

## SAFEVÎLER DEVRİNDE ŞİİLİĞİN YAYILMASINDA TASAVVUFUN ROLÜ: TASAVVUF TARİHİ AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME

Süleyman GÖKBULUT\*

### Özet:

Şiilik ile tasavvuf arasındaki ilişki karmaşık bir yapı arz etmektedir. Ortak şahıslara ve kavramsal dünyalara sahip olan bu iki yol neredeyse aynı zamanlarda ortaya çıkmış ve gelişme kaydetmiştir. Fakat tasavvuf kendisini başlangıçtan itibaren Sünnî bir paradigmaya dayandırdığı için Şiiliğin ona bakışı genellikle menfi olmuştur. İmamlardan süfler aleyhine aktarılan bazı rivayetler bu düşmanlığı daha da arttırmıştır. Seyyid Haydar Âmulî gibi Şiilik ile tasavvuf arasını telif etmeye çalışan bazı âlimler çıksa da tarih boyunca bu olumsuz tavırda pek yumuşama meydana gelmemiştir. Bilindiği üzere Safevîlerin tarih sahnesine çıkışıyla birlikte On İki İmam Şiiliği resmî bir hüviyete kavuşmuştur. Bazı araştırmacılar Safevîlerin bu mezhebi yaymasında ve halkın Sünnîlikten Şiiliğe geçişinde tasavvufun önemli bir rol oynadığını öne sürmüşlerdir. Kanaatimizce tarihin belirli bir kesitine odaklanan bu görüş bazı abartıları ve eksiklikleri içermektedir. Bu makalenin temel amacı Safevîlerin Şiiliği yaymasında tasavvuf ve tarikatların etkisinin bulunup bulunmadığını tarihî süreçte dikkate alarak anlamaya çalışmaktır.

**Anahtar kelimeler:** Safevîler, Şiilik, Tasavvuf, Seyyid Haydar Âmulî, Mehdîci Hareketler.

### The Role Of Sūfism On The Publication Of Shi'ism In Safavid Period: An Assessment In Terms Of The History Of Sūfism

#### Abstract:

The relationship between Shi'ism and Sūfism is of a complex nature. These two sects having the common individuals and the conceptual worlds emerged almost at the same time and have made improvements. But Shi'ite point of view of Sūfism has generally been negative because Sūfism bases itself to Sunnî paradigm from the outset. Some accounts that were transferred from The Imams against sūfis have increased this hostility even more. Despite the fact that some scholars like Sayyid Haydar Âmulî working on to compile between Sūfism and Shi'ism have come any softening in this negative attitude has accrued throughout history. It is known that the Twelver Shi'ism has gained as an official identity with the advent of Safavids to the stage of history. Some researchers have argued that Sūfism played an important role on the publication of Twelver Shi'ism in Safavid era and the transition of the people from Sunnism to Shi'ism. In our opinion, this point of view focusing on a specific section of the date contains some exaggerations and shortcomings. The main purpose of this article is to understand whether any effect of Sūfism and the sūfi orders on the publication of Shi'ism in Safavid Period considering the historical process.

**Key Words:** Safavids, Shi'ism, Sūfism, Sayyid Haydar al-Âmulî, Mehdic Movements.

\* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

## I. Giriş

Şah İsmail (ö. 930/1524), 907/1501'de Tebriz'i ele geçirip Safevî Devleti (1501-1736)'nin kuruluşunu ilan ederken bu yeni devlet için en uygun mezhebin On İki İmam Şîliği olduğunu düşünüyordu. Fakat İran'ın o günkü topraklarının çoğunda Sünnîler, az bir kısmında ise Şîiler yaşıyordu.<sup>1</sup> Bundan dolayı iki asırdan fazla tarih sahnesinde kalan bu devletin tüm zamanlarında en çok meşgul olduğu mesele kendi hâkimiyet sahasında Şîliği yaymak oldu. Safevîler büyük oranda istediklerini başardılarsa da Sünnîliğin daha yaygın olduğu bir coğrafyanın Şîliği benimsemesi hiç de kolay olmadı. Onların bu başarısında elbette siyâsilerin ve ulemânın rolü çok büyüktü.

Bununla birlikte Seyyid Hüseyin Nasr, Amir Arjomand, Farhad Daftary, Petrushevsky ve Kevserânî gibi araştırmacılar, Sünnîlikten Şîliğe geçişi sağlamada tasavvufun/tarîkatların kolaylaştırıcı bir etkisinin olduğundan bahsetmektedirler.<sup>2</sup> Bu kişiler büyük oranda tasavvuf erbâbının Hz. Ali, Ehl-i

- 1 Safevîlerin sahip olduğu topraklar ve mezhebî dağılımı hakkında bk. Ilya P. Petrushevsky, *Islam in Iran*, çev.: Hubert Evans, The Athlone Press, London 1985, s. 303; Vecih Kevserânî, *Fakih ve Sultan: Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, çev.: Ramazan Yıldırım, Yeni Zamanlar Yay., İstanbul 2006, s. 149; Alessandro Bausani, *The Persians*, çev.: J. B. Doone, Elek Books, London 1975, s. 139; Menuçîhr-i Parsâdüst, *Şah İsmail-i Evvel, Şirket-i Sihâmî*, Tahran 1375, s. 692; Mazlum Uyar, *İmâmîyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik, Ayışığı Kitapları*, İstanbul 2000, ss. 135-136; Mehmet Çelenk, *16. Ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şîliği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005, ss. 111-115; Doğan Kaplan, "Şîiliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safevîler Öncesi Arka Plan ve Safevî Dönemi Şîileştirme Politikaları", *Marife*, Konya 2009, c. 8, sayı: 3, s. 187; Alessandro Bausani, "Religion Under The Mongols", *The Cambridge History of Iran*, edit.: J. A. Boyle, Cambridge University Press, Cambridge 1968, c. V, s. 543; Tufan Gündüz, "Safevîler", *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 456.
- 2 Bu görüşün yaşayan en büyük temsilcilerinden biri Seyyid Hüseyin Nasr'dır. Onun eserlerinden örnek olarak bk. Nasr, "Religion in Safavid Persia", *Iranian Studies: Journal of The Society for Iranian Studies*, Toronto 1974, c. 7, sayı: 1-2, s. 272; Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, çev.: Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2002, ss. 128-130; Nasr, *Makaleler II*, çev.: Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997, ss. 65-66. Bu görüşü paylaştan başka araştırmacılar da bulunmaktadır. Bk. Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and The Hidden Imam*, The University of Chicago Press, Chicago 1984, ss. 66-67; Moojen Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Yale University Press, New Haven 1985, ss. 208-209; Farhad Daftary, *Muhallif İslamın 1400 Yılı: İsmâilîler-Tarih ve Kuram*, çev.: Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara 2001, s. 498; Petrushevsky, *Islam in Iran*, s. 302; Kevserânî, *Fakih ve Sultan*, ss. 149-150; Kemâl Seyyid, *Nüşû' ve sukûtu'd-deoleti's-safeviyye*, Mektebetü Fedek, Kum 2005, s. 36; Şehrâm Pâzûkî, "İrfân, Tasavvuf, İslâm ve İran", *Mecmûa-i Makâlât-ı Hemâyiş-i İrfân, İslâm, İran ve İnsân-ı Muâsir*, haz.: Şehrâm Pâzûkî, İntişârât-ı Hakikat, Tahran 1385, s. 16; Bausani, "Religion Under The Mongols", c. V, s. 549; H. R. Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, c. VI, ss. 194-197. Türkiye'de yapılan bazı çalışmalarda da bu fikrin izlerine rastlanmaktadır. Örnek olarak bk. Ethem Ruhi Fıçlalı, "İsnâaşeriyye", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII, s. 145; Mazlum Uyar, "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve

Beyt ve imamlara olan muhabbetinin, resmî Şîîliğin yerleşmesinin temelini hazırladığını düşünmektedirler. Ayrıca Alamut sonrası İsmâîlîlerin tasavvuf erbâbı arasına karışmalarını ve Moğol/İlhanlı yönetiminin akabinde İslâm dünyasında ortaya çıkan bazı dinî/mehdici hareketleri de bu görüşlerine dayanak olarak göstermektedirler. Hemen belirtmek gerekir ki tasavvufun gücünden istifade ederek siyasal bir iktidar devşirmek veya tasavvufu iktidarı ele geçirmek için bir araç olarak görmek ayrı bir şeydir; tasavvufun Şîîliğin yayılmasına katkı sağladığını söylemek çok daha ayrı bir şeydir. Yani Safevîlerin On İki İmam Şîîliğini niçin benimsedikleri ile bunu yayarken ne gibi politikalar uyguladıkları her ne kadar birbiriyle ilişkili görülsede ayrı sorular/sorunlardır. Safevî dönemi ve Şîîlikle ilgili yapılan araştırmalarda bu iki hususun çoğu kez birbirine karıştırıldığı ve hatalı bazı hükümlere varıldığı müşâhede edilmektedir. Genelde Mezhepler Tarihi sahasındaki akademisyenlerin gündeminde olan bu meselenin Tasavvuf Tarihi<sup>3</sup> açısından da incelenmesinde zaruret vardır. Bu makalenin temel amacı Şîîlik ile tasavvuf arasındaki ilişkinin tarihî sürecini ve Safevîler öncesi dönemde ortaya çıkan bazı mehdici hareketleri göz ardı etmeden On İki İmam Şîîliğinin İran'da yayılmasında tasavvufun rolünün bulunup bulunmadığını tartışmaktır.

Konuyu doğru bir zeminde anlayabilmek ve vuzuha kavuşturabilmek için sadece Safevîlerin hemen öncesi dönemi hesaba katmak yeterli olmayacak ve hatalı çıkarımlara sebebiyet verecektir. Bundan dolayı Şîîlik ile tasavvuf arasındaki ilişkinin evvelki sürecini de genel hatlarıyla dikkate almak gerekmektedir. Eğer meseleye böyle yaklaşırsa Şîîliğin tasavvufla ilgili geliştirdiği bakış açısı daha rahat ve doğru bir şekilde kavranabilecektir. Aksi takdirde yukarıda isimleri zikredilen araştırmacıların tarihin belirli bir dönemindeki gelişmelere odaklanarak, "Şîîlik İran'da, bu bölgede faaliyet gösteren tarikatlar kanalıyla çok da zorlamaya gerek kalmaksızın yayılma imkânı buldu" hükmünü vermek söz konusu olacaktır.

Şîîlik ile tasavvuf arasındaki ilişkinin çok karmaşık bir yapı arz ettiği muhakkaktır. Ortak şahıslar ve kavramsal dünyalara sahip olmakla birlikte

Safevî Devleti'nin Ortaya Çıkışı", *Akademik Araştırmalar*, İstanbul 2001, sayı: 7-8, ss. 85-99; Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik*, Ötüken Yay., İstanbul 2010, s. 229; Mehmet Çelenk, *16. Ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şîîliği*, ss. 128-133; Kaplan, "Şîîliğin İran Topraklarında Egemenliği", ss. 190-192; Tufan Gündüz, "Safevîler", *DİA*, c. XXXV, s. 457.

3 Reşat Öngören Safeviyye tarikatı ile alakalı kaleme aldığı bir makalede bu konuya bir miktar değinmiştir. Bk. Öngören, "Sünnî Bir Tarikattan Şîî Bir Devlete: Safeviyye Tarikatı ve İran Safevi Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, İstanbul 1995, sayı: 11, ss. 87-88.

iki bünyenin farklı bir tarih ve itikad anlayışına dayandıkları açıktır. Esasen tasavvuf, kendisini Ehl-i Sünnet'in ürettiği bir amel ve düşünce biçimi olarak tanımlamaktadır.<sup>4</sup> Dolayısıyla daha işin başında, sırf böyle bir paradigmadan hareket etmesinden ötürü Şiîlikle bağdaşması çok mümkün görünmemektedir. Buna ilaveten, aşağıda bir kısmına değinileceği üzere, pek çok Şiî ulemânın tasavvufa ya da sûfilere nefretle baktığı ve imamlardan sûfiler aleyhine bazı sözler de naklederek bu düşmanlığı pekiştirdiği bilinmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Moğol istilâsına<sup>5</sup> kadar geçen süreçte bu karşıt görüşte herhangi bir yumuşama da meydana gelmemiştir.

## II. Moğol İstilâsı Öncesi Şiîliğin Tasavvufa Bakışı

Bu dönem için Şiîliğin tasavvufa karşı muhalefetini birkaç örnekle kısaca aktarmak istiyoruz. Öncelikle bazı imamlardan, tasavvuf ve sûfiler aleyhine aktarılan rivayetlerle işe başlayabiliriz. Bunların Şiî literatürüne ne zaman girdiğini tam olarak bilemesek de zamanla oluşan karşıt tavrın bu sözleri kendisine temel aldığı kesindir. Mesela altıncı imam Cafer-i Sâdık (ö. 148/765)'ın ilk defa sûfî unvânını kullanan Ebu Hâşim (ö. 150/767)'le ilgili olarak "İnanıcı gerçekten bozuktu. Tasavvuf denen pis bir mezheb icat etti." şeklinde bir değerlendirmede bulunması, sekizinci imam Ali er-Rızâ (ö. 203/818)'nın "Sûfilerin inançlarını diliyle yahut kalbiyle inkâr etmeyen bizden değildir." ifadesi ve onuncu imam Ali en-Nakî (ö. 254/868)'nin mescidde zikreden sûfiler hakkında "Şu hilebazlara kanmayın, onlar şeytanın halifeleridir."

