

160860

T.C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

**16. VE 17. YÜZYILLARDA**

**SAFEVÎ ŞİİLİĞİ**

(DOKTORA TEZİ)

Danışman

Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ

Mehmet ÇELENK

Bursa 2005

T.C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

*Mehmet Çelenk'e ait 16. ve 17. Yüzyullarda Safevî Şiîliği* adlı çalışma, jürimiz tarafından *Temel İslâm Bilimleri* Anabilim Dalı *Mezhepler Tarihi* Bilim Dalı'nda Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ (Danışman)

Üye: ...Doç. Dr. Mahir AVAR

Üye: ...Doç. Dr. M. Emin YEDİÇULDUZ

Üye: ...Doç. Dr. Cüfer KARADAYI

Üye: ...Yrd. Doç. Dr. Ferit YÜCEEREN

**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI**  
**16. VE. 17. YÜZYILLARDA SAFEVÎ ŞİİLİĞİ**

**Mehmet ÇELENK**

**(Doktora Tezi)**

**ÖZET**

Safevîler dönemi İran tarihinin en önemli dönüşüm noktalarından birisini oluşturur. Bir tarikattan devlete dönüşen bu yapı birçok açıdan özgün ve orjinaldir. Bu dönemde İran büyük bir dinî/mezhebî değişim geçirmiş, hâkim mezhep olan Sünnîlik yerini Şîliğe bırakmıştır. Sadece siyasî kurumlar değil, bu dönemin kültürel ve sosyal etkileri de modern İran devletinin teşekkülüne yol açmıştır.

Safevi döneminde Şîî ulemanın devlet anlayışı, din-devlet ilişkileri, komşu devletlerle olan münasebetler yeni bir mecraya girmiştir. Bu dönemin Şîilik uygulamaları adına Safevî Şîiliği diyebileceğimiz bir mahiyet taşımaktadır. İki asırlık sürecin sonunda İran Şîileştirilmiş ve İslam dünyasından hem kültürel olarak hem de siyasi olarak izole edilmiştir.

Çalışmanın ilk bölümü Erdebil Tekkesinin Kuruluşu ve Faaliyetlerini ele almaktadır. Burada bir tarikatın dini geçmişi ve zamanla siyasete doğru kayan politikaları ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Safevî Devleti'nin Teşekkülü ve Gelişim Safhaları ele alınmış, buna bağlı olarak Safevî Devleti'nin Kuruluşu, Şîiliğin Resmî Mezhep Olarak İlan Edilmesi ve Safevî Devleti'nin Kurumsallaşma Çabası ve Ulema İthali gibi konular işlenmiştir.

Doktora Tezi, Mehmet Çelenk, Uludağ Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: A. Saim Kılavuz, 2005, vi + 224.

Anahtar Kelimeler: Erdebil, Safevî, Şîa, Sünnî, İran, Şâh İsmail.

## **Safavid Shiism in 16. and 17. Centuries**

### **Abstract**

Safavid era is a turning point in history of Iran. Transition from spiritual order (tariqa) to temporal power (state) is unique and original. In this episode Iran have practised great changes in sectarian area and dominant Sunni belief was replaced by Shiite branch of Islam. Not only political institutions but also social and cultural affect of this era resulted modern Iran.

Conception of state, relationship between ulama and state and relationship with neighboring countries (especially Sunni powers and states) totally changed. Practises applied, in this era, to reinforce Shiism enable us to use the term "Safavid Shia". After two centuries Iran witnessed a mass conversion into Shiism which isolated Iran politically and culturally from rest of Islamic world.

In first chapter the beginning of Safavid order and its religiously efforts, which changed from spiritual to temporal, was held. Second chapter, which named the Establishment of Safavid State and its Development Period, deals with Safavid State's Establishment, Proclamation of Shiism as State Religion and Importation of Ulama from Arabic Countries.

PhD Thesis, Mehmet Çelenk, Uludag University, Advisor: Prof. Dr. A. Saim Kılavuz, 2005, 2005, vi + 224.

**Key Words:** Erdebil, Safavid, Shia, Sunni, Iran, Shah Ismail.

## ÖNSÖZ

İslâm dini ilahî iradenin insanlığın kurtuluşu için seçtiği son ve mükemmel reçetedir. Hz. Muhammed bu ilahi mesajı insanlığa taşımak, hem yaşadığı dönem hem de sonrası için açıklamakla görevli peygamberdir. Dar bir ortamda sınırlı bir kitleye hitap ederek ortaya çıkan İslâm dini, kısa bir süre içinde çok geniş bir coğrafyaya yayılarak bünyesindeki evrensel mesajı ve keyfiyeti insanlığa ulaştırmıştır. Dini yorumlayan ve insanlara ilahî kelâmı ve doğru yolu öğreten bir Peygamber'in rehberliğinde Müslümanlar dinlerini dünyanın en uzak sınırlarına ulaştırmışlardır. Haddi zatında bu din bütün insanlığın dini idi.

Hz. Peygamberin varlığında dinin nasıl anlaşılacağı ve pratik hayatta nasıl uygulanacağı hiçbir zaman sorun olmadı. En ufak bir problem Hz. Peygamber'e gelir ve her halükarda cevabını bulurdu. Bu anlamda Peygamber İslâm toplumunun (ümmetin) biricik ve otoriter muallimi idi. Hz. Peygamber'in varlığı dinin nasıl anlaşılacağı, ibadetlerin şekli, temel ahlakî ilkeler, Allah-kul ilişkileri, insanlar arasındaki ilişkiler, pratik hayat, devletlerarası ilişkiler, kısaca hayatın bütün alanlarında tartışmasız bir otorite kaynağı idi. Yorum ve uygulamanın esasları Hz. Peygamber'in tekelinde idi. Peygamber'in varlığında yorumun sınırlarına müdahale edecek veya değiştirecek bir teşebbüsün olması da zaten söz konusu olamazdı.

Tarihî ve sosyolojik bir gerçeklik olarak bütün dinler peygamber sonrası bir mezhepleşme ve yorum çeşitliliği tecrübesi yaşarlar. Hiçbir din bu kuralın dışında kalmamıştır. Bu hem ilahî/semavî kaynaklı dinler için hem de beşerî/ahlakî karakterli dinler için cârî bir kâide olmuştur. İslâm dini de bu kural çerçevesinde olmak üzere zengin bir yorum ve ekol zeminine ulaşmıştır. İslâm geleneğinde adına mezhep denilen bu ekoller dini anlama çabasının bütününü ifade eder. İslâm dininin akla ve hür tefekküre verdiği emsalsiz değer yanında tarihî, siyasî, ictimai ve haricî unsurlar bu sürecin oluşmasına etki etmişlerdir.

Mezhep dinin mesajlarının kitlelere ulaşmasında kilit bir öneme sahiptir. Bir dinin mensupları dinlerini umumiyetle bir mezhep ve ekol sistematigi çerçevesinde

yaşarlar. Haddi zatında hiçbir din yorumsuz, katıksız salt metinlerle kitlelere hitap etmez. Bir ideal olarak her bireyin dine eşit şartlarda muhatap olması ülküsü savunulmakla beraber hem insanlığın hem de İslâm dünyasının pratik ve sosyal gerçekliği bu durumun mümkün olmadığını sayısız örnekleri ile doludur.

İslâm mezhepleri ilk dönemlerde çoğunluğu fiili anlamda temsil eden Ehl-i Sünnet, Mutezile, Haricilik ve Şîlik vs. gibi oldukça renkli ve zengin bir düşünce zeminine sahipti. İslâm dünyasında yaşanan gelişmeler Mu‘tezile ve Haricîliği dışarıda bırakarak veya marjinal bir düzleme taşıyarak daha ziyade Ehl-i Sünnet ve Şîlik olmak üzere iki kutuplu olarak gelişmiştir.

“16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şîliği” adını taşıyan tezimizde Safevîler döneminde Şîliği İran’ın resmi ve yaygın mezhebi haline getirmek için yapılan faaliyetleri inceleyeceğiz. Şîliğin İslâm’da hangi şartlar altında ortaya çıktığı, nasıl geliştiği, temel görüşlerinin ne olduğu merkezli tartışmalara İslâm asırları boyunca cevaplar bulunmaya çalışılmış aynı sorular bugün de sorulmaya devam etmektedir. Tarihsel sebepler ve barındırdığı geniş Şîî nüfus sebebiyle Şîî dünyanın merkezi durumunda olan İran’ın Şîî geçmişi, özelde de Safevî dönemi Şîlik uygulamaları bu açıdan birinci dereceden bir öneme sahiptir.

Tez iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm Erdebil Tekkesi’nin Kuruluşu ve Faaliyetleri adını taşımaktadır. Burada Erdebil Tekkesi ile Safevî Devleti arasındaki organik bağ, Safevîlerin nesebi ve Safevî Dergâhı’nın faaliyetleri ele alınmıştır.

Tezin ikinci bölümünde Safevî Devleti’nin tarih sahnesine çıkışı ve Safevî Devleti’ni oluşturan temel dinamikler ve bu devletin karakteristikleri ele alındı. Daha sonra Şîliğin resmî mezhep olarak kabul edilmesi ve buna bağlı olarak yaşanan süreçler incelendi. İkinci bölümün son başlığı ise ulema ithaline ayrıldı. Burada da Safevî Devleti’nin kurumsal yapılanma açısından ihtiyaç duyduğu ulemayı dışarıdan ithal etmesi ve bu bağlamda yaşanan gelişmeler ele alındı.

Bu çalışma boyunca başından beri şahsıma olan güven ve desteğini her zaman derinden hissettiğim değerli danışman hocam Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ’a gerçekten müteşekkirim. İlerleyen aşamalarda bilgi ve tecrübelerini benimle cömertçe paylaşan

Doç. Dr. Çağfer KARADAŞ, Doç. Dr. M. Asım YEDİYILDIZ ve Yrd. Doç. Dr. Tefvik YÜCEDOĞRU hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Tezin okunması ve tashihi noktasında yardımlarını esirgemeyen kıymetli meslektaşım Arş. Gör. Kadir GÖMBEYAZ ve değerli hocalarım Yrd. Doç. Dr. İsmail GÜLER ve Yrd. Doç. Dr. Hasan TAŞDELEN beylere de ayrıca teşekkür ederim.



# İÇİNDEKİLER

## ÖNSÖZ I

İÇİNDEKİLER.....	IV
KISALTMALAR.....	VI

## GİRİŞ 1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### ERDEBİL TEKKESİNİN KURULUŞU VE FAALİYETLERİ

I- ERDEBİL TEKKESİ VE SAFEVÎ DEVLETİ.....	6
II- SAFEVÎLERİN NESEBİ.....	10
A- Safevî Nesebi İle İlgili Temel Problemler, Tartışmalar ve Görüşler.....	10
B- Safevîlerin Seyyidlik İddiasının Dinî-Pratik Sebepleri .....	17
C- Safevîlerin Etnik Kökeni .....	19
III- SAFEVÎ TARİKATININ TEŞEKKÜLÜ VE GELİŞMESİ .....	23
A- Birinci Dönem (1301–1447).....	23
1- Şeyh Safiyüddin İshak Dönemi (1301–1334) .....	23
2- Şeyh Sadreddin Musa Dönemi (1334–1392) .....	26
3- Şeyh Hoca Ali Dönemi (1392–1427) .....	27
4- Şeyh İbrahim Dönemi (1427–1447).....	30
B- İkinci Dönem (1447–1494).....	30
1- Şeyh Cüneyd Dönemi (1447–1460).....	30
2- Şeyh Haydar Dönemi (1460–1488).....	42
3- Şeyh Sultan Ali Dönemi (1488–1494) .....	47
C- Üçüncü Dönem (Şâh İsmail Dönemi) (1494–1524).....	51

### İKİNCİ BÖLÜM

#### SAFEVÎ DEVLETİ'NİN TEŞEKKÜLÜ

#### VE

#### GELİŞİM SAFHALARI

I- SAFEVÎ DEVLETİ'NİN KURULUŞU.....	60
A- İran Kültür ve Siyaset Geleneği.....	60
B- Safevî Devleti'nin Karakteristikleri.....	63
C- Safevî Devleti'ni Oluşturan Temel Dinamikler.....	69
D- Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Şâh İsmail'in Fetih Politikası .....	76



E- Safevî Devleti ve Meşruiyet Sorunu .....	84
F- Safevî Devleti'nin Kurucu Unsuru.....	86
G- Teokratik Safevî Devleti.....	90
H- Safevî Siyasi Tecrübesinin Özgünlüğü.....	96
İ- Safevî Devleti'nin "Millî" Karakteri.....	100
II- ŞİİLİĞİN RESMÎ MEZHEP OLARAK KABUL EDİLMESİ .....	108
A- Ortamın Genel Özellikleri .....	108
B- Safevîler Öncesi İran'da Şiîliğin Durumu .....	111
C- Şiîliğin Resmî Mezhep Olarak Kabul ve İlan Edilmesi.....	120
D- Şiîliğin İran'da Yayılması İle İlgili Yaklaşımlar .....	127
1- Şiîlik Tasavvufun Etkisi İle Yayıldı .....	128
2- Şiîlik İran'da Baskı İle Yaygınlaştırıldı .....	134
E- Şiîliğin Yayılmasında Kullanılan Aracı Kurumlar .....	148
F- Safevî Dönemi Şiîliğinin Karakteristikleri.....	150
G- Safevî Dönemi Şiîlik Uygulamalarının Sonuçları .....	154
III- SAFEVÎ DEVLETİ'NİN KURUMSALLAŞMA ÇABASI VE ULEMA İTHALİ .....	163
A- Safevî Devleti'nin Kurumsallaşma Çabası.....	163
B- Ulema İthali .....	166
C- Şiî Ulemayı Davet İçin Resmî Fermanlar İlan Edilmesi .....	179
D- Muhacir Ulemanın Kökenleri.....	182
E- Öncü Ulema ve Muhakkik Kerekî .....	187
F- İkinci Nesil Muhacir Ulema.....	198
G- Muhacir Ulemanın Safevî Devletine Katkıları .....	203
H- Şiî Ulemanın Otoriter ve Karizmatik Yapısının Gelişmesi .....	204
SONUÇ.....	210
BİBLİYOGRAFYA.....	213

## KISALTMALAR

a.e.	Aynı eser
a.m.	Aynı makale
bkz.	Bakınız
BSOAS	Bulletin of School of Oriental and African Studies
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Edit.	Editör
Haz.	Hazırlayan
İA	İslâm Ansiklopedisi
M.E.B.	Milli Eğitim Bakanlığı
nşr.	Neşreden
nu.	Numara
s.	Sayfa
sy.	Sayı
thk.	Tahkik eden
ts.	Basım tarihi yok
tsh.	Tashih eden
vb.	ve benzeri
vol.	Volume (cilt)
yay.	Yayımları

## GİRİŞ

Tezin temel amacı, Şîa tarihinin en önemli aşamalarından birisi olan ve İran'ın Şîi tarihinin de dönüm noktalarından birisi olan Safevî Devleti'nin (1501–1722) Şîilik icraatlarını ve bu icraatların özelde İran'ın Şîileşmesi ve genel olarak da Şîa tarihi açısından nereye oturduğunu anlamaya çalışmaktır.

Safevî Dönemi İran ve Şîa tarihinin en önemli kırılma noktalarından birisini oluşturmaktadır. Bu dönem, İran'ın yaklaşık dokuz asırlık bir fetret döneminden sonra kadim coğrafi sınırları içinde güçlü bir merkezî idareye kavuştuğu, askerî, kültürel, mimarî ve iktisadî olarak yeniden varlığını ortaya koyduğu bir dönemdir. İran'a bahsettiği bu hamle ve gelişim çizgisi sebebiyle bu dönem bazı yazarların dilinde “Safevî rönesansı” olarak ifadesini bulacaktır. İki yüzyılı aşan Safevî hükümlerliği döneminden etkileri günümüze kadar gelen ve toplumun bütün alanlarını etkileyen zengin ve renkli bir miras kalacaktır.

Safevî tarihi bölgenin mukadderatına etkisi bakımından Osmanlı tarihinden bağımsız olarak ele alınamayacak kadar onunla iç içedir. Bu dönemin tarihi ancak paralel okumalarla sağlıklı bir şekilde okunabilir ve izah zeminine taşınabilir. Safevî Devleti'nin her faaliyeti bölgedeki Sünnî güçler, özellikle Osmanlı, tarafından takip edilmiş, buna paralel politikalar geliştirilmiştir.

Safevî Devleti kuruluşundan hemen sonra Şîiliği devletin resmî dini (mezhebî) olarak ilan etmiştir. Oniki İmam adına hutbe okunmuş, ezana Şîi unsurlar ilave edilmiş ve sikkelere Ehl-i Beyt imamlarını isimleri işlenmiştir. Katı bir mezhep politikası güderek misyoner gibi faaliyet gösteren Safevî Devleti iki asırlık bir sürenin sonunda İran'ın inanç haritasını neredeyse tamamen değiştirmiş, hâkim Sünnî telakki yerini Şîiliğe bırakmıştır. Türünün biricik örneği olan bu katı mezhep politikası İran'ı İslâm Dünyası'ndan siyasî ve kültürel olarak izole etmiştir. Asırlarca Sünnî İslâm inancının merkezi olan, yetiştirdiği ulema ile Sünnî inancın bayraktarlığını ve savunuculuğunu yapan İran, Safevî dönemi ile yeni bir mecraya girmiştir. Bu sürecin nasıl işlediği, İran'ın hangi şartlar altında Şîileştiği veyahut Şîileştirildiği meselesi, bu dönemin kalıcı

mirasının en önemli unsurlarından birisi olan Şîî ulemanın güçlü ve hiyerarşik bir sınıf olarak ortaya çıkması, İran'ın İslâm dünyasında değişen konumu ve bir bütün olarak Safevî din/mezhep programının seyri her açıdan dikkate değerdir.

Safevî dönemi birçok disiplini ilgilendiren renkli ve zengin bir olaylar manzumesine sahiptir. Bu döneme İran devlet ve siyaset geleneği açısından bakılabilir, zira modern İran devletinin temelleri bu dönemde atılmıştır. Safevî Devleti'nin kuruluşu, İran'ın 7. yüzyılda Araplar tarafından fethi ve 13. yüzyılda Moğollar tarafından istilası gibi oldukça mühim olaylarla beraber İran tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Geleneksel İran toprakları olarak bilinen coğrafya Arap fetihleri ve İslâm'ın kabul edildiği dönemden beri ilk defa bir İranlı kral tarafından tek otorite altında toplanıyordu. Büveyhîler dönemi (945/1055) istisna edilirse sekiz buçuk asırlık süre boyunca İran'ın fiili hâkimleri Arap, Türk ve Moğol idareciler olmuşlardır. Bu devlet modern zamanların etnik kimliğe vurgu yapan milliyetçilik tezlerinden farklı olarak İran'ın millî heyecanlarını tahrik etmiş ve İranlıları bir çatı altında toplamıştır.

Şîa-siyaset ilişkileri, ulema-devlet ilişkileri, Safevî din anlayışının aşırılıktan ılımlılığa doğru gelişen seyri, Şîî ulema ithali, Şîîliğin devlet baskısı ve silah zoru ile dayatılması, Sünnî dünyanın gelişmelere tepkisi, Şîî ulemanın Şîî cemaat üzerindeki otoritesi vs. bu çerçeve içinde ele alınmıştır.

Dönem olaylarının özgün karakteri olaya farklı bir açıdan yaklaşma imkânı da vermektedir. Safevî dönemi uygulamaları daha önceki dönemlerle kıyaslandığında birçok farklı özellikler sergiler. Şîî ulemanın devlet hizmetinde yoğun olarak istihdam edilmesi, geleneksel Şîî devlet telakkisinin bu döneme has olmak üzere rafa kaldırılması, Şîîliğin pratik/ritüel alanlara ait uygulamalarında geçmiş dönemlerden farklı bir yol izlenmesi, bir Şîî bilinç oluşturma adına Şîîliğe zahirî ve pratik unsurların ağırlıklı olarak sokulması. Bu ve benzeri durumlardan hareketle Ali Şeriatî, Safevî dönemi uygulamaları için "Safevî Şîîliği" kavramını kullanır ve bu kavramı Safevî dönemi dini uygulamalarının tahlilini yaptığı bir kitaba isim olarak verir. Mamafih "Safevî Şîîliği" veyahut "Ali Şîası-Safevî Şîası" şeklindeki kullanım bazı Şîî ulema tarafından "bazı Şîî devrimcilerin marjinal yaklaşımı" şeklinde eleştirilecektir. Vakıa, İster Safevî dönemi dini uygulamalarını isterse de Şîîlik tipolojileri şeklinde kategorik

bir tanımlamayı amaçlasın, her halükarda Safevî dönemi uygulamaları akla bir “Safevî Şiîliği” kavramını getirmektedir.

Mezhepler tarihi araştırmaları genel bir metod olarak bir mezhebin tarihçesi, tarihî gelişimi, doktriner özellikleri, dağılımı ve mensuplarının bulunduğu coğrafya, bu coğrafyada yaşayan mezhep mensuplarının istatistikî bilgileri, buldukları toplumdaki konumları, yaşadıkları cemiyetin siyasetine etki etme durumları, müesseseleri, cemaate adam kazandırma çabaları, yani bir anlamda cemaatin kapalı veya açık olması vs gibi çok değişik konuları içine alır. Geniş bir coğrafyanın yaşadığı dinî/mezhebî dönüşüm, ki bu dönüşüm her türlü baskı unsurları kullanılarak gerçekleştirilmiştir, şüphesiz mezhepler tarihi açısından müstağni kalınamayacak kadar önemli ve mezhepler tarihi disiplininin ilgisine yakındır.

Batı ile kıyaslandığında Türk akedemik geleneğinin, çeşitli sebeplerle İran tarihine karşı hep mesafeli durduğu ve çok kapsamlı çalışmaların ortaya konmadığını üzülenek müşahade ediyoruz. Safevî dönemi hususunda da aynı ilgisizlik hâkimdir. Oysa Batı dünyasında adına “İran ve Safevî Tarihi Uzmanlığı” diyebileceğimiz, Edvard G. Browne, V. Minorsky, Roger Savory vb. tarafından temsil edilen uzmanlıklar ve ilgiler mevcuttur.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye’de son otuz kırk yılda Safevî dönemi ve Safevî Şiîliğine dair iki münhasır çalışma yapılmıştır. Bunlardan birincisi “Şiîliğin İran’da Gelişmesi ve Resmi Mezhep Oluşu” adını taşımaktadır. Bu çalışma, Yedullah Nesiryan tarafından 1971 yılında Neşet Çağatay gözetiminde yapılan bir doktora tezidir. Tez, İranlıların Şîa Oluşlarının Sebepleri, Safevîlerden Önce İran’da Şîa ve Safevîler ve Şîa Mezhebinin İran’da Resmi Oluşu şeklinde üç başlık altında ele alınmıştır. Tezin esas kısmını oluşturan üçüncü bölümde de Safevî dergâhı, Şeyh Haydar’ın faaliyetleri ve Şâh İsmail’in zuhuru gibi alt başlıklar mevcuttur. Tez nitelikli bir çalışma olmaktan son derece uzaktır. Konuyu ele alış ve kaynaklara bakışı itibarıyla oldukça zayıf bir tez olduğu görünmektedir. İki sayfayı aşan alıntıları ve malzemeyi ham olarak kullanması tezde özgünlük olmadığının bir başka göstergesidir.

İkinci çalışma ise Hüseyin Mircaferi tarafından 1972 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yeniçağ Tarihi Kürsüsü bünyesinde yapılan “Safevîler Devrinde İran Kültür ve Medeniyeti” adlı doktora tezidir. Tezin I. Bölümü “Şiîlik ve

Safevî Şîlîği” adını taşımaktadır. Safevîlerin tasavvufufla olan münasebeti, Şîlîğin devlet dini haline getirilmesi, Safevî dini programının özellikleri hakkında özet mahiyetinde ama oldukça nitelikli bilgiler verir.

Bunların dışında İran kültür ve din tarihine dair başka birtakım çalışmalar da mevcuttur. Mamafih bunlar daha ziyade makale düzeyinde çalışmalardır. Zeki VelidiTogan’ın Safevîlerin kökenine dair makalesi bu anlamda akla ilk gelen çalışmalardan birisidir.

Araştırmamız özellikle Safevî dönemi uygulamalarını esas aldığı için Safevî dönemine ait çok çeşitli ve farklı nitelikte malzeme incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Safevî resmî tarih kaynakları, Osmanlı tarih kaynakları, Safevî dönemi kültür kaynakları, genel mahiyette İran tarihi ile ilgili kaynaklar, şehir tarihleri, İran ve Şîa kültür tarihine ait kaynaklar, Şîi ulema biyografileri, batılı araştırmacıların genel İran tarihi, Safevî dönemi ve Şîliğe dair yazmış oldukları kaynaklar vs. çok geniş bir yelpazede kaynak ve kitap taranmıştır.

Safevî dönemi dinî uygulamalarını ele aldığımız bu mütevazı çalışma umarız daha geniş ve kapsamlı çalışmalara öncülük eder ve konu daha farklı ve çeşitli boyutlardan ele alınır. Bu kabil çalışmalara kanaatimizce kendi tarihimizi daha iyi öğrenmeye de hizmet edecektir. Zira hiçbir tarihî olay ve süreç kendisini doğuran atmosfer ile sınırlı kalmaz.

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

# **ERDEBİL TEKKESİNİN KURULUŞU VE FAALİYETLERİ**

## I- ERDEBİL TEKKESİ VE SAFEVÎ DEVLETİ

Erdebil Tekkesi, Şeyh Safiyüddin İshak (ö. 1334) tarafından kurulmuştur. İçinden daha sonra Safevî Devleti'nin çıkacağı bu tekke<sup>1</sup>, kuruluşu, gelişim safhaları ve geçirdiği aşamalar itibarıyla çok ilginç bir geçmişe sahiptir. Bir tarikat olarak başlayan Safevîye Hareketi etrafına kalabalık bir mürid kitlesi toplamaya muvaffak olmuş, başta İlhanlılar olmak üzere bölge ülkelerinin saygınlığını kazanmıştır.<sup>2</sup> 1300 ile 1500 senesi arasında iki asırlık bir tekke/tarikat döneminden sonra siyasî bir yapılanmaya (Safevî Devleti) inkılab eden bu hareket devamında iki buçuk asra yaklaşan bir hanedanlık kurmaya muvaffak olmuştur. Dervişlik postundan saltanat tahtına doğru yaşanan bu gelişim oldukça dikkat çekicidir. Safevî Hanedanının İran'da zuhuru birçok açıdan kayda değer olayların başlangıcı olmuştur. İran, Arap-İslâm ordularının fetihlerinden beri ilk defa kadim sınırları içinde güçlü bir merkezî idareye kavuşmuş, Şîlik nev-i şahsına münhasır bir tarz ve usûlde bu geniş devletin resmi dinî/mezhebi olarak ilan edilmiştir. Günümüz İran İslâm Cumhuriyeti'nin sınırları da bu dönemde ortaya çıkmış ve şekillenmiştir<sup>3</sup>. İki asrı aşan iktidarları boyunca Safevîler İran'ın ve komşu ülkelerin mukadderatları üzerinde çok etkili olmuşlardır.

Safevî tarikatı ile Safevî Devleti'nin birbirine güçlü bağlarla bağlı olması sebebiyle bu tarikatın tarihinin bilinmesinin, daha sonra kurulacak olan Safevî Devletini tanımaya büyük oranda yardımcı olacağı açıktır. Tarikattan devlete geçiş ve değişim süreci şüphesiz çok ilginç bir seyir takip etmiş olmalıdır. Bu dönüşümün hangi şartlar altında gerçekleştiği meselesi sadece süreci izah etmekle sınırlı kalmayacak, sonrasında Safevî Devleti ve bu devletin dinî/ideolojik programının tahlilini de mümkün kılacaktır. Bu açıdan "Safevî Devleti'nin tarihini anlamak Safevî tarikatını anlamaktan geçer" demek mümkündür.

<sup>1</sup> Babinger, Franz, "Safiy-ed-Din", *İA*, İstanbul 1966, X, s. 64-65.

<sup>2</sup> Yazıcı, Tahsin, "Safevîler", *İA*, İstanbul 1966, X, s. 53.

<sup>3</sup> Üstün, İsmail Safa, "İran", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, s. 400.



Safevî tarihi, Orta Doğu, Küçük Asya ve Orta Asya bölgelerinde kurulmuş devletlerin tarihinden bağımsız olarak düşünilemeyecek derecede onlarla içiçedir. Osmanlı-İran, İran-Özbek, İran-Memlük, İran-Kafkas milletleri tarihi aynı zamanda cereyan eden ve çoğu zaman da içiçe geçmiş bir olaylar manzumesini andırır. Bu açıdan bölge ülkelerinin tarihi ancak paralel okumalarla anlaşılma imkânı bulabilir. Osmanlı-İran tarihi bu açıdan tipik bir örnektir. Anadolu'ya İran üzerinden gelen kitlelerin bu coğrafyadan getirdikleri ve bunun dolaylı sonuçları bir yana, Osmanlı'nın 16 ve 18. yüzyılları İran/Safevî tarihi ile doğrudan ilgilidir. Bu içiçelik paralel okumayı metodik bir zorunluluk haline getirmektedir.

Safevî tarikatı ve Safevî Devleti tarihi üzerine Batıda ve Doğuda çok sayıda kitap yazılmıştır. Hatta denilebilir ki, İran tarihinin hiçbir dönemi ve İran'da hâkimiyet kurmuş hiçbir hanedan bu kadar geniş bir şöhrete sahip olmamış<sup>4</sup> ve hiçbir hanedan için bu kadar çok kitap ve risale yazılmamıştır. Bunun en büyük sebebi de, bu dönemde din, devlet, siyaset, mezhep, ilim, kültür ve devletlerarası ilişkilerde etkileri bugüne kadar uzanan çok köklü değişikliklerin yaşanmış olması ve bütün bu unsurların birbiri ile yoğun bir ilişki içinde bulunmuş olmasıdır. Tüm bu gelişmelerin bölge ülkelerini de içine alacak şekilde devletlerarası ve milletlerarası bir keyfiyet içinde cereyan etmesi, modern İran devletinin temellerinin bu döneme kadar gitmesi ve Çağdaş İran Şiîliğinin geldiği noktanın büyük oranda bu dönemde şekillenmiş olması, Safevî tarikatı ve hanedanına olan özel ilginin sebeplerindedir. Tarikatın birbirini takip eden, ama birbirinden oldukça farklı bir karakter sergileyen gelişim dönemleri de ilginin bir başka sebebidir. Sünnî bir dergâhın bir buçuk asırlık mutedil bir geçmiş ve faaliyetten sonra Şiî/militarist bir kimliğe kavuşması, dönemin siyasî güç merkezleri ile birtakım diplomatik münasebetlere girişmesi, ardından üç milyon kilometre karelik bir alana yayılan ve İsnâaşeriyye Şiîliğini resmi inanç olarak benimsemiş bir devleti netice vermesi birçok açıdan dikkat çekicidir. Bu sebeple Safevî tarihi yazıcılığına, lehte ve aleyhte, bu hanedana dostluk duyan, muhabbetle bağlı olan taraftarları (dönemin resmi

<sup>4</sup> Kesrevî, Safevîlerin İran tarihinde büyük bir dönüşüm sağladıklarını ve Şâh İsmail, Şâh Tahmasb ve Şâh Abbas gibi büyük padişahlar yetiştirdiğini söyler. Bkz. Kesrevî, Ahmed, *Şeyh Safî ve Tebâreş*, Tahran 1976, s. 3. Bu yaklaşıma göre Safevî hanedanı şöhretini yetiştirdiği kudretli şahlar ve bu dönemin İran tarihinde yaptığı kalıcı etkiye borçlu olmaktadır.

tarihçileri) ve bir noktaya kadar da Osmanlı tarihçileri, Avrupalı seyyah ve diplomatlar vs. çok geniş bir kesim ilgi duymuştur.

Safevî Devleti tarihi, dönemsel farklılıklar olmasına rağmen, nisbeten iyi belgelenmiş bir tarihî malzeme ve arşiv birikimine sahiptir. Safevî resmi tarihçiliği ve Osmanlı tarih kaynakları, bölgeye ait din, kültür ve coğrafya kaynakları bu döneme değişik açılardan bakma imkânı verir. Mamafih eldeki kaynak ve kitap çeşitliliğine rağmen bazı sorular ve sorunlar izah düzleminden oldukça uzaktır. Safevî iktidarının iki asrı aşan tarihinin resmi ve kültürel düzlemleri iyi korunmuştur. Safevî Devleti'nin özellikle ikinci asrı ile ilgili dökümantasyon daha bol ve çeşitlidir. Temel sorular ve sorunlar daha ziyade, belge ve kaynakların tatmin edici düzeyde olmadığı, Safevî iktidarının birinci yüzyılı ve öncesine aittir.

Safevî tarihi üzerine yapılmış çok sayıda kıymetli araştırmaya rağmen bazı konular tamamen aydınlatılamamış ve bu alana dair bazı sorular da henüz cevaplandırılmamıştır. Safevî tarihinin belirsizliğini koruyan belli başlı alanları şunlardır: 1- Safevîlerin politik mülahazalar ve beklentilerle kendi orijinlerine ait mevcut eserleri yok etmeleri ve sahte bir seyyidlik silsilesi ihdas etmeleri. 2- Safevî arşivlerinin, tamamı olmasa da önemli bir bölümünün, kaybolması -mamafih bu arşivlerin bakiyesi de birçok konuya ışık tutacak mahiyettedir-. 3- Kaynaklarda birbiriyle çelişen bilgiler. Bu durum daha ziyade Şîî ve Sünnî kaynakların aynı konuda verdikleri bilgiler hususunda ortaya çıkmaktadır. Sünnî müellifler ön yargılarla yaklaşarak Safevî tarihini çarpıtmışlardır. Tamamen Safevî kaynaklarına dayanmak ise başka bir açıdan aynı sonucu verecektir. Bu konuda, en azından ulaşılabilen alanlarda, tarafsız Avrupalı kaynaklar daha aydınlatıcıdır. 4- Safevî hareketinin sûfi karakterli bir hareket olarak ortaya çıkmasından dolayı mistik ve efsanevi unsurlar salt tarihî unsurlarla karışmıştır. Tarihî olaylarla bu mistik-efsanevi karışımları elemek gerekmektedir. 5- Bilgi ve kaynak eksikliği<sup>5</sup>.

Safevî tarihinin problemleri alanları şüphesiz bunlarla sınırlı değildir. Safevîlerin dinî tarihi, ki Safevî Devleti'nin en kalıcı mirası bu olmuştur, kendisine ait birtakım

<sup>5</sup> Bello, Aysa Ade, "The Safavid Episode: Transition from Spiritual to Temporal Leaders, *Islamic Studies*, XXIII, İslâmabad, Pakistan, Spring 1984-January to March, s. 1-2.

bilinmezlikleri hâlâ muhafaza etmektedir. Bir devletin dinî haritasının adeta yeniden çizilmesi gibi köklü bir değişikliğin nasıl gerçekleştiği sorunu henüz tatmin edici bir cevap bulamamıştır. İzah sadedinde yapılan yorumlar ise süreçleri tanımlamaktan ziyade sonuçlardan hareket etmektedir. Safevî Devleti kurulduktan sonraki dönem çok daha iyi belgelenmiştir. Safevî resmi yazıcılığı, yabancı seyyahların notları, rakip Osmanlı-Özbek tarihçileri bu döneme ait oldukça detaylı bilgi sunarlar. Bu hususta ilginç olan ise, çok azı müstesna, İranlı tarihçilerin birçok sorunun cevabı olması muhtemel ülkelerinin bu dönemini pek fazla merak etmemiş olmalarıdır. Modern İran'ın teşekkülüne yol açan tarihî ve siyasî süreç, İran Şiîliğinin yerleşmesi ve istikrar bulması Safevî siyasî ve kültürel mirasının sonuçları olmasına rağmen, bu alanda İranlı tarihçiler tarafından çok ciddi çalışmalar olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

Azerî araştırmacı Fuzuli Bayat, Osmanlı tarihçilerinin Şâh İsmail'in kurduğu Safevî Devleti'ne karşı subjektif ve düşmanca bir bakış açısı geliştirmeleri, bunun yanında aydın kesimin de göçebe Kızılbaş Türkleri dışlama ve aşağılama siyasetinden dolayı Safevîye tarikatının öğrenilemediğini veya hakkında gerçeğe uygun olmayan bir tarzda ortaya konduğunu iddia etmektedir. Bayat, Azerbaycan'da da benzer bir bakış açısının hâkim olduğunu, dinî, tasavvufî edebiyatın ve tarikatların araştırılmasının yasaklanmasından dolayı Safevî, Bektaşî, Halvetî, Nakşibendî tekkelerinin araştırma objesi olamadığını ifade eder<sup>6</sup>. Bu görüşe bazı açılardan hak vermemek mümkün değildir. Mamafih bunun tek yönlü ve Osmanlı tarihçilerine has bir zaafiyet olduğunu düşünmek yanlıştır. İdeolojik bir kavgayı yazan tarihçilerin, karşılıklı olarak, önyargıdan kendilerini kurtarmasının zorluğu izaha gerek duymayacak kadar aşikârdır.

<sup>6</sup> Fuzulî, Bayat, "Safevî-Bektaşî İlişkileri ve Azerbaycan'da Baba Samit Tekkeleri" <http://f27.parsimony.net/forum67480/messages/1137.htm>, s. 2.

## II- SAFEVÎLERİN NESEBİ

### A- Safevî Nesebi İle İlgili Temel Problemler, Tartışmalar ve Görüşler

Safevîlerin nesebi, Safevî tarihi ve kültürü ile ilgili araştırmaların en müşkil ve en problemlî alanlarından birisidir. Safevî nesebi problemi halledilmeden Safevî iktidarının gelişim aşamaları ve bu iktidarın meşruiyet esaslarının anlaşılması mümkün görünmemektedir. Ehl-i Beyt nisbetini Safevîler önceleri propaganda amaçlı, daha sonra ise kurdukları devletin manevî bir temeli ve harcı olarak kullanmışlardır. Kaynakların yetersizliği, çelişik rivayetler ve konuya dair dinî ve siyasî mülahazaların yanında, bizzat Safevîlerin bu husustaki faaliyetleri Safevî nesebi meselesini içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir. Safevî nesebi, Şâh İsmail'in Safevî Devleti'ni kurup Şiîliği resmi mezhep olarak ilan etmesine kadar, Safevî dergâhı merkezli olarak doğal bir seyir takip etmiş olmalıdır.<sup>7</sup> Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar döneminde de seyyidlik iddiası dile getirilmiştir. Ancak daha sonraki dönemlerle kıyaslandığında bu iddia çok güçlü görünmez. 1501 yılından sonra ise Safevî nesebi doğal seyrini kaybederek, önceki halinden farklı olarak, politik ve pratik mülahazalarla Ehl-i Beyt'e mensubiyet fikrinden hareketle yeniden tanımlanmış görünmektedir. Bunun en önemli göstergesi ise, Safevî Devleti'nin teşekkülünden önce yazılmış olan kaynaklarda Safevîlerin Ehl-i Beyt'e mensubiyetini temellendiren bir rivayet bulunmamasına rağmen, Safevî Devleti'nin teşekkülünden sonra yazılmış bütün kaynakların en ufak bir tartışma ve şüphe düzlemine bulaşmadan, Safevî nesebini siyadet (seyyidlik) üzerinden tanımlamalarıdır. Safevî nesebinin izlerini sürmek için müracaat edilecek malzeme, başta Safvetü's-Safâ olmak üzere, Şeyh Safiyüddin döneminden itibaren yazılmış olan tarih ve biyografi kaynaklarıdır.

Daha önce de temas edildiği üzere Safevî ailesinin nesebi ile ilgili esrar perdesi Şâh İsmail ve Şah Tahmasb'ın gayretleri ve takip eden dönemde de resmi Safevî

<sup>7</sup> Hanedan mensupları içinde seyyidlik iddiası Şeyh Cüneyd (ö. 1460) ile başlamış, daha sonra gelenler de kendilerini Hz. Ali ahfadından saymışlardır Sümer, Faruk, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, TTK Basımevi, Ankara 1999, s.2.

tarihçiliğinin<sup>8</sup> çabalarıyla büyük oranda artmıştır. *Safvetü's-Safâ*'nın müellif nüshasının bilim dünyasında henüz bulunmadığından kullanılamaması da bu sürecin açmazlarından birisi olmuştur. Bazı Avrupalı bilim adamları ve kimi İran âlimleri Safevîlerin ecdadı konusundaki ilk bilgilerin belirli yönlerini ele alarak Safevîlerin menşelerini ve sonra da onların itikadlarını istedikleri gibi izah etmeye çalışmışlardır<sup>9</sup>. Safevî nesebini Ehl-i Beyt'e nisbet etme faaliyetinin odağındaki temel gaye, meşru ve dinî temelleri sağlam olan bir soy şeceresi ihdas etmek, sonraki aşamalarda oluşan bu şecereyi her düzeyde, ama özellikle de reel politığe uygun şekilde din merkezli olarak kullanma endişesidir. Safevî asırları boyunca hem Safevî Devleti'nin hizmetinde çalışan hem de bağımsız olarak faaliyet gösteren Şîî ulema, Safevî nesebi ile ilgili bir eleştiri ortaya koyabilmiş değildir. Safevîler her düzeyde seyyidlik nisbetini kullanmışlardır. Bu yazışmalarına, fermanlarına ve dönemin nabzını tutan bilumum kaynaklara da geçmiştir. Safevîler, Şîîlik adına yaptıkları faaliyetler ile bir çeşit "fili durumdan kaynaklanan meşruiyet" imkânını da kullanmıştır.

<sup>8</sup> Safevî döneminin en meşhur tarihçilerinden biri olan İskender Bey Münşî, Safevîleri Ehl-i Beyt'e nisbet eden silsileyi Şah Abbas'tan geriye doğru şu şekilde verir: "Ebu'l-Muzaffer Şah Abbas b. Sultan Muhammed Padişah b. Şah Tahmasb b. Şah İsmail b. Sultan Haydar b. Sultan Cüneyd b. Sultan İbrahim b. eş-Şehîr be-Şeyh-şah Sultan (Hâce Ali) b. Sultan Sadreddin Musa b. Şeyh Safiyüddin İshak b. Eminüddin Cibril b. Salih b. Kutbuddin b. Selahüddin Reşid b. Muhammed el-Hâfız b. Avdu'l-Havâs b. Fîrûz Şah b. Muhammed b. Şeref b. Muhammed b. Hasan b. Muhammed b. İbrahim b. Cafer b. Muhammed b. İsmail b. Muhammed b. Ahmed el-Arabî b. Ebi Muhammed el-Kâsım b. Ebu'l-Kâsım Hamza b. el-İmâmu'l-Hümâm Ebi İbrahim Musa el-Kâzım b. İmâmi'n-Nâtık Cafer es-Sâdık b. el-İmâm el-İmâm Muhammed Bâkır b. el-İmâm Ali Zeynu'l-Âbidîn b. el-İmâm Ebi Abdullah el-Hüseyn b. Emiri'l-Müminin ve İmâmu'l-Müttakîn Esedullah el-Ğâlib Ali b. Ebi Tâlib Aleyhimüsselâm." Hz. Ali üzerinden Hz. Peygamber'e dayandırılan bu nesep daha sonra, abartılı bir şekilde, Hz. Âdem'e kadar uzatılır. Bkz. Münşî, İskender Bey, *Âlemârây-ı Abbasî*, tsh. Muhammed İsmail Rızavî, Tahran 1377, I, s. 13. Münşî'nin Sadreddin Musa'ya kadar bütün Safevî şeyhlerini "sultan" olarak tavsif etmesi ilginçtir. Zira Safevî dergâhında siyasî temayüller Şeyh Cüneyd'den sonra başlamıştır, öncesinde bu anlamda bir ilgi bulunmamaktadır. Şah İsmail'den geriye doğru Safevî nesebini Musa Kazım'a dayandıran şecere şöyledir: "İskender-mekan, Süleyman-ı Ahîrûz-zaman Şah İsmail b. Sultan Şah Haydar b. Sultan Cüneyd b. Sultan Şeyh Şah İbrahim b. Sultan Hace Ali b. Sultan Hâce Şeyh Sadreddin Musa b. Sultan Şeyh Safiyuddin İshak b. Seyyid Eminu'd-din Cibril b. Seyyid Salih b. Seyyid Kutbu'd-din b. Seyyid Selahuddin Reşid b. Seyyid Muhammed el-Hâfız b. Seyyid Avdu'l-Havâs b. Seyyid Firuzşah b. Zerrin Kûlah b. (Seyyid Muhammed b. Seyyid Şerefşâh b. Seyyid Hasan b. Seyyid Muhammed b.) Seyyid İbrahim b. Seyyid Cafer b. Seyyid Muhammed b. Seyyid İsmail b. Seyyid Ahmed b. Seyyid Muhammed A'rabî b. Seyyid Muhammed Kasım b. Ebu'l-Kasım Hamza b. el-İmâm Musa b. Cafer el-Kâzım aleyhi ve âbâihî's-salatu ve's-selâm. *Tekmiletu'l-Ahbâr, Tarih-i Safevîyye ez Ağaz ta 978 Hicri-Kameri*, Tasnif: Abdi Bey Şirazî, takdim ve tsh: Abdülhüseyn Nevayî, İran 1369, s. 35-36.

<sup>9</sup> Abbaslı, Mirza, "Safevîlerin Kökenine Dair", *Bellefen*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1976, XV, s. 288.

Daha önce de temas ettiğimiz gibi Safevî Devleti kurulmadan önce Safevîlerin nesebine dair kaleme alınmış ve günümüze kadar ulaşmış en eski eser İbn Bezzâz'ın *Safvetü's-Safâ* adlı eseridir. Daha sonraki dönemlerde Safevî nesebine dair kitap yazarlar da bu kaynağı temel referans olarak kullanmışlardır. Kitabın müellifi daha çok İbn Bezzâz ismiyle bilinen ve Sadreddin Musa'nın müridlerinden olan Derviş Tevekkülî'dir. Tevekkülî Erdebilidir<sup>10</sup>. Biz de Safevî nesebini *Safvetü's-Safâ* merkezli tartışmalar üzerinden izlemeye ve anlamaya çalışacağız.

*Safvetü's-Safâ*, Safevîlerin seyyidliğini birtakım hikayeler ve kurgular üzerinden temellendirmektedir. Konunun anlaşılması için bu hikâyelerden iki tanesinin kısaca zikredilip tahlil edilmesinde fayda mülâhaza ediyoruz. Birinci hikâyeye göre “Sultanu'l-Meşâyih Sadreddin Musa babası Şeyh Safiyüddin'in vefatından önce ‘bizim sülalemiz seyyiddir’ dediğini işitmiş, lakin Alevî mi yoksa Şerif mi olduğunu öğrenememiştir”. Sadreddin Musa babasından sonra Safevî dergâhına postnişin olduğunda 31 yaşındaydı ve tarikatta seyr-i sülukunu tamamlamış ve mürşitlik makamına ermiş idi. Onun durumunda birisinin ailesinin seyyidliğini bilmemesi, babasının vefat anında öğrenmesi hiç makul görünmemektedir<sup>11</sup>. Diğer bir hikâyeye göre ise Şeyh Safiyüddin Tebriz'in önde gelen eşrafi ile otururken Seyyid Hâşim b. Seyyid Hasan el-Mülkî adlı genç bir seyyid gelir. Şeyh bu genci büyük bir saygıyla karşılar. Daha sonra meclise aksakallı birisi gelir, Şeyh genç seyyide gösterdiği hürmetin aynısını o ihtiyara göstermez. Sebebini sorduklarında ise genç seyyidin hem misafir hem de akrabası olduğunu söyler. Bunun üzerine Şeyh'e nesebinde seyyidlik olup olmadığı sorulur, o da var olduğunu söyler.<sup>12</sup> *Safvetü's-Safâ*'da bu kabil başka hikayeler de vardır. Görüldüğü gibi Safevîlerin seyyidlik iddiası bu alanda en köklü eser olan *Safvetü's-Safâ*'da bile kurgusal niteliktedir.

Kesrevî Şeyh Safiyüddin'in yaşadığı dönemde sadece şeyh olarak bilindiğini, isminde ve künyesinde seyyidliğine delalet edecek herhangi bir sıfatın kullanılmadığını söyler. Bu anlamda ne Safevîler ne de başkaları Şeyh Safiyüddin için mir, seyyid veya şah gibi bir sıfat kullanmamışlardır. Oysa bu dönemde yaşamış olan, seyyid olarak

<sup>10</sup> Kesrevî, *Şeyh Safi ve Tebâreş*, s. 7–8.

<sup>11</sup> Kesrevî, *a.e.*, s. 25; Abbaslı, *Safevîlerin Kökenine Dair*, s. 291.

<sup>12</sup> Kesrevî, *a.e.*, s. 26; Abbaslı, *a.m.*, s. 291–292.

bilinen yahut seyyidlik iddiasında bulunan sair zevat için bu sıfatlar kullanılmıştır.<sup>13</sup> Kesrevî, Safevî nesebindeki seyyidlik şüphelerini şu maddeler halinde sıralar. a- Şeyh Sadreddin'e babası Şeyh Safiyüddin tarafından soylarının Ali'den geldiği söylenmekle beraber hangi yolla geldiği, anne tarafından mı yoksa baba tarafından mı olduğu tasrih edilmemiştir. b- Şeyh Sadreddin, Mekke'deki bir asilzâdeden, kendi soyunun Ali'nin iki çocuğu, Hasan ve Hüseyin'den geldiğini öğrenmiştir. c- Şeyh Sadreddin, annesi tarafından kendi soylarının 'Ali'nin oğlu Hüseyin'e dayandığı konusunda bilgilendirilmiştir. Bu üslupla gelen hikâyeler ve rivayetler, Safevî nesebinin Hz. Ali'den geldiği hususunda büyük şüpheler uyandırmaktadır. Soyu Hz. Peygamber'e dayanan bir ailenin kendi soy kütüğü konusunda sağlam kayıtlara sahip olmaması orta çağlarda pek inandırıcı olmayacaktır.<sup>14</sup>

Kesrevî, daha sonra değişik dönemlerdeki yazışmalardan hareketle de Safevî nesebinin seyyidlikle ilgisinin olmadığını ispat etmeye çalışmış, bunu şu başlıklar halinde ortaya koymuştur: a- Yazmış olduğu "*Umdetu't-Tâlib fi Ensâbi Ebî Tâlib*" isimli eserinde Alevî ailelerin ve kabilelerin soy kütüğünü sıralayan ve tüm ömrü Irak ile İran'da geçen İbn İnâbe (ö.1424–1425), Safevîlerin yakın ataları konusunda hiçbir ifade kullanmamıştır. b- Şehzade -ve aynı zamanda geleceğin sultanı- Ahmed Celâyir tarafından 1372 tarihinde yayınlanan bir fermanında, Şeyh Sadreddin'in cömert bir şekilde sayısız sıfatı sıralandığı halde soyuna özel bir atıf yapılmamıştır. c- Şeyh Safiyüddin ile aynı dönemde yaşamış olan tarihçi Hamdullah Müstevfî Kazvîni (ö. 1349), Şeyh Safiyüddin'in şöhreti konusuna değinmekle beraber soyu ile ilgili hiçbir yorum yapmamıştır<sup>15</sup>.

Bir diğer ilginç bilgi ise Şeyh Safiyüddin'in dedesi ile ilgilidir. Safevîler neseplerine müdahale edip seyyidlik ihdas etme çabalarına rağmen bazı şeyleri gözden kaçırmış görünüyorlar. *Safvetü's-Safâ*'nın eski nüshalarında ismi Kutbeddin Ebubekr şeklinde geçen Şeyh Safiyüddin'in dedesinin adı olduğu gibi kalmıştır. Kutbeddin Ebubekr şeklindeki isimde Ebubekr ad, Kutbeddin ise lakaptır. XV. ve XVI.

<sup>13</sup> Kesrevî, *a.e.*, s. 36–37.

<sup>14</sup> Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri, Kökenleri ve Gelişimi*, çev. Ahmed Emin Dağ, Anka yay., İstanbul 2001, s. 175.

<sup>15</sup> Allouche, *a.e.*, s. 175–176.

Yüzyıllardan bu yana ise, Safevîlere ait birçok kaynakta Ebubekr adı atılmış, lakap yani Kutbeddin ad yerine yazılmıştır. Şîîlerde Ebubekr adının kullanılmadığı bilinen bir gerçektir. Seyyidlikle ilgisi olanların ise bu dönemlerde kendi evladına Ebubekr ve Ömer adlarını koymas ı sözkonusu değildir<sup>16</sup>.

*Safvetü's-Safâ*'da Şeyh Safiyüddin İshak'a takiyye de nisbet edilmektedir. Buna göre, Şeyh Safiyüddin'e hangi mezhepten olduğu sorulduğunda "Sahabenin mezhebine tabi olduğunu ve her dört mezhebe de hürmet edip her dördüne de dua ettiğini" söylemiştir. Oysa aynı metnin alt taraflarında "Biz hak mezhebe tabiyiz, imamların mezhebi ile amel ediyoruz, imamları seviyoruz. Ehl-i Beyt imamları takva üzere yaşadılar, biz de onları taklid ediyoruz" dediği rivayet edilmiştir. Yine onun Caferî mezhebine tabi olduğu, Caferî mezhebi ile amel ettiği ve "mezhebini ve meşrebini gizle" hükmüne uygun olarak takiyyeyi benimsediği iddia edilmiştir. Bu minval üzere ancak çok yakınında olan müridlerinin onun gerçek mezhebini bildiği, dışarıda ise dört mezhebe de hürmetkâr davrandığı rivayet olunmuştur<sup>17</sup>. Kesrevi bu iddialara itiraz eder ve Şeyh Safiyüddin'in yaşadığı dönemde Şîîler açısından İran'da takiyye yapmayı gerektirecek bir vasat olmadığını söyler<sup>18</sup>. Gölpınarlı ise Şeyh Safiyüddin'in Sünnî veyahut Şîî olduğunu tespit etmenin zorluğunu kaydettikten sonra, soyundan gelenlerin daha sonra siyasî kudrete sahip olunca mezheplerini izhar etmelerinden Şeyh Safiyüddin'e nisbet edilen takiyyenin doğru olabileceğini bir ihtimal olarak zikreder<sup>19</sup>. Bu hususta Kesrevî'nin kanaatini kabul etmek daha makul görünmektedir. Şeyh Safiyüddin'e nisbet edilen takiyye, *Safvetü's-Safâ*'daki kurgusal hikayeler gibi, onu Şîî olarak gösterme çabasından kaynaklanmış olmalıdır.

<sup>16</sup> Abbaslı, *Safevîlerin Kökenine Dair*, s. 297.

<sup>17</sup> Zirke, Heidi, *Ein Hagiographisches Zeugnis zur Persischen Geschichte aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, Das Achte Kapitel des Safwat as-Safâ in Kritischer Bearbeitung*, Berlin 1987, s. 7-8. Devamında Şeyh Safiyüddin'in hangi mezhebin hükmü daha şedid (zahmetli) ise ona tabi olduğu, ruhsatlara iltifat etmediği, en ince ve en hassas hükümlerle amel ettiği rivayet edilmiştir. Öyle ki, kendi çocuklarından birisinin (torununun) küçük kızına eli temas edince, hemen gidip abdest almış, sebebi sorulduğunda ise: "Ben annemin eline temas edince bile abdest alırım" diye cevap vermiştir. Bir hususta karar vermesi gerektiğinde en zor olan görüşü tercih ederdi. Yine bu hususta şunları da söylemiştir: "Şer'î olan her şey bizim tarikatımıza da uygundur, şeriata uygun olmayan tarikatımıza da uygun değildir". Yine "hiçbir şeyhin şeriat hilafına bir şey söylememiş olduğunu" da ilave etmiştir. Bkz. Zirke, *a.e.*, s. 7.

<sup>18</sup> Kesrevi, *Şeyh Safî ve Tebâreş*, s. 56.

<sup>19</sup> Gölpınarlı, Abdülbaki, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîîlik*, Der Yayınları, İstanbul 1987, s. 173.



Şah Tahmasb döneminde yaşamış olan Ebu'l-Feth el-Hüseynî bu süreçte önemli bir aktördür. *Safvetü's-Safâ*'nın içeriğine müdahale edip Şeyh Safiyüddin'i Ehl-i Beyt'e bağlayan silsilenin bu zatın çabaları sonucu ortaya çıktığı söylenir.<sup>20</sup> Ebu'l-Feth el-Hüseynî, Safevîlerin kendi soylarını dördüncü halife olan Hz. Ali'ye dayandırma ve böylece kendilerini seyyid konumuna sokarak prestijlerini arttırma konusundaki iddialarını onaylamaktadır<sup>21</sup>. Safevîlere ait resmi soy kütüğü ise, Şâh İsmail'in yükselişi ile aynı dönemde ve sonrasında yazılmış olan kaynaklarda bulunmuştur. Bunun en aşikâr örneklerinden birisi Handmîr tarafından o dönemde yazılmış olan *Habîbu's-Siyer* adlı kitaptır.<sup>22</sup> Oluşturulan bu nesep Safevî resmi tarihçiliğinin, başta *Âlemârây-ı Abbâsî* olmak üzere, sahiplenmesi ile zamanla yaygınlaşacak, Safevî asırları ve takip eden dönemlerde hiç tartışılmadan kabul edilecektir.<sup>23</sup> Bazı İranlı araştırmacılar ise en amansız düşmanları tarafından bile Safevî nesebinin tartışılmaya açılmamasının bu nesebin sıhhatine delil olduğunu iddia etmişlerdir. Mamafih bu iddianın sahipleri de görüşlerinin geçerliliğini *Âlemârây-ı Safevî* gibi Safevî resmi tarihçiliğinin ana kaynaklarına ve Ebu'l-Feth'in *Safvetü's-Safâ* ile ilgili görüşlerine dayandırmışlardır<sup>24</sup>.

Konuya ilgi duyan hem İranlı hem de yabancı modern tarihçiler, Safevî nesebi ile ilgili eleştirilerini şu şekilde hülâsa etmişlerdir: a- Şeyh Safiyüddin gerçekte seyyid değildi. Seyyidlik iddiası daha sonra gelenler tarafından İran'daki politik hedeflerine hizmet etmesi ve konumlarını sağlamlaştırması amacıyla oluşturulmuştur. Şeyh Safiyüddin'in Sünnî olup Şafî mezhebine bağlı olduğu bilinen bir gerçektir. b- İbn Bezzâz'ın *Safvetü's-Safâ* adlı eserinin orijinali ile daha sonra istinsah edilen nüshalarını karşılaştıran konunun uzmanları Ebu'l-Feth el-Hüseynî'nin terkip ettiği nüshada bazı bölümlerin bilinçli olarak tahrif edildiğini müşahade etmişlerdir. c- Şeyh Safiyüddin yaşadığı süre boyunca Şeyh ünvanını kullanmıştır. Oysa onun çağdaşı olan dinî liderler

<sup>20</sup> Togan, Zeki Velidî, Sur l'Origine des Safâvides, *Melanges Lougis Massignon*, Damas 1975, III, s. 345-357. (Naklen Eravcı, Mustafa, "Safevî Hanedanı", *Türkler*, VI, Ankara 2002, s. 882).

<sup>21</sup> Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 174.

<sup>22</sup> Bkz. Handmîr, *Habîbu's-Siyer*, İngilizceye çev., W. M. Thackston, Harvard University Press, I-III, USA 1994, III, s. 555.

<sup>23</sup> Mirza Abbaslı, Safevî nesebnâmesinin apaçık efsanevî niteliğine rağmen, orta çağların ahlak ve geleneklerinden kaynaklanan sebeplerle, uzun süre hiçbir tepki ile karşılaşmadığını söyler. Bkz. Abbaslı, "*Safevîlerin Kökenine Dair*", s. 287.

<sup>24</sup> Zeka, Yahya, *Karvend-i Kesrevî, Mecmûay-ı 78 Risale ve Guftâr ez Ahmed Kistravî*, Tahran 1352, s. 55; Hakikat, Abdurrefî, *Tarih-i Nehzethay-ı Milliy-i İran*, Tahran 1374, s. 438.

seyyid, mir veya şah ünvanlarını kullanmışlardır.<sup>25</sup> Zira Şeyh Safiyüddin seyyid olsaydı bu nisbetini kullanması gerekirdi, ama Şeyh Safiyüddin'in bunu kullandığına dair bir kayıt yoktur.<sup>26</sup> Bu değerlendirmeler bir bütün olarak ele alındığında Safevîlerin seyyid olmadığı sonucu ortaya çıkar.<sup>27</sup> Safevî nesebi ile ilgili bir diğer problem de, bu nesebi ihtiva eden silsilenamelerin farklı sayı ve zincirlerle Ehl-i Beyt'e ulaştırılmasıdır. Bazı silsilelerde on dokuzuncu göbekten Musa Kâzım'a ulaşılırken bazılarında da on yedinci göbekten bu bağlantı temin edilmektedir.<sup>28</sup> Browne da "bu sülaleden Firuz Şah adında birisinin 1174 yılında başında sırma takke ile Güney Arabistan'dan Azerbaycan'a göç etmesi" temelli bir kurguya dayanan seyyidlik iddiasını şeceredeki bazı şüpheli

<sup>25</sup> Eravcı, *a.m.*, s.882.

<sup>26</sup> İlhanlılar döneminin meşhur şair, tarihçi ve coğrafyacısı Hamdullah Müstevfi Kazvinî, 1330 yılında yazdığı *Tarih-i Güzide* adlı eserinde Şeyh Safiyüddin'in hayatta olduğunu kaydettikten sonra onun fâzıl bir insan olup manevî nüfuzunun geniş olduğunu, Moğolların hürmetini kazandığı ve onun vasıtası ile birçok kimsenin eziyetten kurtulduğunu ilave eder. Bkz. Mazzaoui, Michel M., *The Origins of The Safawids*, Wiesbaden 1972, s. 46. 1340 yılında, Şeyh Safiyüddin'in vefatından altı yıl sonra, tamamladığı *Nüzhetü'l-Kulûb* adlı eserinde ise Erdebil'i anlatırken bu sefer Şeyh Safiyüddin'den "Allah rahmet etsin" diye bahseder. Bu kitabında Erdebil'in o günkü yapısına ve dokusuna ait çok faydalı bilgiler veren Hamdullah Müstevfi Kazvinî, Erdebil nüfusunun çoğunun Şafiî mezhebine mensup olup Şeyh Safiyüddin'in tarikatına bağlı olduğunu kaydeder. Bkz. Mazzaoui, *a.e.*, s. 46. Hamdullah'ın, Şeyh Safiyüddin'in manevî hizmetleri, etkisi ve Erdebil'in dinî dokusuna ait bilgiler vermekle beraber seyyidliğine temas etmemesi bir tesadüf olmasa gerek. Böyle bir nesep söz konusu olsaydı Şeyh Safiyüddin'in faziletlerine ilaveten bu da muhakkak kaydedilirdi.

<sup>27</sup> Osmanlı müelliflerinden Münecimbaşı, Safevîleri seyyid olarak kabul eden bir nesep zinciri takdim eder ama "kendi zu'mları üzere", yani kendi iddialarına göre diye kayıt düşer. Kaynak olarak Gaffârî ve Seyyid Yahya Kazvinî gibi müelliflere istinad eden Münecimbaşı yine "bu minval üzere olmak iddia olunur" gibi şüphe bildiren bir ifade kullanır. Bu kayıtlara rağmen Safevî nesebini şu şekilde nakleder: "Şâh İsmail b. Haydar b. Cüneyd b. Sadreddin İbrahim b. Hâce Alî b. Sadreddin Musa b. eş-Şeyh Safiyüddin İshak b. Eminüddin Cibrîl b. Sâlih b. Kutbuddin b. Selahüddin Reşid b. Muhammed el-Hâfiz b. Avzu'l-Havâs Fîrûz Şah Zerrîn-kulâh b. Muhammed b. Şerefşâh b. Muhammed b. Hasan b. Muhammed b. İbrahim b. Cafer b. Muhammed b. İsmail b. Muhammed b. Ahmed el-A'rabî b. Ebî Muhammed Kâsım b. Ebi'l-Kâsım Hamza b. el-İmâm Musa el-Kâzım". Bkz. Münecimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr*, III, s. 179. Sadettin Nüzhet Ergün ise Şah II. Abbas (ö. 1667) dönemine ait bir nesepnâmeden bahseder: "Safevî ailesinin bir soy kitabı (nesepnâme) vardır. Bu nesepnâmeye göre Şâh İsmail'in 32. dede babası Hazreti Ali ve 32. ana babası da Hz. Muhammed'dir. Safevîleri yazan tarih kitapları hep bu nesepnâmeden bahsetmişlerdir. Sör Can Melkem, bu nesepnâmeyi Şah II. Abbas döneminde yaşayan Muhammed Kemal b. İsmail'in "*Zübdetü'l-Tevârih*" adlı eserinden aldığını söylemiştir. Fakat bu eser nisbeten yeni bir eser sayılır, zira Şah II. Abbas 1643 yılında tahta geçmiş ve 1667 yılında da ölmüştür. Yani söz konusu eser 17.yüzyıla ait bir eserdir. Hâlbuki bu silsilenâme II. Abbas'tan beş asır önce mevcuttur. 11. asrın sonlarında Erdebil yakınlarına yerleşen Şâh İsmail'in on üçüncü göbekten dedesi Firuz, bu nesepnâmeye dayanarak kendisinin peygamber torunu olduğunu söylemiş ve o asırda yaşayanlar da bu nesepnâmeyi tasdik etmişlerdir. Osmanlı Devleti de bu nesepnâmeyi kabul etmişti. Bkz. Ergün, Sadettin Nüzhet, *Hatayî Divanı, Şâh İsmail-i Safevî, Hayatı ve Nefesleri*, İstanbul Maarif Kütüphanesi, s. 9.

<sup>28</sup> Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, s. 172.

noktalardan ötürü şartlı olarak kabul etmiştir.<sup>29</sup> Kesrevi, Togan ve Minorsky gibi akademisyenler Safevîlerin seyyidlik iddialarını şöylece özetlemişlerdir: Safevîlerin seyyidlik iddiası ve Şeyh Safiyüddin'in seyyid olması, hanedanın daha sonra gelen mensuplarının, özellikle şahların, İran'da otoritelerini yerleştirmek amacıyla yaptıkları bir şeydir.<sup>30</sup>

## B- Safevîlerin Seyyidlik İddiasının Dini-Pratik Sebepleri

Safevîlerin Şîî bir nesep iddiası bir dizi soruyu beraberinde getirmektedir: Gerçekten böyle bir nesep var mıdır, böyle bir nesep sabit değilse hangi şartlar altında ihdas edilmiş/uydurulmuştur? Böyle bir nesebin Safevî dergâhının ikinci dönemi, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar, itibarıyla etkileri ne olmuştur? Safevî Devleti kurulduktan sonra seyyidlik iddiası Safevî şahları açısından ne tür sonuçlar doğurmuştur? Safevî nesebindeki seyyidlik iddiasının zayıf ve asılsız olduğu yukarıda teferruatlı bir şekilde ele alındı. Bu durumda bu nesep iddiasının hangi şartlar altında, ne tür bir gaye ile ortaya atıldığı ve hangi sonuçlara yol açtığı konusu temel problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Vakıa, Ehl-i Beyt'e mensubiyet iddia etmek Safevîlerin bu iddiayı ortaya attığı dönem itibarıyla yeni bir olgu sayılmaz. Daha önce, VII. yüzyılda, başlayan tarikat didişmeleri, çıkar çatışmaları, mesleki ve siyasi çekişmelerde de bundan bol bol yararlanılmıştır. İktidarı ele geçirmek için ortaya çıkan yüzlerce mehdî de bu durumun örnekleridir. Nakîbu'l-Eşrâflık Kurumu buna benzer bir gaye ile ihdas edilmiştir. Bunlar bir anlamda Peygamber ailesine kayyumluk eden insanlardı. Nakîbu'l-Eşrâflığın Abbasiler döneminde, halifelikten sonra en yüksek makam olduğu söylenir<sup>31</sup>.

Safevîlerin Şîî bir menşee iddia etmelerinin esas gayesi, kendilerini Osmanlılardan ayırt etmek ve bütün Rafizî (Sünnîlere aykırı) unsurların yakınlığını kazanabilmek idi. Bu gaye uğruna, Safevî tarikatının kurucusu Şeyh Safiyüddin İshak'ın Şîî olmadığını gösteren bütün delilleri, belgeleri yok etmeye hususi bir itina

<sup>29</sup> Browne, Edward G., *A Literary History of Persia*, Goodword Books, I-IV, New Delhi 2002, IV, s. 19-33.

<sup>30</sup> Mazzaoui, *The Origins of the Safawids*, s. 47.

<sup>31</sup> Abbaslı, *Safevîlerin Kökenine Dair*, s. 288.

gösterdiler. Safevîler'in seyyid, yani Hz. Peygamberin soyundan geldiğini gösteren belgeler uydurdular<sup>32</sup>. Gölpınarlı da buna yakın ifadelerle “Şîa mezhebine tabi boyların yardımlarını elde etmek için Safevîlerin atalarını seyyid ve Şîî gösterdiklerini” söyler.<sup>33</sup> Safevîlerin gerçekten Ali nesline mensup olmalarına İranlıların inanmalarının ehemmiyetini, İran'ın başka itikattaki (Sünnîler) düşmanları olan batıda Osmanlılar'a ve doğuda Özbekler'e karşı mücadelelerinde bu sülaleye bir kuvvet vermesinde aramalıdır<sup>34</sup>.

Safevî hanedanında böyle bir nesep iddia etme endişesinin tam olarak ne zaman başladığı bilinmemekle beraber, gerçeğe en yakın tahminin bunu Şeyh Cüneyd döneminden başlatmak olduğu görünmektedir. Seyyidlik iddisanın Safevî şeyhlerinin siyasî arzularının belirginleşmesinden sonra ortaya çıktığı fikri de kabul edilecek olursa bu yaklaşım daha da tutarlı hale gelir. Safevî Devleti kurulduktan sonra, Safevî hanedanının meşruiyet endişeleri daha da belirgin hale gelmiş olmalıdır. Zira kökenleri sağlam olmayan iktidarın uzun ömürlü olması beklenemezdi. Ehl-i Beyt nesebi orta çağlar düşünüldüğünde bir iktidarın meşruiyeti için herhangi bir güç kaynağının vereceğinden daha fazla otorite ve kabul getirebilirdi. Safevî Devleti bu argümanı hem İran'ın yerli ve meskûn halkları için hem de kendisini kuşatan siyasî coğrafya nezdinde maharetle kullanmasını bilmiştir<sup>35</sup>. Safevîlerin nesep hususundaki hassasiyetlerinin bir sebebi de bizzat kurmuş oldukları devletin karakterinden kaynaklanıyordu. Safevî Devleti Şîîliği resmi mezhep olarak kabul edince meşruiyetin Şîîlik açısından da temellendirilmesi gerekmektedir. Geleneksel Şîî devlet nazariyesi sadece nesebi meşruiyet açısından yeterli görmüyor, ayrıca “ilahi tayin” şartı da koşuyordu. Safevîlerin ilahi tayin iddiasında bulunma imkânları yoktu ama oluşan fiili süreç bu şartın Şîî ulema tarafından göz ardı edilmesini temin etmiş, Şîî ulema da sahip olduğu konum sebebiyle böyle bir tartışma sürecine girmemiştir.

<sup>32</sup> Savory, “Safevî İran”, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Kitabevi, I-IV, edit. P.M. Holt, A. K. Lambton, B. Lewis, İstanbul 1997, I, s. 399

<sup>33</sup> Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîîlik*, s. 173.

<sup>34</sup> Hinz, Walther, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, Türk Tarih Kurumu Bas., Ankara 1992, s. 5-6.

<sup>35</sup> Zekâ, *Karvend-i Kesrevî*, s. 56.

Safevî nesebi merkezli tartışmaların oldukça yeni olduğu da göz önünde bulundurulması gereken bir gerçektir. Safevî Devleti iktidarda iken bunun tartışılması zaten mümkün olmazdı. O dönem şartlarında bunu tartışabilecek yegâne kesim olan Şîf ulema kendisine tanınan imtiyazlar ile toplumu Şifileştirme ve kendi konumunu sağlamlaştırma yönünde çabalar ile meşgul idi. Safevî Devleti Şif ulema için bir nevi velinimet idi. Onun meşruyetini tartışmak kendi konumlarını da tehlikeye atabilirdi. Sünnî ulema ise Safevîlerin nesebinden ziyade itikatları ile uğraşmış, fetva ve görüşlerini bu yönde kullanmışlardır.

