



T.C.

TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TARİH ANABİLİM DALI

ORTA ÇAĞ TARİHİ DOKTORA PROGRAMI

VII. YÜZYILDAN XVI. YÜZYILA KADAR İRAN'DA ŞİÎLİK

DOKTORA TEZİ

Kübra GÜN

Birinci Danışman: Doç. Dr. Murat SERDAR

İkinci Danışman: Prof. Dr. Haşim ŞAHİN

TOKAT - 2025

ETİK SÖZLEŞME

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre, Doç. Dr. Murat Serdar danışmanlığında hazırlamış olduğum “VII. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla Kadar İran’da Şiîlik” adlı doktora tezinin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

22/08/2025

Kübra GÜN

JÜRİ KABUL VE ONAY

Kübra GÜN tarafından hazırlanan “**VII. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla Kadar İran’da Şiilik**” adlı tez çalışmasının savunma sınavı 22.08.2025 tarihinde yapılmış olup aşağıda verilen Jüri tarafından Oy Birliği ile Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı/ Orta Çağ Tarihi Bilim Dalı’nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri (Unvanı, Adı Soyadı)**İmzası**

Üye (Başkan): Prof. Dr. Ömer Faruk SÖNMEZ

.....

Üye : Prof. Dr. Abdullah KAYA

.....

Üye : Doç. Dr. Murat SERDAR

.....

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TANRIVERDİ

.....

Üye : Dr. Öğr. Üyesi İsa ERYILMAZ

.....

ONAY

.../.../...

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

TEŞEKKÜR

Öncelikle, akademik rehberliği, yapıcı eleştirileri ve bilgi ve tecrübeleriyle yol gösteren danışmanım Doç. Dr. Murat SERDAR'a ve ikinci danışmanın Haşim ŞAHİN'e; İran'dan göndermiş olduğu kaynaklar ve katkılarından dolayı Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KORKMAZ'a ve Dr. Mikail DEVEBAKAN'a; özveriyle zaman ayırarak tezimin şekillenmesinde ve gelişmesinde önemli katkılar sağlayan Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TANRIVERDİ'ye teşekkürlerimi sunarım.

Değerli Jüri üyeleri Prof. Dr. Ömer Faruk Sönmez'e; Prof. Dr. Abdullah Kaya'ya; Dr. Öğr. Üyesi İsa Eryılmaz hocalarıma desteklerinden ve katkılarından dolayı teşekkürlerimi sunarım.

Nihayet, bu akademik yolculukta da bana ilham veren, sabrını, sevgisini ve anlayışını esirgemeyen, benimle birlikte sabahlayan ablam Doç. Dr. Gülhan DEMİRİZ'e çok teşekkür ederim.

Bu doktora tezini hazırlama süreci, yalnızca akademik bir çalışmanın ürünü değil, aynı zamanda sabır, destek ve ilhamla örülmüş uzun bir yolculuğun da sonucudur. Bu süreçte katkı sağlayan, yanımda olan ve beni yüreklendiren herkese en içten teşekkürlerimi sunmak isterim.

ÖZET

VII. YÜZYILDAN XVI. YÜZYILA KADAR İRAN'DA ŞİİLİK

Gün, Kübra

Doktora, Tarih Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Murat Serdar

İkinci Danışman: Prof. Dr. Haşim Şahin

Ağustos 2025, x + 167 sayfa

Bu çalışmanın temel motivasyonu, İran coğrafyasında Safevîler öncesi dönemde Şiîliğin tarihsel seyrine dair bütüncül ve derinlemesine bir incelemenin literatürde eksik olmasıdır. Özellikle İslamiyet'in İran'da kabulünden itibaren başlayan ve Safevîler döneminde resmiyet kazanmasına kadar uzanan süreçte, Şiîliğin yalnızca itikadî yönüyle değil, aynı zamanda siyasal yapılarla olan ilişkisi de dikkate alınarak ele alınması gereken çok katmanlı bir mesele olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, bu tez çalışması hem Şiîliğin düşünsel ve mezhepsel evrimine ışık tutmakta hem de siyasal yapılarla olan etkileşimlerini irdeleyerek İran'daki mezhepsel dönüşümün arka planını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Literatürde genellikle ayrı ayrı ele alınan Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemleri, bu tezde ilk kez mezhepsel ve sosyopolitik yönleriyle birlikte ve karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Böylece Orta Çağ İran tarihi içinde ihmal edilen bu iki önemli Türkmen hanedanlığının, Şiîliğin yayılma sürecindeki rolü ortaya konmuş, Safevî dönemine giden tarihsel-siyasal zemin bütüncül bir yaklaşımla anlaşılır kılınmıştır. Bu yönüyle çalışma hem mevcut literatürdeki boşluğu doldurmakta hem de ileride yapılacak araştırmalara teorik ve metodolojik bir zemin sunmayı hedeflemektedir.

Başlangıçta esasen siyasî bir muhalefet hareketi olarak ortaya çıkan Şiîlik, zamanla özgün teolojik ilkeleri ve örgütlü yapısıyla bağımsız bir mezhebe dönüşmüştür. Şiîliğin İran topraklarındaki yayılışı, Hz. Ömer döneminde gerçekleşen fetihlerle başlamış, özellikle Emevîler devrinde siyasî nitelikli isyanlar ve direniş hareketleri biçiminde tezahür etmiştir. Abbasîler döneminde ise bu hareketler kurumsallaşmaya başlamış, Şiîliğe bağlı

yerel hanedanlıklar ortaya çıkmıştır. Özellikle Taberistan, Gilan, Kum ve Rey gibi bölgelerde Şîî düşüncenin entelektüel ve toplumsal etkisi daha belirgin hâle gelmiştir.

XIII. yüzyıldan itibaren Moğol istilası ve İlhanlılar döneminde yaşanan siyasal kırılmalar, Şîîliğin yapısal dönüşümünü hızlandırmıştır. Bu süreçte Serbedârîler gibi heterodoks Şîî yapılar ortaya çıkmış, özellikle Horasan ve çevresinde toplumsal tabanı güçlü dini-siyasi hareketlere dönüşmüşlerdir. XIV. yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkan Karakoyunlular ve Akkoyunlular gibi Türkmen kökenli hanedanlar döneminde ise Şîîliğin toplumsal etkisi daha da yaygınlaşmıştır. Bu hanedanların bazı uygulamaları, Safevîler dönemindeki resmî mezhepleşme sürecine zemin hazırlamıştır.

Karakoyunluların dini kimliği hakkındaki tartışmalar devam etse de döneme ait belgeler incelendiğinde hem Şîî hem de Sünnî motiflerin bir arada kullanıldığı görülmektedir. Bu durum, mezhepsel kimliğin hâlâ şekillenme aşamasında olduğunu ve siyasi pragmatizmin belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir. Akkoyunlular ise özellikle Uzun Hasan döneminde Sünnî ulemaya yaklaşmakla birlikte, Şîî çevrelerle de ilişkiler kurmuştur. Her iki hanedan da tasavvufî hareketlerle temas hâlinde bulunmuş, bu da Şîîliğin halk tabanında kabul görmesini kolaylaştırmıştır.

Bu tezde ortaya konulan en önemli sonuçlardan biri, Şîîliğin Safevîler öncesinde sadece teolojik bir doktrin değil, aynı zamanda bir siyasal direniş ve kimlik arayışı biçiminde işlev gördüğüdür. Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemleri, Şîîliğin İran'daki kurumsallaşmasına giden yolda bir geçiş evresi olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, Şîîliğin VII. yüzyıldan itibaren geçirdiği evreler, Safevîler dönemindeki resmîleşmeye giden sürecin anlaşılması açısından kritik öneme sahiptir. Bu çalışma, Şîîliğin tarihsel dönüşümüne ışık tutarak hem İran İslam tarihine hem de mezhepler tarihine özgün katkılar sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devleti, İran Coğrafyası, Şîa Mezhebi

ABSTRACT**SHIISM IN IRAN FROM THE 7TH TO THE 16TH CENTURY**

GÜN, Kübra

Doctorate's Degree, Main Field of Study: History

Advisor: Assoc. Prof. Murat Serdar

Second Advisor: Prof. Haşim Şahin

August 2025, x + 167 pages

The primary motivation of this dissertation is the notable absence in the scholarly literature of a comprehensive and in-depth study on the historical trajectory of Shi'ism in the Iranian region during the pre-Safavid era. The emergence and development of Shi'ism in Iran, from the initial acceptance of Islam to its formalization under the Safavid dynasty, constitutes a multi-layered phenomenon that must be addressed not only from a theological perspective but also in relation to political structures. Accordingly, this study aims to illuminate the intellectual and doctrinal evolution of Shi'ism while simultaneously analyzing its interactions with political authorities, thereby offering a holistic framework for understanding sectarian transformations in medieval Iran.

While the Kara Koyunlu and Ak Koyunlu periods have generally been studied separately in existing literature, this dissertation undertakes the first comparative analysis of these two major Turkoman dynasties. It demonstrates their respective roles in the dissemination and consolidation of Shi'ism, thereby clarifying the political-religious landscape that paved the way for Safavid hegemony. This approach not only fills a gap in the current historiography but also provides a theoretical and methodological basis for future research.

Initially emerging as a political opposition movement, Shi'ism gradually evolved into an independent religious sect with distinct theological principles and an organized structure. Its spread across Iranian territories began with the early Islamic conquests under the Caliph 'Umar and intensified during the Umayyad period through various rebellions. In

the Abbasid era, Shi'i movements began to institutionalize, giving rise to local Shi'i dynasties, particularly in regions such as Tabaristan, Gilan, Qum, and Rayy, which became key centers of Shi'i intellectual life.

Subsequent developments, particularly the Mongol invasions and the Ilkhanid period, accelerated the transformation of Shi'ism, fostering the rise of heterodox movements such as the Sarbadārīs in Khorasan. During the late 14th and early 15th centuries, the socio-political influence of Shi'ism expanded further under the Kara Koyunlu and Ak Koyunlu dynasties. Their varying policies and engagements with Sufi and Shi'i circles laid important groundwork for the Safavid institutionalization of Shi'ism.

While debates persist over the Kara Koyunlu's sectarian identity, historical records indicate the concurrent use of both Sunni and Shi'i symbols, suggesting that sectarian affiliation was still fluid and shaped largely by political pragmatism. The Ak Koyunlu, especially under Uzun Hasan, maintained relationships with Sunni scholars while also engaging with Shi'i elements. Both dynasties maintained close ties with mystical movements, facilitating Shi'ism's acceptance among the broader populace.

One of the central findings of this study is that, in the pre-Safavid period, Shi'ism functioned not only as a religious doctrine but also as a form of political resistance and identity formation. The Kara Koyunlu and Ak Koyunlu eras represent a transitional phase in the institutionalization of Shi'ism in Iran. Understanding these phases is crucial for interpreting the official adoption of Shi'ism under the Safavids. This dissertation contributes original insights to both Islamic and sectarian historiography by shedding light on the historical transformation of Shi'ism in the Iranian context.

Keywords: Karakoyunlu and Akkoyunlu Dynasties, Iranian Geography, Shi'a Sect.

İÇİNDEKİLER

Etik Sözleşme.....	i
Jüri Kabul ve Onay.....	ii
Teşekkür.....	iii
Özet	iv
Abstract.....	vi
İçindekiler.....	viii
Kısaltmalar	x
 GİRİŞ	 1
 BÖLÜM 1: ŞİA MEZHEBİ ve FIRKALARI	 14
1.1. Şia Mezhebi'nin Tanımı Ve Ortaya Çıkışı.....	14
1.2. Başlıca Şîî Firkaları	16
1.2.1. Zeydiyye.....	18
1.2.2. İmamiyye (İsnâaşeriyye)	22
1.2.3. İsmâiliyye	24
1.2.4. Nizârîyye	29
 BÖLÜM 2: ŞİA MEZHEBİ'NİN VII. VE XIII. YÜZYILLAR ARASINDA İRAN COĞRAFYASINDAKİ GELİŞİMİ	 33
2.1. İran'da İlk Şîî Nüveler: Emevîler Dönemi'nde Şîî Hareketler (661-750).....	36
2.2. Abbasîler Dönemi'nde Şia Mezhebi (750-1258).....	41
2.3. Büyük Selçuklular Ve Şia Mezhebi (1040-1308).....	44
2.4. Şîî Hanedanlıkların Ve Devletlerin Politik Ve Mezhepsel Yapısı.....	49
2.4.1. Taberistan Alevîleri (864-928)	49
2.4.2. Büveyhîler (Alî Buye) (945-1055).....	51
2.4.3. Kâkûyîler (Alî Kakuyî) (1007-1119)	53
2.4.4. Müsâfirîler (Sellârîler) (X. ve XI. Yüzyıl)	54
2.4.5. Bâvendîler (665-1349)	57
2.4.6. İlhanlılar Devleti Dönemi'nde Şia Mezhebi (1256-1353)	59
2.4.7. Serbedarîler (1337-1386)	64
 BÖLÜM 3. ŞİA MEZHEBİ'NİN XIV. VE XVI. YÜZYILLAR ARASINDA İRAN COĞRAFYASINDAKİ GELİŞİMİ	 69
3.1. Timurlular Devleti Döneminde Şia Mezhebi (1370-1507)	73
3.2. Mâzenderan Mar'âşileri Dönemi (XIV-XVI. Yüzyıl)	78
3.3. Alî Kiya Dönemi (1367-1592)	80
3.4. Müşâ'şâ'lar Dönemi (1435-1924)	82

BÖLÜM 4: KARAKOYUNLU VE AKKOYUNLU DÖNEMLERİNDE İRAN COĞRAFYASINDA SİYASİ TARİH VE ŞİİLİĞİN DURUMU	86
4.1. Karakoyunlu Ve Akkoyunlu Devleti Siyasi Tarihi	86
4.1.1. Karakoyunlu Devleti (1351-1469)	86
4.1.1.1. Karakoyunlu Adı ve Menşei, Karakoyunlu Ulusunu Oluşturan Aşiretler	86
4.1.1.2. Karakoyunluların Anadolu'ya Gelişi	88
4.1.1.3. Karakoyunlular Dönemi'nde Siyasi Gelişmeler	90
4.1.2. Akkoyunlu Devleti (1340-1514)	96
4.1.2.1. Akkoyunlu Adı ve Menşei, Akkoyunlu Ulusunu Oluşturan Aşiretler.....	96
4.1.2.2. Akkoyunlular Dönemi'nde Siyasi Gelişmeler	99
4.2. Karakoyunlu ve Akkoyunlular Dönemi'nde İran Coğrafyasında Şiiliğin Durumu	105
4.2.1. Karakoyunlu Dönemi'nde Şia Mezhebi.....	105
4.2.2. Sultanların Şia Mezhebi'ne Yaklaşımları	113
4.2.3. Karakoyunlular Döneminde Alimler ve Şiî Din Adamları.....	118
4.2.4. Akkoyunlu Dönemi'nde Şia Mezhebi	120
4.2.5. Sultanların Şia Mezhebine Yaklaşımları	127
4.2.6. Akkoyunlu Dönemi'nde Öne Çıkan Tasavvuf Ehli Şahsiyetler	132
SONUÇ	137
KAYNAKLAR	141
EKLER	161
ÖZGEÇMİŞ	167

KISALTMALAR

BKZ.	Bakınız
ÇEV.	Çeviren
DER	Derleyen
ED.	Editör
MÖ.	Milattan Önce
MS.	Milattan Sonra
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
Vb.	Ve Benzeri
Yay.	Yayınları



GİRİŞ

Tezin Konusu, Amacı ve Kaynakları

İslam tarihinin erken dönemlerinden itibaren siyasi ve itikadî ayrışmaların en dikkat çekici sonucu olarak ortaya çıkan Şîilik, yalnızca bir mezhep hareketi değil, aynı zamanda derin sosyo-politik etkiler barındıran bir düşünce ve inanç sistemi olmuştur. Başlangıçta esasen siyasî bir muhalefet hareketi olarak şekillenmiş olan Şîilik, zamanla imamet anlayışı etrafında teokratik bir öğretiye dönüşmüş ve İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde toplumsal ve siyasal yapıları etkilemiştir. İran coğrafyası ise bu dönüşümün en belirgin biçimde gözlemlendiği sahalardan biri olmuştur. Zerdüştlük, Mazdekîlik, Manihizm gibi kadim dinî geleneklere ev sahipliği yapan bu bölge, farklı inanç akımlarının bir arada varlık gösterebildiği, dolayısıyla heterodoks eğilimlerin yoğunlaştığı bir zemin sunmuştur.¹

İslamiyet'in İran coğrafyasına girişiyle birlikte, bu topraklarda mezhebî çeşitlilik zamanla daha belirgin bir hâl almış ve özellikle Şîilik, farklı dönemlerde çeşitli siyasi, sosyal ve kültürel dinamikler doğrultusunda önemli bir rol oynamaya başlamıştır. Şîî düşüncenin İran coğrafyasında kökleşmesi ve siyasal alanla iç içe geçerek kurumsallaşması ise uzun bir tarihsel sürecin sonucudur. Bu süreçte Abbâsîler, Büveyhîler, Selçuklular ve İlhanlılar gibi çeşitli yönetimlerin etkisiyle şekillenen Şîilik, özellikle Orta Çağ boyunca hem baskıya maruz kalmış hem de yer yer güç kazanmıştır.²

Safevîler'in XVI. yüzyılda Şîiliği resmî mezhep hâline getirerek İran kimliğinin temel yapı taşlarından biri yapmaları, bu mezhebin tarihindeki en köklü dönüşümlerden birine işaret etse de bu dönüşümün altyapısı özellikle VII. yüzyıl ile XVI. yüzyıl arasında atılmıştır. Bu bağlamda, XIV. ve XV. yüzyıllarda İran coğrafyasının büyük bir bölümüne hâkim olan Karakoyunlu ve Akkoyunlu hanedanları, Şîiliğin Safevîler öncesi gelişiminde dikkate değer bir etkiye sahiptir.

“VII. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla Kadar İran'da Şîilik” başlıklı bu tez, İslamî dönem İran tarihine odaklanmakta ve Safevîler öncesinde mezhep, sosyo-politik yapı ve özellikle

¹ Bernard Lewis, *Haşîşiler*, çev. Ali Aktan (İstanbul: Sebil Yay., 1995), 18.

² Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 2006), 135; Mazlum Uyar, “Safeviler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevi Devleti'nin Ortaya Çıkışı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 7/8, (2000–2001), 86.

Karakoyunlu ile Akkoyunlu Devletleri arasındaki etkileşimleri Şîilik ekseninde irdelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmada, Şîî fırkaların temel özellikleri ele alınarak, Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerinde Şîîliğin ne ölçüde etkili olduğu; bu hanedanların Şîî düşünceye nasıl yaklaştığı, tasavvuf ve ilmî faaliyetler üzerinden mezhebî eğilimlerin nasıl tezahür ettiği incelenecektir. Bu çerçevede bu tez çalışması, yalnızca Şîîliğin bu iki devlet dönemindeki siyasi etkisini değil, aynı zamanda İran coğrafyasındaki tarihsel seyri içinde geçirdiği dönüşümleri anlamaya yönelik çok yönlü bir analiz sunmayı hedeflemektedir.

Şîîliğin İran coğrafyasında resmî ve kurumsal bir mezhep kimliğine kavuşması, çoğu zaman doğrudan Safevîler dönemine atfedilse de bu dönüşümün arka planında yer alan tarihsel, siyasal ve toplumsal dinamikler yeterince derinlemesine ele alınmamaktadır. Literatürde genellikle Şîîliğin ya ilk dönem teolojik tartışmalarına ya da Safevîler sonrası resmî yapısına odaklanılması; Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devletlerinin ilişkileri ve etkileşimleri üzerinden değil ayrı ayrı ele alınması; Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerinin geçişsel niteliğini gözden kaçırma riskini beraberinde getirmektedir. Oysa bu iki devlet, Safevî mezhep siyasetine zemin hazırlayan sosyal, kültürel ve dini altyapının şekillendiği kritik bir dönemi temsil etmektedir. Bu bağlamda, söz konusu dönemde gerek devlet yöneticilerinin Şîîlikle olan ilişkisi gerekse Şîîliğin toplumsal düzlemdeki yansımaları, mezhep kimliğinin oluşum süreci açısından özel bir önem taşımaktadır. Dolayısıyla, bu tez Şîîliğin resmiyet kazanmasından önce İran coğrafyasındaki tarihsel gelişimini Karakoyunlu ve Akkoyunlu ekseninde birlikte ele alarak literatürdeki bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Bu tez, amacı, gerekçesi ve hedefleri doğrultusunda giriş ve sonuç bölümleri dâhil olmak üzere toplam altı bölümden oluşmaktadır. Tezin birinci bölümü olan "**Şia Mezhebinin Tanımı ve Ortaya Çıkışı**" başlığı altında, özellikle İran coğrafyasında etkili olmuş Zeydiyye, İmamiyye, İsmâiliyye ve Nizârîyye fırkaları ele alınmakta; bu fırkaların temel öğretileri, aralarındaki doktriner farklılıklar ve tarihsel oluşum süreçleri incelenmektedir. İkinci bölümde, "**VII. ve XIII. Yüzyıllar Arasında İran Coğrafyasında Şia Mezhebinin Gelişimi**" başlığıyla, bu dönemdeki Şîî yapılanma hanedanlıklar ve yerel yönetimler üzerinden değerlendirilmiş; mezhebin siyasî, sosyal ve entelektüel düzeydeki dönüşümleri ortaya konmuştur. Üçüncü bölümde, "**XIV. ve XVI. Yüzyıllar Arasında Şîâ Mezhebinin İran'daki Gelişimi**" başlığı altında, Timurlular

dönemi ve bu dönemin ardından ortaya çıkan hanedanlıklar çerçevesinde Şîîliğin geçirdiği dönüşüm ele alınmıştır. Bu bölümdeki dönemsel ayırım, ikinci bölümde incelenen kargaşa ve terör eylemleriyle özdeşleşmiş parçalı ve mücadelecî Şîî yapıdan, daha kurumsallaşmış, siyasallaşmış ve tasavvufî kimlik kazanmış bir Şîîliğe geçişi ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Bu bağlamda, Timurlular ve söz konusu yüzyıllar boyunca İran coğrafyasında hüküm süren diğer Şîî hanedanlıklar üzerinden bu dönüşüm detaylı biçimde analiz edilmiştir.

Dördüncü bölümde; **“Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devleti Siyasi Tarihi”** ve **“Karakoyunlu ve Akkoyunlular Dönemi’nde İran Coğrafyasında Şia Mezhebi”** ana başlıkları altında bu devletlerin siyasi süreci devletleri oluşturan aşiretler; bu dönemde Şia Mezhebi, Sultanların Şia Mezhebine Yaklaşımları, Karakoyunlular Döneminde Alimler ve Şîî Din Adamları, Akkoyunlu Dönemi Öne Çıkan Tasavvuf Ehli Şahsiyetler alt başlıklarıyla Şîîliğin söz konusu devletler içerisinde durumu detaylı bir biçimde ele alınarak ortaya konmuştur.

Bu tez çalışmasında, belirlenen araştırma konusu ve amaçları sistematik bir biçimde ele alabilmek amacıyla öncelikle detaylı bir literatür taraması gerçekleştirilmiştir. Kapsamlı bir arka plan incelemesine gayret edilmiş olan bu çalışmamızda, özellikle İran coğrafyasında VII. ve XV. yüzyıllar arasını kapsayan dönemde Şîîliğin gelişimi, Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri dönemine ait siyasi, dini ve toplumsal yapı ile ilgili hem birincil hem de ikincil kaynaklara ulaşılmaya çalışılmıştır. Ulaşılan kaynaklar tematik başlıklar altında sınıflandırılmış ve ardından fişleme yöntemiyle analiz edilmiştir. Mezhepler tarihi ana kaynaklar ve çağdaş kaynaklar olarak tasniflenmiştir. Bu tasnif yapılırken yazarların dini eğilimleri de dengeli ve doğru bir bakış açısı ortaya koymak adına aynı sayıda Şîî ve Sünnî dönem yazarlarının eserlerinden ve özellikle gibi tarafsız olduğu belirtilen yazarların eserlerinden faydalanılmıştır. Fişleme sürecinin tamamlanmasının ardından, konu çok boyutlu ve bağlamsal bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Çalışmamıza konu olan Karakoyunlular Dönemi, Akkoyunlular Dönemi ve Şia Mezhebi ile ilgili pek çok müellif tarafından Farsça, Arapça gibi farklı dillerde eserler kaleme alınmıştır. Dönem kaynaklarından özellikle Farsça eserler ve çevirileri incelenerek ulaşılan bilgiler çerçevesinde bir alt zemin oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu tez çalışmasında birincil kaynaklar olarak en çok istifade edilen eserleri kısaca açıklamak faydalı olacaktır.

Bu çalışmada, Şîiliğin İran coğrafyasındaki tarihsel seyrine ilişkin bölümde başvurulmuş temel kaynaklardan biri, **Resûl Ja'feriyân** tarafından kaleme alınan ve 1387 Hicrî-Şemsî / 2008 yılında yayımlanan "**Atlas-ı Şî'a**" adlı eserdir. Telif ve araştırma niteliği taşıyan bu kaynak, İslam tarihinin başlangıcından günümüze kadar Şîiliğin tarihî ve coğrafi gelişimini kapsamlı bir biçimde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Eserde, Şîiliğin farklı dönemlerdeki yayılma alanları ve etkisi, haritalar eşliğinde görsel ve analitik bir yaklaşımla sunulmakta; her tarihsel kesitte mezhebin çeşitli coğrafyalardaki etkinlik düzeyleri ayrıntılı biçimde gösterilmektedir. Atlas-ı Şî'a, özgün içeriği ve metodolojik yaklaşımıyla dikkat çekmiş; İran İslam Cumhuriyeti tarafından "Yılın Kitabı" ödülüne layık görülmüş ve eserin Arapça çevirisi de yayımlanarak daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmıştır.³

Resûl Ja'feriyân'ın kaleme aldığı bir diğer eser, 1388/2009 yılında neşredilen **Târîh-i Teşeyyû' der Îrân (ez Âgâz tâ tulû'-i devlet-i Safevî)**'dir. İran'da Şîiliğin ortaya çıkışı ve tarihsel seyri üzerine yapılan önemli akademik çalışmalardan biridir. Yazar bu eserinde, Safevî Devleti'nin kuruluş dönemine kadar olan süreçte İran'daki Şîiliğin teşekkülünü, gelişimini ve yayılışını tarihsel ve belgesel bir zeminde incelemektedir. Kitabın başlığında da açıkça ifade edildiği üzere, Safevîler dönemi ayrıntılı olarak ele alınmamış; yalnızca dönemin başlangıcına ilişkin kısa değinilerle yetinilmiştir. Eserde asıl odak, Safevîler öncesi dönemin sosyal, siyasî ve dinî dinamiklerini tahlil etmeye yöneliktir. Yazar, önsöz kısmının ardından eserini geleneksel bölüm ve fasıl başlıkları yerine tematik başlıklar altında yapılandırmıştır. Bu bağlamda önce Şîiliğin tanımı, türleri ve tarihsel gelişiminde etkili olan temel faktörler ele alınmış, ardından altıncı yüzyıldan on beşinci yüzyıla kadar her yüzyıl kendi içinde değerlendirilerek İran coğrafyasındaki Şîî varlığının ve dönüşümünün ayrıntılı bir çözümlemesi sunulmuştur. Jâ'feriyân, Şîiliğin İran'daki tarihsel süreçteki dönüşümünün doğrusal ve mutlak bir kimlik tercihindan ziyade, zaman içinde gelişen çok boyutlu bir dinî hareket olduğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, eserin metodolojisini belirleyen temel argümanlardan biridir.⁴

Çalışmamızda faydalanılan bir diğer önemli Farsça eser, **Seyyid Nûrullah Hüseynî Şûsterî**'nin "**Mecâlisü'l-Mü'minîn**" adlı eseridir. Eser, on iki "meclis" başlığı

³ Resûl Ja'feriyân, *Atlas-ı Şî'a*, (Tahrân: Neşriyyât-ı Sâzmân-i Coğrafiyâ-yi Nîrûhâ-yi Mûselleh-i Cumhûriyi İslâmîyi Îrân, 1387/2008).

⁴ Resul Ja'feriyân, *Târîh-i Teşeyyû' der Îrân (ez Âgâz tâ tulû'-i devlet-i Safevî*, İntişaratı (Tahrân: Maharet 1388/ 2009).

altında düzenlenmiş olup her bir meclis, eserin tematik olarak yapılandırılmış bir bölümü şeklinde değerlendirilir. Şûsterî bu meclislerde, İslam tarihi, Şîî düşüncesi ve İran kültürel geçmişine dair çeşitli konu başlıklarını işlemekte; ayrıca döneminin önde gelen tasavvuf ehli şahsiyetlerine, kelamcılarına, ilim ve hikmet erbabına ve edebiyat dünyasının önde gelen şairlerine de yer vermektedir. Bu yönüyle *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, sadece mezhebî bir savunma metni değil, aynı zamanda erken modern dönemde İran'ın entelektüel ve tarihî yapısını sunan kapsamlı bir derleme niteliğindedir.⁵

Özellikle Şîîliğin Kuzey İran'da yayılması, seyri konusunda önemli bilgiler veren bir diğer Farsça kaynak da **Mir Seyyid Zahîruddîn bin Seyyid Nasîruddîn Mer'âşî'nin “Târîh-i Taberistan, Rûyân ve Mâzenderân”** adlı eseridir. Eser, yaklaşık olarak 815–892/yaklaşık 1412–1487 yılında telif edilmiştir. Bu kitap, Cemâlüddîn Rûyânî'nin *Târîh-i Tabarestân* adlı eseri ile Mevlânâ Evliyâullâh Âmelî'nin *Târîh-i Rûyân* adlı çalışmasının bir terkididir. Müellif, bu iki kaynağın üzerine ayrıca iki bölüm ilâve etmiştir. Tarihçi Ahmed Kasravî, *Târîh-i Rûyân*'ı, İbn İsfendiyâr'ın *Târîh-i Tabarestân* adlı eserinin birebir kopyası olarak değerlendirir. Ancak Zahirüddîn Mer'âşî, her ne kadar Âmelî'nin eserinden metinleri doğrudan ve değişiklik yapmadan aktardığını açıkça ifade etmiş olsa da eserinde İbn İsfendiyâr'ın adını hiç anmamıştır. Bu durum, Mer'âşî'nin İbn İsfendiyâr'ın orijinal eserine ulaşamamış olabileceği şeklinde yorumlanmaktadır. Bu eser ilk defa 1850 yılında Alman şarkiyatçı Bernhard Dorn tarafından uzun bir Almanca önsöz eşliğinde Sankt Petersburg'da yayımlanmıştır. Daha sonra, Dorn'un bu önsözü Abbas Şâyân tarafından tercüme edilerek 1954 yılında (H. 1333) Tahran'da basılmıştır. *Târîh-i Taberistân, Rûyân ve Mâzenderân*, 1957 yılında (H. 1336) İran Kraliyet Kitap Ödülü'ne layık görülmüştür.⁶

Çalışmada Şia mezhebinin en çok yayılım gösterdiği bölge olması hasebiyle Taberistan bölgesi ile ilgili **İbn İsfendiyâr'ın Târîh-i Tabarestân** adlı eserinden yararlanılmıştır. 613/1216-1217 yılında Bahâeddin Muhammed b. Hasan b. İsfendiyâr tarafından kaleme alınan *Târîh-i Taberistân*, dört bölüm hâlinde tasarlanmıştır. Ancak

⁵ Seyyid Nûrullah Şûsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, (Tahran: Kitâbfurûşî-yi İslâmiyye 1388 H /2009 M), C.1.

⁶ Me'raşî Zahîruddîn b. Nasîreddin b. Kemalüddin el- Hüseyînî, *Târîh-i Taberistân ve Rûyân ve Mâzenderân*, (Tahran: Muhammed Hüseyin-i Tesbîhî, 1345 H. /1966 M.).

günümüze yalnızca üç bölümü ulaşabilmiştir; bir bölümünün ise kaybolduğu anlaşılmaktadır.⁷

Muhammed b. Hâvendşâh Belhî'nin (**Mirhond** olarak bilinir) *Ravzat'us-Safa* (C.4) adlı eseri hem siyasi tarih hem de önemli detaylar sunması açısından çalışmada kullanılan öncelikli eserler arasındadır. Eserin çalışmada kullanılan 4. cildi, Tahirîler Hanedanlığı ile başlayıp, Timurlular Devleti Sultanları ile bitmektedir.⁸

Seyyid Ahmed Rıza Hazırî'nin Emir Abbas Recebî editörlüğünde hazırladığı "*Teşeyyû der Tarikh*" özellikle İmamiyye fırkasını ele almıştır. Şia'nın tanımı, doğuşu ve tarihi ele alındıktan sonra İmamlar silsilesini detaylı bir şekilde incelemiştir.⁹ İlk dönem İslam mezhepleri tarihinde temel kaynak niteliğinde faydalanılan **Kummî/Nevbahtî, Kitab'ul-Makâlât ve'l-Fırak Fırak'uş-Şia Şiî Fırkalar**; birçok araştırmacı tarafından tarafsız olduğu iddia edilen **Ebü'l-Hasan El-Eş'arî'nin Makâlâtü'l-İslâmiyyîn** (İlk Dönem İslâm Mezhepleri; **Ebu Mansur el-Bağdadî, Mezhepler Arasındaki Farklar**; **Allame M. Hüseyin Tabatabaî, "Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şia"** gibi birincil Türkçe kaynaklardan da oldukça yararlanılmıştır.¹⁰

Bernard Lewis, Momen Moojan, J. Wellhausen, W. Barthold 984) gibi oryantalistlerin kaynaklardan da sıkça yararlanılmıştır. Söz konusu yazarların Şia Mezhebine yönelik hem farklı bakış açıları hem de Şiîliğin İran Coğrafyasındaki seyrinde kronolojik ve detaylı incelemeler içeren birçok eserleri çalışmaya katkı sunmuştur.¹¹

Çalışmamızın dördüncü bölümünü oluşturan Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devleti'ne ait dönem kaynakları arasında en çok istifade edilen kaynak **Hüseyin Mir Ja'ferî'nin, Tarih-i Tahavvûlât-ı Siyasi, İctimai, İktisadi ve Ferhengi-i İran der Devre-**

⁷ İbn İsfendiyar, *Târîh-i Taberistân* (Taberistan: Âllâmeh Hillî Yayınevi, 1386/2007); Ali Alanoğlu, *İbn İsfendiyâr'ın Târîh-İ Taberistân Adlı Eseri Bağlamında Bâvendî Hanedanı* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 7.

⁸ Mirhond, *Ravzat'us-Safa*, tashih: Abbas Zeriab, (Tahran: Çaphane-i Maharet, 1373/1994).

⁹ Seyyid Ahmed Rıza Hazırî, *Şia der Tarikh*, (Kum: Çaphane-i Maarif, 1393 H./ 2014).

¹⁰ Kummî/Nevbahtî, *Kitab'ul-Makâlât ve'l-Fırak Fırak'uş-Şia Şiî Fırkalar*, çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2020); Ebü'l-Hasan El-Eş'Arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, İlk Dönem İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2019); Ebu Mansur el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Der. Huneş el-Muhaciri (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018); Allame M. Hüseyin Tabatabaî, *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şia*, çev. Kadir Abbas-Abbas Akyüz (İstanbul: Kevser Yay., 2009).

¹¹ Bernard Lewis, *The Origins of İsmailism*, (London: W. Heffer & Sons LTD, 1940); Moojan Momen, *An Introduction To Shi'i Islam*, (London: Yale University Press, 1985).

*i Timuriyân ve Türkmânân*¹² adlı eseridir. Özellikle Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemleri üzerine yapılan çalışmalar için önemli bir referans niteliğinde olan bu Farsça eser Timurlular, Karakoyunlular ve Akkoyunlular Devletini kronolojik olaylar çerçevesinde ele almıştır. Ayrıca on altı bölümden oluşan bu eserde devletlerin mezhebi ve sosyo-kültürel yapısı da yer almaktadır.

Bir başka kaynak, İsmâil Hâsanzadeh'nin "*Hukumet-i Turkmânân-i Qaraqoyunlu ve Aqqoyunlu der İran*" adlı çalışmasıdır. Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerine dair politik, kültürel ve kurumsal yapının derinlemesine ele alındığı özgün bir çalışma olması, İran'ın Moğol sonrası tarih dönemiyle Safevîler öncesi arasında köprü teşkil etmesi, Türkmen-İran etkileşimini açıklayıcı nitelikte olması açısından tezlerde çok değerli bir referans kaynağıdır. Eserde, Karakoyunluların ortaya çıkışı ve Azerbaycan'da yerel bir hükümetin kurulmasına kadar geçen süreç, Tebriz'in fethi ve Karakoyunlu hükümetinin istikrarı, Karakoyunlular ve Akkoyunlular döneminde ardıllar ve halefiyet süreci sistemi ayrıntılı olarak analiz edilmekte: hukuki, idari, mali, askeri yapı incelenmektedir.¹³

Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devleti'ne ait dönem kaynakları arasında istifade edilen kaynaklardan bir diğeri de **Muhsin Behramnejad**'ın **Sergožešt-i Garagoyunluha ve Aggoyunluha** adlı eseridir. Târîh-i 'Âlem-ârâ-yı Emînî ve Cevâhirü'l-Ahbâr adlı eserlerden derlenen bir kitap olması özelliğiyle çalışmamızda aynı zamanda adı geçen eserleri gözden geçirerek bilgileri analiz etme fırsatı da vermiştir.

Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf el-Karamânî ed-Dîmaşkî'nin "*Ahbâru'd-Düvel ve Âsâru'l-Üvel*" (1412/ 1992) adlı Arapça eseri de özellikle eserin 3. Cilt/ 48. Bab'ında Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin ilk dönemlerini detaylı olarak ele almaktadır. Ayrıca Dulkadir ve Karakoyunlu bölümlerindeki darp kayıtları, numizmatik çalışmalarda başvuru ana kaynak niteliği taşımaktadır. Bu kitabın önemi, el-Karamânî'nin en eski dönemlerden başlayarak Hicrî birinci yüzyıldan Milâdî on yedinci yüzyıla kadar uzanan süreçteki devletleri ve hükümdarlık hanedanlarını tarihsel olarak kayda geçiren zengin bir kaynak olmasıyla anlaşılmaktadır. El-Karamânî'nin *el-Ahbâr* adlı eserinde kullandığı

¹² Hüseyin Mir Ja'feri, Tarih-i Tahavvülât-ı Siyasi, İçtimai, İktisadi ve Ferhengi-i İran der Devre-i Timuriyân ve Türkmânân, Tahran: İntişarât-ı Daneşgâh-ı Isfahan, 1388/2009.

¹³ İsmâil Hâsanzadeh, *Hukumet-i Turkmânân-i Qaraqoyunlu ve Aqqoyunlu der İran*, (Tahran: Semt Yayınevi, 1392 H/ 2013).

kaynaklar genel olarak iki ana kategoriye ayrılmaktadır: Gözleme dayalı bilgiler ve çağdaş yazılı kaynaklar. Bu durum özellikle Mekke Şerifi Ebû Numî b. Katâde'nin biyografisinde açıkça görülmektedir. Yazarın başvurduğu yazılı kaynaklar arasında Kur'ân-ı Kerîm, tefsir kitapları, hadis ve sünnet literatürü, savaşlar ve peygamberlik biyografilerine dair eserler, kadim tarih kitapları ile diğer klasik kaynaklar yer almaktadır. Aynı şekilde Arapça eserlerden **Şihabeddin Ebu Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalanî'nin, Hasan Habeşî tahkikli “İnbâ‘el-Ğumr bi Ebnâu'l-Umr” (1998)** adlı eseri, **Takiyeddin Ahmed B. Ali Makrizî'nin “Kitâbu's-Sulûk Li Ma'rifeti Düveli'l-Mulûk” (1997)**, adlı eseri ve **İbn-i Tağrıberdî'nin “el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Müstevfi ba'de'l-Vâfi”** adlı eseri birincil kaynak olması ve Akkoyunlular ve Karakoyunlular Devletlerinin siyasi tarihi hakkında detaylı bilgiler içermesi bakımından oldukça önemlidir.

Ebubekir-i Tihranî tarafından yazılan aynı zamanda Akkoyunlu Devleti'nin tarihi hakkında en kapsamlı kaynaklardan biri olan **Kitâb-ı Diyarbekriyye'dir**. 1470 yılında Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan Bey adına Farsça yazılan bu eser hem dönem kaynağı olması açısından hem de söz konusu devletler hakkında detaylı bilgi vermesi açısından ehemmiyet teşkil etmektedir.

Akkoyunlu tarihi hakkında dönem kaynağı niteliği taşıyan bir diğer kaynak **Fazlullah b. Rûzbihan Huncî'nin Tarih-i Alem-ârâ-yı Emînî** adlı eseridir. 1487-1490 yılları arasında yazılmış tarihi bir kaynak olan bu eser, 1487'de dönemin imamı olarak gördüğü Sultan Yakub'a biat etmek amacıyla yazılmıştır. 1478 yılında Uzun Hasan'ın vefatından 1490 yılında Sultan Yakub'un ölümüyle sona ermektedir. Her ne kadar Minorsky'e göre eser kronolojik olarak yetersiz olsa da içerdiği bilgiler bakımından birçok tarihçiye ışık tutmuş bir dönem kaynağıdır.

Dönem kaynağı niteliğinde bir diğer eser ise, **Hasan-ı Rumlu'ya ait Ahsen'üt-Tevarih'tir**.¹⁴ Bazı araştırmacılara göre on, bazı araştırmacılara göre on iki ciltlik bu eserin yalnızca son iki cildi günümüze ulaşabilmiştir. 16. yüzyılda Hasan-ı Rumlu tarafından Farsça kaleme alınan eserde olaylar kronolojik ve sade bir dille ele alınmıştır. İlk cildi 1405-1494 yılları arasındaki olayları ikinci cildi ise 1495-1577 yılları arasındaki

¹⁴ Hasan-i Rumlû. *A Chronicle of the Early Safawîs: Being the Ahṣanu't-Tawārîkh of Ḥasan-i Rumlû*, I (Persian Text). C. N. Seddon (ed.), (Baroda: Oriental Institute, 1931).

olayları aktarmaktadır. Bu dönemde Timurlular, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Memlûkler ve Osmanlılar gibi büyük devletlerin yanı sıra Karamanlılar, İsfendiyaroğulları ve Dulkadiroğulları gibi beylikler arasındaki ilişkiler ele alınmaktadır.

Aziz b. Erdeşirî Esterâbâdî tarafından “Eğlence ve Savaş” anlamına gelen “*Bezm u Rezm*”,¹⁵ XIV. yüzyılda Anadolu tarihinin Sivas hükümdarı Kadı Burhaneddin Ahmed adına Farsça olarak yazılmıştır. Eser o dönem var olan Türk Beylikleri hakkında özgün bilgiler vermektedir. Ancak Karakoyunlularla ilgili yalnızca Kara Mehmed’in Erzincan hükümdarı Mutahharten ile beraber yaptığı muharebeden bahsetmektedir. Bu sebeple yalnızca çalışmamızın Karakoyunlu dönemi siyasi gelişmeleri bahsinde Kara Mehmet Dönemi içerisinde çalışmamızda yer almaktadır.

Çağdaş kaynaklar üzerinden değerlendirildiğinde, Vladimir Minorsky, Walther Hinz, John E. Woods Mükrimin Halil Yinanç, lean Aubin, Faruk Sümer, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, İsmail Aka gibi otorite kabul edilen bilim insanları tarafından Akkoyunlular ve Karakoyunlular hakkında araştırmalar ve incelemeler yapılmıştır. Söz konusu devletlerin dinin eğilimlerini, Şia Mezhebiyle ilgili bağlantılarını ele almadan önce genel siyasi ve sosyal tarihi hakkında bilgi vermek amacıyla ikinci bölümde bu bilim insanlarının eserlerinden çokça faydalanılmıştır.

Karakoyunlular ile ilgili yapılan çalışmalarda birtakım kitabeler, meskûkât, resmi vesikalar, vakfiyeler, tarihi eserler, tetkiklerden faydalanmak mümkündür. Karakoyunlulara ait kitabeler ve vakfiyeler az sayıda olmakla birlikte yalnızca Cihan Şah döneminde rastlanmaktadır. Meskûkât olarak Kara Yusuf adına bastırılan paralardan söz etmek mümkündür. Resmi vesikalar içerisinde ise; Karakoyunlu hükümdarların diğer hükümdarlara gönderdikleri mektuplar yer almaktadır.

İran İsmi, Ülke Sınırları, İklimi, Coğrafyası ve Önemli Yerleşim Yerleri

"İran" anlamına gelen *Ērān* kelimesinin, kökeni Proto-İrani¹⁶ dönemine uzanan *Aryānām* teriminden türediği ve bu yapının, *ēr* köküne çoğul eki olan *-ān*'ın eklenmesiyle

¹⁵ Aziz B. Erdeşir-i Esterebadî, *Bezm u Rezm*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990)

¹⁶ Proto-Elam Dönemi'ne tarihlenen ve yaklaşık MÖ. 3100-2900 yılları arasında kullanıldığı anlaşılan Proto-Elam yazısı, İran coğrafyasında geliştirilen en eski yazı sistemi olarak kabul edilmektedir. Mezopotamya kökenli proto-çivi yazısıyla bazı benzerlikler göstermesine rağmen, yapısal açıdan kendine özgü nitelikler taşır. Bu yazı sistemiyle yazılmış yüzlerce kil tablet günümüze ulaşmış olup, bulundukları döneme dair bilgi veren nadir yazılı belgeler arasında yer almaktadır. Bkz. Eray Karaketir, ve Yusuf Kılıç,

oluştugu kabul edilmektedir. Avesta’da¹⁷ izlerine rastlanan bu terim, ilk kez Sasani hanedanının kurucusu I. Ardeşîr (224–240) dönemine ait kitabelerde ve sikkelere kazınan ünvanlarda açık biçimde görülmüştür. Buna karşılık, *Ērān* kavramının karşıtı olarak kabul edilen *Anērān* (İran dışı, gayri-İran) ifadesi ise I. Şâpûr (240–272) döneminde kullanılmaya başlanmıştır. Yedi iklimden oluştuğuna inanılan dünyanın merkezinde yer aldığı düşünülen *Airyanām Vaejah* (Aryanların yayıldığı kutsal bölge) anlayışının siyasî-tarihsel bir devamı niteliğindeki *Ērānšahr* (İran ülkesi) kavramı da Sasaniler döneminde imparatorluk düzeyinde yeniden tasarlanmıştır. Bu bağlamda, "İran" fikrinin yalnızca etnik veya coğrafi bir anlam taşımadığı; aynı zamanda Ahamenişler, Helenistik dönem, Partlar ve Yakın Doğu imparatorluk geleneğiyle bütünleşerek Sasanî ideolojisinin merkezî bir unsuru hâline geldiği söylenebilir.¹⁸

Pers ya da Persia tabiri ise, antikçağda, MÖ 3. yüzyıl ile MS 6. yüzyıl arasındaki dönemde İran/İranlılar için kullanılmıştır. Rıza Şah Pehlevî’nin 1935 yılında "İran" sözcüğünün sadece resmi ve diplomatik yazışmalarda kullanılmasını emretmiştir. Musaddık kriziyle birlikte yükselen milliyetçi hassasiyetler sonucunda, "İran" ve "İranlı" terimleri kamu söyleminde daha belirgin biçimde kullanılmaya başlanmıştır. "Persiya" ya da "Persler" şeklindeki adlandırmalar ise, İranlılar tarafından tarihsel olarak çoğunlukla reddedilmiştir. Bu durumun arkasında, "İran/İranlı" ifadesinin ülke nüfusunun çok etnisiteli yapısını kapsayıcı bir kimlik çerçevesinde sunma çabası yatmaktadır. Öte yandan, "Persiya/Pers" terimi, 1979’daki İslam Devrimi’nin ardından ülke dışına çıkan İranlı diasporalar tarafından tekrar benimsenmiş ve uluslararası kullanımda yeniden görünür hâle gelmiştir.

“İran’da Yazının İcadı: Proto-Elam Yazısı ve Proto-Elam Yazılı Tabletler”. *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri* 18/1 (Haziran 2024), 97.

¹⁷ Bilge Tanrı Ahuramazda’nın İranlı peygamber Zerdüş’t’e vahyettiğine inanılan Avesta, İran dilleri ve edebiyatlarının bilinen en eski ve en temel metni olarak kabul edilmektedir. MÖ 7. yüzyıla tarihlenen bu kutsal kitap, İslâm öncesi dönemde İran’ın resmî dini olan Zerdüştlüğün temel metinlerini içermektedir. 21/642 yılında İran topraklarının Araplar tarafından fethedilmesinin ardından, İslâmiyet bölgede hızla yayılmış ve Zerdüşti inanç sisteminin kamusal görünürlüğü büyük ölçüde zayıflamıştır. Bu süreçte, eski inanca mensup toplulukların bir bölümü, dinî geleneklerini daha özgür biçimde sürdürebilmek amacıyla farklı coğrafyalara göç etmek zorunda kalmıştır. Bu göç hareketi neticesinde, İranlı Zerdüştilerin önemli bir kısmı Hindistan’a yerleşmiş ve burada kimliklerini koruyarak varlıklarını devam ettirmiştir. Günümüzde de Hindistan’da yaşayan bu topluluk, Zerdüştilik inancını sürdüren belirli bir dinî grup olarak tanımlanmakta ve inanç sistemlerini canlı biçimde muhafaza etmektedir. Bkz. Nimet Yıldırım, “Zerdüş’tün Kutsal Kitabı Avesta”, *Şarkiyat Mecmuası*, 18 (Kasım 2011), 148.

¹⁸ Filiz Teker, “İran, Aniran ve İranşehr Kavramları Üzerine”, *İran ve Turan Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3/ 5 (Aralık 2020), 37.

İran'ı siyasi tarih bağlamında konumlandırmak, coğrafi unsurlar göz önüne alındığında karmaşık bir hâl olsa da coğrafi olarak değerlendirildiğinde, İran Platosu, Mezopotamya düzlüklerinden başlayarak kuzeyde Ceyhun (Amuderya) Nehri'ne, güneyde ise Hint Okyanusu'na kadar uzanan geniş bir bölgeyi kapsamaktadır. Batıda Zağros Sıradağları tarafından çevrilmiştir. Zağros Sıradağları, kuzeydoğu yönünde uzanarak Elbruz Dağları ile birleşmekte ve bu sayede İran Platosu, Kafkasya ile bağlantı kurmaktadır. Platonun kuzey sınırı, Zağros ve Elbruz Dağları'ndan başlayarak Ceyhun Nehri'ne ve Maveräünnehir bölgesine kadar uzanmakta, ardından Seyhun (Siriderya) Nehri ve Hindukuş Dağları üzerinden güneye yönelmektedir. Bu sınır, İndus Vadisi'ne ulaşarak Hint Okyanusu, Umman Körfezi ve Basra Körfezi ile son bulmaktadır. Dicle ve Fırat nehirleriyle çevrelenen Mezopotamya düzlükleri, İran Platosunun doğrudan bir parçası olmamakla birlikte, bu bölge İran Platosu açısından tarih boyunca büyük bir öneme sahip olmuştur.¹⁹

Ortadoğu, Kafkasya ve Asya'nın kesişim noktasında yer alması, aynı zamanda zengin doğal kaynaklara sahip olması bakımından jeopolitik değer taşımaktadır. İran, Türkiye, Azerbaycan, Ermenistan, Irak, Afganistan, Pakistan ve Türkmenistan ile kara sınırına sahiptir. Başkenti Tahran olan ülkenin resmî dili Farsça, resmî dini ise İslâmiyet'tir; mezhep olarak Şîilik öne çıkmaktadır. 91.567.738²⁰ nüfusu ve 1.648.195 km²'lik yüzölçümüyle İran, dünyanın en geniş kara parçalarına sahip ilk 20 ülkesi arasında yer almaktadır.²¹

Huzistan ile Hazar Denizi arasında İran platosu bulunur ve Kafkas, Zagros, Elbruz, Dermavent dağları ülkenin en önemli dağlarını oluşturur. İran Kurak bir yapıya sahiptir ve ülkenin en büyük çölleri Kebir ve Lut çölleri'dir. İran genel olarak kurak bir yapıya sahip olsa da ülkede üç tip iklim görülmektedir. Hazar Denizi kıyılarında subtropikal iklim görülürken, iç kesimlere doğru kurak ve yarı-kurak iklim tipi görülmektedir.²²

¹⁹ Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi*, çev. Fethi Aytuna (İstanbul: İnkılap Yay., 2011), 1.

²⁰ Sayı dünya nüfus verilerine göre güncellenmiştir. "İran Population". Erişim: 12.05.2025. <https://www.worldometers.info/world-population/iran-population/>.

²¹ Zeki Koday, "İran'ın İdari Coğrafya Analizi", *Doğu Esintileri*, 12 (Şubat 2020), 143.

²² Seyit Ali Budulgan, "İran", *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/2 (Aralık 2021), 222.

Orta Çağ boyunca İran ne coğrafi ne de siyasî açıdan yekpare bir yapı arz etmiştir. Bu nedenle, İslamiyet dönemi İran'ını incelerken, tarihsel bağlamda görece bir sınırlandırmaya gidilmesi gerekmektedir. Bu sınırlar dâhilinde yalnızca günümüz İran toprakları değil, aynı zamanda Afganistan, Belûcistan ve Merv bölgesi de değerlendirme kapsamına alınmalıdır. Bu genişletilmiş coğrafi çerçeve hem Ahamenîşler hem de daha sonra Sâsânîler dönemindeki imparatorlukların gerçek yayılım alanlarını yansıtmaktadır. Ancak bu iki dönemde söz konusu imparatorluklara dâhil olan Irak, Ermenistan ve Mezopotamya gibi bölgeler bu tanımın dışında tutulmalıdır. İran'ın birbirinden farklı coğrafi bölgeleri, tarih boyunca siyasî birliğin kurulmasını zorlaştırmış; her bölge kendi siyâsî ve kültürel merkezini oluşturmuştur. İslâm coğrafyacıları da İran'ı tanımlarken bu bölgesel ayrımları esas almış, coğrafi değilse bile tarihsel ve kültürel sınırları dikkate alarak tasvirlerde bulunmuşlardır.²³

İranlı toplulukların tarih öncesinde Hint-İran dil ailesinden ayrıldıktan sonra doğudan batıya doğru hareket ettiği ve hem İran Platosu'na hem de Güney Rusya ile Türkistan'ın verimli havzalarına yerleştiği kabul edilir. Yani İranlılar İran coğrafyasına doğudan göç etmişlerdir.²⁴

Türklerin İran'a yönelik ilk göç ve yerleşim hareketleri ise, MS IV. yüzyıldan itibaren başlamış ve XX. yüzyılın başlarına kadar kesintili biçimde devam etmiştir. Hunların IV. yüzyılda gerçekleştirdiği batıya göç hareketiyle başlayan bu süreç, Göktürkler, Uygurlar, Avarlar, Sabirler, Hazarlar ve Oğuzlar gibi çeşitli Türk topluluklarının İran coğrafyasına farklı zamanlarda girmesiyle sürmüştür. İslamiyet'in kabulüyle birlikte Türk göçleri yoğunlaşmış; Gazneliler döneminde Horasan ve Harezm bölgeleri, ardından Büyük Selçuklular devrinde Rey ve İsfahan gibi önemli şehirler Türk hâkimiyetine girmiştir. Selçukluların ardından Harzemşahlar, Moğollar ve İlhanlılar bölgede egemen olmuş, İlhanlıların yıkılmasıyla birlikte Timur Devleti ve devamında Akkoyunlu ile Karakoyunlu hanedanları tarih sahnesine çıkmıştır. Safevîler (1502–1736), Afşarlar (1736–1797) ve Kaçarlar (1797–1925) gibi Türk kökenli hanedanlar ise İran'da

²³ Johannes Heindrik Kramers, "İran", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi), 5(2) /1013.

²⁴ Vasilij Viladimiroviç Barthold, *İran Tarihi Coğrafyası*, çev Ömer Alkaç (İstanbul: Selenge Yay., 2022, 15.

uzun süre siyasi egemenlik kurmuş; bu süreçte Türk göçleri İran'ın etnik, dinî, kültürel ve siyasal yapısı üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştır.²⁵

Otuz bir eyaletten oluşan İran'ın çalışmanın konusu açısından ehemmiyet teşkil eden bölgeleri özellikle İmamiyye ve Zeydiyye fırkalarının etkili olduğu Horasan, Sistan, Fars, Kum, Azerbaycan, Gilan ve Mazenderan bölgeleridir. Kaynaklarda Gilan Cilan veya Taberistan olarak geçmektedir ki bu bölgelerdeki Şîh hanedanlıklar çalışmanın ilerleyen bölümlerinde detaylı olarak ele alınmıştır. Mazenderan da erken dönem kaynaklarında Taberistan olarak geçmektedir.²⁶

²⁵ Mehmet Kaya, “İran Türkleri”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 180 (Haziran 2009), 138-139.

²⁶ Barthold, *İran Tarihi Coğrafyası*, 245.

BÖLÜM 1: ŞİA MEZHEBİ VE FIRKALARI

1.1. ŞİA MEZHEBİ’NİN TANIMI VE ORTAYA ÇIKIŞI

Başlangıçta esasen politik bir görüş ayrılığına dayanan Şîilik zamanla kendine özgü bir teokratik öğretiyeye, bir iktidar adayı etrafında toplananların oluşturduğu bir gruba dönüşmüştür. Ancak tüm diğer öğretiler, mezhepler ve fikirlerde olduğu gibi Şîiliğin de zaman içerisinde yapısında ve doktrinlerinde değişiklikler ortaya çıkmıştır.²⁷

Sözlük anlamı, fırka, grup, topluluk olan Şia kelimesi aynı zamanda “tabi olmak, desteklemek, çoğalmak,²⁸ bir kimse etrafında toplanan grup, taraf, üyeler, iman edenler”²⁹ anlamlarına da gelmektedir. Terim anlamı olarak ise, Hz. Muhammed’in (S.A.V.) vefatından sonra Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin meşru liderler olduğunu, Hz. Ali’nin de Hz. Muhammed’den sonra en üstün insan olduğunu savunan bir topluluğu ifade etmektedir.³⁰ Muhammed b. Abdilkerim b. Ebibekr Ahmed eş-Şehristani’ye³¹ göre Şia; “Hz. Ali’ye tabi olarak etrafında toplananları” ifade ederken İbni Haldun’a göre “Hz. Ali ve oğullarına taraftarlık edenler” anlamını taşımaktadır.³² Erken dönem Şîî yazarlarından Nevbahtî ve Ebu Halef el-Eş'ari el-Kummi'ye göre Şia, Hz. Muhammed hayattayken “Ali’nin taraftarları” olarak bilinen ve onun vefatından sonra Hz. Ali’nin imam ve halife olduğunu savunan bir grup olarak şekillenmiştir.³³

Şîilik, Hz. Muhammed’in vefatının ardından, Ali’nin halife olması gerektiği yönündeki bir talep etrafında şekillenen siyasî bir hareket olarak doğmuştur. Bu ilk

²⁷ Lewis, *Haşîşiler*, 17.

²⁸ Mustafa Öz, “Şia”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2010), 39/111.

²⁹ Mohammad Ali Amir-Moezzi, “Shi’ism”, *Medieval Islamic Civilization Encyclopedia* (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006), 1/736.

³⁰ Ahmet Vehbi Ecer, “Şia ve Doğuşu”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 1983): 131.

³¹ Muhammed b. Abdilkerim b. Ebibekr Ahmed eş-Şehristani (ö. 1153), Orta Çağ İslâm dünyasının en meşhur dinler tarihçisi olarak görülmektedir. Onun ehemmiyeti “*el-Milel ve’n-Nihal*” adlı eserini bilimsel tarzda objektif olarak yazması, döneminin diğer müellifleri gibi İslâmî ölçülere göre eleştiriye yer vermemesinden kaynaklanmaktadır. Onun tarafsızlığının en önemli unsurunu mezhepleri tasnif ederken, çeşitli mezhep veya fırkalara ait aşırı görüşleri tenkit, eleştiri veya reddetme yolunu tercih etmeyip tanımlamacı veya nakilci bir yaklaşım sergilemesi oluşturmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Dalkılıç, “Abdülkerim eş-Şehristânî’nin İslam Mezheplerini Tasnif Metodu”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Ocak – Nisan 2008), 155.

³² Ecer, “Şia ve Doğuşu”, 131-132.

³³ Hasan Onat, “Şîiliğin Doğuşu Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1-2 (Haziran 1997), 80.

döneminde, Arap toplumu içinde meşruiyet arayışını yansıtan bir yapı sergilemiştir.³⁴ Sünnî anlayışa göre, Hz. Muhammed'in vefatının ardından liderlik makamının belirlenmesine dair bağlayıcı bir ilke veya düzenleme bulunmamaktadır.³⁵ Buna karşın Şîî düşünce, Peygamber'in Gadir-i Hum'da Hz. Ali'yi açıkça kendisinden sonra ümmete rehber olarak tayin ettiğini savunur. Ancak bu atama, Hz. Ali'nin halifelik görevine getirilmesi için fiilî ve siyasi anlamda yeterli bir zemin oluşturamamıştır.³⁶

Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatının ardından hilafetin, onun soyuna ait meşru bir hak olduğunu savunan ve İslami öğretiler çerçevesinde Ehlibeyt anlayışını esas alan kimseler, Şîî olarak tanımlanır.³⁷ Bu yaklaşımların ortak noktasından hareketle, Şîî düşüncesinin merkezinde Hz. Ali ve onun neslinden gelen imamların yer aldığı sonucuna varmak mümkündür.

Konuya ilişkin literatür incelendiğinde, her ne kadar Şia'nın bir mezhep olarak resmileşmesi, Abbasîler Dönemi'ne denk gelse de hem dönem kaynaklarında hem de çağdaş kaynaklarda bir düşünce biçimi, felsefe veya taraftarlık olarak ortaya çıkışına dair görüş farklılıkları mevcuttur. Kimileri Hz. Muhammed'in vefatıyla başladığını öne sürerken kimileri Hz. Muhammed'in vefatından sonra, Hz. Osman'ın Hz. Ali'nin, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi gibi olaylardan sonra ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Örneğin Nevbatî, Kummi, Allame Hüseyin Muhammed Tabatabaî gibi Şîî alimler mezhebin, Hz. Peygamber döneminde ortaya çıktığını ifade ederken³⁸ teoloji, tarih, filoloji gibi alanlarda uzmanlaşmayı da içeren klasik şarkiyatçılığın son temsilcilerinden kabul edilen J. Wellhausen'e göre bir bölünme olarak Şîilik, Hz. Osman'dan sonra ortaya çıkmıştır. Ona göre Hz. Osman'ın öldürülmesiyle birlikte İslam toplumu, Hz. Ali ve Muaviye'nin etrafında toplanan iki gruba ayrılmıştır.³⁹ Buna karşın Şîî-Mutezili⁴⁰ olduğu kabul edilen

³⁴ Lewis, *The Origin of İsmailisim*, 23.

³⁵ Bernard Lewis, *Haşhaşiler İslâm'da Radikal Bir Tarikat*, çev. K. Sarızözen (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 45.

³⁶ Kummi/ Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 73-74, Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristani, *Dinler ve Mezhepler Tarihi-el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Muharrem Tan, (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 148; Farhad Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Alfa Tarih, 2014), 73.

³⁷ Tabatabaî, *İslam'da Şia*, 28.

³⁸ Kummi/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 55.

³⁹ Julius Wallhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan, (Ankara: TTK Yay., 1989), 89.

⁴⁰ Sözlükte “ayırarak, uzaklaştırmak” anlamına gelen *azl* kökünden türeyen *Mu'tezile* kelimesi, “uzaklaşan, ayrılıp bir köşeye çekilen” anlamına gelir. Bu adın ilk kez ne zaman ve kimler için kullanıldığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bir görüşe göre, Hz. Ali'nin hilâfete getirilmesiyle ile anlaşmazlığa düşmesiyle veya Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye bırakmasıyla tarafsız kalan gruplara *Mu'tezile* veya

İbn'ün Nedîm⁴¹ ise Şîîliğin Hz. Ali ile Talha, Zübeyr ve Hz. Aişe arasında meydana gelen mücadelelerle birlikte ortaya çıktığını savunmaktadır. Ruhi Fığlalı'ya göre ise mezhebin zümreleşmesi Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonradır.⁴² İslam tarihi üzerine önemli eserler veren Bernard Lewis, Şia'nın Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'den sonra halef olması gerektiği yönündeki iddiaların, Hz. Muhammed'in ölümüyle birlikte başladığını savunmaktadır.⁴³ Konuyla ilgili bir diğer görüşe göre ise Şîîliğin tarih sahnesine çıkışı, Muaviye'nin Irak valisi olan Mugire'nin hutbe esnasında Hz. Ali'yi lanetlemesinin üzerine Hz. Ali taraftarlarının protestolara başlaması ile olmuştur.⁴⁴ Ancak Şîîliğin ortaya çıkışına dair görüşler arasındaki tüm bu farklılıklara karşın Hz. Peygamber'in vefatından sonra kemikleştiği görüşü yadsınamayacak kadar fazladır.

Kısaca ifade etmek gerekirse görülmektedir ki, gerek Kummî, Nevbahtî gibi Şîî fırka mensubu oldukları ileri sürülen dönem mezhep tarihçileri gerekse Wellhausen, Lewis, Fığlalı gibi çağdaş tarihçiler Şîîliğin ortaya çıkışı konusunda fikir birliğine sahip değillerdir. Aynı fikir ayrılığı Şîî Mezhebinin kollara ayrılması hususunda da geçerlidir. Öyle ki, kimi alimlere göre Şîî fırka kendi içinde üç, kimi alimlere göre dört ve daha fazla ana kola ayrılmıştır. Bu tez çalışmasında bu ayrımlardan bahsederken, her ne kadar Kummî, Nevbahtî, Eşarî, Bağdadî gibi dönem yazarlarının görüşlerine öncelik verilmiş olsa da söz konusu yazarların Sünnî ya da Şîî mensubiyeti de göz önünde bulundurularak bir çıkarım yapılmaya çalışılmıştır.

1.2. BAŞLICA Şİİ FİRKALARI

Gerek dönem kaynakları gerekse çağdaş kaynaklar incelendiğinde Şia Mezhebinin fırkalarının adedi ve adlarının farklılık gösterdiği görülmektedir. Bu nedenle bu tez çalışmasında, tarihsel süreçte ortaya çıkan çok sayıda Şîî fırka olmasına rağmen hem tarihsel süreklilikleri hem de (tezin ana odağını oluşturan) İran coğrafyasındaki

Mu'tezele denmiştir. Detaylı bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2020), 31/391.

⁴¹ İbn'ün Nedîm'in el-Fihrist adlı eseri kapsadığı dönem ve muhtevası bakımından oldukça detaylı bir ana kaynak mahiyetindedir. Aynı zamanda, Şîî Mu'tezili olduğu ileri sürülen alimin görüşleri farklı bakış açılarını öğrenmek ve yorumlamak adına önem teşkil etmektedir. Nasuhi Ünal Karaaslan, "İbn'ün Nedîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2000), 21/171; Mehmet Yolcu, "En-Nedîm [İbn Al-Nadim] Ve El-Fihrist'inin İslam Kültür Tarihindeki Yeri İslam Kültür Tarihinin Zamansal Bir Haritası", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 4/5, (Mayıs 2017), 9-10.

⁴² Ecer, "Şia ve Doğuşu, 131-135.

⁴³ Lewis, *The Origins of İsmailism*, 23.