4 İlk devirlerden itibaren, Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi tasavvuf klâsiklerini kaleme alan sûfiler eserlerine itikad bahsiyle başlamayı ve burada Ehl-i Sünnet'in inanç esaslarını özetlemeyi tercih etmişlerdir. Bunun bir Hanefî-Mâtürîdî bir de Şâfiî-Eş'arî örneği için bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, tahk. Mahmud Emîn en-Nevâvî, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1969, ss. 47-104; Kuşeyrî, *Risâle*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1999, ss. 83-91. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Nasrullah Pürcevâdî, "On İki İmam Şiîliğinde Tasavvufa Muhalefet", çev.: Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2002, c. 11, sayı: 1, ss. 233-242; Mazlum Uyar, "Safevî Devleti'nde Tasavvuftan Teşeyyu'a (İmâmîyye Şîası) Geçiş ve Tasavvufa Karşı Alınan Tavr", *Akademik Araştırmalar*, İstanbul 1999, sayı: 3, s. 124.

5 1200'lerin başında Cengiz Han önderliğinde ortaya çıkan Moğollar, 1218'de Orta Asya'ya doğru hızlı bir istilâ hareketine giriştiler. Harezmsahlar'ı ortadan kaldırdıktan sonra 654/1256'da Alamut'u ele geçirip İsmâilî hâkimiyetine son verdiler. İki yıl sonra da (656/1258) Bağdat'a girerek Abbâsî hilâfetine son verdiler. Hâkim oldukları bölgelerde çeşitli devletler kurdular. Genel olarak İran ve Anadolu sahasına İlhanlılar (1256-1353) hükmettiler. Konuyla ilgili olarak bk. Osman Gazi Özgüdenli, "Moğollar", *DİA*, İstanbul 2005, c. XXX, ss. 225-229.

demesi<sup>6</sup> ve bütün bunların günahsız imamların ağzından çıktığına inanılması tahmin edileceği üzere Şîî kültürü derinden etkilemiştir.

Örneklerimize kendisine ilk dönem Şîî literatüründe yer bulabilmiş Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/921)'a yönelik suçlamalarla devam edebiliriz. Anlatıldığına göre Hallâc gerek bir Şîî merkezi olan Kum'a yaptığı ziyarette gerekse Bağdat'ta Şîî önderlerince pek hoş karşılanmamıştır. Kum'a gidince kendisinin imamın elçisi ve vekili olduğunu iddia etmiş, Bağdat'taki İmâmîyye'nin lideri Ebu Sehl en-Nevebahtî (ö. 311/924) ile tartışmış ve onun tarafından Abbâsi yöneticilerine şikâyet edilmiştir.<sup>7</sup> Hallâc'ı fısk ve imandan çıkmakla itham eden Şîî âlim Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Hallâciyye'yi de ibâha ve hulûle inanan kişiler olarak nitelendirmiştir.<sup>8</sup>

Seyyid Murtaza b. Dâî Hasenî Râzî (VII/XIII. asır)'nin bir fırak kitabı olarak değerlendirebileceğimiz *Tebziratü'l-avâm fi ma'rifeti makâlâtî'l-enâm* adlı eserinde sûfilerle ilgili yaptığı tasnifte de söz konusu menfî tutumu açıkça görmek mümkündür. Râzî, eserinin on altıncı bâbını "Der Makâlât-ı Sûfiyân" başlığı altında tasavvufî fırkaları<sup>9</sup> anlatmaya ayırmıştır. Fakat yazar daha ilk cümlesinde, sûfilerin Ehl-i Sünnet'ten olduklarını, kerâmetleri inkâr eden

6 İlgili rivayetler için bk. Mâsum Ali Şah Şîrâzî, *Tarâiku'l-Hakâyık*, haz.: Muhammed Cafer Mahcûb, İntişârât-ı Kitâbhâne-i Senâî, Tahran ts., c. I, s. 208; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyû'*, Dârü'l-Endülüs, Beyrut 1972, c. I, s. 242, 292. Ayrıca bk. Mustafa Kara, "Ma'rûf Kerhî ve Tasavvuf-Şia İlişkisi Üzerine", *Hareket*, İstanbul 1980, sayı: 16-17, s. 5. Corbin imamlardan nakledilen bu gibi sözleri şöyle değerlendirmektedir: "Ehl-i beyt imamları kendi adlarını kullanarak bâtil öğretiler yayan kişileri tasvip etmediklerini bildirmişler, bu arada kendilerine nispet iddia ederek bâtil olan ve önceki bâtil dinlerin kalıntısı olan felsefe, inanç ve uygulamaları yayan bazı sûfileri itham etmişlerdir." Bk. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 2002, c. I, s. 73. Bununla birlikte tasavvufta Hz. Ali'ye ulaşan silsileye Ehl-i Beyt imamlarını ihtivâ ettiği için bir saygı ifadesi olarak "silsiletü'z-zeheb" (altın silsile) denmiştir. Bk. Necdet Tosun, "Silsile", *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVII, s. 207.

7 Hallâc'ın Şîî çevrelerle olan ilişkisi hakkında bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1978, ss. 269-271. Konuyla ilgili farklı rivayetler için ayrıca bk. M. Louis Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'ın Çilesi*, çev.: İsmet Birkan, Ardiç Yay., Ankara 2006, c. I, ss. 402-412; Şeybî, *es-Sıla*, c. I, ss. 250, 397-398; c. II, s. 68.

8 Şeyh Müfid'in Hallâc'la ilgili kanaati için bk. Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-sâğâniyye*, Merkezü'l-Kâimiyye, İsfahan ts., ss. 58-59. Ayrıca bk. Şeybî, *es-Sıla*, c. I, s. 149; Nasrullah Pürcevâdî, "On İki İmam Şîîliğinde Tasavvufa Muhalefet", s. 235.

9 Böyle bir çabanın bizzat sûfi olan Hucvirî tarafından da gösterildiği bilinmektedir. O da "fırka" terimini kullanarak sûfileri on iki gruba ayırmakta, bunların onunun makbul, ikisinin ise merdud olduğunu belirtmekte ve uzunca bir bölümde bunların görüşlerini anlatmaktadır. Bk. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996, ss. 283-394.

Ebu Hanife, İsfereyini ve Mu'tezile hariç Ehl-i Sünnet'e müntesip herkesin sūfileri evliyâ ve kerâmet ehli olarak kabul ettiklerini söylemesi<sup>10</sup> çatışmanın nereden kaynaklandığını göstermektedir. Seyyid Murtazâ'ya göre sūfilerin Ehl-i Sünnet çerçevesini kabul etmiş olmaları ve Şîa'nın imamlara has kıldığı kerâmeti, diğer insanlar için de hak saymaları kabul edilemez bir durumdur. Daha açık ifadeyle tartışma velâyet<sup>11</sup> ve onun bir parçası olan kerâmetlerin kimlere özgü olduğu meselesinde düğümlenmektedir.

Râzî, sūfileri altı gruba ayırmaktadır. Birincisi, "*ittihâd*" davasında bulunanlardır. Bunların önderi ise Hallâc'dır. Hallâc'la ilgili önceki dönemlerde geliştirilen Şîu tavrı benimseyen yazar onu bir sihirbaz olarak nitelendirmekte, ulûhiyet iddiasında bulunduğunu söylemekte ve hakkında anlatılanlardan uzun uzun bahsetmektedir.<sup>12</sup> İkinci grup kendilerini "*uşşâk*" olarak isimlendirenlerdir. Onlar kişinin sadece Hak'la meşgul olması gerektiğini, peygamberlerin ise insanları çeşitli tekliflerle oyaladığı için onların sözlerine iltifât etmenin lüzumlu olmadığını savunurlar. Kendilerini ehl-i hakayık olarak nitelendiren uşşâk, nübüvveti kesbî görmekte ve bütün dünyevî alâkalardan sıyrılıp münzevî bir hayat yaşadıkları için Allah'ın en iyi kulları olduklarını iddia etmektedirler.<sup>13</sup> "*Nûriyye*" ismini alan üçüncü tâifeye göre insanda biri nurdan, diğeri nârdan iki hicâb vardır. İlki sâhibini iyi amellere, ikincisi ise kötü fiillere götürmektedir. Yine bu gruba göre Allah'a cennet arzusu ve cehennem korkusuyla ibadet etmek yakışık almaz. Yazara göre bu tutum dinin ve Hz. Peygamber'in söylediklerine ters düşmektedir.<sup>14</sup> Sūfilerin dördüncü fırkası "*Vâsiliyye*" diye meşhurdur. Bunlar Hakk'a vâsıl olduklarını söyleyerek, namaz, oruç, zekât gibi dînî hükümlerin kişiyi ma'rifete ulaştırmak için vaz' edildiğini, bu noktaya eriştikten sonra da teklifin kalktığını ve şer'in haram kıldığı zinâ, içki ve livâta gibi fiillerin kendileri için

10 Seyyid Murtazâ b. Dâi Hasenî Râzî, *Tebîrâtü'l-avâm fi ma'rifeti makâlâtî'l-enâm*, haz.: Abbâs İkbâl, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran 1364, s. 122.

11 Kanaatimizde velâyet kavramı esas itibariyle hem tasavvuf ile Şîilik arasında kurulabilecek ilişkinin hem de tasavvufa muhâlefetin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bu kavramla ilgili olarak bk. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, c. I, ss. 69-74; Şeybî, *es-Sıla*, c. I, ss. 377-385; Şehrâm Pâzûkî, "*Câmiu'l-Esrâr-ı Seyyid Haydar Âmulî: Câmi-i Tasavvuf ve Teşeyyu*", *İrfân-ı Şîi* içinde, haz.: Muhammed Kerîmî Zencânî, İntişârât-ı İttilâât, Tahran 1386, ss. 16-18.

12 Râzî, *Tebîrât*, ss. 122-128.

13 Râzî, *Tebîrât*, ss. 128-130.

14 Râzî, *Tebîrât*, ss. 130-131. Hucvirî de Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî'yi önder kabul eden Nûriyye adlı bir fırkadan bahsetmektedir. İsbârî esas alan bu grubun Râzî'nin kasdettiği zümreden farklı olduğu açıktır. Bk. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 301-307.

helal hale geldiğini iddia ederler.<sup>15</sup> Beşinci fırkaya göre nazar ve istidlâle itibar edilmez ve ilim tahsiliyle uğraşmak haramdır. Çünkü marifet, mücâhede ve şeyhin telkiniyle hâsıl olur. Uhrevî mutluluk da ilimle değil, zühd, riyâzet ve mücâhedeyle kazanılabilir.<sup>16</sup> Râzî'nin tasnifinde sûfilerin altıncı fırkasını, karınlarını doyurmaktan başka bir şey düşünmeyen, hırkalarını giyip oradan oraya gezen, nerede bir hankâh varsa oraya koşan, yiyip içip semâ' ve raks eden insanlar oluşturmaktadır.<sup>17</sup>

Râzî, eserinin on yedinci bâbında da Kuşeyrî'nin *Risâle'*sinden bazı rivâyetler aktarmakta ve yeri geldikçe yine sert tenkitlerine devam etmektedir.<sup>18</sup> Yukarıda görüldüğü üzere Râzî'nin sûfi tâifeleriyle ilgili yaptığı tasnifte onlar hakkında neredeyse hiçbir olumlu cümle kurmamış olması herhalde Şîî dünyanın tasavvufla ilgili düşüncelerini yeterince ortaya koymaktadır. Burada zikredilen olumsuz özelliklerin Safevîler devrinde yazılmış tasavvuf reddiyelerinin de ana mevzuu olması Şîî bilincin nasıl örüldüğünün ve bu konuda fazla bir değişime gitmediğinin delilidir. Öyleyse şimdilik soracağımız soru şudur: Şîîlik'te baştan beri gelişen bir tasavvuf karşıtlığı varken tasavvuf ya da tarikatlar Şîîliğin yayılmasını nasıl kolaylaştırmış olabilir?

### III. Seyyid Haydar Âmülî'nin Şîîlik İle Tasavvufu Telif Etme Gayreti

Neredeyse bütün tarikat pîrlerinin Moğol istilasının hemen öncesinde veya istila sırasında yaşadıkları bilinmektedir. Bu, tarikatların İslâm dünyasının her tarafında kurumsallaşıp yayılmaya başladıkları anlamına gelmektedir. Elbette İran ve Horasan coğrafyası da bu müesseselerin en fazla revaç bulunduğu bölgeler arasında yer almaktadır. Sıkıntılı süreçlerden geçen insanların tarikatların sıcak manevî atmosferine alışmaları pek de zor olmamıştır.

Tarikatların hızla yayıldığı böyle bir dönemde Âmülî (ö. 787/1385'ten sonra)'nin *Câmi'ül-esrâr ve menba'u'l-envâr*<sup>19</sup> adlı bir eser kaleme alması ve tasavvufa karşı sert Şîî bakışını biraz yumuşatmaya çalışması dikkate değer bir gelişmedir. Üstelik onun "Gerçek bir Şîî sûfidir ve gerçek bir sûfi de

15 Râzî, *Tebsera*, ss. 131-132.

16 Râzî, *Tebsera*, s. 132.

17 Râzî, *Tebsera*, s. 132-133.

18 Râzî, *Tebsera*, s. 134-141.

19 Eserle ilgili bk. Haydar Âmülî, *Câmi'ül-esrâr ve menba'u'l-envâr*, haz.: Osman Yahya-Henry Corbin, Encümen-i İrânşinâsî-yi Fransa, Tahran 1989.

