vd., 1330, s. 342).

Germrud'un Novduzak köyüne gelince, bu köy, Miyane şehristanına bağlı olup, Türkmençay kasabasının 25 km batısında bulunmaktadır (Rezmârâ, 1330, s. 532).

Tebriz'in Novdih mezarasının konumunun somut bir biçimde belirlenmesi mümkün olmadı. Buna rağmen Novdih ile ilgili fermanda anılan Küçe-Bağat ve Şütürhan gibi mevkilerin lokasyonu tespit edildi. Küçe-Bağat, XIX. yüzyılda Tebriz'in Küçebağ diye anılan mahallesi olmalıdır. Şehzade Nadir Mirza Kaçar, Tebriz'in tarih ve coğrafyası üzerine yazdığı ve 1884'te tamamladığı meşhur eserinde bu mahalleyi şu şekilde tanıtmaktadır:

Küçebağ, şehrin güneydoğusunda büyük ve uzun bir mahalledir. Uzunluğu bir fersenge (yaklaşık 6 km) yakındır. İçinde küçük mahalleleri vardır, hepsi mamur kılınmıştır. Bu mahalle baştanbaşa üzüm ve diğer meyve ağaçları ile bol olan bağlar ve bostanlarla doludur. (Qacar, 2019, s. 104)

Fermanda Şütürhan diye zikredilen yer de Tebriz'in bir mahallesi olup, XIX. yüzyılda Şütürban diye isimlendirilmekteydi. Nadir Mirza, söz konusu mahalle hakkında aşağıdaki bilgileri aktarmaktadır:

Şütürban Mahallesi, Tebriz'in en büyük mahallesidir. Onun kendi arazisinde bağ ve bostan olmamıştır. Bu mahallenin sakinleri çoktur ve esasen varlıklı insanlardır. Arazisinin büyük kısmı Surhab Dağı'nın eteğinde bulunmaktadır ve oradan Acirud Çayı'na kadar uzanmaktadır. Oradaki birkaç bağ ve değerli ziraat alanları bu mahalleye dâhildir. Bahse



konu yerin karpuz ve kavunları çok tatlıdır (lezzetlidir). Abnehend'in ve diğer kehrizlerin suyu bu araziye çekilmiştir. Buranın buğdayı da iyidir. (Qacar, 2019, ss. 92-93)

Her iki mahalle, günümüzde Tebriz şehir sınırları içindedir. Bir zamanlar Şütürhan'a bağlı Novdih mezrasının bulunduğu mevkiin de hâlihazırda Tebriz şehrinin bir parçasına dönüştüğü kuvvetle muhtemeldir.

Tebriz'in 6 km kuzeyinde bulunan ve günümüzde Tebriz'in bir mahallesine dönüşmüş olan Anahatun adlı köyün (Rezmârâ, 1330, s. 48), konumuzu teşkil eden Anahatun isimli kadınla herhangi bir bağlantısının olup olmadığı belli değildir. Ancak Ali Tebrîzî'ye inanacak olursak, bu köy daha Safevî döneminden itibaren Anahatun diye isimlendirilmekteydi (Tebrîzî, 1330, s. 154).

## Sonuç

Bir diğer ismi Benevşe olan Anahatun, Safevî tarihinin ilk asi ve maktul şehzadesi olan Süleyman Mirza'nın annesidir. Safevî tarihine dair kaynaklar, çoğu zaman hanedan içi mücadeleler sonucunda katledilmiş olan şehzadelerin annelerinin sonraki akıbeti hakkında susmayı tercih etmişlerdir. Ancak Anahatun ile ilgili bazı belge ve bilgiler günümüze ulaştığı için oğlunun öldürülmesinden sonra bu kadının hayatının aydınlatılması, diğer maktul şehzadelerin annelerine yönelik dönemin resmî makamlarının genel tutumunu belirlemeye yardımcı olabilir.

Anahatun yaklaşık 1470 yılı ile 1535-1540 yılları arasında 65-70 yıl ömür sürmüştür. Kendisi 1483-1487 yıllarında Şeyh Haydar Safevî'nin Dağıstan'dan Erdebil'e getirerek kendi haremine aldığı bir cariyeydi ve oğlunu da o sıralarda doğurmuştur. Şeyh Haydar'ın haremine girdikten sonra Müslüman olmuş, kendisine Ümmüveled unvanı ve Anahatun lakabı verilmiştir. XV. yüzyılın sonları ve XVI. yüzyılın başlarında Erdebil'de yaşayan Anahatun'un ömrünün son yılları daha çok Germrud (Miyane) bölgesiyle bağlantılı olmuştur.

Anahatun ile ilgili toplam 5 belgenin aslı ve 1 belgenin özeti günümüze kadar gelmiştir. Belgelerin tamamı Süleyman Mirza'nın katlinden (1513) sonraki dönemde düzenlenmişlerdir. Belgelerin 1'i Şah İsmail'in, 5'i ise Şah Tahmasb'ın hâkimiyeti yıllarına aittir. Söz konusu belgelere binaen oğlu Süleyman Mirza'nın mülkiyetinde bulunan 1 köy ve 1 mezra, bu şehzadenin ölümünün ardından annesine intikal etmiş ve Safevî şahları bu emlakın soyurgal statüsünü onaylamak suretiyle her türlü divânî vergilerden muaf tutmuşlardır. Bahse konu gayrimenkullerin dışında Anahatun'un 1 köyün 1/6 kısmını satın aldığı ve ayrıca 1 kehrize sahip olduğu görülmektedir. Böylece kendisi ömrünün sonlarına doğru Tebriz'de 1 mezranın tamamının, Germrud'da ise 1 köyün tamamının, 1 köyün 1/6 kısmının ve 1 kehrizin sahibiydi.

Belgelerden görüldüğü üzere Şah İsmail, kardeşi Süleyman Mirza'nın ayklanarak öldürülmesinin ardından onun annesi Anahatun'a



saygıda kusur etmemiş, onun hakkını gözetmiş ve koruyup kollamıştır. Safevî Devleti kurucusunun bu tutumunu vefatından sonra oğlu Şah Tahmasb aynı şekilde sürdürmüştür.

## Kaynaklar / References

- Aktan, H. (2001). "İstîlâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cild 23, ss. 361-362.
- Allouche, A. (2001). *Osmanlı – Safevî İlişkileri (Kökenleri ve Gelişimi)*. Çeviren A. Emin Dağ, Anka Yayınları.
- Anonim. (1349). *Âlemârâ-yı Şâh İsmâ'îl*. Bâ mukaddime vü tashîh ü ta'lik-i A. M. Sâhib. Bûngâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb.
- Anonim. (1350). *Âlemârâ-yı Safevî*. Be kûşîş-i Y. Şükrî. Bünyâd-ı Ferheng-i İran.
- Bicen. (1986). *Cihângüşâ-yı Hakan (Târîh-i Şâh İsmâ'îl)*. Mukaddime ve peyvesthâ: A. Muztarr. Merkez-i Tahkikât-ı Fârsî-i İran ve Pakistan.
- Bidlîsî, Şeref Han. (1377). *Şerefnâme*, Be ihtimâm-ı V. Velyaminov-Zernov, Cild 1, İntişârât-ı Esâtîr.
- Efendiyev, O. (1961). *Obrazovaniye azerbaydjanskogo gosudarstva Sefevidov v naçale XVI veka*. İzdatelstvo Akademii Nauk Azerb. SSR.
- Erdebîlî, İbn Bezzâz (1373). *Safvetü's-Safâ*. Mukaddime ve tashîh: G. R. Tabâtabâyî Mevd. İntişârât-ı Musahhîh.
- Ghereghlou, K. (2017). "Chronicling a Dynasty on the Make: New Light on the Early Safavids in Hayati Tabrizi's Tarikh", *Journal of American Oriental Society*, Vol. 137, No: 4, pp. 805-832.
- Gündüz, T. (2007). *Seyyahların Gözüyle Sultanlar ve Savaşlar (Giovanni Maria Angiolello, Venedikli Bir Tüccar ve Vincenzo D'Alessandri'nin Seyahatnameleri)*. Yeditepe Yayınevi.
- Hândmîr, Gıyâseddin. (1380). *Târîh-i Habîbü's-Siyer*. Bâ mukaddime-i C. Hümâî. Cild IV, İntişârât-ı Hayyâm.
- Herevî, Emîr Sadreddin İbrâhîm Emînî. (1383). *Fütûhât-ı Şâhî*. Tashîh ü ta'lik ü tevzîh ü izâfât: M. R. Nasîrî. Encümen-i Âsâr u Mefâhîr-i Ferhengî.
- Herrmann, G. (1986). "Zwei Erlasse Shah Isma'îls I.", *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Band 19, pp. 287-312.
- Hinz, W. (1992). *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*. Çeviren T. Bıyıklıoğlu, Türk Tarih Kurumu.
- Hüseynî, Muhammed Şefî. *Nesebnâme-i Safeviyye*. Melik Milli Ktp., No: 3767.
- Lâhicî, Ali b. Şemseddin. (1352). *Târîh-i Hânî*. Tashîh ve tahşîye: M. Sütüde. Bünyâd-ı Ferheng-i İran.
- Musalı, N. (2011). *I Şah İsmayılın hakimiyyeti ("Tarix-i aləmara-yi Şah İsmayıl" əsəri əsasında)*. Elm və təhsil nəşriyyatı.

- Musalı, N. (2016). "Şah İsmail'in Annesi Alemşah Begüm: Efsaneler ve Gerçekler", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, (13), ss. 35-59.
- Musalı, N. (2018). "Şah İsmail'in Ağabeyi İbrahim Mirza ve Kızılbaş Hareketi İçindeki Rolü", *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu*, Cild II. Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, ss. 205-231.
- Musalı, N. (2022). "Safevî Saltanatında İlk Taht Kavgası: Süleyman Mirza Ayaklanması", *XVIII. Türk Tarih Kongresi*, Cild VI, Türk Tarih Kurumu, ss. 685-708.
- Musalı, N. (2023). "Şeyh Hüseyin Zâhidî ve Silsiletü'n-Neseb-i Safeviyye İsimli Eseri", *Edeb Erkan*, (4), 51-81. <https://doi.org/10.59402/EE004202303>
- Musəvi, T. (1977). *Orta əsr Azərbaycan tarixinə dair farsdilli sənədlər (XVI-XVIII əsrlər)*. Elm nəşriyyatı.
- Ölmez, M. (2010). "Dil Verileri Işığında Soyurgal ve Kökeni", *Trans-Türkc Studies (Festschrift in Honour of Marcel Erdal)*, ss. 167-175.
- Petruşevsky, İ. P. (1949). "K istorii instituta soyurgala", *Sovetskoye vostokovedeniye*, Tom VI, ss. 227-246.
- Qacar, Şahzadə Nadir Mirzə. (2019). *Təbriz darüssəltənəsinin tarixi, coğrafiyası və görkəmli şəxsləri*. Mətni fars və ərəb dillərindən tərcümə edən, izahların, şərhlərin və ön sözün müəllifi: R. Şeyxzamanlı. Elm nəşriyyatı.
- Rahimzade, S. A. A. (1341). *Şerh-i cenghâ ve târîh-i zindegânî-i Şâh İsmâ'îl-i Evvel*. İntişârât-ı Hayyâm.
- Rezmârâ, H. A. vd. (1330). *Ferheng-i coğrafiya-yı İnan*. Cild IV, İntişârât-ı Dâ'ire-i Coğrafiyayî-i Sitâd-ı Erteş.
- Rumlu, Həsən Bəy. (2017). *Əhsənüt-təvarix*. Fars dilindən tərcümə və şərhler: O. Əfəndiyev və N. Musalı, Uzanlar Matbaası.
- Sümer, F. (1999). *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Türk Tarih Kurumu.
- Şeyhülhükemâi, İ. (1387). *Fihrist-i Esnâd-ı Buk'a-i Şeyh Safiyeddîn-i Erdebîlî*. Kitâbhâne, Muze ve Merkez-i Esnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî.
- Şîrâzî, Zeynelabidin Abdi Bey Nevîdî. (1390). *Sarîhu'l-Mülk: Vakıfnâme-i Buk'a-i Şeyh Safiyeddîn-i Erdebîlî*. Tashîh ü izâfât: M. M. Hidâyətî. Sâzmân-ı Evkâf u Ümûr-ı Hayriyye.
- Şîrâzî, Zeynelabidin Abdi Bey. *Sarîhü'l-Mülk*. İnan Milli Ktp., No: 2734.
- Tebrîzî, Ali. (1330). *Şah İsmail*. Cild II, Atropat Yayınevi.
- Tebrîzî, Hayâtî. *Târîh*. İnan Milli Ktp., No: 15776.
- Türkman, İsgəndər bəy Münşi. (2009). *Tarix-i aləmara-yı Abbasi*. Cild I. Farscadan tərcümənin, ön sözün, şərhlərin və göstəricilərin müəllifləri: O. Əfəndiyev və N. Musalı. Təhsil nəşriyyatı.



- Xundji, Fazlullax ibn-Ruzbixan. (1987). *Tarix-i Alam Ara-yi Amini*. Pervod T. A. Minorsky; redaktori: Z. M. Bunyatov i O. A. Efendiyev. İzdatelstvo Elm.
- Yuvalı, A. (1993). "Daruga", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cild 8, ss. 505-506.
- Zâhidî, Şeyh Hüseyin. (1924). *Silsiletü'n-Neseb-i Safeviyye*. İntişârât-ı İrañsehr.
- Zarinebaf-Shahr, F. (1998). "Economic Activities of Safavid Women in the Shrine-City of Ardabil", *Iranian Studies*, Vol. 31, No: 2, pp. 247-261.



## Şah İsmayılın xarici görünüşü

**Mehman Süleymanov** 

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Xülasə

Məqalə Azərbaycan Səfəvilər dövlətinin əsasını qoymuş Şah İsmayıl Səfəvinin fiziki və xarici görünüşünə həsr edilmişdir. Bu barədə mənbələrdə geniş məlumat yoxdur. Ona görə də Şah İsmayıl Səfəvinin xarici görünüşünün necə olması oxucularda və tədqiqatçılarda haqlı maraq doğurur. Məlumdur ki, Şah İsmayıl (İsmayıl Mirzə) hələ çox gənc yaşlarından döyüşlərdə iştirak edirdi və öz döyüşçüləri ilə birlikdə düşmənlərinə qarşı döyüşürdü. Şah İsmayılın kifayət qədər fiziki gücü olmasaydı bu döyüşlərdə qələbə əldə edə bilməzdi. Bu barədə şərq minüatürlərində qiymətli görüntülər də mövcuddur. Qərb rəssamları da Şah İsmayıl mövzusuna müraciət etmişlər və bir sıra əsərlər yaratmışlar. Onların ən yaxşısı italyalı rəssam Kristofano Del'Al-tissimo tərəfindən 1568-ci ildə çəkilmiş potretidir. Lakin bu portretdə Şah İsmayılın papağı heç də qızılbaş papağına oxşamır. Məqalədə bu məsələyə geniş yer ayrılıb və tarixi faktlara istinad etməklə italyalı rəssamın çəkdiyi papaqla bağlı elmi müqayisə aparılıb.

**Açar sözlər:** Səfəvi Dövləti, Fiziki Güc, Qızılbaş Papağı, Şah İsmayılın Xarici Görünüşü, Minüatür.

## External appearance of Shah Ismail

### Abstract

The article is dedicated to the physical and external appearance of Shah Ismail Safavi, who founded the Safavid state of Azerbaijan. There is no extensive information about this topic in the sources. That is why the appearance of Shah Ismail Safavi arouses legitimate interest in readers and researchers. It is known that Shah Ismail (Ismail Mirza) took part in battles from a very young age and fought against his enemies together with his warriors. If Shah Ismail did not have enough physical strength, he could not have won these battles. There are also precious images about this in oriental miniatures. Western artists also addressed the subject of Shah Ismail and created a number of works. The best of them is a portrait painted in 1568 by the Italian artist Cristofano Del'Altissimo. However, Shah Ismail's hat in this portrait does not look like a qızılbaş hat at all. The article devoted a lot of space to this issue and made a scientific comparison of the hat drawn by the Italian artist by referring to historical facts.

**Keywords:** Safavid State, Physical Strength, Qızılbaş Hat, Appearance of Shah Ismail, Miniature.

## Giriş

Fiziki və mənəvi keyfiyyətlərin bir-birini tamamlaması Şah İsmayıl şəxsiyyətinin mühüm tərəflərindən biridir. O, mürşidi-kamil kimi dərin etiqaad sahibi idi və bütün müridləri üçün inam və güvənc yeri idi. Şah İsmayıl yeni bir dövlət qurulması ideologiyasının ilhamçısı idi və bu ideologiyanın ətrafına çox böyük sayda tərəfdar toplayaraq onu reallığa çevirə bilmişdi. Şah İsmayıl eyni zamanda güc-qüvvət sahibi idi, 12 yaşında ikən Gilandan başladığı hərəkatının vuran əli idi. 12 yaşında olan bir uşaq hərəkatın ilk günündən silahlı mübarizənin ön sırasında dayanaraq ətrafına topladığı silahlı döyüşçülər üçün ilham mənbəyi və döyüşkənlik meyarı idi. İnanılması çətin olsa belə 12 yaşında bir uşaq yeni bir dövlət qurulması uğrunda başlanan hərəkatın ideya rəhbəri olmasından əlavə, həm də hərbi rəhbəri idi, bu hərəkatın sərkərdəsi idi. 12 yaşından başlayaraq Təbrizdə Səfəvi dövlətinin əsasını qurduğu vaxta qədər (o zaman Şah İsmayılın 14 yaşı var idi) və hakimiyyətə gəlməsindən Çaldıran döyüşünə qədər son dərəcə ağır, məsuliyyətli döyüşlərə özü rəhbərlik etmişdi və bu döyüşlərin hamısını da qələbə ilə başa vurmuşdu. Dünya tarixi üçün 12-13 yaşında uşağın həm böyük siyasi hərəkata rəhbərlik etməsi, həm də böyük sayda qoşunlara rəhbərlik etməsi və bu qoşunların qələbəsinin əsas ağırlığını öz üzərinə götürməsi bənzərsiz bir hadisə olaraq Şah İsmayılın şəxsinə özünü nümayiş etmişdi. Elmi kommunizmin banilərindən biri olan Karl Marks vaxtilə Şah İsmayılın bu fenomeninə öz heyretini gizlədə bilməyərək əsərlərinin birində belə yazmışdı:

Səfəvilər xanədanının banisi Şah İsmayıl fəth idi. O, on dörd illik hakimiyyəti dövründə on dörd əyaləti fəth etmişdi. (Məmmədov, 1961, s. 14)

Şah İsmayılın böyük sərkərdə, fəth və cahangir olması mənbələrdə də öz əksini tapmışdır. Hazırkı araşdırma üçün cəlb edilmiş mənbələrdə də Şah İsmayılın sərkərdəliyi haqqında kifayət qədər heyrətdoğurucu məlumatlarla rastlaşmaq mümkündür. "Əhsən üt-tarix" müəllifi Həsən bəy Rumlu əsərində Şah İsmayılın rəhbərliyi ilə aparılmış beş döyüşü xüsusilə qeyd edirdi. Həmin döyüşlər bunlar idi: 1500-cü ildə Cəbani ətrafında Şirvanşah Fərrux Yasara qarşı aparılmış döyüş, 1501-ci ildə Şərurda Ağqoyunlu Əlvənd Mirzəyə qarşı aparılmış döyüş, 1503-cü ildə Almaqulağı adlanan məntəqədə Ağqoyunlu Sultan Murada qarşı aparılan döyüş, 1510-cu ildə Mərv ətrafında Şeybək xana qarşı apardığı döyüş və nəhayət 1514-cü ildə baş vermiş Çaldıran döyüşü (Petruşevski, 1949, s. 243).

Əslində, Şah İsmayılın hərbi məharətini yalnız bu döyüşlərlə məhdudlaşdırmaq olmaz. Onun bütün döyüşləri Şah İsmayılın hərbi təfəkkürü ilə bərabər, həm də fiziki gücünün göstəricisi idi.

Səfəvilər dövlətinin əsası qoyulana qədər Şah İsmayıl (İsmayıl Mirzə) Şirvanda, Şamaxı və Bakı qalaları ətrafında, Şərurda Ağqoyunlu Əlvənd Mirzənin qoşunlarına qarşı ağır və məsuliyyətli döyüşlər aparmışdı. Bu yaşda belə ağır döyüşlərə atılması, həmin döyüşlərdə xüsusi şücaət





göstərməsi heç şübhəsiz ki, Şah İsmayıldan güclü fiziki keyfiyyətlər tələb edirdi. Həmin keyfiyyətlər Şah İsmayıldan var idi. Məsələn, qılınc işlətmək bacarığı, qılınc vuran qolun fiziki gücü, at çapmaq məharəti, nizə işlətmək qabiliyyəti və s. Yoxsa, o bu döyüşlərdə iştirak edə bilməzdi. Bu keyfiyyətlər onda var idi və özü də bu fiziki gücün və qabiliyyətin miqyasını adi sözün təsviri ilə əhatə etmək də mümkün deyil. Fiziki gücünə görə də Şah İsmayıl bütün döyüşçülərindən, qarşı tərəfin döyüşçülərindən kəskin şəkildə fərqlənən bir sərkərdə idi. Əvvəlki fəsillərdəki məlumatlardan da məlumdur ki, Çaldıran döyüşündə Şah İsmayıl qılıncının gücü ilə Osmanlı toplarını bir-birinə bağlamış qalın zənciri vurub parçalamışdı. Onun qılıncının hədəfinə çevrilən düşmən döyüşçüsünün sağ qalması mümkün deyildi. Mənbələrdə də dəfələrlə göstərilmişdir ki, Şah İsmayılın qılıncı hətta zirehli paltara malik olan düşmən döyüşçüsünün başından kəmərinə qədər parçalayardı.

Bu fiziki keyfiyyətlərin əldə edilməsi üçün müvafiq səviyyədə hazırlıq keçilməsinə ehtiyac var idi. Amma təəssüf ki, mənbələrdə Şah İsmayılın bu fiziki keyfiyyətləri necə əldə etməsi haqqında məlumatlar mövcud deyil. Mənbələr daha çox Şah İsmayılın ideya və etiqad baxımından yetişməsinə diqqət yetirsələr də, onun fiziki formalaşmasına diqqət ayırmamışlar.

Fiziki və döyüş keyfiyyətlərinin əldə edilməsi və təkmilləşdirilməsi üçün dövrün ənənəvi üsullarından biri sözsüz ki, ov mərasimləri idi. Ov mərasimlərində hər bir adamın çevikliyi, silah işlətmək məharəti, dəqiqliyi, fiziki gücü formalaşmaqla daha da inkişaf edirdi. Böyük vəhşi heyvanlara qarşı həyata keçirilən ov mərasimləri, əslində, döyüş şəraitinə yaxınlaşdırılmış şəraitdə silah və güc işlədilməsi demək idi. Əks təqdirdə böyük vəhşi heyvanların qurbanına çevrilmək olardı.

Farsdilli mənbələrdə olan məlumatlar isə daha çox onun əfsanəvi şərq qəhrəmanları, o cümlədən Makedoniyalı İskəndər kimi fiziki gücə malik olmasına dəlalət edirdi. Hələ uşaq yaşlarından malik olduğu fiziki keyfiyyətləri Şah İsmayıl iştirak etdiyi döyüşlərdə və ov mərasimlərində daha da təkmilləşdirdi və dövrünün mahir sərkərdəsi kimi formalaşdı. Şah İsmayıl dünyasını dəyişdiyi günə kimi, Səfəvi qoşunlarının ən güclü döyüşçüsü kimi qaldı.

Fiziki gücü və keyfiyyətləri ona imkan vermişdi ki, bacarıqlı döyüşçü olmaqdan əlavə, həm də qüdrətli bir sərkərdə olsun. Dövrün tələbləri sərkərdələrdən həm fiziki və əqli keyfiyyətlərin vəhdətini tələb edirdi. Şah İsmayıl sərkərdə kimi həm qoşunlara rəhbərlik edirdi, döyüşləri təşkil edirdi, müvafiq qərarları qəbul edirdi, həm də qəbul olunmuş qərarların əməli icrasının əsas ağırlığını öz üzərinə götürürdü. Şah İsmayıl döyüş meydanında bir qayda olaraq qoşunların mərkəzində dayanırdı. Başqa sözlə, qarşı tərəfə vurulacaq zərbənin əsas ağırlığını öz üzərinə götürürdü. Çevikliyi, qorxmazlığı, qolunun gücü ilə Şah İsmayıl bütün qoşunu da ən gərgin döyüşə ilhamlandırır. Şah İsmayıl fiziki keyfiyyətlərinə və döyüşkənliyinə görə də öz qoşunlarının lideri olaraq qalmaqda idi. Şah İsmayıl dövrünün tədqiqatçıları da qeyd edirlər ki,

Səfəvi qoşunlarının saysız-hesabsız tarixi qələbələrində Şah İsmayılın fərdi keyfiyyətlərinin çox böyük rolu var idi. Belə ki, o, möhkəm iradəsi və cəsurluğu ilə başladığı hərəkətin uğurla başa çatdırılması üçün hər cürə çətinliyi və təhlükəni qorxmadan qarşılayırdı və onun vücudunda qorxu və ürkü yox idi. Tədqiqatçılar tərəfindən hətta belə bir müqayisə də aparılır ki, əgər Şah İsmayılın yerinə qardaşı İbrahim Mirzə olsaydı, qızılbaş qoşunlarının bütün səylərinə və döyüşkənliyinə baxmayaraq, qarşıya qoyulmuş məqsədə çatmaq mümkün olmazdı. Bildirilir ki, Şah İsmayıl döyüşçü kimi hünərlilərin ən hünərlisi idi və bu hünəri ilə də o, qatıldığı döyüşlərdə əfsanələr yaratdı (Parsadurst, 1375, s. 687).

## 1. Şah İsmayılın Xarici Görünüşü

Şah İsmayılın xarici görkəmi və fiziki keyfiyyətləri barəsində elmi-tarixi dövriyyədə olan məlumatlar onun Lahicanı tərک etməsindən sonrakı dövrə aiddir. Hər halda onun 12-13 yaşlarında böyük hərəkətə başlaması onu deməyə əsas verir ki, bu zaman o, artıq həm də fiziki baxımdan formalaşmışdı və qılınc vurmaq iqtidarında idi. Ümumiyyətlə, şərq mənbələrində onun xarici görünüşü haqqında çox müxtəşər məlumatlar mövcuddur. Bu barədə daha geniş məlumatlara qərb səyyahlarının, xüsusilə venesiyalı səyyahların və tacirlərin xatirələrində rast gəlmək mümkündür. Onlardan bəzisi Şah İsmayılı şəxsən görmüşdü və onunla bağlı öz təəssüratlarını da xatirələrinə köçürmüşdülər.

Şah İsmayıl haqqında elmi-tarixi dövriyyədə olan ilk xatirələrdən biri venesiyalı tacir Katerino Zenoya məxsusdur. O, Şah İsmayıl haqqında belə yazırdı:

Nəcib siması və şahane rəftarı var idi. Bilmirəm onun gözündə və üzündə nə gizləmişdi. Hər nə vardsa o dərəcədə valehedici və amirane idi ki, aydın şəkildə bir gün böyük padşah olacağından xəbər verirdi. Onun əqli fəzilətləri ilə zahiri gözəlliyi heç də ziddiyyət təşkil etmirdi. Yüksək dühası və misilsiz ideyaları onun belə gənc yaşları üçün bəlkə də qeyri-adi görünürdü. (Parsadust, 1375, s. 676; Fərzəliyev, 1988, s. 85)

Şah İsmayılı Təbrizdə görmüş və hətta onunla söhbət etmiş bir venesiyalı tacir onun zahiri və əqli kamilliyə malik olduğunu, öz ətrafındakılardan bütün cəhətlərinə görə seçildiyini bildirirdi:

Hal-hazırda Şah İsmayılın 31 yaşı var. Ahu kimi xoş siması və cazibəli çöhrəsi vardır. ... Çox gözəldir, vüqar sahibidir və orta boyludur. Ürəyəyatan surəti, möhkəm bədəni və enli kürəkləri var. Saqqalını qırxır və biglərini saxlayır. Zahirən gürsaçlı görünür. Gözəlliyinə görə sevimlidir, gənc ahular kimi çox çevikdir. Sol əli ilə işləyir. Və bütün əmirlərindən daha güclüdür. (Süleymanov, 2021, s. 439)

Şah İsmayılın fiziki və əqli keyfiyyətləri haqqında başqa bir venesiyalı tacir – Ancolellonun xatirələrində də maraqlı qeydlər vardır. Şah İsmayılın bəzi keyfiyyətləri haqqında yuxarıdakı istinadlardakı fikirlər Ancolellonun xatirələrində də təsdiqlənmişdir. O yazırdı:



“İsmayıl öz gözəlliyinə və davranışına görə çox sevimli idi. Kişilik həddinə çatandan sonra o, çox yaraşılıq oldu, böyü çox da hündür deyildi, lakin yüngül və mütenasib, heç də zəif olmayan möhkəm və enlikürək bədəne malik idi. Onun saçları bir qədər kürən idi. Qızılbaş adətlərinə uyğun olaraq yalnız biğ saxlayır, saqqalını isə qırırdı. Solaxay idi. Hələ gənclik illərində igidliyi və cəsəreti ilə heyrət yaradırdı, döyüşkən xoruzlar kimi bütün əmirlərindən güclü idi. Oxatma yarışlarında 10 almadan 7-ni o vurmuşdu” (Parsadust, 1375, s. 677).

Ancolellonun bu qeydləri onu göstərir ki, Şah İsmayıl solaxay idi, onun qılınc vuran gücü sol qolunda toplanmışdı. Sol əli ilə ox atıb, nizə oynatmaq sahəsində də çox böyük vərdişlər əldə etmişdi. Bu qeydlər onu da təsdiq edir ki, Şah İsmayıl hələ gənc yaşlarından bütün əmirlərindən güclü idi. Bunu çoxsaylı mənbələrdə Şah İsmayılın apardığı döyüşlərin nəticələri də təsdiq edirdi. Sol əlin gücü ilə qalın dəmir zənciri parçalaması, dəmir zireh geymiş düşmən əmirlərini ortadan bölməsi Şah İsmayılın fenomenal və heyrətyaradıcı fiziki keyfiyyətlərinin göstəricisi idi.

İtaliyalı tacir və səyyahların xatirələrində qalmış digər qeydlər də Şah İsmayılın zahiri və fiziki kamilliyə malik olduğunu, hündür boyu, dolu bədəni olmasa da, fiziki gücü ilə digərlərindən fərqləndiyini özündə əks etdirir. Qeyd etmək lazımdır ki, Şah İsmayılın hələ çox gənc yaşlarında misilsiz fiziki keyfiyyətlərə malik olması, böyük bir dövlətin əsasını qoyması xarici səyyah və tacirlərin də heyrətinə səbəb olurdu və ona görə onun haqqında olan məlumatları öz xatirələrində əks etdirməyə çalışırdılar.

Venesiyalı tacirlərdən biri Şah İsmayıl haqqında olan xatirələrini belə bölüşürdü:

Bir ildən sonra Şah İsmayıl Təbrizə döndü və ora çatan kimi böyük bayramlar təşkil etdi. Təsadüfən mən də Təbrizdə idim. Çünki ora getmişdim ki, xain Cəmaləddinlə olan məsələlərimi aydınlaşdıram. On dörd gün ərzində Şah İsmayıl hər gün öz əmirləri ilə oxatma əyləncələri keçirdi. Meydanın ortasında bir dirək var idi, onun kəlləsinə isə alma qoyulmuşdu. Hər gün bu dirəyin başına onu qızıl və onu gümüş olmaqla 20 ədəd alma qoyulurdu. Hər kəs hərəkətdə olarkən kamandan ox atır və almanı yerə salırdılar. O alma həmin adamın olurdu. Hər dəfə alma yerə düşəndən sonra oxatanlar bir qədər istirahət edir, şərab içir və şirniyyat yeyirdi. Bu oyun zamanı iki yaraşılıq oğlan Şah İsmayılın iki tərəfindən dayanırdı. Birinin əlində zərli bardaq var idi. Digərinin əlində isə şirniyyatla dolu olan boşqablar var idi. Əmirlərin şərab və şirniyyatı isə ayrıca idi. İsmayıl istirahət edəndə o cavanlar şərab və şirniyyatla ona yaxınlaşırdılar. Almanı vura bilməyəndə şərab içir və ya şirniyyat yeyirdi. (Süleymanov, 2021, s. 451)

Şərq mənbələrində də Şah İsmayılın xarici görünüşü, əqli və fiziki keyfiyyətləri haqqında müəyyən kəsad qeydlərlə rastlaşmaq mümkündür. Mənbələrin birində Şah İsmayıl (İsmayıl Mirzə) və eləcə də onun qardaşları xarici görünüşünə və yaraşığına görə Yusif Kənanə oxşadılmışdı (Rzaqulu xan, 1376, s. 6346).

"Əhsənüt tarix" əsərinin müəllifi Həsən Rumlu onun haqqında belə yazırdı:

Döyüş meydanında Şah İsmayıl əlində qılınc tutmuş şirə bənzəyirdi. Ziyafət salonlarında isə o, mirvari yağan buludu andırırdı (yəni, çox səxavətli idi – M.S.). O çox səxavətli idi və bahalı hədiyyələr verməyi sevirdi. (Rumlu, 1349, s. 446)

Şah İsmayılın həm səxavətliliyi, həm də ova olan bağlılığı ayrıca araşdırmanın mövzusu ola bilər. Qeyd etmək lazımdır ki, Şah İsmayılın ov mərasimləri haqqında mənbələrdə olan çoxlu sayda məlumatlar bəzi elmi-tarixi ədəbiyyatda Şah İsmayılın eyş-işrət mərasimləri kimi də təfsir olunmuşdur. Burada birtərəfli dəyərləndirməyə yol verilməsi məsələyə səthi yanaşmadan başqa bir şey deyildir.

Osmanlı hakimi Sultan Səlimin casuslarından bir olan İzzət Çapın adlı birisinin kəşfiyyat məlumatları kimi Osmanlı sarayına göndərdiyi qeydlərində də Şah İsmayıl haqqında bəzi maraqlı məqamlar vardır. İzzət Çapın onun haqqında belə yazmışdı:

O qısa boylu bir adamdır, qara saçları və göy rəngə çalan gözləri vardır. Saqqalını qırxır, amma uzun bıqlar saxlayır. Danışdığı zaman ağ və xırda dişləri görünür. (Süleymanov, 2021, s. 451)

Bu gün Şah İsmayılın xarici görünüşü haqqında təsəvvür daha çox İtaliyanın Florensiya şəhərindəki məşhur Uffizi qalareyasında saxlanılan protretin görüntüsündən yaranır (təsvir-1). Həmin portret Şah İsmayılın real təsviri kimi qəbul olunaraq elmi-tarixi ədəbiyyatda genuş şəkildə işıqlandırılmaqdadır. Bu portret yağlı boya ilə taxta parçası üzərində çəkilmişdir. Onun eni 45 sm, hündürlüyü isə 60 sm-dir. Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan və İtaliya dövlətlərinin qarşılıqlı razılaşmasına əsasən, bu portret 2018-ci ilin iyul ayında Bakıya gətirilmiş və həmin ilin sonuna qədər Heydər Əliyev adına mərkəzdə ictimai nümayişə qoyulmuşdu.

## Təsvir 1

*Şah İsmayılın Florensiyada Saxlanılan Portreti*





Şah İsmayılın bu portretinin müəllifinin kimliyi haqqında fərqli fikirlər mövcuddur. Amma mütəxəssislərin çoxunun gəldiyi qənaət belədir ki, bu portret italyalı rəssam Kristofano Del'Altissimo tərəfindən çəkilmişdir. Belə bir fikir də var idi ki, bu portret naturadan çəkilmişdir. Yəni italyalı rəssamı Təbrizə səfər edərək Şah İsmayıl ilə görüşmüş və şəxsi müşahidələri əsasında bu portreti hazırlamışdır. Amma mütəxəssislər apardıqları araşdırmalardan belə bir qənaətə gəlmişlər ki, adı çəkilən rəssamın həyatı Şah İsmayılın həyatından sonrakı dövrə təsadüf edir və ona görə də onun bu portreti naturadan çəkməsi mümkün deyil. Şah İsmayılın haqqında danışılan portreti 1568-ci ildə, başqa sözlə Şah İsmayılın dünyasını dəyişməsindən xeyli sonra çəkilmişdir. Amma mütəxəssislər şübhə etmirlər ki, bu portret doğrudan da Şah İsmayıl məxsusdur və Kristofano Del'Altissimo da bu portreti ona qədər mövcud olmuş digər bir portretdən köçürmüşdür (Əliyev (Vüqarlı), 2004, s. 178). Portretin üzərində onun sufi İsmayıl məxsusluğunun yazılması da bunun bir təsdiqi sayıla bilər. Şah İsmayılın portretinin üzünün köçürüldüyü orijinal əsər isə hələlik elm aləminə bəlli deyil və istisna deyil ki, gələcək axtarışlar bu portretin orijinalının da üzə çıxmasına gətirib çıxara bilər.

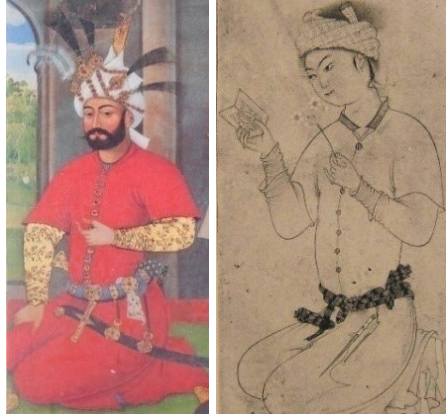
Bu portret Şah İsmayılın papağını, sifətini və sinəsini əhatə edir. Şah İsmayılın sifətinin sol hissəsini rəsmə almaqla rəssam onun bütün sifəti haqqında təsəvvür yaratmağa cəhd göstərmişdir. İlk müşahidə onu deməyə əsas verir ki, rəsm olunanın ən azı 30 yaşı vardır. Çox güman ki, bu rəsm Şah İsmayılın həyatının son illərini əks etdirir. Onun uzaqlara zillənən işıqlı baxışı, bir qədər donqar olan burunu, təmiz və mütenasib sifəti vardır. Sifəti sanki bir qədər çənəyə doğru uzanmış (dartılmış) vəziyyətdədir. Kürən rəngə çalan uzun bıqları, çox da sıx olmayan saqqalı vardır. Papağının altında saçının qulağının arxasına doğru uzanan bir paçasını da görmək mümkündür. Şah İsmayılın saçları da bu portretdə kürən rəngdə verilmişdir. Bu saçlar dalğavari aşağı sallanaraq sonra da Şah İsmayılın qulağının arxasında tamamlanır. Rəssam onun saçlarının gur olması haqqında təsəvvür yarada bilməmişdir. Çünki qaranlıq fonda onun saçlarının papağının arxasından da sallandığını sezmək olar.

Şah İsmayılın zahiri görünüşü haqqında mövcud olan mənbə məlumatlarında, habelə minüatür təsvirlərdə saqqalsız təsvir edilmişdir. Ona görə də bu portretdə Şah İsmayılın saqqallı təsvir edilməsi müəyyən sual da doğura bilər.

Şah İsmayılın sifətinin ağ olması və saçlarının kürən olması isə təbii görünə bilər. Çünki məlumdur ki, onun anası yunan qızı idi və avropalılara məxsus olan ağılıq və ya sarışınlıq Şah İsmayıl da özünü göstərə bilirdi. Sözsüz ki, bu portretdə diqqəti hər şeydən əvvəl Şah İsmayılın sifət quruluşu və cizgiləri çəkir. Heç şübhəsiz ki, hər bir tamaşaçı bu cizgilərdə Şah İsmayıl əzəmətini, müdrikliyini və cəngavərliyini axtarmağa və tapmağa çalışır. İlk müşahidələrə görə demək olar ki, bu portretdə sərkərdə Şah İsmayıldan daha çox, müdrik hökmdar Şah İsmayılın obrazı canlanmaqdadır.

## Təsvir 2

### Səfəvi Dövrü Köynəkləri



Şah İsmayıl bu portretdə nəfis və bahalı geyimdə təsvir edilmişdir. Onun əyində boğazı dairəvi şəkildə zərli iplə haşiyələnmiş ağ köynək vardır. Səfəvilər dövrünün kişi köynəkləri nazik zərif parçadan tikilərdi və çox uzun olardı. Köynəklər bir qayda olaraq kişilərin dizinə qədər uzanardı və o, şalvarın üstündə qalardı. Müxtəlif rəngli ipək və kətan parçalardan tikilən köynəklər yaxalıqsız (vorotniksiz) olardı. Bəzi köynəklərin sinəsi bütöv, bəzilərinə isə düymələnmək üçün açıq olardı (təsvir 2). Köynəklərin uzun qolları var idi və bu qollar biləyə doğru daralardı. Səfəvilər dövründə iki köynəyin üst-üstə geyilməsi ənənəsi də var idi (Vəliqucaq & Mehrpuya, 1395, s. 45). Amma Şah İsmayılın portretində onun ikinci köynək geyməsi gözə görünür. Portretdəki köynəyin boğazının zərli sapla haşiyələnməsinə görə bu köynəyin məxsusi olaraq onun üçün tikildiyini güman etmək olar.

## Təsvir 3

### Düymə, Şal və Bəndlərlə Bərkidilərn Qəbaların Təsviri



Portretdə Şah İsmayılın köynəyinin üzərindən qəba geyməsi təsvir olunmuşdur. Qəba qalın parçadan hazırlanmış kişi geyimi idi və onu köynək üzərindən geyinirdilər. Daha isti paltar kimi, Səfəvilər dövründə katibi, kürdü kimi paltarların da geyinməsi ənənəsi var idi. Onlar qəbadan ölçülərinə və formasına görə fərqlənirdilər. Katibi də, kürdü də qəbanın üstündən geyinilirdi. Kürdü bir qayda olaraq yarımqol olurdu. Onların hamısının üstündən də əba geyinməsi ilə rastlaşmaq olardı. Əba qarşidan düymələnməyən və çiyinə atılan uzun ölçülü paltar idi. Qəbaya gəlincə, o da uzun ölçülü geyim idi. Bir qayda olaraq qəba qurşağa qədər bədənə yapışacaq qədər dar, qurşaqdan aşağı isə genişlənməyə başlayırdı. Qəba uzunluğu ilə dizləri örtməli idi. Onun qolları da uzun idi. Çiyinlərə yaxın qəbanın qol hissəsi bir qədər geniş tikilirdi, dirsəkdən aşağı isə qol hissəsi daralır və sonluğu insan biləklərinə yapışacaq forma alırdı. Qəbaların ipək və pambıq parçadan tikilməsi halları da var idi. Qarşı tərəfdən qəba sağ və sol tərəfin bir-birinin üstünə aşırılması ilə və ya da düymələrlə bərkidilirdi. Aşırma qəbaların kənarları xüsusi olaraq haşiyələnərdi və sol tərəf sağ tərəfin üstünə aşırılmaqla sağ qoltuğa yaxın bir yerdə bir-birinin üstündə möhkəmləndirilərdi. Bu zaman bir qayda olaraq şal-kəmərdən istifadə olunardı. Kəmər məqsədilə istifadə olunan şallar da zərif və bahalı parçadan hazırlanardı. Bunun üçün bir qayda olaraq ipəkdən istifadə olunur və bu ipək parça kəmərlik üçün xüsusi olaraq işlənirdi. Şalın kənarları və qurtaracaqlarının zərli simlərlə işlənməsi və haşiyələnməsi təcrübəsi də var idi. Kəmər yerinə işlədilən şal bir qayda olaraq dörd barmaq (təxminən 10 sm) olardı. Varlı və imkanlı adamlar bəzən kəmər yerinə 2-3 şaldan istifadə edərdilər (təsvir 3). Qurşağa bağlanmış şal-kəmərdən həm də cib kimi istifadə olunardı. Şalın bədənə sıx bağlanması nəticəsində şal ilə bədən arasında müəyyən əşyaları yerləşdirmək və onları etibarlı şəkildə mühafizə etmək mümkün olardı (Vəliqova & Mehrpuya, 1395, s. 45). Şah İsmayılın portretində onun sinədən aşağı hissəsi görünür. Ona görə də əynindəki qəbanın şal ilə və ya düymə ilə bərkidildiyini görmək mümkün deyil.

Qeyd edilməlidir ki, Şah İsmayılın əynində olan köynəyin və qəbanın portretin ümumi görünüşü ilə bir rəng ahəngdarlığı yaradılmışdır. Bu əşyaların sarı-qırmızıya çalan ümumi görünüşü Şah İsmayılın sifətinin və saç-saqqalının rəng çalarlarını sanki tamamlamışdır.

Portretdə diqqəti cəlb edən elementlərdən biri də sözsüz ki, Şah İsmayılın böyük papağıdır. Həmin papaq portretin sahəsinin az qala üçdə birini tutur. Bu papağın Şah İsmayılın portretinə bir əzəmət gətirməsi göz qarşısındadır. Papaq həcminə görə əmmaməni xatırladır və maraqlı bir tərtibata malikdir. Portretdən açıq şəkildə görmək mümkündür ki, papaq çoxlu sayda zərif parçaların şaquli və üfqü şəkildə, yarım kürə formada hörülməsi (geydirilməsi) ilə hazırlanmışdır. Portret qaranlıq bir mühit daxilində çəkildiyi üçün papağın yuxarı sonluğunun necə tamamlandığını görmək mümkün deyil. Yəni bu papağın qızılbaş papağına oxşarlığının olub-olmaması portretin qaranlıq fonu daxilində tamaşaçıya gizli qalır. Şah İsmayılın mənəvi inanclarının, dini-siyasi etiqaadının müəyyənləşdirilməsi



baxımından isə papağın hansı formada olmasını müəyyənləşdirmək xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Qızılbaşlıq Şah İsmayıl dövlətinin ideoloji əsaslarından biri idi və mənbələrdə olan məlumatlar da onun bir qayda olaraq qızılbaş papağını daşdığı qeyd edir. Bu papağın tətbiqi Şah İsmayılın atası Sultan Heydər zamanından başlansa da, onun malik olduğu dini-ideoloji məzmunun daha qədim tarixə mənəvi olduğu haqqında məlumatlar vardır. Qızılbaş papaqları onu daşıyanların Səfəvi təriqətinə mənsubluğunun əsas zahiri əlamətlərindən biri idi. Daha geniş mənada isə bu papaqlar Şah İsmayıl hərəkatının tərəfdarlarının, Səfəvilinin göstəricisinə çevrilmişdi. Bu papaqlar mənbələrdə və elmi-tarixi ədəbiyyatda tac kimi də xatırlanmaqdadır. Həmin papaqların tac adlandırılmasına da, əslində, bir dini-ideoloji mənəvi verilmişdir. Ümumiyyətlə, bildirilir ki, qızılbaş papaqların əsas rəngini təşkil edən qırmızı rəngə hələ islam peyğəmbəri zamanından özünəməxsus bir dəyər verilmiş. Səfəvi təriqətinin yaradıcısı Şeyx Səfiəddin istinadən bildirilir ki, tac Allah yanında böyük ehtiram sahibi olan yeddi müqəddəs insana lütf edilmişdi. Bunlar Həzrət Adəm Səfiullah, Həzrət Nuh Nəciullah, Həzrət İbrahim Xəlilullah, Həzrət Musa Kəlamullah, Həzrət İsa Ruhullah, Həzrət Məhəmməd Rəsulillah və Həzrət Əli Vəliullahdır. Həzrət Adəmin tacı ağ rəngdə, Həzrət Nuhunku və Həzrət İbrahiminki yaşıl, Həzrət Musaninki sarı, Həzrət İsaninki göy, Həzrət Məhəmmədinki ağ və Həzrət Əlininki qırmızı rəngdə olmuşdu. Bununla, qızılbaş papaqlarının (tacının) rəngi ilə Həzrət Əlinin tacının rəngi arasında bir bağlılıq yaradılmışdır. Mənbələrdən məlumdur ki, qızılbaş papaqlarının hazırlanması yuxuda olarkən Şah İsmayılın atası Sultan Heydərə məhz Həzrət Əli tərəfindən tövsiyə olunmuşdu (Kaplan, 2008, ss. 167-168). Bu mənada, qızılbaş papaqları yalnız Səfəvi təriqət mənsubluğu əlaməti deyildi, həm də Həzrət Əliyə bağlanmış Səfəvi şərihinin zahiri əlaməti idi.

Bəzi məlumatlarda isə, qızılbaş papaqlarının istifadəsi islam peyğəmbərinin həyatı ilə bağlı idi. Belə ki, islam peyğəmbəri Ramazan və Qurban bayramlarında başına qırmızı parçadan əmmamə qoyarmış. Yəni islam peyğəmbəri islam aləmi üçün ən xoş günlərdə qırmızı rəngli papağa üstünlük vermiş (Hüseyni, 1396, s. 76).

Şah İsmayıl özü isə qızılbaş papağına daha dərin mənəvi verirdi. Bu məzmunu o, şeirlərinin birində də ifadə etmişdi. O, qızılbaş papağını övliaların tacları ilə müqayisə edirdi və onun istifadəsini bir sünnet kimi qəbul edirdi. Şah İsmayıl bu papaqların xarici tərəfini on iki imamla bağlayır, batininin isə Allah nuru ilə qovuşduğunu bəyan edirdi. Başqa sözlə, Şah İsmayıl görə bu papağın istifadəsi daxilən Allah etiqadı və imam imanı ilə birləşməli idi. Eyni zamanda, Şah İsmayıl qızılbaş papağının qırmızı rəngini Kərbala şəhidlərinin tökülən qanının rənginə bənzədirdi.

*Ey Məhəmməd Mustafa pir-i al-i əba*

*Dinlə! İmdi söyləyim mən sərh-i təc-i övliyâ*

*Əvvəlini geydi Adəm, Nuh, İbrahim səza*





*Həm seyyidi geydi Əhməd ol Rəsul-i Kibriyâ  
Ol zaman kim Sah-i aləm sürûr-i dünya və din  
Qırmızı geydi basına ol Əliyyül-Mürtəza  
Xidmət-i pir etdin anda bildin tacın sünnətin  
Sünnəti çun fərza döndü eylədi zövq-i səfa*

*Əsl-i tac əstagfirullah eylə bil qıl ey mühib  
Fəri tac uş nasezalardan kəsilmək bi-riya  
Pişvasın tacı bildi kim ki Haqqı tanıdı  
Zahiri on iki imamdır batini nur-i Xuda*

*Küllüsü bil yek əlifdir küllü sənsin ya Əli  
Pənbəsi oldu xəlifə talib-i Haq rəhnüma  
Əsabəsi pire bil qıl zikr-i Haq təqririni  
Rəngi gülgündür anın xun-i şəhid-i Kərbəla... (Kaplan, 2008, s. 168)*

Bir sözlə, qızılbaş papağı Şah İsmayıl üçün də xüsusi bir əhəmiyyət kəsb edirdi və ona görə italyalı rəssamın çəkdiyi portretdə onun qızılbaş papağında olmaması maraqlı və təəccübə səbəb ola bilər. Əgər bu papaq qızılbaş papağı deyilsə, bunun nə ilə bağlı olduğunu söyləmək çətinidir. Ola bilsin ki, papağın rəsm edilməsində rəssam öz təxəyyülünə əsaslanmışdır.

Qızılbaş papağının istifadəsinə başlanmasının Həzrət Əlinin adı ilə bağlanması, yəni Həzrət Əli tərəfindən onun Sultan Heydərə tövsiyə edilməsi həm də bu papaqların müqəddəsləşdirilməsinə bir işarədir. Yəni qızılbaş papaqları həm də dini sirrləri özündə ifadə edirdi və bu papağın təriqət dəyərlərinin özündə əks etdirdiyini hər bir sufi dərin inamla qəbul edirdi.

Məlum olduğu kimi, qızılbaş papaqlarının əsasını qırmızı mahuddan və digər parçalardan tikilmiş papaq təşkil edirdi. Bu papağın dövrəsi geniş, başa geyilən hissəsi isə dar olurdu ki, geyinərkən başda möhkəm dayansın. Qızılbaş papağının əsas elementlərindən biri onun yuxarı hissəsinin uzun və konusvari sonluğu (ucluğu) idi. Bu papağın tətbiqinin ilkin vaxtlarında həmin ucluqlar təxminən bir qarış uzunluğunda ola bilərdi. Papağın bu hissəsi tikişlərlə 12 hissəyə ayrılırdı. Bu hissələr elmi-tarixi ədəbiyyatda dilimlər də adlanır. Təxminən bir barmaq enində olan qırmızı parçalar bir-birinə tikilirdi və bununla papağın ucunda 12 dilimi (tin və ya tikiş) görmək mümkün idi. Həmin 12 dilim 12 imamın simvolu idi. Papağın ucluğu da bir çox hallarda tac adlanırdı. Qırmızı papağın dövrəsinə isə zərif parça dolanırdı. Bu zaman qırmızı papağın yalnız ucluğu bayırda qalırdı (təsvir 4). Parça papaq ətrafına elə dolanırdı ki, sanki papağın ucluğu bu ağ dolağın arasından uzanıb havaya ucalırdı. İmkanlı adamların, saray mənsublarının papaqlarına daha zərif parça dolanırdı. İmkanlı adamlar həm də qırmızı papaq ətrafına dolanmış parçaya qiymətli daşlar da bərkidirdilər. Qızılbaş papaqlarına nadir quşların lələkləri də sancılırdı.

Səfəvilərin sonrakı dönəmində bu papaqlar bir qədər yuvarlaqlaşdırıldı və onun ucluqları bir qədər qısaldıldı (Bonaktar, 1395, ss. 197-202).

#### Təsvir 4

##### *Qızılbaş Papaqlarının Görünüşü*



Səfəvi dövrünə aid olan minüatürlərdə qızılbaş papaqlarının əmmaməsiz istifadəsini də görmək mümkündür (92). Yəni qızılbaş emirləri və əyanları bəzi hallarda yalnız qırmızı papağı geyinirdilər (təsvir 5). Amma qızılbaş papaqlarının istifadəsinə nə qədər yaradıcı yanaşılsa da, onun mahiyyətində başlıca olaraq dini-ideoloji məzmun dayanırdı. Mənbələrdə olan məlumatlara görə, islam peyğəmbərinin tacında da 12 dilim var idi və bu dilimlər deyilənə görə, səma bürclərinin təmsali imiş. Sonradan Həzrət Əlinin tacında da 12 dilim varmış və etiqad sahibləri bu dilimləri imamların sayının simvolu kimi qəbul etmişdilər (Kaplan, 2008, s. 169).

#### Təsvir 5

##### *Bu Təsvirlərdə Bəzi Qızılbaşların Başındakı Qızılbaş Papağı Əmmaməsizdir*



Mənbələrdə və elmi-tarixi ədəbiyyatda qızılbaş papaqlarının müxtəlif cür adlandırılması ilə də rastlaşmaq mümkündür. O cümlədən, tac, qırmızı tac, taci Heydəri, taci şahı, on iki dilimli Heydəri taci, on iki dilimli tac və s. (Hüseyni, 1396, s. 80).

Bir sözlə, Şah İsmayıl qızılbaş papağını Səfəvi təriqətinin hər bir üzvü və hər bir şiəməzhəb üçün zəruri sayırdı və bunu şerlərin birində də ifadə etmişdi:

Hər kim ki, on iki imamı bildi

Ona qırmızı tac geymək rəvadır. (Hüseyni, 1396, s. 79)

Belə olan halda Kristofano Del'Altissimonun çəkdiyi portretdə Şah İsmayılın qızılbaş papağında olmaması təbii bir maraq yaradır.

Şah İsmayılın avropalı sənətkarlar tərəfindən XVI əsrdə çəkilmiş başqa bir portreti də indi elm aləminə məlumdur (təsvir 6). Bu portret taxta üzərində çəkilmiş qravüradır. Həmin qravüra hazırda Britaniya muzeyində saxlanılır (Vüqarlı (Əliyev), 2004, s. 179). Bu portretin də müəllifi hələlik bəlli deyildir və onun 1584-cü ildə çəkildiyi haqqında məlumat vardır. Eyni zamanda o da bildirilir ki, bu portret ilk dəfə fransalı səyyah Andre Tevenin xatirələrində çap olunmuşdur (Nuri).

## Təsvir 6

*Şah İsmayılın XVI Əsrdə Avropalı Rəssamlar Tərəfindən Çəkilmiş Portreti*



Doğrudur, mütəxəssislər tərəfindən bu portret birmənalı şəkildə qarşılanmır və heç şübhəsiz ki, belə ehtiyatlı münasibət həm portretin çəkilmə tarixi, həm də təsvirin özü ilə bağlıdır. Çəkilmə tarixi onu deməyə

əsas verir ki, bu qravüra-portret Şah İsmayılın dünyasını dəyişməsindən 60 il sonra hazırlanmışdır. Yəni portret naturadan çəkilmədiyi üçün təsvirin doğruluğu şübhə yarada bilər. Bununla belə belə bir fikir vardır ki, bu portret də Şah İsmayıl ilə bağlı olan eskizlər əsasında çəkilmişdir.

İstənilən halda elmi-tarixi ədəbiyyatda bu portretin Şah İsmayıl ilə mənsubluğu heç də birmənalı şəkildə rədd edilmir. Kristofano Del'Altissimonun rəngli portretindən fərqli olaraq bu qravüra-portretdə Şah İsmayıl az qala qurşağa qədər təsvir edilmişdir. Kristofano Del'Altissimonun portretindəki Şah İsmayılın burnunun azacıq hissə edilən qabarıqlığını, sifətinin tam dolu olmayaraq aşağıya qədər dartıldığını müəllifi bəlli olmayan qravüra-portretdə də görmək mümkündür. Bu qravürada da Şah İsmayılın gur bıqları və bu bıqlarla müqayisədə çox da sıx olmayan saqqalı vardır. Onun əynində iki köynək vardır. Onlardan biri üst köynək, digəri isə alt köynəkdir. Alt köynək – alt paltar anlamında qəbul edilməməlidir. Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, iki köynəyin üst-üstə geyinməsi Səfəvilər dövrü üçün ənənəvi bir hal idi. İki köynək üst-üstə geyinəndə üst köynəyin qolu digərinə nisbətən qısa olardı. Üst köynəyin dairəvi boğazında, yaxasında və qolunun sonluğunda zərif naxışlar vardır. Eyni zamanda alt köynəyin qolunun sonluğunda oxşar naxışları görmək mümkündür. Bu naxışlar əl ilə işlənmiş naxışları xatırladır. Qravürada Şah İsmayılın sifətinin sol hissəsi təsvir edilmişdir. Kifayət qədər həyati olan bu təsvir əsasında Şah İsmayılın bütün sifəti haqqında tamamlanmış təsəvvür əldə etmək mümkündür. Şah İsmayıl sol əli ilə yerə dayaqlanmış qılıncın tiyəsinə yapışmışdır. Sonluğuna vəhşi heyvan başının həkk olunduğu qılınc tiyəsinin Şah İsmayılın sinəsi hündürlüyündə olmasından belə ehtimal etmək olar ki, o oturmuş vəziyyətdə təsvir edilmişdir. Və ya da qılınc hündür bir əşyaya dayaqlandırılmışdır. Şah İsmayılın sağ qolu isə dirsəkdən qatlanaraq yuxarı doğru uzanmışdır. Həmin vəziyyətdə Şah İsmayılın sağ əlinin şəhadət barmağından başqa digər barmaqları qatlanmış, şəhadət barmağı isə açıq şəkildə qalmışdır.

Bu qravüra-portretdə də diqqəti cəlb edən elementlərdən biri Şah İsmayılın papağıdır. Bu papağın qızılbaş papağı olması şübhə doğurmur. Portretdən görüldüyü kimi, tacı (ucu) olan qızılbaş papağının ətrafına şal doladılaraq əmmamə forması verilmişdir. Şalın kənarlarında və sonluğunda da incə naxışlar görünməkdədir.

Şah İsmayılın xarici görünüşü ilə bağlı şərq mənbələrində də xeyli sayda təsvirlər mövcuddur. Hələ Şah İsmayılın mövcudluğu dövründən çəkilməyə başlanan belə təsvirlər əsasən, minüatürlərdir. Həmin minüatürlərlə həm kitab əlyazmalarında, həm divar təsvirlərində, həm də tətbiqi incəsənət nümunələri üzərində günümüze qədər gəlib çatmışdır.

Minüatür janrının xüsusiyyətlərinə görə, mövcud olan təsvirlərdə obrazların real sifət cizgilərini müşahidə etmək mümkün deyildir. Bu mənada Şah İsmayılın sifət cizgilərinin real təsəvvürü baxımından italyalı rəssam Kristofano Del'Altissimonun portreti daha əyani təsir gücünə malikdir. Bununla belə, minüatür təsvirlərində Şah İsmayıl üçün

xarakterik olan bir sıra məqamları dəqiqləşdirmək mümkündür. Məsələn, Şah İsmayılın ümumi görünüşü, geyimləri, sözsüz ki, minüatürlərdə tarixi reallığa daha yaxındır.

Şah İsmayıl mövzusunda olan şərqli minüatürlərini xarici görünüş baxımından iki qrupa bölmək olar. Onlardan birində Şah İsmayıl qızılbaş papağında əmmaməsiz, digərində isə əmmamə ilə təsvir edilmişdir. Bu minüatürlərin bir xarakterik cəhəti ondan ibarətdir ki, onlarda Şah İsmayılın yaş fərqi görmək mümkün deyildir. Şah İsmayıl öz hərəkətinə başlayanda və Şirvan üzərinə hücum edəndə 12-13 yaşı var idi. Amma bu dövrə aid olan təsvirlərdə də Şah İsmayıl yetkin bir insan kimi təsvir edilmişdir (təsvir 7 və təsvir 8).

### Təsvir 7

*Şah İsmayıl Tacqoyma Mərasimində və Qonaq Qəbulu Mərasimində*



Təsvir 6 Şah İsmayılın taxta çıxması mərasimini əks etdirir. Şah İsmayıl taxta çıxanda 14 yaşı var idi. Amma bu təsvirdə Şah İsmayıl yetkin yaşlarında canlandırılmışdır. Mövcud minüatür təsvirlərinə əsasən, Şah İsmayılın xarici görünüşü haqqında belə bir qənetə gəlmək mümkündür ki, onun təxminən 170 sm ətrafında boyu olmuşdur. O, kifayət qədər sağlam bədən quruluşuna malik idi ki, bu da onun sərkərdə kimi çevikliyini təmin edirdi. Bu təsvirlərə əsasən, Şah İsmayılın çəkisi də 70-75 kq ətrafında ola bilərdi. Təqdim olunan minüatürlərdə Şah İsmayıl saqqalsızdır. Amma uzun bıqları vardır. Bu təsvir Şah İsmayılın xarici görünüşü haqqında mənbələrdə olan məlumatlara uyğunluq təşkil edir. Saqqal saxlamaq qızılbaşlar üçün xarakterik əlamət olmamışdır. Bunu Şah İsmayıl mövzusunda olan minüatürlərdə təsvir edilmiş digər qızılbaşlarda da görmək mümkündür. Təqdim olunan minüatürlərdə Şah İsmayılın sifəti girdə və doludur.

**Təsvir 8****Şah İsmayıl Mərv və Çaldıran Döyüşündə**

Şah İsmayıl ilə aid olan minüatürlərdə, o cümlədən də təsvir 6 və təsvir 7-də ağ libasda rəsm olunmuşdur. Onun əyninə geydiyi ağ rəngli qəba qarşidan bəndlərlə bərkidilmişdir. Döyüş səhnələrini təsvir edən minüatürlərdə isə Şah İsmayılın əynində yarımqol cübbə, onun altından isə köynək vardır. Döyüş zamanı cübbənin geyinməsi, heç şübhəsiz ki, qılınc tutan qolun daha rahat işlədilməsi ilə bağlı idi. Qəba və cübbə qurşaqda həm kəmərlə, həm də şal ilə bədənə bərkidilmişdir.

Bu təsvirlərdə də diqqəti cəlb edən mühüm elementlərdən biri Şah İsmayılın papağıdır. Onun qırmızı qızılbaş papağı olması təsvirlərin hamısında görünür. Doğrudur, bu papaqlar konusvari deyil. Sanki bu papaq silindir şəklindədir və onun ortasından da tac uzanır. Bunu yəqin ki, qızılbaş papaqlarının bir variantı kimi də qəbul etmək olar. Minüatürdə görüldüyü kimi, Şah İsmayılın ətrafında olan qızılbaş əmirləri və döyüşçüləri də oxşar papaq qoymuşlar. Papağın ətrafına isə çarpaz şəklində ağ rəngli parça dolanmışdır və həmin parçanın etəyi Şah İsmayılın boynuna sallanmışdır. Şah İsmayılın papağına eyni zamanda qara rəngdə ciqqə və sarı rəngdə lələklər sancılmışdır. Ciqqə onun şahlığını təsdiq edən və papaqda daşınan əlamətlərdən biri idi. Şah İsmayılın ətrafında olan qızılbaş əmirlərinin papaqlarında isə yalnız lələklər vardır. Şah İsmayılın üst geyimi təxminən dizinə qədər onun şalvarının

üstünü örtmüşdür, ayağında isə yüngül ayaqqabı görmək mümkündür (Abbaslı, 1981, ss. 15-32).

Şah İsmayıl döyüşlərə bir qayda olaraq, qılınc və ox-kamanla gedərdi. Bu silahları onun digər minüatür təsvirlərində də görmək mümkündür. Bəzi rəsmi mərasimlər zamanı da Şah İsmayılın qılınc gəzdirərdi. Qərb rəssamlarının portretlərindən fərqli olaraq minüatür təsvirlərində Şah İsmayılın burnu yığcamdır, gözləri qara və girdədir, çox da uzun olmayan qara qaşlara malikdir.

Qeyd edildiyi kimi, Şah İsmayılın günümüze gəlib çatmış minüatür təsvirlərinin bir neçəsində də onun əmmaməli qızılbaş papağı görünür (təsvir 9 və təsvir 10). Bu təsvirlər də minüatür janrındadır. Ona görə bu təsvirlərdə sifət cizgilərindən daha çox, Səfəvi şahının bədən quruluşu, geyimləri haqqında müəyyən təsəvvür əldə etmək mümkündür. Digər tərəfdən nəzərə alınmalıdır ki, həmin minüatürlər Şah İsmayılın dünyasını dəyişməsindən sonra rəsmə alınmışdır. Ona görə bu minüatürlərdə Şah İsmayılın sifət cizgilərinin reallığına zəmanət vermək çətindir. Başqa sözlə, bu təsvirlərdə Şah İsmayılın sifət cizgilərinin simvolik olduğu istisna edilməməlidir.

## Təsvir 9

### *Şah İsmayıl Çaldıran Döyüşündə*



Bu təsvirlərin də başlıca dəyəri ondan ibarətdir ki, onlar Şah İsmayılın xarici görünüşü haqqında yaranmış təsəvvürləri daha da tamamlayır. Təsvir 9-da Şah İsmayılın qızılbaş papağı ənənəvi qızılbaş

papağıdır. Bu təsvirlərdə onun papağında ciqqə yoxdur. Bu, təbiidir. Çünki həmin təsvir Şah İsmayılın şahlıqdan əvvəlki həyatını əks etdirir. Bu təsvirlərdən onu da görmək mümkündür ki, Şah İsmayıl yalnız ağ geyimdən deyil, başqa rəngdə olan geyimlərdən də istifadə etmişdir. Şirvan döyüşünə aid olan təsvirdə şah İsmayılın qolunda mühafizə üçün istifadə edilən dəmir qolçaqlar da vardır. Bu təsvirlərdə də Şah İsmayıl saqqalsızdır və uzun bıqları vardır.

### **Təsvir 10**

#### *Şah İsmayılın İsfahandakı Çehelsütun Sarayında Divarüstü Təsviri*



Təsvir 10-da olan rəsmlərdə Şah İsmayılın sifəti daha geniş planda rəsm edilmişdir. Bu rəsmlərdə də onun sifətinin az qala yarısını tutmuş qalın və uzun bıqları vardır, sifəti girdə və doludur, qolunu isə dəmir qolçaq qoruyur. Bu təsvirlərdə Şah İsmayılın daha əlvan rəngli paltarının rəsminə üstünlük verilmişdir. Əlində qılınc döyüş zamanı rəsmə alınmış Şah İsmayılın belinə həm ox qabının, həm də kaman qabının asıldığını görmək mümkündür. Onun başında isə klassik qızılbaş papağı vardır. Bu təsvirlərdə Şah İsmayılın papağına həm ciqqə, həm də lələklər sancılmışdır.

Tarixdən məlumdur ki, Şah İsmayıl fəvqəladə qol gücünə malik olmuşdur. Onun qılıncının zərbi ilə top zəncirlərinin parçalanması haqqında da məlumatlar mövcuddur. Fiziki gücü etibarilə Şah İsmayıl onun ətrafında olan qızılbaş əmir və əyanlarından ciddi şəkildə fərqlənirdi. Amma Şah İsmayıl bu fiziki gücü bədən ölçülərinin böyüklüyü hesabına deyil, bədən əzələlərinin inkişaf etdirilməsi hesabına əldə etmişdi. Ona görə də Şah İsmayıl normal ölçülü bədən quruluşuna malik idi.



## Təsvir 11

### Şah İsmayılın Xalça Üzərindəki Təsviri



Şah İsmayıl mövzusunda tətbiqi incəsənətdə də müraciət edilmişdir və bunun nəticəsində onun portreri xalça üzərində də işlənmişdir (təsvir 11). Buna nümunə kimi təsvir 11-dəki xalçanı göstərmək olar. Bu xalça üzərindəki portretə Şah İsmayıl obrazının maraqlı elementləri ilə qarşılaşmaq mümkündür. Burada da Şah İsmayıl saqqalsız təsvir olunmuşdur. İstərsə də yuxarıda toxunulan minüatürlərdə Şah İsmayılın saqqalsız təsvir edilməsi bir daha avropalı sənətkarların əsərlərində onun saqqallı görünüşünün doğruluğunu şübhə altına alır. Xalça portretində Şah İsmayılın xarici görünüşünün fərqli cəhətləri ilə də qarşılaşmaq olar. Məsələn, onun boyu bu portretə daha uzundur və bu da ona daha mükəmməl döyüşçü görünüşü verir. Şah İsmayılın başındakı qızılbaş papağı da göy rəngdə təsvir olunmuşdur. Papağının arxasından çiyinlərinə qədər uzanan bir örtük də görünməkdədir. Şah İsmayılın əynindəki paltar da göy rəngdədir. Şübhə etmək olmaz ki, bu portret rəssamın sərbəst təxəyyülünün məhsuludur və o, Şah İsmayıl obrazına öz arzularına uyğun yaradıcı şəkildə yanaşmışdır. Bunu elə süjetdən də görmək mümkündür. Şah İsmayılın qılıncı parçaladığı adamın Şah Səlim (Sultan Səlim) olduğu xalça üzərində təsvir olunmuşdur. Tarixdə isə Şah İsmayılın Sultan Səlimlə şəxsən üz bəüz gəlməsi və əlbəyaxa döyüşə girməsi baş verməmişdir.

Bütün bunlar bir tərəfdən onu deməyə əsas verir ki, Şah İsmayılın real təsviri kimi qəbul olunan Kristofano Del'Altissimonun məlum portretinin bəzi detallarının doğruluğunun əsaslandırılması hələ də elmi ictimaiyyət qarşısında dayanan vəzifələrdən biridir. Digər tərəfdən isə onu da demək olar ki, Şah İsmayıl ruhu kimi sağlam olan bir fiziki keyfiyyətlərə malik idi. Ona görə də onun çox cavan yaşında qəfildən xəstələnməsi və dünyasını dəyişməsi hələ də açılmamış olan sirlərdən biri kimi qalmaqdadır.

## Mənbələr və Ədəbiyyat

- Abbaslı, M. (1981). *Şah İsmayıl Xətayinin ömür yolu minüatürlərdə*. İşıq nəşriyyatı.
- Bonakdar, S.M. (1395). "Bərrəsi-ye cayqah və əməlkərd-e tac-e qızılbaş dər təhəvvolat-e siyasi-ye dövrə-ye Səfəvi", *Fəsilname-ye elmi-pəjuheşi-ye şiaşenası*, N-56, ss. 195-217.
- Əliyev, (Vüqarlı) E. (2004). "Şah İsmayılın Florensiyadakı portreti haqqında", *AMEA Z.Bünyadov adlına Şərqişnaslıq İnstitutu. Elmi Araşdırmalar*, N-1-2, ss. 177-179.
- Fərzəliyev, Ş. (1988). "Qiyasəddin Xandəmir və Həsən bəy Rumlu Şah İsmayıl Xətayinin fərdi xüsusiyyətləri haqqında", *Şah İsmayıl Xətayi* (Məqalələr toplusu), Elm nəşriyyatı, ss. 78-87.
- Hidayət, Rzaqulu xan. (1380). *Tarix-e rövzə üs-səfa-ye Naseri*. Cild həstom. Əmir Kəbir nəşriyyatı.
- Hüseyni, S. (1396). "Seyr-e tətəvor-e mənai-ye vaje-ye qızılbaş", *Motaleat-e tarix-e islam*, N-32, ss. 73-101.
- Kaplan, D. (2008). Buyruklara Göre Kızılbaşlık (Tez No: 218640) [Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Məmmədov, Ə. (1961). *Şah İsmayıl Xətayi*. Uşaqgəncnəşr.
- Nuri, E. (2019, 22 aprel). Xətai- şah və şair.
- Parsadust, M. (1375). *Şah İsmayıl əvvəl*. Şirkət-e Səhəmi-ye İntəşar.
- Petruşevskiy, İ. P. (1949). «Azerbaydjan v XVI-XVII vekax», *Sbornik statey po istorii Azerbaydjana. Vıpusk I*. İzdatelstvo Akademii Nauk Azerb. SSR, s. 225-298. [Петрушевский, И.П. (1949). "Азербайджана в XVI-XVII веках", *Сборник статей по истории Азербайджана. Выпуск I*. Изд-во АН Азерб.ССР, сс. 225-298.]
- Rumlu, H. (1349). *Əhsən-üt təvarix*. Bonqah-e tərcome və nəşr-e kitab.
- Süleymanov, M. (2021). *Səfəvilər III. Şah İsmayıl Səfəvi*. Maaruf nəşriyyatı.
- Vəliqucaq, M., & Mehrpuya, M. (1395). "Motalee-ye tətbiqi-ye tənpuşha-ye mərđan dər səfərname-ha və negareha-ye dövrə-ye Səfəvi", *Fəsilname-ye elmi-pəjuheşi-ye motaleat-e tətbiqi-ye honar*, N-12, ss. 41-56.

## Şah İsmayıl və məqbərələrin təmir-bərpa işləri

Samid Bağırov  

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Xülasə

Səfəvi dövləti sahib olduğu dini-ideoloji xəttə uyğun olaraq imamların və onların övladlarının məqbərələrinin təmir-bərpasına daha çox diqqət ayırmağa başladı. Səfəvilər özlərini imam və imamzadələrin övladları bilir və onların davamçısı hesab edirdilər. Dini legitimliklərini əsasən bu yolla əldə edirdilər deyə, digər xanədanlarla müqayisədə sözügedən məsələni daha çox diqqətdə saxlayırdılar. Məscid və xanəqahların tikintisi ilə yanaşı məqbərə və ziyarətgahların yenidənqurması da Səfəvi dövlətinin, xüsusilə də Şah İsmayılın prioritet məsələlərindən idi. Məqbərələr həm də kütlənin ilham aldığı və onları səfərbər edə biləcək dini məkanlar olduğundan əhəmiyyət kəsb edirdi. Səfəvi dövlətinin banisi Şah İsmayılın məqbərələrinin təmir-bərpası və yenidənqurması istiqamətində gördüyü işlər növbəti Səfəvi hökmdarları üçün nümunə halına çevrildi. Şah İsmayıl hakimiyyətinin ilk illərində İmamzadə Səhl ibn Əlinin məqbərəsinin təmiri ilə bağlı göstərişlər verdi və ətraf bölgələrdən bura bənnalar gətizdirdi. Habelə İraq nəzarətə götürülən zaman Nəcəf, Kərbəla, Kazimeyn və Samirə şəhərlərində altı imamın məqbərələrində əsaslı yenidənqurma işlərinin görülməsi, bu ziyarətgah komplekslərinin ərazilərinin genişləndirilməsi, məqbərələrə nəzarət edən üləma, seyid və xidmətçilərin mükafatlandırılması, əlavə vəqf ərazilərinin nəzərdə tutulması, məqbərələrin olduğu şəhərlərin yol və su kimi infrastrukturunun inkişaf etdirilməsi və sair addımlar atıldı. Habelə Səfəvilər Xorasanı nəzarətə götürən zaman şah Məşhəddə İmam Rzanın məqbərəsinin təmir-bərpası barədə yeni göstərişlər verdi. Əsasən də bu məqbərənin mövcudluğu məmləkətin şərq hüddudlarının özbəklərin və əfqanların hücumları qarşısında qorunması üçün mühüm ilham mənbəyi hesab edilirdi.

**Açar sözlər:** Şah İsmayıl, Məqbərə, Ziyarətgah, Təmir-Bərpa, Yenidənqurma, İmam, Vəqf.

## Restoration works of Shah Ismail in the tombs

### Abstract

In accordance with its religious-ideological line, the Safavid state began to pay more attention to the restoration and renovation of the mausoleums of the Imams and their descendants. The Safavids considered themselves the descendants of the Imams and Imamzades, viewing themselves as their successors. They derived much of their religious legitimacy through this connection, which is why, compared to other dynasties, they placed more emphasis on this matter. Alongside the construction of mosques and khanqahs, the restoration of mausoleums and pilgrimage sites was also a priority for the Safavid state, especially for Shah Ismail. These mausoleums were important not only because they served as places of religious inspiration but also because they could mobilize the masses. The restoration and renovation work initiated by Shah Ismail, the founder of the Safavid state, became an example for subsequent Safavid rulers. In the early years of his reign, Shah Ismail gave orders for the repair of the mausoleum of Imamzade Sahl ibn Ali, bringing in builders from surrounding regions. Moreover, when Iraq came under Safavid control, extensive reconstruction work was undertaken at the mausoleums of six Imams in Najaf, Karbala, Kadhimiya, and Samarra. This included expanding the pilgrimage complex areas, rewarding the ulama, sayyids, and caretakers who managed these mausoleums, designating additional waqf lands, and developing the infrastructure of the cities where these mausoleums were located, including roads and water systems. Additionally, when the Safavids took control of Khorasan, the Shah issued new orders for the restoration and renovation of Imam Reza's mausoleum in Mashhad. The existence of this mausoleum was regarded as a key source of inspiration for the defense of the eastern borders of the country against Uzbek and Afghan attacks.

**Keywords:** Shah Ismail, Mausoleum, Shrine, Repair, Reconstruction, Imam, Foundation.

## Giriş

Xalqın inancına görə əhəmiyyətli olan dini abidələrin və məqbərələrin qorunması və onların bərpası məsələsi uzaqgörən dövlətlər tərəfindən diqqətdə saxlanılır. Bu dini abidə və məqbərələr ziyarətgah halına gəldikdə daha çox diqqətə layiq olur. Bu məqbərələr ən azı yerli xalqın inanc yeri və bir növ ilham mənbəyidir. Sözügedən məkanlara diqqət və qayğı əslində xalqın inancına diqqət və qayğı deməkdir. Elə müasir Azərbaycanımızda da bu məsələ diqqətdə saxlanılır. Xüsusilə müstəqillikdən sonra Azərbaycanda mövcud olan çoxsaylı imamzadələrin, Əhli-beyt davamçıları olan üləma və seyidlərin türbələri, habelə pirlərin məhz dövlət hesabına təmiri və bərpası onun xalqın inancına və milli-mənəvi dəyərlərinə diqqətinin nümunəsidir. Ümumiyyətlə Azərbaycan tarixində çoxsaylı hökmdarlara, valilərə və xanlara rast gəlirik ki, öz əmlaklarını ziyarətgahlara vəqf və ya imam və imamzadələrin məqbərələri yanında dəfn edilmələrini vəsiyyət ediblər. Qətiyyətlə demək olar ki, imamlara və Əhli-beyt davamçılarına diqqət Azərbaycan insanının kimliyinin əsas tərkib hissəsi və onun genetik kodunun bir cəhəti kimi özünü göstərmişdir.

Təbii ki, imam və imamzadələrin məqbərələrinə diqqət və qayğının səbəbləri müxtəlifdir. Burada xalqın inancına hörmət və onlara xidmətdən başqa, dini legitimliyi əldə etmək və dini turizmi genişləndirib iqtisadi məziyyətlər əldə etmək kimi məqsədlər də ola bilər. Habelə sərhəd bölgələrinə yaxın ərazilərdə yerləşən ziyarətgah və məqbərələr düşmənlərin basqınları qarşısında mənəvi ilham mənbəyi də ola və xalqı düşmənlərə qarşı səfərbər edən mənəvi gücü formalaşdırıb bilər.

Azərbaycanın tarixində bu zəmində I Şah İsmayıl Səfəvinin (1487-1524) və onun xanımının adı daha çox çəkilənlər sırasındadır. O, nəzarətində olan geniş ərazilərdə imam və imamzadələrin məqbərələrinin təmiri, məqbərələrin maddi imkanlarını artırmaq və o bölgələrin infrastrukturunun yaxşılaşdırılması zəminində çoxsaylı işlər imza atıb. Onun bu siyasəti sonrakı Səfəvi şahları üçün nümunə oldu və onlar tərəfindən də davam etdirildi. Bu ənənə o qədər genişləndirildi ki, hətta I Şah Abbas (1571-1629) İsfahandan Məşhədə qədər ziyarətə piyada yollandı (İskəndər bəy Münşi, 1382 h.ş, s. 611). Səfəvilərdən öncə Əhli-beyt tərəfdarlarının ziyarət ənənəsi Səfəvilər dönəmində daha da əhəmiyyətli ritual halına gəldi.

### 1. Məqbərə və Ziyarətgahların Nüfuzu və İslamda Ziyarət Kultu

İmamlar və İmamzadələrin məqbərələrinin təmir-bərpası Səfəvi şahlarından qeyriləri tərəfindən də həyata keçirilib. Hətta şiə olmayan hökmdarlar da bəzi imamların məqbərələrinin təmir-bərpası üçün işlər görüblər. Osmanlı sultanı Süleyman Qanununin (1494-1566) 941 hicri ilində Kərbəlada İmam Hüseyinin məqbərəsinin təmir-bərpası ilə bağlı göstərişi bu qəbildəndir (Kərbasi, 2002, ss. 70-71). Elə Səfəvilərdən az öncə Teymuri dövləti hökmdarlarının İmam Rzanın məqbərəsinə diqqətləri



tarixdə mövcuddur. Əmir Teymurun (1336-1405) xələfləri Şahrux (1377-1447) və Uluğbəy (1394-1449) baxmayaraq ki, şiə məzhəbində deyildilər, seyidlərə və şiələrə hörmət edir, İmam Rzanın məzarını ziyarət edir və ora yardımlar göstərirdilər. Digər Teymuri hökmdarı Sultan Əbu-Səid haqda da oxşar nəqllər mövcuddur (Şəhidi, 1395 h.ş, s. 67).

Lakin Səfəvi şahlarının, xüsusilə də Şah İsmayılın bu istiqamətdə atdığı addımı şiə etiqadına inancla bağlı idi. Onlar bu məqəbərələri nəinki təmir-bərpa edir, onları ziyarətgah olaraq rəvənəqlənməsi üçün özləri belə tez-tez ziyarətə gedir və dövlət adamlarını da bu işə sövq edirdilər. Nəticədə rəvənəqlənən ziyarət bir ritual olaraq daha da geniş müstəvidə və kütləvi şəkildə həyata keçirilməyə başladı. Ümumiyyətlə qeyd etmək lazımdır ki, Əməvilər və Abbasilər dönməndə imamların bir qisminin sürgün edilməsi və ya məcburi şəkildə uzaq bölgəyə aparılıb təcrid edilməsi, habelə Əməvilərin və Abbasilərin təzyiç, təcrid və terror siyasəti nəticəsində şiələrin Ərəbistan Yarımadasından çıxıb İraqa, İrana, Xorasana, Azərbaycan, Misir və sair bölgələrə üz tutmalarına gətirib çıxardı. İmamlar və İmamzadələr bu bölgələrdə vəfat etdikdə onları dini rəhbər bilənlər də bu bölgələrdə məskunlaşmağa, hətta Nəcəf, Qum və sair kimi dini-elmi mərkəzlərini orada yerləşdirməyə başladılar. Bir çoxları Əli övladlarının Xorasana və Mərvə ayaq açmasını səkkizinci imam İmam Rzanın (770-818) Abbasi xəlifəsi Məmun (786-833) tərəfindən Mərvə aparılması və o həzrətin məzarının Məşhəddə yerləşməsi ilə əlaqələndirilər. Lakin bilmək lazımdır ki, Abbasilərin Əməvilərə qarşı mübarizəsi fonunda Əbu-Muslim Xorasaninin (718-755) başlatdığı qiyamda və ondan öncə də Əli övladlarının bu bölgəyə kütləvi şəkildə sığınması tarixi faktlardır. Əməvilərə qarşı üsyan qaldıran Yəhya ibn Zeyd ibn Əli ibn Hüseyn ibn Əli ibn Əbu-Talibin (743) tərəfdarları ilə birgə məhz Xorasana gedib orada ordu toplaması tarixdə geniş müzakirə olunub. Habelə Əli övladlarının Azərbaycana gəlişi də hicri-qəməri təqvimii ilə I əsrin sonlarından başlayıb. Həzrət Əliyə bağlılığı ilə seçilən Yəməni Əşəriləri isə bundan daha tez, yəni İmam Əlinin valisi Hüseyn ibn Yəmanın (vəfatı: 656) zamanından Azərbaycana ayaq açıblar. Ərəb mənşəli Rəvvadilər də X əsrin ortalarında Azərbaycanda hakimiyyətlərini qurmuşlar. Onlar əsasən İraqın cənubundan bölgəyə kütləvi şəkildə gələn ərəblərdir. Paytaxtları Təbriz və Ərdəbil olub (Şakir, 1993, s. 482).

Diriliyində dinin mənbələrindən biri olan imamların vəfat etdikdən sonra məzarları da ilham mənbəyi oldu. Xüsusilə də İmam Hüseynin (626-680) məzarını görmək üçün həyata keçirilən ziyarətlər zaman keçdikcə kütləvi hal almağa, şiələrin, ümumiyyətlə Əməvi və Abbasilərə etiraz edənlərin ilham mənbəyinə çevrildi. Vəhhabi və sələfilik istisna olmaqla digər Əhli-sünnə məzhəblərində də ziyarət məsələsi reallıqdır və məqbul hesab edilir. Lakin ziyarət kultu daha kütləvi miqyasda və daha təsirli bur ritual olaraq əsasən şiələrə məxsusdur. Başda Şah İsmayıl olmaqla Səfəvi şahları demək olar bu məqəbərələrin mənəvi dəyərini, rolunu və nüfuzunu başa düşür, ora ziyarət səfərləri təşkil edirdilər. Bu ziyarətgahların təmir-bərpası da onların prioritetlərindən idi.

Şah İsmayılın məqbərələrinin bərpası və ziyarət məsələsinə verdiyi əhəmiyyət bəzi vaxtlarda digər dövlətlərlə əlaqələrə də təsir göstərmişdir. Səfəvi dövlətinin ilk illərindən Osmanlı ilə münasibətlərdə yaranan gərginliyin bir səbəbi də ziyarət məsələsi idi. Şahla Sultan II Bayezid arasında bir məktublaşma da Ərdəbildə Səfəvi ocağını ziyarətə gəlmək istəyən Anadoludakı sufi və müridlərin qarşısını almamaq istəyi ilə bağlı idi. Demək olar ki, şahla sultanın arasında əsas problemlərdən biri də həmin bu yarıköçəri türkman tayfalarının və müridlərin Ərdəbilə vaxtaşırı səfəri və axını idi. Buna görə Şah İsmayıl Osmanlı dövlət məmurlarının və sərhəd qüvvələrinin bu addımlarının dayandırması üçün II Bayezidə məktub yazmış, lakin heç vaxt müsbət cavab almamışdı. II Bayezid də bu məktubda türkman tayfaları və müridlərin Səfəvi dövlətinin ərazilərinə getməsi nəticəsində Osmanlı ordusunun əsgərlərin sayı və hərbi xidmət baxımından problemlə üzləşəcəyini bildirmişdi (Firudin bey.1848, s. 338).

## 2. Şah İsmayıl və Səhl ibn Əlinin Məqbərəsi

Erkən Səfəvi qaynaqlarında Şah İsmayılın ziyarətqahlara yollanması və orada təmir-bərpa işləri aparması ilə bağlı məlumatları araşdırarkən bir növ xronoloji ardıcılıqla qarşılaşırıq. Erkən Səfəvi qaynaqlarında Şah İsmayılın İmam məqbərəsi və ya İmamzadəni ziyarət etməsini araşdırdıqda ilk qarşımıza çıxan Səhl ibn Əlinin adı olur. Səfəvi sarayının ən erkən tarixçilərindən olan İbrahim Əmini Hərəvi (1477-1534) Şah İsmayılın imamların və övliyaların məqbərələrinin təmiri və genişləndirilməsinə göstərdiyi diqqəti barədə davamlı məlumatlar verir. O, vaxtı çatanda şahın Kərbəla, Nəcəf və Məşhəddə imamların məzarlarına və burada infrastrukturun qurulmasına dəstəklərindən söz açır. Müəllif bildirir ki, Şah Həmədana gedəndə ona imamzadə Səhl ibn Əlinin məqbərəsinin<sup>1</sup> dağılması barədə məlumat verildi. Şah Səhl ibn Əlinin məqbərəsini ziyarət etməyə getdi və məqbərə ətrafında yerləşən kəndlərə, habelə, məqbərəyə xidmət göstərən insanlara maddi dəstəklər göstərdi. Şah məqbərənin gümbəzinin dağılmaq üzrə olduğunu görərək daha möhkəm gümbəzin tikilməsi və ərazinin genişləndirilməsi ilə bağlı lazımı göstərişlər verdi. Şah oranın tikintisi və təmiri üçün bacarıqlı ustaların və bənnaların cəlb edilməsi, içəri otaqları, eyvanı və fasadının gözəl üslubda düzəlməsi istiqamətində tapşırıqlar verdi. Şah məqbərə və onun xadimləri üçün xüsusi vəqf əraziləri də ayırdı. Daha sonra səkkiz fərsəx məsafədə yerləşən Şahbulaq məntəqəsinə getdi. Lakin burada bulağın olmamasından agah olduqda yeni bulaqların və çeşmələrin qazılmasını tapşırırdı. Az müddət ərzində o qurumuş çöl su ilə təmin edildi.

1 Məqbərə İranın Mərkəzi ostanının Ərak şəhəri yaxınlığında yerləşir. Bir qism Səhlin birinci İmamın oğlu olduğunu desələr də həzrət Əli ibn Əbu-Talibin övladları arasında Səhl adında birinə rast gəlinmir. Bir ehtimal da var ki, Səhl adı Əli olan digər iki İmamdan birinin övlətidir. Səhl ibn Əli adlı digər İmamzadə İranın Yəzd şəhərindədir. Birinci İmamzadə şəxsən Şah İsmayıl tərəfindən bərpa edilib və genişləndirilib. Bir qism həmin Səhl ibn Əlinin həzrət Əlinin Məymun adlı xidmətçisinin nəslindən olan Səhl ibn Əli olduğunu bildirirlər. Bax: <http://hadithtransmitters.hawramani.com>

سهل بن علي بن سهل بن عيسى بن نوح بن سليمان بن عيسى بن عبد الله بن ميمون، مؤلف علي بن أبي طالب



Şahın göstərişi ilə bu çöldə böyük bağlar salındı. Çox keçmədi o bağlar zövq oxşayan meyvə məhsulları verdi. Abadlıq və quruculuq işlərindən sonra şah Surluq yaylağına yollandı (Əmini Hərəvi, 1383 h.ş, s. 258).

Qiyasəddin Xandəmir şahın növbəti illərdə yenidən bu ərazidən keçməsi və bir müddət Səhl ibn Əlinin məqbərəsi yanında qalması barədə məlumat verir. O yazır ki, Bağdada dəstək verməyə getmiş və oradan qayıtmış Durmuş xan və Zeynal xan Savədə şahın hüzuruna gəlib, bölgədə vəziyyətin yaxşı olduğunu bildirdilər. Şah daha sonra Səhl ibn Əlinin məqbərəsi yaxınlığında yerləşən dağın ətəyində ailəsi ilə birgə iyirmi gündən çox qaldı. Burada ona xəbər çatdı ki, Mavəraünnəhr (özbəklər) ordusu Amudərya çayını keçib Xorasan ərazisinə təcavüz etmək istəyir. Şah Durmuş xana göstəriş verdi ki, Zeynal xanı, İraqın və Mazandarının emirlərindən bir qismini götürüb, Xorasana nisbətən yaxın olan Firuzkuha getsin və qüvvələr yayı orada keçirsinlər. Şah özbəklərin mümkün hücumları ilə bağlı sərkərdələrinə lazımı tapşırıqlar verdikdən sonra Səhl ibn Əlinin məzarını bir daha ziyarət edərək, məqbərə xidmətçilərinə maddi dəstəklər verdi və sonra Həmədana yollandı (Xandəmir, 1380 h.ş, c.4, s. 568).