Osmanlı-Safevî ihtilafının büyümesi ve kaçınılmaz bir sıcak savaşın gündeme gelmesiyle beraber Osmanlı uleması da bu sürece dâhil olmuştur. Safevîlere karşı savaşa çıkmadan önce ulemadan fetva alarak hem ulema hem de halk nezdinde bir kamuoyu oluşturmaya çalışan Yavuz Sultan Selim bunda büyük oranda muvaffak olmuştur. Daha ziyade Kızılbaşlık ideolojisinin Ehl-i Sünnet inancı ile karşılaştırılması yoluyla Kızılbaşları mahkûm eden Osmanlı uleması, Kızılbaşların piri olan Şâh İsmail ve cedlerinin seyyidlik iddialarına da değinmişlerdir. Bu hususta sorulan bir soruya İbn-i Kemal “Şâh İsmail ve neslinin neseb-i tâhir olan Ehl-i Beyt ile hiçbir münasebeti olmadığı” şeklinde cevap vermiştir. Ona göre bu iddia doğru olsa bile “Şâh İsmail dinsizlik yoluna girmekle diğer kefereden farkının olmadığını ortaya koymuştur. Ehl-i Beyt’e ancak şeâir-i şer’-i mübîne riayet ve ahkâm-ı din-i nebiyi himaye edenlerin mensup olabileceği” hükmünce bu iddia da zaten anlamsız olur.<sup>36</sup> Şüphesiz gelinen nokta ve Kızılbaş askerinin Sünnî karşıtlığı bu fetvaların keyfiyetini de büyük oranda etkilemiş olmalıdır.

### **C- Safevîlerin Etnik Kökeni**

Nesep problemi bağlamında tartışılan bir diğer mesele ise Safevîlerin etnik kökeni noktasındadır. Yukarıda Safevîlerin seyyidlik durumu teferruatlı bir şekilde işlendiği ve sonuçta Safevîlerin seyyid olmadığı da büyük oranda netleşmiş olduğuna göre etnik kimlik hususunda “Arap olma” ihtimali bertaraf olmuş olur. Bu durumda kaçınılmaz olarak iki altertanif ortaya çıkmaktadır. Buna göre Safevîler ya Türk menşeli

<sup>36</sup> Dalkıran, Sayın, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, OSAV yay., İstanbul 1997, s. 92–93.

veyahut da Kürt menşelidirler. Bu tartışma da modern zamanların Safevî Devleti'ni "millî bir İran devleti" olarak gören yaklaşım çerçevesinde ortaya çıkmış görünmektedir. Oldukça problemlili bir kullanım olan "millî devlet" kavramı etnik menşe ve dinî menşe merkezli tartışmalara ilham vermiş olmalıdır.

Safevî nesebi ile ilgili temel sorular Safevîlerin etnik kökeni, mezhebî temayülleri, seyyid olup olmadıkları ve seyyidlik iddiasının kullanılma düzlemine aittir. Bu sorulara, mutlak anlamda tatmin edici cevaplar bulmanın zorluğuna rağmen, dönem kaynakları ve olaya ilgi duyan araştırmacıların bulguları ile birtakım sonuçlara ulaşmak mümkün görünmektedir.

Safevîlerin etnik kökeni ile ilgili iki temel yaklaşım vardır. Birinci görüşe göre Safevîler Türk menşeli, ikinci görüşe göre Kürt menşelidirler. Bir üçüncü görüşü de, birinci ve ikinci yaklaşımdan hareketle, ifade etmek mümkün olabilecektir ki, o da, köken olarak ister Türk isterse Kürt orijinli olsun Safevîlerin, en azından Şeyh Safiyüddin öncesinden başlayarak Türkçe konuştukları bilinen bir gerçektir. Yaşadıkları bölge, Erdebil<sup>37</sup>, büyük oranda Türk/Azeri kültürünün egemen olduğu bir yerdi.

Son zamanlarda yapılan araştırmalara rağmen Safevî ailesinin menşei<sup>38</sup> aydınlatılamamıştır. Bu nedenle konu ile ilgili temel sorunlar ve sorular da muğlâklığı muhafaza etmektedir. Eldeki belgeler, ailenin İran'da yoğun olarak Kürtlerin meskûn olduğu bir muhitten geldiği izlenimini vermektedir. Bu konuda kesin olan tek şey, Safevîlerin yerli İran halkından olup Azerbaycan'da kullanılan Azeri Türkçesini konuşuyor olmalarıdır. Güvenilir bilgilerden mahrum oluşumuz Safevîlerin, Safevî Devleti'ni kurduktan sonra, kendi menşelerini kasten tahrif etmiş olmalarından

<sup>37</sup> Erdebil, Bağdat'ın otoritesinin zayıflayıp Tebriz'in güçlü bir siyasî merkeze dönüşmesinden sonra, o dönemler itibarıyla, önemli bir merkez olmaya başladı. Bkz. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids*, s. 43.

<sup>38</sup> Safevîlerin menşei tespit hususunda ortaya çıkan temel problemler arasında, şüphesiz bu hanedanın seyyidlik iddiası sair konulardan daha önemli olarak öne çıkmaktadır. Etnik köken nesebin dinî yönü kadar önemli olmasa da modern zamanlar için bu yönünü de tartışmaya açmıştır. Safevîlerin nesebine dair en kapsamlı araştırmalar Kesrevî, Ahmed, *Şeyh Safi ve Tebâreş*, Tahran 1976; Togan, Zeki Velidi "Sur l'Origine des Safavides", *Melanges Louis Massignon*, III, Damas 1957; Mazzaoui, Michel M., *The Origins of the Safawids, Shiism, Sufism and Gulat*, Wiesbaden 1972 ve Sarwar, Ghulam, *History of Shah Ismail Safawi*, Aligarh 1939 tarafından yapılmıştır. Şüphesiz başka araştırmacılar da bu konuya ilgi duymuşlardır, ama öncü ve kapsamlı araştırmalar mezkûr araştırmacılar tarafından ortaya konmuştur. Zeki Velidi Togan'ın makalesi dışında, konuyla ilgili, eserleri bizzat inceleme imkânı bulduk.

kaynaklanmaktadır.<sup>39</sup> Safevî ailesinin hakkında bilgi sahibi olduğumuz ilk üyesi, XI. yüzyıl başlarında, Kuzeydoğu İran'ın Azerbaycan ve Gilan hududunda zengin bir toprak sahibi olan Fîrûz Şah adında biridir. Ya kendisi veya oğlu, Doğu Azerbaycan'da, yüksek dağlarla çevrili beşbin ayak yüksekliğindeki Erdebil yöresine göç etti ve Erdebil o zamandan başlayarak Safevî hareketinin merkezi haline geldi. Fîrûz Şah ve soyundan gelenler, tarımla uğraştılar, zühd ve takva ile ün saldılar, öyle ki, o yörede yaşayan halkın çoğu onların müridi olduğunu ilan etti<sup>40</sup>.

Zeki Velidi Togan, Şâh İsmail ve Şah Tahmasb'ın bütün himmetlerini Kürt olduklarını gösteren delilleri ortadan kaldırmaya ve Kürd asıllı Fîrûz'a seyyidlik nisbeti kazandırmaya ve bununla da Şeyh Safiyüddin'in Şîf olduğunu ortaya koymaya çalıştıklarını söyler<sup>41</sup>.

Faruk Sümer de, yukarıdaki tezi destekler mahiyette, Kesrevî ve Togan'a nispetle Safevîlerin kökeni hakkında farklı bir yaklaşım ortaya atar ve Safevîlerin Türk değil Kürt asıllı olduğunu iddia eder. Sümer'e göre hanedanın seyyidlik ile hiçbir alakası olmayıp Firuz Şah adlı Sincarlı bir kürdün neslinden geldiği şüphe götürmez bir hakikattir. Ona göre, muhtemelen Safiyuddin İshak'ın atası Firûz Şâh, Kürdlerin X. yüzyılda Azerbaycan ve Erran'a yayılmaları esnasında Erdebil'e gelmiş ve şehrin yakınında bir yerde yerleşmiştir. XI. yüzyılın ikinci yarısında Selçuklular, Azerbaycan, Kürdistan, Erran ve Doğu Anadolu'ya geldiklerinde buralarda hâkimiyet süren Revâdî, Şeddâdî, Mervanî ve Annazoğulları gibi birçok Kürd hanedanları ile karşılaşmışlardı. Bunlardan Revadîler Azerbaycan'ı idare ediyorlardı. Emir Ahmedil de bunlardan birisi olup Erdebil ve Tebriz şehirlerinin hâkimi idi. Adı geçen yerler XI. yüzyılın sonlarından itibaren Ahmedil'in Türk memlûkü Ak Sungur ve oğulları tarafından idare edilmiştir. Kara-Koyunlular zamanında Erdebil'den Muğan'a kadar uzanan bölgenin Câkirlü oymağının yurdu olduğunu biliyoruz ki, İbn Arab Şah'a göre, bu oymak Kürd Menşelidir<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Savory, "Safevî İrani", s. 399.

<sup>40</sup> Savory, a.g.m., s. 399.

<sup>41</sup> Bkz. Togan, Zeki Velidî, Sur l'Origine des Safavides, *Melanges Lougis Massignon*, Damas 1975, III, s. 345-357. ( Naklen Mazzaoui, *The Origins of the Safawids*, s. 48).

<sup>42</sup> Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, s. 1.

Tarihî araştırmalar Safevîlerin, ilerine kimi Kürt boylarının karışmış olmasına rağmen, saf bir Türk boyu olduğunu ortaya çıkar mıştır<sup>43</sup>. Togan ise, Ahmet Kesrevî'nin çalışmalarından sonra yapmış olduğu araştırmalarda benzer sonuçlara ulaşmış, İbn Bezzâz'ın metnine müdahaleler olduğunu, şâh İsmail ve şah Tahmasb'ın, Safevîlerin Firûz'a seyyidlik kazandırmak ve şeyh Safiyüddin'i de şiî bir Türk olarak takdim etmek için Kürt olmalarına delalet eden bütün delilleri ortadan kaldırmak için yoğun bir çaba harcadıklarını iddia etmiştir<sup>44</sup>. Faruk Sümer de, Safevîlerin Türk asıllı değil Kürt asıllı olduğunu, hanedanın seyyidlik ile de hiçbir alakasının olmadığını dile getirmiştir<sup>45</sup>. Sümer, Safevîleri Kürt kökenli olarak takdim eden yaklaşımlardan hareketle ki kendisi de böyle bir yaklaşımı hararetle savunmakta ve Safevî Devleti'ni "millî bir İnan devleti" olarak kabul eden yaklaşımları eleştirmektedir<sup>46</sup>. Abbaslı ise Safevîlerin Erdebil ve yakın kentlerinde yaşamış köklü Azerbaycanlılardan olup asıl Azeri Türklerinden olduğunu söyler. Ona göre Safvetü's-Safâ'ya şeyh Safiyüddin'i şiî olarak gösterme çabalarına yönelik müdahaleler olsa bile onun Türk-oğlu, Türk-Piri biçiminde tavsif edilmesi kısmı değiştirilmemiştir<sup>47</sup>. Safevîlerin etnik menşei hususunda Algar'ın "ilerine kimi Kürt boylarının karışmış olmasına rağmen saf bir Türk boyu olduğu" şeklindeki yaklaşımı vasat ve mutedil bir görüş olarak kabul edilebilme imkânına sahiptir. Zira mevcut kaynaklar ile mutlak anlamda Türk veya Kürt orijinli olduğunu söyleme imkânına sahip değiliz. Binaenaleyh, yeni kaynak ve belgelerin bu konuya açıklık kazandırmasına kadar bu hususta çok net yorumlar yapma imkânına sahip olmadığımız da peşinen kabul edilmelidir.

<sup>43</sup> Algar, Hamid, *İslâm Devriminin Kökleri*, ev. M. etin Demirhan, Endişe yay., Ankara 1990, s. 22.

<sup>44</sup> Mazzaoui, *The Origins of the Safawids*, s.48.

<sup>45</sup> Bkz. Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, s. 1-2.

<sup>46</sup> Safevî Devleti'nin "millî bir İnan devleti" olduğu görüşünün şimdi ciddi ilim adamları arasında taraftarı kalmamış gibidir. Safevî tarihi yakından tetkik edilince bu görüşün nasıl olup da ortaya atıldığına hayret etmemek mümkün değildir. Bu hadisenin en mühim neticesi, İslâm aleminin merkezinde yeni bir alemin meydana gelmiş olmasıdır. Başlıca vasfı şiîlik olan ve İnan'ı içine alan bu alem, varlığını bilindiği gibi zamanımıza kadar devam ettirmiştir. Bu konunun en dikkate değer taraflı, şiîliğin İnan'a Anadolu'dan getirilmiş olmasıdır. şiîliği İnan'a getiren unsur da Safevî Devleti'ni kuran ve Kızılbaş adı ile anılan Anadolu Türkleri'dir. Anadolulu Türklerin Safevî Devleti'ni kurmaları ve bu unsurun zor kullanarak şiîliği İnan'ın rakipsiz bir mezhebi haline getirmesi bu güne kadar ilim alemince layıkıyla anlaşılmamış bir konudur. Bkz. Sümer, *a.e.*, s. 1.

<sup>47</sup> Abbaslı, *Safevîlerin Kökenine Dair*, s. 329. Mırza Abbaslı Rahim-zâde Safevî adlı İnanlı bir araştırmacının Safevîlerin atalarını Fars kökenli olarak gösterme çabası içinde olduğunu da kaydeder. Bkz. Abbaslı, *Safevîlerin Kökenine Dair*, s. 327.



### III- SAFEVÎ TARİKATININ TEŞEKKÜLÜ VE GELİŞMESİ

#### A- Birinci Dönem (1301–1447)

Safevî tarikatının teşekkülü, gelişim safhaları, geçirdiği dinî/ideolojik aşamaları birçok farklı kaynak üzerinden takip etme imkânına sahibiz. Tarikatın Safiyüddin İshak'tan Şeyh İbrahim'e kadar (1300–1447) olan yaklaşık yüz elli yıllık tarihi geleneksel bir tarikat çizgisine sahip olup, faaliyetleri itibarıyla bir fevkaladelik içermez. Hinz, Safevî tarikatından Safevî Devleti'ne uzanan süreci “1301–1447: Safevî tarikat tarihi; 1447–1494: Erdebil'deki dinî devletin tarihi; 1500–1722: Safevî millî devlet tarihi” olarak üç başlık halinde ele alır<sup>48</sup>. Bu üç aşamalı tasnif Safevî tarikatının dinî/ideolojik çerçevesini en güzel özetleyen tasniftir.

#### 1- Şeyh Safiyüddin İshak Dönemi (1301–1334)

Safevîler adlarını, tarikatlerinin cediti Safiyüddin'den almaktadırlar. Bu zat 1252 yılında Hazar denizinin güney batı kıyılarına yakın Erdebil civarında dünyaya gelmiş, 1334 yılında da vefat etmiştir.<sup>49</sup> Safiyüddin'in babasının adı Eminüddin olup, kendisinin lakabı Şeyh Ebu'l-Feth İshak Safiyüddin el-Erdebilî el-Hüseynî'dir.<sup>50</sup> Şeyh Safiyüddin'in intisap ettiği Şeyh Zâhid (Tâcuddin İbrahim b. Rûşen, ö. 1296), Horasânî tarikat ananesine mensup olup, Safevîyye gibi Halvetiyye tarîkı da onun halkasına bağlıdır.<sup>51</sup> Şeyh Safiyüddin'in hayatına ait en eski kaynaklardan birisi İlhanlılar döneminde müstevfi (malî işlerden sorumlu memur) olarak çalışmış olan ve aynı zamanda şair ve coğrafyacı yönüyle de meşhur olan Hamdullah Müstevfi Kazvinî'ye aittir. Şeyh Safiyüddin'in ölümünden dört yıl önce, yani 1330 senesinde tamamlamış olduğu *Târih-i Güzide* adlı eserinde şeyhin hayatta olduğunu, manevî nüfuzu sebebiyle Moğolların fitnesine mani olup birçok kişinin eza ve cefadan kurtuluşuna vesile

<sup>48</sup> Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 2.

<sup>49</sup> Müneccimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr*, III, s. 180; Mazzaoui, *The Origins of the Safawids*, s. 43; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 5.

<sup>50</sup> Tevekkülü, *Safvetü's-Safa*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya bl. No:3099, v. 6 b. (Naklen Ekinci, Mustafa, *Anadolu Alevîliği'nin Tarihsel Arka Planı*, Beyan Yay., İstanbul 2002, s. 55.)

<sup>51</sup> Mircaferî, Hüseyn, *Şiilik ve Safevî Şiiliği*, İstanbul 1972, s. 6.

olduğunu kaydeder. Oldukça güvenilir bir referans olan Hamdullah Müstevfi, döneme ait iki önemli bilgiyi aktarır. Bunlar Moğol idaresi altından Safevî dergâhının çok iyi muamele görmesi ve Erdebil şehri sakinlerinin çoğunun Şafiî mezhebine bağlı olmasıdır.<sup>52</sup> Tarihçi Münecimbaşı Şeyh Safiyüddin'in salah ve takva üzere bir zat olduğunu kaydetmiştir.<sup>53</sup> Handmîr ise Şeyh Safiyüddin'i doğudan yükselen bir maneviyat güneşi olarak tavsif etmiştir.<sup>54</sup>

Şeyh Safiyüddin'in yaşadığı dönem İran'da İsmailî gücün etkilerinin kırıldığı, İlhanlıların Azerbaycan merkez olmak üzere (1306'dan itibaren Sultaniye) İran'ın büyük bir kısmında hükümran oldukları devreye rastlar. Horasan bölgesinin uğradığı müthiş tahribat sonrasında burası İran-İslâm kültürünün millî ocağı olmaktan çıkmış, Batı İran bu bölgenin yerini almıştır. İlhanlıların İslâmiyet'e ve muhtelif veçhelerine karşı takındığı müphem tavırdan dolayı bu dönemde İslâmiyet İran'da büyük bir buhran geçirdi.<sup>55</sup> Bu bilgilerin ışığı altında o dönem insanların Safevî tarikatına olan teveccühlerini anlamak daha kolay olacaktır, zira şartlar tasavvufu ve tarikatları dönem insanları için kurtuluş ve ruh huzurunun arandığı merkezler haline getirmiştir.

Çocukluğundan itibaren oldukça olgun ve dindar bir kişiliğe sahip olan Şeyh Safiyüddin, oyun ve çocukluğa ait işlere pek heves etmezdi. Çok erken dönemde dine ilgi duymaya başlamış, gördüğü birtakım rüyalarla manevî âleme yönelmişti.<sup>56</sup> Erdebil'de iken vaktinin çoğunu Ebu'l-Kâsım Cüneyd Bağdadî'nin müridlerinden olan

<sup>52</sup> Mazzaoui, *The Origins of the Safawids*, s. 43.

<sup>53</sup> Münecimbaşı Şeyh Safiyüddin'i şu ifadelerle tavsif eder: "Safiyüddin salah ve takva üzere neş'et ve meşâyihî asırdan Zahid Geylânî'den inabet eyledi. Şeyhi ona kızı Bibi Fatıma'yı tezvic eyledi. 700 senesi civarında Zahid Geylânî fevt olup postunu Safiyüddin'e vasiyet etmekle mesned-i irşada kuûd ve kendinden havârik zuhur ve kerâmâtı meşhur olup ve ekser nas hususan mulûk ve umerây-ı Çingiziye kendisine kemal üzere itikad eylediler ve çok mezalim define bais oldu. Müridleri o kadar çoğaldı ki Emir Çoban ona "bizim askerimiz mi çoktur yoksa sizin müridleriniz mi?" diye sual eyledikde "sizin askeriniz dahi cümlesi müridimizdir pes ziyadelik niçe sual olunur" diye cevap verdi. Şeyh Safiyüddin bu hal üzere hizmetlerine devam etti, 735'te fevt oldu". Bkz. Münecimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr*, III, s. 180.

<sup>54</sup> Handmîr'in ifadeleri tam olarak şöyledir: "Şeyh Safiyüddin Doğu'dan çıkan bir maneviyat güneşiydi. Onun hikmet incileri dönem sultanlarının ve emirlerinin kulaklarını süslemiştir. Sabahtan akşama kadar manevî dersler ve sohbetler düzenler, akşamdan sabaha kadar da namaz ve niyaz ile meşgul olurdu. Şeyh yüksek manevî haller ile meşgul iken bir rüya görür. Rüyada Erdebil camisinin üzerinde oturmuş, ufku parlak bir nur ile dolu olduğunu müşahade etmiştir. Dikkatlice bakınca ufku aydınlatan nurda kendi yüzünü gördü. Uyandığında rüyasını annesine anlattı. Annesi ona: "senden çıkacak bir maneviyat doğuyu ve batıyı aydınlatacaktır" dedi. Bkz. Handmîr, *Habîbü's-Siyer*, III, s. 556-557.

<sup>55</sup> Kramers, J.H., "İran", *IA*, İstanbul 1968, V/II, s. 1021.

<sup>56</sup> Browne, *A Literary History*, s. 41-43.

Ferec Erdebilî'nin hankâhında (dergâhında) veya Şeyh Şihabüddin Sühreverdî'nin müridlerinden olan Muhyiddin Erdebilî'nin mezarında geçirirdi.<sup>57</sup> Erdebil'de kendisini tatmin edecek manevî bir otorite bulamayınca şöhretini duyduğu Şeyh Necibüddin Buzgûş'u bulmak için Şiraz'a gelmiş ama vardığında şeyhin çoktan öldüğünü öğrenmiştir. Şiraz'da kaldığı süre içinde birçok şeyh ve derviş ile görüşmüş, bu arada meşhur edip Sadi'yi de tanımıştır. Şeyh Buzgûş'un yerine geçen Zahirüddin, Safiyüddin'e kendisini irşad edecek yegâne kişinin Zâhid Geylânî olduğunu söylemiştir. Safiyüddin Zâhid Geylânî'nin yanına geldiğinde şeyh o sıra 60 yaşındaydı. Şeyh Zahid Geylânî'nin 1300 senesinde 85 yaşında vefat etmesi üzerine Safiyüddin onun yerine postnişin oldu.<sup>58</sup> Zâhid Geylânî'nin dergâhında tam bir derviş hayatı yaşamış, kendisinden harikulade haller ve kerametler sâdır olmuştur. Güzel sıfatlara sahip olan Safiyüddin sık sık rüyay-ı sâdika görürdü.<sup>59</sup> Şeyh Safiyüddin İshak'ın yaşadığı dönemde oldukça önemli ve muhterem bir zat olduğu muhakkaktır. Dönemin büyük devlet adamı ve tarihçisi, Moğol İlhanlıların veziri, Reşidüddin Fadlullah mektuplarında ondan bahsetmektedir. Reşidüddin, bu yazısı ile, Hz. Peygamber'in doğum gününde, her yıl, tekkeye şarap, yağ, hayvan, şeker, bal vb. hediyeler vakfettiğini şeyhe bildirmektedir. Reşidüddin, Erdebil valisi oğlu Mir Ahmed'e yolladığı bir başka mektupta şeyhe son derece hürmet göstermesini ve sağlığı ile yakından alakadar olmasını istemiştir.<sup>60</sup> Şeyh Safiyüddin'in kurmuş olduğu tarikat çok geniş bir alanda etki uyandırmış, insanlar dört bir yandan bu tekkeye akın etmişlerdir. Sadece Tebriz ve Merağa'dan buraya gelenlerin sayısı üç ay içinde on üç bin kişiyi geçmiştir.<sup>61</sup> Bu tarikata insanların bu kadar perestiş etmelerinin temel sebebi de Şeyh Safiyüddin'in ihlâs ve samimiyetidir.<sup>62</sup> Şeyh Safiyüddin'in bir rubaisinde Hz. Ali'ye derin bir muhabbeti olduğu ifade edilmesine rağmen, böylesi bir Ali sevgisinin daha sonraki haleflerini etkilediğini teyid eden herhangi bir delil yoktur. Aksine, Özbek sultanı Ubeyd Han'ın 1529–1530 yıllarında

<sup>57</sup> Parsadüst, Menuçehr, *Şâh İsmail-i Evvel*, İran 1375, s. 115.

<sup>58</sup> Browne, *a. e.*, s. 41–43.

<sup>59</sup> Bu rüyalardan birisi de Safevî Devleti'nin zuhurunu müjdelere mahiyettir. Buna göre Safiyüddin rüyasında kendisini başında samur bir külah ve elinde bir mızrak ile görmüş, külahı kafasından çıkardığında ise oradan bir güneş çıkıp alemleri aydınlatmıştır. Rüyasının tevili Şeyh Zâhid Geylânî'ye sormuş, Şeyh de mızrağın onun neslinden gelecek olan güçlü bir padişaha delil olduğunu, bu padişahın zulüm ve bid'atlarla savaşacağını söylemiştir. Bkz. Münşî, *Âlemârây-ı Abbâsî*, s. 13.

<sup>60</sup> Browne, *A Literary History*, s. 19

<sup>61</sup> Browne, *a. e.*, s. 44.

<sup>62</sup> Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, s. 66.

Şah Tahmasb'a gönderdiği "İşittiğimize göre büyük dedeniz Şeyh Safiyüddin Ehl-i Sünnet inancına bağlı iyi bir adammış. Ama şu anda görüyoruz ki siz ne Ali Murtaza'nın yoluna ne de atalarınızın yoluna bağlısınız" mealindeki mektup, Şeyh Safiyüddin'in Sünniliğini ve bu yöndeki yaygın kanaati daha belirgin bir şekilde teyid eder.<sup>63</sup> Gerçek şu ki, Safevî tarikatı bünyesindeki Şif eğilimler ve kurucusunun yüce bir kökene sahip olduğu efsanesi çok sonraları gelişmiştir ve tarikatın siyasal bir güce dönüştüğü sırada hakim inanış haline gelmiştir.<sup>64</sup>

## 2- Şeyh Sadreddin Musa Dönemi (1334–1392)

Şeyh Safiyüddin'in vefatından sonra Sadreddin Musa (1305–1392) babasına halef oldu ve irşad faaliyetlerini sürdürdü. Şeyh Safiyüddin vefat etmeden önce Erdebil'in şöhreti epey yayılmış durumdaydı. Sadreddin Musa'dan sonra ise çok daha meşhur ve bilinen bir manevî-ruhanî merkez haline geldi. Sadreddin Musa'nın babası Safiyüddin İshak için Erdebil'de bir türbe yaptırmasıyla burası ayrıca bir ziyaretgâh hüviyeti de kazanmış oldu.<sup>65</sup> Dönem yöneticilerinin kendisine çok büyük hürmeti vardı. Seyyid Kâsimu'l-Envâr müridlerindendi. Emir Cani Bey Özbek ve Emir Timur'un kendilerine büyük bir iltifatı vardı<sup>66</sup>. Melik Eşref Çoban iktidarının başlarında Şeyhe çok büyük hürmet gösteriyor, her karşılaşmalarında şeyhin ayağını öpüyordu. Sonraları ise adavet ve ikiyüzlülükle muamele etmeye başladı. Şeyhi Tebriz'e getirtti. Zahiren saygı ve hürmet gösterse de, bir ara yemeğine zehir koydurtarak öldürmeye çalıştı, şeyh fark etti ve yemeği yemedi. Sonra Emir Çoban gördüğü bir rüya üzerine Şeyhi ve oğlunu Erdebil'e geri gönderdi<sup>67</sup>.

Sadreddin Musa döneminde Safevî tarikatının nüfuzu daha da artmış görünmektedir. Dergâhın şöhreti zamanla buldukları bölgenin sınırlarını aşmış, Irak, Suriye, Anadolu, İran, Belh, Buhara ve daha uzak yerlerden bu tarikata bağlananlar olmuştur. Bursa'da bulunan Osmanlı padişahları da şöhretleri bilinen bu zatlara her yıl

<sup>63</sup> Browne, *a.e.*, s. 43.

<sup>64</sup> Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 44.

<sup>65</sup> Bala, Mirza, "Erdebil", *İA*, İstanbul 1977, IV, s. 288–293.

<sup>66</sup> Müneccimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr*, s. 180.

<sup>67</sup> Khwandemir, *Habibu's-Siyer*, III, s.559–560.

çerağ akçesi adı verilen hediyeler gönderirlerdi<sup>68</sup>. Sultan Ahmed Celayir tarafından 1372 tarihinde yayınlanan bir ferman ile tarikata yapılan bağışlar ve mal varlığı vergiden muaf hale getirilmiştir<sup>69</sup>. Bu fermenda sûfi şeyhe sayısız övücü unvan sıralanırken, bunların her birinden şeyhin öğretilerinin Sünnî İslâm çerçevesinde olduğu anlaşılmaktadır<sup>70</sup>. İbn Haldûn (ö. 1406) ise şeyhten “şeyhu’ş-şuyûh” yani şeyhlerin şeyhi gibi oldukça değer ifade eden bir sıfatla bahsetmektedir.<sup>71</sup> Şeyh Sadreddin Musa 59 yıl boyunca Erdebil dergâhının şeyhlik makamında oturdu. Hayatının sonlarına doğru hac görevini ifa etti<sup>72</sup>. Sadreddin Musa dönemi, tarikatın geleneksel yapısı ve Sünnî çizgi açısından önceki dönemin devamı sayılır, bu dönemde bir fevkaladelik yaşanmamıştır.

### 3- Şeyh Hoca Ali Dönemi (1392–1427)

Safevî tarikatında postnişinlik babadan oğula geçerdi. Şeyh olan kişi ölümünden önce oğullarından birini bu makama aday göstererek halef tayin ederdi. Sadreddin Musa da bu geleneğe uygun olarak vefatından önce oğlu Hoca Ali’yi<sup>73</sup>. halef tayin etmişti. Hoca Ali, 1392–1429 yılları arasında 37 yıl boyunca dergâhın şeyhliğini yapmıştır.<sup>74</sup> Safevî tarikatı, zirve noktasına Hoca Ali’nin liderliği altında ulaştı. Tarikatın geleneksel koruyucusu Timur ile 1402 yılındaki Anadolu seferindeki galibiyetinden dönüşte buluşmuştu. O sırada Timur, Safevî şeyhin “Anadolu’dan getirilmiş olan esirlerin çoğunu serbest bırakması” yönündeki isteğini kabul etti. Ganca-bah-Kul kasabasına yerleştirilen bu kişiler, daha sonraki dönemde Safevîlerin coşkulu takipçisi ve sadık yardımcıları olmuşlardır.<sup>75</sup> Bu esirlere “esirân-ı Rum”, sonraki nesillerine ise “sûfiyân-ı

<sup>68</sup> Yazıcı, “Safevîler”, *İA*, X, s. 53.

<sup>69</sup> Masse, H, “Ordonnance Rendue par le Prince Ilkhanien Ahmad Jalair en Faveur du Cheikh Sadr od-din”, 1938, s. 468–468 (Naklen Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 44–45)

<sup>70</sup> Allouche, *a.e.*, s. 44–45.

<sup>71</sup> İbn Haldûn, *Kitâbu’l-İber*, Mektebetu’l-Medrese, Beyrut 1951, V, s. 1171 (Naklen Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 45).

<sup>72</sup> Khwandemir, *Habibu’s-Siyer*, s.561.

<sup>73</sup> Hoca kelimesi Farsça kökenlidir ve esas telaffuzu “hâce” şeklindedir. Biz burada kelimenin Türkçeleşmiş hali olan hocayı kullanacağız.

<sup>74</sup> Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, s. 68.

<sup>75</sup> Allouche, *a.e.*, s. 45.

Rum” denilecektir.<sup>76</sup> Azad edilen bu esirlerin bir kısmı Erdebil’de kendilerine tahsis edilen ve kendi isimlerini taşıyan “Rumlu” adlı mahalleye yerleştirildiler. Rumlu adıyla bilinen bu zümre, daha sonra ortaya çıkacak olan Kızılbaş ideolojinin en kuvvetli taraftarı oldu.<sup>77</sup> Bu olay, Anadolu Bâtinîleri arasında Safevî muhabbetinin kuvvvetle yerleşmesi sonucunu doğurdu.<sup>78</sup> Bu dönemde Safevî tarikatı Talvar, Kızıl Uzun, Kumrâh-i İsfahan ve Hemedan gibi bölgelerde birçok vakıf arazisine sahip oldu.<sup>79</sup> İfade ettiğimiz gibi Osmanlı sultanları dahi her yıl çerağ akçesi göndererek hürmetlerini izhar ettiler. Bu atıyyeler o kadar muntazam gönderiliyordu ki bir defa gönderilmeyince Şeyh Cüneyd II. Murad’a şikâyette bulundu.<sup>80</sup> Tüm bu gelişmeler, büyüyen, genişleyen ve ihtiyaçları da sürekli artan tarikatın/dergâhın gelişimine dair ipuçlarıdır.

Safevî dergâhındaki Şiilik temayüllerinin Hoca Ali döneminde başladığı yönünde yaygın bir kanaat vardır.<sup>81</sup> Buna göre Hoca Ali dönemiyle beraber Erdebil şeyhleri ve müridleri Hz. Ali’ye karşı müfrit bir muhabbet duymaya başlamış, mezhep olarak da İmamiyye mezhebine yanaşma ve mezhebin esaslarını kabul etme eğilimleri sergilemişlerdir.<sup>82</sup> Hoca Ali’yi bu noktaya getiren şey tekkenin geniş imkânları ve bununla insanlara “hükmetme” imkânının doğmuş olmasıdır.<sup>83</sup> Buna ilaveten Hoca Ali’nin kendi nesebini Ehl-i Beyt’ten addetmesi hasebiyle de böylesi bir fikre meyletmiş olması gözden ırak tutulmaması gereken bir ihtimaldir.<sup>84</sup> Mamafih, Erdebil tekkesinde Şiilik temayülünün Hoca Ali ile başladığı şeklindeki yaygın görüşe tamamen zıt yaklaşımlar da vardır. Hoca Ali’nin Kudüs’e yerleşme kararı ve ardından İslâm’ın kutsal şehirleri olan Mekke ve Medine’ye yaptığı hac ziyaretleri tarikat için yepyeni

<sup>76</sup> Browne, *A Literary History*, IV, s. 46.

<sup>77</sup> Yazıcı, “Safevîler”, *İA*, X, s. 53. Tarihçi Faruk Sümer, Hoca Ali’nin tavassutu ile serbest bırakılan bu esirlerin varlığını kabul etmez. Gerekçe olarak da Timurlular devri kaynaklarında bu olaya ait bir kaydın bulunmamasını ortaya sürer. Yine ona göre “Rumlu” şeklindeki kullanım İran’da son asra kadar unutulmayan Rum (Urum)’dan yani Anadolu’dan geliş hatırasının yanlış izahından başka bir şey değildir. Bkz. Sümer, *Safevî Devleti’nin Kuruluşu*, s. 6–7.

<sup>78</sup> Küttükoğlu, Bekir, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay, İstanbul 1993, s. 2.

<sup>79</sup> Allouche, *a.e.*, s. 45.

<sup>80</sup> Küttükoğlu, *a.e.*, s. 2.

<sup>81</sup> Bkz. Yazıcı, “Safevîler”, *İA*, X, s. 53; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 15; Browne, *a.e.*, IV, s. 46.

<sup>82</sup> Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, s. 71.

<sup>83</sup> Ekinci, *a.e.*, s. 68.

<sup>84</sup> Ekinci, *a.e.*, s. 68. Devlet başkanlığının Ehl-i Beyt’e ait olması şeklindeki köklü Şif telakkinin Hoca Ali eliyle de kullanılması uzak bir ihtimal değildir. Mamafih böyle yaklaşımın önünde ciddi engeller vardır. O da Safevîlerin bu dönemde henüz Ehl-i Beyt’e mensubiyet iddiasında bulunmamalarıdır.

ufuklar açmıştı. Suriye'deki din adamları ile tanışan Hoca Ali, ünlü bir fıkıhçı ve sûfî lider olarak ün saldı. Hoca Ali ile aynı dönemde yaşamış olan Arap tarihçisi İbn Hacer el-Askalânî (ö. 1449) biyografik bir yazısında Şeyh Ali'nin Irak'da sûfî bir tarikatın lideri olduğunu ve taraftarlarının sayısının yüz bin kişiyi aştığını yazmaktadır. Diğer kişilerin sahip oldukları aşırı düşünceleri dile getirme konusundaki hassasiyetiyle bilinen Askalânî'nin, Şeyh Ali'nin herhangi bir Şîf eğilimine işaret etmemiş olması şeyhin aşırı görüşlere sahip olmadığını gösterir<sup>85</sup>. Tarihçi Mücirüddin el-Uleymî de 1494-5 senesinde yazdığı eserinde Hoca Ali'nin seyyidlik ihtimalinden bahseder ama bunu onaylamaz. Bu da göstermektedir ki Hoca Ali'nin vefatından 70 yıl sonra Safevî şeyhlerinin seyyidliği meselesi yeni yeni yayılmaya başlıyordu<sup>86</sup>. Mazzaoui de Safevî tarikatının ilk dört lideri (Safiyüddin İshak, Sadreddin Musa, Hoca Ali, Şeyh İbrahim) döneminde Erdebil'in, etkileri Azerbaycan, Timurlular coğrafyası, Batıya doğru Anadolu'ya kadar uzanan bir tarikat merkezi olduğunu söyler. Yine bu dönemde tarikat bünyesinde kitabî Şîflik veyahut halk Şîfliği düzeyinde bir temayülün emarelerinin de bulunmadığını ifade eder<sup>87</sup>. Hoca Ali çok sayıda mürid yetiştirmiştir. Erdebil Tekkesi'ne İslâm dünyasının birçok yerinden müridler gelmekte idi. Bu müridler seyr-i süluklarını bitirdikten sonra irşad için tekrar kendi memleketlerine ya da başka yerlere gönderiliyorlardı. Bunlar gittikleri yerde hem irşad ile meşgul olur hem de Erdebil Ocağı'nın şöhretinin artmasına vesile olurlardı. Bu müridlerden birisi de daha ziyade Somuncu Baba olarak bilinen Ebu Hamidüddin Aksarayî'dir. Çilesini doldurduktan sonra Anadolu'ya dönen Ebu Hamid'in en önemli müridi Hacı Bayram Veli'dir. Bayramiyye tarikatı, Hacı Bayram, Ebu Hamid ve Hoca Ali silsilesiyle Safevî Ocağı'na bağlıdır.<sup>88</sup>

<sup>85</sup> Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 46.

<sup>86</sup> Allouche, *a.e.*, s. 46-47.

<sup>87</sup> Mazzaoui, *The Origins of The Safawids*, s. 56.

<sup>88</sup> Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, s. 73-74.

#### 4- Şeyh İbrahim Dönemi (1427–1447)

Şeyh Hoca Ali, Şeyh Şah diye bilinen oğlu İbrahim'i yerine halef tayin eder. 1429 yılında hac dönüşü Kûdüs'te vefat eder<sup>89</sup>. Zamanında hakikaten İslâm dünyasında veli addedilen, pek büyük bir şöhret kazanan ve hükümdarlar tarafından ziyaret edilen Şeyh Alaüddin Ali'nin Kûdüs'te vefatından sonra, onun müridleri tarafından tarikatın postnişinliğine getirilen oğlu İbrahim de, babası gibi pek büyük bir hürmet ve itibar kazanmış ve gerek İran'da gerekse Anadolu'da yayılmış olan tarikatı daha ziyade ilerletmeğe ve kuvvetlendirmeğe muvaffak olmuştur.<sup>90</sup> Bu dönemde Safevî şahlarının sosyal etkisi önceki dönemlere kıyasla daha da artmıştır.<sup>91</sup> İbrahim 1447 yılında vefat etti, kabri Erdebil'dedir.<sup>92</sup> Şeyh İbrahim'in ölümüyle Safevî şeyhlerinin kendilerini müridleri ve takipçileri için öncelikli olarak manevî bir rehber kabul ettikleri dönem sona ermiştir.<sup>93</sup>

#### B- İkinci Dönem (1447–1494)

##### 1- Şeyh Cüneyd Dönemi (1447–1460)

Şeyh İbrahim'in vefatından sonra Safevî Dergâhının şeyhlik makamına Şeyh Cüneyd (ö. 1460) geçmiştir. Tarikat bünyesine siyasî beklenti ve gayenin de sirayet ettiği bu dönem "Safevî Tarikat Devletinin Başlangıç" evresi olarak görülecektir.<sup>94</sup> Başka bir açıdan da bu durum "sufizmden siyasete" bir dönüşüm olarak adlandırılacaktır.<sup>95</sup> Tarikatın dinî/ideolojik yapısı, siyasî güçlerle olan münasebetler ve şeyh-mürid ilişkileri bu dönemde yeniden tanımlanacaktır. 1447 yılında Şeyh

<sup>89</sup> Khwandemir, *Habibu's-Siyer*, III, s. 561.

<sup>90</sup> Yınanç, Mükrimin Halil, "Cüneyd", *İA*, İstanbul 1977, III, s. 242.

<sup>91</sup> Parsadûst, *Şâh İsmail-i Evvel*, s. 131.

<sup>92</sup> Ekinci, *a.e.*, s. 75.

<sup>93</sup> Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 47.

<sup>94</sup> Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 14.

<sup>95</sup> Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 48.



Cüneyd'in kaç yaşında olduğu tam olarak bilinmemekle beraber babasının altıncı oğlu olması hasebiyle oldukça genç bir yaşta olmalıdır.<sup>96</sup>

Şeyh Cüneyd'in Erdebil postnişini olduğu sıralarda İran, son büyük Timur İmparatorluğu yöneticilerinden Şahruh'un ölümüyle beklenmedik gelişmelere sahne oldu. Karakoyunlu Sultanı Cihanşah hem Akkoyunlular hem de Timurular içinde hâkimiyet alanını genişletme imkânı buldu. Cihanşah'ın 1467 yılında Akkoyunlulara karşı çıktığı savaşta ölmesi Uzun Hasan'ı İran'ın tartışmasız en güçlü hâkimi yaptı.<sup>97</sup> Şeyh Cüneyd'in siyasî beklentilerinin ayyuka çıktığı dönemin Şahruh'un ölümünü müteakip Akkoyunlu-Karakoyunlu mücadelesinin başladığı döneme denk düşmesi tesadüf değildir. Şeyh Cüneyd siyasî arzuları için uygun vasatın geldiğini görmüş olmalıdır.

Şeyh Cüneyd'in siyasî ihtirasları *Âlemârây-ı Emînî* isimli kitabın yazarı Fazlullah İbn Ruzbihan Huncî (ö. 1521) tarafından şu şekilde özetlenecektir: "Şeyhlik sırası Cüneyd'e geldiğinde o atalarının yolunu tamamen değiştirdi. Baht kuşu gönlünde yuva kurdu. Onun her çabası bir toprak ya da bölgeyi fethetmekti. Babası Şeyh-Şah İbrahim ayrıldığında, Cüneyd şu ya da bu sebeplerden ötürü ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştı".<sup>98</sup> Dönemin görgü şahidi bu yazarın ifadeleri Safevî dergâhının çoktan politize olduğunu göstermektedir. Şeyh Cüneyd'le beraber tarikat ananesine olan bağlılık hızla değişecektir.<sup>99</sup>

Şeyh Cüneyd çok ateşli ve hareketli bir adamdı; o, dedesi Hoca Ali zamanında açıkça Şîî bir mahiyet almış olan tarikat esrarını istediği gibi değiştirmek ve genişletmekle kalmamış, mensuplarının ve müridlerinin son derecede artmasından cesaret bularak kendini yüksek hâkimiyet planlarına da kaptırmıştır.<sup>100</sup> Şiiliğini aşikâr bir şekilde izhar eden Şeyh Cüneyd cerbezeli yapısı ile dergâha gelenleri kendine

<sup>96</sup> Hinz, *a.e.*, s. 15. Mükrimin Halil Yınanç, Cüneyd'in Şeyh İbrahim'in altı oğlunun en büyüğü olduğunu kaydeder. Bkz. Yınanç, "Cüneyd", *İA*, III, s. 242. Bazı kaynaklar Şeyh Cüneyd'in Hoca Ali'nin en küçük oğlu olduğunu kaydederler. Bkz. Parsadüst, *Şâh İsmail-i Evvel*, s. 132.

<sup>97</sup> Allouche, *a.e.*, s. 48.

<sup>98</sup> İbn Ruzbihan, *Persia in A.D. 1478-1490*, İngilizceye çev. V. Minorsky, Britain 1957, s. 63. (Naklen Allouche, *a.e.*, s. 51).

<sup>99</sup> Mircaferî, *Şiilik ve Safevî Şiiliği*, s. 6.

<sup>100</sup> Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s.14-15.

çekiyor, onlara cihad aşkı aşıliyordu.<sup>101</sup> Şeyh Cüneyd Safevî döneminde, o zamana kadar İslâm'a gönülden bağlı bir din yaşamından ayrılma süreci başladı. Bu, büyük bölümünü, inançları Cüneyd ve haleflerince yönlendirilen Türkmenlerin oluşturduğu taraftarların katılmaları ile oldu.<sup>102</sup> Burada dönüşümü sağlayanın bizzat Cüneyd'in telakkileri değil, Türkmen kitlenin kendi telakkilerini, adeta Safevî dergâhına ve şeyhine kabul ettirmeleridir.

Cüneyd'in tarikat şeyhliği döneminde (1447–1460) Safevî hareketi yeni bir dinî ve siyasî mecraya girdi ve yoğun askerî faaliyetlere başladı. Bu siyasî ve askerî yapı, tarikat bünyesine eklenen yeni sosyal gruplar, özellikle fakir köylü ve göçer kesim ve bu grupların mevcut siyasî ve sosyo-ekonomik yapılara olan düşmanlığı sebebiyledir. Tarikatın yeni söylemine Cüneyd'i "hayat sahibi ve kendinden başkası olmayan ilah" şeklinde tavsif eden dua da dâhil edilmişti. Anadolu'dan gelen taraftarlar Cüneyd'in oğlu Haydar'ı da ilah olarak görmekteydiler.<sup>103</sup> Göçebe ve yarı göçebe Türkmen unsurları ile meskûn bölge, büyük oranda, merkezîyetçi idaresini hazmedemedikleri Osmanlı Devleti'ne gâsıp gözüyle, buna karşılık yoğun propagandasının tesirinde kaldıkları Safevî Devleti'ne ise, sempatiyle yaklaşmakta, hatta sempatiyi de aşacak şekilde bir kurtuluş vesilesi olarak görmekteydiler.<sup>104</sup>

Babası Hacı Şeyh-Şah İbrahim'in vefatından sonra Cüneyd'in Erdebil'den ayrılmak zorunda kalması gerçekte Karakoyunlu sultanı Cihanşah'ın emri ile gerçekleşen bir sürgün olayı idi. Osmanlı tarihçisi Aşıkpaşazâde, Cüneyd'in Azerbaycan diyarına ve daha sonra da bütün İran'a hâkim olma niyetinde olduğunu, bunun da Karakoyunlu Devleti için açık bir tehdit olduğunu kaydeder. İşte tam bu hassas ortamda Cüneyd, Ehl-i Beyt'ten olduğunu iddia etmiş, İslâm toplumunu yönetme

<sup>101</sup> Parsadûst, *Şâh İsmail-i Evvel*, s. 132.

<sup>102</sup> Melikoff, Irene, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, trc. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 1999, s. 174. Bu ideolojik ayrılışı katılımlarıyla oluşturan boylar, Doğu Anadolu'dan, Azerbaycan'dan, Kuzey Suriye'den geliyorlardı ve bunlar Ustacul, Şamlu, Rumlu, Tekelü, Dulkadirli, Afşar, anayurtları Karabağ olan Kaçar, Varsak, Karacadağ sûfileri gibi, adları çok geçen boylar idiler. Bkz. Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 174.

<sup>103</sup> Newman, Andrew J., "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to Ali al-Karaki and Safawid Iran", *Die Welt des Islams* 33, 1993, s.68–69.

<sup>104</sup> Savaş, Saim, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Ankara 2002, s. 31.

hakkının herkesten ziyade kendisine ait olduğunu söylemiştir<sup>105</sup>. Şeyh Cüneyd yapısı itibarıyla “cerbezeli, faal ve ikna kabiliyetine sahip” biriydi. Bu özellikleri elbetteki yaratılışındaki kabiliyetlerden kaynaklanıyordu. Kabına sığmayan bu genç şeyh birşeyler yapmak istiyordu. Onun arzusu sadece şeyh olarak kalmak değil aynı zamanda “şah” da olmak<sup>106</sup>.

Şeyh Cüneyd’e kadar yüzyıldan fazla bir müddet, şeyhlik ve irşad sahasında oldukça hürmet ve şöhret kazanmış olan Erdebil Safevî tarikatı çok müteşebbis ve cesur bir şahsiyet olan Şeyh Cüneyd zamanında, sırf bu zatın eseri olarak siyasî emeller ve hükümranlık gayeleri takip eden bir Safevî tarikat devletine dönüştü. Bu devletin arazisi, aynı devirdeki Papalık arazisinden çok küçük olmak üzere, Erdebil kasabası ve etrafındaki birkaç köyden ibaretti. Azerbaycan’dan başka Irak, Suriye ve Anadolu’da reislerine her hususta bağlı pek çok mürit ve taraftarları olduğu için hâkimiyet sahası çok genişti. Asıl mühim mesele bir tarikat müridi olan sûfilerin bir muharebe birliği halinde gelişmeleri idi<sup>107</sup>.

Bu sırada, Anadolu merkez olmak üzere, bölgede bulunan Türkmen oymakları ciddi bir siyasî ve sosyal kriz atmosferinde yaşıyorlardı. Batı İran, Güney Anadolu ve Kuzey Suriye gibi yerlerin bulunduğu ve halkının çoğunluğunu, Timur’un seferleri ardından Osmanlı’nın merkezileştirme politikalarının akamete uğradığı Türkmen kabileleri huzursuz idiler. Bunun yanı sıra, İstanbul’un fethi ve hemen bunun sonrasında gelen Anadolu’da Osmanlı genişlemesi, yarı bağımsız durumdaki bu Türkmen kabilelerinin gücünün önemli ölçüde kısılmasıyla sonuçlanmıştı. Bu koşullar, söz konusu siyasal nüfuzu delme konusunda yapılacak herhangi bir dinî propagandanın başarılı olma ihtimalini büyük oranda güçlendirmiştir<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> Turner, Colin, *Islam Without Allah? The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran*, Britain 2000, s. 61.

<sup>106</sup> Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, s. 82.

<sup>107</sup> Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 10.

<sup>108</sup> Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 159. 15. asır, dinî hareketler açısından oldukça yoğun ve hareketli bir dönemdir. Osmanlılar ve Timurlular devletlerini yerleşik, kitabî ve mutedil (Ortodoks) esaslar üzerine bina etmeye çalışırken, İran ve Ermenistan taraflarında, fetihlere ve buna bağlı olarak zorla gerçekleştirilen aşırı merkezîyetçi politikalarından rahatsızlık duyan isyankâr oymaklar, kabile bağlarını güçlendirerek daha güçlü yapılar kurmaya imkân veren oluşumları tercih ettiler. Şîa, temelleri iyi oturmuş muhalefet geleneği ile böyle düşünen kitlelere oldukça geniş imkânlar sunuyordu. Anadolu’daki isyanlar, Hurufilerin propagandaları, Güney Irak’taki Muş’âşa’ mehdî hareketi, Safevî propagandasının Anadolu’daki derin etkisi ve, muhtemelen, Ehl-i Hakk doktrininin

Şeyh Cüneyd'in etrafında toplanan sûfilerin ve bu tarikat mensuplarının çokluğu, daha önce de temas edildiği üzere, Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'ta emniyetsizlik ve huzursuzluk uyandırmıştı. Şeyhin mensupları ve müridleri bütün aileleri ve mallarıyla yanına gittiklerinden Erdebil, silahı az olmakla beraber, oldukça geniş bir ordugâh halini almıştı. Kendisi de koyu bir Şîf mezhebi mensubu olan Cihanşah Şîf mezhebinin mübarek tanıdığı bir zata karşı asker kuvvetiyle harekete geçmeyi uygun bulmadı. Bu düşünceyle Şeyh Cafer'e bir mektup yazarak yeğenini hemen memleketten çıkarmasını istemekle iktifa etti. Cihanşah, kızlarından birini Cafer'in ikinci oğlu Seyit Kasım Han'a vermiş olduğundan Şeyh Cüneyd'le Şeyh Cafer arasındaki gerginlik hakkında doğru bilgisi vardı. Şeyh Cafer oğlunun kayınbabasının isteğini memnuniyetle kabul etti; bu suretle tekkenin idaresi büsbütün eline geçecekti. Karakoyunluların bir silahlı müdahale tehdidi<sup>109</sup> ve Cihanşah'ın arkası kesilmeyen uzaklaştırma emirleri karşısında kalan Şeyh Cüneyd, yanında en sadık müridleri olduğu halde Erdebil'den çıkarak yabancı ülkelere gitti. Bu hadisenin 1448 yılında cereyan etmiş olması mümkündür<sup>110</sup>. Osmanlı tarihçisi Aşıkpaşazâde Şeyh Cüneyd'in göç sebebinin "amcasına küsmek" olduğunu kaydeder<sup>111</sup>. Cihanşah'ın Cüneyd'in faaliyetlerinden rahatsızlık duymasının sebebi, onun Türkmen kitle içinde birtakım aşırı inançlar yayarak bir devrim gerçekleştirmesi idi<sup>112</sup>. Gerçekte Cihanşah Şeyh Cüneyd'in artan nüfuzundan dolayı kendi saltanatını yitirme korkusuna kapılmıştır<sup>113</sup>.

---

aldığı son şekil, Türkmen kitlelerini etkileyen inanç/kültür esaslarıydı. Minorsky, "Cihan-Shah Qaraqoyunlu and his Poetry", *BSOAS*, vol. 16, no.2, London 1954, s. 4.

<sup>109</sup> Cihanşah, Şeyh Cüneyd'e mektup gönderip müridlerini dağıtarak bir köşede sükûnetle oturmasını tavsiye etti. Cüneyd ise cevabi mektubunda Şeyh Safi'nin evlatlarının kavga ve fitneye bulaşmayacaklarını söylemiş ve cihangirlik gibi bir gayesinin olmadığını da ilave etmiştir. Cihanşah tehditlerini sürdürmüş, şayet Erdebil'den ayrılmazsa orayı işgal edip katliam yapacağını söylemiştir. Cüneyd bunun üzerine Erdebil'i terketmek zorunda kalmıştır. Bkz. Parsadûst, *Şâh İsmail-i Evvel*, s. 133; Sarwar, *History of Shâh Ismail Safawi*, s. 23; Yinanç, "Cüneyd", III, s. 242.

<sup>110</sup> Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 15-16.

<sup>111</sup> Aşıkpaşazâde, *Tevarih-i Âl-i Osman*, nşr. Ali Bey, İstanbul 1332, s. 264.

<sup>112</sup> "Şeyh İbrahim'in 1447 senesinde ölümü üzerine, onun müridleri, merhumun kardeşi olup, ilim, fazl, salah ve kemali ile şöhret bulan Şeyh Cafer'i şeyh yapmışlardı. Fakat bir müddet sonra İbrahim'in oğullarından Cüneyd Şîilik ve Rafizilik fikirlerini ortaya atmış ve bu yüzden amcası ile arası açılmıştır. Erdebil'de tutunamayacağını anlayan Cüneyd, babasının müridlerinden bir kısmını yanına alarak, Arran, Azerbaycan ve Şarkî Anadolu bölgelerinde yaylak ve kışlak kuran Türkmen oymak ve boyları arasında dolaşmağa, gerek Anadolu ve gerekse İran'ın her tarafında bulunan Safevîye tarikatının hankâh ve zaviyelerine müridler göndererek, tarikatın salikleri arasında Şîilik ve Rafizilik fikirleri sokmaya çalışmış ve mücerred bir dinin ulvi itikadlarından ziyade, müşahhas, efsanevi ve hâilevi itikadlara ve hikâyelere daha ziyade mütemayil olan göçebeler ile köylüler arasında telkinler yaptırmıştır. Irak-ı Arap ve Huzistan'daki Arap kabilelerinin Muşa'sa'îye denilen müfrit Şîilik

İşte böyle bir ortamda Şeyh Cüneyd, Anadolu ve Suriye'nin bir kısmını kapsayan gezisini gerçekleştirecektir. Cüneyd, Erdebil'den kovulmasının ardından bulabileceği her türlü desteği elde etme arzusuyla geldiği bu bölgelerde aşırı Şîî görüşlere sahip topluluklarla karşılaşmıştı; ama bu bölgelerde yerleşmiş bulunan Türkmenleri kendi tarafına kazanmaya kararlıydı. Cüneyd'in bu amaçla uyguladığı politika, buralarda popüler olan Şîî inanışları -Michel Mazzaoui'nin deyimıyla halk Şîîliğini- benimsemek oldu. Böylece kendisine öylesine sadık taraftarlar kitlesi oluşturmayı başarmıştı ki, bu topluluk hem Cüneyd'in hem de daha sonra torunlarının hedeflerini gerçekleştirmeleri konusunda kolayca yönlendirilebilir bir nitelik gösteriyordu<sup>114</sup>.

Daha önce de temas edildiği üzere Şeyh Cüneyd'in (ö.1447-60) Safevî dergâhına şeyh olmasından sonra, tarikat ani bir değişim sürecine girdi. Bu ani ve hızlı değişimi izah etmek kolay görünmemektedir, zira dönem kaynakları bu hususta çok az şey kaydederler. Söz konusu olan çok ciddi bir değişimdir; Sünnî bir tarikat aşikâr bir şekilde gâli (aşırı, taşkın) bir harekete dönüşmüştür. Akkoyunlu sultanı Sultan Yakub'un resmi tarihçisi Sünnî İbn Ruzbihan Huncî, taraftarlarının Cüneyd'i açık bir şekilde "ilah" olarak tazim ettiklerini, oğlunu da ilahın oğlu "İbn Allah" olarak gördüklerini, "O tek hayat sahibidir, ondan gayri tanrı yoktur" şeklinde kendisine niyaz ettiklerini kaydeder. Huncî'ye göre bunların cehaletleri ve taşkınlıkları o düzeydeydi ki, şayet birisi "Cüneyd öldü" dese onu hemen öldürürlerdi. Huncî'ye göre Cüneyd'in oğlu Haydar da aynı minval üzere ilahi bir saygı görmüş, dört bir yandan gelen taraftarları ona secde etmiş, dinin/şeriatın emirlerini ihmal etmişlerdir<sup>115</sup>.

Şeyh Cüneyd'in bu Şîîlik tandanslı aşırı telakkileri ne zaman benimsediği tam olarak bilinmemekle beraber kırılma noktasının Anadolu ve Suriye'yi kapsayan gezi

---

mezhebine girerek, bu bölgede ihtilaller çıkardıkları ve devletin başına büyük gaileler açtıkları bu sıralarda devletin istinatgâhı bulunan Türkmenlerin Şîîleşmelerini ve Râfîzîleşmelerini ve kendini İmam Hüseyin'den inen bir ailenin başı addeden bir adamın, yani Cüneyd'in, etrafında toplanmalarını iyi nazarla görmemeğe başlayan Cihanşah, bilahare bunların da, Müşa'sa'fler gibi, büyük bir tehlike teşkil edeceğini Cüneyd'in de Muhammed Fallâh gibi, imamet ve hükümet dâiyesi ile faaliyete geçeceğini teyakkun ederek, ümerasının ve Şeyh Cafer'in teşvikleri ile Şeyh Cüneyd'i tazyika başlanmış ve Karakoyunlu ülkesini terke mecbur etmiştir". Bkz. Yınanç, "Cüneyd", *İA*, III, s. 242.

<sup>113</sup> Bkz. Handmir, *Habîbü's-Siyer*, III, s. 561.

<sup>114</sup> Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 159-160.

<sup>115</sup> Turner, *Islam Without Allah?* s. 60.

olduğu şeklinde yaygın bir kanaat vardır. Şeyh Cüneyd'in Anadolu'ya hangi güzergâhtan gittiği pek belli değildir, ama gezi boyunca ilk durağının Anadolu olduğu bilinmektedir. Gezi 1449–1456 yılları arasında olmuştur. Cihanşah'ın başkente Tebriz'den geçemeyeceği için Van gölünü güneyde bırakarak Karabağ ve Ermenistan üzerinden Anadolu'ya girmiş olması muhtemeldir<sup>116</sup>. Bazı müridleri ile Sivas'a gelen Şeyh Cüneyd birkaç müridini seccade, tesbih ve bir mushaftan müteşekkil hediyelerle II. Murad'a gönderdi ve ondan Kurtbeli'nde ikametine izin vermesini rica etti. Veziri Halil Paşa ile istişare eden II. Murad, Şeyh Cüneyd'in girmiş olduğu siyasî mecranın da farkında olarak “Vallah tekkenin kocası (piri) ölmüştür” şeklinde bir ifade kullanmıştır. Vezir de “bir kilimde yedi dervişin oturabileceği ama iki padişahın dünyaya sığamayacağı” şeklindeki İran atalar sözünü dile getirdi. Neticede hediyeleri getiren müride ve sair dervişlere 1000 akçe, Şeyh Cüneyd'e verilmek üzere 200 duka altını verdi ve gelenleri red cevabı ile efendilerine geri gönderdi<sup>117</sup>. Osmanlı sultanından umduğunu bulamayan Şeyh Haydar o dönemde henüz tamamen Osmanlı'ya bağlanmayan Karaman Beyliği'ne gitti. Geliş tarihi de muhtemelen 1450 senesidir<sup>118</sup>. Konya'da Anadolu'nun en büyük tekke ve zaviyesi olan Şeyh Sadreddin Konevî zaviyesine misafir oldu<sup>119</sup>. Tekkenin şeyhi Sünnî inanca sahip bir zat olan Abdüllatif Makdisî, Şeyh Cüneyd ile olan sohbetleri esnasında onun müfrit görüşlerine muttali olmuş ve onun görüşlerinden dolayı küfre düştüğünü söylemiştir<sup>120</sup>.

Konya'nın yönetici ve din adamlarından gördüğü bu istenmeyen tepki üzerine benzer bir karşılamaya maruz kalacağı Kilikya'ya oradan da Hurufî etkinin güçlü bir şekilde hissedildiği Antep civarındaki Kilis ve Cebel-i Musa taraflarına gitti<sup>121</sup>. Şeyh Abdüllatif, Karamanoğlu İbrahim Bey'e haber gönderip Şeyh Cüneyd'e karşı uyardı ve: “ Bu Şeyh Cüneyd'in muradı sofuluk değildir, şeriatı bozup emirlik talep eder” şeklinde

<sup>116</sup> Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 16–17.

<sup>117</sup> Aşıkpaşazâde, *Tevarih-i Al-i Osman*, s. 264; Hinz, *a.e.*, s. 17; Yınanç, “Cüneyd”, *İA*, III, s. 243.

<sup>118</sup> Hinz, *a.e.*, s.18.

<sup>119</sup> Yınanç, “Cüneyd”, *İA*, III, s. 243.

<sup>120</sup> Hinz, *a.e.*, s.18. Abdüllatif Makdisî ile arasında geçen tartışma esnasında Şeyh Cüneyd'in Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ile ilgili ayetlerin Kur'an'dan çıkarılmış olduğunu, ashabı öven ifadelerin ise ayet olmayıp Kur'an'a sonradan idhal edildiği şeklindeki geleneksel müfrit Şîî iddiaları dile getirdiği rivayet edilir. Tarihçi Aşıkpaşazâde bu mecliste hazır bulunmasına rağmen bu hadiseye tarih düşmemiştir. Bkz. Yınanç, “Cüneyd”, *İA*, III, s. 243.

<sup>121</sup> Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 154. Bazı kaynaklar burayı Cebel-i Arus olarak kaydederler. Bkz. Hinz, *a.e.*, s.119.

ifadelerle Şeyh Cüneyd'in gerçek niyetini açıkladı<sup>122</sup>. Şeyh Cüneyd, buradan kendi tarikatını yaymak için müessir ve geniş bir propagandaya girişti. Suriye, Osmanlı ülkesi ve Irak'tan birçok sûfi mürid gelip Şeyh Cüneyd'in etrafında toplandılar. Gelenler içinde 1416 yılında Rumeli'de bastırılan isyan hareketinin başı Şeyh Bedreddin'in eski müridleri de vardı<sup>123</sup>. Buradaki ikameti esnasında Şeyh Cüneyd müridlerini savaşçı gaziler olarak örgütlemeye başladı<sup>124</sup>. Şeyh Cüneyd'in etrafında günbegün artan müridler Halep'teki Mevlevî şeyhi Ahmed Bekrî'yi ve diğer bütün şeyhleri huzursuz etmişti. Bunlar Kahire sultanına müracaat ederek Şeyh Cüneyd'den şikâyetçi oldular. Sultan Çakmak Halep valisine Cüneyd'i yakalama emri verdi. Çıkan savaşta şeyhin yetmiş adamı öldü, kendisi Karadeniz kıyısında Osmanlılar'a bağlı Canik beldesine kaçtı. Bu olay da muhtemelen 1453 senesinde vuku buldu<sup>125</sup>. Canik'te birkaç bin kişiden oluşan müridi ile Trabzon'u kuşatmaya karar verdi. Komnen hanedanı içindeki ihtilaflar ve Trabzon'un her tarafla ilişkisinin kesilmiş olması gibi sebeplerle Trabzon kolay bir lokma gibi görünüyordu. Trabzon gayr-ı müslim belde olduğu için de Şeyh Cüneyd rahat hareket ediyordu. Birkaç başarılı taarruza rağmen Şeyh Cüneyd Trabzon'u ele geçiremedi. Şeyh Cüneyd bu fiili durum ile şeyhlik ve sultanlığı kendi şahsında birleştirmiş oluyordu<sup>126</sup>.

Bu sıralarda Kuzey Mezopotamya'da Uzun Hasan adlı bir Türkmen beyi şöhret kazanmıştı. Uzun Hasan'ın dervişlerin ve din adamlarının dostu olduğunu duyan Şeyh Cüneyd onun yanına gitmeye karar verdi<sup>127</sup>. Şeyh Cüneyd Uzun Hasan'a silahlı yirmi bin müridi olduğunu, düşmanı Cihanşah'a karşı kendisine yardım edebileceğini söyledi<sup>128</sup>. Uzun Hasan'ın Şeyh Cüneyd'i sıcak bir şekilde karşılamasının iki sebebi vardı. Birincisi, Uzun Hasan'ın Trabzon'a hükmeden Komneni ailesi ile akraba olması

<sup>122</sup> Aşıkpaşazâde, *Tevarih-i Al-i Osman*, s. 265–266.

<sup>123</sup> Aşıkpaşazâde, *a.e.*, s. 266; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s.19.

<sup>124</sup> Turner, *Islam Without Allah?* s. 61–62.

<sup>125</sup> Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s.19. Şeyh Cüneyd Antakya civarında iken Türkmen aşiretlerinden Şamlular'ı, Canik'teyken de Ustacalular'ı müridleri arasına kattı. Bkz. İkinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, s. 87. Bazı kaynaklarda Şeyh Cüneyd'in aşırı görüşlerinin Halep Sünnîlerini rahatsız ettiği ve fikirlerinin mahiyetini anlamak için Şeyh Cüneyd ile bir toplantı kararlaştırıldığı rivayet edilir. Şeyh Cüneyd bu toplantıya gelmeyi reddetmiş, sonuçta kendisi ve adamları saldırıya uğrayıp Halep'ten kaçmak zorundak kalmışlardır. Bkz. Moosa, Matti, *Extremist Shiites, The Ghulat Sects*, Syracuse University Press, New York 1988, s. 30.

<sup>126</sup> Bello, "The Safavid Episode", s. 6.

<sup>127</sup> Hinz, *a.e.*, s. 19–22.

<sup>128</sup> Aşıkpaşazâde, *a.e.*, s. 267.

ve onları Safevîlerin muhtemel bir saldırısına karşı koruma gayreti. İkincisi ise Şeyh Cüneyd ile yapacağı güçlü bir ittifak ile rakibi Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'a karşı güçlü bir müttefik bulmak. Bu arada Şeyh Cüneyd Uzun Hasan'ın kız kardeşi Hatice Begüm ile evlendi, bu da onun siyasi arzularını gerçekleştirme yönünde destekleyici bir adım oldu<sup>129</sup> ve kendisine Akkoyunlu hâkimiyet alanında daha rahat faaliyet gösterme imkânı verdi<sup>130</sup>.

Şeyh Cüneyd'in aşırı fikirleri tam olarak ne zaman benimsediği hususu bir muamma olarak durmaktadır. Tarihçi Faruk Sümer, Şeyh Cüneyd'in Anadolu'da siyasi gayeleri için çok elverişli bir zemin bulduğunu, dolaştığı köylüler ve göçebeler arasında Şiîliğe mütemayil çok insan gördüğünü ve kendisinin de Şiîliği bu dönemde benimsemiş olmasının muhtemel olduğunu söyler<sup>131</sup>. Cerbezeli, telkin kabiliyetine sahip ve aynı zamanda faal bir kişi olan Şeyh Cüneyd Anadolu'daki seyahatleri esnasında çok sayıda insanı kendisine mürid yapmıştır<sup>132</sup>. Sümer'in ifadeleri sürecin bir tarafını izah etmekle beraber problemin kendisi cevapsız durmaktadır. Kuvvetle muhtemel olan Şeyh Cüneyd'in Anadolu'ya gelmeden zaten aşırı fikirlere sahip olmasıdır. Cihanşah tarafından Erdebil'den sürgün edilmesi, II. Murad'ın onun Anadolu'da kalma teklifini geri çevirmesi, Konya'da girdiği birtakım itikadî tartışmalar sonucu ayrılmak zorunda kalması, Antakya bölgesindeki ikameti esnasında Halep'teki Sünnî şeyhlerin varlığından rahatsız olması gibi sebepler bir bütün halinde düşünüldüğünde Şeyh Cüneyd'in bu telakkileri Anadolu'ya gelirken yanında getirdiği sonucu çıkar. Mamafih Anadolu ve Suriye hattı boyunca yaptığı seyahatlerin bu inançlarını takviye etmiş olması da gözden ırak değildir. Olayların gelişiminden anlaşıldığı kadarıyla Şeyh Cüneyd aşırı ve militan bir Şiîliği benimsemiş<sup>133</sup>, bundan dolayı da dolaştığı bütün güzergâhlarda yerleşik Sünnî gelenek tarafından dışlanmıştı.

Cüneyd'in, 1447'den başlayan, şeyhliği döneminde tarikat, yeni "aşırı dinî ve siyasi" bir eğilim ve buna bağlı bir askerî strateji benimsedi. Bu değişimin sebebi, tarikatın değişen sosyal konumu ve tarikata bağlanan köylü-göçmen kitlelerin yerleşik

<sup>129</sup> Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 55.

<sup>130</sup> Yınanç, "Cüneyd", İA, III, s. 243.

<sup>131</sup> Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, s. 10.

<sup>132</sup> Sümer, *a.e.*, s. 10.

<sup>133</sup> Karaca, Behset, "II. Bayezid Dönemi Osmanlı-Safevî İlişkileri", *Türkler*, Ankara 2002, IX, s. 410.



siyasî ve sosyo-ekonomik yapıya olan düşmanlıklarını tatmin etmekte. Yeni cereyan Cüneyd'i "yaşayan tek tanrı" olarak görme eğilimine girdi. Anadolu ve diğer yerlerden gelen taraftarlar Cüneyd'in oğlu ve halefi olan Haydarı da bir ilah olarak görmeye başladılar<sup>134</sup>. Safevî dergâhının Sünnî mutedil bir çizgiden Ali merkezli aşırı bir cereyana dönüşmesi<sup>135</sup>, dinî düşüncede yeni bir yapılanma olarak ele alınamaz. Tarikatın fikrî temayüllerindeki bu ani değişim beraberinde politik/siyasî beklentiler getirmiş, buna bağlı olarak tarikat askerî/militarist bir yapıya dönüşmüş ve yarım asırlık bir faaliyetin sonunda Cüneyd'in torunu Şâh İsmail'i İran tahtının hükümdarı yapmıştır. Dolayısıyla dinî değişimi politik beklentilerin ışığında anlamak lazımdır. Yani olaya Cüneyd'in siyasî/askerî beklentileri zaviyesinden bakmak durumu daha iyi izah eder. Tarihte dinin politik amaçlar için kullanılmasının birçok örneği olmasına rağmen, Cüneyd'in öncülük ettiği hareket, adım adım bir devletin teşekkülüne ve Şifliğin o devletin resmî inancı olarak ilan edilmesine yol açmış olması itibarıyla özgündür. Cüneyd'in hareketleri ve faaliyetleri olmasaydı, yani tarikat Sünnî bir çizgide yoluna devam etseydi, İran'da Şifliğin yeniden tesisi ve tervici mümkün olmazdı<sup>136</sup>. Bu söylemler yoğun bir askerî faaliyetin sonucu olarak elli yıl sonra Tebriz'in ele geçirilmesi sonucunu doğurdu<sup>137</sup>.