Şîî'dir." veya "Sûfî olmayan bir Şîî, gerçek bir Şîî değildir ve Şîî olmayan bir sûfî de gerçek bir sûfî değildir."<sup>20</sup> şeklinde bir söz sarf etmesi mânîdardır. Ancak bunun, Âmülî'nin tarikatları ve tasavvufî uygulamaları her yönüyle kabul ettiği anlamına geldiği sanılmamalıdır.

Bir kere Âmülî'nin yaşadığı dönemde Şia'nın Fıkıh ve Kelam kanadının sûfilere karşı eleştirisinin devam ettiğini vurgulamamız gerekir. Bir yandan da Moğol istilasının akabinde tarikatların bütün Müslümanlar arasında – İran da dâhil- hızla yayıldığını gözden ırak tutmamalıyız. Böyle bir ortamda Şîî bir ailede dünyaya gelip çocukluğundan beri dinin derûnî yönüne ilgi duyan, siyasiler nezdinde önemli bir mevki ve servet edindiği halde bunları terk edebilecek kadar zühde eğilimli bir Şîî olan Âmülî'nin sûfiler ile Şîîlerin zâhirî kanadı arasındaki ihtilâfları ortadan kaldırma teşebbüsü gerçekten kayda değerdir. Kendi anlattığı kadarıyla hayatına baktığımızda Âmülî'nin Şeyh Nüreddîn Tahrânî (ö. ?), Abdurrahman b. Ahmed Mukaddesî (ö. ?) ve Muhammed b. Ebu Bekir Simnânî (ö. ?) gibi bazı şeyhlerle görüştüğünü öğreniyoruz. Fakat onun tam anlamıyla bir tarikat âdâbı içinde seyr ü sülûk gördüğüne ve müridlik yaptığına dair bilgimiz yoktur. Öyleyse kendisinin sistemli bir tarikat yapısını ve uygulamalarını tasvip ettiğini söyleyemeyiz. Ona göre nasıl Şîîler içinde farklı gruplar varsa ve hakîki Şîîler sadece On İki İmamcılar ise tasavvuf içinde de pek çok fırka vardır ve bunların yalnızca biri doğrudur. Onlar da Hz. Ali ve Ehl-i Beyt yolunu takip edenlerdir.<sup>21</sup>

O halde onun bu telifçi çabasını nasıl değerlendirmeliyiz? Tasavvufun hızla yayıldığı ve Şîîliğin de kendini hissettirmeğe başladığı bir devirde kişisel yatkınlığı yanında toplumsal bir sorumluluk da üstlenen Âmülî ortak yaşam alanlarını çoğaltmaya gayret etmiştir. O, elbette bir Şîî olarak kendi inanç dünyası içinde sûfilîğe yer açmaya çalışmıştır. Yani Şîîliği tasavvufa değil, tasavvufu Şîîliğe yaklaştırarak hatta onu Şîîlik içinde eriterek bunun imkânını savunmuştur. Âmülî iki taraf arasındaki ihtilâfın şekilde olduğunu ve bunların aslında aynı kaynaktan beslenen iki yol olduklarını belirtmiştir. Dinin derûnî boyutunu görmezden gelen bir anlayışın eksik kalacağını fark etmiş, müteşerri' Şîîlerdeki bu tavrı eleştirmiş, fakat pek sert bir dil kullanmadan esnek bir anlatımla Şîîliğin tasavvufî bir boyutu da kucaklayabileceğini anlatmaya

20 Bk. Hüseyin Ebu'l-Hasan Tenhâî, "Nazariyye-i Şeyh Seyyid Haydar Âmülî Der Menzilet-i Tasavvuf ve Sûfî", *İrfân-ı Şîî* içinde, s. 47.

21 Âmülî'nin bu fikirleri için bk. Âmülî, *Câmi'ül-esrâr*, ss. 37-39. Ayrıca bk. Şeybî, *es-Sıla*, c. II, ss. 104-115; Ethem Cebecioğlu, "Haydar el-Âmülî", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII, ss. 26-27.



gayret göstermiştir. O, illa da sûfî ismini kullanmanın gerekmediğini önemli olanın bâtinî cephenin fark edilmesi olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü onun nazarında Şîîlik esas itibarıyla “velâyet” gibi bâtinî bir boyuta dayanmaktadır. Sadece fıkıh ve kelamla meşgul olmak velâyeti taşıyan imamların bu yönünü anlamamak demektir.

Âmülî kendi açısından Şîîlik ile tasavvuf arasındaki kavgaya bir çözüm bulmuştur. Bunun az da olsa Molla Sadrâ (ö. 1050/1640), Molla Muhsin Feyz Kâşânî (ö. 1091/1681) ve Muhammed Takî Meclisî (ö. 1070/1660) sonraki bazı ulemâ ve filozoflar nezdinde bir karşılığı olmuştur. Zira İran’da gelişen irfân<sup>22</sup> geleneği tasavvufun düşünce boyutundan –uygulama değil- hep istifade etmiştir. Bununla birlikte Âmülî’nin gerçek bir Şîî ile gerçek bir suffiyi özdeşleştirmesi, tasavvufun menşeiini Şîîliğe bağlama gibi bir düşünceye kapı aralamıştır.<sup>23</sup> Öte yandan şu sonucu da doğurmuştur: Eğer Şîîlik bâtinî yönüyle sûfîliği içeriyorsa ve imam fikriyle kişideki bağlanma hissini ve mânevî beraberlik ihtiyacını karşılıyorsa kurumsallaşmış anlamdaki tasavvufa/tarîkatlara ihtiyaç yoktur. Yani gerçek bir Şîînin herhangi bir tarîkata intisabıyla elde edebileceği farklı bir husus bulunmamaktadır. Nihayetinde Âmülî orta yolu bulayım derken tarîkatların Şîî dünyada yayılmasına da bir set çekmemiş midir?

#### IV. Alamut Sonrası İsmâîlîlerin Ve İlhanlı Devrinin Akabinde Ortaya Çıkan Bazı Mehdîci Hareketlerin Tasavvufu İlişkisi

Safevîler öncesi dönemde İran’da Şîîliğin durumunun anlaşılmasında göz önünde bulundurulması gereken çok önemli hususlardan birisi, Alamut’un 654/1256 yılında Moğollar tarafından dağıtılmasının ardından Nizârî/İsmâîlî cemaatinin hayatîyetini nasıl sürdürdüğüdür. Fakat bu kolayca anlaşılacak bir konu değildir. Zira Ferhad Daftary’nin de belirttiği gibi bu döneme ait yazılı kaynakların azlığının yanı sıra Alamut’tan sonraki ilk iki yüzyıl içinde Nizârîlerin imamlarıyla doğrudan teması da pek mümkün olmamıştır. Bunun için topluluk sıkı bir takiyye sürecine girmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla

22 Bu kavramın tarihi süreci ve nasıl anlaşıldığı hakkında bk. Seyyid Yahyâ Yesribî, *İrfan Felsefesi*, çev.: Kenan Çamurcu, İnsan Yay., İstanbul 2010.

23 Algar’a göre böyle bir iddia, İran Sünnî tasavvufunun zengin mirasını örtbas etme eğilimidir. Dolayısıyla Safevîlerin yarattığı değişimi, öze dönüş olarak görmeye sebebiyet vermektedir. Bk. Hamid Algar, “Some Observations on Religion in Safavid Persia”, *Iranian Studies: Journal of The Society for Iranian Studies*, Toronto 1974, c. 7, sayı: 1-2, ss. 287-288.

küçük İsmâilî grupları farklı bölgelerde yerel pirlar ve dâiler aracılığıyla dinî ve siyâsi konjonktüre göre davranarak yaşamaya devam etmişlerdir.<sup>24</sup> Moğol istilâsından en fazla etkilenen yerlerin başında gelen İran coğrafyasında ise İsmâilîlerin genellikle tasavvuf kisvesi altında kendilerini gizledikleri dile getirilmiştir. Buna göre her iki yolun da İslâm'ın derûnî/bâtınî boyutunu öne çıkarmaları, eğitim sürecini müşid-mürid ilişkisi ve bağılılığı ekseninde yürütmeleri, Hz. Ali sevgisi ve bazı sûfî şahıslara özel önem atfetmeleri, giriş merasimleri ile manevî makamlar hiyerarşisi gibi konularda benzerliklerin bulunması İsmâilîlerin derviş toplulukları arasında yaşamalarını ve kendilerini gizlemelerini kolaylaştırmıştır.<sup>25</sup> Bazı İsmâilî önderleri bu süreçte sûfîler gibi giyinmiş, onlar gibi davranmış ve yandaşlarına da mürid veya tâlib gibi isimler vermişlerdir. Daftary, şekil boyutundaki bu benzerliğin yukarıda sözü edilen ortak yönlerden kaynaklandığını şu şekilde ifade etmiştir:

*“Ancak bu iki bâtinî gelenek arasında ortak noktalar bulunmasaydı, takiyye amacıyla da olsa Nizârîlerin sûfî kılığına girmesi o kadar kolay olmazdı. Ne olursa olsun İran Nizârîliği ile tasavvuf arasındaki ilişki o kadar sıkıdır ki, Alamut sonrası döneme ait bir Farsça eserin tasavvuftan etkilenmiş bir Nizârî yazara mı ait olduğunu, yoksa tersine, İsmâilî düşüncelerinin kök saldığı bir sûfî çevrede mi üretildiğini belirlemek çoğu kez kolay olmamaktadır.”<sup>26</sup>*

Böyle bir kanaat olmakla birlikte İsmâilîlerle sûfîler arasında var sayılan ilişkilere dair çok az sayıda somut örneğe sahibiz. Mesela Kasım Şahlı imamların II. Mustansır-billah (ö. 885/1480)'tan beri Nimetullâhiyye tarikatıyla yakın münasebetlerinin olduğundan söz edilmesine rağmen bunun ilk kesin kanıtı Şah Nizâr zamanında bulunabilmektedir. 1134/1722 gibi geç bir tarihte vefat eden bu imamın sûfî adı olarak Atâullah ismini benimsediği söylenmektedir.<sup>27</sup> Ondan sonra da bir kısım İsmâilî liderlerin Nimetullâhî şeyhlerine bağlandıklarına dair rivayetler vardır. Bunların hepsinin bir şeyh-mürid ilişkisine işaret ettikleri elbette söylenemez. Fakat bir imamın, kendisinden manevî olarak daha düşük derecede birine

24 Daftary, *Muhalif İslamın 1400 Yılı*, ss. 480, 486-487.

25 Nadia Eboo Jamal, *The Continuity of The Nizari Ismaili Da'wa 1256-1350*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, New York University 1996, ss. 16-23. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Zahide Ay, *Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği ve Tasavvuf*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005, ss. 37-54.

26 Daftary, *Muhalif İslamın 1400 Yılı*, s. 493.

27 Daftary, *Muhalif İslamın 1400 Yılı*, ss. 520-521.

intisâbı daima şüpheyle karşılanmış ve bunun bir takıyye gereği olabileceği düşünölmüştür.<sup>28</sup>

İncelediğimiz konu ve tarihi süreç açısından şunları da ekleyebiliriz: Alamut'un düşüşünden sonra her ne kadar sayıları azalmış olsa da söz konusu İsmâîlî taraftarlarının Şîîliğe sempati duyan ya da merkezî idareyle problemlili olan halk nezdinde etkili oldukları söylenebilir. Böylece onlar zamanla mistik duygularla karışık halk tipi bir Şîîliğin gelişimine de hizmet etmişlerdir. Burada tasavvufî bazı unsurlardan ve pratiklerden yararlanılması da oldukça muhtemeldir. Bu atmosfer büyük oranda kendilerini gizleme ihtiyacı hisseden İsmâîlîlerin de işine gelmiş olmalıdır. Nitekim biraz sonra değineceğimiz Şeyhiyye, Muşa'saiyye, Mar'aşiiyye ve Hurûfiyye gibi bazı mehdîci hareketlerin yerel ve kısmî başarılarında bu İsmâîlî desteği inkâr edilemez. Mistik/bâtınî karakterli bu zemini Safevîlerin de kullandığında şüphe yoktur. Onların hem İran hem de Anadolu sahasındaki Kızılbaş denilen destekçilerinin kitâbî/ortodox Şîîler olmadıkları ve aşırı bazı fikirler taşıdıkları bilinen bir husustur. Bundan dolayıdır ki Safevî Devleti kurulduktan sonra ulemanın elinde gelişen yeni bürokrasi ve hukuk nizâmında bu kişiler devre dışı bırakılmaya çalışılacak ve hatta bazıları cezalandırılacaktır.

Şimdi meselenin diğeri bir boyutuna geldik. Burada hemen şu soruyu sormamızda fayda var: İlhanlılar Devleti'nin (1256-1353) sona erişinden Safevîlerin tarih sahnesine çıkışına kadar geçen yaklaşık bir buçuk asırlık zaman diliminde ortaya çıkan bazı mehdîci/dînî hareketler ne kadar tasavvufî ilişkilidir? Bunları tarikatlarla benzetmek ya da bir sûfî tarikatı olarak nitelendirmek ne kadar doğru olabilir? Yani bu grupların temel motivasyon kaynağı tasavvufî dünya görüşü müdür? Yoksa Şîî doktrini midir?