### 3. Şah İsmayıl və İraqdakı İmamlara Məxsus Məqbərələrin Təmir-Bərpası

İbrahim Əmini Hərəviyə görə hicri-qəməri təqvimini ilə 913-cü ilin sonu 914-cü ilin əvvəli (1508) yaz fəslində Şah İsmayıl Bağdada doğru hərəkət etdi (Əmini Hərəvi, 1383 h.ş, s. 287). "Tarixi-cahanara"ya görə şah hicri 913-cü ilin zilqədə ayının 19-da Bağdada yola düşdü (Qəffari Qəzvini, 1343 h.ş, s. 271). O, Həmədan yaylağında ikən çoxdankı arzusu olaraq imamların Nəcəf, Kərbəla və digər İraq şəhərlərində olan məzarlarını ziyarət etmək qərarına gəldi. Qızılbaş sərkərdələri şahın fikrini dəstəklədilər və ilk növbədə Bağdada elçi göndərildi. O zaman Bağdad və ətrafı sabiq Ağqoyunlu hökmdarı Muradın bölgədə valisi olmuş Barik Pornak bəyin nəzarətində idi. Elçilik işi yaxşı nitqi olan yasavul Xəlilullah Ağaya tapşırıldı. Ona tapşırıldı ki, Barik Pornak bəyə şahın lütfünün onun halına şamil olacağını çatdırırsın.

Səfəvi qaynaqlarının yazdığına görə Bağdadda şahla görüşən şiə uləmaları arasında Seyid Məhəmməd Kəmunə və Mühəqqiq Kərəki də var idi. Qazi Əhməd Qumiyyə görə, Şah İsmayıl Bağdadı tutanda orada həbs edilən seyidlərin nəqibi Məhəmməd Kəmunəni və Şeyxüt-taifə Əbdül-al Mühəqqiq Kərəkini (1461-1534) zindandan çıxardı və onlarla birgə imamların ziyarətinə yollandı (Qumi, 1359 h.ş, c.2, s. 934). Əmini yazır ki, Seyid Kəmunə şah üçün dualar etdi. Şah seyidi təpədən dırnağa kimi nəfis xələtlərə bürüdü və çoxlu hədiyyələrlə onu Bağdada göndərdi. Şah İraqda nəqiblik vəzifəsini ona<sup>2</sup> həvalə etdi. Şah tez bir zamanda Nəcəf və Kərbəlada İmamların məzarını ziyarət etməyə yollanmağa can atırdı. Ona görə Bağdadda bir neçə gün qaldı. Bu müddət ərzində Barik Pornak

<sup>2</sup> Həsən bəy Rumlu yazır ki, Şah İsmayıl Nəcəf məqbərəsinin idarəçiliyini, Habelə, İraqi-Ərəbdə bir neçə şəhərin hakimiyyətini ona həvalə etdi (bax: "Əhsənüt-təvərix", s. 157).

bəyin ələ keçmiş adamları da şahın əmri ilə Dəclə çayı kənarında edam edildi. Şah rəcəb ayı girər girməz Kərbəla və Nəcəfə yollandı (Əmini Hərəvi, 1383 h.ş, s. 300).

Şah İsmayıl və qızılbaş sərkərdələri Hillə şəhərinə, oradan da Kərbəlaya yollandılar. Onlar rəcəb ayının birinci gecəsi Kərbəlaya çatdılar və birbaşa İmam Hüseyin məzarına üz tutdular. Şövq və heyrət içində olan şah qabaqda tək gedib İmamın asitanını öpdü, ziyarət namazını qılandan sonra məqbərənin müxtəlif yerlərilə bağlı nəql edilmiş dualar və münacatları oxudu. Bu ziyarət əməllərinin sonunda özünü İmamın asitanında olan torpağa atdı. Ziyarətdən sonra göstəriş verdi ki, İmam Hüseyin zərihi təmir və mütəhhər məqbərə nəfis parçalarla, qızıl şamdanlar və çıraqlarla təchiz edilsin. Habelə, göstəriş verdi ki, məqbərənin divarlarına qızıl sapla toxunmuş pərdələr asılsın, gümbəzi təmir edilsin və gözəl xalçalar salınsın. Şah ondan sonra Kərbəla camaatı üçün hamının toplana biləcəyi məclis və süfrə təşkil etdi. Şah öz mətbəxinin baş aşpazına misli görünməmiş məclisin təşkil edilməsini tapşırı. Şahın əlində olan nə ruzi var idisə o süfrəyə qoyuldu. O süfrəyə (qırmızı ətdən əlavə) toyuq və balıq əti və müxtəlif yumurtalar da qoyuldu. Camaat ehsan süfrəsindən bəhrələndikdən sonra şah onlara xələtlər və geyimlər paylamağa başladı. Şah camaatın tanınmışları və ağsaqqalarına lətafətli parçalardan, adi camaata isə onlara münasib geyimlərdən verib geyindirdi. Çoxlu dinar və dirhəm paylayaraq möhtac insanları ehtiyacılı durum vəziyyətindən çıxartdı (Əmini Hərəvi, 1383 h.ş, s. 300).

Şah bu səfərdə azərbaycanlı şair Məhəmməd Fizuli ilə də görüşüb və şair "*Bəngü-badə*" mənzuməsini Şah İsmayıl Xətaiyə ithaf edib (İsmayılzadə, 2005, s. 32). Habelə, Məhəmməd Fizuli İmam Hüseyin və əshabının Aşura günündə şəhid olmasına dair məqtəl janrında yazdığı "*Hədiqətüs-süəda*" əsərini də məhz Şah İsmayılın tövsiyəsi ilə qələmə alıb (Spanağçı, 1379 h.ş, s. 271).

Şah İsmayıl növbəti gün Hillə şəhərinə qayıtdı və oradan Nəcəf şəhərinə yollandı. Şah İsmayıl uzaqdan İmam Əlinin münəvvər məqbərəsini görəndə özünü atdan yerə atdı, payı-piyada müəttər hərəmin asitanını öpməyə yollandı. Ağlamasının fəğanı səmaya çatmışdı. Ağlaya-ağlaya gedib o asitanın zəvvarı oldu. O, bu asitanda ehtiyac əlini açmışdı (Əmini Hərəvi, 1383 h.ş, s. 301).

İbrahim Əmini Hərəvi yazır:

O əziz məzarın qarşısında duranda dua edib salam verdi. Salam olsun sənə ey Allahın yer üzündə əmanətdarı və bəndələri üzərində höccəti, Salam olsun sənə ey möminlərin əmiri, Şahidlik edirəm ki, sən Allah yolunda lazımı şəkildə cihad etdin, onun kitabına əsasən əməl etdin, Allahın Peyğəmbərinin (s) sünneti ilə getdin. Sonda Allah səni seçib öz civarına çağırı. Bütün məxluqat qarşısında olan höccətlərinə əsasən səni düşmənlərinin qarşısında höccətli etdi. (Əmini Hərəvi, 1383 h.ş, s. 302).

Bundan sonra şah göz yaşı axıda-axıda məzara yaxınlaşıb ehtiyac əlini açdı. Ziyarətlə bağlı nəql edilmiş dua və münacatları o





asitanda oxudu. O, asitanda Allahdan dünya və axirət səadəti diləyərək bu duanı etdi:

İlahi duanı müstəcab, həmd-sənami qəbul et, Məhəmmədə, Əliyə, Fatiməyə, Həsən və Hüseyinə xatir qiyamətdə mənle övliyalarını bir araya gətir. Sən mənə verilən nemətlərin sahibisən, Sən dünya və axirətdə arzularımın ən sonu və ümidimin qayəsisən. (Əmini Hərəvi, 1383 h.ş, s. 303)

Şah ziyarət əməllərini bitirib İmam Əlinin hərəmi ilə bağlı bir sıra göstərişlər verdi. Habelə, Zərihin təmiri, nəfis parçalarla örtülməsi, məqbərənin işıqlandırılması üçün şamdanlar və çıraqdanların qoyulması, qiymətli pərdələrin asılması, ipəkdən xalça və kilimlərin hərəmə salınması, davamlı olaraq gecə və gündüz məqbərədə acların yedizdirilməsi, sədəqələrin və ənamların verilməsi və vəqf ərazilərin təyin edilməsi ilə bağlı göstərişlər verildi (Əmini Hərəvi, 1383 h.ş, s. 303).

"*Aləmarayı Səfəvi*" əsərində Şah İsmayılın ziyarətə yollanması belə təsvir edilir:

Allah vələsinin ərşə bənzər günbəzi görünəndə şah və əmirilər özlərini atdan yerə atdılar. Orada Ya Əli deyə-deyə və zikrlər edə-edə hərəmə sarı yollandılar. Seyidlər əllərində bayraq onların pişvazına çıxmışdılar. Məqbərənin içinə girəndə başı açıq və ayaq-yalın idilər. O şəhriyar şövqdən məst halda, ayaq yalın, başı açıq, ağlaya-ağlaya Ya Əli deyə-deyə o ixlas hərəminə və xas adamların evinə qədəm qoydu. Şəhriyar içəri girdi. Əmr verdi ki, icazəm olmadan Durmuş xan kimsəni içəri buraxmasın. O agah şahın haqqgörmən gözü Allah şirinin qəbrinə düşəndə bir fəğan edib, dəhşət bürümüş halda yerə yıxıldı. Durmuş xan çöldə dayanmışdı. Üç saat keçdi şah eşiyyə çıxmadi. Kimsə içəri girib o şəhriyarın başına nə gəldiyini baxıb görməyə cürət etmirdi. Əmirilər dedilər: Birdən şahın başına bir iş gələr. Seyid Məhəmməd Kəmunəyə dedilər: Seyid, get bax, bir xəbər əldə et, birdən şahın başına bir iş gələr. Seyid təbəssüm edib dedi: Siz necə ixlaslı sufilərsiz, bilmirsiniz ki, möminlərin əmiri səhrada, çöllükdə, biyabanda öz övladını qoruyub, indi öz şərəfətli mənzilinin içinə təşrif buyurmuş övladını qorumayacaq?! Sufilər dedilər: Seyid doğru deyirsən, biz səhv etdik. Dörd saat keçdikdən sonra Durmuş xan asta-asta o həzrətin sarayının arxasına keçdi. Baxmağa cürət etmirdi, amma qulaq verməyə başladı. Eşitdi ki, şah həzrətləri danışır və qurbani-sədəqən olaram, deyir. Bəzən, Ey Allahın vələsi mənənin canıma minnət qoymusan sənənin xadiminəm, deyir. Durmuş xan bu sözləri eşitdi. Birdən o həzrət buyurdu: Durmuş xan, get burda dayanma. Durmuş xan səcdə edib geri qayıtdı. Qızılbaş əmirləri dedilər: Xan nə xəbər var? Durmuş xan dedi: Narahat olmayın, səsi gəlir, indi çölə çıxar. Bu zaman şah çölə çıxdı, Durmuş xan və əmirilər şahı gördülər. Sanki günəş çıxdı. Gümüş kimi getmişdi qırmızı qızıl kimi qayıtdı. Əmirlərin hamısı səcdəyə getdilər. Onlar o həzrəti çox şad və xürrəm gördülər. Bildilər ki, Haqq-Taalanın nəzər etdiyi həzrət ona da nəzər edib. Əmirlərin hamısı aləmin pənahı olan şahın əl-ayağına (öpmək üçün) düşdülər. Şah onlara dedi: Gedin ziyarət edin. Birinci (qızılbaş ordusunun) xüsusi adamları, sonra adi əsgərlər ziyarətə yollandılar. Növbəti gün şah yenə münəvvər asitana gəldi. Göstəriş verdi ki, gözəl toxunmuş ipək xalçalar, qızıl sapla toxunmuş pərdələr, qızıl və gümüş şamdan və çıraqdanlar ora verilsin. Habelə, şah

öz halal malından otuz min tñmən pul asitana sərf etdi. Göstəriş verdi ki, zərgərler məqbərədə işə başlasınlar. Nəcəf şəhərinin əhalisinə ənamlar şəfqət edildi. Sonra şah Kərbəlayi-müəllaya yollandı. Şahi-mərdanın ziyarətində etdiklərini Kərbəla ziyarətində də yerinə yetirdi və Əba-Abdullah da ona nəzər etdi. O həzrətin ülvi məqamlı atası üçün etdiyi kimi İmam Hüseynin məqbərəsi üçün də göstərişlər verdi. Həmin qədər xalça, kilim, qızıl və gümüş şamdanları və sair ora hədiyyə etdi. Əba-Abdullahın ziyarətindən çıxıb, Sahibul-əmrin (İmam Zaman məscidi) ziyarətinə və Kazimeyn ziyarətinə yollandı. Göstəriş verdi ki, İmam Musa Kazimin məqbərəsinin günbəzi düzəlsin. (Aləmarayi Səfəvi, 1350 h.ş, s. 129)

"Gülşəni-Murad" əsərinin müəllifləri Nəcəf şəhərində aparılan abadlıq-quruculuq işlərindən bəhs edərkən Şah İsmayılın Fəratdan bu şəhərə su kanalı çəkdirməsinə də toxunurlar (Kaşani & Təbatəbai, 1369 h.ş, s. 556).

Səfəvi dövrünün ən erkən tarixçilərindən olan Qiyasəddin Xandəmirə (1475-1535) görə, Şah İsmayıl Kərbəla və Nəcəfi ziyarət etdikdən sonra Bağdada qayıtdı. Burada Kazimeyni ziyarət etdikdən sonra Samirə şəhərinə yollandı və orada İmamların məzarını ziyarət etdi. Daha sonra şir və pələng ovuna çıxan şah yenidən Bağdada qayıtdı və İraqda yerləşən İmamların məqbərələrinin yenidənqurması və təmiri məqsədilə yeni göstərişlər verdi. O, yazır:

Şah növbəti dəfə məsum İmamların məqbərələrinin rövneqlənməsi və genişləndirilməsi işi ilə məşğul oldu. Şah (İraqda olan) hər altı imamın Kəbəyə bənzər məqbərəsi üçün aylıqlar ayırdı. Göstəriş verdi ki, tabelikdə olan bütün məmləkətlərdən peşəkar sənət adamları və bacarıqlı mühəndisləri Bağdada toplansınlar. Onlara göstəriş verildi ki, altı ədəd İslami və bitki ornamentlərini ehtiva edən nəqşlərlə işlənmiş olduqca keyfiyyətli və gözəl zərih hazırlansın. Qədimi zərihlər o müəttər məqbərələrdən götürülsün, yeni zərihlər onların yerinə quraşdırılsın. Sonra həmin zamana qədər Xəlifə Xadim bəy Talış adlanan sərkərdəsinə Xəlifətül-xüləfa və Əbul-Mənsur ləqəbini verərək, bütün İraqi-ərəbin hakimiyyətini ona həvalə etdi. Əziz İmamların məzarlarının işini də ona tapşırıldı. (Xandəmir, 1380 h.ş, c.4, s. 497)

İbrahim Əmini Hərəvi yazır ki, şah yol kəsən ərəblərə hücum çəkib onların mərkəzlərini darmadağın edərək çoxlu qənimətlər əldə etdi və onları qızılbaşların arasında bölüşdürüb yenidən səhra yolu ilə Bağdada döndü. Bu zaman şah Dəclənin o tərəfində yerləşən İmam Musa Kazimin və İmam Məhəmməd Təqinin məzarının yerləşdiyi məqbərənin ziyarətinə yollandı. Şah qayığa minib Dəcləni keçdi. Kazimeyn məqbərəsində ehtiyac əlini Allah dərğahına açdı. Şah burada ziyarət əməllərini yerinə yetirib, çoxlu dirhəm və dinarı orada olan ehtiyacıllara sərf etdi. Oranın ərsə bənzər günbəzinin ləvazimatlarından tutmuş fərş misalı olan palazlarına qədər yenilədi. Oradan sonra Samirə şəhərinə yola düşdü. Həmin Samirə ki, İmam Həsən Əskəri və İmam Əliyyə-n-Nəqinin məzarı, habelə, həzrət Sahib-Zamanın qeybə çəkildiyi yerdir. Şah ziyarət əməllərini yerinə yetirdi və on ikinci imamın doğulduğu yeri öpüb, Bağdada geri döndü (Əmini Hərəvi, 1383 h.ş, s. 305).



"Fütuhati-Şahi" əsərinə görə Şah Bağdada geri dönərkən Diyala bölgəsində Salman Farsinin məzarını ziyarət etdi, Habelə, Sasanilərdən geri qalmış Ktesifon şəhəri sarayının qalıqlarına baş çəkdi. O, daha sonra bölgədə şir və pələng ovuna çıxdı (Əmini Hərəvi, 1383 h.ş, s. 306).

#### 4. Şah İsmayıl və İmam Rzanın Məqbərəsində Təmir-Bərpa İşləri

Xandəmirə görə, şah (1510-cu ildə) Xorasana çatanda müxtəlif bölgələrin daruğa və hakiməri onun hüzuruna gəlib itaətini bildirdilər, şah da həmin bölgələrin idarəsini onlara həvalə etdi. Xorasanda özbəklərin çıxdığı digər yerlərə də öz daruğa və hakimlərini göndərək, bölgələrdə hakimiyyətini və təhlükəsizliyi təmin etmək üçün göstərişlər verdi və sonra İmam Rzanın məqbərəsinin yerləşdiyi Məşhəd şəhərinə yollandı (Xandəmir, 1380 h.ş, c.4, ss. 506-508).

Şah İsmayıl İmam Rzanın məzarını ziyarət etməyə yollandı. Seyidlər, nəqiblər əyan-əşrəf və adi insanlar onu qarşılamağa çıxdılar. Şah İmam Rzanın asitanını öpdü, ziyarət əməllərini yerinə yetirib, qələbəsi üçün dualar etdi. O, şəhərdə olan bütün seyidlərə, nəqiblərə və məqbərə ətrafında olan insanlara ənamlar və xələtlər verərək yardımlar göstərdi (Əmini Hərəvi, 1383 h.ş, s. 333).

"Aləmarayı Səfəvi" əsərində Şah İsmayılın Məşhəd ziyarəti belə təsvir edilib:

Əlahəzrət şah yol ayrıcına çatanda mübarək gözü vilayət dudmanının xələfi, insü-cinnin imamı olan İmam Rzanın (ə) ərşə bənzər günbəzinə düşdü. Hamı səcdəyə getdi. Oradan mələklərin aşyanəsi olan bu asitana piyada yollandılar. Ali dərəcəli seyyidlər və mübarək asitanın xidmətçiləri imamət ölkəsinin bayrağını da götürüb qarşılamaq üçün (Məşhəddən) çıxdılar. Ərəb və möhtərəm insanlar uca məqamlı və adlı-sanlı şəhriyarın ayağını öpmək üçün hərəkət etdilər. Həzrət qızılbaş sərkərdələri ilə birgə dörd fərsəx yolu piyada gəlib gördü ki, özbəklər mələklərin endiyi yer olan o asitanın xalçalarını, qızıl və gümüş şamdan və çıraqları, habelə başqa əşyaları qarət edib aparıblar. Şah vəkili Nəcmi-Saniyə üz tutub dedi: Get elə bu gecə asitana rəngarəng xalçalar sər, de ki, zərgərlər qızıldan olan çıraqlar hazırlasınlar. Bizim qızıldan olan şamdanlarımızı yandırın ki, sabah möhtərəm babamın ziyarətinə gedəcəyəm. Mən o asitanı belə vəziyyətdə görmək istəmirəm. Nəcmi-Sani şahın buyurduğu kimi etdi. Növbəti gün böyük şəhriyar münərlə ümid və hacətlə təzimi vacib olan İmamın ərş tək fərsinə üzünü qoydu və məzəllətdə olan alını o dərgahda səcdəyə qoymaqla nuraniləndirdi. Müqəddəs rövzəyə daxil oldu və ehtiyacları şəxs kimi o ixtlas Kəbəsinə təvaf etdi. (Aləmarayı Səfəvi, 1350 h.ş, s. 291)

Xandəmir Şah İsmayılın Xorasana basqın edən özbəklərin üzərinə ikinci dəfə yürüş etməsi ilə bağlı məlumat verərkən, belə yazır:

Şah həzrətləri Mavəraünnəhr sultanlarının məğlub olduğunu eşitdikdə Allaha şükürlər etdi və Radkan<sup>3</sup> çölündə düşərgə saldı... Amma elə bu günlərdə əlahəzrətin günahyuyan inayət hissi Dədə bəyin halına şamil

3 İrənin Xorasan Rəzəvi əyalətində tarixi bir kənddir.

oldu. Ona xüsusi xələtlər verib yenidən əmirilər cərgəsinə qatdı. Bu Radkan çölündə şahın mübarək xətri istədi ki, əmirilərin bir zümərəsinə ləqəblər inayət etsin, ona görə onların bəzisində xan ləqəbi, bir qisminə isə sultan ləqəbi vermək qərarına gəldi. Belə ki, Zeynal bəyə Zeynal xan ləqəbi verdi, Xorasanın darül-mülkü Herat əyalətini, habelə, ora tabe olan bölgələri ona həvalə etdi. Dinin pənahı olan şah sonra Aliməqam İmam Əbul-Həsən Əli ibn Musa Rzanın (ə) Kəbəyə bənzər hərəmini təvaf etmək üçün ehram bağlayaraq Radkan çölündən o cənnətəbənzər məkana yollandı. O həzrətə layiq olan üslubda ixtlasla niyazını bildirərək, ziyarətini yerinə yetirdi. Sonra mərhəmət günəşinin nurani şüaları ilə ərşə bənzər o hərəmin civarında olan insanlara saçdı. (Xandəmir, 1380 h.ş, c.4, s. 539)

Əminiyyə görə Şah İsmayılın Xorasana soxulmuş özbəklərin üzərinə yeriməsinin bir səbəbi də Məşhəddə İmam Rzanın məqbərəsini onlardan təmizləmək idi. Hətta Hərəvinin 1510-cu ildə baş verən Mərv döyüşü ilə bağlı hesabatlarını oxuyarkən özbək Məhəmməd Şeybani xanın İmam Rzanın məqbərəsini dağıtmaq niyyəti haqda məlumatlara da rast gəlirik. Səfəvilərin Mərvdəki qələbəsinin əhəmiyyətindən yazan İbrahim Əmini Hərəvi onu misli görünməmiş zəfər kimi qiymətləndirir və bildirir ki, əgər bu döyüşdə Məhəmməd Şeybani xan zəfər çalsaydı ilk növbədə İmam Rzanın məqbərəsi dağıdılardı. O, yazır:

Mötəbər şəxslər mərhum vəzir Xacə Kamal Mahmud Sağərçinin dilindən eşidiblər və o, deyirdi ki, Məhəmməd xan Şeybani şövkət və dəb-dəbə ilə Mərvin darvazasından çıxanda həzrət İmam Rzanın fələyə ucalmış gümbəzini dağıtmaqla bağlı mənə türk (çğatay) dilində bir şey dedi... Şeybani xan dedi: "Bul gök günbədni ovurmaq girak ki, hər nə (bəla) bizgə gətirür, ol gətirür". Xacə Kamal Mahmud Sağərçi sözlərini belə davam etdirir: Mən bu sözü eşidəndə elə həmin zaman bildim ki, belə bir niyyət onun hakimiyyətini yıxacaq. Elə onun şövkət və iqtidarı da "onlar evlərini həm öz əlləri, həm də möminlərin əlləri ilə uçurdub dağıdırdılar. Ey bəsirət sahibləri! ibrət alın!" (Qurani-Kərim, Həşr 2) ayəsinə uyğun olaraq, xaraba qalıb məhv oldu. (Əmini Hərəvi, 1383 h.ş, s. 374)

Qaynaqlarda Şah İsmayılın xanımı Taclı Bəyim (1485-1540) Səfəvi sarayında mühüm siyasi rolundan söz açılır, xüsusilə də şahın qəzəbinə tuş gələn bir sıra qızılbaş əmirilərinin və dövlət adamlarının birinci xanımı vasitə edərək cəzadan qurtula bildiyini yazırlar. Bundan əlavə xanımın şücaəti, səxavəti, vəqfləri barədə kifayət qədər məlumatlar var. Məhəmməd-Həsən Etimadüs-səltənə (1843-1896) 900-dən çox məşhur müsəlman qadının həyatından bəhs edən "Xeyratu-Hisan" kitabında Taclı Bəyim məqbərələrin, tarixi qala və körpülərin tikintisi istiqamətində göstərdiyi maddi dəstəklərdən söz açır. Bu əsərdə deyilir ki, İmam Rzanın bacısı həzrət Məsumə xanımın Qumda yerləşən məqbərəsinin yenidənqurması və genişləndirilməsi Taclı Xanım tərəfindən həyata keçirilib. Əlavə edilir, ki, həzrət Fatiməyi Məsumə xanımın hərəmi 1520-ci ildə o, xeyriyyəçi xanımın göstərişi ilə yenidən bərpa edildi və onun şimal hissəsində eyvan tikildi. Habelə, o, xanım 1527-ci ildə "Pole-doxtər"<sup>4</sup>

4 "Pole-doxtər" Qız körpüsü deməkdir. Əhəminilər dönəmindən qalan, İranın Luristan əyalətində yerləşən və hal-hazırda əksər hissəsi uçulmuş tarixi bir körpüdür.



körpüsünü təmir etdirdi. Həmçinin Taclı Bəyim Ərdəbildə bir sıra tarixi abidələrin tikintisini maliyyələşdirən xeyriyyəçi xanımdır (Etimadüs-səltənə, 1349 h.ş, s. 32).

## Mənbələr və Ədəbiyyat

- Ahmed Firudin bey. (1848). *Münşeatüs-selatin*, Əl-heyyə-l-ammə li-daril-kutub vəl-vəsaïqul-qəumiyyə.
- Aləmarayi Səfəvi (Aləmarayi Şah İsmail)*. (1350 h.ş.). Təshih: Yəduallah Şukri, Naşir: Bonyade fərhəngiye İran.
- Əmini Hərəvi & Sədrəddin İbrahim. (1383 h.ş.). *Fütuhati-Şahi (Tarixi Səfəvi əz ağaz ta sale 920 h.q)*, Təshih: Doktor Nəsiri, Naşir: Əncüməni asar və məfaxere fərhəngi.
- Füzuli, Məhəmməd. (2005). *Məhəmməd Fizuli əsərləri - Hədiqatüs-süada*, (Tərtibatçı: Əlyar Səfərli), Bakı, Şərq-Qərb.
- Xandəmir, Qiyasəddin. (1380 h.ş.). *Həbibüs-siyər fi əxbar əfrad əl-bəşər*, Təshih: Dr Dəbir Siyaqi, Naşir: Xəyyam.
- İtimadus-səltənə. (1349 h.ş.). *Xeyrat Hisan*, Pəjuheşqahe ulume ensani və motaleate fərhəngi.
- Kərbasi Məhəmməd Sadiq. (2002). *Tarixul-məraqid*, Dairətul-məarif Əl-Huseyniyyə.
- Qəffari Kaşani & Qulamrza Təbatəbai Məcd. (1369 h.ş.). *Gülşəni Murad*, Naşir: Zərrin.
- Qəffari Qəzvini. (1343 h.ş.). Qazı Əhməd, *Tarixi Cahanara*, Kitabfruşiyə Hafiz.
- Qummi, Qazı. (1359 h.ş.). *Xülasətüt-təvarix*, Naşir: Daneşqahe Tehran.
- Qurani Kərim.
- Münşi, İskəndər bəy. (1382 h.ş.). *Tarixi Aləmarayi Abbasi*, Naşir: Əmir Kəbir.
- Rumlu, Hənəsn bəy. (1357 h.ş.). *Əhsənüt-təvarix*, Çap: Əbdülhüseyn Nəvayi.
- Spanağçı Paşazadə Məhəmməd Arif. (1379 h.ş.). *İnqilabul-İslam bəynəl-xəvassi vəl-əvam*, Naşir: Dəlil.
- Şah İsmayıl Səfəvi (Xətai) külliyyatı*, (2004). Tərtibatçı və elmi tənqidçi Mirzə Rəsul İsmayılzadə, Əl-Hüda nəşri.
- Şəhidi, Həmidə, (1395 h.ş.). "Siyasəte məzhəbiye Sultan Hüseyn Bayqara (Motaleye mourudi: Təsir bər təşəyyu)", *Məcəllə: Motaleate tarixi İslam*, Səkkizinci il, Say: 29.

## Postu yiten Hatayi ve tahtı kalan İsmail: Hatayi divanında on iki hizmet ve cem

**Hakkı Taşğın**

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

**Ahmet Taşğın**

### Özet

Bu çalışma, Şah İsmail ve Hatayi'nin Horasan, Azerbaycan, Anadolu ve Balkanlarda farklı iki kişi olarak kabul edildiğini ele almaktadır. Şah İsmail, coğrafyanın yarısında Safevi Devletini kuran ve askeri başarılarıyla tanınmakta ve büyük bir komutan olarak kabul edilmektedir. Hatayi ise coğrafyanın yarısında Erdebil Tekkesi ve temsil ettiği marifetinin son temsilcisi kabul edilmektedir. Buna göre siyasi ve askeri kişi olarak bilinen Şah İsmail, tahtını korumakta ve postunu kaybetmektedir. Diğer yandan Hatayi ise postunu korumakta ve tahtını kaybetmektedir. Buna göre bir kişi, iki farklı isimle iki farklı alanı temsil etmektedir. Bundan dolayı bu çalışmanın işaret ettiği ve bu sorunun anlaşılmasına kolaylık sağlayacak örnek ise Hatayi mahlasıyla okunan "Haktan Bize Name Geldi Pirim Sana Haber Olsun" isimli deyişidir. Bu deyiş, Şah İsmail'in Şah Hatayi şiiirleri arasında yer almakta ve Erdebil Tekkesi ardılları dervişlerin zikrinin aşamalarını anlatmaktadır. Bu deyiş zakir tarafından okunarak zikir/cem başlamakta ve on iki hizmetin adı anılarak cem tarif edilmektedir. Erdebil Tekkesinin zikirleri ve bu zikirlerde yer alan müritlerin takip ettiği erkan aşamalarıyla aktarılmaktadır. Sonuç olarak Şah İsmail, taht sahibi padişah ve ordu sahibi komutan oluşu güçlü ve muktedir olarak anılmaktadır. Oysa Şah Hatayi, post ve talip sahibi şeyh olarak aktarıldığında daha zayıf ve belirsiz ifadeler kullanılmaktadır. Yani Şeyh olarak Şah Hatayi'nin zikri/cemi belirleyen deyişinin padişah ve komutan olduğu yakada karşılığı bulunmamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Şah İsmail, Şeyh İsmail, Hatayi, Cem, On İki Hizmet.

## Hatayi whose post is lost and Ismail whose throne remains: Twelve services and cem in the divan of Hatayi

### Abstract

This study deals with the fact that Shah Ismail and Hatayi are considered as two different people in Khorasan, Azerbaijan, Anatolia and the Balkans. Shah Ismail is recognized as a great commander who founded the Safavid State in half of the region and is known for his military achievements. Hatayi, on the other hand, is regarded as the last representative of the Ardabil Tekke and the marifat that it represents in half of the geography. Accordingly, Shah Ismail, known as a political and military figure, protects his throne and loses his skin. Hatayi, on the other hand, protects his hide and loses his throne. Accordingly, one person represents two different spheres with two different names. Therefore, the example that this study points to and that will facilitate the understanding of this problem is the idiom "Haktan Bize Name Geldi Pirim Sana Haber Olsun" recited under the pseudonym Hatayi. This idiom is among the poems of Shah Hatayi by Shah Ismail and describes the stages of the dhikr of the dervishes of the successors of the Ardabil Tekke. This dictation is recited by the zakir and the dhikr/cem begins and the dhikr is described by mentioning the names of the twelve services. The dhikr of the Ardabil Tekke and the steps followed by the disciples who take part in these dhikr are described in stages. As a result, Shah Ismail is referred to as the sultan with a throne and the commander with an army, strong and powerful. However, when Shah Hatayi is referred to as the sheikh who owns the post and the suitor, weaker and more ambiguous expressions are used. In other words, Shah Hatayi's dhikr as a sheikh determines the dhikr/semi-determining idiom of the sultan and the commander.

**Keywords:** Shah Ismail, Sheikh Ismail, Hatayi, Cem, Twelve Services.

## Giriş

Bu çalışma, Şah İsmail Hatayi'nin Azerbaycan, İran ve Türkiye'de üç farklı özelliği etrafında değerlendirmeye alındığını ele almaktadır. Şah İsmail Hatayi'nin müktesebatının üç ülkede farklı özelliklerinin ön plana çıkarılmasıyla çeşitlendiğini söylemek mümkündür. Farklı özellikleriyle değerlendirilen Şah İsmail Hatayi'nin aynı zamanda mutabık kalınan yanları da aktarılmaktadır. Erdebil Tekkesi ardılı şeyh ailesi, şavaşçı ve devlet adamı olduğu ana başlıklarında değerlendirilmektedir.

Şah İsmail Hatayi, Azerbaycan'da savaşçı komutan ve devlet kuran padişattır. Aynı zamanda Kızılbaş Türkmen devletinin kurucusudur. Azerbaycan'ın ilk defa milli bir devlet olarak kuruluşu Şah İsmail'e bağlanmakta ve bu başlık altında da güncellenmektedir. Buna göre Azerbaycan coğrafyasının milli bir devlet ve bu devletin kurucu unsurlarının Türk / Türkmen olmaları dikkate getirilmektedir. Bu yaklaşım, Şah İsmail ile Şah Selim arasında gerçekleşen Türklerin savaşı ve Safevi Devletinin Lübnan ve Bahreynli Şii ulemaya teslim edilmesi gibi iki ana zayıf noktayı beraberinde taşımaktadır. Bunu göre iki Türk devleti savaştı ve birisi savaştı meydanında mağlup olmuştur. Bu defa Türk / Türkmenler arasında ehlibeyte olan bağlılık netameneli bir konu olmayı sürdürmüştür. Her iki devleti sınırları içerisinde bulunan sufilerin ehlibeyte olan bağlılığı ve bu bağlılık etrafında birden fazla faaliyet ise varlığını sürdürmüştür. Halkların gündelik hayatındaki benzerliğe karşın ilmi ve siyasi gelenek ve referans itibariyle mesafe de varlığını korumaya devam ettirmiştir.

Şah İsmail Hatayi, İran'da savaştı, devlet adamı ve Şiiliğinin yerleşmesini sağlayan veya bu konuda ilk adımı atan olarak değerlendirilmektedir. Şah İsmail Hatayi, Fars milliyetçiliği karşısında Türk / Türkmen oluşu yerine Kürt olduğu etrafında tartışılmıştır. Şah İsmail Hatayi, dönemi itibariyle giderek değersizleştirilirken İran'ın Şii olduğuna referansta önemli bir aktör olarak ön plana çıkarılmaktadır. Çünkü Lübnan ve Bahreynli Şii ulemanın Şah İsmail Hatayi ardından Safevi Kızılbaş Türkmen Devleti ve tebasını sistematik olarak Şiileştirilmesinin bir bakıma zeminini oluşturmuştur. Doğal olarak Lübnan ve Bahreyn'den gelen ulemanın ilk muhatabı, Erdebil Tekkesini temsil eden sufi anlayış ve müntesipleridir. Uzun bir süre çalışma ve çatışmaya neden olan bu karşılaşmanın ilk uleması Kereki'dir (Çelenk, 2016, ss. 252-318; Hourani, 2015, ss. 215-223; Steward, 2015, ss. 271-314). Doğal olarak Kereki'nin ilk muhatapları arasında sufiler de yer almış ve sufilere yönelik mücadelede Kemal ve Fıkıh ile kuşatılmalarını sağlamıştır. Zaman içerisinde Türk / Türkmen devleti, Şii ulemanın etki, katkı ve yardımlarıyla tarikattan şeriata, sufilikten kelama, Türk / Türkmenlikten Fars devlet ve topluluğuna dönüştürülmüş veya en azından böyle ifade edilmeye başlanmıştır. Bundan dolayı da Erdebil Tekkesi sufileri, tekkeden çıkarılmaya zorlanmıştır. Bir süre sonra çok küçük topluluklar dışında kalmamış ve hatta hatıra ve izleri de kaybolmuştur.

Şah İsmail Hatayi, Türkiye'de Erdebil Tekkesi mensubu ve bu mensubiyetini siyasetle birlikte devlete dönüştüren devlet adamı ve



komutanı olarak aktarılmaktadır. Erdebil Tekkesinden askeri ve siyasi faaliyetle bir ordu ve devlet kurarak bu devleti temsil ettiği kabul edilmektedir. Siyasi olarak bu temsiliyetine rağmen Şah İsmail Hatayi'nin tekkeyi devlete dönüştürmesinden dolayı sessiz kalınmaktadır. Hatta Osmanlı Devleti dönemi kaynaklarına bakılacak olursa Şah İsmail, Kızılbaşlar ve temsil ettikleri düşünce ve faaliyetleri çoğu yerde ağır bir üslupla eleştirilmekte ve kara bir propagandaya dönüştürülmektedir. Son yıllarda ise Şah İsmail Hatayi'nin Türk / Türkmen olduğu ve Safevi, Kızılbaş Türkmen devleti kurduğu etrafında yeni çalışmalar giderek sayıca artmaktadır (Yıldırım, 2022, ss. 147-175). Bu çalışmaların ağırlığı Şah İsmail Hatayi'nin Türk / Türkmen oluşu, Türkçe'yi kullanması gibi başlıklar altında artırılırken Şiiliği veya Şiiliğin Fars ulusu çıkardığı gibi başlıklar diğerlerine nazaran fazla gündem oluşturmamaktadır. Bu aşamadaki belirsizliği sürekli kılan geçiş, Şiiliği yerine daha fazla Erdebil Tekkesi oluşuna vurgu yapılarak sağlanmaktadır.

Sonuç olarak üç ülkede farklı ve ortak yönleriyle değerlendirilen Şah İsmail Hatayi'nin Erdebil Tekkesinin şeyhi ve bağlı topluluklarının tekke, tarikat ve erkanına ilişkin çalışmaya rastlanmamaktadır. Özellikle Azerbaycan ve İran'da Şah İsmail Hatayi'nin zikri, meydanı ve cemde uyguladığı erkanına yönelik çalışmaya rastlanmamaktadır. Hatta bu konudaki kaynakların yetersizliği ve yeterli olsa bile nasıl değerlendirileceğine dair bilgi, birikim, tecrübe ve istek de bulunmamaktadır. Adeta Erdebil Tekkesi ve bütün Azerbaycan, sufilerin merkezi ve kaynağı değil de Şiiliğin ortaya çıkıp yayıldığı memleket olarak görülmektedir.

Bu çalışma, Azerbaycan ve İran'da Şah İsmail Hatayi hakkında yapılan çalışmalara katkı olarak Türkiye'de Alevi topluluklarının zikir, meydan ve cemlerinde Şah Hatayi mahlasıyla deyişleri okuduklarına ve bu deyişlerle cemin erkan ve aşamalarını tamamladıklarına dair bilgi verilecektir. Özellikle *Şah Hatayi Divanı* ve *Divan'da* olmayıp yine Şah Hatayi tahallusuyla okunan şiirleri etrafında sunum yapılacaktır. Böylece üç farklı ülkede okunan ve üzerine çalışmalar yapılan Şah Hatayi şiirlerinin tekke ve cemdeki yerinin önemi ve etkisinin fazlalığı göz önüne serilecektir. Ayrıca bu şiirlerin zikrin gidişatı ve aşamalarındaki önemi bir yana Azerbaycan ve İran'da bu şiirleri okuyan çevrelerin şiirlerin bu etki ve öneminden de haberdar olmadıkları söylenebilir. Öyleyse bu noktadan hareketle hem Şah İsmail Hatayi hem de şiirlerine yönelik çalışmaların eksik olduğu ileri sürülebilir. Azerbaycan'da Türk edebiyatının önemli nümuneleri arasında yer alması, İran'da Türkçe olması nedeniyle yeterince ilgi gösterilmemesi bir yana şiirin işlevi, Erdebil Tekkesi uygulamalarının parçası olması dikkat ve nazara gelmemesi bu konuda yeterli bilgi ve birikimin olmadığı anlamına gelmektedir.

İkinci bir başlık olarak Timur ile başlayan siyasi anlayış ve ardından onun açtığı yolda oluşan taleplerin dikkate alınmamasıdır. Türk devlet geleneği içerisinde devlet başkanı olmanın veya seçilmenin yasaları bulunmakta ve eksiklik için yine bu yasalara dayanarak çözüm üretmektedir. Timur, bu eksikliği yasalara uygun "Emir" olarak kendisini

tanımlayarak aşmaya çalışmıştır. Emir Timur, siyasi, askeri, iktisadi ve kültürel alanlarda adını altın harflerle yazdırmıştır. Bu başarısını Emir Timur olarak gerçekleştirmiş ve açtığı yapısal değişikliğin etkisi devam etmiştir. Timur'un yapısal değişimi yeni taleplerin oluşmasına neden olmuştur. Türk devlet geleneğinde devlet idaresi ve yöneticisi Timur ile değiştirilmiş ve "Emir" ekiyle çözümlenmiştir. Bu dönemden itibaren yöneticilerin asil ve soy arayışı başka bir boyut kazanmış ve ardından da soya dayalı yeni siyasi talepler oluşmuştur. Fazlullah Hurufi Neimi Esterabadi, Müşaşailer, Erdebil Tekkesi, Şeyh Bedreddin vs. bu sarsıntı ile görünür hale gelmiştir. Bu toplulukların önderleri ve üyeleri de siyasi talepte bulunmaya başlamıştır. Emir Timur geleneğini devam ettiren topluluklar arasında Erdebil Tekkesi müntesipleri ve Şeyh Cüneyd de bulunmaktadır. Erdebil Tekkesinin siyasi talepleri ve Safevi Devletinin kuruluş süreci, Türk devlet geleneği ve yeni taleplere getirilmesi çabaları etrafında yeniden değerlendirilmelidir (Ösün vd., 2022, ss. 71-80).

Üçüncü bir başlık ise Erdebil Tekkesi, tekke ve ocaklar arasındaki kurduğu bağlantı ve giderek geliştirdiği ilişki yeniden değerlendirilmelidir. Çünkü Rum diyarında Dede Garkın'dan itibaren faal olarak Türkistan Horasan hattından gelen erenler, ocak adı verilen bir yapıya sahiptir (Taşgın, 2014, ss. 145-175). Ocaklara bağlı toplulukların işleyişi Ehlibeyt bağlılığı etrafında kurulmuş ve sürdürülmüştür. Ocakların işleyişi ve kurgusu, tekkelerden farklılık arz etmektedir. Ocakların bağlı bulunduğu akraba toplulukları, uygulanan erkan ile birbirlerine bağlanmakta ve hatta bu akrabalık da yine bu erkanla korunmaktadır. Erdebil Tekkesi mensupları, tekkeden ocaklara doğru yeni bir faaliyet alanı başlatarak ocakları da kendi bünyelerine dahil etmeyi başarmıştır. Bundan dolayı da ocaklı toplulukların erkanını değiştirip belirleyebilecek bir güce ulaştıklarında Erdebil Tekkesi faaliyet alanını daha etkili hale getirmekle kalmamış çok daha geniş bir alana da yaymıştır. Erdebil Tekkesinin geleneksel işleyişine bakılacak olursa medrese eğitimiyle birlikte çok geniş bir alanda tanınmış, birçok kişinin farklı memleketlerden ilgisini celp etmiş ve tekkeye bağlanmalarına neden olmuştur. Erdebil Tekkesi, Şeyh Cüneyt ile birlikte tekkede farklı bir söylem geliştirmiştir. Şeyh Cüneyt'in yeni fikirlerle siyasi alanı talep ve ısrar ettiği taraflarca anlaşılmıştır. Yeni fikir ve taleplerinden dolayı Şeyh Cüneyt, Erdebil Tekkesinden çıkarılmıştır. Bunun ardından Şeyh Cüneyt, Erdebil'den başlayarak birden fazla memleketi gezerek yerleşip faaliyetlerini yürütebileceği uygun bir yer aramaya başlamış, bu memleketlerde yaşamış ve nihayetinde uzun bir aradan sonra Erdebil'e geri dönme planı yaptığı dönemde Azerbaycan'da savaş meydanında öldürülmüştür. Şeyh Cüneyt seyahati boyunca Erdebil Tekkesiyle bağlantılı tekke ve kişileri dolaşması yanında yeni çevrelere ulaşarak tekkenin etki alanını genişletmiştir. Şeyh Cüneyt, Tekkenin siyasallaşma zeminini teorik altyapısıyla birlikte hazırlamış ve bunun kabul edilmesi için mücadele etmiştir. Ardından oğlu Şeyh Haydar gelmiş, babasının açtığı yoldan yürümüş ve mücadeleyi kaldığı yerden devam ettirmiştir. Şeyh Haydar, on iki dilimli kızıl başlık tercihiyle babasının geliştirdiği fikri ve teorik zemini tekkenin erkanına uygulamıştır. Böylece siyasal teori

tarikatin erkanına yerleştirilmiştir. Şeyh Haydar da babası gibi savaş meydanında öldürülmüştür. Dede ve babasının açtığı yoldan yürüyen Şah İsmail, tekke ve erkanının teorik kurgusunun tamamlanması nedeniyle devletleşme sürecini neticelendirmiştir. Böylece kurulan Kızılbaş Devleti, bir bakıma Azerbaycan'da Oğuz ve Kıpçak ağırlıklı toplulukların desteğini alarak Erdebil Tekkesinin devleti olarak tarih sahnesine çıkmış ve tekkenin sosyal sermayesini bu sürecin parçasına dönüştürerek başarısını parçası kılmıştır. Sürece eklenen sosyal sermaye nedeniyle de Tekke ve Ocak sistemi arasındaki bağlantıya yeniden bakılmalıdır.

## 1. Cemin Kuralları ve Gidişanını Belirleyen Şah Hatayi ve Deyişi: "Haktan Bize Name Geldi Pirim Sana Haber Olsun"

Hatayi mahlasıyla yazdığı şiirlerinden oluşan Divan, biçim ve ölçü olarak birden fazla bölüm içermekte ve yine birden fazla nüshası da bulunmaktadır. Bununla birlikte Erdebil Tekkesi ve ardıllarının faaliyetlerini genişlettikleri çok geniş bir alanda cönklerde kayıtlı veya hafızalarda saklı başka şiirlere de rastlamak mümkündür. Bunlar arasında Safevi ve Osmanlı siyasi sınırları içerisinde küçük topluluklar halinde kalan "Kızılbaş" toplulukları Hatayi şiirlerini okumaya devam etmektedir. Şiirlere deyiş, nefes veya nutuk şeklinde isim vermekte ve bu şiirlerle tekke ve tarikatin anlayışını da aktarmaktadırlar. Yine bu topluluklar, Cuma akşamları yani Perşembe günleri akşamları tekkede yürütülen zikirlerini yine Hatayi mahlasıyla okunan şiir yani nefesle yürütmektedir. Bir bakıma Hatayi'nin şiiri, zikri ve zikirde yürütülen hizmeti de belirlemektedir. Zakir, cemlerde icra edilen erkanın sürekliliğini okuduğu deyiş ve nefeslerle sağlamaktadır (Ersal, 2009, ss. 188-205; Akın, 2019, ss. 93-109; Eroğlu, 2022, ss. 11-36). Erdebil Tekkesi mensuplarının icra ettiği zikirler on iki hizmetten oluşmaktadır. On iki hizmet ise Hatayi'nin bir nefesiyle başlatılmaktadır. Hatayi adıyla okunarak zikrin gidişatı belirlenirken bunun dışında zikrin yani cemin bölümleri de yine Hatayi nefesleriyle icra edilmektedir. Zikrin on iki hizmeti bulunduğu gibi safalama, tevhid yani cem birleme, miraç ve semah gibi ana bölümleri de bulunmaktadır. Yine cemin ana bölümlerinden safalama, tevhid ve miraçlama bölümünde okunan nefesler de Hatayi şiirlerinden oluşmaktadır.

Bu bağlantının sürekliliği ve bağlılığı, iki ana konu ile sağlanmaktadır. Bunlardan ilki *Buyruk* adı verilen metinlerdir ve bu metinler fütüvvet esasına bağlıdır (Taşgın, 2017, ss. 66-77). Erdebil Tekkesinin kurucuları ve silsileleri takip edilecek olursa fütüvvet teşkilatının devamı oldukları görülebilir (Musalı, 2023, ss. 51-81). İkinci olarak zikir ve meydanın açılması ve bağlı toplulukların bağlılıkları cemlerle sağlanmıştır. Yukarıda izah edilen cemin akışı dışında yine toplulukların elinde bulunan *Menakıbı Evliya*, *Buyruk* olarak adlandırılmış ve bu metin merkezinde topluluklar erkan ve hizmette ortak hale getirilmiştir. *Buyruk'un* çok geniş bir coğrafyada Erdebil tekkesinin tarikat adabını aktarırken sayısız tekkenin Safevilere bağlılığını da temin etmektedir. Konya Mevlana Müzesi Yazmaları Ferid Uğur Kitaplığında 1172 numarada bulunan

"*Bisâti, Menâkıbu'l-Esrâr Behçetü'l-Ahrâr*" isimli eserde Safevi soyu verilmektedir: "Sultân Şâh Abbâs İbni Sultân Şâh Tahmas İbni Seyyid Şâh İsmâil İbni Seyyit Şâh Cüneyt Bin Seyyid Şâh Haydâr Bin Seyyid Şâh İbrâhîm Bin Seyyid Şâh İshâk ya'ni Şeyh Sâlih İbni Seyyid Şeyh Ayvaz İbni Seyyid Şeyh Pîruz Şâh İbni Seyyid Şâh Şeyh Fahrüddîn İbni Seyyid Şeyh Hüseyîn Bin Seyyid Şeyh Ebu'l-Kâsım Bin Seyyid Şeyh Hasen İbni Seyyid Şeyh Davud Bin Seyyid İmâm Mûsâ Kâzım Bin İmâm Ca'fer Bin İmâm Muhammed Bâkır Bin İmâm Zeynelâbidîn İbni İmâm Hüseyîn Bin İmâm Aliyi'l-Mürtazâ salavâtullâhi Taâlâ a'leyhim ecmaîn."

Bir başka yerde ise Safeviler ile olan ilişkisi için "Tevbe kıldım cemi'u menâhidin hâzâ Şâh Abbas Bin Şâh Tahmas elinden tövbe ettim" ifadesine yer verilerek metnin ulaştığı yerlere hem metin hem de metinde aktarılan hususları yerine getirecek topluluklar için kaynak olmaktadır (Taşğın, 2018, s. 216). Türkiye'de kültürel sınırları Dersim olarak adlandırılan Tunceli merkez ve çevresinde Ağuichen ocağı mensuplarının cemlerinde irfani hafızanın zaman ve mekan bağlamında korunup gözetilip takip edilmesinde Şah Hatayi şiirlerinin halan okunduğuna da dikkat edilmelidir (Erdoğan, 2023, ss. 129-130).

Bütün bu izahlardan sonra zikir, meydan, kurban adı da verilen cemin başlaması ve takibini sağlayan hizmetler ve hizmetçilerin aktarıldığı nefesin tamamı verilmiştir. Bu nefeste isimleri sayılan hizmetçiler, cem başlamadan önce zakir tarafından icra edilerek meydana davet edilmektedir. Hizmetçiler yani hadimler, meydana gelip hazır olduktan sonra dede veya pir tarafından kendilerine dua okunduktan sonra herbiri görev yerlerine dönerler. Cem başlamadan önce çerağ uyarılır (Akin, 2023, ss. 1-18), kurban duası verilir ve ardından on iki hizmet duası verildikten sonra kapıcı veya gözcü tarafından kapı kapatılır. Böylece ceme başlanmış olur ve cem başladıktan sonra da dışardan içeriye kimse alınmadığı gibi içerden de kimse dışarıya çıkamaz (Taşğın, 2009, ss. 211-225).

Cem meydanına gelen On iki hizmetli sırasıyla secde halinde önce sağ el sonra sol el daha sonra iki elinin ortasına Allah, Muhammed, Ali diyerek niyaz edip dede huzurunda Mansur darında dururlar. Hizmet sahipleri meydanda iken cem erenlerinden razılık alınır.

Dede: Cem erenleri, bu canlar cemimizde hizmet edecekler. Bu canlardan razı mısınız?

Cem Erenleri: Razı olduk.

Dede: Cem erenleri bu canlar cemimizde hizmet edecekler. Bu canlardan razı mısınız?

Cem Erenleri: Razı olduk.

Dede: Cem erenleri bu canlar cemimizde hizmet edecekler. Bu canlardan razı mısınız?

Cem Erenleri: Razı olduk.

Dede, On iki hizmetlinin başlama duasını verir:

Allah Allah akşamlar hayır ola, hayırlar fethola. Hizmetleriniz



kabul, muratlarınız hâsıl ola. On sekiz bin âlemle birlikte mümin-müslim, bacı-kardeşlerinizi Hâk, Muhammed, Ali şefaatinde mahrum eylemeye. Cenab-ı Allah, didar-ı ehlibeyte, meşreb-i Hüseyin'e nail eyleye. Muhammed Mustafa, Aliyye'l-Murtaza, gözcümüz Cebrail'ü'l-Musaffa, çerağımız Cabir el-Ensari, zâkirimiz Bilal-i Habeşi, feraşçımız Selman-ı Pak, kurbanımız Mahmud'ü'l-Ensari, sakkacımız İmam Hüseyin şehitler şahı, iznikçimiz Gulam-ı Kamber, semahçımız Abuzer-i Gaffari, Seyyidetü'n-Nisa hazret-i Fatma Anamız; peyikçimiz Hüzeyme'nin kevsî kerameti daima üzerimizde ola.

Sizler bu cemde hizmet edeceksiniz. Şah-ı Merdan Ali dilde dileklerinizi, gönülde muratlarınızı vere. Dil bizden, kerem İmam Hüseyin'den, yardım Hakk'tan ola. Gerçek erenlerin demine hü! (KK1)

Canlar secdeye eğilir, dede elin ağzına götürerek öper. Hizmet sahipleri görevli oldukları yerlere geçerler. (Korkmaz, 2022, s. 73)

Şah Hatayi'nin nefesi ilk olarak Pir ile başlamaktadır. İkinci olarak halife, rehber, ardından sırasıyla peyik, kapıcı, gözcü, kurbanı, delilci, tarıkçı, sakacı, zakir, niyazcı, tezakir ve iznikçi sayılmaktadır.

### **Şah Hatayi ve Cem: On İki Hizmet**

*Hakdan bize nida geldi*

*Pirim sana haber olsun (Pir)*

*Şahdan bize name geldi*

*Halifeye haber olsun (Halife, Rehber)<sup>1</sup>*

*Hakk kuluna nazar eyler*

*Hakkın kelamını söyler*

*Mümin müslümünü diler*

*Peyik sana haber olsun (Peyik)*

*Bu yola giren hacıdır*

*Kırklar Güruhu Naci'dir*

*Mümin müslim bacıdır*

*Çavuşuna haber olsun (Çavuş/Kapıcı)<sup>2</sup>*

*Hak kuluna eyler nazar*

*Dert kalbimde adem düzer*

<sup>1</sup> *Rehber sana haber olsun*

<sup>2</sup> *Hak yoluna giden hacılar*

*Evliyalar güruhu naciler*

*Cem kilidi kapıcılar*

*Kapıcıya haber olsun*



*Kallaş gelmiş cemi bozar  
Gözcüye haber olsun (Gözcü)*

*Mümini çektiler meydana  
Tekbir okudular kurbana  
Münkiri saldılar gümana  
Kurbancıya haber olsun (Kurbancı)*

*Mümin yolun yakın ister  
Münkir ise sakın ister  
Delil yanmaz yağ ister  
Delilciye haber olsun (Delilci)<sup>3</sup>*

*Gel gidelim hakikata  
Kulak verin tarikata  
Mümin müslim itikada  
Tarıkçıya haber olsun (Tarıkçı)*

*Bu yola hasların hası  
Giyinmiş hakikat libası  
Doldurun ergûr tası  
Sakacıya haber olsun (Sakacı)*

*Zakirin zikri saz ile (Zakir)  
Kur'an okunur âvaz ile  
Mii'min müslim niyaz ile  
Niyazcıya haber olsun (Niyazcı)<sup>4</sup>*

*Şah Hatay'm nâre geldi  
Sefil bülbül zâre geldi*

*3 Şeyda bülbül bağın ister  
Haktan yolun sağın ister  
Delil yanmaz yağın ister  
Deliciye haber olsun*

*4 Zâkirin zikri saz ile  
Kuran okur avaz ile  
Mümin Müslim niyaz ile  
Zakir sana haber olsun*

### *Cennetten tezakir geldi (Tezakir)*

*İznikçiye haber olsun (İznikçi)<sup>5</sup>. (Aslanoğlu, 1992, ss. 518-519; Şahin, 2018, s. 114; Korkmaz, 2022, ss. 71-72)*

## Sonuç

Erdebil Tekkesinin devlete dönüşmesi sürecinde attığı adımlar ve uygulamaya koyduğu yeni kurallar, bir dizi halinde takip edilir arlaşırlar bir şekilde ortaya konulmalıdır. Erdebil Tekkesinin siyasallaşma süreci sadece iktidarın inşası için değil aynı zamanda tekke içerisindeki değişime de odaklanmalıdır. Tekkenin takip ettiği tarikat ve anlamı da siyasi program etrafında yeniden düzenlenmiştir. Bundan dolayı da tekke, tarikat ve siyaset arasındaki geçişlilik ve kurulan bağlantı başarıya ulaşırken konunun aktarımında aynı başarıya neden olmamıştır. Çünkü konu, siyasi olarak takip edilirken iktidar veya devletleşme süreci olarak ele alınmaktadır.

Erdebil Tekkesinin tarikat erkani ve anlayışının öncesi aktarılıp kurulmalıdır. Ardından siyasallaşma ve aracı olarak kurgusu anlaşılabilir ve aktarılabilir. Özellikle Timur'un siyasi geleneği değiştirmesi veya genişletmesi dikkate alınmalıdır. Çünkü Timur, emirlik ile genişlettiği siyasi alanın yeni taliplerinin oluşmasına da katkı sunmuştur. Bu katkıyla tekke veya sufi çevrelerin siyasi talepleri görülmeye başlanmıştır. Böylece Emir Timur'un siyasi anlayışı etkisiyle şekillenen yeni akım içerisinde yer alan Erdebil Tekkesi ve aynı dönemdeki diğer topluluklarla birlikte değerlendirilmelidir.

Şeyh Cüneyt'ten Şah İsmail'e kadar iki farklı alanı nasıl bir arada yürüttükleri konusu bir yana Erdebil Tekkesi ve temas ettiği diğer tekkeler, Erdebil Tekkesinin aldığı yeni biçim ve kendilerine yönelik teklifi kabul etmiş görünmektedir. Fakat bu başlıktaki sorun, iki farklı alanın birinden diğerine yapılan gönderme ve geçişidir. Tekkeden, askeri faaliyete, askeri faaliyetten siyasi mücadeleye, siyasi mücadeleden fıkıhın meşruiyetine doğru hareket edilmesidir. Doğal olarak geçişler, Erdebil Tekkesi ve yakın çevresini sürecin bir parçası ve takipçisi kılmıştır. Erdebil Tekkesi ve yakın çevresinin elde ettiği siyasi başarı, temas ettiği diğer siyasi organizasyonları da sürecin parçasına dönüştürmüştür. Böylece Erdebil Tekkesinin nasıl bir dönüşüm geçirdiği ve bunu da nasıl meşrulaştırdığı başlığı değerlendirmeye alınamamıştır. Şah İsmail Hatayi'nin siyasi ve askeri kişi olarak kabul edildiği kısımda, Erdebil Tekkesi temsilcisi bir sufi özelliğine gönderme yapılmakta, şeriat ve fıkıh makasında değerlendirildiğinde de şeyhliği kısaca bahse konu edinilmektedir. Kısaca bu değinmeyle birlikte Erdebil Tekkesinin tarikat

<sup>5</sup> *Şah Hatayim zara geldi*

*Cümle cihan vara geldi*

*Yol bize bergüzar kaldı*

*İznikçiye haber olsun*

olarak neleri nasıl yaptığına ilişkin bilgi gündem oluşturulamamakta ve devamında da konu asla bu çerçevede aktarılamamaktadır. Bu durum Erdebil Tekkesinin siyasi ve askeri dönüşümüne mesafeli ve tepkisiz kalan tekke ve sufi çevrelere yönelik tutumu da görmezden gelmeyi ve izah edemeyi de beraberinde getirmektedir. Yani Erdebil Tekkesi ile aynı kaynaktan gelen sufi çevrelerle kurulan ilişki ve paydaşlık zemini, askeri ve siyasi başarısının ardından farklı zeminde değerlendirmeye neden olmuştur. Bu topluluklar Erdebil Tekkesiyle aynı zamanda askeri ve siyasi dönüşüm sağlayamadığı için de sistemin dışında kalmış hatta sistemin dışına da itilmişlerdir (Arjomand, 2016, ss. 160-195).

Şah Hatayi'nin şiiirlerinin bir kısmı Erdebil Tekkesi mensuplarıncaya yeniden tertip edilen zikir, erkan ve hizmetlerini konu edinmektedir. Bu şiiirler cemleri anlattığı gibi cemlerin nasıl yapılacağı veya hangi aşamalarla takip edileceğini belirlemektedir. Doğal olarak Şah Hatayi şiiirlerini okuyan Azerbaycan sahası, postu yitirdiği için bu şiiirlerin anlam ve uygulamasını da takip edememektedir.

Tekke mensubu Erdebil sufileri, faaliyetlerini ehlibeyte bağlı ocaklı toplulukları da bünyelerine alacak şekilde genişletmiştir. Bunun ardından Erdebil Tekkesinden çok daha önce varlığını sürdüren bu toplulukların büyük bir kısmı, erkan ve hizmetlerini Şah Hatayi deyişleriyle yürütmeye başlamışlardır. Erdebil Tekkesine bağlıymış veya mürşit olarak kabul etmiş topluluklar gibi ocaklı topluluklar, Erdebil Tekkesi erkanını takip eder hale gelmiştir. Tekke ve ocak arasındaki ilişkiyi işlevsel hale getiren Erdebil Tekkesi mensupları, doğal olarak ocaklı toplulukları siyasallaştırmaya çabalamıştır. Tekke ve ocak arasındaki bu irtibatın sağlanması, hem Erdebil Tekkesi içerisinde hem de ocaklı topluluklar arasında ayrışmaya neden olmuştur. Tahtı ve postu aynı elle tutup ikrar verenler ve tahtı kabul etmeyip postu tutmaya devam edip el ele el hakka hakikatini sürenler, Erdebil Tekkesinin nasıl bir süreçten geçtiğinin de takibini kolaylaştırmaktadır.

Şeyh Cüneyt, Şeyh Haydar ve Şah İsmail ile Erdebil Tekke ve erkanın siyasallaşması ardından Kızılbaş devletinin kurucusu olarak Şah İsmail'in tahta çıkışı aynı zamanda posttan uzaklaşması ve uzaklaştırılmasına neden olmuştur. Şah İsmail'in hem tahta oturan padişah, hem de posta oturan Hatayi olarak her iki dünyanın sultanı olarak varlığını sürdürmesi çok uzun zaman devam etmemiştir. Erdebil Tekkesine bağlı toplulukların Azerbaycan kısmında kalanları şahın oturduğu tahta ihtiram ederken posttan uzaklaşmış hatta postu önemsememiştir. Azerbaycan dışında kalan topluluklar ise tahttan ellerini çekmiş posta bağlılıklarını devam ettirmiştir. Hatayi Divanında Erdebil Tekkesinin erkanı ve işleyişine dair şiiir/nefesler, tekkenin etkisini sürekli kılmış ve varlığını günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır. Azerbaycan'da Hatayi'nin postunun yitmesi, Divan'ında erkanın yürütülmesini sağlayan nefeslerin içeriklerinin anlaşılmasına yani Şah Hatayi şiiirlerinin bir kısmının anlamının kaybına neden olmuştur. Şiiirlerin anlattığı ve aktardığı tekkenin pratiklerinden uzaklaşmaları, metnin içeriğinden koştukları ve metni eksik kavradıkları anlamına gelmektedir.





Azerbaycan'da Türk padişahı ve Türkçe edebi bir şaheser yazan bir kişi olarak Şah İsmail'e ihtiram edilmektedir. Azerbaycan'ın diğer yarısında Şii devletinin kurucusu ve Şiiliğin koruyucusu olarak kabul gördüğünde de tekke ve edebi yönü kaybolmuştur. Sonuç olarak Şah İsmail tahtıyla var ve postuyla kaybolmuştur. Bunların aksine Şah Hatayi, Anadolu, Balkan ve Irak'ta postuyla aktarılmaya devam edilmektedir. Oysa Şah İsmail tahtın ve postun sultanı olarak kendini var etmiştir.

## Kaynaklar / References

- Akın, B. (2019). Kültürel belleğin kutsal taşıyıcıları: Alevi cem zâkirleri. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 2 (3), 93-109.
- Akın, B. (2023). Kudret kandilinden bu deme cem ritüelleri-I: Mitik köken, teolojik arka plan ve tasavvufî zeminiyle geçmişten günümüze çerağ/delil hizmeti. *Sürek Alevilik-Bektaşılık ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, (1), 1-18.
- Arjomand, S. A. (2016). Safevî dönemi İran'ında dinî taşkınlık (gulüvv), sufilik ve sünnilik (1501-1722) (Musalı, N., Çev.). *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, 7(7), 160-195.
- Aslanoğlu, İ. (1992). *Şah İsmail Hatayî (Divan, Dehnâme, Nasihatnâme ve Anadolu Hatayîleri)*. Der Yayınları.
- Çelenk, M. (2016). 16-17. yüzyıllarda İran'da şîliğin seyri. 2. Baskı. Emin Yayınları.
- Erdoğan, A. (2023). Sözlü kültürden yazılı kültüre alevilik ve müzik (Tunceli örneği). *Edeb Erkan*, (4), ss. 121-140. <https://doi.org/10.59402/EE004202307>
- Eroğlu, S. (2022). Geleneksel ritüel evreninden popüler kültüre zâkirlik. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (101), 11-36. <http://doi.org/10.34189/hbv.101.021>
- Ersal, M. (2009). Alevi cem zâkirliği: Battal Dalkılıç örneği. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, 1, 188-205.
- Hourani, A. (2015). Cebel-i 'Amil'den İran'a (Kartaloğlu, H., Çev.). *Usûl İslam Araştırmaları*, 23, 213-226.
- Korkmaz, İ. (2022). *Gaziantep alevi kültürü ve İmam Musa Kazım ocağı*. Paradigma Yayınları.
- Musalı, N. (2023). Şeyh Hüseyin Zâhidî ve Silsiletü'n-Neseb-i Safeviyye isimli eseri. *Edeb Erkan*, (4), 51-81. <https://doi.org/10.59402/EE004202303>
- Ösün, M., Ülker, M., & Öztaş, R. (2022). Timur ve irfanın iki yüzü: Timur'un Rum diyarı şeyhlerinden Otman Baba ve Şeyh Bedreddin ile bağlantısı. *Edeb Erkan*, (2), 71-80. <https://doi.org/10.59402/EE002202205>
- Stewart, D. J. (2016). Safevî İran'a âmilî ulemânın göçüne dair notlar (Kartaloğlu, H., Çev.). *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 9/2, 271-314.
- Şahin, H. İ. (2018). Cem törenlerinde kamberlik/zâkirlik geleneği: Balıkesir çeçnileri örneği. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(40), 107-126. <https://doi.org/10.31795/baunsobed.492912>
- Taşğın, A. (2009). "Cem, cemevi ve işlevleri". *Geçmişten günümüze alevî-bektaşî kültürü*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, ss. 211-225.



- Taşğın, A. (2014). "Dede Garkın Topluluklarının kaybolması", *Ortaçağ Anadolu'sunda bir türkmen şeyhi* (Taşğın, A., Erpolat, M. S., & Gülten S., Eds.). Önsöz Yayınları, ss. 145-175.
- Taşğın, A. (2017). "Fütüvvetname'nin hülasası olarak Şeyh Safi buyruğu: Bir metnin sürekliliğinden koparılıp boşlukta bırakılması". 3. *Uluslararası Ahilik Sempozyumu*, Cilt 1, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, ss. 66-77.
- Taşğın, A. (2018). Şeyh Safi buyrukları ve aleviler arasında okunması. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 16(32), 207-236.
- Taşğın, A., Taşğın, H., Tuğcu, A. C., & Himoğlu, F. G. (2022). Hacı Bayram Veli'nin tarikatı ve tarikat silsilesi: Hacı Bayram Veli'nin tarikatı ve silsilesinde oluşan belirsizlik. *Edeb Erkan*, (1), 125-145. <https://doi.org/10.59402/EE001202205>
- Yıldırım, C. (2022). Safeviler hakkında ileri sürülen görüşler, tartışmalar. *Edeb Erkan*, (1), 147-175. <https://doi.org/10.59402/EE001202206>



## Kızılbaş İslam'ı: Aceleci tanımlamalardan kaçınmak ve Divan-ı Hatâ'î'yi bağlamında okumak

Hüseyin Ongan Arslan  

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Özet

Bu çalışma, Kızılbaş Safevî İmparatorluğu'nun kurucusu ve Safevî Sufi tarikatının şeyhi Şah İsmail Hatâ'î'nin şiirlerinde tezahür eden dini inancını, bağlamından kopararak Batı İslam ve Doğu çalışmalarından miras alınan kavramlarla tanımlamaktan ziyade, geç ortaçağ ve erken modern Batı Asya'nın Sufi dindarlığı ve Sufi edebiyatı bağlamında ele almanın gerekliliğini vurgulamayı amaçlamaktadır. Çalışmanın temel hedefi, modern Batı literatüründe Kızılbaş İslam'ını tanımlamak için kullanılan yaklaşımların (i.) referans olarak kullandıkları Şah İsmail Hatâ'î şiirini yorumlamadaki eksikliklerini ve (ii.) bu yorumlarda öne çıkan özellikle "gulat" terimi gibi kavramları ve bu kavramları kullandıran eğilimin arkaplanını tartışmaya açmaktır. Bu doğrultuda, öncelikle literatürün önde gelen isimlerinin Kızılbaş İslam tanımlamalarından örnekler sunulmuş, bu tanımlamalarda yer alan açıklayıcı olmaktan çok daha karmaşık hale getiren kavramlar eleştirilmiştir. Ardından böylesi bir eğilimin nedeni üzerinde durulmuş, tarihyazımsal bir tartışma ile klasik Batı İslam ve Doğu çalışmalarının tarihsel süreç içerisinde Sünni-merkezci bir çerçevede gelişmiş olduğu izah edilerek, modern literatürün bu çerçeveyi eleştirmeden miras almasının Kızılbaş İslam'ına yönelik aceleci ve önyargılı tanımlamalara zemin hazırladığı iddia edilmiştir. Bu yaklaşımdan kaçınmanın yolu olarak ise, Kızılbaş dini düşüncesinin en zengin kaynaklarından biri olan *Divan-ı Hatâ'î*'nin öncelikle döneminin edebi akımları bağlamında tartışılması ve muhakkak Sufi düşün akımları bağlamında okunması önerilmektedir. Özellikle, Sufi düşüncesinde köklü bir yere sahip olan *Hakikat-i Muhammediye* ve/veya *Nur-u Muhammedî* konseptleri üzerinden yapılacak okumalar, Şah İsmail Hatâ'î'nin dini dünyasını ve Kızılbaş İslam'ını daha derinlemesine anlamamıza olanak sağlayacağı öne sürülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Şah İsmail Hatâ'î, Divan-ı Hatâ'î, Kızılbaşlık, Tarihyazımı.

## Qizilbash Islam: Moving beyond hasty definitions and reading the Divan-ı Hatâ'î in context

### Abstract

This study emphasizes the necessity of analyzing the religious beliefs reflected in the poetry of Shah Ismail Hatâ'î, the founder of the Qizilbash Safavid Empire and the sheikh of the Safavid Sufi order, within the context of late medieval and early modern West Asian Sufi piety and literature. Rather than relying on decontextualized concepts inherited from Western Islamic and Oriental studies, the research advocates for a contextual understanding. The primary objective of this study is to critique (i.) the shortcomings in interpreting Shah Ismail Hatâ'î's poetry, which serves as a key reference in defining Qizilbash Islam in modern Western scholarship, and (ii.) the conceptual tools employed in such interpretations, particularly the term *ghulât*, as well as the historical tendencies that underpin its use. To this end, the study first examines examples of Qizilbash Islam definitions from well-known scholars, critiquing the concepts that complicate rather than clarify the subject. It then explores the reasons behind these tendencies, arguing through a historiographical analysis that classical Western Islamic and Oriental studies evolved within a Sunni-centric framework. This uncritical inheritance of such a framework by modern scholarship, it is claimed, has led to hasty and biased definitions of Qizilbash Islam. As a way to avoid these pitfalls, the study proposes that *Divan-ı Hatâ'î*, one of the richest sources of Qizilbash religious thought, should be analyzed in the context of its contemporary literary trends and Sufi intellectual traditions. It argues that interpretations grounded in concepts central to Sufi thought, such as *Hakikat-i Muhammediye* (Muhammadan Reality) and *Nur-u Muhammedî* (Light of Muhammad), will provide deeper insights into Shah Ismail Hatâ'î's religiosity and Qizilbash Islam.

**Keywords:** Shah Ismail Hatâ'î, Divan-ı Hatâ'î, Qizilbash Islam, Historiography.

## Giriş<sup>1</sup>

Moğolların Batı Asya'ya gelişi ve bölgedeki kurulu düzene yoğun bir müdahalede bulunmaları, İslam dünyasındaki siyasal ve toplumsal yapıların, on altıncı yüzyılda merkezi imparatorlukların ortaya çıkışına kadar yaklaşık iki buçuk asır boyunca bir kriz durumuna sürüklenmesine neden olmuştur. Eski referans noktalarının zayıflayıp yeni referans noktaların üzerinde de henüz fikir birliğinin oluşmadığı bu dönemin dini atmosferini, kendi siyasi bekaları için uygun gördükleri dini anlayışı kitlelere zor ve ikna yollarıyla empoze edecek güçlü hanedanlıkların yokluğu ile birbirinden farklı dini anlayışların görünür hale gelebilmesi üzerinden basitleştirerek özetleyebiliriz. Özellikle on beşinci yüzyılda Batı Asya genelinde bir Sufi hareketlenmesi ve politikleşmesi trendinin de belirgin hale gelmesiyle bu geçiş süreci, takip eden yüzyılların şahit olduğu din ve otorite arasındaki gerginlikleri anlayabilmek için gerekli altyapıyı sunması bakımından mühimdir. Bu bağlamda, bölgenin önemli Sufi gruplarından biri olan Safevî tarikatının organizasyonlarını başarılı bir şekilde askeri ve siyasi bir teşkilata dönüştürmeleri ve dönemin en büyük askeri güçlerinden biri olan Osmanlı İmparatorluğu'na doğrudan hem askeri hem de dini-kültürel alanlarda meydan okuyabilmeleri, etkileri günümüze kadar süren köklü bir değişime yol açmıştır.

Bu çalışmada, Batı Asya'nın dini dünyasına büyük bir müdahalede bulunmuş Kızılbaşların, bilhassa siyasi liderleri ve şeyhleri Şah İsmail Hatâî üzerinden dini anlayışlarının tanımlanması ve değerlendirilmesinde kullanılan çeşitli yaklaşımların ve kavramların eksik yönlerini tartışmaya açmayı amaçlıyorum. Tartışmanın odağını, özellikle en zengin Kızılbaş metinlerinden biri olan *Divan-ı Hatâî*'ye dayandırılan Kızılbaş İslam hakkındaki aceleci yargılar oluşturuyor. *Divan-ı Hatâî* üzerine yapılan okumaların dönemin edebi ve tasavvufi bağlamı göz ardı edilerek, Batı İslam çalışmaları ve Doğu çalışmaları geleneğinden eleştirilmeden miras alınan kavramlarla gerçekleştirilmesi, Kızılbaşların aceleci bir şekilde "gulât" olarak nitelendirilmesine yol açmıştır. Bu çalışmada, bu tür nitelendirmelerin yanlışlığını vurgulamayı hedefliyorum. Bunu gerçekleştirebilmek için, öncelikle modern Batı literatüründen temsil gücüne sahip alıntılar yoluyla Kızılbaşların dini inançlarına yönelik tanımlama ve yargıları ele alacağım. Bu alıntılardaki aceleci ve yanlış olduğunu iddia ettiğim yargıların genel bir eğilimin ve önkabulün sonucu olduğunu, Batı İslam ve Doğu çalışmalarının evrimi üzerinden yapılacak bir tarihyazımsal tartışma çerçevesinde göstermeye çalışacağım. Ardından, *Divan-ı Hatâî*'nin bağlamında okunduğu takdirde, Şah İsmail'in Kızılbaş İslam'ı hakkında bize ne söylediğini tartışacağım. Bu bağlamda, gelecekte yapılacak okumalarda dönemin edebi geleneği ile birlikte özellikle Sufi düşünce geleneklerinin dikkate alınması gerektiğini vurgulayarak, bilhassa *Hakikat-i Muhammediye ve/veya Nur-u Muhammedî* isimleriyle

<sup>1</sup> Bu çalışma hakem sürecinde olan "Bringing Shah Ismâ'il Down to Earth: Mapping Ismâ'il's Religiosity through *Divân-ı Khatâ'î*" ve "Batı İslam Tarihi Çalışmalarında Peygamber'in Halefi Meselesi: Tarihyazımsal bir Tartışma" çalışmalarının ön sonuçlarını tartışmaktadır.

anılan fikirlerin Şah İsmail Hatâî'nin şiirlerinde "aşırıılık" olarak görülen ifadelerin anlamına bizi daha fazla yaklaştıracığını ifade edeceğim.

Gulûv, yani aşırılık, yaygın İslam anlayışının sınırlarını aşan inanç ve telakkileri nitelemek için kullanılan bir terim olarak, yaygın İslam anlayışının aktörleri tarafından ötekileri niteler. Başka bir deyişle, Sünni İslam dışı her İslam inancının altına koyulabileceği bir şemsiye terim olarak "gulûv," kullanımları tarafından yapılan Sünni-merkezli bir okumayı imler. Bu noktada haklı olarak, "gulûv"un İmamiye Şia'sı için değil Kızılbaşlık için kullanıldığı meşru itirazı dillendirilebilir, zira İmamiye Şia'sının da bu terimi çeşitli fırkalar için kullandığı tarihsel bir gerçek.

Colin P. Mitchell, Türkçeye *"The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric-Safevî İran'ında Siyasetin İcrası: İktidar, Din ve Söylem"* şeklinde çevrilebilecek etkileyici kitabının hemen başında, Kızılbaşlığı "aşırı gulûv mistisizmi, Alici Şiilik ve İslam öncesi İran'ın otorite ve din kavramlarının" bir karışımı olarak tanımlar ve bu yargısının en iyi şekilde Şah İsmail Hatâî'nin şiirlerinde temsil edildiğini belirtir (Mitchell, 2009, p. 19). Literatürdeki hakim anlayışın iyi bir örneğini teşkil eden bu tanımlama, gulûv, Alici Şiilik ve İslam öncesi İran'ın dini kavramları gibi, her biri bağımsız bir tartışmayı gerektiren sıfatların bu denli rahatça kullanılmasıyla meseleyi açıklamaktan ziyade daha da karmaşık hale getirmektedir. "Alici Şiilik" tanımlamasını, tarihin bir noktasında Alici olmayan bir Şiilik mi vardı, retorik sorusuyla bir kenara bırakabiliriz. Öte yandan, gulûv yani "aşırılık," yaygın İslam anlayışının sınırlarını aşan inanç ve telakkileri tanımlamak için kullanılan bir terimdir ve bu tanım, çoğunlukla yaygın İslam anlayışının aktörleri tarafından "ötekileri" nitelemek için kullanılır. Başka bir ifadeyle, Sünni İslam dışında kalan her türlü İslami inancı kapsayabilecek bir şemsiye terim olan "gulûv," bunu kullanan kişinin Sünni-merkezli bir bakış açısını açıkça ima eder niteliktedir. Bu noktada, "gulûv" teriminin İmamiye Şiası için değil, Kızılbaşlık için kullanıldığına dair haklı bir itiraz ileri sürülebilir. Nitekim, güçlü bir otoriteye sahip olduğunda İmamiye Şiası'nın da bu terimi tarih boyunca çeşitli fırkaları tanımlamak için kullandığı tarihi bir gerçektir.

Bu itiraza, Marshall Hodgson'un "gulûv" teriminin tarihsel serüvenini aktardığı yazılarla yanıt verilebilir. Hodgson, gulûv tanımının sınırlarının zamanla, politik iklimle ve söylemi kullanan kişinin siyasi ajandasına bağlı olarak Şii Müslümanları topyekûn içine alacak ya da Şii İslam'ın en temel inançlarını dahi kapsayacak şekilde genişletilip daraltıldığını göstermektedir. Öyle ki, Mehdi beklentisine sahip olmak veya Peygamber'in vefatının ardından Ali'nin hakkının yendiğine inanmak dahi, bazı durumlarda gulûv olarak tanımlanmak için yeterli görülmüştür (Hodgson, 1997). Hodgson'un Amir-Moezzi'den yerinde bir şekilde aktardığı gibi, gulûv olarak değerlendirilen neredeyse her şeyi On İki İmam'ın sözleri arasında bulmak mümkündür. İmamiye Şiası her ne kadar kendisini, tıpkı Sünni İslam gibi, daha merkezi bir noktaya konumlandırmak ya da böyle bir algı oluşturmak için belirli Şii fırkalarını gulûv olarak tanımlamışsa da, bu durum ne terimin arkasındaki düşüncenin

indirgenmiş bir anlayışın ürünü olduğu gerçeğini ne de kullanımının dini olmaktan ziyade siyasi bir amaca hizmet ettiği gerçeğini ortadan kaldırır (Hodgson, 1955). Özetle, Kızılbaş İslam'ı gulûv terimiyle tanımlamak, bu inancı açıklamak yerine daha da çetrefilli hale getirmekte ve bu nedenle asıl yapması gereken işi—Kızılbaş İslam'ı tanıtmak—göremez niteliktedir.

Mitchell'in tanımıyla Kızılbaş İslam "karışımına" referans olarak sunulan İslam öncesi İran'ın dini kavramları da, en az gulûv tanımı kadar muğlaklığa, hatta yanlış anlamalara yol açmaktadır. Şah İsmail Hatâî'nin şiirlerinde İslam öncesi İran kültürünün figürlerine göndermeler bulunmakla birlikte, bu göndermelerin hiçbirinin dini bir bağlamda yer almadığı açıktır. Aksine, bu göndermelerin siyasi bir bağlamda yapılmış olup, Hatâî'nin otoritesini pekiştirmek amacıyla kullanıldığı rahatlıkla söylenebilir. Kaldı ki, Batı Asya'nın Arapça konuşulan bölgeleri hariç tutulursa, İran kültür dairesine dahil edilebilecek hemen hemen her şair—ki bu şairler arasında Osmanlı sultanları da vardır—şiirlerinde İslam öncesi İran figürlerine yer vermiştir. Bu bağlamda, Şah İsmail Hatâî'nin şiirlerini Kızılbaş İslam inancının bir yansıması olarak gören, ancak bu şiirlerdeki İslam öncesi İran figürlerinin dini bir bağlamda ele alınmadığı açık olmasına rağmen, Kızılbaş inancını bu kavramların bir mirasçısı olarak sunmaya devam eden bu okumanın gerekçesi nedir?

Böyle bir okuma, ne yazık ki literatürdeki daha geniş kapsamlı bir bakış açısının mirasıdır: Sünni olmayan bir İslam inancı görüldüğünde bunu bir "sapma" olarak değerlendirme ve dolayısıyla o inancın kökenlerini İslam öncesine dayandırma yönündeki bir önkabule dayanır. Osmanlı sultanlarının şiirlerinde yer alan İslam öncesi İran figürlerine bakarak, Osmanlı Sünniliği için "İslam öncesi İran inançlarının bir karışımı" demek mümkün müdür? Burada dini inançların senkretik (karışık) yapılar olduğuna dair gerçeği reddetmiyorum. Ancak vurgulamak istediğim, tüm dini inançlar doğası gereği senkretik olmasına rağmen, bu kavramın yalnızca Sünnilik dışı İslam inançlarını tanımlamak için kullanılmasındaki çifte standarttır.

Mezkur önkabul ise, kendisinden daha büyük bir önkabul üzerine inşa edilmektedir: Zamansız bir Sünnilik algısı. Bu algıyı, Peygamber döneminden itibaren esas İslam'ın Sünni İslam olduğu ve Sünni İslam'ın o dönemden itibaren değişmeyen, dönüşmeyen bir fenomen olarak var olduğu şeklinde özetleyebiliriz. Bu çerçevede Sünni İslam, coğrafyadan coğrafyaya ve asırlardan asırlara değişiklik göstermeyen, statik bir yol olarak sunulmaktadır. Ancak, tarihsel süreç bu algıyı çürüten örneklerle doludur. Sünni İslam, tıpkı diğer dini gelenekler gibi, farklı dönemlerde ve farklı coğrafyalarda dönüşümler geçirmiş, yerel ve tarihsel bağlamlara uyum sağlamıştır.

Tüm bunlar, Batı İslam ve Doğu çalışmalarının kuruluşunda ortaya çıkan bir arızanın yansımalarıdır. Batı'nın İslam'a dair bilgisi, ilk defa ciddi anlamda Haçlı Seferleri'nin karmaşık ortamında temellenmiştir. Bu ortamda karşılaştıkları İslam formu, İsmailî Şia hakkındaki sınırlı bilgi kırıntıları



hariç tutulursa, tamamen Sünni İslam'dır. Ancak, bu karşılaşmanın Batılı Hıristiyanlık ile Doğu Akdeniz Müslümanlığı arasındaki kültürel bariyerler göz önüne alındığında, verimli bir bilgi aktarımı sağlayamadığını söylemek mümkündür. Haçlı Seferleri'nin tamamen sönümlenmesinden sonraki asırlarda gerçekleşen karşılaşmalara literatürde yer verilmekle birlikte, Batı'nın İslam bilgisi esas itibarıyla akademik oryantizmin belirginleştiği on yedinci yüzyıl sonu ve on sekizinci yüzyıl başındaki gelişmelere dayanır. İslam ve Doğu'ya dair bilginin daha organize bir yapıya kavuştuğu bu akademik çalışmalarda, İslam çalışmalarının temeli, İslam'ın ana kaynaklarının okunmasına dayanıyordu. Bu eğilim, doğal olarak, İslam'ın yazılı kaynaklarına duyulan ilgiyi artırmış ve coğrafi yakınlıklar nedeniyle Balkanlar, Akdeniz havzası ve Arap dünyasının büyük bir kısmını kontrol eden Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İslam kaynaklarının Batı kütüphanelerine aktarılmasına neden olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nun hakimiyetindeki bölgelerden, akademik oryantizmin ana kaynak talebini karşılamak üzere Batı kütüphanelerine aktarılan bu kitapların ortak bir özelliği vardır: Birkaçı hariç tamamının Sünni İslam'a ait yazılı kaynaklar olmaları. Bu durum, modern literatürün önkabullerini miras aldığı akademik oryantizm geleneğinin neredeyse tamamen Sünni İslam metinleri üzerine inşa edildiğini göstermektedir. Sonuç olarak, Batı İslam araştırmalarında Sünni-merkezci bir okuma geleneği oluşmuştur. Bu durum, Batılı akademisyenlerin Sünni İslam'ın kaynaklarına eleştirel bir bakış getirmediği anlamına gelmez. Ancak, eleştirel okumaların niteliği ve niceliğinden bağımsız olarak, İslam dendiğinde tamamen Sünni İslam'ın algılandığını açıkça ortaya koyar. Dolayısıyla, Sünni İslam'ın kaynakları temel metinler olarak kabul edilip büyük resim bu metinler üzerinden çizildiğinde, resme yönelik eleştirel okumalar veya çeşitli rötuşlar yapılsa dahi, büyük resmin Sünni-merkezci olduğu gerçeği değişmemektedir.

Bu merkezde yapılan okumalar, doğal olarak, Sünni-dışı İslam inançlarını Sünni kaynaklardan değerlendirdikleri ya da temel Sünni İslam metinlerindeki anlatıyı "esas ve öz İslam" olarak kabul ettikleri için, Sünni-dışı inançları bu temelden sapmalar olarak nitelendirmektedir. Bu yaklaşım o kadar yerleşiktir ki, akademik oryantist okumaların temellerinin atılmasının üzerinden yaklaşık bir buçuk asrın geçtiği yirminci yüzyılın ilk yarısında dahi, Batı dünyasının en önde gelen akademik figürleri bile Şii Müslümanlar arasındaki en temel kitaplardan bihaberdirler. Örneğin, İran kültür dairesine ilişkin *İran Edebi Tarihi* adlı eseriyle tanınan Edward G. Browne, Iraklı bir Şii alimle tanıştığında, alim tarafından Şii öğretisinin temel kitapları olarak tanımlanan beş eserin hiçbirini daha önce duymadığını tevazuyla dile getirir (Browne, 1928, p. ix). Bu bilgi eksikliği, literatürde belki de en anlamlı ifadesini, Şii ve Sünni Müslümanlar arasında yüzyıllardır süregelen, pek çok eserin konusu olan ve sayısız siyasi boyut barındıran halifelik meselesinin, Batı İslam literatüründe yirminci yüzyılın sonuna kadar ciddi bir mesele olarak ele alınmamasında bulur. Başka bir ifadeyle, literatür o kadar Sünni-merkezci bir okumaya mahkumdur ki,

halifelik konusunda bile Şii İslam dünyasından gelen argümanları ciddiye almak zahmetine girmez. Bu durum, Madelung'un eserine kadar devam etmiştir (Madelung, 1997). Madelung, bu eğilimin, daha sert bir ifadeyle, yalnızca bilgi eksikliği değil, aynı zamanda literatürde Şii-karşıtı bir yönelim yarattığını belirtir. Nitekim, Madelung'un eserine verilen tepkiler, halifelik meselesinde Şii argümanlarını dikkate almayı basit ve yüzeysel tekrarlarla geçiştirme şeklinde olmuştur.

Sünni İslam haricindeki inançlar hakkındaki bahsettiğimiz kolay yargıların Kızılbaş İslam ve Şah İsmail meselesine yansımaları göstermek için başka bir örnek verelim ve Safevî çalışmaları alanının önde gelen isimlerinden Roger Savory'nin bir alıntısıyla devam edelim:

On beşinci yüzyılın ikinci yarısında, Safevî Devleti'nin kurulmasından önce, Safevî propagandasının Safevî liderinin Mehdi'nin sadece temsilcisi değil bilakis kendisi olduğunu iddia ettiği hususunda şüphe yoktur; hatta Safevî lideri ilahi bir varlık olarak kutsanıyordu. Cüneyd'in (1447-1460) müritlerinin ona "Tanrı" ve oğluna "Tanrı'nın Oğlu" diye hitap ettikleri ve onun hakkında "O, Diri Olan'dır, O'ndan başka Tanrı yoktur" dedikleri söylenir. Haydar, 1460'ta Safevî Tarikatı'nın lideri olduğunda, Sufi halifelerinin "her yönden gelip onun tanrılığını müjdeledikleri" anlatılır. İsmâil'in kendi şiirleri, İsmâil'in takipçilerinden kendisini ilahi bir varlık olarak kabul etmelerini istediğini tartışmasız bir şekilde kanıtlar (Savory, 1980, p. 23).

Safevî çalışmalarının standart eserlerinden biri olarak kabul edilen kitaptan yapılan bu alıntı, Kızılbaş İslam hakkında konuşmanın dayanılmaz hafifliğini açıkça gözler önüne sermektedir. Öncelikle, Safevî şeyhlerinin bizzat Mehdi olduklarının "şüphesiz" olduğu iddiasını bir kenara bırakacak olursak, bu şeyhlerin Mehdilik iddiasında bulunup bulunmadığını dahi kesin olarak belirlemeye yetecek belgelerden yoksunuz. Buna rağmen, Savory, bu devasa iddiası için herhangi bir referans verme gereği dahi duymaz. Savory'nin daha da büyük bir iddiası, Safevî şeyhlerinin yalnızca Mehdi değil, aynı zamanda Allah oldukları ve Kızılbaşların Safevî şeyhlerini kelime-i şehadetin bozulmuş bir versiyonu ile taltif ettikleri yönündedir. Ancak, bu iddia için de yalnızca Michel M. Mazzaoui'nin eserine atıfta bulunmakla yetinir. Mazzaoui ise bu kritik ve oldukça büyük iddiasını yalnızca Şafii alim ve tarihçi Hunci'nin ifadelerine dayandırır (Mazzaoui, 1972, p. 73). Savory'e göre, Safevî şeyhlerinin hem Mehdi hem de Allah olduklarını (ya da bu ifadeyi yumuşatmak gerekirse, Safevî şeyhlerinin hem Mehdilik hem de Allahlık iddialarını) Şah İsmail'in Hatâî mahlasıyla yazdığı şiirler "tartışmasız" bir şekilde kanıtlamaktadır.

Şah İsmail Hatâî'nin şiirlerinde böyle bir iddianın bulunduğu kesinliğini tartışmadan önce, Savory ve Mazzaoui'nin bu iddialarına delil olarak gösterdikleri tek referansı daha yakından inceleyelim. Zikrettiğim gibi, bu iddianın dayandığı tek kaynak, Akkoyunlu ve Özbek topraklarında yaşamış ve 1521'de vefat etmiş olan tarihçi Fazlullah Ruzbihan Hunci'dir. Hunci'nin bir tarihçi olarak yazdıklarında Safevî karşıtı bir eğilim taşıdığı

bilinmekte, ayrıca Şafii bir alim olarak da Şii karşıtı polemikleriyle de tanınmaktadır. Öyle ki, Matthew Melvin-Koushki, Hunci'yi Sünni-Şii polemiklerinde zamanının en önemli isimlerinden biri olarak tanımlar (Melvin-Koushki, 2013). Bu bağlamda, Safevî şeyhlerine Tanrı yerine tapınıldığı gibi büyük bir iddianın yalnızca tek bir kaynakla "kesin" olarak sunulması; üstelik bu kaynağın, Şii karşıtı görüşleri ve Safevîlere düşmanca tavrıyla bilinen bir isim tarafından kaleme alınmış olması, en kibar ifadeyle, son derece problemlili bir yaklaşımdır.