⁴⁴ Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*, (Ankara: Selçuk Yay., 1968), 106.

etkileri bakımından öne çıkan **Zeydiyye, İmâmiyye ve İsmâiliyye** ana kolları merkeze alınarak irdelenecek ve değerlendirme yapılacaktır. Yukarıda belirtildiği üzere Şiîliğin ortaya çıkışı ve temel inanç esasları, zamanla farklı yorumların ve anlayışların gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu çeşitlenme, özellikle imametin niteliği, sayısı ve belirlenme biçimi gibi temel meseleler etrafında yoğunlaşmış; farklı tarihî ve sosyo-politik koşulların etkisiyle çeşitli Şiî fırkaların teşekkülüne yol açmıştır. Bu bağlamda, aşağıda ele alınacak olan fırkalar, Şiî düşünce içerisindeki ayrışmaların genel niteliklerini, doktrinel yansımalarını içermektedir. Bu kolların İran coğrafyasındaki tarihsel süreçleri ise takip eden bölümde detaylandırılarak incelenecektir.

Bir mezhep olarak Şia'nın ortaya çıkışından sonra zaman içerisinde yaşanan gerek fikişel ayrılıklar gerekse de çıkar çatışmaları mezhebin kendi içerisinde bölünmesine yol açmıştır. En başta, Şia mezhebinin genel tanımı itibariyle Hz. Ali'nin ilahlığı konusunda aşırılığa gidenler, daha ılımlı bir tavır benimseyenler ve bu iki görüş arasında bir yol seçenler şeklinde üç bölünmeden bahsetmek mümkündür. Şiî düşüncenin Hz. Ali'nin vefatıyla birçok kola ayrılmasının temelinde Hz. Ali'nin ilahlaştırılması, lanetlenmesi ya da beşerîliğini koruyarak daha ılımlı bir yaklaşımın benimsenmesi yatmaktadır. Hz. Ali'nin ilahlaştırılmasının temelinde, hutbelerde lanetlenmesinin ve Kerbela olayında cennetle müjdelenmiş peygamber torunlarının öldürülmesinden doğan acıma duygusunun payı olmuştur.⁴⁵ 680 yılında yaşanan ve İslam dünyasının en büyük faciası olarak addedilen Kerbela olayından sonra Şiîlik, bir siyasi taraftarlık olmaktan çıkıp halifeliğin Hz. Ali'nin soyuna ait olduğu inancını bir nass olarak kabul eden bir grup oluşumu şeklini almıştır. Müslümanların daha keskin ayrışmasını sağlayan bu facia asırlarca devam edecek olan bir mücadelenin de temelini atmıştır.⁴⁶ Tüm bunlarla birlikte kısaca şunu ifade etmek gerekir ki, her ne kadar kendi aralarında fırkalara ayrılırlar da tüm Şiîler, Hz. Ali'nin en kıymetli sahabe olduğuna ve Hz. Muhammed'in halefi olduğuna inanmaktadırlar.

Şehristânî Şiî fırkalarını; Keysânîyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Gâliye ve İsmâiliyye olmak üzere beş fırka olarak ele almış ve Zeydiyye'yi Râfıza içinde değerlendirmemiştir. Buna karşın el-Bağdâdî, Zeydiyye'yi Râfıza kapsamına dahil etmiştir. Oysa Hz. Ali

⁴⁵ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (Ankara: Anka Yay.), 41-45.

⁴⁶ İsmail Yiğit, "Emevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995) 11/87-104.

imamet iddiasıyla ortaya çıktığında, onun kendisinden Ebû Bekir ve Ömer'e yönelik taberri talep edenlerin görüşlerine karşı çıktığı ve bu sebeple onu terk edenlere Râfıza denildiği bilinmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Zeydiyye'nin bir Şîi fırkası olduğu ancak Râfıza'ya dahil edilmesinin hatalı görüldüğü söylenebilir. Ancak, eğer Râfıza terimi Ehl-i Beyt'e bağlılık ve haklarını savunma anlamında kullanılmışsa, el-Bağdâdî'nin değerlendirmesi doğru kabul edilebilir.⁴⁷

Allame Hüseyin Tabatabaî'ye göre ise bölünmeler, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra başlamıştır ve bu süreçte, Hz. Hüseyin'in imametini ve takiben de Muhammed Bakır'ın imametini (daha sonra İmam Sadık'ın imametini) tanıyan İmamiyye; Hz. Ali'nin oğullarından Muhammed Hanefiyye'nin imametini tanıyan Keysaniyye; Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd'in imametini tanıyan Zeydiyye olarak üç grup oluşmuştur.⁴⁸ Şia Mezhebinin eski kelmecilerinden sayılan Nevbahtî ve Kummî, erken dönemde Şia'nın yaklaşık olarak otuzdan fazla fırkaya ayrıldığını belirtmişlerdir. Ancak bu fırkaların büyük kısmı zaman içerisinde giderek etkilerini kaybetmiş, yalnızca Zeydiyye, İmâmiyye ve İsmâiliyye gibi üç ana kol kalıcılığını sürdürmüştür.⁴⁹ Daftary,⁵⁰ Türkiye Diyanet Vakfı Araştırmaları ve Medieval Islamic Civilization Encyclopedia'da da Şia maddesinde aynı adla bu üç ana bölünmeyi baz almıştır.⁵¹

1.2.1. Zeydiyye

Dördüncü İmam Zeynelabidin Ali b. Hüseyin'in şehit oğlu Zeyd'e biat edenlere "Zeydiyye" adı verilmiştir.⁵² Zeydiyye, Kûfe'de 740 yılında Zeyd b. 'Alî b. al-Huseyn'in başarısız isyanı sonucunda ortaya çıkan bir Şîi koludur. İsyan hazırlıkları sırasında, Kûfeli

⁴⁷ Ebu Mansur el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 267.

⁴⁸ Tabatabaî, *İslâm'da Şia*, 70-71.

⁴⁹ Kummî/ Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 97-123.

⁵⁰ Şia Mezhebi çalışmalarında, özellikle İsmâili geleneği konusunda bir otorite kabul edilen Farhad Daftary, İslam çalışmaları alanında çok sayıda yayın yapmış ve dersler vermiştir. Zengin bir yayın geçmişine sahip olan Daftary'nin çalışmaları, İsmailî imamların tarihi seyri ile bu mezhebin dinî öğretileri ve felsefi gelenekleri üzerine araştırma yapanlar için temel başvuru kaynağı haline gelmiştir. Onun bu alana yaptığı en özgün katkı, daha önce dağınık, çelişkili ve sıklıkla önyargılarla gölgelenmiş, efsanelerle karışmış verileri sistematik bir biçimde derleyerek, İsmailî topluluğunun, önderlerinin ve öğretilerinin tarihini bütünlüklü bir anlatı içinde yeniden inşa etmiş olmasıdır. Detaylı bilgi için Bkz: Omar Alî-de-Unzaga (ed.), *Fortresses of the Intellect Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*, (London-New York: I.B. Tauris Publishers 2011), Ayrıca bkz. "The Institute of Ismaili Studies Web Site", Erişim tarihi: 18.06.2025. <https://www.iis.ac.uk/our-people/farhad-daftary/>.

⁵¹ Farhad Daftary, *Şîi İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa Yay., 2020), 18; Amir-Moezzi, "Shî'ism", 1/736; Öz, "Şia", 39/111.

⁵² Tabatabaî, *İslâm'da Şia*, 71.

Şiîlerden bir kesim, Zeyd'in erken halifeleri koşulsuz kınama konusunda sergilediği tavrı protesto ederek ona verdikleri desteği geri çekmiş ve yerine Zeyd'in yeğeni Ca'fer es-Sâdik'i imam olarak benimsemiştir. Bu ayrışma, Şiîlik topluluğunu Sünnî Müslümanlarla olan dini kopuş açısından, radikal ve ılımlı kanatlar arasında kalıcı bir bölünmeye sürüklemiştir. İlimli kanat olarak yer alan Zeydîler, genel anlamda Sünnî Müslümanları kafir olarak sınıflandırmazken, siyasi anlamda radikal fakat sessiz kalan İmamîyelere kıyasla, meşru sayılmayan Sünnî yönetimine karşı isyanı dini bir vacip olarak benimsemişlerdir.⁵³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde Zeydiyye'yi de kendi içerisinde altı fırkaya ayırmıştır: Cârûdiyye, Süleymâniyye, Betriyye, Nuaymiyye, Beşinci fırka (Ebû Bekir ve Ömer'den teberri eden grup olarak geçmektedir) ve Yakûbiyye.⁵⁴

Rudolf Strothmann,⁵⁵ el-Kasım b. İbrahim'i, "bilinçli Zeydî literatürünün kurucusu" olarak tanımlar. Zeydiyye mezhebi, el-Kâsım'dan önceki dönemde, Zeyd b. Ali'nin etrafında toplanan isyancı taraftarları için kullanılan muğlak ve kapsamı net olmayan bir adlandırmaydı. Erken dönemde Zeydiyye ismi altında toplanan gruplar hem teorik düzeyde hem de pratikte, mezhep liderleri arasında büyük fikir ayrılıkları yaşamaktaydı. Özellikle kelamî konularda (örneğin Allah'ın sıfatları, insan fiilleri, adalet anlayışı), siyasal meşruiyet (imametın kime ait olduğu) ve ibadet pratikleri açısından yekpare bir anlayıştan söz etmek mümkün değildir. Zeydiyye mensupları, Ebu Bekir, Ömer ve Hz. Ali'den sonra hilafeti kabul eden sahabeyi tekfir etmezler. Bu yönleriyle Şiî fırkalar içinde Ehl-i Sünnet'e en yakın mezhep olarak değerlendirilirler. Zeydîlerin büyük

⁵³ Wilferd Madelung, "Zaydiyya" *The Encyclopaedia of Islam*, P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth (eds.), (Netherlands: Brill, 2002), 11/477.

⁵⁴ El-Eş'Arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 126.

⁵⁵ Rudolf Strothmann, şarkiyat alanındaki araştırmalarını ağırlıklı olarak Şiî mezhepler üzerine yoğunlaştırmıştır. Çalışmalarında özellikle Zeydiyye, Nusayrîlik ve İsmâiliyye gibi fırkalar öne çıkmakla birlikte, genel olarak İslamiyet'e dair değerlendirmelerinde oryantalist geleneğin klasik yaklaşımını benimsemiştir. Bu yaklaşım, İslam'ı çoğu zaman Hristiyanlıkla karşılaştırmalı biçimde ele alır ve dini, siyasal bir bağlam içerisinde değerlendirir. Buna göre, Hz. Muhammed hem peygamberlik hem de siyasal liderlik sıfatlarını taşıdığı için, İslam yalnızca bir inanç sistemi değil, aynı zamanda bir siyasal yapılanma olarak da görülmektedir. Bu çerçevede, İslam tarihinde ortaya çıkan mezhepsel ayrışmaların önemli nedenlerinden biri olarak, dini inanç ile siyasal gelişmeler arasındaki sıkı ilişki ön plana çıkarılmaktadır. Strothmann da Şiî fırkaların doğuşunu ve gelişimini bu bağlamda analiz etmiş; özellikle Zeydiyye gibi siyasal yönü belirgin mezhepleri tarihsel-toplumsal şartlar ışığında değerlendirmiştir. Bkz. Hilal Görgün, "Rudolf Strothmann", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37/431.

çoğunluğu inanç esaslarında Mu'tezilî, fikhî konularda ise bazı istisnalar dışında Hanefî mezhebine yakındırlar.⁵⁶

Zeydîler, imamet anlayışları bakımından İmâmî Şîilikten ve onun iki ana kolu olan İsnâaşeriyye ile İsmâiliyye'den belirgin biçimde ayrılır. Bu ayrımın temelinde, Zeydîlerin kalıtsal bir imamlar silsilesini zorunlu görmemeleri ve imamın tayininde nass ilkesine (açık ve ilahî atama) merkezi bir rol atfetmemeleri yatar. Zeydîlik'in erken döneminde, Ehl-i beyt mensuplarından herhangi biri imam olarak kabul edilebilirdi; ancak zamanla bu yetki, Fâtıma soyundan gelen, özellikle Hasan ve Hüseyin'in torunlarıyla sınırlandırılmıştır.⁵⁷

Coğrafik yayılım üzerinden incelendiğinde Zeydiyye üç bölgede incelenebilir. Birincisi Kûfe'de konuşlanan kısmıdır ki bu bölgede Abbasî halifelerine karşı yürütülen kimi isyanlarda rol almışlardır.⁵⁸ Kûfeli Zeydîler tarafından desteklenen isyan örnekleri arasında; Muhammed en-Nefs en-Zekiyya ve kardeşi İbrahim'in 762 yılındaki isyanı, el-Husayn b. halife Sahib Fakhlc'in 786, Yahya b. Abd Allah'ın 792, Muhammed b. İbrahim Tabataba'nın 814, Muhammed b. el-Kasım Sahib el-Talakan'ın 834 ve Yahya b. 'almar b. Yahya'nın 864 tarihli ayaklanmaları bulunmaktadır. Bunun ardından, Zeydî faaliyetleri merkezi yönetimin etkisinden uzakta, Hazar Denizi güneyindeki uzak dağlık bölgeler ile Yemen'e kayarak devam etmiştir.⁵⁹

İkincisi Hazar Bölgesinde IX. yüzyılda Taberistan, Deylem ve Gılân bölgelerinde ortaya çıkmış ve Kasım b. İbrahim'in⁶⁰ farklı yorumları etrafında şekillenmiştir. Teolojik olarak, kader karşıtı ve Tanrı'nın mutlak aşkınlığını vurgulayan Mu'tezilî kelâmı benimseyen bir çizgi izlerken, fıkıhta Kûfeli Zeydîlikten ayrılarak daha mutedil bir

⁵⁶ El-Eş'Arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 60-76; el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 30-36; İbn Hazm, *El Fasl- Dinler ve Mezhepler*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2017), 1/162-170.

⁵⁷ Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 192.

⁵⁸ Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 189.

⁵⁹ Madelung, "Zaydiyya.", 478.

⁶⁰ El-Kâsım b. İbrâhîm, daha çok er-Ressî olarak bilinmektedir. Er-Ressî'yi, sistematik bir kelâmcıdan ziyade, Zeydî düşünce geleneği içerisinde dinî rehberlik vasfı öne çıkan bir figür olarak değerlendirmek daha isabetlidir. İnanç esaslarına dair meseleleri ele alırken, akıl yürütmeye dayalı felsefî ve kelâmî tartışmalardan çok, Kur'ân-ı Kerîm'in ayetlerine bağlı kalarak yorum yapmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bu yönüyle, onun yaklaşımı naslara dayalı bir tefsir anlayışıyla şekillenmiş, spekülatif kelâmî açılımlardan uzak kalmıştır. Bununla birlikte, Ressî'nin vefatının ardından, özellikle torunu Yahyâ b. Hüseyin (el-Hâdî ile'l-Hakk) döneminde Zeydiyye mezhebinin, Mu'tezile ile daha sistemli bir etkileşim içerisine girdiği ve kelâmî mirasının bu etkileşimle daha rasyonel bir çerçevede geliştiği görülmektedir. Bkz: Muhammed Aruçi, "Ressî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007) 34/242.

yaklaşım sergilemişlerdir. Zamanla Kasımiyye ve Nâsırıyye adlı iki ayrı ekole bölünmüş, özellikle Mu'tezilî öğretilerin etkisiyle dinî ilimlerde gelişmişlerdir. Ancak XII. yüzyıldan itibaren İsmâililiğin yayılması ve iç çekişmeler sonucu zayıflamış, son olarak XVI. yüzyılda Lahîcân'daki Zeydî hanedanının İmamî Şîilîğe geçmesiyle bölgedeki varlıkları sona ermiştir.⁶¹

Coğrafik olarak üçüncü bölge ise Yemen Zeydîliğidir. IX. yüzyılda Sa'de merkezli olarak el-Hâdî ilâ'l-Hakk⁶² tarafından kurulmuş ve Hadaviyye⁶³ mezhebi etrafında şekillenmiştir. Teolojik olarak Mu'tezilî kelâmı benimseyip Cârûdiyye imamet anlayışını savunmuş, zamanla tasavvufla ve neo-Sünnî akımlarla ilişkilendirilmiştir. Siyasi gücünü sürdüren imamlar XX. yüzyıl ortasına dek Yemen'de varlığını korumuş, ancak 1962'de imametın yıkılmasıyla sona ermiştir. Günümüzde Yemen'deki Zeydîlik, resmî düzeyde tanınmakla birlikte, ideolojik olarak neo-Sünnîlik karşısında zayıftır.

On İki İmamcılar ve İsmâililer ile karşılaştırıldığında görülmektedir ki Zeydî Şîilîğin tarihsel etkisi daha sınırlı bir coğrafi yayılıma sahip olmuştur. İlk olarak Irak'ta elde edilen kısa süreli bir başarıdan sonra, Zeydî imamet hareketi esas olarak Hazar bölgesindeki Kuzey İran ve günümüzde de varlığını sürdürdüğü Yemen ile sınırlı kalmıştır. Bununla birlikte, tarihî süreçte Zeydîler farklı İslam beldelerinde de zaman zaman siyasi ve fikrî etkinlikler göstermişlerdir.⁶⁴

⁶¹ Madelung, "Zaydiyya.", 478.

⁶² Yemen'de Zeydîler Devleti'nin kurucusu ve Zeydiyye mezhebinin önde gelen temsilcilerinden kabul edilen Hâdî-İlelhak, Yahyâ b. Hüseyin 859 yılında Medine'de dünyaya gelmiştir. Soyu Hz. Hasan'a dayanan Yahyâ, ilk eğitimini babası, amcası Hasan b. Kâsım ve dönemin bazı seçkin âlimlerinden alarak İslami ilimlerde önemli bir birikim kazanmıştır. Henüz on yedi yaşındayken içtihat mertebesine ulaşmış ve ilmî faaliyetlerine başlamıştır. 884-889 yılları arasında, Zeydî emir Muhammed b. Zeyd'in yönetiminde bulunan Taberistan bölgesindeki Âmûl şehrinde ailesiyle birlikte ikamet etmiştir. Ancak burada gerçekleştirdiği faaliyetler yerel yöneticiler tarafından hoş karşılanmamış ve Muhammed b. Zeyd tarafından şehirden ayrılmaya zorlanmıştır. Bu olaydan sonra, Yemen'in Sa'de bölgesinde yaşayan kabilelerin daveti üzerine bölgeye yönelmiş ve halkın biatiyle karşılanmıştır (893-894) İlk olarak San'a yakınlarındaki Şerefe bölgesinde ikamet eden el-Hâdî, taraftarları arasındaki itaatsizlikler nedeniyle bir süreliğine Hicaz'a geri dönmek zorunda kalmıştır. Ancak Yemenliler, bölgedeki bid'atlara son vermesi ve özellikle Karmatî propagandasına karşı mücadele etmesi amacıyla onu tekrar davet etmişlerdir. Bu çağrıya olumlu cevap veren el-Hâdî, 897 yılında Sa'de'ye yerleşmiş ve burayı hem siyasi hem ilmî faaliyetlerinin merkezi yapmıştır. Burada halktan ikinci kez biat almış, "emîrû'l-mü'minîn" unvanını kullanmaya başlamış ve "el-Hâdî ilâ'l-Hakk" lakabıyla tanınmıştır. Ayrıca adına hutbe okutulmuş, para bastırılmış ve böylece Yemen'de Zeydî imameti resmen tesis edilmiştir. Bkz. Saffet Köse "Hâdî-İlelhak, Yahyâ b. Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2007) 15/17.

⁶³ Hadeviyye, Yahya b. Hüseyin'e nispet edilen Yemen Zeydileri için kullanılmaktadır. Yusuf Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2, (2007), 80.

⁶⁴ Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 186.

1.2.2. İmamiyye (İsnâaşeriyye)

Hız. Ömer ve Hız. Ebubekir'in imametini reddettikleri için Râfıza olarak da adlandırılan bu grup, Hız. Peygamber'in Ali b. Ebû Tâlib'i ismen nass ile halife tayin etmiş ve bunu açıklayıp ilan etmiş olduğuna inanmaktadırlar.⁶⁵ Mezhepler tarihi literatüründe, bazı kaynaklarda "Rafıza (Revafız)" olarak anılan İmamiyye terimi, imamet ilkesini benimseyen tüm Şîi gruplar için kullanılır. İmamiyye fırkası İsnâaşeriyye olarak da bilinmektedir.⁶⁶ İmamet kavramı Hız. Ali'nin Hız. Peygamber'den sonra açık bir tayin yoluyla imamlık makamına getirildiğine, onun Hız. Fâtıma'dan olan soyunda nesilden nesle intikal ederek kıyamete dek bu silsile dışına çıkmaksızın devam edeceğine inananları ifade etmektedir.⁶⁷

İmamiyye düşüncesine göre, İslâmî hilafet yalnızca Hız. Ali ve onun soyundan gelenlere ait olup, bu liderlik sadece zahiri bir yönetim değil, aynı zamanda Batınî bir velayet ve manevî rehberlik sorumluluğunu da taşır. Bu anlayışa göre, Hız. Peygamber'in ve Ehlibeyt İmamlarının beyanlarına dayanarak bu silsile on iki imamla sınırlıdır.⁶⁸ Biat edilen imamlar: İlk İmam Hız. Ali, Hasan bin Ali, Hüseyin bin Ali, Ali bin Hüseyin, Muhammed el-Bakır, Cafer es-Sadık, Musa el-Kazım, Ali er-Rıza, Muhammed el-Cevad, Ali en-Naki, Hasan el-Askerî, İmam Muhammed diğer adıyla El-Mehdî'dir.⁶⁹

Hız. Ali'nin vefatından sonra, onun Fâtıma'dan olan iki oğlu Hasan ve Hüseyin, Peygamber ailesinin Müslüman toplumu yönetme hakkına sahip olduğunu savunanların bağılılık merkezine dönüşmüştür. Bu iki şahsiyetin vefatından sonra, Hüseyin'in oğlu Ali Zeyn el-Âbidîn, çoğunluk tarafından Peygamber ailesinin başı olarak kabul edilmiştir. Ancak, Kûfe'de Muhtâr es-Sekafi'nin Emevîlere karşı başlattığı isyanı destekleyen bir grup radikal Şîi, Hız. Ali'nin bir diğer oğlu olan Muhammed b. el-Hanafiyye'yi manevî önder olarak seçmiştir. Keysâniyye adıyla bilinen bu grup, VIII. Yüzyıldan sonra varlığını sürdürememiştir.⁷⁰

⁶⁵ El-Eş'Arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 60.

⁶⁶ Mustafa Öz, "İmamiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2000), 22/207.

⁶⁷ Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şiiliği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993), 12-15.

⁶⁸ Tabatabaî, *İslâm'da Şia*, 77-78.

⁶⁹ Şeyh El-Müfid, *Kitab el İrşâd*, çev. I.K.A. Howard (England: Balagha Books, 1981), 254-493.

⁷⁰ Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in The Formative Period of Shi'ite Islam (Abû Ja'far ibn Qiba al-Râzî and His Contribution to Imâmite Shi'ite Thought)* (New Jersey: The Darwin Press, 1993), 4-5.

Yedinci İmam Musa el-Kâzım'ın vefatının ardından onun taraftarlarından bir grup, en büyük oğlu Ali b. Musa er-Rıza'nın imamet makamına geçtiğini kabul etmiştir. Abbasî Halifesi Me'mun, 816 yılında Ali er-Rıza'yı veliaht tayin ederek ve aynı zamanda kendi kızıyla evlendirerek Abbasîler ile Ali ailesi arasındaki siyasi ve mezhebî gerilimi yumuşatmayı amaçlamıştır. Ancak bu uzlaşî çabası uzun ömürlü olmamış, zira er-Rıza 818 yılında Horasan'da vefat etmiştir. Onun vefatından sonra, taraftarlarının önemli bir kısmı, Ali er-Rıza'nın soyundan gelen dört ismin imametini daha tanımıştır: Muhammed et-Takî (ö. 835), Ali en-Nakî (ö. 868), Hasan el-Askerî (ö. 874) ve Muhammed el-Mehdî (d. 869). Bu imamlar silsilesine inanan topluluk, İmamiyye fırkasının İsnâaşeriyye (On İki İmamcı Şia) kolu olarak adlandırılmıştır.⁷¹

Altıncı imam Ca'fer es-Sâdık'ın vefatına kadar İmamiyye ve İsmâiliyye mezhepleri aynı imamları tanımış, bu süreçte özellikle dördüncü, beşinci ve altıncı imamların öğretileri Şîî düşüncenin temelini oluşturmuştur. Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâil'in genç yaşta vefatı üzerine, onu imam kabul edenler İsmâiliyye mezhebini oluştururken; diğer grup, İsmâil'in kardeşi Mûsâ el-Kâzım'ın imamlığını benimseyerek On İki İmam Şîîliği (İsnâaşeriyye) çizgisini sürdürmüştür. Bu ayrışma, her iki mezhebin imamet anlayışlarındaki farklılıkların doğuşuna zemin hazırlamıştır.⁷²

Kûfe bölgesinde yoğunluk gösteren ilk İmamiyye öğretisi bakımından Hz. Ali'den önceki halifeleri lanetleyerek Hüseyin'in soyundan gelen imamları tanımışlardır.⁷³ İmâmiyye mezhebi içinde bazı gruplar imameti, Hz. Ali'den başlayarak Hasan el-Müsenna ve onun soyuna kadar sürdüren bir silsileyle açıklamış ve bu nedenle de bu grup "Haseniyye" olarak adlandırılmıştır. Ancak mezhebin çoğunluğu, Muhammed el-Bâkır'ı imam kabul etmiş ve bu çizgi zamanla İmâmiyye'nin ana gövdesini oluşturmuştur. El-Bâkır'ın ölümünden sonra bazı fırkalar onun ölmediğini savunarak "Bâkiriyye" adını almış, diğerleri ise Ca'fer es-Sâdık'ı imam tanımıştır. Bu gruplar arasında da zamanla ayrışmalar yaşanmış, bir kısmına da aşırı görüşleri nedeniyle "Gâliyye" adı verilmiştir.⁷⁴ Ca'ferîler daha sonra İmâmiyye adıyla anılmaya başlanmıştır.⁷⁵

⁷¹ Daftary, *İsmaililik*, 144.

⁷² Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, 1. Cilt (İstanbul: İletişim Yay., 2010), 75-76.

⁷³ Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, 64.

⁷⁴ Neşet Çağatay - İ. Agah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi 1985), 59-60.

⁷⁵ Modarressi, *Period of Shi'ite Islam*, 4-5.

İmamî düşüncede öğreti, biri dikey diğeri yatay olmak üzere iki ana eksen etrafında şekillenir. Dikey eksen, zâhir ile bâtın, peygamber ile velî, İslâm ile îmân gibi ikilikler aracılığıyla dışsal olandan içsel olana doğru ilerleyen, Tanrısal hakikate yaklaşmayı amaçlayan bir manevî tekâmül sürecini ifade eder. Öte yandan yatay eksen, imamlar ile onların düşmanları, merhamet ve zulüm, akıl ile cehalet gibi karşıtlıklar temelinde inşa edilir ve tarih boyunca süregelen bir mücadeleyi temsil eder. Bu mücadele, nihai olarak Mehdi'nin zuhuru ile sona erecektir.⁷⁶

İmamların öğretisi, hem sürekli bir manevî olgunlaşma sürecine hem de hak ile bâtıl arasındaki ebedî mücadeleye dayanır. Bu öğretinin doğası gereğİ, bilgi hiçbir zaman doğrudan ve açık biçimde sunulmaz; aksine, sadece bu hakikati taşıyabilecek olgunlukta olanlara, gizlilik içinde aktarılır. Bu gizlilik ilkesi yani takıyye, İmamî inancın temel esaslarından biri olarak kabul edilir çünkü bâtınî hakikat, ancak ehli kemal kimselere açılacak kadar değerlidir ve sıradan anlayışın tepkisinden korunmalıdır.⁷⁷

1.2.3. İsmâiliyye

Abbâsî Devrimi (750) süreci içerisinde yapılanan ve İmam Ca'fer es-Sâdık'ın önderliğinde önem kazanan İmâmî Şîîlik, hem İsnâaşeriyye hem de İsmâîli geleneklerin ortak kökenini oluşturmıştır. İmâmîler, siyasi ve dinî liderliğin, ilahî olarak yetkilendirilmiş Ehl-i Beyt imamlarına ait olduğunu savunmuşlardır. Bu çizgiden ayrılarak altıncı imam Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâîl'i meşru imam kabul eden grup, İsmâîliler olarak anılmış ve zamanla kendi içinde çeşitli alt kollara ayrılmıştır.⁷⁸

İsmâiliyye olarak adlandırılan grubun mensupları altıncı İmam Ca'fer es-Sadık'tan sonra imametini, İsnâaşeriyye grubunun biat ettiğİ Musa El-Kazım'ın değil de Sadık'ın diğİer oğlu İsmâîl'in hakkı olduğunu iddia etmişlerdir.⁷⁹ Bu gruba göre İsmail, yedinci ve tamamlayıcı imam olarak kabul edilmiştir. Yedinci imamdan sonra gizli imamların dönemi başlamıştır. Bunlar şehirlerde gizli dolaşırken davetçileri açıktan davette bulunmaktadır.⁸⁰ Şîî mezhebinin siyasi açıdan en aktif kolunu temsil eden

⁷⁶ Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide In Early Shi'ism The Sources of Esotericism in Islam*, çev. David Streight, (NY: State University of New York Press, 1994), 127-128.

⁷⁷ Amir-Moezzi, *The Divine Guide In Early Shi'ism*, 127-128.

⁷⁸ Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, 17.

⁷⁹ el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 50.

⁸⁰ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristani, *Dinler ve Mezhepler Tarihi-el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Muharrem Tan, (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 174.

İsmâîliler, dini-siyasi ve devrimci mesajları olan ve bu mesajları dokuzuncu yüzyıldan itibaren bütün İslam topraklarına yayan baskın bir Şîî fırka olarak bilinmektedir.⁸¹

Günümüzde çeşitli kollarıyla birlikte sayıları on milyonu bulan İsmâîliler, en büyük ikinci Şîî cemaatini oluşturmaktadır. Afganistan, Tacikistan, Pakistan, Hindistan ve Suriye'nin dışında Asya, Ortadoğu, Afrika, Avrupa ve Kuzey Amerika'da Nizârî koluna mensup yadsınamayacak sayıda İsmâîli bulunmaktadır.⁸² Ancak, VIII. yüzyıldan Fatımî Devleti'nin kuruluşuna (909) kadar olan dönemde Şîî İsnâaşeriyye ve İsmâîliyye cemaatlerinin hem baskı altında olması hem de bu cemaatlerin takiye⁸³ anlayışını benimsemelerinden dolayı ilk İsmâîliler ile ilgili bilgiler oldukça sınırlıdır. İlk dönem İmamî mezhep tarihçileri Nevbahti ve Kummi'nin 899 öncesine ait kısa anlatımları, bu konuda, ana bilgi kaynağı niteliğindedir.⁸⁴

İsmâîli düşünce içerisinde savunulan temel iddialardan biri, yeryüzünün hiçbir zaman yaşayan ve mevcut bir imamdan yoksun kalmayacağı ilkesidir. Bu imamlardan bazıları açık (zâhir) olarak faaliyet gösterirken, bazıları ise gizlenmiş (mestûr) durumda olabilir. Zâhir imamın hüccetinin (meşruiyet delilinin) gizli olması mümkün görülse de mestûr bir imamın hem hüccetinin hem de dâîlerinin (davetçilerin) açık şekilde varlık

⁸¹ Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, 18.

⁸² Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, 15.

⁸³ Özellikle İsmâîliyye fırkasında takiyye teriminden sıkça bahsedileceği için bu kavramı açıklamanın önemli olduğu düşünülp bilgi verilmek istenmiştir. "Takiyye" terimi, Arapça'da "bir kimseyi tehlikeden korumak" anlamına gelen *vaky* (vikāye) kökünden türetilmiş olup, "kendini sakınmak, korunmak" manasında kullanılmaktadır. İslâmî literatürde bu kavram, zaruret hâlinde başvurulabilecek bir kolaylık olarak değerlendirilmiştir. Nitekim, müminlerin kâfirleri dost edinmelerinin yasaklandığı, ancak onlardan sakınma amacıyla bazı durumlarda bu yasağın geçici olarak askıya alınabileceğini belirten Kur'an ayeti (Âl-i İmrân 3/28) bu anlayışa temel teşkil etmiştir. Bununla birlikte, kalbi imanla dolu olduğu halde zorla inkâr ettirilen kimselerin mazur görüldüğünü bildiren ayet (en-Nahl 16/106) ile Firavun'un halkından olup imanını gizleyen kişiye dair olumlu bir anlatı sunan diğer ayet (el-Mü'min 40/28), tehlike altında inancın gizlenmesini meşru kılan referanslar arasında yer almaktadır.

Takiyye ilkesi, neredeyse bütün Şîî fırkalar tarafından benimsenmiş ve uygulanagelmıştır. Özellikle İsmâîliyye mezhebi, tarihi boyunca özellikle gizlilik dönemlerinde bu prensibi sıkça kullanmıştır. Aynı şekilde İmâmîyye mezhebine bağlı alt kollar olan Ahbâriyye, Usûliyye, Şeyhiyye ve daha sonra ortaya çıkan Bâbiyye de bu esası kabul etmiştir. Zeydiyye ise ilkesel olarak takiyye karşıtı bir duruş sergilemiş olsa da tarihsel süreçte zaman zaman bu uygulamaya başvurduğu görülmektedir.

İmâmîyye mezhebinde takiyye, bilhassa muhalif çevrelerden ve siyasi otoritelerden gelebilecek baskılardan korunmak amacıyla başvurulmuş bir yöntem olmuştur. Bu uygulama, Şîî bireylerin kendi inançlarını gizleyerek muhalefetlerini belli etmeden yaşamalarını sağlamış, aynı zamanda isyan yahut toplumsal değişim için uygun şartlar oluşana dek dikkat çekmemelerine imkân tanımıştır. Bu bağlamda, takiyye İmâmîyye geleneğinde erken dönemlerden itibaren kurumsallaşmış ve mezhebin toplumsal varlığını sürdürülebilmesi açısından stratejik bir araç olarak benimsenmiştir. Bknz. Mustafa Öz, "Takiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 39/453. Daha detaylı bilgi için bkz. Kummi/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 208.

⁸⁴ Daftary, *İsmâîlilik*, 141.

göstermesi zorunlu kabul edilmiştir. Diğer önemli görüş ise, imamların hükümranlılığının haftanın günleri, yedi kat gök ve yedi gezegen gibi “yedili” yapılarla ilişkili olarak düzenlendiği inancıdır. Buna karşılık, nakîbler (imamların yardımcıları veya vekilleri) ise kendi yetkilerini “onikili” döngüler halinde devralmakta ve yürütmektedir. Bu yapılar, mezhebin kozmolojik ve ezoterik anlayışlarıyla da doğrudan bağlantılıdır.⁸⁵

İsmâiliyye mezhebi, tarihsel süreç içerisinde yalnızca “İsmâiliyye” ismiyle değil, aynı zamanda Karâmita, Ta’lîmiyye, Bâtînîyye, Seb’iyye ve Melâhide gibi farklı adlarla da anılmıştır. Bu adlandırmalar, esasen farklı dönem ve coğrafyalarda ortaya çıkan çeşitli İsmâili toplulukları ve onların özgün görüşlerini yansıtmaktadır.⁸⁶ Bu adlandırmalardan Bâtînîyye ifadesi literatürde özellikle İran coğrafyası özelinde kullanılmıştır.

Bâtînîyye, İsmâililerin dinî metinlere yalnızca zahirî (görünür) anlamlarıyla değil, bunların ardında yatan bâtinî (gizli/derunî) anlamlarıyla da yaklaşımları nedeniyle ortaya çıkmıştır. İsmâili düşünceye göre, dinî nasslar yalnızca zahirî yönleriyle anlaşılamaz; gerçek anlamlarına ancak bâtinî yorumlar aracılığıyla ulaşılabilir. Bu yönelim, İsmâililerin bâtinî anlamlara verdikleri önemi yansıttığından, zamanla bu mezhep için “Bâtînîyye” adı kullanılmaya başlanmıştır.⁸⁷ Ancak Farhad Daftary’e göre “Bâtînî” tabiri, İsmâililerin İslâmî nasların derin (Bâtînî) anlamlarına ulaşma iddialarını reddetmek amacıyla, karşıt çevrelerce uydurulmuş bir ifadedir.⁸⁸

Batin sözcüğü, kapalı olan, gizli, herhangi bir şeyin iç kısmı veya bir şeyin iç yüzünü bilmek anlamlarına gelmektedir.⁸⁹ Kur’an ayetlerini ve hadisleri tevil eden, tevillerin de ancak Tanrı tarafından belirlenen masum bir imamın kavrayabileceğine inanan grupları ifade etmektedir. Aynı zamanda bir yandan nasları zahir ve bâtin şeklinde ayırarak te’vil eden; İslam’ın temel hükümlerini genel İslami anlayıştan farklı biçimde yorumlayıp, bu hükümleri ya inkâr eden ya da ilahi hükümlerin geçersiz olduğuna kadar götüren, öte yandan son derece gizli yapılar aracılığıyla örgütlenerek merkezi otoriteye karşı isyan hareketleri yürüten çeşitli siyasî gruplar için de ortak bir ad olarak

⁸⁵ Şehristani, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 175

⁸⁶ Şehristani, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 176.

⁸⁷ Cevat Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011), “Dilaver Selvi, “Her Ayetin Bir Zahiri Bir Bâtını Vardır” Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11/2 (Nisan 2011), 10; Avni İlhan, “Bâtîniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 5/190.

⁸⁸ Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 21.

⁸⁹ Selvi, “Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, 10.

kullanılmıştır.⁹⁰ Bâtînlilik, Irak'taki liderlerinin faaliyetlerinden sonra önce Rey, Kum, Kaşan ve Hemedan, gibi İran'ın orta, batı ve kuzeydoğusunda daha sonra da Horasan ve Maverâünnehir'de yayılmaya başlamıştır.⁹¹

Çoğunlukla İslâm toplumunda genel kabul gören akaide aykırı inançlar telkin ettikleri ve İslâm ülkelerindeki siyasî iktidarları hedef alan faaliyetlerde bulundukları için, amaçlarına ulaşmak üzere daima gizli örgütlenmelere başvurmuşlardır. Bu teşkilat; teşkilatın en yetkilisi olan imam, imamların vekilleri sayılan sayıları on iki olan hüccetler, hüccetlere bağlı olan ve halkı bu akıma davet eden dailer ve son olarak intisap edenlerden oluşmaktadır. Temellerini İslam dininin belli başlı esaslarını te'vile yani bilinen anlamında başka bir anlam yüklemeye dayandıran Bâtînlilikte iki türlü te'vile rastlanmaktadır. Birincisi ayetleri batını şekilde yorumlamak; ikincisi ise ayetleri Hurufiyye de denilen ayetleri harf sayıları ve ebced hesabına dayandırarak yorumlamaktır.⁹²

Bâtîniyye hareketin başlangıcı ile ortaya çıkışını hazırlayan siyasi ve fikri sebepler VIII. yüzyılın başlarına kadar uzanmaktadır. Öyle ki Emevîler döneminden itibaren aristokrat sınıfa tanınan imtiyazlar, toplumda sosyal sınıflar arasında derin uçurumların oluşmasına yol açmıştır. Bu durum, Bâtînliliğin halk arasında yayılmasını kolaylaştırmış ve çeşitli siyasî-dinî hareketlerin ortaya çıkmasına elverişli bir ortam yaratmıştır. Nitekim Basra'daki Zenc isyanı ile Bahreyn'deki Karmatî hareketinde fakir işçi ve köle sınıfının çoğunluğu oluşturması, Bâtînliliğin şekillenmesinde yalnızca fikrî değil, aynı zamanda siyasî, sosyal ve iktisadî etkenlerin de belirleyici rol oynadığını gösteren önemli kanıtlardandır.⁹³

VIII. yüzyıl ve IX. yüzyılın başlangıcı İsmâîli hareketin hazırlık safhası olarak kabul edilebilir. Bu dönemde İsmâîl, oğlu Muhammed ve onların sadık taraftarlarından oluşan bir grup, mezhebin propaganda ve yapısını teşkilâtlandırmaya çalışmışlardır. Başlangıçta kabileler ve köylüler gibi daha dar bir çerçevede yayılan bu hareket çok geçmeden şehir halkı hatta zanaatkarlar arasında da kendine taraftar bulmayı başarmıştır.

⁹⁰ Cevat Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, 74.

⁹¹ Ayşe Atıcı Arayancan, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Bâtîni Hareketi Hasan Sabbah ve İlk Halefleri ve İran Nizari İsmâîlileri (1090-1157)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 40.

⁹² Avni İlhan, "Bâtîniyye", 191.

⁹³ Avni İlhan, "Bâtîniyye", 191.

İsmâîli davet, Özellikle IX. yüzyılın sonlarına doğru olağanüstü bir yayılma başarısı göstermiş; kısa bir süre içerisinde Güneybatı İran ve Güney Irak'tan başlayarak Yemen, Bahreyn, Suriye, Cibâl, Horasan, Maverâünnehir ve Sind gibi geniş coğrafyalara ulaşmıştır. Bu genişleme süreci, nihayetinde İsmâîli imamının öncülüğünde yeni bir hilafetin tesis edildiği Kuzey Afrika'ya kadar uzanmış ve bu bölge, hareketin siyasi ve dinî merkezi haline gelmiştir.⁹⁴ Hareket X. yüzyıl başında Karmatîlerle ivme kazanmış,⁹⁵ zamanla Karmatîler yapısı içerisinde Abbasî idaresinin ve kamuoyunun dikkatini çekecek ölçüde etkili olmaya başlamıştır.⁹⁶

İlk İsmâîliler Mübarekiyye olarak anılmalarının yanı sıra çağdaşlarınca Karâmita/Karmatî, Batınî/ Batıniyye olarak anılmışlardır. Ancak İsmâîliler kendilerini “Da’va” veya “Da’va el-Hadiye” olarak adlandırmışlardır. Karâmita (ya da Karmatîler) tabiri, çoğunlukla İsmâîli karşıtı çevreler tarafından olumsuz bir anlam yüklenerek kullanılmıştır. Bu adlandırma, tüm İsmâîlileri kapsayıcı bir anlam taşımaktan ziyade, IX. yüzyılın ikinci yarısında İsmâîlilik içerisindeki imamet anlayışı konusunda yaşanan ayrışma neticesinde, özellikle Iraklı dâî Hamdân Karmat ve onun takipçileri gibi, klasik İsmâîli öğretilere bağlı kalan grupları tanımlamak amacıyla kullanılmıştır. Bu sebeple, daha sonra gelişen ve Fâtımîler döneminde şekillenen Fâtımî İsmâîliliği bağlamında Karâmita adının kullanılması, tarihsel ve mezhebî açıdan isabetli değildir.⁹⁷

Yukarıda bahsedilen klasik İsmaili öğretilerinin devam ettirilmesi hususundaki fikir ayrılığına istinaden İsmâîliyye; Hamdan Karmat ve onun yolunu takip edenler ile İsmaili merkezi liderliğinin başında olan Ubeydullah el-Mehdi'yi takip edenler olarak iki fırkaya ayrılmıştır. 899 yılındaki bu bölünme neticesinde bir grup Ubeydullah'ın doktrinlerde yaptığı değişiklikleri ve kendisinin mehdi olduğunu kabul ederek imametın Cafer es-Sadık'ın soyundan devam ettiğini, diğer grup ise diğer bir grup ise Ubeydullah el-Mehdi'nin fikirlerine karşı çıkarak Muhammed bin İsmail'in mehdi olduğu ve yakın bir zamanda döneceğini kabul etmişlerdir. Bu bölünme ile Hamdan Karmat ve taraftarları

⁹⁴ Daftary, *İsmaililik*, s. 162.

⁹⁵ Lewis, *Tarihte Araplar*, 134.

⁹⁶ Daftary, *Şii İslam Tarihi*, s. 17.

⁹⁷ Muzaffer Tan, “Tarihsel Süreçte İsmâîlilik ve Yaşadığı Farklılaşmalar”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2012), 112-114.

Karmatîler; Ubeydullah ve taraftarları Fatımiler olarak anılmıştır.⁹⁸ Karmatîler ekseriyetle Cibâl, Horasan ve Maveraünnehir gibi bölgelerde taraftarlar kazanırken Ubeydullah Mısır'da 909 yılında halife ilan edilerek Fâtımî Devleti'ni kurmuştur. Mısır'ı hilafet merkezi haline getiren yedinci halife el-Müstansır-Billah zamanına kadar Fâtımîler'de herhangi bir bölünme yaşanmamıştır. El-Müstansır-Billâh'ın 1094 yılında vefatının ardından oğulları Nizâr ve Must'alî arasında hilafet ve imamet üzerinde kanlı bir mücadele başlamıştır. Bu mücadele sonucunda Must'alî galip gelmiş, hapsedilen Nizâr burada hayatını kaybetmiştir. Bu çekişmenin bir sonucu olarak İsmâiliyye ve Fatımî mensupları "Nizârîyye ve Mustaliyye" adıyla iki gruba ayrılmıştır. Musta'liyye, Halife Musta'li'yi destekleyen Fâtımî kökenli İsmâîlinin bir koldur. Mısır'daki Fâtımî yönetimiyle birlikte 1162 yılında sona ermiş, ancak kısa süre sonra Hindistan'da ortaya çıkan Behrâ fırkası aracılığıyla varlığını sürdürmüştür. Bu fırka günümüzde hâlen Hindistan'da mevcuttur.⁹⁹ Mısır, Suriye, Yemen, Gücerat İsmailîleri'nin büyük çoğunluğu Mustali tarafında yer alırken İran, Irak, Maveraünnehir, Bedehşan İsmâîlîleri'nin tamamı da Nizar'ın halife ve imam olması gerektiğini savunmuşlardır.¹⁰⁰

Bu bölünmenin ardından daha sonra bu gruplar kendi içlerinde de birçok bölünme yaşamıştır. Ancak çalışmamızın bu bölümünde İran coğrafyasında Şiîliğin seyri üzerinden değerlendirme yapılacağından Nizârî İsmailîler'e bir diğer ifade ile Nizârîyye fırkasına odaklanılacaktır.

1.2.4. Nizârîyye

Mustâ'li-Nizârî ayrılığı, İslam tarihinde erken dönemde yaşanan Sünnî-Şiî bölünmesiyle yapısal ve içeriksel benzerlikler taşımaktadır. Her iki durumda da taraflar, halifelik makamının meşru bir şekilde değil, hak edilmeyen bir biçimde ele geçirildiği kanaatindedir.¹⁰¹

Nizârî İsmâîlîler, farklı coğrafyalarda ve çeşitli kaynaklarda farklı isimlerle anılmışlardır. Ancak bu çalışmada, mezhebî eğilimler ekseninde yapılan

⁹⁸ Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2001), 24/510; Daftary, *Şiî İslam Tarihi*, 162; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik", 112; Eymen Fuat Seyyid, "Fâtımîler" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1995), 12/228.

⁹⁹ Tabatabaî, *İslâm'da Şîa*, 76.

¹⁰⁰ Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik", 124.

¹⁰¹ Heinz Halm, *Şiîler*, çev. Muhammet Mertek, (İstanbul: Runik Kitap, 2020), 13.

değerlendirmelerin tutarlılığını sağlamak ve kavramsal bütünlük oluşturmak amacıyla, ilgili topluluk "Nizârîler" olarak adlandırılacaktır.

Nizârîye'nin en önde gelen misyoneri olarak Hasan Sabbâh, kabul edilmektedir. Sabbâh'ın liderliği üstlendiği dönemde, önceki gizlilik esaslı davet yöntemlerinden farklı bir yol izlenmeye başlanmıştır. Bu yeni yaklaşım, daha çok dünyevî tedbirlere, kuvvete ve sağlam savunma hatlarına dayanmakta; özellikle stratejik kalelere sığınma temeline oturmaktaydı. Hasan Sabbâh'a göre sahih rehberlik ancak güvenilir ve hakiki bir imamla mümkündür. Bu anlayışta hakikat (hak) ve sapkınlık (bâtıl) arasında temel bir ayrım vardır. Hakikatin alameti birlik (vahdet), bâtılın alameti ise çokluktur (kesret). Birlik, öğreti (ta'lim) yoluyla elde edilir; ta'lim bir cemaat içinde mümkündür ve cemaat de ancak bir imamla varlık kazanır. Buna karşılık çokluk, bireysel görüşe (re'y) dayanır; bu da çeşitli fırkaların ve onların kurucularının ortaya çıkmasına yol açar.¹⁰² Hasan Sabbâh, hak ile bâtılın sınırlarını belirlemeye çalışırken bir yandan bu iki kavramın benzerlik arz eden yönlerine değinmiş, diğer yandan da aralarındaki temel çelişkiyi vurgulamıştır. Ona göre kelime-i şهادet hem reddi hem de ispâtı içerir: Reddedilen bâtıl, ispat edilen ise haktır. Bu anlayıştan hareketle, doğru-yanlış, hayır-şer gibi karşıtlıkları da değerlendirmeye çalışmıştır. Esas amacı, her sözde ve düşüncede doğru öğreticiyi, yani muallimi ortaya koymaktır. Ona göre gerçek tevhid ancak nübüvvetle birlikte anlam kazanır; nübüvvet ise ancak imametle tamamlanır. Onun düşünce sisteminin temel eksenini bu anlayış üzerine kuruludur.¹⁰³

Hasan Sabbâh'la birlikte bu hareket, liderinin adına izafeten Sabbâhiyye; kurduğu özel suikast timi nedeniyle Fidâiyye; müridlerin haşhaş benzeri maddelerle etkisizleştirilip yönlendirildiği iddiaları nedeniyle özellikle Batılı kaynaklarda Haşâşiyye/Haşişîyye; düşünce sistemlerinin İslâm'ın temel esaslarına aykırı olduğu öne sürülerek, onları küfür ve sapkınlıkla suçlayan çevreler tarafından Mulhide ve Melâhide, geleneksel İsmâîli düşünceleri yeniden düzenlediği için ed-Davet'ül-Cedide;¹⁰⁴ Hasan Sabbâh'ın Fatımî halifesi el-Müstansır'ın oğlu Nizâr lehine propaganda yapması hasebiyle de Nizârîyye adını almıştır.¹⁰⁵

¹⁰² Şehristani, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 180-181.

¹⁰³ Şehristani, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 181.

¹⁰⁴ İbrahim Agah Çubukçu, *Gazali ve Batınlık* (Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1964), 40; Daftary, *İsmaililik*, 28.

¹⁰⁵ Çağatay- Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 84. Şehristani, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 176.

Ja'feriyan Alamut'taki bu oluşumu bir devlet olarak nitelemiştir. Ona göre, Alamut İsmâili Devleti, İran'da 1090 yılından 1256 yılına kadar varlığını sürdürmüştür. Bu yıllar boyunca İsmâililer, halk desteğiyle birlikte devrimci yöntemler, gizli davet faaliyetleri ve etkili organizasyonları sayesinde İran'ın merkezindeki şehirlerde ve köylerde kendilerine çeşitli nüfuz alanları oluşturmayı başardılar. Bu sayede varlıklarını sürdürebilmiş ve tehditlere karşı direnişlerini koruyabilmişlerdir. Zamanla bu nüfuz, yalnızca kültürel ve dinî alanda değil, siyasî ve askerî anlamda da kurumsallaşarak Alamut'ta İsmâili Devleti'nin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Nihayetinde, 166 yıl süren bu devlet yapısı şekillenmiş; Horasan bölgesi de Alamut'a tâbi hâle gelmiştir. Her ne kadar bazı yerel yöneticiler uzun süre bu hâkimiyeti tanımamış olsa da faaliyet gösteren İsmâililer onların çoğunu da etkileri altına almayı başarmışlardır.¹⁰⁶

Nizârî İsmâililerin tarihî gelişimi karmaşık ve diğer İsmâili kollarından belirgin biçimde ayrılmıştır. Alamut dönemi Nizârîlerinin karşılaştığı sosyo-politik koşullar ne Fâtımî Devleti'ndeki İsmâililerin ne de Yemen'deki Tayyibîlerin deneyimlerine benzememektedir. Fâtımî rejiminden koparak bağımsız bir yapı kuran Nizârîler, en başından itibaren düşmanca bir ortamda devrimci bir kampanya yürütmüş ve varlıklarını sürdürebilmek için yoğun bir mücadele vermişlerdir. Bu zorlu şartlar, onların ilmî gelenekten çok askerî kadrolara yönelmelerine neden olmuştur. Dolayısıyla bu dönemde yüksek eğitilmiş dâîlerden ve entelektüel isimlerden ziyade, daha çok askerî liderler ön plana çıkmıştır.¹⁰⁷

Haçlıların Ortadoğu'ya gelişiyle birlikte bu fırka hakkında doğu batı arasında doğru bilgi transferi gerçekleşmeye başlamıştır. Haçlılar, Nizârîlerin yalnızca Suriye'ye özgü bir fırka olduğunu sanıyorlardı ve bu topluluğun İslâm içindeki yeri veya diğer Müslüman cemaatlerle ilişkisi hakkında yeterli bilgiye sahip değillerdi. Haçlı seferleriyle ilgili kaynaklara aşina olan Akka Piskoposu Jacques de Vitry, bu mezhebin XII. yüzyılın başlarında İran'da ortaya çıktığını belirtmekle birlikte, konu hakkında derinlemesine bilgi sahibi olmadığını da hissettirmektedir. Ancak aynı yüzyılın ikinci yarısında İran'daki mezhepler hakkında daha doğrudan ve güvenilir bilgilere ulaşılmaya başlanmıştır. Bu dönemde ilk doğrudan bilgi, 1253–1255 yılları arasında Fransa Kralı tarafından Karakorum'daki Büyük Moğol Hanı'nın sarayına elçi sıfatıyla gönderilen Flaman rahibi

¹⁰⁶ Ja'feriyan, *Atlas-ı Şî'a*, 251.

¹⁰⁷ Daftary, *Şîi İslam Tarihi*, 167.

Guillaume de Rubruck'un seyahat raporlarıyla kayda geçmiştir. Rubruck'un aktardığına göre, bu seyahat onu Hazar Denizi'nin güneyinde, aynı adı taşıyan dağ silsilesinin eteklerinde bulunan ve Nizârîlere ait olduğu bildirilen bölgelere kadar götürmüştür. Rubruck'un verdiği bilgilere göre, Moğol Hanı en az kırk Nizârî'nin çeşitli kılıklara bürünerek kendisini öldürmek amacıyla Karakurum'a geldiğini duymuş ve bu nedenle sıkı güvenlik önlemleri almıştır. Bu bilgiler, dönemin Moğol idaresinin Nizârî tehdidine karşı ne denli dikkatli olduğunu da gözler önüne sermektedir.¹⁰⁸

Moğol dönemindeki On İki İmam Şiîliği'nin aksine, Nizârî İsmâîlîliği, Alamut'un Moğollar tarafından 1256 yılında yıkılmasından sonra, İran'ın merkezî bölgelerindeki dinî yelpaze içinde sahip olduğu entelektüel canlılık ve toplumsal cazibenin büyük bir kısmını kaybetmiştir. Siyasi bir kol ve etkin bir merkezî örgüt yapısından yoksun kalan Nizârî geleneği, zamanla halk kitlesi içine asimile olmuş ve entelektüel söyleminde tasavvufun dilini benimsemeye başlamıştır. Nizârî imamı ise özellikle gerçek kimliğini gizleyerek varlığını sürdürebilmiştir.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Lewis, *Haşîşiler*, 5.

¹⁰⁹ Shahzad Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions The Nûrbakhshîya Between Medieval and Modern Islam* (Columbia: South Carolina University Press, 2003), 38-39.

BÖLÜM 2: ŞİA MEZHEBİ'NİN VII. VE XIII. YÜZYILLAR ARASINDA İRAN COĞRAFYASINDAKİ GELİŞİMİ

İran'da Şiîliğin gelişim sürecine yönelik bir araştırma yapılırken, bu coğrafyanın geniş yüzölçümü ve içinde barındırdığı çeşitli etnik unsurların birlikte değerlendirilmesi gerektiği unutulmamalıdır.¹¹⁰ İran topraklarına yalnızca kabileler hâlinde gelen Araplar değil, aynı zamanda gazâ ve cihâd niyetiyle sınır bölgelerine yönelen savaşçılar ile Irak'ta barınamayan Hâricî ve Şiî unsurlar da intikal etmiştir. Bu gruplar arasında zamanla evlilikler yoluyla kurulan akrabalık ilişkileri, toplumsal bir bütünleşmenin temelini oluşturmuştur. Böylece karşılıklı etkileşime dayalı bir süreç gelişmiş; bir taraftan İslâmiyet ve Arap dili İran'da hızla yayılırken, diğer taraftan Arap göçmenler, yerli İran kültürü ve geleneklerinden derin biçimde etkilenmişlerdir. Bu etkileşim, İslâm'ın dolayısıyla da Şiîliğin İran'daki yerleşme sürecinde belirleyici bir rol oynamıştır.¹¹¹

Barthold, İslam araştırmalarının henüz başlangıç aşamasında olduğu bir dönemde, Dozy, E. Renan, Darmesteter, J. Mohl gibi XIX. yüzyılın önde gelen oryantalistlerinin savunduğu Şiîlik ve İslam tasavvufunu İran milliyetçiliğinin bir yansıması olarak görme fikrini haklı bir şekilde reddeder. Bu iddia, ilim dünyasında neredeyse tamamen terkedilmiştir. Reitzenstein, E. Blochet, E. G. Browne gibi birkaç âlim, hiçbir kanıta dayanmadan bu teoriyi savunmaya çalışmışlarsa da yalnız kalmışlardır. Sadece Inostranzev, "İslam Edebiyatında İran Tesiri" üzerine bir araştırmasında bu konuda bazı kanıtlar sunmaya çabalamıştır. Büyük oryantalist Goldziher ise Şiîliğin, Kûfe'den Kum şehrine göç eden Araplar tarafından İran'a taşındığını kanıtlamış ve Barthold da muhtemelen ona dayanarak aynı delili öne sürmüştür.¹¹²

Bugün İran'da Şiîliğin baskın mezhep olarak yerleşik hale gelmesi, genellikle 1501 yılında Safevîler tarafından kurulan devletin resmî mezhep olarak Şiîliği benimsemesiyle başlatılmaktadır.¹¹³ Her ne kadar İran'ın sınırları Safevîler döneminden

¹¹⁰ Cemil Hakyemez, "İran'da İmamiyye/ İsnâaşeriyye Şiîliğinin Kökeni", *İran: Bir Ülkenin Akademik Anatomisi*, Orhan Karaoğlu-Nail Elhan (ed.), (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2022), 123-124.

¹¹¹ Osman Gazi Özgüdenli, "İran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2000), 22/396.

¹¹² Wilhelm Barthold-Fuat Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Bşk. Yay., 1984), 173.

¹¹³ Hakyemez, "İran'da İmamiyye/ İsnâaşeriyye Şiîliğinin Kökeni", 123.

günümüze doğu ve batı yönlerinde kısmen değişiklik göstermiş olsa da yaklaşık beş asırdır temel coğrafi çerçevesini büyük ölçüde koruduğu söylenebilir.

İran Coğrafyasında bölgeler üzerinden bir değerlendirme yapıldığında kuzeyde yer alan Cibâl bölgesi ile Irak-ı Acem olarak bilinen şehirlerde, başta Kum olmak üzere önemli sayıda İmamiyye Şiîliği mensubu topluluk yaşadığı bilinmektedir. Ayrıca Horasan, Nîşâbur, Herat ve Tûs gibi şehirlerde de Şiî azınlıklar bulunmaktaydı. Bu topluluklar genellikle Sünnî çoğunluğun içinde kendi mahallelerinde yaşamış, zaman zaman asabiyet temelli çatışmalara karışmışlardır. Sebzevar (Bayçak bölgesi) kırsalında ise İmamiyye geleneği uzun bir geçmişe sahiptir. Bunun yanında Huzistan ve Fars bölgelerinde de dağınık şekilde İmamiyye mensupları mevcuttu.¹¹⁴

Öte yandan, İran'ın kuzeyindeki Mazenderan, Gîlân, Gürgen ve Deylem bölgeleri, özellikle Zeydîlik mezhebinin yayılma alanı olmuştur. 864 yılında Zeydî lider Hasan b. Zeyd, Mazenderan'da bir Şiî devleti kurarak bu mezhebin siyasallaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Zeydî dâîlerin bölgedeki etkili misyonerlik faaliyetleri sayesinde Deylem halkı İslâmiyetle tanışmış ve bu bölge daha sonra Büveyhîlerin çıkış noktası olmuştur. Büveyhîler, Bağdat'ta halifeliği sona erdirmemekle birlikte, İmamiyye Şiîliğinin kurumsallaşmasına büyük katkı sağlamıştır.¹¹⁵

İran'da Şiîliğin tarihî gelişimi incelenirken odaklanılması gereken bölgeler, Şiîliğe dair izlerin tespit edilebildiği belli başlı tarihî şehirler ve çevreleridir. Ülkenin büyük oranda çöllerle kaplı olan ve tarihsel olarak Horasan'ın bir parçası kabul edilen orta kesimi, yerleşim açısından sınırlı imkânlarla sahiptir. Buna karşılık, önemli yerleşim merkezleri, Basra Körfezi'nden Hazar Denizi'ne uzanan hat üzerinde sıralanır. Bu güzergâh aynı zamanda İpek Yolu'nun tarihi rotası üzerindedir. Bu bağlamda, batıdan doğuya doğru sıralanan Kum, Rey, Cürcân, Nîşâbûr ve Tus şehirleri, Şiîliğin tarihsel izlerinin sürülebileceği başlıca merkezler olarak öne çıkmaktadır. Erken dönem Şiî yerleşim bölgeleri incelendiğinde, güneyden başlayıp kuzeye doğru Kum, Ave, Save, Rey ve Kazvin'den Taberistan ve Deylem'e kadar uzanan yaklaşık 400 kilometrelik bir hat dikkat çeker. Bu hattın güneyindeki çöl bölgelerinden, özellikle Ahvaz şehri ile Basra Körfezi sahiline kadar olan Huzistan'ın güneybatısı da Şiîlerin yoğun olduğu yerlerden

¹¹⁴ J. T. P. De Bruijn, "Iran", *The Encyclopaedia Of Islam*, E. Van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat (ed.), (Leiden: Brill 1997), 4/46.

¹¹⁵ Bruijn, "Iran", 46.

biridir. Ancak, İsfahan'dan güneye doğru Şiraz'ın bulunduğu Fars eyaleti ile bazı doğu Horasan şehirleri ve güneyde Kirman ve Sicistan gibi bölgelerdeki şehirler, Şîlik açısından daha az belirgin bir rol oynamaktadır. İlk yüzyıllarda İran'da Şîliğin yayıldığı bölgeler, daha verimli olan ve Arap kabilelerinin daha fazla göç ettiği batı ve kuzey İran topraklarıdır.¹¹⁶

Şîliğin mezhep olarak teşekkül süreci, esasen Emevî hilafetine karşı yürütülen iki temel siyasi-dinî teşebbüse dayanmaktadır. Bunlardan ilki, 680 yılında Kerbelâ'da vuku bulan ve Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'in, Emevî ordusuna karşı ailesiyle birlikte direniş göstermesiyle sonuçlanan trajik hadisedir. Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi, Şîi bilinçte derin bir travmaya ve zulüm, sadakat, intikam temaları etrafında şekillenen güçlü bir kolektif hafızaya yol açmıştır.¹¹⁷ İranlıların milli kimlikleri üzerinden oluşturdukları tepki, kültürel inançlarla yoğrulmuş Şîliği ortaya çıkarmıştır. Bu dönemde, İranlılar, İslam toplumundan dışlanmış hissederek, kendi kültürel ve dini kimliklerini korumak adına Şîi inancını benimsemişlerdir. Bu da İslam dünyasında Şîi mezhebinin yayılmasında ve güçlenmesinde önemli bir faktör olmuştur.¹¹⁸

İkincisi ise, 685 yılında Kûfe'de Muhtar es-Sekafi'nin Hz. Ali'nin diğer oğlu Muhammed b. Hanefiyye adına başlattığı ve başarısızlıkla sonuçlanan ayaklanmadır. Ancak Muhammed b. Hanefiyye'nin ölümünden sonra da bu hareketin devam ettirildiği görülür. Bazı taraftarları onun ölmediğine ve Radva dağında gizlendiğine, zamanı geldiğinde geri dönerek zulme son vereceğine inanmıştır. Bu inanç, "Mehdî" kavramının doğuşuna ve karizmatik kurtarıcı beklentisinin Şîi gelenekte kökleşmesine neden olmuştur.¹¹⁹ Bu iki hadise, ilerleyen dönemlerde çeşitli mezhepsel ve siyasî ihtilalleri beslemiş, özellikle VIII. yüzyılın ortalarında Emevî karşıtı direnişlerde etkin rol oynamıştır. Bu isyanlar genellikle "dâî" adı verilen ve imamın mesajını yayan misyonerler aracılığıyla organize edilmiştir. Dâîlerin başarıları, zaman zaman Abbâsîlerin geçici desteğini alsa da Abbâsîler iktidarı ele geçirdikten sonra bu desteği geri

¹¹⁶ Hakyemez, "İran'da İmamiyye/ İsnâşeriyye Şîiliğinin Kökeni", 124.

¹¹⁷ Yaşar Bedirhan, *Ortaçağ Tarihi* (Konya: Eğitim Yay, 2018), 70.

¹¹⁸ Kübra Yılmaz, "İran Siyasal Kültüründe Şia: Devrimden Günümüze İran Siyasetinde Şîiliğin Etkisi", *İran Çalışmaları Dergisi*, 5/1 (2021), 106.

¹¹⁹ İsmail Yiğit, "Muhtâr Es-Sekafi" *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2020), 31/54.

çekmişlerdir. Böylece istikrarsızlık ve hizipleşme süreci yeniden başlamış, aşırı uçlar ve mistik eğilimler Şiîliğin bünyesinde farklı yapılar doğurmuştur.¹²⁰

İlk dönem Şiî toplulukları, sabit bir örgütlenme biçimine sahip değildi. Mezhep içinde farklı imamlar, dâîler ve kurtarıcı figürler etrafında gelişen çok sayıda grup ortaya çıkmıştır. Bu gruplar, çoğu zaman klasik İslâmî çizgiden uzaklaşıp Gnostisizm, Maniheizm ve Yahudi-Hristiyan mistisizmi gibi heterodoks akımlardan etkilenmişlerdir. Onların öğretisinde, ruh göçü, imamların kutsallaştırılması ve Bâtınî yorumlar gibi unsurlar önemli yer tutmuştur. Siyasi baskının yoğun olduğu bölgelerde, özellikle İran'ın kırsal alanlarında bu tür radikal mezheplerin daha kolay kök saldığı gözlemlenmektedir.¹²¹

749'daki Abbâsî devrimine gelindiğinde, Şiî hareket artık bağımsız ve tam teşekküllü bir siyasî, hukukî ve kelâmî mezhep hüviyetine kavuşmuştur.¹²² Abbasîlerin gücünü kaybetmesiyle birlikte ise Şiî inancı benimseyen pek çok hanedan ortaya çıkmıştır.¹²³

2.1. İRAN'DA İLK Şİİ NÜVELER: EMEVİLER DÖNEMİ'NDE Şİİ HAREKETLER (661-750)

Bu bölümde, Emevîler Dönemi'nde Şiî hareketlere odaklanılacaktır. Ancak bu hareketlerin niteliklerini ve gelişim süreçlerini kavrayabilmek için öncelikle İran coğrafyasında İslamiyet'le Şiîliğin ilk teması ve İran'ın itikadi alt yapısını kısaca irdelemek faydalı olacaktır.

Pers İmparatorluğundan günümüz İran İslam Cumhuriyeti'ne uzanan tarihsel süreç içerisinde yüzyıllar boyunca İran; Ahamenişler (M.Ö 550-331), İskender (M.Ö 330-323), Selevkoslar (M.Ö 312-129), Partlar (M.Ö 224-224), Sasanîler (204-651), Safevîler (1501-1722), Kaçarlar (1796-1926), Pehlevîler gibi birçok İran asıllı imparatorlukların yanı sıra Sâ mânîler (819-1005), Tâhirîler (821-873), Büveyhîler (932-1062), İlhanlılar (1256-1353), Selçuklular (1040-1308), İlhanlılar (1256-1353), Karakoyunlular (1351-

¹²⁰ Lewis, *Haşîşiler*, 19-20.