Shahzad Bashir, 1335-1500 yılları arasını Mesihçi/Mehdîci dönem diye adlandırmıştır.<sup>29</sup> Zira bu devirde İran ve Horasan coğrafyasında pek çok dînî-siyâsi hareket ortaya çıkmıştır. İlhanlı sonrası oluşan siyâsi istikrarsızlık ve merkezî otorite boşluğu bazı yerel hareketleri beslemiştir. Timur (ö. 807/1405)'un başarıları bazı bölgeleri onun kontrolüne bağlasa da

28 Nimetullahî-İsmâîlî ilişkisine dair bk. Nasrollah Pourjavady-Peter Lamborn Wilson, "İsmâîlis and Ni'matullahis", *Studia Islamica*, 1975, sayı: 41, ss. 113-135.

29 Shahzad Bashir, *Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yale University, 1997, ss. 1-2.

vefatından sonra takipçileri arasında ortaya çıkan çatışmalar söz konusu gruplara alan açmıştır.<sup>30</sup>

Şeyh Halife (ö. 736/1335) önderliğindeki Şeyhiyye/Serbedâriyye, Muhammed b. Felâh (ö. 866/1462)'in başını çektiği Muşa'saiyye ve Mîr Kıvâmüddîn (ö. 781/1379)'in yönlendirdiği Mar'aşiiyye gibi hareketler bahsedilen devirde ortaya çıkmış, toplumda taban bulmuş ve kısmî dînî/siyâsi başarılar elde etmiştir. Bunlara Fazlullah-ı Hurûfî (ö. 796/1394)'nin liderliğindeki Hurûfiyye'yi ve Muhammed Nurbahş (ö. 869/1464)'ın mehdîlik iddiaları etrafında toplanan Nurbahşiiyye'yi de ekleyebiliriz. Şimdi kısaca bu hareketleri tanımaya çalışalım:

Sebzvâr'da Moğollar'a karşı ayaklanıp bağımsızlığını kazanan Serbedâr Hânedânı (1336-1381) ile yakın ilişki içinde olan Şeyhiyye hareketi, lider olarak Şeyh Halife'yi tanımaktadır. Mâzenderân'da doğan, küçük yaşlarından itibaren Kur'an kıraatıyla meşgul olan Şeyh Halife bazı sûfî şeyhleriyle de görüşmüş ama hiçbirine teslimiyet gösterememiştir. Meselâ Kübrevî şeyhi Alâüddeve-i Simnânî (ö. 736/1336) ile kısa süreli bir beraberlikleri olmuş ve aralarında geçen bir konuşmadan sonra Simnânî de onu yanından kovmuştur.<sup>31</sup> Bir süre sonra Sebzvâr'a yerleşmiş, inşa ettirdiği bir camide Kur'an okuma merâsimleri düzenleyerek insanların ilgisini çekmiş ve kısa zamanda şöhrete kavuşmuştur. Fakat ulemânın ölüm fetvası vermesiyle bir gün faaliyette bulunduğu camide asılı vaziyette bulunmuştur. Öğrencilerinden Hasan Cûrî (ö. 743/1342), hocasının ardından onun görüşlerini yaymaya başlamış ve "şimdi gizlilik devridir" diyerek bir mehdi idealini takipçilerine aşlamıştır. Serbedâr hânedânının başı olan Emir Mesud (ö. 745/1344)'la anlaşarak devletin ikinci sultanı haline gelmiştir. Fakat kısa süre sonra Emir tarafından öldürülünce ve Emir Mesud da bir sefer esnasında esir alınca Şeyhiyye/Serbedâr devleti Cûrî'nin öğrencileri Şemseddin Ali (ö. 752/1351-2) ve Ali Müeyyed

30 Siyâsi istikrarsızlık ve kargaşa bu dönemin temel karakteristiğini oluşturmaktadır. Zira sadece mehdîci hareketler değil farklı bölgelerde ortaya çıkan kısa süreli hânedanlar da bu devirde oldukça fazladır. Dönemin genel manzarasının tasviri için bk. Michel M. Mazzoui, *Shî'ism and The Rise of Safavids*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, 1966, ss. 15-43; H. R. Roemer, "The Jalayirids, Muzaffarids and Sarbadârs", *The Cambridge History of Iran*, c. VI, ss. 1-41.

31 Rivâyete göre Simnânî bir defasında, bir süre müridi olan Şeyh Halife'ye dört sünnî mezhebden hangisine bağlı olduğunu sordu. O da söz konusu mezheplerin hangisinin en iyisi olduğunu henüz araştırıldığını söyleyince, Simnânî onu azarladı ve böylece ilişkileri sona erdi. Bk. Hamîdüddîn Muhammed Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ fi Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*, haz.: Cemşîd Keyânfer, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran 1380, c. VIII, s. 4499.

(ö. 788/1386) tarafından devam ettirilmiştir. Sonraki zamanlarda Ali Müeyyed, Şeyhiyye/Cûriyye hareketine son vererek sahip olduğu bölgede On İki İmam Şîîliğini yerleştirmeye ve devleti sağlam hukuk kaideleri üzerine oturtmaya çalışmış, bu sebeple Şehîd-i Evvel unvanıyla anılan Muhammed b. Mekki Âmilî (ö. 786/1384)'yi Şîî bir fıkıh kitabı yazması için iknâya çabalamıştır.<sup>32</sup>

Hasan Cûrî'nin diğer bir halifesi Seyyid Kıvâmüddîn de Taberistan'da Şîî esaslarına bağlı Mar'aşî hareketinin liderliğini üstlenmiştir. Âmül'ün yerel idarecisi Kiyâ Efrâsiyâb (ö. 760/1358) da onun hareketine katılarak politik arzuları için Mar'aşiiyye'den istifâde etmeye çalışmıştır. Bir müddet sonra Kıvâmüddîn'le anlaşmazlığa düşünce Efrâsiyâb öldürülmüş ve Kıvâmüddîn, tâbileri tarafından Âmül'e götürülmüştür. Oğullarının faaliyetleriyle Mar'aşiiyye, Taberistan'ın büyük bir kısmına hâkim olmuştur. Seyyid Kıvâmüddîn siyâsi ve askerî mevzuları oğullarına bırakıp kendisi daha çok bağlılarının dînî/mânevî hayatıyla ilgilenmiş ve onlara dersler vermeye gayret göstermiştir. Herhangi bir şeyhten terbiye gördüğüne ve icâzet aldığına dair bir bilgiye sahip olmadığımız Kıvâmüddîn, her ne kadar Şîî olsa da kendisinin mehdî olduğunu dile getirmemiştir. Bu yönüyle Şeyhiyye'den ayrılmaktadır.<sup>33</sup>

Güney Irak'taki Şîî nüfus arasında yayılma imkânı bulan Muşa'şaiyye'nin önderi ise Muhammed b. Felâh'tır. Vâsıt'ta doğan İbn Felâh'ın soyu yedinci imam Musa el-Kâzım (ö. 183/799)'a kadar uzanmaktadır. İbn Felâh, on yedi yaşında meşhur Şîî âlim İbn Fehd el-Hillî'den (ö. 841/1437-38) ders almak için Hille'ye gitmiştir. Şîî ilimleri tedrisinin yanı sıra hocası Hillî'nin zühde duyduğu ilgiden de etkilenmiştir. Mesela Hillî'nin direktiflerine uyarak Kûfe'de bir mescidde bir yıl kadar itikâf hayatı yaşamıştır. Rivâyete göre Hillî'nin ulûm-i garîbeye (simyâ, sihir ve büyü) dair yazdığı bir eseri İbn Felâh'ın eline geçmiştir. Bunun üzerine Hille'yi terk edip Hûzistan'a gitmiş ve bu kitaptan öğrendiği bazı numaralarla insanların gözünü boyayıp onları kendisine cezbetmiştir. Bunun üzerine de 840/1436-37'de açıkça kendisinin mehdî olduğunu ilan etmiştir. Bunu duyan Hillî, Vâsıt vâlisinden onu yakalayıp öldürmesini istemiştir. Vâli onu tutuklamış, fakat İbn Felâh kendisinin Hillî tarafından aldatılan Sünnî bir sûfi olduğu yalanını söyleyerek serbest kalmıştır. Bundan sonra Güney Irak'taki Şîî Arap kabileleri arasında pek çok destekçi bulmuştur. Muşa'şailer kısa süre sonra

32 Arjomand, *The Shadow of God*, s. 70; Mazzoui, *Shî'ism and The Rise of Safavids*, ss. 150-151; Petrushevsky, *Islam in Iran*, ss. 304-309.

33 Arjomand, *The Shadow of God*, ss. 68-69; Petrushevsky, *Islam in Iran*, ss. 309-310.

Hız. Ali'nin reenkarnasyonu olduğunu iddia eden İbn Felâh'ın oğlu Mevlâ Ali önderliğinde askerî faaliyetlere de başlamışlardır. Mevlâ Ali, 861/1457'de Karakoyunlu (1351-1469) güçlerince öldürülünce, bu hâdise, Muşâ'saiyye'nin saldırgan tutumuna son vermesini sağlamıştır. 866/1462'de İbn Felâh'ın da ölümünün ardından küçük oğlu Mevlâ Muhsin (ö. 905/1504-5 veya 914/1508-9) hareketin başına geçmiş ve bir müddet sonra Safevî yönetimiyle anlaşarak hareketi sonlandırmıştır.<sup>34</sup>

Yukarıdakilerden farklılık arz etmekle birlikte bu dönemde ortaya çıkan diğer bir hareket de Fazlullah-ı Hurûfî öncülüğünde gelişen Hurûfîliktir. Esterâbâd'da bir kadî'nın oğlu olarak dünyaya gelen Fazlullah'ın soyu da İmam Musa el-Kâzım'a dayanmaktadır. Babasının ölümünden sonra çok genç yaşta onun makamına geçen Fazlullah, zühdî eğilimlere sahip biridir. Bir gün eve dönerken Mevlânâ'nın "Ölümden ne diye korkarsın, çünkü sen bâkî cana sahipsindir / Mezara nice sığarsın, çünkü sen Allah'ın nuruna sahipsindir"<sup>35</sup> beytini işitince derin bir dönüşüm yaşamış ve görevini bırakarak ibadet hayatına dalmıştır. Çeşitli rüya tecrübelerinin ardından on sekiz yaşında ilk hac yolculuğuna çıkmıştır. 775/1373'te Tebriz'e gidince rüya tabiri ilmine sahip olması Celâyirîliler (1340-1431) nezdinde onu daha da şöhretli hale getirmiştir. Kırk yaşına yaklaştığı bir gün özel bir rüya gören Fazlullah, ömrünün geri kalan yıllarını harflerin gizli sırlarını açıklamaya ve şer'î hükümleri tevil etmeye adanmıştır. 776/1374-5 yılında Tebriz'de rüyasında Hz. İsa, Hz. Muhammed ve Hz. Âdem'i Allah'ın halifeleri, kendisini de Mehdî ve Mesih, peygamberlerin ve velîlerin sonuncusu olarak görmüştür. Böylece nübüvvetle velâyet onda zuhûr etmiş ve ulûhiyet devri başlamıştır. Tebriz ulemâsı tarafından tekfir edilen Fazlullah, İsfahan'a gitmiş ve bir mağarada inzivâyâ çekilmiştir. Hayatının son demini Bakü'de geçiren Fazlullah, 796/1394'te Timur'un oğlu Mîrân Şâh (ö. 809/1406) tarafından yakalanıp idam edilmiştir.<sup>36</sup>

Zikredilenler içinde tasavvufla doğrudan irtibatlı tek hareket olan Nurbahşiyye'dir. Önderi Seyyid Muhammed Nurbahş'tır. Bu kişi, 795/1392'de Kûhistan'daki Kâin'de doğmuştur. Babası da tıpkı İbn Felâh ve Fazlullah'ınki gibi İmam Musa el-Kâzım'ın soyundan gelmektedir. Annesi ise büyük bir

34 Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, ss. 35-39; Mazzoui, *Shî'ism and The Rise of Safavids*, ss. 152-156; Şeybî, *es-Sıla*, c. II, ss. 270-293; Petrushevsky, *Islam in Iran*, ss. 310-311.

35 Bk. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî*, haz.: Bediüzzaman Fîrûzanfer, *İntişârât-ı Dûstân*, Tahran 1384, s. 786, gazel no: 2594.