Savory'nin, Hatâî'nin Tanrılık iddiasının tartışmasız kanıtı olarak sunduğu şiir, "*Aynu'llâham 'aynu'llâham 'aynu'llâh,*" diye başlayan gazelidir (Şah İsmail Hatâyî, 2017, Gazel 363). Bu ifade, Savory'nin de kabul ettiği üzere hem "Allah'ım" hem de "Allah'ın gözüyüm" şeklinde anlaşılabilir ve ilk bakışta Savory'nin iddiasını destekler niteliktedir. Ancak, bu mısraları bağlamından koparıp yalnızca bu şekilde okumak yerine, gazelin tamamını dikkate almak ve dönemin Sufi ve edebi bağlamına yerleştirmek gerekmektedir. Bu yapıldığında, Hatâî'nin gazelinin, dönemin tasavvuf edebiyatında oldukça popüler olan *şathiye* türünün bir örneği olduğu açıkça görülür. *Şathiye*, Hatâî'nin zamanına gelene kadar tasavvuf edebiyatında gelenekselleşmiş bir türdür. Bu tür, şairin vecd halinde kendini kaybetmesi ve Allah'la bütünleşmenin verdiği coşkuyla, "tıpkı yatağına sığmayan bir ırmağın taşması" gibi, kontrolsüzce akan sözler olarak özetlenebilir. İslam'ın ilk yüzyıllarından itibaren, mezhebi aidiyetleri fark etmeksizin, Bâyezîd-i Bistâmî'den Sehl et-Tüsterî'ye, Cüneyd-i Bağdâdî'den Hallâc-ı Mansûr'a kadar birçok Sufi *şathiyeler* söylemişlerdir. Süleyman Uludağ'ın hakkıyla özetlediği gibi, "dinin zâhirî hükümlerine uymayan bir izlenim verme, muğlaklık ve müphemlik *şathiyelerin* genel niteliğidir" (Uludağ, 2010). Dolayısıyla, *şathiye* türünden bir şiire dayanarak şairin Tanrılık iddiasında bulunduğunu ileri sürmek son derece yanıltıcı ve yanlış bir değerlendirme olacaktır. *Şathiye* yazan bir şair hakkında söylenebilecek en doğru şey, şairin kendisini Allah'ın varlığını derinden hissederek bir cezbe haline girdiğini göstermek istediğidir. Dahası, *şathiye* yazan her şairi tekfir etmek veya daha ileri giderek onları cezalandırmak, en mutaassıp şeri mahkemelerde bile marjinal bir tavır olarak görüldüğü düşünülürse, Hatâî'nin *şathiyesiyle* Allahlık iddiasında bulunduğunu ileri sürmek, dayanıksız ve desteksiz bir yargıdır.

*Divan-ı Hatâî*'yi bir bütün olarak incelediğimizde, beklenenin aksine Hatâî'nin şiirlerinin büyük bir kısmının dini nitelik taşımadığı görülür. Dini içerikli şiirlerine baktığımızda ise karşımıza, Allah'a inanan, Muhammed'i onun peygamberi olarak kabul eden ve Kur'an ile Kur'an'da adı geçen diğer peygamberlere iman eden bir şair profili çıkar. Hatâî, Allah'ı birçok kez över, Kur'an'daki peygamber kıssalarına atıfta bulunur ve Muhammed'i tüm peygamberlerin en seçkini olarak taltif eder. Ayrıca, On İki İmam'ın İslam ümmetine Allah tarafından atandığını tekrar tekrar vurgulayarak inanç yapısını daha da net bir şekilde ortaya koyar. Hatâî, Allah'ın birliğine ve tekliline yaptığı güçlü vurgularla, bunu kabul etmeyenlerin merhamete layık olmadığını ifade eder. Kendisini Allah

karşısında günahkar, fakir ve değersiz bir kul olarak tanımlayan Hatâî, af diler ve mağfired talebini, şeriata bağlılığını ve bu yolda kurban olmaya hazır olduğunu dile getirerek güçlendirir. Bu duası için Allah'ın dostlarını, yani "*enbiyâ, evliyâ, 'ârifân ve 'âşîkânî*" kendisine vesile kılar.

Hatâî'nin şiirlerinde, dini inancındaki hiyerarşinin Allah, Peygamber, Ali ve geri kalan İmamlar şeklinde olduğu açıkça görülmektedir. Allah ve Peygamber'in ardından en çok övdüğü figür Ali'dir. Peygamber'i överken, onun övülmeye layık özelliklerinin kaynağının Allah olduğunu belirttiği gibi, Ali'yi, onun "konuşan Kur'an" olması, Peygamber'in sırrının ortağı ve Allah'ın sırrının koruyucusu olması gibi niteliklerle överek de bu niteliklerin kaynağının Peygamber ve Allah olduğunu açıkça ima eder. Hatâî'nin Muhammed'i ve Ali'si, Allah'ın kendilerine bahşettiği ilahi niteliklere sahiptir ve bu seviyedeki nitelikleriyle tüm insanlık ve alem içinde en mükemmel varlıklar olarak görülürler. Hatâî'nin, Sufi düşüncesindeki köklü *Hakikat-i Muhammediye ve/veya Nur-u Muhammedî* fikirlerini taşıdığı anlaşılmaktadır. Ona göre, Muhammed ve Ali birbirinden ayrılmaz, tek bir nurdan oluşurlar ve Allah'ın kendilerine bahşettiği özellikler ile *insan-ı kamil* olarak nitelendirilirler. Sonuç olarak, Hatâî'nin şiirlerinde İslam'ın temel kaidelerini ve Ali'nin imametini vaz eden bir şair profili açıkça görülmektedir. Bu şiirlerden Tanrılık iddiası çıkarmak bir yana, Mehdilik iddiasını dahi destekleyen bir kanıt bulmak pek mümkün görünmemektedir.

Bütün bunlar göz önüne alındığında, Hatâî'nin şiirlerini bir bütün olarak ele almak ve dönemin Sufi ve edebi bağlamına yerleştirmek, böylesi aceleci yargılardan kaçınmanın tek yolu olarak görünmektedir. Nitekim, Muhsin Macit, Ferenc Csirkés ve özellikle son makalesiyle Amelia Gallagher, bu yönde yapılacak araştırmalar için uygun bir zemin hazırlamışlardır görünüyorlar (Csirkés, 2015, 2016, 2019, 2021; Gallagher, 2018; Macit, 2017). Ben de Hatâî'nin şiirlerini, edebi türleriyle birlikte ve özellikle Sufi düşüncesindeki *Hakikat-i Muhammediye ve/veya Nur-u Muhammedî* isimleriyle anılan fikirler üzerinden değerlendirmenin, Kızılbaş İslam'ın gerçek mahiyetini anlamaya bizi bir adım daha yaklaştıracakı kanaatindeyim.


Son söz olarak, günümüzde de takipçileri bulunan Kızılbaş İslam'ının, artık kullanılmaları meseleyi açıklamaktan çok karmaşıklaştıran ve üzerini örten terimlerle değil, dönemin Sufi ve edebi bağlamı dikkate alınarak ve Kızılbaşlık üzerine inşa edilen metinler temelinde yapılan okumalarla tanımlanması gerektiği açıktır. İlk ortaya çıktığı yüzyıldan itibaren yoğun siyasi sonuçlar doğurmuş olan Kızılbaş İslam'ını, günümüzde artık bu siyasi örtüyü kaldırarak ve mümkün olduğunca Moğol sonrası Batı Asya'nın dini dünyası bağlamında değerlendirmek, bu İslam formunu hakıyla tanımak ve anlamak için gereklidir.

## Kaynaklar / References

- Csirkés, F. (2015). "Messianic Oeuvres in Interaction: Misattributed Poems by Shah Esmā'īl and Nesimi". *Journal of Persianate Studies*, 8, 155–194.
- Csirkés, F. (2016). "*Chaghatay oration, Ottoman eloquence, Qizilbash rhetoric*": *Turkic literature in Safavid Persia* [Ph.D. Dissertation]. University of Chicago.
- Csirkés, F. (2019). "A Messiah Untamed: Notes on the Philology of Shah Ismā'īl's Dīvān". *Iranian Studies*, 52 (3–4), 339–395.
- Csirkés, F. (2021). "Popular Religiosity and Vernacular Turkic: A Qezelbash Catechism from Safavid Iran". In C. Melville (Ed.), *Safavid Persia in the Age of Empires* (pp. 211–240). I. B. Tauris.
- Gallagher, A. (2018). "The Apocalypse of Ecstasy: The Poetry of Shah Ismā'īl Revisited". *Iranian Studies*, 51(3), 361–397. <https://doi.org/10.1080/00210862.2017.1401862>
- Hodgson, M. G. S. (1955). "How Did the Early Shī'a become Sectarian?" *Journal of the American Oriental Society*, 75(1), 1–13.
- Hodgson, M. G. S. (1997). "Ghulāt". In *Encyclopedia of Islam, Second Edition* (pp. 1093–1095). E. J. Brill.
- Macit, M. (2017). *Hatâyî Dîvânı*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Madelung, W. (1997). *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge University Press.
- Melvin-Koushki, M. (2013). Khunji, Fazl Allah b. Ruzbihan (1455– 1521). In G. Bowering (Ed.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (pp. 297–298). Princeton University Press.
- Mitchell, C. P. (2009). *The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric*. I.B. Tauris.
- Şah İsmail Hatâyî. (2017). *Hatâyî Dîvânı* (M. Macit, Ed.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Savory, R. (1980). *Iran under the Safavids*. Cambridge University Press.
- Uludağ, S. (2010). "Şathiye". In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Vol. 38, pp. 370–371).



## Tasavvufun irfani tecellileri Şah İsmail'in manevi liderliğinde

Shahram Panahi Kheiavi  ROR

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Özet

Safevi hanedanı Azerbaycan tarihinin akışına yepyeni bir boyut kazandırırken, bu hanedanın kurucusu Şah İsmail sadece tahta oturmakla kalmamış, aynı zamanda bir sufi mürşidi olarak toplumun manevi idaresini de ele geçirmiştir. O, tasavvuf felsefesini temel alarak toplumun manevi liderliğini üstlenmiş ve Azerbaycan'da on iki imam Şiilik mezhebinin resmîyet kazanmasına öncülük etmiştir. O dönemdeki tasavvuf akımı, Safevi hanedanının büyükbabası, şair ve âlim Şeyh Safiyüddin Erdebil'in döneminden Şah İsmail'in dönemine kadar uzanan uzun bir dönüşüm sürecinin ürünüdür. Bu gelişme aşamasında zühd, takva, sır, itaat ve teslimiyet gibi değerler Şah İsmail'i müritlerini birleştirmede ve güçlü bir hanedan kurmada önemli rol oynamıştır. Aynı zamanda tasavvufun manevi ve felsefi yönleri de Şah İsmail'in manevi liderliğinde açıkça görülmüştür. Tarihsel kaynaklar bu dönemin tasavvufun dönüşümünde önemli bir rol oynadığını gösteren somut deliller sunmaktadır. Bu makale o dönemin tasavvuf söylemlerinde işlenen bazı terimleri ve edebiyatı incelemektedir. Bu makalenin amacı tasavvufun özünü derinlemesine incelemek ve bu alandaki bilgilerimize yeni bilgiler katmak değil, sadece tasavvufun bazı sembollerini ve manevi yönlerini açıklayarak Şah İsmail'in müritleriyle olan duygusal ilişkisinin siyasi, sosyal ve manevi işlevlerini açıklığa kavuşturmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Safevi Hanedanı, Azerbaycan, Tasavvuf, Şah İsmail, Müritler.

## The spiritual manifestations of Sufism under the spiritual guidance of Shah Ismail

### Abstract

As the Safavid dynasty ushered in a transformative era in Azerbaijani history, its founder Shah Ismail I not only ascended the throne but also assumed spiritual leadership of society as a Sufi mürşid (guide). Drawing upon the tenets of Sufism, he became the community's spiritual leader and spearheaded the officialization of Twelver Shia Islam in Azerbaijan. The Sufi movement of that era was the culmination of a long transformative process spanning from the time of Sheikh Safi al-Din Ardabil, the Safavid dynasty's grand ancestor, poet, and scholar, to the reign of Shah Ismail. During this developmental phase, values such as asceticism and piety, secrecy, obedience, and submission played a pivotal role in Shah Ismail's unification of his followers and the establishment of a powerful dynasty. Moreover, the spiritual and philosophical aspects of Sufism were clearly evident in Shah Ismail's spiritual leadership. Historical sources provide compelling evidence of Sufism's significant role in the transformation of this period. This article examines some of the terminology and literature employed in the Sufi discourses of that era. The aim of this article is not to delve into the essence of Sufism or to add new knowledge to our understanding of this field. Rather, it seeks to elucidate the political, social, and spiritual dimensions of Shah Ismail's emotional connection with his followers by expounding upon certain Sufi symbols and spiritual aspects.

**Keywords:** Safevi Dynasty, Azerbaijan, Sufism, Shah Ismail, Disciples.

## Giriş

Safevi Tarikati, Azerbaycanın topraklarında XIV. yüzyılda yeşeren ve XVII. yüzyıla kadar bölgenin siyasi ve dini panoramasını şekillendiren bir tasavvuf geleneğidir. Kurucusu Şeyh Safiyüddin Erdebili'nin ruhani önderliğinde temelleri atılan Safeviyye, tektanrıcılık, vahdet-i vücud, ilahi bilgi, aşk-ı ilahi, sosyal adalet ve Ehl-i Beyt sevgisi gibi evrensel değerleri benimsemiştir.

Safeviyye'nin inanç sistemi ve ritüel gelenekleri, diğer tasavvuf gelenekleriyle birçok ortak noktaya sahip olsa da, onları diğerlerinden ayıran en belirgin özellik siyasi alandaki aktif rolüdür. 16. yüzyılda Safevi Devleti'ni kurarak Azerbaycan'da siyasi bir güç haline gelen Safeviler, bölgenin sosyo-politik dengesini kökten değiştirmişlerdir.

Geleneksel İran tarih yazımında, Safevi Tarikati'nda hâkim olan tasavvuf akımının, İran'ın tarihi coğrafyasıyla sınırlı ve tamamen İran-Fars kökenli olduğu yönünde yaygın bir inanış hâkimdir. Bu bakış açısı, Safevilerin Anadolu ve Azerbaycan tasavvuf gelenekleriyle olan derin bağlarını ve bu coğrafyalardan aldıkları yoğun etkileri göz ardı etmektedir. Oysa tarihi kaynaklar ve günümüz araştırmaları, Safevi tasavvufunun Anadolu ve Azerbaycan tasavvuf gelenekleriyle olan kesişim noktalarını ve bu etkileşimi net bir şekilde ortaya koymaktadır. Elbette, Azerbaycan ve Anadolu halkları arasında ortak dil ve kültür göz önüne alındığında, bu durum pek de şaşırtıcı değildir.

Bu meseleleri göz önünde bulundurarak, bu makalenin başında, tartışılan konulara genel ve kısa bir şekilde değineceğiz. Fakat makalenin ana odağı, tasavvufun mistik yönlerinin Şah İsmail'in manevi liderliğinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu incelemek olacaktır. Bu fırtınalı devirde, Şah İsmail, hem tarikat liderliği hem de siyasi iktidarını pekiştirmek için destansı ezgiler ve büyüleyici sözlerden yararlandı. Ahlaki, manevi, sosyal ve hatta siyasi kavramlarla dolu bu şiirler ve nutuklar, Azerbaycanlı müritleri arasında meşruiyet kazanmasında ve onu Azerbaycan'da tahta taşımasında önemli rol oynadı.

Ayrıca, Şah İsmail, sadece siyasi ve askeri bir önder değil, aynı zamanda manevi bir rehber olarak da halk üzerinde derin bir etki bırakmıştı. Tasavvuf felsefesinden ve geleneklerinden ilham alarak, takipçileri arasında güçlü bir bağlılık ve ruhani birlik duygusu yaratmayı başarmıştı. Şiirleri, Azerbaycan Türkçesi ve Farsça dillerinde yazılmış olup, günümüzde hâlâ okunmakta ve takdir edilmektedir. Bu eserler, yalnızca edebi değeri ile öne çıkmaz, aynı zamanda Şah İsmail'in inançlarını, değerlerini ve dünya görüşünü de yansıtır. Ayrıca, Şah İsmail Hatayi Divanı, tarihi bir belge olmanın ötesinde, tasavvuf edebiyatının da önemli bir parçasıdır. Bu eser, XVI. yüzyıl Azerbaycan'ındaki dini ve siyasi düşüncenin nasıl şekillendiğine dair araştırmacılara önemli bilgiler sunmaktadır. Bu şiirler ve ilahiler, Azerbaycan ve Türkiye halklarının ortak tarihinden kesitler sunarak, bu bölgelerdeki değişimleri anlamamıza ve birbirimizin tarihi ve sosyal kimliğine dair daha derin bir kavrayış kazanmamıza yardımcı olmaktadır.



## 1. Tasavvufa Safevi Tarikatı'nda Bir Bakış

Safevi Tarikatı'nın tarihinin ilk aşamasında (1301-1447), tasavvuf öğretileri yaygınlaşmaktaydı (Mirjafari, 1994, s. 157). İran tarih yazımı, bu öğretilerin fikirlerinin Şeyh Safiyüddin İshak Erdebilî'nin ömür boyu mücadelesi ile dini hikmeti edinmesi ve özellikle de Şeyh Zahid Gilani'nin<sup>1</sup> talebeliği sonucunda ortaya çıktığını savunmaktadır. Görüşümüze göre, Zahidiyye tarikatının Safevi tarikatının oluşumuna ve dünya görüşüne dair etkilerini gözlemleyebilirsek de, Safiyüddin tarafından kurulan bu tarikat, Zahidiyye yolunun bir devamı değil, kendi özgün bilgeliği ve özüne sahiptir (Musalı, 2023, ss. 51-81).

Bu bağlamda, tarikatın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gelişmeyle nasıl bağlantılı olduğu konusunda net nedenler ortaya çıkmaktadır. "Anadolu'da halk İslam'ının büyümesi ve yayılması, Erdebil'de ve Şeyh Safiyüddin'in döneminde Sufi tarikatının ortaya çıkışı ve güçlenmesiyle aynı zamana denk gelen nispeten geniş bir akım halinde gerçekleşti" (Mazavi, 1984, 129, 133). Bu, Azerbaycan'daki dini akımlar, özellikle de bu dönüşüm aşamasında Safevi tarikatının tezahürü üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olmuştur.

Tartışılan yüzyıllar boyunca Anadolu'da din, sosyal alanlarda hızla değişime uğruyordu ve kaçınılmaz olarak, Türklerin Küçük Asya'nın ötesine doğru genişlemesi ve Balkan ülkeleri ve Hıristiyan milletlerle olan ilişkileri sonucunda bu değişim güçleniyor ve hızlanıyordu (Hintz, 1983, s. 153). XIII. yüzyıldan XVI. yüzyılın sonuna kadar, Küçük Asya'da Bektâşiler, Kalenderiler, Kızılbaşlar ve Haydarîler de dâhil olmak üzere çeşitli dini hareketler ortaya çıktı.<sup>2</sup>

Bu süreçte, Anadolu'daki değişimlerin Azerbaycan'ın kültürel meseleleri üzerindeki etkisi hızlı ve kesindi (Nesr, 1980, s. 289). Özellikle halkın dini yaşamı, Anadolu'da eskiden beri yaygın olan tasavvuf tarikatlarından büyük ölçüde etkilendi. Çağdaş araştırmacılara göre bu tarikatlar, hak arayışı ve samimi inançları ile "Anadolu Türklerinin Halk İslamı" olarak nitelendirilmektedir. Bunlar kendi türlerinde dindarlar, mutasavvıflar, köylü inançları, zanaatkârlar ve genel eşitlik ve özgürlük savunucularının temsilcileri olarak öne çıkmışlardır (Mazavi, 1984, ss. 129, 133; Şiybi, 1980, ss. 347-350).

Aynı dönemde, Erdebil Tarikatı ile Azerbaycan Türkleri ve Anadolu Türkleri toplulukları arasındaki bağlantı halkaları ve bu tarikatın bu toplumlardaki nüfuzu hakkında da önemli bilgiler mevcuttur.<sup>3</sup> Bu

<sup>1</sup> Zahid Gilani (1216 -1301) Zahidiyye tarikatının şeyhi ve mutasavvıf.

<sup>2</sup> Daha fazla bilgi için lütfen şu kaynaklara bkz: Cavad Heyət. Türklerin Tarix və Mədəniyyətinə Bir Baxış. (Varlıq, 1998). S. 113-114. Ve Michel M. Mazavi. Safevi Devleti'nin Doğuşu. Çev. Yakup Ajanda. (Neşr-e Gostaresh, 1984). S. 132-133.

<sup>3</sup> Konuya ilişkin daha fazla bilgi edinmek için aşağıdaki kaynaklara başvurabilirsiniz: İbn Bezzâz Erdebilî. Şafvetü's-şafâ (Zeryab Yayınları, 2. Basım, 1997. S. 1118. Ve Muhammed Yusuf Vâle-i Kazvîni İsfahani. Hold-i Berin (İran Safevi Döneminde). (Mahmud Efş'ar Yezdi Vakfı), 1993. S. 407.

irtibat, halife gönderilmesi ve belirli bir teşkilat yapısı aracılığıyla sağlanıyordu: "Tanınmış ve önde gelen sufiler ve mutasavvıflar halife olarak adlandırılırdı ve bunların heyetine de halifeler denirdi" (Hafizzade, 1997, s. 19). Halifeler, mürşid-i kâmil tarafından seçilir ve geniş yetkilere sahip olurlardı. Her yerde mürşid-i kâmil temsil eder ve onun doğrudan temsilcisi olarak hareket ederlerdi (Beğdili, 1997, ss. 13-14). Ayrıca, uzaktaki teşkilatlarında halifeler aracılığıyla taraftarlarıyla bağlantı kurarlardı (Hintz, 1983, ss. 8-9). Anadolu Türklerinin dini dolaşımının Safevi inanç halkasına bağlanmasında Safevi propaganda ağı önemli rol oynadı (Savory, 1995, s. 10). Zamanla, Anadolu'daki sufilerin önemli bir kısmı Şeyh Safi'nin müritler halkasına katıldı:

Bu hanedanın devletinin şafağında tasavvuf ve samimiyet yoluyla bu hanedana sığındılar ve o yüce hanedanın ilgisini kazandılar (Vâle-i Kazvîni İsfahani, 1993, s. 407).

Bu aşamada, esasen şu sorunun sorulması gerekir: Peki Safevi tarikatı ilk kurulduğunda, Şeyh Safi'nin önderliğinde hangi dini-mezhebi ilkelere dayanarak kurulmuştur? Şaşırtıcı bir şekilde, Safevi döneminin çoğu kaynağı, Şeyh Safi'nin inançlarını gizemli ve belirsiz bir şekilde açıklamıştır. Bu bağlamda, daha açık bir bakış açısı sunan ender kaynaklardan biri, XVI. yüzyıl tarihçisi ve şairi Kadı Muhammed bin Kadı Ahmed Gaffârî Kaşani tarafından kaleme alınan "*Tarih-i Nigâristan*" adlı eserdir. Bu önemli kaynak, günümüzde merhum Mehdi Modarresi Gilani tarafından düzeltilmiş ve kapsamlı dipnotlarla zenginleştirilmiştir. Eserde Şeyh Safi'nin dini inançları hakkında şu bilgiler yer almaktadır:

Safevi Devleti'nin kurucusu, Şeyh Safiyüddin Erdebili'nin soyundan gelen ve kendisini İmam Musa Kazım'ın torunlarından sayan Şah İsmail'dir. Şeyh Safi, Ni'metullahî<sup>4</sup> tarikatının önde gelen şeyhlerinden biriydi (Gaffârî Kaşani, 1983, s. 361).

Öte yandan, önde gelen Safevi araştırmacılarından Walter Hintz (1983, s. 5), Şeyh Safi'nin öğretilerinin ve fikirlerinin büyük ölçüde gizemle kaplı olduğunu ve bunun nedeninin de tarihi kaynakların eksikliği olduğunu doğru bir şekilde savunuyor. Bu bağlamda, eksikliği gidermek için, yukarıda bahsedilen tarikatın bazı ritüellerini göstererek, düzenli bir sosyal ağ içindeki iletişimlerinin genel içeriğini anlamaya çalışacağız. Bu yolda, Şeyh Safi'nin müritlerine "Şeriat", "Tarikat" ve "Hakikat" olmak üzere üç temel ilke etrafında aşıladığı öğretilere odaklanmak en iyisidir. Bu hususta İbn-i Bezzâz Erdebilî'nin (1997, ss. 68, 882) ifadesine göre, Şeyh Safiyüddin hak dini tasdik ve güçlendirdi ve Şeriat, Tarikat ve Hakikat olmak üzere üç temel ilkeyi teşvik etti.

Yukarıdaki ifade, tasavvufun genel ilkelerini benimseyen çoğu tarikatın ortak paydası olan tasavvufun genel yönünü yansıtmaktadır.

4 Ni'metullahî'yye, Ni'metallahîlik ya da Ni'metullahî; Emir Nûr'ed-Dîn Ni'metullah bin Mir Abdullah tarafından XIV. yüzyılda kurumsallaştırılan Azerî kökenli bir sufi tarikat.



İbn-i Bezzâz (1997, s. 69), benzer bir görüşte şu şekilde ifade etmektedir: "Tasavvuf ve tarikat, Allah'ın en büyük yolu olan sülûktür". Bu yönüme dayanarak, Şeyh Safi'nin "her anı Hakk'a davet etmeyi dile getirmekle geçti" (1997, s. 47).

Bu bağlamda, Şeriat, Tarikat ve Hakikat gibi üç kavramla ilişkilendirildiğimizde, belirli bir konusal ve kavramsal çerçeveye karşı karşıyayız: Şeriat, bu yolculuğun temeli ve esası idi. Sanki bu yolun ilk adımı, Kur'an ve hadislerde yer alan İslam dininin emirlerine ve hükümlerine titizlikle uymaktı. Salik bu aşamada dini vecibelere, ahlaki değerlere ve dini yasalara tam itaat ederek sonraki aşamalara giriş için uygun zemini hazırlamış olurdu. Tarikat, bu yolculuğun yönü ve istikameti idi. Bu aşamada salik, şeyhinin rehberliğinde ve öğütleriyle manevi riyazet ve egzersizlere katılır, zikir, sema, halvet ve tefekkür gibi bu aşamada yaygın olarak uygulanan zikirlerle şeriatin zahiriyyetinden hakikate doğru ilerlerdi. Sanki bu yolu katederek Hakikat'e doğru uçacak kanatları kazanmış olurdu. Hakikat, bu yolculuğun nihai hedefi ve son noktası idi. Bu aşamada salik kendini esaretten kurtarır ve dinin hakikatine erişirdi. Allah'a kavuşmak ve onunla birlik deneyimini yaşamak, bu çetin yolculuğun tatlı meyvesiydi. Salik bu aşamada varlık gayesine ulaşır ve kâinattaki yerini ve kendi hakikatini kavradı.

Safevi Tarikatı'nda bu üç ilke o kadar iç içe geçmişti ki her biri diğerinin tamamlayıcısı olarak kabul edilirdi. Şeriat, tasavvufa giriş için gerekli temeli oluşturur, Tarikat yolu gösterir ve Hakikat bu manevi yolculuğun nihai hedefi ve son noktasıdır. Safevi Tarikatı'nın müritleri bu aşamaları tamamlayarak dinin hakikatini bulmayı ve Allah'la birlik deneyimini yaşamayı umut ettiler. Bu pasajdan da açıkça anlaşıldığı gibi, bu aşamada tasavvufi inançlar, elbette zamanın ve dönemin ruhuna uygun şekilde, Safevi tarikatında hüküm sürmekteydi. Bu açıdan bakıldığında, Avrupa'dan Asya'ya seyahat eden Marino Sanudo adında bir gezgin, Şeyh Safi'nin takipçilerini rahiplerle karşılaştırarak her zaman büyük bir zühd ve dindarlıkla yaşadıklarını ve sadece Azerbaycan'da değil, tüm Türkiye'de ve tüm Şam'da büyük saygı gördüklerini söylüyor.<sup>5</sup>

Nihayetinde, Şeyh Safi'nin vefatından sonra, Safevi tarikatının tasavvufi dünya görüşü, Şeyh Sadreddin Musa, Şeyh Hacı Elaeddin Ali ve Şeyh İbrahim dönemlerinde, temelleri atılmış olan ilkelerle devam etti. Fakat tarikatın liderliğini 1447 yılında Şeyh Cüneyd'in üstlenmesiyle, Safevi hareketi, iki asırlık "sabırlı ideolojik hazırlık" (Savory, 1995, s. 15) aşamasından sonra, Safevi hanedanlığını kurmak için önemli bir aşamaya girdi. Bu dönemde tasavvufun yanında, Safevi tarikatının Şiiliğe olan meyli ona yeni bir kimlik kazandırdı ve Safevi tarikatı, salt öğretilerin yayılmasından öte, siyasi gücü ele geçirmek için aktif bir siyasi cepheye dönüştü ve bu durum, Şah İsmail'in 1501 yılında Azerbaycan'da Safevi Devleti'ni kurmasına kadar devam etti.

<sup>5</sup> Hintz, İran Millî Devletinin Oluşumu..., s. 11, "Sanuto Marino Diarri, Ba. Iv& vi, Venedik 1881."den alıntılanmıştır.

## 2. Şah İsmail'in Manevi Liderliği: Tasavvuf, Sadakat İlkesi ve Güçlerin Organizasyonu

Safevi tarikatı, tasavvufi inançlar temelinde kurulmuştur. Bu inançlar, Mürşit-Pir-Rehber-Talip-Sufi<sup>6</sup> hiyerarşik teşkilatı aracılığıyla somut bir yapıya bürünmüş ve Tanrısal inanç ve bu inancın bilinçli bir şekilde kullanımı bu hiyerarşiye işlev kazandırarak Safevi Devleti'nin (1501-1722) iki buçuk asırlık iktidarını korumasına katkıda bulunmuştur. Nitekim sûfiler, mürşidleri İsmail Mirza (1487-1524) için her türlü fedakârlığa hazır olduklarını göstermişlerdir (Penahi Hiyavi, 2020, s. 133). Bu durum, İsmail Mirza'nın tasavvuf inançları ve liderlik vasıfları ile sûfiler arasında güçlü bir bağ kurmasına olanak sağlamıştır.

Rus doğubilimci Vladimir Minorski (1989, s. 19), Safevi şeyhleri ve şahlarına atfedilen "ilahi" veya "yarı-ilahi" vasıfların, Safevi hanedanını iktidara getiren Türk taraftarlarının zihniyetinden kaynaklandığını savunmuştur. Oysa Safevi tarikatı, diğer tarikatlar gibi, kendine özgü bir ideolojiye ve bu ideolojiye uygun bir teşkilata sahipti. Bu ideoloji, şeyhler ile müritler arasındaki ilişkiyi de düzenliyordu. Bir Sûfi veya mürid ile manevi lideri (pir-şeyh) arasındaki ilişkide, bilge bir lidere olan inanç ön plandadır. Bu sistemin düşünsel altyapısı tarikatın kuruluşundan beri var olagelmıştır. Bu bağlamda, Tarikat liderinin yüksek makamını tasvir eden tarihi birincil kaynaklardan birkaç kısa örnek verelim:

Şeyh Zahid Gilani (1218-1301), bir gün müridlerine hitaben,

Karşınızda duran bu genç, Allah'ın seçkinlerinden olan Şeyh Safi'dir. Ona saygı ve hürmet gösterin!" diye seslendi. Bu inanç İsmail Mirza döneminde de devam etti ve şah, "Doğruluk timsali gazilere" derin bir saygı besliyordu. Kaziler ise tüm bu öncüllüklerin "ilahi telkin ve ilhamdan" kaynaklandığına inanıyor ve her an ısrarla şu sözleri dile getiriyorlardı: "Biz Şah İsmail Bahadır'ın kullarıyız. Biz derviş ve ocağın bendeleriyiz. Bir derviş ve müridi asla mürşidinden ve efendisinden ayıramazsınız. (Âlem-ârâ-yı Safevî, 1984, s. 13)

Yukarıdaki örnekten de anlaşılacağı üzere, tasavvuf örgütlerinin iç ilişkilerinde dikkate alınması gereken önemli bir nokta, tarikatın eğitim ilkelerinin, örgüte sıkı sıkıya bağlı müritlerin kesin disiplin ve mutlak itaatlerini savunmasıdır. Bu bağlamda, Şeyh Zahid'in Şeyh Safi'ye, dini işlerin dizginlerini "hiçbir itiraza yer kalmayacak şekilde sıkıca tut" (Erdebîlî, 1997, s. 882 ) tavsiyesini ve "şeyhine ve üstadına asi olan her kim olursa olsun mürted olur" (1997, 131) sözünü anlayabiliriz. Ayrıca, İbn-i Bezzâz Erdebîlî'nin (1997, s. 593) Şeyh Safi'den naklettiği "müridin sorgulama hakkı yoktur" sözü de bu aşamada Safevi tarikatında tüm aşamalarda korunmuş olan sosyal disiplin mekanizmasını göstermektedir.

<sup>6</sup> İslamiyet'te, müritlik ve mürşitlik önemli bir yer tutmaktadır. Mürit, mürşide uyan, mürşidinin yolundan giden, ona tam bir teslimiyet gösterendir. Mürşit ise müridinin yol göstericisi, şeyhidir. Onu aydınlatır; müridin tasavvuf yolunda ilerlemesine, Allah'a kavuşma kapılarını aralamasına yardımcı olmaya çalışır.

Bununla birlikte, tarikatın kalbinde yatan Mürşid-Pir ve Talip arasındaki manevi bağ, hiyerarşik bir düzenin ötesinde bir birlik ve aidiyet hissi oluşturuyor. Bu bağ, tarikatın dışardan gizemli görünen yapısının ardında, içsel dayanışmasını ve bütünlüğünü güçlendiren temel unsurdur. Tarihi kaynaklar bize gösteriyor ki "tasavvufun temelini oluşturan teslimiyet, adanmışlık ve samimiyet" (Hidâyet, 1960, s. 128) gibi erdemler İsmail Mirza'yı tam bir Allah Yolunun "Mürşid-i kâmiline" dönüştürerek müritlerinin mutlak bağlılığını kazanmasını sağlamıştır. İskender Bey Türkmen Münşi'nin (1985, s. 24)'de ifade ettiği gibi: "Safevi kutsal hanedanının müritleri, manevi babalarına duydukları derin hürmet ve samimiyetinden dolayı, ondan ilham aldığı sözlere en ufak bir şüphe göstermezlerdi."

Üstelik Safevi metinlerinde Şah İsmail ve müritleri "İrfan ehli" olarak anılarak bu seçkin kişilerin ilahi hakikati kalbi ve ruhi idrakleriyle kavradıkları ve Yüce Allah'a yakınlaşmak için büyük bir irade ve azim sergiledikleri açıkça ifade ediliyor. Bu dönemin dini ve tarihi eserleri, tasavvuf yaşamının ve ahlaki faziletlerin önemini anlatan zengin bir edebiyat hazinesi sunmaktadır. Bu edebiyat ve eserlerde yer alan bazı önemli tabirler şunlardır:

"Samimi ve Allah'a teslim olmuş müritler" (Conâbedî, s. 17); "Hakikate bağlı sufiler" (Türkmen Münşi, Edinburgh Nüshası, 19); "Saf niyetli talipler" (Vâle-i Kazvîni İsfahani, 1993, s. 48); "Erdemli sufiler ve mücahitler" (Conâbedî, s. 17); "Tasavvuf yolunda ihlaslı yolcular" (İbn-i Hândmîr Hevrâvî, 1991, s. 71); "Ehl-i Beyt'e ve Şah İsmail'e bağlılık gösteren müritler" (İbn-i Hândmîr Herâvî, 1991, s. 71); "Tasavvuf yolunda ihlasla yürüyen sufiler" (Hidâyet, 1960, ss. 7, 21); "Temiz kalpli ve sufi geleneğine bağlı erenler" (Efveştei Natanzî, 1971, s. 38). "Vefa dolu insanlar" (İbn-i Hândmîr Herâvî, 1991, s. 90) ve "Şeyh İsmail tarikatının fedakâr ve sadık müritleri" (Venedikli Seyyahların İran'da Gezileri, 1970, s. 365), vb.

Bu saygın vasıflar, Şah İsmail'in önderliğindeki Safevi hareketinin siyasi bir kalkışmadan öte, derin bir maneviyatla temellendirilmiş bir sufi inanç ve gelenek arayışı olduğunu açıkça gösterir. Bu manevi temel sayesinde, Şah İsmail "Mürşid-i kâmil" olarak kabul görmüş ve müritleri ona sarsılmaz bir inanç ve bağlılık beslemişlerdir.

Diğer taraftan, o dönemdeki Azerbaycan Türkçesi edebi metinlerinde tasavvufi inanç ve duygular geniş yer bulmuştur. Bunlardan biri, Şah İsmail Hatayî'nin "Azerbaycan Türkçesi edebiyat hareketi"nin başlangıcında yer alan Âşık Kurbanî'nin estetik ve etkileyici şiirleridir. Kurbanî, 1477 yılında Tebriz'de doğmuş ve aynı şehirde Kızılbaş hareketine dâhil olmuştur. Şiirsel yeteneğini, müzik ve âşıklık söyleme sanatını Kızılbaş ve Hurûfiyye inançlarını yaymak için kullanmıştır.<sup>7</sup>

7 Âşık Kurbanî Şah İsmail'in çağdaşı olan ve hayatının çoğunu Safevi şahının sarayında ve konağında geçiren ünlü bir Azerbaycanlı Türk şairidir. Azerbaycan'ın "aşıklar"ının babası" olarak anılır ve bu nedenle bu bölgenin "klasik aşıklık okulunun" ilk temsilcisidir. Daha fazla bilgi için, bkz: Nizami Xudiyev, Azerbaycan Ədəbi Dili Tarixi, Redaktör ve Koçuren Hüseyn Şerqî (Süy-Türk), Râstan Yayınları, 1998. ss. 221-218.

Kendisini Şah İsmail'in sadık bir müridi olarak gören Kurbanı, şiirlerinde her zaman müşidini övmüş ve tarikatın dini ve tasavvufi düşüncelerini halk arasında yaymaya çalışmıştır. Örneğin, şiirlerinden birinde şu ifadelere yer vermiştir:

*Gözəl şahim şeyx oğludu,  
Şah Xətayi, Şah Xətayi!  
Şahi-mərdana bağlıdı,  
Şah Xətayi, Şah Xətayi!*

*Bu dünyada bir haq divan,  
O dünyada cənnətməkan,  
Qoy var olsun türki zəban,  
Şah Xətayi, Şah Xətayi!*

*Qurbani tək qul pənahı,  
Qibleyi-aləmin mahı,  
Ol cahanın qıbləgahı,  
Şah Xətayi, Şah Xətayi! (Kazımov, 2008, s. 65)*

Ve ayrıca, şu yürek burkan tasavvufi şiirde, şair, Şah İsmail'in mürşitlik vasıflarını, ruhani liderlik portresi çizerek özlü bir şekilde tasvir ediyor:

*"Mən haqq aşiqiyəm, haqq yola mail,  
Kitabım Qurandır, olmuşam qail,  
Ey mənim sultanım, Şah İsmayıl,  
Dərdimin əlindən fəryada gəldim"<sup>8</sup>*

Bunun yanında, müritleri tarafından hidayet nuru ve hakikatin sesi olarak kabul edilen Şah İsmail, şiirlerinde ve yaşamında irfanı ve sevgiyi yaymaktadır. Türkçe mesnevileri, bu değerlerin bir beyannameyi ve mücahidlerin mücadele yolunda bir ilham kaynağıdır. Şu şiirinde ise müritlerine duyduğu derin bağlılığı, ruha dokunan bir nağmeyle dile getirerek, onlara manevi ve siyasi bir rehberlik sunmaktadır.

*"Uçmaqda tuti quşuyam,  
Ağır ləşkər lər başıyam,  
Mən Sûfi lər yoldaşuyam,  
Ğazilər, deyın, şah mənəm.*

<sup>8</sup> Bu şiir ve ek bilgiler için bkz: Əliyev Səfərli və Xəlil Yusifli, *Azərbaycan Ədəbiyyatı Tarixi*. Redaktör və Koçuren Hüseyn Şərqî (Süy-Türk) Râstan Yayınları, 1997. s. 178.

*Nə yerdə akərsən, bitərəm,  
Xanda çağırısan yetərəm,  
Sufilər əlindən tutaram,  
Ğazilər, deyin, şah mənəm”<sup>9</sup>*

Şah İsmail, tasavvufi ve ilahi aşkın ustaca sentezini, eşsiz manevi liderliğinin bir yansıması olarak sunan bir sonraki şiirde karşımıza çıkmaktadır. Göksel ve ilahi bir sevgiliye duyduğu derin bağlılığı ve tutkulu aşkını, onu peri ve meleğe benzeterek şiirsel bir dille dile getiren şair, dünyevi aşkı ilahi aşka yükselterek ve sevgiliyi Tanrı'nın yeryüzündeki bir tecellisinde görerek tasavvufi temalarla örülmüş bir eser ortaya koymaktadır:

*Gəl tərəş et xəttini, şahi-cahan üç gündə bir,  
Ta olasan afəti-dövri-zaman üç gündə bir.  
Mən səni çoxdan sevardım, bilməmişsən, ey pari,  
Öldürər aşiqini, verməz aman üç gündə bir.  
Çar əbru dilbəri sevdim, qərəz qucmaq degil,  
Mərhaba etsin bizimlə tək haman üç gündə bir.  
İki cahan hörmətiçün sufi gəlsin can ilə,  
İçəlim lə'li-şərabı-ərgəvan üç gündə bir.  
Ey günəş yüzlü, yüzün göstər Xətayi bəndənə,  
Nur ilə dolsun zəminü asıman üç gündə bir. (Hatâyî Divanı Şah İsmail Safevi, 2001, s. 173)*

Görüldüğü gibi, bu şiir Azərbaycan Türkçesi aşk ve tasavvuf edebiyatının güzel bir örneğidir. Şair, sevgilisine duyduğu aşkın ateşini, benzetmelerin ve istiarelerin kanatlarıyla göklere yükselterek, tasavvufi bir coşkuyla dile getirir. Bu şiirde, dünyevi sevda, ilahi bir aşkın nuruyla aydınlanır ve sevgili, Tanrı'nın yeryüzündeki bir yansıması olarak tasvir edilir.

Bu şiirler, bir mürşidin müridi ile kurduğu derin bağı ve olağanüstü liderlik vasfını gözler önüne serer. Venedikli gezgin Angiolello (1970, s. 310), Şah İsmail'in cömertliği sayesinde halkın ona derin bir bağlılık duyduğunu kaydeder. Bir başka Venedikli (1970, s. 404) gezgin ise, Safevilik inancına gönülden bağlı insanların Şah İsmail'in bayrağı altında bir araya geldiğini belirtir.

Hiç şüpheşiz, Kızılbaşların, bilhassa liderlerine yönelik sergiledikleri “yiğitlik” (Kazvîni, 1988, s. 19) ile dillere destan olan bağlılıklarının temelinde Şiilik ideolojisi ve duygusal tasavvuf ilkelerinin yattığını söylemek mümkündür. Tartışmamızın bu aşamasında, İskender Bey Türkmen Münşi'nin (1985, s. 24) şu tespitine katılmamak elde değil: Şah İsmail'in zaferi yalnızca kişisel cesaretinin ötesinde, “kahramanlık”

<sup>9</sup> Özgün metnin tamamını okumak için bkz: Hatâyî Divanı Şah İsmail Safevi (Külliyat-ı Divan-ı Hatâyî Türkçe - Farsça), 2001, s. 221.

ve “fedakârlık” ruhuyla öne çıkan Kızılbaşların desteğiyle perçinlenmiştir. Aynı tarihci, kısa bir süre sonra destansı bir üslupla şu ifadeleri kullanır:

“Aevlere pervane misali atılan Kızılbaşlar, liderlerinin fikirleri için ölümü ebediyete açılan bir kapı olarak görürler.”

Bu bağlamda ve bu örnekleri göz önünde bulundurarak, Şah İsmail’in, Safevi hanedanlığının kurucusu olarak, Azerbaycan tarihinde manevi bir lider ve dönüştürücü bir şahsiyet olarak tanındığını söyleyebiliriz. Onun derin etkisi, bu toprağın tarih ve kültürüne işlenmiştir ve liderliği, destansı bir melodi gibi yankılanarak bugüne kadar bu toprakların kimliğinde varlığını sürdürmektedir. Şah İsmail’in manevi liderliği altında, adalet, eşitlik ve fedakârlık gibi kavramlar, müritlerinin maneviyat ve Tanrı sevgisi anlayışında temel bir rol oynamıştır. Sevgi ve şefkat temelli liderliğiyle müritlerini bir araya getirmiş ve onları idealleri için fedakâr savaşçılara dönüştürmüştür.

Şah İsmail’in Şiiliğe ve tasavvufa olan derin bağlılığı, müritlerinin ona ve hedeflerine ulaşmasına ilham vermiştir. O, Azerbaycan’da adalet arayışını ve tasavvufi öğretileri Şii inançlarıyla harmanlayarak bu toprağın insanlarına yeni bir dini kimlik kazandırmış ve derin kültürel ve sosyal değişimler için zemin hazırlamıştır. Özellikle Kızılbaşların, Şah İsmail’in müritlerindeki cesareti ve fedakârlığı, Azerbaycan tarihinde altın bir sayfadır. Dini ve ideolojik motivasyonlarla canlarını Şah İsmail’in hedeflerine ulaşmak için feda etmişler ve cesaretleri ve özverileri, onun zaferlerinde ve Azerbaycan’daki iktidarının pekişmesinde kilit rol oynamıştır.

## Sonuç

Şeyh Safiyüddin Erdebili’nin kurduğu Safevi tarikatı, XIV. yüzyıldan XVI. yüzyıla uzanan bir zaman diliminde, sadece manevi bir akım olmanın ötesinde, büyük siyasi ve ideolojik değişimlerin tohumlarını atmış ve bu değişimler nihayetinde 1501 yılında Şah İsmail’in önderliğinde Azerbaycan’da Şii bir devletin kurulmasına yol açmıştır. Bu tarihi olay, coğrafyamızın kaderini değiştiren bir dönüm noktasını ve birçok kültürel dönüşümün ortak paydasını temsil etmektedir.

Bu araştırmada, Safevi Hanedanlığı’nın iktidara yükselişinin anlamını ve deneyimlerini kavramak için, kurucu lider Şah İsmail’in benzersiz ve manevi liderliğinde tasavvufun sembolik yönlerinin ve sosyal işlevlerinin etkisini anlamaya çalıştık. Makalemizde, Safevi tarikatındaki sufi inançlarının genel bir açıklamasını yaparak, Safevi şeyhlerinin ideolojisinin temelini oluşturan unsurları tespit ettik. Sufi mürşitleri olarak sahip oldukları itibar, liderlik ettikleri sufiler üzerinde güçlü bir ruhsal etki yaratmış ve bu da onların başarısının anahtarı olmuştur. Dini gelenekteki inançları, onlara tezahürler ve mücadeleler için teorik bir çerçeve sunmuştur. Özellikle, Safevilerin sınırsız meşruiyeti üzerindeki etkileri, kendilerini kitlelerin ötesinde bir görevin temsilcileri olarak konumlandırmalarına ve buna karşılık, müritlerine itaatkâr ve





teslimiyetçi bir tutum sergilemelerine imkân vermiştir. Bu tür sonuçlar, sadece Safevi hanedanının iktidara yükselişi sırasında değil, Safevi devletinin kurulmasından sonra da gözlemlenebilir.

Bu bağlamda, tasavvuf, tarikatın iç ilişkilerinin sosyal yönlerini açıklayabilen ve daha da önemlisi, Safevi şeyhlerinin kendilerini müritlerin ötesinde, insanüstü bir konuma yerleştirmelerine izin veren bir meşruiyet sağlayan bir gizem olarak kabul edilir. Bu açıdan bakıldığında, Şah İsmail'in tasavvufun mistik yönleriyle bağlantılı karizmatik ve manevi liderlik özelliğine sıklıkla vurgu yapılmıştır. Bu özellik, mezhep üyelerinin ilgisini ve saygısını çeken din ve siyasi hareket arasındaki bağlantıyı daha iyi tanımlar ve Azerbaycan'da tarifsiz bir güç ve meşruiyet kazanmak için gerekliliği gösterir.

## Kaynaklar / References

- Âlem-ârâ-yı Safevî (Müellif Meçhul). (1984). Ed. Yedullâh Şükrî. Tahran: Entesharate Ettelaat, 2. Basım.
- Beğdili, G. H.. (1997). *Tarih-i Beğdili (Medârek ve Esnâd)*. Bualî Yayınları.
- Conâbedî, Mirzabey bin Hasan. *Rûzetü's Safâviyye*. Meclis-i Şura-yı Millî Kütüphanesi'nden el yazması nüshası, No: 12730.
- Efveştei Natanzî, Mahmud bin Hidayetullah. (1971). *Nekâvetü'l-âsâr fî zikri'l-ahyâr*. Ed. İhsan Eşrâkî. Bongah-e Tarjome va Nashr-e kitâb.
- Erdebîlî, İbn Bezzâz. (1997). *Şafvetü's-şafâ*. Zeryab Yayınları, 2. Basım.
- Gaffârî Kaşani, Kadı Ahmed. (1983). *Tarih-i Nigaristan*. Ed. Morteza Muderris Gilani. Hafız Kitapçılık.
- Hafizzadê, M. (1997). "Qaradağ bölgəsində xəlifələr", *Varlıq*, 105-102/106-103.
- Hatâyî Divanı Şah İsmail Safevi*. (2001). (Külliyat-ı Divan-ı Hatâyî Türkçe - Farsça). Araştırma ve düzeltme Mirza Resul İsmailzade. Alhoda Yayınları.
- Heyat, C. (1998). *Türklərin tarix və mədəniyyətinə bir baxış*. Varlıq, 3. Basım.
- Heyat, C. (1997). "Azərbaycan ədəbiyyat tarixinə bir baxış". *Varlıq*, C.1. 2. Basım.
- Hidâyet, Rıza Kulu Han. (1960). *Ravzatü's Safâ-yı Nâsîrî*. C.8. Kitâb-furuşî-hâye Merkezi, Hayâm ve Pirûzi.
- Hintz, W. (1983). *Teşkil-i devlet-i milli der İran*. Çev. Kikavus Jahandari. Şirket-i Sehamî Entisharat-ı Hvarazmî, 3. Basım.
- İbn-i Hândmîr Herâvî, Emir Mahmud. (1991). *İran der rûzgâr-ı Şah İsmail ve Şah Tahmasb-ı Safevî*. Mahmud Afşar Yezdî Vakfı.
- Kazımov, Q. (2008). *Seçilmiş əsərləri*. 10 cildə, III cild.
- Kazvîni, Ebu'l-Hasan. (1988). *Fevayidü'l- Safeviyye*. Ed. Maryam Mirahmadi. Moasseye Motaleat va Tahqiqat-e Farhangi.
- Mazavi, M. M. (1984). *Peydayiş-i devlet-i Safevî*. Çev. Yakup Ajanda. Neşr-e Gostareh.
- Minorski, V. (1989). *Talikat-ı Minorski ber Tezkiretü'l-Mülük*. Çev. Mas'ud Rajab-Nia. Amir Kabir Yayınları, 2. Basım.
- Mirjafari, H. (1979). "Sufizm and Gradual Transformation in the Meaning of Sufi Safavid Period", *Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Sayı 32, 157-166.
- Musalı, N. (2023). "Şeyh Hüseyin Zâhidî ve Silsiletü'n-Neseb-i Safeviyye İsimli Eseri", *Edeb Erkan*, (4), 51-81. <https://doi.org/10.59402/EE004202303>



- Nasr, S. T. (1350). *Ebediyyet-i İran ez dîde-i hâverşenâsân*. C. 2. Çaphane-ye Keyhan.
- Penahi Hiyavi, Ş. (2020). *Câmia-şinâsî-i peydâyış-i hükûmet-i Safevî: mülâhazâtî der berhî ez avâmil-i ictimâî-i tekvîn-i iktidar-ı Safeviyân der Azerbaycan*, İslami Azad Üniversitesi Yayınları.
- Savory, R. (1995). *İran-ı asr-ı Safevî*. Çev Kambiz Azizi. Sahar Yayınları, 4. Basım.
- Səfərli, Ə.; & Yusifli, X. (1997). *Azərbaycan ədəbiyatı tarixi*. Redaktor ve köçürən Hüseyn Şərqî (Süy-Türk), Râstan Yayınları.
- Şiybi, K. M. (1387). *Tesheyyo ve Tasavvuf ta Agaz-i Sedeye Devazdeh*, Tercume Alireza Zekâveti Qara-Gozlu, Entesharat-i Emir Kabir.
- Türkmen Münşi, İskender Bey. *Târîh-i Âlem'ârâ-yı 'Abbâsî*. Edinburgh Kütüphanesi'ndeki el yazması nüsha.
- Türkmen Münşi, İskender Bey. (1998). *Târîh-i Âlem'ârâ-yı 'Abbâsî*. Ed. Mohammad Ismail Rezvâni. 3 Cilt. Dûniyâ-yi Kitâb Yayınları.
- Türkmen Münşi, İskender Bey. (1985). *Târîh-i Âlem'ârâ-yı 'Abbâsî*. Ed. Shahroodi. Neşr-i Tûlû' ve Sîrûs, 2. Basım.
- Türkmen Münşi, İskender Bey. (1971). *Târîh-i Âlem'ârâ-yı 'Abbâsî*. Ed. 3 Cilt. Emir-i Kebir Yayınları ve Kitâb-furuşî-i Teyîd-i İsfahan, 2. Basım.
- Vâle-i Kazvînî İsfahani, Muhammed Yusuf. (1993). *Hold-i Berin (İran Safevi Döneminde)*. Ed. Mir Haşim Müheds. Mahmud Efş'ar Yezdi Vakfı.
- Sefernâme-hâ-yi Venîziyân der İran: şeş sefernâme*. (1970). Çev. Manouchehr Amiri, Kharazmi Yayınları,
- Xudiyev, N. (1998). *Azərbaycan ədəbi dili tarixi*, Redaktor ve köçürən Hüseyn Şərqî (Süy-Türk), Râstan Yayınları.



## Şah İsmayıl Xətəinin yaradıcılığında Qızılbaş ideologiyasının izləri

**Gunel Rəhimli** RÖR RÖR  
Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Xülasə

Məqələdə Şah İsmayıl Xətəinin şeirlərinin toplandığı "Divan"ına Qızılbaş ideologiyasını öyrənmək baxımından tarixi qaynaq kimi yanaşılmış və Qızılbaş ideologiyasının sufi-təsəvvüfi baxışları mənbələr əsasında araşdırılmışdır. 1300-cü ildə Ərdəbildə Şeyx Səfiəddin İshaq tərəfindən əsası qoyulan Səfəviyyə təriqəti sufi təriqəti kimi yaranmışdır. Zamanla dini istiqamətini dəyişən təriqət Qızılbaş ideologiyası formalaşdırmışdır. Bu ideologiya altında siyasi proseslərə qoşulan Səfəviyyə təriqəti Orta Əsr Şərqiində güclü dövlətlərdən biri olan Səfəvilər dövlətinin yaranmasına qədər uzun bir mübarizə yolu keçmişdir. Araşdırmalarımıza əsasən, Şah İsmayıl Xətəinin yaradıcılığına da baxaraq deyə bilərik ki, Qızılbaşlıq bir türk mədəniyyəti olub vəhdət ül-vücut fikrini mənimsəyən, sufilik anlayışı ilə yoğrulmuş müsəlmanlıq və güclü əhli-beyt sevgisi olan sosial-siyasi fərqli bir hərəkatdır. Bu ideologiya aydın şəkildə sufi-təsəvvüfi ideyaların, türklərin qədim inanc və ənənələrinin və şialik elementlərinin təsirini əks etdirir. Həmçinin məqələdə Anadoluda yaşayan Ələvilərin, Azərbaycanda, eləcə də İrənin bəzi ərazilərində yaşayan Əliallahilərin Qızılbaş ideologiyasının bu gün də mövcud olan davamçıları olduğu qeyd edilmişdir. Onlar öz dini təcrübələrində və həyat tərzlərində bu ideologiyanın əsasını təşkil edən sufiliklə yoğrulmuş əhli-beyt sevgisini qorumaqda davam edirlər. Bu cəmiyyətlər, tarix boyunca Qızılbaş ideologiyasına sadıq qalmış və onu dəyişən tarixi və siyasi şəraitlərə baxmayaraq indiyədək yaşatmışlar. Bu səbəbdən, Qızılbaş ideologiyasının təsiri yalnız orta əsrlər Şərqiində deyil, müasir dövrdə də əhəmiyyətini qoruyur.

**Açar sözlər:** Şah İsmayıl Xətai, Qızılbaş İdeologiyası, Sufilik, Təsəvvüf, Şialik.

## Traces of Qizilbash Ideology in the Creation of Shah Ismail Khatai

### Abstract

In this article, the "Divan" of Shah Ismail Khatai, which collects his poems, is analyzed as a historical source for studying the Qizilbash ideology, and the Sufi - mystical perspectives of the Qizilbash ideology are explored based on various sources. The Safaviye Order, founded by Sheikh Safi al-Din Ishaq in Ardabil in 1300, initially emerged as a Sufi order. Over time, the order shifted its religious orientation, which led to the formation of the Qizilbash ideology. Under this ideology, the Safaviye Order became involved in political processes, eventually leading to the creation of the Safavid state, one of the powerful states in the medieval East. Based on our research, and looking at Shah Ismail Khatai's literary work, we can assert that Qizilbashism is a Turkish cultural movement that embraced the concept of wahdat al-wujud (the unity of existence), infused with Sufi understanding, Islamic mysticism, and strong love for the Ahl al-Bayt. It represents a unique social-political movement. This ideology clearly reflects the influence of Sufi-mystical ideas, ancient Turkish beliefs and traditions, and elements of Shi'ism. Furthermore, the article notes that the Alevi communities living in Anatolia, as well as the Alialli communities in Azerbaijan and certain regions of Iran, are contemporary followers of the Qizilbash ideology. These communities continue to preserve the Sufi-influenced love for the Ahl al-Bayt that forms the core of the Qizilbash ideology in their religious practices and way of life. Despite the changing historical and political conditions, these societies have remained loyal to the Qizilbash ideology and have maintained it up to the present day. As a result, the influence of the Qizilbash ideology continues to be significant not only in medieval Eastern history but also in the modern era.

**Keywords:** Shah Ismail Khatai, Qizilbash Ideology, Sufism, Mysticism, Shi'ism.

## Giriş

XIII əsrdə Moğolların şərqə yürüşləri ilə İslamda təriqətləşmə prosesi güclənir və yeni təriqətlər ortaya çıxır. Bu təriqətlərdən biri də 1300-cü ildə Ərdəbil şəhərində Şeyx Səfiəddin İshaq tərəfindən əsas qoyulan Səfəviyyə təriqəti olur. Maraqlıdır ki, belə təriqətlərin əksəriyyəti zamanla öz təsirini itirir və tarix səhnəsindən silinir. Sufi-dərviş təriqəti kimi ortaya çıxan Səfəviyyə təriqəti isə həmin dövr üçün aktual olmaqla birlikdə, dövrümüzdə də öz təsirini hiss etdirməkdədir. Görünür, bu təriqətin ideoloji sisteminin möhkəmliyindən, insanların inancını, güvənini qoruyub saxlaya bilməsindən irəli gələn bir məsələdir.

Səfəvilər dövlətinə gedən yol Ərdəbildəki dini dərğahdan başladığı üçün Səfəvi tarixini araşdırarkən ilk əvvəl onun bünövrəsi olan Səfəviyyə təriqətini və Qızılbaş ideologiyasını dərinlən araşdırmaq vacibdir. Səfəvilər dövləti haqqında tarixşünaslıqda araşdırma əsərləri olsa da ayrıca olaraq Səfəviyyə təriqətinin ideoloji sistemi olan Qızılbaş ideologiyası anlayışı, bu ideologiyanın təməl prinsipləri və mahiyəti haqqında araşdırmalar azdır. Bu ideologiyanın fəal olduğu dövr haqqında daha çox farsdilli qaynaqlarında məlumatlar olsa da, lakin bu məlumatlar ideologiyanın mahiyyətini tam olaraq izah etməyə kifayət etmir. Ona görə də mövzunu araşdırarkən əsas istiqamət kimi bu ideologiyanın daşıyıcısı və Səfəvilər dövlətinin yardımcısı Şah İsmayıl Xətəinin<sup>1</sup> "Divanı"<sup>2</sup> əsas mənbə və istiqamət olaraq götürmüşük. Şah İsmayıl Xətəinin "Divan"ındakı şeirlərinə baxdığımız zaman onun tam bir sufi olduğunu da hiss etmək mümkündür. Onun şeirlərində bir təsəvvüfi dərinlik var. Şah İsmayıl Allahın varlığına içdən inanan, Həzrəti Peyğəmbərə qəlbən bağlı olan bir şəxsiyyət olmuşdur. Onun qəlbində Həzrəti Əli sevgisinin də xüsusi bir yeri olduğu görünür. Qızılbaş ideologiyana bağlı qüvvələrlə siyasi proseslərə qoşulan Səfəviyyə təriqəti Şah İsmayıl Səfəvinin rəhbərliyi altında orta əsr Şərqiində güclü dövlətlərdən biri olan Səfəvilər dövlətinin yaranmasına qədər uzun bir mübarizə yolu keçmişdir.

### 1. Şah İsmayıl Xətəinin Yaradıcılığında Qızılbaş İdeologiyasının İzləri

Səfəviyyə təriqəti yarandığı ilk dövrdə konkret olaraq hər hansı bir məzhəbə bağlı olmayan sufi-təsəvvüfi təriqət kimi fəqli məzhəblərdən olan insanları öz ətrafında birlədirə bilmişdi. Bu təriqəti və Səfəvi şeyxləri haqqında ən ilkin və əsas mənbə olan "Səfvətüs-səfa" əsərinin möhtəbər araşdırmaçılarından olan Mirzə Abbaslı bu fikri:

"Şərqi çox önəmli və milyonları əhatə edən böyük bir kütləsinin təriqəti sayılan Səfəviyyənin qurucusu və öndəri Şeyx Səfi əgər bəlli bir istiqamətə bağlı qalsaydı, Şiəlik və Sünniliyin müxtəlif qruplarını, eləcə də təsəvvüfi və arifanə qruplara bağlı olanları Darülrşad ətrafında birləşdirə bilməzdi"

sözləri ilə təsdiq edir (Abbaslı, 1976, s. 290).

1 "Xətai" Səfəvi hökəmdarı Şah İsmayılın şeirlər yazarkən istifadə etdiyi təxəllüsü idi.

2 Şah İsmayıl Xətəinin şeirlərindən ibarət topluya onun "Divanı" deyilir.



Səfəviyyə təriqətinin - Qızılbaşlıq ideologiyasının əsas elementlərinin əks olunduğu Şah İsmayıl Xətai irsinə baxdığımız zaman bu ideologiyanın ilk nəzərə çarpan tərəfi sufi baxışları olur.

İslam peyğəmbəri Hz. Məhəmmədin (s.ə.v) ölümündən sonra imamlıq və xəlifəlik məsələlərindəki fikir ayrılıqları İslamda iki məzhəbin (Sünni və Şiə) yaranması ilə nəticələnir. Sünni alimlər, xüsusilə hənəbililər (hənəbililər sadəcə Qurana, hədislərə əsaslanırdılar və bundan kənar azadfikirliyə qarşı idilər) imamın ancaq peyğəmbərin mənsub olduğu Qüreyş qəbiləsindən seçiləbiləcəyi fikrində idilər. Şiələr isə peyğəmbərin əmisi oğlu və kürəkəni Əli ibn Əbutalibin başçılığını qanuni sayırdılar (Məmmədov, 1994, s. 31). Əli ibn Əbutalibin xəlifəliyi zamanı isə ona qarşı çıxan və xaricilər adı ilə tanınan yeni bir qruplaşma formalaşır. Zakir Məmmədov yazır ki, bütün Abbasi və Əməvi xəlifələrinə qarşı çıxmış xaricilər sonradan elmlə məşğul olmuş, hüquqa, ilahiyyətə, tarixə dair kitablar yazmışlar (Məmmədov, 1994, s. 32).

İslamda baş verən bu fikir ayrılıqları və təbəqələşmə müsəlman əhali arasında narazılıqlara gətirib çıxarır. İlk əvvəl mənəvi kamilliyə çatmaq üçün zəngin həyata qarşı çıxan və passiv mübarizə forması olan zahidlik yaranır. Daha sonra VIII əsrdə ideoloji mühitin mürəkkəbləşməsi şəraitində yeni bir fikir cərəyanı olan sufilik cərəyanı formalaşır və tez bir zamanda bütün müsəlman dünyasına yayılır. Sufi baxışlar, xüsusilə 800-cü illərdə daha geniş yayılır. Sufilərin əksəriyyəti "sufi" kəlməsinin mənasını onun etimoloji kökünü nəzərə almadan "safıq", "könlü təmiz olan", "seçilmiş bir şəxsiyyət" kimi izah edirdilər. Əslində isə sözün əsl mənası ərəb mənşəli "suf"-yun sözündən gəlir. Sufi dərvişlərinin yundan hazırlanmış qaba bir paltar geyindikləri üçün onlara sufi deyirdilər (Nicolson, 1978, s. 3). Bəzi ədəbiyyatlarda isə bu sözün mənası "saf", "safıq" kimi izah olunur. Amma sufilər özü bütün bu fikirlərə o qədər də əhəmiyyət vermirlər. Onlar üçün əsas olan varlıq və təsəvvüfdür. İrene Melikoffa görə (2007, s. 16), sufilik İslamın batini biçimidir və eyni zamanda rəsmi inanacın qatılığına qarşı bir etirazdır. İnsanların dini xəyallarına uyğun şəkildə qavramalarına icazə verməkdir. E. Cebecioğlu (2009, s. 650) təsəvvüf terminologiyasında sufi sözünün nəfsin alışdıqlarından qurtularaq öz nəfsində fani və Allah ilə bağlı olub həqiqətlərin həqiqətinə çata bilən mənasında işləndiyini yazır. Zakir Məmmədov isə sufizmdən bəhs edərkən yazır:

"Sufilər isti iqlim şəraitində narahat qaba yun paltar geyinməklə özləri nəfislərinin həzzinə, rahatlığına vaxt ayırmadan birtəhər dolanmaq və axirət işləri ilə dərindən məşğul olmaq məqsədi güdmüşlər".

Müəllif həmçinin qeyd edir ki, sufiliyə şamanlıq, zərdüştilik, buddizmdə olan mistik əhval-ruhiyyə (Allahla bağlılıq qurmaq), vəcd (ruhun dünyəvi aləmdən ayrılıb ilahi coşğuya çatması) və hululiliyin (hululilik – Allahın insan bədənində təcəssümüdür) bir sıra ünsürləri keçmişdir (Məmmədov, 1994, ss. 32-33). İsgəndər bəy Münşinin əsərində Əmir Teymurla Səfəvi şeyxi Xoca Əlinin görüşləri haqqındakı məlumatlarda Şeyxin birinci görüş zamanı nimdaş dərviş geyimində



olduğu, ikinci görüş zamanı çiyində qara bir xirqə olduğunun qeyd edilməsi (Türkman, 2010, ss. 63-64) Səfəvi şeyxlərinin nə qədər sufi olduğunu göstərmək baxımından maraqlı məlumat hesab edilməlidir.

Sufilik və təsəvvüf anlayışları həmişə qoşa işlənən anlayışlar olmuşdur və təsəvvüf haqqında da müxtəlif fikirlər mövcuddur. Təriqətlər mövzusunun araşdıran Yaqub Babayev sufizmlə təsəvvüf anlayışlarının eyni mənəli olduğunu yazır və onun izahını belə verir:

Sufizm və təsəvvüf orta əsrlərdə İslam aləmində geniş yayılmış dini-fəlsəfi, mistik, mənəvi-əxlaqi düşüncə və davranış sistemidir. (Babayev, 2007, s. 8)

Sufi baxışlara görə, ağıldan başqa qəlb də bir bilgi qaynağıdır. Dini-təsəvvüfi məsələləri Quran və hədislərdən başqa qəlbi batini inamla da zənginləşdirmək lazımdır. Sufizmi İslam məzhəblərindən fərqləndirən xüsusiyyətlər onların dinə belə fərqli yanaşmalar idi. İslam Qurana və hədislərin məlumatlarına əsaslandığı halda, sufizm bunlarla yanaşı, daxili inama, eşqə əsaslanırdı. Şah İsmayıl Xətai şeirlərində bu cür inam, eşq anlayışlarına əsaslanan sufi baxışlara tez-tez rast gəlinir.

*Könül bəhr-i eşqdır, dərya dənizdir,*

*Bəhri ol ummana dal da ondan gəl. (Ergün, 1956, s. 42)*

Səfəviyyə təriqətinə bağlanan türkmanlar da Quran və hədislərdən başqa qəlbən inandıqları keçmiş inanclarını da saxlamaqda idilər. Bunun əsas səbəbi köçəri həyat tərzini yaşayan bir sıra türk tayfalarının İslamı Quran oxumaqla və ya fiqh alimlərindən öyrənərək deyil, daha çox gəzgin sufi dərvişlərindən mənimsəmiş və öyrənmiş olmalarıdır. İlyas Üzüm yazır ki, Əməvi və Abbasilər dövründə ərəb koloniyaları vasitəsi ilə İslam haqqında məlumat alan türklər, bundan başqa sufi dərvişlər vasitəsi ilə də bu dini qəbul etməyə və öyrənməyə başlamışlar. Şəhər mədəniyyəti olan türklər Quranı və Həzrəti Məhəmmədin (s.ə.v) həyatını rəsmi mənbələrdən öyrənərək "kitabı İslam"ı mənimsərkən, köçəri türklər isə İslamı öz keçmiş dinləri içərisində yoğuraraq "sinkretik"<sup>3</sup> yolla mənimsəmişlər (Üzüm, 2002, s. 552). İslamı həqiqətən də səmimi olaraq qəbul edən, amma onu həqiqi mənada mənimsəmə imkanı ilə bağlı ciddi problemləri olan bu zümrələr təbii olaraq İslami inancları ilə birlikdə keçmiş dini qaydalarını da müəyyən mənada davam etdirirdilər (Turan, Yıldız, 2008, s. 14). İrene Melikoff (2008) və Ahmet Yaşar Ocak (2016a və 2016b); bu cür baxışları "xalq İslamı" kimi adlandırır və izah edir. Avropa və Hind tarixşünaslığında bu anlayış "folk İslam", "heterodoks"<sup>4</sup> İslam kimi qeyd olunur (Newman, 2006, p. 7).

Bu İslami düşüncə biçimi ilk dəfə Fuad Köprülü tərəfindən geniş şəkildə araşdırılmışdır. Fuad Köprülü Osmanlıda qızılbaşlara qarşı daha

<sup>3</sup> Sinkretik- zidd ideologiya və ya görüşlərin bir-birinə uyğunlaşdırılması, birləşdirilməsi deməkdir.

<sup>4</sup> Heterodoks dini qaydalardan kənara çıxmaq mənasında işlənir.





çox istifadə edilən rafizi<sup>5</sup> terminini kəskin ifadə olması səbəbi ilə istifadə etməmiş, onun yerinə "heterodoks" ifadəsindən istifadə etmişdir. O, Xorasanın başlıca təsəvvüf mərkəzlərindən biri olduğunu və İslama fərqli baxışların köçəri türklər arasında yarandığını qeyd edir (Köprülü, 1976, ss. 17-18).

Bu məsələni araşdıranlardan biri də İrene Melikoff olmuşdur. O, həmin türkmənlərin inancını "İslamlaşmış şamanizm" olaraq da izah edir. İ. Melikoff şifahi şəkildə yayılan İslama inanclar haqqında yazır ki, onların məscidləri yoxdur, beş vaxt namaz qılmırlar, oruc tutmurlar, içki qadağasına riayət etməzlər, qadınları qapanmır, məclislərdə kişilərlə yan-yanı dura bilir və adətən tək bir qadınla evlənilirlər (Melikoff, 2007, ss. 20-21). O, əsərlərində qızılbaşları "heterodoks İslam"ın daşıyıcıları olaraq göstərir. Lakin müəllifin fikirlərində yanlışlıqlar da var. Məsələn, onun namaz haqqında fikirlərinə diqqət çəkərək qeyd etmək lazımdır ki, Şah İsmayıl Xətəinin şeirlərinə baxdığımız zaman beş vaxt namazın qızılbaşlarda dinin vacib şərti olaraq qəbul edildiyini görürük:

*Beş vaxt fəzidir, sünnəti neçə*

*Özünü tanı ki, müşkülünü seç. (Ergün, 1956, s. 56)*

Anton İosef Dierl isə köçəri türklərin İslam anlayışı haqqında yazır ki, onların qəbul etdiyi qatı və cansız ortodoks<sup>6</sup> İslam deyildi, onların mənimsədiyi İslamiyyət arxaik-şamanist ünsürləri özündə qoruyub saxlayan, fantaziyalarla zəngin, canlı, elastik bir dərvişlik idi. Bu dərvişlərdən yalnız qızılbaşlar şəriətin qaydalarına və ortodoksluğa əks çıxmışdır (Dierl, 1991, ss. 32-33).

Şifahi İslamdakı şamanizm izlərində moğolların da təsirini nəzərə almaq lazımdır. Belə ki, İslamı qəbul etmiş türklərin şamanizmin bəzi xüsusiyyətlərini mənimsəmələrində onların təsirinin ola biləcəyini də düşünürük. Moğollar şərqə doğru yürüş edərkən şamanizmə inanırdılar. Onların sarayında şamanlar olurdu. Hətta Elxanilərin İslamı qəbul etməsindən sonra da şamanlar fəaliyyətlərini davam etdirmişdir.

Zeki Velidi Togan isə türklər və moğollar arasındakı yaxınlaşmanın səbəbini türk sufilərinin fəaliyyəti ilə izah edir. O, yazır ki, bu sufilərin davulla (musiqi aləti) çalıb şeir söyləmələri şaman "qam"larının ayinləri ilə demək olar ki, üst-üstə düşür. Moğollar bu kimi türk şeyxlərini öz saflarına qəbul edirlər (Togan, 1981, s. 267). Səfəvilər dövründə "dədə" ünvanı daşıyanlar var idi ki, onlar da moğollardakı qamlar kimi şöhrət qazanmışdılar. Hökmdar oğullarının lələsi (tərbiyəçi) ilə yanaşı, onların dədələri də var idi. Bu dədə ünvanı daşıyanlar keçmiş qamlarla oxşar xüsusiyyətlər daşıyırdılar (Sümer, 1976, s. 7). Daha çox qələndəriliklə bağlı olan bu "dədə" anlayışının qələndərlərin təsiri ilə də Səfəvilər arasında

5 Rafizi bir ideologiyadan ayrılan onu tərک edən şəxs və ya toplum mənasında ilənən termindir. Osmanlı dövründə Sünnilər Şiələri aşağılamaq üçün bir dönəm bu termindən istifadə etmişlər.

6 Ortodoks ifadəsi dini əmrlərə tam əməl etmək mənasında işlədilmişdir.

yayılmış olması mümkündür. Şah İsmayıl Xətəinin öz dədəsinə hörmət və ehtiramını tərənnüm edən şeirlərin olması qızılbaşlarda dədə ünvanı daşıyanlara dəyər verildiyini göstərir.

*İki can idik birləşdik,  
Məhəbbət qapısını açdıq,  
Şükür didara ərişdik,  
Dədəm xoş gəldin, xoş gəldin. (Ergün, 1956, s. 109)*

Moğollar da həmçinin müsəlman türklərin təsirinə məruz qalaraq İslama meyl edirdilər. Z.V. Togan qeyd edir ki, Cuci ulusunun xaqanı Bərkə xanın və şahzadə Noyonun İslamı qəbul etməsindən sonra Səfəvi şeyxi Səfiəddin əl-Ərdəbili öz müridləri ilə birlikdə Dəşti-Qıpçağa və Krıma gedərək öz xeyir-duasını verir (Togan, 1981, s. 268). Moğol hökmdarları o cümlədən, Elxani hökmdarlarından bəziləri daha çox siyasi məqsədləri üçün İslamı qəbul etmişlər.

Unutmamalıyıq ki, şifahi İslam dediyimiz anlayış tarix boyu İslamı qəbul etmiş fərqli dini, etnik və mədəni xüsusiyyətlərə mənsub xalqların onu bu köklərdən gələn bəzi inanc və mifoloji düşüncələrinin təsiri altında fərqli yöndən anlamaları və izah etmələri ilə yaranmışdır. Hans Roemer türklərin İslamı bu şəkildə qavrama tərzini möcüzələrə inanış, kahinlik, düşüncə elmi, övlüylər tərəfindən müqəddəsləşdirilmə, müxtəlif və fərqli mistik təcrübələri özündə birləşdirən böyük təriqətlər kimi izah etmişdir (Roemer, 2006, s. 6). İslamı bu şəkildə anlayan türkmənlər, onların bu yaşayış tərzinə bənzərliyi ilə seçilən Səfəviyyə təriqətinə meyl edirlər.

Qızılbaşlıq ideologiyasının mənbəyi olan Səfəviyyə təriqəti bir sufi-dərviş təriqəti kimi yaranmışdı. Lakin şeyxlikdən şahlığa doğru hərəkət edən təriqətin daha sonra Şah İsmayılın rəhbərliyi ilə sufi baxışlarla bərabər Şiə prinsiplərinə də söykənən bir dövlətə çevrildiyinin şahidi oluruq. Bəs necə olur ki, sufi-dərviş təriqəti kimi fəaliyyətə başlayan təriqət Şiəliyə meyl edir?

Səfəviyyə təriqəti daxilində bütün məzhəblərdən müridlərin olması dərğahda sonradan dini istiqamətin dəyişməsinə təsir edən amillərdən olmuşdur. Amma Şiə meyillər və əhli-beyt sevgisi faktiki olaraq, Şeyx Cüneydlə bəyan edilmişdir. Bununla da XV əsrin ortalarında təriqətin ideologiyası, istiqaməti fərqliləşmiş olur. Təriqətin ətrafında toplanan və bu ideologiyaya bağlı olan insanların "qızılbaş" adlanması isə Şeyx Cüneydən sonra Səfəviyyə şeyxi olan Şeyx Heydərin adı ilə bağlıdır. Tərəfdarlarının qızılbaş adlanmasına görə ideologiyanın adı da bugün Qızılbaş ideologiyası olaraq adlandırılır. Səfəvilər dövlətinin qurulmasında misilsiz rol oynayan qızılbaşlar Səfəvilər üçün o qədər əhəmiyyətli gücə çevrilir ki, bir çox mənbə və siyasi yazışmalarda dövlətin adı bəzən "Dövləti Qızılbaş" olaraq qeyd edilir Belə demək mümkündür ki, Səfəviyyə təriqətində Şiəlik prinsiplərinin ortaya qoyan Şeyx Cüneyd olsa da, bu prinsiplərin əsas sərhədlərini müəyyənləşdirən Şeyx Heydərlər olmuşdur.



Qızılbaşlarda Allah, Həzrəti Məhəmməd (s.ə.v) və Həzrəti Əlinin yeri məsələsində bəzən yanlış mülahizələr irəli sürülür. Amma Qızılbaşlıq ideologiyasını öyrənmək baxımından mənbə hesab etdiyimiz həm Xətəinin "Divan"ına, həm də "Şeyx Səfi buyruğuna" baxdığımızda Allahın ən uca varlıq, yaradan, haqq kimi qəbul olunduğunu görürük. Buyruqda Allah gücü sonsuz, bağışlayıcı, hikmət sahibi, yaradan, qüdrət olaraq yad edilir (Kaplan, 2015, ss. 137-138). Şah İsmayıl "Divan"ında isə Tanrı əzəli, əbədi, qadir, yaradan, kitab endirən olaraq vurğulanır (Ergün, 1956, s. 253).

Təsəvvüflə Şiəliyi bir-birinə bağlayan ən mühüm anlayışlardan biri Mehdilik idi. Folk İslama görə, axırınca imam Mehdi ölməmiş, o, göyə çəkilməmiş və ədaləti bərpa etmək üçün qayıdacaqdır. Bu anlayışa inananlar daim ədalətli bir xilaskar axtarışında olurlar. Onu deyər bilirik ki, bu anlayış Səfəviləri şeyxlikdən şahlığa aparan yolda üstün bir rola sahib olmuşdur. R. Seyvori yazır ki, qızılbaşlar Səfəvi şahlarını xüsusi ilə də Şah İsmayılı Mehdi olaraq görməkdə idilər (Savory, 1994, p. 45). Xətəinin Divanına baxdığımız zaman da onun özünü Mehdi olaraq qələmə verdiyinin şahidi oluruz:

*Xətəi Mehdi oldu.*

*İmamlar cəddi oldu. (Şah İsmayıl Xətəi əsərləri, 2005, s. 357)*

Qızılbaşlar İsmayıl Səfəvinin Mehdi olduğuna inanaraq bu mübarizəyə girişmişdilər. Bəlkə də Səfəvilərə qələbəni gətirən elə bu inam olmuşdur. Ancaq bir şeirində "Məhəmməd Mehdiyi-sahibi zamanın eşiqində gədaidir Xətəi" (Şah İsmayıl Xətəi, 1988, s. 182) deməsi onun əvvəlki fikrinin siyasi məqsədindən irəli gəldiyini də göstərir.

I Şah İsmayılın hakimiyyəti dövründə "on iki imam Şiəliyi"ne keçildiyi qeyd edilsə də, bu əslində mübahisəli məsələdir. Belə ki, I İsmayıl hakimiyyətə gəldikdən sonra həqiqətən on iki imam adına xütbə oxutmuş və azana "Əliyyəni vəliyyəullah" sözlərini əlavə etdirmişdir. Lakin Şah İsmayılın divanındakı şeirlərinə baxdığımız zaman onun tam bir sufi olduğunu da hiss edə bilərik. Onun şeirlərində bir təsəvvüfi dərinlik var. Şah İsmayıl Allahın varlığına içdən inanan, Həzrəti Peyğəmbərə qəlbən bağlı olan bir şəxsiyyət olmuşdur. Ancaq onun qəlbində Həzrəti Əli sevgisinin də xüsusi bir yeri olduğu görünür (Ergün, 1956, s. 57).

Bu fikirlər Qızılbaş ideologiyasının özünəməxsus sufi-təsəvvüfi bir ideologiya olduğunu, Şah İsmayıl Xətəinin isə sufi olduğunu göstərir. Çünki İsmayıl Səfəvi öz tərəfdarları ilə eyni ideoloji düşüncədə olmasaydı, onların inamını da qazana bilməzdi. O, divanında bunu belə ifadə edir.

*Sofiyəm təriqətdə*

*Həqiqətdə abdaləm. (Ergün, 1956, s. 133)*

İdeologiyanın daxilində Həzrəti Əliyə, onun əhli-beyti olan on iki imam və 14 məsumə (Hz. Məhəmməd (s.ə.v), qızı Fatimə və 12 imam) hörmət etmək və onlara dəyər vermək kimi Şiəlik elementləri də çox idi. Lakin qızılbaşlıqda indiki qatı Şiəlik qədər ifrata varılmırdı. Qızılbaşlarda

təriqət daxilində mürid-mürşid münasibətləri də sufi təriqətlərində olduğu kimi qurulmuşdu.

Qızılbaşlıq bir türk mədəniyyəti olub vəhdət ül-vücuda<sup>7</sup> fikrini mənimsəyən, sufilik anlayışı ilə yoğrulmuş müsəlmanlıq və güclü əhli-beyt sevgisi olan sosial-siyasi fərqli bir hərəkatdır. Anton Jozef Dierl yazır ki, qızılbaşlar İran-Fars təriqətlərinə mənsub deyillər. İbadət dilləri belə türkcədir, dini şeirlərini də türkcə yazırlar. Qısa qızılbaşlıq Anadolu ələvilinin Azərbaycan qoludur (Dierl, 1991, s. 60).

Osmanlı ərazisində yaşayan qızılbaşlar zamanla ələvi, yəni Hz. Əlinin tərəfdarları kimi adlanmağa başlamışlar. Bu da yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi "qızılbaş" ifadəsinin mənfi mənalarda işlədilməsi ilə əlaqədar olmuşdur. Osmanlı təqiblərinə görə hətta onlar inanclarını gecə və gizli yerlərdə həyata keçirməyə məcbur olmuşlar. Bu gün onlar təqib olunmasalar belə, keçmişdən qalma adətlərinə uyğun olaraq mərasimlərini gecələr gizli şəkildə davam etdirməkdədirlər. İrene Melikoffa görə, XIX əsrdə qızılbaşlar "asi, zındıq" mənası ilə eyniləşdirilən adlarını Əliyə, ələviyə çevirdilər. Lakin onlar özlərinin Şiə olmadıqlarını deyirlər (Melikoff, 2007, s. 10).

Bunun müəyyən mənada doğruluq payı da var. Çünki İslamı qəbul etdikləri ilk zamanlardan bəri, onların qəlbində Hz. Əli, əhli-beyt sevgisi olmuşdur. İlk qızılbaşlıq sufilik və Şiəliyin vəhdətində formalaşan özünəməxsus bir təriqət, ideologiya idi. Şeyx Cüneydlə Ərdəbil təkkəsində on iki imam Şiəliyinin qəbulu və Şah İsmayilla bunun rəsmiləşdirilməsinə baxmayaraq, təriqətə qulluq edən türkmanların keçmiş sufi inanclarına bağlılığı davam etməkdə idi. Həqiqətən də Səfəvi sərhədləri daxilindəki qızılbaşlar sonradan tam olaraq Şiələşdiyi halda, bu sərhədlərdən kənar qalanlar isə keçmiş təsəvvüfə bağlı inanclarını qoruyub saxlamışlar. Çünki Hz. Əli sevgisi qeyd etdiyimiz kimi, təkcə Şiəliyə xas xüsusiyyət deyildi, bu sufi təriqətlərin də təməlinə dayanan inanış idi.

Səfəvi sərhədləri daxilində yaşamış və keçmiş inanclarını günümüzə qədər qoruyub saxlayan bir qism qızılbaş qalmaqdadır. İrene Melikoff yazır ki, Şərqdə İran Azərbaycanında (Cənubi Azərbaycanda) Təbriz yaxınlığında "Qırqlar" və ya "Çeheltən" adı verilən bir cəmiyyət yaşayır ki, onların inancları və adət-ənənələri Türkiyə ələviləri ilə eynidir. Onlar Əliallahidirlər. Yəni bütün ələvilər kimi Əlini ilahlaşdırırlar. "Qırqlar" yaxud da "Çeheltən" adı daşıyanlar türkdürlər (Melikoff, 1993, s. 34).

İrene Melikoffun bəhs etdiyi bu cəmiyyət əliallahilərdir ki, onlar da bu gün Azərbaycan və İran ərazisində yaşamaqdadırlar. Bu məlumatlara baxdığımız zaman deyə bilərik ki, onlar da keçmiş qızılbaşlardır.

Əliallahi – əhli-həqq, yəni həqiqət adamlarına görə, Əli Allahla bağlı olub, bütün peyğəmbər və imamlarda təcəssüm etmişdir. Vaxt gələcək "gizli" imamda – Mehdidə də Allahla birgə təcəssüm edəcəkdir.

<sup>7</sup> Vəhdət əl-vücuda mürəkkəb sufi nəzəriyyəsi olub, Mühiyyəddin ibn Ərəbi tərəfində irəli sürüldüyü iddia edilir. "vəhdət əl-vücuda" qısa olaraq Yaradanın yaradılacağı təcəssimidir.



Əliallahılıqda Allahın insan övladı sifətində təcəllisinə də inanılır. Onların düşüncəsinə görə, Hz. Əli Allahın görünüşünə bürünmüşdür. Bu fikirlər Səfəvi qızılbaşlarda da var idi. Onu da qeyd edək ki, Qızılbaş ideologiyasına görə, Hz. Əlinin surəti Şah İsmayıl Xətəidə təcəlli etmişdir. Həmçinin bu təriqətdə ruhun dondan-dona girdiyinə də inanılır. Bu inanış Xətəidə də var. Onun şeirindəki "min bir dona girdi dolandı Murtəza (yəni Əli)" ifadəsi bunu sübut edən faktlardandır. Bu inanc hürufilərdə də var idi.

## Nəticə

Şah İsmayıl Xətəinin "Divan"ını və bu mövzu ilə bağlı tarixşünaslıq əsərlərini araşdırarkən, Qızılbaşlığın özünəməxsus, kompleks bir ideologiya olduğunu açıq şəkildə görmək mümkündür. Bu ideologiyanın bir tərəfi sufi-təsəvvüfi dünyagörüşünə və şiəliyə əsaslanarkən, digər tərəfdən türklərin qədim adət-ənənə və inanclarını əhatə edən geniş bir sintez meydana çıxmışdır. Bu iki sahənin harmoniyası Qızılbaşlığı yeni və orijinal bir istiqamətə yönəltdir.

Qızılbaş ideologiyasının əsaslarında sufiliyin mistik təlimləri, şiəliyin əhli-beytə olan sevgi və hörməti, eləcə də türklərin qədim inanc sistemləri və mədəniyyətinin bəzi elementləri öz əksini tapmışdır. Bu elementlərin birləşməsi, yalnız dini bir hərəkət yaratmamış, həm də siyasi güc kimi ortaya çıxan Qızılbaşlığı formalaşdırmışdır. Səfəvi dövlətinin qurucusu Şah İsmayıl Xətəi, bu ideologiyanın ən güclü təmsilçilərindən biri olaraq çıxış etmişdir. Onun poetik əsərləri və fəaliyyətləri, bu ideologiyanın formalaşmasında və yayılmasında mühüm rol oynamışdır.

Səfəvilər dövlətinin yaranmasından sonra bu təriqətin ideoloji çərçivəsində siyasi məqsədlərə uyğun müəyyən dəyişikliklər edilmişdir. Xüsusilə şiəlik ideologiyasının əsas elementi kimi ön plana çıxmış və Qızılbaşlıq hakimiyyətin ideoloji təməllərinə çevrilmişdir. Lakin bütün bu dəyişikliklərə baxmayaraq, Qızılbaş ideologiyasına bağlı olan bir çox tayfa və ailə, bu ideologiyaya olan bağlılıqlarını qoruyaraq fərqli adlarla öz varlıqlarını davam etdirmişdir.

Məsələn, Anadoluda yaşayan Ələvilər və Azərbaycanda, eləcə də İrənin bəzi ərazilərində yaşayan əliallahilər Qızılbaş ideologiyasının bu gün də mövcud olan davamçıları kimi çıxış edirlər. Onlar öz dini təcrübələrində və həyat tərzlərində bu ideologiyanın əsasını təşkil edən sufiliklə yoğrulmuş əhli-beyt sevgisini qorumaqda davam edirlər. Bu cəmiyyətlər, tarix boyunca Qızılbaş ideologiyasına sadıq qalmış və onu dəyişən tarixi və siyasi şəraitlərə baxmayaraq indiyədək yaşatmışlar. Bu səbəbdən, Qızılbaş ideologiyasının təsiri yalnız orta əsrlər Şərqində deyil, müasir dövrdə də əhəmiyyətini qoruyur.

## Mənbələr və Ədəbiyyat

- Abbaslı, M. (1976). "Safeviler'in kökenine dair". *Bellekten*, 40 (156), 287-329.
- Babayev, Y. (2007). *Təriqət ədəbiyyatı: Sufizm, Hürufizm*. Nurlan.
- Cebecioğlu, E. (2009). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Ağaç Kitapevi Yayınları.
- Dierl, A. J. (1991). *Anadolu Aleviliği* (F. Yiğit, Trans.). Ant Yayınları.
- Ergün, S. N. (1956). *Hatai Divanı: Şah İsmail Safevi edebi hayatı ve nefesleri*. İstanbul Maarif Kitaphanesi.
- Kaplan, D. (2015). *Şeyh Safi Buyruğu*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Köprülü, M. F. (1976). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Melikoff, I. (1993). *Uyur idik uyardılar (Alevi Bektaşî araştırmaları)*. (T. Alptekin, Trans.). Cem Yayınevi.
- Melikoff, I. (2007). *Kırkların ceminde*. (T. Alptekin, Trans.). Demos.
- Melikoff, I. (2008). *Destan'dan masal'a Türkoloji yolculuğu*. (T. Alptekin, Trans.). Demos.
- Məmmədov, Z. (1994). *Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi*. Bilik, İrşad mərkəzi.
- Newman, A. (2006). *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*. I.B. Tauris.
- Nicholson, R. A. (1978). *İslam sufiləri (The mystics of Islam)*. (M. Dağ, K. Işık, R. Fiğlali, & A. Şenel, Trans.). İlker.
- Ocak, A. Y. (2016a). *Babailer isyanı (Aleviliğin tarihsel altyapısı)*. Dergah.
- Ocak, A. Y. (2016b). *Türk sufiliğine baxışlar*. İletişim Yayınları.
- Roemer, H. R. (2006). "Kızılbaş Türkmenler: Safevi teokratiyasının kurucuları ve kurbanları" (H. Yıldız, Trans.). *Hacı Bektaşî Veli Dergisi*, 3, 1-9.
- Savory, R. M. (1980). *Iran under the Safavids*. Cambridge University Press.
- Sümer, F. (1976). *Safevi devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü (Şah İsmail ile halefleri ve Anadolu Türkleri)*. Güven Matbaası.
- Şah İsmayıl Xətai əsərləri* (2005) (Ə. Səfərli & X. Yusifli, Eds.). Şərq-Qərb.
- Şah İsmayıl Xətai Keçmə namərd körpüsündən: Şerlər və poemalar*. (1988). Yazıçı.
- Togan, Z. V. (1981). *Umumi Türk tarihine giriş (En eski devirden 16. asra kadar)*, (Vol. 1). Aksiseda Matbaası.
- Turan, A., & Yıldız, H. (2008). "Tarihten günümüze Anadolu Aleviliği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 6-27.
- Türkman, İsgəndər bəy Münşi. (2010). *Dünyanı bəzəyən Abbasın tarixi (Tarix-e aləmaraye-Abbasi)* (Ş. Fazil, Trans.). Şərq-Qərb.