¹²¹ Lewis, *Haşîşiler*, 19-20.

¹²² Modarressi, *Crisis and Consolidatio in The Formative Period of Shi'ite Islam*, 4-5.

¹²³ İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik", *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, Şubat 1993)17/ 71.

1469), Akkoyunlular (1340-1514), Timurlular (1370-1507) gibi birçok İran asıllı olmayan hanedanlık ve imparatorluklara ev sahipliği yapmıştır.

İslamiyet'in 610 yılında doğuşuyla¹²⁴ birlikte Arap Yarımadası'nda yeni bir siyasi ve askerî güç ortaya çıkmış, Hz. Ebû Bekir döneminde başlatılan İran seferleri, Hz. Ömer'in halifeliği sırasında başarıyla tamamlanmış ve kısa sürede İran toprakları İslam Devleti'nin hâkimiyetine girmiştir. Bu süreç, İran toplumunun dünya tasavvurunda köklü değişimlere yol açarken bölgenin kültürel ve tarihî mirası da İslami düşüncenin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. 642 yılında yapılan ve Zaferler Zaferi adı verilen Nihavend Savaşı ile İran, orta bölgesinde bulunan İsfahan'dan Horasan Bölgesi ve Derbend şehrine kadar Müslümanların hakimiyetine girmiştir.¹²⁵ İslam tarihinde önemli bir askerî figür olarak öne çıkan Sa'd b. Ebû Vakkās, Hz. Ömer'in halifeliği döneminde Irak cephesine gönderilmiş ve burada yürüttüğü başarılı seferlerin ardından Sasani başkenti Ktesifon (Medâin)'u fethetmiştir. Bu stratejik zaferin ardından Sasani topraklarının büyük bir kısmı Müslümanların kontrolüne geçmiştir.¹²⁶

İranlılar, kadim dönemlerden miras aldığı ve Sasani dönemi boyunca varlığını sürdüren birçok inancı korumuştur.¹²⁷ Zerdüş'tün tebliğ ettiği, tek tanrılı bir teoloji içeren inanç ve düşünceleri ile eski İran inanç ve geleneklerinin sentezinden meydana gelen bir din olan Zerdüştlük¹²⁸ de bu kadim inançların en önemlilerinden birisidir. Müslüman fetihlerine kadar hüküm süren Sasaniler döneminde Zerdüştlük imparatorluğun resmî dini hâline getirmişlerdir.¹²⁹ Dolayısıyla 642 yılında İslam orduları İran coğrafyasına geldiklerinde monoteist teoloji içeren Zerdüştlüğü¹³⁰ benimseyen büyük bir toplulukla karşılaşmışlardır. Sasani İmparatorluğu'nda yaşayan Hristiyan ve Yahudiler Ehli Kitap olarak kabul görürken Zerdüştlüğü benimseyen kesim ise düalist olarak görülmekteydi. Fetihlerin ilk yüzyılında, Sasani yönetim geleneğinin sürdüğü bölge halkının hem Zerdüş't hem Hristiyan hem de Yahudilerden oluştuğu bilinmektedir.¹³¹ Ancak fetihlerden sonra

¹²⁴ William Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, W. J. H. Sprott (ed.), (London: Northwestern University Press, 1961), 5.

¹²⁵ Hasan Karaköse, *Orta Çağ Tarihi ve Uygarlığı* (Ankara: Nobel Yay., 2006), 35.

¹²⁶ Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İfav Yay., 2011), 221.

¹²⁷ Ehsan Yarshater, *The Cambridge History of Iran*, 3, (New York: Cambridge University Yay., 2006), 343.

¹²⁸ Şinasi Gündüz, "Mecûsilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2003), 28.

¹²⁹ Jaques Duchesne Guillemin, *Zoroastrianism Symbols and Values*, (New York: Harper and Row Publishers, 1970), 9-10.

¹³⁰ İbrahim Sarıçam-Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Ankara: TDV Yay., 2013), 9.

¹³¹ Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi*, çev. Fethi Aytuna (İstanbul: İnkılâp Yay., 2011), 111.

zaten bir süredir Maniheizm ve Nesturîlerle başa çıkmaya çalışan Zerdüştlük, etkisini yitirmeye başlamış halkın bir bölümü kendi iradesiyle bir bölümü de kölelik statüsüne geçmemek için İslam'ı benimsemişlerdir.¹³²

Her ne kadar İranlıların Arap-İslâm fetihleri karşısındaki tutumları tartışmalı olsa da İslâm tarihçileri, Sasanîlerin katı kast sisteminden müzdarip olan pek çok İranlının Müslümanların eşitlikçi tutumları karşısında İslamiyet'i benimsediklerini savunurlar¹³³ Zerdüşti âlimi ve dilbilimci Taraporewala gibi bazı batılı araştırmacılar da İran halkının tamamının olmasa da bir kısmının İslam dinini gönüllü kabul ettiğini iddia etmektedirler.¹³⁴ Ancak elbette bu geçiş birdenbire gerçekleşmemiş, uzun bir süreçte yayılmıştır. Hatta, XI. yüzyılda dahi İranlıların büyük bir kısmı halen Müslüman olmamıştır.¹³⁵

Hiz. Ömer'in liderliğinde gerçekleşen fetihler sonucu İran milliyetçiliğinin zarar görmesi, bazı kesimlerde bir tepkiye neden olmuştur. Bu tepkinin, Hiz. Ali'ye duyulan sevgi üzerinden bir intikam biçiminde tezahür ettiği, aynı şekilde, Amr İbnü'l-Âs'ın Hiz. Ali'ye karşı başkaldırması ve Ömer b. Sa'd'ın Hiz. Hüseyin'e karşı giriştiği trajik mücadelenin, "Ömer" ismine karşı Şiîler arasında derin bir öfke ve düşmanlık oluşturduğu öne sürülmektedir.¹³⁶ Bununla bağlantılı olarak Şiîliğin özellikle Sasani coğrafyasında kalıcı olarak etkili olmasının altında yatan gerekçenin, İran milliyetçiliğinin söz konusu fetihler sonrası Arap kültürüne karşı bir tavır olduğu iddia edilmektedir. ¹³⁷ Fetihler aracılığıyla Müslümanlığın İran coğrafyasına gelmesi Müslümanlar arasında Hiz. Osman'ın şehadetinden beri süre gelen fikir ayrılıklarının da İran coğrafyasına taşınması anlamına gelmektedir.

Emevîler Dönemi, Hiz. Osman'ın kanının yerde kalmamasını bahane ederek harekete geçen Muaviye'nin, Hiz. Ali'nin ölümünden sonra oğlu Hasan'ın da hilâfetten vazgeçmesi üzerine, iktidarı ele geçirmesiyle birlikte başlamıştır. Bu dönemde bir taraftan İslamiyet yayılırken diğer taraftan iç karışıklıklarla mücadele edilmiştir. Muaviye Arap

¹³² İzzet Çıvgın, *Orta Çağ Tarihi* (Ankara: Akademi Yay., 2008), 256.

¹³³ Ulaş Töre Sivrioğlu, "İlk İslâm Fetihleri ve Sâsânî Devleti'nin Çöküşü", *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish*, 10/9 (Summer 2015), 415.

¹³⁴ Irach J.I. Tarapolorewala, *Zerdüşti Dini, Zerdüşti'nin Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm*, çev. Nice Damar, (İstanbul: Avesta Yay., 2009), 98.

¹³⁵ Garthwaite, *İran Tarihi*, 113.

¹³⁶ Said Nursi, *Lem'alar* (İstanbul: Şahdamar Yay., 2007), 29-30.

¹³⁷ Sivrioğlu, "İlk İslâm Fetihleri", 416.

kabilecilik anlayışı düşüncesine dayanan bir iktidar kurmayı başarmıştır.¹³⁸ Bu süreç İran coğrafyasında Şîî karakterli isyanların başlangıcını oluşturmaktadır.

Emevîler Dönemi'nde Şîî karakterli isyanların ilki Hz. Ali'nin ordusunda komutanlık yapan Hucr b. Adî Hareketi (671) ¹³⁹ olarak adlandırılan olaydır. Muaviye tarafından valilere minberlerden Hz. Ali'ye lanet edilmesi emredilince Hz. Ali yanlıları buna karşı çıkmışlardır. Hucr b. Adî de bu isyanın fitilini ateşleyen en önemli figür olmuştur. Ancak Muaviye, Hucr'u ve onu destekleyenleri öldürterek bu isyanı bastırsa da¹⁴⁰ daha sonraki süreçte Emevîlerin hakimiyetinin aleyhine sonuçlar doğurmuştur. Çünkü bu hareketten sonra Emevîlere karşı yürütülen tüm diğer muhalif hareketlerin tetikleyicisi olmuştur.¹⁴¹

Emevîler Dönemi'nde gerçekleşen Şîî karakterli isyanlardan en önemlisi tarih sayfalarına kara gün olarak geçen Kerbelâ Vakası'dır (680). Bu vaka Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'in Şehadetiyle sonuçlanmıştır. ¹⁴² Kerbela Vakası'nın ortaya çıkış nedeni Muaviye'nin haleflliğini oğlu Yezid'e devretmesidir. Bu, hilafetin kime ve nasıl devredileceğine ilişkin olarak Muaviye ve Hasan arasında yapılan anlaşmanın ihlali anlamını taşımaktadır.¹⁴³ Kerbelâ Vakası Şîa mezhebi için bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Zira bu olay Şîa'nın bir mezhep olarak kemikleşmesine ve İranlılar arasında hızla yayılmasına sebep olmuştur.¹⁴⁴ 680 yılında Kerbelâ'da gerçekleşen ve Hz. Hüseyin ile beraberindeki yakınlarının neredeyse tamamının katledildiği olay, İslam tarihinin en trajik hadiselerinden biri olarak kabul edilir. Bu hadise, sadece siyasî bir ayrışma noktası olmakla kalmamış; aynı zamanda Şîîliğin, Hz. Ali'nin soyunun hilâfete layık olduğu inancını dinî bir temel olarak benimseyen bir mezhebe dönüşmesinde belirleyici rol oynamıştır. Kerbelâ Vakası'nın ardından gelişen toplumsal ve siyasî tepkiler, Emevî yönetimine karşı girişilen isyanların zemininin oluşmasına neden olmuş ve bu vaka ile

¹³⁸ Hasan Onat, *Günümüz Şîîliği*, 4-5.

¹³⁹ Nebi Bozkurt, "Hucr B. Adî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1998), 19/277.

¹⁴⁰ Hasan Onat, *Günümüz Şîîliği*, 43-44.

¹⁴¹ Mehmet Mahfuz Söylemez, "Emevi İktidarına Karşı Kûfe'den İlk Sivil Muhalefet: Hucr B. Adiy Hareketi", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (Aralık 2004), 47.

¹⁴² Taberî, *Tarih-i Taberî*, çev. Faruk Görtunca (İstanbul: Sağlam Yay., ?), 4/111.

¹⁴³ Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 322-324.

¹⁴⁴ Mehmet Azimli, *Hiz. Ali Neslinin İsyânları, X. Yüzyıla Kadar Şîî Hareketler* (Konya: Çizgi Kitapevi Yay., 2013), 19-20.

birlikte gelişen diğer isyanlar Emevîler'in yıkılış sürecinde önemli bir etken hâline gelmiştir.¹⁴⁵

Kerbelâ Faciasının akabinde yaşanan Tevvabun Hareketi adını, Hz. Hüseyin'i Kûfe'de yalnız bırakarak onun katledilmesine sebep olup daha sonra tövbe eden ve vicdani rahatsızlık duyan taraftarlarından almaktadır. Tevvabun grubu (tövbe edenler) olarak adlandırılan bu taraftarlar, Hz. Hüseyin'in Kerbela'da öldürülmesinin intikamını almayı dini bir vazife saymışlardır. Bunun üzerine 685 yılında¹⁴⁶ Emevî ordusuyla karşılaşan grup ilk başta galip gelmişse de devam eden günlerde mağlup olmuştur.¹⁴⁷ Her ne kadar görünüşte Şîî isyanı gibi addedilse de çıkış noktası bakımından psikolojik bir hareket olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Tevvabun Hareketi'nin mezhepler tarihi açısından baskın bir dini-siyasi özellikte olmadığı görüşü de mevcuttur.¹⁴⁸

Tevvabun Hareketi'nin ardından Muhtar es-Sekafi¹⁴⁹ bu harekete katılanları ve Şîîleri kendi etrafında toplamayı başarmıştır. Bu şekilde büyük bir grup oluşturan Muhtar es-Sekafi, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed el-Hanefiyye adına hareket ettiğini bildirerek Emevî ordusuna karşı harekete geçse de istikrarlı bir başarı sağlayamamıştır.¹⁵⁰

Yukarıda incelenen isyanlar her ne kadar Emevîler Dönemi'nin önemli dönüm noktalarını gösteriyor olsa da tüm Emevî tarihini yalnızca isyanlar üzerinden değerlendirmek eksik olacaktır. Zira örneğin, Emevîler Dönemi içerisinde 717-720 yılları arasında halifelik yapan Ömer B. Abdülaziz zamanı toplumsal restorasyon ve sosyal barış olarak nitelendirilmektedir. Halife Ömer B. Abdülaziz Hariciler ve Hz. Ali taraftarları gibi gruplarla mücadele etmek yerine onlarla barışçıl bir politika izlemiştir. Gayri Müslimlerden alınan vergilerin kaldırılması bu barışçıl politikaların somut bir göstergesi niteliğindedir.¹⁵¹

Emevîlere karşı mücadele yalnızca Şîî gruplar için değil İran halkı için de geçerlidir. Çünkü hilafetin Emevîlere geçmesinden sonra zuhur eden Arap etkileri İranlıları ziyadesiyle rahatsız etmiştir. Özellikle siyasi, askeri ve idari makamların

¹⁴⁵ Yiğit, "Emevîler", 90.

¹⁴⁶ Onat, *Günümüz Şîîliği*, 90-91.

¹⁴⁷ Ahmet Ağrakça, *İslam Tarihinde ilk Siyasi Hareketler* (İstanbul: Akdem Yay., 2011), s 243.

¹⁴⁸ Onat, *Günümüz Şîîliği*, 90-91.

¹⁴⁹ Muhtar Es-Sekafi Tarihi Taberî'de Hz. Ömer'in Irak Beyliğini verdiği Ebu Ubeyde Es-Sekafi'nin oğlu olarak geçmektedir. Bkz. Taberî, *Tarih-i Taberî*, 4/133.

¹⁵⁰ Azimli, *Hz. Ali Neslinin İsyanları*, 20-21.

¹⁵¹ Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi (Emevîler Dönemi)* (İstanbul: Ensar Yay., 2016), 197-208.

Arapların eline geçmesi bu rahatsızlığı daha da perçinlemiştir. Beni Haşim ve Beni Ümeyye kabilelerinden kimselerin iktidarı ele geçirmesiyle şahsi ihtirasları ve hırslarını ortaya dökmeleri İranlıların Emevîler aleyhine hareket etmelerinin haklı gerekçesi olmuştur.¹⁵²

Emevîler, kendi dönemlerinde İslamiyet'i yayıp siyasi sınırlarını genişletseler de VIII. yüzyılın sonunda iktidarsız kimselerin tahta çıkması ve siyasi anlaşmazlıklar otoritelerini kaybetmelerine neden olmuştur. Özellikle İranlılar Hz. Muhammed'in soyundan gelen Beni Ümeyye Kabilesinin hilafet makamını kabullenememiş ve Şii milliyetçiler Abbasîlerin kurucusu Ebu'l Abbas'ın etrafında toplanmışlardır.¹⁵³

2.2. ABBASÎLER DÖNEMİ'NDE ŞİA MEZHEBİ (750-1258)

Abbasîler Dönemi mezheplerin ortaya çıktığı dönem olarak kabul edilmiştir. İslam dininin geniş topraklara yayılması sonucu kaçınılmaz olarak itikadi ve uygulama açısından farklı görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bu da fikir birliğine ulaşabilmek adına alimlerin oy birliğine dayalı kararlar alma (icma) ihtiyacını doğurmuştur. Dolayısıyla ictihad yapma hakkına sahip, önde gelen alimlerin fikirleri zamanla ekol olup mezhep haline gelmiştir.¹⁵⁴

Mevali ve Şiîler arasında Emevîlere karşı bir ittifak kurulmuştur. Bu ittifak Emevîlerin bertaraf edilmesini de kolaylaştırmıştır. Böylece daha başlangıçta Abbasîlerin başa geçmesi için Şiîler destek vermişlerdir.¹⁵⁵ Ancak çoğunluğu Araplardan oluşan Abbasîler, bir bölümü İranlı Müslüman olan Şiî destekçilerini reddederek Sünnî mezhebini benimsemişlerdir.¹⁵⁶ Böylelikle kısaca ifade etmek gerekirse; İran aristokrasisi, çıkarlarını koruyabilmek adına Şiî liderlerle iş birliği yaparak Emevî yönetimine karşı mücadele vermiştir. Ancak, bu mücadele siyasal hedeflere ulaşıldığında aristokrasinin menfaatleri doğrultusunda yön değiştirmiştir.¹⁵⁷

¹⁵² Şeyhülislam Haydarizade İbrahim, *İslam Mezhepleri ve Tarikatları Tarihi* (İstanbul: Medrese Yay, 1981), 28.

¹⁵³ Will Durant, *İslam Medeniyeti*, çev. Orhan Bahaeddin, (İstanbul: Tercüman Yay.,), 22.

¹⁵⁴ Karaköse, *Orta Çağ Tarihi ve Uygarlığı*, 127.

¹⁵⁵ M. Şemsettin Günaltay, "Selçukluların Horasan'a İndikleri Zaman İslam Dünyasının Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dini Durum". *Belleken* 7/25 (Ocak 1943), 60; Hakkı Dursun Yıldız, *Abbasîler, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1998) 1/31.

¹⁵⁶ Garthwaite, *İran Tarihi*, 114.

¹⁵⁷ Barthold-Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 44.

Abbâsîler, iktidara gelmelerinde belirleyici rol oynayan İranlılara olan siyasal ve toplumsal borçlarını, başta Ebu Müslim olmak üzere öne çıkan isimleri yüksek görevlere atamak suretiyle ve mevali ile Araplar arasındaki ekonomik ve sosyal eşitsizlikleri gidermeye yönelik adımlar atarak telafi etmeye çalışmışlardır. Bunun en iyi örneği vezirlik makamının Bermekîler ve Fazl b. Sehl gibi nüfuzlu İranlılara teslim edilmesi ve önemli görevlerin İranlı bürokrat ve katiplere verilmesidir.¹⁵⁸

Şîî karakterli isyanlar, Emevîler döneminde olduğu gibi Abbasîler döneminde de devam etmiştir. Abbasîlerin Şîîlere sırt çevirmesi üzerine Hilafetin kendi hakları olduğunu açıkça iddia eden Hz. Ali'nin oğlu Hasan'ın soyundan gelen Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ve kardeşi Abbasîlere karşı halifelik iddiasıyla harekete geçmişlerdir. İsyanın etkileri bir süre devam etse de 762 yılında ikisinin de yakalanarak idam edilmesiyle sona ermiştir. İran'da Abbasîlere karşı yürütülen ve seri bir isyan niteliği taşıyan bir başka başkaldırı da 755 yılında gerçekleşen (Sinbad) Sunbâd İsyanı'dır.¹⁵⁹ Ebu Müslim'in öldürülmesini ileri sürerek Mecûsi bir köylü olan Sunbâd, Horasân'da isyan etmiştir.¹⁶⁰ Ebu Müslim'in haksız yere öldürülmesine karşı gelişen bu tepki, onun yakın çevresinden biri olan ve Nişabur bölgesinden geldiği bilinen Mazdekî kökenli Mecusî Sunbâd tarafından başlatılmıştır. Kaynaklara göre Sunbâd, kimi rivayetlerde Nişabur'un yerel yöneticisi, kimi rivayetlerde ise Ebu Müslim'in hazinelerinin muhafızı olarak anılmaktadır. Kısa süre içinde hem Mazdekîler hem de Hürremîler ve bazı Şîî unsurlar etrafında toplanarak dikkate değer bir kitleyi harekete geçirmiştir. Sunbâd'ın bu ayaklanma için kişisel servetini seferber ettiği ve direnişin merkezini Nişabur olarak belirlediği görülmektedir.¹⁶¹ Ancak Halife Mansur sadece Sinbâd ve grubunu değil Haricilerin isyanlarını da şiddetle bastırmıştır.¹⁶² İshak et-Türkî'nin Maverâünnehir'de isyan etmesi de bu ideolojik isyanlardandır. Bu isyanları Üstâzsîs ve Mukanna isyanları takip etmiştir.¹⁶³ Horasan'daki isyanların en tehlikelisi olan Mukanna bir diğer adıyla peçeli İsyanı güçlkle bastırılabilmiştir.¹⁶⁴

¹⁵⁸ Osman Gazi Özgüdenli, "İran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2000), 22/396.

¹⁵⁹ Yıldız, *Abbasîler*, 1/36.

¹⁶⁰ İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi*, 5. Cilt, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Bahar Yay., 1986), 392.

¹⁶¹ İrene Melikof, *Türk -İran Epik Gelenegi İçinde Horasan Teberdarı Ebu Müslim* (Ankara: Elips Kitap, 2012), 51-52.

¹⁶² İhsan Süreyya Sırma, *Abbasîler Dönemi* (İstanbul: Beyan Yay., 2013), 32.

¹⁶³ Yıldız, *Abbasîler*, 31-48.

¹⁶⁴ Özgüdenli, "İran", 22/396.

Abbâsîler döneminde meydana gelen isyanlar arasında en ciddi tehdit oluşturanlardan biri, Azerbaycan'da başlayarak kısa sürede Cibâl bölgesine kadar yayılan Bâbek isyanıdır. Dini ve siyasi boyutları bulunan bu ayaklanma, Hürremiyye hareketi çerçevesinde şekillenmiş ve Bâbek el-Hürramî tarafından liderlik edilmiştir. Nihayetinde, Bâbek 838 yılında Halife Mu'tasım-Billâh'ın huzurunda idam edilmiştir.¹⁶⁵

Bir diğer isyan ise, 869-883 yılları arasında patlak veren bir başka isyan ise Zenc adı verilen kölelerin Hz. Ali soyundan geldiği iddia edilen Ali b. Muhammed ile birleşerek çıkardıkları isyandır. Güney Irak ve Güneybatı İran'ın önemli bölgelerini hakimiyetleri altına almayı başarmışlardır. Her ne kadar Basra ve Vasıt'ı zapt ettilerse de uzun bir mücadeleden sonra isyan güçlkle bastırılabilmiştir.¹⁶⁶

X. yüzyılın başında bir taraftan Zenc isyanının bastırılmasının etkileri devam ederken İsmâîli mezhebine ait fikirler hızla yayılmıştır. 901-906 yılları arasında, Karmatîler olarak bilinen İsmâîli çeteleri Suriye, Filistin ve el-Cezire'yi ardından süratle kuzeye doğru ilerleyerek Kûfe'yi yağmalamışlardır.¹⁶⁷

Abbasî halifelerinin hakimiyet alanlarının daralmasıyla birlikte 940'lı yıllarda önce İranlı daha sonra Türk Hanedanlıklarının hakimiyetinde olan İran ve Bağdat'ta karışıklıklar yaşanmıştır.¹⁶⁸ 945 yılına gelindiğinde ise Abbasîler İranlı ve Şîî bir hanedan olan Büveyhîlerin baskısıyla karşı karşıya kalmışlardır. Büveyhîler, IX. yüzyılın ortalarına doğru Fars, Hüzistan, Kirman ve Cibâl bölgelerinde hakimiyet kurmayı başarmış ve Abbasî Halifesi Müstekfi, bu durum karşısında Büveyhî lideri Muizzüddeve Ahmed'e "Emir'ül-Ümeralık" payesini vermek zorunda kalmıştır.¹⁶⁹ Sonraki kısımda, tezin odak noktalarından birini oluşturan İran coğrafyasındaki Şîî hareketlerin önemi bağlamında Büveyhîler'e ayrı bir başlık altında yer verilerek detaylı bir şekilde incelenecektir.

Moğollar 1258 yılında, Bağdat'tı yerle bir edip Abbasî Devleti'nin sonunu getirmişlerdir.¹⁷⁰ Abbasî Halifeliğinin dağılmasında Moğolların yağmasından önce iç etkenlerden bahsetmek de yerinde olacaktır. İranlılar ve Türkler; bu Sami olan Araplarla

¹⁶⁵ Özgüdenli, "İran", 22/396.

¹⁶⁶ Yıldız, *Abbasîler*, 1/36.

¹⁶⁷ Yıldız, *Abbasîler*, 1/36.

¹⁶⁸ Barthold-Köprülü, *İslam Medeniyet Tarihi*, 36.

¹⁶⁹ Yıldız, *Abbasîler*, 1/35.

¹⁷⁰ Selim Hilmi Özkan (ed.), *Orta Çağ Tarihi*, (İstanbul: İdeal Kültür Yay., 2016), 199.

birlikte hiçbir zaman homojen bir biçimde kaynaşmamışlardır. Buldukları ilk fırsatta isyan etmekten çekinmemişlerdir. İtikadi açıdan ise, bu çeşitlilik elbette farklı fikirleri doğurup Şîilik, Karmatîlik, İsmâililik, Haşhaşîlik gibi hareketleri de berberinde getirmiştir. Tüm bunların yanı sıra açlık, kıtlık ve bulaşıcı hastalıklar gibi felaketler de bu devletin yıkılmasında önemli rol oynamıştır.¹⁷¹

2.3. BÜYÜK SELÇUKLULAR VE ŞİA MEZHEBİ (1040-1308)

Büyük Selçukluların mensubu olduğu Oğuzlar, çevrelerinde genellikle kendileriyle aynı soydan gelen Türk topluluklarıyla kuşatılmışlardı. Maverâünnehir bölgesinde varlıklarını sürdüren Selçukluların, batısında Hazarlar ve Bulgarlar, doğusunda Karluklar, kuzeyinde ise Kimekler yer almaktaydı. Güneyde ise Türklerden farklı etnik ve kültürel özelliklere sahip İran halklarıyla komşu olmuşlardır. Oğuzlar; güney yönünde dil, din ve medeniyet bakımından kendilerinden farklı bir unsurla karşı karşıya kalmışlardır. Dolayısıyla Oğuzların İranlılarla teması Selçuklular Devleti'nin kuruluş dönemine denk gelmektedir.¹⁷²

Sünnî Sâmânîlerin hakimiyeti altındaki Maverâünnehir'de ortaya çıkan¹⁷³ Selçuklu Türklerinin İslam coğrafyasında tezahürleri, özellikle Abbâsî hilafetinin otoritesinin zayıfladığı ve siyasî birliğin kaybolduğu bir döneme rastlamaktadır. Bu dönemde Büveyhîler, Gazneliler gibi hanedanlar farklı bölgelerde iktidar mücadeleleri yürütmekteydi ve Şîî-Sünnî çatışmaları toplumsal düzenin bir parçası hâline gelmişti. Oğuz boylarının öncülüğünde gelen Selçuklular, 956 yılında Horasan'a girerek önce Buhara çevresine yerleşmiş ve burada Sünnî İslam'ı benimsemişlerdir. Tuğrul Bey liderliğinde, Selçuklular 1037'de Merv ve Nîşâbur'u ele geçirmiş,¹⁷⁴ nihayet 1055'te Bağdat'a girerek Abbâsî halifesinin koruyuculuğunu üstlenmişlerdir. Bu gelişmeyle birlikte Büveyhî hâkimiyetine son verilmiş ve Selçuklular Sünnî İslam'ın siyasî hamisi olarak öne çıkmıştır.¹⁷⁵ Bağdat'a girdiklerinde, Kadılkudatlık görevine Şafiî Mezhebine mensup bir âlimin yerine Hanefî bir hukukçu olan Ebû Abdullah Dameganî'yi

¹⁷¹ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 663.

¹⁷² İbn'ül Esir, *el-Kâmil fit'Ttârîh*, çev. Abdülkerim Özeydin (İstanbul: Bahar Yay., 1991) 9/362; Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu imparatorluğu Tarihi I (Kuruluş Devri)* (Ankara: TTK Yay., 1989), 1.

¹⁷³ Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti (1040- 1092)*, (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yay., 2002), 65.

¹⁷⁴ Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsamaret'ül- Ahbâr*, Çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: TTK Yay., 2000), 9.

¹⁷⁵ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 646.

atamışlardır. Bu durum, mezhebi aidiyetin siyasal ve kurumsal düzeydeki yansımalarına dair önemli bir örnek teşkil etmektedir.¹⁷⁶ Bu da tarih boyunca her dönemde olduğu gibi Selçuklular döneminde de yalnızca mezhepsel çatışmalar değil aynı mezhebin kendi içindeki farklı ekolleri arasında dahi birtakım çatışmalar yaşandığının göstergesidir.¹⁷⁷

Selçukluların Mâverâünnehir bölgesine geldikleri dönemde, Sâ mânîler'in hâkimiyeti sona yaklaşmış durumdaydı. Bu dönemde Sâ mânî ordusunun ve halkının önemli bir kısmı Türk unsurlardan oluşmaktaydı. Sâ mânî ordusundaki bu Türkler, Sünnî mezhebini savunmakta ve bu anlayışın bölgede güçlenmesine katkıda bulunmaktaydılar.¹⁷⁸

Selçuklular; benimsediği inanış tarzı ve yaşadığı coğrafya itibarıyla dinî oluşumların ve grupların yoğun olarak faaliyet gösterdiği bir devlettir.¹⁷⁹ Batı İran'da, özellikle Taberistan, Rey, Kum ve diğer bölgelerde ise Şiîler güçlü ve aktif olmuş, ancak Sünnîler yine de çoğunluğu oluşturmuştur.¹⁸⁰ Halkın büyük bir kısmı inanç bakımından Sünnî İslâm anlayışına mensuptu. Türkler arasında Sünnîliğin yaygınlaşmasında, başta Mâtürîdî ve Ebû Hanîfe olmak üzere, Sünnî kelâm ve fıkıh âlimleri belirgin bir rol oynamıştır. Dolayısıyla "Sünnî-Hanefî" vurgusu, Selçuklu sultanlarının Mâtürîdîlik ekseninde bir mezhebî kimlik taşıdıklarını düşündürmektedir.¹⁸¹ Abbâsî halifelerinin de aynı mezhebi benimsemiş olmaları, Selçuklularla hilâfet merkezi arasındaki ilişkilerin istikrarlı bir şekilde sürdürülmesine zemin hazırlamıştır.¹⁸²

Selçuklu Devletinin, hâkim olduğu coğrafyanın özelliği gereği çok dinli, çok mezhepli bir yapıya sahip olması, beraberinde birtakım çekişmeleri de getirmiştir. Selçuklu Sultanları da kendi mezheplerine son derecede bağlı olmalarına rağmen, bulundukları coğrafyada hiçbir zaman bir mezhebi tutma ve diğerlerini lanetleme gibi bir tutumun içinde olmamışlardır. Bu durumun yaşanmasında bütün Sünnî ekollerin hak

¹⁷⁶ Ahmet Ocak, "Selçuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 36/377.

¹⁷⁷ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti* (İstanbul: Ötüken Yay., 2009), 312.

¹⁷⁸ Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2003), 166.

¹⁷⁹ Haşim Şahin, *Dervişler, Fakihler, Gaziler Erken Osmanlı Toplumunda Dinî Zümreler* (İstanbul: YKY Yay., 2020) 25.

¹⁸⁰ Richard N. Frye, *The Golden Age Of Persia* (Londra: Phoenix Yay., 2000), 155.

¹⁸¹ Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik* (Ankara: Yayınevi, 2009). 113.

¹⁸² Refik Turan, *Selçuklu Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yay., 2014), 488

kabul edilmesinin büyük payı vardır.¹⁸³ Ancak aynı hoşgörü Şia mezhebi için geçerli değildir. Zira iç politikada Selçukluları en çok uğraştıran mesele Şiîliktir.

Selçuklular, İslam dünyasında siyasi otoriteyi ele geçirdikten sonra iç politikada Şiî Fâtımîler'e, dış politikada ise Bizans'a karşı mücadeleyi temel siyaset ilkesi hâline getirmişlerdir. Şiî Fâtımîler'e karşı tavırlarında, Sünnî mezhebinin özellikle Hanefî yorumunun koruyuculuğunu üstlenmişlerdir. Bu bağlamda, Selçuklu idaresi altında Sünnîliğin geniş bir coğrafyada güç kazandığı ve kurumsal olarak desteklendiği görülmektedir.¹⁸⁴ Buna karşılık İran'ın batı bölgeleri ile Hazar Denizi'nin güney kıyılarında Şiîliğin etkili biçimde yayıldığı bilinmektedir. Bu bölgelerdeki Deylemli topluluklar, Şiîliği yalnızca bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda siyasi kimliklerinin bir parçası olarak benimseyerek bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. Bu gelişmeler, Horasan'daki yöneticilerin mezhebî hassasiyetlerini artırmış ve onları Sünnîliği korumaya yönelik politikalar izlemeye sevk etmiştir. Horasan'daki bu sert tutumun temelinde, özellikle Deylemli ve Türk unsurlar arasındaki mezhebî gerilimin etkili olduğu söylenebilir.¹⁸⁵

Selçukluların Şiîlerle ilk mücadelesi Büveyhîler ile olan mücadele gibi görünse de Büveyhîlerin arkasındaki asıl güç Şiî-Fâtımîler olmuştur. Sâsanî geleneklerini yeniden canlandırmak ve İran monarşisini İslâmî idare sistemiyle uzlaştırmak isteyen Büveyhîler, propagandalarına devam ederken Abbasî halifeleri güçlerinin yetmediği yerlerde Gaznelilerden yardım istemişlerdir. Fakat Selçukluların harekete geçmesiyle birlikte Selçuklular bu propagandalar üzerinde askeri ve siyasi üstünlüğü elde etmişlerdir.¹⁸⁶

Selçuklular döneminde çatışmaların baş ögesi hem siyasi hem itikadi yönden Selçuklu Sultanlarını uğraştıran Batınîlik diğer bir deyişle Nizârîyye olmuştur. Batınîler hem siyasi güce hem de itikadi olarak Müslümanların çoğunun mensubu olduğu Sünnî mezhebe karşı olmuşlardır.¹⁸⁷ Bunlardan aşırı Şiî eğilimler çerçevesinde ortaya çıkan en etkili ve yıkıcı hareketlerden biri, Hasan Sabbâh öncülüğünde kurulan Bâtınî (İsmâîli) teşkilatıdır. Bu yapı, erken İslam döneminde Hurremîler ve Karmatîler gibi radikal

¹⁸³ Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti (1040- 1092)*, 126.

¹⁸⁴ Ocak, "Selçuklular", 377.

¹⁸⁵ Ja'feriyan, *Târîh-i Teşeyyu' der Îrân*, 390.

¹⁸⁶ Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti (1040- 1092)*, 160.

¹⁸⁷ Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti (1040- 1092)*, 210.

toplumsal-siyasi hareketlerin devamı niteliğinde taşırken dönemin mevcut siyasal ve toplumsal düzenine muhalif bir çizgi izlemiştir.¹⁸⁸

Melikşah'ın evrensel egemenlik idealini gerçekleştirmeye çalıştığı dönemde tarih sahnesine çıkan Hasan Sabbâh, özellikle doğu İran'da¹⁸⁹ görünürde mutedil bir Şîî kimliğe sahip olduğunu ve yalnızca İmâmet meselesiyle ilgilendiğini ileri sürmekteydi. Ancak bu iddiasının aksine, Kur'an'ın bâtinî yorumları üzerinde yoğunlaşarak hem İslam düşüncesini hem de toplumsal düzeni sarsmayı amaçlayan bir çizgi izlediği anlaşılmaktadır. Nizâmülmülk, Siyasetnâme türündeki eserinde Melikşah'a hitaben kaleme aldığı tavsiyelerde, Tuğrul Bey ve Alp Arslan dönemlerinde İslamiyet'e verilen destekten söz ettikten sonra, Hasan Sabbâh ve Bâtînîler hakkında sert değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre, tarih boyunca çeşitli dönemlerde hükümdarlara karşı isyanlar çıkmışsa da hiçbir Râfîzî-mezhebine mensup grup, Bâtînîler kadar yıkıcı olmamıştır. Zira bu kesimlerin temel amacı hem İslam toplum yapısını hem de Selçuklu devlet düzenini sabote etmektir. Nizâmülmülk, bu grupların sürekli bir isyan beklentisi içinde olduklarını, en küçük bir karışıklık anında harekete geçerek Şîî inançları yayma ve mevcut siyasi yapıyı yıkma niyeti taşıdıklarını belirtmiştir.¹⁹⁰

Selçuklular, Bâtînîlere karşı birçok askerî sefer düzenlemişlerdir. Sultan Melikşah döneminde, Hasan Sabbâh'ın üzerine gönderilen ilk Selçuklu ordusu dağılmıştır. Nizâmülmülk'ün Alamut Kalesi'ni kuşatma girişimi, kendisinin Bâtînîler tarafından gerçekleştirilen bir suikast sonucu hayatını kaybetmesiyle sonuçlanmış; aynı yıl içerisinde Sultan Melikşah'ın da şüpheli bir şekilde vefat etmesi (1092) nedeniyle kuşatma kaldırılmıştır. Ardından Sultan Muhammed Tapar'ın başlattığı kuşatma da onun ölümüyle (1118) son bulmuştur. Gelişmelerin bu şekilde Bâtînîlerin lehine seyretilmesi, Hasan Sabbâh'ın örgütünü daha da güçlendirmiş ve onun terör faaliyetlerini yoğunlaştırarak sürdürmesine zemin hazırlamıştır. Her ne kadar Hasan Sabbâh'ın vefatı (1124) teşkilat üzerinde moral açıdan ciddi bir etki yaratmışsa da örgüt varlığını korumayı başarmış ve nihayetinde Hülâgû Han'ın İran'a girişi ve Alamut Kalesi'ni fethetmesiyle (1256) ortadan kaldırılmıştır.¹⁹¹

¹⁸⁸ Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, 315.

¹⁸⁹ Ja'feriyan, *Târih-i Teşeyyu' der Îrân*, 390.

¹⁹⁰ Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, 315.

¹⁹¹ Çağfer Karadağ, "Selçuklular'ın Din Politikası", *İstem* 2 (Aralık 2003), 102,

Selçuklu döneminde Şîiliğe yönelik tavır, dönemin siyasî koşullarıyla yakından ilişkili olup homojen bir biçimde gelişmemiştir. Bâtınîler ile İmamiyye Şîîleri arasında mezhebî, itikadî ve örgütsel farklar bulunmasına rağmen, halk nezdinde bu ayrımlar çoğu zaman belirsizdi. Toplumsal algı düzeyinde bu iki grup genellikle tek bir "Şîî kimlik" altında değerlendirilmiş ve aralarındaki fark gözetilmeksizin aynı muameleye tabi tutulmuşlardır. Nitekim anlatılan bir rivayette, bir Türkmen köylüsünün bir Bâtınî'yi yakalayıp kadıya teslim ettiği ve onu bir Sünnî olan Ebû İslâm'a teslim etmesini talep ettiği aktarılır. Bu kişi, kendisinin Bâtınî ya da Râfîzî olmadığını, Allah'a inanan ve Ehl-i Sünnet çizgisinde bir Müslüman olduğunu savunmuştur. Ancak buna rağmen, Sultan tarafından "O halde neden Râfîzîlerin davranışlarını benimsiyorsun?" şeklinde sorgulanması, devletin mezhepler arası ayrımları toplumsal algının ötesinde bir siyasal tehdit olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Bu örnek, mezhep siyaseti ile halkın mezhep tasavvuru arasındaki derin farkı ve devletin bu alandaki yönetim zaafını açıkça ortaya koymaktadır.¹⁹²

Selçuklu döneminde Şîiliğe yönelik tutum hem halk hem de yönetim katında farklı dinamiklerle şekillenmiştir. Yönetimsel düzeyde, özellikle Bâtınîler gibi radikal ve siyasî amaçlar güden Şîî gruplar, doğrudan tehdit olarak algılanmış ve Selçuklu sultanlarıyla bu gruplar arasında ciddi askerî çatışmalar yaşanmıştır. Özellikle Hasan Sabbâh liderliğinde, suikastlar ve isyan girişimleri yoluyla merkezi otoriteyi zayıflatmaya çalışmış, bu nedenle Selçuklu yönetimi tarafından bastırılması gereken düşman unsurlar olarak görülmüşlerdir. Dolayısıyla, Selçuklu devleti açısından bu tür oluşumlara karşı alınan sert tedbirler, siyasî istikrarın sağlanması açısından zorunlu görülmüştür.

Buna karşılık halk düzeyinde Şîiliğe bakış, daha karmaşık ve belirsiz bir yapıya sahiptir. Bâtınîler ile İmamiyye Şîiliği arasında inanç sistemi, ibadet anlayışı ve örgütsel yapı açısından önemli farklar bulunmasına rağmen, bu ayrımlar sıradan halk tarafından yeterince ayırt edilememiştir. Sonuç olarak, Şîiliğin farklı kolları halk nezdinde genellikle tek bir mezhep olarak algılanmış ve hepsine aynı gözle bakılmıştır. Bu algı, zaman zaman masum İmamiyye mensuplarının da Bâtınîlerle karıştırılarak baskıya maruz kalmasına neden olmuştur.

¹⁹² Ja'feriyan, *Târîh-i Teşeyyu' der Îrân*, 391, 392.

Bu durum, Selçuklu döneminde Şiîliğe yönelik tavırların tekdüze değil, katmanlı ve bağlama duyarlı olduğunu göstermektedir. Yönetim açısından güvenlik ve siyasî istikrar ön planda tutulurken, halk arasında ise Şiîliğe dair bilgi eksikliği ve mezhep farklılıklarının anlaşılabilmesi, ayırım yapmaksızın genel bir dışlamaya yol açmıştır.

2.4. ŞİÎ HANEDANLIKLARIN VE DEVLETLERİN POLİTİK VE MEZHEPSEL YAPISI

2.4.1. Taberistan Alevîleri (864-928)

İran'ın Araplar tarafından fethedilmesinin ardından merkezi otoritenin zayıflamasıyla birlikte, İslam dünyasında yönetim Abbâsî halifeliği aracılığıyla uzun süre varlığını sürdürmüştür. Ancak zamanla Abbâsî halifeleri, merkezî idareyi etkin biçimde kontrol etmekte güçlük yaşamaya başlamıştır. Bu gelişme, özellikle uzak eyaletlerdeki bazı yerel hanedanların, görünüşte halifeye bağlı kalmakla birlikte fiilen bağımsız bir siyasi yapı kurmalarına zemin hazırlamıştır. Bu hanedanlar, kendi adlarına hutbe okutmak ve sikke bastırmak gibi uygulamalarla egemenliklerini meşrulaştırmış ve Abbâsî yönetiminden ayrılan özerk bir yönetim tarzı benimsemişlerdir. İran topraklarında kurulan Taberistan Alevîleri, Abbâsî halifeliğine muhalefet eden mezhep ve siyasal akımların önemli bir temsilcisi olarak öne çıkmıştır. Onlar, Abbâsîlerin dinî-siyasi meşruiyetine meydan okuyarak kendi yönetim biçimlerini oluşturmaya çalışmışlardır.¹⁹³

Eski Pehlevî sikkelerinde "Tapuristan", İslamî kaynaklarda ise "Taberistan" olarak anılan bölge, XIII. yüzyıldan itibaren giderek daha çok "Mâzenderan" adıyla tanınmaya başlamıştır. Bu bölge, kuzeyde Hazar Denizi kıyılarından başlayıp, Elburz Dağları ile İran platosundan doğal bir şekilde ayrılmaktadır.¹⁹⁴ Mâzenderan ve Taberistan isimleri tarih boyunca çoğu zaman birbirinin yerine kullanılsa da bu iki terimin işaret ettiği coğrafi alanlar tam anlamıyla örtüşmemektedir. Taberistan adı, başlangıçta hem Elburz sıradağlarının eteklerindeki dağlık kesimleri hem de Hazar Denizi'nin güney kıyı şeridini içine alan geniş bir bölgeyi ifade etmekteydi. Buna karşılık Mâzenderan adı, daha dar bir alanı; özellikle Sefid Rud Nehri'nden Hazar Denizi'nin güneydoğusuna kadar uzanan kıyı ovalarını kapsamaktaydı. Zamanla Mâzenderan terimi hem dağlık hem de kıyı bölgelerini

¹⁹³ Ahmed Reza Behniyafer, "Alavîyan-ı Taberistan", *Marafat* (?), 1383 /2004)86/55.

¹⁹⁴ Osman Gazi Özgüdenli, "Taberistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 2010), 39/322-323.

içine alacak biçimde geniş bir kullanım kazanmış ve böylece Taberistan yerine Mâzenderan kullanılmaya başlanmıştır.¹⁹⁵

Sasaniler Dönemi'nde valiler tarafından yönetilen ve günümüzde Mâzenderan adıyla bilinen bölge, Kûfe Valisi Saîd b. Âs, tarafından 650-651 yıllarında fethedilmiştir.¹⁹⁶ Bununla birlikte, Taberistan'a yönelik ilk askerî hareketin Hz. Ömer dönemine kadar uzandığını ileri sürenler de vardır. Rivayetlere göre, Müslümanların bu bölgeyle ilk temasları Hz. Osman'ın halifeliğinden de önceye dayanmaktadır.¹⁹⁷ Bölgenin tamamının fethi ise Yezid Dönemi'nde olmuştur.¹⁹⁸ Taberistan, dağlık ve ulaşılması güç coğrafyası sayesinde tarih boyunca merkezî otoriteden kaçmak isteyen muhalif gruplar için güvenli bir sığınak olmuştur. Bu özellik, özellikle Abbâsîler döneminde dikkat çekici bir şekilde öne çıkmıştır. IX. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Ehl-i Beyt mensupları yani Hz. Ali soyundan gelenler, bu bölgedeki varlıklarını giderek güçlendirmişlerdir. Tâhirî yönetimine karşı ayaklanan Deylemli topluluklar, destek arayışıyla Rey şehrinde yaşayan Hasan b. Zeyd el-Alevî'yi Taberistan'a davet etmişlerdir. Hasan b. Zeyd'in bölgeye gelmesiyle birlikte Kelâr, Şâlûs ve Rûyân halkı ona biat ederek Taberistan'da Zeydî inancına dayalı ilk siyasal yapıyı kurulmuştur. Bu gelişme, sadece bir mezhep hareketi değil, aynı zamanda merkeze karşı yerel bir duruşun ifadesi olmuştur.¹⁹⁹

Taberistan Alevileri'nin tarihsel miraslarından biri, Şîîliğin özellikle Zeydî yorumu aracılığıyla Taberistan ve Gilan bölgelerinde kökleşmesine katkı sağlamış olmalarıdır. Bu süreçte en dikkat çekici figürlerden biri, Zeydî imamlarından sayılan Nasır el-Utrûş'tur. Onun vefatının ardından kabri, bölgedeki Şîîler için önemli bir ziyaret mekânına dönüşmüştür. Zeydî mezhebi, bölgedeki etkisini Safevîlerin yükselişine kadar sürdürmüştür ve bu döneme kadar tamamen ortadan kalkmamıştır. Buna paralel olarak, İmamî (On İki İmamcı) Şîîliğin de Taberistan'ın bazı kesimlerinde, bilhassa Sârî şehrinde etkili olduğu görülmektedir. 1162/1163 yılında vefat eden tanınmış İmamî âlimi Ebû'l-Âşûr Sârî, bu bölgede İmamî topluluğun sürekliliğini ve entelektüel varlığını temsil eden önemli bir şahsiyettir.²⁰⁰

¹⁹⁵ Nuri, Nezam al-Dîn, "Vajh-e Tasmiyye-ye Mâzandarân va Tabarestân", *Dâneşkade-ye Adabiyât va 'Olûm-e Ensânî-ye Dâneşgâh-e Tehrân*, 3, (Summer 2007) 194.

¹⁹⁶ Özgüdenli, "Taberistan", 39/323.

¹⁹⁷ Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydîleri* (Ankara: Afşar Matbaası, 2012), 27.

¹⁹⁸ Taberî, *Tarih-i Taberî*, 304-305.

¹⁹⁹ Özgüdenli, "Taberistan" 323.

²⁰⁰ Ja'feriyân, *Atlas-ı Şî'a*, 223-224.

2.4.2. Büveyhîler (Alî Buye) (945-1055)

Başlangıçta, X. yüzyılda Taberistan'daki Ziyârîler'in hizmetinde yer alan Büveyhîler, zamanla güç kazanarak Horasan dışında İran'ın büyük bir bölümünde siyasi hâkimiyet kurmayı başarmışlardır.²⁰¹ Hanedanın kurucuları ve aynı zamanda da kardeş olan Ali (Muizzüddeve), Hasan (Rüknüddeve) ve Ahmed (Muizzüddeve) X. yüzyılın ilk yarısında Abbâsî halifeliğinin zayıflamasından yararlanarak Fars, Kirman, Cibâl ve Bağdat bölgelerinde hâkimiyet kurmuşlardır. Hanedanın mensuplarından Ali b. Büveyh, Rey ve çevresine kadar ilerleyerek bu stratejik bölgeleri kendi otoritesi altına almıştır. Kardeşi Ahmed ise Ahvaz, Basra, Kûfe ve Cibâl gibi önemli yerleşimleri ele geçirerek ayrı bir idarî yapı oluşturmuştur. Büveyhîler böylece yalnızca Abbâsî merkezine meydan okumakla kalmayıp aynı zamanda Musul, Diyarbakır ve Mısır gibi bölgelerde de siyasi ve askerî varlıklarını hissettirmeye başlamışlardır.²⁰²

Büveyhîler resmî olarak Abbâsî halifelerinin hâkimiyetini tanımakla birlikte, fiilî iktidarı ellerinde bulundurmuş ve özellikle Irak ile İran'ın büyük bölümünde Şîîliğin siyasî ve kültürel etkinliğini artırarak²⁰³ özellikle İran'ın güneybatı ve batı bölgelerinde etkili bir siyasal güç hâline gelmişlerdir. Kökenleri hakkında tam olarak net bir bilgi olmamakla birlikte Zeydi Şîî eğiliminde oldukları belirtilmektedir. Özellikle Irak'ta Büveyhîler'in kurucusu Ahmed'in (Muizzüddeve) yürüttüğü siyasî uygulamalar dikkate alındığında genel kanı, onun hem Zeydiyye'ye hem de şehirde geniş bir taraftar kitlesine sahip olan İsnâaşeriyye (İmâmîyye) Şîîliğine yakınlık gösterdiği şeklindedir.²⁰⁴ Diğer bir görüş ise, İsnâaşeriyye'nin fıkîh mezhebi olan Şîî-Ca'ferî (veya Ca'feriyye) mezhebine mensup oldukları yönündedir.²⁰⁵ Bosworth, Cahen ve Daftary'e göre, Büveyhîler'in ilk dönem hükümdarları Şîîliğin Zeydiyye koluna eğilimli olup zamanla İsnâaşeriyye

²⁰¹ Barthold, *An Historical Geography Of Iran*, C. E. Bosworth (ed.), (New Jersey: Princeton University Press, 1984), 235.

²⁰² Ja'feriyan, *Târîh-i Teşeyyu' der Îrân*, 372.

²⁰³ Clifford Edmund Bosworth, *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*, Carole Hillenbrand (ed.), (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996), 156.

²⁰⁴ John J. Donohue, *Islamic History And Civilization- The Buwayhid Dynasty In Iraq* (Boston: Brill leiden, 2003, s. 2.

²⁰⁵ Cihan Gençtürk, *Büveyhîler'in İran Hâkimiyeti* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 346.

Şiîliğine yönelmişlerdir.²⁰⁶ Daftary ayrıca, belirli bir mezhebe sıkı şekilde bağlanmadan genel anlamda Şiîliği ve Mu‘tezilî düşüncüyü desteklediklerini belirtmektedir.²⁰⁷

Büveyhîler’in Şiîlik üzerinden mezhepsel yapısı incelenirken Rey şehri göz ardı edilmemelidir. Rey’de Şiîliğin etkinlik kazanmasının temel sebeplerinden biri, bu şehirde nesiller boyu varlık göstermiş köklü Şiî ailelerin mevcudiyetidir. Bu aileler başında, kökleri Kum’a dayanan ve daha sonra Rey’e göç eden Ali b. Hüseyin b. Musa b. Bâbüye’ye nispet edilen Bâbüye ailesi gelmektedir. Ali b. Bâbüye, ünlü hadis âlimi Şeyh Sadûk’un babasıdır. Bâbüye ailesi ile Büveyhîler arasındaki yakın ilişkiler, Rey’de Şiîliğin kurumsallaşmasında önemli bir etki yaratmıştır. Bâbüye ailesi, XII. yüzyılın sonlarına dek etkinliğini sürdürmüştür. Rey’de yaşayan birçok mensubuyla bu aile, yalnızca bireysel olarak değil, aynı zamanda ilim çevresi bakımından da Şiî düşüncenin gelişmesine öncülük etmiştir. Aile fertlerinin her biri, Rey merkezli Şiî çevrenin oluşumuna katkıda bulunmuş, bu da onları hem ilmî hem de siyasi açıdan dönemin öncü şahsiyetleri arasına yerleştirmiştir. Şiîliğin yayılması bağlamında Rey’de öne çıkan bir başka isim ise Ebû Cafer Şiî el-Râzî’dir. Bazı kaynaklarda sadece “Râzî” olarak anılsa da onun İmâmî Şiî kimliği açıkça bilinmektedir. Başlangıçta Mu‘tezilî görüşlere sahip olan bu âlim, daha sonra İmâmîliğe yönelmiş ve “el-İnsâf fi’l-İmâme ve’l-Husayn fi’l-İmâme” adlı eserini kaleme almıştır. Sonuç olarak, Rey’de Şiîliğin yayılmasında bu ailelerin etkisi, yalnızca siyasi himaye ilişkileriyle değil, aynı zamanda sahip oldukları ilmî ve fikrî miras yoluyla da hissedilmiştir. Rey’e olan coğrafi yakınlığından dolayı bu kültürel ve mezhepsel yapının Kum’a aktarımı daha kolay olmuştur.²⁰⁸

Büveyhîler, Şiî kimliğini açık biçimde benimsemelerine rağmen, Abbâsî halifeliğini tümüyle ortadan kaldırmak yerine, onu siyasi meşruiyetlerini pekiştirmek adına stratejik bir unsur olarak muhafaza etmiş, onu etkisizleştirip kendi denetimleri altına alarak bir tür vesayet düzeni kurmuşlardır. Bu pragmatik tutum hem dönemin mezhepsel yapısı hem de siyasi dengeleri açısından son derece çarpıcıdır. Özellikle halkının büyük kısmı Sünnî olan Bağdat’ta, Şiîlik temelli politikaların uygulanması, zamanla toplumsal huzuru zedeleyen mezhep temelli çatışmalara zemin hazırlamıştır.²⁰⁹

²⁰⁶ Bosworth, *The New Islamic Dynasties*; 156; C. Cahen, “Buwayhids or Bûyids”, *The Encyclopaedia Of Islam*, H.A.R. Gibb, J. H. Kramers (ed.), (Leiden: Brill, 1986), 1/1352.

²⁰⁷ Daftary, *Şiî İslam Tarihi*, 93.

²⁰⁸ Ja’feriyan, *Târîh-i Teşeyyu’ der Îrân*, 410-411.

²⁰⁹ Ja’feriyan, *Târîh-i Teşeyyu’ der Îrân*, 372.

Geleneksel Şîî bayramları ve ritüelleri hanedan topraklarında yaygınlaştırılmış, Şîî âlimler Şîî teoloji ve hukukunun sistemleştirilmesi ve entelektüelleştirilmesi yönünde çalışmalar yapmışlardır. Ancak bu Şîîlik anlayışı çoğunlukla muğlak ve duygusal bir içerik taşımıştır. Büveyhîlerin Şîîliği, bir ölçüde anti-Arap ve İran milliyetçiliğini yeniden canlandırma girişimi olarak da değerlendirilebilir²¹⁰

2.4.3. Kâkûyîler (Alî Kakuyî) (1007-1119)

Batı İran'da, Büveyhîler'in himayesi altında XI. yüzyılın başlarında tarih sahnesine çıkan Deylemî kökenli hanedanlardan biri olan Kâkûyîler, başlangıçta merkezleri İsfahan olup daha sonra Hemedan ve Cibâl bölgesindeki diğer şehirlerde, nihayetinde ise Güney Fars eyaletindeki Yezd'de hüküm sürmüşlerdir. Ancak bu bağımsız siyasi varlık, uzun ömürlü olamamış; 1051 yılında Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'in İsfahan'ı fethetmesiyle sona ermiştir. Ne var ki Selçuklular, Gazneliler gibi katı bir merkezileşme politikası uygulamayarak taşradaki özerk yapıları tamamen tasfiye etmemiştir. Bu nedenle Kâkûyîler, Yezd'de yerel bey statüsünde varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Hatta Kâkûyîlerin Yezd'deki idaresi, Büyük Selçuklu sultanlarının iktidar dönemine neredeyse paralel bir süreklilik arz etmiş ve Selçuklu hâkimiyetinin çözülme süreciyle birlikte ortaya çıkan Türk asıllı atabeg hanedanları arasında yerini almıştır.²¹¹

Kâkûyîler'in kurucusu olarak bilinen Ebû Ca'fer Alâüddevle Muhammed, köken itibarıyla Rüstem Düşmenziyâr'ın oğludur. Rüstem Düşmenziyâr ise, Cibâl bölgesinde hüküm süren Büveyhî emirlerinden Fahrüddevle b. Rüküddevle'nin hanımı Seyyide Hatun'un kardeşidir. Bu akrabalık ilişkisi sebebiyle Alâüddevle, kaynaklarda sıklıkla "İbn Kâkûye" ya da "Peser-i Kâkû" (yani dayısının oğlu) şeklinde anılmıştır. Dolayısıyla, onun kurduğu siyasi yapı da bu lakattan mülhem olarak tarih literatüründe Kâkûyîler adıyla yer edinmiştir.²¹²

Kâkûyî Hanedanlığının temellerinin, Büveyhi Alaüddevle'nin (1007) önceki bir tarihte İsfahan'a vali olarak tayin edilmesiyle atıldığı bilinmektedir.²¹³ Bu süreçte, bölge

²¹⁰ Bosworth, *The New Islamic Dynasties*, 156.

²¹¹ Clifford Edmund Bosworth, "Dailamîs in Central Iran: The Kâkûyids of Jibâl and Yazd", *Journal of the British Institute of Persian Studies*, (London: 1970), 8/73.

²¹² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 7/502; Bosworth, "Dailamîs in Central Iran", 74; Ahmet Güner, "Kâkûyîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 29/219.

²¹³ Güner, "Kâkûyîler" 29/219-221.

üzerinde hâkimiyet kurma mücadelesi veren üç büyük güç – Büveyhîler, Gazneliler ve ardından Selçuklular – karşısında aktif bir siyasi aktör olarak varlık göstermişlerdir.²¹⁴

Alâüddevle Muhammed'in öne çıkan icraatlarından biri, dönemin meşhur filozofu ve hekimi İbn Sînâ'yı himayesi altına almış olmasıdır. Daha önce Büveyhîler'in Hemedan'daki emîri Şemsüddevle'nin hizmetinde bulunan İbn Sînâ, sonrasında Kâkûyî emîri Alâüddevle'nin sarayına sığınmış ve burada ilmî faaliyetlerine devam etmiştir. Bu süreçte, Farsça yazılmış olan ve çeşitli bilim dallarını kapsayan ansiklopedik eseri *Dânişnâme-i Alâî*'yi²¹⁵ kaleme almıştır.²¹⁶

Kakuyîlerin köken itibarıyla Büveyhîler soyuna mensup olmaları, mezhebî açıdan Şîî bir kimliğe sahip olmalarını da beraberinde getirmiştir. Ancak söz konusu dönemin siyasi yapısı, onları Abbâsî halifeliğiyle birlikte Gazneliler ve Selçuklular gibi katı Sünnî yönetimlerle uzlaşmaya zorlamıştır. Buna rağmen, Kakuyîlerin Şîî inancına olan bağlılıkları özellikle Yezd ve Meşhed'de gerçekleştirdikleri mimari ve dini yapılar aracılığıyla günümüze kadar ulaşmış, bu bölgelerdeki kademgahlar ve İmam Rıza türbesine yönelik koruyucu tavırları onların Şîî eğilimlerini açık biçimde yansıtmıştır.²¹⁷

2.4.4. Müsâfirîler (Sellârîler) (X. ve XI. Yüzyıl)

Müsâfirîler (Âl-i Müsâfir veya Sellârîler) Hanedanı, Hazar Denizi'nin batısında yer alan Azerbaycan, Cibâl ve İran'ın kuzeybatı kesiminde X. yüzyılın başlarında ortaya çıkan yerel Şîî²¹⁸ hanedanlardan biridir. Hanedanın ilk kurucu figürü olarak kabul edilen Muhammed b. Müsâfir'in,²¹⁹ IX. yüzyılın sonlarında Şemîrân bölgesinde siyasi otorite

²¹⁴ Clifford Edmund Bosworth, "Kâkûyids", *The Encyclopaedia Of Islam*, E. Van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat (eds.), (Leiden: Brill 1997), 4/466.

²¹⁵ *Dânişnâme-i 'Alâî*, genel olarak İbn Sînâ'nın kapsamlı eseri *eş-Şifâ*'nın bir özeti gibi değerlendirilse de Meşşâî felsefesini İbn Sînâ'nın Meşşâî felsefe çerçevesindeki düşüncelerini didaktik bir anlatımla en açık şekilde ortaya koyduğu, aynı zamanda Farsça kaleme aldığı ansiklopedik bir yapıttır. İbn Sînâ, bu eseri özellikle dönemin siyasi ve entelektüel önderlerinden Alâüddevle adına yazmış, böylece hem saray çevresine felsefi bilgiyi taşımayı hem de Arapça dışındaki dillerde bilimsel üretimin mümkün olabileceğini göstermeyi amaçlamıştır. Eser, mantık, tabiat, matematik ve metafizik gibi temel disiplinleri kapsamakla birlikte, felsefi düşüncenin halk diline yakın bir üslupla aktarılmasında da öncü bir rol oynamıştır. Bkz. Hacı Sağlık, "Dânişnâme-i 'Alâî'nin İbn Sînâ Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Önemi Üzerine Bir Analiz", *Antakiyat*, 2/2 (2019), 209.

²¹⁶ Bosworth, "Kâkûyids", 466.

²¹⁷ Ja'feriyân, *Atlas-ı Şî'a*, 238-239.

²¹⁸ Barthold, *An Historical Geography of Iran*, 217.

²¹⁹ Ahmet Güner, "Müsâfirîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32/68.

kurmayı başardığı düşünülmektedir. Ancak 942/943 yılında oğlu Merdâvîc tarafından siyasî sahneden uzaklaştırılmıştır.²²⁰

Deylemli Müsâfirîler, köken itibarıyla Cüstânîler hanedanının bir kolunu teşkil etmekte olup, onlarla sıkı siyasi ve akrabalık ilişkileri içinde bulunmuşlardır. Ancak bu hanedan, tarih sahnesine nispeten daha geç çıkmış olmakla birlikte daha dinamik bir yapıya sahipti ve etkinlik alanını Deylem bölgesiyle sınırlı tutmayarak nüfuzunu bölge dışına taşımayı başarmıştır. Ziyârîler ve Büveyhîler gibi çağdaşı olan diğer hanedanların, İran'ın kuzeyinde bulunan verimli toprakların kontrolü için rekabet ettiği bir dönemde, Müsâfirîler siyasi etkinliklerini batı yönünde genişletmiş; Azerbaycan'a ve Ermenistan'ın doğu sınır bölgelerine kadar ilerlemişlerdir. Bu genişleme hareketi, özellikle Sâcîler hanedanının çöküşüyle bölgede meydana gelen otorite boşluğundan istifade edilerek gerçekleşmiştir.²²¹

Hanedanın iki ana kolundan biri olan Cistân kolu, Azerbaycan ve civarında hâkimiyet mücadelesi yürütmüş, ancak kardeşler arasındaki iç çekişmeler ve merkezi otoritenin zayıflaması nedeniyle etkinliğini sürdürememiştir. 957-58 yılında Sâmânîler'den Nâsirü'd-Devle İsmâîl'in bölgeye yönelik askerî müdahalesi, Müsâfirîlerin siyasi varlığını ciddi şekilde sarsmıştır. Sonraki yıllarda hanedan mensupları arasında yaşanan taht mücadeleleri —özellikle İbrâhim ile Nâsir arasında cereyan eden çatışmalar— hanedanın istikrarsızlığını daha da artırmış ve nihayetinde Müsâfirîler, siyasi varlıklarını büyük ölçüde yitirmişlerdir.²²²

Muhammed b. Müsâfir'in sert yönetimi nedeniyle oğulları tarafından tahttan indirilmesinin ardından hanedanın ikiye bölünmesiyle kardeşlerden Vehsûdân Târum'da, Merzubân ise Azerbaycan'da hâkimiyet kurmuştur. Bu dönemde özellikle Vehsûdân'ın bastırdığı sikkelere yansıyan bilgiler²²³, onun İsmâîlîliğe mensup olduğunu göstermektedir. Kardeşi Merzubân'ın da İsmâîlîlik düşüncesine yakın olduğu belirtilmekle birlikte, bu eğilimini açıkça ifade etmemiştir. İsmâîli mezhebinin Deylem bölgesinde yayılması, özellikle dâî Ebû Hâtim er-Râzî'nin etkili propagandası sayesinde

²²⁰ Ja'feriyân, *Atlas-ı Şî'a*, 242.

²²¹ Bosworth, *The New Islamic Dynasties*, 148.

²²² Ja'feriyân, *Atlas-ı Şî'a*, 242.

²²³ S. M. Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries in North-West Persia and in Khurāsân and Transoxania", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23/1 (1960), (1960), 72.

gerçekleşmiş, bu durum Müsâfirîler gibi yerel hanedanların mezhepsel yöneliminde belirleyici olmuştur.²²⁴

Kaynaklara göre, Merzubân'ın İsmailîliğe olan eğilimi, siyasi müttefiki olan Ali b. Ca'fer'in de bâtinî dâisi olmasıyla perçinlenmişti. Merzubân, onun mezhebini açıkça yaymasına izin vermiş ve kendisini vezirliğe atamıştı. Bu mezhebe olan bağlılık, yalnızca Merzubân ile sınırlı değildi. Kardeşi (El-emîr-ül eceli Seyf üd devleti ve Şeref-ül mille Ebû-Mansur Vehsûdân İbn-i Muhammed mevlâ Emîr-ül mü'minin)²²⁵ Vehsûdân'ın adına basılan bir sikkede de benzer mezhebi temsiller mevcuttur. Merzubân'ın esaretten kurtulmasından sonra ilişkiler yeniden kurulmuş, 954 yılına ait bir sikkede iki kardeşin adları birlikte yer almış, bir diğesinde ise yalnızca Vehsûdân'ın ismi bulunmuştur. Merzubân, ilk vasiyetnamesinde kendi oğullarını halef olarak tayin etmişse de ölümünden hemen önce hazırladığı ikinci vasiyetinde halefliğe kardeşi Vehsûdân'ı getirmiştir. Merzubân'ın ölümünün ardından Vehsûdân ile yeğenleri arasında iktidar mücadelesi başlamıştır.²²⁶

Hanedanın iki kolu arasında sık sık çekişmeler yaşanmış, özellikle Mervân'ın önderliğindeki kol, Tebriz'deki Ravvâdîler'in artan gücü karşısında etkisini sürdürememiştir. Deylem kolu ise Büveyhî baskısı nedeniyle zor bir duruma düşmüş ve bir süreliğine Şemîrân Kalesi'ni Fâhru'd-Devle'nin kontrolüne bırakmak zorunda kalmıştır. Ancak ilerleyen süreçte hanedan gücünü yeniden toparlamış ve hâkimiyet alanını güneye doğru genişleterek Zencan'a kadar uzatmıştır. Bununla birlikte, hanedanın tarihi bu noktadan sonra giderek parçalı ve belirsiz bir hâl almıştır. Gaznelilerle yaşanan mücadelelerden sağ çıkabilen Deylem kolu, sonrasında Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'e bağlılığını bildirmiştir. Bu dönemden sonra kaynaklar hanedana ilişkin sessiz kalırken, son Müsâferîler'in Alamut İsmailîleri tarafından ortadan kaldırıldığı yönündeki kanaat kuvvetle dile getirilmektedir.²²⁷

²²⁴ Wilferd Madelung, "The Period From The Arab Invasion To The Saljuqs", *The Cambridge History Of Iran*, R. N. Frye (ed.), (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 4/225.