36 Fatih Usluer, *Hurufîlik*, Kabcacı Yay., İstanbul 2009, ss. 38-41. Fazlullah ve Hurûfiyye hakkında detaylı bilgi için bk. Şeybî, *es-Sıla*, c. II, ss. 155-215.

ihtimalle Türk asıllıdır. Nurbahş, Herat'ta ilim tahsil ederken, Hâce İshak Hottalânî (ö. 827/1424)'nin, Şeyh İbrahim (ö. ?) adındaki bir halifesiyle karşılaşmış ve bu kişi onu Şeyh İshak'a götürmüştür. 819/1416'da Hottalânî'ye bağlanan Seyyid Muhammed, kısa sürede onun en gözde müridlerinden biri olmuştur. 826/1423'te Halil adlı bir arkadaşı rüyasında, Muhammed'in üzerine gökten bir nurun indiğini ve onun vasıtasıyla diğer insanlara da bu nurun yayıldığını görmüştür. Bunun üzerine şeyhi ona "Nurbahş" lâkabını vermiştir. Bu olayın hemen akabinde, kendisinin mehdî olduğunu ilan edip, taraftar toplamaya başlayan Muhammed Nurbahş, mürşidi Hâce İshak'la birlikte tutuklanmıştır. İki oğlu ve seksene yakın müridini mücadele esnasında kaybeden İshak Hottalânî, Timur'a sorun çıkaran Hottalân emirleri ailesine mensup olduğu gerekçesiyle Belh'te idam edilmiştir. Fakat Nurbahş, Hottalânî'nin amaçlarına hizmet eden bir piyon olarak görüldüğü için serbest bırakılmıştır. Timur'un oğlu Şâhruh (ö. 850/1447) tarafından çeşitli defalar tutuklanıp sorguya çekilmiş, nihayetinde mehdîlik iddiasından vazgeçmiş ve 869/1464 yılında da Rey yakınlarındaki Sûlikân'da ölmüştür.<sup>37</sup>

Yukarıda kısa kısa tanıtmaya çalıştığımız bütün bu hareketlerin ortak noktası, bahsedilen zaman diliminde (1335-1500) ve İslâm dünyasının Sebzvâr, Güney Irak, Esterâbâd, Taberistan ve Lûristan gibi siyâsi idâreden uzak ve Şîî nüfusun fazla olduğu bölgelerinde neşv ü nemâ bulmaları; bunlara ilaveten kitleleri harekete geçirmede temel enstrüman olarak "gaybet/mehdînin tekrar döneceği" fikrini kullanmalarıdır. Aslında bu hareketlerde –kısmen birbirlerinden ayrılırlar da- dikkat çeken bir husus da politik/dünyevî ideallerle dînî/mehdîci ideallerin iç içe geçmesidir. Ayrıca bazılarının merkezî otorite boşluğundan yararlanmak isteyen yerel idarecilerle beraber hareket etmeleri ya da söz konusu idarecilerin bu tip hareketlere sahip çıkmaları bu grupların çoğunun asıl gayesinin ne olduğunu da ortaya koymaktadır.<sup>38</sup>

Özellikle Hasan Cûrî tarafından teşkilatlandırılan Şeyhiyye/Serbedârîyye hareketinde dünyevî/siyâsi bir iktidar arzusu, mehdînin gelişi için dünyayı

37 Hâfız Hüseyin Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân*, haz.: Cafer Sultan el-Karrâî, İntişârât-ı Sütüde, Tahran 1344, c. II, ss. 248-250; Nûrullah Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, haz.: Muhammed Debîr Siyâkî, Kitâbü'rûş-i İslâmiyye, Tahran 1365, c. II, ss. 143-148; Nurbahş'ın hayatı ve görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, ss. 78-196.

38 Söz konusu hareketlerle ilgili genel değerlendirmeler için bk. Arjomand, *The Shadow of God*, ss. 82-84; Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, ss. 74-77.

hazırlama gayreti ve Horasan'a barış getirme isteği ağır basmaktadır.<sup>39</sup> Mar'âşîyye'de mehdîci söylem biraz geri plana atılsa da Seyyid Kıvâmüddîn'in oğullarının siyâsi ve askerî mücâdeleleri onların da politik bir arzuyla hareket ettiklerini göstermektedir. İbn Felâh ise açıkça mehdi olduğunu söylemekten çekinmemiş ve oğlu da kendisini Hz. Ali'nin reenkarnasyonu olarak tanıtmıştır. Güney Irak'taki Şîf Arap kabileleri arasında yayılan Muşa'saiyye, askerî/siyâsi sahada saldırgan bir tutum izlemiştir. Bahsi geçen üç hareketin tasavvufî anlamdaki bir tarîkatla herhangi bir münasebeti yoktur. Liderlerinin manevî silsilelerini bir tarîkat şeyhine dayandırmaları da söz konusu değildir. Fakat bunların sûfî tarîkatlardaki birtakım teşkilat ve fikrî unsurları kendi inançları ve hareket tarzlarıyla harmanladıkları söylenebilir. Neticede yukarıda zikredilen grupların daha çok politik/dünyevî veya dinî amaçlar için Şîlîğin mehdîlik fikrinden ve bâtınî/mistik duygulardan istifade ettikleri açıktır.

Hurûfilîğin ise daha öncekiler gibi sistemli bir siyâsi mücâdele tarzı benimsemediği anlaşılmaktadır. Onların Timur'a ve yönetimine olan düşmanlığı, Fazlullah'ın ölümünün onun emriyle gerçekleştirilmesinden dolayıdır.<sup>40</sup> Çoğu Sünnîlikten olmak üzere bazı Şîî gelenekleri de içeren ve mezhepler üstü bir nitelik arz eden Hurûfilik, yapılanma ve âdâb-erkân bakımından bir tarîkattan farklıdır. Hattâ pek çok Hurûfî tarafından sûfiler ve zâhidler eleştirilmiştir.<sup>41</sup>

Bütün bu zikredilen gruplar içinde tasavvufla ilişkisi bakımından tek istisna Nurbahşîyye gibi görünmektedir. Zira onun önderi sistemli bir tarîkat yapısı içinde eğitim görmüştür. Seyyid Muhammed henüz yirmi dört yaşında bir genç iken Kübrevî şeyhi İshak Hottalânî'ye mürid olmuş ve yedi yıl kadar onun hânkâhında bulunmuştur.<sup>42</sup> Fakat Nurbahş'ın mehdîlik temâyülü, tasavvufî eğitimine ve tarîkat kimliğine değil<sup>43</sup>, büyük

39 Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, ss. 22-23.

40 Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, s. 53.

41 Usluer, *Hurufîlik*, ss. 162-171.

42 Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, s. 90.

43 Bausani gibi bazı araştırmacılar, İran'ın Şîleşmesini, Kübrevîyye tarikatının Sünnîlikten Şîliğe evrilişiyle açıklamaya gayret ederler. Bk. Bausani, "Religion Under The Mongols", c. V, s. 546. Bu husus çeşitli bakımlardan tenkit edilmiştir. Bk. Algar, "Some Observations", ss. 288-290; Süleyman Gökbulut, "Sünnî Bir Tarîkatın Şîleşen Kolları: Kübrevîyye-Şîilik İlişkisi", *Marife*, Konya 2009, c. 8, sayı: 3, ss. 285-308; Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, İnsan Yay., İstanbul 2010, ss. 205-211.



oranda âilevî arka planına dayanmaktadır. Biraz önce de belirttiğimiz gibi Nurbahş'ın babası Muhammed b. Abdullah (ö. 802/1399-1400), İmam Musa'nın soyundan gelen biridir. O, Bahreyn'de bir Şîî merkezi olarak bilinen Katîf'ten İmam Ali er-Rizâ'nın türbesini ziyâret için Meşhed'e gelmiş ve daha sonra Horasan'daki Kâin'e yerleşmiştir. Nurbahş, babasının, daha kendisi doğmadan önce oğlunun mehdî olacağını haber verdiğini söylemektedir. Onun mehdîlik hareketine kalkışması ise çocukluğundan beri zihninde yer etmiş bir düşüncenin yanı sıra yaşadığı dönemin siyâsi-sosyal huzursuzluk ve çalkantılarıyla ilgili bir durumdur.<sup>44</sup> Güçlü Şîî eğilimleri olan bir Sünnî diye nitelendirilen<sup>45</sup> Nurbahş'ın mehdîliği konusunda zamanla takipçileri arasında iki farklı yaklaşım oluşmuştur: Bazıları onun mehdîliğini, sadece mehdî (hidâyet edici) kelimesinin sözlük anlamıyla sınırlarken; bazıları da bunun mezhepler arasındaki farklılığın ortadan kaldırılması ve yeni bir İslâmî yorumun getirilmesinden ibaret olduğunu öne sürmüştür.<sup>46</sup>

## V. Tasavvufun Safevîler Dönemindeki Genel Durumu

Safeviyye tarîkatının, İbrahim Zâhid Gîlânî (ö. 700/1301)'nin halifesi Safiyyüddîn Erdebîlî (ö. 735/1334) tarafından kurulduğu bilinmektedir. Tarîkatın kurucusundan itibaren Sünnî karakterini uzun süre muhafaza ettiği, fakat Şeyh Cüneyd'le beraber bazı Şîîlik emâreleri göstermeye başladığı anlaşılmaktadır.<sup>47</sup> İşte böyle bir geleneğin mirasçısı olan Şah İsmail, 907/1501'de Tebriz'de Safevî Devleti'nin resmî mezhebinin On İki İmam Şîîliği olduğunu ilan ederken, Safevî coğrafyasının yanı sıra başkent Tebriz'de yaşayanların da çoğu Sünnîlerdir.<sup>48</sup> Üstelik insanların Şîîliğin ne olduğunu, hangi kelâmî

44 Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, ss. 87-88.

45 Bk. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 213. Şeybî de Muhammed Nurbahş'ın Şîîliğinin kesin olmadığını, fakat İran'daki bu tip hareketlerin Şîîlik emareleri gösterdiğini belirtir. Bk. Şeybî, *es-Sıla*, c. II, ss. 302-303.

46 Bk. Necdet Tosun, "Nurbahşîyye", *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII, s. 248. Muhammed Nurbahş, imâmetin "hakikî ve izâfî" olmak üzere ikiye ayrıldığını, hakikî imâmetin sıfatları, şartları ve rükünleri bulunduğunu belirterek, bunların hepsinin sadece Hz. Ali'de birleştiğini söylemektedir. Onun dışındakiler ise yukarıda zikredilen esaslardan sahip olabildikleri kadarıyla imamdırlar. Dolayısıyla onların imâmeti hakikî değil, izâfîdir. Bk. Nurbahş, *er-Risâletü'l-i'tikâdiyye*, haz.: M. Molé, "Professions de foi de deux Kubrewis: Ali-i Hamadâni et Muhammad Nurbahş" içinde, *Bulletin D'études Orientales*, 1961-62, sayı: 17, s. 197.

47 Tarîkat hakkında bk. Reşat Öngören, "Safeviyye", *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, ss. 460-461.

48 Şah İsmail Cuma hutbesinde on iki imam Şîîliğini ilan edeceğini söyleyince yanındaki bazı danışmanları Tebriz'de iki-üç yüz bin insanın yaşadığını ve uzun zamandır kürsülerden Şîîliğin öğretilmediğini belirterek insanların "Şîî padişah istemiyoruz" diye tepki

ve hukukî temellere dayandığını öğrenebilecekleri neredeyse hiçbir kaynak yoktur. Dönemin tarihçisi Hasan-ı Rumlu (ö. 985/1577)'nun zikrettiğine göre elde bulunan tek eser, İbn Mutahhar el-Hillî'nin *Kavâidü'l-İslâm* adlı eseridir. Bu kitap, yeni devletin ve mezhebin temeli olmuştur.<sup>49</sup>

Şah İsmail'in böyle riskli bir karar vermesinin elbette farklı sebepleri vardı. Zira o, şahsî düşünceleri kadar kendisini iktidara taşıyan Kızılbaşların eğilimlerini de dikkate almak zorundaydı. Savory'e göre Şah'ın böyle bir uygulamayı başlatmasının ardında muhtemelen yeni kurulan devleti, güçlü Sünnî komşusu Osmanlı'dan farklılaştıracak bir ideoloji ile destekleme arzusu yatıyordu. Woods'a göre de yerleşik ve göçebe topluluklar tadrîci olarak Şîilik semsiyesi altında toplanarak Türk-Tâcık bölünmesinin önüne geçilebildi.<sup>50</sup>

Abbâs İkbâl, Şah İsmail'in bu mezhebi halka zorla benimsettiğini ve bu uğurda bazılarını öldürtmekten çekinmediğini, fakat böylece İran'da mezheb birliğini sağladığını ve saldırgan Osmanlılara karşı halkını koruduğunu belirtmektedir.<sup>51</sup> Kesrevî ise Sünnî-Şâfiî bir âileden gelen Safevîlerin Şeyh Cüneyd döneminden itibaren şahlık hevesine kapılmalarıyla birlikte Şîiliğe yöneldiklerini, Sünnî Şirvanşahların elinden çok çektikleri için onların Şîiliğinin Ali sevgisinden ziyade Muâviye buğzuna dayandığını ileri sürmektedir.<sup>52</sup>

göstermelerinden korktuklarını söylemişlerdir. Bk. *Âlemârâ-yı Safevî*, haz.: Yedullah Şükri, İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, Tahran 1350, ss. 64-65.

49 Bk. Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-Tevârih: A Chronicle of The Early Safawis Being The Ahsanu't-Tawarikh of Hasan-ı Rumlu vol. I. (Persian Text)*, edit.: C. N. Seddon, Oriental Institute, Baroda 1931, s. 61; Arjomand, *The Shadow of God*, s. 106. Uyar, Rumlu'nun *Kavâidü'l-İslâm* şeklinde verdiği kitap isminin, Hillî'nin bu isimde bir eserin bulunmamasından dolayı *Kavâidü'l-ahkâm* olması gerektiğini söylemektedir. Bk. Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîasi'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*, s. 139.