## Cüneyd'den Şah İsmail'e kadar Şirvan mücadelesi: Tarihi ve milli arka plan

Fuzuli Bayat  

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Özet

Bu yazıda Safevilerin selefleri Karakoyunlu ve Akkoyunlu birliklerinin merkezleşmiş devlet kurmak uğrunda mücadelelerine değinilmiştir. Şirvanşahların Oğuzlardan, Selçuklulardan, Moğollardan, Timurulardan, Akkoyunlu ve Karakoyunlu devletlerinden Safevilere kadar uzun bir tarihi dönemde bu veya diğer şekilde varlıklarını korudukları bilinmektedir. Yazıda Safevi şeyhlerinin Şirvan seferleri ve nihayetinde bu devletin bağımsızlığına son vermeleri hem tarihi gerçeklik hem de milli ideoloji açıdan ele alınmıştır. Bunun için eski kaynaklara ve özellikle de son dönem tarihçilerinin eserlerine referans verilmekle Safevi – Şirvanşah mücadelesi araştırılmıştır. Safevi Kızılbaş Devleti'nin birçok yönden araştırılmasına rağmen bazı konuların az veya yeterince araştırılmadığı da bir gerçektir. Hem Türkiye hem de Azerbaycan tarih yazarlığında Safevi şeyhlerinden Cüneyd'in, Haydar'ın ve İsmail'in inatla Şirvan üzerine yürümeleri önceki iki şeyhin Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'ın öldürülmesi ve sonuncunun Şirvanşahlar ordusunu yenerek bu devletin varlığına fiilen son vermesi intikam motiflerine bağlanmıştır. Oysa XV.-XVI. yüzyıllar siyasi durumu Doğu Anadolu, Azerbaycan ve İran coğrafyasında Safevilerin hâkimiyete gelmesi için şartları oluşturmuş ve devletin kurulması Şirvanşahların ortadan kaldırılmasına bağlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Safevi Kızılbaş Devleti, Tarikat, Şiileştirme, Şirvan Seferleri.

## The Struggle of Shirvan Until Junejd to Şah İsmail. Historical and National Background

### Abstract

In this article, the struggle of the Safavids' predecessors, the Karakoyunlu and Akkoyunlu units, to establish a centralized state is mentioned. It is known that the Shirvanshahs preserved their existence in one form or another throughout a long historical period, from the Oghuzs, Seljuks, Mongols, Teymurids, Akkoyunlu and Karakoyunlu states to the Safavids. In the article, the Safavid sheikhs' Shirvan expeditions and their eventual end to the independence of this state are discussed in terms of both historical reality and national ideology. For this purpose, the Safavid Shirvanshah struggle was researched by referring to old sources and especially the works of recent historians. Although the Safavid Qizilbash State has been researched in many aspects, it is also a fact that some issues have been little or not sufficiently researched. In both Turkish and Azerbaijani historiography, the stubborn march of Savefi sheikhs Junejd, Haydar and Ismail on Shirvan, the murder of the previous two sheikhs and the defeat of the last one by the Shirvanshah army, effectively ending the existence of this state, were attributed to revenge motives. However, the political situation of the XV-XVI centuries created the conditions for the Safavids to come to power in Eastern Anatolia, Azerbaijan and Iran, and the establishment of the state was linked to the elimination of the Shirvanshahs.

**Keywords:** Safavid Qizilbash State, Tarikat, Shiism, Shirvan Expeditions.

## Giriş

Başlangıçtan geleneksel tarikat-tekke yapısından farklı bir şekilde gelişim gösteren Safevîye tarikatı soya dayalı bir çizgi üzerinde ilerleme göstermiştir. Safevîye ocağı kurulduğu andan itibaren bir boy veya küçük bir devlet yapılanması bağlamında oluşum sergilemiştir.

Bazı tarikatlar (örneğin Vefaiye, Haydariye, özellikle de Safevîye) tarikat çizgisi içinde politik bir yol izlemiş, zamanla güçlenerek bir takım ideolojik hareketlere ve hatta mevcut otoriteye karşı isyanlara katılmış, en önemlisi de iktidarı ele geçirmek girişimlerinde bulunmuş, hatta bazı durumlarda devlet de kurabilmişlerdir. Bu tip tarikatlar müritlerini adeta bir asker disiplini içinde eğitmiş, dinî-irfani irşaddan daha ziyade siyasi ve ekonomik faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bunun Azerbaycan ve Doğu Anadolu'da en açık örneği Safevîye tarikatı olmuştur. Safevîye, devlet kurmak için yetiştirdiği müritleri ile Türk tarihinde adeta bir tarikat-boy veya tarikat-devlet sistemi oluşturmuştur.

Ancak tarikatın kuruluşundan sonra hâkimiyete gelmek planlarının açığa vurması Hoca Ali ve torunu Şeyh Cüneyd zamanında vuku bulmuştur. Hatta Erdebil Tekkesi'nin başına geçen Şeyh Sadreddin'in oğlu Hoca Ali'nin "sultan" ve "hükümdar" lakaplarını kullanması bunu açıkça göstermektedir. Daha sonra bu lakabı Şeyh Cüneyd de sık sık kullanmıştır. Hoca Ali'nin, Kızılbaş Türkmen müridleri askeri talim görür ve adeta düzenli bir ordu şeklinde eğitilirdiler. Bu ordunun çekirdeğini Timur'un Anadolu'dan esir aldığı ve Hoca Ali'ye bıraktığı 10.000 Kızılbaş oluşturmaktaydı. Özellikle vergiden muaf tutulan ve sürekli yardım alan tarikat, Anadolu'dan getirilen esirlerin sığınağı olmuş ve bunlardan yeni askeri müritler eğitilmiştir. Hoca Ali'nin oğlu Şeyh İbrahim, Dâilerin de yardımıyla Şii siyasi teşekküle doğru gitmiştir. Ayrıca "Şah" tabiri bu dönemde kullanılmıştır. Azerbaycan'daki Şii Türkmen olan Karakoyunluların tarikatın faaliyetlerine izin vermeleri, siyasallaşma sürecini sonuna doğru götürmek için verimli şartlar oluşturmuştur. Tarikatın başına geçen Şeyh Cüneyd zamanında artık askeri unsurlar da kullanılmaya başlanmıştır (Karadeniz, 2019, ss. 6-7).

Erdebil merkezli tarikatın, Safevî Kızılbaş Devleti'nin kurulmasına kadarki zaman sürecinde baş gösteren tarihi olayların en mühimi üç nesil Safevî şeyhlerinin Şirvan üzerine askeri saferleri ve önceki üç şeyhin - Şeyh Cüneyd ve oğlu Şeyh Haydar'ın ve onun da oğlu Sultan Ali'nin bu yolda başarısızlığa uğramaları ve şehid olmalarıdır. Nihayet Erzincan Sarıyayla'da yapılan Büyük Türkmen Kurultayı'nda yeni bir Türkmen devleti kurmakla vazifelendirilen Şeyh İsmail'in ilk işinin dede-babaları ve ağabeyi gibi Şirvan üzerine yürümesi oldu. Bu defa Anadolu'dan ve Azerbaycan'dan toplanan 7-8 binlik bir ordu ile Şirvan'a hücum eden Şeyh İsmail tarihi misyonu yerine getirebildi. Hem modern Azerbaycan tarihçileri hem de Anadolu tarihçileri İsmail'in Şirvan'a hücumunu dedesinin, babasının ve ağabeyinin intikamını almak için gerçekleştirdiğini yazmaktadırlar. Oysa mesele intikam hissinden büyük olup daha mühim bir amaç için verilen





bir savaştı. Şirvanşahlar üzerindeki zafer İsmail ve taraftarlarının devlet kurmak planlarının ilk ve önemli adımı idi. Şeyh Cüneyd de oğlu Şeyh Haydar da Safevî Kızılbaş Devleti'nin kurulmasının Şirvanşahlar Devleti'nin ortadan kaldırılması ile mümkün olacağı bilincindeydiler. Ne var ki tarih bu kutsal misyonu gerçekleştirmek görevini Şeyh İsmail'in üzerine bırakmış oldu. Nihayetinde Şirvan'ı ortadan kaldırabilen Safevîye tarikat başçısı kendisini "Şah" ilan etmekle yeni bir devletin müjdesini vermiş oldu. Bunu Cüneyd, Haydar veya Sultan Ali başarsaydı Safevî Devleti'nin kurucusu olacak ve devlet en az yarım asır önce kurulmuş olacaktı. Ancak bu tarihi görevi 14 yaşlı İsmail gerçekleştirmiş oldu.

## 1. Safevîlere Kadarki Şirvanşahlar

Başkenti Şamahı, bazen de Bakü olan Şirvanşahlar Devleti (861-1538) esas olarak bugünkü Azerbaycan Cumhuriyeti'nde ve kısmen de bugünkü Dağıstan topraklarında yaklaşık 700 yıl var olan Arap-Fars karışımı, ancak daha sonra Türkleşen bir devletti (Swietochowski, 1995, p. 2). Toprakları, doğuda Hazar Denizi kıyılarından, Derbend'den Kura (Kür) Nehri ağzına kadar başlayıp, tarihi Şirvan vilayeti ile birlikte bazen batıda Gence şehrine kadar uzanmış, farklı zamanlarda Beylagan dâhil Şeki ve Karabağ'ı da içine almıştır. Şirvanşahların kuruluş tarihi ve kökeni Arapların yayılmacılık siyasetinin ilk yıllarına denk gelmektedir. Arapların yayılmacılık siyaseti sonucunda Azerbaycan, Arran ve Ermenistan valiliğine atanan Muhammed ibn Halid'in hükümdarlığı sırasında, kardeşi Heysam ibn Halid de Şirvan valiliği yapmaktaydı. Halife Mütevekkil'in 861 yılında öldürülmesi üzerine Heysam, halifelikteki karışıklıklardan yararlanarak bağımsızlığını ilan etti ve Şirvanşah unvanını aldı (Minorskiy, 1963, s. 47; Bartold, 1965, s. 875). Böylece Heysam ibn Halid, Arap kökenli Mezyedi hanedanından Şirvanşah unvanını taşıyan ilk Müslüman hükümdar oldu. Genel kanaate göre bir müddetten sonra Arap kökenli Mezyediler sülalesi yerini Fars kökenli veya Farslaşmış Yezidi Kesranilere devretti. Onlar kendilerini Sasani şahlarının torunları olarak gördüklerinden İran kültürüne eğilim göstermekteydiler. Hatta C. E. Bosworth, Encyclopaedia Iranica'ya (2008, p. 376) yazdığı makalesinde Şirvanşahları etnik kökeni itibarıyla Arap olan ancak kültürel olarak Fars çevreleri içinde hızla Farslaşan bir sülale olarak kabul etmektedir. Sonuçta Şirvanşahlar muhtemelen Doğu Transkafkasya'daki yerel ailelerle yapılan evliliklerin de yardımıyla, yavaş yavaş Farslaştılar; Arapçayı bıraktılar, ulusal İran geçmişinden tercih edilen isimleri almakla, kendilerinin Behram Gûr soyundan geldiğini iddia etmeğe başladılar.

Daha sonra hâkimiyet yerli halkın etkisi ile Türkleşmiş Derbendilerin eline geçti. Yezidi/Kesrani şahlarının ortadan kaybolmasının ardından, onların uzak bir bağlantısı olan İbrahim b. Derbendli Muhammed (1378-1418) hâkimiyeti ele geçirdi. İlk başta Timur Devleti'nin bir kolu olarak, daha sonra bağımsız bir hükümdar olarak ikinci bir şahlar soyunu kurdu ve ailesi iki yüzyıldan fazla bir süre ayakta kalabildi. Ancak C. E. Bosworth, devamında Safevîlerin Şirvan'ı bertaraf etmesini işgalcilik olarak

adlandırır ve 15. yüzyılın ilerleyen dönemlerinde Şirvanşahların yönetimi Safevî tarikatının genişleyen ve saldırgan şeyhleri ile tehdit edildi, der. Hem Şeyh Cüneyd hem de oğlu Haydar, Şirvan ve Derbend bölgesine yönelik istila girişimlerinde öldürüldüler (sırasıyla 1460 ve 1488). İran'da iktidara geldikten sonra Şah İsmail, 1500'de Şirvan'ı istila ederek atalarının intikamını aldı ve burada Şirvanşah Ferruh Yesar b. Halil (1463-1500) öldürüldü, ardından Şirvan bölgesi bağımlı statüye indirildi. I. Tahmasb'ın birlikleri Şirvan'ı işgal edip Şahrüh b. Ferruh'u yenerek bölgeyi Safevî İmparatorluğu'nun salt valiliği haline getirdi. XVI. yüzyılın ikinci yarısında son Şirvanşahların torunları, Osmanlı Devleti'nin yardımıyla bir daha eski güçlerini yeniden kurmaya çalıştılsa da 1607'den sonra Safevî otoritesi yeniden dayatıldı ve 18. yüzyılda Rusya'nın bölgede ortaya çıkışına kadar kalıcı hale geldi (Bosworth, 2008, p. 377).

Derbendi sülalesi geleneksel Şirvanşah unvanını taşısa da genelde Türk kültürünün etkisi altındaydı (Sümer, 1957, s. 432). Tüm bunlara rağmen Tabasaran'da Müslüman olmayan Çerkezleri koruyan, Azerbaycan'ın birleşmesi önünde bir engel olan Farslaşmış Arap sülale hâkimiyetini ortadan kaldırmak o günün jeopolitik şartlarına göre oldukça büyük önem arz etmekteydi. Karakoyunlu – Şirvanşah, daha sonra Akkoyunlu – Şirvanşah mücadelesi de Azerbaycan'ı birleştirmek gayesi taşımaktaydı. Merkezîleşmiş devlet idealini yalnız uzun cehtlerden sonra Safevîler gerçekleştirmiş oldular.

## 2. Safevîlere Kadarki Şirvan Seferleri

Akkoyunlu (1378-1503) ve Karakoyunlu (1380-1469) beylikleri XV. yüzyılda Azerbaycan'ı birleştirmek uğrunda büyük bir mücadeleye başladılar. İlk önce Baharlı aşiretinden Bayram Hoca'nın önderliğinde Karakoyunlu aşireti yeni bir hanedanlık kurdu. Bu hanedanlığın temelleri 1380-1389 yıllarında Kara Muhammed (1380-1389) tarafından atılmıştır. Hatta 1387 baharında Çapakçur savaşında Kara Muhammed, Emir Timur'un askeri güçlerini yendi. Ancak kısa bir süre sonra Emir Timur'un orduları Karakoyunlu birliğinin merkezi olan Van şehrini ele geçirdi. Bu olumsuz gelişmelere rağmen 24 Mayıs 1388 yılında Kara Muhammed'in komutasındaki Karakoyunlu aşiretinin birlikleri Tebriz'e girerek başkenti Tebriz olmakla büyük bir devlet kurmağı başardılar. Karakoyunlu Devleti'ni gerçek anlamda kurmak şerefi Kara Yusuf'a (1390-1420) nasip oldu. Kara Yusuf, Timurlular ve Celayirilerle yoğun bir mücadele içinde, Azerbaycan'ın yanı sıra Ermenistan, Doğu Gürcistan, Arap ve İran Irak'ını devletinin sınırları içine alarak büyük bir devlet yaratmayı başardı. Bu, Karakoyunlu kuvvetlerinin Timur yönetimine karşı yaptığı ilk başarılı savaştı. Kısaca olarak hatırlatmak gerekir ki Tebriz daha önce Kara Yusuf'un müttefiki olan Sultan Ahmed Celayiri'nin elinde idi. Timur'un Azerbaycan'a hükümdar olarak atadığı Miranşah oğlu Ebubekir Tebriz'e yaklaşınca şehir halkı Sultan Ahmed Celayiri'ye yardım etmedi. Sultan Ahmed Bağdat'a kaçtı. Tebrizlilerin yardımına gelen Kara Yusuf, 1406 sonbaharında Şenb-i Gazan yakınlarında Ebu Bekir ile yaptığı birebir



savaşta onu mağlup etti ve Timurluların ordusunu darmadağın etti. 1408 yılında oğlu Ebubekir'in intikamını almak için Tebriz yakınlarında Acıçay (Sardrud) kıyısında bulunan Miranşah'ın ordusu da Kara Yusuf'a yenildi ve Miranşah öldürüldü. Azerbaycan'da Timurlu hâkimiyetine son verildi. 1408 yılı Timurluların Azerbaycan'dan kovulması olarak tarihe geçti.

Tarihçi Semerkandi'nin verdiği bilgilere göre Kara Yusuf 1409 yılının Kasım ayında Karakoyunlu ordusunu Pir Ömer ve İlyas Döğ'er'in komutanlığında Şirvan üzerine gönderdi. Amacı merkezîleşmiş devlet kurmak düşüncesinin önünde siper olan Şirvanşahları ortadan kaldırmak idi. Ancak Şeki hâkimi Seyyid Ahmed'in savaşa ciddi hazırlandığını duyan Karakoyunlu komutanları savaşa girmeden Şirvan'ın bazı bölgelerini talan ederek Tebriz'e döndüler (Samarkandi, 1969, s. 147; Sümer, 1984, ss. 81-82; Ferzeliyev, 1983, s. 89). Tarihi kaynaklardan da anlaşıldığı üzere Şirvan ve Şeki topraklarını ele geçirip merkezîleştirilmiş Karakoyunlu Devleti kurmak Kara Yusuf'un askeri siyasetinin başlıca hedefiydi. Nitekim Kara Yusuf 1409 yılının Aralık ayının sonlarında Şirvan'a tekrar yeni bir ordu göndermek istediye de Van hâkimi Melik İzzeddin Şir siyasi durumu dikkate alarak onu bu fikrinden vaz geçirdi. Hatta o, Kara Yusuf'la Şirvanşah Şeyh İbrahim'i barıştırdı (Rumlu, 2006, s. 78; Sümer, 1984, s. 82).

Ancak daha sonra da görüldüğü gibi bu barış Şirvanşahlara hem zaman kazandırdı hem de onların kurnaz siyasetini hayata geçirmeye imkân sağladı. Nitekim Şirvanşah Şeyh I. İbrahim Karakoyunluların gittikçe güçlenmesinin Şirvan için tehlike olarak gördüğünden Celayirilerle ittifak peşine düştü (Petruşevskiy, 1951, s. 55). Ş. Ferzeliyev, I. İbrahim'in Sultan Ahmed'le ittifak bağlamasının esas sebebinin Şirvanşah'ın uzak gören siyaseti olarak değerlendirir. Her ne olursa olsun Karakoyunluların Şirvan üzerine tekrar yürüyüş yapacağı tarihi-siyasi durumdan da belli idi. Çünkü Karakoyunlu hükümdarı Kara Yusuf başta Azerbaycan olmakla bölgede güçlü vahid bir devlet kurmak niyetinden vaz geçmemişti. Ayrıca Şirvanşahlar Timurlu Devleti ile de iyi ilişkiler içinde idi (Fertzeliyev, 1983, ss. 89-90). Meseleyi daha da çıkılmaz duruma sokan Şirvanşahlar askerlerinin Celayiri hükümdarı Sultan Ahmed'e yardım etmekle kalmayıp Azerbaycan'ın güney vilayetlerinde mevkiilerini daha da güçlendirmek girişimleri oldu.

Doğal olarak Kara Yusuf'un ilk defa Şirvanşahlarla ciddi anlamda yüz yüze gelmesi Tebriz'den kaçan Sultan Ahmed Celayiri'nin Şirvanşah I. İbrahim ile ittifak kurması ile başlamış oldu. O devirden bahseden tarihi kaynaklara bakılırsa Sultan Ahmed, Tebriz üzerine ordu sevk ettiği zaman Şirvanşah Şeyh I. İbrahim'den yardım istemiş ve o da oğlu Keyumers'in başkanlığında bir ordu göndermişti (Havafi, 1980, s. 159; Samarkandi, 1969, s. 160). Şirvanşah İbrahim, oğlu Kayumers'in komutasındaki bir askeri müfrezeyi Sultan Ahmed'e yardıma gönderdi. Ancak onların birleşmelerine izin vermeyen Kara Yusuf, Kayumers komutasındaki orduyu mağlup ederek kendisini de esir aldı. Hafız Ebru ve Abdurrezzak Semerkandi'nin verdiği bilgilere göre Kara Yusuf, Keyumers'i Erciş kalesinde tutsak olarak tutmaktaydı. Şirvanşah İbrahim oğlunu kurtarmak

için çok büyük meblağda para teklif etse de Kara Yusuf bu teklifi geri çevirdi (Havafi, 1980, s. 159; Efendiyev, 1984, s. 225; Sümer, 1984, s. 86). Kara Yusuf, esir düşmüş Keyumers'e babası I. İbrahim'e mektup yazdırarak ondan Karakoyunlu Devleti'ne tabi olmasını istedi. Teklifin cevabını beklemeden de Keyumers'i azad etti (Petruşevskiy, 1951, s. 56; İbrahimov, 1958, s. 48; Seyidov, 1977, ss. 241-242).

1410 yılında II. Şenb-i Gazan savaşında Kara Yusuf, Sultan Ahmed'i mağlup etti. 1410 yılında başkenti Tebriz olan, bugünkü Türkiye Cumhuriyeti'nin doğu vilayetleri, Gürcistan (Borçalı), bugünkü Ermenistan, Batı İran ve Irak olan ve tüm Azerbaycan topraklarını kapsayan Azerbaycan-Karakoyunlu Devleti resmen kurulmuş oldu. Yalnız Şirvanşahlar Devleti hariç tüm Azerbaycan toprakları bir bayrak altında birleşmiş oldu.

Şirvanşahların bozuculuk faaliyetleri bununla da sınırlı kalmadı. Şirvanşah I. İbrahim, Sultan Ahmed Celayiri'ye yeniden yardım etmekle Kara Yusuf'a düşmanlığını bildirmiş oldu. Kara Yusuf bu kurnaz girişimin haberini alarak Ekim ayının 26'sında Tebriz'e döndü. Burada o, ordusunu toplayarak Kasım ayının 17'sinde Karabağ'a geldi. Kara Yusuf buradan Şeyh İbrahim'e elçi göndererek ona barış teklifi yaptı. Ancak Kara Yusuf'un bu teklifi Şeyh İbrahim ve onun müttefikleri tarafından kabul edilmedi. Buna sinirlenen Kara Yusuf 1412 yılının 19 Aralık gününde Kura Nehri'ni geçerek Şeyh İbrahim'i ve müttefiklerini ağır bozguna uğrattı (Sümer, 1984, ss. 91-92; Paydaş, 2006, s. 121). Yeni kurulan Türkmen devletini kabullenemeyen I. İbrahim, Şeki hâkimi Seyyid Ahmed ve Kakheti kralı II. Konstantin ile birlikte Kara Yusuf'a karşı koalisyon kurdu. 1412 yılının Kış aylarında Şirvanşah ve müttefiklerinin birleşik kuvvetleri ile Kara Yusuf'un ordusu arasında Kura Nehri kıyısında bir ay süren bir savaş yaşandı. I. İbrahim, Seyyid Ahmed ve II. Konstantin yenildi ve esir alındılar. Kara Yusuf, Şirvanşah İbrahim'i yanına tahta oturtturarak saygı gösterdi. I. İbrahim, Kara Yusuf'a 1.200 Irak tuması haraç ödeyerek hem esaretten kurtuldu hem de Kara Yusuf'a bağlılığını kabul etmekle Şirvan'ı yönetme hakkını elde etti. Şirvan tam şekilde Karakoyunlu Devleti'nin terkiğine katılmasa da Azerbaycan'ın bir vilayeti olarak Karakoyunlu Devleti adına yönetilmeye başladı.

Tarihen belli olduğu gibi Şirvanşahlar her fırsatta bağımlı oldukları devlete yüz çevirerek bağımsız olmak ve Azerbaycan merkezi devletine tabii olmak istememişlerdir. Yine belli olduğu gibi toplam 58 yıl hüküm sürmüş merkezleşmiş Karakoyunlu Devleti (1410-1468) kısa bir zamanda yalnız Şirvan hariç tüm Azerbaycan'ı, bugünkü Ermenistan topraklarını, Gürcistan'ın bir kısmını, Batı İran'ı ve Irak'ı birleştirerek güçlü bir Türkmen birliği oluşturdu. Şirvan'ın, Azerbaycan'ın merkezinde bağımsızlığını koruması bu birleşmede doğal olarak vahid bir devlet kurmanın önünü kesmiş oldu ve burada Şirvan Devleti'nin ortadan kaldırılması tarihi bir önem kazanmış oldu. Ancak Karakoyunlu Devleti bunu başaramadan tarih sahnesinden silinip gitti. Hatta sonuncu defa 1420 yılında Kara Yusuf'un ölümünün ardından devlet içinde baş veren çekişmeler zamanı Timur'un



oğulları Şahruh ve Baysungur birkaç kez Azerbaycan'a saldırırlar. Bu konuda onlara Şirvanşahlar destek oldu. Şirvanşahların bu ihanetine cevap olarak Kara Yusuf'un oğullarından İskender Bey Şirvan'a saldırdı. Bunun üzerine Şahruh, Şirvanşah I. Halilullah'ın yardımına geldi. Bu arada Kara Yusuf'un diğer oğlu Cihanşah da kardeşinin aleyhinde harekete geçti. Birleşen birliklerin baskısına daha fazla dayanamayan İskender, Şirvan'dan kaçmak zorunda kaldı. 1435'te İskender'in yenilgisinden sonra Şahruh, Azerbaycan'ın idaresini Cihanşah'a teslim etti.

Ancak Cihanşah'ın Şirvanşahlara yardım etmesine rağmen Şirvan her fırsatta Türkmen devletine karşı düşman mevkiinde kaldı. Bu nedenledir ki sonuncu Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah döneminde de Şirvanşahlar başkaldırdılar. Cihanşah sonuncu defa Şirvanşahların yeniden başkaldırmasını bastırmak için yürüyüşe geçti. Buna sebep Şirvanşah Halilullah'ın ölümünden sonra tahta geçen oğlu Ferruh Yesar'ın Karakoyunlulara itaat etmeyip başkaldırması oldu. Cihanşah 1467 yılında bu asi Şirvanşah Ferruh Yesar'ı cezalandırmak için Şirvan'a askeri sefer düzenledi.

Karakoyunlu Devleti'nin yıkılmasından sonra Tebriz'i ele geçiren Akkoyunlular da tıpkı selefleri gibi Azerbaycan topraklarını, Doğu Anadolu'yu ve İran'ı birleştirmek uğruna mücadeleye başladılar. F. Kırzioğlu Ebubekir Tehrani'nin verdiği bilgilere dayanarak, Oğuzların Bayandur boyuna mensup olan Akkoyunluların VII. yüzyılda Türkistan'dan önce Kıpçak ülkesine, oradan da Azerbaycan'a gelerek Alagöz Dağı ile Gökce Gölü etrafında yerleştiklerini, Elince Kalesi'ni ele geçirdiklerini ve daha sonra bu yerlerden Diyarbakır'a göç ettiklerini yazmaktadır (Kırzioğlu, 1953, s.47). Onun bu fikrine Z. V. Togan da katılarak Bayandurluları bir Hun kabilesi olarak görür ve onların 5. yüzyılın 60'lı yıllarında Kafkasya Derbendi yoluyla Azerbaycan'a geldiklerini ve Gökçe Gölü – Van Gölü bölgesinde yerleştiklerini kaydeder (Togan, 1972, ss. 117-118, 122, 146).

Azerbaycan arazisinde Türkmenler sadece sayıca çoğunluk kazanmayıp aynı zamanda siyasi açıdan da hâkim mevkie yükseldiler. Derbend'den Diyarbakır'a ve Erdebil'den Erzincan'a kadar olan topraklar, özetle Azerbaycan ve Doğu Anadolu Orta Doğu halklarına göre "Türkman eli", Tebriz ise "Dar-ül-Mülkü Türkman" gibi kabul edilmekteydi (Efendiyev, 1979, ss. 112-118; Mustafayev, 1998, s. 163; Necefli-Efendiyev, 2005, s. 60). 1468 tarihinden sonra Akkoyunluların da başkenti Tebriz oldu. Uzun Hasan (1452-1478)'in hâkimiyet yıllarında Şirvan, Akkoyunlu Devleti'nin aleyhine ciddi bir karşı durmada bulunmadı, aksine bu devlete vergisini vermekle itaatini bildirmiş oldu. Akkoyunlu Devleti'nin zayıfladığı dönemde Ferruh Yesar'ın torunu ve Akkoyunlu hükümdarı Baysungur Mirza (Sultan Yakub'un oğlu), Rüstem Mirza ile girdiği savaşta yenilince dedesinin yanına kaçtı. Rüstem Mirza Astrabad'da Kasım Bey'in isyanını yatırdıktan sonra Baysungur Mirza'yı ortadan kaldırmak için Şirvan üzerine askeri sefer düzenlediyse de başarı elde edemedi geri döndü. Neticede o amcası oğlu Baysungur Mirza ile hâkimiyeti paylaşmak için müzakerelere başladı. Bu müzakerelerden çıkan sonuca göre Karabağ,

Gence ve Berde şehirleri Baysungur'un yetkisine verildi. Rüstem Mirza ise Akkoyunlu Devleti'nin başkenti Tebriz'deki hâkimiyetini korumuş oldu (Yınanç, 1986, s. 428; Erşahin, 2002, s. 124).

Ancak kısa bir süre sonra Irak-i Acem'in bazı emirleri ve özellikle İsfahan hâkimi Köse Hacı'nın Baysungur Mirza'yı yeniden hâkimiyete getirmek istemeleri Rüstem Mirza'yı adları zikredilen emirlere ve Baysungur Mirza'ya karşı harekete geçirdi. Arkasına bazı emirleri alan Baysungur Mirza, dedesi Ferruh Yesar'dan aldığı askeri kuvvetlerle 1493 yılının baharında Tebriz'i ele geçirmek için yürüyüşe başladı (Yınanç, 1986, s. 428; Sümer, 1986, s. 29; Woods, 1993, s. 256; Erşahin, 2002, ss. 124-125; Paydaş, 2006, ss. 122-123). Rüstem Mirza, amcası Sultan Yakub'un İstahr Kalesi'nde hapiste tuttuğu Safevi hanedan üyelerini azad ederek onlardan yararlanmak istedi. Onun Tebriz'e davet ettiği Safevî Şeyhi Sultan Ali'nin müritlerinden yararlanmak niyeti kendini doğrulttu. Safevî şeyhi Şeyh Haydar'ın eşi ve çocukları hapiste oldukları müddette Kızılbaşlar etrafa dağılmıştı. Kısa bir zamanda Kızılbaş müritleri Sultan Ali'nin etrafında toplanmağa başladılar. Aybe Sultan ve Sultan Ali'nin başkanlığında Akkoyunlu ve Safevi ordusu Baysungur Mirza'yı karşılamak için Kura Nehri sahiline geldiler. Taraflar nehrin sahilinde karşı karşıya dayanarak birbirine ok atmakla yetindiler. Az sonra Baysungur Mirza kendi kuvvetlerini de alarak Şirvan'a çekildi. Aybe Sultan'ın komutanlığı altındaki Akkoyunlu ordusu da Tebriz'e geri döndü. Ancak Mayıs ayında Baysungur Mirza tekrar Tebriz üzerine askeri sefer düzenledi ve Meşkin'e kadar ilerleyebildi. Burada Aybe Sultan'la savaşta Baysungur ağır yenilgiye uğradı ve ele geçirilerek üvey kardeşi Hasan ile birlikte idam edildi (Necefli, 2012, s. 211).

Rüstem Mirza bundan yararlanarak Şirvan üzerine yürümedi, aksine Şirvan'ı ele geçirmek isteyen Sultan Ali'yi de Aybe Sultan'ın eli ile öldürttü.

### **3. Safevîlerin Azerbaycan, İran ve Doğu Anadolu Mücadelesinde Şirvan Faktörü**

Safevîlerin hâkimiyete gelmesi bir istekten ve tekkeden devlete geçişten ziyade bir zaruret idi. Tabii ki Safevîlerin başlangıçtan devlet kurmak için tekke içinde siyasi ve kısmen de askeri bir yapılanma reformları ile dikkat çekmeleri, niyetin irşad ve irfandan ziyade devlet kurmak olduğunu kanıtlamaktadır. Devlet kurmak şartlarının yetiştiği XV. yüzyıl sonları bunu zorunlu bir hale getirdi. Nitekim Akkoyunlu Devleti'nin güçlü hükümdarı Uzun Hasan'ın ölümünden sonra kısa bir süreliğine oğlu Sultan Yakub devleti ayakta tutabildiyse de onun ölümüyle eyaletlerde derebeylik hüküm sürmeğe başladı. Uzun Hasan'ın ölümünden 23 yıl geçti, ancak Akkoyunlu Devleti hiçbir şekilde toparlanamadı. Merkezi devlet yapısı o kadar zayıfladı ki her vilayette emirler bir şehzadeyi öne sürerek taht kavgasına başladılar. Bu durumu en güzel bir biçimde Akkoyunlu şehzadesi Gödek Ahmed'i tahta çıkartmak için 1496 yılında Sultan II. Bayezid'in yanına gelen



elçi Hasan Ali Tarhan ifade etmiştir. Bu elçi Sultan II. Bayezid'e, Azerbaycan ve Irak-ı Acem'in savunmasız ve başsız kaldığını bildirerek Ahmed Bey'i Osmanlı ordusu ile Akkoyunlu topraklarına göndermesinin vacip olduğunu ifade etmiştir (Erşahin, 2002, ss. 126-127).

Irâk-ı Arab ve Irâk-ı Acem bölgeleri, Basra körfezi, tarihi İpek yolu, deniz ticaretinin kesintisiz devam etmesi için bu yörelerde güçlü merkezîleşmiş bir devlete ihtiyaç vardı. Bunu jeopolitik durum da zaruri hale getirmişti. Bundan dolayıdır ki Safevîler hâkimiyete gelir gelmez derebeyliklere son verdiler, Azerbaycan'ın bağrında bir yara olan ve her zaman fırsat bekleyen Şirvanşahları ortadan kaldırmakla İpek yolunu, dolayısıyla Doğu – Batı ticaret yolunu emniyete aldılar. Bu jeopolitik mekânda Osmanlı Devleti'nin de gözü vardı. Özellikle yaranmış karmaşadan faydalanmaya çalışan Yavuz Selim, Batıdan daha çok Doğuya ehemmiyet verir, hem kara hem de deniz ticaret yolunun kontrolünü ele geçirmeğe çalışırdı. Ancak karşısında yeni kurulsa da, güçlü olan bir Safevî Kızılbaş Devleti vardı.

Safevîlerle Şirvanşahların XV.-XVI. yüzyıllardaki savaşları daha önceki Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin Şirvanşahlarla mücadelesinin devamı niteliğindedir. Safevîlerin Şirvanşahlarla savaşının birinci merhalesini önce Şeyh Cüneyd, sonra oğlu Şeyh Haydar ve torunu Şeyh Ali muharebeleri oluşturmaktadır. Safevî tarikatının reisi olan Şeyh İbrahim vefat edince yerine oğlu Cüneyd (1447-1460) geçti. Şeyh Cüneyd, Şirvan ve onların himayesinde olan Çerkezlerin tehlikesinin karşısını almak için Akkoyunluların da desteği ile savaşa atıldı.

Şirvanşahları bertaraf edip birleşik Azerbaycan devleti kurmak Safevîlere nasip oldu. İlk önce Safevî hanedanının karizmatik liderlerinden biri olan genç Şeyh Cüneyd birleşmiş bir devlet kurmak için mücadeleye başladı. Kendisi de bir Şii olan Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah, tarikat mensuplarının çoğalmasından ürkerek Şeyh Cüneyd'in amcası Şeyh Cafer'e başvurarak Cüneyd'in Azerbaycan'dan çıkmasını sağladı. Cihanşah tarafından sınır dışı edilen Şeyh Cüneyd, Anadolu'ya yüz tuttu ve oradaki Türkmenler üzerinde amacına uygun çalışmalar yapmak istedi. Anadolu'da pek çok mürit kazanan Erdebil Tekkesi bölgede güçlenmiş ve küçümsenmeyecek bir etki alanı oluşturmuştu. Özetle Karakoyunlular ve amcası Şeyh Cafer tarafından Erdebil'den çıkarıldıktan sonra Anadolu'da yerleşmeye çalıştıysa da Osmanlı sultanı buna izin vermedi. O, II. Murad'a (1421-1444) hediye olarak seccade, Kur'an ve bir tesbih gönderdi ve ondan Kurtbeli'nde kendilerine mülk verilmesini istedi. Bunun, devletin geleceğini büyük bir tehlikeye sokabilecek Şiilik hareket ve fikirlerinin daha da yayılmasını sağlayacağını düşünen II. Murad, "Bir tahtta iki padişah olmaz" diyerek Cüneyd'in isteğini reddetti. Ona 200 altın, müridlerine de 1000 akçe göndererek bir an önce Osmanlı topraklarını terk etmelerini istedi (Yazıcı, 1993, s. 124).

Burada Timurlu Devleti'nden bağımsızlığını alan Cihanşah'ın hükümdar olması ve Cüneyd'in de aynı yıllarda tarikatın başına geçmesi

ve tarikatı bir ordu şeklinde düzenlemesi aradaki gerginliği daha da artırdı. Bu ise Karakoyunlu hükümdarını yaranmış tehlikeni önlemek için akrabası olan Şeyh Cafer'in (Cihanşah, kızını Şeyh Cafer'in oğlu Şey Kasım'la evlendirmişti.) vasıtasıyla Sultan Cüneyd'i Erdebil'den çıkartmasına neden oldu. Tarihi kaynaklarda, örneğin "Ahsenüt-Tevarih"de, ayrıca "Ravzatü's-Safeviye"de Sultan Cüneyd'le ilgili kararın verilmesinde Şeyh Cafer'in rolü anlatılmıştır (Rumlu, 2017; Conabadi, 1378, s. 93).

Buna rağmen Şeyh Cüneyd gittiği yerlerde Türkmenlerin kendi devletlerinin olacağı propagandası yaparak Anadolu, Suriye ve Irak'tan birçok kişiyi kendi etrafında toplayabildi. Kısa zamanda başına topladığı müritleri ile beraber Trabzon İmparatorluğu'na saldırdı, başkenti kuşatıp aldıysa da kaleyi alamadığı için geri çekildi. Diğer taraftan Osmanlı Sultanı II. Mehmed'in Trabzon'u almak için harekete geçtiğini duyunca kuşatmayı kaldırıp Amid'e (Diyarbakır) doğru geri çekildi. Şeyh Cüneyd Diyarbakır'a geldiğinde şehrin dışında karşılandı ve şehre Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'la birlikte girdi. Şeyh Cüneyd Diyarbakır'da üç yıl kaldı. Burada büyük saygı gördü ve sonunda Uzun Hasan'ın kız kardeşi Hatice Begüm ile evlendi.

Ancak Cüneyd'in amacı Anadolu'da yerleşmek veya Diyarbakır'da kalmak değildi, onun amacı Kızılbaşları bir araya getirerek Şirvan üzerine yürümek ve Azerbaycan tahtına giden yolu açmaktı. Cüneyd bundan önce Erdebil'e dönerek tarikatın başına geçti, ancak Cihanşah eğer Erdebil'i terk etmezse tarikatı dağıtacağını bildirdiğinde, etraftan topladığı 10 bin Kızılbaş askerle Şirvan üzerine yürümek kararına vardı. "Tarih-i Alemarayı Abbasi" eserinde İskender Bey Münşi, Şeyh Cüneyd'in Şirvan üzerine yürüyüşü hakkında şöyle yazmaktadır:

Nihayet o hazret (Cüneyd), Cihanşah'ın kötülüğünün ve kininin farkına varmış, irade ehlini çağırarak için Saba rüzgârı gibi [hızla] giden elçiler göndermiş, saltanat hayaliyle devlet bayrağını kaldırmış ve bu başarıya ulaşmak isteyerek, dini savaş ve cihadın mükâfâtı olarak, on bin sufi gazisiyle birlikte Çerkeslere karşı savaşmak üzere Şirvan'a gitti. "Futuhât-i Amini" kitabında, Cüneyd'in Şirvanşah'la savaş yapmak ve Şirvan'ın mallarını ele geçirmek amacıyla yola çıktığı yazılıdır. Öyle olsa bile, Tabarsaran isyancılarının kışkırtmasıyla Şirvan Valisi Sultan Halil, Sultan Cüneyd'e karşı düşmanlık zilini çalarak onun Çerkes'e gitmesini engelledi. Savaşta deneyimli bir ordu topladı, onunla (Cüneyd) karşı karşıya geldi ve savaştı, galip gelen ordunun önünde sıraya girip savaşa başladı. Öte yandan, mürşid-i kâmil yolunda canlarını feda etmeyi fedakârlığın en aşağı derecesi olarak gören sufi gaziler, mübarek ordunun saflarında savaşa hazırlandılar. (Münşi, 2009, s. 52)

Bazı düşüncelere göre Sultan Cüneyd'in Şirvan üzerine hücum etme kararı Azerbaycan'daki hâkimiyeti kurmak yolunda mücadeleye Erdebil'de değil, Şirvan'da başlaması hiç kuşkusuz Karakoyunlu Devleti'nin kifayet kadar güçlü olması ve bu devletin ordusunun mukavemetini kırmanın zor olacağı veya mümkün olmayacağı kanaatine varması oldu. Dolayısıyla Cüneyd'in amacı Şirvan'ı ele geçirdikten sonra orada



kuvvetlenerek daha sonra Safevi hanedanının hâkimiyetini Erdebil'e taşımak suretiyle yaymak idi (Süleymanov, 2021, s. 101).

Tarihi kaynaklara göre Şeyh Cüneyd yaklaşık 10.000 kişilik ordusuyla Şirvanşahların üzerine yürüdü, Şirvan hâkimi Halilullah ile yapılan savaşta bir ok ile vurularak öldürüldü (1460) ve cesedi müritleri tarafında savaş alanından çıkarılarak yakın bir yere gömüldü.

Genelde bu savaş esas olarak Azerbaycan'ın kuzey ve kuzeydoğu bölgelerine yönelikti. Amaç kuzeyle kuzeydoğuyu birleştirmekle konar-göçer Türkmen devlet tipini bu yörede kurmak, ticaret yolunu emniyete almaktı. Buna göre de Akkoyunluların son dönemlerinde Safevî şeyhi Sultan Ali de Kızılbaşlarla Azerbaycan'ı ve tüm Fars vilayetlerini birleştirmek için kuzeydeki Şirvanşahlar tehlikesini bertaraf etmek için savaşa katılmıştı.

Şeyh Haydar (1460-1488) babasının yerine posta oturduktan bir müddet sonra Şirvanşah'tan kâfir Çerkezler üzerine yürümek amacıyla topraklarından geçmek için izin istedi. Şeyh Haydar, babası Şeyh Cüneyd'in ve Safevî teşkilatının ideallerini hayata geçirmek için aslında Şirvanşahlarla mücadeleye başladı. Bu kutsal amacın yanında bir de Cüneyd'in Şirvanşah'tan ölümünün intikamını almak isteği de vardı. Haydar "kâfir" Çerkeslere karşı savaşa bahanesiyle 10.000 süvari birliği topladı ve Uzun Hasan'ın ölümünden sonra yerine geçen oğlu Sultan Yakub'dan aldığı mektupla 1478 yılında Şirvanşah Ferruh Yesar'a, Şirvan topraklarına dâhil olan Derbend'den geçerek Dağıstan'a, Çerkeslere gitme izni almak için yürüyüşe çıktı, orayı yağmaladı ve birçok esir aldı ve törenle Erdebil'e döndü. 1487 yılında Çerkeslere ikinci kez baskın düzenleyen Şeyh Haydar, 6.000 kişiyi esir alarak aynı şekilde Erdebil'e döndü.

Bir sonraki ziyaretinde Şeyh Haydar, babasının intikamını almak için Şirvanşah'a savaş ilan etti. Şirvanşah Ferruh Yesar, ailesini ve şehir nüfusunun bir kısmını değerli mallarla birlikte Şamahı yakınlarındaki Gülistan Kalesi'ne gönderdi ve kendisi de Kızılbaşlarla savaşımaya gitti, ancak Şeyh Haydar askerleriyle ona saldırınca Şirvanşah zorlandı. Gülistan Kalesi'ne çekilmek zorunda kaldı. Şeyh Haydar Şirvanşahlar'ın başkentini ele geçirmek için Şamahı'ya girdi ve burada direnen birçok insanı öldürdü ve hatta şehri de yaktı. Ancak babasının katili Ferruh Yesar halen de Gülistan Kalesi'nde idi. Bunun üzerine Şeyh Haydar kaleyi uzun süre kuşatma altında tuttu.

Şirvanşah, Haydar'ın ordusuna direnmenin gücü ve kuvvetinin ötesinde olduğunun farkına vardığından, damadı Sultan Yakub'a daha öncelerden birbiri ardına haberciler göndererek Sultan Haydar'ın Çerkeslere saldıracağı gibi görünmesine rağmen Derbend ve Tabarsaran sınırına varınca atı Şirvan'a doğru çevirmesi olasılığını haber vermişti. Mektupta özetle Sultan Haydar'ın elinde hiçbir ülke olmadığından savaşa hazır bir ordu topladığı ve o, Şirvan gibi bir ülkeye sahip olursa, bu kadar küçük bir alanla yetinmeyeceğini ve ülkeyi fethetme kapılarının onun arzusuna daha açık olacağını yazmıştı. Sultan Yakub da tavrını kayınpederi

tarafından kullanarak akrabalık bağlarını koparıp Sultan Haydar'a karşı çıktı (Münşi, 2009, s. 55).

Yaklaşık yedi ay boyunca kuşatma altında kalan Şirvanşah, çaresiz duruma düşerek yardım için Sultan Yakub'a başvurdu. Sultan Yakub da kaynatası olan Ferruh Yesar'ın yardımına bir ordu gönderdi. Yaklaşık dört bin Türkmen askeri Şirvanşaha yardıma gitti ve Derbend kalesinin muhasarası ile ilgilenen Haydar'a karşı birleşmiş iki ordu saldırıya geçti. Neticede Şeyh Haydar yapılan nihai savaşta atılan bir okla hayatını kaybetti (1488), ordusu da bozguna uğradı ve Şirvanşah kurtulmuş oldu. Bu defa da Azerbaycan'ı birleştirmekle yeni devlet kurmak çabaları sonuçsuz kaldı.

Eğer böyle demek mümkünse sıra Haydar'ın oğlu Sultan Ali'ye geldi. Sultan Ali (1488-1494) doğrudan doğruya Şirvan üzerine yürümese de Akkoyunlu hükümdarı Rüstem Mirza ile birlikte Şirvanşahlara karşı mücadelede aktif rol aldı. Bu konuda İskender Bey Münşi "Tarihi Alamara-yi Abbasi" eserinde bilgi vermiştir. Onun verdiği bilgilere göre Bayındır şehzadelerinden olan Dana Halil ve Aybe Sultan'ın oğlunun eli ile serbest kalan Rüstem Mirza 1492 yılında Tebriz'de tahta çıktı. Baysungur yenilerek Şirvan'a kaçtı, ancak hâkimiyet iddiasından hiçbir zaman el çekmedi. Baysungur'a karşı mücadeleyi daha planlı ve etkili bir biçimde yürütmek için Rüstem Mirza hapiste olan Safevî ailesinin üyelerini azad ederek onlarla işbirliği kurmak istedi. Münşi'ye göre: Şirvanşah hem yeğeni hem de damadı olan Baysungur'a yardım etmek için çalışkanlık kemerini bağlayarak, Mirza Baysungur'u saltanat tahtına oturtmak için çalışmaya başladı. Mirza Rüstem de Mirza Baysungur'un işini (bitirmenin) fikrine düşerek, onu ortadan kaldırmak için Bayanduri Devleti'nin emirleri ve büyükleri ile meşveret yaptı. Nihayet, iyiliksever adamların önerisi ile şöyle karara varıldı ki hilafet semasının parlak yıldızlarını (Şeyh Haydar'ın oğullarını) İstahr Kalesi'nden çıkararak, rehberlik ve serdarlığa layık olan Sultan Ali Mirza'nın azametli bayrağını şaha layık terbiye yolu ile yükseltsin ve Baysungur'un fitnessini defetmek, dede ve babasının kanını almak için onu Şirvan tarafına göndersin. Eğer galip gelirse veya yenilgiye uğrarsa, her iki halde (Mirza Rüstem'in) zahiri ve batini isteği gerçekleşmiş olur. Bu niyetle o, zahiren akrabalığı ve muhterem halasının rızasını kazanmayı bahane ederek, şehzadeleri hazır etmeyi emretti. Sultan Ali Padişah 898 yılında (23.10.1492-11.10.1493), İstahr Kalesi'nde üç buçuk yıl kaldıktan sonra yola çıkarak, hürmet ve izzetle Tebriz'e vardı. Rüstem Mirza o hazreti mihribanlıkla kucaklayarak, onun hürmet ve şanını yüceltmeye çalıştı (Münşi, 2009, s.61).

Sonuçta 30 binlik birleşik ordu (bunlardan 10 bini sufi müritleri idi) Aybe Sultan'ın komutanlığında 10 bin Kızılbaş ise Sultan Ali'nin komutanlığında savaşa başladılar. Başka bir kaynakta Sultan Ali'nin emrinde 11-15 bin Kızılbaş askeri toplandığı kaydedilmiştir. Söz konusu Şirvanşah olduğu için Sultan Ali ve onun Kızılbaş savaşçıları hem Baysungur Mirza'nın fitnessini defetmeye hem de Şirvan'da katledilen Safevî şeyhlerinden Cüneyd'in ve Şeyh Haydar'ın kanını almaya can



atmaktaydılar (Musalı, 2011, ss. 107-108). Bu savaşta Baysungur Mirza öldürüldü ve Rüstem Mirza gerçek tehlikeden kurtulmuş oldu.

Ne yazık ki tarih bu defa da Safevîlerden yana olmadı. Sultan Ali'nin güçlenmesinden korkuya düşen Rüstem Mirza onu ve taraftarlarını öldürmeye karar verdi. Uyarılan Sultan Ali kardeşleri ve yakın akrabaları olan Hüseyin Beg Lala, Dede Beg, Kara Piri Beg ve İlyas Beg'le Rüstem Mirza'nın kampından kaçtı. Onların kaçtığı öğrenen Rüstem Bey beş binlik atlı askeri Aybe Sultan'ın komutanlığında onun arkasınca gönderdi. Öldürüleceğini bilen Sultan Ali başındaki tacı çıkararak kardeşi İsmail'in başına koyduktan ve onu kendi yerine şeyh tayin ettikten sonra Erdebil yakınındaki Şamasi adlanan yerde savaşa girdi (Paydaş, 2006, s. 124) ve bu savaşta birleşmiş devlet kurmak amacına ulaşmadan öldürüldü (1494). Şöyle ki Şeyh Haydar'ın ölümünden sonra (1488) geride oğulları Sultan Ali (Yar Ali), İsmail ve İbrahim ile beraber karısı Âlemşah Begüm kalmıştır. Sultan Ali'nin Akkoyunlular tarafından öldürülmesinden sonra altı yaşında olan İsmail, 1493 yılında Şamlu Lala Hüseyin Bey, Dulkadirli Dede Abdal Bey ve Anadolu Gök Ali gibi ileri gelen müritleri tarafından Akkoyunlulara bağlı olan Gilan'ın Lahican kentine kaçırıldı. Gilan hâkimi Karkiya Mirza Ali'nin himayesinde İsmail altı buçuk yıl saklanarak gerekli eğitimden geçirildi (Browne, 1930, pp. 49-50; Hinz, 1992, ss. 77-82). Karkiya Mirza Ali, Hz. Ali soyundan olup Şii-Zeydiye mezhebine mensup bir hâkim idi. İ. Uzunçarşılı (1988, s. 227), 1359-1590 senelerinde Gilan'da hüküm süren Karkiya hanedanının Hz. Ali neslinden olduğunu belirtmektedir. Burada İsmail'in hocalığını Şii ulema Şemseddin Lahici yaptı ve İsmail'e Şiiliğin esaslarını öğretti. İsmail, Şemseddin Lahici'den Farsça, Arapça dillerini, Kur'an, tefsir ve İsnâaşeriyye Şiası usulünü, Kızılbaş reislerden de savaş taktiklerini öğrenmiş oldu (Efendiyev, 2007, s. 45; Gündüz, 2010, s. 253).

Küçük yaştan leleler ve dedeler tarafından bir devlet adamı gibi yetiştirilen İsmail hem Azerbaycan hem de Anadolu Kızılbaşlarının Erzincan'ın Höbek Dağı'nda gerçekleşen Büyük Türkmen Kurultayı'nda 72 oymak reisi tarafından devlet kurmak vazifesi ile görevlendirildi. 1499 yılına gelindiğinde Akkoyunlu şehzadeleri arasındaki taht savaşları ülkeyi siyasi ve sosyal buhrana sürükledi. Artık Azerbaycan'ın birleştirilmesinin zaruri olduğu kaçınılmazdı. 1499 yılının Ağustos ayında İsmail ve taraftarları siyasi mücadele için olumlu şartların oluştuğunu göz önünde bulundurarak Lahican'dan ayrıldılar. Önce yedi kişiyle yola koyulan İsmail'e Rum'dan, Karacadağ'dan ve Eher'den gelmiş Kızılbaşlar da katıldılar. Halhal'da Şeyh İsmail'e yeni gelenler katıldı ve taraftarlarının sayı 1500 adama ulaştı.

Şeyh İsmail Erdebil'e girmeyip Erzincan'a doğru hareket etti. Erzincan kurultayından sonra İsmail'e yedi Türkmen kabilesinin katıldığı bildirilir: Ustaclu (Ustacalu), Şamlu, Rumlu (Sivaş başta olmak üzere Amasya, Tokat bölgelerinin yerleşik Türk halkı), Tekelü (Antalya bölgesi), Dulkadir, Karaman bölgesi halkı (özellikle Turgutlular), Varsaklar (Tarsus bölgesi Türkmenleri) ve Afşarlar. Bu yedi Türkmen kabilesi ile beraber

Bayat, Karamanlu, Bayburtlu, Karacadağ gibi oymak ve aşiretlerin de katıldığı bilinmektedir. Ancak Oruç Bey Bayat'a göre İsmail'in Azerbaycan davasında 32 Türkmen oymağı faal iştirak etmiştir.

Devlet kurmak işine İsmail, 8 binlik ordusu ile Şirvan üzerine yürümekle başladı. Çünkü hem dedesinin ve babasının hem de ağabeyinin planları da bu yönde idi ve Şirvan ortadan kaldırılmadan Safevî Kızılbaş Devleti kurmak imkânsızdı. Bir de ortada Akkoyunlu Devleti'nin enkazı vardı. Bundan dolayıdır ki

Şah İsmail ve taraftarları istikametlerini o sıralarda siyasî karışıklık içinde bulunan Akkoyunlu ülkesine yönelmek zorunda kalmışlardır. Bu zorunluluk aslında İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyt'ten beri verilen mücadelenin meyvelerini toplamak üzere harekete geçmesine sebep olmuş olup, 1500 yılında Erzincan'dan ayrılarak, ilk darbesini vurmak ve intikam almak için Şirvan'a saldırmıştır.

İsmail, Şirvanşah Ferruh Yesar'ın 20.000 süvari ve 6.000 piyadeden oluşan ordusunu 7.000 kişilik ordusu ile Cebanî savaşında perişan etmekle kalmamış, bu muharebede Şirvanşahlar'ın hükümdarı da öldürülmüştür. Şamahı ve Bakü bu gelişmeler üzerine teslim olmuştur. Genç İsmail'in emri ile zengin Şirvan hazinesinden bir altın bile alınmaksızın tamamı nehre dökülmüştür gibi söylentilere tarih kitaplarında rastlamak mümkündür. Bu zafer sadece İsmail'in gücünü artırmakla kalmamış, bir nevi onu kutsallaştırmıştır. (Şimşir, 2019, s.78-79)

Bu zafer devlete giden yolu İsmail'in ve taraftarlarının yüzüne açmış oldu. Şirvan'ın fethi iki faktöre dayanmaktaydı:

Safevîler, merkezi bir yönetim sistemi kurarak bölgedeki diğer yerel güçleri etkisiz hale getirmek için Şirvan'ı ortadan kaldırmak zorundaydılar. Şirvanşahlar'ın bölgesel egemenliği siyasî açıdan merkezleşmiş devlet düşüncesi ile uyuşmamaktaydı.

Safevîler stratejik ticaret yolları üzerinde yerleşen Şirvan'ı fethetmekle ticarî gelirlerini ve dolayısıyla devletin ekonomik gücünü pekiştirdiler.

Şirvanşahlar'dan sonraki hedef bozgunculuk çıkararak sonuncu Akkoyunlu hükümdarı idi. Neticede sonuncu Akkoyunlu hükümdarı Elvend Mirza'yı Şerur savaşında yenen İsmail, Temmuz 1501'de Tebriz'e girerek kendini şah ilan etti. Safevî Kızılbaş Devleti resmen kurulmuş oldu. "Şah İsmail on yıl gibi kısa bir süre içinde Ortadoğu'nun göbeğine hükmeder bir duruma gelmiştir." (Şimşir, 2019, s. 81)

Şiiliği resmi mezhep ilan edip Türkmenleri ve İran topraklarında yaşayan diğer halkları tek bir çatı altında birleştirerek Safevî Kızılbaş Devleti'ni kurmuştur.

Safevî Kızılbaş Devleti'ne başta Azerbaycan olmakla İran, Irak, Horasan, Fars, Kirman ve Huzistan dâhil idi. Özetle Çaldıran Muharebesi'ne kadar Safevî İmparatorluğu Fırat'tan Kandahar'a, Kafkaslardan Hint Okyanusu'na kadar 2.800.000 km<sup>2</sup>'lik geniş bir alanı kapsıyordu ve dönemin en büyük devletiydi. Aynı yıllarda Osmanlı Devleti 2.300.000 kilometreden biraz fazla bir sınıra sahipti.

Diyarbakır, Belh ve Merv de Safevîlerin kontrolü altında idi. Konuyu araştıranların yazdıklarına göre (Browne, 1930, p. 82; Sarwar, 1939, pp. 95, 99-100) Şah İsmail beş büyük (onlarca da küçük) savaş yapmıştır. Bu büyük meydan savaşlarından ilki Şirvanşah Ferruh Yesar'la 1500'de Cebanî'de, ikincisi 1501'de Şerur'da Akkoyunlu Elvend Mirze ile üçüncüsü 1503'de Hemedan yakınlığındaki Elma Kulağı'nda Sultan Murad'la, dördüncüsü 1510 yılında Merv civarında Şeybek Han'la ve 1514'te Çaldıran'da Yavuz Sultan Selim'le savaşmıştır. Bu savaşlarda hep galip gelmiş, yalnız Çaldıran savaşını kaybetmiştir.

Yavuz Selim – Şah İsmail çatışmasında Şah İsmail yenilince dolaylı olarak “Kızılbaşlık” da yenilmiş ve “Rafızı, mülhid, zındık, evbâş” vb. olumsuz sıfatlardan sonra zamanla “mum söndürenler, ana-bacı tanımayanlar,” şeklinde yeni pejoratif sıfatlar kazanmıştır. Kavrama yüklenen tüm bu olumsuzluklar, artık bu kavramın sahipleri tarafından da kullanılmasını güçleştirmiştir. Nitekim XIX. yüzyılın sonlarına doğru Kızılbaşlık yerine şemsiye bir kavram olarak Alevilik ifadesi kullanılmaya başlanmıştır. (Kaplan, 2008, s. 14)

#### 4. Safevîlerin Azerbaycan Meselesi

Devlet kurmak düşüncesinin Şeyh Safiyüddin zamanından var olduğu İbn-i Bezaz'ın yazdığı “Safvetü's-Safa” isimli eserinde de görülmektedir. Bununla ilgili bu eserde Şeyh Safiyüddin'in bir rüya görmesi, rüyasında gördüğü taç ve kılıcın doğu ve batıyı aydınlattığı rivayet edilmiş, neticede Şeyh Cüneyd'den çok önceler devlet kurmak düşüncesinin varlığına işaret edilmiştir (Karadeniz, 2019, s. 5).

C. Aydoğmuşoğlu, “Âlem Ârâ-yı Safevî”, Handemir, Kadı Ahmed Kumî, Mirza Bek Conâbedî, Muhammed Yusuf Vâle-i İsfehânî, Eminî-i Herevî gibi tarih yazarlarına dayanarak Şeyh Safiyüddin'in rüyasını şöyle özetliyor:

Safiyüddin, bir gece rüyasında Erdebil Camisi'nin kubbesinde oturduğu halde doğudan batıya âlemi aydınlatan parlak bir güneş, kemerinde takılı uzun bir kılıç ve başında samurî bir külâh (tâc) görmüştür. Bu rüyayı yorumlaması için hocası Zahid-i Gilanî'ye gitmiştir. “Safvetü's-Safa”da Safiyüddin'in dilinden şöyle denilir: “Çün hezret Şeyh Zahidün hidmetine yetüb ol düşün hekayeti erz etdim, buyurdi kim, ol kılıc vilayetin hökmi ve ol börk vilayetün nuridür.” (Süleymanov, 2019, s. 29) Aynı olayı validesine anlatınca “Sen öyle bir kişi olacaksın ki âlemi aydınlatacaksın” cevabını almıştı. (Aydoğmuşoğlu, 2019, s. 149)

Ancak Şah İsmail'den önce de Azerbaycan, Horasan ve İran coğrafyasında Şii devletleri vardı. Örneğin, İlhanlılar ve Karakoyunlular. Ancak İran coğrafyasında seyyidlerin kurduğu Şii devletleri de vardı. Safevîlerden önce İran'a gelen seyyidler yerleşik olarak bilinen seyyid aileleridir. Bu aileler Deştakî, Şerifî, Encuyî, Nimetullahî, Esterabadî, Nurbahşî, Muş'aşî, Rezevî, Seyfî, Şehrîstanî, Mar'aşî gibi seyyidlerdir. Safevî Devleti kurulduktan sonra da seyyidlerin İran'a göçleri devam

etmiştir. Safevîlerin Şiiliği resmi mezhep olarak ilan etmesinden sonra birçok seyyid İran'a gelmiştir. Safevî Devleti'nin kuruluşundan sonra gelenler Kemune, Behranî, Amilî, Kerekî, Cezayirî gibi seyyid aileleridir (Dağlar, 2020, s. 443).

Şah İsmail'i huruca hazırlayan ve din düşmanlarına karşı savaşmasını telkin eden Kızılbaşların inancına göre de o İmam Mehdi'dir. Şah İsmail ve sonraki Safevî hükümdarları bu aşırıcılığa karşı her zaman mücadele etmişlerdir. Şah İsmail, İran'da siyasi belirsizlikten yararlanarak Lahican'dan Erdebil'e düşmanlarına karşı harekete geçmeye karar vermiştir. Böylece "atalarının ruhani yardımıyla dinin gül bahçesini itaatsizlik pislighinden temizleyecektir" düşüncesi uygulamaya konulacaktır (Yıldırım, 2012, s. 90). Müridleri tarafından sorgusuz bir şekilde itaat edilen Şah İsmail'e olan bu sevginin arkasında İmam Musa Kazım'ın soyundan olduğuna inanmaları yatmaktadır.

Devleti kuran asıl unsurun ve özellikle Safevî ailesinin Türk olduğu kuşku götürmese de halen de bu konuda tartışmaya meraklı olanlar vardır. R. Savory'e göre Kızılbaşlar sarayda normal olarak Türkçenin Azeri lehçesi konuşmaktaydılar. Safevî şahları da onlar gibi Azeri lehçesi konuşmaktaydılar. Şahların ve devlet ve hükümet ileri gelenlerin Farsçayı anadili gibi konuşmamaları Safevî hanedanı döneminde Farsçanın eski klasik saf klasik standartlarından ayrılıp Türkleşmesine yol açmıştır (Savory, 2007, p. 213).

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Safevîlerin nesebiyle ilgili olarak şunu yazmaktadır:

"Halis Türk olan bu ailenin siyasetlerine alet olmak üzere yayınladıkları silsilemelerine göre kendilerini Sâdât-ı Hüseyniyye'den göstermişlerdir."

Bu konuda benzer bilgileri ise, Saffetü's-Safa'daki verilerden hareketle Safiyüddin Erdebili'ye "Türkün piri" denildiğini, şeyhin "Türk köyünde" yaşadığını ve misafir gelen Türk müritlerine daha iyi hizmette bulunarak onlara beyaz ekmek ve bal sunduğu, birçok kaynaklarda bile Şeyh Safi'nin 1272 yıllarında aslen Fars olan birçok çağdaşlarının da ona, ey "Türk Piri", diye hitap ettikleri görülmektedir (Heyyet, 1992, ss. 9-12). Buna benzer bir olay Saffetü's-Safa'ya veya onun Azerbaycan Türkçesindeki çevirisi olan "Şeyh Sefi Tezkiresi"ne göre Şiraz'da vuku bulur. Kendisine mürşid arayan Safiyüddin, Emir Abdullah adlı birisinin müridi olmak istedikte Emir Abdullah ona iki defa: - Ey genc Türk! ve "ey Türk piri" diye hitap etmekle yanıt verir. Hatta Şeyh Sadî de ona "Bu türk piri" diye müraciet etmektedir (Süleymanov, 2021, ss. 38-40). "Türk piri", "Türk genci" ifadeleri Saffetü's-Safa'nın birçok yerinde geçmektedir.

Rudi Matthee (2010, p. 241) ve Roger Savory (1974, p. 206) gibi yazarların aktarımlarına göre her ne kadar kendilerine "Şehinşahi-yi Safevî", "Mamâlik-i İrân", "Mamâlik-i Mahrusa" deseler de Azerbaycan tarihçileri onlara Azerbaycan Safevî Devleti, Osmanlı kaynakları Safevîler

için "Acem" demektirler. Batılı kaynaklar ısrarla Safevî Kızılbaş Devleti'ne "Persia" demektirler. R. Savory bu konuda şöyle yazmaktadır:

Erken Safevî döneminde kullanılan biraz muğlak tabir olan Memalik-i Mahrusa, daha somut biçimlere bürünmüştü: Memalik-i İran; Memâlik-i Acem; Memlikat-i İran; Mülk-i İran; ya da basitçe İran. Şahlık tahtı çeşitli şekillerde Sarir-i Saltanat-i İran, Taht-i İran ve Taht-i Sultan-i İran olarak tanımlandı. Safevî İmparatorluğu'nun sakinleri ehl-i İran olarak anılır ve İskender Bey kendisini İranlıların tarihini (Şerh-i Ahvâl-i İran ve İranian) yazan biri olarak tanımlar. I. Şah Abbas, farmanrava-yi İran ve Şahryâr-i İran olarak tanımlanıyor; onun yeri Payitaht-i Padişahan-i İran, Tahtgâh-i Salatin-i İran veya Dâr al-Mulk-i İran'dır. (Savory, 1974, p. 206)

Ancak Azerbaycan merkezli Safevî Kızılbaş Devleti kurmak düşüncesi başlangıçtan vardı. Bu siyasi amaç tarih kitaplarında şöyle anlatılır:

Anonim "Tarih-i Şah İsmail" eserinde deyilir: İsmail "devletin sütunlarını – Hüseyin Bey Lele'yi, Mehemed Bey Ustaclı'yı, Abdi Bey Şamlu'yu, Hadim Bey Hulefa'yı, Kara Piri Bey Kacar'ı yanına çağırıldı ve onlara sordu: "Siz Azerbaycan tahtgahını, yoksa Gülüstan Kalesi'ni mi istiyorsunuz" Onlar cevap verdiler: Azerbaycan." (Efendiyev, 2007, s. 52). Aynı bilgi hem Hasan Bey Rumlu'nun hem de İskender Bey Münşi'nin eserlerinde verilmiştir:

Şirvan halkının bir kısmı Gülüstan Kalesi'nde olduğundan İsmail oradan kaleye gelerek o vilayetin meşhur kalelerinden biri olan o yüksek kaleyi kuşattı. Kuşatma sırasında görünmeyen dünyadan bir ses ona Azerbaycan'ın saltanat ve padişahlık tahtının müjdesini verdi. Rüya âleminde İsmail'e, saadet semalarında uçan şahinin küçük bir serçeyi avlmasının lâyük olmadığını işaret ettiler. İsmail, büyük emirleri yanına çağırıldı ve dedi ki: Size Gülüstan Kalesi mi, yoksa Azerbaycan tahtı mı gerek? (Münşi, 2009, s. 69)

Başlangıçta Azerbaycan tahtı, daha sonraki resmi yazışmalarda İran adı ikili bir durum sergilemektedir. Azerbaycan'a nispette İran daha büyük bir coğrafyayı kapsamaktadır, ancak Batı ve Türkiye tarihçileri bu durumu siyasi anlamda kullanmaktadırlar. Ayrıca Orta Çağ'ın kurucu sülalesinin memleket adına bugünkü anlamda önem vermediğini de belirtmek gerekir.

Hem dilleri hem yaşadıkları ve eğitildikleri yöre hem de Kızılbaş inancında olan Türkmenlerle birliktelikleri onların Azerbaycan, Doğu Anadolu, Irak-ı Acem ve İran'ı birleştirmek çabalarından haber vermektedir. Tüm bunlar Safevîlerin başlangıçtan devlet kurmak ve ehl-i Şia çizgisinde olduklarını ve Kızılbaş irfanını benimsediklerini, daha sonra fıkhi bir İsnaaşeriye mezhebine geçtiklerini göstermektedir. Özetle tarih Azerbaycan'ı, tüm İran topraklarını birleştirmek şerefini Şah İsmail'in üzerine yüklemiş oldu. Safevîlerin Azerbaycan topraklarını birleştirme mücadelesi, Safevî Devleti'nin kurulması ile başlayıp Şirvan ve Şeki'nin Kızılbaş Safevî Devleti'ne uyumu ile son buldu.

## Sonuç

Modern tarih yazarlarının haddine olmasa da Şah İsmail'i Akkoyunlu Devleti'ni yıkarak Safevî Kızılbaş Devleti kurmakla itham etmeleri esassızdır. Nasıl ki Kayı boyu Selçuklular dura dura hâkimiyeti ele geçirdiler, Şah İsmail de yıkılan ve bozulan, düzensiz ve adaletsiz bir konuma gelen ve bir kargaşa yaşayan Akkoyunlu Devleti'nin yerine yeni bir Türkmen devleti kurdu. Ezilen ve aşağılanan Kızılbaş Türkmenleri devletin asli unsuruna çevirdi ve Kızılbaşlığı bir gurur kaynağı haline getirdi. Oysa Osmanlı tarih yazımında ve ulema risale ve fetvalarında Kızılbaşlar hakkında yüzlerce olumsuz, akla mantığa sığmayan sözler söylenmiştir.

Safevî Devleti bu kadar kötü ve aşağılayıcı muameleye maruz bırakılan Türkmenleri gururla yaşamağa alıştırdı ve bugün dahi Azerbaycan'da Kızılbaş kelimesi bir aristokrasi anlamında kullanılmaktadır.

Safevî Kızılbaş Devleti tarikat-boy yapılanmasından büyük bir devlete evrilmiş, devletin kurulmasında etkin Kızılbaş ideolojisini Şii mezhebine dönüştürmüş, merkezi bir devlet kurmak adına Azerbaycan'ın tam ortasında gayri-Türk bir devlet olan Şirvanşahları ortadan kaldırmakla tarihi bir misyonu gerçekleştirmiştir. 22 Aralık 1501 yılından 8 Mart 1736 yılına kadar tarih sahnesinde kalan Safevîler zaman zaman ele geçirdikleri toprakları kaybetse de Azerbaycan'ın bütünlüğünü koruyabilmişlerdir. Burada en büyük etken Azerbaycan'ın göbeğinde kanayan bir yara olan Şirvanşahlar gibi Arap Fars karışımı bir devletin bertaraf edilmesi, devletin ve halkın bütünlüğü için Caferiliğin resmi devlet mezhebi durumuna getirilmesi olmuştur.

Safevîye tarikatı başlangıçtan devlet kurmak amacı ile müritlerini eğitmeğe başlamıştır. Özellikle Şeyh Safiyüddin'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu Şeyh Sadreddin döneminden itibaren tarikat siyasi bir çehreye bürünmüş, sayısı artan müritler birer asker olarak yetiştirilmiştir. Şeyh Sadreddin'in vefatından sonra Hoca Ali Şillîği savunarak hem Azerbaycan'daki müritlerinden hem de Timur'un Anadolu'dan getirip ona bıraktığı Türkmenlerden birer Şii fedaileri oluşturmuştur. Muğ ezoterizminin ve daha sonra Ahilik öğretisinin Azerbaycan'da ortaya çıkması ile Kızılbaşlar fütüvvet ideolojisi ile yetiştirilmiş ve askeri teşkilat şeklinde örgütlenmiştir.

Şirvan uğrundaki mücadelenin bir sebebi Azerbaycan'ın Kuzey bölgesinde yerleşmesi ve merkezîleşmiş Azerbaycan devletinin önünde engel olması idi. Azerbaycan, Doğu Anadolu ve İran'ın kuzey-batı sınırları içinde kurulan Karakoyunlular ve Akkoyunlular devletleri ve özellikle Safevî şeyhleri bu stratejik ticaret yollarını kontrol etmek ve bu bölgeden elde edilecek ekonomik kazançları artırmak istiyorlardı. Şirvanşahlara karşı bu mücadele başta Azerbaycan olmakla Doğu Anadolu ve Kafkaslara hâkim olmak için 15. yüzyılda tarih sahnesine çıkan iki büyük Türkmen devleti olan Karakoyunlu ve Akkoyunluların misyonunun bir devamı niteliğindedir.



## Kaynaklar / References

- Aydoğmuşoğlu, C. (2019). "Safevî Tarih Yazıcılığı ve Safevî Çağı Kronikleri", *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi. Prof. Dr. Bahaeddin Ögel Sayısı* Yıl. 4, Sayı 1, 143-164.
- Bartold, V. V. (1965). *Şirvanşah. Soçineniya*. T. II, Ç. I. İzd. Vostoçnoy Literaturı.
- Bosworth, C. E. (2008). "Şervānšahs", *Encyclopædia Iranica*. Cosa Mesa, Calif.
- Browne, E. G. (1930). *A Literary History of Persia -Modern Times (1500-1924)- IV*, Cambridge University.
- Dağlar, M. (2020). "Safevî Hükümdarı Şah İsmail'in Seyyidlerle Münasebeti", *SUTAD* 49, 437-450.
- Efendiyev O. (1984). "Vseobşaya İstoriya" Hafiza Abru kak İstoçnik po İstorii Zakavkazya Pervaya Çetvert XV v.", *İstoçnikovedçeskie Razıskaniya*, 1979.
- Efendiyev, O. (2007). *Azerbaycan Safevîler Dövləti*. Şerg-Gerb.
- Efendiyev, O. (1979). "İnstitut Syurgal i Tsentralistiçeskaya Politika Praviteley Ak-Koyunlu i Pervih Sefevidov", *Formı Feodalnoy Zemelnoy Sobstvennosyi i Vladeniya na Blijnem i Srednem Vostoke*. 112-118.
- Erşahin, S. (2002). *Akkoyunlular. Siyasal, Kültürel, Ekonomik ve Sosyal Tarih*.
- Ferzeliyev, Ş. (1983). *Azerbaycan XV-XVI Esrlərde*. Elm.
- Gündüz, T. (2010). "Şah İsmail", *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 38, ss. 253-255.
- Havafi, F. (1980). *Mudjmalı Fassihı*. Perovod D. Yu. Yusupova. Fan.
- Heyyet, C. (1992). "Azerbaycanın Türkleşmesi ve Azeri Türkçesinin Teşekkülü", *Varlıq*.
- Hinz, W. (1992). *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd -XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi*. Çev. T. Bıyıklıoğlu, TTK Yayınları.
- İbrahimov, C. (1958). *Azerbaycanın XV Esr Tarihine Dair Oçerkler*. APİ-nin Neşriyyatı.
- Kaplan, D. (2008). *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*. (Tez No: 218640) [Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Karadeniz, Y. (2019). "Erdebil Tarikatı'ndan Safevî Devleti'ne Siyasallaşma Süreci ve Meşruiyet Meselesi", *Akademik Matbuat*, Yıl 3, Cilt 3, Sayı 1, 1-16.
- Kırzioğlu, F. (1953). *Kars Tarihi*. C. I. Işıl Matbaası.
- Matthee, R. (2010). "Was Safavid Iran an Empire?", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 53, 233-265.

- Minorskiy, V. F. (1963). *İstoriya Şirvana i Derbenda X-XI vekov*. İzd. Vostoçnoy Literaturı.
- Musalı, N. (2011). *I Şah İsmayılın Hakimiyyeti ("Tarih-i Alemara-yi Şah İsmayıl" Eseri Esasında)*. Nurlan.
- Mustafayev, Ş. (1998). "Ebubekir Tehraninin "Kitabi-Diyarbakriyye Eserinin" Azərbaycan Dilinde Neşri Hakkında", *Azərbaycan EA-nın Heberleri*, TFHS, №1.
- Münşi, İ. T. (2009). *Tarih-i Alemara-yi Abbasi (Abbasın Dünyanı Bezeyen Tarihi)*. I cild. Bakı: Tehsil.
- Necefli, T. (2012). *Azərbaycan Karakoyunlu ve Ağkoyunlu Dövlətləri (Müasir Türkiyə Tarihşünaslığında)*. Çarşıoğlu.
- Necefli, T., & O. Efendiyev. (2005). "Seyfeddin Erşahinin "Ağgoyunlular. Siyasi, Medeni, İgtisadi ve Sosial Tarih" Monografiyası Hakkında Bezi Geydlər", *Azərbaycan Tarihi Muzeyi*. 60-68.
- Paydaş, K. (2006). "Baysungur Döneminden Şah İsmailin Ortaya Çıkışına Kadar Akkoyunluların Safeviler ile Olan Münasibetleri", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı 164, 119-129.
- Paydaş, K. (2006). "Timurlu ve Türkmenlerin Şirvanşahlarla Olan Münasibetleri", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt 25, Sayı 40, 113-140.
- Petruşevskiy, İ. P. (1951). "XV Esrde Azərbaycan Dövlətləri", *Azərbaycan SSR EA Tarix İnstitutunun Eserləri*. C. I. ss. 49-108.
- Rumlu, H. B. (2006). *Ahsenüt-Tevarih*. Çev. M. Öztürk. TTK Yayınları.
- Samarkandi, E. (1969). *Metleüs-Sedeyin*. Fars-Tojik Tilidan Torjima A. Orinbaev. Fan.
- Sarwar, G. (1939). *History of Shah Ismail Safawi*. Muslim University.
- Savory, R. (1974). "The Safavid State and Polity", *Iranian Studies*, Vol. 7, No. 1/2, 179-212.
- Savory, R. (2007). *Iran Under the Safavids*. Cambridge University Press.
- Seidov, M. (1977). "Opıt Analiza Etnonimov i Toponimov Akkoyunlu i Karakoyunlu", *ADU-nun Elmi Eserləri. Dil ve Edebiyyat Seriyası*, № 6, ss. 239-248.
- Süleymanov, M. (2019). *Sefeviler. I Cild. Şeyh Sefieddin Erdebili*. Maarif Neşriyatı.
- Süleymanov, M. (2021). *Sefeviler. II Cild. Şah İsmayıl Sefevi*. Maarif Neşriyatı.
- Sümer, F. (1957). "Azərbaycan'ın Türkleşmesi Tarihine Umumi Bir Bakış", *Bellekten*, Cilt 21, Sayı 83, 429-448.
- Sümer, F. (1984). *Kara-Koyunlular (Başlangıçtan Cihan Şaha kadar)*. C. I. TTK Basımevi.



- Sümer, F. (1986). "Ak-Koyunlular", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı 40, s. 1-38.
- Swietochowski, T. (1995). *Russia and Azerbaijan: A Borderland in Transition*. Columbia University.
- Şimşir, S. (2019). "Şah İsmail: Hayatı ve Şahsiyeti", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*. Cilt 6, Sayı 5, 74-86.
- Togan, Z. V. (1972). *Oğuz Destanı. Reşideddin Oğuznamesi. Tercüme ve Tahlil*. Ahmet Sait Matbaası.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı Tarihi-İstanbul'un Fethinden Kanuni Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar*. II, 5. Baskı, TTK Yayınları.
- Woods, J. E. (1993). *Akkoyunlular. Aşiret, Konfederasyon, İmparatorluk. 15. Yüzyıl Türk-İran Siyaseti Üzerine bir İnceleme*. Çev. S. Özbudun. Milliyet Yayınları.
- Yazıcı, T. (1993). "Cüneyd-i Safevî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 8, ss. 123-124.
- Yıldırım, R. (2012). "Kızılbaşların (Alevilerin) gözünde Şah İsmail kimdi?", *II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu*. ss. 85-98.
- Yinanç, M. H. (1986). "Baysungur", *MEB İslam Ansiklopedisi*. C. II, ss. 427-428.



## Şah İsmayıl - şeyxlikdən şahlığa

**Ülviyyə İbrahimova**   
Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Xülasə

Tarixdə həm Qızılbaşlar, həm də Səfəvilər dövləti kimi tanınan bu dövlətin banisi Şah I İsmayıl Səfəviyyə təriqətinin başçısı- şeyxi olaraq siyasi mübarizə meydanına atılmış və məqsədinə nail olaraq dövlət başçısına çevrilmişdir. Bu dövlətin yaradılmasında I İsmayılın mənsub olduğu Səfəviyyə ordeni böyük rola malik olmuş və onların əsas qüvvəsini Qızılbaşlar adlanan türk tayfaları təşkil etmişlər. Şeyx Cüneydin dövründən etibarən sürətlə yayılmağa başlayan qızılbaşlıq Şeyx İsmayılın dövründə onu düşmən qüvvələrdən qoruyan və xalqın gözündə müxalif ədalətli qüvvələrin liderinə çevirən əsas cərəyan oldu. Hələ Lahıcanda ikən Qaracadağ, Əhər və Talış sufiləri İsmayılın yanında olmağa çalışırdılar. Bir şeyx olaraq İsmayılın əsas xidməti ona ötürülmüş bu missiyanı qorumaq idi. Dövrün tələblərindən irəli gələn şərtlərlə Şeyx İsmayıl Şah I İsmayıl olaraq öz şeyxlik missiyasını yaratdığı böyük bir dövlətin ərazisinə ideyalarını hakim etməklə yerinə yetirdi. Lakin bu dəfə elan edilən ideologiya qızılbaşlığın yayıldığı ilk əsrlərdəki durumundan xeyli fərqli idi. Belə ki, Şeyx Cüneydin, Şeyx Heydərin zamanında qızılbaşlıq artıq onlara qədərki xüsusiyyətlərini qismən itirmiş, sufi mahiyyətindən aralanmışdı. Artıq mülk sahibləri olmağa başlamış şeyxlərin sufi olaraq qalmaları mahiyyətə mümkün deyildi. Tədricən şiiyə doğru inkişaf edən Səfəvi şeyxləri əslində dövlət quruculuğunun tələb etdiyi bütün siyasi xüsusiyyətlər üzərindən hərəkət etməyə hazır idilər və bu, onların XV əsrdən başlayaraq yürütdüyü siyasətlə öz təsdiqini tapır. Şeyx İsmayıl Şah olaraq bu siyasəti böyük məhərrətlə həyata keçirdi.

**Açar sözlər:** Qızılbaşlıq, Səfəvilər, Şeyx İsmayıl, Şah I İsmayıl.

## Shah Ismail from sheikdom to kingship

### Abstract

The founder of this state, known in history as both the Qizilbash state and the Safavid state, Shah Ismail, the head of the Safavid sect, joined the political struggle as a sheikh and became the head of state after achieving his goal. The Safavid order, to which Ismail I belonged, played a major role in the creation of this state, and their main force was the Turkic tribes called the Qizilbash. Gilzalbashism, which began to spread rapidly from the time of Sheikh Junayd, became the main trend during the time of Sheikh Ismail, which protected him from enemy forces and turned him in the eyes of the people into the leader of the opposing righteous forces. While still in Lahijan, the Sufis of Karajadag, Ahar and Talysh tried to be with Ismail. Ismail's main task as a sheikh was to protect this mission entrusted to him. Under the conditions arising from the requirements of the time, Sheikh Ismail, in the role of Shah Ismail I, fulfilled his mission as a sheikh, dominating the territory of the large state he created. However, the ideology proclaimed this time was very different from the initial one. Thus, during the times of Sheikh Junayd and Sheikh Heydar, the Safawiye order partially lost its initial character and separated from its Sufi essence. For the sheikhs, who had already become property owners, it was almost impossible to remain Sufis. The Safavid sheikhs, who gradually developed towards Shiism, were in fact ready to act according to all the political rules necessary for state building, and this is confirmed by their policies starting from the 15th century. Having declared himself Shakh, Sheikh Ismail implemented this policy with great skill.

**Keywords:** Qizilbash, Safavids, Sheikh Ismail, Shakh Ismail.

## Giriş

Şah I İsmayıl Səfəvi haqda elmi mübahisələr günümüzdə də davam etməkdədir. Bu hökmdarın parlaq şəxsiyyəti və tarixi hünərləri onun hələ neçə illər bəhs obyektinə olacağına bir zəmanətdir. Şah İsmayılın bir təriqət başçısı Şeyx olaraq hakimiyyətə gəlib Şah kimi meydana çıxması, ata-babasının bu yolda yarım qalmış işini başa çatdırması onun zəmanəsinin yetişdirdiyi bir şəxsiyyət olmasından xəbər verir. Maraqlı olan məqamlardandır ki, Şah İsmayıl Azərbaycanda şiəliyin yayılmasında böyük rola malik bir insan kimi də qəbul edilir. Nəzərə alsaq ki, şiəlik məzhəb, qızılbaşlıq isə bir təriqətdir, Səfəvilər dövlətinin yaradılmasından gücləndirilməsində keçdiyi tarixi yolun bu təriqətdən məzhəbə doğru gedən bir yolla eyniyyət təşkil etdiyini söyləyə bilərik. Şeyx olaraq bir ideoloji lider kimi toplum üzərində malik olduğu dini təsir sonralar onun dövlət quruculuğunda bir şah olaraq hökmdar kimi siyasi təsirinin artırılmasında müstəsna xidmətə malik olmuşdur.

### 1. İsmayılın Şeyxlik Dövrünün Özəllikləri

XIII əsrdən etibarən islam dininin qorunub saxlanmasında xüsusi rolu olan təsəvvüfün, təriqətlərin inkişafı ictimai düşüncədə və əhali arasında tərəfdarlarının sayının çoxalması ilə nəzərə çarpır. Təsəvvüf islamın moğol basqısı altında məhv olmaqdan qurtaran əsas amillərdən biridir. Bu cərəyanlar insanların ədalətsiz idarəçilikdən bezdikləri anda ortaya çıxan ümid çirağı kimi idi. Sufilik, hürufilik insanların kamilləşərək daha adil cəmiyyət quruculuğu bacarığına sahiblənəcəyinə inanırdılar. XIV-XV əsrlərdə sufilik, hürufilik ideyaları Azərbaycanda ən geniş yayılmış ictimai düşüncəni təşkil edirdi. Bu ideyaların yayılmasında Nəsimi şəriyyətinin rolu şəxsizdir. Fəlsəfi biliklərə əsaslanaraq yazılmış elmi fikirləri təfsir edən kitablar sadə insanlar arasında dərin kök sala bilməzdi, amma şeir vasitəsilə ideyaları xalq arasında çox rahat yaymaq və qəbul elətdirmək olurdu. Xətai təxəllüsü ilə şeirlər yazan gənc İsmayılın da mənsub olduğu təriqətin ideologiyasını xalqın dilində əzbərə çevrilmiş şeirləri ilə yaya bildiyinin şahidi oluruq. Amma İsmayılın şeyxlik dövründə yazılmış şeirlərində sufilik fikirlərinin çaları şahlıq dövründəki yaradıcılığında təcridən dəyişir. İlk yazılmış şeirlərdə "Ənəlhəqq sirrini aldım Mənsurdan" (Şah İsmayıl Xətai, 2006, s. 19) deyən Xətainin özünü artıq ideoloji rəhbər kimi deyil bir dövlət başçısı, şah olmaq iddiası sonrakı şeirlərində daha artıq nəzərə çarpır:

*"Nə yerdə əksən bitərəm,  
Xanda çağırısam yetərəm,  
Sufilər əlin tutaram,  
Qazilər, deyİN, şah mənəm.*

*Mənsur ilə darda idim,  
Xəlil ilə narda idim,*



*Musa ilə Turda idim,  
Qazilər, deyin, şah mənəm"*

İsmayıl Səfəvinin mənsub olduğu Şeyx Səfiəddin nəslə ulu babalarından başlayaraq Şeyx Cüneyd qədər dövlət işlərindən kənar qalmış kimi görünsələr də əslində dövrün mövcud dövlət başçılarından bu xanəgaha olan münasibətləri onların cəmiyyətdə böyük nüfuz sahibi olması ilə dövlət idarəçiliyinə bir kölgə salmış olduğunu sübut edir. Dövlət başçıları ilk növbədə Səfəvilərin etibarını qazanmaqla öz hakimiyyətlərinin möhkəmlənməsinə çalışmışlar. İlk baxışdan zərərsiz görünsələr də, əslində nüfuzlu təriqət başçılarından dövlət başçılarından yanından olması dövləti daha güdrətli edərmiş. İstər Əmir Teymurun, istərsə də Həsən Bayandurlunun Səfəvilərə müsbət yanaşması, yaxud Şirvanşah II Axsitanın Səfəviyyə ordenini kəndliləri təsərrüfat işlərindən yayındırmaqda günahlandırdığı haqda, Cahanşahın Şeyx Cüneyd qarşı mənfi münasibəti, Sultan Yaqubun Şeyx Heydərle düşmənçiliyi haqda qaynaq məlumatları (Petruşevskiy, 1949, s. 67) bu siyasi səbəblərlə izah edilə bilər. XIII-XIV əsrlərdə sufilik xüsusiyyətlərini özündə daşıyan Səfəvi şeyxlərinin durumu dəyişdikcə zamanın tələblərinə uyğunlaşdırdı, artıq mülk sahiblərinə çevrilmiş şeyxlər əvvəlki kimi mürid-mürəd münasibətlərində də bərabərhüquqlu deyildilər. Artıq Azərbaycanda təsəvvüfün ikinci təmayülü üstünlük təşkil edirdi (Bayramlı & Şabiyev, 2017, s. 21). Zəmanəsinin siyasi-ictimai fəaliyyətində daha çox iştirak etməyə çalışan bu təmayül tərəfdarları çoxdan tərkidünyalıqdan uzaqlaşmış və siyasi meydana atılmışdılar. Bu dövrdən artıq sufi cərəyanları arasında da düşmən münasibətdə olanları görürük. Məsələn, Gülşəniyyə təriqətinin şeyxi Şeyx Gülşəni əgər Sultan Yaqubla Şeyx Heydər arasındakı döyüşdə Heydər məğlub olarsa onun bərkünü ondan alacağını və bir daha kiminsə belə intriqaya cürətinin çatmayacağını bildirir (Ələsgərova, 2002, s. 57). Sufi cərəyanlarının bir-birinə olan bu ögey münasibəti artıq cəmiyyətin tam siyasiləşərək bütün təbəqələri əhatə etməsindən xəbər verirdi. Odur ki, Şeyx Cüneydin, Şeyx Heydər mürşidlik etdikləri dövr Səfəviyyə ordeninin xarakterini dəyişərək təriqətdən məzhəbə doğru addımlamağa başlamışdı. Məhz Heydər oğlu İsmayılın şeyxlik dövrü bu xüsusiyyətlərin dövrün tələblərinə uyğunlaşdırılması zamanına təsadüf edir. Xətai təxəllüsü ilə məşhurlaşmış şeyx öz şeirlərində artıq bu işartıları qələmə alır:

*Şahü-həqq deyübən girdik bu yola*

*Hüseyniyüz, bu gün dövrümüzüzdür.*

*Biz imam qullarıyız sadıqana,*

*Şəhidlik, qazilik nişanımızdır.*

*Yolumuz incədir, incədən incə,*

*Bu yolda baş verək, arkanımızdır.*

*Xətai der: məvali-sirri-Heydər,*

*Şəhi həqq bilməyən düşmanımızdır. (Şah İsmayıl Xətai, 2006, s. 53)*

Misal gətirdiyimiz bu parçada Şah – Həzrəti Əli, onu haqq bilməyənlərin isə düşmənlərini elan edilməsini nəzərə alsaq bu zaman artıq sufilikdən çox uzaqlaşmış şiəlikdə olan əsas doktrinaya yaxınlaşmış bir təriqət görürük ki, məhz Səfəvi qızılbaşlığının mahiyyətini də bu təşkil edirdi. Şeyx Cüneydin dövründən etibarən sürətlə yayılmağa başlayan qızılbaşlıq Şeyx İsmayılın dövründə onu düşmənlər qüvvələrindən qoruyan və xalqın gözündə hakim təbəqəyə müxalif ədalətli qüvvələrin liderinə çevirən əsas cərəyan oldu. Hələ Lahıcanda ikən Qaracadağ, Əhər və Talış sufiləri İsmayılın yanında olmağa çalışırdılar (Əfəndiyev, 2007, s. 43). Bir şeyx olaraq İsmayılın əsas xidməti ona ötürülmüş bu missiyanı qorumaq idi. O özünün şəxsi qabiliyyəti və istedadı sayəsində ideoloji liderə çevrilə bildi. Heydər oğlu İsmayıl Səfəvinin bir lider kimi yetişdirilməsində xüsusi xidməti olan Hüseyn Lələ bəy Şamlunun da rolu böyükdür. Onun xidməti sayəsində Qızılbaş sufilərinin Şeyx İsmayılın ətrafında toplaşaraq onu özlərinin mürşidi hesab etməsini siyasi meydanda qazanılmış qələbələrin ən əsas amillərindən biri kimi qəbul etmək olar.