²²⁵ Nasîrî Hüsrev, *Sefername*, Çev. Abdülvehap Tarzi, (İstanbul: MEB Yay., 1967) 9.

²²⁶ Stern, *The Early Ismâ'îli Missionaries*, 71. Vladimir Minorsky, *Studio In Caucasian History* (London : Taylor's Foreign Press, 1953), 161.

²²⁷ Bosworth, *The New Islamic Dynasties*, 148,149.

2.4.5. Bâvendîler (665-1349)

Bâvendî hanedanı, Hazar Denizi'nin güney kıyılarındaki Taberistan (günümüz Kuzey İran) bölgesinde VII. yüzyıldan XIV. yüzyılın ilk yarısına kadar hüküm sürmüş İran kökenli bir hanedanlıktır. Adını atası Bâv'dan alan Bâvendîler, Müslümanların Taberistan'a yönelik fetih girişimlerine başlangıçta direniş göstermiş, ancak zamanla İslâmiyet'i benimsemişlerdir²²⁸

Bâvendî hanedanı üç farklı dönemde hüküm sürmüşlerdir. Her bir dönem ayrı bir kol olarak adlandırılmıştır. 665-1028 yılları arasını kapsayan birinci dönem, Keyusiyye; 1074-1210 yılları arasını kapsayan ikinci dönem İspehbediyye; 1238-1349 yılları arasını kapsayan üçüncü dönem ise Kinhariyye kolu olarak adlandırılmıştır.²²⁹

Keyusiyye kolu, Deylem bölgesinde hüküm sürmüştür. Ja'feriyan, Atlas-ı Şia adlı eserinde Karin b. Şehriyar'ın (837) bu birinci dönemin ilk Şîî hükümdarı olduğunun, sonrasında ise Şervin b. Rüstem (895) ve Şehriyâr b. Dârâ'nın da (969), Şîî hükümdarlar olduğunun bilgisini vermektedir. Buna delil olarak da Şervin b. Rüstem'in bastırdığı sikkeler üzerine "Muhammed Resûlullah, Ali veliyullah"; Şehriyâr b. Dârâ'nın, bastırdığı sikkeler üzerine "Ali veliyullah" ibarelerinin yazılı olmasını göstermiştir.²³⁰

İspehbediyye kolu, Hüsâmüddeve Şehriyâr'ın (1074) hükümdarlığı ile başlayıp Şemsü'l-Mülûk Rüstem'in (1206-1210) hükümdarlığı ile sona ermiştir. Merkezini Sârî şehrine taşıyan ve Gîlân, Rey, Kum ve Taberistan bölgelerinde hüküm süren İspehbediyye hanedanlığı önce Selçuklulara ardından da Harezmşahlar'a tâbi olarak iktidarda kalmışlardır. Ancak bu dönemin sonlarına doğru, İsmâililik mezhebi Taberistan'da yayılma göstermiş ve hanedanın zayıflamasıyla birlikte bölgede nüfuz kazanmıştır. Nihayetinde, Şemsü'l-Mülûk Rüstem'in suikast sonucu öldürülmesiyle birlikte, Taberistan'ın yönetimi Harezmşahların eline geçmiştir.²³¹

İspehbedler, çoğu zaman Selçuklulara tâbi bir şekilde hüküm sürmüşlerdir. Ancak bu tabiiyet her zaman tam bir sadakat ilişkisi çerçevesinde gelişmemiştir. Sultan Melikşah'ın oğlu Sultan Muhammed'in saltanatı sırasında Alamut'taki İsmailîlere karşı

²²⁸ Erdoğan Merçil, "Bâvendîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul:TDV Yay., 1992), 5/214.

²²⁹ Merçil, "Bâvendîler", 214

²³⁰ Ja'feriyan, *Atlas-ı Şî'a*, 242.

²³¹ Merçil, "Bâvendîler", 214, Ja'feriyan, *Atlas-ı Şî'a*, 242; Ernst Herzfeld, "Bawand", *The Encyclopaedia Of Islam*, H.A.R. Gibb, J. H. Kramers (eds.), (Leiden: Brill, 1986) 1/1110.

bir sefer düzenlediğinde, Şehriyâr yardımda bulunmayı reddetmiş; bununla da kalmayarak üzerine gönderilen Selçuklu birliğini mağlup etmiştir.²³²

1. Şah Gazi Rüstem b. Ali (1140), Şiîliğe karşı olmasıyla tanınmaktadır. Öyle ki bu durum hükümdarlığı süresince pek çok uygulamasına yansımıştır. Örneğin Alamut'a yönelik kapsamlı bir askerî harekât başlatmıştır. Binlerce İsmailî öldürülmüş, ayrıca İsmailî yerleşimlerine ciddi zararlar verilmiştir. Ayrıca Şiîlerin yoğun olarak yaşadığı bir bölgede büyük paralar harcayarak bir medrese inşa ettirmiştir.²³³ Selçuklu Sultanı Süleymanşah'ın tahta geçmesine yardım etmiş bunun karşılığında Rey ve Saveh şehirlerini elde etmiştir.²³⁴

I. Şâh Gâzî'nin Şiîlere karşıtlığının bir diğer göstergesi de pek çok Şafiî'nin hayatını kaybettiği Şiîlerle Şafiîler arasında yaşanan mezhepsel çatışmadaki tutumudur. Zira söz konusu çatışmada Şafiîlerin uğradığı kayıplardan dolayı derin bir üzüntü duyan I. Şâh Gâzî, ayrıca Şiîlere ayırmış olduğu tahsisatı keserek tepkisini göstermiştir.²³⁵

Kinhariyye kolu, İran'ın Moğol hâkimiyetine girmesinden sonra ortaya çıkmış,²³⁶ Hüsâmüddevle Erdeşîr b. Kinhâr'ın (1238) hükümdarlığı ile başlayıp Fahrüddevle Hasan b. Keyhüsrev'in (1334-1349) hükümdarlığı ile sona ermiştir. Hanedanlığın merkezini Sârî'den Âmül'e taşımıştır.²³⁷

Ja'feriyan'ın Abdü'l-Celîl Râzî'nin "Naqz" adlı eserinden aktardığına göre, Alâüddevle Ali b. Erdeşîr (1267) Şiî bir yöneticidir. Hükümdarlığı döneminde kimi Şiî alimler eserlerini ona ithaf etmiş ve ona övgü dolu ifadeler kullanmışlardır.²³⁸

Bâvendîler, Taberistân coğrafyasında Sünnî akideyi benimsemiş ve Şiî Zeydî unsurlara karşı tavır almış bir hanedandı. Bununla birlikte, zamanla bölgede güçlenen Şiî tesirinin Bâvendî hanedanı üzerinde de etkin olmaya başladığı, dolayısıyla hanedan mensuplarının Şiî inanca meylettği görülmektedir.

²³² Clifford Edmund Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)"- *The Cambridge History of Iran*, J. A. Boyle (ed.), (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 5/27-28.

²³³ Alanoğlu, *İbn İsfendiyâr'ın Târih-i Taberistân*, 25-26; Ja'feriyan, *Atlas-ı Şi'a*, 244.

²³⁴ Bosworth, "The Political and Dynastic History", 29.

²³⁵ Ömer Tokuş, "Taberistân Dağlarının Melikleri "Bâvendîler", *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmaları Dergisi*, 20 (2018), 449.

²³⁶ Bosworth, "The Political and Dynastic History", 27-29.

²³⁷ Alanoğlu, *İbn İsfendiyâr'ın Târih-i Taberistân*, 33.

²³⁸ Ja'feriyan, *Atlas-ı Şi'a*, 244.

2.4.6. İlhanlılar Devleti Dönemi'nde Şia Mezhebi (1256-1353)

Tezin bu bölümünde İlhanlılar Devleti döneminin incelenmesinin gerekçesi, her ne kadar bu dönemde çoğunlukla Sünnî akide benimsenmiş olsa da yöneticilerin Şiîliğe karşı tavırlarının belirleyici olması, Şiîliğin daha çok tarikatlar ve felsefe üzerinden yeni bir yöne doğru ilerlemesi, mezhep temelli çatışmaların yoğun bir şekilde yaşanmasıdır. Bu nedenle dönemin, Şiîlikle ilişkiler, uygulamalar ve tutumlar ekseninde ele alınması önem arz etmektedir.

1220-1221 yıllarında Moğollar, tüm Türkistan ve Harezm bölgelerini ele geçirdikten sonra Yakın Asya'da birçok mücadele yaşanmış, nihayetinde Bağdat 1258 yılında Moğollar tarafından zapt edilmiştir. Böylece İran ve Mezopotamya'yı kapsayan geniş bir coğrafyada Moğol egemenliği tesis edilmiş, bu yeni siyasi yapı Küçük Asya'ya kadar uzanmıştır.²³⁹ 1253 yılında Moğol hükümdarı Mengü (Möngke) Han'ın kararıyla Hülagû, İran, Irak, Suriye, Mısır, Kafkasya ve Anadolu gibi bölgeleri fethederek bu topraklarda "ilhan" unvanıyla hüküm sürmek üzere görevlendirilmiştir. "İlhan" unvanı, "ülke hanı" anlamına gelmekte olup, Hülagû'ya bağlı bir yönetim düzenini ifade eder. Bu doğrultuda Cengiz Han'ın torunlarından biri olan Hülagû Han 1256 yılında merkezi Tebriz olmak üzere İran'da bir devlet kurmuştur. Başlangıçta büyük hanlığa bağlı olan bu yapı, 1295 yılından itibaren bağımsız bir siyasi güç hâline gelmiş ve Hülagû'nun unvanından hareketle "İlhanlılar" olarak adlandırılmıştır.²⁴⁰

Hülagû'nün hükümdarlığı süresince Şiîliğe yaklaşımı hoşgörülü olmuştur. Nitekim öne çıkan İmamî düşünürlerden Hâce Nasîrüddîn Tûsî (1274), İsmâîlilerin yıkılışından sonra Hülagû'nün sarayında önemli bir konuma getirilmiştir.²⁴¹ Hâce Nasîr, düşünsel açıdan felsefe ve kelam alanında derin birikime sahip olup, Şiî düşünce sisteminin yeniden temellendirilmesini sağlamıştır.²⁴²

İslam dünyasının en tanınmış Şiî düşünürlerinden biri olan Nasîrüddin Tûsî, büyük siyasal dönüşümlerin yaşandığı bir dönemde etkili olmuştur. İlk olarak Nizârî İsmâîli topluluğunun koruması altında faaliyet gösteren Tûsî, daha sonra İran ve Irak

²³⁹ Barthold-Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 61.

²⁴⁰ Abdulkadir Yuvalı, "İlhanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2000), 22/102.

²⁴¹ Abbas Ali Shamel, "Nasiruddin Tûsî ve 13. Yüzyıldaki Sosyo-Politik Rolü", *Eskiye*, 35 (Kasım 2017), 156.

²⁴² Ja'feriyân, *Atlas-ı Şi'a*, 259.

coğrafyasını egemenliği altına alan Moğol İlhanlıları ile yakın ilişkiler kurmuş, bizzat Hülâgû Han tarafından kurulan hanedanın (654-754/1256-1353) saray çevresine dâhil olmuştur. Tûsî, hem İsmâîliler döneminde hem de Moğol yönetimi altında dönemin siyasi gelişmelerinde etkin bir figür olarak öne çıkmıştır. On İki İmamcı Şiîliğin kelimî savunusunu üstlenen Tûsî, bu alanda entelektüel bir dönüm noktasını temsil etmiş; Şiî düşünce tarihinde yeni bir evrenin başlangıcına öncülük etmiştir. Onun öğrencisi Hasan b. Yûsuf ibnû'l-Mutahhar el-Hillî ile birlikte, On İki İmamcı kelim geleneğinde özgün düşünce üreten son büyük ekolü oluşturdukları kabul edilmektedir. Bu dönemden sonra gelen Şiî âlimlerin çalışmaları ise çoğunlukla önceki metinlerin şerhine ve açıklamasına dayalı eserler biçiminde devam etmiştir.²⁴³

Tûsî'nin entelektüel mirasının en dikkat çekici yönlerinden biri, Şiî kelimayı yeniden yapılandırma çabasıdır. Özellikle imamet meselesine dair geliştirdiği özgün yaklaşım, Şiî düşünceyi Meşşâî felsefî yöntemle harmanlamasında belirleyici bir rol oynamıştır. Bu sentez, hem Şiî inanç sistemine yeni bir teorik derinlik kazandırmış hem de kelimî tartışmalara felsefî bir perspektif ekleyerek mezhep içi düşünsel dönüşümün önünü açmıştır.²⁴⁴

Orta Doğu'da İlhanlı hâkimiyetinin tesis edilmesiyle birlikte, İran ve Irak'ın büyük kısmını kontrol eden İlhanlılar, genel olarak Şiîlere karşı hoşgörülü bir siyaset izlemişlerdir. Hatta bazı dönemlerde Şiîlere sempatik yaklaştıkları da gözlenmiştir. Bu eğilimin ilk örneği, 1295–1304 yılları arasında hüküm süren Gâzân Han'dır.²⁴⁵ Gâzân Han Müslüman olup Şiî temayüllü bir İslam Devleti inşa etmiştir. Hülâgû'nün İslam kültürüne karşı aşırı şiddet içeren eğiliminden 37 yıl sonra Gâzân Han yine aynı İslam kültürünün canlanması için uğraşmıştır.²⁴⁶ Onun yönetimi sırasında en dikkat çeken icraatları ise Budist rahipleri kovması, çok sayıda cami yaptırması ve sarayında Şiî dostu âlimleri ağırlamasıdır. Şiîliğe karşı eğilimleri, sık sık Şiîliğe kutsallık atfeden mekânlara gerçekleştirdiği ziyaretlerden anlaşılmaktadır.²⁴⁷

Gâzân Han'ın halefi Olcaytu (1304–1316) döneminde ise, Şiîliğe eğilim daha da belirginleşmiştir. Veziri Sa'düddîn Sâvî Şiîydi ve saraya Şiî düşünür Tâcüd'dîn

²⁴³ Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 100.

²⁴⁴ Shamel, "Nasiruddin Tûsî", 160.

²⁴⁵ Moojan Momen, *An Introduction To Shi'i Islam*, 92-93.

²⁴⁶ Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 666.

²⁴⁷ Momen, *An Introduction To Shi'i Islam*, 92-93.

Muhammed b. Ali Avî'yi tanıtmıştır. Bu isimlerin etkisiyle, 1309 yılında Olcaytu resmen Şîîliği kabul etmiştir. Böylelikle Safevîler öncesinde İmamiyye Şîîliğini benimseyen ilk İlhanlı hükümdarı olan Olcaytu bu mezhebi resmen destekleyerek siyasi arenada Şîîliğin görünürlüğünü artırmıştır.²⁴⁸ Şîîlik 1311 yılına dek devletin resmî mezhebi hâline gelmiştir. Ancak aynı yıl içinde Sa'düddîn idam edilmiş, Tâcüd'dîn öldürülmüş ve 'Allâme el-Hillî, Hille'den saraya getirildiği hâlde öldürülmüştür. Bu durum, İlhanlıların hüküm sürdüğü dönem göz önüne alındığında Şîîliğin bu şekilde çok kısa bir süre için güç kazanmış olması onun etkilerinin de sınırlı ve geçici olmasını beraberinde getirmiştir.²⁴⁹

Olcaytu'nun ölümünün ardından tahta çıkan oğlu Ebû Sa'id, Sünnî bir hükümdar olmuş ve böylece Şîîliğin saray nezdindeki itibarı zayıflamıştır. 1335 sonrası dönemde İlhanlılar Devleti, taht mücadeleleri ve hizip savaşlarıyla zayıflamış, bu süreçte çeşitli Şîî yapılar ortaya çıkmıştır. Bu dönemde, Horasan'da Sebzvar'da Şeyhiyye-Cürkâniyye tarikatının başındaki Şîî Hasan b. Cürcânî, 1337'den 1386'ya kadar varlık gösteren Serbedarîler Devletini kurmuştur. Serbedarîler, Gizli İmam'ın zuhuruna dair güçlü bir inancı temsil eden, siyasî ve dinî motivasyonu yüksek bir topluluktu. Bu dönemde özellikle Emir 'Abdürrazzâk (öl. 1367) ile onun kardeşi Emir Vahîdû'd-Dîn Mâşâdî (öl. 1379) Şîîliğe bağlılıklarını açıkça ilan etmişlerdir. Onların ardından, Emir Mirza Beyazîd, dokuzuncu İmam Muhammed et-Takî'nin soyundan geldiğini iddia eden bir Şîî önder olarak öne çıkmış; yerine geçen oğlu Şemsüddîn Yahyâ da bölgede Şîîliğin varlığını devam ettirmiştir.²⁵⁰

İlhanlı Devleti'nin yönetim kademelerinde İmamiyye Şîîliği etkili olmaya başlamış olması halk hareketlerinde de Hz. Ali'ye özgü kavramların öne çıkmasına yol açmıştır. Dolayısıyla, bu dönemde hâkim olan dinsel eğilimlerin, Sünnî çevrelerde bile Şîî ve Alevi etkiler taşıdığı söylenebilir.²⁵¹

İran'da İlhanlılar dönemi, mezhepçi ve katı tutumlu devletlerin hâkimiyetinden farklı olarak, Şîîliğin gelişmesi için bir fırsat sundu. Bu dönemden önce de Şîîlik İran'ın bazı bölgelerinde yayılmıştı ve bazı şehirler üzerinde etkili bir şekilde kontrol sağlamıştı.

²⁴⁸ Ja'feriyân, *Atlas-ı Şî'a*, 259.

²⁴⁹ Momen, *An Introduction To Shi'i Islam*, 92-93.

²⁵⁰ Momen, *An Introduction To Shi'i Islam*, 92-93.

²⁵¹ John E. Woods, *300 Yıllık Türk İmparatorluğu Akkoyunlular* (İstanbul: Milliyet Yay., 1993), 15.

İlhanlılar döneminde Şîiliğin gelişimi hız kazandı ve İran ile Irak'ın bazı yeni bölgelerinde de yayıldı. İmamî Şîiliğin etkili propagandası bu mezhebin yalnızca Tus ve Nişabur gibi geleneksel merkezlerde değil, aynı zamanda yeni alanlarda da yayılmasını sağladı. Öyle ki, İsfahan'da bile aktif bir Şîî azınlık ortaya çıktı. Rey, Kaşan, Kum, Âveh ve hatta Savê gibi daha önce aşırı Sünnîlikle bilinen şehirlerde Şîiliğin teşvik edilmesine yönelik faaliyetler yürütüldü. Bu şehirler zamanla Şîiliğin faaliyet merkezleri hâline geldi.²⁵²

Olcaytu döneminde basılan sikkeler, İslâm dünyasında ilk defa On İki İmam'ın isimlerinin birlikte yer aldığı para örnekleri olarak dikkat çeker. Bu sikkelerde yer alan “Lâ ilâhe illallah, Muhammed Resûlullah, Ali veliyyullah” ibareleri, sadece siyasi bir meşruiyet aracı değil, aynı zamanda mezhebi kimliğin açık bir ifadesi olarak değerlendirilir. Ayrıca bu paralarda, kenar yazılarında veya arka yüzlerinde yer alan “Allâh'ım! Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin, Muhammed, Ca'fer, Mûsâ, Ali, Muhammed, Ali ve Hasan üzerine salât eyle” şeklindeki dua, İmâmiyye inancının merkezi figürlerine açıkça atıf yapar. Bu uygulama, dönemin dini-siyasi söyleminde Şîiliğin kurumsallaşmaya başladığını göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca, İran'da yer alan İsfahan Cuma Camii'nin²⁵³ mihrabında, on iki imamın isimleriyle süslenmiş yazılar bulunmaktadır. Bu mihrap, İran'da benzerleri arasında en görkemli olanıdır ve bu dönemde Şîiliğin teşvik edilmesinin diğer somut örneklerinden biridir.²⁵⁴

Onun Şîiliği yayma yolundaki önemli girişimlerinden biri de 1326 yılında, Allâme Hillî'nin oğlu Fahrü'l-Muhakkikîn'i İran'a davet etmesi ve onun önderliğinde bir medrese kurması olmuştur. Bu medrese, Allâme Hillî'nin öğrencilerinden birçoğunun İran'a yerleşmesine ve burada fıkıh ve kelam alanlarında Şîî düşüncesini yaymalarına olanak sağlamıştır.²⁵⁵

İlhanlılar dönemi genel olarak değerlendirildiğinde, Selçuklularda olduğu gibi mezhep temelli çatışmaların yoğun şekilde yaşandığı görülmektedir. Bu dönem, farklı dinlerin, mezheplerin ve yeni gelişmekte olan tarikatların doğuşuna ve yayılmasına bir zemin teşkil ettiğinden oldukça komplike bir dini yapı görünümüne sahiptir. Özellikle Şîî

²⁵² Ja'feriyân, *Atlas-ı Şî'a*, 259.

²⁵³ Yaşar Çoruhlu, “İsfahan Cuma Camii”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22 (2000), 504-506.

²⁵⁴ Ja'feriyân, *Atlas-ı Şî'a*, 259.

²⁵⁵ Ja'feriyân, *Atlas-ı Şî'a*, 259-260.

gruplar bu bölgede önemli bir varlık göstermiş, siyasal bir kimliğe bürünerek etkinliklerini artırmışlardır. Sünnî-Hanefî kimliğiyle tanınan Timur ve hanedanı, Moğolların ardından bölgeyle siyasî ve kültürel açıdan bağ kurarak, hâkimiyetlerini geniş bir coğrafyada tesis etmek amacıyla pragmatik politikalar izlemiştir. Timur'un medreselerde Sünnî âlimlerin yetiştirilmesine ve din adamlarının desteklenmesine yönelik uygulamaları, özellikle Türk-İslam medeniyetinin kurumsallaştığı Selçuklu dönemiyle benzerlik göstermektedir.

İlhanlılar dönemi, İran'ın dinî tarihinde birçok bakımdan kayda değer bir öneme sahiptir. Öncelikle Abbâsî Hilâfeti'nin yıkılması, Şîîliğin güç kazanmasına zemin hazırlamış; bu süreçte Sünnîlik ile Şîîlik arasındaki tartışmalar ve karşıtlıklar kısmen azalmıştır. Bu durum özellikle, Sünnî silsileler içinde Şîîliğe eğilim gösteren ve Şîîliğe olumlu ve ılımlı yaklaşım anlayışını benimseyen bazı sûfî çevrelerde belirgin biçimde gözlemlenmiştir. Ayrıca, Safevî hareketinin öncülerinde olduğu gibi, militan ve "Mazdekî" özellikler taşıyan eskatolojik ve toplumsal içerikli hareketlenmeler bu dönemde oldukça yaygın hâle gelmiştir. Sonuç olarak, tasavvuf düşüncesi özellikle doktrinel eğilimler açısından kayda değer bir gelişim göstermiştir.²⁵⁶

Moğol istilas, İslam dünyasında siyasi ve kültürel bir yıkım olarak değerlendirilse de İmâmiye Şîîliği açısından tarihsel bir fırsata dönüşmüştür. XI. yüzyıldan itibaren Selçukluların siyasi hâkimiyetiyle etkisini yitiren Şîîler, İlhanlıların yükselişi ve Abbâsî Hilâfeti'nin sona ermesiyle birlikte yeniden görünürlük kazanmış; bu süreçte kurumsallaşma ve yazılı geleneklerini oluşturma imkânı bulmuşlardır. Moğolların İran ve Azerbaycan gibi Sünnî ağırlıklı bölgelerde hâkimiyet kurmaları, Şîîliğin bu coğrafyalarda yayılmasına zemin hazırlamış; Nasîreddîn Tûsî, Hasan-i Hillî ve İbn Tâvus²⁵⁷ gibi âlimlerin katkılarıyla tefsir, hadis ve kelâm alanlarında önemli eserler verilmiş, Şîî medreseleri etkinlik kazanmıştır. Böylece İmâmiye mezhebi, bu dönemde hem

²⁵⁶ A. Bausani, "İlhanlı Hakimiyeti Zamanında İran'da Din", trc. Mustafa Uyar, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, sayı 32'den Ayrı Basım, (2002), 231.

²⁵⁷ El-Hilla'da tanınmış bir Şîî ailede doğmuş ve Bağdat, el-Hilla, Nəcəf ve Kerbelâ'da yaşayıp çalıştığı süre boyunca entelektüel ve zaman zaman da siyasî çevrelerde kayda değer bir nüfuza sahip olmuştur. Yalnızca tanınmış bir âlim değil, aynı zamanda önce Bağdat, ardından Moğolların erken dönem yönetimi altındaki tüm Irak için "nakîbü'l-eşrâf" (seyyidlerin reisi) unvanıyla önemli görevlerde bulunmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Boris Liebrecht, "A Medieval Muslim Scholar's Legacy Ibn Tāwūs and the Afterlife of his Library", *Journal of Islamic Manuscripts*, 9 (Ekim 2018), 219.

entelektüel hem de toplumsal düzeyde güçlenerek bölgesel bir etki unsuru hâline gelmiştir.²⁵⁸

İran Coğrafyasında Şiîliğin yapısı üzerinden bir inceleme yapıldığında İlhanlılar dönemini diğer devletler ve hanedanlıklardan ayıran en önemli gelişmenin bu dönemde Şiîlikle tasavvufî düşüncenin sentezlenmeye başlaması ve yeni bir doktrinel yönelime girilmesidir. Moğolların İran ve Azerbaycan bölgelerine hâkim oldukları dönemde, bu coğrafyanın ağırlıklı olarak Sünnî nüfusa sahip olmasına rağmen, Şiîliğin yayılma fırsatı bulması daha derin bir dönüşümün habercisi olmuştur.

2.4.7. Serbedarîler (1337-1386)

Hanedanın adı, Baştin’de itibarlı ve varlıklı olduğu bilinen²⁵⁹ kurucusu Abdürrezzâk’ın “Yiğitçe darağacına gitmek, haince öldürülmekten bin kat daha onurludur” ifadesindeki serbedâr (darağacı) kelimesinden esinlenerek verilmiştir.²⁶⁰ Ja’feriyan’ın Atlas-ı Şîa adlı eserinde bu ifade “Bir adam için, kendi başını darağacında görmek, namertlik yüzünden öldürülmekten bin kat daha iyidir.” (به مردی سر خود را بردار) şeklinde geçmektedir.²⁶¹

Serbedarîler, kökeni, yönetim yapısı ve dini karakteriyle dikkat çekici bir örnek oluşturur. Şiî mezhebine bağlı olan bu yapı, hanedan temelli klasik otoritelerden farklı olarak sultansız bir yönetim modeli sergilemiş; özellikle aşırı Şiî eğilimli dervişlerin etkisiyle hem siyasal hem de toplumsal alanda özgün bir yapılanma ortaya koymuştur.²⁶² Devlet yapısı içinde dini önderlerin etkisi belirgin olmuş, sikkeler bastırılmış, yerel idare kurumsallaştırılmış ve Şiî düşünce sistemine ait eserlerin yaygınlaşmasına katkı sağlanmıştır.²⁶³

İlhanlı hükümdarı Ebû Saîd’in 1335 yılında vefatının ardından herhangi bir halef tayin edilmemesi, İlhanlı topraklarında siyasî istikrarsızlığa neden olmuş ve bu durum, devletin parçalanarak bölgesel otoritelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu

²⁵⁸ Kemal Ramazan Haykıran, “İlhanlı Hâkimiyeti ve İmâmiye Şiîleri”, *Milel ve Nihal*, 17/1, (2020), 107.

²⁵⁹ Mirhond, *Ravzat ’us-Safa*, 994.

²⁶⁰ Erdoğan Merçil, “Serbedarîler” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009) 36/549.

²⁶¹ Ja’feriyan, *Atlas-ı Şî’a*, 267.

²⁶² Hans R. Roemer, “The Jalayirids, Muzaffarids And Sarbadars”, *The Cambridge History Of Iran*, Peter Jackson (ed.), (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) 6/17.

²⁶³ Merçil, “Serbedarîler” 549.

dönemde yerel beyler ve aşiret reisleri, mevcut iktidar boşluğundan faydalanarak Tus, Sebzevar, Damgan ve Semnan şehirleri arasında yer alan bölgede²⁶⁴ bağımsızlıklarını koruma ve kendi güçlerini pekiştirme arayışına girmiştir. İşte bu çalkantılı ortamda, Horasan'ın siyasî sahnesinde Serbedârîler önemli bir aktör olarak ortaya çıkmıştır.²⁶⁵ Serbedârîler dönemi başlangıçta bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Bu hareket, yalnızca dinî ya da siyasî bir motivasyonla değil; aynı zamanda Ebû Saîd sonrası dönemin sosyoekonomik koşullarıyla da yakından ilişkilidir.²⁶⁶

Serbedârî hareketinin ilk kıvılcımı da İlhanlı valisinin, Baştin'e yaptığı bir ziyaret sırasında Hasan Hamza ve Hüseyin Hamza kardeşler tarafından öldürülmesidir. Bu olay, bölgedeki otorite boşluğu ve toplumsal huzursuzlukla birleşerek bir isyan atmosferine zemin hazırlamıştır. Valinin ölümünün ardından İlhanlı veziri Alaeddin Muhammed olaya müdahil olmuş; hem siyasî otoriteyi yeniden tesis etmek hem de faileri cezalandırmak üzere Horasan'da askerî ve idarî tedbirler almıştır. Bu süreçte Kirman'dan gelen Emir Abdürrezzak da durumu değerlendirmiş ve olayın yalnızca bir isyan değil, dinî ve ahlâkî bir hassasiyetin sonucu olduğunu belirtmiştir. Emir, fitnenin daha büyümeden ortadan kaldırılmasının zorunlu olduğunu savunarak meseleyi bastırmak adına oldukça sert önlemler almıştır.²⁶⁷

Serbedârî hareketi, yapısal ve ideolojik nitelikleri açısından değerlendirildiğinde, başlangıç aşamasından itibaren belirgin bir siyasal yönelime sahip olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, bu hareket doğrudan halk tabanından kaynaklanan bir ayaklanma olmaktan çok, toplumsal destek sayesinde genişleme imkânı bulan bir yapılanma özelliği taşımaktadır. Serbedârîlerin faaliyet gösterdiği Horasan bölgesinde halk arasında Şîî, özellikle de İmamî inançlara yönelik yaygın bir eğilim bulunması, bu hareketin zamanla mezhebî bir yön kazanmasına neden olmuştur. Bu durum, bölgedeki Sünnî çevrelerin tepkisini çekmiş ve dini cepheleşmeleri derinleştirmiştir.²⁶⁸

²⁶⁴ Ja'feriyân, *Atlas-ı Şî'a*, 267.

²⁶⁵ Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions The Nûrbakhshîya*, 32.

²⁶⁶ Azer Ahençi, "Beresi-î Avamilî Müesser der Nehostîn Merhele ez Conbeş-i Serbedârân-ı Horasan ta Teşkil-i Devlet", *Mecelle-i Danişkede-i Edebiyyat ve Ulum-i İnsanî Danişgah-ı Tahrân*, (Zemistan 1384/1964), 76/118.

²⁶⁷ Mirhond, *Ravzat 'us-Safa*, 1/995.

²⁶⁸ Ahençi, "Beresi-î Avamilî Müesser", 136.

Serbedarî Hanedanlığının önde gelen şahsiyetlerinden Mâzenderan kökenli bir sûfî olan Şeyh Halife²⁶⁹, siyasi nitelikli bir tasavvufî hareketin önderliğini üstlenmiş ve hareketin temel amacı olarak Moğol idaresi ile onun toplumsal yapıda yol açtığı bozulmalarla mücadeleyi benimsemiştir. Halka yönelik dini ve toplumsal bilinç kazandırma gayesiyle Sebzevar'a gelen Şeyh Halife, burada irşad faaliyetlerine başlamıştır. Ancak Şeyh Halife'nin hem Şîî eğilimli söylemleri hem de toplumsal dönüşüm hedefiyle halkı harekete geçirmeye yönelik gayretleri, bölgedeki aristokrat zümre ile Moğollardan kalan yerel idareciler arasında ciddi rahatsızlığa yol açmıştır. Bu tepkiler, dönemin mezhebî farklılıklarıyla birleşerek Horasan bölgesindeki bazı din âlimlerinin de karşı duruşunu beraberinde getirmiş ve neticede Şeyh Halife, 1358 yılında Sebzevar'da bir camide suikasta uğrayarak hayatını kaybetmiştir.²⁷⁰

Şeyh Halife'nin öğretilerine dair mevcut bilgiler sınırlı olsa da yaşadığı dönemde Sünnî fakihler tarafından “rafizî” olmakla suçlandığı ve İlhanlı hükümdarı Ebu Said'e onun bertaraf edilmesi yönünde yapılan başvuruların sonuçsuz kaldığı bilinmektedir. Yerine geçen Hasan Cûrî, hareketin liderliğini devraldıktan sonra, Serbedârî hareketine daha belirgin bir Şîî ve militan kimlik kazandırmıştır. Hasan Cûrî, mensuplarını kayıt altına aldırarak gizlilik esasına dayalı bir örgütlenme tesis etmiş ve onlara isyan zamanına dek kimliklerini ifşa etmemelerini tembihlemiştir. Hasan Cûrî'nin vefatından önce, hareket; Nişabur, Tus, Hâbûşân ve Bîverd gibi şehirlerden müritler kazanarak gücünü artırmış; böylece Sebzevâr merkezli bir “Şîî Cumhuriyet” oluşumuna öncülük etmiştir. Her ne kadar Serbedârîlerin İlhanlılar sonrası döneme kadar devam eden askerî ve siyasi faaliyetleri bu çerçevenin dışında kalsa d, hareketin lideri Hasan Cûrî'nin 1338 yılı civarında yakalandığı ve kısa bir süre sonra vefat ettiği bilinmektedir.²⁷¹

²⁶⁹ Şeyh Halife, Sünniliğin hâkim olduğu bir toplumsal yapıda, Şîî düşüncüyü arayan ve bu doğrultuda dönemin fakihlerini takip eden bir derviş olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yönelimin temelinde, baskı altında tutulan bir İslâmî eğilim olarak Şîiliğin, özellikle sömürüye maruz kalan köylü kesimler üzerinde daha güçlü bir etki bırakması yatmaktadır. Bölgedeki siyasal belirsizlik ve istikrarsızlık ortamı ise, Şeyh Halife'nin bu toplumsal arayışa cevap verecek şekilde hareket etmesine zemin hazırlamış olabilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Derya Coşkun, “Serbedârîlerin Kimlik Arayış Sürecinde Şeyh Halife”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırmaları Dergisi*, 107 (Eylül 2023), 384.

²⁷⁰ Ja'feriyân, *Atlas-ı Şî'a*, 267.

²⁷¹ Bausani, “İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında”, 229-230.

Serbedârî hareketinin temel dinamiklerinden birini dervişler ve onların müridleri oluşturmuştur. İslam siyasi tarihinde bu denli aktif bir derviş katılımı oldukça nadir görülen bir durumdur.²⁷²

Kısaca değerlendirmek gerekirse görülmektedir ki, Serbedârîlerin kurduğu yönetim, sadece siyasî bir örgütlenme değil, aynı zamanda dinî ve sosyal bir karşı duruşun içermektedir.²⁷³ Yönetim biçimi açısından değerlendirildiğinde klasik İslam siyaset teorisinde öngörülen meşruiyet ilkelerine riayet edilmediği, kuruluşun halk iradesine dayandırıldığı görülmektedir. Ne şer'î haleflik esasına, ne de geleneksel iktidar aktarımı kurallarına uygun bir yapı niteliği taşımamaktadır. Yönetim kademelerinde sistemli bir halefiyet düzeninin bulunmayışı, onun kurumsal sürekliliğini zayıflatmıştır. Serbedârîler ile onlara destek veren mutasavvıf çevreler arasındaki etkileşim, iktidar yapısının şekillenmesinde önemli bir rol oynamış, bu birliktelik devletin iç yapısında çift yönetim biçimine yol açmıştır.²⁷⁴ Bu durum zaman zaman yönetim içinde çekişmelere yol açmıştır. Bunun sonucunda da askerî niteliği baskın olan “Serbedârî” grubunun yanında, “Dervişler” adı verilen dini bir grubun da oluşmasına yol açmıştır.²⁷⁵

Her ne kadar Serbedârî hareketi tarihsel olarak kısa bir dönemi kapsasa da İslam dünyasında sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan çeşitli toplumsal ve siyasî hareketler üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Bu bağlamda, Gilan, Mâzenderan, Kirman, Semerkand ve Taberistan bölgelerinde meydana gelen benzer nitelikteki hareketler, Serbedârî mirasının izlerini taşımaktadır. Özellikle Mâzenderan’da gelişen Mar’aşî hareketi, Şeyh İzzüddin Soğendî’nin etkisiyle şekillenmiştir. Soğendî, Serbedârî hareketinin önde gelen sufilerinden olan Şeyh Hasan Curî’nin müridlerinden biri olup, “şeyh” unvanını da doğrudan ondan almıştır. Meraşî, bu hareketin mensuplarının Şeyh İzzüddin, Şeyh Hasan Curî, Şeyh Halife, Şeyh Baluyî Zahid ve diğer sufi önderlerin soylarının "Sultanü'l-Ârifin" lakabıyla bilinen Bayezid-i Bistamî’ye (ö 875) ve oradan da Şîî geleneğin önemli isimlerinden olan altıncı imam Ca‘fer es-Sâdık’a (ö. 148/765) kadar ulaştığına inandıklarını belirtmektedir.²⁷⁶

²⁷² Şahin Ahmetoğlu, “Serbedârî Hareketi ve Temel Görüşleri”, *E-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 7/1 (Bahar 2014), 139-140.

²⁷³ Ahençi, “Beresi-i Avamîli Müesser”, 136.

²⁷⁴ Ahençi, “Beresi-i Avamîli Müesser”, 136.

²⁷⁵ Coşkun, “Serbedârîlerin Kimlik Arayış Sürecinde Şeyh Halife”, 384.

²⁷⁶ Mir Zahirü’l-Dîn b. Seyyid Naşîrü’l-Dîn Mera’sî, *Târîh-i Gilân ve Deylemistân*, Matba’a-yi ‘Urvetü’l-Vüskâ, (Reşt: H. 1330 / 1911-1912), 39-40.

İç rekabet, hizip çatışmaları ve mezhep temelli ayrışmalar, siyasi istikrarı sarsarak hanedanın zayıflamasına yol açmıştır. Nihayetinde Timur'un bölgeye düzenlediği seferler sonrasında Sebzevar ele geçirilerek bu yerel hanedanlık tamamen sona ermiştir.²⁷⁷ Serbedârîler'in siyasi gücünü kaybetme sürecinde etkin olan faktörlerin başında, hareketin başlangıçta dayandığı tasavvufi çevrelerin desteğini zamanla yitirmiş olması gelmektedir. Zira kuruluş evresinde iktidarın şekillenmesinde önemli rol oynayan sufi yapılar, ilerleyen dönemlerde mevcut iktidar için ciddi bir muhalefet odağı hâline gelmiştir. Bu durum, birçok dervişin ya bölgeden ayrılmasına ya da fiziksel olarak ortadan kaldırılmasına neden olmuştur. Buna ek olarak, iç çekişmelerin yarattığı istikrarsızlık ve dış müdahalelerin artması, Serbedârî hanedanlığının tarih sahnesinden tamamen silinmesiyle neticelenmiştir.²⁷⁸

²⁷⁷ Merçil, "Serbedârîler" 550.

²⁷⁸ Ahmetoğlu, "Serbedârî Hareketi ve Temel Görüşleri", 139-140.

BÖLÜM 3. ŞİA MEZHEBİ’NİN XIV. VE XVI. YÜZYILLAR ARASINDA İRAN COĞRAFYASINDAKİ GELİŞİMİ

İran’ın XIV. yüzyıl sonları ile XV. yüzyıl başlarındaki dinî haritasını doğru değerlendirebilmek için dönemin mezhebî çeşitliliğini ve bölgesel farklılıklarını dikkate almak gerekmektedir. Bu dönemde genel nüfusun büyük kısmı Sünnî mezhebine mensuptur; özellikle Şafî ve Hanefî mezhepleri yaygınlık göstermektedir. Ancak bölgesel düzeyde önemli Şîî nüfus yoğunlukları da dikkat çekmektedir. Hûzistan, Gîlân, Mâzenderân ve Sebzevâr gibi bölgelerde Şîîlik belirgin bir şekilde etkilidir. Rey, Kum ve Kaşan gibi şehirlerde de kayda değer Şîî topluluklar yaşamaktadır. Bu bölgelerdeki Şîî nüfusun büyük bölümü İmâmiyye (On İki İmamcı) anlayışa bağlıdır. Bununla birlikte Horasan’ın Kuhistan yöresinde Nizârî İsmâîliler gibi farklı Şîî gruplar da varlıklarını sürdürmektedir. Moğol hâkimiyeti döneminden itibaren, özellikle Sünnî halk içerisinde Şîîlikten ve tasavvufun Ali merkezli yorumlarından etkilenme eğilimleri artmıştır. Bu durum mezhepler arasında belirgin sınırların kaybolduğu; Sünnî, Şîî ve tasavvufî unsurların iç içe geçtiği senkretik bir dinî yapı ortaya çıkarmıştır ve bu karmaşık yapı dinî otoritelerin “sapkın” ya da “aşırı” olarak nitelendirdiği çeşitli mezhebî hareketlerin doğmasına elverişli bir zemin hazırlamıştır.²⁷⁹ Bazı araştırmacılar özellikle XIV. ve XV. yüzyıllarda Şîîlik ile tasavvuf arasında güçlü bir ilişki olduğunu belirtmiştir. Örneğin Rus tarihçi Petrushevsky, bu dönemde İran’daki birçok Şîî hareketin tasavvufî bir görünüm taşıdığını ve mistik yapılarla iç içe geçtiğini ifade etmektedir. Ona göre Moğol istilası sonrası ortaya çıkan sosyal kırımlar, halkın Şîî temayüllü tasavvufî hareketlere yönelmesine neden olmuştur.²⁸⁰ Ayrıca tasavvuf ile Şîîlik arasında imamların masumlğu, velilerin mahfuzluğu, türbelere kutsiyet atfedilmesi, hurûfilik ve cifr anlayışı,²⁸¹ kutsal metinlerin Bâtınî yorumları, imam ve şeyhlere mutlak bağlılık, mehdi inancı ve ricalü’l-

²⁷⁹ Musa Şamil Yüksel, *Timurlularda Din Devlet İlişkisi*, (Ankara: TTK Yay., 2009), 109.

²⁸⁰ Doğan Kaplan, Şîîliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safevîler Öncesi Arka Plan ve Safevî Dönemi Şîîleştirme Politikaları”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 8/3 (Aralık 2008), 190.

²⁸¹ Cefr ve ebced, harflerin sayısal karşılıkları esas alınarak tarih düşürme gibi amaçlarla kullanılan yöntemlere verilen isimlerdir. Bu yöntem, yalnızca edebî bir sanat olarak değil, aynı zamanda kutsal metinlerin derin anlamlarını açığa çıkarmaya yönelik bir yorumlama tekniği olarak da değerlendirilmiştir. Farklı coğrafya ve kültürlerde çeşitli dönemlerde farklı amaçlarla uygulanan bu yöntem, İslâm dünyasında da önemli bir yer edinmiş ve geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Bkz. Ramazan Yazıcı, “Bilgi Değeri Açısından Cefr ve Ebced - Harfler ve Rakamlar Metafizigi”, *Milel ve Nihal*, 2/1 (Kasım 2014), 75.

gayb²⁸² gibi pek çok ortak kavramın bulunduğunu vurgulanmakta, bu benzerlikler temelinde bazı tarikatlarda Şîî eğilimlerin belirginleştiğini belirtilmektedir.²⁸³

Söz konusu tarikatlar arasında önemli bir yere sahip olan Kübreviyye, Moğol istilasından sonra şehit edilen Necmeddin-i Kübrâ'ya (ö.1221) nispet edilen bir tasavvufî tarikat olup silsilesi, Ammar Yasir el-Bitlisî ve Ebû Necîb Sühreverdî aracılığıyla Mâruf-i Kerhî'ye, oradan da İmam Ali Rızâ ve Hz. Ali'ye ulaşmaktadır. Necmeddin-i Kübrâ, Şafii mezhebine mensup bir Sünnî olmasına rağmen, On İki İmam'a duyduğu derin sevgi nedeniyle tarikat zamanla Şîî eğilimli sayılmıştır.²⁸⁴ Kübreviyye'nin önemli şeyhlerinden Alâudddevle Simnânî (ö. 1336) ve Ali Hemedânî (ö. 1385) döneminde tarikat Sünnî karakterini korurken Hemedânî'nin halifesi Hâce İshak Huttalânî'den itibaren Şîîleşme süreci başlamıştır. Huttalânî'nin halifelerinden Seyyid Muhammed Nûrbahş tarafından Nûrbahşîyye, Abdullah Berzîşâbâdî vasıtasıyla ise Zehebiyye adlı Şîî kollar ortaya çıkmıştır. Özellikle Nûrbahşîyye, On İki İmam inancı ile vahdet-i vücûd anlayışını²⁸⁵ birleştiren Şîî mistik bir yapı olarak dikkat çeker. Kübreviyye dışında, Şîî-sufiliğe örnek teşkil eden bir diğer yapı ise Şeyhiyye-Curiyye silsilesidir. Horasanlı Şeyh Halife (ö.

²⁸²“Ricâlü'l-gayb” tabiri, Arapça'da “erkek, yiğit” anlamındaki *recûl* kelimesinin çoğulu olan *ricâl* ile “gizli, görünmeyen âlem” anlamındaki *gayb* kelimesinin birleşiminden oluşur. Bu kavram Farsça'da *merdân-ı gayb* veya *merdân-ı Hudâ*, Türkçe'de ise “gayb erenleri”, “üçler, yediler, kırklar” gibi ifadelerle karşılık bulur. Ayrıca, Arapça'da bu zümreye *mestûrûn*, *mektûmûn*, *ahfiyâ* gibi “gizlenmiş olanlar” anlamında başka isimler de verilmiştir. *Ricâlullah* terimi ise kapsam olarak daha geniştir ve zaman zaman *ricâlû'l-gayb* ile eşanlamlı olarak da kullanılır.

Tasavvuf geleneğinde *ricâlû'l-gayb*, çeşitli anlamlar taşır. En yaygın yorumda, Allah'tan başka hiç kimsenin yerini bilmediği, mütevazı, huşû içinde yaşayan ve toplum içinde sıradan görünen veliler topluluğunu ifade eder. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre bu zümre, fiziksel dünyadan değil gayb âleminde beslenen, dindar ve mümin cinler ile birlikte manevî bilgilere sahip olan özel kişilerdir. Yaygın tasavvuf anlayışına göre bu kişilerin kimliklerinden ziyade manevî halleri gizlidir; dolayısıyla onların ilahi tasarrufları ve kerametleri, dışarıdan kolaylıkla anlaşılamaz. Her ne kadar maddi varlıklarıyla toplum içinde yer alsalar da manevî seviyeleriyle sıradan insanların ötesinde bir konumda bulunurlar. Ancak bu zümre, kendi içinde birbirini tanıyan, özel bir manevî ağa sahiptir. Süleyman Uludağ, “Ricalü'l-gayb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul:TDV Yay., 2008) 35/81.

²⁸³Kaplan, “Şîîliğin İran Topraklarında Egemenliği”, 190.

²⁸⁴Kaplan, “Şîîliğin İran Topraklarında Egemenliği”, 191.

²⁸⁵Vahdet-i vücûd düşüncesi, varlığı (vücûd) “zorunlu” ve “mümkün” şeklinde ikili bir ayrıma tâbi tutmadan, önce varlığın kendisini mutlak bir hakikat olarak ele alır. Bu yaklaşıma göre zorunlu ve mümkün varlık, yani Tanrı (Hak) ile yaratılmışlar (halk), aynı mutlak varlığın iki kutbu veya iki farklı görünümüdür. Aralarındaki ilişki özsel bir ayrılığa değil, derecesel bir farklılığa dayanır; bu fark, yaratılmış olanın varlığının izâfî ve gölge niteliğinde, Tanrı'nın varlığının ise mutlak ve asli olmasıyla açıklanır. Bu yaklaşımla birlik-çokluk problemi, Tanrı-insan ilişkisi, insanın iradesi ve özgürlüğü, âlemdaki kötülük sorunu ve sebeplilik ilkesi gibi metafiziğin temel meselelerine sistematik ve bütüncül bir çözüm çerçevesi sunulur. Bu düşünce sistemine göre insan, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının en mükemmel şekilde tecelli ettiği varlık olarak “insân-ı kâmil” mertebesine ulaşabilir; bu da onu âlemdaki tüm varlıkların anlam merkezi ve Tanrı'nın bilinmeyi murat ettiği bir ayna hâline getirir. Erdem Demirli, “Vahdet-i Vücud”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2012) 42/431-435.

1335), Alâudddevle Simnânî'nin müridi olup Sebzevâr'da kurduğu tekkeyle çevresinde etki kazanmıştır. Ancak fikirleri yerel Sünnî fakihlerce sapkın bulunarak öldürülmüş, ardından müridi Hasan Cûrî (ö. 1338) tarikatı Şîî bir zemine oturtmuştur. Bu yapı Mâzenderan'daki Mir Kivâmuddîn Mâr'âşî'nin hareketine destek olarak bölgede Şîîliğin yayılmasına katkı sağlamıştır.²⁸⁶

Kübreviyye geleneği yalnızca manevî rehberler değil, teorik düzeyde de tasavvuf düşüncesine katkı sunan sûfî-filozoflar yetiştirmiştir. Bunlar arasında öne çıkan Alauddin es-Semnânî (ö. 1335) ve Seyyid Ali el-Hemedânî (ö. 1385), kaleme aldıkları eserlerde Sünnîlik, Şîîlik, felsefe ve irfanî öğeleri sentezleyen bir düşünsel yapı sergilemişlerdir. Özellikle Gayb İmam inancını tasavvufun merkezi kavramlarından biri olan “kutb” ile ilişkilendirerek, bu inancı sürekli manevî rabîta ve irtibat üzerinden yorumlamışlardır. Öte yandan hem Sünnî hem de Şîî mistik çevrelerde İbn Arabî de derin etkiler yaratmıştır. Onun vahdet-i vücûd ekolü, İran tasavvuf düşüncesinde mezhepler üstü bir epistemolojik çerçeve olarak kabul görmüş ve bu doğrultuda çok geniş bir etki alanına ulaşmıştır. Benzer biçimde, işrâkî düşüncenin kurucusu olan Şihâbuddîn Sühreverdî, hem Sünnî tasavvuf çevrelerini hem de Şîîliğin irfânî boyutunu etkilemiş, ışık metafiziğine dayalı sistematik yaklaşımıyla İran tasavvuf geleneğinde müstesna bir yere sahip olmuştur. Bu bağlamda XV. yüzyıl başlarında Hurûfilik, Müşâ'sa'lık ve Nûrbahşiyye gibi aşırı Şîî eğilimli yapılar; Doğu Anadolu ve Azerbaycan'daki Türkmenler arasında gelişen Safevîye-Kızılbaş hareketi; karizmatik yapısıyla dikkat çeken Şîî Nimetullâhiyye tarikatı ve Serbedârîler ile yeniden canlanan Nizârî İsmâîlîler, bölgenin dinî yapısını ciddi biçimde sarsan gelişmelerin başında gelmiştir.²⁸⁷

Bu tür hareketlerin merkezi yönetimden uzak, özellikle de Şîî nüfusun yoğunlukta olduğu bölgelerde kısa sürede etkili bir örgütlenme kapasitesine ulaşmaları dikkat çekicidir. Bu yayılma sürecini hızlandıran unsurlardan biri de Şîî inanç sisteminde önemli yer tutan gaybet doktrini²⁸⁸ ile bağlantılı olarak, mehdi inancının²⁸⁹ halk üzerindeki güçlü

²⁸⁶ Kaplan, “Şîîliğin İran Topraklarında Egemenliği”, 191.

²⁸⁷ Yüksel, *Timurlularda Din Devlet*, s. 109.

²⁸⁸ Gaybet Doktrini (Gaybet İnancı, الغيبة), Şîî İslam düşüncesinin özellikle İmamîyye (On İki İmamcı) mezhebinde merkezi bir yer tutan, imamın gizlenmesi ve bir gün tekrar zuhur edeceği inancına dayanan bir öğretilerdir. Bu doktrin, özellikle siyasi liderliği ilahi bir hak olarak gören Şîî toplulukların tarihsel olarak karşılaştıkları baskılar, zulümler ve imamların öldürülmeleri bağlamında şekillenmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Avni İlhan, “Gaybet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay.,1996), 13/410.

²⁸⁹ Mehdi inancı, İslam düşüncesinde özellikle kıyamet alametleri ve ahir zamanla ilgili beklentiler çerçevesinde şekillenen mesihanik bir doktrindir. Bu inanca göre, insanlık tarihinin son evresinde,

etkisidir. Bu toplumsal yapı içerisinde, bazı karizmatik liderlerin sahip oldukları sıra dışı nitelikler, halk kitleleri üzerinde etkili olmalarında belirleyici olmuştur. Rüya tabirleri, geleceğe dair öngörülerde bulunma ya da kılıçla yapılan fiziksel gösteriler gibi performatif eylemler, bu şahsiyetlerin mistik otoritesini güçlendirmiştir. Özellikle Şîî inanç dünyasına uzak ve sosyoekonomik açıdan alt sınıflardan gelen gruplar üzerinde bu tür pratiklerin dikkat çekici bir etkisi olmuş; böylece geniş halk kesimleri mezhebî bir kimlik etrafında ortak bir aidiyet duygusuna yönlendirilmiştir.²⁹⁰

XV. yüzyılda Şîî hareketlerin ivme kazanmasıyla birlikte Türkmen toplulukları içerisinde belirgin bir mezhebî ayrışma yaşanmış gibi görünse de bu gruplar arasında açık ve net bir Sünnî-Şîî ayrımı yapmak oldukça güçtür. Dönemin sosyal ve siyasal yapısı dikkate alındığında, mezhebî kimliklerin çoğu zaman esnek ve geçişken bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Özellikle XV. yüzyılın sonları ile XVI. yüzyılın başlarında İran coğrafyasında etkisini artıran Safevî hareketi, bu tabloyu daha da karmaşık hale getirmiştir. Nitekim söz konusu dönemde yerleşik hayata geçirilemeyen ve dışardan nüfuz edilemeyen göçebe Türkmen grupları, Safevîlerin Şîîlik temelli ideolojik propagandalarından büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu grupların dini-manevi boşlukları, Safevî söyleminin mistik ve kurtarıcı karakteriyle doldurulmuş; böylece Şîîliğin yayılması kolaylaşmıştır.²⁹¹

toplumsal bozulma, adaletsizlik ve inanç zayıflığı zirveye ulaştığında, Allah tarafından gönderilecek bir kurtarıcı olan Mehdî, zuhur edecek; yeryüzünde bozulan düzeni yeniden kuracak, zulme son verip adaleti hâkim kılacaktır. Kelime anlamı itibarıyla "hidayete erdirilmiş, doğru yolda olan" anlamına gelen *Mehdî*, kavramsal olarak hem dini hem siyasi yönü olan bir figürdür. Sünnî gelenekte Mehdi, Hz. Peygamber'in soyundan (genellikle Hz. Hasan ya da Hz. Hüseyin yoluyla) gelecek salih bir kişi olarak kabul edilirken; Şîî inançta bu figür çok daha merkezi ve doktriner bir kimliğe sahiptir. Özellikle On İki İmam Şîîliği'nde Mehdi, gayb hâlinde olan ve bir gün zuhur edeceği beklenen on ikinci imam Muhammed b. Hasan el-Askerî olarak kabul edilir. Mehdi inancı, tarih boyunca sosyal kriz ve kargaşa dönemlerinde kitlelerin umut arayışını beslemiş, birçok siyasi-mesihanik hareketin de meşruiyet dayanağı olmuştur. Bu yönüyle sadece metafizik bir beklenti değil, aynı zamanda dini-siyasi dönüşümlerin ifadesi olan güçlü bir inanç sistemidir. Bkz. Ekrem Sarıkçıoğlu, "Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay.,2003), 28/369-371.

²⁹⁰ Ayşe Atıcı Arayancan, *Orta Çağ'da Din ve Devlet (Doğu Batı Ekseninde)* (İstanbul: Yeditepe Yay., 2018) 137.

²⁹¹ İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka planı: Semerkand Matematik Astronomi Okulu" *Divan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 14 (Haziran 2003), 5.

3.1. TİMURLULAR DEVLETİ DÖNEMİNDE ŞİA MEZHEBİ (1370-1507)

1370 yılında Timur tarafından kurulan Semerkant merkezli Timurlular, zaman içinde devletleşerek Azerbaycan, Irak, İran ve Suriye'ye kadar geniş bir coğrafyada hakimiyet kurmayı başarmışlardır. Ancak bu başarı ve siyasî birlik hanedan mensupları arasındaki taht mücadeleleri yüzünden parçalanmış ve 1507 yılında ortadan kalkmıştır. 1405 yılında vefat eden Timur'da sonra onun yerine geçen Şahruh Azerbaycan'da hakimiyet kuran Karakoyunlularla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Şahruh Azerbaycan'a ve Doğu Anadolu'ya seferler düzenlediyse de Karakoyunlu Türkmenleri meselesini çözememiştir. Dahası Cihan Şah (1438-1467) döneminde Karakoyunluların Timurlu topraklarının büyük bir kısmını ve Herat'ı ele geçirmelerine engel olunamamıştır.²⁹²

Timurlular aynı zamanda Akkoyunlular ile de çetin mücadeleler yaşamışlardır. Timur, Sivas'ı ele geçirdikten sonra Şam'a yönelirken Akkoyunluların bulunduğu bölgeden geçmiş, onları mağlup ederek esir almış ve Damgan yöresine sürmüştür. Burada yerleşen Akkoyunlular, göçebe hayat tarzını sürdürmüş ve çevreye akınlar düzenleyerek batıya doğru ilerlemeye başlamışlardır. Timur, bu durum üzerine Damgan'a ulaştığında Akkoyunluların önemli bir kısmını öldürmüş ve kafataslarından kuleler inşa ettirmiştir. Ayrıca, Akkoyunlulardan herhangi birinin yakalanması hâlinde derhal öldürülmesi emrini vermiştir. Bu emir sonucunda farklı bölgelerde küçük gruplar hâlinde Akkoyunlular katledilmiştir.²⁹³

XV. yüzyılın ikinci yarısında Timurlular arasında yaşanan iç çekişmelerden istifade eden Karakoyunlu hükümdarı Cihân Şah, 1458 yılında Horasan'a sefer düzenleyerek Herat'ı ele geçirmiştir. Ancak bu hâkimiyet uzun sürmemiş, oğlu Hasan Ali'nin Tebriz'de bağımsızlık ilan etmesi üzerine Cihân Şah, Mâverâünnehir'deki Ebû Said ile anlaşarak bölgeden çekilmiştir. Bu çekilme, Karakoyunluların Irak-ı Acem, Fars ve Kirman üzerindeki denetiminin tanındığı bir barışla sonuçlanmıştır.

Cihân Şah'ın kısa süre sonra öldürülmesi, Ebû Said'in İran'ın batısına yönelik askerî emellerini tetiklemiştir. Öte yandan Hasan Ali, babasının intikamını almak

²⁹² İsmail Aka, "Timurlular", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 41/177.

²⁹³ Ruy Gonzales de Clavijo, *Anadolu Orta Asya ve Timur*, Terc. Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul: Ses Yay., 1993), 110.

amacıyla Ebû Said'den destek talep etmiş; bu bağlamda Ebû Said, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'a karşı sefere çıkmıştır. Ancak bu girişim başarısızlıkla sonuçlanmış ve Ebû Said'in 1469'daki ölümüyle Timurlular, Horasan'ın batısındaki toprakları fiilen Akkoyunlulara bırakmak zorunda kalmışlardır.²⁹⁴

Genel olarak Timurlular döneminde Şîîlerin kendi mezhebî düşüncelerini yayma ve ifade etme imkânına daha fazla sahip oldukları görülmektedir. Bunu Timur ve kimi haleflerinin yaklaşımlarında görmek mümkündür. Timur'un dini anlayışının, yaşadığı dönemin genel eğilimleriyle uyumlu olduğu söylenebilir. Timur ve haleflerinin saraylarında İslam'ın hamiliğinin sürdürülmesi ve bu himaye hem Sünnî hem de Şîî ulemaya eşit şekilde sunulmuştur.²⁹⁵ Şîa'nın Timurlularla etkileşimleri ve ilişkileri Timur zamanında onun, Horasan'ı fethederken bir Alevî ile istişarede bulunmasıyla başlamıştır. Timur'un Şîîliğe olan ılımlı yaklaşımını özellikle onun şu üç tutumunda görmek mümkündür: Timur Horasan Valisi'ne, On İki İmam'dan birinin adıyla sikke bastırması ve hutbede onun adını anması şartıyla valinin görevine devam etmesine izin vermiştir. O, mezhep farkı gözetmeksizin fetihlerinde politik dostluk söylemi benimsemiştir ve Hz. Ali'ye olan yakınlığını dile getirmiştir. Sultan Hüseyin Baykara döneminde de Emir Ali Şîr Nevaî gibi yüksek dereceli ve entelektüel şahsiyetlerin Şîîliğe ilgi göstermesi dikkat çekicidir. Bu durum, Özellikle Timurluların zayıflamaya başladığı yıllarda, Şîîliğin daha uygun bir ortamda varlık gösterebildiğini ve gelişme imkânı bulduğu görülmektedir.²⁹⁶

Timurlular döneminde hükümdarların ve şehzadelerin resmî mezhebi, Hanefî mezhebi idi. Dönemin din âlimleri ve halk da genellikle bu mezhebi benimsemiş olsa da Şîîlerin sayısı az değildi. Şîî nüfus özellikle Horasan, Irak ve Azerbaycan'da yoğun olarak bulunurken Türkistan ve Doğu Horasan'da daha az sayıda olmuştur. Şîîliğe karşı tavrın coğrafi olarak farklılık gösterdiği görülmektedir. Örneğin Türkistan bölgesinde hiçbir mezhebin resmî olarak tanınmaması, bu bölgede Şîîliğe yönelik sert tutumun uygulanmasını engellemiştir. İran'ın doğusunda ise Sünnîliğe dayalı düşünsel

²⁹⁴ İsmail Aka, "Timurlular", 41/177.

²⁹⁵ Neguin Yavari, "Medieval Iran", *The Oxford Handbook of Iranian History*, ed. Touraj Daryaee (New York: Oxford Univ. Press, 2012), 277.

²⁹⁶ Hüseyin Mir Ja'feri, *Tarih-i Tahavvülât-ı Siyasi, İçtimai, İktisadi ve Ferhengi-i İran der Devre-i Timuriyân ve Türkmânân* (Tahran: İntişarât-ı Daneşgâh-ı Isfahan, 1388/2009), 167.

argümanlarla, özellikle de minberlerde verilen hutbeler aracılığıyla cevap verilmeye çalışılmıştır. Böylece Şîilik sınırlandırılmak suretiyle kontrol altında tutulmuştur.²⁹⁷

Timurlular döneminde belli başlı üç önemli Şîî karakterli hareketten bahsedilebilir: Fazlullah Estarâbâdî liderliğinde Hurûfilik hareketi, Muhammed Nurbahş liderliğinde Nurbahşîyye hareketi ve Muhammed b. Falah liderliğinde Müş’âşalar hareketi. Hareketin liderleri kendilerini yedinci Şîî imam Musa el-Kâzım’ın soyuna nispet ederek meşruiyet aramışlardır. Bu liderlerin her biri, mesihî iddialarını büyük ölçüde soya dayalı bir hak iddiası üzerinden inşa etmiştir. Söz konusu hareketler, yeni bir dinî söylem oluşturma çabasında birleşmiş; bu söylemler ise dönemin entelektüel çerçevesiyle uyumlu biçimde şekillenerek toplumsal kabul görmüştür.²⁹⁸

Hurûfilik hareketi, iki ayrı dönemde incelenebilir. İlk dönem, kurucusu Fazlullah ile onun çevresindeki öğrenciler tarafından şekillendirilmiş olup, bu evrede İran ve Azerbaycan coğrafyasında hareketin temelleri atılmıştır. Bu safha yaklaşık elli yıllık bir süreci kapsamaktadır. İkinci dönem ise, Fazlullah’ın vefatından sonra Mir Şerif, Aliyyü’l-A’lâ, Nesîmî ve Refî’î gibi önde gelen temsilciler aracılığıyla Hurûfiliğin Anadolu, Suriye ve Balkanlara yayılmasıyla başlamış ve etkisi XVII. yüzyıla kadar sürmüştür.²⁹⁹ Tasavvuf ve Şîîliğin birbirine çok yakın hatta iç içe olduğu dönemde,³⁰⁰ Fazlullah Estarâbâdî Hurûfiliği bâtinî düşüncelerin ışığında bir sistem şekline sokup bir fırka halinde yaymayı başarmıştır.³⁰¹ İsmâîlilerin Batınîliğinden, İhvan-ı Safa’nın³⁰² felsefesinden ve İbn Arabî’nin velayet nazariyesinin etkileri görülen bu hareket³⁰³ eski çağlardan gelen ve harflerle sayıların kutsallığını kabul edip bunlara çeşitli sembolik anlamlar yükleyen anlayışa dayanmaktadır.³⁰⁴

²⁹⁷ Ja’ferî, *Tarih-i Tahavvülât-ı Siyasi, İçtimai, İktisadi ve Ferhengi-i İran*, 167

²⁹⁸ Bashir, *Messianic Hopes and Mystical*, 34-35.

²⁹⁹ Fatih Usluer, *Hurufilik* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014), 9.

³⁰⁰ Cemşid Sadri, “Timurlular Dönemi Horasan’da Etkili Tarikatlar”, çev. Mustafa Altunkaya, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2, (Güz 2013), 241.

³⁰¹ Hüsamettin Aksu, “Hurûfilik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 18 (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998).

³⁰² IV. (X.) yüzyılda Basra’da ortaya çıkan bu topluluk, dinî, felsefî, siyasî ve ilmî gayeler doğrultusunda örgütlenmiş, çalışmalarını gizlilik içinde sürdüren yapıları bir oluşumdur. Abbâsîler döneminin sonlarına denk gelen ve dinî-siyâsî çatışmaların yoğunlaştığı bir atmosferde ortaya çıkan bu grup, özellikle felsefî ve ilmî faaliyetleriyle dikkat çekmiş; aynı zamanda dinî ve ahlâkî değerleri esas alarak İslâm toplumunda birlik, kardeşlik ve dayanışma gibi ilkeleri ön planda tutarak fikrî bir yeniden yapılanmayı amaçlamıştır. Bkz. Enver Uysal, “İhvan-ı Safâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay.,2000) 22/ 1.