50 Bk. R. M. Savory, "Safawids", *The Encyclopedia of Islam-New Edition*, E. J. Brill, Leiden 1995, c. VIII, s. 765; Savory, "Safavid Persia", *The Cambridge History of Islam*, edit.: P. M. Holt-K. S. Lambton-Bernard Lewis, Cambridge University Press, Cambridge 1970, c. VI, s. 398; John E. Woods, *The Aqquyunlu, Clan, Confederation, Empire, A Study in 15th/9th Century Turko-Iranian Politics*, Bibliotheca Islamica, Chigago 1976, ss. 181-182. Ayrıca bk. Richard Tapper, *İran'ın Sınır Boylarında Göçebeler*, çev.: F. Dilek Özdemir, İmge Kitabevi, Ankara 2004, ss. 82-83; Parsâdüst, *Şah İsmail-i Evvel*, ss. 694-697; Muhammed Kerim Yusuf Cemâli, *Teşkil-i Devlet-i Safevî*, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, İsfahan 1372, ss. 150-151; Çelenk, 16. Ve 17. *Yüzyıllarda Safevî Şîiliği*, s. 123; Sayın Dalkıran, "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şîî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2002, sayı: 18, ss. 55-102.

51 Abbâs İkbâl-i Aştıyânî, *Târîh-i Mufassal-ı İrân: Ez Sadr-ı İslâm Tâ İnkırâz-ı Kaçariyye*, haz.: Muhammed Debîr Siyâkî, Kitâbhâne-i Hayyam, Tahran ts., ss. 667-668.

52 Ahmed Kesrevî, *Şeyh Safî ve Tebâreş*, yy., Tahran 1976, ss. 58-59.

Neticede Safevîler kuruluşunun ilk asrında dört sahada sıkı bir Şîîleştirme politikası izlediler: Bunlar, Kızılbaşların temsil ettiği mehdîci/gulûv fikirlerin yok edilmesi, halk arasında yaygın olan sûfîliğin bastırılması, Sünnîliğin baskı altına alınması ve On İki İmam Şîîliğinin propagandası şeklinde sıralanabilir.<sup>53</sup>

Konumuz açısından burada şu sorunun cevabını bulmaya çalışacağız: Sünnî bir tarîkatın içinden çıkan Şîî bir devlet –iddia edildiği gibi– eğer tasavvufun/tarîkatların Şîîliği kabul edişi kolaylaştırıcı bir etkisi olduğuna inanıyordusa, niçin bunları yaygınlaştırma yoluna gitmedi de zecrî tedbirlerle bastırmaya çalıştı?

Bilindiği üzere Safevîler, daha önceki Şîî ulemânın tasavvufa/tarîkatlara muhâlif tutumunu tevârüs etmişlerdir. Hatta bunu daha da ileri götürüp ellerindeki devlet gücüyle tarîkatlara karşı baskıcı ve cezâlandırıcı bir politika izlemişlerdir. Şah İsmail başlangıçta bazı sûfîlerle uzlaşmacı bir tutum<sup>54</sup> sergilemişse de ilk yıllarından itibaren Safevîlerin hâkim oldukları coğrafyada faaliyet gösteren bütün tarîkatlar hızla düşüşe geçmişler ve zamanla Şîîliğini ilan eden birkaçı hariç bu topraklardan silinmişlerdir. *Ravzâtü'l-Cinân* müellifinin şu sözleri devletin ilk şâhından itibaren bu politikanın nasıl uygulamaya geçtiğini açıkça göstermektedir:

*“Şah İsmail Safevî zamanında bütün silsileler/tarîkatlar darmadağın hale getirilmiş, onların seleflerine ait kabirler hiçbir iz kalmayacak şekilde yok edilmiştir.”*<sup>55</sup>

Tarâik yazarı Şîrâzî de şu sözleriyle onu teyit etmektedir:

*“Cenâb-ı Şah İsmail, ehl-i sünnet şeyhlerinin hankâhlarına varıyor, onları yıktırıyor ve söz konusu meşâyihin hile ve aldatmacalarını insanlara açıkça gösteriyordu.”*<sup>56</sup>

İlk dönemden itibaren Hz. Ebu Bekir’e ulaşan bir silsileyi esas alan ve Şîîlik karşıtı bir tavır sergileyen Nakşibendiyye de Safevî düşmanlığından payını almıştır. Kazvinli Şeyh Ali Kürdî (ö. 925/1519)’nin öldürülmesi ve bazı şeyhlerin zorunlu olarak Osmanlı ülkesine göç etmeleri bunu teyit etmektedir.

53 Arjomand, *The Shadow of God*, s. 109.

54 Mesela Şah İsmail, Azerbaycan’da tarîkat faaliyetlerinde bulunan ve Sünnî olduğu bilinen Kübrevî şeyhi Emir Seyyid Ahmed Lâlâ’ya dokunmamış ve hatta onun oğlu Emir Şihâbüddîn Lâlâ’yı da kısa bir süreliğine Sadr makamına tayin etmiştir. Bk. Arjomand, *The Shadow of God*, s. 114. Kanaatimizce Şah’ın bu kararında söz konusu âilenin gücü ve toplumsal nüfuzu çok etkili olmuştur.

55 Bk. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, c. I, ss. 490-491.

56 Mâsum Ali Şah, *Tarâik*, c. I, s. 283.

Safevîler 916/1510'da Nakşibendiyye'nin güçlü olduğu Herat'ı ele geçirince Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492)'nin cesedini mezarından çıkarıp yok etmeye bile yeltenmişlerdir. Bu yüzden pek çok Nakşî şeyhi kendi ülkesini terk etmek zorunda kalmıştır.<sup>57</sup>

Safevî tehlikesini sezen Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1487)'nin kardeşi Mevlânâ Alaaddîn (ö. 867/1462-63)'in Tebriz'deki tekkesinden ayrılmasının ardından İbrahim Gülşenî (ö. 940/1534)'nin de Tebriz'i terk etmesi Halvetîlik'in Safevî topraklarından silinmesi anlamına geliyordu.<sup>58</sup> Mevlevîler de aynı şekilde baskı altındaydı. Bir evde *Mesnevî* bulundurmamak tehlikeli görülüyordu. Hatta bu tarîkate mensup bazı kişiler Şah Tahmasb (ö. 984/1576) tarafından İran'dan sürüldü.<sup>59</sup> Herkes onlar kadar şanslı değildi. Zira Şah İsmail 909/1503'te Fars'ı ele geçirdiğinde, sadece Kâzerûniyye tarikatının kurucusu Ebu İshak Kâzerûnî (ö. 426/1035)'nin türbesinin tahrip edilmesiyle yetinilmedi, aynı zamanda bu tarîkate bağlı dört bin kadar insan katliama tabi tutuldu.<sup>60</sup>

Tarihçi İskender Bey Türkmân'ın anlattıklarına bakacak olursak, Safevîlerin sûfiler aleyhindeki faaliyetlerinin sadece ehl-i sünnet meşâyihini kapsamadığını, hatta onların kendi tarikatlarına –Safeviyye- mensup kişileri bile öldürtmekten çekinmediklerini görmekteyiz. Müellifin kaydettiğine göre Kazvin Dârûğası<sup>61</sup> ile sûfiler<sup>62</sup> arasında bir alışveriş sırasında tartışma çıkmıştır. Sûfiler, Dârûğaya ve adamlarına karşı koyunca haber Şah İsmail

57 Safevîler'in Nakşibendiyye'ye karşı tutumları için bk. Hamid Algar, *Nakşibendîlik*, haz.: A. Cüneyd Köksal, İnsan Yay., İstanbul 2007, ss. 161-215. Arjomand, sadece Câmî'nin değil şeyhi Kaşgârî'nin türbesinin de tahrip edildiğini belirtir. Bk. Arjomand, *The Shadow of God*, s. 112. Albert Hourani'ye göreyse Nakşîler baskı ve zulümden de öte imha edilmişlerdir. Bk. Hourani, "Aspects of Islamic Culture: Introduction", *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, ed. Thomass Naff-Roger Owen, Southern Illinois University, Carbondale 1977, s. 274.

58 Arjomand, *The Shadow of God*, s. 113. Gülşenî'nin siyâsilerle ilişkileri ve seyahatleri hakkında bk. Himmet Konur, *İbrâhîm Gülşenî, Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İnsan Yay., İstanbul 2000, ss. 110-128.

59 Jan Rypka, *History of Iranian Literature*, D. Reidel Publishing, Dordrecht 1968, s. 294.

60 Arjomand, *The Shadow of God*, s. 112.

61 Dârûğa, şehrin idâri ve mâli işlerinden sorumlu görevlisidir.

62 Şeyh Cüneyd ve Haydar'ın taraftarlarına sûfiler deniyordu. Şah İsmail zamanında onun takipçileri ve ordu mensupları Kızılbaş olarak anılırken sûfî unvanı daha çok Rumlu, Şamlu ve Kacar aşiretlerine mensup şöhretli eski sûfiler ve Safevî tarikatının müridleri gibi sınırlı sayıdaki bir grup insana veriliyordu. Bk. Hüseyin Mirçâferî, "Tasavvuf ve Safevîler Döneminde Sûfî Kelimesinin Anlamındaki Aşamalı Değişim", çev.: Sağıp Atlı, *Sûfî Araştırmaları-Sufi Studies*, Manisa 2013, c. 3, sayı: 5, ss. 107-114.

Mirzâ'ya ulaştırılmıştır. Onun da sûfiler tâfesiyle arası hiç iyi değildir. Bundan dolayı bütün emirlerine hazırlanıp bu kişilerin üzerine yürümelerini ve onları öldürmelerini emretmiştir. Sûfiler bu durumu anlayınca üzerlerindeki silahları atıp kaçmışlardır. Kızılbaş gaziler de onları takip etmişler ve Turfetü'l-Aynî denilen bir yerde onlardan takriben beş yüz kişiyi katletmişlerdir.<sup>63</sup>

XI/XVII. asırda Safevî devlet kimliği iyice oturup, tarîkat yapısından tamamen uzaklaşılınca devlet bürokrasisini oluşturan ulemânın sûfilere olan baskısı ve reddiyeleri daha da artmıştır.<sup>64</sup> Zira ulemâ, dînî anlayışları başlangıçta büyük oranda tasavvuf etrafında şekillenen, fakat zamanla aşırı mehdîci ve tasavvufu bağdaşmayacak heretik söylemlere yönelen Kızılbaşların bütün inanç ve uygulamalarını tasavvuf olarak kabul etmiştir.<sup>65</sup> Dolayısıyla din adamları sınıfının otoritesine dayalı bir devlet düzeni güçlenirken ve Şîî-sûfî duygular taşıyan Kızılbaşların yönetimdeki etkisi kırılmaya çalışılırken tasavvuf da hedef tahtasına konulmuştur. Böylece ulemâ hem gücünü iyice pekiştirmeyi hem de kendi anlattıklarının gerçek, diğerlerinse sahte ve uydurma olduğunu halka benimsetmeyi arzulamıştır. Sûfiler ve gelenekleri o kadar çok eleştirilmiştir ki irfâna meyilli hakimler bile Fıkıh alanında uzmanlaşmış ulemânın sert tepkilerinden çekinerek tasavvuf erbâbını yerme gereği duymuştur.<sup>66</sup> Böylece nazarî planda bir irfân anlayışı kısmen yaşama imkânı bulduysa da tasavvufun uygulama sahası olan tarîkat âdâb ve erkânı ile şeyh-mürîd ilişkileri yok olmaya mahkûm edilmiştir.

63 İskender Bey Türkân, *Târîh-i Âlemârâ-yı Abbâsi*, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran 1314, c. I, ss. 208-209. Burada kasdedilen II. Şâh İsmail (ö. 985/1578)'dir. Onun sûfilere karşı sert tutumu bilinmektedir. Bazı sûfileri ve Kızılbaşları öldürtmekten çekinmemiştir. Halîfetü'l-Hulefâ mevkiinde bulunan, yani bütün tarîkat faaliyetlerinden sorumlu olan Hüseyin Kuli Hulefâ'ya bile işkence etmekten çekinmemiştir. Bk. Ahmed Temîm Dârî, *İrfân ve Edeb Der Asr-ı Safevî*, İntişârât-ı Hikmet, yy., 1372, c. I, ss. 51-52.

64 Mîr Masum Ali Şâh eserinde tasavvuf aleyhinde eser yazan bazı kişileri zikreder. Bk. *Tarâik*, c. I, ss. 174-186. Tasavvuf karşıtı reddiyeler hususunda ayrıca bk. Resûl Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Safevî*, Neşr-i İlm, Tahran 1388, c. I, ss. 747-882; Andrew J. Newman, "Sufism and Anti-Sufism in Safavid Iran: The Authorship of The Hadiqat al-Shia Revisited", *Iran: British Institute of Persian Studies*, 1999, sayı: 37, ss. 95-108; Uyar, "Safevî Devleti'nde Tasavvuftan Teşeyyu'a (İmâmiyye Şîası) Geçiş", ss. 125-131; Mongol Bayat, "Kaçar Dönemi İran'ında Tasavvuf Karşıtlığı", çev.: Abdullah Kartal, *Uluadağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2004, c. 13, sayı: 1, ss. 229-243.

65 Kathryn Babayan, *The Waning of The Qizilbash: The Spiritual and The Temporal in Seventeenth Century Iran*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, 1993, s. 70, 139.

66 Örneğin Molla Sadrâ *Kesrû'l-Esnâm* adlı eserinde gulât ile sûfiler arasını ayırmaya çalışır ve bazı derviş geleneklerini sert bir biçimde eleştirir. Çünkü o, ulemânın gerçek sûfiler ile diğerleri arasında bir fark gözetmediğini ve kendisi gibi irfânla uğraşan kişilerin de tehlikeli görüldüğünü biliyordu. Bk. Babayan, *The Waning*, s. 138.