Şeyh Cüneyd üç yıl Uzun Hasan'ın misafiri olarak Diyarbakır'da kaldı. Uzun Hasan Safevî emir ve dervişlerinden her birine derecelerine uygun mevkiler vermişti. Şeyh Cüneyd bu ikameti esnasında bir yandan dünya ahvalini takip ediyor bir yandan da Uzun Hasan'ın izniyle Akkoyunlu toprağının her tarafında yeni müridler kazanmak

<sup>134</sup> Huncî, müridlerinin aşikâr bir şekilde Cüneyd'i ilah, oğlunu da ilahın oğlu olarak çağırdıklarını, dualarında "o tek hayat sahibidir, ondan başka tanrı yoktur" diye niyazda bulduklarını, bu husustaki cehalet ve taassublarının "Cüneyd öldü" diyecek birisini anında öldürecek derecede olduğunu kaydeder. Bkz. Huncî, *Târih-i Âlemârâ*, s. 63 (Naklen Mazzaoui, *The Origins of The Safawids*, s. 73). Ulûhiyet derecesine varan bu telakkiler Cüneyd'in torunu Şâh İsmail ile zirve noktasına erişecektir. Bkz. Mazzaoui, *The Origins of The Safawids*, s. 73.

<sup>135</sup> Şeyh Cüneyd Safevî (1447–1460) döneminde, o zamana kadar İslâm'a gönülden bağlı bir din yaşamından ayrılma süreci başladı. Bu, büyük bölümünü, inançları Cüneyd ve haleflerince yönlendirilen, Türkmenlerin oluşturduğu taraftarların katılmaları ile oldu. Safevîlerin ulaştıkları başarı; Tanrı'nın insanda tecellî ettiği ve yeniden bedenleşmeler esaslı inançları ile henüz başlangıç düzeyinde bir uç-Şii tasavvuf görüşünden esinlenen ve ondan hız alan, fakat hâlâ Şaman kültürüne bağlı bulunan, Türkmen boyların savaşı ve asker güçlerinde aranmalıdır. Bkz. Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 174.

<sup>136</sup> Turner, *Islam Without Allah?* s. 60–61.

<sup>137</sup> Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran", s.68–69.

vazifesiyle halifeler (vekiler) tayin ediyordu<sup>138</sup>. 1459'da, on bir yıl aradan sonra, Cüneyd Erdebil'e döndü. Müridlerini civar köylere yerleştirdi, kendisi de Erdebil'e yerleşti. Amcası Cafer'in kendisine karşı olan tavrı değişmemiş, Uzun Hasan ile yaptığı ittifaktan dolayı Cihanşah'ın Şeyh Cüneyd'e karşı olan nefreti artmış<sup>139</sup>, onu 1448 yılındakinden daha tehlikeli bir rakip olarak görmeye başlamıştı. Bunun için Şeyh Cüneyd tekrar Erdebil'den çıkarıldı<sup>140</sup>.

Cihanşah'ın kendisini zorla Erdebil'den çıkarmak için asker topladığını gören Şeyh Cüneyd hususi ulaklarla her taraftaki müridlerini çağırды. Etrafindan toplanan birkaç bin silahlı adamı ile Çerkezlerle "din uğruna" savaşmak için kuzeye doğru yola çıktı. Şirvânşâh'ın ülkesinden geçtikten sonra Taberseran'a akın etti, Kafkas dağlarından inerek zengin Şirvân düzlüğünü geçti ve havası mülayim olan Karabağ'da kışlağa girdi<sup>141</sup>. Şirvânşâh Halil Sultan gelişmelerden büyük bir rahatsızlık duydu. Şeyh Cüneyd gibi dinî kimliği olan birisine karşı savaş hususunda tereddütleri olan Halil Sultan, Şeyh Cafer tarafından Erdebil'den gönderilen ve "Şeyh Cüneyd'in velayetle ilgisi olmayan ve temizlenmesi gereken bir asi olduğu" şeklinde ifadeler içeren mektubundan sonra tereddütlerini yendi. Şirvânşâh başkenti Şemahi'den bizzat ordusunun başında yola çıktı. Taberseran hâkimi Ebu'l-Masum ve Cihanşah da ona asker yardımında bulundular<sup>142</sup>. 4 Mart 1460 yılında yapılan savaşta Şeyh Cüneyd öldürüldü, adamları dağıldı. Cüneyd, Kurbal yahut Kurnal denilen bir yerde gömüldü<sup>143</sup>. Bu kabir bilahare Şâh İsmail tarafından muhteşem bir türbe haline getirilmiştir<sup>144</sup>. Onun doğaüstü yaratıldığını sanan taraftarları, ilk önce öldüğüne inanmak istemediler. Fakat kısa bir süre sonra, 1460'da Hatice Begüm'den doğmuş bulunan ve kendisinde tanrının tecellisini gördükleri oğlu Haydar'a bağlandılar<sup>145</sup>.

Anadolu'da bulunan müridlerin bir kısmı Şeyh Cüneyd'in öldüğüne inanmamış, bir kısmı ise Tokat'ta ortaya çıkan ve Şeyh Cüneyd olduğunu iddia eden bir şahsın

<sup>138</sup> Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 27.

<sup>139</sup> İkinci, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, s. 92.

<sup>140</sup> Hinz, *a.e.*, s. 34.

<sup>141</sup> Hinz, *a.e.*, s. 34.

<sup>142</sup> İkinci, *a.e.*, s. 93.

<sup>143</sup> Handmir, *Habibü's-Siyer*, III, s. 561; Aşıkpaşazâde, *Tevarih-i Al-i Osman*, s. 266; Browne, *A Literary History*, s. 47; Hinz, *a.e.*, s. 35; İkinci, *a.e.*, s. 93.

<sup>144</sup> Yınanç, "Cüneyd", *İA*, III, s. 244-245.

<sup>145</sup> Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 175.

etrafında toplanmışlardır. Yapılan tahkikatlar sonucu bu kişinin Celâliyye tarikatının başı Celâl olduğu anlaşılmıştır<sup>146</sup>.

Cüneyd'in taraftarlarının dinî arkaplanı, bizzat Cüneyd'in babasının vefatından sonra görüşlerini değiştirmesi problemini anlama açısından, önemli bir konudur. Osmanlı Devleti'nin düzensiz sosyal ve siyasî yapısı, Selçuklulardan tevarüs edilen durum, Türk-Moğol kitlelerinin doğulu fatihler tarafından Batıya doğru göçe zorlanması, bu grupların beraberinde getirdiği inanç ve kültür unsurları Anadolu'yu her tür dinî aşırılığın (heterodoks) ortaya çıkabileceği bir sosyal atmosfere dönüştürmüştü. Ali merkezli aşırı cereyanlar oldukça yaygındı. Organize olmayan, daha ziyade karizmatik şahsiyetlerin öncülüğündeki sosyal ayaklanmalar ve bir takım sosyal hadiseler meydana gelmişti. Baba Resulullah İshak'ın 1240–1 yılları arasında Selçuklu devleti'ne ve Şeyh Bedreddin'in 1416–7 yıllarında Osmanlı'ya karşı isyanları, aradaki iki asırlık zamana rağmen, Sünnî merkezi idareye karşı duyulan rahatsızlık gibi ortak bir temaya sahipti. Bedreddin'in isyanı bastırılmış olmakla beraber, görüşleri taraftarları ve sempatizanları tarafından yaşatıldı; Bektaşilik ve Safevîlik tabanını oluşturan kitleler bundan beslendi. Bektaşilik de bu ortamı etkileyen ve birtakım aşırı görüşlere sahip cereyanlardandı. Efsanevî/hurafevî lideri Hacı Bektaş, büyük oranda Baba İshak'ın görüşlerinden beslenmiştir. Tschudî, Bektaşilerin Şîî inançlara sahip olduklarını, on iki imam inancını benimsediklerini, Ali'nin ibadetlerinde merkezi bir yeri olduğunu ve Allah-Muhammed-Ali şeklinde bir teslis inancı geliştirdiklerini iddia eder<sup>147</sup>.

Şeyh Cüneyd, Safevî tarikatını, ekseriyetini Türkmen kabilelerinin oluşturduğu heterojen Şîî bağlıların sadakatinden gücünü alan potansiyel siyasal bir güç haline getirdi. Uzun Hasan'ın kız kardeşi ile yapmış olduğu evlilik evlatlarına Akkoyunlu hanedanı üyelerinden biri olarak iktidara talip olma konusunda yasal dayanaklar veriyordu. Böylece Safevî şeyhlerinin dinî liderlik statülerine bir de veliahd ünvanı eklenmiş oldu, Safevî tarikatı da İran siyasetine müdahil bir taraf haline geldi. Cüneyd'in ölümünden Safevî hanedanının 1501 yılında resmen gün yüzüne çıkmasına kadar geçen süre içinde tarikatın siyasî yönü dinî yönüne göre kuvvetli olmuştur<sup>148</sup>.

<sup>146</sup> Yinanç, "Cüneyd", *İA*, III, s. 245.

<sup>147</sup> Turner, *Islam Without Allah?* s. 62.

<sup>148</sup> Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 56–57.

Şeyh Cüneyd'in faaliyetleri sonucunda olgunlaşan “siyasî arayış” oğlu Haydar'ın eliyle bir adım daha ileri götürülecek, torunu Şâh İsmail tarafından da son şekli verilecektir. Haddi zatında Şeyh Cüneyd'den halefine tarikatın ruhani liderliğine ilaveten siyasî emelleri ve cihad arzusu da miras kalmıştı<sup>149</sup>.

## 2- Şeyh Haydar Dönemi (1460–1488)

Şeyh Cüneyd'den sonra dergâhın başına Şeyh Haydar geçmiştir. Şeyh Cüneyd'in vefatından bir ay sonra eşi Hatice Begüm Diyarbakır'da bir erkek çocuk dünyaya getirdi. Çocuğa katıksız bir Şif adı olan Haydar ismi verildi. Uzun Hasan çocuğun velayetini üstlendi ve Tebriz Akkoyunlu başkenti oluncaya kadar Haydar Diyarbakır'da büyüdü<sup>150</sup>. Safevî resmi tarihçisi Münşî, Şeyh Haydar'ın doğumunu “velayet burcunun güneşi ve saltanat âleminin incisi” olarak tavsif etmiştir<sup>151</sup>. Şeyh Cüneyd'in mirasçısı olan Şeyh Haydar küçük bir çocuk olması hasebiyle Safevî liderliğinin her geçen gün artan sorumluluklarını karşılayabilecek durumda değildi. Bu durum, tarikatın etkin üyelerince doldurulacak bir boşluk yarattı. Bunlar halifelerdi ve Safevî liderliğine sadakatle bağlı olan nüfuzlu kabilelere mensup idiler. Bunlar gayr-ı resmi bir kral nâibliğini oluşturarak askerî, manevî ve siyasî sorumluluklar üstlenmiş aynı zamanda çocuk yaştaki Safevî şeyhinin korunması ve eğitimi gibi görevleri de yürütmekte idiler<sup>152</sup>.

Karakoyunlulara karşı ezici bir zafer kazanmasından sonra Uzun Hasan bölgenin en güçlü hâkimi haline geldi. O sırada dokuz yaşında bulunan yeğeni Haydar'ı da Erdebil'de şeyhlik makamına oturttu. Yaşının küçük olmasına rağmen onun babası

<sup>149</sup> Ekinci, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, s. 100.

<sup>150</sup> Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 35–36. Şeyh Haydar'ın, babası Şeyh Cüneyd ölmeden önce dünyaya gelmiş olduğu, Şeyh Cüneyd'in henüz küçük bir bebek olan oğlunu yerine şeyh olarak vasiyet ettiği de rivayet edilir. Bkz. Ekinci, *a.e.*, s. 95–96. Başka bir kaynak Şeyh Haydar'ın doğum tarihi olarak 1455 senesini gösterir ama bunu teyid edecek başka bir kaynağa ulaşmadık. Bkz. Sarwar, *History of Shah Ismail Safawi*, s. 24. Şeyh Cüneyd'in vasiyetine, oğlu Haydar'ın önünü açmak için, Çerkez bir halayıktan olan oğlu Hoca Mehmed'in bertaraf edilmesi şeklinde bir not da düştüğü rivayet edilir. Bkz. Yınanç, “Cüneyd”, *İA*, III, s. 245.

<sup>151</sup> Münşî, *Âlemârây-ı Abbâsî*, s. 33.

<sup>152</sup> Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 57–58.

Cüneyd'e iyi bir halef olacağına inanıyordu<sup>153</sup>. Erdebil'de yeniden babadan oğula veraset sistemi başladı Doğu Anadolu ve Suriye'deki taraftarlar Erdebil'e akın etti. Bu dönemde Şeyh Haydar'ın etrafında bulunan halifelerin görev dağılımına ait teferruatlı bir bilgiye sahip değiliz. Şeyh Haydar'ın ölümünden sonra çocukları Ali Padişah (Sultan Ali) ve İsmail'in yönetimleri esnasında halifeler arasında bir görev dağılımı ve hiyerarşiden söz edilmeye başlanmıştır. Bunlardan isimleri kesin olarak bilinenler 1488 yılında Şirvânşâh'a karşı girilen Taberseran savaşında Şeyh Haydar'ın yanında bulunan Hüseyin Bey Şamlu ve Kara Pîri Kaçar idi<sup>154</sup>. Şeyh Haydar'ın ilk dönemleri Anadolu'daki teşkilatı geliştirmek ve müridlerinin sayısını arttırmakla geçti. Anadolu kökenli müridlerden kabiliyetli olanlar özel bir eğitime tabi tutularak halife ünvanı ile memleketlerine gönderiliyorlardı. Bunlardan birisi de Teke İli (Antalya) halkından olan Hasan Halife idi. Bu zat Osmanlı kaynaklarının Şeytan Kulu dedikleri meşhur Şah Kulu'nun babasıdır. Görünen o ki, Safevî tarikatının başı Erdebil'de, gövdesi ise Anadolu'da idi<sup>155</sup>.

Daha önce de değindiğimiz gibi, Şeyh Haydar'ın kısa süren yaşamı boyunca, Safevî tarikatının siyasî yönü daha belirgin bir hale geldi. Uzun Hasan'ın kızı Halime Begüm (Alemlaş Begüm olarak da bilinir) ile yaptığı evlilik sayesinde Akkoyunlu hanedanı ile bağları daha da sağlamlaştı. Şeyh Haydar aşırı inançlara ve telakkilere sahip taraftarlarını düzenli "gâziler gücü" haline getirdi. Bu dönüşümün Şeyh Haydar'ın şahsi tercihi olmaktan ziyade Doğu Anadolu Türkmen göçünün bir sonucu olduğu görülmektedir. Türkmenler, Safevî şeyhi üzerinde oluşturdukları baskı ile tarikatı askerî bir organizasyona dönüştürmüşlerdir<sup>156</sup>. Petrushevsky bu savaşçı Türkmenlerin Safevî tarikatına farklı bir karakter kazandırdıklarını söyler<sup>157</sup>. Bu farklı karakter de şüphesiz savaşçı doğalarını tarikatın bünyesine eklemeleri idi.

<sup>153</sup> Hinz, *a.e.*, s.62.

<sup>154</sup> Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 58–59.

<sup>155</sup> Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, s.12.

<sup>156</sup> Allouche, *a.e.*, s. 59. Anadolu'nun göçebe oymakları, serazat tabiatları, merkezi sistemden duydukları rahatsızlık ve sahip oldukları dinî aşırılık sebebiyle Cüneyd için ideal "gazi" tipolojisi olmuşlardır. Onların güvenini kazanmak için, onların sahip olduğu inançlar ile kendisinin sahip olduğu Sünnî/süffî değerleri harmanlamış ve ortaya bildik aşırı cereyan çıkmıştır. Minorsky, Cüneyd'in, Anadolu göçebe oymaklarının sahip oldukları inançları tanıdıktan sonra, bu inançları kendi çıkarları için kullanabileceğini keşfettiğini söyler. Bkz. Turner, *Islam Without Allah?* s. 61–62.

<sup>157</sup> Petrushevsky, I. P., *Islam in Iran*, ingilizceye çev. Hubert Evans, Britain 1985, s. 317.

Türkmen kitleler için kullanılan Kızılbaş deyiminin de ilk defa bu dönemde ortaya çıktığı söylenir. Münşî Şeyh Haydar'ın gördüğü bir rüyayı<sup>158</sup> üzerine müridlerine onları diğer insanlardan ayırdetmek için böylesi bir tac giydirdiğini söyler<sup>159</sup>. Adına “tac-ı Haydarî” de denilen bu kırmızı serpuş beyaz bir tülbent üzerine sarılan sürahi biçiminde, yukarıya doğru gittikçe sivrilen on iki dilimli bir kavuktur. Parmak kalınlığındaki on iki dilim ve kırmızı renk, tarikatın on iki imam (İsnâaşerî) alevî akidesini temsil etmekteydi<sup>160</sup>. Şeyh Haydar'ın kısa hükümdarlığı zamanında Kızılbaşların, dinî-siyasî çizgileri belirginleşti: göçer ve savaşçı Türkmenlerin katkısıyla, bir din tarikatı, inançlar için –bu inanç cemaat dışı olsa da– savaşan bir gaziler hareketine dönüştü<sup>161</sup>. Şâh İsmail'in çağdaşı, bir kısmı da onun saltanatından önce, Sünnî tarihçiler Şeyh Cüneyd ve Sultan Haydar'ın Safevî hanedanının diğer üyelerinden farklı bir itikada sahip olduklarına ve inançlarının İslâm dünyasındaki yaygın mezheplerden de farklı olduğuna kaidirler. II. Beyazıt ile Akkoyunlu Sultanı Yakup arasındaki yazışmalara bakılırsa, Sultan Haydar'ın “Haydariyye” adında yeni bir mezhep icat ettiği anlaşılır. Sultan Haydar'ın yeni mezhebini ve itikadını aşikâr hale getirdikten sonra İslâm dünyasındaki sair sultanların nefretini celbetmiştir zira bu yeni mezhep bilinen Şîa mezhebine de benzemiyordu<sup>162</sup>.

<sup>158</sup> Hz. Ali rüyada Şeyh Haydar'a görüntür ve ona: “Oğlum, senden sonra gelecek bir evladımızın hurûc edip âlemi küfürden temizleme zamanı geldi. Bunun için kendi müridlerin ve sülâhlerin için bir tac yapman gerekiyor. Hz. Ali tacın şeklini ve ebatlarını da ona gösterdi. Şeyh Haydar uykudan uyanınca hemen bu ölçülere uygun bir külah yaptı ve bunu müridlerine giydirdi”. Bu rüya bazı kaynaklarda hem Haydar'a hem de oğlu İsmail'e nispet edilir. Bkz. Mansurî, Fîrûz, “Pijûhiş-i Der Bâre-i Kızılbaş”, *Ber-resihây-ı Tarihi*, sy. 4, yıl. X, İrân 1354, s. 1–2.

<sup>159</sup> Münşî, *Âlemârây-ı Abbâsî*, s. 33.

<sup>160</sup> Öngören, Reşat, “Safevîyye Tarikatı ve İrân Safevî Devleti”, *Bilgi ve Hikmet*, sy. 11, İstanbul 1995, s. 84.

<sup>161</sup> Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 175.

<sup>162</sup> Cemalî, Muhammed Kerim Yusuf, *Teşkil-i Devlet-i Safevî ve Ta'mim-i Mezheb-i Teşeyyu-i Devâzdeh-i İmâmî be Unvan-ı Tenha Mezheb-i Resmî*, İsfahan-İrân 1372, s. 98–99. Şeyh Haydar döneminde ortaya çıkmış bulunan Kızılbaş deyimini, Farsça'da kaybolduktan epeyce sonra Anadolu'da yaşama geçti. Deyim, Oniki İmama bağlı olmakla birlikte, Tanrının insan bedeninde zuhuru anlamını içeren tecellî ve biçimlerde sayısız çoğalış anlamında tenasûh, bazen daha da gerilere giderek Allah'ın bir “mazhar”ı, “zuhur ediş”i olan Ali'nin yeniden bedenleştiği Safevî hükümdarı Şâh İsmail'e tam bir kulluk inanışı ile bir uç Şîiliğin bütün özelliklerini gösteren ve bugün de göstermekte olan bir inanç biçimini anlatmaktaydı. Kızılbaşlığın yayılışı, yalnız Türkmen boyları değil, lonca çevreleri ile halk tarikatlerini, yoksul ve gezgin halk dervişleri olan Abdalları ve tıpkı birkaç yüzyıl önceki haçlı kalabalıkları için olduğu gibi, kâfirlere karşı cihadda bir ganimet fırsatı bilen gazileri de kapsıyordu. Ahilerin, gazilerin ve abdalların Kızılbaşların davasına katılımları, Hataî'nin mısralarıyla de dile getirilmiştir: *Şahun evladına ikrar edenler/ Ahiler, Gazi'ler, Abdal'lar oldu*. Bkz. Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 178.

Şeyh Haydar döneminde Erdebil tam bir ordugâh halini aldı. Haydar babasının yarım bıraktığı saltanat davasını tamamlamak ve babasını öldüren Şirvânşâh'tan öcünü almak niyetindeydi. Tekkesini ve odalarını silah deposu haline getirdi. Bir İran tarihçisi bu dönemde Erdebil'de “kamuş kalem yerine kılıçlar görüldüğü” şeklinde ifadeler kullanacaktır. Şeyh Haydar silah ustası idi. Başka ustaların yardımı olmaksızın binlerce mızrak ucu, zırlı gömlekler, kılıçlar ve kalkanlar yapabiliyordu. Sadece müridlerine ders vermek için silah imalatına ara verirdi. Oldukça teşkilatçı bir zat olan Şeyh Haydar müridlerini bir orduya dönüştürmesini bilmiştir<sup>163</sup>. Şeyh Haydar müridlerine savaş eğitimi veriyor ve onları gelecekteki çatışmalara hazırlıyordu<sup>164</sup>. Tarikat müridleri üniforma olarak sırtlarına derviş entarisi başlarına da tac-ı Hayderî takarlardı. Tac-ı Haydarîdeki parmak kalınlığındaki on iki dilim ve kırmızı renk, Safevîliğin alevî akidesini ve mübarek on iki imamı temsil etmekteydi<sup>165</sup>. Bu üniforma müridlere büyük bir moral vermiş, dergâha mensubiyetleri pekişmiş ve “aidiyetleri” netleşmiştir<sup>166</sup>. Bu serpuşun bahtı oldukça dalgalı olduğu gibi aynı zamanda Safevî tarihinin de bir aynasıdır. Haydar'ın ölümünden sonra Şâh İsmail tarafından da bu serpuş tekrar kabul edilmiş, XVII. yüzyıla gelindiğinde yalnız hükümdar ailesine pek bağlı sûfiler bunu taşımaya devam etmişlerdir<sup>167</sup>.

Daha önce de temas edildiği üzere Uzun Hasan'ın kızıyla evliliği Şeyh Haydar'ın prestijini arttırmıştı. Babası Cüneyd'in çabalarıyla bir kısmı zaten tarikata bağlanmış bulunan Anadolu Türkmenleri arasında sürekli ve etkili olarak yaptırdığı propagandalar neticesi tarikat mensupları epeyce çoğalmıştı<sup>168</sup>. Çağdaş tarihçilerden Huncî Osmanlı hükümdarı II. Beyazıd'ın kuvvetli bir orduya sahip olmasına rağmen Haydar'ın sayısı gittikçe artan müridlerinin karışıklık çıkarmasından endişe ettiğini

<sup>163</sup> Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 65.

<sup>164</sup> Parsadüst, *Şâh İsmail-i Evvel*, s. 147.

<sup>165</sup> Hinz, *a.e.*, s.65.

<sup>166</sup> İkinci, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, s. 103.

<sup>167</sup> Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, s. 66. On iki dilimli kızıl tacın Anadolu'da da kullanılmış olduğu yönünde birtakım iddialar vardır. Buna göre Bayramiyye tarikatı müridlerinin bu tacı giydiği öğrenildiğinde Hacı Bayram el ve ayaklarına zincir vurularak Edirne'ye götürüldü. II. Murad 1451 kendisi ile görüştüktan sonra onu serbest bıraktırdı. Hacı Bayram da kızıl tacı ak çuhaya, on iki dilime de altı dilime indirmek zorunda kaldı. Bkz. Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, s. 174-175.

<sup>168</sup> Yazıcı, “Safevîler”, *İA*, X, s. 54; Öngören, “*Safevîyye Tarikatı ve İran Safevî Devleti*”, s. 85.

söylemiştir<sup>169</sup>. Şeyh Haydar, müridlerinin sayısının gittikçe fazlalaşması karşısında istese de hareketsiz kalamazdı. Çünkü şeyhlerine, adeta Peygamber'in üstünde bir otorite ile bağlanan müridler şeyhlerinden büyük işler bekliyorlardı<sup>170</sup>. İran'ın içinde bulunduğu şartları iyi değerlendiren Şeyh Haydar Kafkasya bölgesine, özellikle de Hristiyan Dağıstan'a karşı başarılı iki sefer gerçekleştirdi ve epeyce ganimetle geri döndü<sup>171</sup>. Bu zaferleri ile Şirvânşâh'tan intikam alma niyetini de izhar eden Şeyh Haydar müridlerinin istirahatata ve daha çok silaha ihtiyaç duyduklarını beyan etmesi üzerine bu niyetini erteledi<sup>172</sup>. Bu seferler Şeyh Haydar'ın şöhretini daha da arttırdı, bu yüzden etrafındaki kalabalık da buna bağlı olarak artmaya devam etti. Şeyh Haydar bir yandan da halife ağı ile Anadolu içinde faaliyet yürütüyordu. Teke ilinde bulunan Hasan Halife (Şah Kulu'nun babası) tarikata yüzlerce kişi katmış, bir nevi isyan hareketi olan Şah Kulu olayının hazırlayıcısı olmuştu<sup>173</sup>. Gelen müridler içinde Anadolu'dan gelen hoşnutsuzlar çoğunlukta idi. Aralarında atsız pusatsız yoksullar çok sayıda idi<sup>174</sup>.

Gelişmeler Şirvânşâh Ferruh Yesar'ı ve damadı olan Akkoyunlu hükümdarı Sultan Yakub'u endişelendirmeye başladı. Sultan Yakub, Şeyh Haydar'ı Tebriz'e çağırırdı. Kadı Safiyüddin'in huzurunda Kur'an'a el bastırmak suretiyle Şeyh Haydar'dan mutlak bir sadakat ve savaşa çıkmama sözü alındı. Ama Şeyh Haydar eşi Alemşah Begüm'ü, abisi Sultan Yakub'a göndererek, yeni bir sefer için izin istedi. İzin elde edilince Şeyh Haydar dört bir yana dağılmış vaziyette yaşayan müridlerini topladı. Bu sefer niyeti Şirvânşâh'ı ortadan kaldırmaktı<sup>175</sup>. Şeyh Haydar intikam duyguları içinde Şirvânşâh Ferruh Yesar'a saldırdı. Şirvânşâh iyi bir orduya sahip olmasına rağmen Şeyh Haydar'ın muharipliğini bildiği için Şemahi kalesine sığındı ve damadı Sultan Yakub'dan yardım istedi. 1488 yılında Akkoyunlu-Şirvânşâh ittifakı bir ordu ile savaştan Şeyh Haydar savaşta öldürüldü<sup>176</sup>.

<sup>169</sup> Sümer, a.e., s.12-13.

<sup>170</sup> Sümer, a.e., s.13.

<sup>171</sup> Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 61.

<sup>172</sup> Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s.68; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, s.13; Ekinci, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, s. 105.

<sup>173</sup> Ekinci, a.e., s. 104.

<sup>174</sup> Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 176.

<sup>175</sup> Ekinci, a.e., s. 106-107.

<sup>176</sup> Münşi, *Âlemârây-ı Abbasi*, s. 36; Cemalî, *Teşkilî Devlet-i Safevî* s. 102-103; Parsadüst, *Şâh İsmail-i Evvel*, s. 153-154; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, s.14; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 62; Ekinci, a.e., s. 108.



Safevî dergâhı ikinci kez savaş meydanında liderini kaybetmiş oldu. Fakat bu ikinci felakete rağmen Safevî müridleri dağılmayarak Haydar'ın oğullarından Sultan Ali'nin etrafında toplandılar<sup>177</sup>.

Osmanlı sultanı II. Beyazıd Haydar'ın ölümünden büyük bir memnuniyet duymuş 'Haydar'ın ölümünü duymuş olmak sevincimi kat kat arttırdı" demiştir<sup>178</sup>. II. Beyazıd ile Sultan Yakub arasındaki bir yazışmada ise Haydar'ın ölümü hakkında "Ser-i halka-i erbâb-ı dalâl" ifadeleri kullanılmış ve bu "din ve devlet düşmanı sapkınların öldürülmelerinden dolayı Müslümanların hayli sevineceği" şeklinde ifadeler kullanılmıştır<sup>179</sup>. Yine II. Beyazıd, Haydar'ın taraftarlarını "Haydar'ın yolunu şaşırılmış sürüsü, Allah onlara lanet etsin!" diye nitelendiriyordu<sup>180</sup>.

### 3- Şeyh Sultan Ali Dönemi (1488–1494)

Şeyh Haydar'ın vefatından sonra Safevî müridleri Şeyh Haydar'ın büyük oğlu Sultan Ali'nin etrafından toplandılar<sup>181</sup>. Bu tehlikeli gelişmeden haberi olan Sultan Yakub, Haydar'ın çocuklarını Erdebil'den çıkarmaya ve onları Fars eyaletine sürgün etmeye karar verdi. Oraya vardıklarında bölge valisi Mansur Beg Purnak bunları İstahr Kalesi'ne kapattı<sup>182</sup>. Yakub bununla Safevî şehzadeleri ile müridler arasındaki bağı kopartarak tarikatının faaliyetlerini felce uğratmak niyetinde idi. Bu kararlılık sonucunda Yakub hayatta oldukça Safevî takipçilerinin savaşa ilişkin herhangi bir faaliyeti olmamıştır<sup>183</sup>. Şehzadeler İstahr Kalesi'nde takriben iki sene yaşadıkdan sonra 1490 yılında henüz yirmi yaşını bitirmemiş olan Sultan Yakub ansızın vefat etti<sup>184</sup>. Sultan Yakub'un oğlu Baysungur Akkoyunlu tahtına geçirildi ama yaşı küçük olduğu için atabeyi Musullu Sûfî Halil devleti yönetti. Durumdan memnun olmayan birçok

<sup>177</sup> Sümer, *a.e.*, s.14.

<sup>178</sup> Feridun Bey, *Münşeatu's-Selâtin*, I, s. 309 (Naklen Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 63).

<sup>179</sup> Browne, *A Literary History of Persia*, IV, s. 67.

<sup>180</sup> Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 63–64.

<sup>181</sup> Eravcı, Mustafa, "Safevî Hanedanı", s. 883.

<sup>182</sup> Allouche, *a.e.*, s. 63–64.

<sup>183</sup> Allouche, *a.e.*, s. 64–65.

<sup>184</sup> Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 77. Bazı kaynaklar Safevî şehzadelerinin İstahr Kalesi'nde dört buçuk yıl kaldığını kaydederler. Bkz. Eravcı, Mustafa, "Safevî Hanedanı", s. 883. Faruk Sümer bu süreyi altı yıl ve birkaç ay olarak verir. Bkz. Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, s. 15. Bunun doğru olma ihtimali daha yüksektir, zira Safevî şehzadeleri buradan ancak 1493 yılında kurtulabileceklerdir.

bey, Uzun Hasan'ın oğlu Mesih Mirza'yı hükümdar ilan ettiler. Taht kavgaları başladı ve Akkoyunlu ülkesi kaçınılmaz bir iç savaşın içine düştü. Çatışmalar devam ederken hanedandan Dana Halil Beg oğlu İbrahim Beg, Uzun Hasan'ın torunu Rüstem'i hükümdar ilan etti. Sultan Rüstem ve komutanları Baysungur'u mağlup ettiler. Baysungur dedesi Şirvânşâh Ferruh Yesar'ın yanına kaçtı. Rüstem muzaffer bir sultan olarak Tebriz'de Akkoyunlu sarayına geldi<sup>185</sup>.

Rüstem Akkoyunlu sultanı olmuştu ama konumu çok da sağlam değildi, zira Baysungur'un teşkil ettiği tehlike tamamen bertaraf edilmiş değildi. Komutanları ile yaptığı istişare sonucunda İstahr kalesinde bulunan Safevî şehzadelerinin serbest bırakılması ve bunların oldukça kalabalık olan müridleri ile Baysungur ve Şirvânşâh'a karşı savaşma kararı alındı<sup>186</sup>. Müridlerinin kuvvetinden istifade etmek gayesiyle serbest bırakılan Sultan Ali, annesi ve kardeşleriyle 1493 yılında Tebriz'e resmen girdi ve Sultan Rüstem tarafından bir padişah gibi karşılandı. Sultan Ali Safevî dergâhının istihbarat ağını çalıştırdı ve kısa sürede etrafına binlerce silahlı mürid toplandı. Adamları ile Akkoyunlu ordusuna katılan Sultan Ali yapılan savaşta Baysungur'u yendi, bu arada isyan eden İsfahan valisinin isyanı da Sultan Ali'nin yardımıyla bastırıldı. Sultan Rüstem, Safevîlerden beklediği yardımı fazlasıyla almış oldu. Sultan Ali'nin yardımıyla hem en güçlü rakibini bertaraf etti hem de iç muhalefeti bastırdı<sup>187</sup>. Sultan Ali Tebriz'e döndü ve Sultan Rüstem tarafından merasimle karşılandı. Görülen o ki, Akkoyunlu sarayı artık varlığını sürdürmek için yardımcı unsurlara muhtaçtı. Mamafih bu harici (Safevî) yardım Akkoyunlular açısından istenmeyen sonuçlara da yol açabilirdi. Gelişmelere bakıldığında Safevîlerin Akkoyunlu Devleti'ne hâkim olmasının bir an meselesi olduğu anlaşılmaktadır<sup>188</sup>.

Sultan Ali'nin dönüşü ile Erdebil yine hareketli günler yaşamaya başladı. Tarikat merkezi yeniden dinî ve siyasî faaliyetlerin odağı oldu, gelişmeler Sultan Rüstem'i ciddi bir kaygıya sevketti. 1493 sonbaharı geçmeden Sultan Ali'yi Tebriz'e getirtti. Niyeti onu gözetim altında bulundurarak müridleri ile irtibatını koparmaktı. Bu dönemde

<sup>185</sup> Hinz, *a.e.*, s. 80; Ekinci, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, s. 109–110.

<sup>186</sup> Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 80; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 110–111.

<sup>187</sup> Allouche, *a.e.*, s. 111.

<sup>188</sup> Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 81

Sultan Ali, çok net olmamakla beraber, 13–19 yaşlarında olmalıydı. Sultan Ali'nin kısa süren Safevî liderliğine 'hülefâ'nın artan gücü" damgasını vurmuş olmalıdır. Sultan Ali'nin yaşının küçük olması sebebiyle tarikatın işleyişi halifelerin omuzuna kalmıştı. Safevî tarikatının tarihinde ilk defa meclis üyeleri (halifeler) resmen özel görev ve sorumluluklar yüklenmişlerdi. Bunlardan birisi Taberseran savaşında Haydar'ın yanında bulunan önce Sultan Ali'nin daha sonra da kardeşi İsmail'in hocası (lala) olan Hüseyin Beg Şamlu idi. Cüneyd döneminden beri Safevî liderlerinin yanında faal bir şekilde hizmet eden Hadim Beg ise Safevî tebliğcilerinin faaliyetlerini koordine etmek üzere "Halifetü'l-Hülefâ" ünvanını almıştı<sup>189</sup>.

Daha önce de ifade edildiği gibi Saltanatının geleceğinden endişe eden Sultan Rüstem, Sultan Ali'yi ve kardeşlerini geri getirip Hoy'da kışı geçirmelerini ve baharda da yaylağa çıkmalarını emretti<sup>190</sup>. Aslında bununla kastettiği Sultan Ali'nin öldürülmesi idi. Hizmetkârlardan birisi bu keyfiyetten haberdar oldu ve biraderlere bu haberi ulaştırmak için Erdebil'e doğru yola çıktı. Rüstem Bey, Sultan Ali'nin firarından haberdar olunca bir orduyu Erdebil'e gönderdi. Sultan Ali, velayeti vasıtasıyla (basiretiyle) düşmanları eliyle şehadet şerbeti içeceğini bildi. Tacını kardeşi İsmail'in başına koydu ve onu Erdebil'e yolladı. Bu arada düşman askerî de görünmeye başlamıştı. Yapılan savaşta<sup>191</sup> Sultan Ali öldürüldü ve başı Rüstem Bey'in huzuruna götürüldü<sup>192</sup>. Safevî müridleri üçüncü şeyhlerini de savaş meydanında kaybettiler ama bu onların maneviyatlarını kırmamış, belki mücadele güçlerini arttırmıştı<sup>193</sup>.

Mutedil bir Sünnî tarikat olarak siyasete hiç bulaşmadan yüz elli yıl boyunca irşad faaliyeti sürdüren Safevî dergâhı hem dönem idarecilerinin hem de halkın geniş bir teveccühünü kazanmıştı. Şeyh Cüneyd ile beraber dergâh aşırı Şîî telakkilere dayanan militarist bir harekete dönüştü. Şeyh Haydar'ın çabaları sonucunda dergâhın militarist karakteri daha da derinleşmiş, süreç Şâh İsmail'in Kızılbaş müridleri-

<sup>189</sup> Allouche, *a.e.*, s. 67.

<sup>190</sup> Sultan Ali bir nevi göz hapsindeydi. Buna rağmen müridleri gizlice ona para ve başka şeyler ulaştırıyorlardı. Bkz. İkinci, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, s. 112.

<sup>191</sup> Sultan Ali'nin arkasından 4000 bin kişilik süvari bir kuvvet gönderdi. Safevîler sayıca az, 700 kişi, olmalarına rağmen kahramanca savaştilar, Sultan Ali öldürüldü ama ölmeden önce kardeşi İsmail'i kendine halef yaptı. Bkz. Browne, *A Literary History*, III, s. 417.

<sup>192</sup> Rumlu, Hasan Bey, *Ahsenu't-Tevârih*, tsh. Abdülhüseyn Nevâî, Tahran 1357, s.11–12.

<sup>193</sup> Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, s. 15.

savaşçıları tarafından İran tahtına oturtulması ile sonuçlanmıştır<sup>194</sup>. Şeyh Haydar'a tabi Türkmen sûflerin inançları aşırı (heterodoks) bir karakter taşıyordu. Huncî bu müridlerin "Haydar'ın ilahi özelliklere sahip olduğuna inandıklarını akılsızca ilan ettiklerinden" bahseder. Devamında onların "Haydar'ı tanrı olarak benimsedikleri ve namaz görevlerini bir kenara bırakarak şeyhlerini 'kendilerinin kıblesi ve secde edilmeye layık' olarak benimsediklerini söylemektedir<sup>195</sup>. Cüneyd, bu dinî/kültürel heterodoksi (aşırı) taban üzerine siyasî ve askerî faaliyetlerini bina etmiştir. Anadolu'nun göçebe oymakları, serazat tabiatları, merkezi sistemden duydukları rahatsızlık ve sahip oldukları dinî aşırılık sebebiyle Cüneyd için ideal "gazi" tipolojisini oluşturmuşlardır. Onların güvenini kazanmak için, onların sahip olduğu inançlar ile kendisinin sahip olduğu Sünnî/sûfi değerleri harmanlamış ve ortaya bildik aşırı cereyan çıkmıştır. Minorsky, Cüneyd'in, Anadolu göçebe oymaklarının sahip oldukları inançları tanıdıktan sonra, bu inançları kendi çıkarları için kullanabileceğini keşfettiğini söyler<sup>196</sup>.

15. asır, haddi zatında, dinî hareketler açısından oldukça yoğun ve hareketli bir dönemdir. Osmanlılar ve Timurlular devletlerini yerleşik, kitabî ve mutedil (Ortodoks) esaslar üzerine bina etmeye çalışırken, İran ve Ermenistan taraflarında, fetihlere ve buna bağlı olarak zorla gerçekleştirilen aşırı merkezîyetçi politikalarından rahatsızlık duyan isyankâr oymaklar, kabile bağlarını güçlendirerek daha güçlü yapılar kurmaya imkân veren oluşumları tercih etmişlerdir. Şîa, temelleri iyi oturmuş muhalefet geleneği ile böyle düşünen kitlelere oldukça geniş imkânlar sunuyordu. Anadolu'daki isyanlar, Hurufilerin propagandaları, güney Irak'taki Muş'aşa' mehdî hareketi, Safevî propagandasının Anadolu'daki derin etkisi ve muhtemelen, Ehl-i Hakk doktrininin aldığı son şekil, Türkmen kitlelerini etkileyen inanç/kültür esaslarıydı<sup>197</sup>. Bu anlamda Safevî hareketini siyasî ve ictimâî dokunun "imkân sağlayıcı ve geliştirici" bir noktaya gelmiş olması zaviyesinden anlamak daha etkili olacaktır. Safevî hareketi şüphesiz bu yapıyı iyi gözlemlemiş ve faaliyetleri için buradan cesaret almış olmalıdır.

<sup>194</sup> Turner, *Islam Without Allah?* s. 64–65.

<sup>195</sup> Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 60.

<sup>196</sup> Turner, *Islam Without Allah?* s. 62–63.

<sup>197</sup> Minorsky, "*Cihan-Shah Qara-Qoyunlu and his Poetry*", s. 4.

### C- Üçüncü Dönem (Şâh İsmail Dönemi) (1494–1524)

Şeyhlik sırası artık İsmail'e gelmişti. Safevî dergâhı İsmail'in saklanmaya başladığı 1494 senesi ile askerî faaliyetlere başlayacağı 1501 senesi arasında bir gizlilik dönemi yaşamış, bu dönemde halifeler vasıtasıyla dergâhın misyonu yürütülmüştür. İsmail 1487 yılında doğdu. Babası Şirvânşâh-Akkoyunlu ittifakı bir ordu tarafından öldürüldüğünde sadece bir yaşındaydı<sup>198</sup>. Kardeşi Sultan Ali ölmeden önce başındaki Haydarî tacı onun başına koymuş ve onu kendisine halef yapmıştır. Müridler de onu kabul etmiş ve ilahî esrarın ona geçtiğine inanmışlardır<sup>199</sup>. Sultan Rüstem ve adamlarının sıkı takibi Safevî şehzadelerinin sürekli saklanmasını gerektiriyordu<sup>200</sup>. Rüstem Bey'in askerleri, müridlerinin şehzadeleri Erdebil dışına çıkardıklarını düşünüyorlardı. Ama sonunda şehzadelerin hala Erdebil'de olduğu anlaşıldı. Uzun bir araştırmadan sonra yaşlı bir kadının onlara baktığı ortaya çıktı ama kadını tanımadıkları için izini süremediler<sup>201</sup>.

Şehzadeler ilk önce Erdebil'de saklandılar. Akkoyunlu sultanı Rüstem Bey'den ferman üstüne fermanlar geliyor ve bu çocukların bir an önce yakalanması için her yolun denenmesi hususunda emirler veriliyordu<sup>202</sup>. Erdebil'deki saklanma esnasında, Sultan Ali ile Sultan Rüstem arasındaki savaşta Sultan Ali'nin saflarında savaşırken yaralanıp Erdebil'de saklanan bir Safevî müridi şehzadelerin durumundan haberdar oldu ve Erdebil civarındaki dağlarda saklanan Erdebil dergâhı müridi Rüstem Bey Karamanlı'ya haber verdi. Rüstem Bey bir gece geldi ve şehzadeleri alıp götürdü. Birçok durak ve sığınaktan sonra gizlice Reşt'e geldiler. Lâhicân Emiri Kârkiyâ Mirza Ali, şehzadenin Erdebil'den çıkıp Emir İshak'ın himayesinde, birçok badire ve maceradan sonra Reşt'e<sup>203</sup> geldiğini duyunca, şehzadeyi Lâhicân'a davet etti. Şehzade (İsmail) Kârkiyâ Mirza Ali'nin samimiyetini hissedince oraya gitmeye karar verdi.

<sup>198</sup> Sarwar, *History of Shâh Ismail Safawi*, s. 30.

<sup>199</sup> İkinci, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, s. 125.

<sup>200</sup> Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 68.

<sup>201</sup> Rüstem Bey'in askerleri, müridlerinin şehzadeleri Erdebil dışına çıkardıklarını düşünüyorlardı. Ama sonunda şehzadelerin hala Erdebil'de olduğu anlaşıldı. Uzun bir araştırmadan sonra yaşlı bir kadının onlara baktığı ortaya çıktı ama kadını tanımadıkları için izini süremediler.

<sup>202</sup> Rumlu, *Ahsenu't-Tevârih*, s. 13.

<sup>203</sup> İsmail'e Reşt'teki ikametini esnasında Mir Necm adında bir kuyumcu değişik vesilelerle gelip hizmet etmiştir. Bkz. Rumlu, *a.e.*, s. 13. Şâh İsmail Safevî Devletini kurduktan sonra bu şahıs devlet hizmetinde çok önemli görevler üstlenecektir.

İsmail'in Lâhicân'a gittiğini öğrenen Rüstem'in komutanı Aybe Sultan durumu Rüstem Bey'e haber vermeyi düşündü. Yanında Abe hatunu da götürdü. Rüstem Bey şehzadeleri Erdebil'deki evinde saklayan Abe hatunun Tebriz meydanında boynuna ip geçirilerek idam edilmesini emretti<sup>204</sup>.

Şehzade, Lâhicân'da ikamet etmeye karar verince, Kârkiyâ Mirza Ali her gün artan bir muhabbet ve sadakatle ona hizmet etti. Bu arada Erdebil dergâhına bağlı sûfiler de dört bir yandan, özellikle diyar-ı Rum, Karacadağ, Tuman-müşkin vs, şehzadeyi ziyarete, nezir ve hediyelerini takdim etmeye geliyorlardı. Tedbire uygun olması için gelecekleri zamanı iyi gözetiyor, hediyelerini takdim ettikten sonra da hemen geri dönüyorlardı. Şehzade, Mevlana Şemseddin Lâhicî'den Kur'an öğrenmeye başladı. Kuyumcu Emir Necm, Kârkiyâ Mirza Ali'nin kardeşleri Sultan Hasan ve Emir Hasan şehzadenin her türlü hizmeti için hazır bulunuyorlardı. Bunlarla olan mücaleseleri (toplantıları) ve sohbetleri şehzadenin de ufkunun genişlemesine hizmet ediyordu<sup>205</sup>. İsmail'in Geylân (Lahicân)'daki ikameti esnasında aktif ve başarılı bir Şîî propaganda yürütüldü, Kızılbaşların sayısı artmaya devam etti<sup>206</sup>. Bu ikamet esnasında İsmail ve az sayıdaki candan bağlı taraftarı, Akkoyunlu Devleti'ni devirmek için planlarını geliştirdiler. İsmail beş yıl boyunca (1494-1499) Azerbaycan, Suriye ve Anadolu'daki taraftarları ile sıkı ilişkiyi sürdürmeye de devam etmiştir<sup>207</sup>. Şâh İsmail, gönderdiği 'halifeler' vasıtasıyla, Anadolu'da eski Türk inançlarının ağır bastığı heterodoks Müslüman Türkmen kültüründe 'Ehl-i Beyt ve 12 İmam' gibi bazı 'Şîî İslâm' unsurlarının güçlenmesini sağladı. Anadolu Türkmenliği bu noktadan itibaren Alevî kültürü olarak yeni bir senteze yöneldi<sup>208</sup>.

<sup>204</sup> Rumlu, *a.e.*, s. 13.

<sup>205</sup> Rumlu, *a.e.*, s. 20.

<sup>206</sup> Browne, *A Literary History of Persia*, III, s. 417.

<sup>207</sup> Savory, "*Safevî İrani*", s. 402. İran'dan gönderilen casuslar, Safevîlerce halife olarak tayin edilen kimselere hilâfetnâmeler ya da halifelik mektupları ile muhtemelen halifeliklerini daha da kesinleştirmek ve manevî bir bağ oluşturmak düşüncesiyle Şah'ın birer paşmağını getiriyorlardı. Mühimme kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla, halifelerin temel görevleri, Kızılbaşlık propagandası yapmak, Kızılbaş halkı isyana teşvik etmek ve ayrıca Safevîler için yardım toplamaktı. Savaş, *16. Asırda Anadolu'da Alevîlik*, s. 40.

<sup>208</sup> Ocak Ahmet Yaşar, *Türk Süfliğine Bakışlar*, İletişim yay, İstanbul 1996, s. 207-209. Abdülbaki Gölpınarlı, Safevî propaganda mekanizmasının iki uçlu bir siyaset takip ettiğini, buna göre Safevîlerin İran'da kendilerini Caferî mezhebinin mürevvici olarak gösterdikleri halde, Anadolu Alevîlerine, kendilerini bir Sâhib-Zuhûr, hatta imam olarak tanıttıklarını iddia eder. Hem inançları yüzünden, hem gördükleri takibat ve zulüm dolayısıyla bütün Alevîler, Erdebil ocağına bağlanmışlardı; Erdebil

Geylân'da Lahicân prensinin yanındaki altı yılı aşan ikameti esnasında İsmail'in zihin dünyası şekillendi ve hiç şüphesiz çok özen gösterilen Şif bir eğitimle yetişti; büyük bir kültür adamı, çağının tasavvuf ve edebiyatını çok iyi anlamış, hem Türkçe hem Farsça'da mükemmel bir şairdi. Fakat çocukluğunda karşılaştığı olaylardan sonra pek şaşkıncı olmayan gariplikleri vardı. Büyük zekâsı, sağlam kişiliği, incelmış kültürüne rağmen, onu şan ve şerefe götüren Türkmen boyların şamanı çevrelerine yabancı düşmeyen yaban bir temeli hep korumuştur<sup>209</sup>. İslâm kültürü çerçevesinde dindarlığı, Anadolu'da bugün de yok olmamış bulunan Orta-Asyalı inanışların uzak zemini ile arkaik din uygulamalarının (rites) bir birleşimi idi. Kızılbaşlıkta, Şaman'la derviş birbirine karışmıştır. Şâh İsmail'in din kavrayışında, yeniden bedenleşme ve bedenleşmenin çok sayıda olduğu inancı yer almaktadır. Kendisi de, Tanrının zâtının, dolayısıyla Ali'nin, sürekli bedenleşmelerinden biri oluyordu; şiirlerinde belirttiği gibi, o, Ali'nin sırrı idi<sup>210</sup>. Sürekli takibat altında ölüm korkusu ile yaşamak İsmail'in şahsiyeti üzerinde kalıcı etkiler bırakacak, silahlı mücadele ile İran'ı fethetmeye başladığında sert ve acımasız bir siyaset izleyecek ve atalarının intikamını alma yolunda sınır tanımayan bir tedhiş siyaseti benimseyecektir.

İsmail, Lâhicân'da ileride tarikatın başına geçmesini sağlayacak bir eğitim ile donatıldı, zira o müridlerin son umudu idi. Atalarının yarım kalan davasını tamamlamak ve intikamını alabilmek için zihinsel ve bedeni gelişimi çok önemliydi. Müridler ona mezhebin inceliklerini ve savaş sanatını öğrettiler<sup>211</sup>. Kârkiyî Mirza Ali, şehzadelerin eğitimi için Şemsüddin Lâhicî'yi görevlendirmişti. Lâhicî şehzadelere Kur'an, Arapça ve Farsça öğretmekle görevli idi. Bu arada Rüstem Sultan'ın Kâsım Bey Türkmen ile gönderdiği üç yüz kişilik birlik İsmail'in burada olduğuna dair istihbarat almışlardı.

---

ziyaretini Hacc töreni sayacak kadar ileri gidiyorlardı. Bkz. Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, s. 149.

<sup>209</sup> Bu aşiretler, onun yaydığı garip bir bağdaştırmanın tabileri idiler. Bu bağdaştırmada ise, İslâm öncesi yerel inançlar, bozkırların eski Şamanizminden gelen başka inançlara karışmış ve hepsinin üstüne hafif bir Şif İslâm cilası çekilmişti. Ancak bu Şiilik, İran'da daha sonra ete kemiğe bürünecek olan Oniki İmam Şiiliğinden alabildiğince uzaktır. Bkz. Mantran, Robert, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi I*, çev. Server Tanıllı, Adam yay, İstanbul 2000, s. 174-175.

<sup>210</sup> Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 177. İsmail'in Lahicân'daki ikameti sırasında yoğun bir eğitim ve bilinçlendirme programı gördüğü malum olmakla beraber bu eğitimin bilinen mutedil Şiilik ile aynı olduğunu söylemek zordur. İsmail'in şiirlerinin muhtevası ve müridlerinin telakkileri mutedil Şiilik ile telif edilemeyecek unsurlar içerir. Bu anlamda İsmail'in Şiiliği kitabî unsurlardan beslenmekten çok Türkmen inançlarına referans veren bir yapıdaydı.

<sup>211</sup> Parsadüst, *Şâh İsmail-i Evvel*, s. 673-674.

Kârkiya Mirza Ali, İsmail'i bir sepete koyarak bir yere astı ve gelen adamlara İsmail'in Lâhicân toprağı üzerinde olmadığına dair yemin etti<sup>212</sup>. İsmail Lahicân'dan ayrılmadan önce sağlam bir mezhep ve savaş eğitimi almış, atalarının intikamını alacak ve yarım kalan saltanat davasını da tamamlayacak güçlü bir motivasyon edinmişti. 905 (1499–1500) senesinde İsmail, henüz on üç yaşındayken, kendisine bağlı dokuz Türkmen, Ustaclu, Şamlu, Tekelü, Rumlu, Varsak, Dulkadir, Afşar, Kaçar ve Karabağ Sûfileri, oymağının savaşçıları ile bahtının peşine düştü. İlk önce Erdebil'e uğradı ve atalarının dergâhını ziyaret etti, ardından da annesini ziyaret etti. Karabağ, Gökçe Deniz ve Erzincan üzerinden Şirvân'a yürüdü. Bu arada Şeyh'in oğlunun “hakkını dava etmek” için ortaya çıktığı haberleri de dört bir yana yayılmıştı<sup>213</sup>. Bu sırada İran için için kaynıyor, şartlar adeta İsmail'in zuhurunu ve zaferlerini müjdeleyecek bir çerçevede geliyordu.

Dedesı Şeyh Cüneyd ve babası Şeyh Haydar'ın çabalarıyla gelişen Kızılbaşlık ideolojisi Şâh İsmail tarafından en olgun noktasına eriştirilecektir. Hataî mahlasıyla yazdığı şiirlerinde Şâh İsmail, bu düşüncenin bütün unsurlarını yansıtacak, Şahın şiirleri Kızılbaş doktrinini en önemli yazılı malzemesi haline gelecektir. Şu şiirinde İsmail Kızılbaş yolunu över: *Yüreğı dağ olmayınca bağıru kanlu la'l-tek/ Hiç kimin haddi yoktur kim Kızılbaş olmağa*<sup>214</sup>. Türkmenler'in inanç ve hayat tarzlarının yarattığı bu son derece uygun ortam içinde bir yandan “zâlim Osmanlı yezidinden intikam almaya” mükemmel bir ideolojik araç halinde Kerbelâ mâtemi kültürünü sokarken, öte yandan, ilahlaştırılmış<sup>215</sup> ve kendisiyle özdeşleştirilmiş<sup>216</sup> bir Hz. Ali kültürünü ve buna bağlı

<sup>212</sup> Sarwar, *History of Shâh Ismail Safawi*, s. 32.

<sup>213</sup> Browne, *A Literary History of Persia*, III, s. 417.

<sup>214</sup> Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 180. Şâh İsmail'in Türkçe olarak yazdığı divanına ilaveten Dehnâme, Nasihatname ve tamamı mevcut olmamakla beraber şiirleri değişik yerlerde dağılmış vaziyette bulunan Farsça divan. Bkz. Öztelli, Cahit, “Les Oeuvres De Hatâyî”, *Turcica*, Revue D'Etudes Turquies, TomeVI, Strasbourg-Paris 1975, s. 7–10.

<sup>215</sup> Hz. Ali'ye ilahî vasıflar yükleyen bir şiir şöyledir: *Yerde gökte Hayder-i Kerrâr'sın sen ya Ali/ Ruz-i Mahşer sâki-i ebrârsın sen ya Ali. Evvel ü âhir de sensin zâhir u bâtın da sen/ Akl-ı evvelden Hüveyda yârsın sen ya Ali. Henüz Adem mâ u tıynden halk olunmamış iken/ Dü cihan halkı yoğ iken varsın sen ya Ali. Bu Hatâyî bendenin sensin murad/ Kande baksam görünen sensin ya Ali. Bkz. Ergün, *Hatâyî Divanı, Şâh İsmail-i Safevî, Hayatı ve Nefesleri*, s. 148.*

<sup>216</sup> Kendisinde ilahî tecellî gören İsmail bunu şöylece ifade eder: *Yakin bil kim Hudaîdur Hataî/ Muhammed Mustafaîdur Hataî. Safî nesli Cüneyd Haydar oğlu/ Ali Mürtezadur Hataî. Hasan aşkına meydana gırıptür/ Hüseyini Kerbelaîdur Hataî. Ali, Zeynu'l-İbâd Bâkır ve Cafer/ Kazım Musa Rızaîdur Hataî. Muhammed Takidur Ali Nakî hem/ Hasan Asker Likaîdur Hataî. Muhammed Mehdî sahib-i zamanın/ Kapusunda gedaîdur Hataî. Menum adım veli-Şâh İsmaildur/ Hataîdur Hataîdur Hataî. Bkz.*



olarak Oniki İmam kültürünü yerleştirmeyi başardı ve Türkmen heterodoksisi Alevilik şekline dönüştü<sup>217</sup>.

Burada dikkate alınması gereken şey Safevî şeyhlerinin, özellikle de Şâh İsmail, Türkmen heterodoks yapısına bir takım ilavelerde bulunmalarına rağmen bu inançların ana çatısının zaten mevcut olduğu gerçeğidir. Türkmen inançları teolojik tartışmaların sonucunda değil, önceki dinleri vasıtasıyla alışmış oldukları mistik kültür üzerine yine mistik bir nitelikle gelen İslâm'ın bu unsurlarla sosyo-kültürel bir zeminde buluşması ile ortaya çıktı<sup>218</sup>. Son derece genç olmasına rağmen, garip bir şekilde nüfuzu olan bu lidere, askerler neredeyse bir tanrı gibi tapıyorlardı<sup>219</sup>. İsmail'e gösterilen bu abartılı (taşkın) tazim aslında Türkmen müridlerin daha önce bir kurtarıcı olarak sarıldıkları ve ilahî tecelliye mazhar olarak gördükleri Şeyh Cüneyd'e ve Şeyh Haydar'a gösterdikleri tazimin devamından başka bir şey değildi<sup>220</sup>. Şeyh-mürîd ilişkisine Safevî müridleri ilahî bir boyut kattılar. İsmail'in müridleri ona sûfi-gerî adı verilen bir davranış kodu ile bağlıydılar, itaatsizlik (nâ-sûfi-gerî) tarikattan çıkarılmayla hatta muhtemelen idamla cezalandırılırdı<sup>221</sup>. Bir Kızılbaş için şeyhinin sözüne itiraz etmek küfre eşdeğer görülürdü<sup>222</sup>.

İmam Mehdi'nin özel vekilliği (niyabeti) ve İmam Ali'yi rüyada görme İsmail'in dinî karizmasını takviye eden unsurlar olarak kullanılacaktır. İmamlarla kurduğu bu duygu ve bilgi alışverişi genç şeyhin muhatapları nezdindeki konumunu daha da güçlendirmiştir<sup>223</sup>. Başta Sünnî ulema olmak üzere Safevî müridlerin şeyhlerine olan perestiş derecesindeki bu tazimleri, Safevî hareketinden rahatsızlık duyan çevrelerin bu hareketi eleştirirken kullandıkları temel argümanlardan olmuştur. Bu

---

Minorsky, The Poetry of Shah Ismail I, *BSOAS*, X, no.4. 1942. s. 28. aynullahem, aynullahem, aynullah/ gel imdî hakkı gör ey kör gümrâh. menem ol fâil-i mutlak ki dirler/ menum hükmümeddur hurşid ile mâh. vücudum beytullahtır yakın bil/ sücûdum sanadur şâm ve sehergâh. Minorsky, *a.m.*, s. 33.

<sup>217</sup> Ocak, *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, s. 208–209.

<sup>218</sup> Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İletişim yay, İstanbul 2000, s. 41–42.

<sup>219</sup> Grenard, Fernand, *Asya'nın Yükselişi ve Çöküşü*, çev. Orhan Yüksel, M.E.B. Yay., İstanbul 1970, s. 150–151.

<sup>220</sup> Arjomand, Saïd Amir, "Religious Extremism (Ghuluww), Sufism and Sunnism in Safavid Iran, *Journal of Asian History*, vol. 15, Wiesbaden 1981, s. 4.

<sup>221</sup> Lapidus, Ira M., *İslâm Toplumlari Tarihi I*, çev. Yasin Aktay, İstanbul 2002, s. 406.

<sup>222</sup> Savory, Roger, "The Safawid State and Polity", *Iranian Studies*, VII/1–2, Harvard 1974, s. 183–184.

<sup>223</sup> el-Kâtib, Ahmed, *Şîada Siyasal Düşüncenin Gelişimi-Şûradan Velâyet-i Fakîhe*, çev. Mehmet Yolcu, Kitabiyat Yay, Ankara 2005, s. 425.

tazim ve Kızılbaş doktrinin muhtevassından dolayı Safevî şeyhlerinin imajı son derece menfî idi<sup>224</sup>. Haddi zatında Kızılbaş kavramı Osmanlı tarafından bir aşağılama ifadesi olarak kullanılacak ve Safevî karşıtı psikolojik savaşın en önemli anahtar kavramlarından birisi haline gelecektir.

Şâh İsmail'in kendisi de tanrısallığına inanıyor muydu? Yukarıda da ifade edildiği üzere, şiirlerine yansıyan coşkun mısraları ve yaşının genç olması hesaba katılırsa-Tebriz'de tahta oturduğunda 15 yaşındaydı- en azından 1514'te Çaldıran bozgununa kadar, kendisinin Ali'nin bir bedenleşmesi<sup>225</sup> olabileceğine gerçekten inandığını düşünmemiz için sebepler vardır. Fakat bozgundan sonra, artık aynı adam değildir. O günden sonra hiç gülmediği, alkol ve sefahatin dağımlığına kapılıp gittiğini, kendisi söylüyor. Çaldırandan sonra yazılmış olduğundan şüphe olmayan

<sup>224</sup> Osmanlı Şeyhülislamlarından İbn Kemal'in görüşleri, Osmanlı ulemasının Şâh İsmail'in görüşlerine, hareketine ve taraftarlarına nasıl baktığına tipik bir örnektir. Şâh İsmail'in oluşturduğu hava Osmanlı ulemasının fetvalarının karakterini de etkilemiş olmalıdır. Elfaz-ı küfür hususunda, kendisinden önceki İslâm ulemasının küfür sayılmayan ama küfre yol açabilecek sözleri o küfürden saymıştır. Özellikle Osmanlı ülkesi içinde kendi inançların yerleştirmek ve Şîî- Rafizî bir devleti kurarak genişlemek sevdasına düşen ve bunu yaparken de Sünnî inanca sahip bulunan insanları kıyıma uğratan Şâh İsmail ve taraftarlarına karşı son derece hassastır. Bu açıdan İbn Kemal'in üzerinde hassasiyetle durduğu konuların başında Rafizîlik meselesi gelir. Zira kendi döneminde Anadolu'da faaliyet gösteren ve devletin bekasını tehdit eden, birlik ve beraberliğini zedeleyen zümre Şâh İsmail ve taraftarlarıdır. Onların güç aldıkları ve iç dinamiklerini sağlamada itici bir rol oynayan inanç ve fikir akımı ise, Rafizîliktir. İbn-i Kemâl Şâh İsmail'in hareketlerini şöyle özetler: "Mezkur bed-sîret-ü fâsid akidetün kıssası ki, içinde akıl sahiplerine ibret çoktur. Genişçe yazılsa defterlere sığmaz. Ama özeti şudur: Müfsid-i fâsid nihâd ve mülhîd-i bed-itikâd idi, sefk-i dimâyî ve seby-i harâir-ü imâyî adet edinmişti. Himây-ı mehârimi bilmezdi. Hetk-i sûtûr-ı ve fetk-i surûrî ve sair fücûrî rağbetle işlerdi. Hiç birisinden perhiz kılmazdı. Mezheb-i bî asl-ı Şâyî şâyî idüb, âvamı ki, enâmdan adaldur. Ol dâmla şîkar kılmıştı. Hz. Ali'nin hakkında ve sair Hulefâ-i Râşidîne buğzetmede çok ileri gitmişlerdi. Her şeyi helal kılmayı adet edinmişlerdi. Sahabe-i kirama ve diğer ileri gelen din adamlarına, adamları gizlice küfrederlerdi. Bunu açıktan yaptırdı. Bkz. Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, s. 86-87.

<sup>225</sup> Gül ağaçtan bitti geldi Şâh'a yoldaş olmağa/ Sırr-ı Şâh idi ezelden geldi sırdaş olmağa. Yüreği dağ olmayınca bağru kanlu la'l-tek/ Hiç kimin haddi yoktur kim Kızılbaş olmağa. Küntü kenzen sırrı devrinde Muhammed nûridur/ Kırmız tâc ile geldi âlem fâş olmağa. İsmi İsmaildur hem zât-ı Emire'l-Müminîn/ Yüzini görgeç Havaric razı(dur) taş olmağa. İsmail bu şiirinde belirgin bir şekilde Ali ile karışma ve yer değiştirme temasını işlemektedir. Bkz. Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 180; Minorsky, "The Poetry of Shah Ismail I", s. 34. Bu şiirinde İsmail aynı temayı daha güçlü bir vurgu ile işlemektedir: "Aynullahem, aynullahem, aynullah/ gel imdi hakkı gör ey kör gümrâh. menem ol fâil-i mutlak ki dirler/ menum hükmümdedur hurşid ile mâh. vücudum beytullahtır yakın bil/ sücûdum sanadur şâm ve sehergâh. yakın bil ehl-i ikrârın yanında/ yer ve gök cümle hak-tur olma gümrâh. velayet bağının bir meyvesidur/ haçan üze onu her dest-i kutâh. dilersen hakkı hakka vasil itmek/ erişti fi makam mimu'l-lah. Minorsky, *a.m.*, s. 33.

şiiirlerinden birinde, umutsuzluğunun yankısı görülmektedir<sup>226</sup>. Ama her halükarda taraftarlarından çok yüksek bir tazime (perestîşe) muhatap olduğu bilinmektedir<sup>227</sup>. Doğumundan ölümüne kadar maceralı bir hayat yaşayan İsmail'in şahsiyetinde bu hayat tarzının çok büyük etkisi olacaktır. Bu sırada Anadolu'ya gönderilen Safevî halifeleri bir yandan Kızılbaşlık ideolojisi yayarken bir yandan da müstakbel Safevî devriminin alt yapısını oluşturmakla meşgul idiler<sup>228</sup>. Safevî propagandası sırasında yayılan Şiî görüşler, halk Bektaşiliği üzerine kendi cilasını vuracak; Ali'nin tanrısallığı düşüncesi, Babaîlerde zaten var olan Tanrı'nın insan görünüşünde tecellisi ve ruhun beden göçü (reenkarnasyon) inanışına kaçınılmaz olarak gelip katılacaktır<sup>229</sup>.

Osmanlı-Safevî çekişmesi de, aslında Şâh İsmail'in gerçekleştirmiş olduğu başarılı siyaset<sup>230</sup> sayesinde Safevî sûfi tarikatının siyasal bir kuruma dönüşmesi sürecinin doğal bir sonucuydu. Bu çekişmenin siyasî kökenleri; aralarında Batı İran Güney Anadolu ve Kuzey Suriye gibi yerlerin bulunduğu ve halkının çoğunluğunu, Timur'un seferleri ardından Osmanlı'nın merkezileştirme politikalarının akamete uğradığı Türkmen kabilelerinin oluşturduğu bölgelerin sosyal tarihine dayanmaktadır. Oluşan şartlar söz konusu siyasal nüfuzu delme konusunda yapılacak herhangi bir dinî propagandanın başarılı olma ihtimalini büyük oranda güçlendirmiştir<sup>231</sup>. Genel bir mahiyet arzeden Türkmen kabile ittifakı Safevî propagandası sonucunda yüce bir gayeye ve dinî/siyasî bir içeriğe kavuştu<sup>232</sup>. Anadolu halk İslâmının Safevî dergâhı ile

<sup>226</sup> Neler geldi gelesidür meded hey !/ Cihan ehli ölesidür meded hey! Bu bedbaht Âdemoğlundan temâmet/ Yedi damu dolasıdır meded hey! Hataî derdine derman bulunmaz/ Ya Rab, hâli n'olasıdır meded hey! Bkz. Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 180.

<sup>227</sup> Moosa, *Extremist Shiites*, s. 35.

<sup>228</sup> Gölpınarlı, Abdülbaki, "Kızılbaş", *İA*, İstanbul 1977, VI, s.792.

<sup>229</sup> Melikoff, İrene, *Uyur İdik Uyardılar*, trc. Turan Alptekin, Cem yay., İstanbul 1994, s.153-154.

<sup>230</sup> Şâh İsmail'in 1501 yılında Safevî hanedanlığını kurma konusundaki başarısı, bir tarafta Suriye ve diğer tarafta Anadolu'daki yönetimler için, yani Memlûkler ve Osmanlılar için, tam bir tehdit oluşturmaktaydı. Safevîler, her iki imparatorluğun içinde de dağılmış vaziyette yaşayan Türkmen müridleri ile yakın manevî bağlarını uzun dönemli korumayı başarmışlardı. XV. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'yu sarsan olaylar, bölgenin istikrarsızlaşmasını hızlandırırken, söz konusu koşullar, bölgedeki mükemmel "hulefâ (halifeler)" ağı aracılığı ile Safevîler tarafından kullanılmıştır. Bkz. Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 160.

<sup>231</sup> Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 159.

<sup>232</sup> Bkz. Hodgson, M. G. S., *İslâmın Serüveni*, çev. Birol Çetinkaya, İz Yay., I-III, İstanbul 1993, III, s. 31. Göçebe ve yarı göçebe Türkmen unsurları ile meskûn bölge, büyük oranda, merkezîyetçi idaresini hazmedemedikleri Osmanlı Devleti'ne gasıp gözüyle, buna karşılık yoğun propagandasının tesirinde kaldıkları Safevî Devleti'ne ise sempatiyle, hatta sempatiyi de aşacak şekilde bir kurtuluş vesilesi olarak bakıyorlardı. Bu sempatinin bir sebebi de Safevî Devleti kurucu unsurunun kendilerinden

olan münasebetleri ve bu dergâhı iktidara taşıma sürecinde ne tür bir karakter taşıdığı tam olarak bilinmemektedir. Bu dönem halk inançlarını yerleşik kültürün inançları ile kıyaslama veyahut bu insanları, dinî anlamda, cezbeden şeyin ne olduğunu tam olarak anlama imkânına sahip değiliz<sup>233</sup>. Bununla birlikte Safevî propagandasının bu halk İslâmına kattığı unsurların, bu kitleleri yönlendirme hususunda Safevî şeyhleri açısından ne kadar fonksiyonel olduğunu olayların akışından takip etmek mümkündür<sup>234</sup>.

Osmanlı Sünnîliği bu süreçten ciddi bir şekilde etkilenecek, bu harekete karşı çok güçlü tepkiler geliştirecektir. Zındık, mülhid ve Rafizî olarak adlandırdığı bu kesimlere karşı devlet Ehl-i Sünnet'in savunuculuğu resmen ve sık sık telaffuz etmeye başladı. Heterodoksiye karşı XVI. yüzyıla kadar görülmeyen bu radikal tavır alışın sebebi, teolojik bir çatışmadan ziyade, siyasî, yani Safevî propagandasına karşı kendini ve topraklarını savunma amacına yönelik idi<sup>235</sup>.

---

olması, inanç ve gelenek açısından kendilerine yakın bulunmasıdır. Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, s. 31.

<sup>233</sup> Mazzaoui, *The Origins of the Safawids*, s. 58–59.