## 2. Şah İsmayıl Xətai və Qızılbaş Şiəliyi

Səfəvi şeyxlərindən Cüneyd və Heydər Qızılbaş dövləti qurma planları onların bu yolda canlarını vermə səbəbindən yarım qalsa da bu işi sona çatdıran varis Şeyx İsmayıl oldu. İsmayılın 1499-cu ildə siyasi məqsədlərinə çatmaq üçün yola çıxarkən Anadoluda qüvvə toplaması əbəs yerə deyildi. Məşhur Səfəvişünas alimimiz Oqtay Əfəndiyevin tədqiqatlarından bəlli olur ki, İsmayılın Kiçik Asiyaya daxil olanadək artıq Azərbaycandan topladığı qoşunu Şamlu, Rumlu, Ərəşli, Zülqədər tayfaları və Qaradağ, Əhər və Talış sufilərindən ibarət idi (Əfəndiyev, 2007, s. 44). Dolayısı ilə, bu dövrdə qızılbaşlıq təriqəti Azərbaycanda məhz bu tayfalar arasında əsas rola malik idi və İsmayıl bir şeyx olaraq onların “piri, mürşidi” hesab edilirdi. Doqquz Ulamda Kiçik Asiya qızılbaşlarının başçısı Qaraca İlyasın da ona qoşulması qızılbaş qoşunlarının sayını artırır. Daha sonra Ustaclu, Təkəli, Əfşar, Qacar, Varsaq türkmənlərinin hesabına qızılbaş qoşununun sayının artması göstərir ki, İsmayıl ümumilikdə qızılbaş olan bütün türkmən tayfalarının ideoloji rəhbəri idi və hələ az yaşlı olmasına baxmayaraq sürətlə məşhurlaşan şeirləri ilə ata-babasının ideoloji davamçısı olmasını sübut edə bilmişdi. Qızılbaşlıqla bərabər bütün sufi təriqətlərinə xas olan pir-mürşid rəhbərliyinə sözsüz tabeçilik Səfəvilərin bu dövrdə siyasi baxımdan əlindən tutan ən əsas prinsiplərdən biri idi. Məhz dövlətin yaranması ərəfəsində də rəhbərə sözsüz tabeçilik vahid idarəetməni həyata keçirməklə qələbəni asanlaşdırardı. Qaynaqların verdiyi məlumatlardan aydın olur ki, Ərzincan müşavirəsində hərbi yürüşün istiqaməti məsələsində bir neçə təklif irəli sürülsə də sonda məhz İsmayılın təklifi ilə Səfəvilərin düşməni olan Şirvanşah Fərrux Yəsara qarşı çıxmaq qərara alınır. Məlumdur ki, tarixi Azərbaycan torpaqlarında sufilərin əsas məkanı Şirvan olmuşdur və bu ərazidə sufiliyin müxtəlif qolları yayılmışdır. Şeyx Cüneydin də, Şeyx Heydər də Şirvan və Dağıstan üzərinə cihad yürüşləri bəlkə də qızılbaşlıq təriqətini bu





bölgələrə yaymaqla həm tərəfdarlarını artırmaq, həm də varlanaraq daha da güdrətlənmək məqsədi güdmüşdür. İsmayılın ilk olaraq Azərbaycana deyil, Şirvana hücumunu da qarşıya qoyulan planın bir hissəsi kimi qəbul etmək olar. Burada qətlə yetirilmiş ata-babasının heyfini almaqla bərabər ələ keçirilən qənimət və xəzinə ilə qızılbaş sufilərin yanında bir daha mövqeyini möhkəmlətmək əsas məqsədə gedən yolda böyük dəstək vermiş olardı. Təbii ki, İsmayılın əsas məqsədi Azərbaycanda möhkəmlənmək idi (Bayramlı & Şabiyev, 2017, s. 22).

Dövrün qaynaqlarında Şah İsmayılın nəşəbinin "18 sülalədən İmam Musa Kazıma çatması" (Tərbiyə, 1987, s. 365) ciddi-cəhdlə isbat edilərsə də, İsmayıl Səfəvinin Ərdəbil türkü olması şəxsizdir (Petruşevskiy, 1949, s. 69). Bunu Səfəvişünas tarixçilərin neçə nəslə artıq sübut etmişlər. Diqqətçəkən əsas məsələ Qızılbaşların Şeyx İsmayılın qatışı Əl-Kərkiyə Əlinin sarayında pənah tapması və burada böyüyüb boya-başaya çataraq Lahicanı tərək edərək ətrafına Qızılbaş türkmənləri toplamasıdır. Azərbaycanda qızılbaşların şiələlərə nisbətə sayca az olmasına baxmayaraq onların ortağ Həzrəti Əli məhəbbəti Kərkiyə Əlini İsmayıl və qızılbaşlara yardımına vadar etdi. Məsələyə bu baxımdan yanaşsaq, qızılbaşların Azərbaycanda hakimiyyətə gəlməsində şiəlik bir müttəfiq rolunu oynamışdı. Səfəvilərin geniş kütlələri öz tərəfinə çəkmək üçün şiəlik bayrağı altında çıxış etmələri haqqda fikri hələ A. A. Bakıxanov söyləmişdi (Bakıxanov, 1951, s. 94). Lakin məlumdur ki, Şeyx Cüneydin ölümündən sonra daha da artan bu siyasi mübarizədə hərəkət şiəlik adı altında deyil, qızılbaşlıq adı altında tanınır. Türkmən qızılbaş tayfalarının qızılbaşlıq bayrağı altında birləşdirilmiş gücündən yararlanaraq hakimiyyətə sahiblənmək hədəfinə çatıb şahlıq taxtına yiyələnmək, Anadolu və Azərbaycanın bir qisminə hakim olan bu ideologiyayı artıq böyük bir imperiyanın bütün ərazisində olduğu kimi qəbul etdirmək o qədər də uğurlu olmaya bilirdi. Oruc bəy Bayat, İsmayılın şah elan edilməsi ilə bağlı söz açarkən onun titulunu belə qeyd edir: "İsmayıl şeyx Ərdəbili Qızılbaş işna-əşəri" (Oruc bəy Bayat, 1988, s. 69). Şiə firqələri içərisində işna-əşəri ən populyar olanlardandır, Azərbaycan əhalisinin əksəriyyətinin Şafei məzhəbində olması haqqda məlumatlar vardır (Gəncəalp, 2012, s. 61). Qızılbaşlıq sayəsində hakimiyyət taxtına əyləşən Səfəvilərin dövləti Avropa qaynaqlarında Qızılbaş dövləti, Şah İsmayılın özü də Böyük Sufi adlandırılmışdır. Görünür, şiəlik bayrağını istifadə edərək qızılbaşlıqla şiəliyin ortağ postulatları üzərindən sufiliyin bir sıra qaydalarına sadıq qalaraq artıq sadəcə şeyxə deyil, şahla lazım olan keyfiyyətlər baxımından idarə etmək daha məqsədə uyğun idi. Odur ki, Şah İsmayılın idarə sistemi və ideologiyası artıq şeyxlik dövründəkindən bir sıra fərqli xüsusiyyətlərə malik idi.

## Nəticə

Qızılbaşlıq türkmən mental keyfiyyətlərini və yaşam tərzini özündə ehtiva edən bir tərifi kimi meydana çıxmış, söz deyib, saz çalmağı xoşlayan azad ruhlu insan toplumu idi. Türkmən tayfalarının hamısına bu keyfiyyəti aid etmək olar. Səfəvilərin Şeyx Cüneydə qədərki dövrü sufi

ideologiyasını özündə daşımaqdaydı, amma hadisələrin sonrakı gedişi Səfəvi sufilərini artıq əvvəlki ideallarından geri çəkilmələri və zamanın tələblərinə uyğun başqa səmtdə inkişaf etmələri üçün şans yaradır. Bu zaman kəsiyində qızılbaşlıq artıq türkmənlər arasında öz milli keyfiyyətlərini itirmədən dini inanclarını arıdib siyasi idarəetməni asanlaşdıran bir tərziyə çevrilir. Məhz Şeyx Heydərin də dövrü bununla xüsusi olaraq seçilir. Şeyx olduqdan sonra İsmayıl da atasının qoyduğu yoldan davam edir, həmin qızılbaşlara mürşid olaraq mübarizəsini davam etdirir. Şeyx İsmayılın eyni zamanda məşhur bir ozan olması da onun ideyalarının yayılmasına rəvac verir. Əsl qızılbaş mürşidinə çevrilən Şeyx İsmayıl Şirvanşah Fərrux Yəsər üzərində qələbədən sonra onları yeni qələbələrə aparır və 1501-ci ildə Təbrizdə özünü şah elan etməklə Azərbaycanda hakimiyyətini qazanır. Şeyx İsmayılın düzgün qurulmuş proqramı özünü doğruldur. O, artıq bir ruhani başçıdan dünyəvi başçıya çevrilsə də şeyx olaraq fəaliyyətini davam etmək məcburiyyətində qalan şah artıq dövləti idarə etməli idi. Təbii ki, bu onun ideoloji lider kimi malik olduğu səlahiyyətləri azaltmırdı, əksinə, artırırdı. Lahicəndə keçirdiyi dövrdə şiəliyə kifayət qədər bələd olan İsmayıl qızılbaşlıqla şiəliyin ortaq nöqtəsi olan Həzrət Əli sevgisinə əsaslanaraq artıq təcridən bu məqam üzərindən şiələri də qızılbaşlarla bərabər öz ətrafında cəmləməyə nail olur və müxalif sünni hakimiyyətini çökdürür. Qızılbaşlığa qədər mövcud sufilikdə dünya düzənini dəyişmək deyil, öz nəfsini təmiz saxlamaq, siyasi hadisələrdən kənar olmaq əsas məqsəd idisə, qızılbaşlıqla yeni bir mərhələ - yeni dünya düzənini qurmaq, hökmü-rəvan olmaq əsas məqsədə çevrilir. Qızılbaşların bu gizli məqsədini İsmayıl bir mürşid kimi ideoloji olaraq inkişaf etdirir və nəticədə sadəcə bir coğrafiyada hakim olan bu ideologiyayı qurduğu dövlətin bütün ərazisində hakim ideologiyaya çevirir. Şeyxlikdən dövlət başçısına - şahlığa gələn yolda vacib olan əsas ideallar saxlanılır, digərləri təcridən aradan qalxaraq onun yerini daha çoxsaylı əhalini rahatlıqla öz yanına çəkə biləcək postulatlar tutur. Beləliklə, Qızılbaşlığın Şeyx Cüneydlə başlayan hakimiyyət davası Şeyx İsmayılın siyasi bacarığı və şəxsi keyfiyyətləri sayəsində düzgün tarixi zamanda Qızılbaş dövləti kimi tanınan Səfəvilər dövlətinin yaranması ilə bitir. Azərbaycan Səfəvilər dövlətinin yaradıcısı olan Ərdəbil türkü Şeyx İsmayıl Şah İsmayıl adlanaraq Azərbaycan taxtına əyləşir və qısa müddətdə dövlətinin hüdudlarını genişləndirərək imperiyaya çevirir. Lakin bu dövlətin hakim dini artıq sufilikdən qopub gələn bir qızılbaşlıq deyil, qızılbaş şiəliyi idi. Yaradığı dövlətin daha yaxşı mühafizəsi və siyasi inkişafı üçün gərəkən tədbirlər içərisində qızılbaşlıqdan bir addım geri durmaqla şiəliyin qızılbaşlığa uyan tərəflərini cəmləyərək ümumi bir ideologiyaya - qızılbaş şiəliyi formalaşır ki, bu ideologiyaya müsəlman mənsubiyyəti ilə yanaşı etnik kimliyi də qorunmalıydı. Odur ki, nəticə olaraq, dövlətçiliyin sırayı tərziçilikdən üstün gələrək sonunda şeyxlikmi, şahlıqmi məqamının seçimi qarşısında şahlıq daha önə çıxan bir keyfiyyət kimi özünə yol açır.



## İstifadə Edilmiş Ədəbiyyat

- Bakıxanov, A. (1951). *Gülüstani-İrəm*, Azərbaycan SSR EA nəşriyyatı.
- Bayramlı, Z., & Şabiyev, B. (2017). *Azərbaycan Səfəvilər dövləti (XVI-XVII əsrlər)*, BDU nəşriyyatı.
- Ələsgərova, N. E. (2002). *Sufiyskoye bratstvo Qulşaniyyə*, Peterqburqskoye Vostokovedeniye.
- Əfəndiyev, O. Ə. (2007). *Azərbaycan Səfəvilər dövləti, Şərq-Qərb*.
- Gəncalıp G, (2012). *Səfəvilər*, Qanun.
- Xətayi, Şah İsmayıl. (2006). *Seçilmiş əsərləri*, Çəşioğlu.
- Orucbəy Bayatın –“İranlı Don Juanın” kitabı (1988), (rus dilində) Yazıçı.
- Petruşevskiy, İ. P. (1949). *XVI-XIX əsrin əvvəllərində Azərbaycan və Ermənistanda feodal münasibətləri tarixi oçerkləri*, (rus dilində) LDU nəşriyyatı.
- Tərbiyyət, M. (1987). *Danişməndani-Azərbaycan*, Azərnəşr.



## Şah I. İsmail-i Safevî'nin kadim müridleri: Varsak Türkmenleri (Farsaklar)

Ali Sinan Bilgili    
Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Özet

Bu çalışmada Çukurova ve İç-İl'in ova ve kuzeyindeki dağlık bölgede (Toroslar/Kûh-i Bulgar) XIV.-XVI. asırlarda, yaşayan ve kaynaklarda *Varsak/Farsak Türkmenleri* ismiyle zikredilen Türkmen topluluğu ele alınmaktadır. İşbu çalışmada genelde Safeviyye tarikatının, özelde ise Şah İsmail'in Varsak Türkmenleriyle olan münasebetleri konu edilmiştir. Varsakların Safevilerle ilişkisi Şeyh Cüneyd-i Safevî'nin Erdebil'den ayrılarak Anadolu'ya gelmesiyle başladı (1449). Şeyh Cüneyd, Osmanlılar ve Karamanlılardan itibar görmeyince Toros Dağları'nda yaşayan Varsakların yanına sığındı. Karamanlıların baskısı üzerine Varsaklardan edindiği müridleri ile Suriye'ye kaçtı. Ancak burada da tutunamayınca yine yanında Varsaklar olduğu halde Akkoyunlu Uzun Hasan'ın hâkimiyetindeki Diyarbakır'a gitti. Uzun Hasan Beg, rakibi Karakoyunlulara karşı Şeyh Cüneyd'in gücünden istifade etmek için onunla akrabalık bağı kurdu. Şeyh Cüneyd 1459'da yanına Varsakları ve diğer müridlerini alarak Erdebil'e geldi. Böylece Varsaklar, Safeviyye tarikatının önemli destekçilerinden oldu. Bu desteği Şeyh Haydar-ı Safevî ve Şah İsmail-i Safevî'ye de veren Varsaklar, Safevî Devleti'nin kuruluşunda da rol aldılar (1502). Ancak nüfuslarının az olması sebebiyle Ustaçlı, Tekelü boyları gibi birinci derecede makamları işgal edemediler. Bununla birlikte her daim Şah I. İsmail'in kadim müridleri ve savaşçıları oldular. Nitekim Osmanlılar Kemah Kalesi'ni kuşattıklarında bir avuç Varsak, Şah İsmail'in emri üzerine son nefer kalıncaya kadar direndiler.

**Anahtar Kelimeler:** Şeyh Cüneyd, Şah I. İsmail, Varsaklar, Osmanlı Devleti, Safevî Devleti.

## Ancient disciples of Safavid Shah Ismail I: Varsak Turkmens (Farsaks)

### Abstract

This study deals with the Turkmen community living in the mountainous region (Taurus Mountains/Kûh-i Bulgar) in the plains and north of Çukurova and İç-İl (Taurus Mountains/Kûh-i Bulgar) in the XIVth-XVIth centuries and referred to as 'Varsak/Farsak Turkmens' in the sources. In this paper, the relations of the Safavid sect in general and Shah Ismail-i Safavi in particular with the Varsak Turkmens will be discussed. The relationship of Varsaks with the Safavids began when Sheikh Juneyd-i Safavi left Ardebil and came to Anatolia (1449). When Sheikh Juneyd was not respected by the Ottomans and Karamanids, he took refuge with the Varsaks living in the Taurus Mountains. Upon the pressure of the Karamanids, he fled to Syria with his disciples whom he recruited from Varsaks. However, when he could not hold on there, he went to Diyarbakır, which was under the rule of Akkoyunlu Uzun Hasan Beg, even though he had the Varsaks with him. Uzun Hasan Beg established a kinship bond with Sheikh Juneyd in order to benefit from his power against his rival Karaqoyunlu. Sheikh Juneyd came to Ardabil in 1459, taking Varsaks and his other disciples with him. Thus, Varsaks became important supporters of the Safavid sect. Varsaks, who also gave this support to Sheikh Haydar-i Safavi and Shah Ismail-i Safavi, also played a role in the establishment of the Safavid State (1502). However, due to their small population, they could not occupy primary positions like the Ustaçlı and Tekelü tribes. However, they have always been Shah Ismail's ancient disciples and warriors. As a matter of fact, when the Ottomans besieged Kemah Castle, a handful of Varsaks resisted until the last man remained, upon the order of Shah Ismail.

**Keywords:** Sheikh Juneyd, Shah Ismail, Varsaks, Ottoman State, Safavid State.

## Giriş

Şeyh Safiyyüddin-i Erdebilî'ye (1252-1334) nispetle Safevîyye ismiyle anılan tarikat gerek Azerbaycan ile İran'da ve gerekse Anadolu'da yaşayan Türkmenler üzerinde dinî inançlar açısından derin tesirler yapmıştır. Hususiyetle Evliya Çelebi'nin (1314: 2/275) "*Kutb-ı âlem-i ruhanî, sakin-i külbe-i Subhânî*" olarak nitelendirdiği Şeyh Safiyyüddin-i Erdebilî'ye duyulan hürmet ve saygı ile başlayan bu tesir, onun ahfadından Şah I. İsmail-i Safevî'nin (1501-1524) Safevî Devleti'ni kurmasıyla zirveye ulaşmıştır. Safevîyye'nin Azerbaycan-İran coğrafyasındaki yayılışını, Hacı Ali-yi Safevî'nin (ö.1429) 1427'de Hacca giderken Suriye'de, Şeyh Cüneyd-i Safevî'nin Anadolu'da yürüttükleri faaliyetler ile bu coğrafyalarda da yayılması takip etmiş, yerleşik ve konar-göçer binlerce Türkmen'in Safeviyye Tarikatı'na intisap etmesini sağlamıştır. Şeyh Cüneyd-i Safevî'ye intisap eden teşekküllerinden biri de Varsak (Farsak) Türkmenleri olmuştur. Varsakların Şeyh Cüneyd ile başlayan Safeviyye'ye bağlılıkları onun oğlu Şeyh Haydar-ı Safevî ve torunu Şah I. İsmail-i Safevî devirlerinde de devam etmiş ve Safevî Devleti'nin kuruluşunda rol oynamışlardır.

Varsak/Farsaklar anayurdu Çukurova ve Taşeli olan bir Türkmen federasyonudur. Bu federasyon Yüregir, Kınık, Bayındır, İğdir, Salur, Kargın, Dodurga, Kargın, Beğdilli gibi Oğuz boylarına bağlı aşiretlerin oluşturduğu Ulaş, Kosun, Kuştemür, Gökçelü, Esenlü, Orhanbeğlü, Elvanlu, Ozanlar, Gurbetân gibi taifelerin birleşmesinden oluşmuş bir Türkmen gurubudur. Bu Türkmen gurubu Çukurova'nın fethinde büyük bir rol oynamıştır. Osmanlıların Karamanoğulları ve Memlûklerle giriştiği mücadelelerde etkili olan Varsaklar, 1516 Mercidabık ve 1517 Ridaniye savaşları sonucu Osmanlı hâkimiyetine girmişlerdir (Bilgili, 2000).

### 1. Şeyh Cüneyd-i Safevî ve Varsaklar

Şeyh İbrahim-i Safevî'den (ö.851/1447) sonra tarikat postuna oturan Şeyh Cüneyd-i Safevî'nin (ö.864/1460) müritlerinin çoğalmasıyla güçlendikçe siyaset ve iktidar hevesine kapılması, Azerbaycan'a hâkim olan Karakoyunlu Cihan Şah (1438-1467) ile şeyhin amcası Şeyh Cafer-i Safevî'yi tedirgin etmiştir. Şeyh Cafer-i Safevî'nin telkinleri üzerine Cihan Şah'ın baskıları sonucu Şeyh Cüneyd 1448'de Erdebil'i terk ederek Anadolu'ya gelmiştir (Arayanca, 2010, ss. 74-75). Anadolu'da Erdebil tekkesinin mürit ve halifelerinden bulunmaktaydı. Erdebil tekkesiyle bağlantısı olan çevrelerde dâhil yeni bir tartışmayı sadece tekke içerisinde değil dışında da başlatmıştır (Taşğın, Taşğın, Tuğcu, & Himoğlu, 2022, ss. 125-145). Osmanlı sınırlarına geldiğinde devrin hükümdarı Sultan II. Murad'a (1421-1444) bir elçi göndererek dergâh kurmak için Kurt Belî'nin kendisine temlik edilmesini talep etmiştir. Ancak Şeyh'in fikirleri ve inançları uygun bulunmayarak kendisine "*Bir tahta iki padişah sığmaz*" cevabı verilmiş ve 200 filori gönderilmiştir. Elçi olarak gelen dervişlere de 1000 akçe harçlık verilmiştir. Osmanlılardan destek alamayan Şeyh

Cüneyd, tahminen 854/1450'de Karamanlı başkenti Konya'ya göçmüş ve Şeyh Sadreddin-i Konevî'nin (ö.1274) dergâhına misafir olmuştur. Burada iken dergâhın şeyhi Şeyh Abdullatif Kudsî (ö. 856/1452) ile yaptığı bir tartışmada fikirlerini beyan edince, Şeyh Abdullatif Kudsî tarafından tekfir edilmiş, bunun üzerine Konya'dan ayrılarak Varsakların yaşadığı Toros Dağları eteklerine gitmiştir. Böylece Safeviyye ile Varsaklar arasında ilk temas kurulmuştur. Her ne kadar Varsakların yaşadığı bölgeye, yani Toros Dağları ve Çukurova'ya bakıldığında, Şeyh Cüneyd'den önce bu coğrafyaya yakın bir yer olan Suriye'ye Hâce Ali-yi Safevî'nin geldiği bilinmekle birlikte, Varsaklarla bir münasebette bulunduğu dair kaynaklarda bir bilgi bulunmadığından ilk temasın Şeyh Cüneyd ile başladığını söylemek mümkündür. Şeyh Cüneyd'e ilk olarak Varsaklar, daha sonra Musullu, Döğer, Harbendelü, İnallu ve Karamanlı aşiretleri katılmıştır. Şeyh Abdullatif Kudsî, Karaman Begi İbrahim Beg'e (1423-1464) bir şikâyet mektubu yazarak Şeyh Cüneyd'in amacının sufilik olmadığını, "*şerî'at bozub kendü emaret talep ettiğini*" bildirmiştir. Bunun üzerine Karamanoğlu İbrahim Beg Varsak beylerinden Şeyh Cüneyd'i tutuklamalarını istemiştir. Ancak Varsak beylerinin bir kısmı Şeyh Cüneyd'in müridi olduklarından İbrahim Beg'in emrine uymayarak onunla birlikte yurtlarını terk ederek Memluklerin hâkimiyetindeki Halep Vilayeti'nde gitmiştir. İskenderun bölgesindeki Ersüz Dağı'nda (Cebel-i Arus) Bilaloğlu'nun elindeki ıssız bir kaleyi ondan alarak tamir ettirmiş ve burada bir dergâh kurmuştur. Bundan sonra Varsak müridlerini çevredeki Türkmen aşiretlerine göndererek inancını yaymaya çalışmıştır. Dulkadir ilinden ve 1416'da Sultan I. Mehmed (1413-1421) döneminde isyan eden Şeyh Bedreddin-i Simavî'nin (ö.1420) arda kalan müridlerinden katılanlarla gittikçe güçlenmiştir. Şeyh Cüneyd'in faaliyetleri ve inançları Halep'te ikamet eden Zeyniyye Tarikatı şeyhi Abdülkerim Halife ve Mevlevî şeyhi Ahmed Bekrî'yi rahatsız etmiş ve bunlar Memluk Sultanı Çakmak'a (1438-1453) bir mektup göndererek Şeyh Cüneyd'i şikâyet etmişlerdir. Bunun üzerine Memluk ordusu üzerine sevk edilince birçok müridi öldürülmüş, Şeyh ise yanındaki az sayıdaki Varsak ve diğer Türkmenlerle Canik taraflarına kaçmıştır (1453) (Aşıkpaşaoğlu, 1949, ss. 249-250). Burada Niksar Emiri Taceddinoğlu Mehmed Bey tarafından iyi karşılanan Şeyh Cüneyd bölgedeki Çepni Türkmenlerinden edindiği yeni müntesipleriyle 1456'da Trabzon'a saldırmıştır (Tekindağ, 1993, s. 460; Bostan, 2012, ss. 46, 368). Ancak bu sırada Fatih Sultan Mehmed Rumeli beylerbeyi Hızır Beg'i Trabzon üzerine gönderince Şeyh Cüneyd buradan ayrılarak Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan Beg'in (1452-1478) hükümrân olduğu Diyarbakır'a giderek ona sığınmıştır. Uzun Hasan Beg, müşterek düşman Karakoyunlu Cihan Şah'a karşı faydalanmak için onu iyi karşılamış ve kız kardeşi Hatice Begüm'le evlendirmiştir. Şeyh Cüneyd 1459'da Erdebil'e dönmüş ise de Cihan Şah, onun rakibi olan Uzun Hasan Beg ile ittifak yapmasına kızarak şehirden ayrılmaya zorlamıştır. Erdebil'i terk eden Şeyh Cüneyd, Şirvanşah ülkesi üzerinden gayrimüslim Çerkezler üzerine sefere çıkmıştır. Dönüşte Karabağ'a yerleşen Şeyh Cüneyd, Şirvanşah hükümdarı Sultan Halil Beg'in (1418-1463) bölgeyi terk etmesi isteğine

karşı çıkmıştır. Bunun üzerine harekete geçen Sultan Halil, Karasu mevkiinde 4 Mart 1460'da yapılan savaşta Şeyh Cüneyd'i öldürmüştür (Hasan-ı Rumlu, 2006, ss. 393-395; İskender Bey Münşi-yi Türkmen, 2019, C.I/1-2-3, s. 20; Yınanç, 1993, s. 244; Hinz, 1992, ss. 15-23, 27, 34-35).

Şeyh Cüneyd'in yerine Safeviyye Tarikatı mensuplarına "Kızılbaş" denilmesine sebebiyet veren oğlu Şeyh Haydar-ı Safevî geçmiştir. Şeyh Haydar'ın gayrimüslim Çerkezler üzerine yaptığı seferlerde ordusunda bulunan Türkmenlerden biri de yine Varsaklardır. Dedeyev (2016, ss. 111, 116), Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde yer alan Mart 1480 tarihli bir belgeye istinaden Şeyh Haydar'ın Uyuz Beg adlı komutanının, 1469'da Rum Mehmed Paşa'yı mağlup eden Uyuz Beg-i Varsak olduğunu, Osmanlıların Torosları ele geçirmesinden sonra muhtemelen Azerbaycan'a göç ettiğini yazar. Uyuz Beg'in Varsak ülkesinde iken gerçek ismi Ulaşoğlu Hasan Beg olup (Bilgili, 2000, s. 25), belgede zikredilen kişiyle aynı kişi olup olmadığı tam olarak tespit edilememiştir.

## 2. Şah I. İsmail-i Safevî ve Varsaklar

Varsakların Safevî şeyhlerine bağlılığı Şeyh Haydar'ın oğlu Şeyh İsmail-i Safevî döneminde de devam etmiştir. Varsaklar, İsmail-i Safevî'nin şeyhlikten şahlığa geçiş sürecinde Safevîlerin siyasî ve askerî faaliyetleri içerisinde yer almış, devletin kurulmasında diğer Türkmen aşiretleri yanında onlar da rol oynamışlardır.

İsmail-i Safevî 1499'da atası Şeyh Safiyyüddin-i Erdebilî'nin şehri ve Safevîlerin mukaddes payitahtı Erdebil'e gelerek şeyhlik postuna oturmuştur (Javanshir, 2007, s. 146; Aydoğmuşoğlu, 2023, s. 179). Ancak Erdebil Hâkimi Ali Beg-i Cakirli'nin baskısıyla buradan ayrılarak 1500 yılında Bingöl (Min-göl) üzerinden Erzincan'a gelmiştir (Javanshir, 2007, s. 147; Gündüz, 2010, s. 253). Burada iken Anadolu'nun muhtelif kesimlerinde yaşayan Safeviyye Tarikatı'na bağlı müritler Şeyh'e katılmaya davet edilmiştir. Osmanlı Sultanı II. Bayezid'in aldığı tedbirlere (Emecen, 2018, ss. 341-363) rağmen Şam, Diyarbakır, Sivas, Bayburt gibi yerlerden yanına varabilen 7.000 nefer Şamlu, Rumlu, Tekelü, Avşar, Çepni, Dulkadirli, Kaçar, Karacadağ Türkmenlerinin yanı sıra Varsaklar da ona katılmıştır (Həsən Bəy Rumlu, 2017, s. 364; İskender Bey Münşi, 2019, C.I/1-2-3, s. 30). Burada iken Osmanlılar ile karşılaşmayı göze alamayan İsmail-i Safevî, yanındaki Varsak ve diğer Türkmen müritleriyle birlikte zayıflamış olan Akkoyunluların hâkim olduğu Azerbaycan'a yönelmiştir. 1500 yılında Şirvanşah hükümdarı Ferruh Yaser Begi (1463-1500) mağlup ederek babasının intikamını aldığı gibi Şamahı ve Bakü'yü de ele geçirmiştir. Daha sonra Akkoyunlu Elvend Beg'i (1498-1505) Nahçıvan yakınlarındaki Şerür savaşında mağlup eden (Mart 1502) İsmail-i Safevî, *darussaltanat* Tebriz'i ele geçirmiştir (İskender Bey Münşi, 2019, C.I/1-2-3, s. 31; Həsən Bəy Rumlu, 2017, ss. 354-380; Kazvinî, 2011, ss. 30-36; Nevaî, 1347, ss. 36-40). İsmail-i Safevî, Tebriz'de Şah ilan edilirken (1502) Varsaklar da onunla birlikte dir. Ancak Safevî Devleti'nin kuruluşu esnasında güçlü Türkmen boyları merkez ve taşra teşkilatında vezirlik ve emirülümeralık



gibi mühim vazifeleri ele geçirirken Varsaklar daha mütevazı kademelerde görev almışlardır. Çoğunlukla da Şah'ın hassa askeri olan "korucu" (Korcı, Kurcı, Kurçı) ve "halifelik" gibi vazifelerle görevlendirilmişlerdir. Nitekim Şah I. İsmail döneminde Kara Üveys Beg-i Varsak, Mahmud Beg-i Varsak, Muhammed Beg-i Varsak, Yusuf Beg-i Varsak ile kardeşleri Kasım Halife-yi Varsak ve Hasan Halife-yi Varsak, Şah I. Tahmasb zamanında Kasım Halife-yi Varsak, Mustafa Sultan-ı Varsak ve oğlu Şuca' Beg-i Varsak ile mülazımı Murad Beg gibi Varsak beylerinin Safevî askerî-idarî teşkilatı içerisinde yer aldıkları görülmektedir.

Bunlardan kurçı Kara Üveys Beg, Şah I. İsmail tarafından Yavuz Sultan Selim'in (1512-1520) Tebriz'den İstanbul'a döndüğünü bildirmek üzere Horasan'a haberci olarak gönderilmiştir (Həsən Bəy Rumlu, 2017, s. 427). Mahmud Beg, 1511-1512 yıllarında Diyarbakır Vilayeti'ne bağlı Erzincan ve Kemah'ı tiyul (dirlik) olarak tasarruf etmekteydi. Mahmud Beg, devlet hazinesine 15 tümen (150 bin dinar) vergi ödemekteydi. Yusuf Beg Kemah kûtvâlî<sup>1</sup> olup, kimi zaman Erzincan'da ikamet ederdi. Bu esnada kendi yerine vekil olarak Muhammed Beg'i Kemah Kalesi'ni korumakla görevlendirmişti. 1510 yılında bazı Kürt aşiretleri isyan edip Erzincan'a baskın yapmış ve Yusuf Beg ve Hüseyin Beg-i Çepni'nin evini yağmalamışlardır. Bölgeyi savunan Safevî kuvvetleri yetersiz kalınca Muş Hâkimi Ürkmez Beg-i Dulkadir isyanı bastırmakla görevlendirilmiştir (Musalı, 2019, ss. 731, 733, 748). 1514 Çaldıran Savaşı esnasında Safevî ordusunda Durmuş Han-ı Şamlu, Muhammed Han-ı Ustaclu, Nur Ali Halife-yi Rumlu, Halil Sultan-ı Dulkadir, Hüseyin Beg Lala, Pire Beg-i Çavuşlu, Sultan Ali Mirza-yı Avşar, korçibaşı Sarı Pire Beg-i Ustaclu'nun yanı sıra Yusuf Beg-i Varsak da bulunmaktaydı. Bunlardan Yusuf Beg ve Sarı Pire Beg en ön safta yer alan süvari birliklere komuta etmekteydi. 23 Ağustos 1514'de yapılan Çaldıran Savaşı işte bu Varsak ve Ustaclu beylerinin saldırısıyla başlamıştır. Osmanlılar bu süvari saldırısını bertaraf ederken Sarı Pire Beg öldürülmüş (Efendiyev, 1993, s. 50), Yusuf Beg ise kurtulmuştur. Zira az sonra Yusuf Beg'in Nur Ali Halife'nin komutası altında Osmanlı Bıyıklı Mehmed Paşa'ya karşı yapılan savaşta yer aldığı görülmektedir. 19 Haziran 1515'de Erzincan Hâkimi Nur Ali Halife yanında Aykutoğlu Hasan Beg-i Hınıslu ile Yusuf Beg, Ulaş Beg-i Varsak, Saru Şeyh-i Varsak ve Yaraş Bey gibi Varsak aşiretlerinin beylerinden<sup>2</sup> oluşan komutanlarıyla Erzincan yakınlarında girişilen savaşta Osmanlı Erzincan ve Bayburt Beylerbeyi Bıyıklı Mehmed Paşa'ya mağlup olmuş ve kendisiyle birlikte Ulaş Beg, Yaraş Beg ve binden ziyade Safevî askeri öldürülmüştür. Bu sırada Yusuf Beg ve Aykutoğlu Hasan Beg kaçıp kurtulmuşlardır (Musalı, 2019, s. 748).

1 Kûtvâlî, İlhanlılar, Timurlular ve Safevîler'de şehir veya kasabalarda asayişten sorumlu mahallî idarecilere veya yarı askerî memurlara verilen bir unvandır (İzgi, 2002, s. 503).

2 Kaynaklarda Ulaş Beg ve Saru Şeyh'in Varsak olduğu kayıtlı olmamakla birlikte, tahrir defterlerindeki Varsak aşiretlerine ait kayıtlardan bu beylerin Varsaklardan olduğunu söylememize imkân vermektedir (Bu isimli taife/aşiretler hakkında bkz. Bilgili, 2001, 151, 263). Yaraş Beg'in hangi boydan olduğu hakkında kaynaklarda bir kayıt bulunmamakla birlikte onun da Varsak olduğu tahmin edilmektedir.

Şah I. İsmail tarafından Erzincan hâkimi tayin edilen Nur Ali Halife-yi Rumlu'nun 1512 yılında Orta Anadolu'ya yaptığı sefer esnasında yanında bulunan Türkmen guruplarından biri de Varsaklardır. Nitekim Nur Ali Halife yanında Varsak, Avşar, Karamanlı, Turgudlu, Bozoklu, Tekelü ve Hamidlu aşiretleri (Müneccimbaşı, 1285, ss. 435-436) olduğu halde şehzade Selim ile şehzade Ahmed arasındaki mücadeleden istifade ederek Tokat civarında Faik Bey komutasındaki Osmanlı birliğini mağlup ederek burayı ele geçirmiş ve Şah I. İsmail adına hutbe okutmuştur. Üzerine gönderilen Yularkıstı Sinan Paşa komutasındaki Osmanlı birliğini de mağlup eden Nur Ali Halife daha sonra Safevî ülkesine dönmüştür (Musalı, 2019, ss. 739-744)

Varsakların Şah I. İsmail için en önemli fedakârlıkları Osmanlılara karşı yaptıkları Kemah savunmasıdır. 19 Mayıs 1515 tarihinde Muhammed Beg'in komutasındaki 300 Varsak'ın savunduğu Kemah zorlu bir kuşatmanın ardından Yavuz Sultan Selim'in de desteğiyle Bıyıklı Mehmed Paşa komutasındaki Osmanlı kuvvetleri tarafından ele geçirildi. Muhammed Beg ve emrindeki 300 Varsak'ın tamamı ölüncüye kadar direniş göstermişlerdir (Musalı, 2019, s. 746). Osmanlıların kaleyi teslim edin teklifine karşı Hasan-ı Rumlu'da kayıtlı Varsakların verdikleri

*"Velinimetimize azıcık bir mağlubiyet geldi diye o alî makamlı padişahın bizim üzerimizdeki hakkını inkâr edek ve bize emanet olarak havale ettiği kaleyi hıyanet ehli gibi size teslim edek."*

cevabı onların Şah I. İsmail'e ne derece bağlı olduklarını göstermesi bakımından kayda değerdir. Bu cevap Yavuz Sultan Selim'i hiddetlendirmiş ve şiddetli bir kuşatma başlatılmıştır. Kuşatmanın şiddeti hakkında Hasan-ı Rumlu bir şairin sözlerini şöyle kaydeder;

*"Tüfenk tütsüsünden tutuldu güneş ve ay,  
Feleğin fezası hamam sobası kimi karaldı"*

Yine Hasan-ı Rumlu Varsakların savunmasını şöyle anlatır;

Varsak gazileri ve liyakatli yiğitler ok ve taşa el attılar. Rumiler kalenin burçlarını yerle yeksan edip kaleyi zorla ve güçle ele geçirdiler. Gaziler mescide gidip sığındılar. Rumiler onların üzerine gittiler. Varsaklar kılıçlarını çekip mescidden bayıra çıktılar, başardıkları kadar dövüştüler ve hepsi mertlikle öldüler. (Həsən Bəy Rumlu, 2017, s. 429)

Kemah savunması Osmanlı kaynağı Celal-zade Mustafa (1990, ss. 163-164) tarafından da şöyle anlatılmıştır;

*"Kemâhın bir gün içinde güşâdı,  
Çıkardı evce göğe âdi.  
Cihane virdi gulgul heybet-i şâh,  
Âdem râhına gitdi ceş-i gümrâh.  
Kemâh oldu evcin sedd-i sedidi,*

*Ol idi milket-i maşrıkın kilidi.  
Ana tâbi' olan yerler tamâmı,  
Kemalinde bulub hüsn-i nizamı.  
Mutî' oldı ser-â-ser cümle halkı,  
Giderdiler gönülden bugz-u-delki.  
Müsahtar oldı hayli mülk-ü-iklim,  
Bulub fermân-ı şahı 'izz-ü-ta'zim.  
İrub Hakdan 'inayat-i 'amime,  
Memâlik oldı Rûm üzre zam'ime."*

Şah I. İsmail'den sonra tahta çıkan Şah I. Tahmasb'ın (1524-1576) iktidarının ilk yıllarında Emirülümeralık makamına tayin edilen Div Sultan-ı Rumlu ile Köpek Sultan-ı Ustaclu arasında baş gösteren iktidarı ele geçirme rekabetinde de Varsaklar etkin rol almışlardır. Bu rekabette bizzat Şah Tahmasb'ın da desteklediği Dîv Sultan'ın yanında yer alan Varsaklar, Tekelü, Şamlu, Dulkadirli boylarından oluşan ordunun 1526'da Ustaclu Köpek Sultan'ın ağır bir yenilgi almasına katkı sağlamışlardır (Gündüz, 2010, s. 413). Nitekim iki ordu Sultaniye bölgesinde Seksenek (Heştad Coft) mevkiinde karşılaştığında (Şah Tahmasb-ı Safevî, 2001, s. 21) Şah ve emirleri bir savaşa girişilmeden sulh yapılması için muteber emirlerden Kasım Halife-yi Varsak'ı elçi olarak Köpek Sultan'a göndermişlerdir. Kasım Halife "Eğer müminlerden iki deste birbiri ile vuruşursa, onları derhal barıştırın" ayeti mucibince Köpek Sultan'a barışması için hayli dil dökmüş, ancak Köpek Sultan, Kasım Halife'yi dinlemeyerek savaşa girişmiştir. Neticede mağlup olmuş ve iktidar Tekelülerin eline geçmiştir (Həsən Bəy Rumlu, 2017, s. 451-452; İskender Bey Münşi, 2019, C.I/1-2-3, s. 54). "Sultan" unvanı taşıyan Mustafa Sultan-ı Varsak, Ali Sultan-ı Zulkadirli, Çerendab Sultan-ı Şamlu ile birlikte Şah I. Tahmasb tarafından 1554-1555 yılında isyan eden Yaka Türkmenlerinden Ohlu Ayay üzerine gönderilmiş, Ohlu Ayay bu orduya mukavemet edemeyerek Harezm'e kaçmıştır (İskender Bey Münşi, 2019, C.I/1-2-3, s. 123). Hasan-ı Rumlu'nun kaydından yapılan savaş esnasında Varsaklar büyük yararlılık ve kahramanlık göstermiştir.

Varsak gazileri ve hakiki dilaverler asla öz hallerini bozmadılar ve düşmanları ok ve tüfenk darbesiyle mağlup ettiler. (Həsən Bəy Rumlu, 2017, s. 574)

*Tarih-i Kızılbaşan* adlı eserde Varsaklardan bahsederken Şah I. İsmail döneminde "muteber emirleri yoktu" dense de yukarıda belirtildiği üzere Şah'ın itibar ettiği birçok Varsak beyi bulunmaktaydı. Yine aynı eserde Musa Beg, Haf Hâkimi Hasan Halife, Mustafa Beg ve Durmuş Halife Varsak beyleri olarak zikredilmiştir (Kızılbaşlar Tarihi, 2015, s. 68).

Yukarıda da belirtildiği üzere Varsaklar bir federasyon şeklinde teşekkül etmişti. Şeyh Cüneyd ve Şah İsmail ile birlikte Azerbaycan'a

göçeden Varsak konfederasyonuna bağlı aşiretlerden bazılarının isimleri Osmanlılar tarafından 16 ve 18. yüzyılda tertip edilen tahrir defterlerinde kayıtlıdır. 1595 tarihli Gence Eyaleti tahrir defterinde kayıtlı Yavlak Nahiyesi'nde ve Karaağaç Kazası'ndaki Hacılar taifesine bağlı Gökçelü cemaatlerinin Varsaklardan olduğu tahmin edilmektedir (BOA, TT.d 699, s. 82, 115). III. Murat devrinde Varsakların Kosun boyuna bağlı bir Toguz aşireti Tebriz'in Sarıkurgan Kazası'nın Ahneci Nahiyesi'nde aynı adlı köyde yaşamaktaydı. 1727-1728 tarihli tahrir defterlerinde rastladığımız Ulaş ve Gökçelü adlı aşiretler, Kosun boyuna bağlı Arıklı, Ozanlı, Sarubeglü ve Toguz aşiretleri Safevî hizmetinde bulunan Varsaklardır. Nitekim Urmiye Sancağı'nda Gökçelü (BOA, TT.d 910, s. 223), Tiflis Eyaleti'nde Büyük Ulaşlı, Küçük Ulaşlı, Ulaşlı-yı Koyunluca ve Arıklı (BOA, TT.d 897, s. 8, 483), Gence'nin Şemkirbasan Nahiyesi'nde Arıklı isimli aşiretler yaşamaktaydı. Şemkirbasan'da meskûn Arıklıların Artapa ile Hünesin arasında yaylayıp, Köhneli köyünde kışlayan ve Halha Kazası'nda Toprakkale'de kışlayıp, Karakaya'da yaylayan iki grubu vardı. Sarubeglü aşireti Urmiye'nin Belde Nahiyesi'ne bağlı Seydî Kuşi, Lütuf, Kultıbaş ve Çöptürüş köylerinde yaşıyorlardı. Meraga'nın Ahneci ve Revan'nın Gerni nahiyelerinde aynı adlı köylerde yaşayan iki Toguz obası vardı. Erdebil'in Heşt-rûd ve Kendüvan Nahiyeleri'nde yaşayan Salur, Dögenlik, Elvan, Gurbet, Yayılcı, Uluarş, Karacalar, Alikav ve Saçaklı Varsaklara bağlı aşiretlerdi (Bilgili, 2002, s. 38).

İskender Bey Münşî'nin (2019, C.II/4-5-6, s. 380; C.III/1-2-3, s. 135) kayıtlarından ise 1604 ve 1623-24 yılları itibarıyla Varsak aşiretlerinin Erdebil, Serab ve Mişkin bölgelerinde hayat sürdürdükleri anlaşılmaktadır. İskender Bey Münşî 1604'de Erdebil çevresinde yaşayan Varsak aşiretlerinin Köstendil Han ve Şirvan emirlerinin hizmetine girmeleri yolunda Şah I. Abbas'ın ferman gönderdiğini, keza 1623-24'de Azerbaycan bölgesinde çıkan veba ve taun salgınında Serab ve Mişkin'de yaşayan Varsaklar ile Germud ve Halhal bölgelerinde yaşayan halktan 80.000 kişinin öldüğünü yazar.

Varsakların ana kütlesi Çukurova ve Taşeli'nde yaşamakla birlikte perakende olan bazı aşiretleri Karaman (Karacadağ, Bayburd, Eski-İl, Niğde) ve Dulkadir (Maraş, Kars-ı Zulkadriye) coğrafyasında hayat sürmüştür (Bilgili, 2000, s. 35). Şeyh Cüneyd'e katılanlar ana kütleden olmakla birlikte, Şah İsmail'e katılanlar ise Karaman<sup>3</sup> veya Osmanlı etkisinden tamamen uzakta olan Dulkadir bölgesinden giden az sayıda Varsak aşireti olma ihtimali yüksektir. Çünkü ana kütlenin yaşadığı

<sup>3</sup> Varsaklar, 1387-1483 yılları arasında cereyan eden Osmanlı-Karaman mücadelesinde çoğunlukla Karamanlılara müttefik olmuştur. Sultan I. Murad'tan itibaren başlayan Osmanlı-Karaman mücadelesinde (1387 Sultan I. Murad-Alaeddin Ali Bey savaşı) Karaman ordusunda yer almışlardır. Karaman topraklarının Osmanlıların eline geçmesi tabiatıyla Varsaklarda bir memnuniyetsizlik yaratmıştır (Bilgili, 2000, ss. 23-26). Karaman bölgesinde yaşayan Varsakların Şah I. İsmail'e katılmasının temel sebeplerinden birisi bu memnuniyetsizlik olmalıdır. Bir diğer sebep ise bölgenin Osmanlı hâkimiyetine girmesinden sonra burada kurulan müesses nizamdan birçok Türkmen aşireti gibi Varsakların da şikâyetçi olmalarıdır.

bölgelerden ne Memlûklere bağlı oldukları dönemde, ne de Osmanlıların Çukurova'ya hâkim olduktan sonra Azerbaycan coğrafyasına büyük bir göç yaşandığına dair kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Hatta Çukurova'da Osmanlı hâkimiyetinin tesisinden bir müddet sonra, 1526-27 yılında yapılan tahrir esnasında devlet memurlarının haksızlıkları, bununla birlikte Celal-zâde Mustafa<sup>4</sup> gibi bazı Osmanlı kaynaklarına göre mezhep taassubu sebeplerinden 11 Ekim 1526'da Tarsus Sancağı'na bağlı Ulaş Nahiyesi'nde Beğce Beg ve 25 Şubat 1527'de Adana Sancağı'na bağlı Kara İsalu Nahiyesi'nde Mustafa Halife oğlu Veli Halife isyan çıkarmalarına rağmen, bu isyanlar bastırıldıktan sonra büyük bir göç yaşandığına ve nüfusun azaldığına dair tahrir defterlerinde ve kaynaklarda hiçbir delil bulunmamaktadır. Özellikle tahrir kayıtları ana kültleden Azerbaycan'a bir göç olmadığını göstermesi bakımından büyük öneme sahiptir. Bir göç yaşanmamasında ana kültlede yaşayan Varsak Türkmenleri içerisinde medreselerde âlimlerin yetişmesi Türkmenler içerisinde İslâm hukukunun daha iyi anlaşılmasına ve Safeviyye Şiası propagandalarından etkilenmemelerine sebebiyet vermiştir (Bilgili, 2001, s. 134). Tabiatıyla Varsakların Azerbaycan'a göç eden nüfusları da az olmuştur. Nüfusun azlığı Varsak nüfuzunun devletin en üst kademelerinde yer almalarına imkân vermemekle birlikte Şeyh Cüneyd'ten itibaren Safeviyye Tarikatı hizmetinde bulunmaları onların güvenilir birer mürid olarak Şeyh/Şah I. İsmail'in korucuları/hassa askerleri olmasını sağlamıştır. Zira Kurçiler bizzat Şah'ı korumakla görevli özel birlikler olduklarından güvenilir Türkmen gençleri arasından seçilirdi (Özcan, 2002, s. 441). Bu durum Varsakların, büyük ve etkili boylardan Ustaçlu ve Şamlu gibi Şah nazarında canını emanet edecek kadar değerli olduklarını göstermektedir. Diğer taraftan bazı Varsak beylerinin "Halife" unvanı taşıması, halifeliğin niteliği, yetki ve sorumluluğu göz önüne alındığında (Ekinci, 1997, ss. 102-104), bunların hem Safeviyye Tarikatı içerisinde hem de idarî teşkilatta ikinci derecede önemli makamlarda bulduklarını göstermektedir.

Varsakların Safevî şahlarına bağlılığı ve önemleri Şah I. Tahmasb (1524-1576), Şah II. İsmail (1576-1577) ve hatta Şah I. Abbas (1587-1629) dönemlerinde de devam etmiştir. Nitekim Şah I. Tahmasb'ın Div Sultan ile Köpek Sultan ya da bir başka deyişle Rumlular ile Ustaçlular arasındaki mücadele esnasında en güvendiği adamı Varsaklardan Kasım Halife'yi arabulucu olarak görevlendirmesi, 1554-55'de Yaka Türkmenleri üzerine Mustafa Beg-i Varsak'ı göndermesi, keza ölümü esnasında sarayın muhafazasında Haremhane Yüzbaşısı olan Veli Beg-i Avşar'ın reisliğinde Rumlu, Avşar, Kaçar, Bayad boylarının yanı sıra Varsakların kurçiler arasında bulunması Şah nazarındaki değerlerini göstermektedir. Bu boylar taht mücadelesinde Şehzade İsmail'i desteklemiş ve onun Şah olmasını sağlamışlardır (Həsən Bəy Rumlu, 2017, ss. 574, 624; İskender Bey Münşî, 2019, C.I/1-2-3, s. 123).

4 Celal-zâde Mustafa, 1981, vrk. 163/b ve 164/a'de bu isyancılar için "mülhid ve müfsid kızılbaş" tabirlerinin kullanılması isyanların mezheple ilgili olduğunu düşündürmekle birlikte, F. Sümer, bu isyanlarda memurların zulme kadar varan keyfi hareketlerinin rol oynadığını söylemektedir (Sümer, 1964, s. 57).

Varsakların Safevî şahları ve bürokrasisine bir hediyesi de “Varsağı” olarak tesmiye edilen kendilerine mahsus şiir ve türküleridir. Varsağılar gerek sarayda, gerekse Kızılbaş beyleri arasında zevkle dinlenen âşik edebiyatı eserleridir (Sümer, 1976, s. 50).

## Sonuç

Bu çalışmada Varsakların Erdebil Tekkesi ile ilişkileri ele alınmıştır. Bu ilişkilerin Şeyh Cüneyd ile başlayarak torunu Şah İsmail'e kadar artarak devam ettirilmiştir. Şeyh Cüneyd, Erdebil'den tekkeyle olan bağlantısıyla birlikte sürüldükten sonra Osmanlı Beyliğinden yer istemiş kabul görmeyince Karaman Beyliğinde Konya'da bir süre kalmıştır. Konya'da başlattığı tartışma ardından Karaman Beyliğini Toros Dağlarına Varsaklar arasına giderek hakkındaki takibattan kurtulmuştur. Şeyh Cüneyd'in Varsaklar arasında kalışı ve Mut'tan sonra Antakya ve çevresindeki faaliyetleri Haleb'e kadar uzanmıştır. Bu süre zarfında Varsakların desteğini görmüş ve Varsaklar da Şeyh Cüneyd'e destek vermeye devam etmiştir. Şeyh Cüneyd'in Haleb'ten kaçmasının ardından Diyarbekir'e gelmesi ve ardından Erbedil ve Gürcilere yönelişi boyunca Varsaklar kendisiyle birlikte hareket eden bir topluluk olmuştur. Vefatı ardından oğlu Haydar ve torunu Şah İsmail döneminde de Varsaklar Erdebil Tekkesi ve Kızılbaş hareketi içerisinde sayıları diğer oymaklar kadar fazla olmamasına rağmen isimlerinden söz ettirmiş ve varlıklarını da hissettirmişlerdir. Şah İsmail ve daha sonraki dönemde de Varsaklar Safevi Devleti içerisindeki varlıklarını sürdürmeye devam ettirmişlerdir. Varsakların, Tarsus yani İç-İl ve Çukurova'daki varlığı Memlûklü, Dulakdirli ve Osmanlı döneminden başlamak üzere sürmüştür. Buna göre Safevilere katılan ve etkin rol oynayan Varsakların oymak olarak varlığı devam ettiğine göre topluluğun tamamın katılımı ve göçleri söz konusu değildir.

## Kaynaklar / References

- Arayancan, A. A. (2010). "Karakoyunlu Sultanı Cihanşah'ın Şeyh Cüneyd'e Karşı Aldığı Önlemler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C 3, Sayı: 11, 73-78.
- Aşıkpaşaoğlu, Ahmed Âşıkî. (1949). *Tevârih-i Âl-i Osman*, Düzenleyen Çiftçioğlu N. Atsız, Türkiye Yayınevi.
- Aydoğmuşoğlu, C. (2023). "Safevîler Dönemi", *Başlangıçtan Günümüze Türkiye-Azerbaycan İlişkileri*, ed. İbrahim Telliöğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Bilgili, A. S. (2000). "Tarsus Türkmenleri/Varsaklar", *Anadolu ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri*, (Tarsus 14 Mayıs 2000), Yörük Türkmen Vakfı Yayınları.
- Bilgili, A. S. (2001). *Osmanlı Döneminde Tarsus Sancağı ve Tarsus Türkmenleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bilgili, A. S. (2002). "Azerbaycan Türkmenleri Tarihi", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, C.7, Yeni Türkiye Yayınları, ss. 22-43.
- Bostan, M. H. (2012). *Arşiv Belgelerine Göre Karadeniz'de Nüfus Hareketleri ve Nüfusun Etnik Yapısı*, Nöbetçi Yayınları.
- Celal-zâde Mustafa (Koca Nişancı). (1981). *Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*, (Nşr. P. Kappert),
- Celal-zâde Mustafa. (1990). *Selim-nâme*, haz. Ahmet Uğur-Mustafa Çuhadar, Kültür Bakanlığı Yayınları
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Tapu-Tahrir Defterleri* (TT.d), nr: 699, 897, 910.
- Dedeyev, B. (2016). "Sosyo-Kültürel İlişkiler Bağlamında 15.Yüzyıl-16. Yüzyılın İlk Çeyreğinde Anadolu'dan Azerbaycan'a Türkmen Göçleri", *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı: 77, 103-125.
- Efendiyev, O. (1993). *Azerbaycan Safeviler Dövləti*, Azerbaycan Dövlət Neşriyyatı
- Ekinci, M. (1997). *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu, Gelişmesi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyâsî Faaliyetleri*, (Tez No: 62188) [Harran Üniversitesi Doktora Tezi]. YÖK Tez Merkezi.
- Emecen, F. M. (2018). "Şark Meselesi'nin Doğuşu", *Osmanlı Klasik Çağında Siyaset*, Kapı Yayınları.
- Gündüz, T. (2010). "Şah İsmâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.38, ss. 253-255.
- Gündüz, T. (2010). "Tahmasb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.39, ss. 413-414.

- Hasan-ı Rumlu. (2006). *Ahsenü't-Tevârih*, çev. Mürsel Öztürk, Türk Tarih Kurumu Yay.
- Həsən Bəy Rumlu. (2017). *Əhsənüt-Təvərix*, trc. Oqtay Əfəndiyev, Namiq Musalı, Kastamonu; Uzunlar Kopyalama Merkezi.
- Hinz, W. (1992). *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, trc. Tefik Bıyıklıoğlu, Tarih Kurumu Yayınları.
- İskender Bey Münşi-yi Türkmen. (2019). *Târih-i Âlem-Ârâ-yi Abbâsî*, çev. Ali Genceli, Yayına hazırlayan: İsmail Aka, C.I/1-2-3, C.II/4-5-6, C.III/1-2-3, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İzgi, C. (2002). "Kütvâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 26, ss. 503-504.
- Javanshır, B. (2007). *İran'daki Türk Boyları ve Boy Mensubu Kişiler (Safevî Dönemi-I. Şah Tahmasb Hâkimiyetinin Sonuna Kadar/1576)* (Tez No: 207462). [Doktora tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Kazvinî, Abdullatif. (2011). *Safevî Tarihi*, çev. Hamidreza Mohebbinejad, Birleşik Yayınevi.
- Kızılbaşlar Tarihi (*Tarih-i Kızılbaşan*). (2015). trc. Tufan Gündüz, Yeditepe Yayınları.
- Musalı, N. (2019). "Safevîlerin Erzincan Valisi Nur Ali Halife Rumlu Ve Anadolu'daki Faaliyetleri", *Uluslararası Erzincan Tarihi Sempozyumu (26 - 28 Eylül 2019)*, ss. 718-749.
- Müneccimbaşı Ahmed Dede. (1285). *Sahâifü'l-Ahbâr*, C.III.
- Nevâî, A. (1347). *Şah İsmail-i Safevî*,
- Özcan, A. (2002). "Kurçi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 26, s. 133.
- Sümer, F. (1964). "Çukurova Tarihine Dair Araştırmalar (Fetihten XVI. Yüzyılın İkinci Yarısına Kadar)", *DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, I/1, 1-113.
- Sümer, F. (1976). *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Selçuklu Tarihi ve Medeniyeti Tarihi Enstitüsü Yayınları.
- Şah Tahmasb-ı Safevî. (2001). *Tezkire*, çev. Hicabi Kırilangıç, Anka Yayınları.
- Taşgın, A., Taşgın, H., Tuğcu, A. C., & Himoğlu, F. G. (2022). Hacı Bayram Veli'nin Tarikatı ve Tarikat Silsilesi: Hacı Bayram Veli'nin Tarikatı ve Silsilesinde Oluşan Belirsizlik. *Edeb Erkan*, (1), 125-145. <https://doi.org/10.59402/EE001202205>
- Tekindağ, Ş. (1993). "Trabzon", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, Cild XII/1.
- Yınanç, M. H. (1993). "Cüneyd", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, Cild III.



## Səfəvi ordusu Şah İsmayıldan Şah Abbasa

Rəna Nəcəfova  ROR

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Xülasə

Səfəvi dövlətinin müntəzəm ordusunun əsası əslində Şah I İsmayıl dövründə qeyri-müntəzəm şəkildə vuruşan qızılbaş tayfalarının iştirakı ilə qoyulmuşdur. Səfəvi hökmdarları Şah I Təhmasib və Şah I Abbas ordu quruculuğuna xüsusi diqqət yetirmişlər. Məhz həmin dövrlərdə ordu quruculuğu məsələsi Səfəvi şahlarının daxili və xarici siyasətində xüsusi rol oynamışdır: Belə ki, ordunun hissələri dövlətin özəyini təşkil etmişdir. Qeyd edək ki, Şah I İsmayıldan Şah I Abbasın dövrünədək olan müddət ərzində Səfəvi ordusunun təkamül prosesi sabit, yüksələn xətlə inkişaf etməmiş, ordunun sayı və tərkibi dəyişkən olmuşdur. Bu tarixi gerçəkliyi əks etdirən qaynaqlar kifayət qədərdir. Şah I Abbas taxta çıxdıqdan sonra öz hakimiyyətini möhkəmləndirmək üçün bir sıra islahatlar keçirmişdir. Onun atdığı ilk addımlardan biri orduda köhnə sistemin ləğv edilməsi və yeni qaydaların yaradılması idi. Şah I Abbasın həyata keçirdiyi islahatlar nəticəsində yeni qoşun növləri yaradıldı, ordu odlu silahlarla, o cümlədən topla təchiz olundu. Bununla yanaşı yeni hərbi ünvanlar və vəzifələr yaradıldı. Lakin, bütün bunlara baxmayaraq tam əminliklə demək olar ki, yenə də orduda əsas qüvvə etnik baxımından qızılbaşlar olmuş və onların bütün həyatı dövründə də belə olaraq davam etmişdir. Şah I Abbas dövründə qızılbaşlar çox yaxşı bildirdilər ki, bu döyüşlərdə onları odlu silahla müdafiə edəcək digər ordu birlikləri də vardır.

**Açar sözlər:** Səfəvi Ordusu, Şah I İsmayıl, Şah I Abbas, Qızılbaş, Müstovfi.

## Safavid army from Shah Ismail to Shah Abbas

### Abstract

The basis of the regular army of the Safavid state was actually laid with the participation of the Qizilbash tribes who fought irregularly during the reign of Shah I Ismail. Safavid rulers Shah I Tahmasb and Shah I Abbas paid special attention to army building. It was during those times that the problem of building an army played a special role in the domestic and foreign policy of the Safavid shahs: Thus, parts of the army formed the core of the state. It should be stated that during the period from Shah Ismail to Shah I Abbas, the evolution process of the Safavid army did not develop in a stable, rising line, the number and composition of the army was variable. There are enough sources reflecting this historical reality. When Shah I Abbas came to the throne, he carried out a number of reforms to strengthen his power. One of the first steps he took was to abolish the old system in the army and establish new rules. As a result of the reforms carried out by Shah I Abbas, new types of troops were created, the army was equipped with firearms, including cannon. Along with this, new military titles and positions were created. However, in spite of all this, it can be said with full certainty that the main force in the army was still ethnically qizilbash and it continued to be so during their whole life. During the reign of Shah I Abbas the qizilbash knew very well that there were other army units that would defend them with firearms in these battles.

**Keywords:** Safavid Army, Shah I Ismail, Shah I Abbas, Qizilbash, Mustovfi.

## Giriş

Azərbaycan Səfəvi dövlətinin (1501-1736) əsası qoyulduqdan sonra daxili və xarici təhlükələrin qarşısını almaq məqsədilə güclü orduya malik olmaq zərurəti meydana çıxmışdır. Həmin ordunun təməli Şah I İsmayıl tərəfindən qoyulmuş, digər Səfəvi şahları, xüsusilə Şah I Təhmasibin (1524-1576) və Şah I Abbasın (1587-1629) hakimiyyəti dövrlərində ordu quruculuğu məsələləri inkişaf etdirilmişdir. Səfəvi imperiyası məhz öz güclü ordusunun sayəsində Şərqdə Şeybanilər və Qərbdə Osmanlılar kimi qüdrətli rəqibləri ilə uzun sürən müharibələr zamanı böyük uğurlar əldə etmişdir. Səfəvi ordusu bir sıra hallarda hər iki rəqibinin qarşısında üstünlüyə nail olmuşdur.

Səfəvi ordusu, Şah I İsmayıl dövründə qızılbaş tayfalarının iştirakı ilə qoyulmuşdur. Səfəvi şahları I Təhmasib və I Abbas ordu quruculuğuna çox böyük diqqət yetirmişlər Səfəvilərin hakimiyyəti dövründə Avropa ölkələrinə danışıqlara göndərilmiş elçilərin qarşısında duran əsas vəzifəsi yalnız zahirən iqtisadi-ticarət əlaqələri qurmaq məqsədi daşıyırdı. Halbuki Səfəvi elçilərinin əsas vəzifəsi hərbi əməkdaşlığa nail olmaqdan ibarət idi: Belə ki, Şah I Abbasın hakimiyyəti dövründə bu ordu 100-150.000 nəfərdən ibarət olan nizam intizamlı, güclü və müasir orduya çevrilmişdir.

Azərbaycan Səfəvi dövlətinin hərbi tarixini araşdıranda görünür ki, Səfəvi ordusunun tərkibi heç də həmişə yekcins olmamışdır. Zaman getdikcə yeni-yeni qoşun növlərindən təşkil olunmuşdur. Tarixi mənbələrdə qeyd olunan bir-birindən fərqli və bəzən ziddiyyətli məlumatlara əsasən Səfəvi dövlətində ordunun təşəkkülü, qoşun növləri, ordunun say tərkibi, ordunun idarə mexanizmləri, müxtəlif döyüş taktikaları və s. kimi məsələlər haqqında fikir söyləməyə çətinlik yaradır. Bununla belə tarixi mənbələrin materiallarına görə ordu quruculuğu məsələlərinə dair tədqiqat aparmağa və bir sıra müəyyən fikirlər söyləməyə imkan verir.

Səfəvi dövlətinin siyasi strukturu ilə əlaqədar olaraq, ordu iki qola bölünürdü. Birinci qol mərkəzdə yerləşən Səfəvi şahı ilə birbaşa əlaqədə olan vəzirlərdən ibarət idi. Ordunun əsasını təşkil edən qorçuların, qulamların, tufəngçilərin və topçuların başında duran qorçu vəzir, qulamlar ağası, tufəngçilər vəzir və topçu vəzir ilə bərabər çalışan müstovfilər və onların mirzələri əsas strukturu təşkil edirdi. Bunlar ordunun keyfiyyətini, dəyişikliklər haqqında ümumi vəziyyəti şahı çatdıraraq, şahdan alınan fərmanları ordu əmirlərinə çatdıraraq vəzifələrini yerinə yetirirdilər.

Səfəvi ordusunun digər əsas qolu isə orduda çalışan yüksək dərəcəli əsgərlərdən ibarət idi. Orduda mövcud olan müxtəlif dəstələrin sayından asılı olaraq onların başında duran ən yüksək rütbəli əmirlər dayanırdı. Səfəvi ordusunda qulluq edən minbaşılar, yüzbaşılar, onbaşılar və sırası əsgərlər isə ordunun müxtəlif dərəcəli zabitlərini və əsgərlərini təşkil edirdi.

Ümumiyyətlə, Azərbaycan Səfəvi dövlətinin təməli hesab edilən ordunun növlərini müxtəlif cəhətlərdən tədqiq və təhlil etmək mümkündür.



Belə ki, dövrün vəziyyətinə və tələblərinə uyğun olaraq, ordunun müxtəlif hissələrinin bölgüsü onların daşdıqları silahlarına, vəzifələrinə, tayfa mənsubiyyətinə və əsgərlərin sayına görə müxtəlif dəstələrə bölünürdü. İctimai mənşəyə görə Səfəvi ordusunun əsasını mərkəzdə yerləşən daimi dəstələr və yerli hakimlərin, xanların əyalət və vilayətlərdən topladığı qeyri-daim döyüşçülər təşkil edirdi. Yuxarıda sadalanan xüsusiyyətlərə görə Səfəvi ordusunu iki böyük hissəsi aşağıdakılardan ibarət idi..

a. Bilavasitə dövlətin ixtiyarında olan və birbaşa şahın əmrini yerinə yetirən hərbi qüvvələr.

b. Ayrı-ayrı əyalət və vilayətlərdən toplanan xalq ordusu. Bu ordu yalnız müharibə zamanı şahın əmri ilə cəmlənərək öz başçıları (əmirilər, sərdarlar) ilə birlikdə öncədən müəyyən edilən məkana toplaşan döyüşçü dəstələrindən ibarət məhəlli qüvvələr idi (Bayramlı, 2015, s. 139). Onların sayı daimi qoşunun sayından daha çox olurdu. Belə ki, XV əsrdə olduğu kimi XVI əsrdə də çərik ordusu adı ilə xitab olunardılar. Qeyd edək ki, ordunun sadaladığımız iki əsas bölgüsü bütün Səfəvi şahlarının hakimiyyəti dövrlərində mövcud olmuşdur. Belə ki, onların hər biri iki hissəyə yeni süvarilərə və piyadalara bölünürdü (Əfəndiyev, 2007, ss. 248-249).

Şah I Abbasın hakimiyyəti ərəfəsinədək Səfəvi ordusunun sayı 12.000 nəfərdən 120.000 nəfərə qədər qeyd olunur. Ordunun əsaslı şəkildə dəniz qüvvələri bölümü qurulmamışdır. Şardenin yazdığına görə qazaqlara qarşı təşkil edilmiş bir dəniz alayına dəniz qüvvəsi adını vermək olmazdı. Həmin alayın tərkibində çalışan muzzdlu şəxslər və balıqçılar qazaqların təhlükəsini dəf edəndən sonra dağılıb öz işləri ilə məşğul olurdular (Şarden, 1349, c.8, s. 222).

Azərbaycan Səfəvi dövlətinin tarixində ən mühüm hərbi və siyasi hadisələrdən biri olan Çaldıran döyüşünün təfərrüatı xeyli əhəmiyyətlidir. Şah I İsmayılın hakimiyyəti dövründə ordunun təşəkkülü ilə bağlı mövzulardan danışarkən orduda döyüşçülərin sayı, onların silahları və geyimləri haqqında da bəhs etmək lazımdır. Fars dilli qaynaqlarda və Avropa müəlliflərinin gündəliklərində bu barədə, xüsusilə ordudakı döyüşçülərin sayı barədə ziddiyyətli məlumatlara rast gəlinir. Lakin, bu mənbələrin müqayisəli təhlili qızılbaşların döyüş geyimləri və silahları haqqında müəyyən fikir söyləməyə imkan verir. Əksər farsdilli müəlliflərin əsərlərində Çaldıran döyüşündə Səfəvi ordusundakı qızılbaşların sayının 12.000 nəfər süvari qızılbaşdan və 8.000 nəfər digər seçmə süvarilərdən ibarət olduğunu dərc olunmuşdur. Türk tarixçiləri isə ordu nəfərlərinin sayını 80-100 min nəfər olduğunu iddia edirlər (Bəyani, 1335, s. 56). Hər halda Çaldıran döyüşü ilə əlaqədar mənbə və ədəbiyyatların verdikləri məlumatların təhlili ilə məşğul olarkən belə qənaətə gəlmək olar ki, hərbi təchizat və qüvvə baxımından Osmanlılar qızılbaşlardan xeyli üstün olmuşlar (Fərzəliyev, 1990, s. 133). Bunu da qeyd etmək yerinə düşər ki, Osmanlıların topun istifadə edildiyi ilk meydan savaşı Çaldıran döyüşüdür (Aydüz, 2004, s. 272). Qeyd etmək lazımdır ki, bu döyüşlərdə Şah I İsmayıl yavaşca onun həyat yoldaşları da iştirak etmişlər (Fərzəliyev, 1990,

s. 133). Buradan qəti aydın olan məsələ budur ki, Çaldıran döyüşündə Səfəvilərin döyüş gedişinə hər hansı bir təsir göstərəcək nizami piyada hissələri yox idi.

Bir sıra farsdilli qaynaqlar və Avropa müəlliflərinin «qızılbaşların zirehsiz döyüş meydanına» daxil olması haqqında məlumatlar verməsi heç də ümumi xarakter daşımamışdır. Bu hallara İsmayılın hələ şah elan edilməsindən əvvəlki dövrlərdə (daha çox) rast gəlinirdi. Venesiyalı səfir Ancelo onları "cəngavəran-e üryan" adlandıraraq, qeyd edir ki;

Bu cavan hökmdarın döyüşçüləri zirehsiz döyüş meydanına daxil olur və onların «Ya şeyx! Ya şeyx!» nərələri səmaya qalxır. (Tahiri, 1340, s. 156)

Lakin Şah I İsmayılın sonrakı döyüşlərində, o cümlədən Xorasanda Şeybanilərlə, Mərv ətrafındakı döyüşdə (1510) və Çaldıran döyüşündə qızılbaşlar əsasən müdafiə məqsədilə müəyyən döyüş geyimlərindən istifadə etdiyi qeyd olunur.

Ümumiyyətlə, Çaldıran döyüşündəki məğlubiyət birbaşa dövlət idarəçiliyinə də öz təsirini göstərdi. Belə ki, I İsmayıl daha yaxın olan «sufi təşkilatı dövlət içində dövlət idi». İndi şah dövlət işlərinə digərlərini də təyin edə bilirdi. Bununla belə qeyd edək ki, xalq arasında Şah I İsmayılın fəvqəltəbii xüsusiyyətlərinə inam uzun müddət qalmışdı. Onu və onun varisləri «Mürşidi-kamil» adlanmaqda davam edirdilər. Minorsky «Təzkirətül-mülk»də bu ifadənin hətta 1629-cu ildə (h. 1039) də işlədildiyini bildirir (Minorsky, 1980, p. 124).

Şah I Təhmasib hakimiyyətə gələrkən ilk dövrlərdə şahın az yaşlı olmasından istifadə edən qızılbaşlar dövlət idarəçiliyində və hərbi idarəetmədə mövqelərini daha da möhkəmlətdilər. Lakin Şah I Təhmasib dövlətin idari işlərində xüsusilə orduda islahatlar keçirmək qərarına gəldi. Belə ki, şahın məqsədi ordunun əsasını təşkil edən qızılbaşların səlahiyyətlərini heç də məhdudlaşdırmaq deyil, hökmdar kimi mövqeyini möhkəmləndirmək, daha intizamlı orduya sahib olmaq idi. Şah qızılbaşlardan ibarət xüsusi dəstə yaradaraq sarayın mühafizəsini onların əmrinə verdi. Şah I Təhmasib atası kimi ölkənin şərq sərhədlərinin qorunmasına böyük əhəmiyyət verirdi. Özbəklərin yeni hücumlarının qarşısını almaq məqsədi ilə Heratın idarəsini Məhəmməd Mirzəyə tapşırırdı. Onun hakimiyyəti dövründə qızılbaşların sayı daha da artdı.

Tarixçi Röhrborn Şah I Təhmasibin dövründə ordunun sayını belə şərh etmişdir:

Xülasət ət-təvarixdə göstərilən rəqəmlərə görə özbəklərə qarşı hərəkət edərkən I Təhmasibin qoşunlarının sayı 70 min nəfərdən çox olmuşdur. (Röhrborn, 1349, s. 73)

Tarixi Heydəri adlı mənbəyə görə Şah I Təhmasib vəfat edərkən (1576) ordunun sayı 114 min nəfərdən ibarət idi. Xülasət ət-təvarixin müəllifi bu dövrdən yazarkən şahidlərin belə bir ifadəsini misal göstərir: Şah demişdir ki, mənim müxtəlif qızılbaş tayfalarında və oymaqlarında 200.000 maaş alanım vardır. (Bəyani, 1335, s. 59)



Tarixçi Y. Mahmudov *“Azərbaycan diplomatiyası”* əsərində bu haqda yazır:

1603-cü ildə Səfəvi imperiyasına gəlmiş alman imperatorunun elçisi G. Tekdanderin məlumatına görə Şah I Abbas 120.000 nəfərlik hərbi qüvvələrinin başında Təbrizi tərk etdi və geri çəkilməkdə olan Osmanlı qoşunlarını təqib etməyə başladı. (Mahmudov, 2006, s. 286)

Beləliklə, Şah I Abbasın hakimiyyətinin əvvəlləri üçün ordunun sayının 100.000 nəfərdən artıq olduğunu dəqiqliklə söyləmək olar. Onların çoxu əyalət başçılarının rəhbərliyi altında idi.

De Alessandri 1571-ci ildə (h. 979) yazırdı: “Adamların şaha inamı və məhəbbəti inanılmaz dərəcədədir. Ona bir insan kimi yox, bir Allah kimi pərəstiş edirlər” (Minorsky, 1980, p. 112).

Şah II İsmayılın və Məhəmməd Xüdəbəndənin hakimiyyəti dövründə sarayda və orduda hakimiyyət qızılbaş tayfa başçılarının əlində idi. Şah onları əlində oyuncağa çevirdi. Onlar isə ordunu qüdrətli qoşular olan Osmanlılar və Şeybanilərə qarşı daha da qüvvələndirməyə, Şah I Təhmasibin başladığı ilkin islahat addımlarını davam etdirmək əvəzinə bir-biri ilə mübarizəyə, qanlı toqquşmalara başladılar. Sultan Məhəmməd Xüdəbəndə qızılbaşları osmanlılarla qarşı birləşdirə bilmədi və Osmanlılar Azərbaycanın böyük bir hissəsini ələ keçirdilər. Digər tərəfdən özbəklər yaranmış vəziyyətdən istifadə edərək yenidən Xorasan istiqamətində hücumlara başladılar. Tezliklə Səfəvi torpaqlarının böyük bir hissəsini öz aralarında bölüşdürən Osmanlı və Şeybanilər bir-biri ilə əlaqələr də yaratmağa başladılar. Bunu həm Mərkəzi Asiya, həm də Osmanlı mənbələri təsdiq edirlər (Selaniki, 1989, s. 51).

Səfəvi dövlətinin siyasi və hərbi tarixinə dair bir sıra digər önəmli mövzular da diqqəti özünə cəlb edir. Səfəvi ordusunun bayrağı, hərbi çalğı alətləri və onları səsləndirən xüsusi dəstələri, dövlətinin xəzinəsi, ordunun təminatı və xərcləri haqqında müxtəlif mənbələrdə, o cümlədən Oruc Bəy Bayatın *“Gündəliy”*ində, Şardenin *“Səfərnəmə”*sində və Lokartın məqaləsində önəmli məlumatlar dərc edilmişdir. Oruc Bəy Bayat öz əsərində müharibə zamanı yüksətilən bayraqların sayı ilə ordudakı əsgərlərin sayının müəyyən edildiyini bildirir. O, hər bayraq altında 1000 əsgərin döyüşə getdiyini yazır. Belə ki, bir çox müharibələrdə Şah I Abbasın ordusundakı döyüş bayraqlarının sayının 200 olduğunu qeyd edir (Bayat, 1338, ss.73-74). Səfəvi bayrağının üzərində aslanla günəş simvolundan, Həzrət Əlinin qılıncı Zülfüqarın şəkilindən, Şəhadətəyn sözlərindən, Quran ayələrindən və Səfəvi ordusunda ən önəmli vəzifələrdən biri olan ələmdarbaşı yaxud bayrağı qoruyan şəxsdən geniş məlumatlar bir çox mənbələrdə qeyd edilmişdir (Bəyani, s. 150). Müasir dövüdə Səfəvi imperiyasının bayraqlarına dair ən geniş məlumat T. Nəcəflinin məqaləsində öz əksini tapmışdır (Nəcəfli, 2017, ss. 11-16). Səfəvi ordusunun hərbi çalğı alətlərinə dair məlumatlar Kempferin əsərində dərc edilmişdir (Kempfer, 1350, s. 94).

Səfəvi ordusunun təminatı əsasən şah tərəfindən və vergilərdən təmin edilirdi. Röhrbornun yazdığına görə, ordu əsgərləri yerli xanların təsiri altına düşməsinlər deyə və xanlar tərəfindən mərkəzi hakimiyyətə qarşı təhlükə yaranmasın deyə vəzirlər əsgərlərin maaşını şahın xalisə əmlakından əldə olunan gəlirdən ödəyirdilər (Röhrborn, 1349, s. 149). Lakin, De Alessandrinin əsərində Səfəvi ordusunda iştirak edən əsgərlərin və vəzifə sahiblərinin sayına əsasən onların maaşlarının miqdarı, ordunun bazarı və orduda xərclənən vəsaitin miqdarı öz detalları ilə verilmişdir (Əmiri, 1349, s. 227). Güman edilir ki, De Alessandri Şah I Təhmasibin ordu əmirlərinin sayını olduğundan az qeyd etmişdir. Çünki başqa mənbədə, yəni şahın divan dəftərlərində 114 əmirin adı yazılmışdır. Həmçinin İskəndər Bəy Münşinin əsərində şahın əmirlərinin sayını 72 nəfər qeyd edilir (Bəyani, 1335, s. 154).

Beləliklə, Səfəvi ordusu, imperiyanın banisi Şah I İsmayıldan başlayaraq zaman-zaman əksər Səfəvi hökmdarları tərəfindən müntəzəm olaraq təkmilləşdirilmişdir. Səfəvi ordusu dünyanın ən qüdrətli imperiyalarının ordusu səviyyəsinə yüksəldilməsi Böyük Şah Abbasın müdrik hərbi islahatlarının nəticəsi idi. Şah I Abbasın orduda həyata keçirdiyi uzaqgörən islahatları digər qüdrətli Böyük türk dövlətinin – Osmanlı imperiyasının həyata keçirdiyi hərbi islahatlarla sıx bağlı idi. Böyük Şah Abbasın həyata keçirdiyi hərbi islahatlar, Səfəvi imperiyasının xarici siyasət planlarını həyata keçirməsində, Səfəvi torpaqlarının yadellilərdən azad olunmasında mühüm rol oynadı.



## Mənbələr və Ədəbiyyat

- Aydüz, S. (2004). "Osmanlı Askeri Teknoloji Tarihi: Ateşli Silahlar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. Cilt 2, Sayı 4, 265-295.
- Bayat, O. (1388). *Don Juan İrani*. Bonqəhe Tərcüm-e və Nəşr-e Kitab.
- Bayramlı, Z. (2015). *Azərbaycan Səfəvi Dövlətinin Quruluşu və İdarə olunmasında Türk Qızılbaş Əyanlarının Rolu*, Avropa.
- Bəyani, X. (1335). *Tarixi Nizam-e İran: Cəngəha-ye dövrə Səfəviyyə*. İntişarəte Mürşid.
- Əfəndiyev, O. Ə. (2007). *Azərbaycan Səfəvi dövləti*. Şərq-Qərb.
- Fərzəliyev, Ş. F. (1999). *Azərbaycan və Osmanlı imperiyası*, Kür.
- Kempfer, E. (1350). *Dərbar-e şah-e şahane İran*. Nəşre Encomane Asar.
- Mahmudov, Y. (2006). *Azərbaycan Diplomatıyası*, Təhsil.
- Minorsky, V. (1980). *Tadhkirat al-muluk, A manual of Safavid administration (circa1137/1725)*.
- Nəcəfli, T. (2017). "Azərbaycan Səfəvi Dövlətinin bayraqlarına dair". *Geostrategiya*. 04 (40), 11-16.
- Röhrborn, K. M. (1349). *Nizame Əyalət-e dər dövr-e Səfəviyyə*. Bonqəhe Tərcüm-e və Nəşr-e Kitab.
- Selaniki, M. E. (1989). *Tarih-i Selaniki*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Şarden, J. (1349). *Səfərnameyi Şarden*. Əmir Kəbir.
- Tahiri, Ə. (1349). *Tarixi Siyasi və İctimaiyyə İran: Əz mərge Timur ta Şah Abbas*. İntişarəte Franklin.





## Şah İsmayıl dövründə Səfəvi dövlətinin Hindistanın Türk-Müsəlman sultanlıqları ilə əlaqələri

Tofiq Nəcəfli  

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Xülasə

Müsəlman türk dövlətləri tarixinin şanlı səhifələrindən birini təşkil edən Səfəvilər dövləti təkcə Azərbaycan tarixində deyil, bütün Yaxın və Orta Şərq dövlətlərinin tarixində; Beynəlxalq münasibətlərində, hərbi və siyasi həyatında mühüm rol oynamaqla yanaşı, Avropa – Şərq qarşılıqlı münasibətlərində də çox fəal rol oynamışdır. Səfəvi dövlətinin xarici əlaqələrdə xüsusi önəm verdiyi bölgələrdən biri də Hindistanın Dekan yaylasındaki müsəlman sultanlıqları idi. XV əsrin sonu – XVI əsrin əvvəllərində Dekanda Adilşahlar (1490-1686), Nizamşahlar (1491-1633) və Qütbşahlar (1512-1687) dövlətləri yaranmışdı. Səfəvilərin bu üç müsəlman sultanlıqları ilə əlaqələr Şah İsmayılın Səfəvi dövlətini yaratmasından sonra başladı. Bu üç kiçik sultanlıq İsnə-Əşəriyyəni rəsmi dövlət dini elan etdilər və uzun müddət Səfəvi şahlarının suverenliyini qəbul etdilər. Xüsusilə Şah İsmayıl (1501-1524) dövründə Dekan müsəlman sultanlıqları arasında qurulan hərtərəfli əlaqələr onun varisləri dövründə yüksək səviyyə yüksəldi. Bir çox mənbələrdə “Şiə sultanlığı” da adlandırılan bu üç sultanlıq, Moğol imperatorluğu tərəfindən işğal olunana qədər çətin şərtlər altında belə Səfəvilərlə münasibətlərini qoruyub saxlaya bilmişdi.

**Açar sözlər:** Dekan, Adilşahlar, Nizamşahlar, Qütbşahlar, Şah İsmayıl, Yusuf Adilşah.

## The relations of the Safavid state with the Turkish-Muslim sultanates of India during the reign of Shah Ismail

### Abstract

The Safavid State, which constitutes one of the glorious pages of the history of the Turco-Islamic states, besides playing an important role in international relations, military and political life not only in Azerbaijan, but also in the history of the Near and Middle East states, it has also played an active role in relationship between Europe and East. One of the regions that the Safavid State gave particular importance to in its foreign relations was the Turco-Islamic sultanates in India's Deccan plateau. At the end of the 15th century and the beginning of the 16th century, there were Adil Shahis (1490-1686), Nizam Shahis (1491-1633) and Qutub Shahis (1512-1687) states in Deccan. The relations of the Safavids with these three Turkish sultanates initiated thanks to the achievements of Shah Ismail, following the establishment of the Safavid state. Safavids' relations with these three Muslim-Turkish sultanates began after the creation of the Safavid state, thanks to the good luck of Shah Ismail. These three small sultanates declared Isna-Sharia as the official state religion and accepted the suzerainty of the Safavid shahs for a long time. Especially during the reign of the Safavid Shah Ismail (1501-1524), the close relations established among the Muslim sultanates of the Dean rose to a high level under his heirs. These three Turkish sultanates, which are also referred to as the “Shiite Sultanates” in many sources, were able to maintain their relations with the Safavids, even under difficult conditions, until their occupation by the Mughal Empire.

**Keywords:** Deccan, Adil Shahis, Nizam Shahis, Qutub Shahis, Shah Ismail, Yusuf Adilshah.

## Giriş

XVI yüzilliyin əvvəllərində mərkəzi Təbriz şəhəri olan Azərbaycan Səfəvi dövləti yarandı və tezliklə öz sərhədlərini genişləndirərək Yaxın və Orta Şərqi ən qüdrətli imperiyalarından birinə çevrildi.

Xalqımızın dövlətçilik tarixinin ən şanlı səhifələrindən birini təşkil edən Səfəvi imperiyası təkcə Azərbaycanın, həmçinin bütövlükdə Cənubi Qafqazın deyil, eyni zamanda bütün Yaxın və Orta Şərqi dövlətçilik tarixində, beynəlxalq münasibətlərində, hərbi-siyasi həyatında mühüm rol oynamaqla yanaşı, Avropa-Şərqi qarşılıqlı əlaqələrində də çox fəal rol oynadı (Mahmudov, 2005, s. 31).

Azərbaycan Səfəvi dövlətinin xarici siyasətində xüsusi önəm verdiyi, sıx münasibət yaratdığı bölgələrdən biri də Hindistanın Dekan yaylasındaki müsəlman sultanlıqlardır. XV yüzilliyin sonu – XVI yüzilliyin əvvəllərində Dekanda paytaxtı Bicapur olan Adilşahlar (1490-1686), paytaxtı Əhmədnəgar və Dövlətabad olan Nizamşahlar (1491-1633), paytaxtı Güllkəndə, daha sonra Heydərabad olan Qütbşahlar (1512-1687) dövləti mövcud idi. Bu, müsəlman sultanlıqları Səfəvilər dövləti ilə diplomatik və mədəni əlaqələr saxlamışdır (Savory, 1994, s. 173). Hindistanda Moğol imperiyasının hərbi üstünlüyünü nəzərə alsaq, o imperiyaya bu üç kiçik şahlığın daxil edilməsi sadəcə bir an məsələsi idi. Bu üç şahlığın hakimləri Moğol imperatorlarından vassal asılılığı yolunu da seçmə bilirdilər. Lakin onlar Moğol imperiyasına qarşı çıxmaq yolunu seçdilər və İsnə-Əşəriyyəni rəsmi dövlət dini edərək Səfəvi şahlarının ali hakimiyyətini tanımağa dair çağırışlar etməyə başladılar (Savory, 1994, s. 173; Necefli, 2022, s. 3).

Azərbaycan Səfəvi imperiyasının Dekanın müsəlman sultanlıqları ilə münasibətlərinə keçmədən öncə, Dekanın müsəlman sultanlıqları barədə məlumat verməyi vacib hesab edirik. Qeyd etmək lazımdır ki, XV yüzilliyin sonlarında Hindistanın Dekan yaylasında Bəhməni şahlığı (1347-1526) fəaliyyət göstərirdi. İlk paytaxtı Gülbərgə, daha sonra Bidar/Məhəmmədabad olan Bəhməni şahlığı "dənizdən dənizə" – Benqal körfəzindən Ərəbistan dənizindəki Dabul limanına qədər uzanırdı. Bəhməni hakimləri Dekandakı üç İsnə-Əşəriyyə sultanlıqlarının sonrakı yüksəlişini mümkün etmişdilər (Savory, 1994, s. 174).

Qeyd etmək lazımdır ki, XV yüzillikdə Müsəlman dünyasında sufi təriqətləri ən nüfuzlu çağını yaşayırdı və Sufi şeyxlərinin təlimləri yeni dini doktrinaların yayılmasına kömək edən dini mühit yaradırdı. Bədrəddiniyyə, Xəlvətiyyə, Bayramiyyə və Səfəviyyə kimi bəzi sufi təriqətlər yeni dini ideyalar üçün zəmin hazırlamışdılar. Bunlardan Səfəvilərin tərəfdarları Azərbaycanla yanaşı, İran, İraq, Suriya və Şərqi Anadoluda XV yüzillik boyunca fəal idilər. XV yüzillikdə Səfəvi müridlərindən ən yaxşı tanınanlarından biri Nemətullahi təriqətinin banisi Şah Nemətullah Vəlinin yaxın dostu Şah Qasım Ənvər idi. Azərbaycan Səfəvi dövlətinin yaranmasından sonra Nemətullahilər Səfəvi şahları tərəfindən ən yüksək hörmət görməyə davam edirdilər



və təriqətin bir sıra üzvləri Səfəvi şah ailəsinin üzvləri ilə ailə həyatı qurmuşdular (Savory, 1994, s. 177). Onlar açıq-aydın şiə olmasalar da, ən azından şiə fikirləri ilə rəğbət qazanmışdılar. Bəhməni I Əhməd (1422-1436) Nemətullahi təriqətinin banisi, böyük Sufi şeyxi Şah Nurəddin Nemətullah Vəlini Dekana dəvət etsə də, o, oğlu Şah Nurallahı göndərir. Şah Nurallah Bombeyin cənubundakı Çaul limanına gəlir və paytaxt Bidarda Əhməd şah tərəfindən qəbul edilir. Əhməd şah qızlarından birini Şah Nurallaha ərə verir və ona digər şeyxlər qarşısında üstünlük bəxş edir (Savory, 1994, s. 176). 1431-ci ildə Şah Nemətullah Vəlinin vəfatından az sonra onun oğlu Şah Xəlilallah İrani tərk edib Dekana gəlir və burada Nemətullahi təriqətinin bir qolunun əsasını qoyur.

XV yüzillikdə Dekana gələn iranlı mühacirlər Bəhməni şahlığının siyasi və mədəni həyatına güclü təsir göstərmişdilər. Dekana "yeni gələnlər" in tərkibinə farslarla yanaşı, türklər və ərəblər də daxil idi. R.M. Seyvorinin fikrincə, Bəhmənilər dövlətində ən məşhur "yeni gələnlər" Gilandan gəlmiş Xacə Mahmud Qavan idi. 1454-cü ildə Mahmud Qavan Bəhmənilərin paytaxtı Bidara gəlmiş və tezliklə hakim II Əhmədin (1436-1458) diqqətini cəlb etmişdi. II Əhmədin varisi Humayun (1458-1461) Mahmud Qavanı baş vəzir təyin edir və o, 1481-ci ildə ölümünə qədər Dekanda faktiki olaraq dəyişməz siyasi və hərbi qüdrət sahibi olur (Savory, 1994, s. 176). 1481-ci ildə dəxni lideri Həsən Bəhri Mahmud Qavana qarşı sui-qəsd təşkil edir və sonuncu edam edilir. Sonuncu Bəhməni hakimi Mahmudun (1482-1518) hakimiyyəti dövründə qruplaşma genişlənərək Bəhməni dövlətinin tənəzzül etməsinə səbəb oldu və rəsmi din kimi İsnə-Əşəriyyəni qəbul edən daha kiçik sultanlıqların yaranmasına gətirib çıxardı.