³⁰³ Sadri, “Timurlular Dönemi Horasan’da Etkili Tarikatlar”, 241.

³⁰⁴ Aksu, “Hurûfilik”.

Hurûfliğin zuhuru bazı araştırmacılar tarafından dönemin toplumsal ve ekonomik koşullarıyla ilişkilendirilmiştir. Timur'un Esterabad ve İsfahan'ı ele geçirmesiyle tarımsal faaliyetler zayıflarken, ticaret ve zanaat gelişmiştir. Ancak zanaatkârlarla, hammaddeyi kontrol eden feodal beyler arasında ekonomik çıkar çatışmaları doğmuştur. Hareketin adının zanaat anlamındaki “hurfe” kelimesinden türediği düşünülmektedir. Hurûfliğin temel hedefi, feodal düzene son vererek sosyal ve ekonomik eşitliği sağlamaktır.³⁰⁵

Timurlular döneminde ortaya çıkan bir diğer Şîî karakterli hareket de Nurbahşiyye hareketidir. Nurbahşiyye gibi mehdilik inancına dayalı inançların yükselişi, İslâmî Doğu toplumlarında yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkiyi meşrulaştıran alternatif yapılar arayışının bir yansıması olarak da görülebilir.³⁰⁶

Seyyid Muhammed Nurbahş (1392-1464), yaşadığı dönemin siyasî kargaşasını İslam ümmetinin bir krizi olarak yorumlayarak, kendisini bu krizi sona erdirecek kurtarıcı yani Mehdi olarak ilan etmiştir. Bu yönüyle mistik-mesihanik bir figür olmuştur. Muhtevasında hem tasavvufi hem de Şîî unsurlar taşıyan bu hareket İmamiyye Şîîliği ile tasavvufi öğretileri birleştirerek yeni bir yol izlemiştir.³⁰⁷

Seyyid Muhammed Nûrbahş'ın öne sürdüğü bir diğer önemli iddia, kendisini hem nübüvvetin hem de imametın tecelli noktası olarak görmesiydi. Bu anlayış çerçevesinde, dönemin hükümdarlarının kendisine bağılılık göstermesi gerektiğini savunmuştur. Destekçileri onu, yalnızca dönemin imamı olarak değil, aynı zamanda bütün Müslümanların halifesi unvanıyla da anmışlardır. Nûrbahş, ayrıca velâyet mertebesinde bulunanların önderi olduğunu da dile getirmiştir.³⁰⁸

Seyyid Muhammed Nûrbahş, 1424 yılında Huttalân Valisi Bayezid'in, isyan hazırlığı içinde oldukları gerekçesiyle düzenlediği baskında tutuklanarak Timurlu hükümdarı Şâhruh'un huzuruna çıkarılmıştır. Şîraz'a sürgün edildikten sonra İran ve Irak coğrafyasında çeşitli şehirlerde bulunmuş; dolaştığı bazı Kürt bölgelerinde ise mehdilik ve halifelik iddiaları halk tarafından benimsenmiştir. Adına hutbe okunup para bastırılması üzerine tekrar tutuklanmış, ancak kaçmayı başarsa da yeniden yakalanarak Herat'a gönderilmiş ve burada resmen iddialarından vazgeçtiğini ilan etmeye

³⁰⁵ Usluer, *Hurufilik*, 19.

³⁰⁶ Bashir, *Messianic Hopes and Mystical*, 31.

³⁰⁷ Bashir, *Messianic Hopes and Mystical*, 29.

³⁰⁸ Sadri, “Timurlular Dönemi Horasan'da Etkili Tarikatlar”, 241.

zorlanmıştır. 1444'te ilmî faaliyet yürütmesi şartıyla serbest bırakılmış, fakat tekrar gözetim altına alınarak Tebriz, Şirvan ve Gîlân'a sürülmüştür. Şâhruh'un ölümünün ardından serbest kalan Nûrbahş, Rey yakınlarındaki Sûlikân köyüne yerleşmiş ve 1464 yılında burada vefat etmiştir.³⁰⁹

İran coğrafyasında etkin Timurlular döneminde uzunca bir süre (1435-1924 yılları arasında) uzunca bir süre varlığını sürdüren Müşâ'sa'lar, İran coğrafyasında başlı başına bir Şîî hanedan olması itibariyle tezin ilerleyen kısmında ayrıca bir başlık altında incelenmiştir.

XIV. ve XV. yüzyıllarda sûfî şeyh figürü bir dinî önderden toplumsal seçkin sınıfa dönüşümünü pekiştirmiştir. Özellikle Sûfî rehberlerin ideolojik merkezîyeti, sûfî söylem içinde önemli hâle gelirken, sûfî ağlarının toplumsal uyumu sağlayan başlıca unsurlar olarak konumlanmasıyla birleşmiş ve böylece tanınmış sûfî şeyhler ile onların halefleri, bölge genelindeki toplumsal hiyerarşilerde yüksek mevkiler elde etmiştir. Bu sosyal statü sayesinde, önde gelen sûfî aileler, Timurlular, Akkoyunlular ve Karakoyunlular gibi hükümrân hanedanlarla evlilik bağları kurmuş, bu da dinî ve siyasî soy iddialarının iç içe geçmesine neden olmuştur. Sonuçta, dinî ve siyasî seçkinler arasındaki bu benzerlik ve ilişkilerin pekişmesi, iki alanın fiilî olarak örtüşmesine yol açmış, işte bu iç içe geçme, söz konusu dönemin temel bir özelliği hâline gelmiştir.³¹⁰

Moğol döneminde olduğu gibi Timurlu döneminde de Şîilikte meydana gelen büyük dönüşümler, sonunda On İki İmamcı, İsmâîli ve Gulât mezhepleri arasındaki sınırların kesin olarak çizilememesine ve aynı zamanda tasavvufî fikirlerin yaygın biçimde benimsenmesine yol açmıştır. Bu durum, Hz. Ali'nin ailesine bağlılığı sürdüren ancak belirli mezhebî doktrinlerle çatışan yeni bir Şîilik biçiminin ortaya çıkmasını teşvik etmiştir. Fazlullah Estarâbâdî, Müşâ'sa' ve Nûrbahş gibi figürler hem Şîî hem de tasavvufî fikirleri birleştiren söylemler aracılığıyla bu yeni oluşumlara ses olmuş, ancak mevcut herhangi bir mezhebe tam bağlılık göstermemişlerdir.³¹¹

³⁰⁹ Necdet Tosun, "Nurbahşiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2007), 33/248-249.

³¹⁰ Bashir, *Messianic Hopes and Mystical*, 34-37.

³¹¹ Bashir, *Messianic Hopes and Mystical*, 39.

3.2. MÂZENDERAN MAR'AŞİLERİ DÖNEMİ (XIV-XVI. YÜZYIL)

Günümüzde Mâzenderan olarak bilinen bölge, Gûrgan'dan başlayıp Gilan sınırına kadar uzanan Hazar kıyı şeridini kapsamakla birlikte, tarihsel süreçte bu alanın hem kapsamı hem de anlamı bugünkü kadar belirgin ve sabit değildi. Bölgeye dair ilk coğrafi ve etnografik bilgiler, Esfendiyar Zahirüddin Mer'aşî ve İbn Havkal gibi tarihçi ve coğrafyacılar tarafından kaydedilmiş; bu kaynaklarda Amardlar, Kaduslular ve Aryanlar (آمردها، کادوسی‌ها و آریایی‌ها) gibi eski kavimlerin burada yaşadığı aktarılmıştır. Bu halkların ardından bölgeye denizci toplulukların yanı sıra Kadusîler, Kasîler ve nihayetinde Sakalar gibi diğer unsurlar da yerleşmiş ve bölgenin etnik yapısını şekillendirmiştir.³¹²

Sâsânîler döneminde, “İspehbed” ünvanını taşıyan yerel valiler tarafından idare edilen Taberistan, zorlu arazi koşulları nedeniyle İslam fetihlerinin İran coğrafyasında en yavaş ilerlediği yerlerden biri olmuştur.³¹³ Bu bölgeye İslâm'ın gelişi, VIII. yüzyılın başlarında gerçekleşmiş ve bu süreçte Mecusilik ile Zerdüştlüğün yerini almıştır. Bölgeye atanan Arap yöneticiler Sünnî mezhebine mensup olsalar da zamanla özellikle Zeydî dâîlerin faaliyetleriyle Şiîliğin etkisi artmış ve Mâzenderan çevresinde Zeydiyye önemli bir güç kazanmıştır. Bu gelişmeye karşılık, yerel yönetici konumundaki İspahbedler ve Rustemdâr hanedanı, Şiî etkinliğini dengelemek adına Zerdüşti geleneklere yakın dinî pratikleri sürdürmüşlerdir. Ayrıca İsmâîli gruplar da çeşitli bölgelerde varlık göstermiştir. Nihayetinde bölgedeki geleneksel inançlar terk edilmiş ve Zeydîlik, baskın mezhep konumuna yükselmiştir. Şia mezhebi 1367 yılında Mar'aşîler'in hakimiyeti zamanında Taberistan'ın resmi mezhebi haline gelmiştir.³¹⁴

Şiîlik, tarihsel süreçte yalnızca dinî bir inanç sistemi olarak kalmamış, siyasal alanla etkileşim hâlinde farklı bir karakter kazanmıştır. Bu dönüşümde belirleyici aktörlerden biri, Mâzenderan'da Mar'aşî hanedanının kurucusu olan Seyyid Kıvâmeddin Marâşî'dir. Onun siyasî faaliyetleri incelendiğinde, Horasan merkezli Serbedârî hareketinden ilham aldığı açıkça görülmektedir. Seyyid Kıvâmeddin, tıpkı Serbedârîler

³¹² Nizâmüddin Nûrî, “Vech-i Tesmiye-i Taberistan ve Mâzenderân,” *Faslînâme-i Dânişkade-i Adabiyât ve 'Ulûm-i Ensânî-yi Dâneşgâh-i Tahrân, Tahrân Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3, (Yaz 1386/2007), 193–202.

³¹³ Özgüdenli, “Taberistan”, 322.

³¹⁴ Seyyid Zahîrüddîn b. Nasîriddin b. Kemalüddin el- Hüseyinî b. Me'raşî, *Târîh-i Taberistân ve Rûyân ve Mâzenderâ*, (Tahrân: Yay. Muhammed Hüseyin-i Tesbihî, 1345/1966), 20.

gibi, kurduğu devletin temeline Şîî inanç ve öğretileri yerleştirmeyi hedeflemiş; böylece dinî otoritesini siyasi meşruiyetin temel kaynağı hâline getirmiştir.³¹⁵

Ja'feriyan'a göre; Mâzenderan'daki bu oluşum, Serbedârî geleneğinin bölgesel bir uzantısı olarak değerlendirilebilmektedir. Horasan merkezli Serbedârî hareketi, özellikle Taberistan başta olmak üzere çevre bölgelerde belirgin bir mezhebî etki yaratmıştır. Bu etkinin bir yansıması olarak Mâzenderan bölgesinde, Seyyid Kivâmüddîn Mar'aşî'nin önderliğinde şekillenen yeni bir yapılanma ortaya çıkmış ve bu gelişme neticesinde Mar'aşîler Devleti kurulmuştur.³¹⁶ Kökeni günümüzdeki Kahramanmaraş'a dayanan ve bu sebeple "Mar'aşîyân" (Mar'aşîler) olarak anılan hanedanın kurucusu Seyyid Kivâmüddîn b. Abdullah el-Mar'aşî'nin nesebi, Şîî gelenekte önemli bir yere sahip olan İmam Zeynül-Âbidîn Ali b. Hüseyin'e dayandırılmaktadır. Bu soy bağı, hanedanın dinî meşruiyetini pekiştirme amacı taşımakta ve siyasi-idari otorite üzerinde etkin bir meşruluk zemini oluşturmaktadır.³¹⁷

Seyyid Kivâmüddîn Mar'aşî, Horasan'a giderek burada İzzeddîn Soghendî'nin kurmuş olduğu tekkeye intisap etmiştir. Tekke çevresinde büyük bir hürmetle karşılanan Seyyid Kivâmüddîn, Serbedârî düşüncesini Mâzenderan bölgesine taşıyarak çevresine yeni müritler toplamış ve bu ideolojik hareketi bölgede yaygınlaştırmaya başlamıştır.³¹⁸ Kivâmüddîn Mar'aşî, özellikle Amul şehrinde hicrî XIV. yüzyılın ortalarına doğru etkili bir lider konumuna gelmiş, bölgesel düzeyde bağımsız bir Şîî siyasal yapı tesis etmiştir. Kendisinin mensubu olduğu topluluk, Şeyhiyye-Cûriyye tarikatında olduğu gibi katı bir şekilde Şîî kimliğe sahip olduğu bilinmektedir.³¹⁹

Kivâmüddîn'in, Amul şehrini ele geçirdikten sonra siyasi başarılarının devam etmesi bölgedeki diğer bir siyasi güç olan Âli Kiyalardan Celâlîler kolunu endişelendirmiştir. Ancak Kivâmüddîn Celâlîler Hanedanlığını da bertaraf edip hakimiyet sahalarını genişletmişlerdir. Kivâmüddîn'in oğlu Kemaleddin Celâlîler'in merkezi Sari'yi ele geçirmesiyle neredeyse Mâzenderan'ın tamamı bu hanedanlığın hakimiyetine girmiştir. Ancak bu hakimiyet Timur'un bölgeye fetihler düzenlemesiyle son bulmuştur.

³¹⁵ Derya Coşkun, "Şîa'nın Siyasallaşma Sürecinde Seyyid Kivâmeddin Marâşî", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 67 (Ocak- 2020), 489.

³¹⁶ Ja'feriyân, *Atlas-ı Şî'a*, 275.

³¹⁷ Osman Gazi Özgüdenli, "Mar'aşîler" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay.,2003). 28/37.

³¹⁸ Ja'feriyân, *Atlas-ı Şî'a*, 275.

³¹⁹ Bausani, "İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında İran'da Din", 230.

Mar'aşîler, XVI. yüzyılın başlarında Safevîler'in İran genelinde siyasi ve dinî egemenliği sağlamasının ardından, bu merkezi yapıya bağlı yerel dinî-siyasi otoriteler olarak Mâzenderan bölgesindeki varlıklarını sürdürmüşlerdir. Şah I. Abbas (1587–1629) döneminde ailenin önde gelen üyeleri ülkenin çeşitli bölgelerine dağıtılmış; bu gelişme Mar'aşîlerin bölgesel nüfuzlarının önemli ölçüde zayıflamasına yol açmıştır. Ancak siyasi etkinliklerini yitirmelerine rağmen, Mar'aşî ailesi köklü bir seyyid hanedanı olarak İran'ın muhtelif şehirlerinde varlığını sürdürmüş, toplumsal itibarı korunmuştur. Günümüzde yalnızca İran'da değil, aynı zamanda Orta Doğu'nun pek çok şehrinde kökeni Mar'aşî ailesine dayanan tanınmış aileler mevcuttur.³²⁰

Genel bir değerlendirme yapıldığında; görülmektedir ki, Mazenderan Mar'aşîleri döneminde Şîilik yalnızca teolojik bir aidiyet değil, aynı zamanda ideolojik bir zemin olarak da değerlendirilmiş ve siyasal yapıların şekillenmesinde etkin bir rol üstlenmiştir. Seyyid Kivâmeddin'in önderliğinde Şîilik, dinî otoriteyle siyasal gücün iç içe geçtiği bir model sunar. Bu, Şîiliğin siyasallaşma sürecinin somut bir tezahürü olarak yorumlanabilir. Mar'aşîler dönemi, Şîiliğin sadece inançsal değil, aynı zamanda kurucu ve dönüştürücü bir ideolojik araç olarak nasıl işlev gördüğünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

3.3.ALÎ KİYA DÖNEMİ (1367-1592)

Gîlân bölgesine İslâmiyet, Mâzenderan üzerinden ulaştığı için burada öncelikle Şîiliğin Zeydiyye kolu etkili olmuştur. 864 yılında Hz. Ali nesebinin öncülüğünde bir isyan meydana gelmiş, ardından bölge sırasıyla Ziyârîler (927–1090) ve Büveyhîler'in (932–1062) kontrolüne geçmiştir. Büveyhîlerin zayıflamasıyla birlikte bölge Gaznelilerin hâkimiyetine girmiştir. Selçuklu döneminde (1040–1194) ise Sünnî mezhepler yayılmaya başlamış; batıda Hanbelîlik ve Şâfîlik, doğuda ise Zeydîlik etkisini göstermiştir. Moğol istilası sırasında Gîlân'da birçok yerel emirlik bulunmakta olup bölge doğrudan istilaya uğramamış, ancak sonrasında İlhanlılar'a vergi ödemekle yükümlü kılınmıştır. İlhanlı hükümdarı Olcaytu'nun 1306 yılında Gîlân'ı topraklarına katma girişimi kalıcı olmamış, bir yıl sonra bölgeden çekilmiştir. Daha sonra bölgede Alî Kiya hanedanı etkin olmuş,

³²⁰ Özgüdenli, "Mar'aşîler", 28/38.

fakat yerel yöneticiler arasındaki rekabet ve çatışmalar Safevîlerin bölgeyi ele geçirişine kadar devam etmiştir.³²¹

Şîî mezhebine mensup olan Âl-i Kiyâ hanedanı, iki yüzyıldan fazla bir süre (1367-1592) boyunca Gilan'ın doğu kesimlerinde, özellikle Bîye-pîş bölgesinde³²² hüküm sürmüştür. Tarihî kaynaklara göre bu hanedanın soyu, Zeynü'l-Âbidîn (a.s)'e, yani dördüncü imam olan Ali Zeynü'l-Âbidîn'e dayanmaktadır. Zeydî mezhebine mensup olan bu hanedan, Zeydiyye mezhebin akidelerini yaymaya çalışmıştır. Bazı kaynaklarda onlara "ikinci Zeydîler" de denilmektedir. Safevîlerin iktidarıyla birlikte, bu hanedanın bazı mensupları İmamî Şîîliğe (İsnâaşeriyye) yönelmişlerdir.³²³

Seyyid Emîr Kiyâ, söz konusu hanedanın kurucusu olarak kabul edilmektedir. Bağımsız bir otorite oluşturma amacıyla yerel yönetime karşı bir ayaklanma başlatmış ve halkın desteğini arkasına alarak bölgenin mevcut yöneticisini bertaraf etmiştir. Onun ardından oğlu Seyyid Ali Kiyâ, 1367 yılında Seyyid Mar'aşîlerin desteğiyle Bîye-pîş bölgesinin tamamında hâkimiyet kurmuştur. Böylece bu coğrafyada siyasi otoritesini sağlamlaştıran Seyyid Ali Kiyâ, ilerleyen süreçte hâkimiyet sahasını Deylem, Leştem, Lâhicân, Çepeşmehân ve nihayetinde Târûm ve Kazvin'e kadar genişletmiştir. Bu gelişmeler hem hanedanın siyasal gücünün artmasında hem de bölgesel güç dengelerinin yeniden şekillenmesinde belirleyici rol oynamıştır.³²⁴

Mâzenderân bölgesinde aynı coğrafyayı paylaşmak durumunda kalan Kiyâlar ile Mar'aşîler arasındaki ilişkiler, zamanla ciddi çatışmalara yol açmıştır. Bu gerilimin temelinde yalnızca siyasi rekabet değil, aynı zamanda giderek etkisini artıran ideolojik bir unsur olarak Şîîliğin bölgedeki yayılışı da yer almaktadır. Nitekim, bölgede azımsanamayacak sayıda Sünnî dervişin varlığı ile birlikte, halkı Şîî inanç etrafında

³²¹ Tahsin Yazıcı, "Gilan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 14/67.

³²² Arapça kaynaklarda "Cil" veya "Cilan", Türkçe'de "Geylan", Avestaca'da ise "Varena" biçiminde geçen Gilân, tarihsel olarak Antik Çağ'da "Gil" adı verilen İranlı bir kavmin yerleşim alanıydı. Orta Çağ boyunca Gilân bölgesinin sınırları güneydoğuda Çaulos (Çalus), doğuda Çabuksar ve kuzeydoğuda zaman zaman Taberistan'a dâhil edilen Tâliş bölgesine kadar uzanmaktaydı. Coğrafi olarak bölge, Sefidrûd Nehri ile ikiye ayrılarak, doğu kısmı "Biyepîş" (nehir tarafı) ve batı kısmı "Biyepes" (nehrin ötesi) olarak adlandırılmıştır. Modern dönemde Gilân'ın büyük bölümü, İran'ın idarî taksimatında aynı isimle bir eyalet (ostan) olarak teşkilatlanmıştır. Gilân'ın doğusunda Mazenderan, batısında Doğu Azerbaycan eyaleti, kuzeyinde Hazar Denizi ve Azerbaycan Cumhuriyeti, güneyinde ise Zencan eyaleti yer almaktadır. Bu coğrafi yapı, Gilân'ı tarih boyunca hem stratejik hem de kültürel bakımdan önemli bir bölge hâline getirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tahsin Yazıcı, "Gilan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 14/67.

³²³ Ja'feriyân, *Atlas-ı Şî'a*, 278.

³²⁴ Ja'feriyân, *Atlas-ı Şî'a* 278.

örgütlemeye çalışan Şeyh Kıvâmüddin'in faaliyetleri, mezhebî temelli bir gerilimin oluşmasına zemin hazırlamıştır.³²⁵

Kiyalar kendi içinde bir bütünlük arz etmeyip ciddi ihtilaflar yaşamışlardır. Bu iç çekişmeler sonucunda Kiyâlar, kendi aralarında bile mensup oldukları kabilelere dayalı olarak Çelâvî ve Celâlî olmak üzere iki ana kola ayrılmışlardır. Her iki kol da Mâzenderân'daki siyasi hakimiyet mücadelesinde belirleyici roller üstlenmiş, bölge siyasetini uzun süre etkilemişlerdir.³²⁶

Sonuç olarak Gılân'daki son Zeydî yönetimi olan Âl-i Kârkiyâ emîrlerinden Ali b. Emîr Kiyâ, Lâhîcân'ı zaptettiğinde 1368 oradaki Zeydî âlimleri onu şer'î imam olarak tanıdıklarını ve kendisine resmî bağlılıklarını ilân etmişlerdi. Ali Kiyâ'nın öldürülmesinin 1389 ardından iç mücadeleler başlamıştır. Rızâ Kiyâ (1395-1425), Karakoyunlular'a tâbi olan Nâsır Kiyâ (1429-1447) ve oğlu Muhammed b. Nâsır (1447-1478) döneminde bölgede istikrar hâkim olsa da zaman zaman komşularının işgaline uğrayan bölge XVI. yüzyılın başlarında Safevîler'in eline geçmiştir. Çok zayıflamış olan Zeydîlik, Safevî baskılarına karşı kimliğini koruyamamış ve zamanla Safevîler'in mezhebi İmâmîyye Şîliği'ne (İsnâaşeriyye) dönüşerek ortadan kalkmıştır. Nûrullah Şüşterî, Sultan Emîr Kiyâ Ahmed Han ve tebaasının çoğunun 1526-27 yılında Zeydîliği terk etmiş olduklarını söylemektedir.³²⁷

3.4. MÜŞA'ŞA'LAR DÖNEMİ (1435-1924)

XV. yüzyılda Huzistan bölgesinde, Seyyid Muhammed b. Fellâh (ö. 870) önderliğinde Şîî karakterli bir isyan ortaya çıkmıştır. İmam Mûsâ el-Kâzım'ın soyundan gelen Muhammed Abid'in torunlarından olan Seyyid Muhammed, aynı zamanda dönemin tanınmış Şîî âlimlerinden Şeyh Ahmed b. Fehd el-Hillî'nin öğrencisidir. 1437 yılında bir hareket olarak başlayıp yaklaşık bir asır boyunca, 1536 yılına kadar bağımsız bir siyasi yapı olarak varlığını sürdürüp Safevîler'in koruması altında iken, özerk nitelikteki yönetimini devam ettirmiştir.³²⁸ Müşa'şa' hareketi, siyasal parçalanmanın ve dinî çoğulculuğun hâkim olduğu bir dönemde, İran ve Irak coğrafyasında farklı Şîî-

³²⁵ Derya Coşkun, "Mâzenderân'da Siyasî İki Cereyan; Marâşî ve Kiyâ Anlaşmazlığı", *History Studies*, 11/2, (Nisan 2019), 486.

³²⁶ Coşkun, "Mâzenderân'da Siyasî İki Cereyan", ; 484.

³²⁷ Hasan Yaşaroğlu, "Zeydîler", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2013), 44/324-326.

³²⁸ Ja'feriyân, *Atlas-ı Şî'a*. 281.

tasavvufî yapılarla birlikte ortaya çıkmış, bu karmaşık yapı içerisinde siyasal bir varlık olarak şekillenmiştir. Timurlular, Karakoyunlular ve Akkoyunlular arasındaki iktidar mücadelelerinin yarattığı otorite boşluğundan yararlanarak güçlenen bu yapı, benzeri diğer aşırı hareketler gibi merkezi otoriteler tarafından bir tehdit olarak algılanmış ve sert baskılara maruz kalmıştır. Safevîler de bölgedeki hâkimiyetlerini pekiştirdikten sonra, kendilerinden önceki siyasal güçlerin politikalarını devam ettirerek Müşâ'sa'îleri bastırmış, ancak nihayetinde onları yarı özerk bir yapıyla denetim altına almayı tercih etmişlerdir.

Müşâ'sa'îların etkin olmaya çalıştığı Huzistan ile Irak-ı Arab'ın güneydoğu bölgeleri, tarihsel süreçte sırasıyla Timurlular, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Safevîler arasında siyasi rekabetin yoğunlaştığı bölge olmuştur. Bu bağlamda söz konusu siyasi otoriteler, kendilerine rakip olabilecek nitelikteki Müşâ'sa'îlar ile benzer radikal Şîî hareketleri denetim altına almak ya da asimile etmek amacıyla çeşitli girişimlerde bulunmuşlardır. Öte yandan Müşâ'sa'îlar da bu bölgesel güç odaklarına karşı zaman zaman direniş göstermiş, bazen de uzlaşmacı bir tavırla iş birliği yapmışlardır. Bu ilişkiler, hem mezhebî-doktriner düzeyde hem de siyasal açıdan karşılıklı etkileşime yol açmıştır.³²⁹

İran ve Irak'ın güney bölgeleri, tarih boyunca güçlü aşiret yapılarıyla dikkat çekmiş olup, bu aşiretlerin büyük bir kısmı Şîî inanca mensuptu. Söz konusu aşiretler, Safevîler gibi Şîî temelli siyasi oluşumlar açısından stratejik birer destek unsuru olarak değerlendirilmiştir. Özellikle Beni Sâleme, Beni Kâmil, Beni Tufayl ve Beni Sebsiyârî gibi aşiretler, Safevîler lehine etkili bir destek sağlamışlardır. Bu aşiretlerden bazıları, ilk olarak Muhammed b. Fellâh'ın etrafında toplanmış ve söz konusu hareketin güçlenmesinde rol oynamıştır.³³⁰ Dicle'nin üç kolu olan Tîb, Nezâr ve Gâzır çevresindeki aşiretler daha önce birbirinden ayrılmış gruplar hâlindeyken, Seyyid Muhammed b. Fellâh'ın mehdîlik iddiasını kabul ederek ona bağlılık gösterdiler ve onun önderliğinde birleşmişlerdir.³³¹ Dolayısıyla bu aşiretler, İran ve Irak'ın güney kesimlerinde Şîîliğin toplumsal tabana yayılmasında önemli bir işlev üstlenmişlerdir.

³²⁹ Ayşe Atıcı Arayancan, "Tarihi Süreçte Müşâ'sa'îlar", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 72, (2014), 175-188.

³³⁰ Ja'feriyân, *Atlas-ı Şî'a*. 281.

³³¹ Ahmet Kesrevî, *Tarih-i Pansad Sale-i Huzistan*, (Tahran: ?,1312/1933) 11.

Safevî hükümdarı Şah İsmâil, Müşa'sa'ileri sapkınlıkla suçlamış ve 1508 yılında bazı hanedan mensuplarını infaz ederek bölgeyi Safevî hâkimiyetine katmıştır. Böylece Müşa'sa'ların yaklaşık yetmiş yıl süren bağımsız yönetimleri sona ermiştir. Bununla birlikte hanedan üyeleri ilerleyen dönemde zaman zaman ayaklanmalarla ya da teslimiyet göstererek varlıklarını sürdürmüşlerdir.³³²

Bölgedeki otorite boşluğunun derinleştiği bir dönemde yerel eşraf, Müşa'sa tehdidine karşı çözüm arayışına girmiş ve Irak-ı Arab'ın hâkimi olan Karakoyunlu Kara Yusuf'un oğlu Mirza İspend'den yardım istemek zorunda kalmıştır. Mirza İspend, Bağdat'tan hareket ederek Cezire'ye doğru ilerlemiş; Seyyid Muhammed b. Fellâh'a karşı şiddetli bir askerî harekât düzenlemiştir. Gerçekleşen çetin çatışmaların ardından, isyancı güçler üzerinde üstünlük kurmayı başarmış ve Huveyze ile çevresindeki bölgeyi Müşa'sa'î varlığından temizlemiştir. Ancak bu geri çekiliş kalıcı olmamış; bölgeden uzaklaşan Müşa'sa'iler birkaç yıl içerisinde yeniden örgütlenerek yeni bir isyan dalgası başlatmışlardır.³³³

Akkoyunlu döneminde Seyyid Muhsin'in bağımsız bir siyasi yapı kurabilmesinde, bölgedeki otorite boşluğunun belirleyici rol oynadığı görülmektedir. Bu süreçte Karakoyunlu hükümdarı Cihânşah, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan tarafından mağlup edilerek öldürülmüş ve Karakoyunlu toprakları Akkoyunlu hâkimiyetine girmiştir. Cihânşah'ın ölümünün ardından Irak-ı Arab ve Huzistan gibi stratejik bölgeler de Akkoyunluların denetimi altına girmiştir. Bu gelişmeler doğrultusunda, Müşa'sa'iler bir süre merkezi otoritelerin doğrudan baskısından uzak kalmış ve bu dönemde örgütlenmelerini güçlendirme imkânı bulmuşlardır. Ancak Karakoyunlu varlığının ortadan kalkmasıyla birlikte, bu kez Akkoyunluların bölgedeki nüfuzunu artırmaya başlaması Müşa'sa'iler ile yeni bir iktidar mücadelesinin başlamasına yol açmıştır.³³⁴

Müşa'sa'lar, Karakoyunlu egemenliği altındaki dönemlerde zaman zaman baskıya maruz kalsalar da hanedan içi çekişmeleri kendi lehlerine çevirmekte mahir davranmışlardır. Özellikle Cihânşah'ın yeğeni Elvend'in isyanı sırasında bu fırsatı değerlendirerek Elvend'e destek sunmuşlar; ancak daha sonra onun Akkoyunlu

³³² Osman Gazi Özgüdenli, "Müşa'sa'lar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32/155; Arayancan, "Tarihi Süreçte Müşa'sa'lar", 175-188.

³³³ Kesrevî, *Tarih-i Pansad Sale-i Huzistan*, 17; İ. P. Petruşevski, *XV Asırda Azerbaycan Devletleri*, 1, (Bakü: Tarih ve Felsefe İnstitüsünün Eserleri, 1951), 359.

³³⁴ Arayancan, "Tarihi Süreçte Müşa'sa'lar", 175-188.

Cihangir'in yanına sığınmasıyla ittifak sona ermiştir. Bu esnek ittifak siyasetinin, Müşâ'sâ'ların hem ayakta kalmasını hem de bölgesel güç dengesinde rol oynamasını sağladığı görülmektedir.

Müşâ'sâ'îlere yönelik baskıların temelinde mezhebî bir farklılıktan ziyade, merkezi otoritenin korunmasına yönelik siyasî kaygıların yattığı görülmektedir. Dönemin devlet yöneticileri, geniş halk desteğine sahip dinî liderleri ya yok etmeye ya da çeşitli yollarla kendi kontrolleri altına almaya çalışmışlardır. Sünnî-Şîî ayrımı gözetilmeksizin izlenen bu siyaset, özellikle otoritenin tehdit altında olduğu dönemlerde oldukça sert yöntemlerle sürdürülmüştür. Tüm bu engellere rağmen Müşâ'sâ'îler, Şîîliğin özellikle batınî yorumlarıyla bölgedeki Sünnî algının etkisini kırmayı başarmış; Safevî baskısı altında zamanla On İki İmamcı çizgiye yönelmişlerdir. Başlangıçta yerel bir isyan olarak doğan Müşâ'sâ'îler, siyasi ve dinî direnişleriyle bölgesel tarihe önemli bir damga vurmuşlardır.

BÖLÜM 4: KARAKOYUNLU VE AKKOYUNLU DÖNEMLERİNDE İRAN COĞRAFYASINDA SİYASİ TARİH VE ŞİİLİĞİN DURUMU

Tezin bu bölümü iki alt ana bölümden oluşmaktadır. Birinci kısımda Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devletlerinin siyasi tarihine odaklanılarak her iki devletin adı ve menşei, ulusu oluşturan aşiretler, tarihsel arka planları, İran coğrafyasındaki durumları ve dönemin siyasi gelişmeleri incelenecektir. Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devletlerinin siyasi tarihlerine burada yer verilmesinin en temel gerekçesi bulundukları dönemde ve coğrafyada Şia Mezhebinin durumunu kavrayabilmek, açıklayabilmek ve tahlil edebilmek için böyle bir yapısal arka planın kurulmasına olan ihtiyaçtır.

İkinci kısımda ise, çalışmanın temel amacına dayanarak Karakoyunlu ve Akkoyunlular Dönemi'nde Şia Mezhebi, sultanların Şia Mezhebine yaklaşımları, Şiî din adamları ve Akkoyunlu Dönemi'nde öne çıkan tasavvuf ehli şahsiyetler başlıkları altında Karakoyunlu ve Akkoyunlular Dönemi'nde İran coğrafyasında Şia Mezhebinin durumu irdelenerek açıklanacaktır.

4.1. KARAKOYUNLU VE AKKOYUNLU DEVLETİ SİYASİ TARİHİ

4.1.1. Karakoyunlu Devleti (1351-1469)

4.1.1.1. Karakoyunlu Adı ve Menşei, Karakoyunlu Ulusunu Oluşturan Aşiretler

Karakoyunlular, Oğuz boylarından biri olan Bâranîlerin bir kolunu oluşturmaktadır.³³⁵ Bu boya mensup toplulukların bir kısmı, Moğol istilas sırasında Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinden batıya doğru sürüldüklerinde, içlerinden Akkoyunlu ve Karakoyunlu aşiretleri öne çıkmıştır. Bu aşiretler, İlhanlılar döneminde, özellikle Argun Han devrinde (1284–1292), Türkistan bölgesinden hareketle Fırat ve Dicle nehirlerinin yukarı vadilerine göç ederek bu bölgelere yerleşmişlerdir. Konar-göçer yaşam tarzına sahip olan Karakoyunlular, yaz mevsimini Aladağ yaylalarında, kış

³³⁵ Erol Keleş, *Doğu Anadolu'da Türkmen Hâkimiyeti (Kara Koyunlu ve Ak koyunlu Dönemi 1365-1501)*, (İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2022), 63.

mevsimini ise Diyarbakır ve Fırat havzası çevresinde geçirirlerdi.³³⁶

Başkenti Tebriz olan bu Devlet'in sınırları, bugünkü Doğu Anadolu Bölgesi, Güney Kafkasya, Azerbaycan ve Kuzey Irak topraklarını kapsamaktadır. Merkezleri Van Gölü kıyısında bulunan Erciş olan Karakoyunlular,³³⁷ XIV. yüzyılın ilk yarısında Moğollara tabi olarak yaşamışlar³³⁸ ve İran'da Moğol hâkimiyetinin zayıflamasıyla birlikte güç kazanmaya başlamışlardır.³³⁹ İlhanlıların içinde bulunduğu iç çatışmaları ve birbirleriyle yaptıkları taht kavgaları Baranlu aşiretinden olan Bayram Hoca'yı harekete geçirmiş ve Karakoyunluları tarih sahnesine çıkarmıştır.³⁴⁰

Faruk Sümer, Oğuzlar adlı eserinde Minorsky'e atıfta bulunarak Karakoyunluların Yiva boyundan geldiğini ifade etmektedir.³⁴¹ Boyle ise Karakoyunluların kökeninin tam olarak aydınlatılmadığını öne sürer ancak Minorsky'nin ifadesini de destekleyerek, Karakoyunluların Selçuklularla birlikte gelen toplulukların soyundan olduklarını ve Yiva Türklerinin soyuna ait olduklarını belirtir. Moğol istilasının sonra daha arka planda kalmışlardır.³⁴²

Karakoyunlu oymağının adının nereden geldiğine dair farklı görüşler bulunmaktadır. Genel kanı adın totem inanışından geldiği yönündedir. Ancak Oğuz boylarına ait totemlerin eti yenilmeyen avcı kuşlardan müteşekkil olması bu tezi zayıflatmaktadır. Faruk Sümer'e göre Minorsky'nin bu adın, onlara ait sürülerin rengi veya cinsi ile bağlantılı olabileceği yönündeki savı daha makul gözükmemektedir.³⁴³ Bununla birlikte, bazı Avrupalı tarihçiler, Karakoyunlu aşiretinin bayrağında bir koyun resmi olduğunu iddia ederek, bu ismin bu nedenle verildiğini öne sürmektedirler.³⁴⁴

³³⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* (Ankara: TTK Yay., 1969), 180.

³³⁷ Muhsin Behramnejad, *Karakoyunlular Akkoyunlular*, çev. Serdar Gündoğdu, Ali İçer, (İstanbul: Kronik Yay., 2019), s. 27.

³³⁸ Faruk Sümer, "Karakoyunlular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2001) 24/434.

³³⁹ Arif Sarı, *İran Türk Devletleri Karakoyunlular Akkoyunlular Safeviler* (İstanbul: İstek Yayınları, 2019), 345.

³⁴⁰ Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1981), 363.

³⁴¹ Faruk Sümer, *Oğuzlar* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1999), 352.

³⁴² John Andrew Boyle, "İran'ın Milli Bir Devlet Olarak Gelişmesi", çev. Berrin U. Yurdadoğ, *Belleten*, 39/156, (1975), 652.

³⁴³ Faruk Sümer, *Karakoyunlular (Başlangıçtan Cihan-Şah'a Kadar)* (Ankara: TTK Yayınları, 2021) 13.

³⁴⁴ Sümer, *Karakoyunlular*, s. 13.

Karakoyunlu adı, kaynaklarda Baranî şeklinde de kullanılmaktadır. Örneğin, Uzunçarşılı, Baranî olarak kullanırken³⁴⁵, *Baburnâme*'de Tebriz Padişahı Karakoyunlu Cihan Baranî şeklinde bahsetmiştir.³⁴⁶ İranlı ve Türk tarihçilerin Barani veya Baranlu'nun Karakoyunluların hanedanı olduğunu öne sürmelerine rağmen, bu kelimenin kökeni ve anlamı konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır.³⁴⁷ Ancak Karakoyunlu adının menşesine ilişkin olarak üzerinde uzlaşılmış bir açıklama olmadığı görülmektedir.

XIV. yüzyılın ortalarında tüm İran ve Irak'ı içine alarak bir imparatorluk kuran Karakoyunluların Türkmen boylarını teşkil eden yirmi dört boydan hangisine mensup oldukları hakkında kesin bir kanaate varılamamıştır.³⁴⁸ Ancak bu ulusu meydana getiren aşiretler arasında Sa'adlu, Baharlu, Duharlu, Karamanlu, Alpavut, Cakırlu, Ayınlı, Bayramlu, Ağaçeri, Döğer ve Hacilu gibi oymaklar olduğu bilinmektedir.³⁴⁹

4.1.1.2. Karakoyunluların Anadolu'ya Gelişi

Karakoyunluların Anadolu'ya nasıl ve nereden geldikleri hakkında çeşitli görüşler mevcuttur. Mükremin Halil Yinaç'a göre Karakoyunlular 1202-1203 yılında Doğu Türkistan'dan Maverâünnehir'e Moğol istilasını üzerinde Anadolu'ya gelmişlerdir.³⁵⁰ Bir görüşe göre önce Türkistan'dan Azerbaycan'a geldikleri Erzincan ve Sivas bölgelerinde yurt tuttıkları şeklindedir. Ancak Faruk Sümer'e göre, bu bilginin doğruluk payı yoktur. Ona göre, Cengiz Han'ın hücumu üzerine Türkistan'dan Maverâünnehir'e ve oradan da İran üzerinden Doğu Anadolu'ya geçtikleri bilgisi daha güvenilirdir.³⁵¹ Bir diğer görüş ise, Karakoyunluların Anadolu'ya yerleşmelerinin Moğol istilasından önceki bir zamana dayandığı yönündedir.³⁵² Ancak Moğollardan önceki dönemde Anadolu'da Karakoyunlu varlığına dair herhangi bir bilgi olmadığından³⁵³ bu görüşü somut bir temele dayandırmak da mümkün görünmemektedir.

³⁴⁵ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, 180.

³⁴⁶ Babur, *Baburname*, nşr. R. Rahmeti Arat, C. 1, (Ankara: TTK Yayınları, 1943), 15.

³⁴⁷ Sümer, *Karakoyunlular*, 18.

³⁴⁸ Sümer, *Karakoyunlular*, 13; Bahsi geçen boylar şunlardır: Kayı, Bayat (Bayad), Alka-Evli, Karevli, Yazır, Döğer, Dodurga, Yaparlı (Çaruklu), Afşar (Acşar), Kızık, Beğ-Dili, Karkın, Bayındır, Peçenek, Çavuldur, Çepni, Salur, Eymür, Ala-Yuntlu, Yüreğir, İğdir, Bükdüz, Yıva, Kınık.

³⁴⁹ İsmail Aka, *İran'da Türkmen Hâkimiyeti (Karakoyunlular Devri)* (Ankara: TTK Yay. 2019), 8.

³⁵⁰ Mükremin Halil Yinaç, "Akkoyunlular", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: M. E. B. Yay., 1978), 1/252.

³⁵¹ Sümer, *Karakoyunlular*, 34-35.

³⁵² Kâmurân Gürün, *Türkler ve Türk Devletleri* (Ankara: Bilgi Yayınları, 1984), 484; Ayşe Atıcı Arayancan, *Karakoyunlu hükümdarlarından Cihanşah ve Dönemi (Siyaset-Teşkilat-İktisad-Din Kültür)-1438-1467*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 54.

³⁵³ Sümer, *Karakoyunlular*, 34, 35.

1335 yılında son İlhanlı hükümdarı Ebu Said Bahadır Han'ın arkasında bir veliaht bırakmadan vefatı üzerine Moğollar arasında bir iktidar mücadelesi başlamıştır.³⁵⁴ Bölgede güçlü bir otorite bulunmaması, ardından Timur tarafından gerçekleştirilen istilalarla birlikte istikrarsızlığın artışı sonucunda Türkmen boyları Karakoyunluların etrafından bir araya gelmeye başlamışlardır.³⁵⁵

Anadolu'da Karakoyunluların mevcudiyetine ilişkin ilk veriler, 1365 ve 1366 yıllarına dayanmaktadır. Bayram Hoca kısa bir süre içerisinde hakimiyet alanını genişleterek Erzurum-Musul arasındaki coğrafyada bir beylik kurmuş ve Türkmen hakimiyetini inşa etmiştir.³⁵⁶ 1380 yılında vefat eden Bayram Hoca ile ilgili kayıtlara göre, Bayram Hoca ile ilgili kayıtlara göre 1369 ve 1371 yıllarında Karakoyunlular ile Celayirliler iki kez karşı karşıya gelmiş olup her ikisinde de Bayram Hoca geri çekilmek durumunda kalmıştır.³⁵⁷

Karakoyunlu Devleti, İran ve Irak'ta iki yüzyıla yakın hüküm sürmüştür ve bu bölgeye Türkmen nüfusunu yerleştirerek Azerbaycan ve çevresinin Türkleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. XIV. yüzyılın birinci yarısında Moğollara tabi olarak Musul bölgesinde kışlayan ve eskiden beri kendilerine ait olan Erciş yöresinde de yazları geçiren Karakoyunluların siyaset sahnesine çıkması İlhanlı tahtı için yapılan mücadeleler sırasında olmuştur.³⁵⁸ Erciş bölgesi, Moğol ve İlhanlı dönemlerinde bile Karakoyunlulara aitti. Son İlhanlı hükümdarı Ebu Said Bahadır Han'ın ölümü ve ardından Moğollar arasında meydana gelen iç savaş sonrasında Sutaylı Moğollar ile ittifakları bulunan Karakoyunlular, Erciş Kalesi ve şehrin kuzey bölgesindeki Aladağlara da hâkim olmayı başarmışlardır. Aladağlar, XI. yüzyılda meydana gelen büyük Oğuz göçü sırasında ve daha sonrasında Türkmen aşiretlerinin Anadolu'ya girişlerinde önemli durak noktası olmuştur. Aladağlar'a yerleşerek buradaki Ermeni ve Bizans nüfusunu etkisiz hale getirmişlerdir.³⁵⁹

Karakoyunlular, Argun Han'ın yaptırdığı şehri ellerinde tutarak İlhanlı tahtına oturmuşlardır. Aladağlar'ın güneyinde yer alan Erciş'i de başkentleri yapmışlardır. 1350

³⁵⁴ Bertold Spuler, *İran Moğolları (Siyaset, İdare ve Kültür, İlhanlılar Devri 1220- 1350)* çev. Fuad Köprülü, (Ankara: TTK Yayınları, 2011), 144-145.

³⁵⁵ Peter B. Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, çev. O. Karatay (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012), 375.

³⁵⁶ Hakkı Dursun Yıldız, *Makaleler III* (Ankara: Berikan Yayınları, 2007), 173

³⁵⁷ Sümer, *Karakoyunlular*, 41-44.

³⁵⁸ Sümer, "Karakoyunlular", 434.

³⁵⁹ Bekirhan, *Doğu'nun Beyleri Karakoyunlular*, 32.

yılında Karakoyunlular tarafından yeni bir devletin kurulmakta olması, Doğu Anadolu bölgesinde bulunan diğer Türkmen boylarına da devlet kurma fırsatı vermiştir. Bu durum, onların bölgede önemli bir siyasi rol oynamaya başladığını göstermektedir. Bunun arka planında yatan olaylar silsilesi şu şekilde gelişmiştir: Doğu ve Güneydoğu Anadolu'ya hâkim olan Sutaylılar'ın hükümdarı İbrahim Şah'ın ölümü üzerine yerine Pir Muhammed geçer fakat Türkmen asıllı Hüseyin Bey tarafından öldürülmüştür. Bu hareketi doğrultusunda Hüseyin Bey, hükümdar olarak kabul edilmiş ve Karakoyunluların ilk hükümdarı olarak sayılmıştır. Bayram Hoca Sutaylılar'ın hükümdarı Akçasakal Hüseyin Bey'i öldürerek bağımsızlığını kazandıktan sonra Musul'u alarak buranın idaresini kardeşi Birdi Hoca'ya vermiştir. Karakoyunlu Devleti'nin kurucusu olarak kabul edilen Bayram Hoca'ya, Türkmen ve Kürt aşiretleri tarafından saygı duyulmaya başlanmıştır. Kürt ve Türkmen aşiretler birbirlerini koruyarak akrabalıklarını güçlendirmişlerdir.³⁶⁰

4.1.1.3. Karakoyunlular Dönemi'nde Siyasi Gelişmeler

Daha önce ifade edildiği gibi Karakoyunlu Devleti İran ve Irak'ta Türkmen nüfusunu yerleştirerek Azerbaycan ve çevresinin Türkleşmesini sağlamıştır. Karakoyunlu Devleti'nin Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu'da yerleşmiş olması günümüzde Türkçe konuşan halkın kökenlerinin bir kısmının Karakoyunlu ve Akkoyunlulara dayandığını göstermektedir. Van Gölü çevresi, Erciş, Ahlat, Adilcevaz, Bitlis, Muş, Ağrı, Erzurum, Iğdır ve Van'da yaşayan insanların büyük çoğunluğu Karakoyunlu ve Akkoyunlu aşiretlerinin devamıdır. Karakoyunlu Devleti yıkıldıktan sonra bu bölgelerde kalan az saydaki Karakoyunlular Akkoyunlulara bağlanmak istemeyerek bölgeyi terk etmek zorunda kalmışlardır. Karakoyunlu ve Sadlular gibi göç edenlerin bir kısmı, Doğu Anadolu'ya yayılmış; Baharlular aşireti ise Hindistan'a giderek burada Kutubşahîler Devleti'ni³⁶¹ kurmuşlardır (1512).³⁶²

Karakoyunluların ilk beyi sayılan Bayram Hoca, Sutaylı hükümdarlarından Akçasakal Hüseyin Bey'i öldürerek bölgedeki diğer aşiretleri de etrafında toplamayı başarmıştır. Musul'u ele geçiren Bayram Hoca, Musul idaresini kardeşine verdikten sonra

³⁶⁰ Sümer, "Karakoyunlular", 434; Bekirhan, *Doğu'nun Beyleri Karakoyunlular*, 34.

³⁶¹ Kutubşahi Devleti'nin Karakoyunluların uzantısı olduğuna dair detaylı bilgi için bkz. Haroon Khan Sherwani, *History Of The Qutb Shahi Dynasty* (New Delhi: B. D. Sen At Naba Mudran Private Limited, 1974), 1.

³⁶² Bekirhan, *Doğu'nun Beyleri Karakoyunlular*, 175.

beyliğin başına geçerek³⁶³ Güneydoğu Anadolu ve Doğu Anadolu'da Türkmen hâkimiyetini tanıtmıştır. İdaresi altında olan toprakları Mardin yönünde genişletmek isteyen Bayram Hoca, öncelikle Artuklulara saldırmış, şehri tahrip etmesi üzerine Mardin hâkimi Melik Mansur, Celayirlilerden yardım istemiştir.³⁶⁴ Bayram Hoca, 1365'te Mardin'e hâkim olan Artuklu Türkmenleri üzerine yürümüş ve galibiyet elde etmiştir. Bu durum sonucunda Artuklu Türkmenleri Celayirli Sultan Üveys'ten yardım istemiştir. Bağdad'ta bulunan Sultan Üveys Karakoyunlu hakimiyetindeki Musul'u zapt ederek ve kendisine katılan Artuklu Türkmenleri ile Bayram Hoca üzerine yürümüştür. Muş ovasında iki taraf karşılaşmış, çarpışma sonucunda Bayram Hoca mağlup olmuştur. Muş Ovası ve çevresi Celayirliler tarafından yağmalanmıştır. Bu yenilgi sonucunda Karakoyunlular Celayirliler'e yıllık vergiye tabi tutulmuşlardır. 1366'da Celayirli Üveys Bey'in üzerine geldiğini öğrenen Bayram Hoca, Mardin kuşatmasını kaldırıp Üveys Bey'e itaatini de bildirmiştir. 1374'te Üveys Bey'in ölümü Bayram Hoca'ya müstakil hareket etme imkânı sağlamıştır. Böylece Karakoyunlular Musul, Alakilise, Hoy ve Nahçıvan havalisine hâkim olabilmıştır.³⁶⁵ Musul'dan sonra Batı İran'ın bir bölümünü ele geçirerek Erzurum, Avnik, Hasan Kalesi'ni de topraklarına katmıştır.³⁶⁶ Karakoyunlular ve Memlükler arasında iki yıl boyunca büyük mücadeleler yaşanmıştır.³⁶⁷ Musul, 1375'te Türkmen emirlerinden biri olan Pir Baba tarafından işgal edilmiş ve Bayram Hoca, Mardin ve Hısn-ı Keyfa emirlerinin de destekleri ile dört ay devam eden bir kuşatmanın sonunda Pir Baba ile anlaşarak şehre yeniden hâkim olmuş, Pir Baba'ya ise Sincar'ı vermiş ve kızıyla de Pir Baba'yı evlendirmiştir. Bayram Hoca Musul'u aldıktan sonra Musul Emirliğini yeniden kardeşi Birdi Hoca'ya bırakmıştır. Bayram Hoca'dan sonra Karakoyunluların başına geçip siyasi faaliyetlerde bulunan kişi Bayram Hoca'nın oğlu (ya da yeğeni)³⁶⁸ Kara Mehmed olmuştur.³⁶⁹

³⁶³ Sümer, "Karakoyunlular", 434.

³⁶⁴ Sümer, *Karakoyunlular*, 43.

³⁶⁵ Ahmet Taşağıl-Ahmet Kar, *İnsanlığın Serüveni: Dünyanın Oluşumundan Sanayi Devrimine* (İstanbul: İstek Yayınları, 2018), 345.

³⁶⁶ Sümer, *Karakoyunlular*, 43.

³⁶⁷ Sümer, "Karakoyunlular", 436; Bekirhan, *Doğu'nun Beyleri Karakoyunlular*, 34.

³⁶⁸ Bu noktada değinmek gerekir ki, Kara Mehmed'in oğlu mu yeğeni mi olduğu konusu şaibeli. Devrin tarihçileri bu konuda ayrılığa düşmektedir. Kimi tarihçilere göre Bayram Hoca'nın oğlu yoktur bu nedenle kardeşinin oğlunu tahta geçirmişlerdir. Kaynaklarda yeğeni olarak belirtilse de oğlu olma olasılığı da mevcuttur. Sümer, "Karakoyunlular", 434; Devletşâh, *Devletşâh Tezkiresi*, çev. Necati Lugal, (İstanbul: Tercüman Yayınları, 1977), 457.

³⁶⁹ Kazım Paydaş, "Karakoyunlular", *İslam Tarihi ve Medeniyeti, Müslüman Türk Devletleri Tarihi* (İstanbul: Siyer Yay., 2021), 377.

Kara Mehmed tahta geçtikten sonra Celayirlilerin taht mücadelelerine müdahil olduğu için 15-20.000 kişilik ordu ile Celayirliler Kara Mehmed üzerine gelmiş, Kara Mehmed 5.000 kişilik ordu ile Şehzade Ali'yi ağır bir yenilgiye uğratmıştır. Bu ilk zaferi ile de büyük bir şöhret kazanmış, bunun yanında Celayirli tahtına da savunduğu Şeyh Ali'nin kardeşi Ahmet'i oturtmayı başarmıştır. Celayirli Ahmet ile Kara Mehmed kızını evlendirerek aralarındaki dostluğu kuvvetlendirmişlerdir. Kara Mehmed, Artuklu hükümdarı Melik İsa'nın kızı ile evlenmek istemiş ancak isteği reddedilmiştir.³⁷⁰ Reddedilen isteği üzerine Mardin'i kuşatmış ve Artuklular'ı mağlup etmiştir. Bu mağlubiyetin üzerine kendisine, Melik İsa'nın kız kardeşi ile evlenmesini teklif etmişlerdir. Böylece bu iki devlet arasında sulh yapılmıştır. Kara Mehmed, kazandığı bu zafer ile Erciş'te şenliklerle karşılanmıştır.³⁷¹ 1388 yılında da Kara Mehmed Celayirlilerin taht mücadelelerinden yararlanmak üzere Tebriz'e yürümüş, Celayirli Şebli'yi, Heşrud muharebesinde öldürerek Tebriz'de Mısır sultanı adına hutbe okutup sikke kestirmiştir. Ancak 1389'da Kara Mehmed, Türkmen beylerinden Hasan ile giriştiği mücadelede³⁷² öldürülmüş ve tahta kardeşi Kara Yusuf geçmiştir.³⁷³

Kara Yusuf eski Türk geleneğine göre Kara lakabı ile anılmıştır ki³⁷⁴ burada renk olan karadan söz edilmediği bilinmektedir. Söz konusu lakabın nedeni gösterdiği cesaret ve mertliktir.³⁷⁵ Karakoyunlu hükümdarları arasında bahadırlığı ve mücadelecı yapısı ile öne çıkan Kara Yusuf, kaynaklarda yiğit, cesur, sözünün eri, cömert, irade sahibi bir kişilik olarak yansıtılmıştır.³⁷⁶ Daha önce İlhanlılar tarafından tahta geçme ve kılıç kuşanma merasimlerinin yapıldığı yazlık başkentleri olan, Van Gölü kuzeyindeki Aladağ'da bulunan Argun Han Sarayı ve Kalesi, şimdi de Karakoyunlu Kara Yusuf

³⁷⁰ Sümer, "Karakoyunlular", s. 434.

³⁷¹ Bekirhan, *Doğu'nun Beyleri Karakoyunlular*, 42.

³⁷² Kara Mehmed'in ölümünde sorumlu olarak Pir Hasan'ın isyan etmesi görülmektedir. Nitekim isyan sebebi bilinmemektedir. Pir Hasan, Bayram Hoca'nın daha önce öldürmüş olduğu Hüseyin Bey'in oğlu olması Kara Mehmed Bey'in Timur'a karşı kazandığı zaferden sonra Karakoyunlu Beyliği'nin başına geçmek istemiş Türkmenler'in önemli bir kısmı buna karşı gelmiştir. Türkmenler Kara Mehmed'in oğlu Mısır Hoca'nın etrafında toplanmış Pir Hasan'la mücadele için Mardin hükümdarından yardım istemiştir. Sümer, "Karakoyunlular", s. 435.

³⁷³ Taşağıl- Kar, *İnsanlığın Serüveni*, 346.

³⁷⁴ Türkçede büyük hükümdar ve kahramanlara "Kara" unvanı verilmiştir. Günümüzde de Kara, etkili ve şiddetli manaları taşımaktadır. İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 3. Basım, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları 1984), 230.

³⁷⁵ Enver Konukçu, *Kara ve Akkoyunluların Yurdunda* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1993), 373

³⁷⁶ Şefaattin Deniz, *Tarih-i Kızılbaşîyye (Kızılbaşlığın tarihi)* nşr. Hasan Asadi (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015), 48.

Bey'in hükümdarlığına şahitlik etmiştir. Devleti meydana getiren on üç Türkmen ve üç Kürt aşireti, Türklerin hükümdarlık alameti olan dokuz tuğu dikerek, Kara Yusuf'a hil'at giydirip, kılıç kuşandırmışlar ve atının eğrine de *beçkem*³⁷⁷ takarak "Bey" ilan etmişlerdir. Kara Yusuf öncelikle, Karakoyunlular arasında devam eden iç savaşı bitirme yönünde mücadeleye girişmiştir. Buna karşılık olarak Pir Kara Hasan da yanına bazı Türkmen aşiretlerini alarak Beylik davası gütmüştür. Bir yılı aşkın süren bu mücadelelerde, iki taraf da çok zayıt vermiş Pir Kara Hasan'ın kuvvetleri bozguna uğramış ve kendisi öldürülmüştür. Bunun sonucunda Karakoyunlular Tebriz'e yeniden hâkim olmuşlardır.³⁷⁸

Kara Yusuf, Sultan Ahmet'in ölümünden sonra Irak-ı Arab üzerine hareket ederek Bağdad'a oğlu Şah Mehmed'i vali tayin etmiştir. Ardından Irak-ı Acemi de tamamen elde etmiştir. Kara Yusuf'un bölgede böyle bir nüfusa sahip olmasını kendileri açısından tehlike olarak gören Gürcü kralı Köstendil, Şirvanşah Şeyh İbrahim ve Şeki hâkimi Ahmet birleşerek Kara Yusuf'a karşı ittifak yapmış ve muharebede ağır bir yenilgi almışlardır. Kara Yusuf bu zaferden sonra, devrin önemli ticaret merkezlerinden olan Sultaniye şehrinin başında bulunan Bistam Bey'in itaatsizliği gerekçesiyle onun bu şehirdeki hakimiyetine son vermiş ve Sultaniye valiliğine oğullarından Cihan Şah'ı getirmiştir. Bu dönem aynı zamanda, Akkoyunlular'ın Karakoyunlu ülkesine sık sık tacizlerde bulunduğu bir dönemdir. Kara Yusuf bu tacizlere son vermek için Akkoyunlu hükümdarı Karayülük Bey üzerine yürümüş ve Mardin Amid arasında meydana gelen çarpışmada Karayülük Bey'i mağlup etmiş (1417) Karayülük, Memlük sultanına sığınmak zorunda kalmıştır. Memlükler'in Karayülük'ü korumasını bahane ederek Kara Yusuf, Ayıntab ve Bire'yi tahrip etmiştir. Mardin'e doğru hareket ettiği sırada, oğlu Pir Budak'ın ölüm haberini alarak Tebriz'e geri dönmüştür. Ömrünün son zamanlarını Çağatay hükümdarı, Akkoyunlular ve Memlük sultanı ile mücadele ederek geçirmiştir.³⁷⁹

1412'de Şahruh Mirza, Timurlu devletini yeniden canlandırmak için Azerbaycan'a ordu göndermiştir.³⁸⁰ Ordusunun yönünü Karakoyunluların bölgesine

³⁷⁷ Beçkem, ipekten veya yaban öküzü kuyruğundan yapılan bir bez olan beçkem alamet anlamına gelmektedir. Bkz. Adem Tutar-İsmail Erdoğan "Divânu Lugâti't-Türk'te Yer Alan Bazı Askeri Kavramlar", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 28/1 (2017), 23.

³⁷⁸ Bekirhan, *Doğu'nun Beyleri Karakoyunlular*, 49.

³⁷⁹ Sümer, *Karakoyunlular*, 104-115.

³⁸⁰ İsmail Aka, "Şahruh'un Kara-Koyunlular Üzerine Seferleri", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 4/1 (1989), 7.

çeviren Şahruh'a Kara Yusuf'tan bir elçi gelerek Sultaniye'nin kendisine bırakılması şartı ile Kara Yusuf'un Timurlulara bağlı kalacağını bildirmiş ancak bu teklifi kabul edilmemiştir (1415).³⁸¹ Şahruh Kazvin ve Sultaniye şehirlerinin iadesini istemekte buna karşılık Azerbaycan, Irak-ı Arab ve Doğu Anadolu'daki yerleri Kara Yusuf'a kabul etmektedir. Kara Yusuf'un mücadelelerle vererek elde ettiği yerleri vermeyi reddetmesi üzerine Şahruh, içerisinde fillerin de bulunduğu 200.000 kişilik büyük ordusu ile harekete geçmiş, Kara Yusuf Şahruh Mirza karşısında güçsüz kalmıştır. Nitekim hastalığı ağırlaşmış ve harekete geçtikten kısa bir zaman sonra Tebriz'in güneydoğusunda Ucan'a yakın bir yerde vefat etmiştir (1420). Ordu dağılmış, askerlerin çoğu Kerkük'te bulunan İskender Bey'e sığınmıştır.³⁸² İskender Bey de bu askerleri kabul etmiş ve onlarla beraber hareket ederek Mardin'i kuşatan Karayülük Osman Bey'e karşı durmuştur. Nusaybin yakınlarında gerçekleşen savaşta onu yenmiş (Nisan 1421) fakat Erzurum-Ağrı arasında Eleşkird Ovası'nda üç gün devam eden savaşta Şahruh'un ordusuna yenilmiştir (30 Temmuz -1 Ağustos 1421). Bu yenilgi sonrasında İskender Mirza yeniden toparlanma çabasına girmiştir. Hükümdarlığının ilk yıllarında Bitlis ve Hakkari'de Şahruh'u tanıyan hakimlerle mücadele etmiş, Ahlat'ı ele geçirememiş ancak Van'ı almıştır (1427). Daha sonra Ermenilerden Makü Kalesi'ni fethetmiştir (1427). Şirvan üzerine akın düzenlemiş, Şahruh'a bağlı bulunan Sultaniye valisini yenmiş ve burayı Kazvin ile Zencak'la beraber topraklarına katmıştır (1428). Bu durum sonucunda Şahruh'un ordusu harekete geçmiş ve iki taraf arasında Selmas yöresinde iki gün devam eden bir karşılaşma gerçekleşmiştir. Şahruh'un ordusu karşısında Karakoyunlular direnememiş ve dağılmıştır (7-8 Eylül 1429). Şahruh, Kara Yusuf'un en küçük oğlu Ebu Said'i Azerbaycan emirliğine getirdiyse de İskender Mirza, onu ortadan kaldırarak bölgeye yeniden hâkim olmuştur.³⁸³

Kara Yusuf'un vefatının ardından bir otorite boşluğunda, bölgede bulunan Türkmen kitesinin varlığından rahatsızlık duyan Şahruh, Karakoyunluları kendine bağlamak istemiştir. Saltanatının erken dönemlerinde Şahruh'a bağlı olan Kara Yusuf'un oğlu İskender Bey, genişleyen hükümlanlık alanını artırmaya odaklanmıştır. 1422'den itibaren Bitlis, Ahlat ve Van gibi önemli bölgelerde idari hakimiyet kurmuştur. Şahruh'un 1427-1428'deki Şirvan seferi dönüşünde, Irak-ı Acem'i yöneten valilerin de desteğiyle

³⁸¹ Taşağıl- Kar, *İnsanlığın Serüveni*, 348.

³⁸² Sümer, "Karakoyunlular", s. 436; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* 60-61.

³⁸³ Sümer, "Karakoyunlular", 436.

bu bölgeyi ele geçirmesi, Karakoyunlulara karşı Şahruh'un saldırı politikasının bir sonucudur. Bu başarısızlık sonrasında İskender Bey, Şahruh'a tabi olmuş ve Şahruh, Karakoyunluların kendisine tabii olmaları kaydıyla Karakoyunlu topraklarını Kara Yusuf'un oğulları arasında paylaşmıştır.³⁸⁴

Karakoyunlu tahtına çıkan Cihan Şah tarafından gerçekleştirilen en önemli sefer, 1440'ta Gürcistan'a düzenlediği seferdir. Bu sefer sonucunda Gürcüleri ağır vergilere bağlayarak dönen Cihan Şah, bir yıl sonra da Tebriz civarında etkili olmaya başlayan Hurufiler üzerine sefer düzenleyerek hepsini bertaraf etmiştir.³⁸⁵ Cihan Şah hükümdar olduktan sonra babası Kara Yusuf döneminde Karakoyunlu toprakları sınırları içerisinde bulunan yerleri, yeniden elde etmek amacıyla olup Bağdad'ın fethedilmesi düşüncesini oldukça cazip bulmuştur. Hazırlıklarını kısa bir süre içinde tamamlamış ve 1445 kışının başında Bağdad'a hareket etmiştir. Onun zamanında, Kara Yusuf dönemindeki sınırlara yeniden ulaşılmıştır.³⁸⁶

Timur'un ölümü sonrasındaki süreçte hem dış tehditler hem de iç meselelerle boğuşan Karakoyunlular, İran coğrafyasında genişlemeye çalışmıştır. Bu amaçla yapılan hamleler Timur mirasının sahiplenilmesi ve Horasan hâkimi olunması çevresinde şekillenmiştir. Horasan'ın fethi Cihan Şah'ın en büyük hedeflerinden biri olmuştur. Bu amaca bağlı olarak Cürcan, Damgan, Nişabur, Meşhed gibi bölgeleri ele geçirmiş, ardından Herat'ı fethetmiştir. Bu esnada oğlu Hasan Ali'nin Tebriz'e doğru ilerlediğini öğrenince Herat'tan ayrılmak zorunda kalmıştır. Cihan Şah, öncelikle oğlu Hasan Ali'nin şehirdeki etkisini azaltmıştır. Hasan Ali, babasına karşı çıkan ve Fars ile Irak'ı kontrol eden kardeşi Pir Budak Bey ile ittifak kurmuştur. Cihan Şah, 1465'te Bağdad'ı ele geçirerek Pir Budak Bey'i öldürtmüş ve diğer oğlunu Makü Kalesi'ne hapsederek gücünü sağlamlaştırmıştır. Ancak, bu eylem, Karakoyunluların iç bütünlüğünü zayıflatmış ve güç kaybına yol açmıştır. Bu arada, Akkoyunluların lideri Uzun Hasan Bey, Karakoyunlulara karşı genişleme politikası güdüyordu. Durumdan haberdar olan Cihan Şah, 1467'de Şirvanşahlar üzerine düzenlediği seferin ardından Akkoyunlulara karşı bir harekât başlatmıştı. Ancak, Uzun Hasan Bey, Karakoyunlu ordusunu karşılamak yerine ani baskınlarla onları tedirgin ve huzursuz etmeye çalışmıştır. Bu baskınlarda zarar gören

³⁸⁴ Taşağıl- Kar, *İnsanlığın Serüveni*, 349.