Safevîler döneminde kısmî olarak varlıklarını koruyan ve bugüne kadar gelebilen tarikatlar sadece Nimetullahiyye ile Kübreviyye'nin kollarından olan Zehebiyye ve Nurbahşiyye'dir. Bunların arasında bütün Safevî tarihi boyunca aktif kalabilmeyi başarmış tek tarikat ise Zehebiyye'dir. O da ağırlıklı olarak Şiraz merkezli bir faaliyet yürütmüştür. Kendilerini sahv erbabı olarak nitelendiren bu ekol mensupları daha çok uzlaşmacı ve entelektüel bir tasavvufî hayatı takip etmişlerdir.<sup>67</sup>

Kübreviyye'nin diğer kolu Nurbahşiyye ise Muhammed Nurbahş'ın vefâtından sonra oğlu Şah Kâsım Feyzbahş (ö. 917/1511) tarafından devam ettirilmiştir.<sup>68</sup> Nurbahşiyye'nin İran coğrafyasındaki varlığı, Feyzbahş'ın halifeleri vasıtasıyla sürdürülse de bu yapının İran dışında daha rahat bir yayılma imkânına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira Şâh Kâsım'ın bir diğer halifesi Şemseddîn Irâkî (ö. 932/1526) ile tarikat, Keşmir'e kadar ulaşmıştır. Fakat bu bölgenin hâkimi Mirzâ Haydar Duğlât (ö. 957/1551)'in takibine uğrayan Nurbahşîler, Keşmir'de rahat bir faaliyet gösteremedikleri için Pakistan'ın özellikle kuzey dağlık bölgelerine doğru çekilmişlerdir. Bugün başta Baltistan olmak üzere, Pakistan'ın diğer bazı büyük şehirlerinde de pek çok Nurbahşî mensubu yaşamaktadır. Bu kişiler Sünnîlik ile Şîlik karışımı bazı inanç ve ibâdet biçimlerini devam ettirmektedirler. Ayrıca İran'da da küçük bir Nurbahşî grubu faaliyetini sürdürmektedir.<sup>69</sup>

Adını Sünnî bir seyyidler âilesinden gelen Şah Nimetullah-i Velî (ö. 834/1431)'den alan Nimetullahiyye tarikatı, Safevî Devleti kuruluncaya kadar Orta Asya'da ve İran'da bir hayli yaygınlaşmıştı. Safevîler iktidara geldiğinde tarikatın biri Kirman'da diğeri Hindistan/Dekken'de olmak üzere iki merkezi vardı. Buralar Şah Nimetullah'ın torunları tarafından idare ediliyordu. Safevîler kuruluşlarının ilk asrında iyi bir örgütlenme ağına

67 Zehebiyye hakkında bk. Esedullah Hâverî, *Zehebiyye: Tasavvuf-i İlmî-Âsâr-ı Edebi*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1362; Ata Anzali, "The Emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran", *Journal of Sufi Studies*, 2013, sayı: 2, ss. 149-175; Leonard Lewisohn, "An introduction to the history of modern Persian Sufism, Part II: A socio-cultural profile of Sufism, from the Dhahabi revival to the present day", *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, 1999, sayı: 1, ss. 36-59.

68 Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, c. II, ss. 148-149.

69 Nurbahşiyye'nin Muhammed Nurbahş'tan sonraki dönemi hakkında bk. Shahzad Bashir, "After The Messiah: The Nurbakhshiyeh in Late Timurid and Early Safavid Times", *Society and Culture in The Early Modern Middle East, Studies on Iran in The Safavid Period*, edit.: Andrew J. Newman, Brill, Leiden 2003, ss. 295-313; Andreas Rieck, "The Nurbakhshis of Baltistan-Crisis and Revival of A Five Centuries Old Community", *Die Welt Des Islams*, 1995, sayı: 2, ss. 159-188.

sahip olan ve Türkmenler de dâhil halk üzerinde büyük nüfûzu bulunan bu tarîkatla iyi ilişkiler geliştirmeye çalıştılar. Mesela Nimetullâhî şeyhleriyle Safevî âilesi arasında pek çok evlilik gerçekleşti. Yine Nimetullahiyye'nin Yezd'deki şeyhi Mîr Nizâmüddîn Abdülbâkî (ö. 920/1514), 917/1511'de Şah İsmail tarafından önce "Sadr", ardından "Emîrül-Ümerâ" ve daha sonra da "Vekîl-i Nefs-i Nefs-i Hümâyün" olarak atandı. Muhtemelen tarîkat da bu sırada Şîleşti. Fakat bir müddet sonra Nimetullahiyye içinde politik arzular belirmeye başlayınca iyi ilişkiler sona erdi ve bu tarîkat, faaliyet sahasını daha çok Hindistan'a kaydırmak zorunda kaldı.<sup>70</sup> XII/XVIII. asrın ikinci yarısından sonra Mir Masum Ali Şah'la İran'da tekrar yayılma zemini arayan Nimetullâhiyye Mîr Mâsum Ali Şah (ö. 1212/1797)'ın ve onu takip eden Nûr Ali Şah (ö. 1213/1798)'ın öldürülmeleri başta olmak üzere pek çok zorlukla karşılaştı.<sup>71</sup>

Bütün bu anlatılanlardan sonra aklımıza yine de şöyle bir soru gelebilir: Nimetullahiyye, Nurbahşiyye ve Zehebiyye gibi günümüze kadar ulaşmış olan tarîkatlar nasıl yaşama imkânı bulabildiler? Araştırmalarımızdan çıkardığımız kadarıyla bu soruya cevap olarak şunları söyleyebiliriz: Öncelikle bahsi geçen bu tarîkatlar hemen değilse bile bir müddet sonra Şîleştiler. Toplumsal baskı nedeniyle müntesibleri gittikçe azalan bu yollar özellikle siyâsi ve ekonomik çıkar ilişkilerinden kendilerini uzak tutmaya çalıştılar. Şah II. Abbas (ö. 1077/1666) devri gibi bazı dönemlerde tasavvuf ehline gösterilen kısmî rahatlıktan istifâde ettiler.<sup>72</sup> Ulemânın reddiyelerine karşı fazla ses çıkarmadılar/çıkaramadılar. Baskılar arttığı anda aynı zamanda tasavvufî bir terbiye metodu olan seyahati tercih ettiler.<sup>73</sup> Çok kalabalık olmadıkları için yer değiştirmeleri kolay oluyordu ve bazı bölgelerde varlıklarına izin veriliyordu. Söz konusu gruplar tarîkat ritüellerinde de büyük oranda değişikliğe gittiler. Semâ' ve mûsikî ile yapılan zikirlerden ziyade Kur'an tilâvetine, hadis

70 Bu konuda geniş bilgi için bk. Michael Connel, *The Nimatullahi Sayyids of Taft; A Study of Evolution of a Late Medieval Iranian Sufi Tarikah*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard University, 2004, ss. 189-243. Ayrıca bk. Mahmud Erol Kılıç, "Nîmetullâh-ı Velî", *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII, ss. 133-135.

71 Bu hususta bk. William Ronald Royce, *Mir Ma'sum Ali Shah and The Nî'mat Allahi Revival 1776-77 to 1796-97: A Study Of Sufism and It's Opponents in Late Eighteenth Century Iran*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, 1979.

72 Muhsin Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, çev.: Ali Ertuğrul-Süleyman Gökbulut, Büyüyen Ay Yay., İstanbul 2013, s. 274.

73 Algar'ın belirttiği gibi hacca gitmek, Safevî zulmünden kaçmayı kolaylaştırmak için kimi zaman kullanılan bir bahane niteliğindedir. Bk. Algar, *Nakşibendîler*, s. 191.

kıraatine ve ehl-i beyt övgüsüne dayanan toplantılar yapmaya başladılar.<sup>74</sup> Böylece toplumda az da olsa varlıklarını sürdürmeyi başardılar.

## Sonuç

Bugüne kadar yapılan araştırmalarda Şiilik ile tasavvuf arasındaki bir ilişkiden bahsedildiğinde, çoğu kez tasavvufun doğuşu, gelişmesi, bazı şahısları ve kavramları üzerindeki Şiî etkisi kast edilegelmiştir. Dolayısıyla bu ilişkide etken taraf hep Şiîliktir. Genellikle Şiî dünya görüşünün ve inanç esaslarının tasavvufu alakalı değerlendirmeleri esas kabul edilerek bir araştırmaya başlanılmaktadır. Söz konusu çalışmalarda dikkat çeken yön, indirgemeci bir yaklaşımla meseleye sadece Şiîliğin tesiri açısından bakmak ve tasavvufun ürettiği bilgileri ve İslâm düşüncesine yaptığı katkıları görmezden gelmektir. Bunda belki mezhebin tasavvufa/tarıkata göre daha geniş bir şemsiye sunmasının payı vardır. Fakat bu bakış, neredeyse aynı zamanlarda teşekkül eden iki yapıdan birini diğerinin ürünü görme gibi bir kolaycılığa da kapı aralamaktadır.

Safevîler öncesi devre gelindiğinde her nedense tasavvufun Şiîliğe katkı sunmasından ve Şiîleşmenin önünü açtığından söz edilmeye başlanmaktadır. Bakış açısındaki bu değişim ve kırılma, tarihin belli bir dönemine odaklanıp öncesinde oluşmuş geleneği ve birikimi görmezden gelmek demektir. Zira 1500'lere gelinceye kadar hem Şiilik hem de tasavvuf dayandıkları esasları belirlemiş, gelişimini tamamlamış ve hatta pek çok fırka ve tarikat halinde müesseseleşmiştir. Safevîler devrinde yapılan, On İki İmam Şiîliğini devletin resmi mezhebi haline getirmek ve gerektiğinde zorla yaymaktır. Bundan en büyük darbeyi yiyen taraf Sünnî ulemâ ve tarikatlar olmuştur. Hal böyleyken ortak bazı şahıslara ve kavramlara sahip diye tasavvufu Şiîliğin yayılmasına hizmet eder bir şekilde sunmak hem tarihsel süreci doğru okuyamamak hem de Safevîlerin kendilerini iktidara taşıyan Kızılbaşlar da dâhil diğer pek çok kesime yaptığı baskıyı görmezden gelmek demektir.

Kanaatimizce Safevîlerin Şiîliği ilanı daha çok siyâsi nedenlere dayanmaktadır. Hem komşularının Sünnî olması hem de kendilerini iktidara taşıyan zümrelerin kitâbî mânâda olmasa bile Şiîliğin bazı unsurlarına sıkı sıkıya bağlılık göstermesi Şah İsmail'in tercihinde çok büyük bir rol

74 Zehebiyye meşâyihinden Pervîzî bu duruma işaret etmektedir. Bk. Şemseddîn Pervîzî, *Tezkiretü'l-Evliyâ, Çâphâne-i Rızâî, Tebriz 1332, ss. 295-296.*



oynamıştır. Kaldı ki Safevîleri iktidara taşıyan esas gücün tasavvuf olduğunu iddia etmek de çok yanıltıcıdır. Bu unsur onlara ruhânî bir boyut bahsettiği için elbette önemlidir. Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'ın merkezle ilişkileri problemlili olan aşiretlerin dikkatlerini çekmede şeyh kimlikleri etkili olmuştur. Fakat bizce onları şahlığa taşıyan daha çok Akkoyunlular (1340-1514)'la sıhriyet bağı kurmaları<sup>75</sup>, dolayısıyla doğrudan siyasetin bir parçası haline gelmeleridir. Devrin şartlarını da iyi gözlemleyen Safevîler, kitleleri harekete geçirebilecek mehdî anlayışını kullanarak siyâsi/dünyevî gayelerini gerçekleştirebilmişlerdir. Fakat diğer hareketler, mesela Muhammed Nurbahş böyle bir siyâsi bağlantıya ve Kızılbaşlar gibi savaşçı destekçilere sahip olmadığı için Safevîlerle aynı sonuca ulaşamamıştır.

Tasavvufun Şîîliğin yayılmasını kolaylaştırdığı tezi de bizce Safevîleri iktidara taşıyan gücün tasavvuf olduğu iddiası gibi fazlaca abartılıdır. Çünkü yaşanan süreç ve Safevîlerin tarikatlarla ilişkileri bu tezi desteklemekten oldukça uzaktır. Bir kere Safevîler kendileri de bir tarikat yapısı içinden doğdukları ve tarikatların toplumsal ve siyasal gücünü çok iyi bildikleri için diğer tarikatları ve dinî/siyâsi hareketleri en başından beri rakip olarak görmüşler ve buna uygun bir siyâset tarzı benimsemişlerdir. Bunu kendilerine bürokratik bir meşruiyet arayan ulemânın da desteklemesi aslında en çok Safevî şahlarının işine gelmiştir. Böylece onlar baskı ve yıldırma politikaları için dinî bir cevaz da bulmuşlardır. Aslında Safevîlerin Sünnî tarikatların yanı sıra Şîî tarikatları da sindirme girişimi, meselenin sadece geçici/konjonktürel bir mâhiyet arz etmediğini, daha derinlerdeki bir anlayışa dayandığını ortaya koymaktadır. Bu da Şîî dünya görüşünde tarikat tipi hareketlere yer olmadığıdır.

## Kaynakça

*Âlemârâ-yı Safevî*, haz.: Yedullah Şükrî, İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, Tahran 1350.

Algar, Hamid, "Some Observations on Religion in Safavid Persia", *Iranian Studies: Journal of The Society for Iranian Studies*, Toronto 1974, c. 7, sayı: 1-2, ss. 287-293.