## 1. Bicapur Adilşahları (1490-1686) ilə Münasibətlər

Adilşahlar sülaləsinin banisi mənşəcə Həmədan türklərindən olan Yusif Adil xan Dekanın Dabul limanına təxminən 1460-cı illərdə İrandan gəlmişdi (Roux, 2007, s. 353). O, oradan Bidara gələrək tezliklə Mahmud Qavanın etibarlı nümayəndəsi olmuş və Bicapur hakimi təyin edilmişdi. Bəhməni hakiminin zəifliyindən faydalanan Yusif 1490-cı ildə müstəqilliyini elan etdi və Bicapurda öz adına xütbə oxutdurdu. O, şiəliyə meyl etməsi ilə tanınırdı və 1502-ci ildə İsnə-Əşəriyyə şiəliyini yeni Adilşahlar dövlətinin rəsmi dini elan etdi. Bəzi saray əyanları tərəfindən bunu rəsmi şəkildə elan etməyi təxirə salmağa inandırılmasına baxmayaraq, o, 1503-cü ildə 12 imamın adına xütbə oxutdurdu, azan və namazı şiə formasında icra etməyi bildirdi. Yusif İsnə-Əşəriyyənin təbliğində əldə etdiyi uğurlar barədə xəbərləri Şah I İsmayıl göndərdi (Ferishta, Vol. II, s. 12; Savory, 1994, s. 179).

Bicapurda şiəliyin yayılması fasilələrlə həyata keçirilmişdi. Bidarda Qasım Bərid və Əhməd Nizamşah arasında müxalif sünni ittifaqı ilə üzleşən Yusif "dini yeniliyi" müvəqqəti olaraq dayandırmalı olur, lakin 1504-cü ildə Qasım Bəridin ölümündən sonra yenidən şiəliyi bərpa edir. Lakin sünnilərin ibadət azadlığına icazə verir.

Bicapurda şiiyli dövlət dini kimi qəbul edən Yusif Adilşah 1509-cu ildə öz elçisi Seyid Əhməd Hərəvini qiymətli hədiyyələr və "Şah I İsmayilla birləşmək haqqında bəyannamə" ilə birlikdə Səfəvi sarayına göndərdi. Lakin Yusif Adilşahın suverenliyinin Şah I İsmayıl tərəfindən tanınması yalnız on il sonra, 1519-cu ildə İbrahim bəy Türkmən vasitəsi ilə göndərdiyi "hökmdara, şaha eşq olsun" ifadəsi ilə başlayan məktubundan sonra mümkün olur. İsmayıl Adilşah Səfəvi şahının bu hərəkətini çox yüksək qiymətləndirir və "sülaləsinə şah statusu" qazandırdığını bildirir (Gorekar, 1970, s. 102; Nəcəfli, 2020, s. 83; Necefli, 2022, s. 4). 1509-cu ildə Yusif Adilşahın Səfəvi dövləti ilə diplomatik əlaqələr yaratmaq üçün göndərdiyi elçisi Seyid Əhməd Hərəvi 1514-cü ilə kimi Səfəvi sarayında Bicapurun səfiri kimi fəaliyyət göstərdi (Nayeem, 1974, s. 117; Kamble, 2017, ss. 78-79; Nəcəfli, 2020, s. 84).

Şübhəsiz ki, Dekanın müsəlman sultanlıqlarında şiiyinin rəsmi din elan olunması Azərbaycan Səfəvi hökmdarı Şah I İsmayılın həmin sultanlıqlarla diplomatik əlaqələr yaratmasında əhəmiyyətli rol oynayır. 1510-cu ildə Şah I İsmayıl Yadigar bəyin başçılığı altında Dekanın müsəlman sultanlıqlarına elçi heyəti göndərir (Ferishta, Vol. IV, s. 102; Məmmədova, 2009, s. 166). Elçinin göndərilməsində məqsəd portuqallara qarşı mübarizəyə Bicapur hakimini cəlb etmək idi. Səfəvi elçisi Hörmüzdən Qoaya gələn zaman şəhərin Portuqaliya tərəfindən ələ keçirildiyini öyrənir. Buna görə də, o, başlıca missiyasını gizli saxlayaraq Albukerklə dost münasibətdə olduğunu bildirir. Az sonra o, Adilşahla görüşmək üçün Bicapura yollanır. Səfəvi elçisi Dekanın əksər müsəlman sultanlıqlarında yüksək səviyyədə qəbul edilsə də, Qucarat hakimi Sultan I Mahmud Bigarha (1458-1511) elçini qəbul etməkdən imtina edir. H. Bayurun fikrincə, Qucarat hakiminin bu hərəkəti "ilk üç xəlifəyə" hörmətsizlik göstərən və "zülmkar" qızılbaşların üzünü görmək istəməməsi ilə bağlı olmuşdu (Bayur, 1987, s. 397; Kamble, 2017, s. 79). Səfəvi elçisi Yadigar bəy I Mahmud şahı şiə inancını qəbul etməyə dəvət etmək tapşırığı almışdı, lakin sağlamlığı pisləşən I Mahmud Patan Sarxeydə müqəddəs məbədləri ziyarət etdikdən sonra, Səfəvi elçisi ilə görüşə bilməyəcəyindən çıxıb getməsi üçün məktub göndərir (The Cambridge history of India in six volumes, Vol. III, 1928, ss. 314-315). 1511-ci il noyabrın 23-də Sultan I Mahmud vəfat edir, hakimiyyətə oğlu Müzəffər şah (1511-1526) keçir. O, Səfəvi elçisi Yadigar bəyi məmnunluqla qəbul edir, Əhmədabadda və Çampanerdə onun şərəfinə ziyafət verir və hədiyyələr bağışlayır (Ferishta, Vol. IV, 1832, s. 102; The Cambridge history of India in six volumes, Vol. III, 1928, s. 316; Nəcəfli, 2020, ss. 85-86). Lakin Səfəvi elçisi Bidarda Bəhməni sülaləsi adından ölkəni idarə edən, lakin hələ öz müstəqilliyini elan etməyən sünni fanatiki Əmir Əli Bərid tərəfindən lazımsız yerə həbs edilir. Belə bir vəziyyətdə Yadigar bəy Bicapur hakiminə, vəfat etmiş atasının yerinə yenidən hakimiyyətə gəlmiş İsmayıl Adilşaha (1510-1534) məktubla müraciət edərək, ondan kömək etməyi xahiş edir. Şübhəsiz ki, İsmayıl Adilşah Şah I İsmayıl Səfəviyə onun üçün çox böyük hörmət qazandıran bir xidmət göstərmək imkanı əldə edir. Məhz onun məsələyə müdaxilə etməsi və diplomatik manevrləri nəticəsində Əmir Əli Bərid



Səfəvi elçisini yola salmağa məcbur olur. Bidardan Bicapura gələn Səfəvi elçisinə qiymətli hədiyyələr bağışlanır və o, geri qayıtmaq üçün müvafiq müşayiətçilərlə Dabul limanına göndərilir (Ferišta's History, 1794, s. 238; The Cambridge history of India in six volumes, Vol. III, 1928, s. 316; Gorekar, 1974, s. 102; Məmmədova, 2009, s. 166).

Səfəvi elçisi Yadigar bəyin Dekan sultanlıqlarında apardığı danışıqlar uğurla başa çatır, Azərbaycan Səfəvi dövlətinin Dekanın müsəlman sultanlıqları ilə qarşılıqlı əlaqələrinin yaranmasında önəmli rol oynayır. Bicapur sultanı Yusif Adilşahın Yadigar bəyin Bidarda zindandan azad edilməsində göstərdiyi xidmət Şah I İsmayıl tərəfindən yüksək qiymətləndirilir. Həmin hadisədən bir neçə il sonra İbrahim bəy Türkmanın rəhbərliyi altında Bicapura xüsusi elçi heyəti göndərir (Gorekar, 1974, s. 102; Kamble, 2017, s. 79; Nəcəfli, 2020, ss. 86-87).

Məhəmməd Qasim Hinduşah Ferišta "Ferišta tarixi" əsərində yazır ki, 1519-cu ildə Səfəvi hökmdarı Şah I İsmayıl Hindistana, Bicapura İbrahim bəy Türkmanın rəhbərliyi altında elçi heyəti göndərdi. Elçi İsmayıl Adilşaha qiymətli hədiyyələr və şahın məktubunu aparırdı. Bicapur hakimi Səfəvi elçisini qarşılamaq üçün iyirmi mil məsafə qət etdi və İbrahim bəyi böyük təmtəraqla qarşıladı. O, hakimiyyətinin Səfəvi hökmdarı tərəfindən tanınmasını yüksək qiymətləndirdi. İsmayıl Adilşah elçinin şərəfinə zəfər yürüşü təşkil olunmasına və sufi şeyxinin ardıcılarını fərqləndirmək üçün əyanlarının on iki zolaqlı başlıq geyinməsinə göstəriş verdi. Yusif Adilşah Səfəvi hökmdarının adının Cümə və bayram namazı zamanı xütbələrdə çəkilməsinə göstəriş verdi (Ferišta's History, 1794, Vol. 1, s. 238). Bicapur hakiminin belə bir addım atması Şah I İsmayılın ona ünvanladığı məktubla sıx bağlı idi. Belə ki, Səfəvi şahının məktubunda Bicapur hakiminin atdığı nəzakətli addım yüksək qiymətləndirilir və ona şah kimi müraciət olunurdu ki, bu da onun şahlığının müstəqilliyi tanınmayan rəqiblərindən daha üstün tuturdu (The Cambridge history of India in six volumes, Vol. III, 1928, ss. 434-435).

Qeyd etmək lazımdır ki, Dekanın yeni yaranmış müsəlman sultanlıqları arasında hakimiyyəti xarici dövlət tərəfindən tanınan ilk hökmdar, məhz Bicapur sultanı İsmayıl Adilşah olmuşdur (Bayur, 1987, s. 444; Məmmədova, 2009, ss. 166-167). Şübhəsiz ki, Şah İsmayıl tərəfindən Bicapur sultanının hakimiyyətinin tanınması Yusif Adilşah tərəfindən yüksək rəğbətlə qarşılanmış, Səfəvi elçisinə böyük ehtiram nümayiş etdirilmiş, qiymətli hədiyyələr verilmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Səfəvi dövləti ilə Bicapur sultanlığı arasındakı qarşılıqlı əlaqələrdə Bicapura mühacirət etmiş və dövlətin idarə olunmasında yaxından iştirak etmiş Səfəvi əyanları – Şah Abu Turab Şirazi, Mustafa xan Ərdistani, Qasım bəy Təbrizi, İnayətullah Kazuini ilə Şah Cəfər və Şah Tahir qardaşları da mühüm rol oynamışdı. Məhz onların səyi nəticəsində Dekanın müsəlman sultanlıqları arasındakı ziddiyyətlər müəyyən müddət aradan qaldırılmış, Viceyanagar sultanlığına qarşı yaradılmış ittifaq qələbəni təmin etmişdi. Adilşahlar bütün fəaliyyətləri

dövründə Səfəvi əyanlarını himayə etmişdi. Məhz onlar Bicapur sultanlığının xarici siyasətinin formalaşdırılmasında həlledici təsir göstərmişdi (Kamble, 2017, s. 93). Belə ki, Şah Tahirin və Əsəd xan Larinin səyləri nəticəsində Bicapurla Əhmədnaqar sultanlığı arındakı münasibətlər nizama salınmış, Əfzəl xan Şirazi və Mir Məhəmməd Əmin II İbrahim Adilşahi Kamal xanın və Kişvər xanın xəyanətindən xilas etmişdilər. Sonralar Şah Navaz xan adı ilə baş vəzir seçilən Sədrəddin Məhəmməd Şirazi II İbrahim Adilşah dövründə sultanlığın möhkəmlənməsində və Səfəvi dövləti ilə qarşılıqlı münasibətlərində həlledici rol oynamışdır (Kamble, 2017, s. 94).

## 2. Gülkəndə Qütbşahları (1512-1687) ilə Münasibətlər

XV. yüzilliyin son rübündə Azərbaycan Ağqoyunlu dövlətinin ərazisindən Hindistanın cənubuna, Dekan yaylasına insanların axını Dekan dövlətlərinin siyasi həyatında mühüm təsir buraxdı. Onlar ya ticarətlə məşğul olan tacir kimi, yaxud da sığınacaq və iş axtarmaq üçün miqrasiya edirdilər. Qütbşahlar sülaləsinin banisi Sultanqulu Qütb-ül-Mülk də onlardan biri idi (Foreign relations of the Qutb Shahi kingdom, 1982, s. 267). O, Həmədan bölgəsindən yaşayan Baharlı tayfasından Əli Şəkər bəyin nəslindən idi (Stori, 1972, s. 844; Bayur, 1987, s. 437).

1467-ci ildə Uzun Həsənin Çəpəkcür döyüşündə Qaraqoyunlu Cahanşah üzərində qələbə qazanması və növbəti il onun oğlu Həsən Əlini məğlub edərək Təbriz mərkəz olmaqla Azərbaycan Ağqoyunlu dövlətini yaratmasından sonra onun hakimiyyətini qəbul etməyən və Həmədan bölgəsində yaşayan Əlişəkər bəy Baharlının varisləri olan tayfa əmirləri Hindistanın cənubuna, Dekana köç etdilər. Sultanqulu dayısı Allahqulu ilə birlikdə İrani tərk etdi və Bidarda Bəhməni sarayına doğru yola düşdü. 1490-cı ildə Ağqoyunlu hökmdarı Sultan Yaqubun ölümündən sonra Allahqulu İrana qayıtsa da, 20 yaşına çatmış Sultanqulu dayısına "Hindistanda xidmətlər hər zaman dəyərləndirilir" deyərək Dekanda qaldı. Bəhməni hakimi Mahmud şah Sultanqulunu yaxın əshabələri arasına qəbul etdi (Savory, 1994, s. 180; Necefli, 2022, s. 9). Sultanqulu əvvəlcə Xavas xan, daha sonra Qütbül-Mülk titulu götürür və Mahmud şah tərəfindən Gülkəndə hakimi təyin edilir (Kamble, 2017, s. 180; Nəcəfli, 2020, s. 145).

Sultanqulu Qütb-ül Mülk zahirən sünniliyi qəbul edib sünnilərin cəmiyyətində yaşasa da, faktiki olaraq şiə idi. O, nə sünni təriqətinə təbliğatla təsir edə bilər, nə də əcdadlarının inancından dönə bilərdi (Riazul, 1970, s. 92; Tavernier, 1925, s. 261; Tavernier, 1889, ss. 176-177). Gülkəndə Qütbşahiləri İsnə-Əşəriyyə şiəliyini qəbul edən ikinci Dekan dövləti idi.

Dini inanc və adət-ənənələrindəki oxşarlıq və qohumluq Səfəvi və Qütbşahilər dövlətini bir-birinə yaxınlaşdırmış və onlar arasında möhkəm diplomatik münasibətlərinin yaranmasına və ticarət əlaqələrinin inkişafına gətirib çıxartmışdı. Beləliklə, din, ticarət və diplomatik əlaqələr, bu iki dövlət arasında qarşılıqlı anlaşma, yaxınlıq və sıx əlaqələr üçün imkanlar yaradırdı.

1512-ci ildə Sultanquluya Gülkəndə mərkəz olmaqla Qütbşahlar dövlətinin əsasını qoydu. O, öz adından pul zərb etdirdi və xütbələr



oxutdu. Sultanqulu oxutdurduğu xütbədə Şah İsmayılın adını öz adından əvvələ qoymaqla vassal statusunu göstərdi. Məhəmməd Qasim Hinduşah Feriştə "Feriştə tarixi" əsərində "bir neçə dəfə Səfəvilərin dini liderliyini Qütbşahların tanıdıqları faktını təkidlə vurğulayır" (Feriştə, 1832, Vol. III, s. 33; Nəcəfli, 2020, s. 145; Necefli, 2022, s. 10).

Səfəvi şahlarının Qütbşahlarla yaxın və möhkəm münasibətlər yaratmasına yaxın inanca sahib olmaları əsaslı rol oynamışdı. Səfəvi şahları siyasi təsir dairəsini genişləndirmək və ticarət üstünlükləri baxımdan bu əlaqələrə olduqca fəal yanaşırdılar. Onlar Gülkəndə sultanlarına artan maraqlarının rəmzi və Qütbşah hakimlərinə olan hörmət əlaməti kimi atları hədiyyə göndərirdilər (Tavernier, 1925, ss. 256-257). İki dövlət arasında uzun müddət davam edən dostluq və əməkdaşlığın bir başqa mühüm aspekti gur ticarət, iki dövlət arasında tacir və səyyahların səfərləri idi (Foreign relations of the Qutb Shahi kingdom, 1982, s. 268).

Mövcud tarixi şəraitdə Gülkəndə sultanlığının Səfəvilərlə sıx münasibətlər yaratması onların gələcək taleyinə mühüm təsir göstərdi. Səfəvi dövlətinin Qütbşahlarla əlaqələri inkişaf etdirməsi, Moğol imperiyasının onlara təzyiqlərini artırmasına yol açdı. Bu dövrdə iki böyük dövlət Gülkəndə üzərində ağalılıqlarını bərqərar etmək üçün bir-biri ilə kəskin rəqabət aparırdı (Foreign relations of the Qutb Shahi kingdom, 1982, s. 268).

Sultanqulu Qütb ül-Mülkün (1512-1543) Səfəvi şahları ilə əlaqələri onun haki-miyyəti illərinə təsadüf edir. O, özünümüdafiəni təmin etmək, böyük dövlətlərin təzyiqindən hakimiyyətini qoruyub saxlamaq üçün ehtiyatlı şəkildə həm Moğollar, həm də Səfəvilərlə xoşməramlı və dostluq münasibələrini davam etdirirdi. O, bu məqsədlə Panipat döyüşündəki qələbəsinə görə təbrik etmək məqsədi ilə Moğol imperatoru Babura elçi göndərdi və onunla dostluq əlaqələrini inkişaf etdirdi. Daha sonra Humayunun Qucarata zəfər yürüşündən cənub dövlətləri qorxuya düşdülər və özlərini müdafiə edilməsinə dair təminatçı olmağı ondan xahiş etdilər (Foreign relations of the Qutb Shahi kingdom, 1982, s. 269). Sultanqulu Qütbşah ağıllı dövlət adamı idi. O, bir tərəfdən Moğolların dostluğunu qazanmağa çalışır, digər tərəfdə də dini yaxınlıqdan istifadə edərək şaha qarşı dərin loyallıq hisslərini göstərmək üçün Cümə moizələrində Səfəvi şahının adını xütbəyə əlavə etməklə onun könlünü ələ almağa çalışırdı (Foreign relations of the Qutb Shahi kingdom, 1982, ss. 269-270). Onun məqsədi, əgər Moğol hərbi qüvvələri Gülkəndəyə yaxınlaşıb onun hakimiyyətini və müstəqilliyini məhv etməyə çalışdırsa, Səfəvi şahında simpatiya oyandıraraq özünə müdafiə örtüyü təmin etmək idi. Onun Moğol şahlarına itaətkar münasibəti onların aqressiv hücum etmək şanslarını minimuma endirmək niyyəti güdüdü (Foreign relations of the Qutb Shahi kingdom, 1982, s. 270).

Səfəvi şahı Sultanqulunun dostcasına və itaətkarənə addımından məmnun idi. O, s. dəyərli hədiyyələrlə elçi göndərmiş və onun sultan kimi müstəqil statusunu qəbul etdiyinə dair təbrik göndərməklə buna

qarşılıq vermişdi. Sultanqulu əyanları ilə birlikdə şahın məktubuna ehtiramla yanaşdı və Səfəvi elçisini böyük hörmətlə qarşıladı. Elçinin şərəfinə möhtəşəm və dəbdəbəli qarşılama mərasimi təşkil edildi və ona hədiyyələr təqdim edildi. Qütbşah da öz növbəsində xoşməramlı niyyətini göstərmək üçün Səfəvi şahına elçisini göndərdi. Sultanqulu Qütbşahın bu addımı onun xələfləri tərəfindən də davam etdirildi və əlverişli vaxtlarda dövlət siyasətinin əsas prinsipinə çevrildi (Foreign relations of the Qutb Shahi kingdom, s. 1982, s. 270).

Səfəvi dövləti ilə Gülkəndə Qütbşahları arasında münasibətlər Sultanqulu Qütbşahın varisləri dövründə də davam etdirildi.

Dekənin əzəmətli sultanları, xüsusilə .... Heydəri-Kərrar xanədanına məhəbbəti olan və özlərini pak imamların – onlara Allah-təlanın salami olsun – şiələri sayan Gülkəndə və Heydərabad valisi Qütbşahın ... dillidilavər elçiləri dəfələrlə gəlib onların ölkələrində on iki imam xütbəsinin o həzrətin adına oxunduğunu bildirir, xüsusi xələtlər, o cümlədən qiymətli daş-qaşlarla bəzənmiş tac, qızıl yəhərli atlar, xəncər kəməri və başqa şeylərdən ibarət töhfə və hədiyyələr gətirirdilər. (Münşi, 2010, s. 226)

### 3. Əhmədnaqar Nizamşahları (1491-1633) ilə Münasibətlər

Nizamşahlar sülaləsi 1491-1633-cü illərdə mərkəzi Bombeydən şərqdə yerləşən Əhmədnaqar şəhəri olmaqla Hindistanın Dekan yarımadasının şimal-qərb hissəsində mövcud olan Əhmədnaqar sultanlığında hakimiyyət sürmüşlər (Nizam-şakhi, 1967, s. 201). Bu sülalə adını Məlik Həsən Nizam əl-Mülk Bəhrindən almışdır. O, islamı qəbul edən brahman olub, Bəhmənilər dövründə Cunnar hakimi təyin edilmişdi. 1481-ci ildə dəxnilər və həbəşilərin sui-qəsdini təşkil etmişdi ki, bu da güclü Bəhməni vəziri Mahmud Qavanın edamı ilə nəticələnmişdi. Lakin çox keçmir ki, o, özü də şahın əmri ilə öldürülür. 1491-ci ildə onun oğlu Əhməd Nizamşahlar sülaləsinin ilk hakimi kimi Əhmədnaqarda müstəqilliyini elan edir.

XV yüzilliyin sonu – XVI yüzilliyin əvvəllərində Hindistanın Dekan yaylasında mövcud olan Bəhmənilər (1347-1526), Adilşahlar (1490-1686), Nizamşahlar (1491-1633) və Qütbşahlar (1512-1687) kimi müsəlman sultanlıqların fəaliyyət göstərməsi Azərbaycan Səfəvilər dövlətinin onlarla diplomatik əlaqələr yaratmasına əlverişli imkan yaratdı. R. M. Seyvori bu sülalələri (Adilşahlar, Nizamşahlar və Qütbşahlar) üç İsnə-Əşəriyyə şiə sultanlıqları kimi təqdim edərək Bəhməniləri Dekandakı şiə sülalələrinin sadəcə müjdəçisi hesab edirdi (Savory, 1994, ss. 173-174). O, yazır:

onlar Səfəvi şahlarının hakimiyyətini qəbul edir və İsnə-Əşəriyyəni rəsmi dövlət dini kimi təsdiq edirlər... üç şahlıq mövcud olduqları dövr ərzində Səfəvilər dövləti ilə diplomatik və mədəni əlaqələr saxlayırdılar. (Savory, 1994, ss. 173-174)

Bu bir daha təsdiq edir ki, XVI yüzilliyin əvvəllərindən etibarən Dekanın Bicapur və Gülkəndə müsəlman sultanlıqları ilə Səfəvilər





arasında bağlılıq var idi və onların hər ikisi müəyyən dövrlərdə Səfəvilərin "süzerenliyini" tanıyır və tez-tez Səfəvi hökmdarlarının adlarını paytaxt şəhərlərində keçirilən Cümə xütbələrində çəkirdilər (Muzaffar Alam and Sanjay Subrahmanyam, 2004, s. 368; Quliyev, 2016, s. 50).

Azərbaycan Səfəvi dövlətinin Dekanın Nizamşahlar sultanlığı ilə münasibətləri 1523-cü ildə Səfəvi vaizi Şah Tahir Hüseynin Əhmədnağarda şiəlik təbliğatını aparması nəticəsində inkişaf etməyə başladı. Səfəvi dövlətindən gələn vaiz Şah Tahirin 1523-cü ildə bu dövlətə gəlişi və şiəliyi yayması, bu dövlətin İsnə-Əşəriyyəni qəbul etməsinə vəsile olmuşdur (Ferishta's History, 1794, Vol. I, s. 363; Savory, 1994, s. 183). Hətta, bu hadisədən sonra Şah Tahirin Səfəvi şahına, vəzirinə və dini liderlərinə yazdığı məktublar Səfəvilərin də bu təbliğatda maraqlı tərəf olduğunu göstərir. Bu məktubda Dekanda şiəliyin yayılması, Şah Tahirin Hindistanda bu işin təşkilində və dini təlimin təbliğindəki rolu, hətta Səfəvi şahının dəstəyi barədə məlumat verilir (Savory, 1994, s. 186). Şah Tahirin təsiri altında Əhmədnağar hakimi I Bürhan Nizamşah (1508-1553) şiəliyi qəbul etdiyini elan etdi, xütbədən ilk üç xəlifənin adını çıxardaraq onları İsnə-Əşəriyyə İmamlarının adları ilə əvəz etdi (Ferishta, 1832, Vol. III, s. 230; Seyvory, 1994, s. 183; Bayur, 1987, s. 397; Məmmədova, 2009, s. 167). Dekandakı şiə dövlətlərinin sırasına yeni bir dövlətin daxil olması Səfəvilər üçün son dərəcə mühüm bir hadisə idi. Bu dövrdə Nizamşahların Səfəvi dövləti ilə siyasi münasibətləri daha da möhkəmləndirməsinə böyük ehtiyac var idi. Çünki bir tərəfdən Dekanın müsəlman sultanlıqları arasında qarşıdurmanın artması və Moğol hakimlərinin aramsız basqınlarından qorunmaq üçün qüdrətli Səfəvi dövlətinin yardımına böyük ehtiyac duyulurdu. Bütün bunlar Bürhan Nizamşahın Səfəvi sarayı ilə əlaqələr yaratmasını zərurətə çevirdi. Bu əlaqələr Şah İsmayılın varisləri dövründə daha da inkişaf etdirildi.

#### 4. İqtisadi Əlaqələr

Azərbaycan Səfəvi dövlətinin Dekanın türk-müsəlman sultanlıqları ilə siyasi və diplomatik əlaqələri ilə yanaşı, sıx iqtisadi münasibətləri də mövcud olmuşdu. Azərbaycan Səfəvi dövlətinin Dekan sultanlıqları ilə iqtisadi əlaqələrində dəniz yolu əsas ticarət marşrutu idi. Masulipatam Qütbşahlar sülaləsinin çox mühüm və əsas dəniz limanı idi (Foreign relations of the Qutb Shahi kingdom, 1982, s. 284). Bicapur sultanlığının Səfəvi dövləti ilə ticarət əlaqələrində Dabul və Çaul limanları mühüm yer tuturdu (Nayeem, 1974, s. 109). Gülkəndədən gül-çiçək, bəzəkli çit, pambıq parça (muslin) idxal edirdi (Tavernier, 1925, s. 255; Sherwani, 1974, s. 190). Səfəvi ölkəsindən Gülkəndəyə gül suyu ixrac edirdi ki, ondan xoş ətir kimi istifadə edirdilər (Sherwani, 1974, s. 190). Səfəvi dövləti ilə Adilşahlar və Qütbşahlar arasında ticarətdə cins atlar mühüm yer tuturdu. Səfəvi atları hər iki sultanlığın hərbi üstünlüyünü və müdafiə ehtiyacını ödəmək üçün ixrac edirdi. Ölkənin müdafiəsi və apardığı müharibələr bilavasitə Səfəvi dövlətindən alınan atlardan təşkil olunan süvari qoşundan asılı idi (Nayeem, 1974, ss. 108-109; Foreign relations

of the Qutb Shahi kingdom, 1982, s. 284). Yaxşı keyfiyyətli atlar Səfəvi dövlətində əlçatan idi və ixrac obyektı idi. Bundan savayı, Səfəvi şahlarının Dekan sultanlıqlarına göndərdiyi hədiyyələrin əsas hissəsini atların təşkil etməsi onların tələbatını diqqətdə saxlamaq kimi siyasi məsələ idi (bkz. Tavernier, 1925, ss. 255-161). Hindistanın orta əsr tarixi üzrə mütəxəssis Salma Əhməd Faruqinin fikrincə, XVI əsrdə Səfəvi tacirləri at ticarətini Səfəvi dövlətindən Bicapura gətirdiyi zaman Bicapur Səfəvi dövlətinin təsiri altına düşməyə başladı. Yusif Adilşah tərəfindən şəliyin dövlətin rəsmi dini məzhəbi elan edilməsi, Səfəvi dövlətindən daha da çox insanları Dekan bölgəsinə köç etməyə təşviq etdi (Farooqui, 2014, s. 174).

Yaxşı keyfiyyətli atlar Səfəvi dövlətində əlçatan idi və ixrac obyektı idi. Bundan savayı, Səfəvi şahlarının Dekan sultanlıqlarına göndərdiyi hədiyyələrin əsas hissəsini atların təşkil etməsi onların tələbatını diqqətdə saxlamaq kimi siyasi məsələ idi (bkz. Tavernier, 1925, ss. 155-261).

Yaxşı cins atların idxalı Qütbşahlar tərəfindən dövlət siyasəti kimi nəzarət altında idi. Atlar gətirən gəmilər davamlı olaraq Gülkəndəyə gəlirdi. Bir gəmi adətən 6 və ya 8 atı gətirmək üçün istifadə edilirdi. Bununla yanaşı, Qütbşahlar Xorasandan və ərəb ölkələrindən də hər il at idxal edirdilər, qarşılıqlı olaraq öz ölkələrindən pul və digər məhsullar göndərirdilər (Sherwani, 1974, s. 190). Qütbşahlar Səfəvi dövlətinin Şiraz vilayətindən çəngəl-bıçaq dəstini, əsasən də bıçaqları idxal etməyə də verdiş etmişdilər (Sherwani, 1974, s. 190). Səfəvi dövləti ilə Gülkəndə arasında xüsusi tacirləri mübadilə qrupu da var idi (Riazul, 1970, ss. 118-119). Qütbşahlar Səfəvi dövləti ilə səmimi dostluq və əməkdaşlıq əlaqələri qurmaq baxımdan kifayət qədər maraqlı idilər. Bu münasibətlər onların hakimiyyətinə qanuni status verir, xarici işğalçılara və daxili müxalif qüvvələrdən müdafiə olunmaq imkanı qazandırır (Foreign relations of the Qutb Shahi kingdom, 1982, s. 290).

Azərbaycan Səfəvi dövlətinin Dekanın türk-müsəlman sultanlıqlarına ixrac etdiyi məhsullar arasında xalçalar önəmli yer tuturdu. Xalçalar Dekan sultanlarının, o cümlədən Gülkəndə əyanlarının tələb etdiyi ixrac məhsulları arasında xüsusi çəkiyə malik idi. Səfəvi dövləti ilə Qütbşahlar dövləti arasında ticarət əlaqələrində klassik metal əşyalardan hazırlanmış məmulatlar da önəmli yer tuturdu. Səfəvi dövlətində hazırlanmış toxuculuq məhsulları – əsasən ipək, yun və pambıqdan hazırlanmış nəfis parçalar (atlas, məxmər, zərbaft və ibrişim) Dekan sultanlıqları ilə ticarətdə aparıcı yer tuturdu.

Səfəvilər dövründə ölkədə qədim sahələrdən biri olan rəngli kaşılardan istehsalı yüksək səviyyədə inkişaf etmişdi. Dövrün qaynaqları həmin məhsulların da Dekanın türk-müsəlman sultanlıqlarına ixrac edildiyini təsdiq edir. Azərbaycan Səfəvi dövləti ilə Dekanın türk-müsəlman sultanlıqları arasında ticarətdə kitab və cildləmə məmulatı xüsusi yer tuturdu. Dekanın türk-müsəlman sultanlıqlarının əksər şəhərlərində, o cümlədən Gülkəndənin, Heydərabadın, Bicapurun və Əhmədnaqarın kitabxanalarında vaxtı ilə Azərbaycan Səfəvi dövlətində hazırlanmış nəfis



kitab cildlərindən hazırlanmış kitabların böyük kolleksiyalarının mövcud olması qarşılıqlı əlaqələrdə onun önəmli yer tutduğunu bir daha təsdiq edir.

Bütün bunlar bir daha təsdiq edir ki, iki yüz ilə yaxın Dekan yaylasında fəaliyyət göstərən Adilşahlar, Qütbşahlar və Nizamşahlar türk-müsəlman sultanlıqları Şah İsmayıl dövründə Azərbaycan Səfəvi dövləti ilə sıx siyasi əlaqələr yaratmış və bu əlaqələr həmin sultanlıqların süqutuna kimi mövcud olmuşdur.

### **Nəticə**

Azərbaycan Səfəvi dövlətinin Dekanın Adilşahlar, Qütbşahlar və Nizamşahlar sultanlıqları ilə siyasi əlaqələrlə yanaşı, sıx iqtisadi münasibətləri mövcud olmuşdur. Dekanda yaranan türk-müsəlman sultanlıqlarında əhli-beyt sevgisinin üstün olması burada şiəliyin yayılmasına hərtərəfli kömək etmişdi. Azərbaycan Səfəvi dövlətinin Dekanın türk-müsəlman sultanlıqları ilə qarşılıqlı əlaqələri o qədər güclü idi ki, Dekanın müstəqil suveren dövlətlərində xütbələrdə Səfəvi şahlarının adı səsləndirilirdi. Tanınmış Səfəvi əyanları və şiə alimləri sülh və əmin-amanlıq şəraitində yaşayırdı, dini təbliğatla və sultanlıqların idarə edilməsi işi ilə məşğul olurdular. Onların arasından bir çox səfirilər və elçilər də çıxmışdı.

Azərbaycan Səfəvi dövləti ilə Dekanın türk-müsəlman sultanlıqları arasındakı qarşılıqlı əlaqələr Səfəvi mədəniyyətinin bu sultanlıqlarda üstünlük qazanmasına, mədəni və ədəbi sərvətə çevrilməsinə səbəb oldu. Hindistanda, o cümlədən Dekanda bir çox tarixi, fəlsəfi və ədəbi əsərlər yazıldı, dini obyektlər üçün bir çox sosial məkanlar yaradıldı.

## Mənbələr və Ədəbiyyat

- Bayur, N. (1987). *Hindistan Tarihi*. c. I-II., Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Farooqui A. S. (2014). *A Comprehensive History of Medieval India: Twelfth to the Mid-Eighteenth Century*, Pearson publication.
- Ferishta's History of Dekan from the first Mahummedan conquests. (1794).*  
By Scott, Jonathan, Shrewsbury: Printed for the editor by J. and W.Eddowes, for John Stockdale, piccadilly, in 2 volumes, volume I.
- Ferishta, Muhammad Qasim Hindu Shah. (1832). *Gulshan-i Ibrahimi or Tarikh-i Firishta*. Vol. II, Lithographed.
- Ferishta, Muhammad Qasim Hindu Shah. (1832). *Gulshan-i Ibrahimi or Tarikh-i Firishta*. Vol. III, Lithographed.
- Ferishta, Muhammad Qasim Hindu Shah. (1832). *Gulshan-i Ibrahimi or Tarikh-i Firishta*. Vol. IV, Lithographed.
- Foreign relations of the Qutb Shahi kingdom. (1982).* Thesis submitted for the degree doctor of philosophy by Masood Ahmad Khan under the supervision of Dr. M.Zameeruddin Siddiqi. Centre of advanced study department of history Aligarh Muslim Univesity.
- Gorekar, N.S. (1970). *Indo-Iran relations: Cultural Aspects*. Bombay, Sindhu Publi-cations Private Ltd.
- Kamble K.M. (2017). *Diplomatic relations of Deccan sultanates. Department of Studies and Research in History*. Gulbarga University.
- Quliyev, Ə.S. (2016). "XVII əsrin I yarısında Səfəvi-Moğol münasibətləri ingilisdilli tarixşünaslıqda", *Geostrategiya jurnalı*, № 05 (35) sentyabr-oktyabr: 48-52.
- Mahmudov, Y.M. (2005). *Azərbaycan: qısa dövlətçilik tarixi*, Təhsil.
- Məmmədova, Y. (2009). "Dəkan knyazlıqları ilə Səfəvi dövləti arasındakı əlaqələr və həmin əlaqələrin Səfəvi-Moğol münasibətlərinə təsirinə dair", *Bakı Universitetinin Xəbərləri, Humanitar elmlər seriyası*, №1. 166-172.
- Muzaffar, A., & Sanjay, S. (2004). "The Deccan Frontier and Mughal Expansion, ca. 1600: Contemporary Perspectives", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 47, No. 3: 357-389.
- Münşi, İ.B. (2010). *Dünyanı bəzəyən Abbasın tarixi. Fars dilindən çevirən t.e.d., prof. Şahin Fərzəliyev, I Kitab. Şərq-Qərb*.
- Nayeem, M.A. (1974). *External relations of the Bicapur Kingdom (1489-1686 A.D.)*. Bright Publishers.
- Necefli, T.H. (2022). "Safevi Devleti'nin Hindistan'daki Müslüman Türk Sultanlıkları ile İlişkileri", *Uluslararası Türk Dünyası Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, 3 (1), 1-31.



- Nəcəfli, T.H. (2020). *Azərbaycan Səfəvi dövlətinin Hindistanın türk-müsəlman sultanlıqları ilə əlaqələri*, Turxan NPB.
- "Nizam-şakhi", *Sovetskaya istoričeskaya entsiklopediya*, Tom X, Moskva, Sov. Entsiklopediya, 1967, s. 201.
- Riazul, I. (1970). *Indo-Persian Relations: A Study of The Political and Diplomatic Relations between the Mughal Empire and Iran*.
- Roux, J.P. (2007). *Türklerin tarihi: Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, Kabcacı Yayınevi.
- Savory, R.M. (1994). "The Shi'i Enclaves in the Deccan (15th-17th Centuries): an Historical Anomaly", *Corolla Torontonensis: Studies in Honor of Ronald Morton Smith*. Edited by Emmet Robbins & Stella Sandahl. TSAR with the assistance of the Centre for Korean Studies, University of Toronto, 173-190.
- Sherwani, H.K. (1974). *History of the Gotb Shahi Dynasty*. Munshilal Manoharlal.
- Stori Ç.A. (1972). *Persidskaya literatura: bio-bibliografiçeskiy obzor v tryokh çastyax (perevel s anqliyskoqo, pererabotal i dopolnil Yu. E Bregel)*.
- The Cambridge history of India* in six volumes. (1928). Volume III: Turks and Afghans. At the University Press.
- Travels in India by Jean-Bartiste Tavernier Baron of Aubonne*. (1925). Vol. I. Oxford University Press.
- Travels in India by Jean-Bartiste Tavernier Baron of Aubonne* (1889). Vol. II.



## Azərbaycan Səfəvilər dövlətinin ilk illərində Şah İsmayıl - II Bayezid münasibətləri (Osmanlı mənbələrində)

Bilal Dədəyev<sup>1</sup> 

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Xülasə

1500-cü ilin baharında İsmayılın hərbi qüvvə toplamaq üçün Ərzincana getdiyi ərəfədə II Bayezid səfərə çıxmış idi. Bu vəziyyət Səfəvilər üçün əlverişli şərait yaratmış və onlar Anadoluda minlərlə tərəfdar yığa bilmişdi. Bu səbəbdən Sultan II Bayezid 1500-cü ilin sonlarında sərhəd bölgələrində nəzarəti gücləndirdi, Ərdəbilə gedən və ya oradan gələn bütün sofilərin tutulub öldürülməsi ilə bağlı qoşun rəhbərlərinə əmrlər göndərdi. Belə olan təqdirdə Anadolunu Osmanlılar əleyhinə üsyanlar dalğası bürüdü. Bütün bunlara rəğmən dövlətlərini yaratma ərəfəsində olan qızılbaşların qarşısı alına bilmədi və 1501-ci ildə Ağqoyunlu dövlətinin torpaqlarında Azərbaycan Səfəvilər dövlətinin əsası qoyuldu. Səfəvi təbliğatının genişləndiyi bu illərdə, Sultan II Bayezidin təşəbbüsü ilə bəzi tədbirlər alınmağa başladı. Osmanlı dövlətinin rəsmi dini məfkürəsinə müxalif olan səfəvi, qələndəri, ələvi və hürufi kimi dini qruplar bəktəşilik ətrafında birləşdirməyə çalışıldı. Lakin, bəktəşilik də daxil olmaqla bu qrupların hamısında müqəddəs sayılan "12 imam kultu" və "Haq-Məhəmməd-Əli" şəklində ifadə edilən "uluhiyyət" şüarı onların Osmanlı dövlətinə deyil, məhz bu şüarı dövlət ideologiyası kimi qəbul etmiş Səfəvilərə meyl etməsi ilə nəticələndi. Bütün bu ziddiyyətlərə baxmayaraq II Bayezid Səfəvi dövlətinin göndərdiyi elçilik heyətini 1502-ci ildə qəbul edərək, Səfəvilərin müstəqilliyini tanımaq məcburiyyətində qaldı. Bundan sonrakı periodda isə öz elçilik heyətini iki məktubla Səfəvi dövlətinə göndərən II Bayezid, bu dəfə Şah İsmayılı bir dövlət rəhbəri olaraq qəbul etmiş oldu.

**Açar sözlər:** Şah İsmayıl, Sultan II Bayezid, Səfəvilik, Bəktəşilik.

## Relations between Shah Ismail and Bayezid II in the first years of the Safavid state of Azerbaijan (in Ottoman sources)

### Abstract

In the spring of 1500, while Bayezid II was on a trip, Ismail went to Erzincan to collect military forces. This situation created favorable conditions for the Safavids and they were able to gather thousands of supporters in Anatolia. For this reason, Sultan Bayezid II strengthened control in the border regions at the end of 1500, and sent orders to the army leaders to capture and kill all Sufis going to or coming from Ardabil. In this case, Anatolia was covered by a wave of revolts against the Ottomans. In spite of all these, the "qızilbashs", who were on the verge of creating their state, could not be stopped, and in 1501, the Azerbaijan Safavid state was founded on the lands of the Aggoyunlu state. During these years, when the Safavid propaganda expanded, some measures were taken at the initiative of Sultan Bayezid II. An attempt was made to unite religious groups such as Safavid, Qalandari, Alawite and Hurufi, who were opposed to the official religious ideology of the Ottoman state, around Bektashiism. However, the slogan of "divinity" expressed in the form of "cult of 12 imams" and "Haq-Muhammad-Ali", which is considered sacred in all of these groups, including the Bektashi, resulted in their leaning not to the Ottoman state, but to the Safavids, who adopted this slogan as their state ideology. Despite all these contradictions, Bayezid II accepted the embassy sent by the Safavid state in 1502 and had to recognize the independence of the Safavids. In the following period, Bayezid II, who sent his delegation to the Safavid state with two letters, this time accepted Shah Ismail as a head of state.

**Keywords:** Shah Ismail, Sultan Bayezid II, Safavidiism, Bektashiism.

<sup>1</sup> Qarabağ Universiteti.

## Giriş

XV əsrin ortalarında Şeyx Cüneydin (1449-1461) siyasi cəhətdən fəallaşması Osmanlı dövlətinin Səfəvi Təriqətinə olan münasibətini dəyişdirmişdi. Şeyx Heydər in dövründə isə Osmanlıların mövqeyi daha da kəskinləşmiş, Səfəvilər bir rəqib qismində qəbul edilmişdilər. Şeyx Heydər hərəkatını məğlub etməyə çalışan Ağqoyunlu Sultan Yaqub II Bəyazid tərəfindən həmişə dəstəklənmişdi. Bu zaman Səfəvilərə qarşı mübarizə hər iki dövləti bir-birinə yaxınlaşdırmış, Osmanlı – Ağqoyunlu əlaqələri yüksək səviyyədə olmuşdu. Ağqoyunlu Sultan Yaqubun Şeyx Heydər in ölümündən sonra II Bəyazidə yazdığı məktubda “Səfəvi təriqəti bizim ədalətimiz altına alınmışdır” deyərək məlumat verməsi, təriqətin tamamilə Ağqoyunluların nəzarətində olduğunu göstərirdi. Sultan Yaqubun məktubuna cavab olaraq II Bəyazid in göndərdiyi məktubda isə, “Sən in bu zəfər in Şam (Suriya) və Ruma (Anadoluya) sevinc gətirmişdir” ifadəsinin olması (Firudin bəy, 1274, ss. 302-305), bu ölkələrdən gələn türkmənlərin qarşısının kəsilməyinə ümid edilməsini göstərirdi. Xüsusən də bu cavab məktubunda bir gizli məqamın olması sezilməkdədir. Sultan II Bəyazid sanki bəzi məlumatları yazılı şəkildə deyil, şifahi olaraq söylənməsini istəmişdir. Bu vəziyyəti tarixçi Ş.F. Fərzəlibəyli sezərək dilə gətirmiş, ancaq o, bunun hansı səbəbə görə bu şəkildə edildiyini tam aydınlaşdırmamışdır (Fərzəlibəyli, 1999, s. 91). Şeyx Heydər in qətlindən sonra, 1488-ci il in avqustunda Osmanlı dövlətindən Təbrizə böyük bir elçi heyəti gəlmişdi. F. R. Xuncin in verdiyi məlumata görə, gələn elçi Osmanlı dövlətinin tanınmış əmirlərindən biri idi və onu yüz nəfər müşaiyət edirdi. O, II Bəyaziddən məktub və dəyərli hədiyyələr gətirmişdi (Xunci, 1987, s. 99). “Tarix-i alam-aray-i Əmini”nin tərcüməçisi V. Minorski bu hadisə ilə bağlı yazdığı şərhdə bildirir ki, bu Osmanlı dövlətinin Sultan Yaqubun sarayına göndərdiyi ilk elçi heyəti deyildi. 1485-ci il in iyulunda Venesiya səyyahı Covanni Darionun Qəzvindən İstanbuldakı Venesiya nümayəndəsinə göndərdiyi məktubda 1485-ci ildə Hindistan və Macarıstan elçiləri ilə birlikdə Osmanlı elçisi Davud Paşanın da gəldiyi bildirilir (Xunci, 1987, s. 137). Zənnimizcə, F.R.Xuncin in qeyd etdiyi 1488-ci il in avqustunda gələn Osmanlı elçisi məhz 1485-ci ildə də gələn Davud Paşa ilə eyni şəxsdir (Dədəyev, 2010, s. 65). Məhz bundan sonra Şeyx Heydər in üç oğlu və zövcəsi Aləmşah Bəgimin həbs edilərək İstəxr qalasında dustaq edilməsinə qərar verilmişdi. Bütün bunlara baxmayaraq XV yüzilliyin sonlarında hərbi-siyasi vəziyyət qızılbaşların xeyrinə dəyişmiş oldu. İndi II Bəyazid Ərdəbil təriqəti ilə deyil, öz dövlətlərini qurma ərəfəsində olan Səfəvilərlə mübarizə aparmaq məcburiyyətində idi.

### 1. Səfəvilər Dövlətinin Yaranma Ərəfəsində Səfəvi-Osmanlı Münasibətləri

İsmayılın hərbi qüvvə toplamaq məqsədilə Ərzincan yürüşünə çıxdığı ildə (1500-cü il in baharı) II Bəyazid İnəbahtı, Modon və Koronun tutulması üçün müharibəyə başlamışdı (Mehmed b. Mehmed, 1276, s. 41;





Hoca Sadeddin, 1979, ss. 306-318). Bu vəziyyət İsmayıl üçün əlverişli şərait yaratmış və o Anadoluda minlərlə tərəfdar yığa bilmişdi. Oqtay Əfəndiyevin yazdığına görə 1500-cü ilin Ərzincan səfəri zamanı qızılbaş tayfalarını öz ətrafında birləşdirən İsmayıl buradan II Bəyazidə məktub göndərmişdi. Məktubda II Bəyaziddən xahiş edilirdi ki, Ustaclı tayfasına mənsub yaşlı və xəstə adamların Anadoluda qalmalarına icazə versin və türk sultanı bu məktuba müsbət cavab vermişdi (Efəndiyev, 2002, s. 90). Əgər bu müddəə doğrudursa, belə zənn etmək olar ki, II Bəyazid İsmayılı təhlükəli rəqib kimi qəbul etməmiş, onun da əvvəlki qızılbaşlar kimi Şirvanşahlar və Ağqoyunlular tərəfindən məğlub ediləcəyini düşünərək bu izni vermişdir. Çünki qızılbaşlar tarix səhnəsinə çıxdıqları ilk gündən Sultan II Bəyazid hər dəfəsində onlara qarşı olmuşdu.

İsmayılın siyasi mübarizəyə başlaması ilə Səfəvi təriqəti yenidən Osmanlı torpaqlarında nüfuz dairəsini genişləndirməyə çalışmışdı; 1500-cü ilin iyul-avqust aylarında Ərzincana çatan İsmayılın 1500-ə yaxın azərbaycanlı (Ərdəbil, Qaradağ və Talış vilayətlərindən) tərəfdarı var idi. Lakin qızılbaşların sayı ilə bağlı elmi mənbələrdə müxtəliflik də mövcuddur. Bəzi qaynaqlarda onların sayı üç-dörd min göstərilmişdir. Tufan Gündüzün məlumatlarına görə qızılbaşların sayı beş minə qədər idi, onların da çoxu Osmanlı təbəəsi olan Şamlı, Rumlu, Təkəli, Dülqədər, Varsak, Ustaclı və Bozoq Türkmənlərindən ibarət idi (Münşi, 2010, s. 83; Gündüz, 2010, ss. 49-50; Musalı, 2011, s. 126). İsmayılın şeyxliyi dövründə Anadoluda anti-Osmanlı meylləri daha da güclənmişdi. İlk belə üsyanlardan biri 1501-ci ildə Daş-eli bölgəsində baş vermiş, bu üsyana Nasuh adlı biri tərəfindən rəhbərlik edilmişdi. II Bəyazid hərbi səfərdə olduğu üçün üsyanın yatırılması Qaraman valisi Şahzadə Şahənşaha tapşırılmışdı. Qışın gəlişiyə dağlara çəkilən üsyançı (Ahkam Defteri, 1994, ss. 124-125) türkmənlərə qarşı 1501-ci ilin martında Məsih paşanın rəhbərliyi ilə böyük bir ordu göndərilmiş; üsyançılar məğlub edildikdən sonra, Nasuh bütün ailə üzvləri ilə birlikdə İstanbula sürgün edilmişdi (Küçükdağ, 1999, s. 273).

İsmayılın böyük siyasi uğurlar qazanması ilə onun tərəfdarlarının sayı da artmış, Səfəvi təriqətinə mənsub müridlər onunla birləşmək üçün Azərbaycana köç etməyə başlamışdılar. Bu zaman İsmayıl Ağqoyunlu Əlvənd bəylə mübarizə aparırdı. Elə bu vaxt Anadolunu xalq həyəcanları bürümüşdü. Belə olan halda II Bəyazid bir sıra ciddi tədbirlər görmüşdü. 1500-cü ilin sonlarında sərhəd bölgələrində nəzarət gücləndirilmiş, Ərdəbilə gedən və ya oradan gələn bütün sofیلərin tutulub öldürülməsi ilə bağlı qoşun rəhbərlərinə əmr verilmişdi (Ahkam Defteri, 1994, ss. 8, 21). Ancaq Sivas sancaqbəyi ilə bu dövrdə Kastamonu sancaqbəyi olan Şahzadə Mahmuda (Uzunçarşılı, 1998, s. 592) 1501-ci il iyunun ortalarında göndərilən hökmdən məlum olur ki, sultanın əmrlərinə əməl olunmamış, qızılbaş sofیلərdən 400 və xəlifələrdən isə 2000 aqça alınaraq sərbəst buraxılmışdılar. Sultan II Bəyazid bu durumdan qəzəblənərək hökmün qüvvədə qaldığını bildirmiş və ələ keçirilən Ərdəbil sofیلərinin qəti olaraq öldürülməsini təkrarən əmr etmişdi (Ahkam

Defteri, 1994, ss. 8, 21). Təxminən 10 gün sonra Şahzadə Mahmuda göndərilən hökmdən belə halların təkrarlandığı məlum olur. Çox sərt üslubda yazılmış yeni əmrnamədə bildirilirdi ki, vəziyyətin öyrənilməsi üçün təftiş qrupu göndəriləcək və baş verənlərin doğru olacağı təqdirdə səlahiyyətli nümayəndələr edam olunacaqlar. Eyni zamanda şahzadədən hər üç aydan bir yaxalanmış sofilərin siyahısı istənilmişdi. Eyni məzmunlu məktublarda digər şahzadələrə də göndərilmişdi (Ahkam Defteri, 1994, ss. 78-79). Sultan II Bəyazid sərhəddə gördüyü tədbirlərdən əlavə Azərbaycandakı siyasi prosesləri də təqib edirdi. Sultanın Şahzadə Səlimə və Sivas sancaqbəyinə göndərdiyi məktublardan bəlli olur ki, II Bəyazid onlara Ərdəbil hakimliyi ilə Şirvanşahlar və Ağqoyunlular arasında gedən mübarizə barədə məlumat toplanılmasını və bu prosesin intensiv şəkildə davam etdirilməsini tapşırırmışdı (Ahkam Defteri, 1994, ss. 32, 92, 125). Köç proseslərinin qarşısının alınması istiqamətində II Bəyazidin verdiyi əmrləri (Ahkam Defteri, 1994, ss. 21, 32, 78-79, 125-126) əsas götürsək bəlli olacaq ki, köçən əhalinin böyük əksəriyyəti Osmanlı dövlətinin Trabzon, Amasya, Antalya, Qaraman, Kastamonu və Sivas vilayətlərindən idi. Digər tərəfdən bu tarixi sənədlərdən məlum olur ki, Səfəvi dövlətinin yaranması ərəfəsində gənc İsmayıl qoşulan Anadolu qızılbaşlarının sayı minlərlə olmuşdur. Sultan II Bəyazidin gördüyü bütün bu tədbirlərə baxmayaraq, Osmanlıdan Azərbaycana gedən köç proseslərinin qarşısını almaq mümkün olmamış; öncə Şirvanşahlar, daha sonra da Sultan Əlvənd məğlub edilmiş; Ağqoyunluların süquta uğraması ilə 1501-ci ildə Səfəvi dövləti qurulmuşdu. Gənc İsmayıl Təbrizi tutub şahlığını elan etmiş və bununla da Səfəvi meyilli osmanlı türkmənləri üçün Azərbaycan daha da cəlbədicə olmuşdu. Bu dövrdə II Bəyazidin Venetsiya ilə əlaqələri pisləşmiş və buna görə də Səfəvi dövlətinin meydana gəlməsinin qarşısının alınması mümkün olmamışdı. Aldığı önləyici tədbirləri isə sərhəd vilayətləri hakimlərinin səriştəsizliyi üzündən istənilən nəticəni verməmişdi.

## **2. Səfəvilər Dövlətinin Qurulduğu İlk illərdə Şah İsmayıl – II Bəyazid Münasibətləri**

Şah İsmayıl 1502-ci ilin baharında Ərzincan istiqamətində hücum keçdi. Bunun səbəbi Şərur məğlubiyyətindən sonra Diyarbəkire qaçan Əlvənd bəyin Ərzincan ətraflarına gəlməsi xəbəri idi. Əlvənd Diyarbəkirdə olduğu zaman Sultan II Bəyazid xüsusi elçisi Mehmet Ağa Çavuşbaşıyla ona məktub göndərmişdi. Türk sultanı məktubda bildirdi ki, Ağqoyunlu şahzadələri öz aralarındakı mübarizəyə son qoymalı, bütün qüvvələrini Səfəvilərə qarşı cəmləşdirməlidirlər, eyni zamanda məktubda göstərilirdi ki, bu məsələdə Osmanlılar da Ağqoyunlulara hər cürə yardım göstərəcəklər (Fərzəlibəyli, 1999, ss. 97-98; Efendiyev, 2002, s. 89). Sultan II Bəyazidin məktubundan cəsarətlənən Əlvənd yenidən Səfəvilərlə mübarizəyə başlamış və Tərcanın cənubundakı Sarı Qayada mövqə tutmuşdu. Bundan xəbər tutan Şah İsmayıl Əlvəndin üzərinə hücum etmiş; Əlvəndin məğlub edilmiş ordusu Təbrizə doğru geri çəkilmiş; nəticə etibarilə Təbriz yaxınlığındakı Ucanda düşərgə salmışdılar. Şah İsmayılın



Makudan Təbrizə geri döndüyünü xəbər alan Əlvənd Bağdada qaçmışdı (Sümer, 1992, ss. 22-23). Təbriz və ətrafında yaşayan əhalinin əksəriyyəti sünni olduğu üçün Səfəvilər bu bölgənin əhalisinə güvənmirdi. Hətta Şah İsmayılın bəzi islahatlarını məcburi şəkildə həyata keçirməsinə rəğmən yaxın adamları bu məsələdə diqqətli olmasını məsləhət görürdülər (Efendiyev, 2002, 89; Necefi, 1388, s. 86). Vəziyyət belə olduğu təqdirdə Səfəvi dövlətinin hərbi-siyasi cəhətdən qüvvətlənməsi üçün böyük bir orduya ehtiyacı vardı. Şah İsmayıl güvənə biləcəyi hərbi qüvvələr lazım idi, bu məsələdə o öz müridləri olan Anadolu türkmənlərinə arxalanırdı. H. 908-ci (1502-1503) ildə Şah İsmayıl, II Bayəzidə bir məktub göndərmiş, sofilərin Ərdəbildəki təkkəyə gəlmələri üçün izin istəmişdi, lakin onun bu istəyi II Bayəzid tərəfindən qəbul edilməmişdi (Solakzadə, 1989, s. 429; Sümer, 1992, s. 23).

Bütün bu ziddiyyətlərə baxmayaraq II Bayəzid H. 908-ci (1502-1503) ildə eyni gündə altı xarici ölkənin nümayəndəsini qəbul etmiş, bunlardan biri də Səfəvi dövlətinin göndərdiyi elçilik heyəti idi (Şerefhan, 1971, s. 137). Bununla da Osmanlılar rəsmi şəkildə Səfəvilərin müstəqilliyini tanımış, onlar arasında diplomatik əlaqələr qurulmuşdur.

Eyni zamanda bu dövrdə II Bayəzidin Şah İsmayıl qarşı Ağqoyunlu Sultan Muradla da ciddi əlaqələri var idi. Tayyib Gökbilginin araşdırmalarına görə Osmanlıya sığınan Ağqoyunlu Fərruxşad bəy Uzun Həsənin əmisi nəvəsi idi. O, II Bayəzid dövründə geri qayıdıb Sultan Muradın Şirazda hökmdar olmasına kömək etmişdi. Şah İsmayılın Sultan Muradı məğlub etməsindən sonra bu şəxsin tərəddüd etmədən Osmanlı dövlətinə geri dönməsi də yuxarıdakı fikri təsdiqləyir (Gökbilgin, 1951, ss. 38-39). Məhz bundan sonra II Bayəzid, H. 910-cu (1504-1505) ilin qışında Məhməd Çavuş Balabanın rəhbərlik etdiyi elçilik heyətini Səfəvi dövlətinə göndərmiş oldu (Nəcəfli, 2007, s. 41). Osmanlı elçisi II Bayəzidin iki məktubunu Şah İsmayıl təqdim etmişdi. Məktublardan birində İsmayıl müraciət zamanı "şah" yerinə "əmir" yazılmış və Ağqoyunlu Murad üzərində qazandığı qələbə münasibətilə təbrik edilmişdi. Eyni məktubda II Bayəzid Şah İsmayıl bəzi öyüdlər də vermişdi (Efendiyev, 2002, ss. 90-92). Lakin ikinci məktubda isə İsmayıl "şah" deyərək müraciət etməsi, onu dövlət rəhbəri olaraq qəbul etdiyini göstərirdi (Firudin Bəy, 1274, ss. 338-340). Beləliklə mülayim lakin səmimi olmayan Səfəvi – Osmanlı diplomatik münasibətlərinin əsası qoyulmuş oldu. Bu vəziyyət 1510-cu ildə Şah İsmayıl tərəfindən Mavəraünnəhr hökmdarı Şeybani xanın məğlub edilməsinə qədər davam etmişdir.

Bu dövr Səfəvi – Osmanlı münasibətindən bəhs edərkən, eyni zamanda Səfəvi təriqətinin şeyxi də olan görkəmli dövlət xadimi Şah İsmayılın siyasi mübarizəsi ilə yanaşı, onun ədəbi fəaliyyəti də diqqətə alınmalıdır. Bu ədəbi irs Anadolu türk mədəniyyətində böyük izlər qoymuşdur. Böyük Azərbaycan şairi Şah İsmayıl Xətai orta əsrlər türk ədəbiyyatının böyük simalarından biridir. Onun ruh oxşayan şerləri Azərbaycanla yanaşı, onun xaricində də məşhur olmuşdur. Xüsusilə bu şerlər Anadoluda Səfəvi, Ələvi-Bəktəşi təriqəti tərəfdarları üçün çox

manidar idi (Xətai, 1966, s. 570; Köksal, 2012, ss. 39-83). Bu zümrəyə mənsub dərvişlər arasında təşkil edilən aşiq məclislərində Xətai şerləri dillər əzbəri olmuşdu (Vassaf, 1990, ss. 401-405). Xoca Sadəddin (ö. 1008/1599), ona rəğbət bəsləyən Osmanlı təbəəsini əsas olaraq Əli dostları kimi qələmə vermişdir (Hoca Sadeddin, 1979, s. 345), Əli b. Əbdülkərim isə, onların sadəcə Səfəvi müridləri deyil, adətən Bəktəşilikdə birləşən Babai, Qələndəri, Heydəri, Abdal və Səyyadlar olduğunu yazmaqdadır (Tansel, 1969, s. 27). Ayrıca, Xətəinin bəzi şerlərində Bəktəşi heyranlığı da açıq şəkildə görlür:

*Gece gündüz hayaline yanarım,*

*Bir gece rüyama gir Hacı Bektaş.*

*Günahkârım günahımdan bizarım,*

*Özüm dara çektim sor Hacı Bektaş. (Gölpınarlı, 1972, ss. 197, 216)*

Yuxarıda qeyd olunanlar diqqətə alınınca, Şah İsmayıl ilə II Bayezid arasındakı münasibətlərin bir yönü də etiqadi məsələlərlə bağlı olmuşdur. Belə ki, XV əsrin sonları və XVI əsrin əvvəllərində Səfəvi təbliğatının artdığı bir dövrdə, şəxsən Sultan II Bayezidin təşəbbüsü ilə 1501-ci ildə Hacı Bəktəş Vəli təkkəsinin şeyxliyinə gətirilən Balım Sultan (ö.1516), qısa bir zamanda Osmanlı dövlətinin rəsmi dini məfkürəsinə müxalif olan səfəvi, qələndəri, ələvi və hürufi kimi dini qrupları bəktəşilik ətrafında birləşdirməyə nail olur (Ocak, 1992, ss. 17-18; Küçükdağ və başqaları, 2015, 2). Lakin, bəktəşilik də daxil olmaqla bu müxalif qrupların hamısında var olan "12 imam kultu" və "Haq-Məhəmməd-Əli" şəklində ifadə edilən "uluhiyyət" şüarı onların Osmanlı dövlətinə deyil, məhz bu şüarı dövlət ideologiyası kimi qəbul etmiş Səfəvilərə meyl etməsi ilə nəticələnmişdir.

## Nəticə

Şeyx Cüneydin dövründən etibarən qızılbaşların öz siyasi hakimiyyətlərini yaymaq uğrunda apardıqları mübarizə Şeyx Heydərin zamanında daha böyük uğurlar qazanmışdı. O vaxt Şeyx Heydər hərəkatını məğlub etməyə çalışan Aqqoyunlu Sultan Yaqub II Bayezid tərəfindən müdafiə edilmişdi. Bütün bunlara baxmayaraq, XV yüzilliyin sonlarında İsmayılın rəhbərliyi ilə hərbi-siyasi vəziyyət qızılbaşların xeyrinə dəyişmişdi. İndi II Bayezid Ərdəbil təriqəti ilə deyil, öz dövlətlərini qurma ərəfəsində olan Səfəvilərlə mübarizə aparmaq məcburiyyətində idi.

İsmayılın hərbi qüvvə toplamaq üçün Ərzincana gəldiyindən xəbər tutan II Bayezid 1500-cü ilin sonlarında sərhəd bölgələrində nəzarəti gücləndirdi, Ərdəbilə gedib gələn bütün Səfəvi sofilərinin tutulub öldürülməsi ilə bağlı əmrlər göndərdi. Belə olan təqdirdə Anadolunu Osmanlılar əleyhinə üsyanlar dalğası bürüdü. Üsyanlar qismən yatırılsa da, dövlətlərini yaratma ərəfəsində olan qızılbaşların qarşısı alına bilmədi. II Bayezid belə zənn edirdi ki, əvvəlki dövrlərdə olduğu kimi Şirvanşahlar və Aqqoyunlular onları darmadağın edəcəklər. Lakin ilk



öncə Şirvanşahların, daha sonra isə Sultan Əlvəndin ordusu məğlub edilərək, 1501-ci ilin 31 iyulunda Ağqoyunlu dövlətinin torpaqlarında Səfəvi dövlətinin əsası qoyuldu.

Səfəvi dövlətinin yaranmasını əngəlləyə bilməyən Osmanlı dövləti, bu dəfə ölkə daxilindəki Səfəvi tərəfdarlarını zərərsizləşdirmək üçün bəzi tədbirlərə əl atmış oldu. Şəxsən Sultan II Bayəzidin öz təşəbbüsü ilə Osmanlı dövlətinin rəsmi dini məfkürəsinə müxalif olan səfəvi, qələndəri, ələvi və hürufi kimi dini qrupları bəktəşilik ətrafında birləşdirmək məqsədiylə, Balım Sultan 1501-ci ildə Hacı Bəktəş Vəli təkkəsinə rəhbər təyin edildi. Lakin, bəktəşilik də daxil olmaqla bu qrupların hamısında müqəddəs sayılan "12 imam kultu" və "Haq-Məhəmməd-Əli" şəklində ifadə edilən "uluhiyyət" şüarı onların Osmanlı dövlətinə deyil, məhz bu şüarı dövlət ideologiyası kimi qəbul etmiş Səfəvilərə meyl etməsi ilə nəticələndi.

Bütün bu ziddiyyətlərə baxmayaraq II Bayəzid Səfəvi dövlətinin göndərdiyi elçilik heyətini qəbul etməklə, Səfəvilərin dövlət müstəqilliyini tanımış oldu. İki il sonra isə II Bayəzidin özü də iki məktubla Osmanlı elçilik heyətini Səfəvi dövlətinə göndərərək, İsmayılın şahlığını tanımaqla, bu münasibətləri qarşılıqlı şəkildə inkişaf etdirdi. Beləliklə mülayim, lakin səmimi olmayan Səfəvi – Osmanlı əlaqələrinin əsası qoyulmuş oldu.

## İstifadə Edilən Ədəbiyyat

- Dədəyev, B. (2010). "Sultan Yaqub dövründə Ağqoyunlu - Osmanlı münasibətləri və Səfəvi təriqəti". *Xəbərlər-tarix, fəlsəfə, hüquq, AMEA*, No 1-2, 58-72.
- Efendiyev, O. (2002). "Sultan II. Bayezid və Şah İsmail". *13. Türk Tarih Kongresi Ankara. 4-8 Ekim 1999*. C. III. I. kısım. ss. 89-95.
- Fərzəlibəyli, Ş. F. (1999). *Azərbaycan və Osmanlı imperiyası*. Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.
- Firudin bəy. (1274). *Münşatüs-Səlatin*. C. I, Təqvimxanə-i Amirə.
- Gökbilgin, T. (1951). "16. Asır Başlarında Osmanlı Devleti Hizmetindeki Akkoyunlu Ümerası". *Türkiyat Mecmuası*. C. 10. 35-46.
- Gölpınarlı, A. (1972). *Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi*. Milliyet Yayınları.
- Gündüz, T. (2010). *Son Kızılbaş Şah İsmail*, Yeditepe.
- Hoca Sadeddin. (1979). *Tâcü't-Tevârih*. Hazırlayan: İsmet Parmaksızoğlu. C. III, MEB.
- II. Bayezit Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (Qısaltma: Ahkâm Defteri). (1994). Hazırlayanlar: İlhan Şahin-Feridun Emecen. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Köksal, M. F. (2012). "Hatai'nin Yayımlanmış Divanlarında Bulunmayan Şiirleri". *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. Yaz/Sayı 3, 39-83.
- Küçükdağ, Y. (1999). "Osmanlı Devleti'nin Şah İsmail'in Anadolu'yu Şiileştirme Çalışmalarını Engellemeye Yönelik Önlemleri". *Osmanlı*, I., ss. 273.
- Küçükdağ, Y., Değerli, A. & Şahin, B. (2015). *Vesaik-i Bektaşiyana Göre Osmanlı Devletinde Bektaşî Tekkeleri*. Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Mehmed b. Mehmed Edirnevi. (1276). *Nuhbetü'l-Tevarih ve'l-Ahbar*. III. Kısım. Takvimhane-i Amire.
- Musalı, N. (2011). *I Şah İsmayılın hakimiyyəti*. Nurlan
- Münşi, İsgəndər bəy Türkman. (2010). *Tarex-e Alemarayi Abbasi*. Farscadan tərcüm: Şahin Farzaliyev. Şərqlər-Qərb.
- Nəcəfi, Fəxrəddin Musəvi Ərdəbili. (1388). *Tarixi Ərdəbil və Danişməndan*. C. I.
- Nəcəfli, T. (2007). "Şah İsmayılın Sultan II Bayezidlə qarşılıqlı münasibətlərinin Türkiyə tarixşünaslığında əksi". *Xəbərlər-tarix, fəlsəfə, hüquq, AMEA*. No 8, ss. 33-52.
- Ocak, A. Y. (1992). "Balım Sultan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 5, ss. 17-18.
- Solak-Zâde. (1989). *Tarih*, C. I, Hazırlayan: Vahit Çabuk. Kültür Bakanlığı.
- Sümer, F. (1992). *Safəvi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. TTK Basımevi.



- Şerefhan. (1971). *Şerefname, Osmanlı-İran Tarihi*. Arapçadan çeviren: Mehmet Emin Bozarslan. Ant Yayınları.
- Tansel, S. (1969). *Yavuz Sultan Selim*. Ankara. MEB.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1998). *Osmanlı Tarihi*. C. II, TTK Basımevi.
- Vassaf, H. (1990). *Sefine-i Evliya*. Hazırlayan: Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş. C. I, Seha Neşriyat.
- Xətai, Şah İsmayıl. (1966). Seçilmiş əsərləri.
- Xundji, Fazlullax ibn Ruzbixan. (1987). *Tarix-i alam aray-i Amini. Perevod V. F. Minorskogo*. Elm. [Хунджи, Фазлуллах ибн Рузбихан. (1987). *Тарих-и алам арай-и амини*. Пер. В.Ф. Минорского. Элм.]





## Şah İsmail'in hâkimiyeti döneminde Safevi Devleti ile Osmanlı Devleti arasında resmi yazışmalar ve mektuplaşma dili

Mübariz Ağalarlı

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Özet

XVI. yüzyılda Avrasya coğrafyasında siyasi, ekonomik, kültürel ve dini-ideolojik olaylarla zengin olan bir dönemin temeli koyulmuştur. Bu dönemde Yakın ve Orta Doğu'da yaşanan olaylar bölgenin yeni siyasi haritasını ortaya çıkardı. Bu siyasi haritanın en öncül devletleri Osmanlı İmparatorluğu, Azerbaycan Safevi Devleti ve Şeybani-Özbek Devleti idi. Bu türk devletleri uluslararası ilişkiler sistemine yakından iştirak ederek, Avrasya coğrafyasında yaşanan siyasi ve ekonomik gelişmelere büyük katkıda bulunmuşlar. XVI. yüzyılda Azerbaycanda Safevi devletinin kurulması Yakın ve Orta Doğu bölgesinde oldukça ehemiyet taşıyan bir olay idi. Azerbaycan Safevi Devleti'nin kurulması ile Anadolu bölgesi ve çevresinde hükranlık eden Osmanlı İmparatorluğu ile siyasi ve dini-ideolojik rekabetin esası koyulmuştur. Şah İsmail'in hâkimiyeti döneminde Azerbaycan Safevi Devleti ile Osmanlı İmparatorluğu arasında askeri, siyasi ve diplomatik ilişkiler mevcut olmuş, bu devletlerarasında mevcut olan askeri çatışmaların çözümünde diplomatik temsilcilerin ve elçilerin büyük rolü olmuştur. Devletler arasında siyasi sorunların yaşandığı dönemlerde bu gerilimin zayıflatılması için taraflar arasında onlarca elçi faaliyet göstermiş, yüzlerce mektup yazılmıştır. Dönemin tarihi kaynaklarına bakıldığında Safevi ve Osmanlı devletleri arasındaki yazışma ve mektupların dilinin genellikle Osmanlı Türkçesi, Kızılbaş Türkçesi (Azerbaycan Türkçesi) ve Farsça yazıldığı sonucuna varılabilir. Bildiride, Şah İsmail'in hâkimiyeti döneminde Azerbaycan Safevi Devleti ile Osmanlı Devleti arasında resmi yazışmalar ve mektupların dili araştırma konusu olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Azerbaycan, Safevi devleti, Şah İsmail, Osmanlı Devleti, Resmi Mektuplar.

## Official correspondence language between the Safavid State and the Ottoman State during the rule of Shah Ismail

### Abstract

In the XVIth century, the foundations of a period rich with political, economic, cultural and religious-ideological events were laid in the Eurasian geography. The events that took place in the Near and Middle East during this period revealed the new political map of the region. The leading states of this political map were the Ottoman Empire, the Azerbaijani Safavid state and the Shaybani-Uzbek state. These Turkish states have contributed greatly to the political and economic developments in the Eurasian geography by closely participating in the international relations system. The establishment of the Safavid state in Azerbaijan at the beginning of the XVIth century was a very important event in the Near and Middle East region. With the establishment of the Safavid state of Azerbaijan, the basis of the political and religious-ideological rivalry with the Ottoman Empire, which ruled the Anatolian region and its surroundings, was laid. During the rule of Shah Ismail, there were military, political and diplomatic relations between the Safavid state of Azerbaijan and the Ottoman Empire, and diplomatic representatives and ambassadors played a major role in resolving military conflicts between these states. In the periods when political problems occurred between the states, dozens of ambassadors were active between the parties in order to weaken this tension, and hundreds of letters were written. When we look at the historical sources of the period, it can be concluded that the language of correspondence and letters between the Safavid-Ottoman-Shaybani states was generally written in Ottoman Turkish, Qizilbash Turkish (Azerbaijani Turkish) and Persian. In this article, the official correspondence and the language of letters between the Safavid state of Azerbaijan and the Ottoman state during the rule of Shah Ismail were the subject of research.

**Keywords:** Azerbaijan, Safavid State, Shah Ismail, The Ottoman State, Official Letters.

## Giriş

Yakın ve Orta Doğu'da da XVI. yüzyılda dünyada yaşanan siyasi ve ekonomik değişimler ciddi olaylarla karakterize olunurdu. Bu dönemde bölgede siyasi coğrafyasını genişleten Osmanlı İmparatorluğu, Azerbaycan, Doğu Anadolu, Irak-ı Arap, Irak-ı Acem, Fars ve Horasan eyaletlerini kendi hududları dahilinde birleştiren ve Azerbaycan Akkoyunlu Devleti'nin etno-siyasi mirasının taşıyıcısı olan Azerbaycan Safevi Devleti siyasi olaylara aktif olarak katılmıştır.

Bu dönemde Yakın ve Orta Doğu'daki siyasi olaylar, devletlerin siyasi ve diplomatik ilişkileri, askeri-siyasi çatışmalar ve ekonomik-ticaret ilişkilerinin düzenlenmesi bakımından önemli bir etkiye sahiptir.

Uluslararası hukuk normlarının ortaya çıkıp geliştiği dönemde Ortadoğu bölgesinde büyük bir siyasi konuma sahip olan Osmanlı İmparatorluğu ve Azerbaycan Safevi Devleti uluslararası ilişkiler sisteminin bir parçası olarak Avrasya'da yaşanan siyasi olaylarla yakından ilgilenmekteydiler.

Azerbaycan Safevi Devleti ile Osmanlı İmparatorluğu arasında XVI. yüzyılda askeri, siyasi ve diplomatik ilişkiler mevcut olmuş, bu devletler arasında mevcut olan askeri çatışmaların çözümünde diplomatik temsilcilerin ve elçilerin büyük rolü olmuştur. Devletler arasında siyasi sorunların yaşandığı dönemlerde bu gerilimin zayıflatılması için taraflar arasında onlarca elçi faaliyet göstermiş, yüzlerce mektup yazılmıştır.

Mektup; kâtibin duygu, düşünce, arzu ve isteklerini ihtiva eden ve karşı tarafa ulaştırılan, yazının icadı kadar kadim bir ulaktır. Türkçede "bitig" ve Farsçada "nâme" karşılıkları olan mektubun ömrü M.Ö. XV- XIV. yüzyıllara dayanmakta olup en eski örnekleri ise diplomatik olanlardır. Diplomatik yazışmalar ve mektuplar önemli tarihî şahsiyetlere ait olan kâh iki devlet arasında kâh da iki bürokrat arasında yazılmış ciddiyet, yazım tekniği ve üslup biçimi dolayısıyla şekillenen resmî belgelerdir. Dönemin tanıkları olan bu yazışmalar ise devletlerin arasındaki ilişkileri veya devletteki atmosferi çözümleme araçlarıdır (Baharlı, 2023, s. 7).

Devletler arasındaki diplomatik yazışmalar, iki devletin arasındaki siyasî ilişkilerin aydınlığa kavuşturulmasının yanı sıra devletlerdeki sosyokültürel ve itikadî özellikleri de ortaya koyabilen birer tarihî vesika mahiyetini taşımaktadır.

Ortaçağ döneminde uluslararası hukukun önemli alanlarından biri olan ve diplomatik ilişkileri yansıtan diplomasi hukuku, devletler arasında görüşmeler, anlaşmalar, diplomatik yazışmalar yoluyla gerçekleştirilmiştir. Bu dönemde diplomatik elçilik ve elçilik hizmeti dokunulmazlık hakkına sahip olmuştur. Diplomatik temsilcilerin dokunulmazlık hakkı askeri çatışmalar zamanı bazen devletler ve hükümdarlar tarafından bozulsa da, fakat siyasi yönetimler bu kurala uymaya çalışmışlar.

Safevi dönemi tarihçisi İskender Bey Münşi Türkman "*Tarih-i-alemaraye-Abbasi*" eserinde elçilerin dokunulmazlığı hakkında şöyle yazıyordu:

Akıllı adamlara bellidir ki, âlem sultanları ve dünya kralları arasında elçiler hakkında şöyle bir kanun vardır: Elçilerin ister dostluk, birlik, gerekirse düşmanlık ve ihtilaf zamanlarında incidilmeleri ve zarar görmeleri "Allah ve halk tarafından" yol verilmeyen ve beğenilmeyen olaydır. Elçilerin canlarına ve mallarına karşı Allah ve insanlar tarafından hoş görülmemeyen hareketler hiç vech ile elçilere karşı yönelmemeli, çünkü elçiler onları gönderen kişilerin buyruk adamlarıdır, elçilerin görevi elçilik hizmetlerini yerine yetirmek, mektup ve haber iletme... Diplomatik kurallara uygun olarak, güzel huyu tüm âlem tarafından beğenilen ve cihan sultanları için desturülemele dönüştürülen Âlâ Hazret (Şah Abbas), cihana sığınak veren dergâha gelen Rum hanedanının muteber elçilerinden Muhammed Efendi'yi Kazvin darüssaltanasında izzet ve saygıyla misafir etmiş, ondan sonra gelen Mustafa Ağaya ise, şahane ilgi göstermiş, onu saygıyla kendi diyarına revan etmiştir. (Münşi, 2014, ss. 1883-1884)

Münşi Türkman'ın söylediği gibi, gerçekten de bu dönemde hükümdarlar tarafından elçilik heyetlerine ve elçilere büyük saygı gösterilmiş ve en hürmetkâr şahıslar hesap edilmişler.

Bu dönemde Osmanlı ve Safevi devletleri arasındaki resmi yazışmalar ve mektuplaşmalar genellikle üç dilde yazılıyordu: Osmanlı Türkçesi, Kızılbaş Türkçesi ve Farsça.

Özellikle şunu belirtmek gerekir ki, bu Türk devletlerinde resmi yazışmalarda Fars dilinin kullanılmasının devletlerin etnik yapısına zarar vermediği görülebilir. Bellidir ki, XI. yüzyıldan itibaren Yakın ve Orta Doğu'da devletlerarası ilişkilerde Türk dilleriyle birlikte geleneksel olarak Fars dili de yazışma dili olarak kullanılmıştır.

Bilindiği gibi Safevi sarayında diplomatik yazışmalarda aynı zamanda Fars dili kullanılsa da Safevi devletinde her zaman Türk etnik kimliğinin hakim olduğu bilinmektedir. İranlı tarihçi Nasrullah Felsefi, Safevi sarayındaki etno-siyasi durumu şöyle anlatır:

Şah İsmail kendisini baba tarafından Seyyid, yani Ali'nin soyundan görüyor ve bu soyağacıyla gurur duyuyordu. Anne tarafından Türkman Hasan Bey Akkoyunlu'nun torunuydu ve kendisini haklı olarak bu hanedanın yasal varisi olarak görüyordu... Onun taraftarları da çoğunlukla Türkman ve Tatar kabilelerinden... Fars dilinin Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan'da siyaset ve edebiyat dili olduğu bir dönemde Şah İsmail, Türkçeyi İran sarayının resmi dili yaptı. Hatta şiirlerini sadece Türkçe yazmıştır. Bunun sonucunda Türkçe, Safevi sarayında o kadar yaygınlaştı ki, bu hanedanın sonuna kadar sarayın resmi dili olarak kaldı... Kızılbaşlar, Türk kökenleri, asaletleri nedeniyle kendilerini İran halkından üstün görüyorlardı ve İranlılara aşağılayıcı bir şekilde Tatlar ve Tacikler deniyordu. (Efendiyev, 2007, s. 34)

Azerbaycan Safevi Devleti'nde olduğu gibi Osmanlı, Şeybani ve Babür devletlerinde de XVI. yüzyılda diplomatik yazışmalarda Fars dilinin kullanıldığını belirtmek gerekir.

Osmanlı ve Safevi devletleri arasındaki diplomatik yazışmalarla ilgili en kıymetli eserler sırasında XVI. yüzyıl münşilerinden Feridun Ahmed

Bey'in iki ciltlik eseri önem taşıyor. Feridun Bey, 1575'te "*Feridun Bey Münşeati*" diye tanınan "*Münşeati's-Selâtin*"i (Sultanların Yazıları) yeni hükümdar III. Murat'a sunmuştur. "*Münşeati's-Selâtin*" eseri Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan III. Murat'ın tahta çıkışına kadar olan zaman içindeki vesikaları içerir. Bu eserde Feridun Bey, Osmanlı sultanlarına ait resmi ve özel mektupları toplamıştır. Bu eserin önemi, Osmanlı – Safevi diplomatik yazışmalarını içermesinden kaynaklanmaktadır. Bu eseri değerli kılan bir diğer özellik ise sadece Osmanlı tarafından Safevilere gönderilen belgeleri havi olması değil aynı zamanda Safevilerden Osmanlılara yazılan nâmeleri de içermesidir. *Feridun Bey Münşeati*'nda Osmanlı – Safevi devletleri arasındaki yazışmalardan sadece onbir tanesi karşılıklı olarak bulunmaktadır (Aydoğmuşoğlu, 2011, s. XXVII).

Safevi – Osmanlı yazışmaları ile ilgili kıymetli eserlerden biri de Haydar bin Ebu'l-Kasım Evoğlu'nun eseridir. *Mecmua-i Münşeât-ı Haydar bin Ebu'l-Kasım Evoğlu*, adından da anlaşılacağı üzere Feridun Bey'in eseri gibi devletlerarası resmi yazışmaların toplandığı kıymetli bir eserdir. Haydar Bey Evoğlu, Feridun Bey'in Osmanlı devlet yazışmalarını toplaması gibi, Safevi dönemi devlet yazışmalarını bu kitapta toplamıştır. Bu eser Safevi hükümdarı Şah I. İsmail'den başlayarak Şah II. Abbas'ın hâkimiyetine kadar dönemi kapsayan diplomatik yazışmaları içermesidir. Bu eserin yazma nüshalarından biri Tahran, diğeri Paris Milli Kütüphane'sindedir. Audrey Burton, bir nüshasının da İngiltere'de The British Library'de olduğunu belirtmektedir (Aydoğmuşoğlu, 2011, s. XXVII).

Safevi Devleti'nin günümüze ulaşan resmi mektupları çoğunlukla Farsça olsa da elimizdeki Kızılbaş Türkçesindeki mektuplar ne yazık ki sayıca azdır. Bunun nedeni ise 1827 yılında Rusların Güney Azerbaycan'ın Erdebil şehrini işgal etmesiyle Müslüman dünyasının en kıymetli ve zengin kütüphanesi olan Şeyh Safi kütüphanesine el koyarak büyük kısmını St. Petersburg'a götürmesidir. Osmanlı ve diğer kaynaklara göre bu kütüphanede 6 binden fazla değerli yazma eser bulunuyordu. Bu kitaplar arasında onlarca tarih kitabı da mevcuttu. Kütüphanede kalan diğer kitaplar ise (80 sandık) Pehlevi döneminde 1935 yılında Erdebil'den Tahran'a götürülmüştür. Mühtemelen büyük bir kısmı Türkçe olan bu kitaplarda Kızılbaş Türkçesinde ve diğer Türkçelerde yazılmış mektuplar da yer almaktadır. Günümüzde St. Petersburg'da ve Tahrandaki saklanan bu kitaplara ve yazma eserlere maalesef ulaşmak mümkün değildir. Bu kitaplara erişim ve bunların okunması Rusya ve İran hükümetleri tarafından yasaklanmıştır.

Azerbaycanda bulunan Holstein elçisi Adam Olearius, 1636 ile 1638 yılları arasında Erdebil'de iken Şeyh Safi'nin türbesinin kütüphanesindeki kitaplarla tanışmıştır. Hatıralarında Erdebil Kütüphanesi'nin zengin bir kitap koleksiyonuna sahip olduğunu belirten Olearius şöyle yazar:

"... Şeyh Safi kütüphanesinde Farsça, Arapça ve Türkçe yazılmış yüzlerce kitap bulunmaktadır. Bu kitaplar hem içerik hem de tasarım açısından dünyadaki nadir kitaplar arasındadır..."

## 1. Şah İsmail'in Hâkimiyeti Döneminde Safevi ve Osmanlı Devletleri Arasında Resmî Yazışmalar ve Mektuplaşma Dili

XVI. yüzyılın başlarında (1501) Şah İsmail'in Azerbaycan'da siyasi iktidara gelmesi ile kurulan Safevi Devleti, Azerbaycan'ın tüm arazisini kapsayarak, ayrıca Irak-ı Arap, Irak-ı Acem, Fars ve Horasan eyaletlerini de kendi siyasi hâkimiyetine dâhil etmiş ve kısa bir sürede Ön Asya'da lider konuma sahip olan devletlerden birine dönüşmüştür.

Şah I. İsmail'in siyasi iktidara gelişini Ortaçağ tarihçisi Emir Mahmut b. Handemir şöyle yorumluyor:

...Galip padişah amacına ulaştığına göre saltanat bayrağını dalgalandırmış, Türkmanların (Akkoyunluların – M.A.) zulmünü bu memlekette ortadan kaldırmıştır, uzun süre gölgede kalan İmamiyye mezhebini yeniden yükselterek açığa çıkartmış ve masum İmamaların (s) isimlerini yeniden yücelterek onlara ziynet vermiştir. Aynı dönemde Azerbaycan memleketi gazilerin kılıcının gücüne cahillerden ve mutaassiplardan temizlenerek, hak dini ve on iki imam mezhebi revaç ve revnak bulmuştur. (Handmir, 1370, s. 64)

Kimlik meselesinin en esas unsuru olan dil meselesini dikkate alırsak, Safevîlerin ana dillerinin Türkçe olduğunu görüyoruz. Günümüz Azerbaycan Türkçesinin özü olan ve daha XVI. yüzyılda Osmanlıcadan çok farklılaşmayan Kızılbaş Türkçesi Safevîler Devleti'nde resmî dil olarak kullanılmakta idi. Daha önceki dönem Türk sülaleleri arasında resmî dil olarak Farsça kullanılmış ve özellikle bürokraside oturmuş bir dil haline gelmişse de, Safevîler zamanında Türkçe Farsça ile eşit düzeyde yaygınlaşmıştır. Söz konusu dönemde sarayın yüksek zümre memurları, ordu komutanları vb. görevliler arasında, özellikle de Şah'ın kendi ailesi içinde Türkçe yaygın olarak kullanılmakta, hatta bu bir zorunluluk haline getirilmekte idi. Bunun dışında Safevî Şahları tarafından diğer devletlere gönderilen resmî yazışmalarda ve bazı resmî belgelerde Türkçenin istifade edildiğine dair elimizde yeterli bilgiler mevcuttur (Hüseyinli, 2022, s. 117).

Osmanlı – Safevi diplomatik ilişkilerine baktığımızda iki devlet arasındaki yazışmalarda dil kullanımının dönemselsel olarak değiştiğini görmekteyiz. Bunda devletler arasındaki çatışma ve barış dönemlerinin etkisi muhakkak görülmektedir. Osmanlılardan Safevilere gönderilen belgelerin büyük çoğunluğu Türkçe yazılmış olmakla birlikte,

II. Bayezid tarafından; Şah İsmail'in Erdebil Ziyaretinden Safevîlerin Men Edilmemesi Niyaziyle Gönderdiği Nâmeye Cevâbı", "Husûs-i Mezkûre Dâir Şah İsmâil Tarafından Tekrar Takdim Olunan Nameye Cevâbı", "Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmail'e gönderdiği ilk üç nâme-i hümayûn" Farsça yazılmıştır. (Çiftçi, 2015, 21)

Osmanlılar bu belgeleri Türkçe yazmışlardır ancak bu dil yalın bir Türkçe değildir. Yoğun bir şekilde Farsça kelimeler kullanılmıştır. Öyle ki Osmanlıların kullandıkları bu dil için "cümlelerin sonundaki Türkçe fiiller Farsça yapılırsa Safevîlerin belgelerinde kullandıkları Farsçadan daha ağır

bir Farsça ortaya çıkmaktadır” denilse abartılmış olmaz. Yani Osmanlı padişahları Safevi şahlarına yazdıkları nâme-i humâyûnlarda Türkçeyi kullansalar da yoğun bir şekilde Farsça ifadeler, şiir ve beyitlere yer vererek ağır bir üslup kullanmışlardır (Çiftçi, 2015, ss. 21-22.).

Osmanlı – Safevi ilişkilerinin diplomatik dilinde kalıplaşmış bir “elkab ve dua” formu yoksa da üslup açısından oturmuş bir formatın olduğu görülmektedir. İki devlet arasındaki yazışmalarda genellikle hâkim taraf Osmanlı devleti olmuştur. Nâme-i hümâyûnların muhatabı şahlar olduğu için yazışmalarda genel olarak emir kipi kullanılmamıştır. Ancak Osmanlı Padişahlarının iki devlet arasındaki ilişkilerin durumuna göre zaman zaman üsluplarını sertleştirdikleri görülmektedir. Osmanlı – Safevi diplomatik belgelerinin muhteviyatına baktığımızda kırmızı çizgileri olan, “şol (şu) şartla ki” ifadesiyle “olmazsa olmaz” şartlar ileri süren, ikazlarda, tehditlerde bulunan tarafın Osmanlı Devleti olduğu, genellikle anlaşma ve dostluk isteğinde, tazarruda bulunan ve bir takım konularda teminat veren tarafın ise Safevi Devleti olduğu müşahade edilmektedir (Çiftçi, 2015, s. 22).

Osmanlı – Safevi diplomatik mektuplarında üslup olarak dikkat çeken bir başka husus da her iki tarafın da ayet ve hadislere bol miktarda yer vermeleridir. Şüphesiz ki bu her iki tarafın da Müslüman olmasından kaynaklanmaktadır. İlginç olan ise Osmanlıların, Safevilerin itikadı Şiiliği batıl saymalarına ve onları zaman zaman sapkınlıkla itham etmelerine rağmen gönderdikleri belgelerde ayet ve hadislere yer vermeleridir. Benzer şekilde, Safevilerin de ayet ve hadislerin aksine hareket etmelerine rağmen Osmanlıları ikna etmek için ayet ve hadisleri kullanmaları ilginçtir. Osmanlı ve Safevi padişahlarının Batılı hükümdarlara gönderdikleri nâme-i humâyûnlarda şiir ve beyitlere yer vermezken, kendi-kendilerine hitapta yoğun bir şekilde bu söz sanatlarına başvurmaları Osmanlı – Safevi diplomatik belgelerinin bir başka üslup özelliğidir (Çiftçi, 2015, s. 22).

Osmanlı – Safevi diplomatik ilişkilerinde gönderilen belge türlerini Ahidnâme-i Hümayunlar, Nâme-i Hümayunlar ve Mektüb-ı Sâmilere teşkil etmektedir.

Genel olarak Osmanlı diplomatik ilişkilerinde bir belge türü olarak Ahidnâme-i Humâyûnlara değindikten sonra Osmanlı – Safevi Diplomatik İlişkilerinde Ahidnâme-i Hümayunlara bakıldığında; Safevilere verilen Ahidnâmelerin sulh ahidnâmeleri olduğu görülmektedir. Bu ahidnâmeler iki devlet arasındaki savaş durumunu sona erdiren sulh ahidnâmeleri idi. Örneğin: “1619 Tarihli Safevi Şahı Şah Abbas Tarafına Isdar Buyrulan Ahidname-i Hümayun” bir sulh ahidnâmesidir (Çiftçi, 2015, s. 22).