³⁸⁵ Bekirhan, *Doğu'nun Beyleri Karakoyunlular*, 144.

³⁸⁶ Ebu Bekir Tihriani, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: TTK Yayınları, 2014), 114.

Karakoyunlu ordusu dağılırken, Uzun Hasan Bey, Cihan Şah'ı öldürerek Karakoyunlulara ağır bir darbe vurmuştur (1467).³⁸⁷

Cihan Şah'ın ölümünden sonra oğlu Hasan Ali, hapis tutulduğu Maku Kalesi'nden çıkarılarak hükümdar ilan edilmiştir. Ancak İskender Bey'in oğullarından Hüseyin Ali de Tebriz'de hükümdarlığını ilan ettiği zaman, Cihan Şah'ın hanımı Can Begim, Hüseyin Ali'nin kardeşi olan Kasım Bey'i onun karşısına sürerek onu tasfiye etmiş ve ardından öldürtmüştür. Bu olayın ardından tahta oturan Hasan Ali, Hüseyin'in tüm hazinesine de el koymuştur.³⁸⁸

Hasan Ali tahta geçtikten sonra, başlarda Akkoyunlulara karşı bir sefer düzenlemiş olmasına rağmen, Merend yakınlarında Uzun Hasan Bey liderliğinde gerçekleşen savaşı kaybederek Horasan'a kaçmak zorunda kalmıştır. Ebû Said'den aldığı destekle tekrar saldırıya geçmiş ancak başarılı olamamıştır (1469). Bu yenilgi sonrasında Hemedan'a kaçmaya çalışan Hasan Ali, Akkoyunlu takibinden kaçamayacağını anlayınca intihar etmiştir. Bu olaydan sonra Uzun Hasan Bey'in Kirman ve Bağdad'ı ele geçirmesiyle de Karakoyunlu Devleti tarih sahnesinden silinmiştir.³⁸⁹

4.1.2. Akkoyunlu Devleti (1340-1514)

4.1.2.1. Akkoyunlu Adı ve Menşei, Akkoyunlu Ulusunu Oluşturan Aşiretler

Akkoyunlu Devleti üzerine yapılan modern araştırmalar, birçok konuyu aydınlatmış olsa da hanedanın ismi üzerine kesin bir görüş birliği oluşmamıştır. Akkoyunlular, farklı Türkmen boylarının birleşiminden oluşan bir yapı sergilemekte olup, bu adın kökeni hakkında tarihçiler arasında çeşitli yaklaşımlar mevcuttur.

“Akkoyunlu” isminin kökenine dair temel tartışmalardan biri, kelimenin totemik bir anlam taşıyıp taşımadığıdır. Bazı tarihçiler, Akkoyunluların eski Türk inanç sisteminde koç ya da koyun gibi hayvanları totem olarak benimsediklerini ve bu nedenle adlarını bu şekilde aldıklarını öne sürmektedir. Mükrimin Halil Yinanç ve Osman Turan gibi isimler, Akkoyunluların İslamiyet'i kabul ettikten sonra da bu sembollere bağlı kalmaya devam ettiklerini ve bayraklarında koç figürleri kullandıklarını belirtmişlerdir.

³⁸⁷ Taşağıl- Kar, *İnsanlığın Serüveni*, 350.

³⁸⁸ İlhan Erdem-Mustafa Uyar, “Karakoyunlular: Tarih Sahnesine Çıkışları ve Kökenleri,” *Türkler*, C. 6 (2002), 868.

³⁸⁹ Taşağıl- Kar, *İnsanlığın Serüveni*, 351.

Ancak bu görüş, Türk kültüründe eti yenilen hayvanların totem olarak benimsenmediği ilkesine aykırı olduğu gerekçesiyle bazı araştırmacılar tarafından reddedilmektedir.³⁹⁰ Buna karşılık başka bir görüş, Akkoyunluların konar-göçer yapısı göz önüne alınarak, bu ismin hayvan sürülerinin rengine göre verilmiş olabileceğini savunmaktadır. Bu yaklaşımı benimseyenler, totem hayvanların etinin yenilmemesini bu görüşe destek olarak sunmaktadır.³⁹¹ Bir diğer yaklaşım ise, ismin coğrafi dağılımla ilişkili olduğunu ileri sürer. Özellikle Azerbaycanlı tarihçiler, Anadolu'nun güneyine yerleşen Türkmen boylarına "Akkoyunlu", kuzeyine yerleşenlere ise "Karakoyunlu" adlarının verildiğini savunmaktadır.³⁹²

Sonuç olarak, "Akkoyunlu" isminin kökeni üzerine yapılan yorumlar, tarihçilerin farklı disiplinler yaklaşımlarına göre çeşitlilik göstermektedir. Totemcilik, coğrafi yerleşim ve sosyo-kültürel yapı gibi unsurlar etrafında şekillenen bu görüşler arasında kesin bir fikir birliği sağlanamamıştır. Bu durum, aynen Karakoyunlu adının menşesinde olduğu gibi Akkoyunlu adının tarihî kökeninin hâlâ tartışmaya açık bir mesele olduğunu ortaya koymaktadır.

Akkoyunlular, Oğuzların Bayındır boyuna mensup olan Türkmenlerden oluşan bir devlettir. Tarihlerinin Karakoyunlular gibi eski olduğu düşünülmektedir. Tam olarak Anadolu'ya ne zaman geldikleri bilinmemekte birlikte XII. yüzyılda Moğol istilasından kaçarak Azerbaycan'dan geldikleri düşünülmektedir. XIV. yüzyılın sonlarında Azerbaycan, Diyarbakır ve Harput arasındaki coğrafyada varlıklarını sürdürmüşlerdir ancak istikrarlı ve düzenli bir devlet olarak Uzun Hasan döneminde kurulmuştur.³⁹³

XIV. yüzyılın ortalarında güçlü bir toplumsal ve siyasi organizasyon haline gelen Bayındır oymağı, Türkmenlerden müteşekkil diğer oymakları da etrafında toplamış ve böylece Akkoyunlu Devleti kurulmuştur. Yüz elli yıla varan devlet olarak varlığını devam ettirme süresinde oluşturduğu siyasi gelenek, kendisinden sonraki devletler için de bir temel teşkil etmiştir.³⁹⁴

³⁹⁰ Yinanç, "Akkoyunlular", 253; Osman Turan, *Oniki Hayvanlı Türk Takvimi* (İstanbul: Ötüken Yay., 2004), 85.

³⁹¹ Sümer, *Karakoyunlular*, 13.

³⁹² Tofiq Hümbət oğlu Nəcəfli, *Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu Dövlətlərinin Tarixi Müasir Türk Tarixşünaslığında* (Bakı: Çarşıoğlu, 2000), 16.

³⁹³ Erol Güngör, *Tarihte Türkler* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997), 147.

³⁹⁴ Hamidreza Sohrabiabad, "Akkoyunluların Mezhepsel Eğilimleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 18 (2018), 203.

XIV. yüzyılın ortalarında başlayan ve XVI. yüzyıla dek devam eden Akkoyunlu Devleti maddi-manevi birçok kültürü kendisinden sonraya miras bırakmıştır. Bu çerçevede Safevî ve Osmanlı gibi devletler Akkoyunlulardan aldıkları onlardan aldığı kimi idarecilik geleneğini yüzyıllarca sürdürmüşlerdir. Örneğin Akkoyunlulardan Osmanlı Devleti'ne ilhak olan bölgelerde Akkoyunlu kanunları uygulanmaya devam edilmiştir.³⁹⁵

Akkoyunlular, Doğu ve Güney Anadolu'nun büyük bir kısmını kontrol altına almışlardır. Ancak Akkoyunluların Karakoyunluların siyasi etkinliklerine son verip onların topraklarını ele geçirmesiyle birlikte, önemli miktarda Akkoyunlu Türkü de İran'a göç etmiştir. Bu göçlerin bir kısmı, Safevî hanedanlığına bağlı olanlar veya onların hizmetinde bulunmak isteyen Türk boylarının hareketine neden olmuştur. Bu durum, Akkoyunlu Türklerinin, artan siyasi baskılar veya yeni fırsatlar arayışıyla İran'a yönelmelerine yol açmıştır.³⁹⁶

Diyarbakır bölgesi Akkoyunlu devletinin temellerinin atıldığı bölge olup hiyerarşik olarak ön Kızılbaş-Alevî inanç sisteminde en önemli statüde yer alan Mürşit Ocağı Ağuiçen ve Dede Kargın ocaklarının mihmandarlığıdır. Bunun yanında Anadolu coğrafyasında bugüne dek tespit edilen şecerelede Diyarbakır koluna ait Ağuiçen Ocağı, Şarabî Köyü konusu da Kızılbaş Alevi sisteminin bölgede oldukça eski bir tarihe uzandığının ve bölgede yer alan Türkmenler üzerinde etkili olduğunun göstergesi olarak kabul edilmektedir.³⁹⁷

Karakoyunlularda olduğu gibi Akkoyunlular da aşiretlerden (boylardan) meydana gelmiştir. Karakoyunlular ile Akkoyunlular aslında birçok ortak aşirete sahiptir. Alpavut, Avşarlar Avşarlar (Afşarlar), Baharlu, Çekirlü (Cakırlu), Çepniler, Sa'dlu gibi aşiretlerden oluşmuş bir yapıya sahiptir.³⁹⁸

³⁹⁵ Ömer Lütfi Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi (Toplu Eserler 1)* (İstanbul: Gözleme Yayınları, 1980), 546.

³⁹⁶ Şerafeddin Han, *Şerefname*, Çev. Rıza Katı - Vedii İlmen, C.5 (İstanbul: Yaba Yay., 2010) 30; Sümer, *Oğuzlar*, 8;

³⁹⁷ Bülent Akın, "Dede Garkın Ocağı'nın Diyarbakır Kolu ve Diyarbakır Kolundan Alınan İki Yeni Belge Üzerine Tarihi ve Edebî Bir İnceleme", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 77 (2016), 15; Bülent Akın, "Alevi Ocakları ile İlgili Tespit Edilebilen En Eski Tarihli Belge: Ağuiçen Ocağı Şeceresi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 70 (2014), 40-41

³⁹⁸ Woods, "Akkoyunlu Devletini Meydana Getiren Aşiretler", 243.

4.1.2.2. Akkoyunlular Dönemi'nde Siyasi Gelişmeler

Akkoyunluların Anadolu'ya geliş süreci hakkında farklı tarihçilerin ortaya attığı çeşitli teoriler bulunmaktadır. Örneğin, Woods, “Akkoyunluların, Diyarbakır ve çevresine, muhtemelen XIII. yüzyılda Moğol istilasının neden olduğu büyük göçlerin bir parçası olarak geldiklerini” savunmaktadır. Diğer yandan Zeki Velidi Togan ise, “Akkoyunluların bir kısmının Azerbaycan'da daha eski zamanlardan kalmış olabileceklerini, asıl kitlenin ise İlhanlılar döneminde Türkistan'dan Anadolu'ya göç ettiklerini” belirtmektedir. Her iki görüş de Akkoyunluların Anadolu'ya geliş sürecini farklı bir açıdan ele almaktadır ve konu üzerindeki tartışmalar devam etmektedir.³⁹⁹

Akkoyunluların tarih sahnesine çıkışı, Tur Ali Bey'in komutasında 1347/1348 yıllarında gerçekleşen akınlardır.⁴⁰⁰ Moğolların Anadolu'dan ayrılmaları ile Diyarbakır çevresinde bulunan Akkoyunlu Türkmenleri daha rahat hareket edebilir hale gelmişlerdir. Tur Ali Bey bölgedeki gücünü artırabilmek amacıyla Artuklular ile ittifak yapmıştır (1340). Bu sırada Bayburt hâkimi olan Mahmud Bey, Erzincan hâkimi Ahi Ayna Bey ile birlikte Trabzon Rum İmparatorluğu topraklarına akınlar düzenlemekteydi. 1348 yılında Trabzon'a yapılan akınlar başarılı olmasa da Trabzon Rum İmparatoru III. Aleksios'u tedirgin etmiş ve İmparator Akkoyunlu Türkmenlerinin akınlarına son vermek için Tur Ali Bey ile akrabalık bağı kurmak istemiş ve kızını Tur Ali Bey'in oğlu Kutluk Bey ile evlendirmiştir. Akkoyunlu ve Artuklu ittifakı ile Akkoyunluların Diyarbakır çevresinde etkinlik alanı genişlemiş, birçok aşiret de Akkoyunlu idaresine girmiştir. Bu sayede Akkoyunlular, birçok aşiretten müteşekkil bir federasyon halini almıştır.⁴⁰¹ Tur Ali'nin ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, III. Alexios ile ittifak kurduğu 1352-1353 yılları ile Trabzonluların veba salgını nedeniyle Kutlu ve Maria'ya resmi ziyaretlerini ertelemek zorunda kaldıkları 1363-1364 yılları arasına denk düştüğü düşünülebilir.⁴⁰² Onun ölümünün ardından Akkoyunluların başına Kutlu Bey geçmiştir.

Kutlu Bey döneminde (1360-1389) Akkoyunluların komşusu Karakoyunlular oldukça güçlenmiş durumdaydı. Musul'dan Erzurum'a kadar ulaşan bir coğrafya

³⁹⁹ Zekiye Tunç, “Akkoyunlular Döneminde Harput”, *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Geçmişten Geleceğe Harput Sempozyumu*, Elazığ, 23-25 Mayıs 2013, 570.

⁴⁰⁰ İlhan Erdem-Kazım Paydaş, *Ak-Koyunlu Devleti Tarihi* Ankara: Birleşik Yayınevi, 2007), 61; Sümer, “Akkoyunlular”, 270.

⁴⁰¹ Taşağıl- Kar, *İnsanlığın Serüveni*, 352

⁴⁰² Woods, *Akkoyunlular*, 75

Karakoyunlu idaresi altındaydı. Bu sırada Eretna emirlerinden Mutahharten, Erzincan ve Bayburt'u ele geçirmişti. Kutlu Bey, Eretnalılarla iş birliği yaparak hâkimiyet sahasını Erzincan-Bayburt hattının güneyine yaymaya çalışmıştır. Böylece Palu ve Ergani'ye hâkim olmuştur. 1389'da Kutlu Bey'in ölümü ile Pir Ahmet Bey Akkoyunlu tahtına oturmuştur.⁴⁰³ Pir Ahmed'in tahta geçişi sonrasında ortaya çıkan politik gelişmeler, dönemin dengelerini etkileyen önemli bir süreçtir. Akkoyunlu liderliği altında Kadı Burhaneddin'e verilen tavizler, Mutahharten tarafından tepkiyle karşılanmış ve Akkoyunlular ile olan anlaşmanın bozulmasıyla birlikte Mutahharten, Akkoyunlular konfederasyona saldırılmıştır. Bu çatışmaların sonucunda Mutahharten lehine bir dizi zafer elde edilmiştir. Pir Ahmed, bu durum karşısında siyasi sığınma için Sultan Burhaneddin'e başvurmak zorunda kalmış ve Akkoyunlular, yeni bir otoritenin hizmetine girmek suretiyle önceki bağlılık ilişkilerini değiştirmiştir. Ancak Pir Ahmed'in yeni efendisi aleyhine yaptığı entrikalar ve yaşanan askeri başarısızlıklar, Akkoyunlular arasında hoşnutsuzluğa neden olmuştur. Bu durum, Pir Ahmed'in liderliğine karşı yürütülen muhalefetin ilk nüvelerini oluşturarak dönemin politik dinamiklerinde önemli bir rol oynamıştır.⁴⁰⁴

Karayülük Osman Bey, Kadı Burhaneddin'e bağlılık bildirmiş ancak bir süre sonra araları açılmıştır. Kadı Burhaneddin, iki taraf arasında Sivas Karabel mevkiinde gerçekleşen mücadelede öldürülmüştür. Bu zafer, Karayülük Osman Bey'e büyük bir saygınlık sağlamıştır.⁴⁰⁵ Karayülük Osman Bey, Sivas'ı ele geçirmek üzere şehri kuşatmış, yeni hükümdar olan Alâeddin Ali Çelebi'nin Osmanlı desteği sağladığı düzenli ordu karşısında başarısız olmuştur. Ardından Emir Muhattarten ile beraber giderek Timur'a bağlılığını bildirmiştir. Ankara Savaşı'ndaki hizmetleri sebebiyle Osman Bey'e Timur tarafından emirlik menşuru verilmiş ve böylece Akkoyunlu Devleti'ni kurma olanağı bulmuştur. Kısa bir zaman içerisinde Kemah, Urfa, Mardin, Erzincan ve Harput'u alarak güçlenmiştir.⁴⁰⁶

Karayülük Osman Bey döneminde Akkoyunlular, Erzincan ve Mardin hattında çeşitli fetihler yapmış, 1430 yılına dek Harput, Erzincan, Mardin gibi Fırat ve Dicle

⁴⁰³ Taşağıl-Kar, *İnsanlığın Serüveni*, 352-353.

⁴⁰⁴ Woods, *Akkoyunlular*, 78

⁴⁰⁵ *Kitabi Diyarbekriyye*, 41; Woods, *Akkoyunlular*, 42

⁴⁰⁶ Şerefüddin Ali Yezdi, *Zafernâme*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2012), 371-372.

hattında önem taşıyan kentleri almışlardır.⁴⁰⁷ Akkoyunlu hanedan üyeleri her ne kadar taht mücadeleleri ile uğraşmış iseler de Doğu Anadolu'da hâkimiyet sahalarını genişleterek Karakoyunlularla mücadele etmişlerdir.⁴⁰⁸ Karayülük Osman Bey, 1421/24 yılında gerçekleşen Eleşkird Savaşı'nda Şahruh Mirza'nın yanında yer almış⁴⁰⁹, Salmas Savaşı'nda da Karakoyunlulara karşı savaşmıştır.⁴¹⁰ Karayülük Osman Bey, Timurlular ile kurduğu ittifakın ardından Çağataylılar karşısında Karakoyunlularla mücadelede yer almıştır. Şahruh'un 1421 ve 1429 yıllarında Karakoyunlularla yaptığı iki savaşa da ordusuyla birlikte iştirak etmiştir. Şahruh'un 1435'te Karakoyunlu İskender Bey'e düzenlediği sefere katılan Karayülük Osman Bey, Erzurum önlerindeki muharebede ağır yaralanmış, kısa bir süre sonra Erzurum'da vefat etmiştir.⁴¹¹

Karayülük Osman Bey'in otuz yılı aşan hükümdarlığı iki döneme ayrılabilir. İlk dönem, 1403 ile 1420 arasındaki süreyi kapsar. Bu dönemde, rakip Karakoyunlu konfederasyonunun lideri Kara Yusuf'un sürekli baskılarına rağmen Akkoyunlular, Diyarbakır ve Diyar-ı Mudar'ın⁴¹² büyük bir kısmını ele geçirmişlerdir. Ancak, Kara Yusuf'un 1420'de Şahruh Mirza'ya karşı savaşırken ölmesi üzerine Kara Osman Bey, Akkoyunlular için bir fetih ve genişleme dönemini başlatmıştır. Kara Yusuf'un oğlu ve varisi olan İskender Bey (1420-1438), bu dönemde Karakoyunlularla savaşarak, 1429'da Erzincan'ı ve 1434'te Erzurum'u ele geçirmiş bu şekilde de beyliğini Orta Anadolu'nun doğusunda sağlamlaştırmıştır. Ancak, İskender'in 1435 yılında aldığı yaralar sonucu ölmesi, Akkoyunlular arasında iç çatışmaları tetiklemiştir. Bu çatışmalar, Kara Osman'ın torunu Uzun Hasan'ın 1457'de Dicle Nehri üzerindeki savaşta kardeşi Cihangir'i yenene kadar devam etmiştir.⁴¹³ Akkoyunlulara bir devlet statüsü kazandıran Karayülük Osman

⁴⁰⁷ İlhan Erdem, "Ak-koyunlu ve Kara-koyunlu Ordularına Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, 24/37 (2005), 65.

⁴⁰⁸ Tunç, "Akkoyunlular Döneminde Harput", 573.

⁴⁰⁹ İsmail Aka, *Mirza Şahruh ve Zamani* (Ankara: 1994, TTK Yayınları), 124.

⁴¹⁰ Aka, *Mirza Şahruh ve Zamani*, 150.

⁴¹¹ Taşağıl- Kar, *İnsanlığın Serüveni*, 354.

⁴¹² Orta Çağ'da el-Cezire adıyla anılan coğrafi bölgenin merkezi kısmını Harran çevresi, yani Diyar-ı Mudar bölgesi oluşturuyordu. Müslüman coğrafyacılar, Batı literatüründe "Mezopotamya", yerli Süryani kaynaklarda ise "Beyt Nahrain" (İki Nehir Arası) olarak geçen bu alanı "el-Cezire" şeklinde adlandırmışlardır. Bu isimlendirme, bölgenin doğudan Dicle, batıdan ise Fırat nehirleriyle çevrili olmasından kaynaklanmaktadır; zira "el-Cezire" kelimesi Arapça'da "ada" anlamına gelir. Orta Çağ Arap coğrafya geleneğinde bu bölge, burada yerleşmiş olan Arap kabilelerine atfen üç alt bölgeye ayrılmıştır: Diyar-ı Mudar (Mudar kabilesinin yurdu), Diyar-ı Rabia (Rabia kabilesinin yurdu) ve Diyar-ı Bekr (Bekr kabilesinin yurdu). Ahmet Aslan, "İslami Fetihden Emevî Döneminin Sonuna Kadar Diyâr-I Mudar (Harran Bölgesi)'da Arap Edebiyatı Çevresi", *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, 22/1, (2013), 2.

⁴¹³ Woods, *Akkoyunlular*, 84-85.

Bey, (1402-1435), 1423'te vefat edince, Akkoyunlu şehzadeleri arasındaki kavgalar artmış, Osman Bey'in torunu Uzun Hasan Bey (1453-1478) 1453'te bu taht kavgalarından galip gelerek Akkoyunlu Devleti'nin başına geçmiştir.⁴¹⁴

Tahta geçmiş olsa da Uzun Hasan Bey ile kardeşleri Cihangir ve Üveys ile arasındaki mücadele devam etmiş Cihangir uzun bir süre boyunca Hasan Bey'i tanımamıştır. Kardeşler arasında uzun süre devam eden mücadeleler sonucunda 1457 yılında Uzun Hasan'ın Karakoyunluları yenmesi ile Cihangir kendisini tanımıştır. Bunun sonrasında Uzun Hasan'ın mevkiini daha da sağlamlaştırmıştır.⁴¹⁵

Uzun Hasan'ın otuz yılı aşkın süre devam eden hükümdarlık döneminde Akkoyunlular mükemmel bir teşkilata sahip bir devlet inşa etmiştir. Kardeşleri Cihangir ve Üveys Beylerin muhalefetlerini ortadan kaldırdıktan sonra Dulkadir ve Gürcistan seferlerini başarı ile tamamlamış, 1449-1458 yılları içinde Trabzon İmparatoru olan IV. Yuannis'in kızını alarak bağlarını güçlendirmiştir. Akkoyunlularla Osmanlılar arasındaki ilişkilerin gerginleşmesinin en temel gerekçeleri şunlar olmuştur: Uzun Hasan'ın doğuda güçlenmesi; Venedikliler ile diğer devletler taraflarından Akkoyunluların Osmanlılar'a karşı kışkırtılması; Candaroğullarından Kızıl Ahmed'i ve Karaman beylerini himaye etmeleri. Sinop ve Kastamonu'daki Candaroğulları hakimiyetini ortadan kaldıran Osmanlı Padişahı II. Mehmed, Trabzon üzerine yürüdüğü zaman Uzun Hasan, gerektiğinde destek olacağı Trabzon İmparatorluğu'nun yanında olmaya hazırlanmış ancak ise de Osmanlı Gedik Ahmed Paşa'nın ilk kuvvetlerinin mağlup etmesiyle 1461 yılında Osmanlılar Trabzon'u fethetmiş ve imparatorluğa son vermiştir.⁴¹⁶

Osmanlılar Trabzon'un fethi ile ilgilenirken Uzun Hasan Gürcistan'a sefer düzenlemiş (1462), sefer dönüşü de Eyyubi Devleti'ne son vererek Hısn-ı Keyfa'yı ele geçirmiştir. Şehrin alınması bu Akkoyunluların bölgeye ulaşan ticaret yollarına da hâkim olmuştur. Aynı zamanda bölge Türkmen aşiretlerinin yaylak ve kışlak göç güzergâhı üzerinde yer aldığı için Akkoyunlular bu aşiretlerden hem ekonomik hem de askeri olarak faydalanabilmiştir.⁴¹⁷

⁴¹⁴ Remzi Kılıç, "Fatih Devri (1451-1481) Osmanlı-Akkoyunlu İlişkileri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14, (2003), 97.

⁴¹⁵ Faruk Sümer, "Uzun Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42/261.

⁴¹⁶ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, 101.

⁴¹⁷ Taşağıl- Kar, *İnsanlığın Serüveni*, 356.

Tüm bu gelişmeler Osmanlılar tarafından endişe ile takip edilmektedir. Uzun Hasan'ın faaliyetleri ve sürdürdüğü siyaset Osmanlı ile olan gerginliği artırmıştır. Özellikle Uzun Hasan'ın Karamanoğulları'nın iç meselelerine dâhil olması, Osmanlıların Trabzon'u fethetme girişimlerine engel olmak istemesi, Osmanlı hâkimiyetindeki topraklara zaman zaman akınlar yapması ve Venedik ile Osmanlı karşıtı ittifak kurması sonucunda taraflar arasında savaş kaçınılmaz hale gelmiştir.⁴¹⁸ II. Mehmed ve baş veziri olan Mahmud Paşa'nın Akkoyunlu sınırına keşif akını düzenlemesinin ardından Osmanlı kuvvetlerine Has Murad Paşa ve Davud Paşa komutasındaki Rumeli ve Anadolu orduları ile Şehzade Mustafa ve Şehzade Bayezid komutasındaki kuvvetler de dâhil olmuştur. Akkoyunlular ise Erzincan'da Osmanlıları karşılamak için konuşlanmışlardır. Kaynaklarda orduların sayısı bakımından birbirinden farklı ifadeler bulunsa da Osmanlı ordusunun sayıca üstün olduğu bilinmektedir.⁴¹⁹ Osmanlı tarihinde Otlukbeli Meydan Muharebesi olarak geçen bu karşılaşmada Osmanlılar büyük bir zafer elde etmişlerdir.⁴²⁰ Bu Otlukbeli'nde aldığı bu mağlubiyetle Uzun Hasan yenilmezliği sona ererek, Türkmenlerin gösterdiği saygınlığı kaybetmiştir.⁴²¹

1478 yılında Tebriz'de Uzun Hasan Bey'in vefatının ardından şehzadeleri arasında taht mücadelesi başlamıştır.⁴²² Sultan Halil, Maksud Bey, Yakub Bey Yusuf Bahadır ve Seyid Mirza adında beş oğlu olan Uzun Hasan vefatından sonra halefini Yakub Bey olarak belirlese de Sultan Halil Mirza tahta geçmiştir. İlk icraatı kardeşi Maksud Mirza'yı zehirleyerek öldürtmek ⁴²³ olan Sultan Halil Mirza daha sonra da diğer kardeşlerini ve annesi Selçukşah Begüm'ü Tebriz'den uzaklaştırıp merkezi otoritesini korumaya çalışmıştır. Bu icraatlarına karşılık çıkan isyan bertaraf edilmiş olsa da kardeşi İbrahim Mirza da ayaklanmıştır. Sekiz ay boyunca kargaşa devam etmiş, annesinin Yakub Mirza'ya tahta geçmesi yönünde destek vermesi ve beylerin de Yakub Mirza'yı desteklemesi Sultan Halil Mirza'yı müşkül durumda bırakmıştır. Hoy'da 1478'de gerçekleşen savaşta Sultan Halil Mirza öldürülmüştür.⁴²⁴

⁴¹⁸ Taşağıl- Kar, *İnsanlığın Serüveni*, 357.

⁴¹⁹ Woods, *Akkoyunlular*, 196.

⁴²⁰ Erhan Afyoncu, *Sorularla Osmanlı İmparatorluğu* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2010), 141.

⁴²¹ Sümer, "Akkoyunlular", 272

⁴²² Taşağıl- Kar, *İnsanlığın Serüveni*, 357.

⁴²³ Derya Örs, *Fazlullah b. Ruzbihan-i Huncî ve Tarih-i Âlem-aray-i Emini'si*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 59.

⁴²⁴ Hoca Sadeddin Efendi, *Tacü't-Tevarih* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 333

Sultan Halil Mirza'nın ölmesi ile Akkoyunlu tahtına geçen Yakub Bey (1478-1490) Irak, Azerbaycan ve Diyarbakır bölgelerinde mevcut olan kargaşayı sonlandırmış, çevresinde ilim ehlini toplamaya başlamıştır. Akkoyunlular coğrafyasında büyük bir nüfuz kazanan Safevîye tarikatı şeyhi Haydar'ı öldürtüp, karısını ve çocuklarını da İstahr kalesine hapsedirmiştir. Akkoyunluların iç meseleleri sebebiyle bu durumu kullanmak isteyen Memlüklerin üzerine bir ordu göndermiş ve onları bozguna uğratmıştır (1481). Gürcistan'a bir sefer düzenlemiş ve başarılı olmuştur. İç karışıklıkları önemli düzeyde yok eden Yakub Bey, bir salgın hastalık sonucunda vefat etmiş ve böylece yeniden taht kavgaları başlamıştır. Akkoyunlu iktidarını ele geçirmek isteyen Türkmen beyleri kendi aralarında çatışmaya başlamış, önemli aşiretler arasında yer alan Kaçarlar, Musullular, Bicanlılar ve Pürnekler bu durumu hızlandırmıştır. Bu gelişmeler, aşiretlerin Akkoyunlulardan bağımsız hareket etmeye başlaması ile sonuçlanmıştır.⁴²⁵

1490 yılında Baysungur Mirza Akkoyunlu Devleti'nin başına geçmiştir.⁴²⁶ Baysungur Mirza, yaşı küçük olduğu için idareyi Sufi Halil Bey elinde tutmuş ancak onun sert yönetimi diğer beylerin bu durumu kabul etmemesine neden olmuştur. Bu durum üzerine Türkmen Beyleri Alıncak Kalesi'nde esir tutulan Rüstem Bey'i Baysungur Mirza'ya karşı kaleden çıkarmıştır (1492). Baysungur, Rüstem Bey'e direnemeyerek Şirvan Şah'a sığınmıştır.⁴²⁷ Baysungur'dan sonra Akkoyunlu tahtına geçen Rüstem Bey'in (1492-1497) de yaşının küçük olması nedeniyle yönetimde Ayba Sultan (İbrahim Mirza) etkili olmuştur. Bu dönemde yönetimden memnun olmayan aşiret liderlerinin bazıları Uğurlu Mehmed Mirza'nın oğlu Göde Ahmed Mirza'yı tahta geçirmek istemiştir. 1496 yılında Göde Ahmed Mirza tahta geçmiş, güçlü bir merkezi yapı kurma çabası içine girmiş ancak bunda başarılı olamamıştır. Merkezi otoritenin güçlenmesini istemeyen bazı mevki sahibi beyler isyan çıkarmıştır. Bu durumu öğrenen Ahmed Mirza onları karşılamak istemiş, ordusu sayıca fazla olmasına rağmen bu karşılaşmada vefat etmiştir.⁴²⁸ Göde Ahmed Mirza'nın vefatından sonra hem taht mücadeleleri hem de isyanlar artmış, 1501'de Safevî Devleti'nin başındaki Şah İsmail bu karışıklıktan en iyi şekilde yararlanarak Akkoyunlu Devletine vermiştir.⁴²⁹

⁴²⁵ Taşağıl- Kar, *İnsanlığın Serüveni*, 357, 358.

⁴²⁶ *Tacü't-Tevarih*, 336.

⁴²⁷ *Tacü't-Tevarih*, 338; Taşağıl- Kar, *İnsanlığın Serüveni*, 357.

⁴²⁸ *Tacü't-Tevarih*, 342.

⁴²⁹ Taşağıl- Kar, *İnsanlığın Serüveni*, 359.

4.2. KARAKOYUNLU VE AKKOYUNLULAR DÖNEMİ'NDE İRAN COĞRAFYASINDA ŞİİLİĞİN DURUMU

4.2.1. Karakoyunlu Dönemi'nde Şia Mezhebi

Karakoyunlu hanedanının mezhebi kimliği üzerine yapılacak olan değerlendirmeler, tarihsel ve ideolojik katmanlarıyla birlikte ele alınmalıdır. Literatürde Karakoyunluların mezhebî yönelimi hususunda farklı yaklaşımlar bulunsa da çeşitli birincil ve ikincil kaynaklar, özellikle XV. yüzyıl itibarıyla hanedanın Şîî kimliğe belirgin bir şekilde yöneldiğini ortaya koymaktadır. Bu konuda en dikkat çekici değerlendirmelerden biri Nurullah Şüsterî'ye aittir. Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn* adlı eserinde Karakoyunluları açıkça Şîî bir hanedan olarak tanımlamaktadır. İddiasını Karakoyunlu hükümdarlarından Kara İskender Bey'in (hük. 1420–1438) kızlarına ait yüzüklerde bulunan Şîî yazıtlarla ve Cihan Şah'ın oğlu Mirza Pir Budak'ın yüzüğündeki benzer motiflerle desteklemektedir.⁴³⁰ Ayrıca hanedan içerisindeki bazı kadınların mezhebi aidiyetleri de dikkat çekicidir. Özellikle Cihan Şah'ın eşi Can Begüm Hatun, Şüsterî tarafından Şîîliğiyle bilinen nadir kadın siyasal şahsiyetlerden biri olarak tanımlanmıştır.⁴³¹ Can Begüm Hatun'un emriyle 1465 yılında Tebriz'de inşa ettirilen Mavi (Kabud) Camii, mimarisinde ve süslemelerinde İmam Ali ve Ehl-i Beyt'in isimlerini barındırması açısından mezhebî kimliğin kamusal alandaki bir yansıması olarak değerlendirilebilir.⁴³² Şüsterî ayrıca Karakoyunluların Şîîliğe olan bağlılıklarına rağmen sürekli savaş hâlinde olmaları sebebiyle bu inancı yaymak gibi sistematik bir faaliyete girişemediklerini ifade etmektedir.

Karakoyunluların Şîî kimliğine yönelik araştırmalar sadece Şüsterî ile sınırlı kalmamıştır; XIV. yüzyıl sonları ve XV. yüzyıl başlarına ait bir diğer kaynak olan Mahmud ibn Abdullah İbn Nişaburî, *Türkmenlerin Tarihi* adlı eserinde hanedanın tamamını Şîî inancına mensup olarak tanımlamıştır. Ona göre Karakoyunluların Timur ve müttefikleriyle yaptıkları savaşlar da esasen bu mezhebî ayrılığın bir tezahürüdür.⁴³³ Ayrıca Mısır merkezli XV. yüzyıl tarihçisi Sakhavî, *al-Daw'al-lâmi* adlı biyografik

⁴³⁰ Allame Gazi Nurullah Şüsterî, *Mecâlis'ül-Mü'minin*, (Tahran: Çaphane-i İslamî, 1388 H/ 2009 M)

⁴³¹ Şüsterî, *Mecâlis'ül-Mü'minin*, 75.

⁴³² Şüsterî'den akt. (Seyyed Masoud Shahmoradi, Mostafa Pir Moradian, Asghar Montazerolghaem, "Kara Koyunlu Hanedanlığı'nın Dini: Bir Analiz", *Asya Kültürü ve Tarihi*; 5/2 (2013), 98.

⁴³³ Mahmud B. Abdullah-ı Nişaburî, *Târîh-i Türkmâniye (Kara-Koyunlu Devleti Tarihi, Çev. Ahmet Özturhan-Ahmet Korkmaz, İstanbul: Divan Yay., 2024), 18.*

eserinde Cihan Şah'ın oğlu Pir Budak'ı, “uzlaşmaz bir Şîî” olarak tanımlamaktadır. Daha geç dönem kaynakları da bu mezhebi kimliğin sürdürüldüğünü göstermektedir. XVII. yüzyıla ait anonim bir eser olan *Târîh-i Sulţân Muḥammed Kuţb Şâh* ile XIX. yüzyıl tarihçilerinden Han Zaman Han'ın *Târîh-i Âşaf Hâjiyân* adlı çalışmaları, Karakoyunluların Hindistan'daki torunları olan Kutup Şahların, henüz Hindistan'a yerleşmeden önce Şîî mezhebine mensup olduklarını açıkça ifade etmektedirler.⁴³⁴

Özellikle Karakoyunluların Şîîliğine dair tarihî kaynaklarda yer alan pek çok anlatıya rastlamak mümkündür. Bu anlatılar temelde iki kategoriye ayrılabilir: İlki, Karakoyunluların Şîî inancına doğrudan atıfta bulunan ve mezhebi aidiyetlerini net bir şekilde dile getiren kayıtlar; diğeri ise Şîîlikle ilgili doğrudan bir ifade içermemekle birlikte, dolaylı anlatım ve ima yoluyla bu bağlantıyı kuran rivayetlerdir. Özellikle ikinci türdeki anlatılarda, Sünnî tarihçilerin üslubu ve söylemi dikkate alınmalıdır. Bazı Sünnî müellifler Karakoyunlu yöneticileri hakkında çeşitli bilgiler aktarmış; her ne kadar açıkça “Şîî” tanımını kullanmamış olsalar da rivayetlerinde kullanılan dil, olayların anlatım biçimi ve yer verdikleri ayrıntılar, onların mezhebi bakış açılarını yansıtmakta ve dolaylı olarak Kara Koyunluların Şîî eğilimlerini açığa çıkarmaktadır.⁴³⁵

Karakoyunluların dönem kaynaklarında “müfrit Şîî” ve hatta Bâtînî olarak tanımlandıkları da görülmektedir. Uzunçarşılı bu durumu, özellikle dönemin Sünnî devletleri olan Akkoyunlular ve Memlükler ile Karakoyunlular arasındaki mezhep temelli gerilimlerin bir parçası olarak değerlendirmektedir. Ona göre Karakoyunlular, Bâtînî eğilimlerine rağmen zahirî dini sembollerini koruma yönünde bir hassasiyet sergilemişler; paralarında kelime-i şهادet ve Dört Halife (Çihâr-yâr) isimlerini kullanmaya devam etmişlerdir.⁴³⁶ Bu değerlendirmeye ek olarak modern tarih yazımı içinde Karakoyunluların Şîîliğe olan bağlılıkları hususunda daha temkinli yorumlar da mevcuttur. Golden'a göre, Karakoyunluların –özellikle Cihan Şah döneminde– Şîîliğe “mutaassıp” bir şekilde bağlı olduklarına dair iddialar söz konusudur. Golden, Karakoyunluların mezhebî çizgisini, ılımlı Şîî eğilimli bir karakter olarak

⁴³⁴ Akt. Shahmoradi vd., “Kara Koyunlu Hanedanlığı'nın Dini: Bir Analiz”, 98.

⁴³⁵ Shahmorad vd., “Kara Koyunlu Hanedanlığı'nın Dini: Bir Analiz”, 97-98.

⁴³⁶ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, 186.

yorumlamaktadır. Ona göre bu mezhebî yönelimler sadece dinî bağlılıkla açıklanamaz; aynı zamanda söz konusu eğilimler siyasi bir araç olarak da kullanılmıştır.⁴³⁷

Bir başka görüşte yine Karakoyunlularda Şia'ya bağlılığın katı düzeyde olmadığı ifade edilmektedir. Hatta buna göre aşırıya giden Karakoyunlular değil Akkoyunlulardır ve taraflar arasındaki çatışmaların sebeplerinden biri de bu durumdur.⁴³⁸ Cahen'e göre de Karakoyunlular Şîî, Akkoyunlular Sünnî'dir ve dinsel zıtlıklar aradaki çatışmaları körüklemiştir.⁴³⁹ Minorsky ise Karakoyunlu hanedanının kendi tebaasını Şîîlik etrafında birleştirme çabalarını, daha sonra Safevîler tarafından geliştirilecek olan mezhebî yapıların öncülü olarak değerlendirmektedir.⁴⁴⁰ Özellikle XV. yüzyılda Azerbaycan, İran ve Doğu Anadolu'da yoğunlaşan Türkmen varlığı homojen olmayan bir yapıya sahipti. Bölgedeki Türkmen kabilelerinin İslamlaşması klasik anlamda yalnızca Sünnî veya Şîî öğelerle değil; Şamanizm kalıntıları, Şîî temsiller ve tasavvufi inançların iç içe geçtiği bir yapının etkisiyle gerçekleşmiştir denebilir. Bu bağlamda Karakoyunluların gerek kendi siyasi bütünlüklerini sağlamak gerekse aşiretler arası bağlılığı güçlendirmek adına Şîîlik merkezli bir kimlik inşası çabası sergiledikleri ifade edilebilir. Karakteristik olarak göçebe unsurlara dayanan Karakoyunlu yönetimi, özellikle kırsal tabanlı Türkmen aşiretleri arasında yaygın olan Şîî eğilimleri göz önünde bulundurarak, bu kesimlerin desteğini alma amacıyla Şîî sembolleri ve fikirleri kamuya açık biçimde kullanmıştır.⁴⁴¹

Karakoyunluların dini kimliğiyle ilgili dikkat çeken hususlardan biri, farklı araştırmacıların bu hanedana oldukça geniş bir yelpazede (aşırı Şîîlikten mutedil Şîîliğe, hatta Sünnîliğe kadar) çeşitli mezhebî aidiyetler atfetmiş olmalarıdır. Bu yorum farklılıkları dönemin mezhep sınırlarının belirsizliği kadar Karakoyunlu yöneticilerinin esnek dinî ve siyasi politikalarından da kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Karakoyunluların gerçek mezhebî mensubiyetini tespit etmenin en sağlıklı yolu, tarihsel bağlamda "Şîî" olarak kabul edilmek için gerekli temel ölçütleri belirlemek, ardından bu ölçütleri Karakoyunlu hanedanı ve onların uygulamaları üzerinde sınamak olacaktır. Böylece

⁴³⁷ Peter Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş Ortaçağ ve Erken Yeniçağ'da Avrasya ve Ortadoğu'da Etnik Yapı ve Devlet Oluşumu*, çev. Osman Karatay, (Çorum: Karam Yay., 2006), 440.

⁴³⁸ Ayşe Atıcı Arayancan, *Cihanşah ve Dönemi*, 339.

⁴³⁹ Claude Cahen, *Doğuşundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar İslamiyet*, çev. Esat Nerrni Erendar (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1990), s. 304

⁴⁴⁰ Vladimir Minorsky, "Karakoyunlu Cihanşah ve Şiirleri", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, çev. Mine Erol, (Ankara: TTK, 1971), 157.

⁴⁴¹ Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, 440.

yorumlara dayalı genellemeler yerine, eldeki verilere dayanan daha tutarlı ve sistematik bir mezhep değerlendirmesi yapılabilir.

Kimi Şîî tarihçiler, Şîî olarak nitelendirilebilmenin belirli ölçütleri olduğunu ifade etmişlerdir. Bu ölçütlerden ilki, bir yazarın veya tarihçinin açıkça bir kişiyi Şîî olarak tanımlamasıdır; burada önemli olan, bu nitelendirmenin hangi yazar tarafından, hangi gerekçelere dayanarak yapıldığının belirtilmesidir. İkinci ölçüt, kişinin halkının tamamının Şîî olduğu bir şehirle doğrudan bağlantısının bulunması, onun Şîîliği açısından güçlü bir gösterge olarak kabul edilir. Üçüncü ölçüt, bireyin Şîî kutsal türbelerinden birinin yakınına defnedilmiş olmasıdır zira bu, kişinin aidiyetini ve toplumun onu nasıl gördüğünü yansıtan önemli bir ipucu olarak değerlendirilir. Dördüncü ölçüt, bireyin sözlü veya yazılı bir ifadesiyle kendisini Şîî olarak tanımlaması yahut bu yönde bir eylemde bulunması onun doğrudan Şîî kimliğine işaret eder. Beşinci ölçüt, kişinin Alevî yani Hz. Ali'nin soyundan gelmesi olarak belirlenmiştir. Altıncı ölçüt, adına basılan sikkelerde “Ali Veliyyullah” ifadesinin yer almasıdır; bu ibare, Şîî inancının merkezi vurgularından biri olarak kabul edildiğinden dolayı doğrudan doğruya mezhebi aidiyete işaret eder. Yedinci ölçüt, kişinin Şîî bir âlimden eğitim almış olması veya açıkça Şîî öğretileri içeren bir eserden ders görmüş olmasıdır. Son ölçüt ise, Şîî bir aile ile evlilik yoluyla veya gönüllü sadakat temelinde kurulan bir ailevi bağa sahip olunmasıdır. Bu, kişinin Şîî topluluğu içinde nasıl konumlandığını göstermesi açısından dikkate değerdir.⁴⁴²

Cihanşah'ın oğlu Sultan Muhammed'in İsfahan'daki Dârü'l-imâme'de medrese eğitimi alması; 1438 yılında vefat edince Kerbela'ya defnedilmesi; Nefes ve Kerbela'da vakıfların kurulması, Muhammed bin Falah 'ın Kerbela'da “Darbü'l-İmâm”ı inşa etmesi bunlara örnek olarak gösterilebilir. Karakoyunlular döneminde kaleme alınan bazı kitaplar, Şîîliğin teorik temellerini işler. Örneğin, “Eş-Şerîa fî Usûl el-Şerîa” ve “Cevabü'l-Mesâil eş-Şehriyye” adlı eserler, Şîî akaidi ve fikhî meselelerle ilgili önemli kaynaklardır. Yine bu döneme ait kitaplarda “Hazret-i Ali (a.s.)” şeklindeki ifadelerle sıkça yer verilmiş, bu da halk arasında Ali'ye duyulan sevgi ve bağlılığı göstermektedir.⁴⁴³

Yukarıda bahsedilen bireyin sözlü veya yazılı bir ifadesiyle kendisini Şîî olarak tanımlaması ölçütünden hareketle Karakoyunlular dönemine ait dikkat çekici bir belge

⁴⁴² Ja'feriyan, *Târîh-i Teşeyyu' der Îrân*, 77-87.

⁴⁴³ Ja'feriyan, *Atlas-ı Şî'a* 288.

olarak Kara Yusuf'un Şahruh Mirza'ya hitaben kaleme aldığı mektup öne çıkmaktadır. Söz konusu mektubunda Kara Yusuf, Meşhed'i ziyaret etme arzusunu dile getirirken özellikle Şîî inancına gönderme yapan bir dil kullanmıştır. Kara Yusuf'un Karakoyunlu siyasi yapısının kurucusu olarak kabul edildiği dikkate alındığında bu ifadelerin mezhebî yöneliminin bireysel olmaktan öte, hanedanın genel itikadi çizgisine işaret ettiği söylenebilir.⁴⁴⁴ Dolayısıyla bu mektup Karakoyunluların henüz kuruluş aşamasından itibaren Şîîlik dairesi içerisinde yer aldıklarını gösteren tarihî bir gösterge niteliğindedir.

Karakoyunluların Şîîliğini gösteren bir diğer önemli unsur ise nümizmatik bulgulardır. Özellikle Cihan Şah, İspend Mirza ve Hasan Ali Mirza dönemlerine ait bazı sikkelerde Şîî inancını açıkça yansıtan formülasyonlara rastlanmaktadır. Bununla birlikte Karakoyunlular dönemine ait bazı sikkelerde Sünnî formülasyonların da yer aldığı görülmektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Bunun Sünnî destekçileri yabancılaştırmamak ya da çevredeki Sünnî güçlerle ilişkileri zedelememek amacıyla yapıldığı söylenebilir. Dolayısıyla nümizmatik kanıtlar Karakoyunluların mezhebî yöneliminin hem inanç temelli hem de stratejik boyut taşıdığını göstermektedir.⁴⁴⁵

Karakoyunluların Şîîlikle olan ilişkisi değerlendirilirken dikkate alınması gereken önemli tarihsel anlatılardan biri de Muşa'sâ'iyân hareketiyle⁴⁴⁶ yaşanan çatışmalara dair kayıtlardır. Bu çatışmalar Karakoyunlu hâkimiyetinin kritik dönemlerinden birinde meydana gelmiş olup, mezhebî yaklaşımlar açısından anlamlı ipuçları taşımaktadır. Rivayetlere göre Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah, Muşa'sâ'iyân topluluğunu

⁴⁴⁴ Ja'feriyan, *Târih-i Teşeyyu' der Îrân*, 77.

⁴⁴⁵ Shahmorad vd., "Kara Koyunlu Hanedanlığı'nın Dini: Bir Analiz", 100.

⁴⁴⁶ 1435-1924 yılları arasında Hûzistan bölgesinde, özellikle Havîza ve çevresinde hüküm süren Arap kökenli Şîî bir hanedan olan Müşa'sâ'lar, bölgenin dini, siyasi ve idari tarihinde yüzyıllar boyunca etkili olmuşlardır. Hanedan, kurucusu Seyyid Muhammed b. Felâh (ö. 1461/1465) olup Yavuz Sultan Selim'in 1514 yılında gerçekleşen Çaldıran Savaşı'nda Safevîler'e ağır bir darbe indirmesinin ardından Müşa'sâ'lar Hûzistan üzerindeki denetimlerini yeniden sağlamışlardır. Döneme ait bir Osmanlı istihbarat raporuna göre, bu karmaşa döneminde sadece Hûzistan değil, aynı zamanda Kürt nüfusun yaşadığı dağlık alanlar ve Luristan da Müşa'sâ'ların kontrolüne geçmiştir. Ancak, aynı yıl Seyyid Muhammed b. Felâh'ın vefat etmesiyle birlikte hanedan, kısa sürede toparlanan Şah İsmâîl'in otoritesini yeniden tanımak zorunda kalmıştır. Bu tarihten itibaren Müşa'sâ' liderleri, Safevî hâkimiyeti altında otonom bir yönetim olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Özellikle Bedrân b. Felâh (ö. 1541), Şah İsmâîl ve Şah Tahmasb'a bağlılığını korumuştur. Osmanlı Devleti'nin Irak topraklarında kalıcı hâkimiyet kurmasıyla birlikte, Müşa'sâ'lar da Osmanlı yönetimi altına girmiştir. Bağdat ile Basra arasında yer alan stratejik öneme sahip bir bölgeyi denetleyen bu Şîî Arap hanedanı, Osmanlılar tarafından Safevî yayılmacılığına ve özellikle aşırı Şîî unsurlara karşı doğal bir müttefik olarak değerlendirilmiştir. Musa Şamil Yüksel, *Timurlularda Din Devlet İlişkisi*, 112.; H. Mustafa Eravcı, "Osmanlılar ve Huzistan'daki Şîî Arap Kabilesi Müşa'sâ'lar", *XVIII. Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler (III. Cilt) Osmanlı Tarihi ve Medeniyeti* (Ankara: TTK Yay., 2018), 581-589.

bastırmak amacıyla bir askeri birlik göndermiş; ancak kısa bir süre sonra bu birlikleri geri çağırarak muharebeden vazgeçmiştir. Görünürde bir askerî müdahale planlanmışken bu ani geri çekilme emri, Cihan Şah'ın Muşâ'sâ'iyân ile arasında tam anlamıyla düşmanca bir tavır takınmak istemediğine işaret etmektedir.⁴⁴⁷ Bu tutum Karakoyunluların mezhebî eğilimleriyle ilişkilendirildiğinde Karakoyunluların aldıkları siyasi kararların arkasında mezhepsel kimliklerinin yer alabileceği şeklinde yorumlanabilir. Bu yaklaşımın bir başka örneği Cihan Şah'ın Şeyh Cüneyd'e olan tutumunda görülmektedir.

Safevî tarikat şeyhleri arasında Şeyh Cüneyd, ilk kez dünyevî iktidar ve liderlik iddiasıyla öne çıkmıştır. Bu tavır, Akkoyunlu hükümdarı Cihanşah'ın şüphe ve rahatsızlık duymasına yol açmış; zira kendisi de Şîî inancına mensup olmasına rağmen, silahlı bir din adamıyla doğrudan çatışmayı göze alamamıştır. Bu sebeple Cihanşah, Şeyh Cüneyd'in amcası Şeyh Cafer'e hitaben bir mektup yazarak, yeğenini Erdebil'i terk etmeye ikna etmesini talep etmiştir. Şeyh Cüneyd, müritleriyle birlikte kentten ayrılmak zorunda kalmış; dört yıl süren bu ayrılığın ardından Akkoyunlu hükümdarı Emir Hasan Bey'in kız kardeşiyle evlenmesi vesilesiyle geri dönmüştür. Ancak kısa süre sonra Cihanşah'ın yeni isteği üzerine yeniden Erdebil'i terk etmek durumunda bırakılmıştır.⁴⁴⁸

Aslında Cihan Şah Safevîler'in tehdidini bastırabilecek yeterli askerî kapasiteye sahip olsa da onlara karşı müsamahalı politika izlemiştir. Bu, çoğu yorumun aksine siyasi zayıflıktan değil, iki tarafın ortak mezhebî zeminde buluşmasından ve Şîîliğe karşı genel bir anlayış birliği içinde olmalarından kaynaklanmaktaydı. Bu yaklaşım dönemin dinî-siyasi ilişkilerini şekillendirmede Karakoyunluların Şîî kimliğinin ve mezhebî politikalarının ne denli etkili olduğunu göstermektedir.⁴⁴⁹

Şîîliğe yönelik eğilimler bağlamında değerlendirmek gerekirse erken dönem Karakoyunlu sultanlarının – bilhassa Kara Mehmed, Kara Yusuf ve onun haleflerinin – Sünnî İslam'ın Hanefî ve Şafiî geleneklerine bağlı kaldıkları, dinî meşruiyetlerini bu çerçevede tesis etmeye çalıştıkları söylenebilir. Bu dönemde Şîî inançlarına dair doğrudan bir destek, teşvik ya da kurumsal yakınlık izlenmemektedir. Ancak Karakoyunlu egemenliği altındaki bölgelerde –özellikle Azerbaycan ve Batı İran bölgelerinde– Şîî

⁴⁴⁷ Hüseyin Mir Jaferi, *Târih-i Tahavvulât-i Siyâsî, İctimâî, İktisâdî ve Ferhengî-yi Îrân der Devre-i Timûriyân ve Türkmânân* (Tahran: İntişârât-i Dâneşgâh-i İsfahân, 1388/2009), 257.

⁴⁴⁸ Jaferi, *Târih-i Tahavvulât-i Siyâsî, İctimâî, İktisâdî ve Ferhengî-yi Îrân der Devre-i Timûriyân ve Türkmânân*, 258.

⁴⁴⁹ Şahmorad vd., “Kara Koyunlu Hanedanlığı'nın Dini: Bir Analiz”, 99.

kitlelerin varlığı ve faaliyetleri göz ardı edilemez. Bu durum siyasi iktidarın yer yer Şîî unsurlarla pragmatik ilişkiler kurmasına zemin hazırlamıştır.

Karakoyunlular döneminde, merkezî otoriteyi destekleyecek olan kurumsal yapılar zamanında oluşturulmadığı için hem dinî hem de kültür-sanat alanındaki gelişmeler, klasik fıkıh ve kelâm ölçütlerinden ziyade tasavvufî anlayış doğrultusunda şekillenmiştir. Hükümdarlardan Cihânşah her ne kadar merkezi idareyi güçlendirmek amacıyla çeşitli girişimlerde bulunmuş ve 1465 yılında Tebriz’de Muzafferîye Medresesi’ni kurmuş olsa da onun dönemine damga vuran dinî-mistik şahsiyetler genellikle sûfî kimlikleriyle öne çıkmıştır.⁴⁵⁰ Örneğin Jaferîyan’a göre 867 yılında yapılan Hz. Masume’nin türbesinin üzerinde “*Ali veliyyullah*” ibaresi ve “*Humseniyye*” isminin yazılı olması Karakoyunluların onun türbesine *özel bir* ilgileri olduğunun göstergesi ve aynı zamanda Şîî eğilimlerinin sembolik bir göstergesiydi. Bunun yanında türbeye yapılan bağışların ve ziyaretlerin yoğun olması Şîîliğe olan bağlılıklarını pekiştiren uygulamalardandır. Aynı şey Hz. Fatıma’nın türbesi için de geçerlidir. Karakoyunluların Şîîlikle ilişkilerini vergilendirme sistemindeki farklı uygulamalarında da tespit etmek mümkündür. Ja’ferîyan’ın da belirttiği gibi dönemin vergi kayıtlarına göre Karakoyunlular, Şîî bölgelerdeki vergilendirme işlerinde de farklılıklar uygulamıştır.⁴⁵¹

Karakoyunlu Devleti’nin mezhebî kimliği konusunda yapılan değerlendirmeler çoğunlukla aşırılık ya da sabit bir mezhebe bağlılık varsayımı üzerinden şekillense de dönemin toplumsal ve dini yapısı dikkate alındığında daha ılımlı ve pragmatik bir yaklaşımın söz konusu olduğu görülmektedir. Özellikle İran coğrafyasının XIV. ve XV. yüzyıllardaki mezhepsel çeşitliliği göz önünde bulundurulduğunda, Karakoyunluların katı bir mezhebî çizgiden ziyade esnek ve kapsayıcı bir duruş benimsedikleri anlaşılmaktadır. Bu mezhebî tutumun izleri, Karakoyunlu dönemine ait sikkeler üzerinde yapılan analizlerde de kendini göstermektedir. Söz konusu sikkelerde farklı dönemlerde “*Hulefâ-yi Râşidîn*”’in isimlerine, bazen yalnızca unvanlarına, kimi örneklerde ise “*Aliyyen Veliyyullah*” ifadesine yer verilmiştir. Nitekim bir sikke üzerinde hem sultanın ismi ve lakabı hem de “*Lâ İlâhe İllallah Muhammeden Resûlullah Aliyyen Veliyyullah*” ibaresi birlikte yer alırken başka örneklerde sadece kelime-i tevhid ve dört halifenin

⁴⁵⁰ Muhsin Macit, “Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşah’ın Dini-Mistik Evreni,” *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 6 (2002), 56.

⁴⁵¹ Ja’ferîyân, *Atlas-ı Şî’â* 288.

isimleri yer almaktadır. Bu bağlamda ortaya çıkan yorumlardan ilki, Karakoyunluların aslında Sünnî bir zemin üzerinde şekillendikleri ancak Şîî dünyaya da sempatik görünme arayışı içinde olduklarıdır. Bir diğer görüş ise devletin Timurlular, Memlükler ve Osmanlılar gibi güçlü Sünnî devletlerle sürdürülen siyasi ve ticari ilişkileri gözeterek, sikkelerinde bu tür Sünnî sembolleri kullandığı yönündedir. Alternatif bir yorum ise; Karakoyunluların aslında aşırı Şîî bir kimliğe sahip oldukları, fakat bu kimliği gizlemek veya törpülemek amacıyla, görünürde Sünnîliğe dair motifleri benimsedikleri yönündedir.⁴⁵²

Yakın Doğu, İran ve Azerbaycan coğrafyasında yaşayan Türkmen kabilelerinin İslamlaşma süreci tek yönlü bir dönüşümden ziyade Şamanist inanç unsurlarının Şîî doktrinlerin ve tasavvufî pratiklerin iç içe geçtiği karmaşık bir yapı içerisinde gerçekleşmiştir.⁴⁵³ Bu yapı yalnızca bireysel inanç pratiklerini değil toplumsal hareketleri ve siyasal yapılanmaları da derinden etkilemiştir. Bu çerçevede ortaya çıkan çeşitli dini-siyasal hareketler zamanla geniş halk kitlelerini etrafında toplamayı başarmıştır.⁴⁵⁴ Azerbaycan ve Anadolu'da Şeyh Cüneyd öncülüğündeki faaliyetlerin etkili oluşu, Huzistan bölgesinde ise Muşa'shâlik hareketinin giderek güç kazanması, Şîîliğin bu coğrafyada daha hızlı bir şekilde yayılmasını sağlamıştır. Bu hareketlerin önemli bir yönü teolojik söylemlerle sınırlı kalmamış olmaları, merkezi otoriteye karşı silahlı mücadele yolunu benimsemeleri ve siyasi iddialarla sahneye çıkmalarıdır.⁴⁵⁵ Karakoyunlular dönemi mezheplerin henüz kesin çizgilerle ayrılmadığı bir dönem olduğu için tasavvufî yapılar da bu akışkanlık içinde hem Sünnî hem Şîî çevrelerle temas hâlinde olmuştur. İran ve Azerbaycan coğrafyasında hâkim olan dinî-mistik atmosfer içerisinde çeşitli Şîî ve Bâtınî eğilimli tarikatlar etkili olmuş, Karakoyunlu hanedanı da bu oluşumlarla hem doğrudan hem dolaylı temaslar kurmuştur.

Kısaca özetlemek gerekirse, literatürde Karakoyunluların Şîî olup olmadıkları ve Şîîlikle ilişkilerinin niteliği —yani bu ilişkinin siyasî amaçlarla mı yoksa ideolojik bir

⁴⁵² Hamidreza Sohrabiabad-Bülent Akın, “Tarihi Bulgular ve Hakîki'nin Bilinmeyen Şîirlerinden Hareketle Karakoyunluların Mezhebi Eğilimleri Üzerine Yeni Tespit ve Görüşler”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 19 (2019), 191-192.

⁴⁵³ Uyar, “Safeviler Öncesi İran'da”, 86.

⁴⁵⁴ Sümer, *Safevi Devleti*, s.10.

⁴⁵⁵ Mükremin Halil Yinanç, “Cihanşah”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: M.E.B Yay., 1945), 3/179; Süleyman Gökbulut, “Safeviler Devrinde Şîîliğin, Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/30, (2016), 283.

benimsemeye mi şekillendiği— konusunda farklı görüş ve değerlendirmelere rastlanmaktadır. Ancak bu tartışmaların ötesine geçerek, özellikle Cihan Şah dönemi ve sonrasındaki uygulamalar dikkate alındığında, Karakoyunluların Şiîlik ile temaslarının mahiyetini daha somut biçimde değerlendirmek mümkün görünmektedir.

Bu bağlamda, Karakoyunluların Şiîlikle olan ilişkilerinin incelenmesi, tezimizin ana eksenini oluşturmaktadır. Bu ilişkinin analizinde medrese inşaları, yönetsel tercihler, mimarî yapılar, Şiî inanç eksenli yazılı eserler, vakıf düzenlemeleri ve türbe uygulamaları gibi unsurlar önemli veriler sunmaktadır. Söz konusu yapısal ve kültürel unsurlar, Karakoyunluların hâkim olduğu İran coğrafyasında Şiîliğin kurumsallaşma ve yayılma sürecine dair dikkate değer ipuçları sağlamaktadır.

4.2.2. Sultanların Şia Mezhebi'ne Yaklaşımları

Karakoyunlu hanedanı mensuplarının Şiîliğe karşı tutumu klasik mezhep aidiyeti anlayışının ötesinde, dönemin siyasal ve sosyal bağlamına bağlı olarak değişkenlik arz eden bir meseledir. Hanedan üyeleri arasında Şiîliğe açık bir ilgi duyanlar olduğu gibi, bu eğilimi kaçınılmaz olarak daha çok siyasi meşruiyet aracı olarak değerlendirenler de mevcuttur. Yani Karakoyunlu hanedanı çeşitli bireysel tutumların ve stratejik yaklaşımların bir arada var olduğu dinamik bir yapı arz etmektedir. Hanedanın Şiîliğe yönelik muhtelif tutumu bireysel inanç farklılıklarının yanında Türkmen topluluklar arasındaki mezhebi eğilimlerin, halk desteği beklentisinin ve dış politik kaygıların da etkisiyle şekillenmiştir. Bu bağlamda özellikle çağdaş kaynaklarda Karakoyunlu hanedanı üyelerinin Şiîliğe yaklaşımının, mezhebî saflıktan çok pragmatik ve çoğu zaman reel politik bir zeminde yorumlandığı görülmektedir.

Dönemin Memlûk kaynaklarından biri olan en-Nücumü'z-Zahire'de İbn Tagriberdî, Kara Yusuf'un oğlu Muhammed için verdiği bilgilerde onu Hristiyan çevrelerle yakın ilişki kurmuş bir kişi olarak aktarmaktadır. Rivayetlere göre Muhammed, Erdebil'de Hristiyan dostlukları edinmiş, Bağdat'ta "Mesih" olarak tanınan bir Hristiyan şahsiyetten etkilenmiş ve bu kişinin inançlarını benimsemeye meyletmiştir.⁴⁵⁶

⁴⁵⁶ "Kara Yusuf'a gelince; o öldükten sonra Bağdat tahtına oğlu Şah Muhammed oturdu. Hristiyanlığa geçti ve insanları Hristiyan olmaya davet etti. Âlimleri ve Müslümanları perişan etti. Ondan sonra yerine İskender geçti. Şah Muhammed'den beş beter biriydi. Daha sonra kardeşleri Emirza İsfahan geçti; zındığın ve dinsizin tekiydi. Kara Yusuf ve zürriyeti, İslam'ın ilim merkezi olan Bağdat'ın harap olmasına sebep oldular. Şimdi onun zürriyetinden olan, iki Irak (Irak-ı Acem ve Irak-ı Arap) ve Azerbaycan'ın sahibi Cihan

Karakoyunlu hanedanı resmî olarak Şîî bir karakter taşımamakla birlikte bazı hanedan mensuplarının Hz. Ali'ye yönelik belirgin bir muhabbet beslediği ve Ehlibeyte karşı aşırı derecede bağlılık gösterdiği yönünde çeşitli tartışmalar mevcuttur. Bu bağlamda özellikle Yar Ali, İsfahan Mirza, Pir Budak ve Hasan Ali gibi kişilerin Hz. Ali ve onun soyuna duydukları sevgi, mezhebî sınırların ötesine geçecek bir nitelik taşımaktadır. Bu duyguların zaman zaman siyasal sembollere de yansıdığı görülmektedir. Örneğin Bağdat hâkimi İsfahan Mirza'nın on iki imam adına hutbe okutması ve bu isimlerle sikke kestirmesi dönemin siyasî ve dinî politikalarının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.⁴⁵⁷ İsfahan Mirza'nın, Şîî ulemayı himaye etmekle kalmayıp onlara yönelik maddî destek sağladığı ve Şîî âlimlerin rakiplerine karşı üstünlük sağlamasıyla birlikte Bağdat ve diğer hâkimiyet alanlarında on iki imam adına hutbe okutulması ve sikke bastırılması uygulamasını daha da teşvik ettiği görülmektedir.⁴⁵⁸

Pir Budak'ın tutumu ise bu mezhebî esnekliğin çarpıcı bir örneğidir. Babası Cihânşah'ın emriyle 1449–1456 yılları arasında Muşa'sa'lara karşı iki kez askerî harekât düzenleyen Pir Budak, babasına muhalefet ettiği dönemde Muşa'sa'larla dostane ilişkiler kurmuş ve bu mezhep grubuna sempati duymuştur. Kara Yusuf'un dinî yaklaşımı konusunda ise mezhebî bağlılığının zayıf olduğu ve özellikle Hurûfilik düşüncesinden etkilendiği yönünde görüşler ileri sürülmektedir. Kara Yusuf ile oğlu Cihânşah'ın, dönemin edebî üretimi üzerinde de etkili olduğu ve bu çerçevede Hurûfilîğe sempati beslediği anlaşılan Kara Yusuf'un, Hurûfî şeyhlerinden Aliyyü'l-Alâ (Ebu'l-Hasan-i İsfahânî) tarafından kaleme alınan *Kürsînâme* adlı eserde övgüyle anıldığı görülmektedir. Söz konusu eserde, Kara Yusuf'un Kur'an'ı Türkçeye çevirtmesi, "Vefalı Yusuf, Uğurlu Şah / Kur'an'ı Türkçede akıcı (bir dille) okudu" şeklindeki beyitlerle tasvir edilmiştir.⁴⁵⁹

XIV. yüzyılın ortalarında tarih sahnesine çıkan Karakoyunlu hanedanının erken dönem hükümdarları olan Bayram Hoca ve Kara Mehmed'in mezhebî aidiyetleri hakkında doğrudan Şîî kimliğiyle ilişkilendirilebilecek herhangi bir tarihî kayıt mevcut

Şah başta bulunmaktadır. İnsanlar onun da bu habis ve necis sülaleden olduğunu bildikleri için ondan çok çekinirler. Allah, olup geçen ataları ve kâfir ve zındık kardeşlerinin başına gelenleri er geç onun da başına getirecektir." İbn Tagrıbirdi, *en-Nucumu'z-Zahire fî Muluk-i Mısır ve'l-Kahire*, Çev. Ahsen Batur, (İstanbul, Selenge Yay., 2013), 436.