<sup>234</sup> Safevî propagandası hiç kesintisiz devam ediyordu. Osmanlı kaynaklarında kullanılan Kızılbaş oğlu Kızılbaş kavramı muhtemelen, atadan-dededen beri Kızılbaş olanları, Safevî halifelerinin propagandası sonucunda Safevî sempatizanı olanlardan ayırmak için kullanılmıştır. Bundan da birkaç kuşaktan beri Safevî yandaşı olan ve Kızılbaş inanca sahip olan ve henüz propaganda ile tanışan farklı seviyelerde insanların olduğu anlaşılıyor. Bazı mühimme kayıtlarında Safevî propagandasının “Ehl-i Sünnet ve Cemâat'den nice hâliü'z-zihin Müslümanları” etkileyebileceği, yani din konusunda herhangi bir bilgileri bulunmayan Sünnî Müslümanların bu yüzden dalalete düşüp Rafizî ve Mülhit olmalarına ve dolayısıyla Ehl-i Sünnet inancından çıkmalarına sebep olacağı bildirilmiştir. Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, s. 34.

<sup>235</sup> Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, s. 41–42.

## İKİNCİ BÖLÜM

**SAFEVİ DEVLETİ'NİN TEŞEKKÜLÜ**

**VE**

**GELİŞİM SAFHALARI**

# I- SAFEVÎ DEVLETİ'NİN KURULUŞU

## A- İran Kültür ve Siyaset Geleneği

İran kültürü, henüz tam olarak açıklanamayan sebeplerle sürekli aşırı uçlarda seyretmiştir. İslâmdan önce, Mecusîliğin iyi-kötü mücadelesi daha sonra yerini Maniheizmin iyi ruh ve kötü fiil aşırılığına bırakmış, Maniheizmden ise, devrimci-komünist karakterli iyi-kötü dualizmi çıkmıştır<sup>236</sup>. İran siyasî geleneğinde, daha ziyade despotik ve devrimci karakterli hareketlerin, hem İslâm öncesi hem de sonrasında, sürekli bir etkisi vardı. Merkezî otoriteyi zayıflatan ve lokal hakimiyetleri beraberinde getiren bu hareketler, çoğu zaman dinî ve mehdîci/mesiyani karakterde idiler. Genellikle bir sosyal sınıfa mensup olmayan fakir köylülerin, dışlananların ve bazı şehrli kesimlerin memnuniyetsizliği birleştiğinde bu olaylar ortaya çıkmaktaydı<sup>237</sup>.

İslâm'ın erken dönemlerinde bu hareketler, Mazdekizm ve Şîî ağırlıklı İslâmî ideolojik unsurları beraberce içinde barındırıyordu. Şîîlik İslâm dünyasında daha güçlü şekilde yerleşince, İran'daki devrimci gruplar Şîîlikle aynileşmeye başladılar, özellikle de İsmaililik (Seb'iyye), ki Haşhaşiler diye aşağılayıcı bir isimle tavsif ediliyorlardı, bu anlamda öne çıktı. Bazen fedai (Batıda Assassin diye bilinen) elemanları vasıtası ile devrimci hareketlerini yürütüyorlardı. Şîîliğin ana bünyesini temsil eden İsnâaşeriyye ise uzun süre sakin bir tarzı benimsemişti. 15. asırda, Anadolu ve İran'ın Şîîliğin aşırı bir yorumunu benimseyen kabileleri, İran'ı fethetmek için biraraya geldiler. Daha sonra Safevî hanedanlığı Şîîliğin devrimci olmayan, mutedil İsnâaşeriyye formuna dönüştü. Devrimden durağan yapıya, merkezî yapılanmadan adem-i merkezî bir statüye veyahut aşırılıktan mutedil bir yapıya geçiş İran tarihinin âşina olmadığı bir durum değildir. Farklı metodik yaklaşımlarla 1979'daki İran devriminin sebeplerini tahlil yoluna gidilmiş, bunlar içinde tarihsel metod durumu anlamaya imkân veren bir metot olarak görünmüştür. Buna göre; İran devrimi öncesinde yine benzer gerekçeler ortaya çıkacak, küstürülmüş, mahrum edilmiş ve hakları elinden alınmış sınıfların ittifakı sonucu

<sup>236</sup> Keddîe, Nikki, *Roots of Revolution*, Yale University 1981, s. 3.

<sup>237</sup> Keddîe, Nikki R., *Religion and Politics in Iran, Shiism from Quietism to Revolution*, USA 1983 s. 1.

devrimin gerçekleştiği sonucuna varılacaktır<sup>238</sup>. Safevîler döneminde bu ihtilalci ve devrimci karakter, İsnâaşeriyye Şiîliği lehine bir yana bırakılacak, İran'ın inanç mecrası çokluğu pasifize ederek tekelci ve tek yönlü bir ivme kazanacaktır.

Bu, batılı bir bakış açısının İran'ın geçmişi ve bugünü üzerinde kafa yorarken, aşağı yukarı ulaşacağı sonuçtur. İran'ı anlamaya yönelik her türlü siyasî, kültürel ve entelektüel çaba, İran'ın bu renkli ve çelişkilerle dolu geçmişine atıfta bulunur. Bazen geçmiş, bizatihi açıklayıcı olarak alınır bazen de yardımcı bir izah kanalı olarak kullanılır. Yerli ve İran'a içerden bakan bir bakış açısı ise İran'ı; “yerküre üzerinde insan hayatının en eski tarih kesitlerinden itibaren başlayan, zamana yayılmış bir gerçeklik, bol desenli ve işlemeli bir halı gibi Asya'nın kalbini bu kıtanın batısına doğru yayan bir mekâna kurulu, sınırları inişli-çıkışlı dönemler süresince genişleyip daralan ve tarihin aydınlık anlarının gölgesinin kısıлып uzadığı bir ülke, fakat her halükarda asıl toprakları, yani İran platosu hep yerinde kalan, sürekli ve dinamik hayatı da tıpkı zaman sahasının üzerine düşmüş ebedilik gölgesi gibi devam edegelen; sınırların değişmesine, hatta çeşitli kavimlerin saldırılarına karşı kültürel yaratıcılık ve millî kimliğini korumuş bir millet, yalnızca siyasî ve sosyal bir gerçeklik olmaktan çok, Asya'nın kalbinde kültürel ve manevî bir hakikat, tıpkı bir zincir halkası gibi, Doğu ve Batı'nın manevî ve kültürel varlığını birbirine bağlayan bir halka<sup>239</sup>” olarak tavsif eder.

Yine “İran'ın kültürel ve manevî havası, bir yandan Hîndü ve Budist dünyayı, diğer yandan da İbrahimî dinlerin maneviyat dünyalarını birarada taşımaktadır. Bir yandan kolları Küçük Asya (Anadolu) ve Yunan'a uzanıp Akdeniz kıyısı halklarının fikrî ve manevî hayat unsurlarına bağlanırken, öte yandan Fars Körfezi ve Hind Okyanusu mütefekkirlerinin ruhanî ve manevî hayatlarının niteliğine dair bazı yönleri deniz ve kara yoluyla bunu bize hep armağan etmiştir. İran'ın zengin tarihi içinde birbirinden ayrı ve kendine has özellikleri bulunan devreler görülmektedir. Sîlek, Marlik, Luristan ve İlam'daki arkeolojik kazılardan elde edilmiş tarih öncesi döneme ait kalıntılardan, yeniçağın başlangıcında Arya kabilelerin İran platosuna yaptıkları göç ve muhaceret devresine kadar gelinebilmektedir. Daha sonra Büyük Kurûş eliyle dünyada ilk kez Şehinşâhlık oluşturulmuş, Zerdüştlüğün İran'da ortaya çıkıp yaygınlaştığı

<sup>238</sup> Keddie, *a.e.*, s. 1.

<sup>239</sup> Nasr, S. H., *Makaleler I*, çev. Şâhabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 135-136.

dönem yaşanmıştır. Sonra İskender'in saldırısı, bunun ardından da Aşkânî devresinde millî hayatın canlandırılması evresi geçilmiştir; Sâsânîler döneminde ise Ahamenî çağının kurumlarına dönüş gözlenmiştir<sup>240</sup>. Nasr, İran'ın oldukça zengin ve renkli olan siyasî/ictimai geçmişini bu şekilde değerlendirmektedir. Şüphesiz İran, Doğu dünyasının en üretken coğrafyalarından birisi olmuştur. Dışarıdan gelen her türlü müdahalelere rağmen hayret edilecek şekilde kültürel sürekliliğini korumasını bilmiştir. İşte Şâh İsmail, böylesi bir geçmişe sahip bir coğrafyada hükümran olmuştur. Safevî Devleti kurulduğunda, her düzeyde ihtiyaç duyduğu kalifiye elemanı geçmiş iktidarların yolundan giderek şehirli/entelektüel Fars/İranlı unsurlar içinde bulacaktır. Bu kesim, her ne kadar dışarıdan gelen insanların kontrolünde olsalar da, dışarıdan gelen muzaffer komutanlara hizmet verirken aslında kendi kültürel geleneklerinin sürekliliğini temin etmişlerdir. Bu iki uçlu yapı, her iki tarafın da menfaatine olmuştur. Safevîler döneminde bu durum zamanla İranlı/yerli unsurun lehine daha da gelişmiştir.

En eski dönemlerden Sümerlere kadar giden, bir yanda Mısır, Suriye, Yunanistan, öte yandan Hindistan, Çin ve ötelere uzanan birçok coğrafyanın inançları, ümitleri ve hayalleri İran platosunda erimiştir<sup>241</sup>. Kültür ve sanat alanında İran aklının baskın yapısı, kabul edilen bir gerçektir. Kültürün temel ögesi olan din hususunda da İran'ın etkisi/katkısı bundan az değildir. Nitekim İran etkisi, İslâm dininin bütün akımlarını bir şekilde etkilemiştir. Bu bağlamda "Müslümanların dinî hayatını etkileyen İranlı unsurlar" başlı başına bir gündem maddesi olarak karşımıza çıkmaktadır<sup>242</sup>.

İran'ı ve İran merkezli hareketleri değerlendirirken bu durumu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Zira geçmişin mirası, hali hazırdaki dönemi de en üst

<sup>240</sup> Nasr, *a.e.*, s.136. "İran'da din-devlet ilişkilerinin, kültür ve toplumun renkliliğine paralel olarak, her zaman için kompleks bir karakteri olmuştur. Eski İran dinlerin, mezheplerin ve imparatorlukların beşiği olmuş, orta dönem İran ise güçlü ve dinamik bir kültürel hayata şahit olmuştur. İran'ın İslâm kültürüne, felsefesine, bilimine, tasavvufuna vs. her alanına katkısı olmuştur. Burada dikkati çeken ve üzerinde durulması gereken nokta hem İslâm öncesi hem de İslâm asırları boyunca İran düşüncesinde merkezî problemin adalet problemi olmasıdır" Bkz. Bagley, F.R.C., "Religion and State in Iran", *Islamic Studies, Journal of the Islamic Research Institute*, Pakistan, vol. X, no.1, March 1971, s.1. İran İslâm'ını şu üç ana unsur etrafında incelemek mümkündür: Şîa, tasavvuf ve kadercilik. Son iki unsur İran dışında çok rahat gelişme ve yayılma imkânı bulmuştur. Bunun sebebi de en güzel ifadelerini doktriner yapılarda değil, dünyanın en güzel şiir kalıplarında bulmalarındır. Wickens, G.M., "Religion", *Legacy of Persia*, edit. A.J.Arberry, Oxford 1953. s. 149–150.

<sup>241</sup> Wickens, *a.e.*, s. 149–150.

<sup>242</sup> Wickens, *a.e.*, s. 155.



derecede etkilemektedir. Kurulan her devlet az ya da çok bu kültürel ve siyasî geçmişin etkilerini taşımıştır. Safevî Devleti bağlamında da bu etkileri en üst derecede görmek mümkündür. İran'ın zengin geçmişinden beslenen dinî/sosyal yapı ile İran'ın yeni mezhebi olan Şîilik, kimliğinin şekillenmesinde etkili olacaktır. Kadim İran krallık telakkisi, krallara duyulan saygı ve onlara nisbet edilen ilahî vasıflar, Şâh İsmail'in zaten oldukça güçlü olan şahsî karizmasını teyid edecek şekilde kullanılacak, kendisinden sonra gelen şahlar da bu anlayıştan istifade edeceklerdir. Safevîler bir anlamda bu kadim kültürü yeniden ihya etmiş olmaktadır. Bürokrasi kültürü ise binlerce yıllık devlet geleneğine sahip İran coğrafyasının en güçlü ve en köklü alanlarından birisi idi. Geçmiş iktidarlar boyunca kullanılan ve olgunlaştırılan bürokratik yapı, Safevîler ile bir merhale daha ileri gidecek, İran'ın yeni dinî kimliğine paralel bir şekilde gelişmeye devam edecektir.

## B- Safevî Devleti'nin Karakteristikleri

Safevî Devleti'nin 16. asırda ortaya çıkışı<sup>243</sup>, İran tarihinde yeni bir dönüm noktası olarak kabul edilir<sup>244</sup>. Bir hanedanın Farsça konuşan neredeyse bütün bölgeleri ele geçirmesi<sup>245</sup> ve Fars kökenlilerin çoğunun baskı yoluyla Oniki İmam Şîiliğine hızlı geçişi modern çağın ilk İran devletini vücuda getirmiştir. Bu devlet, daha sonraki İran müesseselerinin teşekkülüne de etki edecek izler bırakmıştır. Bu dönemin kurumları ve ulemanın müstakil bir güç olarak ortaya çıkması, 1905–1911 dönemlerinde ortaya çıkan anayasa hareketlerini de büyük ölçüde etkileyecektir<sup>246</sup>. Safevî Devleti'nin Şîiliği resmî

<sup>243</sup> Safevî tarihi üzerine yapılmış çok sayıda kıymetli araştırmaya rağmen bazı konular tamamen aydınlatılamamış ve bu alana dair bazı sorular da henüz cevaplanmamıştır. Bkz. Bello, "The Safavid Episode", s. 1–2.

<sup>244</sup> Safevî Devleti'nin zuhuru, sadece İran coğrafyası için değil bütün bölge ülkeleri ve bu arada Avrupa için de çok önemli bir gelişmedir. Bkz. Hakikat, *Tarih-i Nehzethây-ı Milliy-i İrani*, s. 439.

<sup>245</sup> Şâh İsmail eliyle Farsça konuşan bölgelerin ele geçirilmesi, sadece siyasî ve coğrafi bütünlük ve buna bağlı istikrar anlamına gelmiyordu, meselenin kültür ve medeniyeti ilgilendiren hassas bir yönü de vardı. Horasan'ın Uzun Hasan'ın elinde bulunmaması, Akkoyunlu Devletinin medeniyet alanında ciddi bir varlık gösterememesi sonucunu vermişti. Bu zaviyeden bakılınca Şâh İsmail'in kurduğu Safevî Devleti'nin Horasan'ı da içine alması çok önemli bir kültür hadisesidir. İran'ın dinamik kültürü, Safevî idaresinde, fikir ve sanat hayatının her sahasında (şiir müstesna) Uzun Hasan'ın yahut oğullarının yabancı sayılan hâkimiyetleri döneminden tamamen farklı bir gelişme imkânı bulmuştur. Bkz. Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 107.

<sup>246</sup> Banani, "Reflections on The Social and Economic Structure of Safavid Persia at Its Zenith", *Iranian Studies*, vol. XI, Harvard 1978, s. 83.

mezhep olarak kabul etmesinden sonra en büyük icraatı hiç şüphesiz İran'ı güçlü bir merkezi idareye kavuşturmuş olmasıdır<sup>247</sup>. Safevî Devleti, millî birlik, Şîliğin resmîyet kazanması, güzel sanatlar ve sanayinin gelişmesi gibi üç önemli sonucu doğurmuştur<sup>248</sup>.

Safevî dönemi üzerinde araştırma yapan ve bu hususta öncü sayılabilecek isimler Edward Browne ve V.Minorsky'dir. Browne'nın dört ciltlik *A History of Persia* adlı eseri, batıda İran tarih ve kültürüne dair yapılan en önemli ve en geniş çaplı çalışmalardan birisidir. Minorsky'nin en büyük çalışmalarından birisi *Tezkiretu'l-Muluk* tercümesidir. Daha sonra A.K.S. Lambton, J.Aubin, I.Petrushevski<sup>249</sup> ve Roger Savory vs. gibi isimler gelmektedir. Bu çalışmalar büyük ölçüde 16 ve 17 yüzyıllarda İran'ın büyük bir sosyal değişim yaşadığı tezinden hareketle konuya yaklaşmışlardır<sup>250</sup>. Safevî hanedanının dokuz yüz yıllık yabancı müdahaleden sonra Ahamenişlerin ve Sâsânîlerin eski Pers İmparatorluğu'nu yeniden kurduğu, ya da daha yakın zamanlarda görüldüğü üzere İran'ın modern anlamda bir millî devlet olarak ortaya çıkmasını sağladığı söylenir. Safevî İmparatorluğu mutlakiyetçi idarî ve kültürel idealleriyle Sâsânî imparatorluğu için klasik Abbasî İmparatorluğundan beri en uygun varisti. Yine sonraki monarşinin ana çizgilerini belirleyen, başkenti Batı İran dağlarında olan, en azından Batı İran'ı ve Azerî topraklarını bir yönetim altında toplayan ve hepsinden önemlisi resmî bir Şîlik oluşturan da Safevî Devletiydi. Modern İran milliyetçiliklerinin en önemlisi bu ortamda gelişti<sup>251</sup>. Safevî Devleti, sekiz asırlık bir siyâsî fetret döneminden

<sup>247</sup> *Cunbişhâ ve Devlethâ*, Dâiretu'l-Meârif-i Teşeyyu', Tahran 1373, s. 369.

<sup>248</sup> Beyât, Azizullah, *Şinâsiy-i Menâbi' ve Meâhiz-i Târih-i İran, Ez Âğaz-ı Silsile-i Safeviyye ta Mesrutiyet*, İntişârât-ı Emîr Kebir, Tahran 1374, II, s. 101.

<sup>249</sup> Rus oryantalistlerin Safevî tarihine özel bir ilgisi olmuştur. V. Bartold, A. Krimsky, V. Minorsky, I. Petrushevski bu meyanda akla gelen araştırmacılarıdır. Bkz. Oktaj Efendiev, "Le Role Des Tribus de Langue Turque dans la Creation de L'Etat Safavide, *Turcica*, 1975, VI, s. 24.

<sup>250</sup> Banani, "Reflections", s. 84.

<sup>251</sup> Hodgson, *İslâmın Serüveni*, III, s.29; Yedinci asırda başlayan Arap fetihleri ile beraber İran, hilafete bağlı bir eyalet durumuna getirilmişti. Bu durum, hilafetin 13. asrın ortalarına doğru Moğollar ve Tatarlar eliyle yıkılışına kadar devam etmiştir. Gerçi bundan öncesi ve sonrasında İran'da bağımsız veyahut yarı bağımsız hanedanlıklar olmuştur. Bunlar da umumiyetle Gazneli, Selçuklu, Harezmsâhlar ve Cengiz ve Timuroğulları gibi Türk kökenli olanlar ve Büveyhîler gibi İran orijinli olan hanedanlıklar eski Fars İmparatorluğu'nun belli bir bölgesinde hâkimiyet tesis etmişlerdir. İran'ın Sâsânî İmparatorluğu dönemindeki gibi kendi kendine yeten, güçlü ve merkezi bir otoriteye sahip ve millî bir kimliğe olan bir imparatorluğa dönüştürülmesi Safevî Şahı I. Abbas döneminde mümkün olmuştur. Başkent, Kazvin'den İsfahan'a taşınmış, büyük ve gösterişli binalar inşa edilmiş, sanatçılar ve tüccarların merkezi olmuş, "İsfahan dünyanın yarısıdır" şeklinde Farsça bir deyim yerleşmiş, Avrupa, Rusya, Hindistan, İspanya, Portekiz vs. gibi yerlerden diplomatlar buraya ziyaretlerde bulunmuşlardır. Browne, *A Literary History of Persia*, IV, s.3-4.

sonra İran'ı güçlü ve millî bir devlet olarak tarih sahnesine çıkarmıştır<sup>252</sup>. Bu devletin ortaya çıkışı ve iki asır sonra da hızlı bir şekilde çökmesi İbn Haldun'un Kuzey Afrika'da kurulan devlet mekanizmaları ile ilgili tespitine de büyük oranda benzemektedir<sup>253</sup>.

Safevî Devleti, Şâh İsmail eliyle kurulduktan sonra, uzun süren bir mücadelenin içine girmiştir<sup>254</sup>. Bu mücadelenin bir tarafı rakip siyasî güçleri bertaraf etmek, bir tarafı da içerde istikrarlı bir dinî/sosyal hava yaratmaktır. İstikrarlı bir siyasî yapı, nispeten homojen bir dinî/sosyal ortam ve belirgin coğrafi sınırlar için yaklaşık bir asırlık zaman gerekecektir. Hariçte düşmanlarına karşı askerî/mezhebî kavgalarla uğraşan Safevî Devleti, içerde de Kızılbaş oymakların hâkimiyet mücadelesi, Şîî ulemanın Şîîliği yerleştirme ve kendi konumlarını sağlamlaştırma çabalarına sahne olmuştur. İki asrı aşan Safevî hâkimiyetinin sonunda Kızılbaş güç tasfiye olacak, Safevî Devleti inkiraza yüz tutacak, ulema ise elde ettiği kurumsal/hiyerarşik yapı ile bu sürecin en kârlı tarafı olacaktır.

Şâh İsmail, Şah Tahmasb ve Şah Abbas gibi kudretli Safevî şahlarının eliyle devlet otoritesi yerleştirilecektir. Paradoksal olarak Safevî Devleti belli bir istikrar ve düzen sağladıktan sonra hızlı bir inkiraz dönemi yaşamıştır. Bunun temel nedeni de, kanaatimizce, Safevî kurumsal yapılanmasının Osmanlı kadar başarılı olamamasıdır<sup>255</sup>. Safevî devlet teşkilatının Osmanlı'ya göre daha zayıf, icraatında daha az metodlu olmasının sebebi; Osmanlı'nın istihdam ettiği Avrupa asıllı birçok asker ve devlet adamının Osmanlı'ya Avrupalı bir hava vermesi, bunun karşısında İran'ın Asya

<sup>252</sup> Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought, From the Prophet to the Present*, New York 2001, s. 221.

<sup>253</sup> Dale, Stephen F., "Age of European Expansion 1500–1800", *Cambridge Illustrated History of Islamic World*, edit. Francis Robinson, London 1996, s. 71.

<sup>254</sup> Şâh İsmail hayatı ve saltanatı boyunca Ferruh Yesar Şîrvânşâh, Elvend Mirza, Sultan Murad, Şeybek Han ve Yavuz Sultan Selim ile mücadele etmiştir. Yavuz hariç savaştığı tüm sultanları yenmiştir. Kurmuş olduğu devlet de Irak-ı Arab, Irak-ı Acem, Horasan, Fars, Kirman, Ğuristân, Diyarbakır, Kürdistan ve Ermenistan'ın bir bölümünden müteşekkildi. Bkz. Paşazâde, Muhammed Arif İspanakçı, *İnkılâb-ı İslâm Beyne'l-Havas ve'l-Avam, Tarihi Zindegânî ve Neberdhâyı Şâh İsmail-i Safevî ve Şâh Selim-i Osmani*, Vekâyi-î Sâlhây-ı 905–930, haz. Resul Caferiyân, İran 1379, s. 273. Bunlara ilaveten birtakım mahallî unsurlar ve kuvvetlerle olan mücadelelerini de kaydetmek gerekmektedir.

<sup>255</sup> İran'da Türk ve Arap aslında göçebe unsurlar uzun müddet kendi ananelerini muhafaza ettikleri gibi, birçok meskûn merkezler arasında irtibat bulunmayışı da hükümet otoritesinin zayıflamasına sebep oluyordu. Bütün Safevî hâkimiyetinin devam ettiği müddetçe hükümetler yarı müstakil valilerin, büyük eşrafın ve saray erkânının içinden yetiştiği aşiret teşekküllerinin mevcudiyetini hesaba katmak zorunda kaldılar. Bkz. Berthels, E, "İran", *IA*, V/II, İstanbul 1968, s. 1023.

karakterli olarak kalmasıdır<sup>256</sup>. Aslında Safevî Devleti kendisini ayakta tutacak ve geliştirecek insan unsuruna, kültürel birikime ve bir noktaya kadar teknik donanımına sahipti. İdeolojik programın ve çerçevesinin öncelenmesi sebebiyle kurumsal yapılanma güçlü bir geleneğe dönüşmemiş, merkezî idarenin zaafa uğradığı dönemlerde İran'ın bilimum zinde güçleri (ulema, oymaklar ve feodaller) nüfuzlarını artırma çabası içinde olmuşlardır.

Safevî Devleti, kurucu unsuru Türkmen<sup>257</sup> oymaklar olmasına rağmen, kuruluşundan kısa bir süre sonra İran kültür ve geleneğinin etkisi altına girmiştir. Bu durum, her ne kadar kurucu unsura ve onların kültürüne karşı bir sırt çevirme olarak görülmüşse de aslında durum tamamen farklıdır. Safevî Devleti, Kızılbaş oymakların dinî ve askerî heyecanlarının bir dizi askerî başarıya dönüşmesi ve Şâh İsmail'in İran tahtına geçişi ile kurulmuştur. Kızılbaş kültürü, Safevî Devleti kurulduktan sonra Safevî dergâhı açısından misyonunu tamamlamış görünmektedir. Zira devlet kendisine daha mutedil ve kitabî bir anlayışı ideoloji olarak benimsemişti. Tabii ki bu sonuç Kızılbaşlar açısından asla kabul edilir bir durum değildi. Onlar Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar dönemlerinde ve Şâh İsmail'in iktidara gelmeden önce ve iktidara geldikten sonra bir süre daha devam eden iktidarındaki itibarlarını hep aramışlardır. Safevî Devleti'nin bu grupları bastırma politikaları ve bu grupların yeniden nüfuz kazanma çabaları bir asırdan fazla bir zaman sürecektir, ancak Şah Abbas döneminde tam bir başarı sağlanacak, merkezî idare her türlü Kızılbaş komplikasyonunun önüne geçebilecektir<sup>258</sup>.

<sup>256</sup> Grenard, *Asya'nın Yükselişi ve Çöküşü*, s. 155–156.

<sup>257</sup> İlk İslâmî dönemlerde hanedanlar, başlangıçtaki destekçilerinin zorlayıcı isteklerine karşı kendi merkezî mutlakiyetçi iktidarlarını desteklemek için sosyal bakımdan köksüz unsurlara dayanarak, kendileri için özel bir destek unsuru oluşturmuşlardı. Bu eğilim Müslüman topraklarının büyük bir bölümünde yönetici tabakanın giderek Türkleşmesine yol açmıştı, çünkü sosyal olarak köksüz askerî unsurların en bariz kaynağı Orta Avrasya bozkırlarındaki köle stokuydu. Mısır'da Memlûk rejimi köle askerleri için Kafkas topraklarına, özellikle Çerkezistan'a yönelmişti. Osmanlı imparatorluğu ise ecnebi Hristiyan toplumundan gönüllü din değiştirenlere ve kendi Hristiyan ahalisinden alınan gençlere güveniyordu. Tahmasb yönetimindeki Safevîler de toplumlarının sınıf sistemine yabancı unsurlardan yararlandılar. Din değiştiren Hristiyanları, özellikle Ermenileri ve din değiştirmiş Kafkasyalı tutsakları, Çerkezleri ve özellikle Gürcüleri kullandılar. Fakat Orta Avrasya Türklerinin aksine, mütecanis bir dilleri veya kültürel geçmişleri yoktu. Bunlara, onları rakip imparatorluk elitlerinden ayıran bir Şîî sadakatiyle ve yurdu yönetmeyi iddia edebilecek bir İran kültürüyle birleştirilen, yeni bir mütecanislik verildi. Bu anlamda imparatorluk açıkça İranlılaştı. Genç esirlerin en iyilerine, en iyi İslâmîleşmiş kültürü vermek için hem İran şiirini hem de okçuluğu içine alan mükemmel bir eğitim verildi. Bkz. Hodgson, *İslâmın Serüveni*, s. 31.

<sup>258</sup> Bölgede kurulan siyasî yapılanmaların bir süre sonra İran kültürünün tesiri altına girmesi o bölgenin epey zamandır aşına olduğu bir durumdu. Daha önce Cengiz'in torunları ve İlhanlılar'ın başından

XV. yüzyılda Türkmen hâkimiyetinin İran'da yol açtığı sonuçlar, iç içe bir olaylar manzumesini andırır. Bu dönem bir geçiş dönemidir<sup>259</sup>. Hâkimiyet kavgalarının zirvede olduğu, siyasî ve ictimâî anlamda istikrarsızlığın hükümran olduğu bir devredir. XV. yüzyılın özellikle ikinci yarısı, bu anlamda her türlü hareket ve faaliyetin yaşanması itibarıyla oldukça ilginç bir dönemdir. Fakat bu yarım asırlık zaman, İran'da güçlü ve millî bir devletin varlığını netice verecek, bu durum İran kültürünün yaratıcı doğasının yeniden gün yüzüne çıkması sonucunu doğuracaktır<sup>260</sup>.

İsmail'in hükümdarlığının ilk on yılında devlet, onun mürşid-i kâmil<sup>261</sup> konumu üstüne kuruluydu. Bu konumu manevî disiplinlerini onun askerî emirlerini izleyerek yerine getiren sadık Türkî mürid kabilelerin, Kızılbaşların candan bağlandıkları pirler<sup>262</sup> ve halifeler tarafından pekiştiriliyordu. İsmail'in baş yetkili memuru, boyun eğen topraklarda idari gücünü tatbik kuyan Safevî tarikat şefi olduğu kadar, İsmail'in liderliğini ifade eden kişisel bir temsilciydi de. Sivil idarenin başı daha önceki Türkî

---

geçen bu süreç, Uzun Hasan'ın payitahtını Diyarbakır'dan Tebriz'e taşınması ile Akkoyunlu hanedanının başına geldi ve Akkoyunlu Devleti hızla Farslılaşmaya başladı. Bkz. Hinz, *a.e.*, s. 56.

<sup>259</sup> Claude Cahen'in: "Felaketler ve sıkıntılar, inanç alanında mistik eğilimleri güçlendirmişti. Bu dönemde önem bakımından ne Şîa ile Sünnîler arasında gittikçe daha çok açığa vurulan zıtlık, ne de mistik düşüncedeki derinleşme değil, İslâmî öğretiyi dinsel tören uygulamalarına bağlayan tasavvufî tarikatlarının gelişmesi ön plandadır. Bu konuda özellikle ünlü "Kalender" tarikatını kaydetmeliyiz. Bunlar arasında gerçekten inanmışlar olduğu gibi, bu yapıya uymayan birçok insan da vardı. Üst üste yapılan dinsel vakıfların çokluğu sayesinde bu tarikatlar toprak sahibi de oluyor ve belirli bölgelerde büyük bir gücü temsil ediyorlardı. Bu gruptaki derviş tarikatlarından birisi daha sonraları 1500 yıllarında, Türkmen savaşçılarıyla birlikte modern İran'ın kurucusu sayılan Safevî hanedanının iktidarını sağlayacaktır" şeklindeki ifadeleri, bu geçiş döneminin karakterini tanımlamaktadır. Bkz. Cahen, *İslâmiyet*, çev. Esat Nermi Erendor, Bilgi yayınevi, Ankara 1990, s. 262.

<sup>260</sup> Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s.2.

<sup>261</sup> Şâh İsmail'in Erdebil dergâhı post-nişini sıfatıyla sahip olduğu mürşid-i kâmil konumu ve karizma onun otoritesinin, şüphesiz, en önemli unsuruydu. İsmail gençliğinde Safevî destekçisi kabilelerin müfrit tarikat Şîilîği atmosferinde çok yaşadı. Kendi şiirleri, Oniki imamın bir torunu olarak İsmail'in yaşadığı zamanlarda ilahî bir mevki olduğunu ilan eder ve imamları, daha ölçülü (mutedil) Şîilerin abartılı bulabileceği şekilde yüceltir. Bkz. Hodgson, *İslâmın Serüveni*, s. 32-33; Şu nefesinde Şâh İsmail, Hz. Ali'yi mübalağalı, hatta şatahat düzeyinde, bir üslupla övmektedir: Ali'dir dünyaya edayı veren/ Ali'dir sofiye sevdayı veren. Ali'dir Yezid'e kavgayı veren/ Hak'ka vasil olan Merdan Ali'dir. Yedinci felekte arslan görünen/ Hâtemin ağzına veren sır eden. Gelüb kırklar ile cemde bulunan/ Cümlesine serdan olan Ali'dir. Şah Hatayî'm eydür derd ile âhı/ Diline vird etti ol Ganî Şâhı. Lâmekân ilinin hem padişahı/ Mütminlere Yezdân olan Ali'dir. Ergün, *Hatayî Divanı, Şâh İsmail-i Safevî, Hayatı ve Nefesleri*, s. 71-72.

<sup>262</sup> Erken dönem Safevî ideolojisi mistik, Şifî ve hanedanlığa dair unsurlara dayanıyordu. Şah bizzat mürşid-i kâmil sıfatıyla tarikat şeyhlerinin sahip olduğu ilahî inayet ve himmet tarzında emsalsiz bir karizmaya sahipti. Gâib İmam, rüya yoluyla ona iradesini ihsas ettiriyordu. Bkz. Black, *The History of Islamic Political Thought*, s. 222. Şahın dini karizması Mehdî-yi Muntazar'ın nâbliği ve rüyasında Ehl-i Beyt imamlarını, özellikle de Hz. Ali, görmesi gibi iki noktadan güçlü bir şekilde besleniyordu. Şâh İsmail, Safevî Devletini kurup Şifîliği bu devletin resmî mezhebi olarak ilan etmeyi de yine rüya yoluyla Hz. Ali'den talim ettiğini iddia etmiştir. Bkz. el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 425.

hükümdarlar zamanında bir sivil (ve doğal olarak bir İranlı) olmuştur; fakat İsmail gücünü sağlamlaştırdıktan sonra kişisel temsilcisi olarak yalnızca idarî konularda değil, aynı zamanda müritlerin mürşid-i kâmile ilişkilerinde de güç sahibi olan bir İranlıyı seçtiği zaman, Kızılbaş kabile emirlerine tam olarak bağlanmadığını ve güvenmediğini gösteriyordu. Bu kişisel temsilci Özbeklere karşı yürütülen bir seferin başkomutanı yapıldığı zaman küskünlük içindeki Kızılbaş liderler komutanı terk edip öldürülmesine izin verdiler. Kızılbaş Şîî emirlerle, şehirli ve genellikle Farsça konuşan Şîî liderliği arasında zaten kesin bir gerilim vardı<sup>263</sup>.

Başlangıç evresinde, Safevî Devletine, bölgede kendisinden önce gelmiş diğer devletlerden daha farklı bir görünümü garanti edecek ne kesin bir politika, ne de gerçek bir idarî uygulama vardı. Şâh İsmail'in işgal ve fanatizm kariyerini izleyen dönemde iktidarın siyasî dengesindeki etkili değişikliklere rağmen Safevî Devleti, ortaya çıkarken yüzeysel olarak Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinininkine çok benzeyen esaslara dayandı. Orada da Safevîlerde olduğu gibi yönetici güç, Anadolu ve İran arasında bulunan yüksek bölgelerdeki Türk kabilelerine dayanmıştı; eğilimi askerî olmuştu ve hatta bu eğilim bazen de (Karakoyunlu örneğinde) Şîî idi<sup>264</sup>. Bu anlamda, Safevî Devleti, özgün ve orijinal bir yapı ile değil mevcut yapının devamı bir siyasî donanım ile tarih sahnesine çıkmıştır. Safevî iktidarının sağlamlığı, büyük ölçüde Tahmasb'ın bu iktidarın temelini çeşitlendirmedeki başarısına dayanıyordu. Kendisi Kızılbaş kabilelere güvenmeye kesinlikle devam etti, fakat artık onlara pir olarak değil padişah olarak muhatap oldu. Fakat hükümdarlığının akışı içinde-ayrıca-yeni din değiştiren çok sayıda insana da giderek daha fazla güvendi. Bu insanlar ataları gibi İsmail'in de akınlar düzenlediği Hristiyan Kafkasya topraklarından gelen esirler veya özgür insanlardı. Yalnızca hanedana sadık olan bu yeni Müslümanlar resmî kabile desteğine karşı dengeleyici bir unsur oluşturdular<sup>265</sup>.

<sup>263</sup> Hodgson, *İslâmın Serüveni*, III, s. 32; Minorsky, Safevî Devletini Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin doğal mirasçısı olarak görme eğilimindedir. Sosyal taban ve, ilk dönem, kurumsal yapılanma baz alındığında bu yaklaşım oldukça makul görünmektedir. Bkz. Efendiev, "Le Role" VI, s. 24.

<sup>264</sup> Hodgson, *İslâmın Serüveni*, III, s. 31.

<sup>265</sup> Hodgson, *İslâmın Serüveni*, III, s. 33. Tahmasb'ın saltanatının ilk yılları, bir taraftan dâhili ihtilaflar ve hususıyla Kızılbaş beylerinin hükümet üzerinde nüfuz rekabeti ve nizaları, diğer taraftan Özbek ve Osmanlı tehditlerine karşı harici mücadelelerle geçer. Bu hususta daha geniş bilgi için bkz., Kütükoğlu, Bekir, "Tahmasb I", *İA*, XI, İstanbul 1979.

### C- Safevî Devleti'ni Oluşturan Temel Dinamikler

Safevî Devleti birtakım esaslar ve dinamikler üzerine inşa edilmiştir. Bu dinamikler, farklı oranlardaki etkileriyle Safevî Devletini vücuda getirmişlerdir. Mesela, Safevî dergâhının dinî/kültürel faaliyetleri-daha sonraki dönemlerde buna askerî faaliyetler de eklenecektir- devletin Türkmen oymakların/kitlelerin askerî gücü<sup>266</sup> ve dinî inançları<sup>267</sup>, Şiîliğin devlet mezhebi olarak ilan edilmesinden sonra Şiîliğin gücü, İran bürokrasi geleneğinin Safevî Devleti'ne her düzeyde verdiği lojistik destek, kadim İran kültürünün başta krallar<sup>268</sup> ve onlara atfedilen durumlar belli başlı dinamiklerdir.

“Safevî Devleti'nin teşekkülü, şu aşamaların ve şu şartların vücuda gelmesinden sonra olmuştur:

1- *Sisteme (devlete) muhalefeti beraberinde getiren manevî oryantasyon.* Safevî dergâhı şeyhleri, çeşitli sebeplerle küstürülmüş Türkmen kitlelerinin hissiyatına tercüman olmuş, onlara sosyo/kültürel yapılarına uygun bir düzen vaat etmişlerdir.

2- *Sistem karşıtı bir cazibe merkezi haline gelme, takva birlikteliği.* Safevî şeyhleri, Şeyh Cüneyd ve sonrasında kendilerine gönül bağı ile bağlı kitlelerin

<sup>266</sup> Türkmen kitlelerin inanç dokusu ile savaşçı doğalarının bu sürece olan katkısı için bkz. Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 174.

<sup>267</sup> Anadolu halk İslâmının Safevî dergâhı ile olan münasebetleri ve bu dergâhı iktidara taşıma süreci esasında ne tür bir karakter taşıdığı tam olarak bilinmemektedir. Bu dönem halk inançlarını yerleşik kültürün inançları ile kıyaslama veyahut bu insanları dinî anlamda cezbeden şeyin ne olduğunu tam olarak anlama imkânına sahip değiliz. Bu durumu biraz siyasî düzenin bozulmuş olması ile izah etmek mümkün olabilir, zira bu dönemde Anadolu'da merkezî ve güçlü denebilecek bir iktidar yoktur. Anadolu Selçukluları son derece zayıflamış, Azerbaycan merkezli Moğol idaresi ise Anadolu üzerinde tam otoriter değildir. Yükselen Osmanlı gücü Anadolu beyliklerini peyderpey idaresine alarak güçlü bir imparatorluğun temellerini atıyordu ama bu yükselişte 1402 Ankara savaşında sekteye uğramıştır. Yine Mısır Memlûk sultanlarının Anadolu üzerindeki hâkimiyet çabaları da bu bölünmeyi daha fazla arttırmıştır. Görünen o ki bu siyasî karmaşa, Anadolu'da benzer şekilde bir inanç karmaşasını da beraberinde getirmiştir. İran cenahında ise, en azından Azerbaycan, Bağdat-Tebriz hattı boyunca, Moğol fetihleri süresince bir otorite geleneği varolagelmişti. İlhanlılar, Çobanlılar, Celayirliler, Karakoyunlu ve Akkoyunlular bu otoriteyi sürdürmüşlerdir. Bu nisbeten istikrarlı ortamda Erdebil'deki tasavvuf dergâhı genişleme imkânı bulmuştur. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids*, s. 58-59. Osmanlılar'dan önce Anadolu'da inanç durumu, özellikle Şiîlik hakkında Claude Cahen'in nitelikli bir makalesi bulunmaktadır. Bkz. Cahen, Claude, “Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Şiîlik Problemi”, çev. Sabri Hizmetli, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy, 5, 305-319.

<sup>268</sup> Yine Safevîlerin zuhuruyla İran'da, krallık gücü ve otoritesi, bütün prestiji ve teolojik orijinleriyle, dirilmiştir. Bu açıdan, Safevî dönemini anlamamızın, bugünkü İran'ı ve onun problemlerini anlamaya katkı sağlayacağı muhakkaktır, zira tarih bir olaylar zinciridir. Bello, “The Safavid Episode” s. 13; Savory, Roger, “The Safavid Era”, *Expectation of Millenium, Shiism in History*, edit. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi, Seyyed Vali Reza Nasr, State University of New York Press, Albany 1989, s. 168-169; Arjomand, Said Amir, “Political Theory and Practise”, *Expectation of Millenium*, s. 111.

inançlarını ve askerî potansiyellerini keşfetmiş, bunu siyasîaskerî gayelerle kullanma yoluna gitmiş, dergâhın geleneksel inanç çizgisini değiştirerek bu kitlelere hitap edecek tarzda yeniden düzenlemişlerdir.

3- *Civardaki politik güçlere uzak ve düşman olan gruplaşma ve anlaşmaların ortaya çıkması.* Safevî gücü ve potansiyeli, bölgeyi dağınk güç odaklarından arındırıp taraftarlarına ikbal kazandırma potansiyeline sahipti.

4- *Toprak kazanımı için askerî ve politik imkânların kullanılması.* Safevî dergâhının yeni siyasî ve askerî yapısı, geleneksel dinî nüfuz ile yetinmemiş, hâkimiyet alanını öncelikli olarak Kafkasya'ya doğru genişletme yoluna gitmiştir.

5- *Kuzeybatı İran'ın hâkimiyeti için güç harcanması*

6- *Başarı için dramatik bir şekilde ideolojik motivasyon kullanılması*<sup>269</sup>.

Tüm bunlar Safevî Devleti'nin teşekkülünü temin eden unsurlardı. Bu devleti kuracak alt yapının oluşması için beş nesil geçmesi gerekti. Şâh İsmail'i düşmanlarına üstün kılan mesiyantik (mehdîci) düşünceler yeni devletin canlı ve sürekli inançları olarak devam edemedi. Kızılbaş sûfilerin şevk ve istekleri Çaldıran Savaşı'ndan sonra ortadan kalkmış ama her nasılsa, Safevî sultanlarının mürşid-i kâmil olarak görülmesi (kabul edilmesi) şeklindeki anlayış devam etmiştir<sup>270</sup>.

<sup>269</sup> Bu ideolojik çerçeve ve süreç, Şeyh Cüneyd tarafından başlatılmış, Şeyh Haydar eliyle olgunlaşmış ve Şâh İsmail döneminde en mütakâmil şeklini bulmuştur. Tasavvuf kültüründen kaynaklanan şeyh-mürîd ilişkisi, Safevî şeyhlerinin Ehl-i Beyt'e mensubiyet iddiası ve senkretik Türkmen kültür unsurlarının bir "Kızılbaş" doktrine dönüştürülmesi, Türkmen savaşçı ruhunun "gâzi" tipolojisine tahavvülü bu ideolojinin temel unsurlarını oluşturmuştur.

<sup>270</sup> Banani, "Reflections", s. 85. Bu ideolojik ayrılığı katılımlarıyla oluşturan boylar, Doğu Anadolu'dan, Azerbaycan'dan, Kuzey Suriye'den geliyorlardı ve bunlar Ustacalu, Şamlu, Rumlu, Tekelü, Dulkadirli, Afşar, anayurtları Karabağ olan Kaçar, Varsak, Karacadağ sûfleri gibi adları çok geçen boylar idiler. Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 174. Erdebil'den sürüldükten sonra Seyyid olduğunu yani Ali'nin soyundan geldiğini ileri süren Cüneyd, aşırı Şif düşünceler yaymağa koyuldu. Konya'ya, sonra da görtüşlerinin istenmez ilan edileceği Kilikya'ya gitti. Bir süre Antakya'ya yerleşti. Orada huruff çevrelerle ilişki kurdu ve bu kendisine yeni bir sürgüne mal oldu. Sonra Trabzon'a, daha sonra Diyarbakır'a gitti. Trabzon'lu Komnenlerle evlilik bağı bulunan Akkoyunlu Uzun Hasan tarafından kabul edildi. Uzun Hasan'ın kızkardeşi Hatice Begüm'le evlendi ve Diyarbakır'da sakin bir üç yıl geçirdi. Sonunda Erdebil'e dönmek istedi, fakat önce Dağistanlı Hristiyanlara karşı yağma akınlarına girmeye karar verdi; çünkü cihad kadar talana da susamış Türkmen taraftarlarının gaza isteklerini karşılaması gerekiyordu. Halilullah Şirvânşâh, onun topraklarından geçmesini önlemeye çalıştı. Nihayet, Cüneyd 1460'ta Şirvânşâh'a karşı bir savaşta öldürüldü. Onun doğüstü yaratıldığını sanan taraftarları, ilk önce öldüğüne inanmak istemediler. Fakat az sonra 1460'da Hatice Begüm'den doğmuş bulunan ve kendisinde tanrının tecellisini gördükleri oğlu Haydar'a bağlandılar. 1467'de Uzun Hasan düşmanı Cihanşâh'ı yenerek öldürttü ve



Safevî Devleti'nin teşekkülünü, sahip olduğu dinî ve ideolojik çerçeveyi baz olarak birbirini takip eden üç aşama olarak gören başka bir bakış açısı ise şöyledir:

1- 1301–1447: Safevî tarikatı tarihi. Bu dönemde tarikat Sünnî gelenek çizgisinde bilinen ve yaygın tarikat adabı çerçevesinde dinî/manevî irşad hizmetini sürdürmüştür ve ideolojisinde bir ayrışma yaşanmamıştır<sup>271</sup>. Tarikatın bu dönemi tamamen dinî odaklı ve siyasî açıdan pasif olarak tavsif edilir<sup>272</sup>.

2- 1447–1494: Erdebil'deki dinî devletin tarihi (etraftaki siyasî iktidarlar ile sıkı münasebetlerin başlaması). Şeyh Cüneyd<sup>273</sup> ve Şeyh Haydar'ın tarikatın geleneksel çizgisini değiştirip Safevî dergâhına bağlı müridleri asker/gâzi olarak örgütlemesi ve militarist bir harekete dönüştürmeleri bu devrede ortaya çıkmıştır. Her iki şeyh de amaçlarına ulaşmak için başta Akkoyunlular olmak üzere dönemin siyasî güçleri ile çeşitli münasebetlerde bulunmuşlardı.

3- 1500–1722: Safevîlerin millî devlet tarihi (yeni bir din inanışına dayanan bir büyük İran devleti kurulması ve bunun kuvvetlendirilmesi). Bu dönem Şâh İsmail ile başlamış ve Safevî Devleti'nin yıkılışına kadar devam etmiştir. Bu dönemi ikinci dönemin olgun şekli olarak da düşünmek mümkündür<sup>274</sup>.

---

1469'da yeğenini onun Alemşah adıyla anılan kızı Halime Begüm'le evlendirerek, Erdebil'e yerleştirdi. Güç genç prensin halifelerinin eline geçti. Şeyh Haydar'ın kısa hükümdarlığı zamanındadır ki, Kızılbaşların dinî-siyasî çizgileri belirginleşti. Göçer ve savaşçı Türkmenlerin katkısıyla, bir din tarikatı inançları için –bu inanç cemaat dışı olsa da– savaşan bir gaziler hareketine dönüştü. Haydar taraftarları gıydıkları kırmızı serpuş dolayısıyla Kızılbaş adı ile anıldılar. On iki dilimli bu kırmızı serpuşa, Haydarî tac, Tâc-ı Haydarî denmekte idi. Kızılbaş hareketin başlayışı böyle oldu. Müridleri Haydar'ın tanrı olduğunu söylüyorlar ve niyaz için ona secde ediyorlardı. Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 175.

<sup>271</sup> Tarikatın birinci dönem pir ve post-nişinleri şunlardır: Şeyh Safiyüddin İshak (Şeyh Safi), oğlu Sadreddin Musa (1334–1392), torunu Hoca Ali (1392–1429) ve torununun oğlu Şeyh İbrahim (1429–1447). Bu dönemde Sünnî/Şafii bir yol takip edilmiş, tarikat ananesi, irşad ve manevî hizmetler sürdürülmüştür.

<sup>272</sup> Efendiev, "Le Role", VI, s. 25.

<sup>273</sup> Şeyh Cüneyd'e kadar yüzyıldan fazla bir müddet, şeyhlik ve irşad sahasında oldukça hürmet ve şöhret kazanmış olan Erdebil Safevî tarikatı çok müteşebbis ve cesur bir şahsiyet olan Cüneyd zamanında, sırf bu zatın eseri olarak siyasî emeller ve hükümlerlik gayeleri takip eden bir Safevî tarikat devleti olmuştur. Bu devletin arazisi aynı devirdeki papalık arazisinden çok küçük olmak üzere, Erdebil kasabası ve etrafındaki birkaç köyden ibaretti. Azerbaycan'dan başka Irak, Suriye ve Anadolu'da reislerine her hususta bağlı pek çok mürit ve taraftarları olduğu için hâkimiyet sahası çok genişti. Asıl mühim mesele bir tarikat müridi olan sūflerin bir muharebe birliği halinde gelişmeleri idi. Şeyh Cüneyd'in altı yıl süren Anadolu ziyareti tarikata o kadar çok mürid kazandırmıştı ki sonunda Osmanlı vatandaşı olan bu mürid ve taraftarlarıyla Şeyh kendi nam ve hesabına o vakitler Komnenler elindeki Trabzon kalesine bir taarruza bile girişmişti. Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s.10.

<sup>274</sup> Hinz, *a.e.*, s. 2.

Yine Safevî Devleti'ni, sahip olduğu başkentleri esas alarak değerlendirmek de mümkündür. Buna göre başkent Tebriz olduğu Şâh İsmail dönemi devrimci/gazi sınıfın Safevî hanedanını ve Safevî Devleti'ni netice verdiği birinci dönem; başkent Tebriz'den Kazvin'e taşındığı, Şah Tahmasb dönemi, devletin hem dinî hem de siyasî anlamda istikrar bulmaya çalıştığı ikinci dönem; başkent İsfahan'a taşındığı Şah Abbas dönemi, Safevî Devleti'nin kendisini kültür, sanat ve mimarî anlamda ifade etme imkânı bulduğu İsfahan'ın geniş meydanı ile "nısf-ı cihân" (dünyanın yarısı) olarak tavsif edildiği ve Şeyh Bahaî, Molla Muhammed Bakır Meclisî gibi ulemanın Molla Sadra ve Mir Dâmâd gibi işrakî filozofların yetiştiği yüksek ilmî seviyeyi içine alan dönem<sup>275</sup>. Safevî Devleti'nin karakterini ve teşekkül sürecini tanımlamaya yönelik bu yaklaşımların her biri bünyesinde bir hakikat payı barındırmaktadır. Bir tek sebep veyahut birkaç sebep ile bu fenomeni izah etmek elbette mümkün olmayacaktır. Haddi zatında sosyal olayların kompleks ve girift karakteri de tek açıdan bakmaya imkân vermez. Fuat Köprülü'nün ifadesiyle: "Sosyal kurumları ve hareketleri anlamak için sözlüklerle ve etimolojik analizlerle hareket edilmez. Sosyal olayları, dinî hareketleri, fikir hareketlerini anlamak için onların tarih içerisindeki gelişim süreçlerine bakılır, analizler ona göre yapılır"<sup>276</sup>. Bu anlamda Safevî Devleti'ni tanımlamak söz konusu olduğunda, din, siyaset, sosyoloji, tarih ve antropoloji bir bütün olarak karşımıza çıkıyor.

Bölgedeki güç odaklarının Akkoyunlu, Karakoyunlu, Osmanlı, Özbek ve dâhili küçük devletçikler ve beyliklerin mücadelesi, Moğol asırlarının<sup>277</sup> İran kültür ve

<sup>275</sup> Mazzaoui, M.M., "From Tebriz to Qazvin to Isfahan: Three Phases of Safavid History", *Deutscher Orientalistentag*, Freiburg- Breisgau, 1976, s. 515. Şah Abbas dönemi, dünyanın büyük sultanlarını idrak ettiği bir dönemdir. İspanya'da II. Philip, İngiltere'de kraliçe I. Elisabeth, Osmanlı'da Kanuni Sultan Süleyman, Hindistan'da ise Ekber Şah hükümdardı. Şah Abbas döneminde İran'ın başkenti İsfahan zenginliği ve ihtişamı ile dünyanın ilgisini çekmiştir. Bugün bile o devrin eserlerinin varlığı güçlü olarak hissedilmektedir. Bundan dolayı Şah I. Abbas İran tarihinde "Büyük Şah Abbas" olarak bilinir. Bkz. Bausani, Alessandro, *The Persians*, England 1975, s. 144-145.

<sup>276</sup> *Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Ensar neşriyat, İstanbul 1999, s.246-247.

<sup>277</sup> İran, Moğol hücumundan beri Türk ve Moğol ırkından olan büyük devlet adamlarının birbirlerini pas verdikleri bir oyun topu haline gelmişti. 1469 yılında Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'ı yenen Akkoyunlu sultanı Uzun Hasan Bey, bütün Azerbaycan, Ermenistan ve Timurlular'ın o sırada hâkim olduğu ve Horasan'a kadar uzanan İran'ı ve Mezopotamya'yı ülkesine kattı. Brockelmann, C, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara 1954, s. 333. Claude Cahen, Moğol istilasını ve buna bağlı olarak sosyal bölgenin sosyal dokusunda yaşanan değişimleri şu şekilde anlatır: "Moğolların açtığı yarık pek derindi, yakın ve Ortadoğunun bütün yapısı sarsılmış, bu sarsıntıya düşmana karşı koyanlar kadar, boyun eğen ülkeler de uğramıştı. Felaketler ve sıkıntılar,

coğrafyasında yol açtığı her türlü tahribat, sık yaşanan iktidar değişikliklerinin İran'ı iktisadî, kültürel ve siyasî açıdan zaafa uğratması Safevî iktidarını hazırlayan ve kabulünü kolaylaştıran etmenlerden birisi olmuştur<sup>278</sup>. Özellikle Moğol asırları İranlıların hafızasında çok canlı bir şekilde yer edinmişti. Moğolların İran kültür ve medeniyetinde oluşturdukları fetret dönemi, yaptıkları tahribat gerçekten çok büyüktü<sup>279</sup>. Safevî iktidarının çok kısa bir zamanda geniş bir alana yayılması ve çok ciddi bir mukavemetle karşılaşmamasının birçok sebebi vardır ama bunlar içinde şüphesiz İranlıların huzur, sükûnet ve merkezî idarenin sağlayacağı istikrara karşı bir özlem içinde olmalarının çok daha güçlü bir etkisi vardır. Geçmiş asırlar boyunca yaşanan tecrübeler, Safevî iktidar ve otoritesinin kabulünü kolaylaştırmıştır. Şâh

---

inanç alanında mistik eğilimleri güçlendirmişti. Bu dönemde önem bakımından ne Şîa ile Sünnîler arasında gittikçe daha çok açığa vurulan zıtlık, ne de mistik düşüncedeki derinleşme değil, İslâmî öğretiyi dinsel tören uygulamalarına bağlayan tasavvuf tarikatlarının gelişmesi ön plandadır. Bu konuda özellikle ünlü “Kalender” tarikatını kaydetmeliyiz. Bunlar arasında gerçekten inanmışlar olduğu gibi, bu yapıya uymayan birçok insan da vardı. Üst üste yapılan dinsel vakıfların çokluğu sayesinde bu tarikatlar toprak sahibi de oluyor ve belirli bölgelerde büyük bir gücü temsil ediyorlardı. Bu gruptaki derviş tarikatlarından birisi, daha sonraları 1500 yıllarında, Türkmen savaşçılarıyla birlikte modern İran'ın kurucusu sayılan Safevî hanedanının iktidarını sağlayacaktır. Bkz. Cahen, *İslâmiyet*, s. 256–262.

<sup>278</sup> İran'ı zaafa uğratan ve istikrarsızlığa sürükleyen iktidar ve hâkimiyet kavgalarının en aşikâr örneği Akkoyunlu ve Karakoyunlu beylikleri arasında yaşanmıştır. Vakıa, doğuda da Özbeklerin saldırıları olmuştur ama batıda yaşanan kavgalar çok daha şiddetliydi. Bu hâkimiyet ve nüfuz kavgalarının İranlı ve bölge insanının istikrara ve merkezî bir otoriteye olan özlemini arttırdığını söylemek mümkündür. Akkoyunlu ve Karakoyunlu mücadelesi için bkz. Yımaç, Mükrimin Halil, “Akkoyunlular”, *İA*, Eskişehir 1997, I, s. 251-270; Sümer, Faruk, “Karakoyunlular”, *İA*, VI, İstanbul 1977.

<sup>279</sup> Tarihçi İbn Esir Moğol istilasından sonra yüzbin insanın yaşadığı yerde geride yüz canlı insan kalmadığını, Hamdullah Kazvinî ise, ikinci bir fitne olmasa bile, bin yıllık bir sürenin Moğol tahribatının izlerini silemeyeceğini söylemiştir. Moğol istilasının en büyük etkisi bölge nüfusunun hissedilir bir şekilde azalması idi. 1222 yılında Nişabur'da 1.747.000 kişinin, Merv'de İbn Esir'e göre, 700.000 kişi, Cüveynî'ye göre ise 1.300.000 kişi öldürülmüştür. Herat'ın ikinci defa işgal edilmesi esnasında ise 1.600.000 kişinin öldürüldüğü rivayet edilmiştir. Bunlara Hülagü'nün Bağdat'ta öldürdükleri, Nasâ, Beyhâk, Tûn ve sair yerlerde öldürülenler ilave edilince bölge nüfusunun maruz kaldığı durum daha iyi anlaşılır. Bkz. *The Cambridge History of Iran*, edit. J.A. Boyle, Cambridge 1968, V, s.484–485. Moğollar Kum şehrini ele geçirdiklerinde binlerce insanı öldürmüş, evleri tahrip etmişlerdir. Bu durum veciz bir şekilde şöylece ifade edilir: “Geldiler, öldürdüler, ne buldularsa alıp götürdüler”. Bkz. Lockhart, Laurence, *Persian Cities*, London 1960, s.129. Moğol asırlarının İslâm dünyasında yaptığı tahribat bilinen bir gerçektir. Mamafih, İran açısından bunun iki uçlu sonuçları olmuştur; İran her ne kadar Moğol işgali ve takip eden Moğol iktidarlara boyunca zarar görmüşse de, bu durum aynı zamanda Batı Asya'daki belli başlı Sünnî otoritelerin zayıflaması ve buna bağlı olarak Şîliğin İran'da geçmiş dönemlerden daha fazla ve daha güçlü bir şekilde kendini göstermesine de yol açmıştır. Seçkin Şîi ulemanın Nasiruddin Tûsî ve öğrencisi Allâme Hillî'nin ortaya çıkışı Şîliğe yeni bir canlılık kazandırmıştır. Tûsî'nin “*Tecridu'l-Akâid*”i ve buna Hillî tarafından yazılan şerh, sistematik Şîi kelamının temelini oluşturmuştur. *El-Lum'atu'd-Dimaşkîyye*'nin müellifi İbn Mekki el-Âmilî (Şehid-i Evvel) ve Zeynuddin el-Âmilî (Şehid-i Sâni) bu geleneğin devamı olmuşlardır. Bunları Safevî hareketini hazırlayan ve destek olan öncü kişiler olarak görmek mümkündür. Bkz. Nasr, “The Safavid Era”, s. 160. Nâsiruddin Tûsî ve Şîi kelâmındaki yeri için bkz. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yay, İstanbul 2004, II, s. 113–115.

İsmail'in askerî dehası, karizmatik şahsiyeti, şairliği vs. gibi özellikler bu olgunlaşmış şartları ve ortamı daha da uygun hale getirmiştir.

Şâh İsmail'in faaliyetlerini kolaylaştıran ve kendisini başarıya ulaştıran sebepler arasında kendisini iktidara taşıyan Türkmen kitlenin Osmanlı merkezî yönetiminden duyduğu rahatsızlığı da zikretmek gerekmektedir. Anadolu'ya Orta Asya'dan gelen Türkmen oymakları bir din olarak İslâm'ı kabul etmiş olmakla beraber sahip oldukları dinî inançlar/telakkiler kitabî veyahut medrese İslâmı diyebileceğimiz kurumsal Sünnî inançtan oldukça farklıydı. Geldikleri coğrafya, göç yolu boyunca uğradıkları yerlerden aldıkları ve Anadolu'da hazır buldukları kadim kültürlerle ait unsurlarla birleşen inançları oldukça heterojen ve senkretik<sup>280</sup> bir yapıya büründü. Moğol istilasını takip eden süreçte Anadolu Selçuklu devleti'nin zayıflaması, beyliklerin ortaya çıkışı ve yeni yeni yıldızı parlayan Osmanlı Devleti arasında taksim olunan siyasî güç ve coğrafya, bu inançların homojen bir hale gelmesine imkân vermemiştir. Göçebe ve yarı göçebe bu kitlelerin Osmanlı Devleti'nin merkezîyetçi anlayışından, vergi politikalarından ve Osmanlı iskân siyasetinden<sup>281</sup> ciddi rahatsızlık<sup>282</sup> duyduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı'nın

<sup>280</sup> Türkmen dinî inançları, kitabî/yerleşik kalıpların dışında, sosyo-kültürel yapılarına uygun bir yapıda gelişmişti. Bu durum, Türkmen kitleleri merkezî idareler açısından problem haline getiren temel sebep idi. "Tasavvuf hareketlerinin neticesi olarak ortaya çıkan çeşitli tarikatlar, Türk-İslâm ülkelerinde büyük tesirler icra etmiştir. Şeriatın kesin şart ve kaideleri yerine duyguya değer veren ve ruhanî bir hava içinde, tekellüfsüz yaşayan sûfiler İslâm dogmatizmine intibakta güçlük çeken bozkırlı Türkmen kitleleri üzerinde daha tesirli oluyorlardı. Başlangıçta yeterli din bilginleri yetişmediği için dinî bilgiler sûfilik telakkileri ile oldukça karışık bir şekilde yürütmekte idi. Bkz. Kafesoğlu, İ, "Türkler", *İA İstanbul 1988*, XII/II, s. 270. Ahmet Yaşar Ocak bu durumu teyid eden farklı bir yaklaşımı şu şekilde ortaya koyar: "Kanaatimizce Türklerin İslâm yorumunu, Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar uzanan geniş coğrafya ve tarihsel süreç içerisinde birbiriyle eşzamanlı ve paralel olarak gelişen, biri Sünnî (Ortodoks) diğeri gayr-ı Sünnî (heterodoks) İslâm yorumu olmak üzere başlıca iki paralel süreçte takip etmek, tarihsel bir zorunluluktur; çünkü bu zorunluluk tarihsel sürecin zamanımıza kadar aynen bu şekilde cereyan etmesinden ileri gelmektedir". Bkz. Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, s. 35-36.

<sup>281</sup> Osmanlı Devleti, çeşitli mülahazalarla iskân politikaları gütmüştür. Kullanılmayan boş arazileri ziraate uygun hale getirme, konar-göçer ahalinin merkezî otoriteye karşı koyamayacak şekilde kontrol altına alınması, yerli ve yerleşik ahaliyi konar-göçer kesimlere karşı koruma, asi ve serkeş oymakları cezalandırmak için sürgün ve buna bağlı iskan vs. gibi sebepler bu bağlamda ilk akla gelen amaçlardır. Şüphesiz bunun daha başka sebepleri de vardır. Osmanlı iskân siyaseti için bkz. Orhonlu, Cengiz, *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı*, Eren Yay., İstanbul 1987 ve Arslan, Hüseyin, *Osmanlı'da Nüfus Hareketleri*, Kaknüs Yay., İstanbul 2001. Osmanlı merkezîyetçi politikalarından rahatsızlık duyan Türkmen/göçebe oymaklar, Safevî hareketinde adeta ihmal edilmişliklerinin telafisini bulmuşlardır: "Sultanın uyruğu olan Anadolu'daki yarı göçebe Türk oymaklarının gözünde tanrılaştırılmış ve onların günlük dilini konuşan şah, Azerbaycan'da örnek Türk devletini yaratmıştı. Onlara göre bu devlet, ihtiyaçlarını anlamaktan uzak olan kent seçkinleri ve devşirmelerin egemen olduğu merkezîyetçi Osmanlı Devleti'ne bin kez yeğlenir durumdaydı. Şâh İsmail, Anadolu'daki Osmanlı iktidarını sarsmak için bu yığınla yandaştan neler elde edebileceğini daha önce göstermişti".

güttüğü merkeziyetçi politika, bu kitlelerin serazat tabiatı ve sahip oldukları inançları pasifize etmeye, onları kendi merkezî potasında eritmeye yönelikti. Kendi bekası ve öngördüğü devlet ve toplum modeli açısından bunları elzem gören Osmanlı, bu yapıya uymayan ve uymak istemeyen kitleleri ciddi anlamda küstürmüş, bu durum onları farklı arayışlara sevk etmiştir<sup>283</sup>. Bir yandan da Safevî propagandası ve vaatleri<sup>284</sup>, bu kitleleri Safevî dergâhına ve takip eden süreçte Safevî şahlarına yaklaştırmıştır. Safevî Devleti'nin kuruluşu öncesi ve kuruluş sonrası ilk dönemlerinde hak ettikleri itibarı bulmuş, genç devletin başta askerî alanlar olmak üzere birçok sahasında önemli mevkiler kazanmışlardır.

Tarihçi gözü ile bir geleneğin ve değişimin dört temel esası ve değişken boyutları vardır. Bunlar: 1- Devam eden, yaşayan gelenekler, 2- Artık yaşamayan gelenekler, 3- Değişen gelenekler, 4- Yeni geleneklere yol açan değişimler. Bu dört noktanın ışığında Safevî İmparatorluğunun sosyo-ekonomik yapısına bakacak olursak “din” dördüncü boyutun kapsamına girer. Bu “ideolojik” faktör, değişik şekillerde Safevî Devleti'nin diğer kurumları ile sürekli bir etkileşim halinde olmuştur. Görülebildiği kadarıyla Safevî döneminin en köklü değişimi Oniki İmam Şiiliğinin yaygınlaşması ve bunun Safevî döneminin en etkili ve en yüksek sosyo-tarihî değişimi/dönüşümü olmasıdır. Bu durum, fikirler ve olaylar arasındaki etkileşimin

---

Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu. Tarihi I*, s. 174–175; “Şâh İsmail sayesinde büyük muvaffakiyetler elde ettiği Türk boy ve aşiret reislerine memleket idaresinde büyük selahiyetler ile mühim mevkiler vermiş idi. Fakat bu hal kendisinden sonrakiler için pekiyi neticeler vermemiştir. Bununla beraber İran sonraki siyaset ve mezhep birliğini ona borçludur”. Yazıcı, “Safevîler”, *İA*, X, s. 54.

<sup>282</sup> Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar ve Şâh İsmail'in bu kadar yoğun bir taraftar/Türkmen kitlesi tarafından hararetle karşılanmaları muhtemelen kabile yapısına dayalı özgür yapılanmanın Osmanlı merkezî idaresi ve kitabî din anlayışından duyduğu rahatsızlığa tercüman olmasıdır. Keddie, Nikki R., “The Roots of The Ulama's Power in Modern Iran”, *Scholars, Saints, and Sufis*, USA 1972, s. 440-441.

<sup>283</sup> Benzer durumlar İslâm tarihi boyunca defalarca yaşanmıştır. İslâm devletleri, yerleşik ve yaygın İslâm anlayışının dışındaki anlayışlara karşı sürekli tedbirler almıştır. Emevî ve Abbasî dönemleri, takip eden dönemlerde, Selçuklu iktidarı boyunca da bu tarz yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Emevî ve Abbasî dönemlerinde Zendeka ve ilhad endişesi Selçuklular döneminde yerini Batını-İsmaili korku ve endişelere bırakmıştır. Bu dönemler merkezî hükümetin militarist bir siyasetle muhaliflerini pasifize etme veya yok etme çabası içine girdiği dönemlerdir. Bkz. Ocak, Ahmet Yaşar, “Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı”, *Türkler*, II, s. 16. Dolayısıyla Osmanlı-Türkmen ihtilafı türünün biricik örneği değil, aksine İslâm dünyasında çoklukla yaşanmış bir tecrübedir.

<sup>284</sup> Göçebe ve yarı göçebe Türkmen unsurları, büyük oranda merkeziyetçi idaresini hazmedemedikleri Osmanlı Devleti'ne gâsıp gözüyle, buna karşılık yoğun propagandasının tesirinde kaldıkları Safevî Devleti'ne ise sempatiyle bakmaktaydılar. (hatta sempatiyi de aşacak şekilde bir kurtuluş vesilesi olarak). Bu Alevî-Türkmen oymakların Safevî Devleti'ne sempati ile bakmalarının bir sebebi de, kurucu unsurun büyük oranda kendilerinden olması, inanç, gelenek olarak kendilerine yakın bulunmasıdır. Bkz. Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, s. 31.

Ortadoğudaki en güzel örneğidir. Lambton bu olaya, İran’da “hükümet-devlet teorisinin gelişimi” açısından yaklaşmıştır<sup>285</sup>. Bu yaklaşım büyük oranda doğru görünmektedir, zira Şîî ulema Safevîler döneminde hiçbir dönemde olmadığı kadar siyaset ile içiçe olmuş, Mehdî-i Muntazar’ın gaybetinde<sup>286</sup> her türlü siyasî idareyi gayr-ı meşru sayan geleneksel Şîî yaklaşımı da bu döneme has olmak üzere rafa kaldırmış görünmektedir. Ulema-siyaset ilişkileri, bir başka ifadeyle söylemek gerekirse din-devlet ilişkileri bu dönemde geçmişe kıyasla çok farklı bir düzlemde seyretmiş, farklı bir toplum ve dinî yapılanma için din ve siyaset yoğun bir işbirliği içinde olmuştur.

#### D- Safevî Devleti’nin Kuruluşu ve Şâh İsmail’in Fetih Politikası

1501 yılında Şeyh Haydar oğlu İsmail, Akkoyunlu hükümdarı Elvend’i yenerek Safevî Devleti’ni kurdu. Bu devlet, İslâm devrinde İran’da kurulmuş olan devletlerin en uzun ömürlüsü olmuştu<sup>287</sup>. İsmail, Tebriz’de tahta çıkışından sonra on yıl içinde İran’ın

<sup>285</sup> Banani, “*Reflections*”, s. 84.

<sup>286</sup> Mamafih bazı araştırmacılar Şîî ulemanın mehdî-yi muntazar’ın yokluğunda her türlü devlet yapılanmasını gayr-ı meşru gören geleneksel Şîî yaklaşımı abartılı bulmuş, bu durumun kaynakların seçici bir bakış açısıyla okunmasından kaynaklandığını söylemişlerdir. Gerekçe olarak da Şîî câmianın aynı kaynakları bazen siyasetle mücadele için bazen de siyaseti yüceltmiş amacıyla kullanmalarını öne sürmüşlerdir. Bkz. Kramer, Martin, *Shi’ism, Resistance, and Revolution*, London 1987, s. 3.