Diplomasi tarihi için en önemli belgelerden biri olan Nâme-i hümâyûnlar padişahlar tarafından Müslüman ve Hıristiyan yabancı devletlerin hükümdarlarına gönderilen mektuplara verilen genel isimdir.

Osmanlı – Safevi diplomatik ilişkilerinde gönderilen nâme-i hümâyûnları yazılış sebeplerine göre tasnif edildiğinde tehditnâme, mülâfatnâme, beşâretnâme, fetihname gibi türlere rastlanmaktadır.

Osmanlı ve Safevi Sadrazamları tarafından hükmdarlara ve mevkidaşlarına yazdıkları Mektub-ı Samiler her iki devlet arasında diplomatik ilişkilerin gelişmesinde önemli rol oynamıştır.

Osmanlı Devleti'nin doğu sınırlarında zuhur ederek kısa bir sürede güçlü bir konuma gelen ve oluşumunu tamamladığı günden beri Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi muhatabının genel itibarıyla Türkmanlardan oluştuğu Safevi Devleti ile Osmanlı Devleti arasında birçok diplomatik mektup mevcut olup günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bu yazışmalardan henüz gündemden düşmeyenleri ise Şah I. İsmail ile dönemin Osmanlı padişahları arasında gerçekleşenlerdir. Bunlardan ilki Şah I. İsmail ile Sultan II. Bayezid Han arasında gerçekleşen mektuplardır (Baharlu, 2023, s. 4).

Şah I. İsmail 1502'de Sultan II. Bayezid'e mektup göndererek babasının müritlerinin Azerbaycana gelerek Erdebil şeyhlerini ziyaret etmesine izin vermesini rica etmiş, II. Bayezid cevap mektubunda ise talebin araştırıldığını kaydederek ziyaret için gidenlerin tekrar dönmediği ve dolayısıyla bölgenin düzeni ve devletin vergi sisteminin aksamasına yol açtığını ileri sürmüştür. Fakat II. Bayezid Şah İsmail'in talebini reddetmemiş ve "Erdebil şeyhlerini ziyarete gidenler, geri dönmek şartıyla ziyaretlerini gerçekleştirebilecekler" - fermanını vermiştir (Sümer, 1999, s. 25; Şah İsmail Safevi... 2014, ss. 40-43).

Her ikisinin de dili Farsça olan mektuplar, genel olarak aynı edebî üslupla yazılmış, XVI. yüzyıl Farsçanın özelliklerini taşımaktadır. Mektuplardaki ibareler takip edildiğinde her iki tarafın da mektupların kısa yazılmasına özen gösterdiği görülür. Ancak yine de bu yazılar her ne kadar kısa olsa da her iki taraf bu metnin edebî yazılması için bir rekabete girişmelerinin bir sonucu olarak her iki mektupta da mektupların ilk satırlarında göze çarptığı üzere abartılı müteradif kelimeler kullanılmıştır. Şah İsmail'in yazdığı mektup 26 satırdan ibaret olup Sultan II. Bayezid'in cevap mahiyetinde yazdığı 19 satırlık mektuba kıyasen daha uzundur. Feridun Bey, Şah İsmail ile Sultan II. Bayezid arasında gerçekleşen iki mektubun başına "Cennet-mekân Sultan Bayezîd Han Gâzi hazretleri dergâhına Erdebil ziyâretinden sûfîlerin men olunması niyâziyla Şah İsmâil tarafından takdîm olunan nâmenin suretidir" başlığını kaydetmiştir (Baharlu, 2023, s. 13).

Osmanlı hâkimiyeti 908 /1504'te elçi Muhammed Çavuş Balaban'ı özel hediyelerle İsfahan'daki Neş-i Cihan sarayında olan Şah I. İsmail'in yanına göndererek, Irak'ı ve Fars'ı alması dolayısıyla Safevi Şah'ını tebrik etmiş, onu "Azerbaycan ve İran hükümdarı" gibi tanımıştır (Memmedova, 1991, s. 66; Musalı, 2011, ss. 231-232). Böylece Osmanlı İmparatorluğu ile Azerbaycan Safevi Devleti arasında dostluk ilişkileri oluşmuştur.

Nakş-ı Cihan sarayında bulunurken Osmanlı elçisi Muhammed Çavuş Balaban, Sultan II. Bayezid'in talimatı doğrultusunda iki mektubunu Şah I. İsmail'e sunmuştu. Osmanlı padişahı ilk mektubunda İsmail'in Şirvanşah Ferruh Yesar ve Akkoyunlu hükmdarı Elvend Mirza'ya karşı zafer kazandığı ve Tebriz'e girerek Şah seçildiği haberinden duyduğu

büyük memnuniyeti dile getirdiğini ifade etmiştir. Daha sonra Acem Irakı ve Fars bölgesinin Akkoyunluların zulmünden kurtarılmasından dolayı onu kutlamıştır. Osmanlı Padişahının ikinci mektubunda, Şaha İslam dünyasını bölmemesi, Sünnilere zulmetmemesi çağrısında bulunuluyor, genç İsmail'e devlet yönetimi konusunda bazı nasihat ve tavsiyeler veriliyordu. Bayezid mektubunda Şah İsmail'e "Muhterem evlat", "Yüksek makamlı evlat" diye hitap ediyordu (Necefli, 2014, ss. 65-66).

Safevi Devleti ile Osmanlı Devleti arasında XVI. yüzyılın başlarındaki siyasi ilişkiler barış ve huzur esasına dayanıyor, her iki taraf çatışmalardan uzak durmaya çalışıyordu. Ancak Sultan I. Selim'in 1512 yılında Osmanlı tahtına geçmesi, Safevi – Osmanlı ilişkilerinde yeni bir aşamanın ve askeri-siyasi çatışmaların temellerini attı.

Azerbaycan Safevi Devleti ile Osmanlı İmparatorluğu arasında siyasi ilişkiler Çaldıran Savaşı (1514) sırasında daha da gerginleşmiştir. Her iki devlet birbirine karşı belli askeri ve ekonomik tedbirlere el attı. Aynı zamanda hükümdarların karşılıklı tehdit mektupları ilişkileri daha da gerginleştirdi.

Sultan Selim, Azerbaycan'a seferi arifesinde Şah İsmail'e üç tehdit mektubu gönderdi. Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmail'e gönderdiği ilk üç nâme-i hümayûn Farsça yazılmıştır.

Safevi Şahına yazılan bu mektupların tamamı hakaret ve tehditlerle doludur. "Kuran-ı Kerim"den uzun örnekler vererek Kızılbaşlar üzerine yürüyüşünü dini açıdan gerekçelendirmeye çalışıyor ve Şah İsmail'e sert ifadelerle hakaret ediyor, onu,

Doğu ülkelerinin hâkimiyetini zorla ele geçirmekte, Müslümanlara zulüm ve eziyet kapılarını açmakta, fitne ve fesadı yaymakta" ittiham ediyordu. Mektubunun sonunda Safevi Şahına şöyle yazıyordu: "Geçmişte muzaffer ordumuzun ayak bastığı kaleleri ve yerleri Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetine teslim edip, himayemiz altındaki hizmetkârlarımıza emanet etseniz daha iyi olur. Kötülüklerle ve alçakça davranışlara devam ederseniz, Yüce Allah'ın yardımıyla zaferi kazanırız ve ele geçirdiğiniz o ülkenin toprakları, yakında muzaffer ordumuzun karargâhi olur... (Necefli, 2014, s. 126)

Sultan Selim'in Şah İsmail'e yazdığı tehdit mektuplarına cevap olarak Şah I. İsmail 19 Temmuz 1514'te elçisi Şahqulu Ağa ile Sultan Selim'e Fars dilinde bir cevap mektubu göndermiştir. Mektupta deniliyordu:

Sevgi dolu selam, sevgiyle ifade edilen mektup İslam'ın sığınağı olan hükümdar, devlet, saltanat, dünya ve din için mücadele eden Sultan Selim Şah'a. Allah ona ebedi devlet bahşeyesin. Ona sonsuz mutluluk arzu ediyoruz. Bu şerif mektupların sonuncusuna sonrakisi (Her şey sadece üç olduktan sonra çift oluyor) geldi. Onun özeti kin ve düşmanlıktan, cüret ve cesareten haber verir... Ama onun nedeninin ne olduğunu bilemedik. Cennetmekân babanızın zamanında bizim galip ordumuz Alaüddeve Zulkadir'in keyfi davranışları nedeniyle Rum sınırlarına gitti ve iki taraf arasında sadece dostluk oluştu, o zaman Trabzon Valisi olan o cenab da sebat göstermiştir. Şimdi husumetin nedeni bilinmemektedir.



Saltanat amacıyla gelmesi ise her şeyden haber verir. Bizim bu işi ertelememizin iki nedeni vardır. Biri şu ki, o memleketler halkının çoğu ecdadımızın müritleri olmuştur. İkincisi şu sebepten ki, bizim o gazi sülalesine sevgimiz var ve istemiyorduk ki, Timur'un döneminde olduğu gibi, orada isyan çıksın, şimdi de istemiyoruz... Ama uygunsuz sözlerine hiç lüzum yoktu. Bu sözler uyuşturucu içeriğe bağımlı olan münşilerin dinsiz fikirlerinin, afyona bağımlı olan kuru beyinlerinin ürünüdür. Tüm bu durmanın da zorunlu bir nedeni olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenle Hümayun'a özel madde ile dolu altın bir kutu gönderildi. Eğer gerekirse, kullanırlar. Anlasınlar ki, Allah'ın yardımı ile takdir zarında gizli olan gerçekleşecektir. Ama benim fikrime gelince, herkesin sözüyle oturup kalkmıyorum. Onlar da kendi görüşlerine güvensinler ki, sonraki pişmanlık fayda vermeyecek. Bu mektubu yazarken biz İsfahan civarında avlanmakta idik. Şimdi tarafımızdan savaş hazırlıklarına başlanmıştır. Bu cevabı dostça yazdık. Ali evladları ile savaşanlar kendileri yok olur gider. İş savaşla sonuçlanacak olursa onu geciktirmek doğru olmaz, Vesselam! (Vilayeti, 1998, ss. 148-149; Kılıç, 2006, ss. 84-85)

Yavuz Sultan Selim ise Şah İsmail'e yazdığı dördüncü ve son nâme-i hümayûnu Osmanlı Türkçesinde yazmıştır. Sultan Selim'in bu mektubu da önceki mektuplar gibi hakaret dolu ifadelerle dikkat çekiyor, Safevi Şahı korkaklıkta suçlanarak savaş alanına davet ediliyordu:

Ey İsmail, ülkemin sınırında görünmekle bana meydan okudun. İşte ben geldim, haftalarca yürüdüğüm halde ne senden ne de askerinden bir eser gördüm. Ölü müsün yoksa sağ mısın bilemiyorum, hile ve aldatmaktan baska bir sey bilmez misin? Şayet korkuyorsan bir tabib getir ki, seni tedavi etsin. Seni daha fazla korkutmamak için güzide askerlerimden kırk bin kişiyi Kayseri yakınlarında bıraktım. Düşman hakkında ancak bu kadar lutuf gösterilebilir. Geçmişte olduğu gibi bundan sonra da korku ve dehşetle köşeye sıkışırsan, kahraman ismi sana haramdır. Miğfer yerine parmaklık, zırh yerine çarşaf giyip, hükmdarlık ve ordu kumandanı sevdasından vazgeçsin. 920 yılı, Cemaziyelahir ayının sonlarında yazıldı. (Şah İsmayıl Safevi... 2014, ss. 85-86)

Çaldıran Savaşı öncesinde Şah İsmail'in Ahmed Ağa Karamanlu vasıtasıyla Anadolu beylerinden Turgutoğlu Musa'ya 1512 yılında gönderdiği Kızılbaş Türkçesinde bir nâme dikkati çekmektedir. Şah İsmail bu nâme ile Karaman bölgesindeki müritlerini yönlendirmek istediğini belirtmektedir. H. 7 Rebiülevvel 918 [M. 23 Mayıs 1512] tarihli olup Emir-i A'zam-ı Ekrem Musa Durgut Oğlu'na iftihârü'l e'âzim ve'l a'yân Ahmed Aka Karamanlu'nun o tarafa gönderildiğini bildiren Şah İsmail'in fermanında "el hükmü lillâh Ebu'l Muzaffer İsmail Bahadır sözümüz" - ibaresini hâvi tuğranın altında Şiiler için önem arzeden On İki İmâm'ın isimlerinin yazılı olduğu mühür bulunmaktadır. Adı geçen nâmenin aslının Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde (Nr. 5460) olduğu bilinmektedir (Tekindağ, 1967, s. 52).

Kızılbaş türkçesinde yazılan mektubun metni şu şekildedir:

Emir-i A'zam-ı Ekrem Musa Durgut Oğlu inâyet ve şefkatimiz ümidvâr olundın sonra şöyle bilsün kim iftihârü'l e'âzim ve'l a'yân Ahmed Aka Karamanlu ol tarafa gönderdük ve ol yerin ihtiyarlığın kendüye şefkat etsün.

Gerek kim müşârunileyh sözünden ve maslahatdan çıkmasun [çıkmasın] ve mütâbaat [tâbi olma] ve yardım onga [ona] kılsun. Kim inşae Allah-ü Te'âla her ne kim itmek muradı ve isteği olsun hâsıldur. Günden güne her iş vâki bulsa Ahmed Aka ittifâkı ile dergâh-ı muallâmıza bildirsünler. Kim her nevi buyurgumuz [buyruğumuz] olsa amel itsün. Gönlümüzü hoş dutub merhametimize ümiddâr olsun. (Allouche, 2001, Ek-C)

Çaldıran yenilgisinden (1514) sonra Şah I. İsmail barış teşebbüslerini devam ettirmek için 921/Aralık 1515'te Kemalüddin Haydar Bey ve Behram Ağa'dan oluşan yeni bir elçi heyetini İstanbul'a göndermiştir. Bu elçi heyetinin getirdiği mektupta da Safevi hükümdarı barış teklif etmiştir (Ferzelibeyli, 1995, s. 102).

Şah I. İsmail'in Sultan Selim'e Farsça yazdığı bu mektupta şöyle denmekteydi:

Sonu hayır ve mutlulukla bitecek Şah İsmayil tarafından Sultan Selim Han'a! Allah ona merhamet etsin ve bağışlasın! Hamd olsun Allah Tealaya ve onun adı ile Sultan Selim Şah'ın saltanatı, adaleti, azameti, şöhreti ve saadeti yücelsin!... Yüksek nesilden olan, Hazret, saltanatın penahı, adaletli, Cemşit rütbeli, memleketleri bezeyen melek hasletli, en büyük sultanların iftihar, kudretli Hakanların dayanağı, İslam'ın ve Müslümanların hamisi... Şah İsmail ibn Haydar ibn Cüneyt es-Safevi.

...Allahın lütfü ve keremi ile onun hâkimiyet ve sultanlığı devam etsin... Ben kendi tabiat ve hasletime uygun şekilde düşmanlık ve serkeşlik yolunu tutanlara karşı savaşırken sizin taraftan buna karşı mühalif olunacağını aklıma ve tasavvuruma gelmezdi... Her halde iki kardeş arasında barış ihya eden herkes diğerlerinden daha tez cennete gidecektir... Barış daha hayırlıdır... Birlik yaratmak, düşmanlığı aradan kaldırmak için seyyidlerin nuru Emir Abdü'l-Vehhab'ı siz tarafa gönderdik... Artık bir süre geçse de ondan haber yoktur... Aklıma gelen şudur ki, her iki taraftan bazı emirler bizim haberimiz olmadan yüksek makamlı seyyidin ulaştıracağı bilgilere aykırı olan işler yapmışlardır. Bu yüzden de yüksek emirlik makamına layik görülmüş Kemalüddin Hüseyin Bey'i ve büyüklerin büyüğü Behram Ağa'yı huzurunuzda gönderirim. Meselelerin tafsilatını ulaştırmak onlara havale edilmiştir. İmkân olduğunda onları geri gönderin... Bu mektup ebedi ve muhkem dualarla Tebriz ikametgâhında yazılıp sona erdi. (Vilayeti, 1998, ss. 185-187)

Azerbaycan'ın başkenti Tebriz'den Osmanlı sarayına gönderilen diğer bir elçilik heyeti Osmanlılar tarafından Belgrad'ın (1521) ve Rodos'un (1522) fethinden sonraya rastlar. Safevi sarayından 1523'de Osmanlı Devleti'ne Taceddin Hasan Halife'nin başkanlığında 500 kişilik bir elçi heyeti gönderilmiş, bu diplomatik heyetten 20 kişiye İstanbul'a gitmeye izin verilmiştir. Sultan Selim'in ölümünden sonra baş sağlığı vermek, Sultan Süleyman'ı tahta çıkması ve Rodos'un fethi münasebetiyle tebrik etmek için İstanbul'a gelen elçi heyeti Şah İsmail'in mektubunu Osmanlı sultanına sunmuştur. Şah Farsca mektubunda şöyle yazmaktaydı:

...Mukaddes kalbe melum ve aşikârdır ki, "Sen olmasaydın, felekleri (âlemleri) yaratmazdım" hükmüne uygun şekilde mümükünlük



dünyasında insandan haysiyetli ve liyaketli bir mahluk yoktur... Şüphesiz, İslamın küfr, doğru yolun ise sapkınlık üzerinde her bir zaferi Allah'ın gayb perdesi arkasından gönderdiği yardım, uğur ve inayet sayesinde baş gösterir. Bu büyük olayı büyük mutluluk ve sonsuz sevinç hesap ederek, Taceddin Halife'yi büyük başarılarınızı kutlamak için sarayınıza gönderir, samimiyetle mihrbanlığımı ve sadakatle itimadımı sunarım. (Vilayeti, 1998, s. 195; Ferzelibeyli, 1995, s. 106)

Şah İsmail'in gönderdiği mektuba cevaben, Sultan Suleyman 23 Kasım 1523 tarihinde Safevi sarayına dostluk ilişkilerini yansıtan bir cevap mektubu göndermiştir (Kırzioğlu, 1993, s. 123; Vilayeti, 1998, s. 197).

Şah Tahmasb ve Sultan Süleyman döneminde de Safevilerle Osmanlılar arasında mektuplaşmalar devam etmiştir.

## Sonuç

Azerbaycan Safevi Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu arasında XVI. yüzyılda askeri, siyasi ve diplomatik ilişkiler mevcut olmuştur. Devletler arasında siyasi sorunların yaşandığı dönemlerde bu gerilimin zayıflatılması için taraflar arasında onlarca elçi faaliyet göstermiş, yüzlerce mektup yazılmıştır.

Safevi ve Osmanlı devletleri arasındaki yazışma ve mektupların dilinin genellikle Osmanlı Türkçesi, Kızılbaş Türkçesi (Azerbaycan Türkçesi) ve Farsça yazıldığı sonucuna varılabilir.

Azerbaycan Türkçesi (Kızılbaş Türkçesi) Safevi döneminde büyük gelişim göstererek resmi yazışma dili düzeyine ulaşmıştır. Safevi Devleti'nin padişahları ve yüksek makam sahipleri de resmi yazışmalarını ana dilleri olan Azerbaycan Türkçesi – Kızılbaş Türkçesi ile yazıyorlardı.

Genel olarak Osmanlı ve Safevi devletlerinde Türkçenin yanında Fars dilinin de kullanılması, bu Türk devletlerinin etnik ve kültürel özüne zarar vermemelidir. Bu devletler geniş bir coğrafyayı kapsayan Türk etno-kültürel ve siyasi değerlerini ifade eden ve tarihte büyük iz bırakmış Türk devletleridir.

## Kaynaklar / References

- Ağalarlı, M. (2014). "XVI-XVII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluđuna gönderilen Azeri Elçiler". XVII. Türk Tarih Kongresi, Bildiri Kitabı, IV. Cilt, III. Kısım, ss. 1233-1255
- Allouche, A. (2001). *Osmanlı-Safevî İlişkileri (Kökenleri ve Gelişimi)*, Çev: A. Emin Dağ, Anka Yayınları.
- Aydođmuşođlu, C. (2011). Şah Abbas ve zamanı (Tez No: 302301) [Doktora tezi, Ankara Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Baharlı, İ. (2023). "Sultan II. Bayezid-Şah İsmail Safevi İlişisine Yakın Tanıklık". *Birincil Kaynak Olarak İki Mektup. Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, 27, 3-18.
- Çiftçi, H. (2015). Osmanlı-Safevi ilişkilerinin diplomatik dili (Tez No: 395973) [Doktora tezi, Çankırı Karatekin Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Efendiyev, O. (2007). *Azerbaycan Safeviler devleti. Şark-Qarb.*
- Ferzelibeyli, Ş. (1995). *Azerbaycan ve Osmanlı imparatorluğu (XV-XVI yüzyıllar)*. Azərneşr.
- Handmir, Emir Mahmud. (1370). *Tarih-i Şah İsmail ve Şah Tahmasb-i Safevi*. Hazırlayan Mehmet Ali Cerrah, Tahran neşriyatı.
- Hüseyinli, Z. (2022), "XVI. Yüzyıl Safevi Kaynaklarında Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme". *Pr. Dr. Halil İnalçık Tarih ve Tarih Uluslararası Sempozyumu kitabı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, ss. 111-131.
- Kılıç, R. (2006). *Kanuni devri Osmanlı-İran münasebetleri (1520-1565)*. İQ Kültür Sanat Yayıncılık ve Uluslararası Tanıtım Hizmetleri Şti.
- Kırziođlu, F. (1993). *Osmanlılar'ın Kafkas-elleri'ni fethi (1451-1590)*. TTK Basımevi.
- Memmedova, Ş. (1991). *Hülasat et-tevarih eseri Azerbaycan tarihinin kaynađı gibi*. Elm.
- Musalı, N. (2011). *I. Şah İsmayılın hakimiyeti ("Tarih-i alemara-yi Sah İsmayıl" eseri esasında)*. Elm ve Tehsil.
- Münşi, İskender Bey. (2014). *Tarihi-Alemaraye – Abbasi*. Fars dilinden cev. professor Şahin Ferzeliyev, II. Cilt, Tehsil.
- Necefli, T. (2014). *Safevi-Osmanlı münasibetleri. (Türkiye tarihşünaslığında)*. Turhan NPB.
- Sâbityan, Z. (1343). *Esnâd ve Nâmeha-yı Târihî (Devre-i Safeviye)*. Be Sermaye-i Kitabhâne-i İbn-i Sina.
- Sümer, F. (1999). *Safevî Devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü*. TTK Basımevi.
- Şah İsmayıl Safevi. Tarihi-diplomatik senedler toplusu (2014)*. Farsça ve Arapça tercüme Şahin Yahyayev ve Elmin Aliyev. Şark-Qarb.



Tekindağ, Ş. (1967). "Yeni Kaynak ve Vesîkaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi". *Tarih Dergisi*, 17. 22, 49-78.

Vilayeti, A. (1998). *Şah İsmayıl Safevi devrinde İranın harici alakalar tarihi*. Elhuda.



## Şah İsmail ve Osmanlı edebiyatı (nazireler örneğinde)

Vusala Musalı  

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Özet

Sovyetler döneminde Azerbaycan edebiyatı üzerindeki sansür, Azerbaycan – Osmanlı edebi ilişkilerinin incelenmesini de kısıtlamıştır. Bu nedenle XV-XIX. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Azerbaycanlı şairlerin hayatı ve sanatı, muhaceret edebiyatı ve Azerbaycan – Osmanlı edebi etkileşimleri yeterince araştırılmamıştır. Özellikle Osmanlı tezkireleri, cönk ve mecmualar gibi yazılı kaynaklar, bu ilişkilerin ve Azerbaycan şairlerinin Osmanlı edebi ortamındaki yerinin incelenmesinde hayati bir rol oynamaktadır. Bu çalışma, Osmanlı tezkireleri ve mecmualarından hareketle, Şah İsmail Hatâî'nin Osmanlı şairlerinin şiirlerine yazdığı nazireleri ve Osmanlı şairlerinin onun şiirlerine verdiği karşılıkları incelemektedir. Osmanlı dönemine ait iki nazire mecmuası (Mecmûa-i Nezâir ve Pervâne Bey Mecmuası), Azerbaycan şairlerinin Osmanlı şairleriyle edebi bağlarını incelemek için önemli bilgiler sunmaktadır. Bu eserlerde Şah İsmail Hatâî'nin Ahmed Paşa, Cem Sultan ve Nizâmî gibi şairlerin şiirlerine yazdığı nazirelerin yanı sıra, Osmanlı şairlerinin Hatâî'nin şiirlerine verdikleri karşılıklar da yer alır. Osmanlı şairlerinin Hatâî'nin şiirlerine yazdığı nazireler ise, Azerbaycan şairlerinin Osmanlı edebi muhitinde edindikleri yeri ortaya koyar. XVI. yüzyılda Safevî – Osmanlı ilişkilerindeki siyasi gerginliklere rağmen, edebi ilişkilerin devam ettiği görülmektedir. Şah İsmail Hatâî'nin Osmanlı şairlerinin şiirlerine yazdığı nazireler ve Osmanlı şairlerinin onun şiirlerine yazdığı karşılıklar, bu bağlamda edebi ilişkilerin sınırları aşan bir özellik taşıdığını kanıtlamaktadır. Bu çalışma, iki kültür arasındaki edebi bağları, nazireler ve mecmualar ışığında değerlendirerek Osmanlı ve Azerbaycan edebiyatlarının karşılıklı etkileşimlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Azerbaycan, Osmanlı, Edebiyat, Nazireler, Mecmualar.

## Shah Ismail and Ottoman literature (in the example of the naziras)

### Abstract

The censorship of Azerbaijani literature during the Soviet period also limited the study of Azerbaijani-Ottoman literary relations. For this reason, the biographies and art of Azerbaijani poets who lived in the Ottoman Empire during the 15th-19th centuries, the literature of migration, and Azerbaijani-Ottoman literary interactions have been understudied. Written sources, especially Ottoman biographies, anthologies, and poetry collections, play a vital role in studying these relations and the place of Azerbaijani poets in the Ottoman literary environment. This study examines the parallels (nazira) that Shah Ismail Khatai drew with the poems of Ottoman poets and the reactions of Ottoman poets to his poems, based on Ottoman biographies (tazkira) and poetry collections (majmua). Two Ottoman nazira collections (Majmua-i Nezair and Pervane Bey's Majmua) are important sources for studying the literary connections of Azerbaijani poets with Ottoman poets. These works include parallels that Shah Ismail Khatai wrote with the poems of poets such as Ahmed Pasha, Jem Sultan and Nizami, as well as responses by Ottoman poets to Khatai's poems. The parallels drawn by Ottoman poets with Khatai's poems reveal the place that Azerbaijani poets occupied in the Ottoman literary environment. Despite the political tensions between the Safavids and the Ottoman Empire in the 16th century, literary relations seem to have continued. The parallels that Shah Ismail Khatai drew with the poems of Ottoman poets and the responses that Ottoman poets wrote to his poems prove that literary relations in this context have a feature that goes beyond borders. The aim of this study is to uncover the interaction between Ottoman and Azerbaijani literatures by assessing the literary links between the two cultures in the light of naziras and poetry collections.

**Keywords:** Azerbaijan, Ottoman, Literature, Naziras, Collections.

## Giriş

Bir şairin manzum bir eserine, başka bir şairin aynı vezin ve kafiyede yazdığı şiir anlamına gelen “nazîre” ve “nazîre yazmak” ifadeleri yerine bazen “tanzîr” ve “tanzîr etmek” tabirleri de kullanılmıştır. Mecmua kelimesi, sözlükte “dağınık şeyleri bir araya getirmek, toplamak” anlamına gelen “cem” mastarından türemiştir ve “bir araya getirilmiş, toplanmış” anlamına gelir. Nazireleri bir araya getiren derlemelere ise “nazire mecmuaları” adı verilmektedir. “Bazı retorikçilerle edebiyat tarihçilerine göre bir şiirin nazîre sayılabilmesi için esas alınan şiirle aynı vezin ve kafiyede olması yeterliyken bazılarına göre aralarında ifade ve konu birliği de aranır. Bazılarına göre de nazîre esas şiiri her bakımdan geçmeli veya en azından onun seviyesine ulaşabilmelidir” (Köksal, 2005, s. 263).

Osmanlı ilim, kültür ve edebiyatında oldukça yaygın ve önemli bir telif türü olan mecmualar, içerikleri ve genel özelliklerine göre “mecnûatü'l-eş'âr,” “mecnûa-i ed'îye,” “mecnûatü'l-münşeât” gibi isimlerle adlandırılmıştır. Ancak bazı mecmualar, içeriklerinin yanı sıra derleyicilerinin tanınmış ve güvenilir kişiler olmaları sebebiyle onların isimleriyle de anılmıştır.

Şark edebiyatlarında nazire derleyiciliği bir tür gelenek halini almıştır. Umumiyetle şiirden iyi anladıkları kabul edilen bu derleyiciler şiirleri “mecnûa-i nezâir”lerde bir araya getirmişlerdir. Bu mecmualar daha çok vezin esas alınmak üzere alfabe sırasına göre düzenlenmiştir (Köksal, 2005, s. 262).

Osmanlı müellifleri tarafından tertip edilmiş mecmualarda hem Azerbaycan şairlerinin şiirlerine yazılmış nazirelere hem de Azerbaycan şairlerinin Osmanlı şairlerinin şiirlerine yazdıkları nazirelere rastlıyoruz. Örneğin, XVI. yüzyıl Anadolu sahası divan şairlerinden olan Edirneli Nazmî'nin tertip etmiş olduğu *Mecnûa-i Nezâir* (1533) adlı nazireler mecmuasında Azerbaycan şairlerinin çok sayıda şiirlerine yer verilmiştir. Mecmuada Matemî'nin 30, Celîlî'nin 92, Basîrî'nin 20, Sürûrî'nin 18, Hatâî'nin 10 ve Nesîmî'nin 11 Türkçe şiiri aktarılmıştır (Köksal, 2017).

Azerbaycan şairlerinin şiirlerine Osmanlı şairleri de nazireler yazmıştır ki bu da Azerbaycan şairlerinin Osmanlı edebi muhitinde tanındığını kanıtlamaktadır. Nitekim Osmanlı şairleri Nesîmî'nin 8 şiirine 226, Hâşimî'nin 1 şiirine 38, Ahdi Bağdâdî'nin 1 şiirine 4, Şah Hatâî'nin 1 şiirine 3 nazire ile cevap vermişler.

Pervâne b. Abdullah tarafından 968 (1560-1561) yılında derlenmiş olan Pervâne Bey Mecmuası da Azerbaycan – Osmanlı edebi ilişkilerini araştırmak için önemli kaynaktır. Bu mecmuada Arifî, Celîlî, Halîfî, Hatâî gibi Azerbaycan şairlerinin zemin şiirlerine ve onlara yazılmış olan nazirelere yer verilmiştir.

XVI. yüzyılda Safevî – Osmanlı ilişkilerinin soğukluğu edebi ilişkileri ortadan kaldıramamıştır. Faruk Sümer (1999, s. 6), “Osmanlılar ile Safevîlerin birbirlerine karşı düşmanlık ve münâferetine rağmen





iki ülke Türkleri arasında kültürel münasebetlerin devam etmesi çok dikkate şayandır" diye bir tespitte bulunmaktadır. Mecmualarda Şah İsmail Hatâî tarafından Ahmet Paşa, Cem Sultan, Ulvî, Nizâmî, Ahî gibi Anadolu sahası şairlerinin şiirlerine yazılmış olan nazireler bu görüşü kanıtlamaktadır. Ayrıca Şah İsmail Hatâî'nin şiirlerine nazire yazan Osmanlı şairleri de vardır.

## 1. XVI. Yüzyılda Osmanlı - Azerbaycan Edebi Etkileşimleri

Osmanlı - Azerbaycan edebi ilişkileri değerlendirildiğinde, özellikle XV-XVI. yüzyıllarda önemli eserler ortaya koyan 30'dan fazla Azerbaycanlı şairin Osmanlı topraklarında etkili olduğu görülmektedir. Bu şairler arasında Gülşenî, Habîbî, Sürûrî, Basîrî, Hâfız ve Celîlî gibi isimler öne çıkmaktadır. XVI. yüzyılın Osmanlı edebiyatı açısından altın çağ olduğu dikkate alındığında, şairlere ve şiire devlet düzeyinde verilen yüksek değer, edebiyatın gelişimini teşvik eden temel bir unsur olmuştur. Osmanlı bir cazibe merkezi hâline gelmiş ve farklı nedenlerle bu topraklara gelen ya da getirilen Azerbaycanlı şairleri ilgiyle karşılayarak edebi süreçlere katkı sağlamalarını desteklemiştir.

Örneğin, Osmanlı sultanlarını övmek için yazılan "Şahnâme" tarzı eserlerin hazırlanması, Azerbaycanlı şairlere (Arifî, Esîrî vb.) emanet edilmiştir. Selçuklu fethinden XVI. yüzyıla kadar Anadolu sahası ve Osmanlı'daki bilimsel, edebi ve kültürel faaliyetlerde Azerbaycan, İran ve Türkistan'dan gelen veya davet edilen âlimlere ve ediplere duyulan ihtiyaç dikkat çekicidir. Osmanlı İmparatorluğu, XVI. yüzyılda gücünün zirvesine ulaşmış ve bu nedenle yalnızca Osmanlı şairlerini değil, Azerbaycan'dan gelen şairleri de koruma altına almıştır. Bu dönem, Osmanlı'nın İslam dünyasının bilim ve kültür merkezi hâline gelmesiyle karakterize edilmiştir.

Azerbaycanlı şair ve sanatkarların Osmanlı'ya yönelmelerinde Safevî - Osmanlı savaşlarının büyük bir etkisi olmuştur. Safevîlerden siyasi ve ideolojik sebeplerle hoşnutsuzluk duyan şairler, Osmanlı'ya sığınmışlardır. Aynı zamanda, Osmanlı'nın seferleri sırasında Azerbaycan'dan getirilen şairler, Osmanlı topraklarında eser üretmeye ve edebi faaliyetlerini sürdürmeye devam etmişlerdir. Bu etkileşim, Osmanlı ve Azerbaycan edebiyatlarının karşılıklı olarak birbirini nasıl dönüştürdüğünü anlamak açısından önemli bir tarihsel ve kültürel süreçtir.

Osmanlı kaynakları üzerinde yapılan araştırmaların sonuçlarına göre XV ve XVI. yüzyıllar Türkiye - Azerbaycan edebi ilişkilerinin zirve dönemi olarak adlandırılabilir. XV-XVI. yüzyıllarda farklı coğrafyalardan sağlanan "beyin göçü" sayesinde, Osmanlı İmparatorluğu sağlam temeller üzerinde ilim, edebiyat ve kültürün gelişimini teşvik etmiş, bu bağlamda edebi ilişkilerin de canlanmasına vesile olmuştur. Ancak XVII-XVIII. yüzyıllara gelindiğinde Osmanlı Devleti, göçmenlerin Osmanlı topraklarına yönelmesine aynı ölçüde ilgi göstermemiştir.

Bu durum, Türkiye-Azerbaycan edebi ilişkilerinin XVII-XVIII. yüzyıllarda zayıflamasına yol açmıştır. XVI. yüzyıl tezkirecileri, eserlerinde

ele aldıkları Azerbaycanlı şairleri ayrıntılı ve övgü dolu ifadelerle tanıtırken, XVII ve XVIII. yüzyıllarda bu gelenek büyük ölçüde azalmış; bu dönemde zaten az sayıda olan Azerbaycanlı şairler, tezkirelerde yalnızca birkaç cümleyle geçiştirilmiştir.

XV-XIX. yüzyıllar arasında Azerbaycan ile Osmanlı arasındaki edebi ilişkiler, çeşitli dönemlerde güçlenip zayıflasa da, genel olarak kesintisiz bir süreklilik göstermiştir. Bu bağ, edebi kültür ilişkisinin yanı sıra ortak bir dil ve edebiyat anlayışıyla desteklenmiş, farklı dönemlerde değişen siyasi ve toplumsal dinamiklere rağmen kalıcılığını korumuştur.

## 2. Şah İsmail Hatâî'nin Osmanlı Şairlerinin Şiirlerine Yazdığı Nazireler

Muhsin Macit, Hatâî'nin Osmanlı şiirine olan ilgisinin tamamen göz ardı edildiğini vurgulamaktadır. Oysa nazire geleneği bağlamında Hatâî'nin Osmanlı şairleriyle edebi alışverişini gösteren örnekler bulunmaktadır. Ayrıca Şah İsmail'in Tebriz'deki Heşt-Behişt Sarayı'ndan Topkapı Sarayı'na taşınan hazinesinde, Osmanlı şairlerine ait divanların bulunduğu dair kayıtlara da rastlanmaktadır (Macit, 2017, s. 266).

Edirneli Nazmî'nin kaleme almış olduğu *Mecma'u'n-Nezair*'de Hatâî mahlaslı on gazel yer almaktadır. Bunları tek tek gözden geçirelim.

Divan şairi Ahmed Paşa'nın (1426–1496 veya 1497) "Sebze hattunda ruhun bir lâle -i numânîdür / Ki anı rengîn eyleyen bu eşkümün bârânîdur" matlalı gazeline Hatâî aşağıdaki nazire ile cevap vermiştir:

*Ol şanem kim gice gündüz cân anuñ hayrânıdur  
'Aql ü fehm andan berü 'ışk ile ser-gerdânıdur  
Dil-berüm yârum 'azîzüm gam-güsârum mûnisüm  
Cân-şikârum sevgü yârum cânımun cânânıdur  
Dün şabâ geldi mana hoş hoş mu'anber bûy ile  
Gâlibâ ol meh-likânun zülf-i müşk-efşânıdur  
Ey gönül hicrân gamından çoğ şikâyet kılma kim  
'Âşîka cevr ü cefâsı lutf ile ihsânıdur  
Bu Hâţâyî şi'rine 'ayb itme ey nâkes hasûd  
Cümle 'uşşâk ehline hem-dem anun dîvânıdur. (Şah İsmail, 2017, s. 329;  
Köksal, 2017. s. 396)*

Hatâî, Ahmet Paşa'nın "'İşk tâsın çınradan âh u figânımdur benüm / Söylenen dillerde şimdi dâstânımdur benüm" matlalı gazeline de nazire yazmak ihtiyacı duymuştur:

*Şol perî-peyker melek çeşmiyle cânımdur benüm  
Gitmesün gönülümde ol rûh-ı revânımdur benüm  
Sordum ağzun gonçe mi yâ dür midür yâ [hod] dehân  
Bu sözüm yohsa hayâlüm yâ gümânımdur benüm*

*Serve beñzetedüñ boyını ey rakīb-i kem-nazar  
Nice dırsın serv anı 'ömr -i cevânumdur benüm  
Zülfini misk-i Hoten didüm didi ki söyleme  
Misk dahı bir türâb-ı âstânumdur benüm  
Didiler kim ey Hatâyî nice sevdün yârı sen  
Didi yohdur ihtiyârum dil-sitânumdur benüm. (Köksal, 2017, s. 1038)*

Ahmed Paşa'nın "Cenneti berg-i heves tutar cemâlün gülşeni / Kâha saymaz dâne-i meh-tâbı hüsnün hırmeni" matlalı gazeline de Hatâî nazire söylemiştir:

*Nâ-geh ahşam vakti gördüm ey büt -i meh-rû seni  
Gündüzün tâ şâm olınca isterem her süseni  
Tâ ki sen gitdüñ benüm karşumdan ey ârâm-ı cân  
Dem-be-dem ister revân olup gözümde su seni  
Geldi yüz biñ dürlü sevdâ-yı perîşân başuma  
Kanda olsa gözlerem ey turre-i Hindû seni  
Yâ Rab ol çihren ne tâze verd-i ahmerdür senün  
Gül kızarup hacletinden lâl idüpdür süseni  
Ey Hatâyî sen ne bülbülsin ki bâg-ı ravzada  
Görmemişdür bâgbân dir gülşen-i mînû seni. (Köksal, 2017, s. 1590)*

Ahmed Paşa'nın "Ey gönül murgı ne rahm umarsın ol sayyâddan / Kim safâsı var anun dâmındaki feryâddan" matlalı gazeline Şah İsmail Hatâî'nin naziresi aşağıdaki şekildedir:

*Çıhmaz ey dil-ber senüñ hayl-i hayâlün yâddan  
Göñlümün şehrinı yıhıdı 'ışkuñuz bünyâddan  
Tâ ki düşdüm ey perî-peyker firâknuñ derdine  
Tutdı âvâzum cihânı âh ilen feryâddan  
Anca kim dünyâ yüzinde haste cânım tendedür  
Çıhmadı derd-i firâknuñ bu harâb-âbâddan  
Tâ ki çeşmüm karşusından ayru düşdüñ ey şanem  
Gitmedi hergiz hayâlün hâtır-ı nâ-şâddan  
Bu Hatâyî sözine dağ dutma ey zâhir-perest  
Tâ ezel ta'lîm alupdur ol hakîm üstâddan. (Gıynaş, 2017, s. 1949; Şah İsmail, 2017, s. 459)*

Anadolu sahası Türk edebiyatının önemli şairlerinden olan Karamanlı Nizâmî'nin (1435-1440) "Hattun ol pîrüzedür kim la'l-i nâb üstindedür / Leblerün ol la'l kim dürr-i hoşâb üstindedür" matlalı gazeline Hatâî şu nazireyi yazmıştır:

*Tâ kim ol zülfün nikâbı mâhtâb üstindedür  
Bir bulut nisbetlüdür kim mâh-tâb üstindedür  
Gün bigi yüzün cihânda zâhir olmuştur velî  
Bu 'acâyib bendeden dâyim hicâb üstindedür  
Tâ kim olmuş 'ışkunun vîrâne gönlüm meskeni  
Gence benzer kim yiri dâyim harâb üstindedür  
Zâhid-i zerrâk [ı] gör dîvâra eyler secdeyi  
Ol güneşkâr eyle sanur kim sevâb üstindedür  
Bu Hatâyî'nün dilinde 'ışk-ı dilsûzun senün  
Oda benzer kim yiri dâyim kebâb üstindedür. (Gıynaş, 2017, s. 455)*

Bu gazel Pervane Bey Mecmuasında yanlılıkla Hitâbî'ye atfedilmiştir (Gıynaş, 2017, s. 811).

XV. yüzyılda yaşamış olan Osmanlı şairi Sabâyî'nin "Tûti-i rûha makâli dilberün şekker yiter / Bülbül-i câna hayâl-i kaddi verd-i ter yiter" matlalı gazeline Hatâî'nin yazmış olduğu nazire aşağıdaki şekildedir:

*Hatt u hâlün gâret-i dîn itmege leşker yiter  
Başka sancak çekme ki kâküllerün ser-ver yiter  
Bâga varmakdan garaz seyr -i gül ü gülzâr ise  
Tâze dâğı sînemün baña gül-i ahmer yiter  
Âh-ı 'âşık bir yalın şemşîr durur gûyiyâ  
Kim şîrâr-ı nâr-ı 'ışk ana dilâ cevher yiter  
Gözlerün her dem nedendür gönlümü meftûn ider  
Hatt u hâlün çün kamer devrinde şûr u şer yiter  
Nukre-i mâhı tutup kâl itmege zerkâr-ı çerh  
İki gözüm her gice encüm ana ahker yiter  
Düstüm yüz virme düşmen sana lalalanmasun  
Pâdeşhsin bu Hatâyî tapuna çâker yiter. (Köksal, 2017, s. 494)*

XVI. yüzyılda yaşamış olan Ulvî' mahlaslı Osmanlı şairinin "Yüz mi bu yâ berg-i gül yâ nesteren yâ yâsemen / Hat mı bu yâ 'anber-i sârâ vü yâ müşk-i Hoten" matlalı gazeline Hatâî şu nazireyi kaleme almıştır:

*Senden özge yâr olsa ey perîveş sîm-ten  
Âstânun çevresinde ko ki hâk olsun beden  
Ol rakîbler ta' nesinden ihtirâzuñ şâmıdur  
Bendeye hiç iltifâtun yoh durur yâ Rab neden  
Ol yüzi gül zülfi sünbül kâmeti serv-i revân  
Rûz u şeb tutmuş durur çeşmün kenârında vatan  
Sorsam ol şîrîn tudagun piste midür yâ nebât*

*Yâ rab ol nâzûk vücûdun yâsemendür yâ semen  
Çîn-i zülfüñde Hatâyî tâ tutupdur meskeni  
Yâ Rab ol gül-gûn yañaguñ gül midür yâ nesteren. (Köksal, 2017, s. 1111)*

Şah İsmail, Fatih Sultan Mehmed'in oğlu Cem Sultan'ın (ö. 1495) da bir şiirine nazire yazmıştır. Osmanlı şehzadesinin "Dil helâk idüp gözün hançer çeker cân üstine / Nice hûnîdür ki kan itmek diler kan üstine" matlali gazeline Şah Hatâî'nin yazmış olduğu nazire aşağıda sunulmaktadır:

*Derd-i 'ışkun dil-berâ çün geldi bu cân üstine  
Sanasın kim Hızr geldi âb-ı hayvân üstine  
Bu cihân bâgını bünyâd itdi Lem-yezel  
Sen gibi bir gül kaçan bitdi gülistân üstine  
Server-i Hindî durur ol düdi Rûm iklimine  
Şol siyeh hâlün ki düşmişdür zenahdân üstine  
Râhat-ı vaslun dilerdüm geldi hicrân zahmeti  
Ey perî niçün koyarsın derdi dermân üstine  
Çün cemâlün mihri düşdi bu Hatâyî gönline  
Sanasın Yûsuf'dur ol kim geldi Kenân üstine. (Köksal, 2017, s. 1397)*

Âhî (?-1517) mahlaslı Osmanlı şairinin "Bir hasîrüm yog iken külbe-i ahzânümde / Bûriyâ nakşı görünür ten-i 'uryânümde" matlali gazeline yine Hatâî nazire yazmıştır:

*Diyâr-ı 'ışka sultanam dilâ ben de zamânümde  
Vezîrümdür gam u gussa oturur iki yanümde  
Ben ol şeh-bâz-ı kuhsâram baş egmen kulle-i Kâf'a  
Nice 'ankâ gibi yavru uçurdum âşiyânümde  
Firâk-ı âteş ü derd ü elemle bagrumı yakdun  
İlikler kara su akdı eridi üstühânümde  
Ben ol cân-bâz-ı ser-bâzam felek farkındadır dârum  
Nice Hallâc-ı Mansûr'ı yürüdüüm rîsmânümde  
Hemân el arkası yirde cihânün pehlevânıdur  
Hatâyî geçûben serden kadem koyan nişânümde. (Köksal, 2017, s. 1422)*

Mecmualarda Şeyhî'nin "Ne cân kim dil-beri vaslın müyesser kıldı devr anun / Hoş olsun vakti âlemde ki zevkin sürdi devrânun" matlali gazeline yanlılıkla Hatâî'nin nazire yazdığı belirtilmiş ve aşağıdaki nazire Hatâî'nin gazeli olarak sunulmuştur:

*Sebeb bilsem ne zulm eyler nesin aldum bu devrânün  
Belâ vü fûrkati derdi baña yitmez mi cânânün  
Der-i dil-berden ayrıldum diyâr-ı gurbete düşdüüm*

Gözüme âteş-i düzeh görindi mülki Osmân'un  
Dilüm par par yanar güm güm öter sînem akar yaşum  
Diñ ey derd ehli âşıklar devâsı ne bu hicrânunñ  
Kara zülfüñi añdukça dilerdüm tağlara düşem  
Felek gerdânına atdum kemendin âh u efgânunñ  
Bize dil-ber mi bulunmaz Hatâyî biz sipâhîyüz  
Hudâ ömrin ziyâd itsün şeh-i Sultân Süleymân'uhn. (Köksal, 2017, s. 914)

Oysaki yukarıda gazeli aktarılmış olan şairin, Kanuni Sultan Süleyman dönemi sipahilerinden olduğu görülmektedir.

Osmanlı şairi Şâhidî'nin "Hurşid-i hüsne salalı zülfün başı nikâb / Şem-i ruhun fûrugına pervane mâh-tab" matlalı gazeline Hatâî'nin yazdığı bir nazire vardır. Bu nazire şairin Divan'ında yer almaktadır:

Geldi şurâhi meclise ref' eylemiş niğâb  
Nûr eyledi mecâlisi zerrîn-per-âfitâb  
Mânend-i câm-ı Hızr-ı Nebîdür misâl ilen  
Âb-ı hayât içindeki cân bahş iden şarâb  
Kulkül diyer maţaraya ya'ni digil digil  
Baş indürür piyâleye kim kıлма ictinâb  
Ma'sûğ-ı serv-kâmet ü maħbûb-ı sîm-ten  
Tāvūs-ı ravza cilve kıılır çıhmış ez-ħicâb  
İçmiş şarâb-ı la'li çü ser-ħoş öper ayağ  
Nuğl eylemekde cân ü cigerden diler kebâb  
Âyîne-i Sikender ü hem câm-ı Cem budur  
İzhâr ider cihâni kıılır şeyhi çün şebâb  
Bir yirde kim otura Ĥatâyî o ĥûr-veş  
Gökde melâyik oħıya yâ leytenî turâb. (Şah İsmail, 2017, s. 275-276)

Pervane Bey'in mecmuasında yer alan bu nazire, yanlış olarak Hitâbî'ye atfedilmektedir (Gıynaş, 2017, Ss. 326-327).

### 3. Şah İsmail Hatâî'nin Şiirlerine Yazılan Nazireler

Şah İsmail Hataî, Osmanlı şairlerinin şiirlerine nazireler yazdığı gibi, Osmanlı şairleri de Hataî'nin şiirlerine aynı şekilde nazireler yazmıştır. Bu edebi etkileşim, dönemin şiir anlayışındaki ortak dil ve kültürel bağların bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Söz konusu nazirelerin bir kısmı, çeşitli mecmualar ve yazma eserler aracılığıyla günümüze kadar ulaşmış ve iki edebi geleneğin birbirine olan etkisini gözler önüne sermiştir.

Pervane Bey Mecmuası'nda Şah İsmail Hatâî'nin bir zemin şiirine rastlıyoruz:

*Bir gül-endâmun kara zülfine gönlüm bağladum  
 Turmadum ebr-i bahârî gibi sin sin ağladum  
 Geldi eyyâm-ı cünunum olalı vakt-i bahâr  
 Cânib-i gülşenlere su gibi akdum çağladum  
 Hâlet-i sûz-ı firâk-ı yârı yad itdüm hemân  
 Âh-ı âteşnâk ile cân ü ciğerler tağladum  
 Kodı bir vâdîde hayrân zâr ü ser-gerdân beni  
 Bilmedüm bu râh-i kûy-i 'ışkî gâfil çağladum  
 Su döğündi yırttı sahrâ yakasın bahr acıdı  
 Kara bahtumdan biraz yandum yakıldum ağladum  
 Ey Hatâyî cân ü dil düşdi bir olmaz derde âh  
 Bir gül-endâmun kara zülfine gönlüm bağladum. (Gıynaş, 2017, s. 1816)*

Bu zemin şiire Kurbî, Rumûzî, Zâtî gibi üç Osmanlı şairi nazire yazmıştır. Hatâî'nin bu gazeline Rumûzî "Görmedüm kûyında yârı zârı zârı ağladum / Âh-ı âteşnâkden yandum ciğerler tağladum" matlalı gazelle cevap vermiştir.

Kurbî mahlaslı Osmanlı şairinin ise naziresinin matla beyti şu şekildedir:

*Döne döne çerh elinden âsiyâ-veş agladum  
 Hâsılı gark itdi gendüm eşk gâfil çağladum. (Gıynaş, 2017, s. 1817)*

Üçüncü nazirenin yazarı Zâtî'dir. Nazire aşağıdaki matla beyitle başlar:

*Zülfine bir bend giçe dilberün dil bağladum  
 Ol sebebden ebrveş gâyet karardum agladum. (Gıynaş, 2017, s. 1818)*

## Sonuç

Edebiyat, tarih boyunca kültürlerin düşünsel, duygusal ve estetik dünyalarını birbirine bağlayan önemli bir köprü olmuştur. Edebi ilişkiler, farklı toplumlar ve kültürler arasında gerçekleşen etkileşimleri ifade eder. Bu etkileşimler, dil, tema, estetik değerler, biçimler ve içerikler üzerinde izler bırakır. Bir kültürün edebiyatı, başka bir kültürün edebiyatı tarafından şekillendirilebilir ve dönüştürülebilir. Edebi ilişkiler, bir kültürün edebiyatının diğer bir kültürün edebiyatını etkilemesi sürecini ifade eder. Bu etkileşim hem doğrudan hem de dolaylı yollarla gerçekleşebilir. Doğrudan etkileşim; çeviri, göç, siyasi ilişkiler veya kişisel bağlantılar yoluyla olurken, dolaylı etkileşim kültürel mirasın ve sanat anlayışının karşılıklı olarak paylaşılmasıyla şekillenir.

Nazire geleneği, Osmanlı ve Azerbaycan edebi ilişkilerini canlı tutmuş, şairler arasında bir köprü kurarak kültürel alışverişi sağlamıştır.



Şah İsmail Hatâî'nin Osmanlı şairlerine nazireler yazması, onun Osmanlı şiirine duyduğu ilgiyi gösterirken; Osmanlı şairlerinin de Hatâî'nin şiirlerine nazire yazmaları, Osmanlı muhitinde Hatâî'nin saygın bir şair olarak kabul gördüğünü kanıtlar. Osmanlı mecmualarında yer alan bu nazireler, Azerbaycan ve Osmanlı edebi dünyaları arasındaki köklü ve zengin bir etkileşimi belgelemektedir.





## Kaynaklar / References

- Gıynaş, K. A. (2017). *Pervâne Bey Mecmuası*. Kültür ve Turizm Bakanlığı ekitap: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55832,pervane-bey-mecmuasi-pdf.pdf?0>
- Köksal, M. F. (2005). "Mecma'u'n-Nezâ'ir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 28, ss. 262-263.
- Köksal, M. F. (2017). *Edirneli Nazmî, Mecmaü'n-Nezâ'ir*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195954/mecmaun-nezair-edirneli-nazmi.html> [Erişim tarihi: 14.07.2024]
- Macit, M. (2017). "Şah İsmail Ahmet Paşa Divanı'nı Okudu mu?", *Bilig Dergisi*, Sayı: 80, 265–278.
- Musalı, V. (2009). *Osmanlı tæzkirælerinde Azærbaycan şairleri*. Nurlan næşriyyatı.
- Sümer, F. (1999). *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. TTK.
- Şah İsmail (2017). *Hatâyî Dîvânı*. Haz. Muhsin Macit. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.



## Şah İsmayıl Xətai yaradıcılığının XVI-XVII əsrlərdə Azərbaycan əbədi mühitinə təsiri

**Zabil Bayramlı**    
Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Xülasə

Mərkəzləşdirilmiş Azərbaycan Səfəvi dövlətini yaradan və onu hərbi-siyasi cəhətdən möhkəmləndirən Şah İsmayıl (1487-1524) böyük dövlət xadimi, diplomat və yenilməz sərkərdə olmaqla yanaşı, həm də zamanın çox məşhur şair olmuşdu. O, həm əruz, həm heca vəznində, həm epik və həm də lirik janrlarda ana dilində yazdığı əsərləri ilə Azərbaycan ədəbiyyatını zənginləşdirmiş, ona yeni nəfəs gətirmişdir. Xüsusilə, onun heca vəznində yazdığı qoşma, gəraylı, varsağı, bayatı, nəfəs və ilahiləri XVI-XVII əsrlərin ədəbi mühitinə nümunə olmuş və dövrün şairlərinin bu janrlarda doğma dillərində yaradıcılıqlarına ciddi təsir göstərmişdir. Onun bir hökmdar və həm də kamil mürşid kimi xalq şeiri formalarına müraciəti yeni bir istiqamətin başlanğıcı olmaqla həm dövrünün və həm də sonrakı dövrlərin ədəbi mühitində dərin izlər buraxmışdır. Şah İsmayıl Xətayidən etibarən türkdilli Azərbaycan ədəbiyyatı öz inkişafında yeni mərhələyə daxil olmuş və şairlərimizin çoxu türk dilində həm klassik və həm də xalq şeiri formasında yazıb-yaratmışlar. Azərbaycan türk xalqının əsrlər boyu əldə etdiyi yaradıcılıq ənənələri üzərində XVI-XVII əsrlərdə aşığı poeziyasının yüksək zirvəyə ucılması və nəticədə Aşıq Qurbani, Aşıq Abbas Tufarqanlı, Sarı Aşıq, Xəstə Qasım. Aşıq Valeh kimi ustadların doğma dillərində yaratdıqları poetik irs türk dilinin bədii imkanlarını daha da zənginləşdirdi. Məqalədə dövrün ilkin qaynaqları əsasında Şah İsmayılın ədəbi yaradıcılığı və onun təsiri ilə yazan şairlərin fəaliyyətlərinə diqqət yetirilmişdir.

**Açar sözlər:** Şah İsmayıl Xətayi, Həbib, Süruri, Matəmi, Qurbani.

## The impact of Shah Ismail Khatai poetry on the literary environment of Azerbaijan in the XVI-XVII centuries

### Abstract

Shah Ismail (1487-1524), who created the centralized Azerbaijani Safavid state and strengthened it militarily and politically, was a great statesman, diplomat, and invincible general, and was also a very famous poet of his period. He enriched Azerbaijani literature and breathed new life into it with his works written in his mother tongue, both in prose and syllabic, epic and lyrical genres. In particular, his couplets, garayli, varsagi, bayati, breath and hymns written in syllabic verse became an example of the literary environment of the 16th and 17th centuries and had a significant impact on the works of the poets of the period in these genres in their native Turkic languages. As a ruler and a perfect murshid, his appeal to folk poetry forms was the beginning of a new direction and left deep traces in the literary environment of his time and later periods. Since Shah Ismail Khatai, the Turkish-language Azerbaijani literature has entered a new stage in its development, and many of our poets have written and created both classical and folk poetry in the Turkish language. The high peak of the ashig poetry in the XVI-XVII century and the high peak of the ashig poetry of the Azerbaijan Turkish people throughout the centuries, Aşıq Qurbani, Aşıq Abbas Tufarqanlı, Sarı Aşıq, Xəstə Qasım. Ashiq Valeh and some other masters of poetry created in their native languages further enriched the literary possibilities of the Turkish language. The paper focuses on Shah Ismail's poetry and the activities of poets who wrote under his influence based on the primary sources of the period.

**Keywords:** Shah Ismail Khatai, Habibi, Sururi, Matami, Ghurbani.

## Giriş

XVI əsrin əvvəllərində yenilməz türk xaqanı Şah İsmayılın bütün Azərbaycan yurd yerlərinin yenidən vahid mərkəzdə birləşdirilməsi, qüdrətli Azərbaycan Səfəvi dövlətinin yaranması, onun iqtisadi və siyasi yüksəlişi ilə ölkə elm, mədəniyyət diyarına çevrilmişdi. Görkəmli dövlət xadimi və həm də zamanın məşhur şairi olan Şah İsmayılın sarayında elm, mədəniyyət xadimləri, şairlər cəmləşmişdir. Həbibinin başçılıq etdiyi şairlər məclisi fəaliyyət göstərirdi. Şah İsmayıl ona "məliküşşüəra" ünvanı vermişdi. O, saraydakı şairlərlə yanaşı sarayından kənarında yaşayan şairləri də himayə etmiş, onların yazıb-yaratmalarında çox böyük qayğı göstərmişdir. Onun həm klassik poeziya, həm də qoşma, gəraylı, bayatı janrlarında türk dilində yazdığı əsərləri Azərbaycan ədəbiyyatında yeni mərhələ olub, təkcə dövrünün deyil, sonrakı dövrlərin də Azərbaycan ədəbi mühitinə çox güclü təsirləri olmuşdur. Xətayın adı Azərbaycan tarixinə qəzəl, qəsidə, məsnəvi ustası, "Divan", "Nəsihatnamə", "Dəhnamə" müəllifi kimi daxil olmuşdur (Azərbaycan tarixi, 1996, ss. 427-428). Xətayi dünya görüşünə görə panteist şair olub, əsərləri ciddi fəlsəfi mənə kəsb edir. Onun əsərlərində ehkamçılığa, möhvumata ciddi bir etiraz var və nikbinlik üstünlük təşkil edir. Xətayının ədəbi yaradıcılığı barədə ilk məlumatı oğlu Sam Mirzənin «Töhfeyi-Sami» əsərində verilmişdir (Xətayi, 1988, s. 11). O cümlədən məşhur Azərbaycan tarixçisi İsgəndər bəy Münşi Türkmən (1560-1634) da Xətayının yaradıcılığı haqqında müxtəsər bəhs etmişdir. O, Xətayi barədə yazır:

O həzrət (Şah İsmayıl) şeir nəzm etməkdə ali təb sahibi idi. Amma türkcə şeir deməyə daha çox rəğbəti vardı. Təxəllüsü isə Xətai idi. (Münşi, 2009, s. 120)

XVII əsrdə yaşamış Şeyx Hüseyin bin Şeyx Abdal Zahidinin "Silsilatün-nəsəbi Səfəviyyə" adlı əsərində də Xətayının bioqrafiyası haqqında qısa məlumat verilmiş və onun türkcə yazdığı şeirlərindən örnəklər də kitabına daxil edilmişdir (Zahidi, 1343, ss. 68-72).

Bütün kainatı ilahi, mütləq varlıqla bir sayan, yaradıcı ilə yaradılanı vəhdətdə qəbul edən Xətayi görünən hər şeydə, o cümlədən insanın simasında ilahi varlığı, ilahi nuru görməyə çağırır:

*Yəqin bil əhli-iqrarın yanında*

*Yerü gög cümlə həqdir, olma gümrəh...*

X.Yusifov əsərə yazdığı ön sözdə qeyd edir ki, bu misralardan görünür ki, Xətayi dünyagörüşü baxımından panteist şair olmuşdur. Onun yaradıcılığı sırf təriqət poeziyasına çevrilməmişdir (Xətayi, 1988, s. 12).

Doğrudur, o sırf təriqət şairi olmasa da, bir varsağısında "Mən sufilər yoldaşım" və bir bayatısında isə "Sufiyəm təriqətdə, həqiqətdə abdaləm" yazması onun təsəvvüf dünyagörüşünə də sahib olmasının bəlli göstəricisidir (Şah İsmayıl Xətayi, 1988, ss. 319, 326, 328).



Yaradıcılığında təsəvvüf dünyagörüşünə də sahib olan şair aşağıda qeyd edilən gəraylısında bir sufi şeyxi kimi müridlərini haramdan çəkinməyə, halalına haram qatmamağa, doğru yola dəvət edir:

*Sufi isən, alıb-satma,  
Halalına haram qatma,  
Yolun əyrisinə getmə,  
Doğru yola nəzər eylə.*

Şairin "Nəsihətnamə" məsnəvisi fəlsəfi poema olub, burada sujet yoxdur. O, bu əsərində vəhdəti-vücut fəlsəfəsindən çıxış edir. Həqqi mütləq bir dəryaya, dünya isə onun bir damlasına bənzədir. Əsərdə bu dərya ilə damla vəhdətə qovuşur. Dünya Həqqi-mütləqin bir güzgüyə düşmüş əksi kimi qəbul edilir (Xətayi, 1988, s. 19).

Xətayinin "Dəhnamə" əsəri ana dilində, yəni Azərbaycan türkcəsində yazılmış ilk epik əsərlərdəndir. O, "Dəhnamə"ni 1506-cı ildə yazmışdır. Onun "Dəhnamə"si bu mövzuda orijinal keyfiyyətlərə məxsus bir əsərdir (Xətayi, 1988, s. 22).

Xətayi xalq şeirinin müxtəlif janrlarında, o cümlədən gəraylı, varsağı, bayatı janrlarndakı şeirlərində atalar sözləri, xalq məsələlərinə də xüsusi diqqət yetirmişdir:

*Gövhərin keçməyən yerdə,  
Satma qardaş, kərəm eylə,  
Ləl daşını çay daşına  
Qatma, qardaş, kərəm eylə.*

\*\*\*

*Fil yükün yüklətmə, qarınca çəkməz,  
Dürlü reyhan çoxdur, gül kimi qoxmaz.*

\*\*\*

*Xətayi, can arxına,  
Əhli-ürfan arxına,  
Mərifətdən su gəlib,  
Tökülür can arxına.*

\*\*\*

*Xətayi, işin düşər,  
Gəlib-gedişin düşər,  
Dişləmə çiy loğmanı,  
Yerinə dişin düşər. (Xətayi, 1988, ss. 318-319, 323)*

Xətayinin qoşma, gəraylı, varsağı, bayatı kimi xalq şeirinə müraciət etməsi dövrün tələbi olub, bu janrlarda şeir yaradıcılığı

onun fikirlərini sadə xalqın, müridlərinin, sufilərinin daha yaxşı başa düşməsindən irəli gəlmişdir.

Xətayi yaradıcılığında qızılbaş hərəkatının ideologiyası, onun özünün məramı və məqsədləri də xüsusi yer tutur. Oqtay Əfəndiyev bu barədə yazır:

Xətayinin "Divan"ında əksini tapmış qızılbaş nəzəriyyəsinə görə, Xəlifə Əli İmamdır və kimsə bunu qəbul etmirsə, o kafirdir. Məhəmməd peyğəmbərdirsə, Əli "Allah həqiqətinin təzahürüdür" (məzhər-i həqdir). İsmayıl özünün Əli və Fatimədən başlanan "mənşəyi" ilə fəxr edir. O, Əlidə ilahi mahiyyətin başqa şəkilə düşdüyünə inanır. (Əfəndiyev, 2007, s. 52)

Xətayidə sonsuz Həzrət Əli sevgisi olub, o bir çox şeirlərində Həzrət Əlini dinin sərvəri, ariflərin öndəri, cümlə xalqın rəhbəri olmasını tərənnüm etmişdir:

*Əlidir zahirü batində peyda,  
Çıxarmış gövhəri əz ğəri-dərya,*

*Bemocez aləmi qılmış müsəxxər,  
Ki odur şahsüvari-dini sərvər.*

*Çalıbdır zülfüqarı bər münafiq,  
Müti olmuş ona cümlə xəlayiq,*

*İmami-pişvayi-əhli-ürfan,  
Əlidir bər həqiqət şiri-Yəzdan. (Zahidi, 1343, s. 71)*

Xətayi türk dilində yazdığı bir çox şeirlərində və o cümlədən varsağılarının birində də Həzrət Əli soyundan olduğuna işarə edir:

*Xətayiyəm, al atlıyam,  
Sözü şəkərdən datlıyam,  
Murtuza Əli zatlıyam,  
Qazilər deyən Şah mənəm. (Xətayi, 1988, s. 326)*

Namiq Musalının yazdığı kimi, Səfəvi şahları hakimiyyət məsələsində "vilayət" (Həzrət Əli və Həzrət Fatimə vasitəsilə peyğəmbər nəslinin hakimiyyəti) prinsipini irəli sürürdülər" (Musalı, 2011, s. 297). Xüsusilə Şah İsmayıl Xətayi dini mövzuda yazdığı şeirlərində "vilayət" nəzəriyyəsinə istinad edərək hakimiyyətinin legitimliyini əsaslandırmağa çalışmış və bir çox şeirlərini bu məsələyə həsr etmişdir.

Doğrudur, Xətayi dini mövzuda yazdığı şeirlərində "vilayət" prinsipini əsas götürərək hakimiyyətinin legitimliyi konsepsiyasını yaratmağa çalışmışdır. Lakin, mənbələrdə onun türk olması haqqında da



kifayət qədər təkzib edilməsi mümkün olunmayan faktlar vardır. Onun özünün də, xələflərinin də saray və diplomatiya dili türk dili olmuşdur. Tofiq Hacıyevin yazdığı kimi, Şah İsmayılın Azərbaycan türk dilinə doğma münasibəti onun mərkəzləşdirilmiş Azərbaycan dövləti yaratmaq siyasəti ilə bağlı olmuş və bu iki cəhət bir-birini tamamlamışdır. Onun fitrətən sözü, dili duymaq qabiliyyəti diqqətini Azərbaycan türk dilinin gözəllik və zənginliyinə yönəldir, onu bu dilə heyran qoyur, bu dili ona sevdirdi. Xətayinin hökmdarlıq və şairlik istedadının vəhdəti Azərbaycan türk dilinin xoşbəxtliyi ilə nəticələnir (Hacıyev, 1996, s. 21).

Şah İsmayıl Xətayi ana dilində yazan sənətkarları sevir və onları himayə edirdi. Onun Azərbaycan türkcəsində yazıb-yaratması təkəcə saray şairlərinə deyil, bütün Azərbaycan miqyasında ədəbi mühitə təsir edirdi. Azərbaycanın bütün şairləri hökmdarlarının təsiri ilə Azərbaycan türkcəsində yazmağa çalışırdılar. Təsadüf deyil ki, Tufeyli ideya və sənət müəllimi Xətayinin türk kimliyinin və ana dilində yaradıcılığının vurğunu olub eldən, ulusdan qovulsa dostları ona dümən olsa belə, Xətayini türkün tacidarı, yeni xaqanı adlandırır, onu tərək etməyəcəyinə and içərək yazır:

*Qovsalar eldən, ulusdan qovm ilə qardaşlar,  
Dustlar düşmən oluban min atarsa daşlar,  
Həqq bilir budur sözüm gər yüz gedərsə yaşlar,  
Qılmazam vallahi türki-tacidarım tərkinini. (Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi,  
1960, s. 311)*

Dirili Qurbani isə "Şah Xətayi" gəraylısında yazırdı:

"Bu dünyada bir haq divan, O dünyada cənnətməkan, Qoy var olsun türki zəban Şah Xətayi, Şah Xətayi." (Qurbani, 1990, s. 53)

Hər iki şairin yazdığı bu misralar Şah İsmayıl Xətaiyə və onun türk kimliyinə, sənət dilinə doğma münasibətlərdir.

Şah İsmayıl Xətayinin klassik poeziya dili Məhəmməd Füzuli yaradıcılığı ilə daha da zənginləşmiş və Azərbaycan ədəbi-bədii dili sonuncunun klassik poeziyanın müxtəlif janrlarında yazdığı əsərlərin dili ilə yüksək bir zirvəyə ucalmışdır. Onun əsərləri dərin fəlsəfi məzmunu ilə Azərbaycan xalqının ictimai və bədii fikir tarixində yeni bir mərhələnin başlanğıcıdır.

## 1. Həbi, Süruri, Matəmi və Aşıq Qurbani

Qeyd edildiyi kimi, Şah İsmayıl Xətayinin sarayında Həbibinin başçılıq etdiyi şairlər məclisi fəaliyyət göstərirdi. Şah İsmayıl Xətayinin sarayında fəaliyyət göstərmiş şairlər məclisində Sürüri, Şahi, Matəmi, Tufeyli, Qasimi kimi görkəmli sənətkarlar vardı. Şairlər məclisinə Məlikişşüaara Həbi başçılıq edirdi. Dövrün ədəbi mühitində hürufi ideyalarının sərbəst inkişafına Xətayi şərait yaratmışdı. Elə bu səbəbdən də Nəsiminin davamçıları olan sufi və hürufi dünyagörüşünün

daşıyıcıları olan şairlər Səfəvi dövləti ətrafında cəmləşmiş, Şahın qayğısı əhatəsində yaşayırdılar. Sarayın şairlərə belə himayəçiliyi ana dilli ədəbiyyatın inkişafına geniş imkanlar açırdı. (Hacıyev & Vəliyev, 1983, s. 123). Ana dilli ədəbiyyatın görkəmli nümayəndələrindən olan Həbib Azərbaycanın Göyçay mahalının Bərgüşad qəsəbəsindəndə anadan olmuşdu. (Tərbiyət, 1987 s. 381) Onun həyatının ilk dövrü haqqında Şah İsmayıl Xətayinin oğlu Sam Mirzənin (1517-1576) 1550-ci ildə yazdığı "Tohfeyi-Sami" təzkirəsində məlumat verilmişdir. Uşaqlıqda çoban olan Həbib təsadüf nəticəsində Bayandurlu Sultan Yaqubun (1478-1490) sarayına düşmüş və onun himayəsində təbiyə alıb görkəmli bir şair kimi yetişmişdir. Bayandurlu hakimyyəti devrildikdən sonra Həbib Şah İsmayılın (1501-1524) sarayına gəlmiş və burada Məlikşüara mövqeyinə qədər yüksəlmişdi. Çaldıran sərhəd münafiqşəsindən (1514) sonra Həbib ömrünün qalanını Türkiyədə yaşamışdır. Onun I Sultan Səlimdən (1512-1520) əvvəl öldüyü söyleneilir. Həbib XIV əsrin görkəmli Azərbaycan şairi Nəsimi ilə XVI əsrdə yaşamış böyük Füzuli arasında Şah İsmayıl Xətayi ilə eyni dövrdə yaşamışdır. Həbibinin yarıdıcılığının zamanımıza 47 şeiri gəlib çatmışdır. Onun qəzəlləri və bir müsəddəsi Azərbaycan şeirinin gözəl nümunələrindəndir. XV əsrin bir çox şairləri kimi Həbibinin yaradıcılığında da hürufilik üstünlük təşkil edir. Şah İsmayıl Xətayinin xalq ruhuna yaxın heca vəznə ilə yazdığı şeirlərin ümumi cəhətləri Həbib yaradıcılığında görünə də, ona Nəsiminin təsiri daha qüvvətli olmuşdur. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Həbibinin şeirləri dövrünün bir çox Azərbaycan şairləri ilə yanaşı, hətta Şah İsmayıl Xətayinin yaradıcılığına da təsirlər göstərmişdir (Həbib, 2006, ss. 4-12).

Xətayinin sarayındakı ədəbi məclisin üzvlərindən biri də Süruridir. XV əsrin sonu – XVI əsrin əvvəllərində yaşamış Süruri haqqında Məhəmmədəli Tərbiyət yazır ki, adı Kərbəlayı Şükrulla olan şairin şeirləri türk dilindədir (Tərbiyət, 1987, s.322). O, 1514-cü ildə bir çox sənətkarlarla birlikdə Türkiyəyə getmişdir. Türkiyədə şeirləri ilə böyük nüfuz qazanmış və orada da vəfat etmişdir. Sürurinin şeirləri AMEA Əlyazmalar İnstitutunda qorunub saxlanılır. Şairin ona qədər şeiri isə türk alimi M.Erginin tərtib etdiyi antologiyaya daxil edilmişdir. Son dövrə qədər Sürurinin bəzi təzkirə və cümlələrdə rast gəlinən bir neçə qəzəldən başqa, heç bir əsəri məlum deyildi. Yalnız son vaxtlar AMEA Əlyazmalar İnstitutunun təşəbbüsü ilə Vatikanın Apostol kitabxanasında "Süruriyi-Əcəm" kimi qeyd olunan şairin divanın foto-sürəti ölkəmizə gətirilmişdir. Dünyanın başqa kitab fondlarında da Sürurinin bir neçə əlyazma nüsxəsinin olduğu müəyyənləşdirilmişdir. O cümlədən İstanbulun Süleymaniyyə kitabxanası, Manisa kitabxanasında da şairin divanın əlyazma nüsxələri vardır. Akademik H. Araslı Şah İsmayıl Xətai dövrünün tanınmış sənətkarları Şahi, Qasimi, Matəmi, Tufeyli və Həbib ilə yanaşı saraydakı ədəbi məclislərdə Süruridən də söz açmışdır. O, yazır ki, Şah İsmayıl hürufi ideyalarının sərbəst surətdə intişarına imkan yaratmış, başqa təriqət şairləri kimi, hürufilər də Səfəvi dövləti ətrafında birləşmiş, şüəliklə uyuşmağa çalışmışlar (Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, 2020, ss. 792-794).





Şah İsmayıl Xətayinin sarayındakı şairlər məclisinin üzvlərindən olan Matəmi haqqında məlumat olduqca azdır. O da, 1514-cü ildə I Sultan Səlim tərəfindən Türkiyəyə aparılmış və orada yaradıcılığını davam etdirmişdir. O, Osmanlı şairlərindən Necatinin bir qəzəlinə cavab yazmışdır:

*Baş qoyub dərgahına pabusdan etdi mütəməs,  
Bən gədayi gör ki, taci-səltənət qıldım həvəs.  
Başumi yastınmaq üçün, ey güli-baği-camal,  
Balışı-təhmət gəlür kuyində olan xaru-xəs,  
Kövkəbi-bürçi-şərəfsən, ey kəmanəbru, saqın,  
Kim irişür mehrü-mahə tiri-ahim hər nəfəs,  
Qayıb olalı nəzərdən abi-heyvanəm bənəm,  
Həsratindən əşki-çəşmim oldı ceyhunü-ərəs,  
Ey Xızır, abi-bəqa nuş eyləsəm kim "Matəmi",  
Zəhri-qəmdən nuşi-daruyi-əcəl qıldı həvəs.*

XVI yüzildə xalq şeirinin ən görkəmli nümayəndəsi, el şairlərinin ustadlarından olan Qurbanı Şah İsmayıl Xətayi ilə bir dövrdə yaşamışdır. Lakin ondan bir qədər əvvəl doğulmuş və ondan da çox yaşamışdır. Şah İsmayıl Xətayiyə xitabən Qurbanının "Mürşidi-kamilim, Şeyx oğlu Şahım" misrası onun Şah İsmayıl Xətayinin müridlərindən olmasının bəlli göstəricisidir. Qurbanının Şah İsmayıl ilə yaxınlığı haqqında S. Mümtaz yazır:

Qurbanın Şah İsmayıl ilə yazdığı şeirlərdən bunu başa düşürük ki, Şeyx oğlu Şah İsmayıl Qurbanın mürşidi-kamili və piri imiş. Habelə də başa düşmək olar ki, Şah İsmayıl Qurbanı tanımış. "Ağah ol halımdan gahbagah mənim" deyə yazması ilə Qurbanın Şah İsmayıl ilə bir növ yaxın olması görünür. (Qurbani, 1990, ss. 4-7)

Qurbanının dini və bir çox dünyəvi qoşma və gərayllarında qızılbaş-şie ideyaları özünü qabarıq şəkildə göstərir. Onun Şah İsmayılın vəfatına həsr olunmuş iki divanisi vardır. Aşıq 1524-cü ildə Təbrizdə Xətai ilə görüşüb geri qayıdarkən onun vəfatı xəbərini eşidib iki mərsiyə-divani yazmışdı:

*Fələk, sənə vuruşmağa bir qabili meydan ola,  
Tut əlimi, fürsət sənənin kaş belə ehsan ola,  
Getmiş idim mürşidimə dərdimə dəva qıla,  
Mən nə bilim mənə gəlinə xak ilə yeksan ola. (Qurbani, 1990, s. 187)*

O, ikinci divanisində isə Şah İsmayılın vaxtsız vəfatına təəsüflənərək yazır:

*Axşam olcağın məşriqdə batdı şəms, doğdu qəmər,  
Yer üzünə qülcülə düşdü ki, ta oldu səhər,*

*Ağlım itirdim, əlim titrər, göz ağlar, sər əsər,  
Pirim girib ol niqaba, getməyəydi cavan gərək. (Qurbanı, 1990, s. 188)*

Qurbanı bu divanının birinci beytində I Şah İsmayılın vəfatına, kiçik yaşlı Şah Təhmasibin hakimiyyətə keçməsinə, onun kiçik yaşlı olmasından istifadə edən əmirələr arasında vəkil mənəbi üstündə savaşı baş verdiyi səslili-küylü bir zamana işarə edilir. İkinci beytin birinci misrasında Şahın vəfatından qəm-qüssəsini ifadə etmişdir. Sonuncu misrada isə pürinin, yeni Şah İsmayılın gənc yaşında vəfat etməsinə və dəfninə işarə edilir. T. Hacıyev Qurbanının şeirlərinin dili haqqında yazır:

...Aşiq Qurbanının dilini dinlədikdə aydın olur ki, XVI əsr Azərbaycan xalq dili qrammatik quruluşuna və lüğət özəyinə görə bugünkündən təxminən fərqlənir. (Hacıyev, 1996, s. 133)

## 2. XVI Əsrin Sonu-XVII Əsr Azərbaycan Ədəbi Mühiti Mənbələr Üzrə

Xətayinin Azərbaycan türk dilində müxtəlif janrlarda yaradıcılığı XVI əsrin sonu XVII əsrdə də Azərbaycan ədəbi mühitinə öz müsbət təsirlərin göstərmişdir. Namiq Musalı bu barədə yazır:

"Xətayinin qızılbaşlar arasında məşhurlaşmış və yəqin ki, bu məşhurluq səbəbindən "Aləmara"ya daxil edilmiş həmin fikiri Azərbaycan ədəbiyyatında sonralar öz təsirini göstərmişdir. Məsələn, XVI əsrin ikinci yarısında və XVII əsrin əvvəllərində yazıb-yaratmış qızılbaş sərkərdəsi, Əmani təxəllüsü ilə şeirlər yazan Məhəmməd bəy Baybutlu öz qoşmalarının birində, ehtimal ki, Xətayinin "Sultan Əli Musa Rza qəbrinin bir təvafi, Yeddi min, yeddi yüz yetmiş həcc-i Əkbərə təndir" beytinin təsiri ilə yazırdı":

Bu yol gedən qılmaz laf-i kəzafi,  
Canü-didən olur sufi-yi safi,  
Yetmiş həccdür imam Rza təvafi,  
Sidqi rəhbər edüb, könül, əzm elə. (Musalı, 2011, s. 283)

XVII əsrin Azərbaycan tarixçilərindən Məhəmməd Yusif İsfahanın "Xolde bərin" və Vəliqulu bin Davudqulu Şamlının "Qisəsül-xaqani" əsərində Məseyib xan Şərəfəddinoğlu Təkəli, Şahqulu bəy Ərəb oğlu Rumlu, Mirzə Saleh, Məlik bəy Avçı və Hacı Abbas bəy Təbrizinin gözəl təbə malik olduqları, doğma dillərində, yəni Azərbaycan türkcəsində şeirlər yazdıqları haqqında məlumat verilmişdir. Adı çəkilən birinci mənbədə göstərilir ki, Şah II İsmayılın hakimiyyəti (1576-1577) dövründə Rey hakimi olan Məseyib xan Şərəfəddin oğlu Təkəli bacarığına, musiqi duyumuna, yazdığı gözəl şeirlərə görə türk əmirələri arasında seçilir və sevilirdi. O, xanəndən bir qız ilə evlənmək istəmiş, ancaq ümidi boşa çıxdıqda aşağıdakı rübaini yazıb Sultan Məhəmmədə göndərmişdi:

*Ey şah-i cahan biəsər oldu əməgim,  
Dutdi qəm əli əlim ayağı atəkim,*



*Yüz yildəki xidmətimlə dərgahında,*

*Solduğ əməginə döndü axır əməgim. (İsfahani, 1372, s. 616; Bayramlı, 2020, s. 122)*

Mənbədə Şah II İsmayıl və Sultan Məhəmmədin hakimiyyəti (1578-1587) dövründə xəlifətül-xüləfa vəzifəsində olmuş Şahqulu bəy Ərəb oğlu Rumlunun da türkcə yazdığı şeirlərdən aşağıdakı rübai verilmişdir:

*Könlüm quşun ol nərgizi fəttan apara,*

*Kimdir ki, onun qəmzəsindən can apara ,*

*Şeytan, şeytan dedikləri gər bu isə,*

*Mən razıyam imanımı şeytan apara. (İsfahani, 1372, ss. 710-711; Bayramlı, 2020, s. 122)*

Azərbaycan tarixçisi Vəliqulu bin Davudqulu Şamlının «*Qisəsül-xaqani*» adlı əsərində XVII əsrdə yaşamış Azərbaycan şairlərindən Mirzə Saleh, Məlik bəy Avçı, Hacı Abbas bəy Təbrizinin türkcə yazdıqları şeirlərindən nümunələr verilmişdir. Vəliqulu bəy Şamlı doğma Azərbaycan türkcəsində yazıb-yaratmış, ədəbi dilimizin inkişafında xidmətləri olmuş, Mirzə Salehin bioqrafiyası haqqında qısa məlumat vermişdir. Tarixçinin yazdığından məlum olur ki, yüksək dərəcəli, bilikli və istedadlı Azərbaycan şairi, dövlət qulluqçusu Mirzə Salehi Təbriz şəhərində anadan olmuş, yaşa dolduqdan sonra Təbriz şəhərinin şeyxülislamı vəzifəsində çalışmışdır. Tarixçi şairin türkcə yazdığı şeirlərdən aşağıda qeyd edilən qəzəli kitabına daxil etmişdir:

*Kimsə açmaz qapusi badisəbadan qeyri,*

*Tanınmaz kimsə məni, dərd o bəladan qeyri.*

*Xəlg aləm nə, və kini nə, və mehri nə ola,*

*Saymənəm kimsəni mövcud Xodadan qeyri.*

*Hu çəkmişik ki, pər-pər aha düşsün əgər,*

*İseyi Məryəm üçün ağız açsa yardımına*

*Çox cin-cinə olma mail,*

*Ey qönçə naz açıl, açıl.*

*Gər zərreyi-aftab idər səng,*

*Əvvəl məni idər səng. (Şamlı, 1374, c.2, ss. 79-80; Bayramlı, 2020, s. 123)*

Müəllif XVII əsrdə yaşamış Füzuli təbiətli, Nəvai kəlamının ardınca gedən istedadlı Azərbaycan şairi Məlik bəy Avçının bioqrafiyasına öteri toxunmuş və onun türkcə şeirlərindən isə aşağıdakı müxəmməs-müstəzadı örnək vermişdir:

*Bir afət imiş eşq ki, sevdasına düşməq*

*Divanəliq istər,*

*Gəncin deyüb kuhuna, səhrasına düşməq*

*Viranəlik istər,  
Qan ağılyıban qorxulu dəryasına düşməq  
Peymanəlik istər,  
Odlara yanub Tur təmənnasına düşməq  
Pərvanəliq istər,  
Ey vay ki, müşkül işə düşdüm, niyə ey vay  
Fəryadıma yet hay,  
Nə vəslvə təskinəm nə hecrvə tabəm  
Eşqinin sitəmindən,  
Gündüz-gecə gözümdən uçub əncom kibi xabım  
Əflak qəmindən,  
Şamü səhər amade şəfəq tək mitabəm  
Göz qanar sitəmindən,  
Sənsiz nə deyim necə keçir hal xarabəm  
Hicrinin ələmindən  
Çeşmindən axar çeşmə, könlümdən axar çay  
Ey nərgizi şəhla. (Şamli, 1374, c. 2, ss. 133-134; Bayramli, 2020, ss. 123-124)*

Vəliqulu bəy Şamli əsərində «Kəsvəti» təxəllüsü ilə türkcə şeirlər yazmış Hacı Abbas bəy Təbrizidən daha geniş bəhs etmişdir. Müəllif yazır ki, irfan ariflərindən olan Hacı Abbas bəy Seyid Əhməd bəy Türkmanın nəvəsi olub türk və fars dilində nəsr və nəzmlə əsərlər yazmışdır. O, gənc yaşlarında Təbriz vilayətinin hakimi Şahbəndə Xan Türkmanın (1616-1625) yanında hərbi xidmətdə olmuş, qulluqdan istefa verib Anadoluya getmiş, xeyrixah dərvişlərlə o diyarı gəzdikdən sonar Beytül-hərəmi ziyarət arzusu ilə Məkkeyi-müəzzəmə yola düşmüşdür. Bu səfərdən qayıtdıqdan sonra, artıq iyirmi dörd ildir ki, İsfahanın cümə məscidində sakindir. İndi onun yaşı yetmişə yaxındır. O, dərziyyəklə məşğul olub yaşamını təmini etməklə, türk və fars dillərində şeir yazır. «Gəsəsül-xaqani»də onun türkcə yazdığı şeirlərdən aşağıdakı örnək verilmişdir. Şamli,

*Bənə divanə deyəllər, doğrudur, dağ üstə dağım var,  
Nə bilsin sakın bəzminən o, ləng oftadələr halı,  
Sinəm bəzmindən ayrı, əldə bir qanlı ayağım var.  
Səhər qəm, çaşt qəm, axşam qəm, cəmeətim qəmdir.  
Bu Güzlüm xater xandəvar, səsim təmtərağım var,  
Könül quşu xəmə zülfündə qafele aşyan dutmuş,  
Məkani gərçi zülmətdir, yüzü tək şəbçirağım var.  
Sərasər dəftər eşqindən səvadi Kəsvəti gördü,  
Hezaran pərdə-i fəzəl xədmətəm baxdıqca bağım var. (Şamli, 1374, c. 2, ss. 134-136; Bayramli, 2020, ss. 124-125)*



Azərbaycan türk ədəbi dilinin bu orijinal nümunələri də, T.Hacıyevin Qurbaninin dili haqqında dediyi kimi, xalq dilində olub, lüğət özəyinə görə bugünkü dilimizdən çox fərqlənir və sanki onun eynidir.

### Nəticə

Səfəvilər dövlətini quran Şah İsmayıl parlaq zəka sahibi, istedadlı hökmdar və söz sahibi olmuşdu. O, Azərbaycan türkcəsinin poeziya dili kimi inkiafına əvəzsiz xidmət göstərmiş və bu dövrdə Azərbaycan türk şeirinin Fizuli, Həbib kimi nəhəngləri də öz doğma dillərində yazıb-yaratmışlar. Azərbaycan türk xalqının əsrlər boyu əldə etdiyi yaradıcılıq ənənələri üzərində XVI-XVII əsrlərdə aşıq poeziyasının yüksək zirvəyə ucılması və nəticədə Aşıq Qurbani, Aşıq Abbas Tufarqanlı, Sarı Aşıq, Xəstə Qasım. Aşıq Valeh kimi ustadların doğma dillərində yaratdıqları poetik irs türk dilinin bədii imkanlarını daha da zənginləşdirdi. Bu dilin siyasi və mədəni dəyərinin yüksəlişi ilə bağlı farsca və başqa dillərdə yaradılmış bir sıra əsərlər türkcəyə çevrilmişdi. Məhəmməd bin Hüseyn Katib Nişatinin, Təvəkkül bin İsmayıl Bəzzazın "Səfvətüs-səfa", Məhəmməd Füzulinin, Molla Hüseyn ibn Əli əl-Kaşifinin "Rövzətüs-şühəda" (Hədiqətüs-süəda-Xqşbəxtlər bağı adı ilə) adlı əsərini türkcəyə tərcümə etməsi, I Şah İsmayılın, I Şah Təhmasibin, I Şah Abbasın Azərbaycan mədəniyyətinin inkişafındakı böyük rolları Azərbaycan türk xalqının varlığının, Azərbaycan Səfəvi dövlətinin varlığının gerçək göstəricisidir. Şah I İsmayıl kimi Şah I Abbas (1587-1629) və Şah II Abbas (1642-1666) da bir təsəvvüf xadimi, mürşid-i kamil olaraq Azərbaycan türkcəsində yazdıqları şeirləri (XVII əsr Azərbaycan lirikası, 2008 , ss.118-119, 173) ilə insanların şüuruna, ədəbi yaradıcılıqla məşğul olan Azərbaycan söz-sənət adamlarının kimlik düşüncəsinə ciddi təsir göstərmişdilər. Şah I Abbasın türk dilinin dövlət dili kimi qoruyub saxlaması, türkcə əruz və heca vəznində yazdığı şeirlər onun özünün də kimlik düşüncəsinin, təfəkkürünün aynasıdır.

## Mənbələr və Ədəbiyyat

- Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi.* (1960). Üç cildə, 1cild (ən qədim dövrdən XVIII əsrin sonuna qədər). Azərbaycan SSR EA-nın nəşriyyatı.
- Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi.* (2020). On cildə, üçüncü cild (XIII-XVI əsrlər). Elm.
- Azərbaycan tarixi (Uzaq keçmişdən 1870-ci ilə qədər).* (1996). Azərbaycan nəşriyyatı.
- Bayramlı, Z. H. (2020). *Azərbaycan Səfəvi imperatorluğu: Dövlət quruluşu.* Füyuzat nəşriyyatı.
- Əfəndiyev, O. Ə. (2007). Azərbaycan Səfəvi dövləti. Şərq-Qərb.
- Hacıyev, T. İ. (1996). *Azərbaycan ədəbi dili tarixi.* ADU nəşri.
- Hacıyev, T. İ., & Vəliyev, K. N. (1983). *Azərbaycan dili tarixi.* Maarif nəşriyyatı.
- Həbibli. (2006). *Şeyrlər.* Toplayanı və tərtib edən Əzizağa Məmmədov, Şərq-Qərb.
- Xətayi, Şah İsmayıl. (1988). *Keçmə namərd körpüsündən: Şeyrlər və poemalar.* Mətnin tərtibi və lüğət Ə. Səfərlı & M. X. Yusifovundur. Ön sözün müəllifi X.Yusifov, Yazıçı.
- XVII əsr Azərbaycan lirikası (Antologiya).* (2008). Tərtibçilər və ön sözün müəllifləri: f.e.n. P. Kərimov, M. Hüseyni, Nurlan.
- İsfahani, M. Y. (1372). *Xolde-bərin.* Quşeq-e Mirhaşım Möhdət, Çapxaneyi Şirin.
- Qurbani. (1990). (Tərtibçi, ön söz, qeyd və izahların müəllifi prof. Q.Kazımov). Bakı Universiteti nəşriyyatı.
- Musalı, N. (2011). I Şah İsmayılın hakimiyyəti ("Tarix-i aləmar-yi Şah İsmayıl" əsəri əsasında). Elm və Təhsil".
- Münşi, İsgəndər bəy Türkmən. (2009). *Tarix-i aləmar-yi Abbasi (Abbasın dünyanı bəzəyən tarixi),* c. 1. Farscadan tərcümənin, ön sözün, şərhlərin və göstəricilərin müəllifləri AMEA-nın müxbir üzvü, t.e.d., professor Oqtay Əfəndiyev, t.e.n. Namiq Musalı, Təhsil.
- Şamlı, Vəliqulu bin Davudqulu. (1374). *Qisəsül-xaqani.* C. 2. Təshih və pəvərəği: Seyid Həsən Sadat, Sazeman-e çap və enteşarat.
- Tərbiyət, M. (1987). *Daneşməndani-Azərbaycan. Azərbaycanın görkəmli elm, sənət adamları.* Tərcümə edənlər: İsmayıl Şəms, Qafar Kəndli, Azərbaycan Dövlət nəşriyyatı.
- Zahidi, Şeyx Hüseyn Pesəri Şeyx Abdal Pırzadə. (1343). *Silsilatün-nəsəbi Səfəviyyə.* Çapxaneyi İranşəhr.