⁴⁵⁷ Sümer, "Karakoyunlular", 438.

⁴⁵⁸ Sümer, *Safevi Devleti*, 10.

⁴⁵⁹ Ayşe Atıcı Arayancan, "Karakoyunlu Hanedan Üyelerinin Dini Eğilimleri", *Orta Çağ'da Din ve Devlet: Doğu-Batı Ekseninde*, 2018, 141.

değildir. Aksine bu döneme ait sikkelerde dört halifenin adlarının yer alması, Karakoyunluların başlangıçta Sünnî bir mezhebî çizgide yer aldıklarını göstermektedir. Ancak ilerleyen süreçte, özellikle Anadolu'da vuku bulan Şîî nitelikli isyanlar, Fazlullâh-ı Hurûfî'nin propagandası, Güney Irak'taki Muşâ'sa hareketinin mehdilik iddiası ve Safevîyye tarikatının Anadolu'daki artan nüfuzu, Karakoyunlu siyasal yapısı ve ona tabi olan Türkmen grupları üzerinde mezhebî bir kırılma meydana getirmiştir.⁴⁶⁰ Bu gelişmelerin sonucunda, geleneksel Sünnî akide zayıflamış ve Türkmen toplulukları mezhebî olarak parçalanmaya başlamıştır. Özellikle Safevîler öncesi dönemde, Moğol istilalarının ardından ortaya çıkan Şîî kökenli tasavvufî hareketler, klasik ve Ortodoks Şîî doktrinin reddedebileceği unsurlar taşımasına rağmen, doğrudan yaratıcıyla temas kurma iddiasında bulunan ve hiyerarşik-dini kurallara uymakta zorlanan halk kitleleri arasında etkili olmuştur. Bu dönemde oluşan tasavvuf-Şîîlik sentezi, özellikle göçebe Türkmenlerin yoğun olarak yaşadığı İran, Azerbaycan ve Anadolu gibi bölgelerde yeni bir fikri yaklaşımın gelişmesine yol açmıştır. Zira bu coğrafyalardaki Türkmen unsurların İslamlaşma süreci Şamanist geleneklerle Şîî inanç ve tasavvufî düşüncenin birleştiği iç içe geçmiş yapılar aracılığıyla şekillenmiştir.⁴⁶¹

Karakoyunlu hükümdarları ve hanedan üyeleri, kimi zaman siyasi çıkarları göz önünde bulundurarak hareket etmiş; kimi zaman Sünnî, kimi zaman ise Şîî bir tutum sergilemişlerdir. Ancak genel eğilimleri dikkate alındığında, Şîîliğe daha yakın oldukları görülmektedir. Cihânşah dönemine bakıldığında, dönemin dini yapısında Sünnî-Şîî ayrımının belirgin olmadığı, bu mezhepler arasında bir tür sentezin ortaya çıktığı göze çarpar. Bu yalnızca Karakoyunlular için değil, Akkoyunlular için de geçerlidir. Örneğin Akkoyunlu beyleri Erdebil Tekkesi ile ilişkilerini, özellikle Şeyh Cüneyd ile kurdukları akrabalık bağları aracılığıyla güçlendirmişlerdir. Buna karşılık, Şîî eğilimleriyle tanınan Karakoyunlular Sünnî devletlerle diplomatik ilişkilerini sürdürmeye gayret göstermişlerdir. Cihânşah'ın çevresine ve dönemin genel atmosferine bakıldığında, XV. yüzyılda İran ve Horasan'da gelişen tasavvuf hareketlerinde mezhep ayrımının

⁴⁶⁰ Minorsky, "Karakoyunlu Cihanşah ve Şiirleri", 156.

⁴⁶¹ Uyar, "Safeviler Öncesi İran'da", 86.

derinleşmediği, farklı eğilimlerin birlikte var olduğu ve melez yapılar oluşturduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶²

Şîilik ve Sünnîlik arasındaki gidiş gelişler ve Şîiliğin yayılmasına engel olunamaması, Şîî grup ve tarikatların güç kazanması kararsız bir ortamın oluşmasına zemin hazırlamıştır.⁴⁶³ Karakoyunlular döneminde Şîilik bağlamında belirgin bir temas ile öne çıkan ilk hükümdar Cihanşah (hük. 1438–1467) olmuştur.⁴⁶⁴ Cihanşah dönemiyle birlikte özellikle edebî ve kültürel üretimde Ehlibeyt sevgisi, On İki İmam vurgusu ve Şîî sembollerin görünürlüğünde bir artış gözlemlenmektedir. Ancak kimi yazarlara göre Cihanşah'ın Şîiliğe yakın duruşu daha çok siyasi bir meşruiyet arayışı, İran coğrafyasındaki Şîî nüfusa hitap etme stratejisi ve dönemin dinî tasavvufî akımlarına gösterilen bir yakınlık bağlamında değerlendirilmelidir.⁴⁶⁵

Cihanşah'ın mezhebî kimliği ve dinî eğilimleri, esneklik göstermektedir. Onun politik kararlarında, Karakoyunluların çıkarlarına önceleyen bir yaklaşım benimsediği söylenebilir. Farklı dönemlerde hem Şîî hem de Sünnî topluluklara karşı askeri müdahalelerde bulunması onun dinî ya da mezhebî kimlikten ziyade güç dengesine dayalı bir siyaset yürüttüğünü göstermektedir. Cihanşah'ın mezhebî aidiyeti hakkında kesin bir hüküm vermek güç olsa da onun dinî düşünce dünyasında özellikle Hurufilik ve Mevlevîlik etkisinin belirgin olduğu anlaşılmaktadır. Tasavvufî eğilimleri onu dönemin sıradan siyasal figürlerinden ayırmakta olup kendisini çevreleyen Sufilerle mezhep farkı gözetmeksizin iyi ilişkiler kurma çabası bu yönünü daha da baskın hale getirmektedir. Cihanşah, tasavvufun göçebe toplumların zihniyetine uygun olan cihadi ve mistik terbiyesinden geçmiş, özellikle vahdet-i vücûd anlayışını benimseyerek metafizik bir İslam yorumunu öne çıkaran bir hükümdar olarak dikkat çekmiştir.⁴⁶⁶

⁴⁶² Murat Keklik, "Karakoyunlu Cihanşah Hakiki'nin Türkçe Şiirlerinde İnançla İlgili Hususiyetler", *Kültür ve Tarih Bağlamında Iğdır Sempozyumu 5-7 Kasım 2015, Iğdır Bildiri Kitabı*, ed. Atatürk Araştırma Merkezi (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2018), 245.

⁴⁶³ Aka, *Mirza Şahrûh ve Zamanı*, 208-209.

⁴⁶⁴ "Emir Cihanşah b. Kara Yusuf kudretli bir padişah idi. Fakat huysuzdu, kendisine güvenilmezdi. İleri gelen serdari bir bahane ile öldürürdü. Onun en aşağı cezası müebbed hapis idi. Yukarıda zikredildiği veçhile Şahrûh sekiz yüz otuz dokuz yılında Azerbaycan hükümdarlığını ona bırakmıştı. O da Şahrûn'un ölümünden ve Sultan Muhammed Baysungur'un felakete uğramasından sonra Irak-ı Acem ve Arab'ı, Azerbaycan'ı ve İran'ın ekseri yerlerini eline geçirdi." *Devletşâh Tezkiresi*, 532.

⁴⁶⁵ Arayancan, *Karakoyunlu Hükümdarlarından Cihanşah ve Dönemi*, 348.

⁴⁶⁶ Arayancan, *Karakoyunlu Hükümdarlarından Cihanşah ve Dönemi*, 348.

Cihânşah dönemi ve çevresi dikkate alındığında, XV. yüzyılda İran ve Horasan’da gelişen tasavvuf hareketlerinde Sünnî-Şîî ayrımının belirgin bir biçimde yapılmadığı, farklı eğilimlerin derin kutuplaşmalara yol açmadan bir arada var olabildiği görülmektedir. Bu dönemde tasavvufî yapıların büyük ölçüde iç içe geçmiş, yani çeşitli öğeleri bünyesinde harmanlayan bir karakter taşıdığı söylenebilir. Bu nedenle Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenlerinin kendi dönemlerindeki siyasi mücadelelerinde mezhepsel kimliklerin belirleyici bir rol oynadığını söylemek zordur. Mezhep ayrılıklarının henüz net çizgilerle tanımlanmadığı bu dönemde, söz konusu hanedanların “Sünnî” ya da “Şîî” olarak nitelenmeleri daha çok geriye dönük bir okumanın ürünüdür.⁴⁶⁷

Dönemin dinî belirsizlikleri çerçevesinde, ne Akkoyunluların “sözde Sünnîliği” ne de Karakoyunluların “sözde Şîîliği”, bu devletlerin halk tarikatlarına verdikleri desteği belirleyici bir unsur haline getirmiştir. Bu dönemin dini-mistik oluşumlarının ortak paydası, daha önce zikredilen vahdet-i vücûd nazariyesidir. Cihânşah’ın Şîîrlerinde de bu düşüncenin izlerine rastlanmakta; onun, fıkıh ve kelâm gibi klasik İslami ilimlerden ziyade, tasavvufun göçebe ruhuna daha uygun düşen terbiyesinden geçtiği ve gaza ruhunu besleyen bir anlayışı benimsediği belirtilmektedir. Bu bağlamda Cihânşah, vahdet-i vücûd düşüncesini özellikle Hallâc-ı Mansûr’un ve daha da açık biçimde Nesîmî’nin yorumları doğrultusunda içselleştirmiştir. Cihânşah’ın, vahdet-i vücûd anlayışını yorumlayan önemli mutasavvıflardan biri olan büyük sûfî ve şair Molla Câmi ile mektuplaştığı, Câmi’nin de ona övgüyle yer verdiği hem onun Şîîrlerinden hem de bazı tarihî kaynaklardan anlaşılmaktadır. Ayrıca Cihânşah, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’ye büyük bir sevgi duymuş, bu sevgisini Farsça yazdığı mesnevilerinde açıkça ifade etmiştir. Bu yönüyle Cihânşah, tasavvuf düşüncesine derinlemesine nüfuz etmiş bir hükümdar olarak da dikkat çekmektedir.⁴⁶⁸

XV. yüzyılın ortalarından itibaren Şîîlik, özellikle İran ve çevresinde hızla itibar kazanarak yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu dinî-sosyal dönüşüm sürecinden Karakoyunlular da ciddi biçimde etkilenmiştir. Karakoyunlu hanedanı içerisinde Şîîliğe yönelik eğilimlerin giderek arttığı görülmektedir. Cihânşah döneminde Şîî ulemâ ve din adamlarıyla kurulan yakın ilişkiler bu eğilimin kurumsal bir boyut kazandığını

⁴⁶⁷ Macit, “Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşah’ın Dini-Mistik Evreni,” 72.

⁴⁶⁸ Keklik, “Karakoyunlu Cihanşah Hakiki’nin Türkçe Şîîrlerinde İnançla İlgili Hususiyetler”, 245.

göstermektedir. Cihânşah'a nispet edilen medreselerde, Hz. Ali ile On İki imamın sözleri ve onlar hakkında nakledilen rivayetlerin eğitimlerine dahil edilmesi, hanedanın Şiîliğe yönelik fikrî yakınlığını yansıtmaktadır.⁴⁶⁹

Benzer şekilde, Cihânşah'ın Herat'a girişi sırasında sadece Sünnî ulema değil, aynı zamanda Şiraz'ın önde gelen seyitlerinden, hadis ve tefsir sahasında temayüz etmiş Seyyid Asileddîn-i Vâiz-i Şîrâzî tarafından da karşılandığı aktarılmaktadır. Bunun yanında nesebi sahih olan ve takvâ ile dindarlıkta derinleşmiş, şer'î kuralların ve örfi düzenin tesisinde etkili bir kişi olarak bilinen Mevlânâ Şeyh Hasan'ın da Cihânşah'a yakınlık gösterdiği anlaşılmaktadır.⁴⁷⁰ Öte yandan, Cihânşah'ın kardeşi İsfahan Mirza'nın 1436 yılında Bağdat'ta hem Sünnî hem de Şîî ulemayı bir araya getirerek onlarla ilmî tartışmalara girdiği, bu tartışmalarda Şîî âlimlerin üstün gelmesi üzerine, Bağdat ve hâkimiyeti altındaki diğer bölgelerde On İki İmam adına hutbe okutup sikke bastırdığı belirtilmektedir.⁴⁷¹ Cihânşah'ın Şîî çevrelerle olan bağları sadece siyasi değil, ailevi düzeyde de kendini göstermektedir. Nitekim kızlarından birini, Şîî mutasavvıf Şah Nimetullah Veli'nin torunlarından biriyle evlendirmesi, bu mezhep çevresiyle kurduğu yakın ilişkilerin somut bir göstergesidir.⁴⁷²

4.2.3. Karakoyunlular Döneminde Alimler ve Şîî Din Adamları

Cihanşah'ın çevresine bakıldığında, XV. yüzyılda İran ve Horasan'da gelişen tasavvuf hareketlerinde Sünnî-Şîî ayrımının henüz net olarak yapılmadığı, farklılıkların derinlemesine kavranmadığı, daha çok karma anlayışların bir arada yaşandığı görülmektedir. Bu durum hem İran'da hem de Osmanlı coğrafyasında geçerlidir ve mezhep farklılıklarının belirginleşmesi XV. yüzyılın sonlarından itibaren gerçekleşmiştir. Özellikle Osmanlı-Safevî mücadelesiyle birlikte Sünnî-Şîî ayrımı iyice netleşmiş ve tarif edilebilir bir nitelik kazanmıştır. Fakat yine de Karakoyunlu dönemine bakıldığında özellikle Cihanşah'ın hükümdarlığı sırasında kimi alim ve din adamının Şiîliğin şekillenmesinde katkıda bulunduğu bilinmektedir. Bu nedenle de bu kısımda kısaca bu şahsiyetlere yer verilecektir.

⁴⁶⁹ Arayancan, *Karakoyunlu Hükümdarlarından Cihanşah ve Dönemi*, 336

⁴⁷⁰ *Kitab-ı Diyarbekriyye*, 212.

⁴⁷¹ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, 2.

⁴⁷² *Ahsenü 't-Tevârîh*, s. 490; Arayancan, *Karakoyunlu Hükümdarlarından Cihanşah ve Dönemi*, 336.

Karakoyunlu döneminde Şîî dinî düşünce, daha çok tasavvufî ve Sufî çevrelerde yaygınlaşmaya başlamış; devletin merkezî politikaları daha çok Sünnî temellere dayansa da Şîî unsurlar giderek güç kazanmıştır. Bu durum özellikle dönemin sonlarına doğru Safevî hareketinin yükselişiyle netleşmiştir. Karakoyunlu topraklarında etkili olan Şîî alimler hem dini hem siyasi olarak mezhebin şekillenmesine katkıda bulunmuş, bu da Safevîlerin kuruluşunda temel oluşturmuştur.

Cihanşâh'ın ilmî ve kültürel çevresinde yetişen dikkat çekici şahsiyetlerden biri Şeyh Hücâeddin bin Kemâleddîn-i Kürbâlî'dir. Bazı kaynaklarda "Kirmânî" nisbesiyle de anılan bu sûfî-âlim, dönemin entelektüel ikliminde önemli bir yere sahiptir. Hücâeddin, özellikle tasavvufî düşünce alanında öne çıkmış ve Şebüsterî'nin meşhur eseri *Gülşen-i Râz*'a yazdığı şerhle tanınmıştır. "Hadîkatü'l-Ma'ârif" adını verdiği bu eserini 1462 yılında tamamlamış olup doğrudan Karakoyunlu hükümdarı Cihanşâh adına kaleme almıştır. Bu durum onun hem dönemin ilmî simalarından biri olduğunu hem de Cihanşâh'ın tasavvufî eğilimlerine ve Şîî meyillerine yakın olan âlimleri desteklediğini göstermektedir.⁴⁷³

Cihânşâh'ın çevresinde yer alan Sufilerden biri de tasavvufî eğilimleriyle bilinen ve geniş bir mürit kitlesi oluşturan Nimetullah-ı Sânî'dir. Meşhur şair ve mutasavvıf Mollâ Câmî tarafından da zikredilmiştir. 1462 baharında Cihânşâh, Pir Budak'ın yönetimindeki İrâz'a gittiğinde, burada Nimetullah-ı Sânî'nin de aralarında bulunduğu birçok âlim ve bilginle karşılaşmış, onlarla sohbet etmiş ve ziyafet vermiştir. Bu âlimler arasında Cemâleddin-î İsfahânî ve İsmâîl Hâsânî gibi tanınmış isimler de yer almaktadır. Nimetullah-ı Sânî'nin yanında bulunan kişilerin ilmî ve tasavvufî kimlikleri hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır.⁴⁷⁴

Cihanşâh'ın çevresinde yer alan önemli şahsiyetlerden biri de Celâleddin-i Devvânî'dir. Devvânî tasavvufî yönünden çok, ilmi kimliği ve âlimliği ile tanınmıştır. Karakoyunluların Tebriz'de oluşturduğu zengin kültürel ortamda yetişen Devvânî bu ilmî atmosfer içinde bulunmuştur. Cihanşâh ile oğlu Ebu Yusuf'la yakın ve iyi ilişkiler kurmuş olan Devvânî, dönemin entelektüel ve sosyal çevresinde saygın bir konuma sahip olmuştur.⁴⁷⁵ Devvânî, talebe iken üstün zekâsı, ilmi ve faziletiyle ön plana çıkmış bir

⁴⁷³ Macit, "Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşâh'ın Dini-Mistik Evreni", 56.

⁴⁷⁴ Macit, "Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşâh'ın Dini-Mistik Evreni", 59.

⁴⁷⁵ Macit, "Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşâh'ın Dini-Mistik Evreni", 59.

şahsiyeti. Tahsilini tamamladıktan sonra, Cihanşah'ın oğlu Ebû Yûsuf tarafından sadaret makamına getirilmiştir. İlk müderrislik görevine ise 1465 yılında Cihanşah'ın Tebriz'de yaptırdığı Gökmedrese'de (Muzafferiye Medresesi) başlamıştır. Akkoyunlular Tebriz'i ele geçirdikten sonra bir süre Irak'a giden Devvânî, kısa süre sonra Şiraz'a dönmüş ve hayatının büyük bir bölümünü burada geçirmiştir.⁴⁷⁶

4.2.4. Akkoyunlu Dönemi'nde Şia Mezhebi

Akkoyunlular üzerine yapılan çalışmalar çoğunlukla siyasi tarihlerine odaklanmaktadır. Ancak mimarî, edebî ve devlet teşkilatı gibi geleneklerin ötesinde, bu devletin Safevîler ve Osmanlılar üzerinden günümüze aktardığı diğer kültürel unsurların, özellikle halk inançları bakımından incelenmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda tezin bu bölümünde, Akkoyunluların inanç sistemi ve mezhepsel yapısı ele alınarak tarihçilerin görüşleri, döneme ait kronikler ve yeni belgeler ışığında hem yönetici sınıfın hem de halkın itikadî özellikleri açıklanarak analiz edilecektir.

Akkoyunluların XIV. yüzyıldaki itikadi alt yapıları açıklayabilmek ve kavrayabilmek için coğrafik olarak üzerine inşa edildikleri topraklardaki dinsel, kültürel arka planı ortaya koymak önem arz etmektedir. XIII. yüzyılda Moğolların İran'ı işgali, İslam tarihinde ilk defa Müslüman olmayan ve İslam karşıtı bir gücün, geniş bir Müslüman nüfusu hâkimiyeti altına almasıyla yeni bir döneme girmiştir. Bu dönemde İran'ın büyük kısmı Sünnî idi. İlhanlıların erken dönemlerinde Moğol hanları, geleneksel Şamanist inançlarını sürdürmekle birlikte, farklı dinlere karşı hoşgörülü bir tutum benimsemişlerdir. Cengiz Han ve oğlu Ögedey Han geleneksel Moğol inançlarına bağlı kalırken, Ögedey'in oğlu Güyük Han Hristiyanlığa ilgi duymuş; Möngke Han, Kubilay ve Hülagu gibi hanlar ise Budizme yakınlık göstermiştir. İlhanlı hükümdarlarından Hülagu Han'ın veziri ve danışmanı olan ünlü Şîî âlim Nasîrüddin Tûsî ile öğrencisi Allâme Hillî'nin etkisiyle, bu dönemde Şîilik fikriyatı saray çevresinde görünürlük kazanmıştır. Ancak Moğolların ilk Müslüman hükümdarı Abaka Han'ın oğlu Tegüder Ahmed'in İslam'a geçişi bireysel düzeyde kalmış, toplumsal yansımaları oldukça sınırlı olmuştur. Bu dönüşüm esasen, 1295 yılında Müslüman olan ve Mahmud adını alan Gâzân Han ile başlamıştır. Gâzân Han, İslam'ı devletin resmi dini ilan ederek Budist tapınakları

⁴⁷⁶ Harun Anay, "Devvani", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1994), 9/ 257-262.

kapattırmış ve İslamlaşma sürecini kurumsal hale getirmiştir. Her ne kadar Gâzân Han, Sünnî kimliğe sahip olsa da Ehlibeyte olan saygısı, sağladığı vergi muafiyetleri ve Şîî türbelerine yaptığı yardımlar, onun Şîîliğe sempati duyduğunu göstermektedir. Gâzân Han'dan sonra tahta geçen kardeşi Olcaytu Muhammed Hudabende, önce Hanefî ve Şafîî mezheplerine yönelmiş, daha sonra ise çevresindeki etkili Şîî ulemanın tesiriyle İmamiyye Şîîliğini benimsemiştir. Bu gelişme İran'da Şîîliğin meşrulaşması ve yayılması açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur.⁴⁷⁷

XVI. yüzyılın başlarına gelindiğinde İran toprakları mezhepsel bakımdan oldukça heterojen bir yapıdadır.⁴⁷⁸ Bu dönemde Sünnilik, ülke genelinde hâkim mezhep konumunu sürdürmekle birlikte, İmamiyye Şîîliği ve İsmâiliyye gibi mezhepler de belirli bölgelerde etkili bir nüfuz alanına sahipti. İmamiyye Şîîliği, özellikle Irak-ı Arap bölgesinde yer alan Kufe, Basra ve Hille gibi şehirlerde; ayrıca Batı İran'da Rey,⁴⁷⁹ Kum, Eve, Erdistan, Ferahan ve Nihavend'de yoğun bir şekilde mevcuttu. Horasan bölgesindeki Beyhak şehri de İmamiyye Şîîliğinin etkili olduğu yerleşim yerlerinden biriydi. İsmâiliyye mezhebi ise daha çok dağlık bölgelerde yaygınlık göstermekteydi. Özellikle Mazenderan, Gilan ve Cürcan bölgeleri ile Elburz Dağları çevresinde yer alan Deylem, Tavalış, Rûdbar ve Kuhistan gibi yerlerde İsmailî nüfus belirgin biçimde hissediliyordu. Sava şehrinde ise mezhepsel ayrım daha mikro ölçekte gözlemlenmekteydi. Şehir merkezinde Şafîîlik egemenken, kırsal bölgelerde İmamiyye Şîîliği etkindi. Benzer şekilde Keşan'da merkezde Şîî nüfus ağırlıktayken, çevre köy ve kasabalarda Sünnî nüfus yoğunlukta idi. Horasan bölgesine gelindiğinde, Herat, Hâf ve Cüveyn gibi şehirler Hanefî mezhebine mensup bir nüfusa sahipti. İran'ın batısında yer alan büyük yerleşim merkezleri olan İsfahan, Kazvin, Ebher, Zincan, Şiraz, Gülpaygan, Mişkin, Eher ve Nahçıvan gibi şehirlerde ise Şafîîlik mezhebi hâkim durumdaydı. Bu

⁴⁷⁷ Kaplan, "Şîîliğin İran Topraklarında Egemenliği", 187-188.

⁴⁷⁸ Kaplan, "Şîîliğin İran Topraklarında Egemenliği", 189.

⁴⁷⁹ Johannes Schiltberger'in 1394-1427 yılları arasını kapsayan *Türkler ve Tatarlar Arasında* adlı Seyahatnamesi'nde Rey bölgesinin Sultaniyye şehrine ait şöyle bir bilgi vermektedir: İran krallığının başkentinin "Thaures" (muhtemelen Tahran) olarak adlandırıldığı aktarılmaktadır. Pers hükümdarı, bu şehir sayesinde Hristiyan ülkelerindeki en güçlü kralların gelirlerinden daha fazlasını elde etmektedir; zira buraya çok sayıda tüccar gelmektedir. İran'da ayrıca başkenti "Sultania" (Sultaniye) olan bir başka siyasî merkez daha mevcuttur. Bunun yanında geniş bir bölge Rey şehrine bağlıdır. Rey halkı, diğer Müslümanlar gibi Hz. Muhammed'e değil, Hristiyanlık karşısında küçültücü bir tavır sergileyenlerin en büyüğü olarak nitelenen Hz. Ali'ye bağlılık göstermektedir. Bu inancı benimseyen topluluk, kaynaklarda "Rafıza" (Râfızîler) olarak anılmaktadır. Johannes Schiltberger, *Türkler ve Tatarlar Arasında 1394-1427*, Çev. Turgut Akpınar, (İstanbul: İletişim Yay., 1995), 72.

dönemde yalnızca Mazenderan ve Gilan eyaletleri resmî düzlemde Şîî kimlik taşımaktaydı. İran'ın geri kalan tüm bölgelerinde ise Sünnilik gerek toplumsal tabanda gerekse devlet nezdinde resmî mezhep olma özelliğini korumaktaydı.⁴⁸⁰

Akkoyunlu Devleti'nin resmî mezhebi konusunda tartışmalar mevcuttur ancak genel kanaat, bu hanedanın Sünnî İslam'a mensup olduğu yönündedir. Konuya ilişkin çeşitli kaynaklar, Akkoyunluların Sünnilik çizgisinde hareket ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda özellikle Akkoyunlu sultanı Yakub'un (1478-1490) sarayında bulunan ve '*Âlem-ârâ-yı Emînî*' adlı eserin müellifi Honcî İsfahanî'nin verdiği bilgiler dikkat çekicidir. Honcî, eserinin giriş kısmında Akkoyunluların tarihini kaleme alma gerekçelerini sıralarken bu hanedanın diğer hükümdarlara nazaran üstünlüğünü yedi temel özelliğe dayandırmaktadır. Bu yedi husustan ikisi doğrudan dinî niteliklerle ilgilidir. Müellife göre Bayındır boyuna mensup beyler, İslamiyet'ten önceki peygamberlere tabi olmuş, İslam dini kendilerine ulaştığında ise herhangi bir tereddüt göstermeksizin bu dini kabul etmişlerdir. Diğer bir önemli husus ise Akkoyunluların, Mervânî, Abbâsî, Büveyhî ve Saffârîler gibi "sapkın" olarak nitelendirilen mezheplere mensup olmamaları; bilakis daima Ehl-i Sünnet çizgisini benimsemeleri ve bidatlerden uzak durduklarıdır. Woods da bu durumu teyit eder nitelikte değerlendirmelerde bulunmuştur. Woods'a göre, 1467 yılından itibaren Akkoyunlu hükümdarları gerçekleştirdikleri idarî reformlar çerçevesinde kendi siyasi otoritelerini İslami semboller aracılığıyla meşrulaştırma çabasına girmiştir.⁴⁸¹ Bu da Akkoyunluların yalnızca siyâsî değil, dinî meşruiyet temelinde bir iktidar inşa etmeye yöneldiklerini göstermektedir. Dolayısıyla hem çağdaş kaynaklar hem de modern araştırmalar, Akkoyunlu Devleti'nin resmî mezhebi olarak Sünniliği benimsediği konusunda hemfikirlerdir.

Minorsky, Akkoyunluların sadık birer Sünnî olduklarını ifade etmiş ve bu nedenle Emir Timur ile aralarındaki ilişkilerin olumlu yönde seyrettiğini ileri sürmüştür. Ona göre Akkoyunlu hükümdarlarının Ehl-i Sünnet'e bağlılıkları, kendisini bu mezhebin koruyucusu olarak gören Timur ile kurulan dostane münasebetlerin temelini oluşturmaktadır. Ancak Minorsky'nin, Uzun Hasan ile Emir Timur arasındaki ilişkileri yalnızca mezhebî yakınlık çerçevesinde değerlendirmesi, tarihsel gerçeklerle tam bir

⁴⁸⁰Kaplan, "Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği", 189.

⁴⁸¹Hamidreza Sohrabiabad, "Akkoyunluların Mezhepsel Eğilimleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 18 (2018), 209.

uyum içerisinde değildir. Zira Karakoyunluların mezhebî duruşları ve özellikle Cihanşah'ın mezhebi eğilimi dikkate alındığında, onun Osmanlı padişahı II. Murat ile kurduğu yakın ve dostane ilişkiler, mezhep birliğine dayalı bir açıklamayla izah edilemeyecek kadar karmaşık bir yapı arz etmektedir.⁴⁸² Faruk Sümer de Uzun Hasan'ın Sünnîliğe sıkı biçimde bağlı olduğunu vurgulamıştır. Sümer'e göre Uzun Hasan'ın kız kardeşi Halime Begüm'ü Şeyh Cüneyd ile evlendirmesi ve Cüneyd'i bir süre himayesine alması, doğrudan dinî bir tercihten ziyade Cüneyd'in etrafında toplanan savaşçı müritlerin askerî potansiyelinden istifade etme düşüncesine dayanmaktadır.⁴⁸³

XV. yüzyılda Akkoyunlu hâkimiyet sahası, sosyo-ekonomik, siyasî, kültürel ve dinî bakımdan oldukça heterojen bir yapıya sahip olup, farklı etnik ve mezhebî grupların bir arada yaşadığı; istikrarın sağlanmasının ise oldukça güç olduğu bir coğrafya görünümündedir. İlhanlılar sonrası dönemde bu bölgede özellikle “baba”, “derviş” ve “şeyh” gibi unvanlara sahip dinî-sosyal önderlerin etkisi belirgin bir şekilde artmış, söz konusu şahsiyetler yalnızca halk üzerinde değil, aynı zamanda devlet kademelerinde de nüfuz sahibi olmuşlardır. Akkoyunlu sultanları, söz konusu dinî-sosyal aktörlerin toplum nezdindeki etkisini fark etmiş, bu kişilere yönelik tamamen dışlayıcı ya da kayıtsız bir tavır sergilemekten ziyade onlarla çeşitli düzeylerde ilişkiler tesis etmeyi tercih etmiştir. Bu ilişkiler yalnızca dinî meşruiyet üretme amacıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda sosyo-ekonomik, askerî ve siyasî çıkarlar doğrultusunda şekillenmiştir. Akkoyunlu yönetimi, söz konusu derviş zümresini hem kontrol altında tutmayı hem de onların halk üzerindeki etkisinden yararlanarak hakimiyetini pekiştirmeyi hedeflemiştir. Bu durum, dönemin çok katmanlı toplumsal yapısının bir gereği olarak, siyasetin dinî söylem ve aktörlerle olan etkileşimini açık biçimde ortaya koymaktadır.⁴⁸⁴

XV. yüzyılda Anadolu ve İran coğrafyası, siyasi istikrarsızlık, hanedan mücadeleleri ve dış tehditlerin oluşturduğu sürekli bir savaş atmosferine sahne olmuştur. Bu durum toplumsal yapıyı derinden sarsmış; ekonomik daralmalar, nüfus hareketliliği ve kültürel karmaşalarla birlikte, halk kesimlerinde derin bir güvensizlik ve huzursuzluk yaratmıştır. Bu bağlamda tasavvufî yapılar, halkın dinî ihtiyaçlarını karşılayan kurumlar

⁴⁸² Sohrabiabad, “Akkoyunluların Mezhepsel Eğilimleri Üzerine Bir Değerlendirme”, 212.

⁴⁸³ Sümer, *Safevî Devleti*, 11.

⁴⁸⁴ Ayşe Atıcı Arayancan, “Akkoyunlu Sarayında Manevi ve İdari Güç: Dervişler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 87 (Güz 2018), 90.

olmanın yanında sosyal dayanışmayı sağlayan, psikolojik destek sunan ve düzen arayışına cevap veren yapılar hâline gelmiştir denebilir.

Akkoyunlu dönemine ait birincil kaynakların sınırlı sayıda oluşu, mevcut kaynakların bir kısmında devletin inançsal yapısına dair bilgilere yer verilmemesi ve özellikle inanç eksenindeki söylemlerin dönemin siyasî konjonktürüne göre şekillendirilmiş olması, Akkoyunlu Devleti ve tebaasının itikadi yönelimlerine dair net ve bütüncül bir kanaat oluşturmayı zorlaştırmaktadır. Ayrıca, dönemin tarih yazımı anlayışında halk (tebaa) geniş ölçüde ihmal edilmekte; tarihsel anlatılar daha çok hanedanın meşruiyeti ve hükümdar merkezli gelişmeler üzerine inşa edilmektedir. Bu durum, toplumun geniş kesimlerinin mezhebî ve inançsal eğilimlerinin tespitini oldukça güçleştirmektedir. Öte yandan, modern tarihçilerin özellikle Orta Çağ devletlerinin siyasî ilişkilerinden yola çıkarak mezhebî konularda yaptığı genellemeler ve rivayetlerin zamanla kaynaklar arasında tekrarlanarak dolaşıma girmesi, mezhep tarihine dair değerlendirmelerde dikkatli ve eleştirel bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır.

Akkoyunlu Devleti'nin mezhebî yapısına bakıldığında, resmî düzeyde Sünniliğin benimsendiği bilinmektedir. Ancak bu resmî kimliğe rağmen, aynı dönemde Ön Kızılbaş-Aleviliğin geniş Türkmen kitleleri arasında ciddi bir yaygınlık kazandığı da gözlemlenmektedir. Devletin Sünniliği açıkça benimsemiş olması, toplumun tüm kesimlerinin aynı mezhep çizgisinde olduğu anlamına gelmemektedir. Özellikle Akkoyunlu konfederasyonuna bağlı bazı devlet erkânı mensupları ve geniş Türkmen topluluklarının inançsal aidiyetleri konusunda, onları Ön Kızılbaş-Alevî kimliğine yakınlaştıran çok sayıda delil mevcuttur. Bu bağlamda Akkoyunlu Devleti'nin halk nezdinde mezhebî dokusunun daha sağlıklı analiz edilebilmesi için, Erzincan, Urfa, Bağdat ve Tebriz gibi bölgelerdeki tahrir defterleri ile diğer resmî belgelerin ayrıntılı bir biçimde incelenmesi gerekmektedir. Söz konusu coğrafyada yerleşik Türkmen oymaklarının itikadi yönelimleri, yalnızca Akkoyunlu dönemi için değil Safevî Devleti'nin kuruluş süreci açısından da belirleyici olmuştur. Bu Türkmen topluluklarının, söz konusu inanç etrafında şekillenerek zamanla Safevîliğin sosyal ve dinî zeminini oluşturduğu unutulmamalıdır. Bu durum Akkoyunlu Devleti'nin yalnızca siyasî bir miras

bırmakla kalmayıp, aynı zamanda Safevî inanç sisteminin doğuşuna katkıda bulunan bir toplumsal ve mezhebî altyapı sunduğunu da göstermektedir.⁴⁸⁵

Genel itibarıyla Akkoyunluların tasavvufî görüşlere karşı hoşgörölü oldukları ve onlarla etkileşim içinde oldukları bilinmektedir. Safevîyye kadar olmasa da bu dönemde öne çıkan önemli tarikatlardan biri Halvetiyye'dir. Türkmen toplulukları arasında yayılma imkânı bulan Halvetiyye tarikatı, mistik-dinî söylemi ile yalnızca bireysel maneviyatı değil, toplumsal birliği de besleyen bir yapı sunmuştur. Halvetiyye tarikatının kurucusu olarak kabul edilen Ebu Abdullah Ömer b. Şeyh Ekmeluddin Geylânî Halvetî, tarikatın temel ilkelerini belirlemiş ve onu sistemli bir disiplin hâline getirmiştir. Tarikatın önde gelen müridleri arasında Seyyid Yahya Şirvânî, Dede Ömer Ruşenî, Muhammed Demirtaş ve İbrahim Gülşenî gibi önemli isimler yer almaktadır. Azerbaycan merkezli doğan ve gelişen Halvetiyye, zamanla Anadolu, Balkanlar, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya gibi geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Tarikatın Anadolu'daki etkisi, Sadreddin Hişvî'nin halifesi Amasyalı Pîr İlyas aracılığıyla gerçekleşirken İstanbul'a girişi ise Cemâleddin İshak Karamânî vasıtasıyla olmuştur.⁴⁸⁶

Halvetiyye tarikatı, şeyhe duyulan saygı, dervişlerinin eğitilmesindeki katılık konusundaki ünü ve aynı zamanda bireyselliği teşvik etmesiyle tanınan popüler bir tarikattı. Bu nedenle, sürekli olarak bölünme ve yeniden bölünme süreçleriyle karakterize edilmiştir. Halvetiyye, orijinal silsilelerden (kaynak okullardan) biri olarak kabul edilir. Kökenleri belirsizdir; çünkü diğer tarikatlardaki gibi bu yolu kuran belirgin bir öğretici şahsiyet yoktur. Daha çok, Melâmî geleneğinde ortaya çıkan zahidane bir topluluk olarak görülür. Yarı-mitolojik Fars, Kürt veya Türk sûfilerine dayanan kökeni, sırasıyla İbrâhim ez-Zâhid (el-Geylânî), Muhammed Nûr el-Halvetî ve (Zâhir ed-Dîn) Ömer el-Halvetî'ye kadar uzanmaktadır. neği başlangıçta Ali kültüyle, yani İsnâaşeriyye (On İki İmam Şîliği) ile güçlü bağlara sahipti. Buna, Ömer el-Halvetî'nin On İki İmam'ın hatırasına on iki günlük orucu başlatması efsanesi örnek olarak verilir. Ancak Anadolu'da asıl desteklerini Sünnî hanedan ve liderlikten almaları nedeniyle, bu Ali yanlısı (Şîî) yönleri ya değiştirilmiş ya da öğretilerinden çıkarılmıştır.⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ Sohrabiabad, "Akkoyunluların Mezhepsel Eğilimleri Üzerine Bir Değerlendirme", 219.

⁴⁸⁶ Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1997) 15/393.

⁴⁸⁷ J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 1975), 74-78.

Halvetiyye zaman içinde dört ana kola ayrılmıştır: Rûşeniyye (Dede Ömer Rûşenî), Cemâliyye (Cemâl-i Halvetî), Ahmediyye (Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin), Şemsiyye (Şemseddin Sivâsî). Akkoyunlu döneminde bu tarikatın özellikle Seyyid Yahya Şîrvânî gibi etkili şeyhler aracılığıyla halk ve yönetici sınıf arasında saygınlık kazandığı, dolayısıyla dönemin dinî-manevî atmosferini şekillendiren önemli bir unsur hâline geldiği görülmektedir.⁴⁸⁸

Timurlular ve Osmanlılar siyasi teşkilatlanmalarını katı ve merkeziyetçi bir Sünnî zemin üzerine inşa ederken bu iki gücün arasında kalan İran ve Doğu Anadolu coğrafyasındaki sosyal ve siyasi yapı çok daha farklı bir karakter arz etmekteydi. Bu bölgelerde yaşayan topluluklar, aşiret merkezli, gevşek ve yerel bağlarla şekillenmiş yapılardan oluşmaktaydı. Dolayısıyla bu toplumlar, Osmanlı ve Timurluların benimsediği gibi sıkı bir merkezîleştirme siyasetini içselleştirememiş, bunun yerine mevcut statükolarını koruyacak manevî-ideolojik yapılara yönelmişlerdir. Bu çerçevede, İslam tarihinde her daim varlık göstermiş olan Şîlik, yerleşik otoriteye karşı tarihsel muhalefet geleneği ve ezoterik yorum biçimleriyle, söz konusu bölge halkları için güçlü bir çekim merkezi oluşturmuştur. Özellikle merkezi otoriteye karşı duran veya ona entegre olamayan unsurlar, Şîlik ve onun çevresinde şekillenen tasavvufî-mehdîci öğretileri birer alternatif dünya görüşü ve direniş zemini olarak benimsemişlerdir.⁴⁸⁹

Akkoyunluların inanç sistemi incelendiğinde zaman zaman Şîi veya eski Türk inançlarına dayanan şamanistik unsurlardan sınırlı ölçüde etkilendikleri ya da bu unsurları pragmatik gerekçelerle kullandıkları görülmektedir. Ancak bu durum Akkoyunlu yönetiminin genel çizgisini değiştirmemiş; aksine devlet, resmî ideolojisini ve siyasal meşruiyetini Sünnî akide üzerine inşa etmeye özen göstermiştir. Bu mezhebî bağlılık yalnızca teorik düzeyde kalmamış birçok siyasal ve toplumsal uygulamada da açıkça ortaya konmuştur. Bu durumun çarpıcı örneklerinden biri Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'ın oğlu Hasan Ali ile ilgilidir. Hasan Ali, babasının hayatta olduğu dönemde defalarca isyan etmiş ve bu nedenle Makû'de hapsedilmiştir. Hapis hayatından kaçmayı başardığı bir seferde, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'a sığınmıştır. Ancak Hasan Ali'nin dini inanç bakımından mülhit, yani sapkın olarak görülmesi, Uzun Hasan'ın onu

⁴⁸⁸ Uludağ, "Halvetiyye", 394.

⁴⁸⁹ Kazım Paydaş, *Ak-koyunlu Devlet Teşkilatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 317.

himaye etmesine engel teşkil etmiştir. Akkoyunlu yönetimi, Sünnîliğe olan bağlılığını zedeleyecek bir şahsiyetle yakın ilişki kurmaktan kaçınmış ve bu nedenle Hasan Ali, nihayetinde kendisi gibi siyaseten itaatsiz olan Bağdat hâkimi Pir Budak'a sığınmak zorunda kalmıştır.⁴⁹⁰

Hükümdarlar açısından ise tasavvufî zümreler, fethedilen topraklarda yerleşik düzenin korunması ve halkla sağlıklı bir iletişim kurulması açısından işlevsel bir araca dönüşmüştür. Özellikle nüfuz sahibi şeyhler ve dervişler aracılığıyla yerel halkla temas kurulmuş; bu kişilerin sosyal itibarı ve müritleri üzerindeki etkisi, devlet otoritesini dolaylı olarak pekiştirmiştir. Söz konusu şeyh ve dervişler, zamanla yalnızca dinî liderler değil, aynı zamanda siyasi danışmanlar, askerî seferlerde moral kaynağı ve hatta diplomatik temsilciler olarak devlet bünyesinde çeşitli görevler üstlenmişlerdir. Hükümdarların tahta çıkışı, sefere çıkışı gibi önemli karar süreçlerinde meclislerde hazır bulunan bu dinî önderler, zamanla sarayla halk arasında bir aracı sınıf oluşturarak hem yukarıya hem aşağıya etki eden bir sosyal konum kazanmışlardır. Bu süreçte bazı şeyhler yalnızca manevî rehberlik yapmakla kalmamış aynı zamanda kendi tarikatlarının menfaatlerini gözetken stratejik hamlelerde bulunarak siyasî nüfuzlarını pekiştirmiştir. Dolayısıyla XV. yüzyılın karmaşık sosyopolitik yapısı içerisinde şeyh ve dervişler, dinî rehberlikten çok daha fazlasını ifade eden çok yönlü etkili aktörlere dönüşmüşlerdir.⁴⁹¹

4.2.5. Sultanların Şia Mezhebine Yaklaşımları

Akkoyunlu Devleti'nin mezhebî siyaseti, XV. yüzyılın çalkantılı dinî ve siyasi ortamında hem iç dengeleri hem de dış ilişkileri belirleyen önemli bir unsur olmuştur. Akkoyunlu sultanları, özellikle devletin resmî ideolojisini oluşturan Sünnî İslam anlayışı çerçevesinde hareket etmiş; bu doğrultuda Şiîlik ve diğer heterodoks mezheplere karşı genellikle temkinli ve mesafeli bir tutum sergilemişlerdir. Bu tavır hem siyasi meşruiyetin korunması hem de başta Osmanlılar ve Memlükler olmak üzere diğer Sünnî güçlerle ilişkilerin güçlendirilmesi açısından stratejik bir tercih olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, Anadolu ve İran coğrafyasındaki Türkmen nüfus arasında yaygın olan Şiî eğilimler ve tasavvufî akımlar karşısında tamamen dışlayıcı bir politika benimsemektense zaman zaman bu yapılarla pragmatik ilişkiler kurdukları da görülmektedir. Akkoyunlu

⁴⁹⁰ Paydaş, *Ak-koyunlu Devlet Teşkilatı*, 318-319.

⁴⁹¹ Arayancan, "Akkoyunlu Sarayında Manevi ve İdari Güç: Dervişler", 90.

sultanlarının Şîliğe yönelik bu tutumları, Safevîliğin yükselişi ve bölgede mezhep temelli siyasetin giderek keskinleşmesi bağlamında daha da anlam kazanmaktadır.

Genel olarak hem Akkoyunlu hem de Osmanlı topraklarında dinî yaşam oldukça zengin ve çok katmanlı bir yapı arz etmektedir. Akkoyunlu hanedanı içerisindeki taht mücadelesinde şehzadelerden Ali Bey, Âmid'e geldiğinde, şehrin ileri gelenleri ona biat ederek bağlılıklarını ifade etmişlerdir. Ancak Hamza b. Osman Bey'in aynı kente girişinde, biat etmeyen halk üzerinde sert ve zorlayıcı politikalar uygulayarak şehri yağma ve talana uğrattığı kaydedilmektedir. İlginç bir şekilde Hamza Bey'in bu otoriter tutumuna rağmen, kentte yaşayan Hristiyan nüfusa dokunmadığı, aksine onlara saygı ve ikramda bulunduğu vurgulanmaktadır. Öte yandan Hamza Bey'in, Hristiyan din adamlarına karşı gösterdiği saygılı tutumun aksine, İslam âlimlerine karşı mesafeli ve ilgisiz bir tavır sergilediği belirtilmektedir. Özellikle Müslüman çocukların eğitim gördüğü mektebin önünden geçerken sarf ettiği sözlerin ise ne takdir ne de açık bir tenkit anlamı taşıdığı, dolayısıyla belirsiz olduğu ifade edilmektedir. Bu durum, dönemin çok dinli toplumsal yapısında yönetici-politikaların dinî gruplara yönelik farklı stratejiler geliştirdiğini ve dinî aidiyetlerin siyasi otorite ile ilişkilerinde çeşitlilik arz ettiğini göstermektedir.⁴⁹²

Özellikle Uzun Hasan dönemiyle birlikte, Akkoyunlu Devleti'nin mezhep politikası daha belirgin bir karakter kazanmıştır. Uzun Hasan hem içerideki siyasi birliği sağlamak hem de dış tehditlere karşı meşruiyetini güçlendirmek adına Sünnî İslam çizgisini devletin ideolojik temeli hâline getirmiştir. Bu dönemde Akkoyunlularda dinsel sınırlar henüz keskin biçimde çizilmemiş olup Sünnîlik ve Şîilik gibi mezhep tanımları, özellikle halk düzeyinde birbirine geçişli ve çoğu zaman mistik tarikat kimlikleriyle iç içe geçmişti. Bu sınırları katı olarak belirlenmemiş ortamda, Akkoyunlu yönetiminin Sünnî kimliğine yaptığı vurgu, devletin resmî ideolojisini yansıtmakla birlikte, uygulamada tarikatlar ve dini yapılarla olan ilişkilerde katı mezhepsel ayrımlar gözetilmemiştir. Nitekim Uzun Hasan, dönemin önde gelen Sünnî tarikatlarından Kübreviyye, Halvetiyye ve Nakşibendiyye ile yakın ilişkiler kurarken, aynı zamanda Şîî nitelikli Nimetullahiyye tarikatı ve özellikle Safevîyye ile de doğrudan temas hâlinde olmuştur. Her ne kadar yalnızca dini değil siyasi bir anlam taşıyor olsa da Safevîyye'nin

⁴⁹² *Kitab-ı Diyarbekriyye*, 97-98.

liderlerinden Cüneyd Safevî'nin, 1456 yılında Uzun Hasan nezdinde kabul görmesi bu temasın bir göstergesidir.⁴⁹³

Dolayısıyla görülmektedir ki Uzun Hasan döneminin mezhep politikası, klasik anlamda “Sünnî-Şîî” ayrımına indirgenemeyecek kadar çok katmanlıdır. Bu dönemde Akkoyunlu Devleti, hem halk arasında yaygın olan tasavvufî akımların desteğini almayı hedeflemiş, hem de bölgedeki dinî grupları kontrol altında tutarak kendi iktidarını sağlamlaştırmaya çalışmıştır. Öte yandan Uzun Hasan'ın siyasi meşruiyet arayışında dinî sembolizm önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Uzun Hasan'ın geniş halk kitlelerinin desteğini kazanmak ve İslam dünyasındaki Sünnî çevreler nezdinde meşru bir lider olarak tanınmak amacıyla Kur'an-ı Kerîm ayetlerine ve ebced hesaplamalarına sıkça başvurduğu belirtilmektedir.⁴⁹⁴

Akkoyunlu hükümdarları, özellikle Uzun Hasan ve oğlu Yakub Bey dönemlerinde, dervişler ve tasavvuf ehli kimselerle yakın ilişkiler kurmuş ve onlara büyük değer vermiştir. Bu dönem, siyasi istikrarın yanı sıra dinî çevrelerle kurulan temaslar açısından da dikkate değerdir. Nitekim, Uzun Hasan'ın özellikle Bayramiyye tarikatına gösterdiği yakınlık bunun açık bir göstergesidir. Osmanlı topraklarında etkin olduğu bilinen Bayramiyye tarikatıyla yakın ilişki kurarak, kaleyi içten fethetme amacı güttüğü anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda, Ankara'daki Bayramî şeyhlerine eşi benzeri olmayan sanatsal süslemelere sahip bir şamdan hediye olarak gönderilmiştir. Söz konusu şamdanın üzerine Hz. Muhammed (S.A.V.) ile On İki İmam'ın isimleri yazılmış, buna karşılık ilk üç halifenin (Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman) isimlerine yer verilmemiştir.⁴⁹⁵ Osmanlı Devleti ile yapılan diplomatik yazışmalarda ise Sünnî kaidelere uygun ifadeler kullanılmıştır.⁴⁹⁶

Daha önce de ifade edildiği gibi XV. yüzyılda Anadolu ve İran coğrafyasında yaşanan siyasal istikrarsızlık ile ardı ardına yaşanan savaşların yarattığı ekonomik buhranlar nedeniyle halkın tasavvufî zümrelere olan yönelimi artmıştır. Bu yönelim Safevîyye tarikatı gibi yapılar için verimli bir zemin hazırlamıştır. Bu gelişmelerin

⁴⁹³ Woods, *Akkoyunlular*, 149.

⁴⁹⁴ Woods, *Akkoyunlular*, 180-181.

⁴⁹⁵ Seyfettin Erşahin, *Akkoyunlular: Siyasal, Kültürel, Ekonomik ve Sosyal Tarih* (Ankara: Özel Baskı, 2002), 176-177

⁴⁹⁶ Erşahin, *Akkoyunlular*, s. 178.

Akkoyunlu sarayında özellikle Uzun Hasan döneminde yansımalarının görülmesi de şaşırtıcı değildir.

Tarihî kaynaklar, Uzun Hasan'ın henüz hükümdar olmadan önce dahi dinî çevrelerle ilişki kurduğunu, ulemayla sohbetten hoşlandığını ve özellikle fıkıh, hadis ve tefsir gibi klasik İslami ilimler üzerinde tartışmalar yürütülen meclislere katıldığını göstermektedir. Onun Kur'an'ı şahsen okuduğu ve meseleler üzerine derin düşüncelere daldığı, bu düşüncelerini yazdırıp ciltlettiği ve ardından da sarayında toplanan edip ve alimlere bu metinleri okuttuğu aktarılmaktadır. Uzun Hasan'ın tasavvufla olan ilişkisi, yalnızca bir tarikata ya da gruba münhasır kalmamış, daha genel bir dini hoşgörü politikasının parçası olmuştur. Her ne kadar bazı İran kaynakları Uzun Hasan'ın Safevî şeyhi Cüneyd'in müridi olduğunu iddia etse de bu iddia şüpheyile karşılanmalıdır. Zira Uzun Hasan'ın yalnızca Safevîye mensuplarına değil, dönemin birçok şeyh ve dervişine yakınlık gösterdiği anlaşılmaktadır. Safevî şeyhlerine gösterilen özel ilginin ise daha çok onların artan siyasi gücünden kaynaklandığı düşünülebilir.⁴⁹⁷

Uzun Hasan yönetimi dini kurumları güçlendirme ve mensuplarını koruma konusunda kararlı bir tutum sergilemiştir. Hayrat ve vakıfların teşvik edildiği ve medrese öğrencilerinin desteklendiği bilinmektedir. Amid ve İsfahan gibi büyük şehirler başta olmak üzere, daha küçük yerleşim birimlerindeki camiler, Uzun Hasan'ın şahsi ve meşru kaynaklarından finanse edilerek onarılmıştır. Bu onarımlar, onun Şeriata bağlılığını ve Müslüman halkın sadakatine verdiği önemi somut biçimde göstermektedir; bu amaçla yazıtlar da hazırlanmıştır.⁴⁹⁸ Peygamber'in soyundan gelenler, İslam kadıları, din alimleri ve diğer dini kurum mensuplarına özel dokunulmazlıklar tanınmış, belirli bölgelerde babadan oğula geçen vergi ve idari ayrıcalıklar, nakdi maaşlar ile resmî veya yarı resmî görevler verilmiştir. Bu dini ve idari elitin temsilcileriyle ise perşembe akşamları düzenli toplantılar yapılmıştır. Bu uygulamalar, Uzun Hasan'ın devlet yönetiminde Sünni temelli dinî otoriteyi merkezileştirme ve güçlendirme stratejisinin önemli bir parçası olmuştur.⁴⁹⁹

Nitekim Batı Anadolu'da faaliyet gösteren Aydınli Sufî Şeyh Dede Ömer'in, Uzun Hasan ve eşi Selçuk Hatun'un teveccühünü kazanarak Tebriz'e davet edildiği

⁴⁹⁷ Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*, çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, (Ankara: TTK Yay., 1992), 103.

⁴⁹⁸ Woods, *Akkoyunlular*, 183.

⁴⁹⁹ Woods, *Akkoyunlular*, 184.

bilinmektedir. Rivayetlere göre Karakoyunlu Sultanı Cihanşah'ın dindar eşi tarafından yaptırılan bir tekke, Selçuk Hatun'un babası aracılığıyla bu şeyhe tahsis edilmiştir.⁵⁰⁰ Bu, Uzun Hasan'ın kişisel olarak tasavvufa, dolayısıyla Şîliğe yakın bir eğilim taşıdığını göstermekle birlikte onun Cihanşah'ın benimsediği Şîî anlayışa ve Karakoyunlu mezhep yapısına açık bir mesafeyle yaklaştığı da bilinmektedir.

Akkoyunlular, mezhepsel olarak Sünnî kimliğe bağlıydılar. Bu mezhebi bağlılık, devlet politikalarında da zaman zaman belirgin bir şekilde kendini göstermiştir. Örneğin, Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'ın oğlu Hasan Ali, babası tarafından 1459 yılında sürgüne gönderildikten sonra 1464 yılında Uzun Hasan'ın Diyarbakır'daki sarayına sığınmıştı. Ancak burada Şîî kimliğini ve Rafiziliğini açıkça sergilemesi hoşnutsuzluk yaratmıştır. Hasan Ali'nin farz namazları yerine getirmemesi ve gerektiğinde gusül abdesti almaması, onun Akkoyunlu topraklarında barınamamasına neden olmuş ve nihayetinde Uzun Hasan onu ülkesinden çıkarmak zorunda kalmıştır.⁵⁰¹ Bu bağlamda değerlendirildiğinde, Uzun Hasan'ın dini eğilimlerinin pragmatik bir karakter taşıdığı, tasavvufi zümrelere olan ilgisinin mezhebi aidiyetten ziyade siyasal ve toplumsal fayda üzerine kurulu olduğu ifade edilebilir. Akkoyunlu yönetimi, halk nezdindeki meşruiyetini pekiştirmek adına hem Sünnî hem de heterodoks zümrelerle temas kurarken, devletin mezhebi çizgisini ise net bir şekilde Sünnî temeller üzerine oturtmuştur.

Başlangıçta Sünnî tasavvufi özelliklere sahip olan Safevîyye tekkesi, zaman içinde Şîleşmiş ve siyasete aktif olarak müdahil olmuştur. Safevîler, siyasi evlilikler yoluyla meşruiyet sağlamış ve böylece Sünnî bir tekkeden Şîî bir devlet yapısına dönüşmüşlerdir. Akkoyunlu hükümdarlarının tasavvuf erbabına yönelik hoşgörü ve desteğinden büyük ölçüde faydalanan Safevîler, bu sayede hem Akkoyunlulara hem de çağdaşı diğer devletlere, bir tekkeden nasıl devlet kurulabileceğinin örneğini sunmuşlardır.⁵⁰²

⁵⁰⁰ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 105.

⁵⁰¹ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 105.

⁵⁰² Arayancan, "Karakoyunlu Sultanı Cihanşah'ın Şeyh Cüneyd'e Karşı Aldığı Önlemler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi-Journal of International Social Research*, 3/11(2010), 77.

4.2.6. Akkoyunlu Dönemi'nde Öne Çıkan Tasavvuf Ehli Şahsiyetler

Akkoyunlu Dönemi öne çıkan tasavvuf ehli şahsiyetlerin başında Baba Abdurrahman gelmektedir. Woods, onun Uzun Hasan üzerindeki manevi etkisine ve bu ilişkinin dönemin siyasal yapısına yansımalarına dair önemli tespitlerde bulunmuştur.⁵⁰³ Baba Abdurrahman'ın sıra dışı, yer yer Şamanistlik unsurlar taşıyan tasavvufi kimliği, Selçuklu sonrası dönemde Müslüman dünyasında –özellikle kent, kırsal ve aşiret topluluklarında– yaygınlaşan dini eğilimlerinin somut bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Onun bu “garip” kişiliği, klasik tarikat yapılanmalarının dışında, yerel halkın dini pratikleriyle harmanlanmış bir inanç ve temsil biçimini yansıtmaktadır. Tıpkı ondan önceki dönemde Timur'un yaptığı gibi, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan da kendi iktidarı süresince halk İslamı temsilcilerine, ister herhangi bir tarikata bağlı olsunlar isterse bağımsız Sufiler olsun büyük bir saygı göstermiştir. Uzun Hasan, bu sûfi şahsiyetlerin yalnızca başkentte değil, Akkoyunlu hâkimiyeti altındaki tüm taşra ve çevre bölgelerde yaygınlık kazanmasına da hoşgörüyü yaklaşmıştır. Baba Abdurrahman'ın nüfuzu ve Uzun Hasan nezdindeki itibarı, aynı zamanda halk inançlarının ve heterodoks eğilimlerin, Akkoyunlu siyasi yapısı içinde kendine nasıl bir alan açtığını göstermesi bakımından önemlidir.⁵⁰⁴ Bu çerçevede, Baba Abdurrahman ile gerçekleştirdiği temas, sıradan bir derviş-hükümdar buluşmasının ötesinde, derin sembolik anlamlar taşımaktadır. Baba Abdurrahman'ın öncülüğünde gerçekleştirilen kuşak (şadd) bağlama ve kupalı erginleme törenleri dikkat çekicidir.

Baba Abdurrahmân Şâmî'nin kehanetleri, rüyaları ve kerametleri Uzun Hasan tarafından ilgi görmüştür. Örneğin Uzun Hasan Timurlu Ebû Said'e karşı yürüttüğü sefer öncesinde Baba Abdurrahmân Şâmî'ye Kur'an'dan fal açtırmıştır. Onun “Onların altını üstüne getirdik” ayetini rastlaması ve ardından gördüğü rüyayı da yorumlayarak Uzun Hasan'a “İran ve Turan senindir” şeklindeki ifadesi Uzun Hasan'ın zafer beklentisini güçlendirmiş, moral ve motivasyonunu artırmıştır.⁵⁰⁵

Öte yandan Konur, Akkoyunlular dönemindeki tasavvuf-siyaset ilişkisini daha çok yüksek zümre tasavvufu perspektifinden ele alır. Konur'un çalışması, Uzun Hasan'ın Şîî eğilimli Sufi çevrelerle kurduğu temasları ve özellikle Sultan Yakub'un Dede Ömer

⁵⁰³ Woods, *Akkoyunlular*, 184.

⁵⁰⁴ Woods, *Akkoyunlular*, 149.

⁵⁰⁵ Arayancan, “Akkoyunlu Sarayında Manevi ve İdari Güç: Dervişler”, 94.

Rûşenî ile halifesi İbrahim Gülşenî'ye gösterdiği ilgiyi ayrıntılı biçimde ele almaktadır.⁵⁰⁶ Bu yönüyle Akkoyunluların siyasi yönetim anlayışı içerisinde tasavvufun hem bir meşruiyet aracı hem de sosyal nüfuz mekanizması olarak işlev gördüğü ortaya konmaktadır.

Sultan Yakub döneminde öne çıkan Sufilerden biri olan İbrahim Gülşenî (ö. 1534) ise, Melami eğilimleri ve cezbe halleriyle dikkat çekmiştir. Gülşenî, Tebriz sokaklarında şarap şişesiyle dolaşarak halkın dikkatini çekmiş, Melami meşrebinin tipik özelliklerini sergilemiştir. Onun bu cezbe hali, halk tarafından tasavvufî bir vecd hali olarak yorumlanmış ve çeşitli kerametlere konu olmuştur. Sultan Yakub, askerî seferlerde maneviyatı güçlendirmek amacıyla Gülşenî'yi yanına almıştır. Ahıska Kalesi kuşatmasında yaşanan olayda, Gülşenî'den dua talep edilmesi ve ardından kalenin ele geçirilmesi, onun manevî etkisinin ordu tarafından nasıl algılandığını göstermektedir. Gülşenî'nin müritleri, bu başarının tamamını şeyhlerinin himmetine bağlamış, hatta bu zaferi ilahi destek, Peygamber'in mucizeleri ve velilerin dualarıyla açıklamışlardır.⁵⁰⁷

Bu dönemde öne çıkan tasavvuf ehlinde kişilerden bir diğeri de Nimetullah Sâni'dir. Kaynaklarda Ni'metullâh b. Mahmûd en-Nahcuvânî (ö. 920/1514 [?]), Şeyh Alvân, Alvân el-Akşehrî, Baba Ni'metullah, Ni'metullah Sultan ve Baba Ni'met gibi farklı isim ve lakaplarla anılmaktadır. XV. yüzyılın önemli Sufî simalarından biridir. Hayatına dair ayrıntılar sınırlı olmakla birlikte soy kökeni, ailesi ve eğitim geçmişi hakkında kesin bilgiler bulunmamaktadır. Ancak Nahçıvan, Tebriz ve Akşehir gibi Türk nüfusunun yoğun olduğu bölgelerde yaşaması, onun etnik olarak Türk asıllı olduğunu düşündürmektedir. Ni'metullah'ın tahsilini, Nahcivan'da gerçekleştirdiği; ardından ilmî çalışmalarını sürdürdüğü Tebriz'de tamamladığı düşünülmektedir. Tebriz'de kaleme aldığı tefsir çalışması, onun ilmî ve Sufî kişiliğini ortaya koyan önemli bir delildir. Eserlerinde tasavvufî yönü açıkça hissedilmekle birlikte, herhangi bir tarıkata mensubiyeti konusunda kesin bir bilgi mevcut değildir. Ancak, müellifi bilinmeyen bir risâlede, Ni'metullah'ın, Nakşibendiyye tarikatının önde gelen şeyhlerinden Ubeydullah Ahrâr'ın (ö. 895/1490) müridleri arasında yer aldığına dair bir kayıt bulunmaktadır. Bu bilgi kesin olmamakla birlikte, onun Nakşibendî çevresiyle irtibat kurduğunu ve bu

⁵⁰⁶ Himmet Konur, "Akkoyunlular Döneminde Tasavvuf", *Türkler*, Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek (ed.), (Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002), 7/ 537-539.

⁵⁰⁷ Nihat Azamat, "İbrâhim Gülşenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2000) 21/ 301-304.

tasavvufî geleneğe yakın bir duruş sergilemiş olabileceğini göstermektedir. Bu yönüyle Nimetullah Sâni, Akkoyunlu dönemi tasavvufî ortamında etkili olmuş, halk arasında manevi otorite kazanmış sûfî şahsiyetlerden biri olarak değerlendirilebilir.⁵⁰⁸

Aslen Aydın olduğu bilinen Dede Ömer Ruşenî (ö. 1487), de dönemin etkili mutasavvıflarındandır. Uzun Hasan'ın, Karakoyunluları yenerek Tebriz'i başkent yapmasının akabinde kendisini davet etmesi üzerine Tebriz'e gitmiştir. Uzun süre Uzun Hasan'ın sarayında cuma günleri alim ve sanatkarlarla yapılan toplantılarda daima saygıyı gören bir şeyh olmuştur.⁵⁰⁹

Dede Ömer, bir yandan bu bölgelerde Sünniliğin yayılmasına katkı sağlayan etkili bir şeyh olarak faaliyet gösterirken, diğer yandan kendisinden önceki sûfilerden farklı olarak ilahi tarzında dinî-didaktik Şiirler kaleme almıştır. Dede Ömer Ruşenî, Sultan Yakup'tan da aynı ilgiyi görmüş Şair kimliğiyle de tanınan Sultan Yakub, Ruşenî'ye daima lütufkâr davranmış; ona birçok ihsanda bulunmuş ve nihayetinde Cihan Şah Hankahı'nı onun kullanımına tahsis etmiştir.⁵¹⁰

Safevîyye tarikatının kurucu figürlerinden biri olan Şeyh Cüneyd, bu yapının sadece bir tasavvufî hareket olmaktan çıkıp siyasal bir güce, hatta ilerleyen süreçte bir devlet teşekkülüne dönüşmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Onun tarikat anlayışı klasik Sufî geleneğin ötesine geçmiş, siyasi ve askerî boyutlar kazanmıştır. Bu dönüşüm, Safevîyye'nin daha sonra Safevî Devleti adıyla tarih sahnesine çıkmasında temel bir hazırlık dönemi olarak değerlendirilebilir.⁵¹¹ Akkoyunlular tarafından adeta bir misafir gibi korunup gözetilen Şeyh Cüneyd, döneminin siyasal ve toplumsal gelişmelerini yakından takip eden etkin bir şahsiyettir. Özellikle siyasi ve stratejik önem kazanan Amid (Diyarbakır) çevresi, onun ilgisini çeken merkezlerden biri haline gelmiştir. Şeyh Cüneyd, karizmatik liderliği ve mistik kimliği sayesinde büyük bir mürit kitlesini etrafında toplamıştır. Bu bağlılık çoğu zaman akıl ve sorgulamanın ötesine geçerek tam bir teslimiyet halini almıştır. Şeyh'in nüfuzu, sadece kendi şahsında sınırlı kalmamış;

⁵⁰⁸ Yaşar Kurt, "Ni' Metullah B. Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2007), 33/132-133.