<sup>287</sup> Şâh İsmail’in Elvend’e karşı kazandığı bu zafer, aynı zamanda, Akkoyunlu gücünün kırılması ve kısa bir süre sonra da tarih sahnesinden çekilmesine yol açmıştır. Bkz. Savory, R.M., “The Consolidation of Safawid Power in Persia, *Der Islam*, 41, Berlin 1969; Efendiev, “*Le Role*” VI, 1975, s. 31; İsmail’in Nahcivan yakınlardaki Şurur’da otuz bin kişilik bir Akkoyunlu ordusunu yenmesi, İran’ın kalan kısımları henüz Safevîlerin kontrollünde olmamakla beraber, Safevîlerin devrimi adına, belirleyici olmuştur. Bkz. Bello, “The Safavid Episode”, s. 9. İran’da kurulmuş devletlere ait kronolojik/siyasî bilgiler için bkz. Bosworth, C.E., *İslâm Devletleri Tarihi*, çev. E. Merçil, M. İpşirli, Oğuz Yay., İstanbul 1980; Gilan’da İsmail ve az sayıdaki candan bağlı taraftarı Akkoyunlu Devletini devirmek için planlarını geliştirdiler. İsmail beş yıl boyunca (1494–1499) Azerbaycan, Suriye ve Anadolu’daki taraftarları ile sıkı ilişkiyi sürdürdü. Bu müddetin sonunda iktidarı ele geçirmeye teşebbüs etti. 1500 senesinin yazında Fırat üzerinde Erzincan’da 7000 taraftar toplandı. Şîrvân hükümdarıyla olan eski bir hesabı hallettikten sonra İsmail, Azerbaycan’a yürüdü ve 1501 ilkbaharında Nahcivan yakınında Şurur muharebesinde otuz bin kişilik bir Akkoyunlu ordusunu bozguna uğrattı. İran’ın geri kalan kısmının daha on yıl Safevî hâkimiyetine geçmemesine rağmen bu savaş ihtilalin kaderini tayin etmişti.. İsmail 1501 senesinin yazında Tebriz’e girdi ve kendini şimdilik sadece Azerbaycan’a hükmeden yeni Safevî hanedanının ilk hükümdarı Şâh İsmail ilan etti. Bkz. Savory, “*Safevî İrani*”, I, s. 402; 13 yaşlarında bulunan İsmail, rivayete göre, yedi sadık adamıyla birlikte atalarının mirasını ele geçirmek üzere yola koyuldu; fakat evvela Türkmenler Sultanı Çakarlı Ali Bey tarafından Erdebil’den sürülüp çıkarıldı ve Hazar denizi kıyısındaki Astara’ya çekildi. Orada yavaş yavaş etrafına bilhassa Anadolu ve Suriye’deki Türk boylarından çok sayıda kuvvet topladı ve 1500 yılı ilkbaharında Gürcistan Hristiyanlarına karşı cihada girişti. Fakat bu harb ona ancak Şîrvânşâh’tan dedesinin öcünü almak hususunda bir vazife görmekten başka işe yaramadı. Ferruhsâh Gülüstan savaşında öldü ve böylece kendini Sâsânî hükümdarı AnuŞîrvân’ın soyundan gören sülale

tamamını zapt etti<sup>288</sup>, Hilal'in doğu kesimini Safevî Devleti'ne kattı<sup>289</sup>. Devleti sağlamlaştırma yolundaki başlıca merhaleler şunlardı: Kalan Akkoyunlu kuvvetlerinin Hemedan yolunda yenilmesi (1503), ki bu başarı İsmail'e Orta ve Güney İran'ın hâkimiyetini sağladı; Hazar eyaletlerinden Mazenderan ve Gürgen'a baş eğdirilmesi, Yezd'in zaptı (1504), batı sınırında sükûnet sağlanması ve Diyarbakır'ın alınması (1505–1507), Bağdat'ın zaptı ve Güneybatı İran'ın alınması (1508), Maverâünnehir Özbekleri tarafından üç yıl önce saldırıya uğramış olan Horasan'ın zaptı (1510). Özbek birliğinin başı Muhammed Şeybani Han'ın öldürülmüş olmasına rağmen, Özbek tehlikesi devam etti ve Safevîler doğu sınırlarının bu göçebelere karşı korunması meselesini hiçbir zaman halledemediler. XI. yüzyıl boyunca Safevîler, iki cephede savaşmak zorunda kaldılar. Doğu'da Özbeklere, Batı'da da Osmanlılara karşı cephe açılmış oldu. Osmanlılar ile harp 1514 senesinde oldu. Safevîlerin yol açtığı birtakım kıskırtma hareketleri bu savaşı çabuklaştırdı; fakat asıl sebep, bizzat Safevî Devleti'nin kuruluşu idi<sup>290</sup>.

Timurluların zayıflaması<sup>291</sup> ile İran'da teşekkül eden küçük devletlerden hiçbirisi Şâh İsmail'e karşı koyacak durumda değildi. 1501/1502 kışını Tebriz'de geçiren Şâh İsmail 1502/1503'de Irak üzerine yürüdü. Sultan Yakub'un oğlu Murad Bey ile yaptığı savaşı kazandı. Murad Bey Şiraz tarafına doğru kaçtı, Şâh İsmail onu takip edip Şiraz'ı ele geçirdi (1504). Bu arada Kâzarûn'u da alıp, Sünnî ulemanın

---

sona erdi. İsmail, Bakü'nün zaptından sonra Azerbaycan Akkoyunluları Hanı Elvend'in üzerine yürüdü. Elvend'e karşı kazandığı zafer İsmail'e Tebriz yolunu açtı. Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, s. 336.

<sup>288</sup> Şâh İsmail'in fetih politikası Geylân taraflarından başlamış, Bakü ve Şemahi'nin ele geçirilmesi ise onun siyasî ve askerî zaferlerinin ilk aşamaları olmuştur. Bkz. Hakikat, *Târih-i Nehzethay-ı İran*, s. 459.

<sup>289</sup> Siyasî bütünlük ve coğrafi sınırların elde edilmesi, Safevî hanedanının İran'ın birliği ve bütünlüğü açısından ilk başarısı sayılır. Safevî öncesinde dinî/mezhebî bağlılığını bir yana iterek İran'ı siyasî bir mücadele alanına çeviren güç odakları kontrol altına alınmış, sonrasında dinî ve kültürel devrimin alt yapısı oluşturulmuştur. Bkz. Kevseranî, Vecih, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, çev. Muhlis Canyürek, Denge yay, İstanbul 1992, s.151.

<sup>290</sup> Savory, "Safevî İrani", I, s. 404; Üstün, İsmail Safa, "İran: Safevîlerden Günümüze Kadar", *DİA*, XXII, İstanbul 2002, s. 400.

<sup>291</sup> 1447 yılında Şâhruh Mirza'nın ölümü ile Timurluların inkiraz devri başlar. Her biri hükümdarlığa özenen ve bu husustaki gayretlerine taraftar bulan Timurlu şehzadeleri, Safevîlerin zuhurunu ve Özbek Devleti'nin teşekkülünü çabuklaştıran savaşlar içinde birbirlerini tüketmişlerdir. Bkz. Bouvat, L, "Şâhru Mirza", *İA*, XI, s. 288. Benzer şekilde Safevîler Akkoyunlular'ın da iktidar ve taht kavgalarını en iyi şekilde değerlendirecek, iktidar için savaşan şehzadeleri birer birer tarih sahnesinden sileceklerdir.

hepsini kılıçtan geçirdikten sonra kışlamak için geldiği Kum'da, ayaklanan Kurahvâr ve Simnân emiri Huseyin Bey'in üzerine yürüdü, Gülhandân Kalesi'ni zapt ve müteakiben Fîruz-kûh Kalesi'ni ele geçirdi. 1504/1505'de Yezd'i alıp, oradan İsfahan'a geçti ve orada kışladı. Bu sırada II. Beyazıd'ın elçileri geldi. Şahın, bu gelen elçiler önünde Sünnî bir âlimi öldürtmesi, onların üzerinde menfi bir tesir bırakmıştı. Bu gibi hadiseler onun Osmanlılar ile münasebetlerinin gün geçtikçe biraz daha zayıflamasına ve neticede Çaldıran Savaşı'na müncer olacaktır<sup>292</sup>.

Şâh İsmail 1501 yılının ortalarında Azerbaycan'da şahlığını ilan ettiğinde, İran birçok bölgesel güç tarafından parsellenmişti. Bunlar, Irak-ı Acem ve Fars taraflarında Sultan Murad; Irak-ı Arab taraflarında Bârik Bey Parnâk; Diyarbakır'da Kâsım Bey; Yezd taraflarında Akkoyunlu (Bayındır) hanedanından Murat Bey; Abarkûh bölgesinde Muhammed Karra; Kirmân'da Akkoyunlu hanedanından Ebu'l-Feth Bey; Kâşân'da Celaluddin Mesud Bey ile beraber Kâdı Muhammed Kâşânî; Khwâr, Simnân ve Fîrûz-Kûh'ta Huseyin Kiyây-ı Chalawî ve Horasan'da ise Sultan Hüseyin Mirza<sup>293</sup>. Şâh İsmail, takip ettiği başarılı siyasetle Osmanlı hariç rakiplerini kısa sürede bertaraf etmesini bilmiştir<sup>294</sup>. Bu oldukça dağınık siyasî yapılanma Safevîlerin işini

<sup>292</sup> Yazıcı, Tahsin, "Şâh İsmail", *İA*, İstanbul 1979, XI, s.276.

<sup>293</sup> Sarwar, *History of Shah İsmail Safawi*, s. 43. Bu dönemin siyasî hâkimiyet alanlarını daha detaylı anlatan bir kaynakta ise: "Azerbaycan ve Ermenistan'da Elvend Sultan, Irak-ı Acem'de Sultan Murad, Fars, Yezd, Kirman, Irak-ı Arab ve Diyarbakır'da diğer Akkoyunlu şehzadeleri, Huzistan'da Şii/Arap Muş'âşa'îler, Abarkûh, Kâşân, Simnân ve Sîstân'da mahalli idareler, Mazenderân'da bir düzine sultan, Geylân'da iki emirlik, Lâhicân, Reşt ve Taliş'te bağımsız hanlıklar, Doğu Horasan, bugünkü Afganistan ve güney Türkistan ve Herat Timurlu Sultan Hüseyin Baykara (1469–1506), Belh ve Kandahar Herat'tan bağımsız olarak mahalli prenslikler tarafından yönetilmekte idi. Buraların neredeyse tamamı, bir nevi, hükümlerlik kurmuşlardı. Bkz. Bausani, *The Persians*, s. 135.

<sup>294</sup> Şâh İsmail, fevkalade zeki, hareketli, siyasette usta bir şahıstı. Genç olmasına rağmen kitleleri harekete geçirmeğe muvaffak olan bir tipti. Şâh İsmail, Akkoyunlu hanedanını ortadan kaldırmıştı. Bu hususta fazla uğraşmış değildi. Çünkü son Akkoyunlu hanedanı mensupları esasen birbirlerini yiyip bitirmekte idiler. Şâh İsmail Tebriz'de saltanatını ilan ettiği vakit komşu devletlerin başında bulunanları ve memleketlerinin iç durumlarını çok yakından tetkik etmiş olsa gerektir. O sırada iki büyük devlet vardı. Biri Mısır'daki Türk Kölemen Devleti, diğeri Anadolu'daki tebaası tamamen Türk olan Osmanlı imparatorluğu. Mısır, Şâh İsmail için cazip bir yer olmayabilirdi. Fakat yakın komşusu Osmanlı Devleti öyle değildir. Osmanlı Devleti Anadolu'da birlik halinde kudretli bir Türk unsuruna dayanıyordu. Bu Türk unsuru, başına kudretli bir şahsiyet geçtiği vakit çok şeyler yapmağa muktedir bir kitle idi. Aynı zamanda teşkilat bakımından da asrın en disiplinli bir devleti idi. Bu kudretli devlet, şimdilik Fırat ve Toros önlerinde durmuş görünüyordu idiyse de, İstikbalde İran yaylası üzerinde emeller besleyebilirdi. Binaenaleyh Şâh İsmail için en önemli hedef Türkiye idi. Askerî kudretle bu teşkilatı yıkmak mümkün değildi. Şâh İsmail, Osmanlı Devletini teşkil eden Türk unsurunun Sünnî Müslüman olduğunu biliyordu. Eğer mezhep bakımından Anadolu Türklüğünü parçalayabilirse Anadolu yaylası hakkındaki ihtiraslarını kolayca tatmin edebilirdi. Şâh İsmail'i Türkiye hakkında ümitlendiren başka sebepler de vardı. Bu dönemde Osmanlı Devletinin başında II. Beyazıd gibi oldukça zayıf bir şahsiyet



kolaylaştırmıştır Safevî ordusunun heyecanlı ve dinamik askeri (Kızılbaş) bu bölük pörçük küçük idareleri bertaraf etmekte fazla zorlanmamış, bu idarelerin çoğu peyderpey tarih sahnesinden silinmişlerdir.

Akkoyunlu Sultan Yakub'un 1490 yılında vefat etmesinden sonra hanedan üyeleri arasında taht mücadeleleri başladı. Sultan Rüstem<sup>295</sup>, Safevîlerin yardımıyla bütün rakiplerini yendi ve Sultan Ali'nin<sup>296</sup> Erdebil'e dönmesine izin verdi. Sultan Rüstem de bir süre sonra Safevî gücünün farkına vardı ve bunun uzun vadede kendi saltanatı için doğuracağı tehlikeleri düşünerek Sultan Ali ve kardeşlerinin tutuklanıp

---

vardı. Eğer Fatih Sultan Mehmed veya bir başka kudretli sultan bulunuyor olsaydı Şâh İsmail bu kadar kolay hayallere kapılamazdı. Şâh İsmail, II. Beyazıd'ı kolay mücadele edilir bir lider olarak görtüyordu. II. Beyazıd âlim ve şair, dürüst, merhametli ve hatta iyi bir ordu kumandanı idi. Fakat Şâh İsmail gibi enerjik değildi. Ne Fatih ne de kendi oğlu Yavuz gibi ihtirasları da vardı. Memleketi muhafaza etmek ona kâfi geliyordu. Danışman, Zuhuri, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, I-XIV, İstanbul 1965, V, s. 99-100. Browne, İsmail'in 10 yıllık mücadelesini şöyle özetler: "905 (1499-1500) senesinde İsmail, henüz on üç yaşındayken, kendisine bağlı dokuz Türkmen, Ustaclu, Şamlu, Tekelü, Rumlu, Varsak, Dulkadir, Afşar, Kaçar ve Karabağ Süfleri, oymağının savaşçıları ile bahtının peşine düştü. İlk önce Erdebil'e uğradı ve atalarının dergâhını ziyaret etti, ardından da annesini ziyaret etti. Karabağ, Gökçe Deniz ve Erzincan üzerinden Şirvân'a yürüdü. Bu arada Şeyh'in oğlunun "hakkını dava etmek" için ortaya çıktığı haberleri de dört bir yana yayılmıştı. Suriye, Diyarbakır ve Sivas'tan müridleri etrafında toplanmaya başladı, sayıları 7000 ulaştı. İsmail, Kur nehri aşır Şirvân hâkimi v eaynı zamanda babasını öldüren kişi olan Şirvânşâh Ferruh Yesâr'a saldırdı. Şamahî'ye yakın Gülistan'da vuku bulan savaşta Ferruh Yesar öldürüldü, Şirvân işgal edildi, Ferruh Yesar'ın hazinesi ele geçirildi. Kışı bölgeye yakın Mahmudâbâd'da geçiren İsmail Emir Şemsüddin Zekerîya'yı kendisine vezir, âlim Şemsüddin Geylânî'yi Sadr, Hüseyin Bey Şamlu ve Abdal Bey'i ise müşavir olarak seçti. 1501-2'de, Bakü'yü alıp Gülistan Kalesi'ni kuşattığı sırada, Elvend Bey'in, Emir Osman kumandasında bir ordu ile savaşmak için Nahcivan civarına geldiğini haber aldı. Piri Bey kumandasındaki Safevî ordusu Şurur'da Akkoyunlu ordusunu müthiş bir bozguna uğrattı. Emir Osman yakalandı ve öldürüldü. Elvend Bey Diyarbakır'a kaçtı. İsmail Tebriz'e geldi ve şahlığını ilan etti. 1503 yılında Irak'ı işgal eden Şâh İsmail, son Akkoyunlu şehzadelerinden olan Sultan Murad'ı Şiraz'a kaçmak zorunda bıraktı. Takip eden iki yıl içinde Kazerun, Kirman ve Yezd de Şâh İsmail'in eline geçti. 1510 senesinde İsmail Özbeklere karşı savaşa çıktı. Merv yakınlarında onları müthiş bir bozguna uğrattı. Şeybani Han da ölenler arasındaydı. Cesedi parçalara ayrıldı, kol ve bacakları değişik şehirlere gönderildi. Kafatası altınla kaplanıp Şâh İsmail için şarap kadehi yapıldı. Kafa derisi de içi saman doldurulup Osmanlı Sultanı II. Beyazıt'a gönderildi. Browne, *A Literary History of Persia*, III, s. 417-419.

<sup>295</sup> Sultan Rüstem, Sultan Ali'yi ve Safevî ailesinin diğer mensuplarını, İstahr kalesinden çıkardı ve babaları Sultan Haydar'ın intikamını almaları için Baysungur'un üzerine gönderdi. Sultan Ali ve taraftarları, Tebriz'de, daha sonra da Baysungur'u yenmiş olduğu Ahar'da, Rüstem tarafından büyük bir sevinçle karşılandılar. Sultan Rüstem, bu gaileyi atlatınca, Sultan Ali'nin artan gücünü kıskanmaya ve bundan rahatsızlık duymaya başladı ve sonunda onu artadan kaldırmaya karar verdi. Sultan Ali'nin arkasından 4000 kişilik süvari bir kuvvet gönderdi. Safevîler sayıca az (700 kişi) olmalarına rağmen kahramanca savaşılar, Sultan Ali öldürüldü ama ölmeden önce kardeşi İsmail'i kendine halef yaptı. Bkz. Browne, *A Literary History of Persia*, III, s. 417.

<sup>296</sup> Sultan Ali, Şeyh Haydar'ın üç oğlundan en büyüğüdür. Babasının ölümünden sonra müridleri tarafından dergâhın post-nişinliğine getirilmiştir. Akkoyunlu Sultanı Rüstem'e siyasî rakiplerini bertaraf etme hususunda, dergâha sadakatle bağlı gazi/Türkmen müridleri ile yardımcı olmuş; Safevî gücünün farkına varan Rüstem Sultan Ali'yi öldürtmüştür.

Hoy'da ahikonulmasını emretti. Sultan Ali ve kardeşleri kaçıp Erdebil'e yöneldiler. Sultan Rüstem, Aybe Sultan'ı Sultan Ali'yi yakalamak için Erdebil'e gönderdi, zira Sultan Ali'nin Erdebil'e varmasıyla on binlerce Türkmen'in ölümünün kaçınılmaz olacağını biliyordu. Sonunun yaklaştığını hisseden Sultan Ali kardeşi İsmail'i kendisine halef yaptı ve şu kehanette bulundu: "Geylân'dan parlak bir güneş gibi doğacaksın ve küfür yeryüzünden silinecek". Sultan Ali daha sonra Rüstem'in askerleri tarafından öldürüldü<sup>297</sup>.

Şâh İsmail'in Safevî tahtına çıkışı İran tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Safevî saltanatı aynı zamanda bu ülkede İslâm'ın geleceği ve seyri açısından da yeni bir safhanın açılması ve başlaması olmuştur<sup>298</sup>. İran'ın Araplar tarafından fethedilmesinden beri İran, ilk defa kendi ayakları üzerinde durabilmiş<sup>299</sup>, etnik temele dayanmamakla beraber, bugünkü modern anlamda bir "millî devlet" yapısı oluşturmuştur. İrani bu dönemde bir arada tutan şey din bağı olmuştur. Bu, Safevîlerin en büyük başarısıydı şüphesiz, ama bunun dezavantajları da yok değildi. İran'da İsnâaşeriyye Şifliğini devlet mezhebi olarak ilan etmek, ülkeyi İslâm dünyasının diğer bölgelerinden tamamen koparmış, bu günümüzde de devam eden problem ve bakış açılarını beraberinde getirmiştir. Şüphesiz aynı gerginlik ve sorunlar İran'ın iç bünyesinde de yaşanmıştır, zira İran hiçbir zaman tamamen Şif bir ülke olmamış, içinde her zaman Sünnî unsurlar olagelmıştır<sup>300</sup>. Safevîlerin İran'ı Şifleştirmesi faaliyetinden, bir şekilde, kurtulan Sünnî

<sup>297</sup> Bello, "The Safavid Episode" s. 8-9.

<sup>298</sup> Nasr, "The Safavid Era", s. 160. Browne, 16. asırda İran'da Safevî hanedanının yükselişini "yalnız İran'ın kendisi ve yakın komşuları için değil aynı zamanda bütün Avrupa için en büyük tarihi önemi olan" bir olay olarak kaydeder ve bunun sekiz buçuk asırlık bir fetret döneminden sonra, salt İran İmparatorluğunu ihya etmek değil ayrıca İran'ın milletler cemiyetine dâhil olma ve uluslar arası ilişkiler zeminine doğru bir kapı aralama dönemi olarak tavsif eder. Bu dönem, İran'ın orta çağlardan modern zamanlara geçişini sağlayan dönemdir aynı zamanda. Benzer görüşler birçok yazar ve araştırmacı tarafından dile getirilmiştir. Safevî öncesi ve sonrası İran'ın durumu karşılaştırıldığında bu yaklaşımın, yaşanan büyük dönüşümler ışığında, doğru olduğu görülecektir. İran, İslâm fetihleri ile tanıştığı dönemden beri ilk defa bu kadar merkezî ve güçlü bir otorite ile tanışıyordu. Bkz. Browne, *A Literary History of Persia*, IV, s.3.

<sup>299</sup> Safevî şahları, ülkede istikrarı sağlayan ve dış baskılara karşı koyan merkeziyetçi bir devlet kurmayı kendilerine ana hedef olarak belirlemişlerdi. Bu hedefin gerçekleşmesi için de, devletin mutlak krallık yönetimine dayanması ve din/mezhep alanının kurumsallaşması gerekiyordu. Bkz. Kevseranî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, s.151.

<sup>300</sup> Bello, "The Safavid Episode", s. 12-13. İran tarihini, Arap fetihlerinden Safevîlerin ortaya çıkmasına kadar olan dönemini, dinî, siyasî ve sosyal içerikli olarak dönemlere ayırarak ele alan bir bakış açısı da şöyledir:

*1.Dönem:* Emevi hilafetiyle (661-750) Abbâsî hilafeti (750-1258) başlarına kadar olan zamana rastlar. Sulta merkezlerinde Arapların hegemonyası, bazı Şif fikir akımlarının ortaya çıkışı, bir takım

cemaat, ilim ve kültür alanında, Safevî asırları boyunca ve sonrasında, hiçbir ciddi varlık gösterememiştir.

İranlı düşünür ve ileri gelen adamlarının devlet organlarına girmeleri ve onlara nüfuz etmeleri bu dönemin özellikleri arasında sayılabilir. Abbasiler, Emevilerle olan savaşlarında İran'ın desteğine sahipti. Emevi hükümetinin Araplarla eşit görmediği bu Müslümanlar, Hz. Ali taraftarlarına meylederek Ehl-i Beyt imamlarını adalet, eşitlik ve muhalefet sembolleri olarak tanıdılar. Bildiğimiz gibi Abbasiler'in zaferi İranlı komutan Ebu Muslim el-Horasanî eliyle gerçekleşmiştir. Aynı zamanda Farsların Abbasî devlet organlarının teşekkülünde etkileri olmuş, İslâm medeniyet ve kültürünün ortaya konmasında da büyük emekleri geçmiştir. Çok geçmeden Abbasî-İran ilişkileri sekteye uğramış ve bu durum Abbasî hükümetine karşı İran'da girişilen siyasi/dini ayaklanmalar silsilesinin başlangıcı olmuştur. Abbasî-Alevî ilişkileri tarihinde İran'a büyük manevî etki yapacak bir olay olmuştu. Bu olay; Abbasî halifesi Memun'un İran üzerindeki nüfuzunu garantiye almak ve Ali taraftarlarını kendisine çekmek amacıyla 8. İmam Ali Rıza'yı hilafetinin veliahdı olarak isimlendirmesidir. Bu olay İran ve Şîa tarihinde büyük etkilere neden olmuştur. Bundan dolayıdır ki Şîiler, Meşhed'deki İmam Ali Rıza'nın makamını ve Kum'daki İmam Ali Rıza'nın kız kardeşi Fatıma'ya ait olan türbeyi kutsamışlardır. Bu ana kadar İslâm, bütün olarak İran'a girmemiş ve Şîilik de akidevî, usulî ve kelamî bir mezhebe bürünmemiştir. Burada İran Şîiliğini, Emevî ve Abbasî otoritelerinin siyasetini eleştiren Ehl-i Beyt imamlarının temsil ettiği adalet ve eşitliği isteyen İslâmî bir yapı olarak görmemiz gerekmektedir. Müminler arasında eşitliği istemek anlamına gelen "Ehlu't-Tesviye" bu hareketin temel karakteristiğidir. Genel olarak bu yapı İran İslâm tarihindeki o dönemin özelliğidir. Burada İran'daki erken Şîiliğin Fars toplumunun konumuyla uygunluk arzettiği şeklindeki yorumların da çürük bir hikâye olduğunu belirtmemiş lazım. Bu hikâyenin özeti şöyledir: Hüseyin b. Ali Sâsânî krallarının sonuncusu Yezdücerd'in kızıyla evlendi. Sanki Ehl-i Beyt taraftarlığı Farsların kahramanlığını yeniden gündeme getirme girişimlerinden kaynaklanmaktadır. Mutahharî bu faraziye hususunda şöyle der: "Eğer, Şîiler yalnızca İranlılardır veya en azından ilk Şîi taife Farslardan Müslüman olanlar için başında Şîi mezhebini seçti gibi hususları içeren bu iddia doğruysa şunlara ne demeli: Şîiliğe (Selman-ı Farisi hariç) Farslardan önce hiç kimse girmemiştir. Farslardan Müslüman olanların çoğu ise Şîi mezhebini seçmediler. Bilakis edebiyat, kelam, hadis ve tefsirde ün yapmış İranlı âlimler Şîi değil Sünnîdir. Bu durum onlarla beraber Safevîler öncesine kadar böyle devam etti.

**2.Dönem:** İran toprakları üzerinde hâkim olan yerel ailelerden bazılarının öne çıkması bu dönem içindedir. 9. yüzyılın yarısından 13. yüzyıl ortalarına kadar devam eden bu dönemin başlıca özellikleri Halifeler otoritesinin gerileyişi, Fars edebiyat ve dilinin hissedilir düzeyde doğuşu olarak gösterilebilir. Dinî sahada da azınlık olarak kalan Şîiler ve çoğunluğu temsil eden Sünnîler arasında mezhep çeşitliliği görülmektedir. Mezheplere hâkim olan bu çeşitlilik hâkim aileler için de söz konusudur. Mesela İsfahan, Kirman ve Fars'ta 934'ten 1055 yılına kadar hüküm süren Bûveyhîler Şîi'ydi. Bûveyhîlerin gücü Bağdat hilafetini otoritelerine almalarından kaynaklanıyordu. Ancak Abbasileri devirmek yerine, Sünnî çoğunluğun duygularını tahrik etmeden vilayetler sultanlığı ve hilafetin kontrolü ile yetinmeyi tercih ettiler. Ülkenin kuzeyinde Bavend ailesi Zerdüştlükten Şîiliğe geçiş yaptı. Samanîler 942'de Şîilere karşı bir darbeye bulunarak Buhara'nın yönetimini ele geçirdiler. Doğu İran'a 977'den 1186 yılına kadar hükmeden Gazneliler, Şîi yönelişlere karşı bir takım çalışmalar yapıyorlardı. Gaznelilerinkine benzer bir çalışmayı da Horasan Selçukluları (1004-1157), Kirman Selçukluları (1094-1117), ve onları izleyen Azerbaycan Atabeyleri (1146-1225) ve Fars Atabeyleri (1147-1276) yapıyorlardı. İsmailîler Kazvin şehrinin kuzeyindeki Alamut kalesinde bir hükümet kurmayı başarmışlardı. Bunların nüfuzu, İran ve Halep yönlerine doğru uzanıyordu. 1090 yılından 1256 yılına kadar devam eden bu hükümetin sonu Moğol komutanı Hülagü'nün eliyle gerçekleşmiştir.

**3.Dönem:** Bu merhale Moğolların İran'ı almaları ve Bağdat'taki hilafeti düşürmeleriyle (1258) başlar. Moğollar İslâm'ı benimsemeyen İslâm topraklarında bir devlet kuramadılar. 13. yüzyıl sonlarında Moğol hükümdarları İslâm dinini benimsediler. Bunlardan bazıları Şîi mezhebini destekleyerek İlhanlılar Devleti diye bilinen yeni devleti kurdular. Bu devlet döneminde Nasıruddin et-Tûsî Şîi mezhebini felsefî ve usulî kaidelerini oluşturdu. Bünyesinde Allame el-Hillî ve Muhakkık el-Hillî gibi ulemanın yetiştiği Bağdat'taki Hille medresesinin kuruluşu bu dönemdedir. Bkz. Kevseranî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, s.147-150.

Şâh İsmail, Safevî Devleti'ni kurduğunda hâkimiyetini tesis edebilecek, nüfuzunu genişletecek ve kitlelere kendisini kabul ettirecek maddî ve manevî donanımına sahipti. Safevî dergâhından dolayı şeyh, müritleri nezdinde mürşid-i kâmil<sup>301</sup> idi. Mehdî-yi muntazarın nâibliği<sup>302</sup>, şahsî karizması<sup>303</sup>, askerlik mesleğindeki mahareti, şairliği<sup>304</sup>, kitleleri etkileme gücü muazzamdı. Yavuz Sultan Selim ile Çaldıran'da karşılaşınca kadar girdiği tüm savaşları kazanmış, birçok devleti tarih sahnesinden silmişti. Bu askerî başarılarından sonra adeta yenilmez olduğu düşünülüyordu. Tüm bunlara ilaveten eski İran krallık anlayışını<sup>305</sup> da hâkimiyet alanı içinde hazır bulmuş,

<sup>301</sup> Bu mutlak otorite, taraftarlarına mürşid-i kâmil veya mükemmel öncü rolü aracılığıyla iletiliyordu. Tasavvuf şeyhinin müritleri üzerinde zaten varolan hâkim ve mutlak iddialarına Safevîler ilahî bir boyut kattılar. İsmail'in takipçilerinin süfiğâr adı verilen bir davranış koduna kesin bir biçimde bağlı oldukları farz ediliyordu; itaatsizlik tarikattan çıkarılmayla hatta muhtemelen idamla cezalandırılırdı. Bununla birlikte Kızılbaşın bağlılığı iki kenarı keskin bir kılıç gibiydi, çünkü Safevîleri iktidara getirmiş olan binyılcı (mehdîci) dürtüler kendilerine karşı da dönebilirdi. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi I*, s. 406–407.

<sup>302</sup> İsnâaşeriye Şiîliğinin imamet doktrini son derece açıktır: İlahî tayin ve nesebî bağlılık. Gaybet-i suğra döneminde dört sefirin nâibliği, hiç birisinin Ehl-i Beyt'e mensup olmaması sebebiyle, tayin ile sözkonusu olmuştu. Dört sefiriden sonra hiç kimsenin niyâbet-i hâsse iddiasında bulunamayacağı iddiası da son derece açıktır. Safevîlerin ilahî tayin iddiasında bulunmaları mümkün değildi. İsrarla vurguladıkları Ehl-i Beyt'e mensubiyet de gündem değiştirmeye yönelik bir taktik idi. Safevîler İmamiyye Şiîliğini dava etmelerine rağmen sahip oldukları sistem gerçekte Zeydî/Şiî bir yol idi. Şâh İsmail'in bu iddialarına eleştiri gelmemesi, bu dönemde İran'da buna karşı gelecek nitelikli ulemanın olmayışındandır. Kum, Nişabur, Tûs, Kâşân ve Rey gibi eski Şiî merkezler artık önemli yerler değildi, çok az ulema yetişiyordu ve bunlar da kayda değer kişiler değildi. Bir diğer sebep de Şâh İsmail'in Kızılbaş müridlerinin Şiîliğe dair malumatının olmayışı idi. Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam*, New York 1985, s. 108.

<sup>303</sup> Şâh İsmail, Fatımîlerden hiçbir idarecinin iddia etmediği yoğunlukta, hem dinî hem de politik, ama daha ziyade dinî karakterli, bir otoriteyi şahsında toplamıştı. Popüler Şiî görüşlerden kaynaklanan "Mehdî-yi Muntazar"ın nâibi olması ve Safevî tarikatının mürşidi olması kendisine dinî ve siyasî faaliyetlerinde tartışmasız bir otorite veriyordu. Bu sûfi/manevî karizma, Türkmen oymaklarının kabilevi liderlik telakkileri ile birleşti. Şahın otoritesi, aynı zamanda, ailesinin Ehl-i Beyt'e mensubiyetinden dolayı, atalarının faziletine dayanıyordu. Safevîler dünyanın Mehdî-yi Muntazar'ın gelişi ve gerçek adaletin tecellîsi için hazırlıyorlardı. Şah, bu anlamda hem Şîa'nın hem de ümmetin başı idi. Safevîler, Bağdat hilafetinin çöküşünden sonra ilk defa hem dinî hem de seküler olarak en büyük talepleri dile getirdiler. Black, *The History of Islamic Political Thought*, s. 222.

<sup>304</sup> Şâh İsmail, askerlerini/müridlerini yönlendirmek ve coşturmak için şiirler yazıyor ve şiirlerinde Hataî "günahkâr, kusurlu" mahlasını kullanıyordu. Daha önce Cüneyd ve Haydar'ı ululamış bulunan Türkmenler, bu çizgi-üstü kişilikle donanmış, üstelik olağanüstü güzellikte genç şahı tanılaştırmada hiç zorluk çekmediler. İnançları onları öylesine körleştiriyordu ki, çıplak göğüslerini kendilerine siper ederek ve yalnız onun koruyucu adına sığınarak kavganın içine atılıyorlardı. Bkz. Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 179; Kendisine tâbi, okuma yazması olmayan ve hurafelerle içiçe inançlara sahip olan, kitlelere İsmail, Onların diliyle hitap ederek, Hataî mahlasını kullanarak, kendisinin tanrının tecellîsi olduğu fikrini telkin etti. Bello, "The Safavid Episode" s. 10–11.

<sup>305</sup> Savory, Safevî şahlarının dayandığı meşruiyet zeminini şu ifadelerle formüle eder: "Safevî şahlarının sahip olduğu otoritenin üç esası vardı. Bunların ilki, eski İran krallarının sahip olduğu ilahî haklar şeklindeki yaklaşım idi. Bu yaklaşım, adeta tarihin tozlu raflarından çıkarıldı, yeniden ihya edildi ve Allah'ın yeryüzündeki gölgesi "Zıllullah fi'l-Ard" şekline dönüştü. İkincisi, Safevî şahlarının

bundan istifade etmesini bilmiştir. Bunun yanında marjinal sayılabilecek bir unsur daha da vardır. Buna göre Safevîler, İslâm'dan 7000 yıl önce var olan, İran hükümdarlarının ilahî hakka sahip oldukları düşüncesine dayanıyorlardı. Bu hakkın 'seyyid' olmaları sebebiyle veraset yoluyla kendilerine geçtiğini, ataları İmam Hüseyin b. Ali'nin ise, Yezdücerd'in<sup>306</sup> kızıyla evlendiğini ve bu evlilikten İmam Zeynu'l-Abidin'in doğduğunu, böylece (yönetimde) iki hakkın bir araya geldiğini iddia etmişlerdir: İmamiyye nazariyesine Ehl-i Beyt'in, halifelikteki hakkıyla kendilerindeki İran hükümdarlarının hakkı!<sup>307</sup> Safevî şahlarının mutlak otoritesi, kralların ilahî haklara sahip olduğu şeklindeki Avrupaî yaklaşımdan farklı olarak, iki ayrı unsuru daha bünyesinde barındırıyordu. Bunlar, Kendilerini gâib imamın temsilcileri olarak görmeleri ve Safevî dergâhının şeyhleri olmaları hasebiyle sahip oldukları mürşid-i kâmil makamlarıydı<sup>308</sup>. Bunlara ilaveten, İran coğrafyasının siyâsî bir istikrara duyduğu özlem, Safevî iktidarının kabulünü ve kısa sürede geniş bir alana yayılması sonucunu sağlamıştır.

Buna Şîî fukahânın Safevî Devleti'ne verdiği desteği de katmak gerekmektedir. zira fukahânın desteği olmasaydı Safevî Devleti'nin payidar olması mümkün olmazdı. Fukahânın dışarıdan davet edilmesi de, Şîî bir bilinç ve kültürün seviyesini tespit açısından ilginçtir, zira bu dönemde İran'ın Şîî ilim/fıkıh açısından kendi kendine yeter durumda olmadığına en büyük göstergesi ulema ithaline müracaat edilmesidir.

---

"Mehdî'nin nâibliği" idi. Bu iddia, büyük oranda Safevîlerin Ehl-i Beyt'e, Şîa'nın yedinci imamı Musa Kazım'a mensubiyet iddia etmelerine yol açan uydurma nesepten kaynaklanıyordu. Mehdî'nin temsilcileri olarak Safevî şahları, hakikate daha yakın idiler ve onlara muhalefet etmek günah işlemek anlamına geliyordu. Üçüncüsü ise Safevî dergâhının post-nişinleri olarak sahip oldukları mürşid-i kâmil makamı. Bu makam, müridlerden mutlak anlamda itaat bekliyordu. Dergâha bağlı müridler adına sūfi-gerî denilen bir davranış kodu ile şeyhe bağlıydılar. Nâ-sūfi-gerî (sūfliği ihlal) idamla cezalandırılan ciddi bir suçtu. Bir Kızılbaş için şeyhinin sözüne itiraz etmek küfre eşdeğer görülürdü. Bkz. Savory, *The Safawid State and Polity*, s. 183–184; Şahı, gâib imamın nâibi olarak gören mehdîci/mesiyânîk telakki, İran'ın, kralı Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak gören, kadim mutlak krallık anlayışı ile birleşti. Black, *The History of Islamic Political Thought*, s. 223; Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 107.

<sup>306</sup> el-Kâtib, *Şîada Siyasal Düşüncenin Gelişimi* s. 425; Grenard, *Asya'nın Yükselişi ve Çöküşü*, s. 152–153.

<sup>307</sup> İranlıların İslâm'ı kabul etme sebeplerinin sair Müslümanlardan farklı olmadığını söyleyen Cafer Sübhânî, Hz. Hüseyin'in Yezdücerd'in kızıyla evlenmesinin İranlıların Şîîliği kabul etmesine yol açtığı şeklindeki tezi eleştirmekte, bu zaviyeden olaya bakanların Yezdücerd'in diğer iki kızıyla evlenen Abdullah b. Ömer ve Muhammed b. Ebi Bekr dolayısıyla da İran'ın Sünnîleşmesi fikrini kabul etmeleri gerektiğini söyler. Bkz. Sübhânî, Cafer, *Devru's-Şîa fi Binâi'l-Hadâratil-İslâmiyye*, 1416, s. 112–118.

<sup>308</sup> Savory, "The Safawid State and Polity", s. 183

## E- Safevî Devleti ve Meşruiyet Sorunu

Meşruiyet düzleminde Şâh İsmail ve halefleri, Akkoyunlu sarayı ile dedesi Cüneyd ve babası Haydar tarafından tesis olunan akrabalık dolayısıyla da kendilerini o coğrafyanın meşru varisleri olarak görüyorlardı<sup>309</sup>.

Mamafih, Safevî Devleti bir meşruiyet sorunu yaşamamış da değildir<sup>310</sup>. Ortaçağlarda Sünnî İslâm fukahâsının geliştirmiş olduğu siyaset ve meşruiyet nazariyeleri, adil olsun zalim olsun imama, devlet başkanına itaatin vacip olduğunu telkin ediyordu. Bu teori büyük oranda da “ilahî iradenin takdiri” bağlamında temellendiriliyordu. İmamın adil olmayan tasarrufları da itaate engel değildi, zira en kötü sultanın idaresi bile anarşiye ve kargaşaya tercih edilmeliydi. Bu tanım, Sünnî iktidarlar açısından iktidar ve meşruiyet zeminini, büyük oranda problem olmaktan çıkarmıştır. Bu çerçevede, Safevî şahlarının fazladan bir meşruiyet zeminine ihtiyaç duymadıkları düşünülebilir. Zira onlar askerî güç kullanarak iktidara gelmişler, yeryüzünde “Allah’ın gölgesi” olarak bir iktidar kurmuşlardır. Ama Safevîlerin durumu, İran’da geçmiş dönemlerde kurulan iktidarlardan, farklı idi. Safevî Devleti Şîî bir devlet idi, Şîîliğin siyasî iktidar için çizdiği meşru çerçeve Sünnî gelenekten tamamen farklı bir çizgide seyretmişti. Bu açıdan Safevî Devleti’nin Şîîliğe nispetle bir meşruiyet alanına ihtiyacı vardı. Bu sorunu çözmek için Safevîler uydurma bir nesep ile kendilerini Musa Kazım’a nisbet ettiler. Bu, Safevî ailesine duyulan saygıyı arttıracak ve bir meşruiyet sebebi olacaktı. Gâib imamın nâibliği de bu çerçevede ortaya atılmıştır.

<sup>309</sup> Sümer, Faruk, “I.ve II. Abbas Devirleri”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, s. 69, Aralık 1990, s. 9–10; Kunt, Metin I., “The Later Muslim Empires: Ottomans, Safavids, Mughals” *Islam, The Religious Political Life of a World Community*, edit. Marjorie Kelly, USA 1984, s.121. Şâh İsmail’in dedesi Şeyh Cüneyd Uzun Hasan Bey’in kızkardeşi, babası Şeyh Haydar ise Uzun Hasan Bey’in kızı ile evlenmişti. Bu evlilikler Safevî hanedanı mensuplarına daha sonra Akkoyunlu Devleti coğrafyası üzerinde hak iddia etme imkânı vermiştir.

<sup>310</sup> Safevîler meşruiyet sorunu ile XVIII. yüzyılda uğraşmak zorunda kalmışlardır. Şîî ulema “kralların ilahî hakkı” teorisi ile, Şahın mücessem imam ve Tanrı’nın yeryüzündeki gölgesi (zıllullah) olduğu görüşüne meydan okumağa başlayacaktı. Molla Ahmed Erdebilî, Şah Abbas’a, onun ilahî hak ile değil İmam namına vekâleten ülkeyi yönetmekte olduğu tezi ile karşı çıktı. Ayrıca şu uyarıda da bulundu: ulema bu emanete saygı gösterilip gösterilemeyeceğine dair karar mercii olacaktı. Daha sonra ise çok geçmeden ulema tarafından, İmam’ın gerçek bir müctehid, bir bilgi adamı ve kusursuz bir karakter sahibi olması gerektiği tezinin güçlü bir biçimde öne sürüldüğü görüldü. Ulema artık, Safevîlerin kurmuş olduğu Şîî devletin denetimini elde tutma yönünde söz sahipliğine girişmiş bulunuyordu. Ekber S. Ahmed, *İslâmın Keşfi, İslâm Toplumu ve Tarihi*, çev. Lutfullah Karaman, İz Yay, İstanbul 1994, s. 149.

Gaybet-i Kübra döneminde, Mehdî'nin otoritesi yetkili müctehidler tarafından temsil edilmiştir. Yine Şîf gelenekte nass'la tayin neseple bağlılıktan daha fonksiyonel ve etkili olmuştur. Safevî şahlarının nass'la tayin gibi bir iddiada bulunmaları, müctehidlerin iddia ettiği şekilde, mümkün değildi, bu durumda zorunlu olarak nesepl yönüne vurgu yapmak hayati önemi hâiz oldu. Safevîler, ortada bir ilahî tayin ve nass olmamasından dolayı iktidarlarını nasıl izah ettiler? Bu sorunun cevabı da büyük oranda Safevî devrimci hareketine mensup propagandacıların iki asırdan beri yürütmüş oldukları faaliyetlerde yatmaktadır. Bu süreçte, meşruiyet vurgusu daha ziyade yedinci imamın neslinden olma, mürşid-i kâmil makamı ve Allah'ın yeryüzündeki gölgesi gibi noktalarda temerküz etmiş, ilahî tayin ve nass kısmı ise gölgede bırakılmıştır<sup>311</sup>.

Safevî şeyhlerinin müridleri üzerinde kurduğu benzersiz otorite Safevî iktidarını temin eden en güçlü unsurlardan birisi idi. 1514'te Çaldıran'da uğranılan yenilgi bu güçlü karizmanın büyümesini bozan kötü bir dinî şoktu, çünkü Kızılbaşların liderlerinin yenilmezliğine olan inançlarını kırdı<sup>312</sup>. Şâh İsmail'in Çaldıran savaşı sonrasında uğradığı itibar kaybı Kızılbaş müritleri açısından büyük bir şoktu. Durum böyle olmakla beraber Kızılbaş oymakların Şah'a olan sadakatleri devam etmiş, ama artık kendilerinin de siyasî/dünyevî beklentileri ayyuka çıkmıştır. Şâh İsmail'in güçlü liderliği altında, birtakım maddî kazançları da olmakla beraber, yoğun bir dinî motivasyon ile hareket eden Kızılbaşlar, artık ikbal endişesi içine düştüler. Şâh İsmail'in vefatını takip eden on yıllık süreç bu tarz beklentilerin kavgaya ve mücadeleye dönüşmesine sahne olacaktır.

Safevîlerin dinî cazibesi her şeyden önce mesihî bir icraat vaat ettikleri kendi Kızılbaş ve kabile destekçilerine hitap etti. Şâh İsmail, Allah'ın tezahürü (tecellisi), gâib imamın ilahî ateşi ve mehdî olduğunu iddia etti. O kendini, İranlı imparatorlar tarzında 'Allah'ın yeryüzündeki gölgesi' olarak isimlendirdi. Yedinci imamın torunu, masum bir

<sup>311</sup> Savory, "The Safavid Era", s. 171-4. Safevî siyasî tecrübesi Büveyhîler, Serbedariler, Mar'aşiler ve Muşa'sa'iler tarafından geçmişte temsil edilmiş bulunan Şîf siyasî tecrübelerinden farklı idi. Zira bu devletlerin hepsi, nihai noktada salt siyasî birer yapılanma olmaktan öte bir anlam taşımıyorlardı, yani ideolojik herhangi bir nitelikleri yoktu. Hâlbuki Safevî Devleti kendisini, on iki imamla ruhanî/gaybî bir şekilde bağlı bulunan bir inanç devleti biçiminde takdim etmiştir. Bu anlamda Safevîler, geliştirdikleri devlet felsefesiyle Şîf'nin siyasal düşüncesinde devrim niteliğinde bir gelişme meydana getirmiş ve bu suretle Şîf'i siyasetten soyutlayan bekleyiş nazariyesinden kopararak, yönetim ve hâkimiyet tahtına taşımıştır. Bkz. el-Kâtib, *Şîf'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 424.

<sup>312</sup> Lapidus, *İslâm Toplulukları Tarihi I*, s. 406.

imam ve ilahî varlığın gölgesi olarak otoritesi mutlak ve sorgulanamazdı<sup>313</sup>. Daha önce de temas edildiği gibi: “Safevîlerin ulaştıkları başarı; Tanrı'nın insanda tecellî ettiği ve yeniden bedenleşmeler esaslı inançları ile henüz başlangıç düzeyinde bir uç-Şîf tasavvuf görüşünden esinlenen ve ondan hız alan, fakat hâlâ Şaman kültürüne bağlı bulunan, Türkmen boyların savaştı ve asker güçlerinde” aranmalıdır<sup>314</sup>. Bu tanımlama haddi zatında Kızılbaş Türkmen doktrininin ana unsurlarını içine alan bir tanımlamadır.

## F- Safevî Devleti'nin Kurucu Unsuru

Safevî Devleti'ni kuran insan unsuruna gelince; bunlar tamamen Türk olup aynı zamanda, büyük oranda, Anadolu idiler. Yani devleti kuran ve bir asırdan fazla bir zaman kurucusunu besleyen Anadolu Türkleri'dir<sup>315</sup>. Osmanlı kaynaklarının “Erdebil Oğlu” dedikleri İsmail'in 1500 yılında Erzincan'da başına toplanarak devletin kurulmasında rol oynayan başlıca teşekküller ve kabileler şunlardı: Ustacalu, Şamlu, Zu'l-Kadr, Tekelü, Rumlu büyük oymaklar; Varsak, Çepni, Arapgirli, Turgutlu, Bozcalu, Acirlü, Hınıslu, Çemişkezeklü ise küçük oymaklardı<sup>316</sup>. Safevî asırları boyunca hâkim tabakayı başlıca şu boylar temsil etmiştir: Şamlu, Ustaclu, Türkmen, Rumlu, Dulkadirli, Avşar, Kaçar, Tekelü ve Humuslu. Bunların yanında, Tâliş, Rûzaki,

<sup>313</sup> Lapidus, *a.e.*, s. 406.

<sup>314</sup> Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 174.

<sup>315</sup> Minorsky, bu Türkmen kabilelerini Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenlerinin varisleri olarak ele alır ve Safevî Devletini Türkmen etkisinin İran'daki “üçüncü aşaması” olarak tavsif eder. Bkz. Oktaj Efendiev, “Le Role”, VI, s. 25.

<sup>316</sup> Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, s. 43–56. Bu boyların belli başlı yerleşim alanları ise şu bölgelerdi: 1- **Rumlu**: Sivas'ın Koyulhisar ve Karahisar kazaları ile yine Sivas'a bağlı diğer yöreler ve Tokat-Amasya bölgelerindeki köylü Kızılbaşlar tarafından meydana getirilmişti. Nur Ali Halife, Piri Beğ ve Div Sultan bu oymağın en tanınmış beyleridir; 2- **Ustacalu**: Bu boy aslında başlıca Sivas-Amasya-Tokat bölgesinde yaşayan ve bazı oymakları Kırşehir'e kadar yayılan Ulu Yörük adlı büyük topluluğa mensup idi. Bunlar da Safevî Devleti'nin teşekkülünde etkili olan ana oymaklardandır; 3- **Tekelü**: Bunlar, esas itibarıyla Teke ili denilen Antalya yöresi Türklerinden idiler. Aralarında Hamid (Isparta-Burdur) ili ve Mentеше (Muğla) ili halkından kimseler de vardı. Bunlar şaha sadakat ve propaganda hususunda en önde gelen gruplardandı; 4- **Şamlu**: Şamlular yazın Sivas'ın güneyindeki Uzunyayla'da, kışın Halep-Antep arasında yaşayan ve Osmanlı devrinde Halep Türkmenleri denilen oymakların umumi adıdır. Bu umumi isim Safevîlerden çok önce Anadolu'da kullanılıyordu. Şeyh Haydar'ın en başta gelen halifelerinden Hüseyin Beğ, Şamlu'ya mensup idi; 5- **Zü'l-Kadr (Dulkadir)**: Bu boy, Safevî kaynaklarında seksen bin ev olduğu söylenen Maraş ve Boz Ok (Yozgat) bölgesindeki Dulkadir elinin, daha ziyade Boz Ok'da yaşayan oymaklarından bazılarının kollarından meydana gelmiştir. Şeyh Haydar'ın en yakın müridlerinden Dede Abdal Beğ bu oymağa mensup idi. Bu gruplar ve sahip oldukları inançlar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 172–190 arası.



Siyâh Mansûr, Pazûkî, Ardalân gibi birkaç İran asıllı kabile de var idi. Bunların devlet idaresindeki hakimiyetleri Şah Abbas zamanına kadar devam etti<sup>317</sup>. Oruç Bey Bayat, Kızılbaş oymaklar ve bunlara ait alt kollar hakkında kapsamlı bir liste sunar. Bu listeye göre Kızılbaş oymak sayısı 32'ye kadar çıkmakta, belli başlı oymaklar ise Ustaclu, Şamlu, Afşar, Türkman, Bayat, Tekelü, Dulkadir, Kaçar, Karamanlu, Bayburdlu, İspirli, Baharlu olarak takdim edilmektedir. Safevî devlet kademelerinde etkinliği olanlar da daha ziyade bu boylara mensup olan kişilerdir<sup>318</sup>. Karakoyunlular içinde ayrı bir kabile olan “Baharlılar” da daha sonra Safevî hareketinin belli başlı mensupları ve müdafileri olmuşlardır<sup>319</sup>.

Şâh İsmail, Safevî dergâhına olan bağlılıkları sebebiyle Rumlu, Şamlu, Ustacalu, Tekelü, Dulkadir vs. Türkmen oymaklarının desteğine doğrudan sahip idi. Ordusunun esas bünyesini<sup>320</sup> de bunlar teşkil etmekteydi, ama bunların yanında Karakoyunlu ve Akkoyunlu bakiyesi grupların da nisbî desteğine sahipti. Bunlar “Karakoyunlu ulusuna mensup ve o devlete bağlı iken, mezkur devletin ve ulusun inhilâlinden sonra, Akkoyunlulara istilhak ve iltihak etmeyen ve öteden beri Erdebil şeyhlerine bağlı ve binaenaleyh Şîî ve Caferî mezhebinde olan birtakım Karakoyunlu ulusu, boy ve oymakları ile, Akkoyunlulara iltihak etmiş iken, eski devletleri ve hakimiyetleri zamanlarındaki vaziyete ve mevkiye erişemeyen ve binaenaleyh ister istemez Akkoyunlulara açık veya kapalı ibrar besleyen Karakoyunlu cemaatlerinden maada, bizzat Akkoyunlu ulusuna mensup olan ve dâhili harpler neticesinde hükümete muhalefet vaziyetine geçen veya dâhili harplerin verdiği perişanlıktan mustarip olan boy ve oymaklar ile İran, Irak ve Anadolu'nun her tarafına yayılmış Safevî tarikatı büyüklerinin (halifelerinin) propagandaları ile kandırılmış olan, Anadolu'nun muhtelif

<sup>317</sup> Yazıcı, “Safevîler”, s. 59.

<sup>318</sup> Efendiev, “Le Role”, VI, s. 32.

<sup>319</sup> Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 111.

<sup>320</sup> Minorsky Anadolu'dan İran'a yönelik Türkmen göçlerinin sebebinin Erdebil dergâhının cazibesi olduğunu söyler. Osmanlı'nın Batı'da “gazi”ler eliyle yapılan fetihlerinin durması da Türkmen kabileleri arasındaki huzursuzluğun bir sebebidir. Batı tarafına doğru yapılan göçlere eşlik eden “gazi ruhu” şimdi yüzünü Doğu'ya dönen göçlere eşlik ediyordu, tabii bu sefer “heterodoks” bir karakterle. 16. yüzyıla girerken, Akkoyunlularla olan mücadelesi esnasında, Şâh İsmail'in ordusunun yaklaşık olarak 60 bin Kızılbaş-Sûfi'den teşekkül ettiği tahmin edilmektedir. Bu gücü oluşturan belli başlı Türkmen oymakları ise Şamlu, Rumlu, Ustaclu, Tekeli, Dulkadir, Afşar ve Kaçar oymakları idiler. Minorsky, Safevîleri Türkmenlerin İran coğrafyası üzerindeki hâkimiyetlerinin üçüncü aşaması olarak tanımlarken oldukça haklı görünmektedir. Ama bu kabilevî-askerî güç hızlı bir değişim ve dönüşüm geçirecek yeni bir İran İmparatorluğuna dönüşmüştür. Banani “Reflections”, s. 90-91.

yerlerindeki Osmanlı ve Dulkadirli devletlerine tabi boy ve oymaklar idi”<sup>321</sup>. Genel çizgideki bir kabile ittifakı görüntüsü vermekle beraber Türkmen/Kızılbaş oymaklar, gerektiğinde yüksek/dinî bir çağrı adına bu kabile ittifakını bir yana bırakan bir çeşit dinî kardeşlik ile birbirlerine bağlı idiler. En azından Safevî siyaseti onları bu şekilde örgütlemişti. Şifliğin devlet inancı olarak benimsenmesinden sonra bu dinî bağ, bütün İran’ı kucaklayacak şekilde genişletilmiştir<sup>322</sup>.

Kızılbaş/Türkmen kitlenin Safevî dergâhı öncülüğünde İran’da gerçekleştirmiş olduğu devrim, Avrupa kamuoyu nezdinde de takip edilmiştir. Dönem kaynakları olayların akışını, birtakım farklılıklarla beraber, doğru tespit etmiş görünmektedir<sup>323</sup>.

Her halükarda Safevîleri İran’da iktidara getiren gücün İran kaynaklı olmayıp dışarıdan devşirildiği kesindir. Safevî Devleti’nin kuruluşunu yeni bir göçebe istilası ama Moğol istilalarının aksine doğudan değil batıdan gelen bir göçebe istilası olarak düşünebiliriz<sup>324</sup>. Safevî “Türkmen Devleti” Şâh İsmail etrafında halkalanan Anadolu, Azerbaycan ve diğer bölgelerden gelen konargöçer Türkmen boylarının Kızılbaş ideolojiyi benimsemesi ile vücuda gelmiştir<sup>325</sup>.

Kızılbaş Türkmenler, savaş gücü oldukça yüksek, heyecanlı, dinamik ve Şâh İsmail’e gönülden bağlı, samimi bir kitle olmakla beraber, göçebe yaşantılarından

<sup>321</sup> Yımaç, “Akkoyunlular”, *İA*, I, s. 261–62.

<sup>322</sup> Bkz. Hodgson, *İslâmın Serüveni*, III, s. 31

<sup>323</sup> Avrupa’da 1580’li yıllarda yazılmış anonim bir Osmanlı Tarihinde Şâh İsmail’in ortaya çıkışı ve faaliyetleri şöyle anlatılır: “Kızılbaş İsmail İran’da ayaklandı. İtikad babında Türklerle aralarında ihtilaf vardı ve Türklere muarız idiler. Kızılbaş Acem, birçok ordu topladı, birçokları ona inandılar, onu Peygamber yaptılar. Bu havalinin insanları kendi memleketlerinden peygamber çıkmasından dolayı büyük bir sevinç duydular. O da Peygamber olarak aklına gelenleri söyledi. O zaman Türkleri büyük bir korku aldı. Hristiyanlar ise, bu İsmail tarafından Türklerin şeref ve azametinin alçaltılacağını ve kudretlerinin kırılacağını ümit ettiler. İsmail’in babası çok zaman önce ücra bir yere gitti ve zahidane yaşamaya başladı. İnsanlar onu ilahî ve lâyemut saydılar. Zira o, Hz. Muhammed’in, onun kanunlarının ve itikatlarının muarızı idi. Kendisi, Muhammed’in damadı Ali ile hemahenk kanunlar çıkardı. O kadar ki bütün Türkiye’de bir karışıklığa sebep oldu. Bazıları Muhammed’in sâlikleri oldular, bazıları da zâhit Düveles’in. Oğlunun yanına geldi ve bütün kendisini sevenlerin kırmızı sarık taşımalarını emretti ve bu suretle kendilerini diğerlerinden ayırt etmek üzere *Kızılbaş* dediler. Bu ölünce oğlu onun hâkimiyetine oturdu ve hükümdarlık nesilden nesile geçti. Anadolu’ya da geldiler ve babalarının kanunlarına rıza göstermeyenlerin ülkelerini yağma ettiler. Baştay, Şerif, “Osmanlılarla Safevîlerin Mücadelesi Esnasında Alevîlerin Rolü”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, sy.13., Ankara 1989, s. 22–23. Bu kaynaktan anlaşılan, Avrupa’nın Osmanlı-Safevî mücadelesinden haberdar olmakla beraber olayların teferruatına dair çok köklü ve güçlü bilgilere sahip olmadığıdır. Zikredilen olaylar büyük oranda gerçeğe yakın olmakla beraber araya birtakım efsanevî/hurafevî bilgiler de girmiştir.

<sup>324</sup> Algar, *İslâm Devriminin Kökleri*, s.22.

<sup>325</sup> Karaca, Behset, “II. Bayezid Dönemi Osmanlı-Safevî İlişkileri”, *Türkler*, Ankara 2002, IX, s. 410.

kaynaklanan sebeplerle Safevî devlet mekanizması açısından bir takım korku ve endişeleri hep zinde tutmuşlardır. Özellikle serazad tabiatları, kural tanımazlıkları, isyan ve tepki ruhu taşımaları ve aşırı inançları kurumsal bir devletin bekası açısından ciddi bir tehlike arz ediyordu. Safevî Devleti kurumsal bir hüviyet kazandıktan sonra, bu kitlelerin kayıt altına alınması, kurumsal yapıdan, etkin oldukları askerî yapılanma ve hiyerarşiden peyderpey tasfiye edilmesi ve pasifize<sup>326</sup> edilmesi gerekmekteydi, aksi takdirde Safevî Devleti iç karışıklık, isyan ve kargaşa gibi zinde bir korkuyla yaşamak zorunda kalırdı. Nitekim beklenen olmuş, Şâh İsmail'in vefatından sonra yerine geçen oğlu Tahmasb döneminde, Safevî Devleti Kızılbaş kabilelerin iktidar mücadelesine sahne olmuş, on yıllık bir iç savaş ülkeyi yıkılmanın eşiğine getirmiştir<sup>327</sup>.

Böylece Kızılbaş heyecanının komplikasyonlarıyla ve İran nüfusunun sıcak tepkileriyle baş edebilmek için Safevîler İran'da hanedanlığı destekleyecek, destek temellerini genişletecek ve şahların otoritesini pekiştirecek bir biçimde Şîliği yerleştirmeye çalıştılar. İsnâaşeriyye Şîliği İran'ın resmî mezhebi ilan edildi ve mesihî Şîf iddialar Şîliğin daha kurumsallaşmış bir biçimi lehine bir kenara bırakıldı. Bununla birlikte İsmail'in bunun üzerine inşa edebileceği pek bir şeyi yoktu; Kum ve İsfahan'da Şîf semtleri (muhitleri) vardıysa da, nüfusun çoğunluğu Sünniydi. İran'da Şîliği güçlendirmek için İsmail, İran'a Suriye'den, Bahreyn'den, Kuzeydoğu Arabistan ve Irak'tan İsnâaşeriyye Şîf uleması ithal etti. Ali el-Kerekî (1465–1534) İran'daki ilk Şîf medreseyi kurdu<sup>328</sup>.

<sup>326</sup> Burada ilginç olan nokta ise, Şâh İsmail'in bu grupların dinî heyecanları ve askerî gücü ile iktidara gelmesiydi. Halifeleri vasıtasıyla Anadolu'da propaganda yaptırıp, kendisine bağlı oymakları her düzeyde seferber eden şeyh/shâh, devletini kurduktan sonra Fars bürokrasisini istihdam etmiş, bu uygulamayla Kızılbaş oymakların pasifizasyon sürecini başlatmıştır. İsmail'i Tebriz'deki sarayında ziyaret eden İtalyan tüccar, İsmail'in tanrı veya peygamber makamında kendisine yapılan tazimden memnun olmadığını bildirmektedir. Bkz. Arjomand, *The Shadow of God and Hidden Imam*, The University of Chicago Press, USA 1984, s. 110.

<sup>327</sup> Şâh İsmail 5 Mayıs 1524 tarihinde vefat edince yerine henüz on yaşındaki oğlu Tahmasb geçmiştir. Saltanatının ilk yılları bir taraftan iç çekişmeler özellikle de Kızılbaş beylerinin devlet üzerindeki nüfuz rekabeti, diğer taraftan Özbek ve Osmanlı tehditlerine karşı haricî mücadelelerle geçer. Kızılbaş beylerinin iktidar mücadelesi Safevî Devleti'ni neredeyse yıkılmanın eşiğine getirmiştir. Geniş bilgi için bkz. Kütükoğlu, "Tahmasb I", *İA*, XI, İstanbul 1979.

<sup>328</sup> Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi I*, s. 406–407.

## G- Teokratik Safevî Devleti

Safevî Devleti, başlangıçta teokratik bir hükümet şekline sahipti. Devletin dinî ve siyasî veçhesi arasında hiçbir resmî sınır yoktu. Bunun neticesi olarak vekil-i nefis-i nefis-i hümayûn denen en yüksek dereceli memur yahut şâhın vekili, hükümdarı hem dinî hem de siyasî olarak temsil etmekteydi. O, şâhın çok yakın dostuydu, din ve devlet işlerinin düzgün gitmesinden sorumluydu. Bu makamda ilk bulunan Şamlu kabilesinden yüksek rütbeli bir Kızılbaş idi. İsmail ile Gilan'da bulunan ve Safevî ihtilalinin son safhalarını planlayan güvenilir birkaç kişiden biriydi. Kızılbaşlar Safevî savaş gücünün belkemiği durumunda olduğu için, vekilin kendi içlerinden biri olmasının uygun olacağı görüşünde idiler. Dolayısıyla Emiru'l-Umera veya Kızılbaş kabile kuvvetleri başkumandanlığı makamının kendilerine ait bir imtiyaz olduğu kanaatinde idiler.. Önceleri aynı kişinin bu her iki yüksek makamı birden işgal ettiği görülüyor. Safevî devrinin başlarındaki görevi tamamen müphem olan *korucubaşı* da bir Kızılbaş reisi idi<sup>329</sup>. Zamanla daha siyasî/dünyevî bir yapıya kavuşacak olan Safevî Devleti, Kızılbaş gücünü kırabildiği oranda merkezîleşme ve kurumsallaşma imkânını arttıracaktır<sup>330</sup>.

Safevî Devleti, Oniki İmam Şiîliğine dayanıyordu. Bununla ilgili olarak devletin kuruluşu ile birlikte Oniki İmam adına hutbe okunmuş ve sikke kestirilmişti. Paraların üzerinde: “La ilahe illallah Muhammed’un Rasulullah, Aliyyun veliyullah” sözleri görülüyordu. Mamafih Oniki İmam Şiîliği İranda İlhanlılar’dan Olcaytu Muhammed Hudabende (1304–1317) tarafından uygulanmıştı. Olcaytu’nun resmî mezhep olarak kabul ettiği İsnâaşeriyye Şiîliği, Türkiye’de bilhassa Sivas, Amasya, Tokat ve Yozgat

<sup>329</sup> Savory, “Safevî İmanı”, s. 406–407.

<sup>330</sup> Şâh İsmail’in iktidarının son dönemleri ve ölümünden sonra, yönetimdeki Türkmen ve İranlı unsurlar arasındaki sürtüşme arttı. Sürtüşmenin nedeni, başlıca devlet kurumlarının görevlerinin açıkça belirlenmemiş olmasından dolayı vahim hale geldi. Bu görev kargaşası ve yetki çatışması kısmen Safevîlerin iktidara gelişindeki şartlardan kaynaklanıyordu; kısmen de Safevî Devleti’nin ilk devrine umumiyetle hâkim olan askerî karakterden ileri geliyordu. Esas görevi dinî işlere nezaret etmek olan Sadr bile zaman zaman askerî faaliyetlere katılmıştı. İsmail’in hükümdarlığının sona ermesinden önce, teokratik devletten uzaklaşmanın dinî ve siyasî gücün birbirinden ayrılması hareketinin açık belirtileri vardı. Bu hem saha ve görev konusundaki hem de devletin başlıca dairelerinin izafî ehemmiyetindeki değişikliklerde kendini gösterir. Şâhın hem dünyevî hem de dinî otoritesini temsil eden vekilin üstün mevkiine daha az önem verilmesi ve ona daha çok bürokrasinin başı gözüyle bakılması yolunda bir eğilim vardı. Zamanla vekil ünvanının kendisi kullanılamaz oldu. Sadr’ın nüfuzunda da bir azalma oldu. Zaman zaman sadr’lar, siyasî işlerdeki eski yetkilerinin bir kısmını yeniden elde etmek için başarısız teşebbüslerde bulundular, fakat onların faaliyetleri giderek vakıfların idaresine ve din müessesesinin umumi gözetim işine inhisar ettirildi. Bkz. Savory, “Safevî İmanı”, s. 406.

yörelere Türk ve Moğol oymakları ile köylüler arasında geniş ölçüde yayılmıştı. İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyd'in Anadolu'da kolayca kalabalık bir mürit topluluğunu kendisine bağlayabilmesinde Olcaytu devrinde Anadolu'da uygulanmış olan Şîliğin mühim bir payı vardı<sup>331</sup>.

Mamafih, bu kitlelerin sahip olduğu inancı, yerleşik ve kitabi Şîlik<sup>332</sup> inancı ile aynileştirmek doğru olmayacaktır. Zira göçebe kültür esasına dayalı bir hayat tarzı, Sünnî olsun Şîî olsun, bir mezhebe tamamen bağlanmaya imkân vermiyordu. Ama bu kitlelerin, çeşitli düzeylerde baskılara maruz kalmaları, merkezileştirme politikalarına sıcak bakmamaları, kendilerine inanç ve siyaseten yakın olanlara sempati duymaları, sahip oldukları mehdîci/mesiyani telakkiler, bu kitleleri Safevî propagandasının etkilerine açık hale getirmiştir. Sonuçta, bu propaganda büyük oranda başarılı olmuş, Safevî dergâhı ve sonrasında Safevî Devleti, bu kitleleri hem inanç hem de siyasî anlamda kazanmıştır.

Şâh İsmail'in kurduğu devlete Safevî adının verilmesine gelince, bu Safevî<sup>333</sup> tarikatının adından geliyor. Bu tarikat da İsmail'in tanınmış en eski atası Erdebil'li

<sup>331</sup> Sümer, "I.ve II. Abbas Devirleri", s. 9. İlhanlı hükümdarı Gâzân Han tahta çıktıktan sonra Şîliğini ilan etmiş, bastırıldığı altın paraların üzerine Kur'an ayetleri ve on iki imamın isimlerini yazdırmıştır. Kardeşi Olcaytu Muhammed Hudabende ise Şîliği devlet mezhebi olarak ilan etmiştir. Huzurunda, Kâdî Nizamuddin b. Abdulmelik eş-Şafîî ve Tâcu'ddin el-Âvî arasındaki tartışmadan sonra, buna karar vermiştir. Daha sonra Allame Hillî'yi, Hasan b. Yusuf b. Mutahhar (1250-1327), davet etmiştir. Allame Hillî ona ithafen "Minhacu'l-Kerâme fi'l-İmâme ve Minhacu'l-Yakin fi Usûli'd-Dîn" adlı eserleri telif etmiştir. Muhtemelen bu dönemde Şîî tedrisatta başlamıştır. Muhammed Hudabende'nin vefatı ile bu dönem sona ermiş, Emir Çoban ve oğlu Ebu Said ile Şîliğe karşı sert uygulamalar başlamıştır. Bkz. el-Muhâcir, Cafer, *el-Hicretu'l-Âmiliyye ila İnan fi'l-Asri's-Safevî*, Beyrut 1989, s. 108.

<sup>332</sup> Bu heterodoks İslâm'ın, XV. yüzyılın sonlarından başlayarak yaklaşık XVI. yüzyıl boyunca Anadolu'da bir kısım konar-göçer Türkmen zümrelerini geniş ölçüde etkileyen Oniki İmam Şîliği'nin, Hz. Ali kültü ve Kerbela kültü gibi Şîî motiflerle bu dönemde henüz ilgisi yoktur. Dolayısıyla bu heterodoks İslâm henüz Alevîlik-daha doğrusu tarihsel ve doğru adıyla Kızılbaşlık-değildir. Başka bir ifadeyle bu heterodoks İslâm, eski kabilevî inanç ve geleneklere kendiliğinden uyarlanmış mistik bir "konar-göçer halk Müslümanlığı"dır. Bu heterodoks İslâm'ın en belirgin özellikleri senkretik (bağdaştırmacı) ve ihtilalci mehdîci bir ideolojiyi barındırmasıdır. Bağdaştırmacı yapısından dolayı ulaştığı her yerde çok geniş bir inanç yelpazesini kolayca özümseyerek kendi bünyesine mal edegelmiştir. XV. yüzyılın son yıllarında başlayan koyu Safevî propagandası etkisi ile ve Şâh İsmail-i Safevî'nin önderliğinde Oniki İmam (İmamiyye) Şîliği'nin değişik bir yorumuyla yeni bir sentez oluştu. Hz. Ali kültü, Oniki İmam kültü ve Kerbela Mâtemi kültü, bu heterodoks İslâm yorumunun temel öğeleri haline getirildi. Böylece bu heterodoks İslâm, mütşeyyi' (pseudo-chiite) bir görünüm aldı. Ama bu sentez kesinlikle Sünnî bir mahiyet taşımadığı gibi, Şîlik hiç değildi. Bkz. Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İletişim, s. 46-48.