## Şah Hatayi'nin Avusturya'daki Alevi inanç derslerindeki yeri ve önemi

Nurten Kalaycı  RÖR

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Özet

1960'lı yıllardan itibaren misafir işçi göçüyle birlikte Alevilik Avrupa'nın değişik ülkelerine taşındı. Geçen onlarca yıldan sonra Alevilik özellikle Avusturya'da devlet tarafından tanınan bir inanç olarak yer edindi ve birçok hakka sahip olundu. Avusturya, dokuz milyonu geçkin nüfusuyla bir Orta Avrupa ülkesidir. Bunların yaklaşık 2,5 milyonu göçmen kökenlidir. Toplumun yüzde 68'i Hıristiyan inancına bağlı. Bütün Müslümanlar toplumun yüzde 8'ini teşkil ediyor. Genel nüfusun yaklaşık yüzde 0,8'i Alevilerden oluşuyor. Toplamda 16 dini topluluk devlet tarafından tanınmakta ve inançlarını özgürce yaşayabilmektedir. Devlet farklı din ve mezhepleri tanımakla beraber onlara eşit mesafede durmakta. Dini toplulukların da birlikte çalışmaya ve eşit şartlarda buluşmaya yüksek düzeyde istekli olmaları gerekmektedir. Aleviler de sorumluluklarını ciddiye almakta ve Avusturya toplumunun bir parçası olduklarının bilinciyle hareket etmektedirler. 2013 yılındaki devlet nezdinde tanınmayla birlikte okullarda Alevi İnanç Dersleri sunma imkânı elde edilmiştir. Bu derslere Şah Hatayi'nin etkisi ne ölçüdedir? Derslerde hangi ritüeller uygulanmaktadır ve Şah Hatayi ile bağlantıları nelerdir? Makalede bu sorulara cevaplar aranacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Şah Hatayi, Kızılbaş, Alevilik, Avusturya, Alevi İnanç Dersi.

## The value and importance of Shah Hatayi in Alevi faith lessons in Austria

### Abstract

Since the 1960s, with the migration of guest workers, Alevism has moved to different countries in Europe. After decades, especially in Austria, Alevism has become a state-recognized faith and has been granted many rights. Austria is a Central European country with a population of over nine million. Approximately 2.5 million of these are immigrants. 68 percent of the population belongs to the Christian faith. All Muslims make up 8 percent of the population. Alevi make up about 0.8 percent of the general population. In total, 16 religious communities are recognized by the state and can freely practice their faith. The state recognizes different religions and denominations and treats them equally. Religious communities also need a high level of willingness to work together and meet on equal terms. Alevi take their responsibilities seriously and are aware that they are part of Austrian society. In 2013, with state recognition, it was possible to offer Alevi faith classes in schools. To what extent is Shah Hatayi's influence on these lessons? Which rituals are practiced in these classes and what are their connections with Shah Hatayi? Answers to these questions will be sought in this article.

**Keywords:** Shah Hatayi, Kızılbaş, Alevism, Austria, Alevi Faith Lesson.

## Giriş

### 1. Avusturya'da Aleviliğin Tanınması

22 Mayıs 2013'te Avusturya'da Alevilerin tarihinde bir dönüm noktası yaşandı: tanınma sürecine ilişkin yasal sürecin başarıyla tamamlandığı ve Avusturya'da Aleviliğin artık tanınmış bir dini topluluk statüsüne sahip olduğu açıklandı (Erdoğan & Maral, 2024, s. 261).

Avusturya'da ilk kez Alevilere daha önce verilmeyen haklar bir devlet tarafından tanındı:

İç işler kendi kendine yönetilir.

İnanca/mezhebe bağlı özel okullar açılabilir.

Okullarda din eğitimi verilebilir.

Münhasırlık hakkı garanti edilir (yani ismin korunması ve örneğin üyelerin münhasıran bu din tarafından gözetilmesi).

Kişinin dininin gereklerini alenen uygulama hakkı (Kültür Ofisi; Avusturya'da yasal olarak tanınan kiliseler ve dini topluluklar, www.bundeskanzleramt.gv.at).

### 2. Eğitim Bağlamında Kazanılan Haklar

Alevi inancının Avusturya devleti tarafından dünya çapında benzersiz bir şekilde tanınmasıyla birlikte, aşağıdaki eğitim hayatıyla bağlantılı haklar da aynı anda elde edildi:

Okul belgelerinde İnanç hanesine "ALEVİ" yazdırma hakkı

İnanç toplumunun yetkili temsilcisinden onay belgesi alan Alevi öğrenciler, belge ve karnelerine "ALEVİ" yazdırabilirler.

Okullarda Alevi Bayram ve Anma Günleri resmi tatil ilan edildi

Avusturya'da okula giden Alevi çocukları, Kurban Bayramı, Aşure Günü (12 günlük Muharrem orucunu takiben), Hızır Orucu, Gadir Hum Bayramı ve Nevruz Bayramı gibi dini bayram günlerinde izin alabilirler.

Avusturya okullarında Alevi İnanç Eğitimi

Bu tanınmayla ALEVİ, Avusturya'daki resmi okullarda Alevilik dersi verme hakkını elde etti (<https://www.aleviten.at/bildung/alevi-schulamt/>).

### 3. İnanç Öğrenme Alanları

"*Din Eğitiminde Temel Kavramların Yeni El Kitabı*"nda dini öğrenim için dört alan özetlenmiştir: öğrenim alanı olarak aile ve anaokulu, öğrenim alanı olarak topluluk, öğrenim alanı olarak okul ve öğrenim alanı olarak toplum (Bitter, 2002, pp. 293-295).

Aleviliğin tarihi göz önüne alındığında, bu dört öğrenim alanının Alevi inanç öğreniminde aynı anda etkin olmadığı görülmektedir. Geçmişte Türkiye'deki köy topluluklarında çocuklar inançları ailelerinden



ve toplumdaki öğreniyorlardı. Dini dersler yoktu ve Alevi inancı sosyal olarak da yasaklanmıştı.

Avusturya'da Alevi ailelerin ve Alevi topluluğunun inançlarını çocuklarına aktarmada zorluk yaşadıklarını görüyoruz. Alevi inancı yasal olarak tanınıyor ancak "Alevilik" terimi Avusturyalıların çoğunluğu için bir şey ifade etmiyor.

Bu nedenle okul bir öğrenme yeri olarak çok büyük önem taşıyan bir yer haline geliyor. Çocukları Avusturya'da Alevi inanç derslerine katılan ebeveynler, sıklıkla Alevi Eğitim Dairesi'ne (ALEVI Schulamt) giderek çocuklarla yapılan çalışmalardan dolayı onlara teşekkür ediyor. "Sonunda Alevilik hakkında bir şeyler öğreniyorum" veya "Çocuğum sınıfta öğretilen her şeyi bana evde de öğretiyor" gibi ifadelerde bulunuyorlar. Bu, özellikle evde ebeveynlerinin öğretmeni olan çocuklarımızın özsaygısını ve özgüvenini güçlendiriyor (Bozkaya & Kalaycı, 2023).

#### **4. Avusturya Alevi İnanç Toplumu (kısaca ALEVİ)'ye Bağlı Olarak Alevi Eğitim Dairesi'nin Kurulması (ALEVI Schulamt)**

Yüksek kalitede eğitim sunabilmek amacıyla Alevi Eğitim Dairesi tanınmanın hemen ardından kurulmuş ve 2013/14 yaz döneminden bu yana Avusturya okullarında Alevi inanç eğitimi vermektedir. Bugüne kadar Alevi inanç eğitimi verilmediğinden ve Alevi inancının aktarımı öncelikle sözlü olarak yapıldığından, Alevi doktrininin kullanılabilecek kurumsallaşmış bir yazılı aktarım biçimi yoktu. Elbette Aleviler Kur'an, Buyruklar, Vilayetnâme, Makalat veya Nehcü'l Belâğ gibi kendileri için kutsal olan yazılı kaynaklara sahiptiler, ancak onları toplumsal baskı ve ayrımcılığa mağruz kalma korkusu nedeniyle evde bulundurma büyük risk taşıyordu. İnsanlar, inanç esaslarını daha çok dede ve pirlere öğreniyorlardı.

Alevi inanç derslerinin müfredatının, öğretim materyallerinin ve Alevi inanç eğitimi ders kitaplarının hazırlanması ve tasarlanması gerektiği kısa sürede anlaşıldı. Bu görev, pedagojik eğitimini tamamlamış ve mesleki deneyime sahip Alevi uzman pedagoğ ve müfettişler tarafından yürütüldü.

##### **4.1. Alevi İnanç Derslerinde Ritüellerin Uygulanması**

Avusturya okullarında Alevi inanç derslerine başlamadan önce, Alevi eğitim yetkilileri tarafından, bu derslere özel kimliğini verecek uygun ritüel ve prosedürlerin geliştirilmesine ayrıca önem verildi. Amaç, dersleri Alevi dersleri olarak özel kılacak giriş ve bitiş ritüellerini tanımlamak ve öğrencilere tanıdık ve tekrarlanan yapılar sunmaktır. Bu tür ritüeller, katılımcıları ortak bir deneyim dünyasına entegre ederek manevi deneyim için sağlam bir temel oluşturarak dini öğrenimde önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Ritüeller dini öğrenim için gereklidir çünkü açık bir yapı sağlarlar ve tekrarlanmaları yoluyla güven verir ve yönlendirme sağlarlar. Bu yapı, öğrencilerin tanıdık bir çerçeve içerisinde içeriğe konsantre olmalarını ve duygusal ve bilişsel olarak dahil olmalarını sağlar.

## 4.2. Şah Hatayi'nin Önemi

Bu bağlamda Alevi Eğitim Dairesi, Alevi ibadetinden bir dizi inanç uygulamasını dersler için uyarladı. Alevi ibadetinin bugünkü biçimi olan cem ibadetinin kökeni büyük ölçüde 16. yüzyılda yaşayan Alevi inanç önderi Şah Hatayi'ye kadar uzanır. Şah Hatayi, ibadeti ve yola hizmeti toplumsal ve manevi öğelere odaklanan unsurlarla şekillendirmiştir. Şah Hatayi saziyla, sözüyle, sembolik eylemlerin nüfuz ettiği, Alevi öğretisinin, tarihinin, ulularının yaşatıldığı bir ibadet biçiminin temelini atmıştır (Gallagher, 2018, pp. 71-75). Bu unsurların bir kısmı derslerde kendine yer bulmuş ve inanç hayatı ile okul öğrenimi arasında bir köprü oluşturmuştur. Bu ritüellerin sınıfta benimsenmesi, öğrencilere belirli bir çerçeve içerisinde dini kimliklerini deneyimleme ve pekiştirme fırsatı vermeyi amaçlamaktadır. Şah Hatayi bu nedenle Alevi inanç eğitiminin tasarımında ve geliştirilmesinde bir rehber niteliğindedir.

## 4.3. Ritüeller

Alevi inanç dersleri, öğrencilerin birbirine dönük olarak sandalyelerde oturduğu bir çember ile başlıyor. Bu uygulama, inananların da çember şeklinde oturduğu Alevi ibadetinden alınan ve "Benim Kabe'm insandır" ilkesine gönderme yapan bir uygulamadır. Bu ilke, insanın yaratılışın merkezi olarak görüldüğünü belirtir. Başlangıç olarak küçük öğrenciler, kökeni Bektaşî geleneğine dayanan "teslim taşı" adı verilen on iki uçlu bir sembolün üzerine kendi isimlerinin yazılı olduğu bir etiket hazırlıyorlar. Öğretmen, isimleri sembolik olarak korumak ve değer vermek için bu isim etiketlerini özel bir kutuda veya hazine sandığında saklıyor.

Dersin temel unsurlarından biri, öğrencilerin odaya girdiklerinde mevcut ruh hallerine karşılık gelen alana isim etiketlerini yerleştirdikleri tahtadaki duygusal barometredir. Dersin bu ritüel kısmı öğrenciye duygu ve düşüncelerini paylaşarak ders havasına girme fırsatı veriyor. Öğretmen sandalyelerin çemberine girdiğinde herkesin nasıl hissettiğini soruyor ve duygusal barometrenin üzerine yerleştirilen kendi isim etiketiyle bir örnek veriyor. Öğrenciler daha sonra kendilerini neden mutlu veya üzgün hissettiklerini paylaşıyor ve olumlu olayları veya endişelerini grupta paylaşma fırsatına sahip oluyorlar. Bu, inananların hizmeti iç huzur içinde deneyimlemek için içeri girmeden önce dünyevi kaygılardan kurtuldukları cem'deki uygulamayı yansıtıyor. Alevi inanç öğretimi, öğrencilerin içerik tartışmasına dalmadan önce düşüncelerini paylaşabilecekleri ve grup tarafından desteklendiklerini hissedebilecekleri bir alan yaratıyor.

Duygusal barometre bölümünü tamamladıktan sonra öğretmen bir sonraki önemli ritüele geçiyor: Karşılıklı "*rızalık*" alınması. Öğretmen tüm öğrencilerin birbirleriyle karşılıklı anlaşma içinde olup olmadıklarını, bireyler arasında çözülmemiş çatışmalar, yanlış anlamalar veya gerginlikler olup olmadığını soruyor. Gruba ayrıca öğretmenle aynı fikirde olup olmadıkları ve onu derste yol gösterici olarak kabul edip etmedikleri



soruluyor. Bu ritüelin kökeni, dede ve pirlerin cem ibadetinin başlamadan önce taliplerin birbirleriyle ve taliplerin posta oturan seyitlerle razı olma gerekliliği Alevi cem törenine dayanmaktadır.

Anlaşmanın ciddiyetini ve kararlılığını vurgulamak için "Rızalık" sorusu geleneksel olarak üç kez sorulur. Ancak grup birbirleriyle uyum içinde olduklarını onayladığında ders resmi olarak başlayabiliyor. Bu ritüel sadece uyumlu bir başlangıç yaratmakla kalmıyor, aynı zamanda birlik, sorumluluk ve karşılıklı saygı bilincini de teşvik ediyor. Öğrencilere ders başlamadan önce grup içinde çatışmaları açıkça ele alma ve çözüm bulma fırsatı sunuyor. Bu ritüelin tekrarı, öğrencilere karşılıklı anlaşmanın ve saygılı etkileşimin hem sınıfta hem de yaşamda temel değerler olduğunu öğretiyor.

Alevi inanç derslerine Hakk'ın, Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali'nin - Hak, Muhammed, Ali - nuru eşliğinde başlayabilmek için önemli bir ritüel olan "Çerağ uyarışı" gerçekleştiriliyor. Cem ibadetinde de uygulanan bu ritüelin merkezi bir manevi anlamı vardır. Topluma nüfuz eden ve rehberlik eden aydınlanmayı ve ilahi nuru sembolize etmektedir.

Dersler, hem Türkçe hem de Almanca olarak okunan "Çerağ duasının" birlikte okunmasıyla başlıyor. Tipik olarak iki öğrenci gönüllü oluyor: biri duayı Türkçe, diğeri ise Almanca okuyor. Önce dua Türkçe okunuyor, ardından Almanca tercümesi yapılıyor. Bu arada tüm çocuklar derin tevazu ve bağlılığı ifade etmek için dara dururlar. Avusturya inanç dersleri tüm inanç grupları için resmi ve zorunlu olarak Almancadır. Alevilik derslerinde deyişler, gülbenkler, terimler Türkçe orjinal halleriyle ve Almanca tercümeleriyle öğretiliyor.

Çerağ'ı uyandırarak Hakk'ın, Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali'nin nuru sembolik olarak sınıfa getiriliyor. Bu nur, bilgeliği, rehberliği ve manevi varlığı temsil eder ve tüm ders boyunca öğrencilere ve öğretmene eşlik eder. Bu ritüel, Alevi inancının içeriğinin sadece entellektüel olarak değil ruhsal olarak da deneyimlenebileceği kutsal bir atmosfer yaratıyor. Çocukları inanç köklerine bağlıyor ve derslere kutlu ve anlamlı bir yapı kazandırıyor.

Giriş ritüellerinin ardından ders, ilgili konunun planlanan içeriğiyle başlıyor. Odak noktası, öğrencilere Aleviliğin temel içeriğini tanıtmak ve bunları menkıbeler ve yaratıcı görevler aracılığıyla somut hale getirmektir. İçerik konuya göre değişmekle birlikte Alevi inanç dünyası ve öğrencilerin hayat gerçeklerinin bağlantısı her zaman kurulmak zorundadır.

Dersin sonunda yine cem ibadet geleneğine dayanan son ritüel yer alıyor. Hak, Muhammed ve Ali'nin nuru, dersi manevi olarak tamamlamak için yapılan bir dua ile sembolik olarak sır ediliyor. Bu ritüel, kutsal döngüyü tamamlamak için ritüelin sonunda nurun da sır edildiği cem ibadetindeki uygulamayı yansıtıyor.

Ders sonunda öğretmen, öğrencilere güven ve koruma telkin etme amaçlı bir Alevi duasıyla vedalaşiyor. Tipik veda cümleler için şu örnekler



verilebilir: "*Hak, Muhammed, Ali seni her zaman korusun, yanında olsun*", ya da "*Bozatlı Hızır yardımcın olsun*". Dolayısıyla son ritüel, Alevi din eğitimini karakterize eden manevi uygulama ile okul öğrenimi arasındaki bağlantıyı vurgulamaktadır.

## Sonuç

Alevi din eğitiminde kendine yer bulan bu anlamlı ritüelleri, Aleviliğin toplu ibadeti olan cem'de görmekteyiz. İnanç öğretisini ve toplumsal değerleri yansıtan bu ritüeller Alevi dersleri aracılığıyla çocuklarımızla buluşmaktadır. Cem ibadetinde ve bu ibadet esnasında söylenen deyişlerde büyük ölçüde Şah Hatayi'nin izlerini görmekteyiz. Şah Hatayi aracılığıyla ibadet, Alevi din eğitimine de yansıyan, geleneksel ile modern din eğitimi arasındaki bağı güçlendiren, toplumsal yaşanan bir deneyime dönüşmüştür.



## Kaynaklar / References

- Bozkaya, D., & Kalayci, N. (2023). Der alevitische Religionsunterricht in Österreich aus der Sicht von alevitischen Oberstufenschüler\*innen und Eltern. Eine regionale Analyse im Raum Wien und Niederösterreich. Masterarbeit, Universität Wien.
- Erdoğan, Ö., & Maral, E. (2024). *Avusturya'da Aleviler. İnanç Özgürlüğü Yolunda Tarihsel Kazanımlar*. La Kitap Yayınları.
- Gallagher, A. (2018). "Poetry Attributed to Shah Ismail in the Study of Anatolian Alevism". *Turcica*, 49, S. 61-83.
- Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*. (2002). Bitter, G., Englert, R., Miller, G., & Nipkow, K. E. (Hg.) Kösel Verlag.
- Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich: [www.aleviten.at](http://www.aleviten.at)
- Kultusamt: <https://www.bundeskanzleramt.gv.at/agenda/kultusamt/kirchen-und-religionsgesellschaften.html>



## Şah'ın gölgesinde: Avusturya'da Şah Hatayi'nin izleri

Erdal Kalaycı

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Özet

Avusturya'da Alevilik 2013 yılından bu yana devlet tarafından kamu tüzel statü hakkı tanınan bir inançtır. Avusturya'daki Alevi İnanç Toplumu ALEVI bu yıldan itibaren birçok alanda faaliyet göstermekte ve örnek adımlar atmaktadır. Tanınmasından bu yana okullarda Alevi inanç eğitimi verilmektedir. Alevi çocuklar ve gençler okulda inançlarını öğrenme olanağına sahiptirler. Bu alandan Alevi Eğitim Dairesi sorumludur. Din Eğitimi Yüksek Okulu Viyana/Aşağı Avusturya ve Viyana Üniversitesi'ndeki öğretim üyeleri teologlar, Alevi İnanç öğretmenleri ve manevi rehberler yetiştirmektedirler. Yardım kuruluşu Hızır Avusturya hayır işlerinden sorumludur. Son görevden Cenaze Fonu sorumludur. Cemevlerinde toplumun üyeleri bir araya gelerek sosyal, kültürel ve dini görevleri yerine getirmektedirler. Merkez ise Viyana Şah Hatayi Cemevi'dir. Devlet tarafından tanınan ilk Alevi ibadethanesi Viyana'dadır. İsimlendirme tesadüf değildir. Avusturya Alevi İnanç Toplumu, Erdebil Dergahı ile bağlar kurmuş ve Şah Hatayi'yi dini bir rol model ve merkezi figür olarak görmektedir. Bu makale Şah Hatayi'nin izinden gitmeyi ve onun Avusturya'da yaşayan Alevilerin faaliyetleri üzerindeki etkisini açıklamayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Şah Hatayi, Kızılbaş, Alevilik, Avusturya, Alevi İnanç Dersi, Cemevi.

## In the shadow of the Şah: Traces of Şah Hatayi in Austria

### Abstract

Alevism in Austria has been recognized as a public legal entity since 2013. Following this recognition, the Alevi Faith Community of Austria (ALEVI) has actively engaged in various fields and implemented exemplary initiatives. One of the key outcomes of this recognition has been the introduction of Alevi religious education in schools. This development provides Alevi children and youth with the opportunity to learn about their faith in an institutionalized educational setting. Oversight and administration of this educational initiative fall under the purview of the Alevi Education Department. Institutions such as the University of Vienna and the Church University College of Teacher Education Vienna/Lower Austria play a pivotal role in the academic and professional development of Alevi theologians, faith educators, and spiritual counselors. Furthermore, the Hızır Austria charity organization has been established to oversee humanitarian aid efforts, while the Funeral Fund is tasked with managing matters related to final rites and ceremonies. The Şah Hatayi Cemevi in Vienna serves as the central hub for the Alevi community in Austria, providing a space where members convene to engage in social, cultural, and religious practices. Significantly, it is the first Alevi house of worship to receive official state recognition, marking a milestone in the institutional representation of Alevism in Austria. The naming of this cemevi is deliberate, reflecting the Alevi Faith Community's ties to the Erdebil Dergah and its reverence for Şah Hatayi as a religious role model and central figure. This article seeks to elucidate the legacy of Şah Hatayi and his enduring influence on the activities and organizational framework of Alevis living in Austria. It further explores how his teachings continue to shape the faith and cultural practices of the Alevi community in a diasporic context.

**Keywords:** Şah Hatayi, Qizilbash, Alevism, Austria, Alevi Religious Education, Cem-House.

## Giriş

### 1. Şah Hatayi'nin Hayatı

Şah İsmail (1487-1524), Aleviler için merkezi bir figür ve 1501'den 1736'ya kadar hüküm süren Safevi hanedanının kurucusuydu. Onun hükümdarlığı Alevi inancının tarihinde bir dönüm noktası oldu; Kızılbaşlık ve Oniki İmamcı Şia inancı devlet dininin temel taşları olarak belirlendi ve sonraki yüzyıllardaki gelişecek hadiselerin de temeli atılmış oldu (Savory, 1980, pp. 27-30).

#### 1.1. Kızılbaş Devleti'nin Kuruluşu

Şah İsmail, günümüz İran'ında dini önemiyle bilinen bir şehir olan Erdebil'de doğdu. Hem dini etkiye hem de siyasi emellere sahip bir Sufi tarikatı olan Safeviyye'den geliyordu. Babası Şeyh Haydar'ın ölümünün ardından İsmail, yedi yaşındayken düşman kuvvetlerinden saklanmak zorunda kaldı. Bu süre zarfında kendisini geleceğin lideri olarak gören sadık takipçilerinin koruması altında büyüdü (Avcı, 2020, pp. 130-132).

1501 yılında henüz 14 yaşındayken İsmail, o zamanlar İran'ın başkenti olan Tebriz'i fethederek kendisini Şah ilan etti. Sünnilerin çoğunlukta olduğu bir bölgede devrimci bir hareket olarak Şia İslam'ı devlet dini olarak ilan etti. Bu karar onun yönetiminin belirleyici özelliklerinden biri haline geldi (Roemer, 1989, pp. 225-233).

Şah İsmail imparatorluğunu genişletmek için çok sayıda askeri sefer düzenledi. İran'ın, Kafkasya'nın ve şimdiki Irak'ın büyük bölümünün kontrolünü ele geçirmeyi başardı. Askeri gücü, kendisine yalnızca askeri destek değil aynı zamanda dini ve ideolojik bir temel de sağlayan Türkmen savaşıçıları olan Kızılbaş'tan oluşan sadık bir güce dayanıyordu.

#### 1.2. Çaldıran Savaşı

Saltanatının bir dönüm noktası, 23 Ağustos 1514'teki Çaldıran Muharebesi'nde Şah İsmail'in, Yavuz Sultan Selim yönetimindeki Osmanlılara karşı ağır bir yenilgiye uğramasıydı. Bu yenilgi Safevi Devleti'nin genişlemesini sınırladı ve Safeviler ile Osmanlılar arasında kalıcı bir rekabete yol açtı (Avcı, 2020, pp. 137-139; Roemer, 1989, pp. 223-225).

#### 1.3. Dini Anlam

Şah İsmail, siyasi ve dini başarılarının yanı sıra yetenekli bir şairdi. Hatayi mahlasıyla Azerbaycan dilinde çoğunlukla mistik ve dini temaları işleyen şiirler yazdı (Gallagher, 2018). Edebi eserleri onun köklü maneviyatını ve birleşik ve Şia'ya bağlı bir imparatorluk vizyonunu yansıtmaktadır.



## 1.4. Şah Hatayi'nin Mirası

Şah İsmail 1524 yılında 37 yaşında vefat etti. Nispeten kısa ömrüne rağmen Alevi inanç pratiğine çok geniş etkisi olmuştur. Kurduğu Safevi hanedanı ondan iki yüzyıl daha uzun yaşadı ve Orta Doğu'nun siyasi, kültürel ve dini manzarasını derinden etkiledi (Roemer, 1986). Onun mirası, özellikle de Safevi Devleti'nin hüküm sürdüğü topraklarda Şia İslam'ın kurulması ve ulusal bilincin yaratılmasında önemli rol oynadı. Şah İsmail, hükümdarlığı süresince birliğin ve dini yenilenmenin de sembolü olarak görülebilir (Yıldırım, 2022, ss. 147-175).

## 2. Avusturya'da Alevilik: Göçten Resmî Tanınmaya

Alevilik, Avusturya'ya 1960'lı yıllarda başlayan yardımcı işçi göçüyle taşınmıştır. Türkiye'den Avrupa'ya gelen Aleviler, yeni yaşam koşullarına uyum sağlarken inançlarını bireysel çabalarla sürdürmüşlerdir. Ancak 1990'lı yıllarda, toplum içindeki dayanışma ihtiyacının artmasıyla birlikte dernekleşme süreci başlamış ve Alevilik daha örgütlü bir yapıya kavuşmuştur. Bu adım, Alevi kimliğinin korunması ve topluma tanıtılması için bir dönüm noktası olmuştur (Kalaycı, 2009, pp. 37-38).

2010 yılında, Avusturya'da Alevilik, resmî olarak bir inanç toplumu statüsüne alınmış ve bu gelişme, Alevilerin haklarını savunabilmesi ve tanınabilmesi açısından tarihi bir adım olmuştur. Bu tanınmanın ardından, 2012 yılında Innsbruck Üniversitesi'nde Alevi İnanç Eğitimi yüksek lisans programı açılmıştır. Böylece Alevilik, akademik alanda ele alınmaya başlanmış ve eğitimi inanç önderlerinin ve öğretmenlerin yetişmesi için önemli bir fırsat yaratılmıştır.

2013 yılı, Aleviler için bir başka kilometre taşıdır. Bu tarihte, Avusturya devleti tarafından Alevilik resmî bir inanç toplumu olarak tanınmış, kamu tüzel kişiliği statüsüne sahip olmuş ve bu tanınmayla birlikte birçok hak elde edilmiştir. Özellikle, okullarda Alevi İnanç Dersleri'nin verilmesi bu sürecin en dikkat çekici kazanımlarından biri olmuştur. 2013/14 eğitim-öğretim yılından itibaren Alevi çocuklar, inançlarını öğrenme ve yaşama şansı bulmuş, bu dersler sayesinde aileler de kendi inançlarını yeniden keşfetme imkânına kavuşmuşlardır. Ayrıca, manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin devreye girmesi, Alevi toplumunun ihtiyaçlarını karşılama konusunda önemli bir adım olmuştur. Avusturya Ordusunda, hapishanelerinde, hastane ve bakım evlerinde, okullarda ve ihtiyaç duyulan diğer kurumlarda manevi rehberlik hizmeti verme yolu açılmıştır (Erdoğan & Maral, 2024, pp. 260-270).

2015 yılında, Avusturya'nın başkenti Viyana'da yasal ibadethane statüsünde ilk cemevi açılmıştır ve *Viyana Şah Hatayi Cemevi* ismini taşımaktadır. Bu cemevi, sadece bir ibadet yeri değil, aynı zamanda kültürel ve toplumsal bir buluşma noktası olmuştur. Aleviler burada hem inançlarını özgürce yaşamakta hem de toplumsal dayanışmayı güçlendirmektedirler.

## Şekil 1

10 Ekim 2015'te Açılışı Yapılan Avusturya-Viyana Şah Hatayi Cemevi



2016 yılında, Din Eğitimi Yüksek Okulu Viyana/Aşağı Avusturya (Church University College of Teacher Education Vienna/Lower Austria) ile yapılan antlaşma sonucu, Alevi İnanç derslerine öğretmenler yetiştirmek için bir program başlatılmıştır. Bu antlaşma, Alevi inancının profesyonel bir şekilde eğitim sistemine entegrasyonunu sağlamış ve genç kuşaklara doğru bir şekilde aktarılmasını mümkün kılmıştır. Eğitimli öğretmenlerin varlığı, Alevi İnanç Dersleri'nin niteliğini artırmış ve inanç eğitiminin kurumsal bir zemine oturmasını sağlamıştır.

2018 yılında, Viyana Üniversitesi'nde İslam Teoloji Araştırmaları Enstitüsüne bağlı Alevi Teoloji Kürsüsü kurulmuştur. Bu kürsü, Aleviliğin bilimsel temellerinin araştırılması ve uluslararası düzeyde tanıtılması açısından bir ilk olma özelliği taşımaktadır. Alevilik, bu kürsü sayesinde akademik dünyada daha görünür hale gelmiş ve diğer inançlarla eşit düzeyde bir saygınlık kazanmıştır ([www.aleviten.at](http://www.aleviten.at)).

Avusturya'da Aleviliğin tanınması ve gelişimi, yalnızca Aleviler için değil, aynı zamanda çokkültürlü ve dinamik bir toplumun inşası için de örnek teşkil etmektedir. Bugün Avusturya, Alevi toplumu için bir güven ve özgürlük ortamı sunarken, bu süreçteki kazanımlar Alevi inancının sürdürülebilirliği açısından büyük bir önem taşımaktadır. Alevilik, bireysel ve toplumsal kimlikleri güçlendiren bir değer olarak hem geçmişin mirasını taşımakta hem de geleceğe ışık tutmaktadır.

### 3. Avusturya'da Aleviliğin Tanınması ve Hakların Anlamı

Avusturya'da Aleviliğin resmi olarak tanınması, Alevi toplumu ve devlet arasındaki ilişkilerde önemli bir dönüm noktasıdır. Bu tanınma, sadece Alevi inancının kurumsallaşmasını değil, aynı zamanda Avusturya'nın çokkültürlü yapısının bir parçası olarak kabul edilmesini de sağlamıştır.



## **Devlet ve Alevi Toplumu Açısından Açılım**

Avusturya'da Aleviliğin resmi olarak tanınması, devlet ve Alevi toplumu arasında yeni bir diyalogun önünü açmıştır. Devlet açısından bakıldığında, bu tanıma, azınlık haklarının korunması ve toplumsal çeşitliliğin desteklenmesi anlamına gelmektedir. Bu adımla birlikte Alevi toplumu, inancını kurumsallaştırma fırsatı elde etmiş ve topluma olan katkısını daha etkin bir şekilde gösterebilme olanağı bulmuştur.

## **Birlikte ve Ortak Yaşama Onay**

Resmi tanıma, Alevi toplumu ile diğer dini topluluklar arasında karşılıklı saygıya dayalı bir yaşam modeli oluşturmuştur. Bu model, toplumsal uyumu ve dayanışmayı desteklerken, farklı inanç gruplarının bir arada barış içinde yaşamasını teşvik etmiştir. Özellikle, Alevi toplumu bu süreçte kendi kimliğini koruyarak ortak toplumsal değerlere katkıda bulunmuş ve çokkültürlü bir yapının parçası haline gelmiştir.

## **Kamusal Alanda Aktif Rol ve Diyalog**

Aleviliğin tanınması, Alevi toplumu ile devlet kurumları ve diğer dini topluluklar arasında diyalogu geliştirmiş, kamuoyunda daha görünür bir hale gelmelerini sağlamıştır. Bu durum, Alevi toplumunun kamusal alandaki rolünü güçlendirmiş ve toplumsal karar alma süreçlerine dahil olmasını desteklemiştir. Alevilik, şimdi diğer topluluklarla eşit bir zemin üzerinde dini, sosyal ve kültürel iş birlikleri yapabilmektedir.

## **Haklar ve Sorumluluklar**

Aleviliğin tanınması ile birçok hak elde edilmiş, ancak bu haklar belirli sorumlulukları da beraberinde getirmiştir. Örneğin, Alevi İnanç Dersleri'nin okullarda okutulması hakkı kazanılmış, ancak bu derslerin profesyonel bir şekilde yürütülmesi sorumluluğu doğmuştur. Benzer şekilde, toplumsal alanda görünürlük kazanırken, çoğulcu ve barışçı bir yaşamı desteklemek ve toplumsal dayanışmayı güçlendirmek sorumluluğu da Alevilere yüklenmiştir.

## **4. Erdebil Dergâhı'nın Önemi**

Erdebil Dergâhı, tarih boyunca Alevi inancının temel merkezlerinden biri olmuştur. Bu dergâh, Alevi toplumu için sadece bir ibadet yeri değil, aynı zamanda öğretinin aktırıldığı bir ruhani merkez olarak hizmet vermiştir. Bugün dahi Erdebil Dergâhı, Alevi inancının tarihsel ve ruhani yönünü temsil eden önemli bir semboldür.

## **Pir-Talip İlişkisi ve Ocak Sistemi**

Erdebil Dergâhı, Alevi inancının temelinde yer alan pir-talip ilişkisi ve ocak sistemi için tarihsel bir merkezdir. Bu sistem, toplumsal dayanışmanın ve ruhani önderlik anlayışının temelini oluşturmaktadır. Erdebil, tarih boyunca Alevi toplumu için bir bilgi ve rehberlik merkezi olmuştur. Bu rolü, modern dönemde de devam etmektedir.

## 2017 Protokolü ve Erdebil Dergâhı'nda Cem

2017 yılında ALEVI Kurumu ve Erdebil Şehri Kültür ve Anıtlar Müdürlüğü arasında imzalanan işbirliği protokolü, Erdebil Dergâhı'nın tarihsel ve inançsal mirasını koruma ve uluslararası alanda tanınırlığını artırma amacı taşımaktadır. Bu protokol sayesinde, dergâhın kültürel ve ruhani değerleri yeni kuşaklara aktarılması hedeflenmiş ve uluslararası düzeyde daha fazla görünür hale gelmesi sağlanmıştır.

### Şekil 2

*Avusturya Alevi İnanç Toplumu ALEVI'nin Erdebil Dergâhı'na Bağlılığını Gösteren Tabela*



Bu protokol ile birlikte yüzyıllar sonra resmi olarak 11 Nisan 2017'de dergahta cem bağlanmıştır. ALEVI Kurumu kırk can ile cem yürütmüş, Erdebil Dergâhı'na bağlılığını hatırlatmış ve tarihe not düşmüştür (Tur, 2017, pp. 110-112).

### Şekil 3

*11 Nisan 2017'de Erdebil Dergâhı'nda Cem İbadeti*





## Sonuç

Avusturya'da Aleviliğin resmi olarak tanınması ve Erdebil Dergâhı'nın tarihsel önemi, Alevi toplumu için hem bireysel hem de toplumsal anlamda çok önemli kazanımları ifade etmektedir. Bu süreç, Alevilerin kendi kimliklerini koruyarak topluma katkıda bulunmalarını sağlamış, bunun yanında çokkültürlü bir yapının inşasına da önemli örnekler sunmuştur. Erdebil Dergâhı gibi manevi merkezler, Alevi inancının tarihsel köklerini güçlendirmeye devam etmekte ve yeni kuşaklara rehberlik etmektedir. Bu kazanımlar, Aleviliğin sadece bir inancın ötesinde, toplumsal dayanışma ve kültürel zenginliğin bir parçası olduğunu göstermektedir.

## Kaynaklar / References

- Avcı, M. (2020). Sah İsmail als historische Person. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (17), 129-140.
- Avusturya Alevi İnanç Toplumu-ALEVI, <https://www.aleviten.at/mediathek/alevi-tanitim-dergisi/>
- Erdoğan, Ö. & Maral, E. (2024). *Avusturya'da Aleviler. İnanç Özgürlüğü Yolunda Tarihsel Kazanımlar*. La Kitap Yayınları.
- Gallagher, A. (2018). Poetry Attributed to Shah İsmail in the Study of Anatolian Alevism. *Turcica*, 49, 61-83.
- Kalaycı, E. (2009). *'Integrierts euch!?' Grundlagen, Hürden und Vision im Integrationsprozess von MigrantInnen*. Planet Verlag.
- Roemer, H. R. (1986). The Safavid Period. *The Cambridge History of Iran, The Timurid and Safavid Periods. Vol. 6*. In: Jackson, P., & Lockhart, L., (Editörler). Cambridge University Press, pp. 189-350.
- Roemer, H. R. (1989). *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Gschichte von 1350-1750*. Steiner Verlag.
- Savory, R. (1980). *Iran under the Safavids*. Cambridge University Press.
- Tur, S. D. (2017). *İmam Rıza Türbesi Ziyaretim ve İnanç Anıları*.
- Yıldırım, C. (2022). Safeviler Hakkında İleri Sürülen Görüşler, Tartışmalar. *Edeb Erkan*, (1). 147-175. <https://doi.org/10.59402/EE001202206>

## Safevi Sarayı'nda XVI. yüzyıl'da müzik teorisi kaynakları üzerinden Şah İsmail Hatayi'nin düşünce dünyasının tahayyül edilmesi

Cenk Güray  RÖR

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Özet

Ortaçağ İslam Dönemi müzik teorisi kaynakları, başka bir deyişle "edvârlar", ses sistemi, ezgi yapıları, ritim yapıları gibi eserlerin yazıldığı tarihe dair bazı müzik teorisi bilgilerini ihtiva etmelerinin yanında, "devir" nazariyesi ile bağlantı kurmak suretiyle güçlü bir "evren tasavvuru" da yansımalarıyla bölgenin kültür tarihi adına ciddi bir önem arz etmektedir. Ortaçağ İslam Devletleri'nin müzik teorisi kaynakları üzerinden "inanç ve müzik" ilişkisini "medrese-tekke" geleneklerinin çelişkisi veya uzlaşması üzerinden kurma fikirleri, bu alanda hem eğitim hem de erkân geleneği açısından kullanışlı olabilecek zengin bir yazılı literatürü var etmiştir. Bu kaynakların az da olsa bir kısmının Safevi Sarayı'nda veya Safevi Sarayı ile ilişkili bir biçimde üretilmiş olduğu araştırmalarda göze çarpmaktadır. Bu çalışma, söz konusu kaynakların da incelenmesiyle Şah İsmail Hatayi'nin nefeslerine yansıyan devir temelli "evren tahayyülünün" köklerini ve geleneğini Safevi Sarayı ve başkentindeki sanat ve kültür hayatında aramaya gayret etmektedir. Bu gelenek, Horasan / Herât ve Azerbaycan / Tebriz sanat ve düşünce ekollerinin üslup özelliklerinden etkilendiği gibi bu bölgelerin "mistik inanç düşüncelerinden de" etkilenmiştir. Bu etkilerin Anadolu'daki Osmanlı sanat geleneği ve Anadolu'daki "âşık şiiri" ve "müziği" ile buluşması Safevi kültürünün Anadolu kültürü ile buluşmasını sağlayan, özgün bir sanat alanını da ortaya çıkarmıştır. Şah Hatayi'nin bu yazıda sözü edilen ve Anadolu'ya dair temel düşünce üretim ekolü olarak görülebilecek olan Horasan-Anadolu temelli ekolle bağlantısı da bu buluşma üzerinden tanımlanabilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Safeviler, Şah İsmail, Edvar, Müzik Teorisi.

## Envisioning the world of thought of Shâh Ismail Hatayi through the sources of music theory in the XVIth century at the Safavid Palace

### Abstract

Sources of music theory in Medieval Islam Period named as "edvâr" sources, are of great importance for the cultural history of the region not only for having contained some music theory information about the historical period they belong to such as the tuning system, melodic structures, rhythmic structures, but also reflecting a strong "cosmic perception" by establishing a connection with the "theory of cycles". The principles of medieval Islamic states of establishing the relationship between "belief and music" through the contradiction or reconciliation of the "madrasah-tekke" traditions utilizing the sources of music theory had created a rich written literature in this field that can be useful in terms of both education and philosophical methodology. It is noteworthy that a small number of these sources were produced at or in relation to the Safavid court. By examining these sources, this study endeavors to search for the roots and tradition of Shah Ismâil Khatâyî's cycle-based "cosmic perception" reflected in his poems/breaths within the artistic and cultural life of the Safavid court and its capital. This tradition was influenced by the stylistic characteristics of the Khorasan/Herât and Azerbaijan/Tebriz schools of art and philosophy, as well as the "mystical beliefs" that are widespread in these regions. The meeting of these influences with the Ottoman artistic tradition and "minstrel poetry-music" in Anatolia created a unique artistic field that enabled Safavid culture to meet the Anatolian culture. This connection can also define Shah Hatayi's connection to the Khorasan-Anatolian-based school that can be seen as the main philosophical school of Medieval Anatolia as addressed in this article.

**Keywords:** Safavids, Shah Ismail, Edvar, Music Theory.

## Giriş

İslam Coğrafyası ve Osmanlı Dünyası için XV. ve XVI. yüzyılda müzik, evreni anlamak için çok önemli bir yolu teşkil etmektedir. Bu yüzden, hem medrese temelli ilim geleneğinin takipçilerinin hem de çok çeşitli inanç sistemlerinin müntesiplerinin kendi düşünce sistemlerine dair aktarım metotlarının ve bilgi altyapılarının temelini müziğe dair teorik ve sembolik bilgileri koydukları söylenebilmektedir. Bu dönemde evrendeki sonsuz döngüyü kadim müzik-matematik ilişkisi üzerinden çözümlenmeye gayret eden ve bu manada “daireler veya devirler” anlamına gelen “edvâr” terimi aracılığıyla isimlendirilen çok sayıda müzik teorisi kaynağı kaleme alınmıştır (Güray, 2017). Bu anlamda, söz konusu “edvâr” kaynaklarının teorik ve sembolik yaklaşımları arasındaki farklılıkların; biri Timur-Herat geleneğine, biri dönemin Anadolu medrese geleneğine biri de Horasan temelli inanç geleneklerine dayalı üç ayrı “okullaşmayı” da ortaya koyduğu söylenebilmektedir (Güray, 2024). XV.-XVI. yüzyıl Osmanlı dünyası ve Horasan coğrafyası ilişkisi içinde müzik teorisi kaynaklarının değerlendirilmesi üç ana başlık altında aktarılacaktır.

### 1. Herat-Semerkant Ekolü

Söz konusu ekolün kültürel köklerini Timur Devleti ve Osmanlı Devleti arasında II. Murad devrinden itibaren yaşanan yoğun kültürel etkileşimde aramak yerinde olacaktır. Meşşai düşünce anlayışının önemli takipçileri olan bu ekolün temsilcilerinin müzik teorisi aktarımları çok daha analitik ve matematik temelli olup (ses dizileri, uyumlu ve uyumsuz aralıklar, ezgilerin oluşumu vb.), ezoterik-mistik-bâtın görüşlerin bu ekole dair teori kaynaklarına yansımaları çok sınırlı bir düzeydedir. Temelde ortodoks bir İslam anlayışının yansımaları içinde taşıyan bu ekolün temsilcilerinin riyâzi ve İslâmî ilimler üzerinde uzmanlaşmış olan Semerkand ve Herat medrese geleneklerini de temsil ettiği söylenebilir. Genelde bu ekolün temsilcilerinin müzisyen veya teorisyen olarak Osmanlı ve Timur saraylarının her ikisi ile de yoğun bir etkileşim halinde oldukları hissedilebilmektedir (Güray, 2024, s. 66). Bu ekol içerisinde ürün vermiş bazı nazariyetçiler arasında aşağıdaki isimler işaret edilebilir (Güray, 2024, ss. 66-69):

#### a. Abdülkadir, Abdülaziz ve Mahmut Meragi (XV.-XVI. Yüzyıllar)

#### b. Fethullah Şîrvânî

Timur Sarayının etkisiyle yetişen düşünür, Semerkant Uluğ Bey medresesinde eğitim almıştır. II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed devirlerinde Anadolu’da bulunan Şîrvânî, Kastamonu medresesinde matematik, astronomi, mantık ve kelam öğretmiştir. Şîrvânî, *Mecelletun Fi’l-Musika* eseri için İbn-i Sina, Safiyüddin Urmevi, Nicomachus (60–120), Nasiruddin Tusi, ve Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Harizmi (780–850) gibi düşünürlerin eserlerinden istifade etmiştir.

#### c. Benai (Kemalüddîn Şîr Alî-yi Herevî) (ö. 1512)

Herat medrese geleneğinin bir temsilcisidir.



#### d. Alişah bin Hacı Büke

Çalışmalarında Hüseyin Baykara, Ali Şir Nevâî, Kutbeddin Şirazi, Abdülkadir Meragi ve Fethullah Şirvani gibi düşünürlerin izleri sürülebilmektedir.

#### e. Mehmed b. Sufi Seyid Ahmed

Eserlerinde Meşşai Ekolünün ve Safiyüddin Urmevi, Abdülkadir Meragi ile Tebrizli Şems-i Rumi gibi düşünürlerin etkileri görülmektedir. Kendisi Fatih Sultan Mehmed tarafından kurulmuş olan Sahn-ı Seman Medreseleri'nde dersler de vermiştir.

#### f. Molla Câmi (Şirvani)

Câmi, Herat'ta Nizamiye Medresesinde ve Semerkand Uluğ Bey Medresesinde eğitim almıştır. Meşşai ve Nakşibendi geleneklerinin takipçisi olup, İshrakiyye geleneğine dair de bir yakınlığı olduğu teşhis edilebilmektedir.

## 2. Anadolu-Azerbaycan Medrese Temelli Ekolü

Söz konusu ekol, Meşşai gelenek ile Anadolu ve Azerbaycan (Tebriz) temelli bâtinî akımlar arasında bir kesişim ve düşünce alanı oluşturmaktadır. Anadolu-Azerbaycan temelli ekol, ağırlıklı olarak saray-medrese temelli bir örgütlenme olarak değerlendirilebilmekteyse de bu ekolün oluşumunda saraya da temas etmiş olan "Ahilik, Bayramlilik, Bayrami-Melamilik ve Abdallık" geleneklerinin etkisinden hatta Azerbaycan / Tebriz menşei akımlara dair mistik-inanç temelli eğilimlerin katkısından söz edebilmek de mümkündür. Her ne kadar bu ekolde Meşşai geleneğinin kökleri halen hissedilse de medrese eğitimi açısından bu ekolün Anadolu'ya has özgün bir düşünce/bilim üretme geleneğini oluşturmuş olduğu da görülebilmektedir (Güray, 2024, s. 69). Bu ekolün müntesipleri arasında aşağıdaki düşünürlerin sayılabilmesi mümkündür (Güray, 2024, ss. 69-72):

#### a. Kutbeddin Şirâzi (d. 1236-Şiraz)

Kutbeddin Şirâzi, Astronomi alanında Nasirüddin Tusi'nin, tıp alanında İbn-i Sina'nın, felsefe alanında İbnü'l Arabi ve Sadreddin Konevi'nin müzik teorisi alanında ise Safiyüddin Urmevi'nin etkisi altındadır. Şirâzi, bunun yanında İshrakiyye temelli Sühreverdi öğretisinin ve bu öğretiye dair çerağ simgesi üzerinden neşet eden Tanrısal bilgi arayışının da bir temsilcisidir. Malatya ve Sivas kadısı olarak görev yapan, Sivas'taki Gök Medrese'de uzun yıllar dersler veren Şirâzi, kendi döneminin Anadolu'sundaki temel düşünürlerden sayılabilmektedir.

#### b. Kadızade Tirevi

II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed'in dönemlerinde üretim yapmış bir düşünürdür. Semerkant'taki Uluğ Bey Medresesi'nde eğitim aldığı ve İstanbul'daki Sahn-ı Seman medreselerinde ders verdiği bilinmektedir. Risâle-i Musikî adlı eserinde Farabi, İbn-i Sina, Kemaleddin Buhari ve Tebrizli Sayrafi'nin etkisi görülürken bu eserde matematik temelli teorik anlayışın "dört unsur" gibi mistik yaklaşımlarla birleştirildiği görülmektedir.

### c. Ahmedođlu Őukrullah

I. Mehmed, II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed dönemlerinde aktiftir. Yaklaşımlarında Safiyüddin Urmevi, İhvan-ı Safâ, Őeyh Hasen-i Kazeruni gibi düşünürlerin etkisi görölmektedir. II. Murad'ın yakın çevresinde bulunan Ahmedođlu Őukrullah'ın, MeŐŐai görüşünün yanında, Yeni Platoncu, Hermetik ve İŐrakiyye temelli görüşlerin de saraya taşınmasında ciddi bir etki gösterdiđi kabul edilebilir.

### d. Ladikli Mehmed Çelebi

Amasya-Ladik civarındaki medreselerde çalışmalar yaptıđı düşünölmektedir. Temelde Safiyüddin Urmevi, Fethullah Őirvani ve Abdölkadir Meragi gibi MeŐŐai geleneđin temsilcilerinin etkisi altında olduđu görölse de, müziđin sembolik kısmına yapılan küçöc ama etkin göndermeler eserlerine farklı bir önem atfetmektedir. II. Bayezid'in yakın çevresinde bulunduđu ve dönemin saray-medrese dünyasını etkilemiş olduđu düşünölmektedir.

## 3. Horasan-Anadolu Bâtni Ekölü

Bu ekol de Horasan temelli düşünce-inanç ekollerinin etkisiyle Anadolu'da güçlenen Vahdet-i Mevcut, Vahdet-i Vücut gibi düşünce akımlarının ve Mevlevilik, Bektaşılık, Kalenderilik, Bayramilik, Ahilik ve Abdallık geleneklerinin etkisiyle, saray-medrese temelli evreni algılama biçimlerini "mistik" bir tahayyöl ile ve müzik aracılıđıyla ortaya koyan özđün bir düşünce okulu olarak deđerlendirilebilmektedir (Güray, 2024, s. 72). Müziđi evreni anlamak için temel bir yol olarak kullanırken, kendi inanç düşöncelerini de müzik aracılıđıyla yayma eđilimine sahip bu okulun müntesiplerinin, müzik teorisi kaynaklarını da muhtemelen "teorinin" evreni simgeleme gücünden faydalanarak kendi inançlarını meŐrulaŐtırmak için kullanmış olabilmek ihtimalleri güçlüdür. Diđer medrese-saray temelli geleneklerin aksine bu ekölün "tekke" temelli bir geleneđi temsil ettiđi de düşünölebilir. Bu ekölün temsilcileri arasında aŐađıdaki isimlerin sayılabilmesi mümkündür (Güray, 2024, ss. 73-75):

### a. Hasan bin Ali

Hasan bin Ali, yüksek ihtimalle Karamanlı bir Mevlevi derviŐidir. Hasan Bin Ali tarafından kaleme alınan *Mârifet-i Musiki Edvâr-ı Faryâbi*, XIV. yüzyılın sonlarına tarihlenebilir. Bu kaynakta Meragi ve Urmevi etkisi aracılıđıyla Horasan ve Azerbaycan cođrafyası temelli bir makam sınıflandırmasının etkisi görölmekte ise de eserin kapsamında matematiksel bir anlatıma dair hiç bir iz bulunmamaktadır.

### b. Hızır bin Abdullah

Hızır bin Abdullah'ın *Kitâbü'l Edvâr* adlı eseri bâtni temelli edvar anlatılarının ilk önemli modeli olarak görölebilmektedir. II. Murad döneminden itibaren güçlenen "devir" temelli sembolizmaların güçlü yansımaları bu eserde göze çarparken, bu bağlamda Bayramiye, Ahilik ya da Abdallık (Kaygusuz Abdal) inanç geleneklerine dair izler de bu kaynakta

dikkat çekmektedir. Bu eserde de göze çarpan Orta Asya menşeiili inanç gelenekleri ile benzerlikler, döngüsel zaman algısı, 12 makam-12 burç/ay temelli anlatılar, 7 avaze-7 gezegen temelli eşleşmeler ve 4 şube-4 unsur gibi anlatılar dönemin mistik temelli müzik teorisi anlayışının da en önemli izleri arasındadır.

### c. Yusuf el-Kırşehirli

Yusuf el-Kırşehirli'nin bir Kalenderi/Mevlevi dervişi olduğu ön görülebilir. Eserinde matematiksel bağlantıların izleri görülmediği gibi, kitabın içeriğinde müziğin insan ruhu ve evren arasında bağ kurabilme gücünün öne çıkması, inanç kültürünün aktarımı için müziğin mistik gücünden faydalanılması 4 şube-7 avaze-12 ay/burç temelli makam sınıflandırma sistemi gibi mistik kavrayışların önde olduğu dikkat çekmektedir.

### d. Bedr-i Dilşad

II. Murad için hazırladığı *Muradname* isimli *Kabusname* (Didaktik mesnevi) çevirisinde yer alan müzik bölümü müzik ve evren arasındaki sembolik ilişki üzerinden kurgulanmıştır ve özel bir edebi bir lezzet de taşımaktadır.

### e. Seydi

Muhtemelen Şeyh Mahbub'un himayesinde yazdığı eserde müzik teorisinin kozmik ve ezoterik sembolizma üzerinde şiirsel bir anlatım aracılığıyla aktarıldığı görülmektedir.

## 4. XVI. Yüzyıl Safevi Dönemi Azerbaycan-Horasan Menşeiili Teori Kaynaklarına Bir Örnek

Owen Wright'ın 2018 yılında yayımladığı *Music Theory in the Safevid Era* başlıklı kitapta XVI. Yüzyılın ortalarına ait olduğu düşünülen "*The Taqsim al-Nagamat*" başlıklı eserin odağında Safevi dönemi İran'ındaki müzik ve sanat kültürü detaylı bir biçimde tartışılmaktadır. Eserde, Safevi Dönemi'nin, (1501-1722) İran Coğrafyasının kültürü adına özellikle Mimarlık ve Sanat alanları açısından büyük önem taşıdığı işaret edilmektedir. Dönemin sanat ürünleri içinde sıklıkla şarkıcıları ve çalgı icracılarını resmeden minyatürlerin de önemli bir yer tuttuğu da eserde işaret edilmektedir. Wright, "*The Taqsim al-Nagamat*" benzeri saray geleneği içinde kaleme alındığı tahmin edilen müzik teorisi eserlerinin varlığının müzik geleneğinin saray hayatının ne kadar önemli biri bileşeni olduğunu imâ edebileceğini söylediğini düşünse de, bu alanla ilgili müzikoloji kaynaklarının azlığının konuyla ilgili daha detaylı yorum yapabilme olasılığını engellediğini de sözlerine eklemektedir (Wright, 2018). Wright eserle ilgili aşağıdaki yorumları da önemlidir:

Elimizdeki metin Safevi Sarayına ait anonim ve basılı hale geçmemiş bir teori kitabıdır. Ve bu kitapta "ney" üzerinden tasavvuf geleneğine de gönderme yapılırken, aynı zamanda döneme ait müzik gamları, ritim kalıpları ve Safevi Hanedanının ilk yüzyılına ait "sanat müziği" öğelerine dair özgün bir bakış da ilgili yazmanın içinde yer almaktadır. (Wright, 2018, pp. 1-20)

Eserdeki teorik anlatımda dikkat çeken unsurlar ise aşağıda özetlenmektedir:

a. Meşşâi-Sistemci okulun matematik temelli anlatımını esas alan bir anlatım tipi.

b. Makamların sayısı, makam yapılarının ve ritmik kalıpların "matematik" temelli bir devir sistematığı içinde aktarılmasını esas alan bir yaklaşım.

c. Ezgisel yapıların gruplanmasını (12 Makam, 6 Âvâze, 24 Şûbe) Sistemci Okul içindeki yazarlar ile ortak bir anlayışta gerçekleştiren bir sistematik.

d. Bunu kısmen "ney" sembolizması üzerinden tasavvuf temelli bir anlatım ile güçlendiren bir anlayış.

## 5. The taqsim al-nagamat adlı Eserin Benzerlik Gösterdiği Ekoller ve Eserin Yaklaşım Benzerliği Taşıdığı Ekol Müntesipleri

Eserin benzerlik taşıdığı ekoller ve müntesiplerini düşününce aşağıdaki başlıklar üzerinden hareket etmek uygun olabileceği ön görülmektedir:

### a. Herat-Semerkant Ekolü

Bu ekolün matematik temelli yaklaşımı söz konusu eserdeki anlayışla örtüşmekte, söz konusu benzerlik bu ekolün aşağıdaki müntesiplerinin eserlerinde de tespit edilebilmektedir: Abdülkadir, Abdülaziz ve Mahmut Meragi, Fethullah Şirvani, Benai (Kemalüddîn Şîr Alî-yî Herevî), Alişah bin Hacı Büke.

### b. Anadolu-Tebriz Medrese Temelli Ekol

Bu ekolün müntesiplerinden Kutbeddin Şirazi'nin "Dürettü't-tac" adlı eserini söz konusu kıymetli eseri beklendiği gibi Safevi geleneği ile yoğun etkileşim içinde olan Herat temelli ekol ile Anadolu-Tebriz temelli ekolün güçlü etkilerinin ortasında bir yere yerleştirmek çok mümkün gözükmemektedir. Eserin "*The Taqsim al-Nagamat*" adlı eserle içerik ve yaklaşım olarak benzerliği adeta Safevi dönemi teori anlayışının da Anadolu-Tebriz-Herat ekollerinin arasında yer aldığına dair bir işaret gibidir.

## 6. Safevî-Osmanlı Kültür İlişkilerini ve Şah İsmail Hatâyî'nin Düşünce Dünyasını Teori Kaynakları Üzerinden Takip Etmek

İnanç görüşlerini "müzik-insan-doğa" etkileşimi üzerinden anlatmanın en doğrudan yolu olan "devir-edvar" temelli doğa tasavvuru özellikle XIV.-XV. yüzyıl Anadolu'su için önce tipik bir bilimsel üretim ve düşünce alanını, sonrasında ise arkasında çok önemli bir ritüel çerçeve taşıyan bir inanç sembolizmasını oluşturmuştur (Gündoğdu, & Doğrusöz Dişiaçık, 2024, ss. 125-157).



Anadolu sahasında Şâh Hatâyî'nin "sıklıkla" esrik bir "şâir" ve "mücadeleci bir inanç önderi" adeta bir "alperen ya da gâzi" olarak değerlendirilmesi ciddi bir yaygınlık taşımaktadır.

Bu fikre eklenmesi gereken temel husus bir Türk Devleti olarak Sâfevî Devletinin ve bu devletin önderi Şâh Hatâyî'nin bu geleneğe has ve bu yazıda Herat ve Tebriz ekolleri aracılığıyla temsil edilen-klasik-kentli "müzik, şiir ve sanat üslûbunun" da yoğun etkisi altında olduğudur. Baharlı (2021), Akkoyunlu kültürünün de etkisiyle edebî metinlerde Türkçe'nin kullanımının yaygınlaştığına temas etmektedir. Bu yazıda işlenen teorik eserin etkileşim zincirinde de açık bir biçimde görülen bu durum Şah İsmail Hatayî'nin Safevi devletinin yakın etki alanı ve idare ettiği coğrafyadaki "sanat hamisi, klasik ve kentli geleneği yansıtan devlet adamı" görüntüsüyle, Anadolu coğrafyasına "halk kültürü" ürünleri üzerinden yansıyan "esrik şair ve inanç önderi profilini" en azından yansıtılan kültür bazında farklı yönlerden değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır.

## Sonuç

Bu çalışmanın işaret ettiği konu, Safevi döneminde Şah İsmail Hatayî ile temsil edilen saraylı-kentli kültür geleneğinde yansıma bulan müzik teorisi geleneğinin "çevre coğrafyalarla güçlü bağlantısı ve bu anlamdaki sürekliliğidir." Horasan, Azerbaycan ve Anadolu sahalarını kendi içlerindeki farklı birikimlerine rağmen temellerindeki kültür ortaklığı bu geniş coğrafyayı ilişkili kılmaktadır. Bağlantı ve sürekliliğin bir bakıma dönem ve geçişinde Safevi dönemi ve bu dönemin başlangıcını oluşturan Şah İsmail Hatayî'nin önemli ve ayrıcalıklı bir yeri olduğu söylenebilir. Müzik teorisi kaynaklarının Horasan, Azerbaycan ve Anadolu'da kabul gören kültür ve sanat ekolleri ile benzer bir okullaşma ile üretildiği ve aktarıldığı dikkate alınmalıdır. Buna göre medresede sürdürülen eğitimle sürekli inşa edilen matematiksel aktarım ile zahiri bilimlerin etkisi bir akım veya okul olarak kabul görmektedir. İkinci olarak ses ve sesin kazandığı batını anlam etrafında irfâni geleneği temsil eden edvar veya devirler teorisinin de bir okul oluşturduğu görülmektedir. Bir üçüncü okul da bu iki okulun kesişim dünyasında yer almaktadır. Şah İsmail ve Safevi döneminde de müzik ve müzik teorisi edvar yani devirlerle tanımlanmakta ve bu şekilde ortak anlayış sürdürülmektedir. Edvar, Horasan'dan Azerbaycan'a ve Anadolu sürekliliği ve aktarımıyla müzik okulu olmuştur. Dönem kaynaklarının (Müzik teorisi kaynakları, fütüvvetnameler, menakıbnameler, cengnameler, tarihi kaynaklar, edebi kaynaklar vb.) karşılaştırmalı incelenmesi Horasan-Anadolu arasındaki "irfan" temelli bağlantının tekrar tahayyül edilebilmesi için güçlü bir zemin oluşturabilecektir. "Devir-edvar" fikri üzerinden oluşan söz konusu ritüel çerçeve "devirsel ibadet sistemlerinin" ana fikrini içinde barındırırken aynı zamanda sonraki yüzyıllarda "Alevi-Bektaşî" kültürünün ana hattını oluşturacak "simgeler" dünyasını da bünyesinde taşımaktadır.

## Kaynaklar / References

- Baharlu I. (2021). *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, Kitabevi Yayınları.
- Gündoğdu, A. O., & Doğrusöz Dişiaçık, N. (2024). XV. Yüzyıl Ezoterik Anadolu Edvar Geleneğinin Musiki Nazariyatı ve Uygulamasına Sembolik Bir Bakış. *Edeb Erkan*, (5), 125–157. <https://doi.org/10.59402/EE005202407>
- Güray C. (2017). *Bin Yılın Mirası*, Pan Yayıncılık.
- Güray C. (2024). "Music Theory Sources in Ottoman Urban Culture and the Court Space Between 14th and 15th Centuries", in *Sounds of Power* (Ed. Demirbaş, Scharrer), Brill.
- Wright O. (2018). *Music theory in the Safavid era: the taqsim al-nagamat*. Routledge.

## Deyişin Hatayisini getirmek: Erzincan Büyükkadağan Köyü'nde Ağuçan ocağı pirlерinin cemlerinde Şah Hatayi deyişlerinin yeri ve önemi

Aziz Erdoğan  RÖR

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

### Özet

Bu çalışma, Ağuçan Ocağı pirlерinin aile içinde gerçekleştirdikleri kendine özgü cemlerinin ana omurgasını oluşturan Şah Hatayi deyişlerinin önemini incelemektedir. Büyükkadağan köyü Ağuçan ocağına özgü kısa cemin aşamaları anlatıldıktan sonra, cemde yer alan Şah Hatayi deyişlerinin işlevleri ve örnek icra biçimleri üzerinden açıklamaktır. Ağuçan ocağı, diğer ocakların serçeşme olarak gördükleri mürşit ocağıdır. Ocak pirlерinin sözlü olarak anlattıklarına göre Erzincan Büyükkadağan Köyü'ndeki Ağuçan Ocağı, Mir Seyit'in soyundan gelen ve yaklaşık 150-200 yıl önce Elazığ'ın Sün Köyü'nden Hozat'ın Bargini Köyü'ne, oradan da Erzincan'ın Büyükkadağan Köyü'ne göç eden Deli Molla ismini verdikleri ocak atalarının soyundan gelmektedir. Ağuçan Ocağı, bu köydeki önemli ocaklardan biridir ve cemleri, inananlar için büyük bir anlam taşımaktadır. Bu açıdan, gelenekte bütünsel Alevilik anlayışı açısından önemli bir yer teşkil etmekte ve toplumun bir araya getirilmesinde, cemlerin yaşatılmasında, erkânın taliplere öğretilmesinde merkezi bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, söz konusu ocağın aile içinde gerçekleştirdikleri cemlerde Şah Hatayi deyişleri ve dualar manevi birlikteliğin sağlanmasında merkezi bir yer tutmaktadır. Aleviliğin kurumsal yapısının şekillenmesinde en önemli konuma sahip olan Şah Hatayi'ye ait deyişler, Alevi cemlerinin merkezinde yer almaktadır. Bu deyişler, Büyükkadağan köyünde ikamet eden Ağuçanlıların cemlerinde katılımcılar arasında derin bir manevi bağ oluşturmakta, ailenin kolektif belleğini ve birliğini pekiştirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Şah Hatayi, Deyiş, Cem, Ağuçan, Erzincan, Büyükkadağan.

## Bringing the Hatayis of the deyiş: The place and importance of Shah Hatayi deyiş in the cems of the pirs of the Ağuçan ocağı in Erzincan Büyükkadağan village

### Abstract

This study examines the importance of Şah Hatayi Deyiş/rhymes, which form the backbone of the unique cem rituals performed by the masters of the Ağuçan Ocağı within the family. After explaining the short cem stages specific to the Ağuçan Ocak of Büyükkadağan village, the functions of the Şah Hatayi rhymes included in the cem and their sample performance forms explained. The Ağuçan Ocak is the spiritual guide ocak that other ocaks see as "source" in the region. It has been told by the ocak sages, the Ağuçan Ocak in Büyükkadağan Village of Erzincan comes from the lineage of the ocak ancestors they call Deli Molla, who are descendants of Mir Seyit and migrated from Sün Village of Elazığ to Bargini Village of Hozat and from there to Büyükkadağan Village of Erzincan approximately 150-200 years ago. The Ağuçan Ocak is one of the important ocaks in this village. The Cem rituals have great meaning for believers. In this respect, it has an important place in terms of the holistic understanding of Alevism tradition, and plays a central role in bringing the society together while keeping the cem rituals alive, and teaching the rules to the disciples. In this context, the Shah Hatayi poems and prays in the cem rituals held by the ocak within the family have a central place in ensuring spiritual unity. Deyiş of Shah Hatayi, who has the most important position in shaping the institutional structure of Alevism, are at the center of Alevi cem rituals. Deyiş create a deep spiritual bond between the participants in the cems of the Aghuchan people living in the village of Buyukkadagan, and reinforce the collective memory and unity of the family.

**Keywords:** Shah Hatayi, Deyiş, Cem, Ağuçan, Erzincan, Büyükkadağan.

## Giriş

Alevi cemlerinde merkezi bir konuma sahip olan Şah Hatayi, Alevi erkânının kurumsal bir yapı kazanarak yayılmasında ve korunmasında hem şair hem de manevi bir lider yani mürşit olarak önemli bir yer edinmiştir. Şah Hatayi, yazdığı deyişleri ile erkânın şekillenmesinde çok önemli bir yer edinmiştir. Şah Hatayi'nin deyişleri, Alevilik erkânının temel prensiplerinin, öğretilerinin ve değerlerinin kökleşmesini sağlamış, dolayısıyla Aleviliğin kimlik ve inanç boyutunun daha da derinleşmesini ve geniş kitlelere ulaşmasını mümkün kılmıştır (Taşgın, 2014, s. 20).

Şah Hatayi'nin deyiş ve nefeslerinde, Aleviliğin erkânının sacayaklarını oluşturan On İki İmam, Ehlibeyt sevgisi ve Allah – Muhammed - Ali üçlemesi temelli tevhit anlayışı merkezi bir konumdur. Deyişlerde ön plana çıkan en önemli özellik Aleviliğin özünü oluşturan Allah - Muhammed - Ali üçlemesi aracılığıyla Allah'ın birliğinin Muhammed ve Ali üzerinden kavratılmasıdır.

Bu metinlerde dile getirilen sevgi, hoşgörü ve insanlık değerleri, Alevilerin geleneksel toplumsal ve ruhani hayatlarını inşa etmelerinde temel rol oynamıştır. Şah Hatayi'nin deyiş ve nefesleri, kimliğin ve inancın kökleriyle olan bağlarının canlı tutulması açısından Alevi müziğine hatırlatıcı bir sebep ve hatırlama biçimi olarak önemli bir boyut kazandırmıştır. Diğer bir ifadeyle, bu eserler Aleviliğin toplumsal dayanışma ve birlik duygusunu pekiştirmede, dini ve kültürel kimlik boyutunu güçlendirmede, topluluğu bir arada tutan bağları inşa etmede ve bu bağların kuşaktan kuşağa aktarılmasında önemli bir araç olmuştur.

Alevilik tarihindeki bu belirleyiciliğinden dolayı, Şah Hatayi'ye ait deyiş ve nefesler Erzincan Büyükkadağan Köyü'nde ikamet eden Ağuçan Ocağı mensuplarının cem ayinlerinin odağında bulunmaktadır. Şah Hatayi, bu ocağın mensupları açısından önemli konumdur ki herhangi bir ozana ait deyişin mahlasının bulunduğu son kıtayı, "deyişin hatayisi" olarak adlandırır ve bu kısmı icra etmeyi "deyişin hatayisini getirmek" olarak ifade ederler. Örneğin, "Bu deyişin hatayisi Pir Sultan'a aittir" derler. Bu bağlamda, herhangi bir deyişte bu kısmı icra etmemeyi yani deyişin hatayisini getirmemeyi ozana saygısızlık ya da yerine göre günah olarak kabul ederler.<sup>1</sup>

Büyükkadağan köyünde ikamet eden Ağuçan Ocağı mensuplarının kendi aile içlerinde yaptıkları cemlerde, Şah Hatayi başta olmak üzere "Veli Dede", "Noksani", "Nesimi", "Kul Himmet" ve "Pir Sultan"a ait deyişler ve nefesler de önemli bir yer tutmaktadır. Bu cemlerde zakir kullanılmayıp, bu hizmeti dede kendisi yerine getirmektedir. Burada örneği verilen cem, 1994 yılında İstanbul'da kaydedilmiştir. Bu cemde yer alan deyişler ve nefesler Noksani ve Şah Hatayi'ye aittir. Cem, iki aşamadan oluşan ve dedenin halka namazı olarak adlandırdığı kısa bir cemdir. Cemin birinci kısmı, muhabbet kısmıdır ve dede bu kısımda Şah Hatayi'den ve Noksani'den deyişler çalıp söylemiştir. Cemin ikinci ve ayinin temelini

<sup>1</sup> Bu başlık altında verilen bilgiler için bkz. Çamur (1989), Gölpinarlı (1992), Melikoff (1998), Ocak (1998), Birdoğan (1992).





oluşturan kısmında ise On İki İmamların isimlerinin geçtiği Şah Hatayi'ye ait tevhit ve düvazdeh imamlara yer verilmiştir.

## 1. Cemin Aşamaları

### 1.1. Ceme Hazırlık (Muhabbet)

Dede, Şah Hatayi'nin "Evvel Allah Dedim, Açtım Gözümü" isimli deyişiyle ceme hazırlık aşamasını başlatmaktadır. Bu aşamada deyişi icra etmeden evvel "Himmet edin" şeklinde cemi yürütmek için cemaatten rızalık almaktadır. Cemaat de "Himmet sahibinindir" diyerek bu izni vermektedir. Daha sonra dede cemaate deyişleri söylerken derli toplu oturmaları ve deyişlerde "Muhammet" ve "Ali'nin" isimleri geçtiğinde de "salavat getirmeleri gerektiği" uyarısında bulunmaktadır. Dede bu deyişi icra etmeye başladıktan sonra cemdeki ruhani birliktelik sağlanmaya başlar ve cemaatten yavaş, yavaş "Allah", "Allah" nidaları yükselir. Cemin bu aşamasında deyişin sözlerini bilenler dedeye eşlik ederler. Deyişin söz ve notası aşağıdaki gibidir.

*Evvel Allah Deyu, açtım gözümü  
Secde Muhammet'in nuruna indi  
Eğildim türaba sürdüm yüzümü  
Secde Muhammet'in nuruna indi*

*Dört kapıdan kırk makama erenler  
Şah Safi'nin buyruğundan olanlar  
İmam Cafer katarına uyanlar  
Secde Muhammet'in nuruna indi*

*Ali ile Muhammet de bir idi  
Yer gök yok iken de onlar var idi  
Muhammet nur idi Ali sır idi  
Secde Muhammet'in nuruna indi*

*Firdevs bahçesinde açılan güller  
Dergâha gidiyor ne güzel yollar  
Muhammet Ali'ye kul olan canlar  
Secde Muhammet'in nuruna indi*

*Şah Hatay'im özüm verdim dergâha  
Halim arz edeyim o güzel Şah'a  
Temenna ağıza tecelle Hakka  
Secde Muhammet'in nuruna indi.*

## Şekil 1

## Secde Muhammed'in Nuruna İndi Deyişi Notası

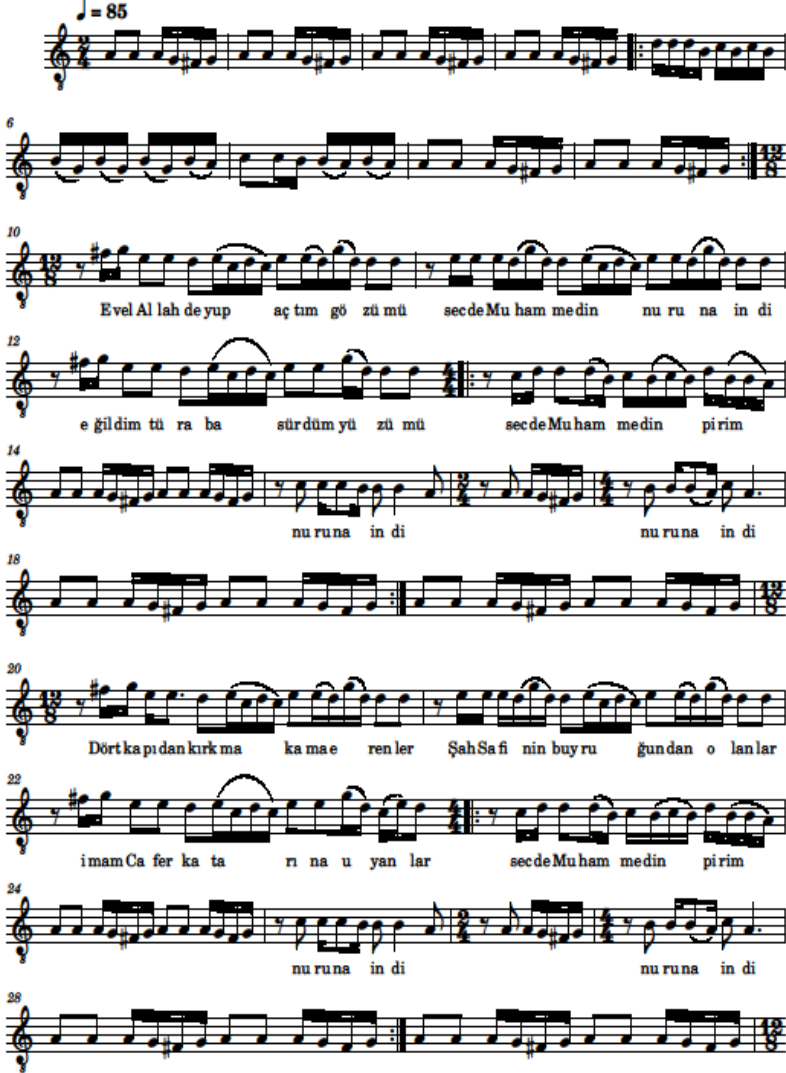
## Secde Muhammed'in Nuruna İndi

Kaynak: Mustafa Erdoğan (Mustafa Dede)

Söz: Şah Hatayi

Derleyen ve Notaya Alan Aziz Erdoğan

$\text{♩} = 85$



6

10

12

14

18

20

22

24

28

Evel Al lah de yup aç tim gö zü mü secde Mu ham medin nu ru na in di

e gül dim tü ra ba sür düm yü zü mü secde Mu ham medin pi rim

nu ru na in di nu ru na in di

Dört ka pı dan kırk ma ka ma e ren ler Şah Sa fi nin buy ru ğun dan o lan lar

im am Ca fer ka ta rı na u yan lar secde Mu ham medin pi rim

nu ru na in di nu ru na in di



Dede, Şah Hatayi'nin "Secde Muhammed'in Nuruna İndi" adlı deyişini icra ettikten sonra onun bir başka deyişi "Dolap Ali Ali Deyip Ne İnilersin"<sup>2</sup> adlı deyişiyile ceme devam edilir. Bu deyişle hakikat yoluna duyulan ilahi aşk dile getirilir ve cemaat Hz. Ali, Hz. Muhammet, Ehlibeyt sevgisi üzerinden içsel bir arınma yolculuğuna davet edilir. Deyişin sözleri ve notaları aşağıdaki gibidir.

*Dolap Ali Ali, deyip inilersin  
İnilersin dolap, derdin nerende  
Sen de benim gibi, yanar yakarsın  
İnilersin dolap, derdin nerende*

*Sana yad ellerin (canım), eli mi değdi  
Yaz bahar ayının, seli mi değdi  
Yoksa irakibin, yeli mi değdi  
İnilersin dolap, derdin nerende*

*Seni kimler kesti (canım), aldı yerinden  
Dağ daş dayanmıyor, ahu zarından  
Yoksa mı ayrıldın, nazlı yârinden  
İnilersin dolap derdin nerende*

*Dolap iniledi (canım), daldı deryaya  
Cehti imamlara bir su vermeye  
Muhammet'in hub cemalin görmeye  
İgilersin dolap derdin nerende*

*Şah Hatayim der ki (canım) aşka mı daldın  
Seri canın hak yoluna mı koydun  
Yoksa yad eller de (canım) kem söz mü duydun  
İnilersin dolap derdin nerende..... Hü!*

<sup>2</sup> Sözleri biraz farklılaşmakla beraber bu deyişin Pir Sultan mahlaslı başka bir varyantı bulunmaktadır.

**Şekil 2***Dolap Ali Deyip İnersin Deyişi Notası***Dolap Ali Ali Deyip İnersin (Şah Hatayi)**

Kaynak: Mustafa Erdoğan (Mustafa Dede)

Derleyen ve Notaya Alan: Aziz Erdoğan

$\text{♩} = 180$



Do la bA li A li De yi bin ler sin in giler sin

6  
dolap der din ne ren de den de be nim gi bi ya nar ya

12  
kar sin in giler sin dolap dolap

18  
der din ne ren de der din ne ren de.....

24



*“Dolap Ali, Ali Deyip Ne İnilersin”* adlı deyişten sonra Dede, *“Hey Erenler, Hey Gaziler, Gelen Murtaza Ali’dir”* adlı deyişle cemin birinci kısmını sonlandırır. Bu deyişle cemaat üzerinde didaktik bir atmosfer yaratılır. Aleviliğin derin sembolleri ve Hz. Ali’nin manevi liderliği bu didaktik atmosfer içerisinde cemaate etkileyici bir şekilde hatırlatılır.

Deyişin sözleri ve notaları aşağıdaki gibidir.

*Hey erenler hey gaziler  
Gelen Murtaza Ali’dir  
Kafire batın kılıncın  
Çalan Murtaza Ali’dir*

*Fatıma ananın dostu  
Hü dedi Zülfikâr kesti  
Selman’a keşkürü postu  
Veren Murtaza Ali’dir*

*Zülfikârı çaldı daşa  
İki pınar çıktı koşa  
Ejderhayı baştan başa  
Bölen Murtaza Ali’dir*

*Hü dedi çıktı havaya  
Döküldü indi duvaya  
Arap donunda deveye  
Binen Murtaza Ali’dir*

*Cennetin meyvası elma  
Hırsan uyup yoldan şaşma  
Can Hatayim gafil olma  
Gelen Murtaza Ali’dir.*

**Şekil 3***Hey Erenler Hey Gaziler Deyişi Notası*

## Hey Erenler Hey Gaziler (Şah Hatayı)

Kaynak: Mustafa Erdoğan (Mustafa Dede),  
Derleyen ve Notaya Alan: Aziz Erdoğan

$\text{♩} = 143$



He ye ren ler hey ga

ziler gelenmür te za A li dir zahi re batın kı

li cin vuranmür te za A li dir

vu ran mür te za A li dir A li ye kur ban hü



## 1.2. Cemin Ayin Kısmı

Cemin ikinci ve son aşamasında, Şah Hatayi'ye ait bir tevhid-düvazdeh imam söylemeden önce, Dede cemaate halka namazına duracaklarını bildirir. Halka namazına duran canların, cemel cemale durmaları, ceme katılan kişilerle küs olmamaları ve üzerlerinde kul hakkı olmaması gerektiğini ifade eder. Dede, eğer üzerlerinde kul hakkı olan veya aralarında küslük olan varsa, bu sorunları çözmelerini ister. Ardından, "Edep erkân mümine nişan, kalmasın gönüllerde gam ile güman" diyerek cemi mühürler. Bu aşamada, dede cemaate diz üstü oturmalarını, sessiz durmalarını ve gözlerini secde yerlerinden ayırmamalarını buyurur.

"Divanında ocağına durduk, failetün failet, ver Muhammet Mustafa'ya salavat, Allah, Allah, Allahüme salli Âlâ Seydina Muhammed, Ve'l alâ Ali seyidine Muhammed'in ecmain"

dedikten sonra sözleri ve notaları aşağıda verilen Şah Hatayi'ye ait deyişi (tevhid-düvazdeh imam) çalıp söylemeye başlar.

*Dilimde ezberim verdim*

*On iki imam Ali, Ali*

*Sefillere eyle yardım*

*On iki imam Ali, Ali*

*(La ilahe illallah,*

*İllallah Şahım, İllallah*

*Ali Mürşidimiz, güzel Şah*

*Eyvallah Şahım, Eyvallah) (Nakarat)*

**Nakarat**

*Hasan, Hüseyin'in piri*

*Zeynel Abidin'in nuru*

*Muhammet Bakır'ın sırrı*

*On iki imam Ali, Ali*

**Nakarat**

*Cafer'i sevmişem candan*

*Musai Kâzım divanından*

*İmam Rıza'nın yolundan*

*On iki imam Ali, Ali*

**Nakarat**



*On iki imam Ali hakır*

*Ali'nin ihsanı çoktur*

*Şah Ali'dir, Ali Şaktır*

*On iki imam Ali, Ali*

**Nakarat**

*Muhammet Taki'nin şanı*

*Akıyor Naki'nin kanı*

*Sen düşürdün kaldır beni*

*On iki imam Ali, Ali*

**Nakarat**

*Hasanül Askeri, Mehdi*

*Gelmeye vardır da ahtı*

*Yıkılsın Yezid'in tahtı*

*On iki imam Ali, Ali*

**Nakarat**

*Şah Hatayim durdum dara*

*Yüz süreyim ere pire*

*Çağırduğım yerde gele*

*On iki imam Ali, Ali*

**Nakarat**



## Şekil 4

*Dilimde Ezberin Verdim, On iki İmam Ali, Ali Deyişi Notası*

# Dilimde Ezberin Verdim, On iki İmam Ali, Ali (Şah Hatayı)

Kaynak: İsmail Erdoğan.  
Derleyen ve Notaya Alan: Aziz Erdoğan

$\text{♩} = 60$



Dilimde ez ber in ver dim

4 on i ki A li A li se fillere ey le yar dım on i kimam A li A li

7 se fillere ey le yar dım on i kimam A li A li le i la he il lal lah

10 il lal lah şah ım il lal lah A li mür şî di miz gü zel Şah

12 ey val lah şah ım ey val lah ey val lah şah ım ey val lah **Fine**

14

17

Dede, deyişit tamamladıktan sonra, sazını sürekli karar perdesinden ritmik bir şekilde çalarak aşağıdaki duayı okur ve duaya başlamadan önce "Anımız yere gelecek" diye bir uyarıda bulunur ve "Kavuşturan Şahı Merdan Ali adına cem birliği ile Allah, Allah" diyerek cemaati "secdeye kapanmaya davet eder. Dede bu duayı okurken cemaat secdeye kapanır ve "Allah Allah" diyerek cemdeki ruhani coşkuyu en üst noktaya taşır.

Duanın sözleri şu şekildedir:

"Allah, Allah, Allah! Medet Ya Muhammed, Ya Ali, pirimiz Hünkâr Hacı Bektaşî Veli saklaya, bekleye. Yamana, noksana uğratmayasın ya Rabbi.

Yüzümüzü yerden, özümüzü dardan, elimizi etekten, dilimizi mürüvvetten kesmeyesin Ya Rabbi.

Küstürüp bizi bu demden, bu cemden, bu didardan ayırma Ya Rabbi.

Cem yüzü görenlere, cehennem yüzü gösterme Ya Rabbi.

Her gönülde bir murat var, hayırlısını veresin Ya Rabbi.

Tövbelerimizi kabul, ikrarımızı daim eyle Ya Rabbi.

Eşimize, dostumuza, talibimize, muhibbimize gam, keder verme ya Rabbi.

Aldığımız abdest ola, kıldığımız namaz ola, namazımız niyaz ola, Cenab-ı Allah kabul eyleye ve cümlemizi Cennet-i Âlâ'da görüştürmek nasıp müyesser eyleye, gerçeğe Hü, mümine Ya Ali!...

Allah, Muhammet, ya Ali."

Dua bittikten sonra dede cemaati secdeden kaldırır ve rahat oturmaları konusunda cemaate izin verir ve "süpürgeci" hizmetini yüklenen candan "süpürge vurmasını" ister. Süpürgeci dedenin huzuruna gelir, "Dede hü, destiyle, postuyla" der ve süpürgeyle "Allah, Muhammet, Ali" diyerek üç defa yeri süpürür. Süpürme işini tamamladıktan sonra ayakta dedeye doğru eğilerek, sağ ayak başparmağını sol ayak başparmağının üzerine getirir, süpürgeyi iki eliyle ve ayaklarının üstünde tutarak sözleri aşağıda verilen süpürge duasını okur. Süpürgenin cemin bu son aşamasındaki metaforik anlamı ruhani arınmayı gerçekleştirmek için gönüllerdeki bütün kirlenmişlikleri, pis nefisi süpürüp atmak ve ruhani arınmışlığı sağlamaktır.

Duanın sözleri şu şekildedir:

"Biz üç bacıydık, güruhu Naci'ydik, Kırklar ceminde süpürgeciydik. Süpürgeyi süpürür Selman, kör olsun Mervan, zuhur edecek Mehdi'yi Sahibi Zaman, Allah eyvallah, nefes pirime, pirime rahmet olsun, Yezid'e sebte seb lanet olsun".

Süpürgeci bu duayı bitirdikten sonra dede aşağıdaki duayı okur.

Duanın sözleri şu şekildedir:

"Allah, Allah. İsteğin, dileğin kabul ola, muradın hâsıl ola, hac hizmetin kabul ola, şefaata bulasın, Ali muradın vere, hizmet sahibi Selman-ı Faris



efendimizin himmeti, kerameti, mucizati, şefaati üzerinde ve üzerimizde hazır ve nazır ola. Hü! Gerçeğin demine ya Ali"

diyerek süpürgeciyi yerine oturtur.

Bu aşamadan sonra dede:

"Evela Âdem Aleyhisselam'ın ruhu niyetine, ondan sonra Hz. Muhammed Mustafa'nın ruhu niyetine, arada geçmiş olan şehitlerin, nebilerin, mürsellerin, veliyyullahların, Ehlibeyt'in ve kimsesizlerin ruhu niyetine, burada oturan cemaati müminin ve müslimin, geçmişlerimizin cümlesinin ruhu niyetine El Fatiha"

diyerek Fatiha suresini okur.

Dua şu şekilde okunur

"Bismillahirrahmanirrahim. Allahüme selli Ali Seydine Muhammed ve Âlâ Ali seydine Muhammet ve Âlâ Ali evladiye ecmain.

Bismillahirrahmanirrahim

Elhamdulillâhi rabbil'alemin, Errahmânir'rahim, Mâliki yevmiddin, İyyâke na'budu Ve İyyâke neste'in, İhdinessirâtal mustakîm, Sirâtallezine en'amte aleyhim Ğayrılmağdûbi aleyhim ve leddâllîn, âmin.

La ilahe illallah. Hakk birsin Muhammed'en Resulallah, Emira'lmümin, Aliyyen veliyullah, Veliyyen Aliyullah, Mürşidi Kamil, Kamili Mürşid. Veliyullahsın Ya Ali, hakkımızdan hayırlısını veresin. Biz taklidini yaptık Cenab-ı Allah tamamını kabul eyleye. Pir nefesiyle, erenlerin sefasına hüü, öküz verenin hayrı kabul ola, dar çekenler didar görmüş ola, bu demden bu cemden ayırmaya bizi."

Dede "Allah, Muhammet, Ya Ali"

diyerek cemi (halka namazını) sonlandırır. Akabinde cemaatte bulunanlar dedenin elini öperler ve sonrasında lokmalar dağıtılır.

## Sonuç

Erzincan Büyükkadağan Köyü Ağuçan Ocağı mensuplarının 1994 yılında aile içinde gerçekleştirdikleri kısa cemi kayda aldılar. Bu cemde (halka namazı) dikkat çeken en önemli nokta, Şah Hatayi'ye ait deyiş ve nefeslerin cemin omurgasını oluşturmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, ceme katılanların Alevi kimliklerinin ve inanç anlayışlarının şekillendirilmesi, korunması ve güçlendirilmesinde Şah Hatayi deyişlerinin merkezi bir rol oynadığı görülmektedir. Şah Hatayi'nin bu cemde icra edilen deyiş ve nefeslerinde, topluluğun Alevilik bilincinin tazelenmesi ve Alevilik değerlerinin hatırlanmasında On İki İmam, Ehlibeyt, Allah - Muhammet - Ali üçlemesi gibi simgelerin ön planda olduğu gözlemlenmektedir. Bu simgelerin, ceme katılanların dayanışma ve birlik duygularını pekiştiren ve Alevilik anlayışlarını tanımlayan bir role sahip olduğu saptanmıştır. Bu bağlamda, Şah Hatayi deyişlerinin, ceme katılanların Ağuçan Ocağı'nın Mir Seyit soyundan gelen büyük dedeleri Deli Molla ile duygusal bir bağ



kurmalarında ve bu bağı inançlarının özü olarak tecrübe etmelerinde önemli bir etkisinin olduğu görülmektedir.

Erzincan Büyükkadağan Köyü'ndeki Ağuçan Ocağı mensuplarının Alevilik bilincini geçmişten günümüze taşımasında ve kuşaktan kuşağa aktarmasında, aile içinde gerçekleştirilen geleneksel cem ayinlerinin ve bu cemlerde icra edilen Şah Hatayi deyişlerinin hem tarihsel hem de güncel bağlamda büyük bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, birlik duygusunun güçlendirilmesinde ve geçmişle günümüz arasında derin bağlar kurulmasında, aile içinde gerçekleştirilen bu cem ayinlerinin büyük bir rol oynadığı ileri sürülebilir.



## Kaynaklar / References

- Birdođan, N. (1992). *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi*. Alev Yayınları.
- Çamurođlu, R. (1989). "Safevi Devleti ve Şah İsmail." *Tarih ve Toplum*, cilt 2, sayı 4, 78-85.
- Erdođan, A. (1994). "Erzincan Büyükkadađan Köyü Ađuçan Ocađı Cemi: 1994 İstanbul Kaydı.
- Gölpınarlı, A. (1992). *Alevilik-Bektaşilik: Araştırmalar*. İnkılap Kitabevi.
- Melikoff, I. (1989). *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeđe*. Cumhuriyet Kitapları.
- Ocak, A. Y. (1998). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15. ve 16. Yüzyıllar*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Taşđın A. (2014). "Şah İsmail ve Erkânı: Alevî Toplulukların Ortak Bir Program Etrafında Toparlanma Süreci", Safevîler ve Şah İsmail, Editör: Taşđın, A., Yaman, A., & Musalı, N. Önsöz Yayıncılık, ss. 11-44.



**Fotoşekiller / Fotoğraflar / Photos**