⁵⁰⁹ Nurten Altıntop, *Dede Ömer Ruşenî'nin Divânı'nda Tasavvuf*, (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 16.

⁵¹⁰ Mustafa İsmet Uzun, "Dede Ömer Ruşenî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1994) 9/81.

⁵¹¹ Tahsin Yazıcı, "Cüneyd-İ Safevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1993), 8/123-124.

Uzun Hasan'ın müsaadesiyle Akkoyunlu topraklarının farklı bölgelerine halifeler göndererek tarikatın yayılmasını kurumsal bir yapıya kavuşturmuştur. Bu halifeler aracılığıyla yeni müritler kazanılmış, Safevîye düşüncesi coğrafi olarak genişlemiştir.⁵¹²

Rivayet edildiğine göre Cüneyt'in, Hüseyinî nesline mensup, İsmâili eğilimler taşıyan bir Alevî olduğu söylenmiş; ancak bunun hakikatini yalnızca Allah'ın bildiği ifade edilmiştir. Cüneyt'in, kendisini ve babasını seven bir grubu etrafında toplamış, bu grupla birlikte Kerc bölgesine saldırarak buradaki güçlerle çatışmalara girmiş ve önemli miktarda ganimet elde etmiş olduğu aktarılmıştır. Ardından oğlu Şeyh Cüneyt b. Haydar'ın da babasının yolunu izlediği ve asker toplayarak doğrudan seferlere giriştiği belirtilmiştir. Altı bin ya da daha fazla kişilik bir kuvvet toplamış ve Kerc'i ele geçirdikten sonra, on iki dilimli kırmızı kumaştan yapılmış ve "Haydariyye tacı" olarak adlandırılan bir tacı başına giymiştir.⁵¹³

Şeyh Cüneyd'in faaliyetleri Akkoyunlu siyasi yapısıyla da doğrudan ilişkili olmuştur. Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan ile kurduğu akrabalık bağı, bu ilişkinin siyasi yönünü pekiştirmiştir. Şeyh Cüneyd'in kızıyla Uzun Hasan'ın evlenmesi, sadece bir ailevi bağ değil, aynı zamanda tasavvufi ve siyasal güç merkezlerinin ittifakı şeklinde okunabilir. Bu evlilikten doğan Şah İsmail, daha sonra Safevî Devleti'ni kurarak hem Akkoyunlu mirasını hem de Safevîye tarikatının mistik çizgisini kendi kimliğinde birleştirmiştir.

Tarih boyunca Zerdüştlük, Manihizm ve Mazdekîlik gibi aşırı eğilimli inanç sistemlerine ev sahipliği yaptığı ifade edilen İran coğrafyasında Safevîler öncesi dönemde, bölge halkının büyük çoğunluğunun Sünnî olduğu belirtilmiş; ancak buna rağmen Bâtınîlik ve Hurûfilik gibi guluv (aşırılık) taşıyan akımların ve çeşitli tarikatların bölgede etkili olduğu görülmüştür. Bu yapılar arasında, 1300 yılında vefat ettiği bildirilen Şeyh Safiyyüddin Erdebilî tarafından kurulan Safevîye tarikatı olduğu anlaşılmıştır. Şeyh Safiyyüddin'le başlayan bu tasavvufî hareketin, süreç içerisinde dönüşerek Şah İsmail önderliğinde 1501 yılında Safevî Devleti'ni kurduğu ve ardından İmamiyye Şîliğini resmî mezhep olarak ilan ettiği bilinmektedir.⁵¹⁴

⁵¹² Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 27.

⁵¹³ Ahmet Bin Yusuf El-Karamani, *Ahbaru'd-Düvel ve Âsârul Uvel Fi't-Tarih*, Âlimü'l-Kütüb (Beyrut: H.1412/M.1992), 3/115.

⁵¹⁴ Uyar, "Safeviler Öncesi İran'da", 85.

Bu tarihsel arka plan değerlendirildiğinde, Safevîliğin kökeninde yer alan tasavvufî yapının, zamanla siyasallaşarak mezhebî bir kimlik kazandığı ve bu sürecin, özellikle Akkoyunlular dönemindeki siyasal-toplumsal dönüşümlerle doğrudan ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Akkoyunlu yönetimi, görünüşte Sünnî bir siyaseti benimsese de özellikle son dönemlerinde Safevîyye tarikatı başta olmak üzere Şîî eğilimli grupların güç kazandığı ve halk tabanında etkili olduğu bir zemin oluşmuştur. Bu ortam, Şeyh Cüneyt ve Şeyh Haydar gibi Safevîyye şeyhlerinin askerî ve siyasî faaliyetlerini mümkün kılmış, böylece Şah İsmail'in 1501 yılında Safevî Devleti'ni kurmasına giden yolu hazırlamıştır. Neticede, İran'da tarih boyunca varlık gösteren aşırılık eğilimli inançlar ve heterodoks yapılarla etkileşim hâlinde gelişen Safevîlik, Akkoyunlu sonrası dönemde bu mirası devralarak İmamiyye Şîîliğini yalnızca bir mezhep değil, aynı zamanda devletin ideolojik temeli hâline getirmiştir. Bu durum, İran'ın dinî kimliğinde köklü bir dönüşüme yol açmış ve bölgede Şîîliğin kurumsallaşmasına zemin hazırlamıştır.

SONUÇ

Şiîliğin ilk ortaya çıkışından itibaren tarihsel süreçteki gelişimi incelendiğinde görülmektedir ki; tüm diğer dinsel, mezhepsel ve düşünsel yapılarda olduğu gibi Şiîlik de oldukça belirgin dönüşümler geçirmiştir. Bu dönüşümlerin yalnızca onun uygulamalarında kalmayıp aynı zamanda öğretilerinde ve yapısal niteliklerinde de gerçekleştiği görülmektedir. Başlangıçta siyasal bir ayrışmanın sonucu olarak ortaya çıkan bu mezhep zaman içerisinde özgün bir teokratik yapıya dönüşerek insanları kendi etrafında toplamaya başlamıştır. Coğrafi alanı genişledikçe farklı kültür, sosyo-politik yapılar ve farklı etnik unsurlarla karşılaşmaların bir sonucu olarak da iktidar iddiasıyla yeniden şekillenmiştir. Bu nedenle bu tezin temel konusunu oluşturan Karakoyunlu ve Akkoyunlu Dönemi İran Coğrafyasında Şiîliğin durumunu ortaya koyabilmek için Şiîliğin ortaya çıkışından itibaren tüm bu dönüşümleriyle analiz edilmesine ihtiyaç vardı.

Halife Ebû Bekir döneminde başlayıp Halife Ömer'in hilafeti sırasında İran'da hakimiyet kurulmasıyla İslamiyet bu coğrafyada zaman içerisinde yayılmaya başlamıştır. Emevîler Döneminde (661-750) bazı Şiî grupların daha çok yönetime karşı siyasi kaynaklı isyanları şeklinde zuhur etmiştir. Dolayısıyla etki alanları da daha sınırlı olmuştur. Abbasîler Döneminde (750-1258) ise benzer grupların siyasi nitelikteki isyanları Abbasî halifelerinin hakimiyet alanlarının daralmasıyla birlikte Şiî Büveyhîler, Bavendîler gibi yerel hanedanlıklarda ekseriyetle Taberistan, Gilan, Rey ve Kum bölgeleri gibi bugünkü İran'ın kuzey kesimlerinde daha çok Şiîliğin Zeydiyye fırkasıyla karşımıza çıkmaktadırlar. Büyük Selçuklular Dönemine gelindiğinde ılımlı tabir edilen Zeydiyye fırkasının yanı sıra Hasan Sabbâh öncülüğünde Alamut merkezli Nizârî İsmâîliler, 166 yıl sürecek olan ezoterik-teokratik bir direniş hareketi kimliğinde İran coğrafyasında kendisine yer bulmuştur.

Alamut'un 1256 yılında Moğollar tarafından yıkılmasıyla birlikte Nizârî İsmâîliliği, İran'ın merkez bölgelerindeki entelektüel dinamizmini ve toplumsal etkisini büyük ölçüde yitirmiştir. Merkezî bir siyasi yapıdan ve örgütlü kurumsal organizasyondan mahrum kalan bu gelenek, yöneticiler arasındaki mücadeleden sıyrılıp zamanla halk tabanına doğru çözülerek yayılmıştır. Ayrıca düşünsel üretiminde giderek tasavvufi terminolojiyi ve anlatım biçimlerini benimsemeye yönelmiş bundan sonraki süreçte özellikle İlhanlılar Döneminde Tus ve Nişabur gibi yeni coğrafyalarda yayılım

göstermiştir. Bu dönemden sonra Şîilik artık dervişler ve sûfilerin de etkisiyle daha çok tasavvufi kimliğe bürünmeye başlamıştır.

Moğol idaresinin çöküşünü takip eden XV. yüzyılda, İran, Irak, Azerbaycan ve çevre bölgelerde Timurlular, Karakoyunlular ve Akkoyunlular gibi hanedanların hüküm sürdüğü bir dönemde, siyasi yapının parçalanmışlığı ve genel kargaşa dikkat çekmektedir. Bu dağınık siyasal ortam, özellikle Şîiliğe eğilimli ya da Şîî düşünceden etkilenmiş radikal hareketlerin ortaya çıkması için elverişli bir zemin oluşturmuştur. Bu süreçte, bölge ciddi anlamda bir Şîî ideolojik yayılımına sahne olmuştur. Merkezî otoritenin zayıflaması ve yerel güç odaklarının yükselmesiyle birlikte ortaya çıkan bu hareketler; çoğunlukla mehdîyet inancı ekseninde şekillenmiş, sosyal hiyerarşinin dışında kalan yoksul köylüler, toplumdan dışlanmış gruplar ve bazı şehirli unsurların memnuniyetsizliği etrafında birleşen dinî-sosyolojik bir nitelik kazanmıştır.

Genel çerçevede değerlendirildiğinde İran'da İslam'ı benimsemiş Sünnî ve Şîî toplumsal kesimler arasında mezhep farklılıklarını gölgede bırakan ve onları ortak bir dinî-mistik zeminde buluşturan bazı müşterek alanların mevcudiyeti bilinmektedir. Bu müşterek alanların başında meseleleri fikhî veya kelâmî açıdan değil, tasavvufi perspektiften değerlendiren anlayışlar gelmekteydi. Özellikle Moğol İstilasası ile Safevî hareketinin siyasallaşarak yükselişe geçtiği dönem arasında kalan yaklaşık üç yüzyıllık süreçte tasavvuf, İran coğrafyasının dinî ve kültürel hayatında belirleyici bir rol oynamıştır. Bu dönemde geniş kitleler nezdinde en fazla karşılık bulan dinî yönelim tarikat şeyhleri etrafında şekillenen sosyal ve ahlâkî referanslara dayalı mistik yaşantılar olarak öne çıkmaktadır. Şeyhlerin temsil ettiği takva, manevî otorite ve halkla kurdukları derin bağlar dinî meşruiyetin en önemli kaynaklarından biri haline gelmiş olup bu durumun çeşitli Sufî kardeşliklerin teşekkülünü ve yayılmasını da beraberinde getirdiği görülmektedir. Böylece İran'daki dinî-mistik yapıların mezhep farklılıklarını aşan bir karaktere sahip olduğu görülür. Farklı mezhebi aidiyetlere sahip kitlelerin tasavvuf etrafında birleşmesi söz konusu dönemde dinî ayrışmaların henüz kurumsallaşmadığı ya da keskinleşmediği bir ortamda, tasavvufun birleştirici gücünü ve sosyal rolünü gözler önüne sermektedir.

Dinler tarihi açısından bakıldığında, siyasî krizlerin yaşandığı dönemlerde mehdilik inancına dayalı hareketlerin çoğalması tesadüf değildir; bunun arkasında iki

temel etken yer almaktadır. Birincisi, toplumun din ve siyaset alanında yeni yorumlara ve birleşimlere daha açık hale gelmesidir. Bu da mevcut siyasî düzenin meşruiyetinin sorgulandığını gösterir. İkincisi ise, eğer toplumda zaten mesihî bir inanç ya da model yaygınsa, bu tür kriz dönemlerinde bu inançlar kolayca siyasî ve toplumsal projelere dönüştürülebilir. Dolayısıyla mesihî hareketlerin ortaya çıkışını anlamak için hem dönemin sosyal yapısını, entelektüel düşünce ortamını hem de siyasi yapılarını birlikte değerlendirmek gerekir. Bu bakış açısından hareketle tezin son bölümünde öncelikle Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devletlerinin siyasi durumu hakkında bilgi verilmiş ve daha sonra bu bilgiler ışığında mezhebi eğilimlerin siyasi ve sosyo-kültürel düzlemdeki nitelikleri incelenmiştir. Bunun neticesinde Şîilik, doğrudan resmî mezhep statüsüne ulaşmamış olsa da özellikle Akkoyunlu döneminde siyasi yapının çevresinde etkin olmuş, Safevî düşüncesiyle temas kurmuş ve sosyo-kültürel alanda etkisini artırmıştır. Karakoyunlular daha mesafeli ve yer yer Sünnilik vurgusunu öne çıkaran bir politika benimsemişken; Akkoyunlular, özellikle saray çevresinde Şîilik ve Şîî önderlere yönelik daha müsamahakâr bir tutum sergilemiştir. Bu farklılık, mezhep-siyaset ilişkisinin ne kadar esnek ve konjonktürel olduğunu göstermektedir. Dede Ömer Rüşenî, Baba Behram Çelebi ve Şeyh Cüneyt gibi şahsiyetlerin faaliyetleri, Şîî eğilimli düşüncenin hem halk tabanında hem de siyasî çevrelerde etkili olmasını sağlamıştır. Safevîyye tarikatının bu dönemde kazandığı güç, mezhebî söylemin tasavvufî bir kisveyle nasıl yaygınlaştığını açıkça ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, XIV. ve XV. yüzyılda mezhepsel sınırların henüz netlik kazanmamış olması; tasavvufî oluşumların ve Şîî inanç pratiklerinin iç içe geçmesi, Karakoyunluların mezhep ekseninde pragmatik bir duruş sergilemesine fırsat tanımıştır. Özellikle Azerbaycan, Huzistan ve Anadolu'da yükselen Şîî siyasal aktörlerin tesiriyle söz konusu hanedanın Şîî doktrinlerle doğrudan veya dolaylı temasa geçtiği; böylece Safevîler öncesi dönemde Şîîliğin bölgesel evriminde Karakoyunluların önemli bir geçiş halkasını temsil ettiği görülür.

Tezde ulaşılan veriler, bu iki hanedanın yalnızca siyasi yapı olarak değil, aynı zamanda mezhep siyaseti üreticisi aktörler olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Her ne kadar bu hanedanlıkların mezhebe yaklaşımları yeknesak bir doğrultuda gelişmemiş olsa da Şîîliğin toplumsal ve düşünsel düzeyde yerleşmesine katkı sundukları açıktır. Karakoyunlu döneminde bazı önde gelen din adamlarının ve alimlerin

faaliyetleri; Akkoyunlu döneminde ise tasavvuf ehli şahsiyetlerin yükselişi, Şîîliğin hem entelektüel hem de halk tabanında güç kazanmasına zemin hazırlamıştır.

Ayrıca çalışma, Safevîlerin XVI. yüzyılda Şîîliği resmî mezhep olarak benimsemeleriyle tamamlanan mezhep inşa sürecinin, tarihsel olarak çok daha erken dönemlere uzandığını ve bu sürecin önemli taşlarının Karakoyunlu ve Akkoyunlu yönetimleri tarafından döşendiğini ortaya koymaktadır. Tezin bu yönüyle literatüre katkısı, yalnızca mezhep tarihi açısından değil, İran'daki siyasal kültürün mezheple etkileşimi bağlamında da önem arz etmektedir.

Bu çalışma kapsamında Şîîliğin yedinci yüzyıldan on beşinci yüzyıla dek İran coğrafyasında geçirdiği dönüşüm tarihsel ve sosyopolitik dinamikler çerçevesinde derinlemesine analiz edilmiştir. Araştırma, Karakoyunlu ve Akkoyunlu hanedanlarının benimsedikleri siyasal ve mezhepsel tutumların, Safevîler öncesi dönemin belirsiz mezhepsel sınırları içinde Şîî kimliğin pekiştirilmesine zemin hazırlayan ara halkalar işlevi gördüğü ortaya konmuştur. Elde edilen bulgular, Şîîliğin yalnızca doktrinel bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda yerel iktidar dengelerini etkileyen dinamik bir siyasal hareket biçimi olarak geliştiğini göstermektedir. Bu sonuçların, Şîîliğin erken dönem yapıtaşlarına ve bölgesel yönetimlerle etkileşimine dair sağlanan bakışın, Şîîliğin sonraki dönemlerine yönelik yapılacak olan çalışmalara da önemli referans noktaları sunacağı düşünülmektedir.

Sonuç olarak, bu tez çalışması, Şîîliğin İran'daki kurumsallaşma sürecine farklı bir bakış açısı getirerek, Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerinin mezhebî dönüşüm açısından ne denli kritik bir rol oynadığını ortaya koymuştur. Bu hanedanlıklar, yalnızca Safevî iktidarının öncülleri değil, aynı zamanda İran'da Şîî kimliğin şekillenmesinde aktif tarihsel öznelerdir. Böylelikle, İran'da Şîîliğin resmiyet kazanmasından çok önce başlayan tarihsel birikimin daha iyi anlaşılması sağlanmış ve mezhep-siyaset-toplum ekseninde yeni yorumlamalara kapı aralanmıştır. Tarihsel süreçte Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerinde temelleri atılan mezhebî yönelimler, Safevîler aracılığıyla kurumsallaşarak bugünkü İran'ın İmamiyye Şîî kimliğinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu birikim, yalnızca dini bir aidiyet değil, aynı zamanda İran'da devlet yapısından toplumsal örgütlenmeye kadar pek çok alanda etkisini sürdüren ideolojik bir çerçeve hâline gelmiştir.

KAYNAKLAR

- Afyoncu, Erhan. *Sorularla Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul: Yeditepe Yay., 2010.
- Ağırakça, Ahmet. *İslam Tarihinde ilk Siyasi Hareketler*. İstanbul: Akdem Yay., 2011.
- Ahençi, Azer. “Berresi-î Avamilî Muesser der Nehostîn Merhele ez Conbeş-i Serbedârân-i Horasan tâ Teşkil-i Doulet”, *Mecelle-i Danişkede-i Edebiyyat ve Ulum-i Ensânî Danişgah-i Tahran*, 76/118-138. Zemistan 1384/2005.
- Ahmetoğlu, Şahin. “Serbedârî Hareketi ve Temel Görüşleri”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, VII/1 (Bahar 2014), 129-154.
- Ak, Ahmet. *Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik*, 1. Basım. Ankara: TN İletişim Yayınevi, 2009.
- Aka, İsmail. *İran’da Türkmen Hâkimiyeti (Karakoyunlular Devri)*. Ankara: TTK Yayınları, 2001.
- Aka, İsmail. *Mirza Şahrüh ve Zamanı*. Ankara: TTK Yayınları, 1994.
- Aka, İsmail. *Timur ve Devleti*. Ankara: TTK Yayınları, 2000.
- Aka, İsmail. “Şahrüh’un Kara-Koyunlular Üzerine Seferleri”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 4/1 (1989), 1-20.
- Aka, İsmail. “Timurlular”, *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 41 (2012), 177-180.
- Aka, İsmail. “X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şîlik”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu*, 17/69-103. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, Şubat 1993.
- Akın, Bülent. “Alevi Ocakları ile İlgili Tespit Edilebilen En Eski Tarihli Belge: Ağuiçen Ocağı Şeceresi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 70 (2014), 15-38.
- Akın, Bülent. “Dede Garkın Ocağı’nın Diyarbakır Kolu ve Diyarbakır Kolundan Alınan İki Yeni Belge Üzerine Tarihî ve Edebî Bir İnceleme”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 77 (2016), 37-76.
- Akman, Mustafa. “İtikadi Mezhepler Tarihinin Kaynakları: İçerik ve Özellikleri”, *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4/3 (Haziran 2019)

- Aksarayî, Kerîmüddin Mahmud-i. *Müsamaret'ül- Ahbâr*, Çev. Mürsel Öztürk, Ankara: TTK Yay., 2000.
- Aksu, Hüsamettin. “Hurûfilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 18 (1998).
- Alanoğlu, Ali. *İbn İsfendiyâr'ın Târih-İ Taberistân Adlı Eseri Bağlamında Bâvendî Hanedanı*, Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Altıntop, Nurten. *Dede Ömer Rûşenî'nin Dîvânı'nda Tasavvuf*, (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Anay Harun, “Devvani”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9 (1994), 257-262.
- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi (Emevîler Dönemi)*, İstanbul: Ensar Yay., 2016.
- Arayancan, Ayşe Atıcı. “Karakoyunlu Sultanı Cihanşah'ın Şeyh Cüneyd'e Karşı Aldığı Önlemler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi-Journal of International Social Research*, 3/11 (2010), 73-78.
- Arayancan, Ayşe Atıcı. “Tarihi Süreçte Muşa'sa'lar”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 72, Aralık 2014, 175-188.
- Arayancan, Ayşe Atıcı. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Bâtinî Hareketi Hasan Sabbâh ve İlk Halefleri ve İran Nizârî İsmâîlileri (1090-1157)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Arayancan, Ayşe Atıcı. *Karakoyunlu hükümdarlarından Cihanşah ve Dönemi (Siyaset-Teşkilat-İktisad-Din Kültür)-1438-1467*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Arayancan, Ayşe Atıcı. *Orta Çağ'da Din ve Devlet (Doğu Batı Ekseninde)*, 1. Basım, İstanbul: Yeditepe Yay., 2018.
- Arslan, Ahmet. “Ni'metullâhiyye Tarikatının Sâfi Ali Şâhiyye Kolu ve Faaliyetleri”, *Sufiyye*, 10 (Haziran 2021), 263-286.
- Aruçi Muhammed. “Ressî”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 34 (2007), 242-243.
- Aslan, Ahmet. “İslamî Fetihten Emevî Döneminin Sonuna Kadar Diyâr-I Mudar (Harran Bölgesi)'da Arap Edebiyatı Çevresi”, *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, 22/1 (2013), 1-22.

- Avni, İlhan. “Bâtînîyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 5 (1992), 190-294.
- Avni, İlhan. “Gaybet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 13 (1996), 410-412.
- Azamat, Nihat. “İbrâhim Gülşenî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 21/ 301-304. İstanbul: TDV Yay., 2000.
- Azimli, Mehmet. *Hiz. Ali Neslinin İsyanları, X. Yüzyıla Kadar Şii Hareketler*, Konya: Çizgi Kitapevi Yay., 2013.
- Babur. *Baburname*, nşr. R. Rahmeti Arat TTK Yayınları, Ankara: TTK, 1943.
- Bağdadî, Ebu Mansur. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Der. Huneyf el-Muhaciri (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.
- Barkan, Ömer Lütfi. *Türkiye’de Toprak Meselesi (Toplu Eserler 1)*, İstanbul: Gözleme Yayınları, 1980.
- Barthold, V. V. *An Historical Geography of Iran*, C. E. Bosworth (ed.), New Jersey: Princeton University Press Princeton, 1984.
- Barthold, V. V. *İran Tarihi Coğrafyası*, çev. Ömer Alkaç, İstanbul: Selenge Yay., 2022.
- Barthold-Fuat Köprülü. *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara: Diyanet İşleri Bşk. Yay., 1984.
- Bashir, Shahzad. *Messianic Hopes and Mystical Visions The Nûrbakhshîya Between Medieval and Modern Islam*, Columbia: South Carolina University Press, 2003.
- Baş, Eyüp. *İslam Tarihi*, Ankara: Grafiker Yay., 2023.
- Bausani, A. “İlhanlı Hakimiyeti Zamanında İran’da Din”, çev. Mustafa Uyar, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, sayı 32’den Ayrı Basım, (2002), 223-231.
- Bedirhan, Yaşar. *Ortaçağ Tarihi*, Konya: Eğitim Yay, 2018.
- Behniyafer, Ahmed Reza. “Alavîyanı Taberistan”, *Marafat Dergisi*, 1383 H/ 2004 M, 55-62.
- Behramnejad, Muhsin. *Karakoyunlular Akkoyunlular*, çev. Serdar Gündoğdu, Ali İçer, İstanbul: Kronik Yay., 2019.
- Bekirhan, Mehmed Fatih. *Doğu’nun Beyleri Karakoyunlular*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2017.

- Bilgili, Ali Sinan. “Azerbaycan Türkmenleri Tarihi”, *Türkler*, 7, Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca (ed.), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Bosworth, Clifford Edmund. “Dailamīs in Central Iran: The Kākūyids of Jibāl and Yazd.” *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, 8 (London:1970). 73–95. <https://doi.org/10.2307/4299634>.
- Bosworth, Clifford Edmund. “Kākūyids”, *The Encyclopaedia Of Islam*, E. Van Donzel, B. Lewis And Ch. Pellat (ed.), 4/465-467. Leiden: Brill 1997.
- Bosworth, Clifford Edmund. “The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)”- *The Cambridge History of Iran*, J. A. Boyle (ed.), 5/27-28. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Bosworth, Clifford Edmund. *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*, Carole Hillenbrand (ed.), Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996.
- Boyle, John Adrew. “İran’ın Milli Bir Devlet Olarak Gelişmesi”, *Belleten*, çev. Berrin U. Yurdadoğ, 39/156, 1975, 645–658.
- Bozkurt, Nebi. “Hucr B. Adî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 18, 1998, 277-278.
- Bruijn J. T. P., “Iran”, *The Encyclopaedia Of Islam*, E. Van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat (ed.), 4/1-75. Leiden: Brill 1997.
- Budulgan, Seyit Ali. “Ülke Tanıtımı: İran”, *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/2 (Aralık 2021), 221–226.
- Cahen, Cladue. “Buwayhids or Būyids”, *The Encyclopaedia Of Islam*, H.A.R. Gibb, J. H. Kramers (ed.), 1/1350-1356. Leiden: Brill, 1986.
- Cahen, Cladue. *Türkler Nasıl Müslüman Oldular*, İstanbul: Örgün Yay., 2015.
- Cahen, Claude. *Doğuşundan Osmanlı Devleti’nin Kuruluşuna Kadar İslamiyet*, çev. Esat Nerrni Erendar, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1990.
- Clavijo, Ruy Gonzales de. *Anadolu Orta Asya ve Timur*, Terc. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Ses Yay., 1993.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, 1. Cilt (İstanbul: İletişim Yay., 2010), 75-76.

- Coşkun, Derya. “Mâzenderân’da Siyasî İki Cereyan; Marâşî ve Kiyâ Anlaşmazlığı”, *History Studies*, 11/2, Nisan 2019, 483-493.
- Coşkun, Derya. “Serbedârîlerin Kimlik Arayış Sürecinde Şeyh Halife”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırmaları Dergisi*, 107, Eylül 2023, 381-390.
- Coşkun, Derya. “Şîa’nın Siyasallaşma Sürecinde Seyyid Kıvâmeddin Marâşî”, *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 67 (Ocak- 2020), 481-491.
<https://doi.org/10.14222/Turkiyat4249>
- Çağatay, Neşet- Çubukçu, İ. Agah. *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985.
- Çelebi, İlyas. “Mu’tezile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 31, 2020, 391-401.
- Çetin, Halil. *Timur’un Anadolu Seferi ve Ankara Savaşı*, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2012.
- Çıvgın, İzzet. *Orta Çağ Tarihi*, Ankara: Akademi Yay., 2008.
- Çoruhlu, Yaşar. “İsfahan Cuma Camii”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22 (2000), 504-506.
- Çubukçu, İbrahim Agah. *Gazali ve Batınlık*, Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1964.
- Daftary, Farhad. *Şîî İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Alfa Yay., 2020.
- Daftary, Farhad. *İsmâîliler Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Alfa Tarih, 2014.
- Dalkılıç, Mehmet. “Abdülkerîm eş-Şehristânî’nin İslam Mezheplerini Tasnif Metodu”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (Ocak – Nisan 2008), 141-155.
- Demirkılınç, Selçuk. “Psikopolitik boyutuyla İran Devrimi”, *E-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 9/1 (2017), 22-43.
- Demirli, Erdem. “Vahdet-i Vücut”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 42 (2012), 431-435.
- Deniz, Şefaattin. *Tarih-i Kızılbaşîyye (Kızılbaşlığın tarihi)*, (Nşr.), Hasan Asadi, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015.

- Devletşâh. *Devletşâh Tezkiresi*, çev. Necati Lugal, İstanbul: Tercüman Yayınları, 1977.
- Doğan, Belkıs- Doğanay, Aziz. “Akkoyunlu ve Karakoyunlu Devletlerinde Mimarî ve Sanat Üslûbu Üzerine Bir Değerlendirme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (2017), 652-682.
- Donohue, John J. *Islamic History And Civilization- The Buwayhid Dynasty In Iraq* Boston: Brill leiden, 2003.
- Durant, Will. *İslam Medeniyeti*, çev. Orhan Bahaeddin, İstanbul: Tercüman Yay.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Ankara: Anka Yay.
- Ecer, Ahmet Vehbi. “Şia ve Doğuşu”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (Ocak 1983), 131-141.
- El-Karamanî, Ahmet Bin Yusuf. *Ahbaru'd-Düvel ve Âsârul Uvel Fi't-Tarih*, Âlimü'l Kütüb, Beyrut, 3, M.199 2/ H.1412.
- Eravcı, H. Mustafa. “Osmanlılar ve Huzistan'daki Şii Arap Kabilesi Müşâ'şalar”, *XVIII. Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler (III. Cilt) Osmanlı Tarihi ve Medeniyeti*, 581-589. Ankara: TTK Yay., 2018.
- Erdem, İlhan- Paydaş, Kazım. *Ak-Koyunlu Devleti Tarihi*, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2007.
- Erdem, İlhan- Uyar, Mustafa. “Karakoyunlular: Tarih Sahnesine Çıkışları ve Kökenleri.” *Türkler*, 6 (2002), 868.
- Erdem, İlhan. “Ak-koyunlu ve Kara-koyunlu Ordularına Genel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, 24/37 (2005).
- Erşahin, Seyfettin. *Akkoyunlular: Siyasal, Kültürel, Ekonomik ve Sosyal Tarih*, Ankara: Özel Baskı, 2002.
- Esterebadî, Aziz B. Erdeşir-i. *Bezm u Rezm*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990.

- Eş‘Arî, Ebü‘l-Hasan. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn, İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2019.
- Fazlıoğlu, İhsan. “Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka Planı: Semerkand Matematik astronomi Okulu”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14 (Haziran 2003), 1-66.
- Frye, Richard N. *The Golden Age Of Persia*, Londra: Phoenix Yay., 2000.
- Garthwaite, Gene R. *İran Tarihi*, çev. Fethi Aytuna, İstanbul: İnkılap Yay., 2011.
- Gençtürk, Cihan. *Büveyhîler’in İran Hâkimiyeti*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Golden, Peter B. *Türk Halkları Tarihine Giriş*, çev. O. Karatay, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Gökalf, Yusuf. “Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007), 55-93.
- Gökbulut, Süleyman. “Safevîler Devrinde Şîliğin, Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/30, 269-297. 2016.
- Görgün, Hilal. “Rudolf Strothmann”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 37 (2009), 430-432.
- Guillemin, Jaques Duchesne. *Zoroastrianism Symbols and Values*, (New York: Harper and Row Publishers, 1970.
- Günaltay, M. Şemsettin. “Selçukluların Horasan’a İndikleri Zaman İslam Dünyasının Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dini Durum”. *Belleten*, 7/ 25 (Ocak 1943): 59-100. <https://doi.org/10.37879/ttkbelleten.1399936>.
- Gündüz, Şinasi. “Mecûsîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28 (2003).
- Güner, Ahmet. “Kâkûyîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29 (2001), 219-221.
- Güner, Ahmet. “Müsâfirîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32 (2006), 68-70.

- Güngör, Erol. *Tarihte Türkler*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.
- Gürün, Kâmuran. *Türkler ve Türk Devletleri*, Ankara: Bilgi Yayınları, 1984.
- Hakyemez, Cemil. “İran’da İmamiyye/ İsnâaşeriyye Şiîliğinin Kökeni”, *İran: Bir Ülkenin Akademik Anatomisi*, Orhan Karaoğlu-Nail Elhan (ed.), İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2022.
- Halm, Heinz. *Şiîler*, çev. Muhammet Mertek, İstanbul: Runik Kitap, 2020.
- Han, Şerafeddin. *Şerefname*, Çev. Rıza Katı - Vedii İlmen, C. 5, İstanbul: Yaba Yay., 2010.
- Harman, Ömer Faruk. “Şehristanî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38 (2010), 467-468.
- Hasan-i Rumî. A Chronicle of the Early Safawîs: Being the Aḥsanu’t-Tawārîkh of Hasan-i Rumî, I (Persian Text). C. N. Seddon (ed.), (Baroda: Oriental Institute, 1931).
- Hasanzadeh, İsmâîl. *Hukümet-i Turkmânân-i Qaraqoyunlu ve Aqqoyunlu der İran*, Tahran: Semt Yayınevi, 1392 H/ 2013.
- Haydarizade, Şeyhülislam İbrahim. *İslam Mezhepleri ve Tarikatları Tarihi*, İstanbul: Medrese Yay, 1981.
- Haykıran, Kemal Ramazan. “İlhanlı Hâkimiyeti ve İmâmiye Şiîleri”, *Milel ve Nihal*, 17/1, (2020), 87-109. doi: 10.17131/milel.715148.
- Herzfeld, Ernst. “Bawand”, *The Encyclopaedia Of Islam*, H.A.R. Gibb, J. H. Kramers (eds.), 1/1110. Leiden: Brill, 1986.
- Hinz, Walther. *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd XV. Yüzyılda İran’ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*, çev. Tefik Bıyıklıoğlu, Ankara: TTK Yay., 1992.
- Hitti, Philip. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: İfav Yay., 2011
- Hizmetli, Sabri. “Karmatîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 24/510 İstanbul: TDV Yay., 2001.
- Hoca Sadeddin Efendi. *Tacü’t-Tevarih*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Hümbət Oğlu Nacafli Tofiq, *Azərbaycan Qaraqoyunlu Və Ağqoyunlu Dövlətləri*, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Tarix İnstitutu Çarşıoğlu, 2012.

- Hüsrev, Nasırî. *Sefername*, Çev. Abdülvehap Tarzi, İstanbul: MEB Yay., 1967.
- İbn Hazm. *El Fasl- Dinler ve Mezhepler*, çev. Halil İbrahim Bulut, 1/87. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2017.
- İbn İsfendiyyar. *Târîh-i Taberistân* (Taberistan: Âllâmeh Hillî Yayınevi, 1386 H./2007 M.
- İbn Tagrıbirdi. *en-Nucumu'z-Zahire fî Muluk-i Mısır ve'l-Kahire*, çev. Ahsen Batur, İstanbul, Selenge Yay., 2013.
- İbn'ül Esir. *el-Kâmil fît-Târîh*, 4. Cilt, çev. Abdülkerim Özaydın. İstanbul: Bahar Yay., 1991.
- İbn'ül Esir. *el-Kâmil fît-Târîh*, 7. Cilt, çev. Abdülkerim Özaydın. İstanbul: Bahar Yay., 1991.
- İbn'ül Esir. *el-Kâmil fît-Târîh*, 9. Cilt, çev. Abdülkerim Özaydın, İstanbul: Bahar Yay., 1991.
- İbni Arabşah. *Acâibu'l Makdur*, çev. Ahsen Batur Selenge Yayınları, İstanbul, 2012.
- Ja'feriyan, Resûl. *Atlas-ı Şî'a*, Tahrân: Neşriyyât-ı Sâzmân-i Coğrafiyâ-yi Nîrûhâ-yi Müselleh-i Cumhûriyi İslâmîyi Îrân, 1387/2008 M.
- Ja'feriyan, Resul. *Târîh-i Teşeyyu' der Îrân (ez Âğâz tâ tûlû'-i devlet-i Safevî*, İntişaratı Tahran: Maharet 1388/ 2009.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*, 3. Basım, İstanbul: Boğaziçi Yayınları 1984.
- Kaplan, Doğan. “Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safevîler Öncesi Arka Plan ve Safevî Dönemi Şiîleştirme Politikaları”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8/3 (Aralık 2008), 183-203. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343994>.
- Karaaslan, Nasuhi Ünal. “İbn'ün Nedîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 21, (2000), 171.
- Karadaş, Cağfer. “Selçuklular'ın Din Politikası”, *İstem* 2 (Aralık 2003), 95-108.
- Karadeniz, Yılmaz. “Safevî Devleti'nin Kuruluşu Meselesi: Kızılbaşların Ortaya Çıkışı”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2014), 53-67.

- Karaketir, Eray-Kılıç Yusuf. “İran’da Yazının İcadı: Proto-Elam Yazısı ve Proto-Elam Yazılı Tabletler”, *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri* 18/1 (Haziran 2024): 97-136. <https://doi.org/10.46931/aran.1485200>.
- Karaköse, Hasan. *Orta Çağ Tarihi ve Uygarlığı*. Ankara: Nobel Yay., 2018.
- Karamanî, Ahmet Bin Yusuf. *Ahbaru’-d-Düvel ve Âsârul Uvel Fi’t-Tarîh*, Âlimü’l-Kütüb. Beyrut: H.1412/M.1992.
- Katarzyna, Pachniak. “Kitab al-alim wa-al-ghulam Dżafara Ibn Mansura al-Jamana jako przykład wczesnej literatury isma’ilickiej”, *Litteraria Copernicana*, 1/13 (2014), 125- 141.
- Kaya, Mehmet. “İran Türkleri”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 180 (Haziran 2009), 137-148.
- Keklik, Murat. “Karakoyunlu Cihanşah Hakiki’nin Türkçe Şiirlerinde İnançla İlgili Hususiyetler”, *Kültür ve Tarih Bağlamında Iğdır Sempozyumu 5-7 Kasım 2015, Iğdır Bildiri Kitabı*, ed. Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2018.
- Keleş, Erol. *Doğu Anadolu’da Türkmen Hâkimiyeti (Kara Koyunlu ve Ak Koyunlu Dönemi 1365-150*. İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2022.
- Keskin, Arif. “Şii Jeopolitiği ve İran”, *Avrasya Dosyası*, 7/3 (2007).
- Kesrevî, Ahmet, *Tarih-i Pansad Sale-i Huzistan*, 1. Basım, Tahran, 1312/1933.
- Kevserani, Vecih. *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*. çev. Muhlis Canyürek İstanbul: Denge Yay., 1992.
- Kılıç, Remzi. “Fatih Devri (1451-1481) Osmanlı-Akkoyunlu İlişkileri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14, (2003).
- Koday, Zeki. “İran’ın İdari Coğrafya Analizi”, *Doğu Esintileri*, 12 (Şubat 2020), 143-154.
- Konukçu, Enver, *Kara ve Akkoyunluların Yurdunda*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1993.
- Konur, Himmet. “Akkoyunlular Döneminde Tasavvuf”, *Türkler*, Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek (ed.), 7/ 537-539. Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002.

- Köse, Saffet. “Hâdî-İlelhak, Yahyâ b. Hüseyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 15 (1997), 17-19.
- Köymen, Mehmet Altay. *Büyük Selçuklu imparatorluğu Tarihi I (Kuruluş Devri)*, Ankara: TTK Yay., 1989.
- Kramers, J. H. “İran”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 5(2) /1013-1053.
- Kummî/Nevbahtî. *Kitab’ul-Makâlât ve’l-Fırak Fırak’uş-Şia Şiî Fırkalar*. çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2020).
- Kurt, Yaşar. “Ni‘Metullah B. Mahmûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 33/132-133. İstanbul: TDV Yay., 2007.
- Kutluay, Yaşar. *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*. Ankara: Selçuk Yay., 1968.
- Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. Çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 2006.
- Lewis, Bernard. *Haşîşiler*. Çev. Ali Aktan, İstanbul: Sebil Yay., 1995.
- Lewis, Bernard. *The Origins of İsmailism*. London: W. Heffer & Sons LTD, 1940.
- Liebrenz, Boris. “A Medieval Muslim Scholar’s Legacy Ibn Tāwūs and the Afterlife of his Library”. *Journal of Islamic Manuscripts* 9 (Ekim 2018), 218–224. DOI: <https://doi.org/10.1163/1878464X-00902007>.
- Macit, Muhsin. “Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenlerin Edebi Faaliyetleri”. *Türkler*, 7, Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca (ed.), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Madelung, W. *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Madelung, W. “The Period From The Arab Invasion To The Saljuqs”. *The Cambridge History Of Iran*, R. N. Frye (ed.), 4/ 225. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Madelung, Wilferd. “Zaydīya”. *The Encyclopaedia of Islam*, P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth (ed.), 11/ 477-481. Netherlands: Brill, 2002.

- Madelung, Wilferd. *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin: Walter De Gruyter & Co., 1965.
- Me'raşî, Zahîrüddîn b. Nasîriddin b. Kemalüddin el- Hüseyinî. *Târîh-i Taberistân ve Rûyân ve Mâzenderân*. Tahran: Yay. Muhammed Hüseyin-i Tesbîhî, 1345/1966.
- Me'raşî, Zahîrüddîn b. Nasîriddin b. Kemalüddin el- Hüseyinî. *Târîh-i Gilân ve Deylemistân*. Reşt: Matba'a-yi 'Urvetü'l-Vüskâ, 1330 / 1911-1912.
- Medsopski, Toma. *Timur ve Haleflerinin Tarihi*. çev. G. Solmaz, İstanbul: Elips Yay., 2009.
- Melikof, İrene. *Türk -İran Epik Geleneği İçinde Horasan Teberdarı Ebu Müsli*. Ankara: Elips Kitap, 2012.
- Merçil, Erdoğan. "Bâvendîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 5 (1992), 214-216.
- Merçil, Erdoğan. "Serbedarîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36 (2009), 549.
- Meşkûr, Cevat. *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*. Çev. Mehmet Mahfuz Söylemez Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011.
- Minorsky, Vladimir. "Akkoyunlular ve Toprak Reformu". Çev. Cüneyt Kanat, *Belleten*, 62/235 (1998), 864-865.
- Minorsky, Vladimir. "Uzun Hasan". *İslam Ansiklopedisi*, 13 (1986), 91-96.
- Minorsky, Vladimir. *Studio In Caucasian History*. London: Taylor's Foreign Press, 1953.
- Mir Jaferi, Hüseyin. *Tarih-i Tahavvülât-ı Siyasi, İctimai, İktisadi ve Ferhengi-i İran der Devre-i Timuriyân ve Türkmânân*. Tahran: İntişarât-ı Daneşgâh-ı Isfahan, 1388/2009.
- Mirhond, *Ravzat'us-Safa*. Tashih Abbas Zeriab 1/995. Tahran: Çaphane-i Maharet., 1373/1994.
- Modarressi, Hossein. *Crisis and Consolidatio in The Formative Period of Shi'ite Islam*. (Abû Ja'far ibn Qiba al-Râzî and His Contribution to Imâmite Shî'ite Thought), New Jersey: The Darwin Press, 1993.

- Moezzi, Mohammad Ali Amir. "Shi'ism". *Medieval Islamic Civilization Encyclopedia*. Ed. Joseph W. Meri. 1/736-738. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006.
- Momen, Moojan. *An Introduction To Shi'i Islam*. London: Yale University Press, 1985.
- Nişaburî, Mahmud B. Abdullah-ı. *Târîh-i Türkmâniye Kara-Koyunlu Devleti Tarihi*, Çev. Ahmet Özturhan-Ahmet Korkmaz, İstanbul: Divan Yay., 2024.
- Nizâmüddin, Nûrî. "Vech-i Tesmiye-i Taberistan ve Mâzenderân". *Faslînâme-i Dânişkade-i Adabiyât ve 'Ulûm-i Ensânî-yi Dâneşgâh-i Tahrân* (Tahran Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Dergisi), 3 (Yaz 1386/2007), 193-202.
- Nizamüddin, Şami. *Zafernâme*. Çev. Necati Lugal, Ankara: TTK Yayınları, 1987.
- Nuri, Nezam al-Din. "Vajh-e Tasmiyye-ye Mâzandarân va Tabarestân". *Dâneşkade-ye Adabiyât va 'Olûm-e Ensânî-ye Dâneşgâh-e Tahrân*, 3, Summer 2007.
- Nursi, Said. *Lem'alar*, İstanbul: Şahdamar Yay., 2007.
- Ocak, Ahmet. "Selçuklular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36 (2009), 375-377.
- Onat, Hasan. "Şiîliğin Doğuşu Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1-2 (Haziran 1997), 79-118.
- Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Örs, Derya. *Fazlullah b. Ruzbihan-i Huncî ve Tarih-i Âlem-aray-i Eminî'si*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Öz, Mustafa. "İmamiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 22 (2000), 207-209.
- Öz, Mustafa. "Takıyye". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 39 (2010), 453-454.
- Özer, Y. Ziya. "Timur'un Yaptığı İşlere Toptan Bir Bakış". *Belleten*, IX/36 (1945), 423-467.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "İran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22 (2000), 395-400.

- Özgüdenli, Osman Gazi. “Mar’âşiler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28 (2003), 37-38.
- Özgüdenli, Osman Gazi, “Müşa’şa’lar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32 (2006).
- Özgüdenli, Osman Gazi, “Taberistan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39 (2010), 322-323.
- Özkan, Selim Hilmi. *Orta Çağ Tarihi*. İstanbul: İdeal Kültür Yay., 2016.
- Öztuna, Yılma. *1402 Ankara Muharebesi*. İstanbul: Kenan Matbaası, 1946.
- Paşalıoğlu, Konyar. Hacer Banu. *Karakoyunlu Dönemi İmar Faaliyetleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Paydaş, Kazım, “Karakoyunlular”, *İslam Tarihi ve Medeniyeti, Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul: Siyer Yay., 2021.
- Paydaş, Kazım. *Ak-Koyunlu Devlet Teşkilatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Petruşevski, İ. P. *XV Asırda Azerbaycan Devletleri. 1*. Bakü: Tarih ve Felsefe Enstitüsü Eserleri, 1951.
- Roemer, Hans R “The Jalayirids, Muzaffarids And Sarbadars”. *The Cambridge History Of Iran*, Peter Jackson (ed.), 6/17. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Sadri, Cemşid. “Timurlular Dönemi Horasan’da Etkili Tarikatlar”. Çev. Mustafa Altunkaya, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (Güz 2013), 227-251.
- Sağlık, Hacı. “Dânişnâme-i ‘Alâî’nin İbn Sînâ Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Önemi Üzerine Bir Analiz”, *Antakiyat*, 2/2, 2019.
- Sarı, Arif. *İran Türk Devletleri Karakoyunlular Akkoyunlular Safevîler*. İstanbul: İstek Yayınları, 2019.
- Sarıçam, İbrahim -Seyfettin Erşahin. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara: TDV Yay., 2013.
- Sarıçioğlu, Ekrem. “Mehdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28 (2003), 369-371.

- Schiltberger, Johannes. *Türkler ve Tatarlar Arasında 1394-1427*. Çev. Turgut Akpınar, İstanbul: İletişim Yay., 1995.
- Selvi, Dilaver. “ ‘Her Ayetin Bir Zahirî Bir Bâtını Vardır’ ” Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (Nisan 2011), 7-41.
- Seyyid, Eymen Fuad. “Fatımîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 12 (1995), 228-237.
- Shamel, Abbas Ali. “Nasiruddin Tûsî ve 13. Yüzyıldaki Sosyo-Politik Rolü.” *Eskiye*, 35 (Kasım 2017), 151–167.
- Sherwani, Haroon Khan. *History Of The Qutb Shahi Dynasty*. New Delhi: B. D. Sen At Naba Mudran Private Limited, 1974.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Abbasîler Dönemi*. İstanbul: Beyan Yay., 2013.
- Sivrioğlu, Ulaş Töre. “İlk İslâm Fetihleri ve Sâsânî Devleti’nin Çöküşü”. *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10/9 (Summer 2015), 389-428.
- Sohrabiabad, Hamidreza- Akın. Bülent, “Tarihi Bulgular ve Hakîki’nin Bilinmeyen Şiirlerinden Hareketle Karakoyunluların Mezhebi Eğilimleri Üzerine Yeni Tespit ve Görüşler”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 19 (2019), 179-224.
- Sohrabiabad, Hamidreza. “Akkoyunluların Mezhepsel Eğilimleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 18 (2018), 203-223.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. “Emevi İktidarına Karşı Kûfe’den İlk Sivil Muhalefet: Hucr B. Adiy Hareketi”. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (Aralık 2004), 31-48.
- Spuler, Bertold. *İran Moğolları (Siyaset, İdare ve Kültür, İlhanlılar Devri 1220- 1350)*. Çev. Fuad Köprülü, Ankara: TTK Yayınları, 2011.
- Stern, S. M. “The Early Ismā’îlî Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 23/1 (1960): 56–90.
- Sümer, Faruk. “Akkoyunlular”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2 (1989).

- Sümer, Faruk. “Karakoyunlular”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 24 (2001), 434-438.
- Sümer, Faruk. “Uzun Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 42 (2012).
- Sümer, Faruk. *Karakoyunlular (Başlangıçtan Cihan-Şah’a Kadar)*. 1/7, Ankara: TTK Yayınları, 2021.
- Sümer, Faruk. *Oğuzlar*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1999.
- Sümer, Faruk. *Safevî Devleti’nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Güven Matbaası, 1976.
- Şahin, Haşim. *Dervişler, Fakihler, Gaziler Erken Osmanlı Toplumunda Dinî Zümreler*. İstanbul: YKY Yay., 2020.
- Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim. *Dinler ve Mezhepler Tarihi-el-Milel ve'n-Nihal*. Çev. Muharrem Tan, İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Şerefüddin Ali Yezdi. *Zafernâme*. Çev. Ahsen Batur Selenge Yayınları, İstanbul, 2012.
- Şeyh El-Müfid. *Kitab el_İrşâd*. Çev. I.K.A. Howard, England: Balagha Books, 1981.
- Şuşterî, Seyyid Nûrullah. *Mecâlisü’l-Mü’minîn*. C.1, Tahran: Kitâbfurûşî-yi İslâmiyye 1388 H /2009.
- Tabatabaî, Allame M. Hüseyin. *Tüm Boyutlarıyla İslâm’da Şia*. Çev. Kadir Abbas-Abbas Akyüz, İstanbul: Kevser Yay., 2009.
- Taberî, *Tarih-i Taberî*. Çev. Faruk Gürtunca, İstanbul: Sağlam Yay., Cilt 4.
- Tahsin Yazıcı. “Cüneyd-İ Safevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8/123-124. İstanbul: TDV Yay., 1993.
- Tan, Muzaffer. “Tarihsel Süreçte İsmâililik ve Yaşadığı Faklılaşmalar”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 Aralık 2012. 112-114.
- Tarapolorewala, Irach J.I. *Zerdüşt Dini, Zerdüşt’ün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm*. Çev. Nice Damar, İstanbul: Avesta Yay., 2009.
- Tarih-i Kızılbaşîyye (Kızılbaşlığın tarihi)*. nşr. Şefaattin Deniz, Hasan Asadi, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015.

- Taşağıl, Ahmet- Kar, Ahmet. *İnsanlığın Serüveni: Dünyanın Oluşumundan Sanayi Devrimine*. İstanbul: İstek Yayınları, 2018.
- Teker, Filiz. “İran, Aniran ve İranşehr Kavramları Üzerine”, *İran ve Turan Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3/5 (Aralık 2020), 37-55.
- Tihrani, Ebu Bekir. *Kitab-ı Diyarbekriyye*. çev. Mürsel Öztürk, Ankara: TTK Yayınları, 2014.
- Tofiq Hümbət oğlu Nəcəfli. *Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu Dövlətlərinin Tarixi Müasir Türk Tarixşünaslığında*. Bakı: Çarşıoğlu, 2000.
- Togan, Zeki Velidi. *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1981.
- Tokuş, Ömer. “Taberistân Dağlarının Melikleri “Bâvendiler”, *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmaları Dergisi*, 20 (2018), 421-453.
- Tosun, Necdet. “Nurbahşiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 33 (2007), 248-249.
- Trimingham J. S. *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1975.
- Tunç, Zekiye. “Akkoyunlular Döneminde Harput”, *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Geçmişten Geleceğe Harput Sempozyumu*, Elazığ, 23-25 Mayıs 2013.
- Turan, Osman. *Oniki Hayvanlı Türk Takvimi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Yay., 2009.
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2003.
- Turan, Refik. *Selçuklu Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yay., 2014.
- Tutar Adem -İsmail Erdoğan. “Divânu Lugâtî't-Türk'te Yer Alan Bazı Askeri Kavramlar”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 28/1 23-36., 2017.
- Tutar, Adem. Erdoğan, İsmail. “Divânu Lugâtî't-Türk'te Yer Alan Bazı Askeri Kavramlar”. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 28/1 (2017), 19-26.
- Uludağ, Süleyman. “Ricalü'l-gayb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35/81 (2008).

- Uludağ, Süleyman, “Halvetiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 15 (1997), 393-395.
- Unzaga, Omar Ali-de. *Fortresses of the Intellect Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*. London-New York: I. B. Tauris Publishers, 2011.
- Usluer, Fatih. *Hurufilik*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014.
- Uyar, Mazlum. “Safevîler Öncesi İran’da Tasavvuf ve Safevî-Devletinin Ortaya Çıkışı”. *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 7/8 (Nisan 2001), 85-98.
- Uyar, Mazlum. “Velayet-i Fakih’in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi”, *Dini Araştırmalar*, 2/6 (2000), 77-98.
- Uysal, Enver. “İhvan-ı Safâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22/ 1 İstanbul: TDV Yay.,2000.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Dede Ömer Ruşenî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9 (1994), 81-83.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*. İstanbul: İstanbul Maarif Matbaası, 1941.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara: TTK, 1969.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*, C. 1, Ankara: TTK Yayınları, 1983.
- Vladimir, Minorsky. “Karakoyunlu Cihanşah ve Şiûrleri”. *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, Çev. Mine Erol, C. II, Ankara: TTK, 1971.
- Wallhausen, Julius. *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*. Çev. Fikret Işıltan, Ankara: TTK Yay., 1989.
- William, Montgomery Watt. *Islam and the Integration of Society*. W. J. H. Sprott (ed.), London: Northwestern University Press, 1961.
- Woods, J. “Akkoyunlu Devletini Meydana Getiren Aşiretler”. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 6/1 (Haziran 1991): 243-265.
- Woods, John E. *300 Yıllık Türk İmparatorluğu Akkoyunlular*. Çev. Sibel Özbudun İstanbul: Milliyet Yay., 1993.

- Yarshater, Ehsan. *The Cambridge History of Iran*. 3, New York: Cambridge University Yay., 2006.
- Yaşaroğlu, Hasan. “Zeydîler”. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44 (2013), 324-326.
- Yaşaroğlu, Hasan. *Taberistan Zeydîleri*, Ankara: Afşar Matbaası, 2012.
- Yavari, Neguin. “Medieval Iran”, *The Oxford Handbook of Iranian History*, ed. Touraj Daryaee, New York: Oxford Univ. Press, 2012.
- Yazıcı, Ramazan. “Bilgi Değeri Açısından Cefr ve Ebced - Harfler ve Rakamlar Metafizigi”, *Milel ve Nihal*, 2/1 (Kasım 2014), 75-114.
- Yazıcı, Tahsin. “Gilan”. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 14 (1996).
- Yezdi, Şerefüddin Ali. *Zafernâme*. Çev. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2012.
- Yıldırım, Nimet. “Zerdüş’tün Kutsal Kitabı Avesta”. *Şarkiyat Mecmuası*, 18 (Kasım 2011), 147-170.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbasîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1/31 (1998).
- Yıldız, Hakkı Dursun. *Makaleler III*. Ankara: Berikan Yayınları, 2007.
- Yılmaz, Kübra. “İran Siyasal Kültüründe Şia: Devrimden Günümüze İran Siyasetinde Şiiliğin Etkisi”. *İran Çalışmaları Dergisi*, 5/1, 2021.
- Yiğit, İsmail. “Emevîler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 11 (1995), 87-104.
- Yiğit, İsmail. “Muhtâr Es-Sekafi”. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 31 (2020), 54-55.
- Yinanç, Halil Mükrimin. “Akkoyunlular”. *İslam Ansiklopedisi*, 1/252. (1978).
- Yolcu, Mehmet. “En-Nedîm [İbn Al-Nadim] Ve El-Fihrist’inin İslam Kültür Tarihindeki Yeri İslam Kültür Tarihinin Zamansal Bir Haritası”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 4/5, (Mayıs 2017), 1-33.
- Yuvalı, Abdulkadir. “İlhanlılar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22 (2000).
- Yuvalı, Abdülkadir. “Daruga”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8 (1993), 505.

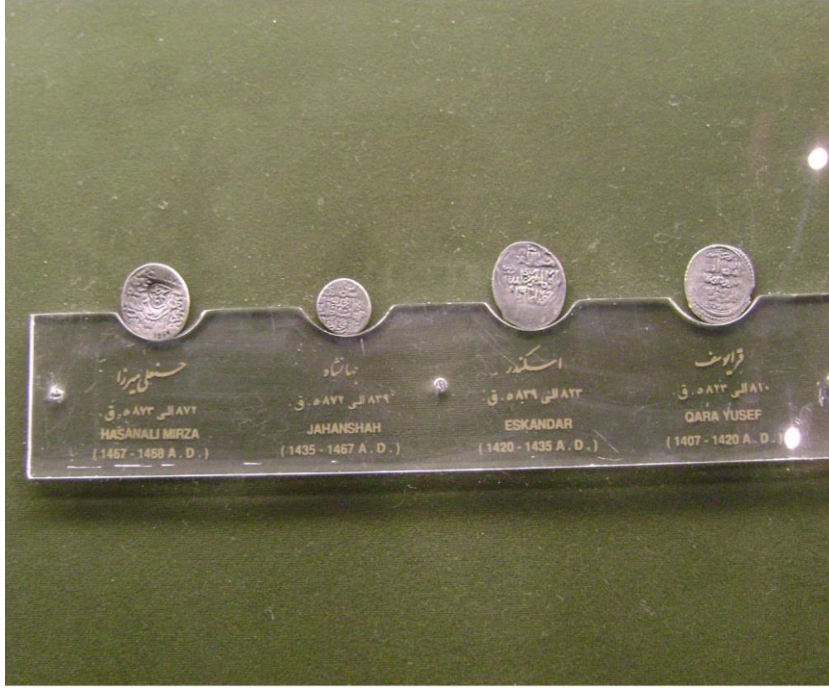
Yücel, Yaşar. *Timur'un Ortadoğu-Anadolu Seferleri ve Sonuçları (1393-1402)*. Ankara: TTK Yay., 1989.

Yüksel, Musa Şamil. *Timurlularda Din Devlet İlişkisi*. Ankara: TTK Yay., 2009.



EKLER

Ek 1: Sikkeler



Resim 1: Karakoyunlu Sikkeleri / Azerbaycan Müzesi Arşivinden, Tebriz.



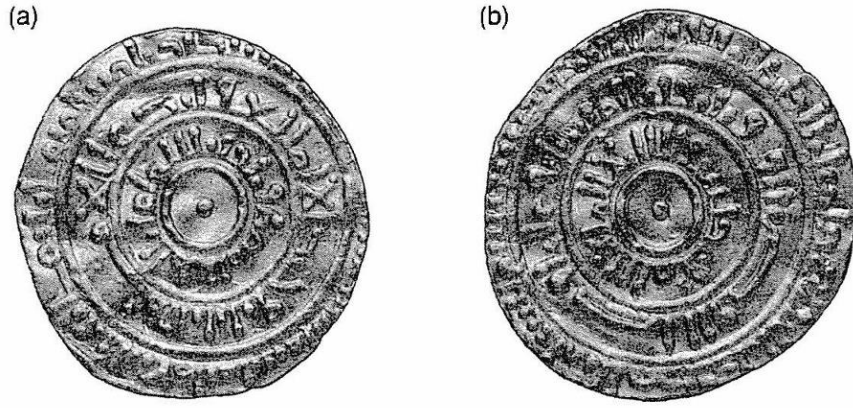
Resim 2: Cihânşah Adına Kesilmiş Sikke, Ön Yüzü, Azerbaycan Müzesi Arşivinden



Resim 3: Cihânşah Adına Kesilmiş Sikke, Arka Yüzü, Azerbaycan Müzesi Arşivinden



Resim 4: Bâvendiler'den Rüstem b. Şervîn adına 354 (965) yılında Firîm'de basılmış gümüş sikke (İstanbul Arkeoloji Müzeleri, Teşhir nr. 1041)



Resim 5. İsmaili İmam Nizar Mustafa Lidinillah'ın 488/1095 tarihinde İskenderiye'de basılan bir dinarının ön (a) ve arka (b) yüzü.



Resim 6. DIRHAM OF WAHSUDAN B. MUHAMMAD JALALABAD, A.H. 343. (Müsâfiriler)

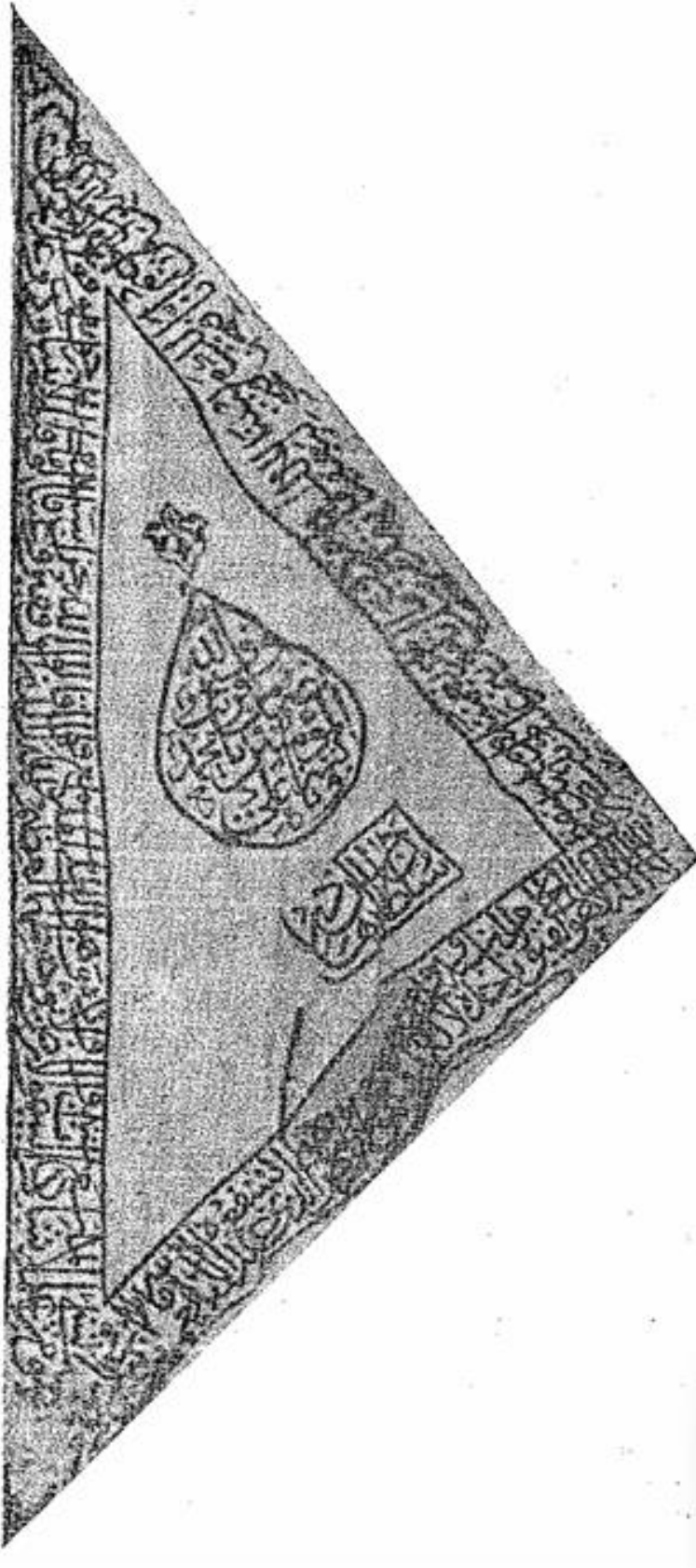
S. M. Stern, The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania, [Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London](#), Vol. 23, No. 1 (1960), 72.

Ek-2: Mimari Yapılar

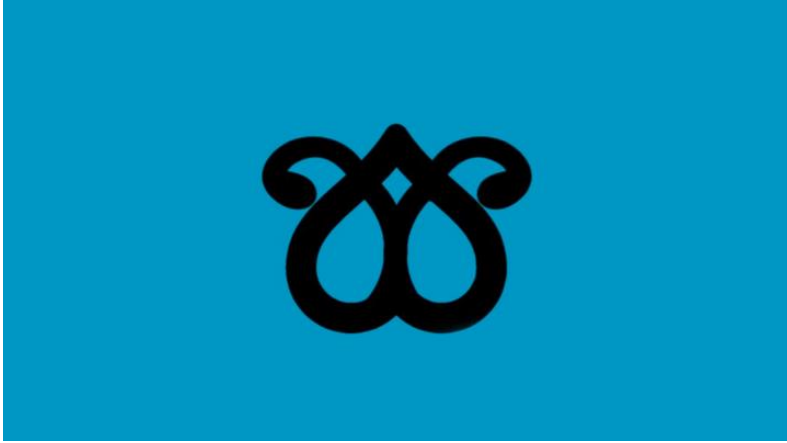
Resim 7. Karakoyunlu Dönemine Ait Mezar Taşı, Azerbaycan Müzesi Arşivinden



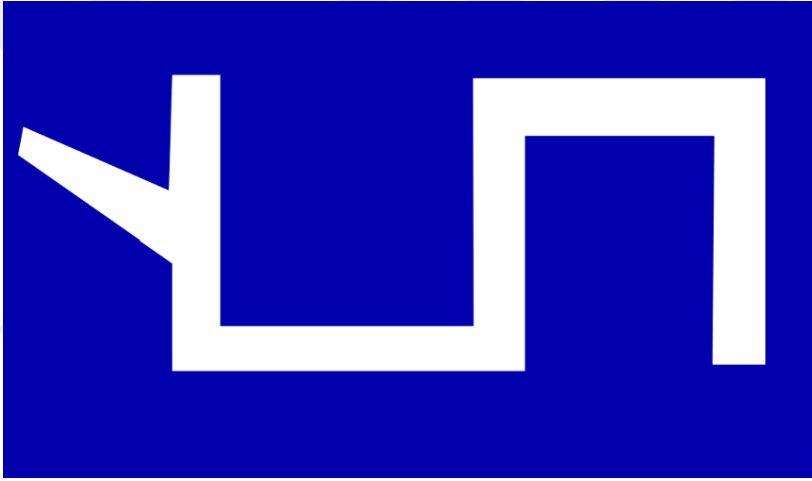
Resim 8. İsfehan Gök Mescid (Mavi Kabud Cami) Ön Giriş.



Resim 9. Uzun Hasan Bey'in bir Bayrağı (Topkapı Sarayında)



Resim 10. Karakoyunlu Bayrağı



Resim 11. Akkoyunlu Bayrağı



Resim 11. On iki İmam'ın Kaligrafik Temsili

ÖZGEÇMİŞ