<sup>333</sup> Safevî hanedanı, adını Safevî Tarikatının kurucusu Safiyüddin İshak'tan (1252-1334) almıştır. Bkz. Yazıcı, "Safevîler", s. 53; Babinger, Franz, "Safiy ed-Din", *IA*, İstanbul 1966, s. 64. Safevî tarikatı ve hanedanı I. bölümde teferruatlı bir şekilde işlenmiş olduğu için burada kısaca değinilmiştir.

Safiyuddîn (ö.1334) tarafından kurulmuştu. Fakat bu tarikat Sünnî/Şafiî ilkelerine bağlı bir tarikat idi, müridleri da daha çok şehir halkına mensup bulunuyorlardı. Tarikatı Şiîliğe doğru yönelten İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyd olmuştur (ö.1460). O ailesinin Hz. Ali evladından olduğunu söylüyordu. Cüneyd aynı zamanda tarikata siyasî bir kimlik de verdi; hatta bununla ilgili olarak başına topladığı binlerce Anadolu silahlı müridi ile Trabzon şehrini kuşatmıştır<sup>334</sup>. Ehli Bey'te mensubiyet iddiası tarikatın erken döneminde söz konusu değildi. Çok sonraları ortaya çıkan bu Ehl-i Bey'te mensubiyet iddiasının daha ziyade siyasî-pratik mülahazalarla ortaya atılmış olması muhtemeldir<sup>335</sup>.

Devletin kurucusu Şâh İsmail'in annesi, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan Bey'in kızı Halime Begüm idi. İsmail'in babaannesinin de yine Uzun Hasan Bey'in kız kardeşi Hatice Begüm olduğu biliniyor. Oğuz-Türkmen oymakları içinde Şeyh oğlu adıyla tanınan İsmail, kendisinin İmam Ali ailesine mensubiyetini nefeslerinde iddia etmekle beraber annesi tarafından Uzun Hasan'ın torunu olmasından da faydalanmaktaydı. Akkoyunlu hükümdarı Elvend'e karşı Nahcivan yöresinde kazandığı savaştan (1501) sonra Tebriz'e giren İsmail, müridleri tarafından Uzun Hasan'ın ikametgâhına getirilerek dedesinin tahtına oturtulmuştu<sup>336</sup>. Şâh İsmail'in lalası Şamlu İsmail Beg idi. Böylece İsmail'in büyürken almış olduğu kültürün Türk kültürü olduğu açıkça ortaya çıkar. Edebi kültürüne gelince, Şâh İsmail Çağatay edebiyatını öğrenmişti. Hatta onun Ali Şir Nevaî'nin eserlerine hayran olduğu da söylenir. Bütün bunlar ile Şâh İsmail'in şiirlerinin çoğunu Türkçe yazması, söylenildiği gibi, propaganda maksadından değil öz kültürünün Türk kültürü olmasından ileri gelmiş bulunuyor<sup>337</sup>.

Devleti kuran kurucu unsur kendisine övünerek Kızılbaş<sup>338</sup> diyor, devlete Kızılbaş Devleti hükümdara da Kızılbaş Padişahı deniyordu. Devlet hizmetinde bulunan

<sup>334</sup> Sümer, "I.ve II. Abbas Devirleri", s. 9. Faruk Sümer'in "Safevî tarikatına mensup müridlerin çoğunun şehirli olduğu" şeklindeki ifadesine başka hiçbir kaynaktan rastlayamadık. Bu yaklaşım, belki, tarikatın birinci dönemi için kabul edilebilir, ama Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar ve Şâh İsmail'in temsil ettiği, Şiî eğilimlerin belirginlik kazandığı, dönemde bu mürid kitlesinin büyük oranda göçebe Türkmen oymaklar olduğu görülmektedir.

<sup>335</sup> Devlet güçlerine Şâh'ın yedinci imamın torunu, Safevî tarikatının şeyhi ve gâib imamın bir bedene bürünüşü olmasından gelen kişisel din otoritesi eklendi. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi I*, s. 407.

<sup>336</sup> Muhammedoğlu, Aliyev Salih, "Osmanlı-İran Münasebetleri" (İran içinde), *DİA*, İstanbul 200, s. 405.

<sup>337</sup> Sümer, "I.ve II. Abbas Devirleri", s. 9-10.

<sup>338</sup> Şâh İsmail bir şiirinde Kızılbaş yolunun çileli bir yol olduğunu, herkesni Kızılbaş olamayacağını şu mısralarla ifade eder: "Yüreği dâğ olmayınca bağı kanlı la'l nek/ Hiç kimsenin haddi yoktur ki Kızılbaş olmağa". Bkz. Minorsky, "The Poetry of Shah Ismail I", s.34.

her oymak Kızılbaş sayılmıyordu. Kızılbaş sayılan oymaklar en itibarlı oymaktan olup birtakım imtiyazları vardı; Kızılbaş sayılmayanların yoktu<sup>339</sup>.

Bu Türk unsuruna niçin Kızılbaş denilmiştir? Bu hususta birçok görüş ileri sürülmüştür. Kanaatimizce bu, Türkmenlerin kızıl börk giymeleri ile ilgilidir. Yani Safevîler'in Anadolu müritleri kızıl börk giyen Türkmenler ile köylülerden olduklarından onlara Kızılbaş<sup>340</sup> denilmiş, onlar da bunu benimsemişlerdir<sup>341</sup>.

Şâh İsmail'in İran'a hâkim olmasından sonra ortaya çıkan yeni inanç haritasının Şâh İsmail'in bilinçli bir politikasının, Doğu ve Batıdaki tehditkâr komşularına karşı koyacak "millî bir ruh" (tepki) oluşturma çabası olarak yorumlanır. Bu tez, kısmen doğru olmakla beraber sonuç itibarıyla etnik (millî) çağrışımlara fazlaca iltifat etmeden, bu durumu daha çok ortaya konulan genel mücadele ve rekabetin sonucu olarak görmek daha isabetli olacaktır. Şah Abbas döneminde Türkmen kabilelerinin nüfuzunu kırmak ve Kızılbaşların etkinliğini azaltacak sistematik politikalar gözetilmiş olmasına rağmen, Osmanlı-Safevî çekişmesi daha ziyade Rumeli (Anadolu) kökenli Kızılbaş-kahraman tipleri üzerinden edebiyat ve popüler kültürde kendine yer bulmuş, bunlar yirminci asra kadar popüleritelerini muhafaza etmişlerdir. Görülen o ki, Farslıların (İranlıların) yoğun bir şekilde Şîliğe geçişleri, Safevîlerin Türkmen taraftarları arasında yapmış oldukları yoğun propagandaların sonucunda olmuştur. Tabi bunun bir sebebi de savaşlar boyunca söz verilen maddî menfaatlerdir. Safevî tarihi uzmanı ünlü Rus Oryantalist Petrushevski

<sup>339</sup> Sümer, "I.ve II. Abbas Devirleri", s. 10-11.

<sup>340</sup> Kızılbaş, kızıl başlık taşıyan anlamında Türkçe ve Türkmençe bir kelimedir. Bu başlığın ihdas edilmesi ile ilgili bir olay nakledilir. Buna göre Sultan Haydar b. Sultan Cüneyd es-Safevî, rüyasında Emiri'l-Müminin'i görmüş. Sultan Haydar'a şefkat ve atıfletle bakan Hz. Ali, ondan kendi taraftarları için farklı ve özgün bir alamet tayin etmesini istemiş. Bu rüyanın tesiriyle Sultan Haydar on iki dilimli bir tâc icad etmiş ve giymiştir.. Bilahare bu tacı müridlerine ve taraftarlarına da giydirmiş ve bunlara Kızılbaş denmiştir. Bu tâc Şah Hüseyin Safevî dönemine kadar kullanılmış, bundan sonra terkedilmiştir. Ama isim olarak İran'da kullanımı hala yaygındır. Turan ve Hint memleketlerinde bütün Şifler ve İranlılar Kızılbaş olarak adlandırılır. Şam ve Rum diyarında bütün Şifler Kızılbaş olarak adlandırılırken İran'da Kızılbaş adı askerler için kullanılır. el-Âmilî, Muhsin Emin, *Ayanu's-Şîa*, thk. Hasan Emin, Daru't-Teâruf lil-matbuat, I-X, Beyrut 1986, I, s. 20; Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 54; Gölpinarlı, Abdülbaki, "Kızılbaş", *İA*, VI, Eskişehir 1997, s. 789-795.

<sup>341</sup> Sümer, "I.ve II. Abbas Devirleri", s. 11. Kızılbaş teriminin ortaya çıkışı ve Kızılbaş ideolojisi hakkında geniş bilgi için bkz. Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 53-68. Türkmenlerin geleneksel kızıl börkü ile Kızılbaş kesimin giydiği kızıl renkli başlık (serpuş) isim benzerliği taşımaktadır. Bizim kullandığımız şekli ile Safevî şeyhleri eliyle gerçekleşen ideolojik kırılma sonrasında kullanılan başlık kastedilmektedir.

buna örnek olmak üzere itaati reddeden Sünnîlerden müsadere edilen ve şeflere (Kızılbaş) verilen mallardan bahseder<sup>342</sup>.

Şiîliğin İran'ın sosyo-ekonomik yapısına nüfuz etmesi ve yönetim mekanizması üzerinde etkin olma süreci (nin sonuçlarının alınması) bir asırdan<sup>343</sup> fazla sürmüştür. Vakıf müessesesinin Şah Abbas dönemindeki ani çıkışı Şiî ulemanın iktidara ortak oluşunun başlangıcı olarak kabul edilir. Şah Abbas'ın müctehidlere olan aşırı saygısının temelinde, önceden planlanmış olan ve kendi mutlak gücüne bir meşruiyet alanı kazandırma çabası ve niyeti yatmaktaydı. Şah Abbas'ın kendi hâkimiyetine (meşru) temel teşkil etmek üzere çelişik ve gizli (batını) Şiî teorilerden beslenen mutlakiyet anlayışına ihtiyaç duyduğu fikri tartışılmaya muhtaç bir görüştür. Şah Abbas'ın, müctehidlerin saltanatın mutlak gücünü tehdit edecek potansiyel gücünü göremediği anlaşılmaktadır, zira onların gücü de kendi iktidarına bağlı idi. Ulemanın gerçek gücü II. Abbas (1642–1667) döneminde ilk defa hissedilmeye başlandı ve Şah Sultan Hüseyin (1694–1722) döneminde zirvesine çıktı<sup>344</sup>.

Şiîliğe geçiş, Safevî Devleti'nin yaşadığı gelişim ve değişim çizgisinin en uç noktasını oluşturmuştur. Bu değişim uzun bir süreçten sonra mümkün olmuştur. Dahası bu değişim ve dönüşüm, tarihî etkenler ve kurumlar arası etkileşimi ile İran tarihinin en etkili safhalarından birisini oluşturmuştur. Bu gelişme çizgisi imparatorluğunun başlangıcından sonuna kadar devam etmiştir. Birçok örnek ve olay, müctehidlerin<sup>345</sup> Şah Abbas döneminde “kamuoyu” üzerinde çok etkili olduğunu göstermektedir. Şahların takvaya meyyal duruşları ve tavırları ulemanın bu durumunu etkileyen faktörlerdendir. Müctehidler çoğu zaman kamuoyunun tepkilerinin temsilcisi oluyorlar

<sup>342</sup> Banani, “Reflections”, s. 86.

<sup>343</sup> Bir asırlık süre, Şiîliğin etkilerinin mutlak olarak hissedilmesi için yeterli olmamıştır. Bu süre zarfında Şiîleştirme programı büyük oranda başarılı olmakla beraber, Şiî bir bilinç oluşması, Şiî ilim tedrisatının başlaması, ulemanın siyaset ve toplum üzerindeki etkilerinin daha derinden hissedilmesi gibi alanlar, Safevî Devleti'nin zayıflamaya başladığı son dönemlerde daha belirgin hale gelecektir, zira kudretli olmayan şahların nüfuzunu Şiî ulema kullanmaya başlayacaktır.

<sup>344</sup> Banani, *a.m.*, s. 86.

<sup>345</sup> Şiî ulemanın, gücünü, Safevî Devleti'nin Şiî programının emrine vermesi, bunun sonucunda İran'ın siyasî ve dinî çehresinin değişmesi diğer bölümlerde teferruatlı bir şekilde işleneceği için burada kısa bir atıfta bulunmakla yetinilmiştir.



ve bazen de hükümete karşı muhafazakâr-müttaki bir protestonun temsilcisi oluyorlardı<sup>346</sup>.

İsnaaşeriyye Şîliğinin başarısı sadece devletin gücüne değil, aynı zamanda doğasındaki dinî cazibeye de dayanıyordu. Tasavvufun bastırılması gnostik ve felsefi düşüncelerin İsnaaşeriyye mezhebi içine katılmasını ve Hüseyin, Ali ve diğer Şîî imamlara İran İslâm'ının bütünleyici parçası olarak popüler ihtiramı (tapınmayı) da benimsemeyi getirdi. İran Şîîliği böylece yasal (meşru), gnostik ve popüler İslâm biçimlerini bütünleştirdi<sup>347</sup>.

Safevîlerin başarısını tam da bu noktada aramak lazımdır. İslâm dünyasında yaygın olan farklı din anlayışları İran gibi bir kültür havzası söz konusu olduğunda daha renkli ve daha çeşitli idi. İran bir yandan Sünnîliğin, Safevîlerle beraber kitlesel ve güçlü bir şekilde Şîîliğin, fıkıh mezhepleri, tasavvufun en mutedil versiyonlarından en taşkın temsilcilerine kadar çok geniş yelpazede dinî tezahürlere sahip idi. Bunlara bir de İran'ın kadim dinlerinden, Zerdüştilik vb kültürlerden fiilen yaşayan veyahut kültürel uzantıları devam eden gruplar da katıldığında ortaya kelimenin tam anlamıyla mozaik olarak tanımlanabilecek bir din, mezhep ve felsefi ekoller yapısı ortaya çıkıyordu. Bu renklilik ve çeşitlilik üzerine homojen bir toplum ve din yapısı kurabilmek için her düzeyde yoğun bir çaba gerekiyordu. Safevîler böylesi homojen bir yapıyı temin etmek için her türlü siyasî, dinî, askerî ve kültürel mekanizmayı devreye sokmuşlardır. Safevîlerin kuruluşundan hemen sonra, kurucu unsur olan Kızılbaş/Türkmen tabana sırt dönülmesi, onların her düzeyde pasifize edilmesi yoluna gidilmesi bu anlayışın ilk

<sup>346</sup> Banani, "Reflections", s. 87. Siyasî bir bütünlüğü (yapıyı), gücünün zirvesinde olduğu dönemde, sosyal ve ekonomik durumu itibarıyla incelemek sosyolojik olarak aydınlatıcı ve faydalı olacaktır. Safevî Devleti'nin gücünü şu noktalar üzerinden tespit etmek ve anlamak mümkündür: a- Saltanatın mutlak gücü, dâhili kontrol mekanizmaları, harici güç unsurları (servet), görkemli resmî binalar. b- Askerî güç, Osmanlı ve Özbeklerle olan münasebetler. c- Sınır (toprak) güvenliği, iki sürekli düşmandan dolayı yapılan masraflar. d- İhracatı teşvik eden zengin ve düzenli ekonomi. e- Dahili sükunet, servet ve zenginlik. f- Dışarıya yansıyan heybetli bir imaj. Bütün bunlar Şah Abbas döneminde ulaşılan noktalardır. Banani, *a.m.*, s. 88–89.

<sup>347</sup> Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi I*, s. 409. Şâh İsmail ve Safevî dönemi icraatlarından sitayişle bahseden İranlı bir müellif şunları söyler: "İslâm dininin ortaya çıktığı günden beri hiçbir sultan din-i mübin-i İslâm'ı ve masum imamların mezhebini onun kadar cesurane yaymamış ve batıl mezheplere karşı bu kadar mücadele etmemiştir". Bkz. Kazvinî, Ebu'l-Hasan, *Fevâidu's-Safevîyye*, tsh. Meryem Mir Ahmedî, Tahran 1368.

nüvesi olarak düşünülebilir. Zira Kızılbaş/Türkmen kesim bu süreci en sancılı ve derinden hisseden grup olacaktır.

## H- Safevî Siyasi Tecrübesinin Özgünlüğü

Safevî döneminin ilk dönemi sayılan Şâh İsmail dönemi siyasî tecrübesi, Büveyhîler, Serbedârîler, Mar'âşiler ve Muşa'sa'îler tarafından gerçekleştirilmiş bulunan daha önceki Şîî siyasî tecrübelerinden farklı idi. Zira bu devletlerin hepsi, nihai noktada salt siyasî nitelikte bir devlet olmaktan öte bir anlam taşımıyorlardı, yani ideolojik herhangi bir nitelikleri yoktu. Hâlbuki Safevî Devleti, kendisini on iki imamla ruhanî/gaybî bir şekilde bağı bulunan bir inanç devleti biçiminde sunmaya çalışmıştır. Bu devlet, geliştirdiği devlet felsefesiyle Şîa'nın siyasal düşüncesinde devrim niteliğinde bir gelişme meydana getirmiş ve bu suretle olumsuz ve Şîayı siyasetten soyutlayan bekleyiş nazariyesinden alarak yönetim ve hâkimiyet tahtına taşımıştır<sup>348</sup>.

Belki uzun bir geçmişe sahip olması belki de kendi doktriner yapısından kaynaklanan sebeplerle ve belki de her iki amilin ortak etkisiyle, Sünnî dünyada dinî ve seküler liderler arasındaki güç dağılımı çok uzun zaman önce oturmuştur<sup>349</sup>. Şîî düşüncede ise bu problem çözülmüş değildir. Şîîliğin bir devlet mezhebi olarak ilk defa siyasetle bu kadar güçlü ve yoğun bir şekilde tanışması, belki de doktriner sebeplerle Şîîliğin siyaset teorisinin gelişimi hâlihazırda devam etmektedir. Şîî doktrinde masum imamlar, her birisi kendi döneminde, hem dinî hem de siyasî liderdirler, onların yokluğunda ise bu görev, onların temsilcisi durumunda olan müctehidler tarafından yerine getirilir. Bu mekanizmayı değiştirmeye yönelik teşebbüsler hep akim kalmıştır. Şah Abbas döneminden beri İran'da, dinî otoriteler ile seküler otoriteler arasında bir güç kavgası başlamıştır, bu, günümüzde de devam etmektedir<sup>350</sup>.

<sup>348</sup> el-Kâtib, *Şîada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 424. Safevî Devleti, ulemanın zemini uygun hale getirmesi ile bunu başarmıştır. Kadim Şîa siyaset teorisi bu dönemde korunmuş olsaydı Safevîlerin bu kadar başarılı olması mümkün olmazdı. Bkz. Algar, Hamid, "20. Yüzyıl İran'ında Ulemanın Muhallif Rolü", *Modern Çağda Ulema*, Ebubekir A. Bagader, trc. Osman Bayraktar, İz yayıncılık, İstanbul 1993.

<sup>349</sup> Sünnî dünyada fiili sultanların meşruiyeti hususu ortaçağların başlarından beri halledilmiş olmasına rağmen, Şîî cemahta böyle bir gelişme olmamış, Şîa tarihinde de paralel ve benzer gelişmeler yaşanmamıştır. Bkz. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 107.

<sup>350</sup> Bello, "The Safavid Episode", s. 13.

Ulemanın devlet kontrolünde bir bürokrasi olarak örgütlenmesi Safevî Devleti'ne dinî/ideolojik programını uygulama hususunda geniş bir manevra alanı kazandırmıştır. Kudretli Safevî şahlarının varlığında bu sistem pürüzsüz bir şekilde işlemiştir. Safevîlerin sonlarına doğru ise ulema, zayıf iradeli şahlardan kaynaklanan otorite boşluğunu en iyi şekilde değerlendirmiş, adeta devlet içinde devlet olarak faaliyet göstermiştir. Günümüzde Şîî ulemasının sahip olduğu özerk yapı, özellikle, Safevî iktidarının son dönemlerinde ve Kaçarlar döneminde şekillenmiştir<sup>351</sup>.

Siyasal düşüncede birçok gelişmeler meydana gelmiş olmasına rağmen<sup>352</sup>, Safevî Devleti'nin ilk devlet teorisi (sultanların mehdînin naibi oldukları düşüncesi) uzun bir zamana kadar, şu veya bu şekilde egemenliğini sürdürmüş ve Safevî Devletinin yıkılışından sonra da devam etmiştir. Tarihçilerin belirttiği üzere, Safevî Devleti'nin yıkılışından sonra iktidarı ele almış bulunan Nadir Şah döneminde yaşayan Mirza Abdülhüseyn Mollabaşı bu son Şaha karşı çıkmış ve “Şer’î anlamdaki hükümdarlığın Tahmasb Mirza veya oğlu Abbas Mirza ile temsil olunan Safevî sülalesine ait olduğunu” söylemiştir. Bunun üzerine Nâdir Şah onu öldürtmüştür. İran’da daha sonra Safevîler adına bazı yönetimler de kurulmuştur. İran’ı ele geçirmiş olan Kerim Han Zend kendisini bir hükümdar olarak değil, “Safevî ailesinden küçük biri” diye ilan etmiştir. Kaçarlar da Safevî ailesi ile kan bağı bulmaya çalışmışlardır. Bu sülalenin birinci şahı olan Feth Ali Şah, onlarla akrabalık bağı bulunduğu için kendisini Safevî Şahı olarak ilan etmek istemiş; ancak Kaçar liderleri kendisini engellemişlerdir<sup>353</sup>. Safevîler İran tahtının meşru sahipleri olarak görüldükleri için Zend ve Kaçar hanedanlıkları döneminde Safevî hanedanından birileri sureta tahtın sahibi gibi görüyorlardı, diğerleri onlar adına ülkeyi yönetiyordu. Safevîlerin 1722 yılında

<sup>351</sup> İran Şîîliğinin ilk dönemlerinde Şahların din kurumu üzerindeki idarî ve ahlakî otoritesi neredeyse mutlakti. Bu da ulemayı devlet otoritesini kabul etmeye ve Şîî geleneğinin devlet düzenini tarihsel bir zorunluluk olarak onaylayan unsurlarını vurgulamaya yönlendirdi. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi* I, s. 407.

<sup>352</sup> Genel nâiblik nazariyesi, hicri 7–8 asırlarda, Hille ve Cebel Amil âlimleri aracılığıyla bir yandan ağır ağır, cüzî ve sınırlı bir şekilde gelişirken, öte yandan Şa'nın siyasî realitesi, İmamiye'nin siyasal düşüncesinden uzak bir vadiye geliyordu. Bu dönemde, Nişabur/Horasan'daki Serbedâriye devrimi meydana gelmiş, yaklaşık elli yıl devam eden bir iktidar kurulmuştur. Bunun yanında Şia, Mazenderan, Huzistan ve Güney Irak'ta bir devlet daha kurmuştur. Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s.423.

<sup>353</sup> el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 427

Afganlılar eliyle yıkılmasından<sup>354</sup> sonra bile Safevî meşruiyetinden kinaye “Hanedan-ı İmâmet nişân ve hilâfet-penâh” ifadeleri kullanılmıştır<sup>355</sup>. Tüm bu örnekler, Safevîlerin tesis ettiği meşruiyet zemininin ne kadar güçlü ve sağlam olduğunu göstermektedir.

Safevî iktidarı ve bu iktidarı oluşturan unsurlar, Şâh İsmail’in vefatından sonra birtakım değişikliklere uğradı. Şah Tahmasb<sup>356</sup>, Safevî ordusunun ana bünyesini oluşturan Kızılbaş oymaklara olan bağlılığını ve güvenini sürdürmeye devam etti. Mamafih, Şâh İsmail döneminde çok güçlü olan şeyh-mürîd ilişkisi Tahmasb döneminden itibaren padişah/asker sadakati şeklinde devam etti. Bunun temel nedeni de Şah Tahmasb’ın kendisini pîr/mürşid olarak değil, padişah olarak görmesi ve babasından farklı olarak aşırı düşüncelerden uzak olup Şîliğe sâdikane bağlı olması idi<sup>357</sup>. Hükümdarlığının akışı içinde yeni din değiştiren çok sayıda insana da giderek daha fazla güvendi; bu insanlar ataları gibi İsmail’in de akınlar düzenlediği Hristiyan Kafkasya topraklarından gelen esirler veya özgür insanlardı. Yalnızca hanedana sadık olan bu yeni Müslümanlar resmî kabile desteğine karşı dengeleyici bir unsur oluşturdular<sup>358</sup>. İktidara bağlı bu yeni askerî elitler, Kızılbaş unsura karşı bir nevi sübap

<sup>354</sup> Safevî Devleti’nin kuruluşu, devlet teşkilatı ve yıkılışı için bkz. Yazıcı, “Safevîler”, *IA*, X; Eravcı, Mustafa, “Safevî Hanedanı”, s. 889–891.

<sup>355</sup> Kazvinî, Ebu’l-Hasan, *Fevâidu’s-Safevîyye*, tsh. Meryem Mir Ahmedî, Tahran 1368, s.11. Müellif kitabını 1798 yılında (Kaçarlar dönemi) yazmıştır. Bu, Safevî meşruiyetinin etkileri açısından oldukça ilginçtir, zira bu tarihte Safevî hanedanının meziyetlerini yâd etmenin hiçbir getirisi ve mecburiyeti yoktur.

<sup>356</sup> Şah Tahmasb 10 yaşlarında tahta çıktı. Türkmen Lalası “genel vali” sıfatıyla ülkeyi on yıl yönetti. Bu dönem adeta Kızılbaş saltanatının hükümler olduğu bir fetret dönemidir. Emiru’l-Ümera (temel askerî makam) makamı kullanılarak Vekîl görevi yeniden Kızılbaşlara verilmiş, ayrıca Vekîl ve Sadr (en önemli dinî makam) Emiru’l-Ümera’nın altında bir statüye indirgenmiştir. Bu Türkmen vali neredeyse Safevî hanedanını ortadan kaldırıyordu. Kabileler arası rekabet ve entrikalar bu on yıllık Türkmen hâkimiyetini bir anarşiye çevirdi. Tahmasb 1534 yılında zekice manevralarla tahta tam hâkim olduğunda, kabilelerin gücünü azaltma hususunda aldığı tedbirlerle babasını aşmıştı. Saltanatının sonlarına doğru Kızılbaşlar hususunda hâlâ büyük bir kargaşa vardı. Şah Tahmasb’ın Türkmenlerin gücünü azaltma ve merkezî idareyi güçlendirme noktasındaki başarısının ölçüsü saltanatının başlarında ve sonlarında mevcut olan Kızılbaşlar arasındaki kavga ve çekişme sayesinde mümkün olmuştur. Önceleri Kızılbaş emirler yetki ve özerkliklerini arttırmak için kavga ederken sonraları, menfaat umarak, hanedana ve saltanata bağlı hale geldiler. Kızılbaşlar, bütün bu ayrılıkçı mücadelelerin yanında bir de Safevî Devleti’nin diğer güçlü kurumları ile yönetimdeki Fars elitlerle, haremle, dinî kurumlarla, İranlı kabilelerle, dahası ve en önemlisi Kafkasya kökenli esirlerle uğraşmak zorundaydılar. Banani, “Reflections”, s. 91–92.

<sup>357</sup> Şah Tahmasb, aşırı fikirlerden tamamen uzak, Şîliğe de gönülden bağlı idi. Kendisini Mehdi olarak ilan eden Kızılbaşları cezalandırmış, Safevî Devleti’nin idaresini ve dinî/kültürel programı tamamen Şîî fukahânin iradesine bırakmıştır. Bkz. Lapidus, *İslâm Topluları Tarihi I*, s. 407–408; el-Muhâcir, *el-Hicretu’l-Âmiliyye*, s.226–228.

<sup>358</sup> Hodgson, *İslâmın Serüveni*, s. 33. Tahmasb yönetimindeki Safevîler de toplumlarının sınıf sistemine yabancı unsurlardan yararlandılar; din değiştiren Hristiyanları, özellikle Ermenileri ve din değiştirmiş

görevi gördü; Safevî Devleti tamamen kendi güdümünde ve kontrol edilebilir güç unsurlarına kavuşmuş oldu.

Vakıa, Safevî Devleti'nde de siyasî, sosyal, etnik ve kültürel düzlemde gerginlikler yaşanmamış değildir. Merkez ve lokal güçler arasındaki güç mücadelesi, şehrli ve göçebe gruplar arasındaki çekişmeler, göçebe grupların (Kızılbaş oymaklar) kendi aralarındaki mücadeleler<sup>359</sup>, İranlı ve İranlı olmayan grupların Tacik (Fars) unsurların Türklere karşı tutumu, ki bu aslında yönetici elit kesimin askerî elit kesimi oluşturan gruplara karşı tutumu olarak da düşünülebilir, vs. bu anlamda yaşanan gerginliklerin örnekleridir. Şah Tahmasb'ın vefatından sonra Çerkez ve Gürcü menşeli eşlerinin kendi çocuklarını veliaht tayin etme çabasına Kızılbaşlar da dâhil olmuş; Gürcü menşeli anneden doğma Haydar Mirza'yı Ustaclu kabilesi, Türkmen anneden doğan İsmail Mirza'yı ise sair Kızılbaş kabilelere ve Çerkezler desteklemiştir. Bu anlamda Safevî Devleti de saray entrikaları yaşamamış değildir<sup>360</sup>. Çaldıran savaşından önce bile Dûdman (Safevî hanedanının o dönemdeki adı), Oymaklar (Kızılbaş kabileleri) ve Tacikler (şehrli İranlılar, yönetimdeki elit tabaka) arasında üçlü bir güç mücadelesi ortaya çıkmıştı. Aubin, İranlıların (Fars orijinlilerin) çok büyük bir nüfuz kazanmalarından, Petrushevski ise Dûdmân'ın çok büyük oranlarda toprak edindiğini kaydeder. Hanedan ve İranlı elit tabakanın Türkmen oymakları zayıflatma ve güçten düşürme hususunda hemfikir olduğu anlaşılıyor. Devletin en üst düzey görevi olan vekil'lik Şâh İsmail'in vefatına kadar birbirinin ardınca üç İranlı tarafından yürütülmüştür. Necm-i Sâni İsfahanlı zeki bir adamdı ve yönetim kademelerini İsfahanlı arkadaşları ile doldurmuştu. Çaldıran Savaşı'ndan sonra İsmail yönetimden elini çekti

---

Kafkas tutsakları, Çerkezleri ve özellikle Gürcüleri kullandılar. Sadece orduda değil, bürokraside de üst mevkilere yükseldiler. Orta Avrasya Türklerinin aksine mütecanis bir dilleri veya kültürel geçmişleri yoktu. Bunlara, onları rakip imparatorluk elitlerinde ayıran bir Şit sadakatiyle ve yurdu yönetmeyi iddia edebilecekleri bir İran kültürüyle birleştirilen, yeni bir mütecanislik verildi. Bu anlamda İmparatorluk açıkça İranılaştı. Bkz. Hodgson, *a.e.*, s. 34.

<sup>359</sup> Safevî Devleti'ni en çok etkileyen çatışma ve çekişmeler Kızılbaş oymaklar arasında yaşanmıştır. Şâh İsmail'in 1524 yılındaki ölümünden sonra Safevî tahtına oturan Tahmasb o sırada 10 yaşındaydı. Şamlu, Rumlu, Ustacalu ve Tekelü kabilelerinin mücadeleleri büyük bir iç savaşa dönüşmüş, Safevî Devleti yıkılmanın eşiğine gelmiştir. Daha sonra ülkenin birliğini sağlayan Tahmasb, veliahd tayini hususunda Kızılbaş ümera ile ters düşmüş, bunun sonucunda zehirlenerek öldürülmüştür. Buradaki çekişmenin temel sebebi de Tahmasb'ın Türkmen kökenli eşinden olan oğlunun mu yoksa Gürcü bir kadından oğlunun mu veliahd olacağı noktasında idi. Bkz. Küttükoğlu, "Tahmasb I", *İA*, XI, s. 637-647.

<sup>360</sup> Eravcı, Mustafa, "Safevî Hanedanı", s. 887-888.

ve askerî alanlar dışındaki, bütün yönetim birimlerini İranlılara bıraktı<sup>361</sup>. Türkmen oymaklarının pasifize edilmesi, beraberinde yerleşik/şehirli İranlı elit kesimlerin etkinlik kazanması ve manevra alanlarının genişlemesini netice verecektir.

Şîî ulema da, kendi içinde, birtakım çatışmalar yaşamıştır. Safevî Devleti'nin uyguladığı program ve buna Şîî ulemanın verdiği en üst düzeydeki destek hususunda dönem ulemasının tepkileri farklı olmuştur. Kimisi oluşan hava ve siyasî desteği bir fırsat saymış, kimileri de daha ihtiyatlı davranıp süreci izlemeye devam etmişlerdir. Zira Safevî Devleti ve oluşturduğu Şîî programın geleceğine dair ciddi endişeleri vardı. Bu endişelerin bir kısmı bizzat tatbik edilen Şîîliğin karakterine dairdi. En büyük endişe ve eleştiri noktaları da insanların zorla Şîîleştirilmesi ve muhaliflere karşı kılıç zoruna müracaat edilmesiydi<sup>362</sup>.

## İ- Safevî Devleti'nin “Millî” Karakteri

Safevî Devleti'nin kuruluşu ile beraber, İran'ın kadim coğrafi sınırları içinde yeniden bir hükümlanlık kurması, İran'ın bugün sahip olduğu kültürel yapı ve kurumların bu dönemde yaşadığı dönüşüm, İran'ın dinî/manevî havasının bu devrede, oldukça, homojen bir yapıya kavuşması, iranî unsurların müşterek bir devlet ve toplum için seferber edilmesi vs. gibi sebeplerden dolayı, Safevî Devleti “millî”<sup>363</sup> bir İran devleti olarak tavsif edilir. Oysa Safevî şahlarının, modern anlamda bir millî devlet kurmak gibi bir gayeleri yoktu, yapılan yorumlar tamamen süreç ve sonuçların değerlendirilmesinden yola çıkılarak yapılmış, modern zamanların ulus-devlet telakkisi nokta-i nazarından Safevî Devleti değerlendirmeye konu teşkil etmiştir.

<sup>361</sup> Banani, “Reflections”, s. 89–91.

<sup>362</sup> Kerekî'nin Safevî Devletiyle bu kadar içli dışlı olması, dönemin usuli ulemasının önemli bir kısmında büyük bir rahatsızlık yarattı. Bu yüzden, bu dönemdeki bazı âlimlerin Safevî Devletiyle ilişkiye yanaşmamaları, bir taraftan onların, Safevîlerin Şîîliği hakkındaki tereddütlerini yansıtırken diğer taraftan, Kerekî'nin davranışlarına bir tepki olduğu dikkati çeker. Kerekî'nin ölümünden sonra da ona olan muhalefet devam etmiştir. Bkz. Uyar, Mazlum, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs Yay., İstanbul 2004, s. 130–131. Şîî ulemanın kendi içinde yaşadığı bu çatışmanın karakteri ve seyri diğer bölümlerde teferruatlı bir şekilde ele alınmış olduğu için burada kısaca değinilmiştir.

<sup>363</sup> Safevî Devleti için “millî bir İran devleti” yaklaşımını benimseyenler için Bkz. Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 2; Savory, “Safevî İranı”, s. 403. Modern zamanların İranlı yazarları da İran'ı yeniden “bir millet ve bir devlet” halinde birleştiren Safevî hanedanından sitayişle bahsederler. Bkz. Hakikat, *Târih-i Nehzethay-ı İran*, s. 464.

“Millî devlet” ifadesi, birçok düzlemde eleştirilere konu olmuştur. Brockelmann bu hususta şunları söyler: “Safevîler Devleti “İran’ın millî bir devlet haline gelmesi” şeklinde vasıflandırılır. Bu çevrede milliyet mefhumunun büsbütün meçhul olması bir yana, damarlarında Arap kanı yanında Türk ve Rum kanının da dolaştığı muhakkak olan ve tamamiyle Türk ordusuna dayanmış olan, İran’a hâkim bir sülaleye millî sülale demek güçtür. İsmail’in İran’da Şîliği yardımcılarıyla hâkim kıldığı âlimler ekseriya yabancı soydandır ve Arap diliyle yazdıklarına göre kendilerini İran milletinin mümessilleri olarak hissetmiyorlardı. İsmail’in savaşlarla dolu idaresi edebi çalışmalara pek müsait değildi ve zamanındaki bazı şairler Türkmenlerin ve Timurluların saraylarında onun sarayında gördüklerinden daha fazla bir teşvik gördüler. İsmail’in İranlı aslından olan teb’asının, dinî karışıklıklar arasında onun hâkimiyetini millî şanlarının bir desteği gibi hissedip etmedikleri çok şüphelidir”<sup>364</sup>. “İsmail ve takipçileri bir Fars milleti bina etmekle ne kadar ilgiliyseler, daha mutlakiyetçi bir devlet bina etmekle de o kadar ilgiliydiler. Onları bir askerî himaye devletiydi. İdare müessesesi içerisinde askerî ve sivil arasında kesin bir çizgi çizilemezdi. Hepsisi hükümdarın malıydı ve tüm yapılanma öncelikle askerî bir fonksiyona sahipti. Bunun yanında topraklarını da idare etmek zorundaydı. Öncelikle askerî olanlar, yani genellikle Türklere oluşan seyfiye, askerî olmayan idari fonksiyonlara, özellikle yüksek politika düzeyine kolayca geçebiliyorlardı; çünkü tüm devlet onların özel yetkileri dâhilinde kabul ediliyordu. Aynı zamanda Türk seyfiye tabi olmaları beklenen ve normal olarak “Taciklerden”, yani İranlılardan veya Araplardan oluşan “kalemiye” politikaya gereksiz yere burunlarını sokacak kadar yükselmeyi başarırlarsa, askerî fonksiyonlara geçebilirlerdi. Bu yolu izleyen kadılar bile görüyoruz. Ve başlangıçta, Safevî Devleti bu yapıyı geliştirmek için çaba sarfetmiş gibi görünmüyor”<sup>365</sup>.

Hodgson devamında şöyle der: “Safevî Devleti’ndeki “millî” karakter nosyonu, daha önce moda olan iki yanlış özdeşleştirmeye geri dönüştür: İslâm’ın Sâmi “ırk”la (ve Akdeniz Araplarının Sünniliğiyle) özdeşleştirilmesi ve Şîliğin “Âri İranlıların İslâm’a tepkisiyle” özdeşleştirilmesi. Bu ırkçı varsayımlardan sıyrıldığında, nosyon akla uygunluğunu yitirir. Nasıl ki Safevî İmparatorluğu yalnızca, İslâmleşmiş medeniyetin

<sup>364</sup> Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, s. 337–338.

<sup>365</sup> Hodgson, *İslâmın Serüveni*, s. 30–31.

tüm iç gelişmesini izahsız bırakan bir benzerliğe dayanarak Sâsânî İmparatorluğu'nun yeniden kurulması olarak kabul edilebiliyorsa, o da modern anlamda milliyetin bir öngörüsü olarak kabul edilebilir, ancak modern millî devletleri oluşturan en önemli özellikleri ve bilhassa sonradan İran'ı modern bir millî devlet yapmak isteyenlerin karşılaştıkları problemleri gözardı etmek gerekiyor. Yazarlar, İranlı hükümdar İsmail şiirini Türkçe yazarken, rakibi olan Türkiye hükümdarı Selim'in Farsça şiir yazmasını bir paradoks olarak görmüşlerdir. Bu paradoks, "İran" sözcüğünün İranlıları, Türkleri ve Arapları eşit şekilde kapsayan Safevî İmparatorluğu için yanlış kullanılmasından ve daha da şanssız bir isimlendirmeye "Türkiye" sözcüğünün de Osmanlı İmparatorluğu için kullanılmasından kaynaklanır. Kabilevî bir gruplaşmanın liderinin halk dili olan Türkçe'yle yazmasında veya yerleşik bir devletin başının işlenmiş dil olan Farsça'yla yazmasında kendi içinde bir paradoks yoktur<sup>366</sup>.

Türkçe konuşan kitlelerin Safevî Devleti'nin teşekkülüne olan katkısı son dönemlere kadar çok net ve belirgin değildi. Birçok tarihçi ve oryantalist, Safevî Devleti'ni İranlıların dışarıdan gelen işgalcilere, özellikle Anadolu Türklerine karşı mücadelesini sembolize eden "millî bir İran devleti" olarak görme eğilimindedirler. Oldukça yaygın olan bu bakış açısı, Türkçe konuşan Türk grupların Safevî Devleti'nin kuruluşundaki rolünü görmezden gelmekte veya asgari düzeye indirmektedir. Rakip devletlerin Türk olması (Osmanlı ve Özbek) Safevîleri "İranî anlamda millî" yapmaz,

<sup>366</sup> Hodgson, *İslâmın Serüveni*, s. 29–30. Safevîler, sekiz buçuk asırlık bir fetret döneminden sonra İran'ı bir 'millet' olarak organize etmişlerdir. Buradaki 'millîlik' vasfı modern zamanların aşına olduğumuz ırk ve dil temeline dayalı 'millîlik' anlayışından oldukça farklıdır. ırk ve dil unsuru, bu ülkenin teşkilinde dinî unsurun gerisinde kalmışlardır. Türk ve Fars gerginliği tarihin hiçbir döneminde, Yavuz Sultan Selim ve Şâh İsmail döneminde yaşanan sekiz yıllık (1512–1520) gerginlik kadar derin ve güçlü olmamıştır. *Münşeâtü's-Selâtin'in* müellifi Feridun Bey, Osmanlı sultanının İranlı düşmanından en nazik ifadeyle "aşağılık Kızılbaş" diye bahsettiğini kaydeder. Gerçi Osmanlı-İran gerginliği "dinî" alandan ırk ve dil alanına taşmamıştır. Gazeteler, Amerika son dünya savaşına katıldığında, bazı şehirlerde insanların "Almanca olan herşeye karşı nefretlerini ifade sadedinde" kitapçılara gidip buldukları bütün Almanca kitapları yaktıklarını kaydeder. On altıncı asırda hiçbir Türk ve İranlı böyle çocukça bir davranış sergilememiştir. Her iki sultan da, Sultan Selim ve Şâh İsmail, iyi düzeyde şair idiler. Sultan Selim şiirlerini farsça yazarken, Şâh İsmail de şiirlerini Türkçe yazmaktaydı. Bu bağlamda Osmanlı nefreti, sapkın olarak gördükleri 'Kızılbaş' inancı üzerine yoğunlaşmış idi, İran ve İranî unsurlar üzerine değil. Bunun delili de Farsça'nın edebiyat ve diplomasi alanındaki konumunu koruması idi. Bkz. Browne, *A Literary History of Persia*, s. 12–13. Gerçi burada dinî olan siyasî olandan beslenmektedir. Zira şahın hedefleri her ne kadar dinî kisvede görünse de, bu siyaset her halükarda Osmanlı toprağını ve tebaasını ilgilendirmektedir. Dolayısıyla bu dönemi salt siyaset veya salt din açısından değerlendirmek konuyu anlamaya imkân vermez. Sadece dinî unsurlarla izah çabası siyaseti, siyasî unsurlarla izah ise dinî olanı dışarıda bırakır.



çünkü kurucu unsur bizzat Türklerden müteşekkil idi<sup>367</sup>. Browne, Safevîlerden, daha ihtiyatlı bir üslup ile “bazı açılardan, çağdaş anlamda, İran millî ruhunun ve muhayyilesinin yaratıcıları” olarak bahseder. Bu anlamda yaygın olarak kullanılan “millî bir İran devletinin kurucuları” ifadesini kullanmaz<sup>368</sup>. Melikoff ise, Safevîlerden “Şîî temelli, ulusal bir hanedanın kurucuları ve yeni Fars birliğinin yapı ustaları” olarak bahseder<sup>369</sup>. Başka bir bakış açısı ise “din ve kültüre bağlı ananeler ile birlikte coğrafi zaruretlar bu hanedana milli bir karakter vermiştir” demektir<sup>370</sup>.

Görülen o ki “millî bir İran devleti” tanımlamasındaki asıl sapma, modern zamanların söylem ve bakış açısını birtakım şekil benzerliklerinden hareketle geçmişe uyarlamaktan kaynaklanmaktadır. Bu tarz bir yaklaşım Safevî Devleti’nin tabiatını ve karakterini anlamaya imkân vermez. Haddi zatında bağlamından ve tarihsel zemininden koparılmış olayların günümüze taşınması ve bu güne ait bakış açısıyla değerlendirilmesi tarihsel olanı anlamaya dair sağlıklı bir yaklaşım değildir. Tarihsel olaylar ancak kendilerini doğuran şartlar çerçevesinde ve kendi bağlamı içinde ele alındığında anlaşılabilir.

Safevî Devleti, kendisine nispet edilen “millî bir İran devleti” sıfatını, siyâsî ve coğrafi bir bütünlük ve süreklilik sağlama anlamında hak etmektedir. Millî vasfını etnik bir kimlik bağlamında düşünmek doğru değildir, İran coğrafyası, her dönem olduğu gibi, Safevî döneminde de etnik kimlikler açısından oldukça zengin ve renkli idi. “Safevî Devleti, saf bir şekilde Türkî değildi. Türkî kabile güçlerine dayanmasına rağmen, bunlar kendilerini aynı zamanda bazı şehrili topluluklara, özellikle Safevîlerin Erdebil ve başka yerlerdeki bağlılarına bağlayan mistik bir sadakatle bir arada

<sup>367</sup> Efendiev, “Le Role”, VI, s. 24. Tarihçi Faruk Sümer, Anadolu’lu Kızılbaş Türkler olmasaydı Safevî Devleti’nin kesinlikle kurulamayacağını, Safevî şeyhlerinin de hiçbir surette siyâsî gayelere sahip olamayacağını söyler. Bkz. Sümer, *Safevî Devleti’nin Kuruluşu*, s. 22.

<sup>368</sup> Browne, *A literary History of Persia*, III, s. 379. Tarihçi Faruk Sümer bu hususta şunları söyler: “Safevî Devleti’nin “millî bir İran devleti” olduğu görüşünün şimdi ciddi ilim adamları arasında taraftarı kalmamış gibidir. Bu hadisenin en mühim neticesi, İslâm âleminin merkezinde yeni bir âlemin meydana gelmiş olmasıdır. Başlıca vasfı Şîîlik olan ve İran’ı içine alan bu âlem, varlığını, bilindiği gibi, zamanımıza kadar devam ettirmiştir. Bu konunun en dikkate değer tarafı, Şîîliğin İran’a Anadolu’dan getirilmiş olmasıdır. Şîîliği İran’a getiren unsur da Safevî Devletini kuran ve Kızılbaş adı ile anılan Anadolu Türkleri’dir. Anadolulu Türklerin Safevî Devletini kurmaları ve bu unsurun zor kullanarak Şîîliği İran’ın rakipsiz bir mezhebi haline getirmesi bu güne kadar ilim âlemince layıkıyla anlaşılmamış bir konudur”. Sümer, *a.e.*, s. 1.

<sup>369</sup> Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 178.

<sup>370</sup> Kramers, “İran”, V/II, s. 1023.

tutuluyorlardı. Genel çizgideki bir kabile ittifakı değildi; kabile bağlarından yararlanan, fakat gerektiğinde yüksek bir çağrı adına onları bir yana bırakabilen dinî bir kardeşlikti. Sonra, hanedan şah'ı desteklemekle kalmadı; ciddi şekilde şah'ı da tüm topluma yönelmeye zorlamaya başladı. Böyle yaparak onların mali temellerine saldırdı ve eski mahalli yönetim unsurlarının başlıca bölümlerini parçaladı veya zayıflattı ve yenilerinin kurulmasına yardımcı oldu. Bu bakımdan, yalnızca askerî değildi. Şiî inancına özel bir şekilde başvurması sayesinde belli bir sivil bağlılık içeriyordu; bu, şehir kurumlarının iktisadi yapısı Şiîlerin eline geçtiği zaman, bir barış ve zenginlik hakkıyla bağlantılı olan bir hanedanın sürekliliği hakkı husule getirilerek arttırıldı<sup>371</sup>. Din ve kültüre bağlı ananeler ile birlikte, coğrafi zaruretler bu hanedana “millî” bir karakter vermiştir. Safevî hanedanı uzun müddet devam etmiş olmakla beraber, imparatorluğun dinî tecerrüdü, XVIII. asırdaki karışık devreyi atlayarak, XIX. asırda kendini kuvvetle gösteren gerçek bir “İran milleti”nin doğmasına hayli yardım etmiştir<sup>372</sup>.

Etnik Fars kitle açısından düşünüldüğünde, kültürlerini yeniden ihya etme imkânı verdiği için Safevî Devleti gerçek anlamıyla bir “millî devlet” olarak düşünülebilir<sup>373</sup>, ama diğer etnik gruplar için bu asla söylenemez. Safevî asırları ve takip eden dönemler boyunca İran'ı bir arada tutan ve harmanlayan üst kimlik etnik değil dinî (Şiîlik) olmuştur. Safevî devlet programı ile asırlardan beri kendisi için bir ifade zemini arayan İran kültürünün beklentileri uyumuş, bunun sonucunda İranlıların bu devleti sahiplenmesi kolay olmuştur. Vakıa devletin kurulduğu ve istikrar bulmaya çalıştığı otuz küsur yıllık süre dışarıda bırakılacak olursa, sonraki dönemlerde İranî unsurların Safevî Devletine esas karakterini kazandırdığı görülecektir. Geçmişte kurulan küçük devletçikler (hanedanlar) ile İranlılar bir nebze özgürlük havası hissetmiş iseler de bu devre kısa sürmüştür. Safevîlerin zuhuru ile küçük gruplar ve devletçikler ortadan kalktı, peyderpey siyasî ve mezhebî birlik istikrar buldu, İranlıların özgürlük yönündeki beklentileri gerçekleşmeye başladı<sup>374</sup>.

<sup>371</sup> Hodgson, *İslâmın Serüveni*, s. 31.

<sup>372</sup> Berthels, E, “İran”, *İA*, V/II, İstanbul 1968, s.1023.

<sup>373</sup> Bausani, *The Persians*, s. 140. “Safevî Devleti'nin 16.asırda ortaya çıkışı sadece İran devlet geleneğinin sekiz asırlık bir fetretten sonra yeniden tecdidi değil, aynı zamanda İran'ın milletlerarası cemiyete dâhil olmasının ve bugün gelinen noktanın da en büyük amilidir”. Bkz. Hakikat, *Tarih-i Nehzethây-ı Millî-i İrani*, s. 439.

<sup>374</sup> Tâc-bahş, Ahmed, *İran Der Zemân-ı Safeviye*, Tebriz 1340, s.18.

Benzer bir şekilde, İran Şîf ulema sınıfının gücü de İranî unsur üzerinden açıklanmaya çalışılır. Bu yaklaşım doğru değildir. Zira İran’da bugün hâkim olan ilmiye teşkilatının ve ulema sınıfının kökenleri büyük oranda Safevî dönemine gitmektedir. Dolayısıyla buradan İranî bir netice çıkarmak da mümkün olmaz. Zira Safevî Devleti büyük oranda Türkçe konuşan kitleler tarafından kurulmuş, Türkçe motifler baskın olmuştur. Yine bu döneme kültürel/dinî destek veren ve Safevî dinî rönesansının gerçekleşmesini sağlayan ulema da etnik olarak Fars değil büyük oranda Lübnan ve Bahreyn’den gelen Arap orijinli ulema idi<sup>375</sup>. Dahası bu ulema, kendisiyle beraber İran ilim ve kültür geleneğine Arapça’yı hediye etmiş, Arapça çok güçlü bir şekilde ilmiye sınıfına nüfuz etmiştir<sup>376</sup>.

Kızılbaş oymaklar eliyle kurulan Safevî Devleti’nin karakterini tanımlama hususu üç farklı bakış açısını netice vermiştir. Bunlardan birincisi modern zamanların bu devleti millî bir devlet olarak gören yaklaşımı, ki bu en yaygın tez olarak karşımıza çıkmaktadır; ikincisi, Safevî Devleti’ni İran’daki Türk ve Türkmen hakimiyetinin üçüncü aşaması, bu tez Minorsky’e aittir, olarak görmekte; üçüncü şıkta, Efendiyev gibi Azerbaycan kökenli araştırmacılar, bulunanlar ise Safevî Devleti’ni bir Azeri devleti olarak telakki etmektedirler<sup>377</sup>. Safevî Devletini kuran insan unsuru göz önüne alındığında modern anlamda bir “millî devlet”ten bahsetmenin imkânsızlığı aşikâr hale gelir. Minorsky’nin tezi ise olaya millî olan ve olmayan şeklindeki bakışın ötesinde tarihsel bir sıralama ve gelişmeyi ortaya koymaktadır. Şâh İsmail’in Türkçe konuşması, şiirlerini Türkçe (Azeri Türkçesi ) yazması ve kendisine bağlı müridlerinin Türkçe konuşuyor olması bu devleti katıksık bir Azeri devleti olarak görmeye de imkân vermez. Şâh İsmail’den sonra Safevî Devletindeki Farisî/İranî keyfiyet daha belirgin hale gelmiş, bununla birlikte Türkçe saray dili olarak hep kullanılmıştır.

Tüm bu veriler ışığında, Safevî Devleti için kullanılan, “millî bir İran devleti” ifadesini, Safevî Devleti’nin kuruluş gayesi olarak değil, ama doğal bir sonucu olarak

<sup>375</sup> Keddî, “The Roots”, s. 37.

<sup>376</sup> Nasr, Fars kökenli olmayan bilgilerin çoğunun Arap olduğunu söyler. Bkz. Nasr, S.H., *Makaleler II*, çev. Şehabeddin Yalçın, İstanbul 1977, s. 69–70.

<sup>377</sup> Petrushevsky, *Islam in Iran*, s. 322.

görmek mümkün olacaktır. Bunu aşan ve ihmal eden bir tanımlar ve yorumlar, tarihsel süreç ve realiteyi dışarıda bırakmak gibi bir mahzuru beraberinde getirir.

Safevî dönemi (1500–1722) paradoksal olarak, yeni bir fetih hareketini beraberinde getirmiş olmasına rağmen, İran millî kimliğinin kendisini yeniden bulduğu, aslî hüviyetini yeniden kazandığı bir dönüm noktası olarak takdim edilir<sup>378</sup>. Safevî Devleti kurulmadan önce çok yoğun bir fetih politikası yaşanmış, ama önceki dönemlerin aksine, bu fetihler sonucu İran siyasî bir istikrara ve bütünlüğe kavuşmuştur.

Safevî Devleti, kuruluşuna mesnet teşkil eden tüm unsurların bir araya gelişi ile 220 küsur yıllık bir saltanat kurmaya muvaffak olmuştur. Safevî dergâhının ve Ehl-i Beyt'e mensubiyet iddiasının temin ettiği dinî/manevî etki, devleti kuran Türkmen kitlelerinin merkezî yönetimlerden duyduğu rahatsızlık ve buna bağlı gelişen beklentileri, kadim İran krallık telakkilerinin karizmatik/teokratik bir krala/sultana imkân veren yapısı, Şîî ulema ithali ile başlayan yeni dinî/manevî program, buna bağlı olarak Şîî ilmiye sınıfının hiyerarşik yapılanması, Şîî tedarikatın İran'ın kaderine<sup>379</sup> etki edecek şekilde yerleştirilmesi ve buna bağlı bir dizi gelişme, İran bürokrasi<sup>380</sup> geleneğinin Safevî kurumsal yapılanmasının hizmetine verilmesi, bunun sonucunda nisbeten güçlü bir merkezî yapının teşekkülü Safevî Devleti'ni ayakta tutan unsurlar olmuştur. Bu unsurlar birbirini tamamlar mahiyette, bir uyum içinde çalışmışlardır. Safevî yapılanmasını ve başarısını bu unsurlardan herhangi birisi olmadan düşünmek mümkün değildir. Buna rağmen tam bir başarıdan da söz edilemez. Osmanlı/Safevî karşılaştırmasında Osmanlı'nın kıyas kabul etmez şekilde çok daha başarılı olduğu görülecektir. Osmanlı merkezî yapılanması göçebe kültürü aşır yerleşik düzene geçme hususunda Safevîlerle kıyaslanmayacak bir noktaya gelmiştir. Safevîler ise merkezî

<sup>378</sup> Minorsky, V, "Persia: Religion and History", *Iranica, Twenty Articles*, Britain 1961, s. 251.

<sup>379</sup> Modern Şîîlik çehresini, büyük oranda, 16.yüzyıldaki gelişmelere, Safevîlerin Şîîliği devlet dinî olarak yerleştirmedeki kararlılığına, borçludur. Azerbaycan'daki senkretik bir Şîî/sûfî yapılanmadan ortodoks Şîîliğe geçiş Safevîlerin başarısıdır. İran'ın Şîîleştirilmesi hem ikna hem de zor yolu ile olmuştur. Şîîliğin büyük bir ülkenin resmî mezhebi olarak kabul edilmesi, Şîî siyaset felsefesinde büyük bir hareketliliğe yol açmış, Şîîlik hem hukuk hem de bireysel alanda egemen olmuştur. Bkz. Kramer, *Shiism, Resistance, and Revolution*,. 3.

<sup>380</sup> Safevî Devleti, tamamen kabilevî ve askerî bir rejim karakterini haizdi. Kendisini çok uzak olmayan bir tarihte karaya oturtacak güçlükleri ki bunların çoğu kabile yapısından kaynaklanan güçlükler ve problemler idi, aşmasını bildi, gözetilen başarılı politikalarla tam donanımlı bir bürokratik geleneğin ihdasi temin edildi ve 220 küsur yıllık bir devlet sistemi kuruldu. Bkz. Hodgson, *İslâmın Serüveni*, III, s. 31

yapılanmalarını bir noktaya kadar ve bazı bölgelerde yerleştirebilmiş iseler de göçebe kültürün etkisini tam olarak kıramamışlardır. Nitekim Safevîlerden sonra da göçebe tabana dayalı başka saltanatlar ortaya çıkacak, Nâdir Şah, Zend, Kaçar hanedanlıkları vs, 1925 yılındaki Pehlevi devrimine kadar kabile dengesine dayalı bir yapıyı iki asır kadar daha yaşatacaklardır.

Safevî Devleti, Şîfî kültürün ve bu arada İran kültürünün tarihi seyri açısından oldukça ilginç bir dönemdir. Bu dönemi ilmî, siyasî, kültürel vs. her açıdan Şîa'nın rönesansı olarak görmek mümkündür. Şîa, tarihinde ilk kez tam bir politik güce ve otoriteye kavuşmuş, İran kimliği ise maruz kaldığı müdahale ve işgaller sebebiyle, neredeyse yok olmanın eşiğine gelmişken yeniden bir canlanma göstermiştir. Safevî Devleti, kadim İran topraklarını büyük oranda ele geçirmiş ve İran coğrafyasına eski maddî/manevî gücünü kazandırmıştır. Bu yönü ile Safevî Devleti, etnik renklilik ve çeşitlilikten sarf-ı nazar edilerek, millî bir İran devleti olarak tavsif edilmektedir. Safevî Devleti, İran'ı modern zamanlara taşıyan devlet telakkisinin temellerini oluşturmuştur.

## II- ŞİİLİĞİN RESMÎ MEZHEP OLARAK KABUL EDİLMESİ

### A- Ortamın Genel Özellikleri

Moğolların ve Moğol hâkimiyetinin devamı olan devletlerin çöküşünden sonra<sup>381</sup>, Ehl-i Sünnet mezhebi bir kez daha İran'ın yaygın ve güçlü<sup>382</sup> mezhebi haline geldi, Şîfler açısından ise zor bir dönem başladı<sup>383</sup>. Takip eden süreçte bir dizi siyasî ve sosyal gelişmeler yaşandı, nüfusunun üçte ikisi Sünnî olmasına rağmen Tebriz'de, dönemin İran başkenti, İsnâaşeriyye Şîfliği resmî mezhep olarak ilan edildi. Bir tarikat, farklı süreçleri geride bırakarak teokratik bir devletin temellerini attı. Safevî hanedanının, Şeyh Sadreddin Musa'nın halefleri eliyle, nasıl olup da Şîfliğe yöneldiği

<sup>381</sup> Claude Cahen, Moğolların din politikalarını ve Şîa ile olan münasebetleri şöyle anlatır: “Başlangıçta bütün dinler karşısında hoşgörölü ve ilgisiz davranan İlhanlılar, siyasal bakımdan gayr-ı Müslimlere ve Şîilere yakınlık göstermişlerdir. Fakat Moğollarla Türkmen boylarının yakınlaşması ve İran kültürünün ağır basması gibi iki etki altında kalmaları sonucu Müslüman olmuşlardır. Başlangıçtaki hoşgörölüleri Şîilere inanç öğretilerini en geniş şekilde yeniden canlandırmak ve yaymak imkânını vermişti. Bu öğreti daha sonraları İslâmiyetin İran-ulusal biçimini oluşturacaktır. Bkz. Cahen, Claude, *İslâmiyet*, s. 259-260. Moğol asırları İslâm dünyasında geniş kapsamlı bir tahrîbata yol açmakla beraber, aslında, Şîf düşünceye de bir o kadar katkı sağlamıştır. Sünnî dünyanın Batı Asya'daki belli başlı merkezlerinin tahrip edilmesi ve Sünnî otoritenin zayıflamasını netice vermiş, akabinde Muhammed Hudabende'nin Şîfliği devlet dini olarak ilan etmesi Şîfliğe nisbî bir rahatlama kazandırmıştır. Bu dönemin siyasal etkilerinden ziyade, Şîf kelamının ilk sistematik eseri olan Tecrîd'in yazarı Hâce Nasîrüddin Tûsî ve öğrencisi Allâme Hillî gibi Şîf ilahiyatının temellerini atan zevatın yetişmiş olmasıdır. Bunları, *el-Lum'atu'd-Dimaşkiyye*'nin yazarı İbn Mekkî el-Âmilî, Şehid-i Evvel, ve bu eserin şerhi olan *Şerhu'l-Lum'a*'nın müellifi Zeynüddin el-Âmilî, Şehid-i Sâni, takip etmiştir. Bu eserler olmadan Şîa tarihini ve kültürünü anlamak imkânsızdır. Bkz. Nasr, S.H., *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, çev. Savaş Şafak Barkçın-Hüsametdin Arslan, İstanbul 1989, s. 68.

<sup>382</sup> Moğollardan önce Şîfliğin hamisi durumunda olan Büveyhîlerin Selçukluların eliyle yıkılmasından sonra Sünnîlik, zaten, İran'ın en güçlü mezhebi durumuna gelmişti. Moğolların Şîfliği belli bir oranda, sahiplenmesi Şîflere Büveyhîler dönemindeki kadar bir rahatlık kazandırmamıştı. Bkz. De Bruijn, J.T.P., “Iran” *EI*, Leiden 1978, IV, s. 17.

<sup>383</sup> A.Y.Ocak, bu süreci izah sadedinde şunları söyler: “Sünnî İslâm'ın gelişmiş fikir potansiyeli, özellikle Büyük Selçuklular tarafından, bu devletin güçlü siyasî hâkimiyeti paralelinde çok iyi kullanılmıştır. Büyük Selçuklular'ın Sünnî İslâm'a sağladıkları destek, yalnızca onların dönemiyle sınırlı kalmamış, İran siyasî tarihine Büveyhîler'le ilk adımını atan Şîfliğin, İlhanlılar devrindeki kısa süreli parlaması hariç tutulacak olursa, XVI. yüzyıl başlarına kadar İran'da kesinlikle bir daha hâkimiyet mevkiine gelmesine engel olmuştur. Osmanlı Devleti'yle rakip olduğu ve Yıldırım Beyazıt'ı yendiği için Türkiye tarihinde bugüne kadar görmezlikten gelinen ve önemsenmek istenmeyen Timur'un kendi zamanında İran'da -en azından görünürde- Sünnî İslâm'ın gelişmesi yolunda sarf ettiği çabalar, militan Şîfliğe karşı takındığı kesin tavır, İran'da Şîfliğin devletin resmî mezhebi olma durumunu en az bir elli yıl daha geciktirmiştir. Bununla beraber Timur, hiçbir zaman katı bir Sünnî siyaset takip etmemiş, imparatorluğundaki diğer din mensuplarına karşı yumuşak davranmıştır. Hatta bilinenin aksine, İmamiyye Şîasına mensup ulema onun zamanında oldukça rahat bir nefes alabilmiştir” Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, s. 38-39.

ve mezhebin yaygınlaşması için çaba sarfettiği meselesi ise üzerinde fazla durulmayan bir konudur<sup>384</sup>. Safevî dönemi, İslâm hâkimiyetindeki İran'ın fikri ve manevî tarihinde mühim bir devreyi oluşturmasına rağmen; onun sanatsal ve siyasî hayatı dış dünyada onun tasavvuf, felsefe ve ilahiyat alanlarında yaptıklarından daha iyi bilinir<sup>385</sup>. Moğolların siyasî mirası ve hâkimiyet alanı üzerine kurulan devletler, Karakoyunlular<sup>386</sup> müstesna, umumiyetle Sünnî inancına sahip idiler. İran'ın önemli bir bölümü, Doğu Anadolu ve Irak'ta hükümlerlik kuran Akkoyunlular<sup>387</sup>, Horasan, Maverâünnehir ve Orta Asya'da hüküm süren Özbekler<sup>388</sup>, iç ve batı Anadolu'da devlet

<sup>384</sup> Cemali, Muhammed Kerim Yusuf, *Teşkil-i Devlet-i Safevî ve Ta'mîm-i Mezheb-i Teşeyyu-i Devâzdeh-i İmâmî be Urvan-ı Tenha Mezheb-i Resmî*, İsfahan-İran 1372, s. 147. Çok azı müstesna İranlı tarihçiler, birçok sorunun cevabı olabilecek bu devreyi pek fazla merak etmemişlerdir. Oysa bu dönem modern İran'ın teşekkülüne yol açan dönemin başlangıcıdır. Bkz. Bello, "The Safavid Episode", s. 1-2.

<sup>385</sup> Nasr, *Makaleler II*, s. 65.

<sup>386</sup> Faruk Sümer, Karakoyunlular döneminde Şîlik faaliyetlerinin yaygınlaştığını, Safevî dergâhı şeyhi Şeyh Cüneyt'in faaliyetlerinin ve Huzistan'daki Muşa'sa' hareketinin Şîliğin tervici ve yayılması hususunda epeyce katkısı olduğunu kaydeder. Karakoyunlu emirlerinden Yar Ali döneminde Hz. Ali'ye karşı şuurlu bir sevgi olmakla beraber, daha sonraki dönemlerde, Kara Yusuf, İskender ve Cihan Şâh'ın paralarında dört halifenin isimleri görülür. Çağdaş Akkoyunlu, Memluk ve Timurlu kaynaklarında da Karakoyunluların Şîliğe temayülleri hususunda bir kayda rastlanmamaktadır. Sümer, Faruk, "Karakoyunlular", *DİA*, "XXIV", s. 438. Karakoyunluların teşkilat ve kültür hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, TTK Basımevi, Ankara 1988; Sümer, Faruk, "Karakoyunlular", *İA*, VI; Sümer, Faruk, "Karakoyunlular" *DİA*, XXVI. Minorsky de Karakoyunlular döneminde yaygın dinî yapılanmadan (Ehl-i Sünnet inancından) bir sapma oluştuğunu, ama bunun Safevî Şîliğinin taşkın ve aşırı karakteri ile aynı olmadığını söyler. Bkz. Minorsky, "Persia", s. 251. "Cihanşâh'ın din politikası hep tartışmaların odağında olmuştur. Cihanşâh, rakibi Sünnî Akkoyunlu imparatorluğuna karşı, bir Şîi olarak takdim edilir, bu tamamen bir yanlış anlaşılma sonucu ortaya çıkmıştır. Hâkimiyet alanında Şîiler'e müsamaha gösterdiği ve bazı sikkelere Ehl-i Beyt imamlarının isimlerin nakşettirdiği doğrudur. Ama, dinî cereyanların hareketli ve değişken olduğu bu dönemde, Hz. Ali'ye hürmet ve sikkelere Ehl-i Beyt imamlarının adını koymak, katı bir Sünnî karşıtlığı anlamına gelmez, zira Cihanşâh'ın sikkelerinin öbür tarafı da Sünnî inanca göre basılırdı". Bkz. Morgan, David, *Medieval Persia*, London 1988, s. 103.

<sup>387</sup> Akkoyunlular'ın devlet teşkilatı ve kültür hayatı hakkında bkz. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı., *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, TTK Basımevi, Ankara 1988; Yınanç, "Akkoyunlular", *İA*, I, s. 251-270; Sümer, Faruk, "Akkoyunlular", *DİA*, II; Ebû Bekr-i Tihârî, *Kitâb-ı Diyârbakriyye-Akkoyunlular Tarihi*, yayınlayanlar: Necati Lugal, Faruk Sümer, TTK Yayınları, Ankara 1993.

<sup>388</sup> Özbeklerin, pasif bir Sünnî anlayışı değil, ideolojik bir Sünnîliği benimsediği, özellikle Şeybani Han'ın Şâh İsmail'in icraatlarından rahatsızlık duyduğu ve onu yeniden Sünnî inanca davet ettiği rivayet edilir: "Şeybânî Han, Şâh İsmail'e bir mektup göndererek Sünnîliğe dönmesini talep etti. İran hükümdarı onun tehditlerine ehemmiyet vermedi ve Özbeklerin tecavüzüne işaret etti. Bunun üzerine Şeybani, Şâh İsmail'e bir derviş keşküllü gönderdi ve kendisini müstehziyane bir şekilde cedlerinin yolunu takip etmeğe davet etti. Bunun üzerine Şâh İsmail düşmanını bulacağı Meşhed'e, hacc maksadıyla gitmeğe ahdederek hemen taarruza geçti. Çıkan savaşta Özbekler yenildi. Şeybani'nin kafatasının altın bir muhafaza geçirilerek Şâh İsmail'e içki kadehi yapıldığı, başının derisi de saman doldurularak II. Beyazid'a gönderildiği, sağ elinin ise Şeybani'den daima yardım isteyen Mâzenderân hükümdarı Akâ Rüstem'e gönderildiği rivayet edilir". Bkz. Bouvat, L., "Şeybani Han", *İA*, XI, s. 455;

kuran Osmanlılar<sup>389</sup> hep Sünnî inancın temsilcisi ve hâmisî durumunda idiler. Bu Sünnî doku ve yapı, Moğolların belli dönemlerde Şîliği sahiplenmesi ile Karakoyunlu sultanlarından bir kısmının Şîliğe temayül göstermesi istisna edilirse, Safevî Devleti'nin kuruluşuna kadar devam etmiş, İran Sünnî kültürün öncü ve başat üretim merkezlerinden birisi olma vasfını korumuştur. Safevîlerin Sünnî karşıtlığı ve Sünnî takibatı gibi olumsuz etkiler olmasaydı, muhtemelen, bu durum günümüze kadar da devam edebilirdi.

Safevî dönemi (1500–1722) paradoksal olarak, yeni bir fetih hareketini beraberinde getirmiş olmasına rağmen, İran millî kimliğinin kendisini yeniden bulduğu, asli hüviyetini yeniden kazandığı bir dönüm noktası olarak takdim edilir<sup>390</sup>. Safevî Devleti kurulmadan önce çok yoğun bir fetih politikası yaşanmış, ama önceki dönemlerin aksine bu fetihler sonucu İran siyasî bir istikrara ve bütünlüğe kavuşmuştur. Oluşan bu istikrar ortamı ile kadîm İran sınırlarının büyük oranda tek bir siyasî çatı

---

Tâc-bahş, Ahmed, *İran Der Zemân-ı Safeviye*, Tebriz 1340, s. 36. “Şeybanî Han’ın Şâh İsmail’i, hak mezhebe dönmesini ihtar etmek suretiyle kızdırması meselesi çok net olmamakla beraber, tarafların, o zamanın adetine göre, birbirleri ile gittikçe sertleşen bir muhtevada mektuplaşmaya gittikleri pekala sabit görünüyor”. Bkz. Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, s. 336–337. Özbek ve Osmanlı’nın katı Sünnî politikalarını dönemin şartları ışığında düşünmek gerekmektedir. Şâh İsmail’in fanatik ve yayılmacı Şîî faaliyetleri düşünüldüğünde Osmanlı ve Özbek Sünnî anlayışının, Şâhın din anlayışına karşı, tepkisel yönünün daha ağır olduğu görülecektir. Safevî Devleti’nin resmî mezhebini er veya geç komşu bölgelere de yayma çabası içine gireceği endişesi geçersiz değildi, nitekim gelişmeler bu yönde seyretmiştir. Adel Allouche, bu korku ve endişeleri şöylece ifade eder: “Şâh İsmail’in 1501 yılında Safevî hanedanlığını kurma konusundaki başarısı, bir tarafta Suriye ve diğer tarafta Anadolu’daki yönetimler için, yani Memlûkler ve Osmanlılar için, tam bir tehdit oluşturmaktaydı. Safevîler, her iki imparatorluğun içinde de dağılmış vaziyette yaşayan Türkmen müridleri ile yakın manevî bağlarını uzun dönemli korumayı başarmışlardı. XV. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu’yu sarsan olaylar, bölgenin istikrarsızlaşmasını hızlandırırken, söz konusu koşullar, bölgedeki mükemmel “hulefâ” (halifeler) ağı aracılığı ile Safevîler tarafından kullanılmıştır”. Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 160. Gölpınarlı da benzer şekilde şunları söyler: “Safevîlerin, Anadolu müridlerinden kabiliyetli olanları, özel olarak yetiştirip, halife ünvanı ile memleketlerine gönderdikleri, halifenin başlıca görevlerinin ise, tarikatı yaymak ve şeyhleri için mal toplamak olduğu belirtiliyor”. Gölpınarlı, Abdülbaki “Kızılbaş”, *İA*, VI, s. 792.