Algar, Hamid, *Nakşibendîlik*, haz.: A. Cüneyd Köksal, İnsan Yay., İstanbul 2007.

Âmülî, Seyyid Haydar, *Câmi'ü'l-esrâr ve menba'ü'l-envâr*, haz.: Osman Yahya-Henry

75 Muhsin Keyanî'ye göre de tarihî ve içtimâî şartlara ilave olarak anne tarafından saltanat ve şehzâdelikle kurdukları bu bağ, muhtemelen onları cihangirlik yoluna çeken en önemli âmil olmuştur. Bk. Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, s. 270.

- Corbin, Encümen-i İrânşinâsî-yi Fransa, Tahran 1989.
- Anzali, Ata, "The Emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran", *Journal of Sufi Studies*, 2013, sayı: 2, ss. 149-175.
- Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and The Hidden Imam*, The University of Chicago Press, Chicago 1984.
- Aştıyânî, Abbâs İkbâl-i, *Târîh-i Mufasssal-ı İrân: Ez Sadr-ı İslâm Tâ İnkırâz-ı Kaçariyye*, haz.: Muhammed Debîr Siyâkî, Kitâbhâne-i Hayyam, Tahran ts.
- Ay, Zahide, *Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği ve Tasavvuf*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- Babayan, Kathryn, *The Waning of the Qizilbash: The Spiritual and The Temporal in Seventeenth Century Iran*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, 1993.
- Bashir, Shahzad, "After The Messiah: The Nurbakhshiyeh in Late Timurid and Early Safavid Times", *Society and Culture in The Early Modern Middle East, Studies on Iran in The Safavid Period*, edit.: Andrew J. Newman, Brill, Leiden 2003.
- Bashir, Shahzad, *Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yale University, 1997.
- Bausani, Alessandro, "Religion Under The Mongols", *The Cambridge History of Iran*, edit.: J. A. Boyle, Cambridge University Press, Cambridge 1968.
- Bausani, Alessandro, *The Persians*, çev.: J. B. Doone, Elek Books, London 1975.
- Bayat, Mongol, "Kaçar Dönemi İrân'ında Tasavvuf Karşıtlığı", çev.: Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2004, c. 13, sayı: 1, ss. 229-243.
- Ca'feriyân, Resûl, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Safevî*, Neşr-i İlm, Tahran 1388.
- Cebecioğlu, Ethem, "Haydar el-Âmülî", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII, ss. 26-27.
- Cemâli, Muhammed Kerim, *Teşkil-i Devlet-i Safevî*, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, İsfahan 1372.
- Connel, Michael, *The Nimatullahi Sayyids of Taft; A Study of Evolution of a Late Medieval Iranian Sufi Tarikah*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard University, 2004.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 2002.
- Çelenk, Mehmet, *16. Ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.
- Daftary, Farhad, *Muhalif İslamın 1400 Yılı: İsmaililer-Tarih ve Kuram*, çev.: Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara 2001.
- Dalkıran, Sayın, "İrân Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şiî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İrân'a Bakışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2002, sayı: 18, ss. 55-102.
- Dârî, Ahmed Temîm, *İrfân ve Edeb Der Asr-ı Safevî*, İntişârât-ı Hikmet, yy.,1372.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, "İsnâşaeriyye", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII, ss. 142-147.
- Gökbulut, Süleyman, "Sünnî Bir Tarikatın Şiileşen Kolları: Kübreviyye-Şiîlik İlişkisi", *Marife*, Konya 2009, c. 8, sayı: 3, ss. 285-308.
- Gökbulut, Süleyman, *Necmeddîn-i Kübrâ*, İnsan Yay., İstanbul 2010.
- Gündüz, Tufan, "Safevîler", *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, ss. 451-457.

- Hâverî, Esedullah, *Zehebiyye: Tasavvuf-i İlmî-Âsâr-ı Edebî*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1362.
- Hourani, Albert, "Aspects of Islamic Culture: Introduction", *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, edit.: Thomass Naff-Roger Owen, Southern Illinois University, Carbondale 1977.
- Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mahcûb*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996.
- İbn Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1978.
- Jamal, Nadia Eboo, *The Continuity of The Nizari Ismaili Da'wa 1256-1350*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, New York University 1996.
- Kaplan, Doğan, "Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safevîler Öncesi Arka Plan ve Safevî Dönemi Şiîleştirme Politikaları", *Marife*, Konya 2009, c. 8, sayı: 3, ss. 183-203.
- Kara, Mustafa, "Ma'rûf Kerhî ve Tasavvuf-Şia İlişkisi Üzerine", *Hareket*, İstanbul 1980, sayı: 16-17, ss. 3-14.
- Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, tahk. Mahmud Emin en-Nevâvî, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire 1969.
- Kerbelâî, Hâfız Hüseyin, *Ravzâtü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân*, haz.: Cafer Sultan el-Karrâî, İntişârât-ı Sütûde, Tahran 1344.
- Kesrevî, Ahmed, *Şeyh Safî ve Tebâreş*, yy., Tahran 1976.
- Kevserânî, Vecih, *Fakih ve Sultan: Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, çev.: Ramazan Yıldırım, Yeni Zamanlar Yay., İstanbul 2006.
- Keyanî, Muhsin, *Hankahlar Tarihi*, çev.: Ali Ertuğrul-Süleyman Gökbulut, Büyüyen Ay Yay., İstanbul 2013.
- Kılıç, Mahmud Erol, "Ni'metullâh-ı Velî", *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII, ss. 133-135.
- Konur, Himmet, *İbrâhîm Gülşenî, Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm, *Risâle*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1999.
- Lewisohn, Leonard, "An introduction to the history of modern Persian Sufism, Part II: A socio-cultural profile of Sufism, from the Dhahabi revival to he present day", *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, 1999, sayı: 1, ss. 36-59.
- Massignon, M. Louis, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, çev.: İsmet Birkan, Ardıç Yay., Ankara 2006.
- Mazzoui, Michel M., *Shî'ism and The Rise of Safavids*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, 1966.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî*, haz.: Bediüzzaman Firûzanfer, İntişârât-ı Dûstân, Tahran 1384.
- Mircâferî, Hüseyin, "Tasavvuf ve Safevîler Döneminde Sûfi Kelimesinin Anlamındaki Aşamalı Değişim", çev.: Sagıp Atlı, *Sûfi Araştırmaları-Sufi Studies*, Manisa 2013, c. 3, sayı: 5, ss. 107-114.
- Mîrhând, Hamîdüddîn Muhammed, *Ravzatü's-Safâ Fî Sireti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*, haz.: Cemşid Keyânfer, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran 1380.
- Momen, Moojen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Yale University Press, New Haven 1985.

- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Religion in Safavid Persia", *Iranian Studies: Journal of The Society for Iranian Studies*, Toronto 1974, c. 7, sayı: 1-2, ss. 271-286.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Makaleler II*, çev.: Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Tasavvufî Makaleler*, çev.: Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- Newman, Andrew J., "Sufism and Anti-Sufism in Safavid Iran: The Authorship of The Hadiqat al-Shia Revisited", *Iran: British Institute of Persian Studies*, 1999, sayı: 37, ss. 95-108.
- Nurbahş, Muhammed, *er-Risâletü'l-i'tikadiyye*, haz. M. Molé, "Professions de foi de deux Kubrewis: Ali-i Hamadânî et Muhammad Nurbahş" içinde, *Bulletin D'études Orientales*, 1961-62, sayı: 17, ss. 139-203,
- Öngören, Reşat, "Safeviyye", *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, ss. 460-462.
- Öngören, Reşat, "Sünni Bir Tarikattan Şiî Bir Delete: Safeviyye Tarikatı ve İran Safevi Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, İstanbul 1995, sayı: 11, ss. 82-93.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "Moğollar", *DİA*, İstanbul 2005, c. XXX, ss. 225-229.
- Parsâdüst, Menuçehr, *Şah İsmail-i Evvel*, Şirket-i Sihâmî, Tahran 1375.
- Pâzûkî, Şehrâm, "Câmiu'l-Esrâr-ı Seyyid Haydar Âmulî: Câmi-i Tasavvuf ve Teşeyyu", *İrfân-ı Şîî* içinde, haz.: Muhammed Kerîmî Zencânî, İntişârât-ı İtiliât, Tahran 1386.
- Pâzûkî, Şehrâm, "İrfân, Tasavvuf, İslâm ve İran", *Mecmûa-i Makâlât-ı Hemâyiş-i İrfân, İslâm, İran ve İnsân-ı Muâsir*, haz.: Şehrâm Pâzûkî, İntişârât-ı Hakikat, Tahran 1385.
- Pervîzî, Şemseddîn, *Tezkiretül-Evliyâ, Çâphâne-i Rızâî*, Tebriz 1332.
- Petrushevsky, Ilya P., *Islam in Iran*, çev.: Hubert Evans, The Athlone Press, London 1985.
- Pourjavady, Nasrollah-Peter Lamborn Wilson, "Isma'ilis and Ni'matullahis", *Studia Islamica*, 1975, sayı: 41, ss. 113-135.
- Pürcevâdî, Nasrullah, "On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet", çev.: Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2002, c. 11, sayı: 1, ss. 233-242.
- Râzî, Seyyid Murtazâ b. Dâî Hasenî, *Tebziratü'l-avâm fi ma'rifeti makâlâti'l-enâm*, haz.: Abbâs İkbâl, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran 1364.
- Rieck, Andreas, "The Nurbakhshis of Baltistan-Crisis and Revival of A Five Centuries Old Community", *Die Welt Des Islams*, 1995, sayı: 2, ss. 159-188.
- Roemer, H. R., "The Jalayirids, Muzaffarids and Sarbadâr", *The Cambridge History of Iran*, edit.: J. A. Boyle, Cambridge University Press, Cambridge 1968.
- Roemer, H. R., "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, edit.: J. A. Boyle, Cambridge University Press, Cambridge 1968.
- Royce, William Ronald, *Mir Ma'sum Ali Shah and The Ni'mat Allahi Revival 1776-77 to 1796-97: A Study Of Sufism and It's Opponents in Late Eighteenth Century Iran*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, 1979.
- Rumlu, Hasan-ı, *Ahsenü't-Tevârih: A Chronicle of The Early Safawis Being The Ahsanu't-Tauarikh of Hasan-ı Rumlu vol. I. (Persian Text)*, edit.: C. N. Seddon, Oriental Institute, Baroda 1931.
- Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, D. Reidel Publishing, Dordrecht 1968.

- Savory, R. M., "Safavid Persia", *The Cambridge History of Islam*, edit.: P. M. Holt-K. S. Lambton-Bernard Lewis, Cambridge University Press, Cambridge 1970.
- Savory, R. M., "Safawids", *The Encyclopedia of Islam-New Edition*, E. J. Brill, Leiden 1995.
- Seyyid, Kemâl, *Nüshû' ve sukûtu'd-devleti's-safeviyye*, Mektebetü Fedek, Kum 2005.
- Şahin, Hanifi, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, Ötüken Yay., İstanbul 2010.
- Şeybî, Kâmil Mustafa, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*, Dârü'l-Endülüs, Beyrut 1972.
- Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-sâğâniyye*, Merkezü'l-Kâimiyye, Isfahan ts.
- Şîrâzî, Mâsum Ali Şah, *Tarâiku'l-Hakâyık*, haz.: Muhammed Cafer Mahcûb, İntişârât-ı Kitâbhâne-i Senâi, Tahran ts.
- Şüsterî, Nûrullah, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, haz.: Muhammed Debîr Siyâkî, Kitâbfürûş-i İslâmiyye, Tahran 1365.
- Tapper, Richard, *İran'ın Sınır Boylarında Göçebeler*, çev.: F. Dilek Özdemir, İmge Kitabevi, Ankara 2004.
- Tenhâyî, Hüseyin Ebu'l-Hasan, "Nazariyye-i Şeyh Seyyid Haydar Âmulî Der Menzilet-i Tasavvuf ve Sûfî", *İrfân-ı Şîî* içinde, haz.: Muhammed Kerîmî Zencânî, İntişârât-ı İttılâât, Tahran 1386.
- Tosun, Necdet, "Nurbahşiyye", *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII, ss. 248-249.
- Tosun, Necdet, "Silsile", *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVII, ss. 206-207.
- Türkmân, İskender Bey, *Târîh-i Âlemârâ-yı Abbâsî*, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran 1314.
- Usluer, Fatih, *Hurufilik*, Kabcacı Yay., İstanbul 2009.
- Uyar, Mazlum, "Safevî Devleti'nde Tasavvuftan Teşeyyu'a (İmâmiyye Şîasî) Geçiş ve Tasavvufa Karşı Alınan Tavır", *Akademik Araştırmalar*, İstanbul 1999, sayı: 3, ss. 121-137.
- Uyar, Mazlum, "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devleti'nin Ortaya Çıkışı", *Akademik Araştırmalar*, İstanbul 2001, sayı: 7-8, ss. 85-99.
- Uyar, Mazlum, *İmâmiyye Şîasî'nde Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- Woods, John E., *The Aqqyunlu, Clan, Confederation, Empire, A Study in 15th/9th Century Turko-Iranian Politics*, Bibliotheca Islamica, Chigago 1976.
- Yesribî, Seyyid Yahyâ, *İrfan Felsefesi*, çev.: Kenan Çamurcu, İnsan Yay., İstanbul 2010.