<sup>389</sup> Osmanlı devlet teşkilatı ve kültür hayatı her düzeyde araştırmaya konu olmuş, yerli ve yabancı çok sayıda ilim adamı bu alanda eser vermişlerdir; Halil İnalçık ve Donald Quataert’in müştereken editörlüğünü yaptığı *An Economic And Social History of Ottoman Empire 1300–1914*, Britain 1994; Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi*, Eren Yay, İstanbul 1996; Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek ve Salim Koca’nın editörlüğünde yayımlanan *“Türkler” Ansiklopedisi*; Yeni Türkiye Yayınları’nın neşrettiği *“Osmanlı” Ansiklopedisi*; Ekmeleddin İhsanoğlu editörlüğünde yayımlanan *“Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, IRCICA, İstanbul 1994–1998, bu hususta müracaat edilebilecek öncelikli kaynaklardır. Son çalışma özellikle alanında uzman geniş bir ilim heyetinin hazırladığı, Osmanlı devlet teşkilatı, kültür ve din hayatı hususunda başvurulacak çok değerli bir eserdir.

<sup>390</sup> Minorsky, *“Persia”*, s. 251



altında toplanması sağlanmış, bu da İran kültürünün kendisini yeniden gün yüzüne çıkarması ve dinamikleri ile buluşması sonucunu doğurmuştur.

## B- Safevîler Öncesi İran'da Şiîliğin Durumu

1501 tarihinde, İran'da Şiîlerin çoğunlukta olduğu bazı merkezler<sup>391</sup> başta Kum<sup>392</sup> şehri olmak üzere, dışında kalan şehirlerin çoğunda Sünnîliğin dört yaygın mezhebi hâkim durumdaydı<sup>393</sup>. Beyhak da (Sebzevar) Tâhirîler döneminden beri Şiîliği

<sup>391</sup> Safevîler öncesi İran'da, Şiîlerin en yoğun olduğu yerler, Kum, Kâşân ve Rey idi. Kum, en eski dönemlerinden beri ve hatta kuruluşundan itibaren Şiî bir şehir ve Şiî bir kültür merkezi olarak kalmıştır. Bu, İmam Hasan el-Askerî'nin (846–873) döneminden beri böyleydi. Miladi 12.yüzyılda Kaşân halkı İmamiye Şiîsine mensuptu. Şâh Abbas bu şehre geldiğinde bir fatih olarak büyük bir hamasetle karşılanmıştır. Rey de onuncu asırdan beri Şiî idi. Bu dairenin dışında da İran'da Şiî muhitleri vardı. İsfahan'ın önemli bir bölümü, Safevîlerden önce, Şiî idi. Sava şehri Şafii mezhebinden idi ama etrafı İmamiye Şiîliğini kabul etmişti. Kuzeydeki dağlık kesimde ise Cürcan bir Şiî merkezi idi. İmam Ali b. Musa er-Rıza (770–818) döneminden beri bu böyleydi. Büveyhîlerin meşhur veziri Sâhib b. Abbâd'ın yetiştiği Tâlikân'da da önemli miktarda Şiî vardı. Taberistân (Mazenderan) bölgesinde ise özellikle Sâri, İrem, Âmil, Şuşter ve Rüstemdâr vs. gibi köylerde, Şiîler vardı. Geylân bölgesi halkı ise Zeydî idi. Safevî Devleti kurulduğunda İsna Aşeriyye Şiîliğini kabul etmekte zorlanmamışlardır. Bkz. el-Muhâcir, *el-Hicretu'l-Âmiliyye*, s.105–106.

<sup>392</sup> Kum'dan bahseden tarihçiler burayı zaptedilemez, iflah olmaz bir Şiî merkez olarak tavsif ederler ve bunu da erken dönemde Emevilere karşı başlatılan direniş hareketlerine kadar götürürler. Hz. Ali'nin liyakatsiz ve etkisiz temsilcisi Ebu Musa el-Eşari, hicri 23 yılında burayı ziyaret etmiştir. Kum daha ziyade Mecusi olarak kalmış ve cizye ödemiştir. Kum ve Kaşân Emevi karşıtlarının sığınağı haline geldi. Mutraf İbn Muğire'nin Irak valisi Haccac İbn Yusuf es-Sakafi'ye karşı başarısız isyanından (685–687) sonra, taraftarlarından bir grup, Beni Esed, Kum'un dışında, Jam Karan, adlı köye yerleşmişlerdir. On yıl kadar sonra da (697) Abdurrahman İbn Muhammed İbn Eş'as'ın, Sistan valisi taraftarlarının Haccac'a karşı yaptığı başarısız savaştan sonra kaçan taraftarları da Kum'a gelmişlerdir. Abdurrahman'ın ordusunda tabiin'den on yedi kişi bulunmaktaydı. Yine bunların içinde Muhtar'la beraber Kufe'de Hz. Hüseyin'in intikamını almak için savaşıyan ama muvaffak olamayan Saib'in çocukları da vardı. Bu andan itibaren Kum, Sünnî idarecilere ve onların vergi talebine karşı çıkan bir şehir olarak şöhret buldu. Üçüncü asırda Kum'da 266 Şiî, 14 de Sünnî âlim bulunmaktaydı. Şiî ulema içinde meşhur Babeveyh ailesi de, ki bunların en meşhuru Şeyh Saduk İbn Babeveyh dir, bulunmaktaydı. Kum, kendisini ilmî gelenek açısından, arada kopukluklar olmakla beraber, Necef'ten daha kıdemli görür. Bkz. Fischer, Michael M.J., *From Religious Dispute to Revolution*, Harvard University Press, USA 1980, s.106–7. Kum şehri Hicri II. Asırdan itibaren İsnaaşerî Şiîliğine geçti. Sekizinci imam İmam Ali Rıza'nın kızkardeşi Fatıma'nın Kum'da vefat etmesi ve oraya defnedilmesi şehrin tarihi açısından çok önemli bir hadise olmuştur. Kuruluşundan itibaren bir Şiî merkez olmasına rağmen Kum'da, Selçuklu döneminden itibaren Sünnî gruplar da olmuştur. Râvendî Hanefîler ile Şiîler arasında bazı ihtilaflar olduğunu kaydeder. Bkz. Lambton, A. K. S., "Qum: The Evolution of A Medieval City", *Journal of The Royal Asiatic Society*, n. 2, London 1990, s. 326–328.

<sup>393</sup> İslâm'ın erken dönemlerinden beri İran'da hâkim olan İslâmî yapı Sünnî karakterliydi. Sünnî inancın teolojik savunması, onuncu ve onbirinci asırlarda, Horasan üzerinden yapılmıştır, diğer yerlerde ise Şiî yapılanmalar vardı. Kum şehri gibi bazı merkezler başından beri Şiîliği kabul etmişti, İranlıların Ehl-i Beyt'e de her zaman için bir temayüllü ve perestîşi varolagelmıştır. İlk asırlardan itibaren İran Sünnî idi. Buhari, Gazali ve Fâhreddin Razi gibi ulema bu topraklardan yetişmişti. Tabi bu arada İbn Bâbeveyh ve Kuleynî gibi büyük Şiî ulema da yine buradan yetişmişlerdi. Bkz. Nasr, S.H., "Ithna 'Asharî Shî'ism and Iranian Islam-" *Religion in the Middle East*, General Edit. A.J.Arberry, Subject

kabul etmiş, bazı müellifler İsnâşeriye Şîliğine, bazıları da Rafizî/gulât gruplara nispet etmişlerdir<sup>394</sup>. Safevîler aslında Sünnî<sup>395</sup> bir tarikatın kurucusuydular, ancak 15 asrın birinci yarısından itibaren mehdici-Mesiyani bir Şîî anlayışı kabul ettiler. Tarikatın önderleri Yedinci İmam'ın neslinden gelme iddiasıyla yetinmediler, ayrıca, Allah'tan Hz. Peygamber'e, ondan da Ali'ye geçen ilahi özün devamı olduklarını savundular. Şâh İsmail ve halefleri, özellikle oğlu Tahmasb, tanrısal bir hürmet gördüler. Safevî Devleti'nin kuruluşuyla beraber, yeni devletin hâkimiyeti sağlamlaştırmak için bu “heyecanlı ve coşkulu” dinî anlayış daha mutedil (ortodoks) bir Şîî anlayışla değiştirildi. Bu süreçte Safevî sultanları, kendilerini dinî anlamda gâib imamın nâibi ve idari anlamda da Allah'ın yeryüzündeki gölgesi “zıllullah” olarak görmüşlerdir. Safevîlerin din anlayışı, her an önü alınamaz bir şiddet potansiyelini haiz mesiyani bir ideolojiden, hem batıdaki Osmanlı ile rekabete imkân verecek hem içeride kendi konumlarını sağlamlaştıracak “politik bir enstrüman” olarak da kullanabilecekleri Şîî bir modele dönüşmüştür. Şâh İsmail'in yaymaya çalıştığı bu mutedil Şîîlik hususunda çok az malumat sahibi olduğu, Şîîliğe dair ulaşılabilen tek kitabın İbn Mutahhar el-Hillî'nin<sup>396</sup> “*Kavâidu'l-İslâm*” adlı kitabı olduğu rivayet edilmektedir<sup>397</sup>.

---

edit. C. F.Beckingham, Britain 1976, II, s. 100. Bu Sünnî doku ve yapı, daha önce de ifade edildiği gibi, Moğolların belli dönemlerde Şîîliği sahiplenmesi ve Karakoyunlu sultanlarından bir kısmının Şîîliğe temayül göstermesi istisna edilirse, Safevî Devleti'nin kuruluşuna kadar devam etmiş, İran Sünnî kültürün öncü ve başat üretim merkezlerinden birisi olma vasfını korumuştur. Safevîlerin Sünnî karşıtlığı ve Sünnî takibatı gibi olumsuz etkiler olmasaydı, muhtemelen, bu durum günümüze kadar da devam edebilirdi.

<sup>394</sup> Caferiyân, Resul, *Tarih-i Teşeyyu' Der İran, Ez Âğâz ta Karn-i Heftom-i Hicrî*, İran 1371, s. 193.

<sup>395</sup> Şâh İsmail'in Şîîliğe olan ilgisini erken dönem Safevî tarikatında görmek mümkün değildir. Şeyh Safiyüddin (ö.1334) tarafından kurulan tarikat ne İsnâşerîyye mezhebine ne de Şîîlik tandanslı başka bir gruba ilgi duymuş, ne böyle bir söylem geliştirmiş ve ne de Ehl-i Beyt'e mensubiyet gibi bir iddiada da bulunmamıştır. Safiyüddin'in idaresinde Safevîyye tarikatı Şafii-Sünnî bir çizgide seyretmiş ve civardaki Sünnî idarelerle de oldukça iyi ilişkiler geliştirmiştir. Bkz. Newman, “The Myth of the Clerical Migration”, s. 69.

<sup>396</sup> İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö.1325). Moğollar döneminde Şîîliğin tervici için çaba sarfeden Şîî alim. O dönemde basılan paraların üzerine on iki imamın isimlerinin ve “Aliyyun veliyullah” ibaresinin konması ve Cuma hutbelerinde imamların isimlerinin anılması muhtemelen onun telkinleriyle olmuştur. Böylece İmamiyye Şîîsi, Büveyhîlerden sonra ikinci defa siyasî otoriteden büyük ölçüde destek gördü. Ancak bu dönem uzun sürmedi ve İlhanlılar daha sonra tekrar Sünnîliği benimsediler. *Minhâcu'l-Kerâme* adlı eserinde, İmamiyye Şîîsi'nin imamete dair görüşlerini ve bu konuda diğer firkalara karşı olan üstünlüğünü ele almış, bu esere İbn Teymiye *Minhâcu's-Sünne* adıyla bir reddiye yazmıştır. Geniş bilgi için bkz. Öz, Mustafa, “İbnü'l-Mutahhar el-Hillî” *DİA*, XVIII, İstanbul 1998.

<sup>397</sup> Fischer, *From Religious Dispute to Revolution*, s.29.

16. yüzyılın başları<sup>398</sup> itibarıyla İran'ın en az yarısı, muhtemelen daha fazlası, Sünnî idi. Hamdullah Mustavfî el-Kazvinî, İmamiyye Şîasının Kufe, Basra ve Hille gibi Irak-ı Arab şehirlerinde ve Rey, Âbe, Kum<sup>399</sup>, Ardistân, Ferâhân ve Nihâvend gibi batı İran şehirlerinde yaygın olduğunu belirtir. Sava şehrinde Şafî mezhebî baskın iken, etrafta dağınık olarak Şîî cemaatleri mevcuttu. Kâşân'ın merkezinde Şîîler, etrafta ise Sünnîler çoğunlukta idi. Cürcân<sup>400</sup> ağırlıklı olarak Şîî bir şehir tavsif edilirken, Hamdullah Müstevfî Kazvinî, Mezenderân ve Geylân'a dair bilgi vermez. Ama diğer kaynaklar bu iki bölgenin etrafının, şehirlerdeki seçkin zevat hariç, İmamiyye Şîîliğine bağlı olduğunu kaydeder. Horasan'da ise sadece Beyhak ve oranın başkenti Sebzevâr'ı Şîî olarak kaydeder. Batınî (İsmailî) grupların etkin olduğu yerler olarak Elbruz dağları, Deylem, Tevâliş ve Rûdbâr'ı zikreder. Diğer kaynaklar Kûhistân'ın da İsmailî olduğunu kaydeder. Huzistân, Kirmân ve Sistân'a dair bir şey söylemez. Gerçi diğer bölgelerde Sünnîlerin baskın olduğu tartışılmaz bir gerçektir<sup>401</sup>. Nasr ise, İran'ın Sünnî geçmişini şöyle ifade eder: “İslâm tarihinin ilk yüzyıllarında, Muhammedî dine inanan İranlıların çoğunluğu Sünnî idi. Nakli ilim dallarının birçoğunun temelini atmış, Ehl-i Sünnet'e ait dinî ilimler ve İslâm maarifi konusunda da öne çıkmışlardı. Nitekim Ehl-i Sünnet'in

<sup>398</sup> İran'ın dinî/mezhebî haritası 15. asrın son sonlarında şu şekildeydi: Fars, İran'ın iç bölgeleri, Kum, Mazenderan ve Horasan'da geniş Şîî toplumu. Bölgedeki diğer iller Kürdistan, Doğu Horasan ve Geylân'da ise Sünnîler yoğun bir şekilde meskûn idi. Ancak kaynakların sayı ve tafsilatını açıklamadığı bu demografik dağılım, Sünnîlerin yoğun olmasıyla beraber, Şâh İsmail'in çıkışına kadar mezhebî, fikhî ve kelâmî metodlarında ihtilaf düzeyini oluşturacak açık mezhebî bölünmeyi yani Arap yarımadasının doğusundaki İbn Teymiyye'nin “Minhacü's-Sünne” ve Allame el-Hillî'nin “Minhacü'l-Kerâme” metodları gibi bir bölünmeyi teşkil etmiyordu. Bkz. Kevseranî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, s. 152–153.

<sup>399</sup> “Belazurî, Müslüman Arapların 644 yılında Kum'u fethettiklerini kaydetmiştir. Hicri 720–1 tarihlerinde Eş'ar kabilesine mensup bazı Araplar, Şîî telakkileri sebebiyle sıkıntıya maruz kalmışlar, sonrasında İran'a gelmiş ve Kum şehrine yerleşmişlerdir. Eş'ari Arapları zamanla Mezopotamya ve Arabistan bölgesinden gelen diğer Arap gruplar da takip etmiştir. Bu gelen grubun içinde Hz. Ali neslinden bir grup insan da vardı. Bundan dolayı Kum yöresi, İslâm'ın erken dönemlerinden beri, dinî telakkileri itibarıyla Şîî kabul edilir. Bkz. Lockhart, Laurence, *Persian Cities*, London 1960, s. 127.

<sup>400</sup> Hz. Ömer ve Osman dönemlerinde buraya çeşitli seferler düzenlenmiş ama gerçek anlamda İslâm hâkimiyeti Emevi Halifesi Süleyman b. Abdülmelik zamanında gerçekleşmiştir. IX-X. yüzyıllarda dâhili kavgalar başlamıştır. Ali evladının bu dönemde Taberistan'da başlattığı propagandalar başarılı olmuş ve Zeydîler'in hâkimiyeti Cürcân'a kadar yayılmıştır. Muhammed b. Cafer es-Sâdik'ın Cürcân'da bulunan mezarı (Kür-ı Surh) Şîîler için kutsal bir ziyaretgah olmuştur. Kâtip Çelebi, Cürcân'ın Moğol istilasından sonra mutaassıp Şîîlerle meskûn olduğunu söyler. Bkz. DİA, “Cürcân”. VIII, s.131–132. Moğol istilasından sonra şehrin dinî/mezhebî karakterinin bir değişikliğe uğramış olması muhtemeldir. Öncesinde bu bölge, Ebü'l-Hasan Cürcânî (ö.1001–1002), İsmail b. Hasan Cürcânî (ö.1137), Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 1413) vs. gibi birçok Sünnî İslâm âlimini yetiştirmiştir.

<sup>401</sup> Petrushevsky, *Islam in Iran*, s. 303

hadis ilminin temeli olan altı Sahih'in sahibi İranlıydılar"<sup>402</sup>. İran'ın, Safevî öncesi Sünnî geçmişini teyid eden örneklerden birisi de bizzat Şâh İsmail'in, Şîliği ilan etmeden önce, danışmanları ile arasında geçen diyalogdur. Danışmanları Tebriz'in üçte ikisinin Sünnî olduğunu, Şîliği resmî mezhep olarak ilan etmenin bir infiale yol açacağını kendisine söylemişlerdir<sup>403</sup>. Tebriz'in Sünnî inanca sahip Akkoyunlu İmparatorluğunun başkenti olduğu da düşünülürse bu durum daha da iyi anlaşılır.

Bunun yanında tasavvuf kisvesinde Şîlik veyahut Şîlik kisvesinde tasavvuf hareketlerî de zikretmek gerekmektedir. Seyyid Ali Hemedânî'nin tarikatını tevarüs eden Muhammed Nurbahş (1393–1460)'ın Nurbahşîye tarikatının etrafında çok sayıda mürid toplanmıştı. Nurbahş, daha sonra Safevîlerin yapacağı gibi, 1423 tarihinde Şî bir devlet kurmak istemiş, ama hareket olgunlaşmadan bastırılmıştır. Tarikat olarak varlığına devam eden Nurbahşîye taraftarları, Safevî Devleti kurulduktan sonra kendilerini Şî ilan etmekte zorlanmamışlardır, zira bu inanç bünyelerinde fazla bir farklılığa yol açmamıştır. Şâh İsmail buraya geldiğinde bölge halkına akidelerini sormuş, onların "Seyyid Nurullah'ın-Nurbahş-tarikatındanız" cevabını yeterli görmüştür. Bu hareket daha sonra Safevîlerin zuhurunu kolaylaştırıcı bir etki yapmıştır<sup>404</sup>.

İran'da İslâm'ı benimsemiş Sünnî ve Şîilerden oluşmuş genel kitleyi birleştiren bir takım ortak özellikler vardı. Bu ortak özellikler de meselelere kelâmî ve fikhî bakış açılarıyla bakmaktan kendini nisbî olarak kurtarmış tasavvufî unsurlardı. İran'da geniş olarak yaygınlaşan tasavvufî yapı, Moğol istilası ile Safevîlerin tırmanışı arasını üç asır boyunca ayıran ruhani hayatın en önemli özelliklerindendir. Dini yaşamda insanların en fazla benimsediği şeyler, tarikat şeyhlerinin ortaya koyduğu ihtiram, takva ve çeşitli sûfi tarikatlarının teşekkülünde görülüyordu. Bu tarikatların bir kısmı sûfi feylesoflar da yetiştirmiştir. Bu grup sûfilerden olan Alaüddin es-Simnânî (ö.1335) ve Seyyid Ali el-Hemedânî (ö.1385) ortaya koydukları eserlerinde Sünnîlik, sufîlik ve Şîlikteki ortak

<sup>402</sup> Nasr, *Makaleler I*, s. 144–145.

<sup>403</sup> *Âlemârây-ı Safevî*, haz. Yedullah Şükrî, İran 1363, s.64–65.

<sup>404</sup> el-Muhâcir, *el-Hicretu'l-Âmilîye*, s. 107.

motifleri işlemişlerdir. Bu eserlerde gâib imam inancı “kutba karşı yapılan daimi rabıta” olarak ele alınmıştır<sup>405</sup>.

Kırsal kesimde yaşayan bazı grupların Şîî olmalarına rağmen, takkiye yaparak, kendilerini Sünnî gösterdikleri de bir nebze hesaba katılmalıdır. Buna rağmen 16.asrın başlarına kadar İran’ın çoğunun Sünnî olduğunu söylemek mümkündür. Şehirlerin ileri gelenleri Sünnî idi. Batı İran şehirlerinde halkın kahir ekseriyeti Sünnî/Şafii idiler. Hamdullah Müstevfi Kazvini de İsfahan, Kazvin<sup>406</sup>, Ahbar Zincân, Mizdikân, Şîrâz, Jarbâdhakân, Yezd, Tebriz, Erdebil, Bişkin, Ahar ve Nahcivan’ın Şafii mezhebine bağlı olduğunu kaydeder. Horasan hususunda ise birtakım belirsizlikler söz konusu idi. Hamdullah, Herat, Cüveyn vs. gibi birkaç şehrin Sünnî olduğunu riyayet eder. Diğer kaynaklar ise buraların büyük oranda Sünnî/Hanefî geleneğe sahip olduğunu kaydeder. Mazenderan ve Geylân gibi Şîî inanca sahip yerler istisna edilirse, Sünnîlik İran’da kurulmuş bütün devletlerin resmî mezhebi idi<sup>407</sup>. Vakıa, resmî inanç olarak Sünnîliğin benimsenmiş olması bu devletlerin tebaasının tamamının Sünnî olduğu anlamına da gelmemelidir. Şüphesiz diğer mezhepler de bir yandan varlıklarını sürdürmüş, ilmî ve kültürel faaliyetlerde bulunmuşlardır ama siyasî hâkimiyet Sünnîliği resmî mezhep olarak sahiplenince, doğal olarak, sair mezheplerin gelişmeleri daha sınırlı olmuştur.

16. yüzyıl itibarıyla İran’daki mezhebî dağılım yukarıdaki şekilde idi. Bu veriler ışığında İran’ın o dönem itibarıyla büyük oranda Sünnî bir memleket olduğunu söylemek mümkündür. Şîîliğin, kültürel ve mezhebî olarak, etkin ve faal olduğu yerler

<sup>405</sup> Kevseranî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, s.152. Moğol istilasının başladığı 656 senesinden Safevî Devleti’nin teşekkül ettiği dönemler arasında, denebilir ki, tasavvuf ve teşeyyu’ gelişme imkânı bulmuşlardı. Sünnî gelenek, bu iki cereyan arasında yer bulabilmek için epey çaba sarfetmiştir. Tasavvufun Şîa ile olan yakınlığı Sünnîlik ile olan yakınlığından daha fazladır. Tasavvuf, başlangıcı itibarıyla Sünnî kültürden neşet etmesine rağmen deruni kaynaklarının ve delillerinin vasıtasıyla, sonraları yüzünü Şîîliğe dönmüştür. Bu tarz tasavvufî eğilimler Hicri 7. asırdan 9.asra kadar İslâm dünyasının birçok yerinde, Küçük Asya, İran ve Hindistan’da, gözlemlenebilir. Dahası Sünnî bir rengi gösterme çabası içinde olan fırkalar bile, birçok tezahürlerde, Sünnîliğin sert ve donuk çehresinden sıyrılmış, Şîî motifleri benimsemişlerdir. Tasavvufun Şîa’yla olan irtibatının en belirgin örneklerinden birisi de, Şâh İsmail’in Hicri 10. asrın başlarında iktidara gelişinden önce, Safevî hanedanı örneğidir. Bkz. Caferiyân, Resul, *Din-u Siyaset Der Devre-i Safeviye*, İntişârât-ı Ensâriyan, Kum 1370, s.75-76.

<sup>406</sup> Resul Caferiyân “*Tarih-i Teşeyyu’ Der İran*” adlı eserinde: “Kazvin’de Şîilerde bulunmakla beraber Safevîler dönemine kadar şehir İran’daki Sünnî merkezlerden biri idi” demektedir. Bkz. Caferiyân, Resul, *Tarih-i Teşeyyu’ Der İran*, İntişârât-ı Ensâriyan, İran 1375, II, s.521. kazvinî nisbetli çok sayıda âlim yetiştiren bu şehir, Osmanlı sınırından epeyce içerde olması sebebiyle, uzun bir süre Şâh Tahmasb’a payitahtlık yapmıştır.

<sup>407</sup> Petrushevsky, *Islam in Iran*, s.303.

daha ziyade, İran dışındaki yerlerdi. Ama Safevîler, çok yoğun bir Şiileştirme faaliyeti sonucunda bu yapıyı alt üst etmişlerdir. Gözetilen politikalar sonucunda Şiilik dışındaki mezheplerin hareket alanları daraltılmış ve faaliyetleri yasaklanmıştır. Şâh İsmail ve halefleri, Sünnî karakterin baskın olduğu bir coğrafyadan Şii bir toplum oluşturmaya muvaffak olmuşlardır<sup>408</sup>. Önceleri siyasî gücü arkasına alarak bu yönde icraatlar yapan ulema, zamanla geniş bir nüfuza ve imkânlarla kavuşmuş, oluşturduğu hiyerarşik yapı ile çoğu zaman siyaseti aşarak Şiilik faaliyetlerini yürütmüştür.

Safevîlerin Şiiliğe meyletmesi tamamen politik sebeplere dayanıyor görünmektedir<sup>409</sup>. İran o dönemlerde çeşitli idareler ve çıkar grupları arasında bir anarşi havası yaşıyordu. Bölgede Osmanlılar ve Moğollar gibi iki büyük Sünnî iktidar vardı. İran'da ise bir Şii nüfus potansiyeli bulunmaktaydı. Safevî dergâhına politik beklentiler yerleşince, Şiiliğin bu amaçlara hizmet edebilecek en etkili dinî-politik güç olduğu düşünüldü<sup>410</sup>. Safevîler, Şiiliğin İran jeopolitiğine uygunluğunu erken dönemde keşfetmiş, bunu en üst düzeyde kullanmasını bilmişlerdir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Safevî şeyhleri, Şâh İsmail'in dedesi şeyh Cüneyd'e kadar Sünnî inanca sahiptiler, başta Anadolu ve Suriye olmak üzere birçok yerde Türkmen kitlelerinin teveccühünü kazanmışlardı. Ehl-i Beyt'e mensubiyet, imamların bedenlenmiş (enkarne) tecellisi gibi telakkiler değişen tarikatın politik amaçlarına hizmet etmiştir. Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar, sonrasında ise Şâh İsmail etraflarında toplanan insanlara dinî/pratik bir doktrin aşlamak yerine, onları savaştı gaziler olarak örgütlemiş ve Kafkasyalı kâfirlere karşı cihada sevk etmişlerdir. Safevî

<sup>408</sup> Safevîler döneminde İran'da hâkim Sünnî rengin yerini Şiiliğe bıraktığı bilinen bir gerçektir. Bununla beraber Sünnîlik İran coğrafyasından tamamen kaybolmuş değildir. Bugün İran nüfusunun, istatistikî bilgileri çok net olmamakla beraber, yüzde 10 veya 15 kadarının Sünnî inanca mensup olduğu tahmin edilmektedir. Nasr'da Şiiliğin tamamen Sünnîliğin yerini almadığını ama hakim mezhep haline geldiğini söyler. Bkz. Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s.71; Nasr, S. H., "The Safavid Era", s.162.

<sup>409</sup> Osmanlı tarihçisi Zuhurî Danışman bu hususta şunları kaydeder: "İran yaylasında teşekkül eden her yeni devletin gözü Anadolu'ya dikiliyordu. Timur ve Uzun Hasan bunun misalleridir. Şâh İsmail de kendinden öncekileri örnek aldı. Kendisini Timur'un yerine koydu. Şunu derhal kaydetmelidir ki Şâh İsmail Timur kadar askerî kudrede malik olmasa bile, emellerinin tahakkuku için Timur'dan daha esaslı tedbirler almasını bilen çok zeki bir insandı. Sünnî Osmanlı imparatorluğu tarafından İran'ın yutulmaması için yegâne yolun, İranlılara Şii mezhebini kabul ettirmek olduğunu anlamış ve bu yolda hareket etmişti". Danışman, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, V, s. 183. Safevî dergâhının Sünnî/Şafii bir çizgide seyreden yaklaşık iki asırlık geçmiş II. bölümde teferruatlı olarak ele alındığı için burada kısa atıflarla yetiniyoruz.

<sup>410</sup> Bello, "The Safavid Episode", s. 5.

hanedanı ile akrabalık bağı bulunmasına rağmen, Akkoyunlular kendi sınırları içinde teşekkül eden bu yeni askerî ve siyasî yapılanmadan endişe duymuşlardır. Şeyh Cüneyd ve ardından da oğlu Haydar bu askerî faaliyetlerinin sonucunda öldürülmüşlerdir. Ölenlerin kanı bu hareketi daha da şiddetlendirmiş, Haydar'ın küçük oğlu İsmail, atalarının intikamını alma umuduyla yetiştirilmiştir<sup>411</sup>. İsmail'in döneminde, dinî/irşat merkezli faaliyet artık sadece taraftarların askerî/militarist heyecanlarını tahrik etmek için kullanılacak ve yoğun bir fetih politikası ile Safevî dergâhı öngördüğü programı gerçekleştirmeye başlayacaktır.

Şâh İsmail'in kurduğu devlet, teokratik bir devlet idi; konumu da Dalai Lama'nın Tibet'teki konumu gibi idi. Devlet bir dinî yapıya ve onu destekleyen inançlı kitlenin heyecanlarına dayanıyordu<sup>412</sup>. Bu teokratik<sup>413</sup> yapının en üst noktasında mürşid-i kâmil, gâib imamın nâibi ve Ehl-i Beyt neslinden Şâh bulunuyordu. Devletin dini ve siyasî vechesi arasında hiçbir resmî sınır yoktu. Bunun neticesi olarak vekil-i nefsi-nefis-i hümayûn denen en yüksek dereceli memur, yahut şâhın vekili, hükümdarı hem dinî hem de siyasî olarak temsil etmekteydi. O, şâhın çok yakın dostuydu, din ve devlet işlerinin düzgün gitmesinden sorumluydu. Bu makamda ilk bulunan Şamlu kabilesinden yüksek rütbeli bir Kızılbâş idi. Şâh İsmail ile Gilan'da bulunan ve Safevî ihtilalinin son

<sup>411</sup> Minorsky, "Persia", s. 251–252

<sup>412</sup> Minorsky, "Persia", s.252; Endress, Gerhard, *An Introduction to Islam*, İngilizceye çev. Carole Hillenbrand, Edinburg 1999, s. 13; "Safevî Devleti ilk yıllarında gerçek anlamda bir tekrasi idi. Venedikli tüccarların çağdaş raporları, Kızılbâşların ölümsüz olduklarına inandıkları başkanlarına körtü körtüne, yobazca bağlılıklarına tanıklık etmektedirler". Bkz. Savory, "Safevî İran", s. 404–405; Şâh İsmail, Fatımilerden hiçbir idarecinin iddia etmediği yoğunlukta, hem dinî hem de politik, ama daha ziyade dinî karakterli, bir otoriteyi şâhsında toplamıştı. Popüler Şîî görüşlerden kaynaklanan "Mehdî-i Muntazar"ın nâibi olması ve Safevî tarikatının mürşidi olması kendisine dinî ve siyasî faaliyetlerinde tartışmasız bir otorite veriyordu. Bu sûfi/manevî karizma, Türkmen oymaklarının kabilevi liderlik telakkileri ile birleşti. Şâhın otoritesi aynı zamanda ailesinin Ehl-i Beyt'e mensubiyetinden dolayı, atalarının faziletine dayanıyordu. Safevîler dünyayı Mehdî-i Muntazar'ın gelişi ve gerçek adaletin tecellisi için hazırlıyorlardı. Şâh bu anlamda hem Şîa'nın hem de ümmetin başı idi. Safevîler, Bağdat hilafetinin çöküşünden sonra ilk defa hem dinî hem de seküler olarak en büyük talepleri dile getirdiler. Bkz. Black, *The History of Islamic Political Thought*, s. 222; Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 107.

<sup>413</sup> Safevî şâhlarının sahip olduğu bu otorite, Chardin tarafından şöyle anlatılacaktır: "Safevî Devleti monarşik ve mutlak bir otorite esasına dayanır. İran şâhının otoritesi Osmanlı sultanlarından daha güçlü ve etkilidir. Dünyada, İran şâhi kadar güçlü ve mutlak otoriteye sahip başka kimse yoktur". Safevîlerin yıkılışından yaklaşık bir asır sonra Malcom şunları söyleyecektir: "İran şâhının bir sözü kanun yerine geçerdi. Onun bu anlamda iradesini sınırlayacak bir otorite de yoktu". Bkz. Savory, "The Safawid State and Polity", s. 184–185.

safhalarını planlayan güvenilir birkaç kişiden biriydi<sup>414</sup>. Bu anlamda Şâh İsmail, ne Doğuda ne de Batıda, geçmişte hiçbir kralın ve sultanın sahip olmadığı güç unsurlarını şâhsında toplamış, sosyo-kültürel yapının da el vermesiyle tüm bu unsurları dinî ve siyasî emellerinin gerçekleşmesinde kullanmasını bilmiştir<sup>415</sup>.

Safevî dergâhı içinde Şîlik olgusu, Şâh İsmail'e gelinceye kadar, epeyce olgunlaşmış olmalıdır<sup>416</sup>. Mamafih bunu dergâhın ikinci dönemi diyebileceğimiz Şeyh Haydar ve Şeyh Cüneyd (1447–1488) dönemi için düşünmek doğru olacaktır, zira tarikatın Şeyh Cüneyd'e kadar olan birinci döneminde ne Şîlik ne de bunun uzantısı denebilecek telakkiler söz konusudur<sup>417</sup>. Dolayısıyla Şâh İsmail, Şîliği temelden alan, tamamen bir siyasî/ideolojik tercih çerçevesinde benimsemiş değildir. Şîlik, Safevîler açısından kökleri belki yarım asırdan<sup>418</sup> daha eskiye giden bir inançtı. Mamafih, Şâh İsmail'e bağlı Türkmen kitlelerin/müridlerin Şîliği<sup>419</sup> veyahut Şî telakkileri,

<sup>414</sup> Savory, "Safevî İmanı", s.406.

<sup>415</sup> Şâh İsmail'in hükümdarlığının sona ermesinden önce, teokratik devletten uzaklaşmanın yani dinî ve siyasî gücün birbirinden ayrılması hareketinin açık belirtileri vardı. Bu hem saha ve görev konusundaki hem de devletin başlıca dairelerinin izafi ehemmiyetindeki değişikliklerde kendini gösterir. Şâhın hem dünyevî hem de dinî otoritesini temsil eden vekilin üstün mevkiine daha az önem verilmesi ve ona daha çok bürokrasinin başı gözüyle bakılması yolunda bir eğilim vardı. Zamanla vekil ünvanının kendisi kullanılamaz oldu. Sadr'ın nüfuzunda bir azalma oldu. Zaman zaman sadrlar, siyasî işlerdeki eski yetkilerinin bir kısmını yeniden elde etmek için başarısız teşebbüslerde bulundular, fakat onların faaliyetleri giderek vakıfların idaresine ve din müessesesinin umumi gözetim işine inhisar ettirildi. Bkz. Savory, , "Safevî İmanı", s.406.

<sup>416</sup> Şâh İsmail'in Şîliği devlet mezhebi olarak ilan etmesi aslında dedesi ve babası eliyle başlatılan sürecin son halkasıdır. Aşırı mistik heyecanları belirgin bir halk şîliği ve aşırı Şî telakkileri benimseyen Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'ın görüşleri, Şâh İsmail tarafından faaliyetlerinin ilk dönemlerinde olduğu gibi sürdürülecek, daha sonra bu aşırı görüşler terk edilerek İsnâaşeriyye Şîliği resmî inanç olarak kabul edilecektir.

<sup>417</sup> Bazı kaynaklar Safevî tarikatında Şîlik temayüllerinin Hoca Ali (ö. 1429) döneminde başladığını iddia etmekle beraber buna dair sarîh bir delil veyahut müşahhas bir olay nakletmezler. Dolayısıyla, yaygın görüşe uygun olarak, Safevî tarikatının Şîlik temayüllerinin Şeyh Cüneyd (ö.1460) döneminde başladığını düşünmek daha makul görünmektedir, zira buna dair epeyce bulgu vardır.

<sup>418</sup> Şîliğin İsnâaşeriyye formu, on dördüncü asrın sonlarına doğru ve 1501 yılından sonra Şâh İsmail tarafından yayılmaya başlamıştır. İsnâaşerî doktrin İran'a yerleşme sürecinde dinî ve sosyo-politik bir boşluk ile karşı karşıya kalmadı. Aksine Şîlik ve onun yetkili yorumlayıcıları, kültürel anlamda oturmuş sosyo-politik anlamda istikrarlı, Şîliğe bir direnç oluşturacak, bir "yerleşik" kültür ile karşı karşıya geldi. Dinî düzlemde Şîlik, aşırılığın, tasavvuf ve Sünnî kültürün egemen olduğu bir alanla, siyasî anlamda ise İran siyaset geleneğinin babadan oğula geçen tanrı-kral şeklindeki anlayışının esasları ile karşılaştı. Dışarıdan gelen Şî ulema, sosyal ve siyasal organizasyon alanında ise, dinî-siyasî bir kisveye sahip, oldukça yaygın ve geniş haklara sahip bir şehirli yönetim sınıfı ile karşı karşıya kalacaktır. Arjomand, *The Shadow of God and Hidden imam*, s. 105. Yani Şâh İsmail kendisini çok rahat kabul edebilecek bir siyasî ve kültürel mirasın üstüne gelmiştir. Buna dönemin bir kurtarıcıya ve toparlayıcıya ihtiyaç hissettiren şartları da ilave edilince iş daha da kolaylaşmıştır.

<sup>419</sup> Şâh İsmail, yarı göçebe bir Türk dünyasının, onu iktidara getiren Kızılbaşların sözcüsüdür. Farsça'yı bilse de Türkçe düşünüp yazıyordu. Yönetimi İran'da daha önceki Türk devletlerinden kalan deneyim



kitabı/mutedil Oniki İmam Şiîliğinden olabildiğince uzaktı<sup>420</sup>. Safevî dergâhına bağlı bu kitlelerin sahip olduğu inancın karakteri, henüz tatmin edici bir izah zeminine ulaşamamıştır<sup>421</sup>. Bununla birlikte Anadolu ve yakın bölgelerdeki dinî hareketler incelenerek Safevîlerin iktidara gelmeden önce sahip oldukları dinî kimlik anlaşılabilir<sup>422</sup>. Bu durumda akla Şâh İsmail'in gerçekleştirmeyi düşündüğü dinî devrim için "kendisini iktidara getiren kitlelere değil de, İran'ın yerleşik nüfusuna güvendiği" şeklinde bir fikir gelmektedir. Şâh İsmail, muhtemelen yine iktidarını dayayacağı güç olarak şehirli/İranlı kesimi seçmeyi, iktidar ve fetih faaliyetleri boyunca fark etmiş olmalıdır. Zira kalıcı ve merkezi bir otorite ancak bu kesimlere dayanarak yürütülebilirdi.

---

sahibi İranlı seçkinlerin ellerinde olsa da, askerî güçlü Türk aşiretlerine dayanmaktadır. Bu aşiretler, onun yaydığı garip bir bağdaştırmanın etrafında toplanmışlardı. Bu bağdaştırmada ise, İslâm öncesi yerel inançlar bozkırların eski Şamanizminden gelen başka inançlara karışmış ve hepsinin üstüne hafif bir Şiî İslâm cilası çekilmiş durumda idi. Bu bağdaştırma Şiî doktrin, İran'da daha sonra ete kemiğe bürünecek On İki İmam Şiîliğinden alabildiğince uzaktır. Sultanın uyruğu olan Anadolu Türk yarı göçebelerinin gözünde, tanrılaştırılmış ve onların günlük dilini konuşan Şâh, Azerbaycan'da örnek Türk devletini yaratmıştı. Onlara göre, bu devlet, imparatorluğa dönmüş ve merkezîyetçi Osmanlı Devletine: bir buçuk yüzyıldan beri, doğduğu ortamla bağı kopmuş ve ihtiyaçlarını anlamaktan uzak bir hanedan; kent seçkinlerinden ya da devşirmelerden gelen yerel temsilcileri yabancılardan farklı olmayan bir yönetim sistemine bin kez yeğlenir durumdaydı. Şâh İsmail, Anadolu'daki Osmanlı iktidarını sarsmak için, bu yığınla yandaştan neler elde edebileceğini daha önce göstermişti. Mantran, *Osmanlı İmp. Tarihi I*, s. 174-175.

<sup>420</sup> Dikkatli bir nazar, Safevîleri iktidara getiren dinî/manevî heyecanların, Safevî Devleti kurulduktan sonra yerleştirilmeye çalışılan resmî Şiîlik ile ilgisinin olmadığını rahatlıkla görecektir. Safevî ordusunu teşkil eden grupların yaşadığı muhitlerde kitabî Şiîlik neredeyse bilinmiyordu. Kuvvetle muhtemeldir ki, Şâh İsmail yaydığı görüşlerin, -bu görüşler Anadolu ve İran'da zaten yaygındı- İsnâaşerîyye Şiîliğinden farklı olduğunu da bilmiyordu. Keddie, "The Roots", s. 38-39.

<sup>421</sup> Bu göçebe ve dağınık grupların bütüncül bir yapısı yoktu. Bazıları daha batıya giderek büyüyen Osmanlı Devletinin gâzi sınıfını oluşturmuşlardır. Bazıları ise Anadolu platolarında bulabildikleri herhangi bir yere yerleşmişlerdir. Mamafih, ne politik kargaşa ne de toplumun büyük oranda göçebe tabana dayanması Anadolu'da 13 ve 14. yüzyıllarda oluşan dinî yapıyı izaha yeter. Dönemin dinî yapılanmasını bir bütün olarak ele alan daha geniş kapsamlı çalışmalara kadar, bu dinî yapılanmaya nasıl ulaşıldığı şeklindeki temel soru cevapsız kalacaktır. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids*, s. 59.

<sup>422</sup> Anadolu ve yakın bölgelerdeki bu dinî hareketlere bakıldığında, Safevîlerin iktidara gelmeden önce sahip oldukları dinî kimlik rahatlıkla anlaşılabilir. Sünnî/Süfî kökenli Safevî dergâhı, muhtemelen Ali kültü ve buna bağlı aşırı telakkileri Moğol istilasından sonra Batı İran ve Anadolu kökenli Türkmenlerden aldı. Minorsky, Şeyh Cüneyd'in Anadolu Türkmenleri arasındaki seyahatleri esnasında gördükleri sonucunda Safevî tarikatını 15. asrın ortalarında askerî ve Şiî telakkilere dönüştürdüğünü söyler. Minorsky, Cüneyd'in torunu İsmail'in Şiîlerinde dile getirilen heterodoks temalara değinmez. İsmail'in şiiirlerinde işlenen dinî temalar ki aynı temalar babası ve dedesi tarafından dile getirilmiştir, şahsi benzerlikler değil, birbiriyle alakadar popüler grupların Ali'nin tanrısallığı, Güneş ve Ay kültleri, bir liderden ötekine geçen ilahî ruh, mehdîci telakkiler vs. gibi ortak fikirleridir. 15. asır Safevî liderleri, bizzat kendilerini ilahî enkarnasyon olarak görmeleri itibarıyla diğer gruplardan ayrılırlar. Cüneyd, Haydar ve İsmail'in bu kadar yoğun bir taraftar kitlesi ile muhatap olmaları muhtemelen kabile yapısına dayalı özgür yapılanmanın Osmanlı merkezî idaresi ve kitabî din anlayışından duyduğu rahatsızlığa tercüman olmasıdır. Keddie, "The Roots", s. 440-41.

### C- Şîliğin Resmi Mezhep Olarak Kabul ve İlan Edilmesi

Şâh İsmail, uzun ve yorucu bir mücadeleden sonra Akkoyunlu başkenti Tebriz'e girdi<sup>423</sup> ve şâhlığını ilan etti<sup>424</sup>. İlk iş olarak da Şîliği devletin resmî mezhebi olarak ilan etmek istedi. Şâh İsmail'in tahta çıkışından sonra ilk icraatı olarak İslâm'ın Şif mezhebini yeni devletin dini olarak ilan etmesi, hiç şüphesiz onun bütün hükümdarlığının en önemli kararı olmuştur<sup>425</sup>. Şâh İsmail bu adımı atmakla yeni devleti, o zamanki İslâm dünyasının en büyük gücü olan Osmanlı Devleti'nin kendi topraklarına katmasını önlemekle kalmamış, aynı zamanda tebaasına, deyim yerindeyse çağdaş anlamıyla millî bir devletin yükselmesine yol açan bir birlik duygusunu bahşetmiştir. I. (VII) yüzyıldaki Arap fethinden beri İran, siyasî olmaktan çok coğrafi bir bütündü. Bu dönemde İran ya büyük bir devletin parçası idi veyahut bir merkezî idarenin hâkimiyetinden mahrum olup bir sürü küçük hanedan arasında bölük pörçük parçalanmış ve taksim edilmiş durumda idi. 18. ve 19. yüzyıllarda Kuzeybatı ve Kuzeydoğu'da Rusya'ya kaptırılan ve Doğu'da Afganistan'ın aldığı topraklar dışında İran'ın bugünkü sınırları, esasen 10. ve 16. yüzyıl sonlarındakinin aynıdır ve bunun için çağdaş İran devletinin 1501'de Safevî Devleti'nin kurulmasıyla başladığını söylemek mümkündür<sup>426</sup>. Şâh İsmail, Şîliği devletin resmî mezhebi olarak ilan etme konusunu Kızılbaş danışmanlarına açınca, onlar: "Tebriz'de iki üç yüz bin insan yaşıyor"<sup>427</sup>. Hz. İmam Ali döneminden beri kimse böyle bir hutbe okumamıştır. Tebriz halkının "Şif bir

<sup>423</sup> Şâh İsmail Tebriz'de şâhlığını ilan edince, Elvend Sultan'ın hazinesini Kızılbaş askeri arasında taksim etti. Bundan sonra da Sikkelere "Aliyyun veliyullah" ibaresini koyma, On iki imam adına hutbe okutma ve Şifliği devletin dini olarak ilan etme şeklindeki dinî programını uygulamaya başladı. Bu program hususunda oldukça kararlı olan Şâh İsmail, bu yöndeki karşı telkin ve tavsiyelere de iltifat etmemiştir. Bkz. *Âlemâray-ı Safevî*, s.64-65.

<sup>424</sup> Şâh İsmail Tebriz'de hükümlanlığını ilan ettikten sonra İran'ın içinde bulunduğu şartlar ve özellikle de mezhebî çeşitlilik ve farklılık üzerinde düşünmeye başlamış; sonuçta Şifliğin devlet mezhebi olarak ilan edilerek İran içindeki Şif cemaatin kazanılması, Sünnîlerin kendi rızaları veyahut zor kullanılarak Şifliğe dahil edilmesi kararlaştırıldı. Bu uygulama aynı zamanda Safevî Devleti'nin diğer yerlerde meskun Şifler için manevî ve siyasî bir melce ve merci olmasını da netice verecekti. Bkz. Paşazâde, *İnkulâb-ı İslâm Beyne'l-Havas ve'l-Avam*, s.47.

<sup>425</sup> Bkz. Muhibbî, Said, *Seyri der Ferheng ve Târih-i Teşeyyu*, Tahran 1373, s.369.

<sup>426</sup> Savory, "Safevî İrani", s. 403. Şâh İsmail Şifliği devletin resmi dini ve inancı olarak ilan edince Doğuda Özbek ve Batıda da Osmanlı olmak üzere rakibi ve muhalifi olan iki büyük Sünnî gücün iletişimini kesmekle kalmamış; İran'da güçlü ve merkezi bir devlet kurmaya da muvaffak olmuştur. Bkz. Muhibbî, *Seyri der Ferheng ve Târih-i Teşeyyu*, s.369.

<sup>427</sup> Bazı müellifler, Tebriz nüfusunun ve Azerbaycan'ın tamamının Sünnî olduğunu kaydederler. Bkz. Tâc-bahş, Ahmed, *İran Der Zemân-ı Safevîye*, Tebriz 01340, s. 36.

hükümdar istemiyoruz” şeklinde itiraz etmesinden korkarız. Halk isyan edebilir, bu hususta biraz daha düşünmek ve tedbirli hareket etmek gerekir” diye endişelerini ve çekincelerini bildirdiler. Bunun üzerine Şâh İsmail: “Allah ve Hazret(i Ali) bizimledir, hiç kimseden bir korkumuz yok” ve halk buna itiraz edecek olursa, Allah’a yeminler olsun, kılıcımı çeker hiç kimseyi canlı koymam. Cuma günü mescide kendim gideceğim ve İsnâaşeriyye adına hutbe okuyacağım” diye kararlılığını bildirdi<sup>428</sup>.

Şâh İsmail, aslında Kızılbaş danışmanlarının haklı olduğunu biliyordu. Tebriz’deki dinî/mezhebî dağılım, insanların muhtemel tepkileri onun da üzerinde düşündüğü, kafa yorduğu meseleler idi. Ama o, bu hususta kesin kararını vermişti; her ne pahasına olursa olsun Şîliği devletinin tek dinî anlayışı haline getirecekti. O gece rüyasında Hz. Emiri’l-Müminin Ali’yi gördü<sup>429</sup>. Hazret şöyle buyurdu: “Ey oğul, kargaşayı dert edinme. Cuma günü camiye git ve Kızılbaş askerini silahlı olarak, her iki kişinin ortasına bir asker gelecek şekilde hazır tut. Huzursuzluk çıkarana ve itiraz eden olursa Kızılbaş askerî onları tutsun ve öldürsün. Bu tedbir üzere İsnâaşeriyye adına hutbe okut”. Şâh büyük bir sevinçle uykudan uyandı. Lala Hüseyin Bey ve Abdal Bey ve Kızılbaş önderlerini çağırttı ve onlara rüyasını anlattı. Onlar da rüyadan memnuniyet duydular. Cuma günü Şâh İsmail Tebriz mescidine gitti. Mevlana Ahmed Erdebilî’ye, ki Şîa’nın büyüklerindendir, minbere çıkmasını söyledi. Kendisi minberde yüksekçe bir yerde durdu. Mevlana Ahmed Erdebilî hutbe okuyunca iki kişi ayağa kalktı ve “dilene sağlık ey Mevlana” diye sevinçlerini haykırdılar. Birkaç kişi de ayağa kalkıp itiraz etmek istediler ama etrafları Kızılbaş askerlerle çevrili olduğu için bir şey yapamadılar. Hutbe<sup>430</sup> okunduğunda Şâh İsmail kılıcını havaya kaldırdı ve “teberrâ edin!” diye

<sup>428</sup> *Âlemâray-ı Safevî*, s. 63–64; Bello, “The Safavid Episode”, s. 10.

<sup>429</sup> Şâh İsmail, Ehl-i Beyt imamları, özellikle de Hz. Ali ile bir duygu ve bilgi alış-verişi iddiasındadır. Bu durum, hiç şüphesiz, onun karizmasına büyük bir katkıda bulunmuştur. Kendisinden sonra iktidara gelen oğlu Tahmasb da rüyalara inanan, hatta devlet işlerini rüyalara göre yönlendiren bir insan olarak karşımıza çıkacaktır. Tahmasb rüyasında Hz. Ali’yi görecek ve 935 senesinde Özbeklere karşı yapacağı savaşta kendisine zafer müjdelenecektir. İki yıl sonra da başka bir sefer için, Hz. Ali kendisine, rüyada tavsiyede bulunacaktır. Tahmasb’ın etrafındakilere şunu söylediği de rivayet edilir: “Rüyasında Emiru’l-Müminin Ali’yi görüp ondan tavsiye alanın muradı hâsıl olur”. Bir başka rüyada ise Hz. Ali’nin tavsiyesi üzere İran’daki bütün meyhaneleri, uygunsuz işler yapılan ortamları kapatmış, içki içilmesini yasaklamıştır. Bkz. Hakikat, *Tarih-i Nehzethây-ı Milliy-i İrani*, s. 469–470. Şâh Tahmasb *Tezkire*’sinde rüyalarını teferruatlı olarak anlatmaktadır. Bkz. Safevî, Şâh Tahmasb, *Tezkire*, çev. Hicabi Kırilangıç, Anka yay, İstanbul 2001, s. 25–26, 34, 48–49.

<sup>430</sup> Kaynaklarda Şâh İsmail’in Elvend Mirza’yı yendikten sonra Tebriz’e gelip Hasan Bey’in (Uzun Hasan) tâcını ve tahtını aldığı ve kendisini Şâh ilan ettiği rivayet edilir. Ulema ve devletin ileri

emretti. Öyle ki dokuz asırdır hiçbir kulak teberrâyı duymamıştı. O iki kişi yüksek sesle sevinçle haykırmaya devam ettiler. Diğer dört kişi ise Kızılbaş gençlerin ellerindeki hançerleri görünce ve teberrâ<sup>431</sup> etmeyenlerin öldürüleceği şeklindeki tehditleri duyunca kerhen de olsa teberrâ ettiler<sup>432</sup>. Şâh İsmail, yine bu çerçevede olmak üzere, ezan ve kamete “Eşhedü Enne Aliyyen Veliyullah ibaresinin ilave edilmesini emretti<sup>433</sup>”.

Şâhın Şîliği İran’ın resmî mezhebi olarak ilan etmeden önce yaptığı istişareler esnasında, bu meyanda birtakım farklı alternatiflerin de dile getirildiği bazı kaynaklara

---

gelenleri ile istişare etmiş, bunun sonucunda hutbenin Şîf esaslara göre değiştirilmesi projesini Tebriz camiinde uygulamaya ve bir dönem korku ve endişe içinde varlığını devam ettirmiş olan Şîliği bütün İran’da yayıp resmî mezhep haline getirmeye karar vermiştir. Bkz. Cemali, *Teşkilî Devlet-i Safevî*, s. 149. Başka bir kaynak bu süreci şöyle nakleder: “Şurur savaşından muzaffer bir şekilde çıkan İsmail kazandığı zafer ile çok sevindi. Eimme-i Masumîn’in isimlerini altın harflerle camilere işletti. Epey zamandan beridir korku ve baskı sebebi ile zayıflayan ve gizlenen mezheb-i aliyyey-i İmamiyye’yi yeniden gün yüzüne çıkardı. Camilerdeki Ehl-i Sünnet minberlerinin değiştirilmesini, ezana “Eşhedü Enne Aliyyen Veliyullah, Hayya Ala Hayri’l-Amel, Muhammed ve Ali Hayru’l-Beşer” ibarelerinin konulmasını istedi. Bundan sonra İmamiyye mezhebinin esasları dışında namaz kılmaya çalışanların öldürülmesini, Tebriz ve diğer eyaletlerde, daha önce, Şîflere zulmetmiş olanların yakalanıp cezalandırılması da emretti”. Bkz. Mir-hand, Emir Mahmud Bin, *İran Der Rûzgâr-ı Şâh İsmail ve Şah Tahmasb-ı Safevî*, s. 124–125, naklen. Resul Caferiyân, *Tarih-i Teşeyyu’ Der İran*, , İran 1375, II, s. 758.

<sup>431</sup> Tebriz ele geçirildikten sonra teberrâiyân’ın sesleri yeri göğü doldurdu, ins ve cinin şeytanlarına lanet edildi. *Tekmiletu’l-Ahbâr, Tarih-i Safevîyye ez Ağaz ta 978 Hicri-Kameri*, Tasnif: Abdi Bey Şirazî, takdim ve tashih: Abdülhüseyn Nevayî, İran 1369, s.40.

<sup>432</sup> *Âlemâray-ı Safevî*, s. 64–65. Âlem-âray-ı Şâh İsmail’in müellifi bu süreci şöyle anlatmaktadır: “ İleri gelen ümera Şâh’ı ‘halkın Şîf bir sultanı tanımayacakları hususunda uyardılar ve halkın galeyana gelmesinin de çok vahim sonuçları olacağına dair Şâh’ı ikna etmeye çalıştılar. Şâh İsmail ise “İmamların muhabbeti ve himmeti ile hiç kimseden bir korkusu olmadığını” ve bir direniş olursa hiçbirisini sağ koymayacağını söyledi, Cuma günü camide hutbeyi bizzat okuyacağını da ilave etti. Bunu söylemekle birlikte Şâh İsmail aslında ümeranın haklı olduğunu biliyordu. Gece rüyasında Hz. Emiru’l-Müminîn’i gördü. Emiru’l-Müminîn ona endişelenmemesini, Cuma günü Kızılbaş askerinin silahlarını kuşanarak Tebrizlilerin arasına oturmasını ve hutbenin o esnada okunmasını, karşı çıkmak isteyen olursa onların öldürülmesini, böyle yapılırsa bir problem yaşanmayacağını salık verdi. Uykudan uyanınca Hüseyin Bey Lala ve Helvacıoğlu’nun ileri gelen ümerayı toplayarak gelmelerini emretti. Ümera gelince onlara rüyasını anlattı, onlar da böyle bir tedbir gözetilirse sorun yaşanmayacağına dair kanaat beyan ettiler. Cuma günü gelince Şâh İsmail Tebriz’in ulu camiine geldi, Mevlana Ahmed Erdebilî’nin, Şîa’nın ileri gelenlerinden, minbere çıkmasını emretti, kendisi de elde kılıç minberin yanında bekledi. Mevlana Ahmed hutbeyi okumaya başlayınca bir telaş yaşandı. İnsanların bir kısmı şükür ve sevinçlerini belirtirken bir kısım insanlar da kalkmaya yeltendiler, lakin Kızılbaş askerî varlığını hissettirince hareket etmeye fırsat bulamadılar. Hutbe okunduktan sonra Şâh İsmail elde yalın kılıç, halkın “teberrâ etmesini”, teberrâ etmeyenlerin öldürüleceğini söyledi. Halkın tamamı teberrâda bulunmaya, Ebubekir, Ömer ve Osman’a lanet okumaya başladılar. Şâh İsmail atına bindi, o önde Tebrizliler arkada teberrâda bulunmaya başladılar. Şâh İsmail tahtına oturunca dört bir yana mektuplar gönderdi, bölge hâkimleri teberrâda bulunmayı kabul ederlerse buldukları bölgenin hâkimi olarak kalabileceklerini, bunu yapmazlarsa süfler (Kızılbaş askeri) tarafından kellelerinin uçurulacağı bildirildi. Bu nâmeler halka ve hâkimlere ulaşınca bir kısmı itaat edip teberrâda bulunmaya başladı, bir kısmı ise Fars tarafına Sultan Murad’ın hizmetinde bulunmaya bir diğer kısmı ise Karabağ ve Karahamîd bölgesine, Elvend Şâh’ın yanına gittiler Bkz. Cemali, *Teşkilî Devlet-i Safevî*, s. 149–150.

<sup>433</sup> Tâc-bahş, Ahmed, *İran Der Zemân-ı Safevîye*, Tebriz 1340, s. 36.

yansıyan bilgilerden anlaşılmaktadır. İspanakçı lakabıyla maruf Muhammed Mütercim'in, *Hakikatu't-Tevârih* müellifinden naklettiği şu bilgiler bu konuya ışık tutar mahiyettedir: “Şâhın İran'da Şîliğî resmî mezhep olarak kabul etme projesi çerçevesinde toplantılar ve ictimalar yapılmaktaydı. Bazı sûfler Haydariyye tarikatının resmî mezhep olarak ilan edilmesini teklif ettiler. Mecliste hazır bulunan birkaç ulema buna şiddetle muhalefet ettiler, ümera da ulemaya arka çıkınca sûflerin teklifi reddedilmiş oldu. Sonuçta İsnâaşerîyye Şîliğinin resmî mezhep olarak kabul edilmesi, tervec edilmesi ve bütün gayretlerin buna hasredilmesi karara bağlandı. Böylece hem İran içindeki Şîler kazanılacak hem Sünnîler kendi rızaları ile veyahut zorla Şîliğînin bünyesine dâhil edilecekler hem de İslâm dünyasının diğer bölgelerinde bulunan Şîler için Safevî Devleti manevî bir merci haline gelecekti<sup>434</sup>. Bu ifadeler doğru kabul edilecek olursa, Şâh İsmail'in babası Şeyh Haydar'a nispet edilen, Haydariye<sup>435</sup> tarikatının varlığı da daha bir kesinlik kazanmış olur. Bu tarikat veya mezhep muhtemelen Kızılbaş sûflerinin daha çok işine gelirdi. Zira mutedil Şîlik (İmamiyye) Kızılbaşlar, teorik çerçevede, Şîî esasları benimsemiş olmalarına rağmen, en az Sünnîlik kadar onların doğasına uzaktı.

<sup>434</sup> Cemali, *Teşkilî Devlet-i Safevî*, s. 151.

<sup>435</sup> İrene Melikoff, Şeyh Haydar'a nispet edilen ve aşırı telakkiler içeren Haydariye tarikatının teşekkülü hakkında şunları söyler: “Şeyh Haydar'ın kısa hükümdarlığı zamanındadır ki; Kızılbaşların, dinî-siyasî çizgileri belirginleşti: göçer ve savaşçı Türkmenlerin katkısıyla, bir din tarikatı, inançlar için – bu inanç cemaat dışı olsa da- savaştan bir gaziler hareketine dönüştü. Haydar taraftarları giydikleri kırmızı serpuş dolayısıyla Kızılbaş adı ile anıldılar. On iki dilimli bu kırmızı serpuşa, Haydarî tac, Tâc-ı Haydarî denmekte idi. Kızılbaş hareketin başlayışı böyle oldu. Müridleri Haydar'ın tanrı olduğunu söylüyorlar ve niyaz için ona secde ediyorlardı”. Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 175. Şâh İsmail'in çağdaşı, bir kısmı da onun saltanatından önceki Sünnî tarihçiler Şeyh Cüneyd ve Sultan Haydar'ın Safevî hanedanının diğer üyelerinden farklı bir itikada sahip olduklarına ve inançlarının İslâm dünyasındaki yaygın mezheplerden de farklı olduğuna kâildirler. *Tarih-i İnkılâb-ı İslâm*'ın müellifi, Sultan Haydar'ın mezhebî inançlarının Anadolu'daki Celalîlerle aynı olduğunu, Sultan II. Beyazıt ile Akkoyunlu Sultan Yakup arasındaki yazışmalara bakılırsa, Sultan Haydar'ın “Haydariyye” adında yeni bir mezhep icat ettiği anlaşılır. Müellif, Sultan Haydar'ın yeni mezhebini ve itikadını aşikâr hale getirdikten sonra İslâm dünyasındaki sair sultanların nefretini celbettüğünü, bu yeni mezhebin bilinen Şîa mezhebine de benzemediğini söyler. Müellif, eseri telif ettiği tarihte, bu mezhebin mensuplarının Anadolu'da hâlihazırda bulunduğunu, Bektaşî libası kuşandıklarını ve Haydariyye ve Râziyye adıyla bilindiklerini kaydeder. Bkz. Cemalî, *Teşkil-i Devlet-i Safevî*, s. 98–99. Akkoyunlu Sultanı Yakub ile Osmanlı Sultanı II. Beyazıt arasındaki bir yazışma da konuya ışık tutar mahiyettedir: “Akkoyunlu Sultanı Yakup'tan Sultan Beyazıt'a... (Mektup tarihsiz, ama muhtemelen Haydar'ın öldürülmesinden sonra ve Farsça olarak kaleme alınmıştır). Mektupta Haydar'ın öldürülmesi hakkında “Ser-i halka-i erbâbı dalâl” ifadeleri kullanılmakta, bu din ve devlet düşmanı sapkınların öldürülmesinden dolayı Müslümanların hayli sevineceği söylenmektedir. İkinci Beyazıt ise, Sultan Yakub'a gönderdiği (yine Farsça ve tarihsiz olarak yazılmış) cevabi mektubunda “Gürûh-i dâlle-i Haydariyye”ye karşı olan zaferini tebrik etmiştir. Browne, *A Literary History of Persia*, IV, s. 67.

Vakıa, Kızılbaşlık ideolojisinin, Safevî Devleti'nin resmî inancı olarak kabul edilmesi ve İran'a tamim edilmesi makul ve pratik görünmemektedir. Zira Kızılbaşlık tabiatı gereği bir göçebe kültür inancıydı; devlet yapısına ve şehir hayatına uyarlanması mümkün olmazdı. Türkmen oymakların üst kimliği olan Kızılbaşlığın, teorik düzeyde bile İranlılar tarafından benimsenmesi, kabul edilmesi imkân dâhilinde değildi. Her düzeyde aşırılığı barındıran Kızılbaş ideolojisinin benimsenmesi sonu gelmez kavga ve mücadelelerin önünü açacak, İran çok derin dinî/siyasî buhranlarla tanışacaktı. Şîilik ise zukur edecek muhtemel çatışma ve problemlere rağmen, bu anlamda hem Osmanlı ve Özbek rakip güçlerle bir ideolojik ayrılığı en üst düzeyde temsil etmekte hem de devletin bekası için ihtiyaç duyulan fikhî, ilmî ve ideolojik içeriği temin etmekteydi. Şîilik İran'ın yerleşik ve şehirli nüfusuna, herhangi bir heterodoks inancın benimsenme ihtimalinden daha fazla hitap eder ve benimsenebilirdi. Nitekim gelişmeler bu yönde seyretmiştir. Dolayısıyla Şîilik bir üst kimlik olarak benimsendi, buna rakip gibi görünen tüm cereyanlar da peyderpey tasfiye edildi.

Hasan Rumlu ise *Ahsenu't-Tevârih*'inde hutbenin değiştirilmesi ve İsnâaşerîyye Şîiliğinin bütün İran'a tamim edilmesi<sup>436</sup> hususunda şunları söylemektedir: “Şâh İsmail tahta geçişinin akabinde hutbenin on iki imam adına okunmasını emretti. Selçuklu sultanlarından Tuğrul Bey'in iktidarından beri, yaklaşık 528 yıl boyunca ortadan kalkmış olan “Eşhedu Enne Aliyyen Veliyullah ve Hayya Ala Hayri'l-Amel” ibarelerinin ezana ilave edilmesini ferman buyurdu<sup>437</sup>. Yine başka bir fermanla çarşı pazarda herkesin Ebubekir, Ömer ve Osman'a ta'n ve lanet etmesini, buna karşı çıkan

<sup>436</sup> Akkoyunlu hâkimiyetinin ortadan kalkması ve İran tahtına Safevîlerin oturması, Yakın Doğu'da siyasî dengeleri alt üst etmiştir. Üç büyük imparatorluğun, Osmanlı, Mısır (Memlûk) ve İran, müteakib siyasî durumları karmakarışık oldu. Hadisenin en önemli cephesi İran'da kurulan Safevî Devleti'nin Şîî olmasıydı. Safevî Şîiliğinin Sünnî inanca ve Sünnîlere karşı müsamahasız ve mutaassıb politikası, Anadolu, Mısır, Türkistan ve bütün İslâm dünyasını endişelendirmiştir. Bkz. Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, Ötüken Yay, İstanbul 1977, III, s. 188. Safevî Şîilik siyasetinin müteakib tabiatı sadece İran coğrafyasında meskûn Sünnîler için değil, etraftaki diğer devletlerin tebasını da içine almaktaydı. Başta Osmanlı Devleti'nde olmak üzere, bir noktaya kadar da Memlûkler'de, bu dinî/Şîî siyasetten derinden etkilenenler olmuştur. Anadolu'nun doğusu Safevî propagandacılarının cirit attığı, buna bağlı olarak, birtakım ayaklanmaların vücuda geldiği bir yer olmuştur.

<sup>437</sup> Çağdaş Şîî ulema da ezan ve kamete ilave edilen “Eşhedü Enne Aliyyen Veliyyullah” ibaresinin ezanın aslından olmadığını ama “Eşhedü Enne Muhammeden Rasulullah” cümlesinden sonra okunmasının hoş (müstehab) bir uygulama olduğunu söylerler. Bkz. Ayetullah Beheştî, *Nemâz Çisi? Defter-i Neşri Ferhengi İslâmî*, Tahran 1372, s. 15.

olursa kellesinin vurulmasını emretti<sup>438</sup>. Tebriz ele geçirildikten sonra teberrâiyân'ın sesleri yeri göğü doldurdu, ins ve cinin şeytanlarına lanet edildi<sup>439</sup>. Handmîr ise *Habibu's-Siyer*'inde Sünnîlerin tepkisini şöylece ifade ediyor: "Mutaassıb Sünnîler şaşkınlık, hayret ve korku içinde dört bir yana kaçıştılar"<sup>440</sup>. Kızılbaş gençler/askerler ellerinde hançerlerle teberrâ etmeyenlerin öldürüleceğini söylüyorlardı. İnsanlar korkularından teberrâ etmeye başladılar<sup>441</sup>. Bu arada Oniki İmam adına sikke de kesildi<sup>442</sup>. Bu suretle Şâh İsmail ve haleflerinin kararlı ve şiddetli politikaları sonucunda dokuz asırlık Sünnî geçmişe sahip olan İran Şiîleştirilmiştir<sup>443</sup>.

Şiîliğin devlet mezhebi olarak ilan edildiği dönemde, Tebriz'de bulunan ve Şiî tedrisatında kullanılabilecek yegâne kitap İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin *Kavâidu'l-Ahkâm* adlı eseri idi<sup>444</sup>. Bu da Şiîliğin ve Şiî tedrisatın o bölgedeki konumunu göstermesi bakımından ilginçtir<sup>445</sup>. Şâh İsmail'in ordusu içinde Şiîliğe dair birtek kitap yoktu ve Kızılbaş askerinin Şiîliğe dair malumatı yoktu<sup>446</sup>. Şiî tedrisatta kullanılacak kitap ve Şiîliğe ait her türlü malzeme problemin bir tarafını teşkil ediyordu. Söz konusu olan yeni bir dinî bilinç ve yeni bir kültürel yapılanma inşa etmektir. Bu da görüldüğü kadar kolay olmayacak, İran ancak şiddetli ve sancılı bir sürecin sonunda bu dinî/Şiî düzleme kavuşabilecektir. İhtiyaç duyduğu tahsilli/medreseli Şiî ulemayı da, Safevî Devleti

<sup>438</sup> Cemalî, *Teşkilî Devlet-i Safevî* s. 150. İlk üç halife ve ashaba sebbetme Safevî Şiîliğinin Sünnî dünya açısından şüphesiz en tahammül edilmez icraatı. Osmanlı sultanları Safevîlerle (Kızılbaş) savaşmak için ulemanın fetvasına müracaat ettiklerinde bu husus fetvalarda hep merkezî bir yer işgal etmiştir. Bu olay o kadar önemli görülecektir ki 1590 yılında Safevîlerle akdedilen antlaşmanın maddelerinden birisi de "Safevîlerin ilk üç halife ve Hz. Peygamber'in zevcesi Hz. Aişe hakkında kötü söz söylememeyi kabul etmesi" şeklinde idi. Bkz. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Basımevi, Ankara 1977, III, s. 245.

<sup>439</sup> *Tekmiletu'l-Ahbâr*, s.40.

<sup>440</sup> Cemalî, *Teşkilî Devlet-i Safevî*, s. 150–151

<sup>441</sup> *Âlemârây-ı Safevî*, haz. Yedullah Şükrî, İran 1363, s. 64–65.

<sup>442</sup> *Âlemârây-ı Safevî*, s. 64.

<sup>443</sup> Meşkûr, Muhammed Cevad, *Târih-i İran Zemin, Ez Ruzgâr-ı Bâstân ta İnkirâz-ı Kâçâriyye*, İntişârât-ı İşrâkî, Tahran 1344, s. 267.

<sup>444</sup> Tebriz'i ele geçirdikten sonra Şâh İsmail adamlarına Şiîliğe dair kitap bulmalarını emretmiş, araştırmalar sonucunda bir tek kitap bulunabilmiştir. Bkz. Keddie, *Roots of Revolution*, s. 11.

<sup>445</sup> Hasan Beg Rumlu, *Ahsenu't-Tevârih*'inde bu kitaptan *Kavâidu'l-İslâm* olarak bahsetmektedir; fakat Allame'nin kitapları içinde bu isimde bir eser yoktur. Bu kitabın *Kavâidu'l-Ahkâm* olması muhtemeldir. Bkz. Uyar, *Ahbarilik*, s. 39. Tebriz'de ve civar bölgelerde Şiîlerin varlığı bilinmesine rağmen Şiî tedrisatına ait fazla malzeme bulunmaması oldukça ilginç görünmektedir. Mamafih bu rivayet bizzat Şâh İsmail'e ve onun dini programına taraftar olan müellifler tarafından zikredilmektedir.

<sup>446</sup> Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 108.

dışarıdan ithal edecek, bu ulemanın her düzeyde desteği ile dinî/kültürel devrimini gerçekleştirme yoluna gidecektir.

Şâh İsmail Şîilîği devletin resmî ve zorunlu mezhebi olarak ilan etti. İki asır kadar öncesinden bazı tasavvufî hareketler vasıtasıyla İran coğrafyası Şîilikle yoğun olarak tanışmış, bu dönemde Hz. Ali ve imamlar kültü epeyce mesafe katetmiş ve yaygınlaşmıştı. Mamafih bu yapı içinde Şâh İsmail'e destek olacak dinî/ilmî bir yapılanma yoktu. Safevî ordusu İran coğrafyasını kademeli olarak fethederken, bir yandan da Şîilik kılıç zoru ile İranlılara kabul ettiriliyordu. Kabule yanaşmayan Sünnîlere şiddet uygulanıyor, birçoğu da öldürülüyordu. Kaynaklar, temel görevi dinî vakıflara nezaret etmek olan Sadr'ın Şîiliğin yayılması, Sünnîlik ve sair mezheplerle mücadele hususunda görevli olduğunu söylerler<sup>447</sup>.

Dönem kaynakları ve daha sonra ortaya çıkmış kaynaklar ışığında Kızılbaş ideolojisi ile kitabî Şîilik arasındaki ortak noktaların oniki imam inancı etrafında şekillendiği ortaya çıkmaktadır. Bunlar eski İran, yakın doğu, Türk ve Hristiyanî unsurlarla yoğun bir halk dindarlığı ve arzî (beşeri) bir ulûhiyet telakkisi geliştirmişlerdir. Bu tarz telakkiler daha önce, İmamiyye'den ziyade İsmailîler arasında bulunmaktaydı. Muhtemeldir ki İsmaililer, Moğol fetihleri sonrasında yedikleri darbenin tesiri ile sığındıkları bölgelere kendi inançlarını götürdüler. Bu grupların ortak inançları, ilahi bedenlenme, hulûl, Ali ve diğer imamlar, çoğu zaman bu inançlara bağlı mahalli bir lider, güçlü ve faal bir mehdici/mesiyanic telakki, mehdi ve enkarne olmuş bir liderdir. Mehdi ve enkarne olmuş lider Safevîlerden önce de Anadolu Türkleri arasında ortaya çıkmıştı (Babaîler ve Şeyh Bedreddin). 14 ve 15. yüzyıllarda Ali ve İsnâaşerî unsurlar, Sünnîler dâhil, Anadolu ve İran'da yayıldı<sup>448</sup>. Dönemin görgü şahidi Avrupalı seyyahların ifadelerinden<sup>449</sup>, Kızılbaş müridlerin Şâh İsmail'e, (mürşid-i kâmile) bir tanrı gibi tazimde buldukları anlaşılmaktadır. Daha önce aynı hürmet ve tazim Şâh İsmail'in babası Şeyh Haydar'a gösterilmiş idi<sup>450</sup>. Bizzat Şâh İsmail'in kendi şiirleri, şahsiyeti etrafında oluşan, ulûhiyet tecellileri, mazhar-ı ilahi gibi temaları dile

<sup>447</sup> Morgan, *Medieval Persia*, s. 121.

<sup>448</sup> Keddie, *The Roots*, s. 39-40.

<sup>449</sup> De Bruijn, *Iran*, IV, s. 49.

<sup>450</sup> Bkz. Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 175.



getirmektedir<sup>451</sup>. Bu inançlar Ali'nin tecessümü (reenkarnasyonu) sayılan Safevî hükümdara tapınış ile birleşerek aşırı Şîliğin bütün ayırıcı niteliklerini ortaya koyan Türkmen bir Şîlik biçiminin adı oldu. Daha sonra Safevî hanedanı, Kızılbaş Şîliğe ait bu öğeleri, İranlı düşünüşe daha uygun bir inanca ulaşıncaya kadar, ayıklamaya mecbur kalacaktır<sup>452</sup>. Şahın şahsında, ve şiirlerinde, temsil edilen Şîi telakkiler ise mutedil Şîlik ile kabil-i telif olmayan inançlardır. Mürşidleri Şâh İsmail'in şahsiyeti etrafında oluşan inançları ve bizzat mürşidin onlara tayin ettiği misyon dışında, Kızılbaş sûflerin bilgileri ve kültürleri çok sınırlı idi<sup>453</sup>. Safevî Devletini kuran Kızılbaş sûflerin (Türkmen oymakların) temel inançları bu şekilde idi. Bu kitleler, daha sonra, Safevî merkezîyetçi programının önündeki en büyük engeli teşkil edeceklerdir.

#### D- Şîliğin İran'da Yayılması İle İlgili Yaklaşımlar

Şîlik'in İran'da nasıl yayıldığı, hangi metodlar ve hangi politikalar gözetilerek kitlelere kabul ettirildiği, nasıl bir süreçten sonra İran'ın yaygın güçlü mezhebi haline getirildiği tam olarak çözülebilmemiş değildir. Burada olayın tabiatından kaynaklanan zorluklar vardır. Söz konusu olan bir ülkenin dinî haritasının yeniden şekillenmesi, bir halkın veyahut halklar topluluğunun, hayat ve medeniyet telakkilerinin yeniden inşa edilmesidir; mezhep, dinî ritüeller ve buna bağlı manevî heyecanlar hep bu sürecin devamı içinde şekillenmiştir. Şîliğin hangi şartlar altında yayıldığı meselesi hiç şüphesiz, Safevî dinî uygulamalarının akla getirdiği ilk sorulardandır. Bu sorunun

<sup>451</sup> Şâh İsmail'in kendisini mazhar-ı ilahî, Hz. Ali'nin yeniden bedenlenmiş hali vs. muhtevaya sahip çok sayıda şiiri vardır. Bu iki şiir buna örnek verilebilir: "Gül ağaçtan bitti geldi şâha yoldaş olmağa/ Sırr-ı şâh idi ezelden geldi sırdaş olmağa. Yüreği dâğ olmayınca bağı kanlu la'l nek/ Hiç kimsenin haddi yoktur ki Kızılbaş olmağa. Küntü Kenzen'in devrinde Muhammed nurudur/ Kırmızı tâc ile geldi aleme fâş olmağa. İsmi İsmail'dir hem zât-ı Emiri'l-Müminin/ Yüzünü görgeç Havaric razıdır taş olmağa. Bkz. Minorsky, The Poetry of Shah Ismail I, *BSOAS*, X, no.4, London 1942. s. 34. ve Bugün geldim cihana serverem men/ Yakın bilün ki İbn Haydar'em men. Feridun Hüsrev ve Cemşid ve Zohak/ Ki İbn Zâl hem İskender'em men. Enel Hak sırrı oş Gönümde gizli/ Ki Hakk-ı mutlakem hak söylerem men. Mevali mezhebem şâhun yolunda/ Müslimanem diyene rehberem men. Nişanumdur menüm tâc-ı saadet/ Süleyman eline engüsterem men. Muhammed nurdandır Ali sırdan/ Hakikat-ı bahr içinde gevherem men. Hataî'yem şâha eksiklu kulum/ Kapında bir kimine kemterem men". Bkz. Minorsky, The Poetry of Shah Ismail I, s. 33. "İsmail gençliğinde Safevî destekçisi kabilelerin müfrit tarikat Şîliği atmosferinde çok yaşadı. Kendi şiirleri, Oniki imamın bir torunu olarak İsmail'in yaşadığı zamanlarda ilahî bir mevkii olduğunu ilan eder ve imamları daha ölçülü (mutedil) Şîilerin abartılı bulabileceği şekilde yüceltir". Bkz. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, III, s. 32-33.

<sup>452</sup> Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 54.

<sup>453</sup> De Bruijn, "Iran", IV, s. 49.

cevabı sadedinde iki tür bakış açısı ortaya çıkmıştır. Birincisi bu süreci oldukça sade, basit, doğal ve kolay olarak anlamaya çalışan dâhili ve İranî anlayış; ikincisi ise bu sürecin sancılı ve kanlı olduğunu, birtakım kolaylaştırıcı unsurların varlığını kabul etmekle beraber, her düzeyde şiddet ve baskı yoluyla bunun temin edildiğini savunan yaklaşım.

## 1- Şîlik Tasavvufun Etkisi İle Yayıldı

Şîliğin İran'a yayılmasını doğal ve kolay bir süreç olarak kabul edenlerin, ki bunların başında Seyyid Hüseyin Nasr gelmektedir, temel argumanı tasavvuf ve tasavvufun bu geçişi kolaylaştıran doğasıdır. Nasr, Moğol istilasını takip eden sürecin Şîlik ve sûfilîği çeşitli düzlemlerde bir araya getirdiğini<sup>454</sup>, sûfilikle Şîî bilgisi ve dindarlığının resmî kurumları arasında bir yakınlaştırma eğilimi ve çabası olduğunu söyler<sup>455</sup>. XIII. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar, aynı zamanda hem sûfilik hem de Şîlikle irtibatlı olan dinî ve sûfî hareketler de olmuştur. Fanatik Hurufî ve Şa'sa'a mezhepleri, doğrudan doğruya hem sûfî hem de Şîî bir temelden yayılmışlardır. Uzun vadeli ve daha önemli olanı ise bu mezheplerin o dönemde İran'da yayılmış ve Şîî- Safevî hareketi için

<sup>454</sup> “Moğol istilasından sonra, Şîlik ve sûfilik, pek çok şekillerde yeniden birleştiler. Güçleri Moğollar tarafından kırılmış olan bazı İsmaililer, yeraltına çekildiler ve çok sonraları, sûfî tarikatlerin içinde veya önceden var olanların yeni kolları olarak tekrar ortaya çıktılar. İsnâaşeriyye Şîliğinde de, XIII. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar, sûfilik resmî Şîî çevrelerde gelişmeye başladı. Bu dönem esnasında, ilk defa olmak üzere, Şîî ulema ve hukukçular, sûfî, arif ve müteellih gibi ünvanlar aldılar ve onlardan bazıları, eserlerinin pek çok sayfasını sûfî öğretilere ayırdılar. XIII. yüzyılda Kemaluddin Meyssem el-Bahrânî, *Nehcu'l-Belağa* üzerine, içinde irfanî ve mistik unsurlar olan bir şerh yazmıştır. Şîî ulemasından meşhur bir ailenin üyesi olan ve bizzat kendisi de büyük bir Şîî âlim olan Radiyyuddin Ali İbn Tâ'ûs, sûfî özel anlamlarıyla birlikte bazı dualar yazmıştır. Şîliğin İran'da yayılmasında önemli bir rol oynamış bulunan Allame el-Hillî, irfanî nitelikli pek çok eserin müellifidir. Hillî'den az sonra, çağının en meşhur Şîî kelimcilerinden Seyyid Haydar Amulî de bir sûfîydi ve İbn Arabî ekolüne bağlıydı. *Câmiu'l-Esrâr* adlı eseri irfanî Şîliğin bir zirvesi olup burada Şîlikle sûfilik arasındaki metafizik münasebet, tamamıyla başka bir eserdekenden, muhtemelen daha fazla incelenmiştir. İşte bu Amulî, gerçek bir sûfinin bir Şîî, gerçek her Şîînin de bir sûfî olduğuna inanmaktaydı”. Bkz. Nasr, Seyyid Hüseyin, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İnsan yay, İstanbul 2002, s.128.

<sup>455</sup> “Sûfilikle, Şîî bilgisi ve dindarlığının resmî kurumları arasındaki yakınlaştırma eğilimi, XV. asırda *Meşâriku'l-Envâr* adlı irfanî eserin yazarı Hafız Receb Bursî, *Kitabu'l-Müclî* adlı eseri Şîî irfanî edebiyatın bir köşe taşı olan İbn Ebi Cumhur ve Vâiz-i Kâşîfi olarak da adlandırılan Kemalüddin Hüseyin İbn Ali gibi kimselerde de görünmektedir. Bütün bu şahsiyetler, hem Şîliğe hem de sûfilîğe dayanan Safevî rönesansının entelektüel temelini hazırlamaya katkı sağlamışlardır. Bizzat bu dönem esnasında özellikle ilginç olanı, İbn Arabî'nin eserlerinin İran'da, bilhassa Şîî çevrelerde yayılmış olmasıdır. İbn Arabî, mezhebi bakımından zahiri ekolden bir Sünnî id'i. Bkz. Nasr, a.e.,s. 128–129.

“alan hazırlamaya” katkıda bulunmuş sûfi tarikatlar olmalarıdır<sup>456</sup>. Yeni İran devletini kurmuş olan Safevî hareketi, sûfi kaynaklı olup inançlarıyla Şîî idi. İşte bu sebeptendir ki Safevî hareketi Şîîliği, en azından egemenliğinin ilk döneminde sûfi fikirlerin gelişmesine ve yayılmasına yardım ederek İran’ın resmî mezhebi haline getirmiştir<sup>457</sup>. Haddi zatında tasavvufun Şîî ile irtibatı Sünnîlik ile olan irtibatından daha güçlüdür<sup>458</sup>. Safevî dergâhında Şîî neşvenin başlangıcı Şeyh Cüneyd (1447–1460) ve Şeyh Haydar (1460–1488) döneminde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, Safevî dergâhını, bütün geçmişini içine alacak şekilde, Şîî inançlara sahip olarak takdim etmek doğru değildir. Nasr, tasavvufun Sünnîlikten Şîîliğe geçişte hâiz olduğu aracı rolü o kadar büyütür ki, ona göre Kübreviyye, Nurbahşiyye v Nimetullahiyye gibi tarikatların rolünün, Şîî’nin İran’da sûfi kökenli bir tarikat aracılığıyla yayılması arasındaki ilişkiler ışığında ele alınması gerekir. Moğollar ve Safevîler arasında yaşanan süreçlerin de bu noktadan ele alınması gerekmektedir<sup>459</sup>. Nasr, bu yaklaşımında “gerçek Şîîlik tasavvuftur ve aynı şekilde gerçek tasavvuf da Şîîlikten başka bir şey değildir” diyen Henry Corbin’den etkilenmiş görünmektedir<sup>460</sup>. Nasr, bu anlamda tasavvufun deruni anlamda içerdiği Şîîlik neşvesine tüm bu süreci izah edecek şekilde anahtar bir rol biçmektedir.

Felaketler ve sıkıntılar, ki bu coğrafya uzun zamandan beridir bu duruma aşınaydı, inanç alanında mistik eğilimleri güçlendirmişti. Bu dönemde önem bakımından ne Şîî ile Sünnîler arasında gittikçe daha çok açığa vurulan zıtlık, ne de mistik düşüncedeki derinleşme değil, İslâmî öğretiyi dinsel tören uygulamalarına

<sup>456</sup> Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 129. “Moğollar ve Safevîler arasındaki devre, tasavvufun Mevlana Celaleddin Rumî, Necmeddin-i Kübra ve Sadreddin Konevî ve benzerleri gibi kutupların ortaya çıkmalarıyla kuvvetlendiği, hatta daha da çok Sünnîlik ve Şîîlik arasında bir köprü kurulduğu ve Şîî’nin yayılmasına imkân sağlandığı bir devir olmuştur. Kübreviyye, Nurbahşiyye, Nimetullahiyye gibi tarikatların rolünün, Şîî’nin İran’da sûfi kökenli bir tarikat aracılığıyla yayılması arasındaki ilişkiler ışığında ele alınması şarttır. Bu ise, sırasıyla bizzat bir sûfi tarikatına, Şeyh Safiyüddin Erdebilî’yi, Şâh İsmail’den ayıran iki buçuk yüzyıla, bir şeyh ya da bir zahid çevresinde organize olmuş sade bir sûfi tarikatının Sultan Cüneyd ve Haydar dönemlerinde aşırı Şîî eğilimli militan bir harekete ve nihayet Safevîlerin İran’ı fethetmelerini mümkün kılan askerî teşkilatın kurulmasına yol açmıştır. Son olarak dinin siyasî yönleri göz önünü alındığında, Muhammed Hudabende’nin kısa süren Şîî idaresi ile Horasan’da Serbedârân, Irak’ta Muşa’şa’ ve yine Şâh İsmail’den önceki Safevî şeyhleri gibi Şîî hanedanları büyük önemi haizdir. Bu, Safevî İrani’nda, doğrudan dinî tabiatlı siyasî ve sosyal değişimlerin bir işaretidir”. Bkz. Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 69.

<sup>457</sup> Nasr, *a.e.*, s. 130–131.

<sup>458</sup> Caferiyân, *Din-u Siyaset Der Devre-i Safeviyye*, s. 75–76

<sup>459</sup> Nasr, *a.e.*, s. 69.

<sup>460</sup> Öngören, Reşat, “Safevî Tarikatı ve İran Safevî Devleti”, *Bilgi ve Hikmet*, sy. 11, 1995, s. 84.

bağlayan tasavvufî tarikatların gelişmesi ön plandadır. Bu konuda özellikle ünlü “Kalender” tarikatını kaydetmeliyiz. Bunlar arasında gerçekten inanmışlar olduğu gibi, bu yapıya uymayan birçok insan da vardı. Üstüste yapılan dinsel vakıfların çokluğu sayesinde bu tarikatlar toprak sahibi de oluyor ve belirli bölgelerde büyük bir gücü temsil ediyorlardı. 1500 yıllarında, Türkmen savaşçılarıyla birlikte modern İran’ın kurucusu sayılan Safevî hanedanının iktidarını sağlayacak olan Safevî dergâhı da bu kabil tarikatlardandır<sup>461</sup>. Moğol istilasını takip eden dönemde, İran’da, tasavvufî cereyanlar çoğaldı. Şîilikten farklı olarak tasavvuf, aristokrat kesimde değil geniş halk kitlelerinde taraftar buldu<sup>462</sup>. Tasavvufun bu coğrafyanın dinî rengi üzerindeki tartışılmaz otoritesi, İranın Şîileşmesinde bir noktaya kadar elbette etkili olmuştur.

İran’da gelişen dinî/İslâmî hareketlerde tasavvufun belirgin bir etkisi hep olmuştur. Bu tasavvufî neşve kültür, sanat, edebiyat gibi alanlara da etki ettiği gibi, esas tesirleri derunî/manevî hayat üzerinde olmuştur. İran maneviyatı üzerindeki bu derin etkisinden dolayı tasavvufu mutlak olarak İranî gören yaklaşımlar olmuştur: “İran tasavvuf tarihi bakımından son derece önemlidir. Tasavvuf büyük oranda İran coğrafyası üzerinde teşekkül etmiştir. Fakat bu durum, tasavvufun Şîa’nın etkisiyle ortaya çıktığı anlamına gelmez. C.Huart’ın “Tasavvuf cereyanı, Arî ruhunun Sâmi

<sup>461</sup> Cahen, *İslâmiyet*, s. 262. “Tarihî bağlamda ele alınacak olursa, İsmailiyye Şîası’yla Bağdat’taki Sünnî halifelüğün Moğollar tarafından ilgâ edilmesiyle ortaya çıkan boşluktan, başlangıçta en iyi istifade eden grup, İsnâ ‘Aşerî uleması olmuştur. Bu arada özellikle İran ve Anadolu’da ortaya çıkan Şîî tarikatlar da, bu durumdan faydalanmasını bilmişlerdir. Diğer taraftan, bu dönemde ortaya çıkan tarikatların, velâyetle ilgili görüşleri bir tarafta, özellikle mehdî anlayışları, Şîî-usulî ulemayı rahatsız eden en önemli unsur olmuştur. Sûfîlerin, onikinci imamın mutlak otoritesini tehdit eden bu yaklaşımları, onlar (usulî ulema) için, tehlike çanlarının çalması anlamına geliyordu. Özellikle Safevîler öncesinde ve Moğollar’ın yıkılışını takibeden dönemde ortaya çıkan Şîî kökenli tasavvufî hareketler, şerîatin ilk bakışta reddedeceği, doğrudan Allah’la temas kurma iddiasıyla, disipline alışmayan dindâr avâm kitle üzerinde nisbeten başarılı oldu. İlk dönem Şîîliğinin belirgin karakteri olan hulûl, tenâsüh ve mehdîlik gibi guluv (aşırılık) ifade eden bu hareketlere ait fikirler, bölgedeki disiplinsiz kitlenin dikkatini çekmekte gecikmedi. Tasavvuf-Şîîlik karışımı bu zihniyet, Moğol işgali sonucu, bölgeye kitleler halinde gelen göçebe Türkmen kabilelerinin hâkim olduğu, Kuzey-batı İran ve Anadolu’daki bazı sapık dinî gruplar üzerinde başarılı olmuştur; çünkü bölgedeki Türkmen kabilelerinin İslâmîleşme süreci, Şamanizmle Şîîlik-tasavvuf karışımı hareketlerin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. İşte bu hareket, daha sonra, Safevîler’in hâkim olacağı topraklardaki Sünnî unsurların Şîileşmesinde, önemli rol oynamıştır”. Bkz. Uyar, Mazlum, “Safevîler Öncesi İran’da Tasavvuf ve Safevî Devleti’nin Ortaya Çıkışı”

<sup>462</sup> <http://www.academical.org/dergi/MAKALE/s7SafevilerOncesi.htm>, s. 2.  
Arjomand, *Shadow of God*, s.66.

zihniyetine üstün gelmesidir” tezi az kabul gören, abartılı bir yaklaşımdır<sup>463</sup>. Buna göre tasavvuf, savaş alanında Müslümanlara yenik düşen İran millî ruhunun tepkisidir”. Tasavvufun İran’daki etkisi sosyolojik ve tarihî olarak sabittir, ama bundan hareketle tasavvufa İran orijinli demek doğru değildir. Benzer şekilde Şîî İran ulemasının sahip olduğu güç de “İranlı olmak”a bağlanmış, “İran” motifi öne çıkarılmıştır<sup>464</sup>.

Nasr, İran’ın ani bir sürecin sonunda değil, onuncu asırdan itibaren İran’da faaliyet gösteren bazı sûfî tarikatler yoluyla peyderpey Şîîleştiğini söyler. Nasr’a göre tarikatlar görünüşte Sünnî olup Sünnîliğin dört mezhebinden birine, özellikle de Şafîî mezhebine bağlıydılar. Fakat bunlar Hz. Ali’ye de bağlıydılar ve hatta bazıları velayete -yani Şîîlerin inancına göre Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye verdiği manevî istikamet ve inisiyasyona inanıyorlardı. İşte İran’ı Sünnîliğin egemenliğinden kurtarıp Şîî yapan da bu inançlardı. Şîîler, Safiyüddin Erdebilî’yi Safevî tarikatının kurucusu ve bir Şîî olarak görmelerine rağmen, tarihî araştırmaların şهادetiyle o bir Sünnîydi. Aynı durum bugün İran’da en yaygın tarikat olan Nimetullahiyye’nin kurucusu için de geçerlidir. Yani Şîîliğe verilen anlama göre her iki iddia da doğru olmaktadır. Eğer Şafîî’lik mezhep olarak alınacak olursa, Safevî ve Nimetullahiyye tarikatları evvela Sünnî idi, sonra Şîî olmuşlardır. Ama Şîîlikle Hz. Ali’nin velayeti<sup>465</sup> kastedilirse, bu durumda söz konusu tarikatlar içsel olarak Şîî oldukları halde Safevî döneminde de haricen Şîî olmuşlardır

<sup>463</sup> Uludağ, Süleyman, “Şîîlikte Tasavvuf”, *Tarihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 516.

<sup>464</sup> Keddî, “The Roots”, s. 37. Şîî ulemanın gücünü İranlı olmak ile izah eden bu tez de tutarsızdır. Zira, Şîî ulemanın gücünü arttırdığı dönem olan Safevî ve Kaçar devletlerinin kurucu unsuru Türk idi, dışarıdan gelip Safevî Devletine destek veren fakihlerin de çoğu Arap orijinli idi.

<sup>465</sup> Şîîliği Sünnîlikten ayıran en önemli mesele olan imamet, Şîî ile tasavvufu birbirine en fazla yaklaştıran bir husustur. İmametle ilgili bir velayet, batın ilmi, keramet, şefaath, ismet ve tevîl gibi hususlar aynı derecede ehemmiyetle tasavvufu da bahis konusu edilmiştir. Bkz. Uludağ, *a.m.*, s.517; Şîîlik ile tasavvuf arasında büyük bir kavram yakınlığı da söz konusudur. Genelde İslâm’da, özeldeyse sûfîlikte, kutsal bir kişiye velî ve kutsal oluşa velayet denilir. Şîîlikte imamın bütün görevi, İran’da, vilayet ile aynı kökten gelmiş olup, sıkıca ona bağlı bir sözcük olan velayet denilen kurumun iktidarına ve işlevine bitişiktir. Öyle ki bazı müellifler ikisini özdeşleştirmişlerdir. Şîîliğe göre Hz. Peygamber, ilahî bir yasa getirmenin yanında, yol gösterme ve velayet kudretine de sahip idi. Bu özellik, Fatîma ve Ali vasıtasıyla bütün imamlara intikal etmiştir. Peygamberlik dairesi (dâiretu’n-Nübüvve)’ni takip eden velayet dairesi (dâiretu’l-velâye) şu halde şimdi de devam etmekte ve İslâm’da daima diri bir içsel yolun varlığını garanti altına almaktadır. Aynı anlam, insanların bir velîlik durumuna ulaşmalarına imkân veren zinde bir istidadın bulunuşuyla alakalı manasında, vilayet terimine de uygulanır. Bundan dolayı Hâkîm et-Tirmizî’nin çağından beri, pek çok sûfî dikkatleri bu yöne çekmişler, bu görevin nasıl bilineceği ve kim vasıtasıyla icra edileceği, kimin velayet mührü olarak telakkî edileceği konusunda sûfîlik ile Şîîlik arasında bir farklılık bulunmamaktadır. Burada ilginç olan, Şîîler ile sûfîler arasındaki şaşkırtıcı benzerliktir. Bkz. Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 121.

denilebilir<sup>466</sup>. Her halükarda Safevî döneminde Şîîliğin yayılmasında ve Şîî bir İran'ın kurulmasında tasavvufun temel bir rolü bulunmaktadır. Bunun en büyük örneği de Safevî tarikatının oynadığı aktif rol ve Kübreviyye ile Nurbahşiyye'nin Sünnîlik-Şîîlik ayrımını ortadan kaldırmaya çalışan faaliyetleridir<sup>467</sup>. Sünnî orijinli tarikatların Şîîliğe kademeli olarak geçişinde benzer bir süreç işlemekteydi. Şîî eğilimlere sahip sûfi tarikatlar İran'ı içten Sünnîlikten Şîîliğe doğru kaydırıyordu. Bu sebepten dolayı tasavvuf, Safevî döneminin arkaplanına bakarken hesaba katılması en önemli manevî güçtür<sup>468</sup>. Daha sonra Safevî devletini intac edecek olan, kabile sûfliği/Şîîliği Sûfiyane Şîîliğin en büyük örneklerindedir. Yine, İran'da, aşırı bir Şîîlik olarak ortaya çıkan ama zamanla mutedil İmamiyye Şîîliğine kayan Muşa'saiye hareketi de bu cümledendir<sup>469</sup>.

Sûflikten Şîîliğe geçişi normal bir süreç olarak gören bir yaklaşım ise: "Şîîleştirilmiş tasavvuf ne zaman ki fakihlerin etkisi altına girse sûfi unsurlarını kaybederek normal fikhî Şîîliğe meyletti. Bunun nedeni de tasavvuf ve Şîîliğin her birinin dinî akideyle yüceltilmiş ruhsal yönle bağımlılığıdır. Ancak tasavvuf sıradan bir insanla yükselir, Şîîlik ise Ehl-i Beyt'ten seçilmişlerle yücelir. Safevîler ve onlardan önceki Şîîlerde durum böyleydi. Onların sûfi hareketleri Şîîleşmeyle başlamıştır. Şîîleşme ile başlayan bu süreç içinde tasavvuf Şîîliğin içinde eritilmiş, arkasından da etkinliğini yitirmiştir. Akabinde Şîîlik yerleştirilmiştir"<sup>470</sup>. Bu kademeli ayıklamanın siyasî ve tarihî bir boyutu vardır. Bunu Şâhların siyasî arzuları üzerinden anlamak mümkündür. Bu arzuların gerçekleşmesinde fıkıh ve fakihlerin de önemli bir rolü

<sup>466</sup> Nasr, *Makaleler II*, s. 65–66.

<sup>467</sup> Nasr, *a.e.*, s. 66. "Rey'de 1464 yılında ölen Nurbahş lakaplı Şeyh Muhammed İbn Abdullah, mehdî olduğunu ima etmiş ve Şîîlik ile Sünnîliği tasavvuf yoluyla yakınlaştırmaya çalışmıştır. Onun halefleri Feyzbahş ve Alaeddin de aynı yolu izlemişler, nihayetinde tamamen Şîî olmuşlardır. Gülşen-i Râz üzerine en meşhur şerhi yapan Şeyh Muhammed Şemseddin Lâhicî'nin Şâh İsmail ile karşılaşması meşhurdur. Hikâyeye göre Şâh ona niçin daima siyah giyindiğini sormuş o da Kerbela'daki trajik hadiselerin yasını tuttuğu için böyle giyindiğini söylemiştir. Bu durum, Nurbahşiyye tarikatında meydana gelen köklü değişiklik ve onu takip eden Şîîleşmeyi izah eder. Aynı sürecin Nimetullahî ve Safevî tarikatları için de cari olduğu müşâhade edilmektedir. Halep'ten İran'a gelen Şâh Nimetullahî ile Erdebil'li Safiyüddin önce Sünnî arkaplandan gelme sûfler iken-örneğin Şâzeliyye ve Kadiriyye teşkilatlarında oluşları gibi- onlardaki velayet inancı bu tarikatların dış formunu değiştirmiş ve onları tamamıyla Şîî teşkilatlar haline getirmiştir; ancak onlardaki içsel yapı tasavvufa dayandığından Şîî-Sünnî ayrılığının üzerinde kalmıştır. Nimetullahî tarikatı Safevîler döneminde Şîîleşirken Safevî tarikatı Cüneyd'le Şîîliğe meyletmiştir."Bkz. Nasr, *a.e.*, s. 66.

<sup>468</sup> Nasr, *a.e.*, s. 66–67.

<sup>469</sup> el-Muhâcir, , *el-Hicretu'l-Âmilîyye*, s. 107.

<sup>470</sup> Kevseranî, , *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, s. 156–157.

vardır. Safevî şâhları, ülkede istikrarı sağlayan ve dış baskılara karşı koyan merkezîyetçi bir devlet kurmayı kendilerine ana hedef olarak belirlemişlerdi bu hedefin gerçekleşmesi için de mutlak krallık yönetimine dayanmak ve din/mezhep olgularını bu devlette kurumsallaştırmak gerekiyordu<sup>471</sup>. Dolayısıyla Safevî tarikatı örneği sûfliğin Şiîliğe tahavvülünün çok da tutarlı ve temsil edici bir örneği gibi görünmemektedir. Safevî tarikatında, sınırları tam olarak tayin etmek mümkün olmamakla beraber, siyasî olanın dinî olanın önünde olduğu intibai hâkimdir. Bunu Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar ve Şâh İsmail'in faaliyet çizgisinden de çıkarmak mümkündür. Daha sonra görüleceği üzere uygulanan baskı ve tedhiş politikası da bu olayı “doğal bir geçiş” olarak görmenin önünde ciddi bir engeldir.

Tasavvufta ve Şiîlikte müşterek olan unsurlar arasında, Ehl-i Beyt sevgisi, tasavvufî silsilelerin bir kısmının Ehl-i Beyt imamlarına dayandırılması, imam ve mehdi telakkisi ile tasavvuftaki kutup ve insan-ı kamil ya da şeyh, mürşid anlayışının benzerliği, belli merasimler ve yas tutmalar, imam ve imamzadelerin türbelerini ziyare vs. sayılabilir. Sünnî tarikat kurucularının birçoğu Hz. Ali'nin soyundan kabul edilir. Kadiriyye, Rıfaiyye, Bedeviyye, Desukiyye, Safevîyye ve Hemedaniyye gibi tarikatların kurucularının ya seyyid veya şerif oldukları düşünülür<sup>472</sup>.

Safevîler resmî dini desteklemek için tüm rakip İslâm biçimlerini dinî açıdan çoğulcu –Sünnî-sûfî ve Şiî- bir toplum içinde bertaraf edecek sıkı ve yoğun bir programa giriştiler. İsnâaşeriyye Şiîliği diğer Müslüman bölgelerde hiçbir benzeri bulunmayan veya çok az bulunan bir zulüm dalgasıyla dayatıldı. Safevî siyasetinin ilk konusu mesihi ve aşırı Şiî hareketleri bastırmak oldu. Kendileri bu temel üzerine bir düzen vaat ederek iktidara gelmiş olmalarına rağmen Safevî şâhları, dinî heyecanlarını kendilerine karşı çevirebilecek gibi görünen takipçilerini gözden çıkarmakta hızlı davrandılar. İsmail ve Tahmasb kendilerini mehdi ilan eden aşırı dini taraftarlarını idam ettiler. Şah Abbas, Osmanlılarla işbirliği yapmak ve şeyhlerinin iradesini her çeşit kaygının önüne almayı başaramamış olmaktan dolayı sûfî müritlerini kılıçtan geçirdi.

<sup>471</sup> Kevseranî, *a.e.*, s. 157.

<sup>472</sup> Uludağ, “*Şiîlikte Tasavvuf*”, s. 526–527.

Kuzeybatı İran'da ortaya çıkan kilyastik hareketler – onbeşinci yüzyılın dinî şevkinin devamları- de bastırıldı<sup>473</sup>.

## 2- Şîilik İran'da Baskı İle Yaygınlaştırıldı

Safevî tarihi uzmanı Savory, Şâh İsmail'in Şîiliği resmî mezhep olarak ilan etmesi ve bu husustaki katı tutumuna bağlı süreç ve sonuçları şöyle değerlendirir: "Halkının çoğu Sünnî olan bir ülkede, Şîiliği resmî mezhep ilan edip yerleştirmeye çalışmanın hiçbir çatışma yaşanmaksızın ve direnişle karşılaşılmaksızın gerçekleşmesi mümkün değildi. İtaatsizlik ölümle cezalandırılırdı ve bu iş için zor kullanma tehdidi başlangıcından beri vardı. Halk için bu tehditlerin varlığının yeterli olduğu görülüyor. Ulema daha sebatlı ve inancına bağlı idi. Ancak ulemanın bir kısmı öldürüldü; birçoğu da Sünnîliğin hâkim olduğu bölgelere kaçmak zorunda kaldı. Daha çok Herat'taki Timur sarayına ve Safevîler'in Horasan'ı zapt etmelerinden sonra Buhara'daki Özbek başkentine kaçtılar. 1420–1465 arasında, Şîî taraftarı Türkmenler'in Azerbaycan'dan Horasan'a nakledilmesi gibi, Safevî daileri ve Rafizî zümreler tarafından zeminin ne dereceye kadar hazırlanmış olduğunu kestirmek son derece güçtür. İran'daki tarikatların Şîî fikirleri yayarak Safevîler'e hangi ölçüde yardım etmiş olduklarını belirtmek de aynı derecede güçtür. Bununla beraber denebilir ki, Rafizî inançlar İran'da umumiyetle, yaygın bir salgın hastalık gibi vardı, hala da vardır ve Sünnîlikten Şîîliğe geçiş, ilk bakışta zannedildiği kadar ihtilalci olmamıştır<sup>474</sup>. Binaenaleyh İran, halktan gelen bir talebin ve beklentinin sonucu olarak değil, şiddetli ve baskıcı bir politikanın sonunda Şîî oldu<sup>475</sup>. Nasr da, İran'da Sünnîlikten Şîîliğe geçişi hızlandıran şeyin, Safevîlerin ateşli, katı politikaları olduğunu söyler<sup>476</sup>.

Şîiliğin İran'da yayılmasının zor kullanılarak gerçekleştiğini savunan ikinci yaklaşım, bizzat Şâh İsmail'in icraatlarından yola çıkmaktadır. Şâh İsmail'in Şîiliği devlet dini olarak ilan etmesinden vefatına kadar geçen süre, Şîilik dışındaki cereyanların bastırılmasına sahne olmuştur. Bu durum daha sonra gelen şâhlar

<sup>473</sup> Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi I*, s. 407–408.

<sup>474</sup> Savory, "Safevî İrani", s. 403

<sup>475</sup> Grenard, *Asya'nın Yükselişi ve Çöküşü*, s. 151.

<sup>476</sup> Bkz. Nasr, "The Safavid Era", s. 162.



döneminde de devam ettirilmiştir. İnsanları zorla Şiîleştirme ve başka sebeplerden dolayı, Safevî Devleti'nin imajı dışarıda son derece menfi idi<sup>477</sup>. İsnâaşeriyye Şiîliği diğer Müslüman bölgelerde hiçbir benzeri bulunmayan veya çok az bulunan bir zulüm dalgasıyla dayatıldı. Sünnîlere ve sûfilere karşı takınılan bu şiddetli tavır onaltıncı ve onyedinci yüzyıllar boyunca, Şiî ulemanın başı olan Muhammed Bâkır Meclisî'nin (ö.1699) Sünnîliğin bastırılmasını tamamlaması ve kalan sûfilere İsfahan'dan çıkarmasına kadar devam etti<sup>478</sup>.

Şâh İsmail<sup>479</sup> siyasî ikbaline intikam duyguları ile başlamıştır<sup>480</sup>. Yeterince güçlü olduğuna kanaat getirdikten sonra, İran'da kudretli bir devlet kurma fikrinden önce, babalarının ve bu arada Şiîlere karşı girişilmiş olan şiddet hareketlerinin intikamını alma yoluna saptı bunun için önce babasını öldüren Şirvân hükümdarı Ferruh Yesâr'ın üzerine yürüdü. O da tıpkı babası Şeyh Haydar gibi Gürcistan'a akın yapmak bahanesiyle sefere çıktığını ilan etti ve 1500 yılında Ferruh Yesâr'a saldırdı. Yapılan savaşta Ferruh Yesâr öldürüldü<sup>481</sup>. Ferruh Yesâr'ın cesedi yakıldı, adamlarının

<sup>477</sup> Tebriz'in ele geçirilip Safevî Devleti'nin başkenti yapılmasından sonra gelen yaklaşık elli yıllık süre zarfında ortaya çıkan Safevî Şiîliğinin imajı, Safevî İmparatorluğunun sınırları dışında yaşayan Arap Şiî ulema beyinde menfi idi. Ulemanın Safevîlerle ilgili hoşnutsuzluğunun sebebi, İsmail'in siyasî beklentileri ile iç içe girmiş olan "İnsanları Şiî imana dâhil etme" çabası, Safevî din anlayışının özellikle Tebriz'in fethinden sonra Şiî olan ve olmayan unsurları da içine alacak şekilde aşırı (gulat) karakteri, Safevî yönetim kademesinin Şiî inancının inceliklerini anlama çabası içinde olmaması ve Safevî Devleti'nin kuruluşundan yaklaşık olarak elli yıl sonra uğranılan siyasî ve askerî mağlubiyetler Safevî Şiîliğinin geçici olduğu fikrinin akla gelmesi vs. gibi sebeplerdi. Newman, "The Myth Of The Clerical Migration", s. 68.

<sup>478</sup> Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi I*, s. 408.

<sup>479</sup> Şâh İsmail'in XVI. asrın başlarına doğru ortaya çıkışı o kadar dikkate şâyân vakalara sebep olmuştur ki, bundan dolayı saltanatı zamanı Orta Asya siyasî ve dinî tarihinin en mühim devirlerinden birini teşkil eder. Bu dönemde Şiîliğin intişarı ile İslâm âlemi birbirine düşman iki fırkaya ayrıldı. Bkz. Hammer, Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, II, Hikmet Neş, İstanbul ts., s. 413.

<sup>480</sup> Uzun Hasan döneminde, Cüneyd ve Haydar'ın Akkoyunlu hanedanından evli olmaları hasebiyle, Akkoyunlu-Safevî münasebetleri daha ziyade "koruma ve destekleme" şeklinde yürümüştür. Uzun Hasan, Şeyh Cüneyd'i uzun vadede Karakoyunlular aleyhine Doğu İran'a doğru açılmaya destek vesilesi olarak görüyordu. Safevîlerin Sünnî Akkoyunlular ile olan beraberliği de askerî ve politik olarak genişleme niyetlerine mebnî olmalıdır. Karakoyunlular döneminde, Cüneyd'in askerî bir başarıya imza atması veyahut taraftarlarını "Şiî bir platformda toplaması" imkân dâhilinde değildi. Bu anlamda Karakoyunlular dinî mücadele alanında Safevîlerin ciddi bir rakibi oldular. Karakoyunluların Akkoyunlular tarafından bertaraf edilmesinden sonra Akkoyunlu-Safevî çekişmesinin ortaya çıkması artık bir zaman meselesi oldu. Safevîler, Şeyh Haydar'ın 1488'de, Akkoyunlu-Şirvânşâh ittifakı sonucu bir savaşta, öldürülmesi, Sultan Ali'nin 1494'te tamamen Akkoyunlu birliklerinden müteşekkil bir ordu tarafından katledilmesi Safevî-Akkoyunlu ilişkilerini tamamen değiştirdi. Bkz. Savory, Roger, "The Struggle for Supremacy in Persia After The Death of Timur", *Der Islam*, c.40, Berlin 1965, s. 54-57.

<sup>481</sup> Yazıcı, "Şâh İsmail", s. 275-276.

kafasından da piramit yapıldı<sup>482</sup>. Bu savaşta Ferruh Yesar Yezid soyundan olmakla tavsif edilmiş, askeri de Kerbela'da Hazreti Hüseyin'i şehid eden Yezid ordusuna benzetilmiştir<sup>483</sup>. Bu da gösteriyor ki Şâh İsmail, her vesile ile taraftarlarının Şîi bilincini takviye etmekteydi. Şâh İsmail 1505 yılında Yezd'i alıp İsfahan'a geçti ve orada kışladı. Bu sırada II. Beyazıd'ın elçileri geldi. Şâhın, bu gelen elçiler önünde Sünnî bir âlimi öldürtmesi, onların üzerinde menfi bir tesir bırakmıştı. Bu gibi hadiseler onun Osmanlılar ile münasebetlerinin gün geçtikçe biraz daha zayıflamasına ve neticede Çaldıran savaşına müncer olacaktır. 1509'da Bağdat valisi, içinde çok sayıda Şîi bulunan şehri mukavemet göstermeden Şâha teslim etti. Şâh İsmail burada Ebu Hanîfe ve Abdulkadir Geylânî başta olmak üzere Sünnîlerden birçok mühim şahsiyetin türbelerini tahrip ettirdiği gibi, şehir ahalisinden birçoğunu da öldürttü. Buna mukabil Musa Kâzım'ın kabri üzerine büyük bir türbe inşa ettirerek Abbasi halifelerini küçük düşürmek gayesiyle, buraya tayin ettiği valiye "halifetu'l-hulefâ" ünvanını verdi<sup>484</sup>. Şâh İsmail, İran'da siyasî bir birlik kurmaya muvaffak olmuştu. Ancak gerek kendi tarikatını yaymak için Anadolu'daki telkin ve tahrikleri gerek Sünnîlere yapmış olduğu kötü muamele, şehzade ve sonra Sultan olan I.Selim'in endişesini mucip oluyordu<sup>485</sup>.

Şâh İsmail zaferden zafere koşuyor, mukavemet gösterenleri kan ve ateş saçarak mahvediyordu. Bu dönemde İran halkının ekserisi Sünnî idi. Bunlardan İsfahan, Fars, Yezd, Kirman, Rüstendâr vesair bölgelerin yerli halkından mukavemete yeltenenler oldu ise de toptan ve merhametsizce öldürüldüler. Hatta bunların ileri gelenlerinden bazıları maiyetleri ile birlikte-bu sırada tebrike gelmiş olan-Osmanlı elçisine gözdağı vermek için bizzat onun önünde yakıldılar. İtalyan seyyah Angiolello, Şâh İsmail'in Tebriz'e girdiğinde din adamları, kadınlar ve çocuklar da dâhil olmak üzere pek çok insan öldürdüğünü, yirmi binden fazla insanın telef olduğunu hatta annesinin bile hayatına son verdiğini yazmaktadır. Kemalpaşazâde de Şâh İsmail'in Tebriz'de Akkoyunlu oymağından kırk elli bin kişiyi kılıçtan geçirdiğini ve kendisini fena itikat ve zulümden menetmeye çalışan annesine kızıp onu da öldürdüğünü söyleyerek Angiolello'yu teyid eder. Bu suretle Şâh İsmail Şîi mezhebini Farslılar'a zorla kabul

<sup>482</sup> Sarwar, *The History of Shah Ismail Safawi*, s. 36.

<sup>483</sup> Şirazî, *Tekmiletu'l-Ahbâr*, s.38.

<sup>484</sup> Yazıcı, "Şâh İsmail", s. 276.

<sup>485</sup> Yazıcı, "Safevîler", s. 54.

ettirdi<sup>486</sup>. Şâh İsmail yalnız Akkoyunlu hanedanını imha ve ifna ile yetinmemiş, Akkoyunlu ulusuna ve devletine bağlı olan ve onların tarafdarlığını güden bütün boyları ve oymakları da merhametsizce katliama uğratmış, Azerbaycan, Diyarbakır, Irak-ı Acem, Fars ve Irak-ı Arab'da hunharlık göstermiş ve Akkoyunluların kökünü kurutmuştu<sup>487</sup>.

910 senesinde Şâh İsmail Yezd taraflarına geldi. Vali Muhammed Kurh şehri teslim etmeyi kabul etmedi, üç aylık bir kuşatmadan sonra Şâhın askerleri şehri ele geçirdiler, Muhammed esir edildi ve şehir halkı katliama tabi tutuldu, Şâhın emriyle Muhammed Kurh İsfahan'da yakıldı. Şâh İsmail Yezd'den sonra Tabs taraflarına yöneldi. Eyalet halkı mukavemet gösterince yedi bin kişi öldürüldü, bir sonraki durak ise İsfahan oldu. İleri gelenlerden Emir Gıyas, Şâh Takî Hüseyinî ve Mîr Hüseyin Mîbdî öldürüldü, evleri yakıldı<sup>488</sup>.

Safevî dinî programı tasavvufun, özellikle de Sünnî tasavvufun pasifize edilmesi ve bu yolla Şîî maneviyatına/dindarlığına yol açılmasını öngörüyordu. Safevî dinî programı, Şîîliğin devlet mezhebi olarak ilan edilmesi noktasına kadar devlet güdümünde bir siyaset idi. Dışarıdan Şîî ulema ithal edilmesi sonucunda programın sorumluluğu ve içeriği siyasetten ulemaya/fukahâyâ geçti. Bu andan itibaren siyaset, dinî programın payandası ve icra makamı haline geldi. Safevî dinî/Şîî rönesansı, lokomotif gücü siyaset gibi görünmekle beraber aslında fakihlerin eliyle gerçekleşmiştir<sup>489</sup>. Bu amaçla Sünnî tarikatlara karşı şiddetli ve amansız bir siyaset takip edilmiştir. Arjomand, *Ravdatu'l-Cinân* müellifinden şunları nakleder: “Şâh İsmail, bütün tarikatların belini kırdı, atalarının, seleflerinin mezarlarını tahrip etti, şeyhlerin ve seyyidlerin kökünü kuruttu. Bunlardan birisi de Ebu İshak Kâzerûnî'nin Fars'taki tarikatydı. 1503 yılında, Tebriz'in fethinden sadece iki yıl sonra 4000 kişinin

<sup>486</sup> Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, s.24.

<sup>487</sup> Yınanç, “Akkoyunlular”, *İA*, I, s. 263.

<sup>488</sup> Paşazâde, *İnkılâb-ı İslâm Beyne'l-Havas ve'l-Avam*, s. 50.

<sup>489</sup> İran Şîîliğinin ilk dönemlerinde şâhların din kurumu üzerindeki idarî ve ahlakî otoritesi neredeyse mutlakti. Bu da ulemayı devlet otoritesini kabul etmeye ve Şîî geleneğin devlet düzenini tarihsel bir zorunluluk olarak onaylayan unsurlarını vurgulamaya yönlendirdi. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi I*, s. 407. Safevî şâhlarının güçlü otoritesi fukahâyâ devletin meşruiyetini tartışmaktan uzak tutmuş olmakla beraber, sosyal ve kültürel anlamda yapılan icraatlarda ulema çok daha belirleyici olmuştur. Kudretsiz Safevî şâhları döneminde ulema daha fazlasına sahip olacak, son Safevî şâhı döneminde Mollabaşı Muhammed Bakır Meclisi adeta şâh gibi ülke siyasetini yönlendirecektir.

öldürülmesi ve bölgedeki meşayih türbelerine karşı takınılan mütecaviz tutumdan sonra, tarikat tamamen ortadan kalktı. Vakıa Şâh İsmail bazı tarikat şeyhleriyle, özellikle Nimetullahi tarikatından şeyhlerle işbirliği de yapmıştır, ama rakip gördüklerine karşı katı bir düşmanlık ve sertlik sergilemiştir<sup>490</sup>. Nakşibendiyye, manevî silsilesini Hz. Ebu Bekir'e dayandırması hasebiyle, şiddetli bir şekilde bastırılan ilk tarikattır. Nakşibendîler Doğu İran ve Herat'ta güçlüydüler, İsfahan ve Kazvin'de de mensupları vardı. Şâh İsmail, 1510 yılında Herat'ı aldığıında Nakşî şeyhlerinden Kaşgârî ve Câmî'nin türbelerini tahrip ettirmiştir. Kazvin yöresinde nüfuzu olan Nakşî şeyhi Mevlana Ali Kürdî 1519 yılında öldürülmüştür. Nakşibendiyye'ye karşı, Safevîlerin takındığı müteşeddid tavır, 16. yüzyılın sonlarında Şîî ve Sünnî çevrelerde bir polemige yol açmış, Sünnîler Safevîlerin genel olarak tasavvufa düşman olmakla beraber, Nakşibendîliğe de ayrı bir adavet beslediklerini iddia etmişlerdir. Bu iddia Şîîler tarafından da kabul edilmiş ve savunulmuştur<sup>491</sup>.

Safevîler döneminde tasavvufu sistematik olarak mücadele eden ilk şahsiyet Meclisî'nin de icazet hocası olan Molla Muhammed Tâhir Kummî idi. Önceleri tasavvufa karşı biraz alakadar olan Kummî daha sonra tasavvuf aleyhinde çalışmıştır. Bu çerçevede olmak üzere Arapça olarak *Melâzzu'l-Ahyâr* ve Farsça olarak *Tuhfetu'l-Ahyâr* adlı kitapları yazmıştır<sup>492</sup>. Tasavvuf aleyhtarı politikanın en faal taraftarı ve icracısı şüphesiz Muhammed Bâkır Meclisî olmuştur. O "hak ve hakikat yolunu izah etmek ve ehl-i bidat ile mücadele etmek" derken büyük oranda sûfilerin yolunu kastetmiştir<sup>493</sup>. Meclisî'nin yaşadığı yıllarda sadece İsfahan'da yirmiden fazla tekke, zâviye ve hankâh mevcut idi<sup>494</sup>. Tasavvufa karşı olan mücadelenin temelinde Şîî

<sup>490</sup> Arjomand, *Shadow of God*, s.112.

<sup>491</sup> Arjomand, *Shadow of God* s. 113.

<sup>492</sup> Devvânî, Ali, *Allâme Meclisî, Bozorgmerd-i İlm ve Din*, İntişârât-ı Emir Kebir, Tahran 1370, s. 407. Tasavvuf aleyhtarı kitaplar özellikle 16. yüzyıldan sonra artmaya başlayacaktır. Bkz. Uludağ, *Şiilikte Tasavvuf*, s. 522-23.

<sup>493</sup> İbrahimzâde, Hasan, *Allâme Muhammed Bâkır Meclisî, Sâzmân-ı Tebliğât-ı İslâmî*, İran 1371, s. 64.

<sup>494</sup> İbrahimzâde, *a. e.*, s. 64.

maneviyatına kapı aralamak ve alternatif maneviyat alanlarını da bertaraf etmek gibi görünüyor. Bir sûfi şeyhe bağlanarak ulaşılan maneviyat hadd-i zatında Şîî imamlara olan muhabbet ve sadakat vasıtasıyla temin edildiği için ayrıca tasavvufa ihtiyaç görülmemektedir. Tasavvufun yerine ikame edilmeye çalışılan irfan bu açıdan Şîî maneviyat telakkisine uygundur, zira burada tasavvufta olduğu gibi bir şeyhe bağlanma zarureti yoktur<sup>495</sup>.

İran, İslam tarihinin erken dönemlerinden itibaren, tasavvufun ve İslamın deruni boyutlarının da merkezi idi. Bu durum kendisini her türlü edebi, kültürel ve sanatsal alanlarda ifade imkânı buldu. Bistâmi ve Hallâc İranlı idiler. Tasavvufun direkt etkisi İran şiirini dünyanın evrensel bir edebiyat formu haline getirdi. Tarikatların varlığı ve tasavvufun etkisiyle, müzik, mimari ve sanatın diğer alanları ve bu arada ictimâî müesseseler, İranlıların hayatında çok büyük etkiler bıraktı<sup>496</sup>. Özellikle tasavvuf hususunda, Şîî ulemanın her türlü şiddeti, tacizi, sürgünü ve ölüm cezası, reva görmesi tasavvufa büyük bir darbe vurmuştur. Şîî ve tasavvufun yakın ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, birisinin yokluğunun ötekisinin de yokluğunu zorunlu olarak ortaya çıkardığı görülecektir. Bu hanedan döneminde şiir, kültür, eğitim, dergahlar, hankahlar tamamen ortadan kalkmış, bugün İran'da bu zengin geçmişin izlerini görmek mümkün değildir. Bir örnek vermek gerekirse, İbn Batuta'nın yaşadığı dönemde, İran'ın her köyünde, kasabasında bu tarz müesseseler görmek mümkün idi. Safevi dönemini bilmeyen birisi eski İran ile bugünkü İran'ın aynı olup olmadığına şüpheye düşecektir. İlginç olan ise hem Safevi öncesinde hem de sonrasında insanlar yine İslam inancına sahip. Türkiye, Mezopotamya, özellikle Süleymaniye, gibi Safevi etkisi altında bulunmayan yerlerde bu kurumlar bütün canlılığı ile devam etmektedir. Aynı kurumlar, daha önce, İran'da da mevcut idi. Safevi öncesinin büyük şairleri yerini, Meclisi, Muhakkık Sani, Hurr Amuli, Şeyh Bahaî vb fanatik, kuru ve resmî ilahiyatçı, filozof vs. gibi büyük ulemaya bırakmıştır. Doğunun şairleri daha ziyade kaside türü şiirler yazarlardı. Rızakulî Han'ın rivayeti doğru ise, Safevi Şahları, özellikle de Tahmasb ve Abbas, medih ve sena bildiren şiirlerin kendileri için değil, imamlara atfen yazılmasını istemişlerdir. Bu bağlamda, imamların fazileti öven ve Kerbela şehitlerinin ızdırabını

<sup>495</sup> Şîî tasavvuf (irfan) için bkz. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi II*, s. 68-69.

<sup>496</sup> Nasr, "İthna 'Asharî Shî'ism and Iranian Islam", s. 101.

işleyen, epeyce şiir şairler tarafından işlenmiştir. Muhteşem Kaşani (ö.1588) bu şairlerin en büyüklerindedir<sup>497</sup>.

Safevîler dönemindeki tasavvuf karşıtlığının sebepleri arasında, bu dönem tasavvuf anlayışının özgün karakterini kaybederek bir gevşeklik ve rehavet dönemine girmesi, bunun sonucunda da tasavvuf ve sûfi kelimelerini artık şüpheli birer kavram haline gelmesi zikredilir. Bundan dolayı iç hayatında bir sûfi olan filozof Molla Sadrâ tüm bu “gevşek ahlaklı” ve câhil sûfi grubuna karşı bir kitap yazmak zorunda kaldı<sup>498</sup>. Yukarıda da temas edildiği gibi, bir Şîi mutasavvıfı herhangi bir tarikate bağlanmadan imamların eksiksiz öğretisini takip ederek zaten tasavvuf yoluna girdiği düşüncesine sahiptir. Bundan dolayı Safevî coğrafyasında kurumsal tasavvuf zayıflama yoluna gitmiştir. Meşhed’de Nurbahşi tarikatına mensup birkaç sûfi ile Şîrâz’de Zehebî ait bazıları ancak bu süreçten kurtulabilmişlerdi<sup>499</sup>. Özellikle Meclisî’nin Sultan Hüseyin Şâh tarafından “Mollabaşı” olarak tensib edilmesinden sonra Sünnî ve sûfilere karşı olan baskı son raddeye gelmiş, sürecin sonunda İran’da tasavvufun kökü kurutulmuştur<sup>500</sup>.

Tasavvuf karşıtı cereyan İran coğrafyasını tasavvuftan arındırmaya muvaffak olmuş, mamafih bunun sonucunda İran kültürü açısından tamiri mümkün olmayan sonuçlar yaşanmıştır. Tasavvuf adeta oluşturduğu bütün kurumlar ve kültürel uzantılar ile bu coğrafyaya küsmüştür. Şiir, edebiyat, derunî hayat, tasavvufî-ictimâî kurumlar (hankâh, zaviye, tekke) tamamen ortadan kalkmıştır.

Şâh İsmail’in elçisi Kalicân Bey’in Herat şehrinde yaptıkları Sünnîlere karşı uygulanan sertlik ve şiddetin, aynı zamanda psikolojik sindirmenin en büyük göstergelerinden birisidir. Bu olay Alemâray-ı Safevî’de şöyle nakledilir: Şâh İsmail Kalicân Bey’i, Sadr-ı Azam Necm-i Sâni’nin danışmanı, Herat’a gelişini haber vermeleri ve karşılamak için hazırlık yapmalarını bildirmek için gönderdi. Kalicân Bey Herat yakınlarında bir adamla karşılaştı ve onu Şâh’ın elçisinin, Şâh’ın gelişini müjdelemek için, geldiğini bildirmesini istedi. Adam bu haberi şehrin güvenliğinden sorumlu Muhammed Ehdâs, muhafız komutanı ve Şeyhülislâma ulaştırdı. Bunlardan

<sup>497</sup> Browne, *A Literary history of persia*, IV, s. 27–28.

<sup>498</sup> Corbin, *İslâm Felsefesi TarihiIII*, s. 108.

<sup>499</sup> Corbin, *a.e.*, s. 108.

<sup>500</sup> Momen, *An Introduction*, s. 115.

hiçbiri karşılamaya gitmedi. Kalicân Bey şehrin kapısına ulaşınca kimseleri göremedi. Herat çarşısında Muhammed Ehdâs'ı laubali bir şekilde oturur gördü. Kalicân Bey ona Şâhın geleceğinin kendisine haber verilip verilmediğini sordu, o da haberi olduğunu ve belki de kendisinin erken gelmesinden dolayı kimsenin gelmediğini söyledi. Kalicân Bey ondan ayağa kalkması ve caminin yolunu göstermesini istedi. Ayağa kalkınca Kalicân Bey kellesini gövdesinde ayırdı. Kafasını bir sırıgın ucuna takıp ordaki görevlilerden birisinin eline verdi ve camiye doğru gittiler. Camiye varınca “kethuda, kâdı ve meşâyh hemen buraya gelmezse vay onların haline” diye bir tehdit savurdu. Emir verdi ferman okundu, şâh adına hutbe okundu. Sonra da hazirundan “din ve devlet” düşmanlarına beddua etmelerini istedi. Kadı ve hatip yüzlerini buruşturunca her ikisinin de kellesini uçurdu ve sonra muhafız komutanına döndü ve “hatanı affetmemi istiyorsan ilk üç halifeye sebbet” dedi. Muhafız komutanından “Allah'tan korkmuyor musun, bunlar nasıl sözler?” şeklinde cevap alan Kalicân Bey onun da boynunu vurdu. Sonra Şeyhülislâm'ın yakasına yapıştı ve ondan da üç halifeye sebbetmesini, yoksa boynunu vuracağını söyledi. Halk araya girdi ve beş bin tümen fidye teklif ettiler. Fidyeye hazırlandığında hemen Şeyhülislâm'ın boynunu vurdu ve ilk üç halifeye sebbeden herkese bu paradan bir altın vereceğini söyledi. Şiîler bundan haberdar oldular ve her biri bu fideden hissesini aldı. Kalicân Bey, bu şiddetli muamelelerle Herat halkını şâhı karşılamaya mecbur etti. Bu olaylardan beş gün sonra Şâh İsmail geldi. Herat halkı (baskı altında) rengarenk bayramlık elbiselerini kuşanmıştı. Kalicân Bey halkı karşılamaya getirmişti. Kadınlar da bir yandan gazel okuyor bir yandan da rakediyorlardı. Mürşid-i Kâmil (Şâh İsmail) özellikle Şeyhülislâm'ın akibetinden büyük bir memnuniyet duydu ve malının Kalicân Bey'e verilmesini emretti<sup>501</sup>.

<sup>501</sup> Simnâni, Muhammed Ahmed Penâhi, *Şâh İsmail-i Safevi, Mürşid-i Surh-Kulâhân*, Tahran 1373, s.165–167. “Herat şehri, Şâh İsmail ile Şeybek Han arasındaki mücadeleden tarafsız olmasına rağmen, Şâh İsmail'e taraftar olmadığı bahanesi ile onlardan birçok kişinin ve bu arada Şeyhülislâm'ın, öldürülmesini emretti. Şâh İsmail Horasan'a geldiğinde, bu bölgede bulunan şehirlerin ahalisini kendisine tabi olmadıkları, olmayı kabul etmedikleri gerekçesiyle katliama tabi tuttu. Öldürülenler arasında binlerce ulema ve edip de vardı”. Bkz. Paşazade, *İnkilâbu'l-İslâm Beyne'l-Havassi ve'l-A'vam*, s. 61–62. Bu kitabı yayına hazırlayan Resul Caferiyan bu olayın hiçbir delili bulunmadığını ve bu şekilde takdim edilmesinin doğru olmadığını söylüyor. Ona göre Şâh İsmail, Horasan'ı işgal ettikleri dönemde Şiîlere baskı uygulayan Özbeklerin bir kısmını öldürtmüştür, ama bu hususta bir genelleme yapmak doğru değildir. Özbekler Herat'ı her ele geçirmelerinde Şiîleri öldürme yoluna gidiyorlardı. Safevîler ise burayı ele geçirdiklerinde intikam gayesi ile Özbekleri öldürüyorlardı. Bkz. a.e., s. 167.

Şâh İsmail'in mezhebî gayret ile Sünnîlere uyguladığı zulmün yanında etrafındaki adamların çeşitli gayelerle yapmış olduğu zulümleri de zikretmek gerekmektedir<sup>502</sup>.

Şifileştirme faaliyetleri devam ederken Safevîler, Sünnî Müslümanları devamlı kontrol altında tutup eziyet etmişlerdir. Sünnî takibatı Sünnî ülkelerle barış imzalandığı dönemlerde azalmış, bunun dışında hep var olmuştur. Safevî saltanatı ulemayı da arkasına alarak, halkı sürekli olarak Şifileştirme politikaları gütmüştür. Cezâirî'nin *el-Envâru'n-Numaniyye*'sinde naklettiği şu olay, Safevîlerin Sünnîlere karşı uyguladığı politikaya ışık tutar mahiyettedir: “Şâh İsmail Şiraz'a girdiğinde, ulemanın çoğu Sünnî idi. Şâh, onları huzuruna çağırıp, ilk üç halifeye lanet okumalarını emretti. Bunlar ise lanet etmediler. Bunun üzerine o, Sünnî ulemanın hepsinin öldürülmelerini emretti. Onlardan sadece birisi, Şâh İsmail'in emrine uydu. O da, Şemsuddîn el-Hurfî idi ve böylece katledilmekten kurtuldu<sup>503</sup>. Müneccimbaşı da Şâh İsmail'in Tebriz'i aldıktan sonra halkı zorla bâtil mezhebini kabul etmeye zorladığını, varlıklı insanların mallarını müsadere ettiğini, Şiraz ve Kazerun'u ele geçirdikten sonra buradaki bütün ulemayı ve bu arada birçok insanı da öldürttüğünü söyler. Astâ adlı kaleyi bir aylık bir kuşatmadan sonra ele geçiren Şâh İsmail, ele geçirdiklerinin bir kısmını diri diri yaktırıp Kızılbaş askere yedirmiş, kale komutanı Hüseyin Bey'i de demir bir kafese koydurduktan sonra diri diri yaktırmış ve halkı da katliama tabi tutup bir günde otuz bin kişiyi öldürtmüştür<sup>504</sup>. Müneccimbaşı, Şâh İsmail'in icraatlarının oluşturduğu psikolojik etki ile ondan bahsederken “seffâk” ve “habîs-i bî dîn” gibi ifadeler kullanmıştır<sup>505</sup>.

<sup>502</sup> Bu sert uygulamalar sadece Şâh İsmail'in doğrudan tasarrufu ile değil aynı zamanda etrafındaki görevlilerin çeşitli gayelerle yapmış oldukları faaliyetleri de içeriyordu. Bu sebeplerden birisi de İranlıların Çengiz ve Timur sülalelerine karşı duymuş oldukları nefret idi. Şâh İsmail'in ikinci veziri, Necm-i Sâni lakaplı Emiryâr Ahmed İsfahanî Maverannehir bölgesinin her tarafında Özbek avına çıkmış ve gördüklerinin tamamını öldürmüştü. Özbekler bu durumu “Cengiz ve Timur'un yapmış olduğu katliamların karşılığı olmak üzere bu kara belanın Türkistan'a gönderildiğini, bu musibetin deccâlin tâ kendisi olduğunu, hatta deccâldan bile daha tehlikeli” olduğunu söylüyorlardı. Bu intikam hisleriyle Necm-i Sâni, Soğd ırmağı kıyısındaki Kereş kalesini ele geçirdiğinde, ki burası Özbeklerin merkezî kalelerinden, sadece insanların değil, kedi, köpek her türlü canlıların öldürülmesini emretti. Ortada hiçbir canlı kalmayınca da “şimdi biraz teselli bulduk, Cengiz ve Timur'un katliamının intikamını aldık” dedi. Bkz. Simnânî, *Şâh İsmail-i Safevî*, s. 167–168

<sup>503</sup> Uyar, *Ahbarilik*, s. 137.

<sup>504</sup> Müneccimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr*, III, s. 182–183. “İsmail, 911 senesinde babası Haydar'a karşı savaştan kişileri araştırmış, bulduklarını çoluk çocukları ile beraber topluca öldürtmüştür. Bir sonraki durağı olan Kazvin'de ise Hâlid b. Velîd evladından olan Hâlidîleri, ki ekserisi kâdi ve ulema idi, katletmiştir. 914 senesinde Bağdat'ı istila etmiş, Sünnîlerden kimi buldu ise öldürtmüştür. Özbek



Şirvânşâhların Safevîler tarafından ortadan kaldırılmasından sonra Şirvân yeni İran devletinin bir eyaletini teşkil etmiş ve umumiyetle, çoğu Beylerbeyi veya Emiru'l-ümera diye de tesmiye olunan bir bey tarafından idare edilmiştir. Ahali bu Şifî hanedanın hâkimiyetine karşı birçok defa ayaklanmış, Sünnî olmaları sıfatıyla Osmanlı sultanının yardımını talep etmişlerdir<sup>506</sup>. Şüphesiz bu şekilde Şifîliğe zorlanan ama inancında sebat eden başka yerler de olmuştur.

Şâh İsmail'in Sünnîlere karşı yürüttüğü siyasetten dolayı İran'dan Diyar-ı Rum'a göçler<sup>507</sup> yoğunlaşınca, göç edenler Sultan Beyazıd'e iltica edip Şâh İsmail'i şikâyet ettiler ve bu hususta Sultandan yardım istediler. Sultan Bayezid durumu teftiş ve tahkik sadedinde, sûflerin (Şifîlerin) Sünnîlere uyguladığı baskının aslını öğrenmek kastıyla iki tane mektup yazılmasını emretti. Her iki mektupta da Irak ve Şiraz'ın fetihleri münasebetiyle tebrikler bildiriliyor, bir tanesinde ise ayrıca Sünnîlere uygulanan baskının doğru olup olmadığı, şayet doğru ise bu meyanda tavsiye ve nasihatleri içeriyordu<sup>508</sup>.

Şâh İsmail Osmanlı elçisini büyük bir merasimle karşıladı. Sultan Beyazıd'ın mektubunu ulema ve ümeranın huzurunda okuttu. Şamlu, Dulkadir ve bazı Rumlu ümera sultanın nasihatlerinin ciddiye alınmasını Şifîliği yayarken şiddetten

---

Sultanı Şeybek Han' yenmiş, Horasan civarında Sünnîleri katletmiştir. Şeybek Han'ın kafatasından da kendisine bir kadeh yaptırmıştır. Münecimbaşı, *a.e.*, s. 183-184.

<sup>505</sup> Münecimbaşı, *a.e.*, s. 182-184.

<sup>506</sup> Barthold, W, "Şirvân", *IA*, XI, İstanbul 1979, s.572.

<sup>507</sup> Sonradan İran'dan komşu Sünnî ülkelere doğru büyük göçlere neden olan Safevîlerin kullandığı baskı yöntemi çekinilmeden uygulamaya konulmuş olsa da birkaç nesil sonra Şifîlik İran'a tam anlamıyla yerleşmekle kalmamış, kültürel ve entelektüel meyvelerini de vermeye başlamıştır. Bkz. Algar, *İslâm Devriminin Kökleri*, s.23.

<sup>508</sup> Paşazâde, *İnkulâb-ı İslâm Beyne'l-Havas ve'l-Avam*, s. 51. Sultan Beyazıd'ın Şâh İsmail'e gönderdiği mektubun içeriği şöyle idi: Birincisi, Çok kan dökmek insanın ömrünü kısaltır, kişiyi bedbaht yapar ve kötü bir isimle anılmasına yol açar. Haccac'ın, Cengiz'in ve Timur'un nasıl anıldığı malumdur. İkincisi, ümmetin hilafına bir tarikatı (yolu) üç -beş günlük saltanata vesile olsun diye yaymak doğru olmasa gerektir. Bu tefrikaya yol açar ve ümmet-i Muhammed beyninde düşmanlıklar doğurur, haricî düşmanların da İslâm ümmetine karşı birleşmesine yol açar. Geçmiş ümeranın ve ulemanın adına yapılmış mescidler, tekkeler ve zaviyelerin tahrip edildiği iddiası, doğruysa şayet, güzel bir icraat değildir, zira bu mekânlar seleflerin hatırası ve yadigârıdır. Dördüncü olarak, insanlar üzerinde tesirli olmak için adaleti yaygınlaştırmak kan dökmek ve şiddet uygulamaktan daha müessirdir. Şayet adaleti ve milletin huzurunu gözetirseniz, İranlılar, Hindistanlılar ve Türkistanlılar Devlet-i Sûfiye-i Safevîyyeye cansiperane ve derin bir itaatle bağlanacaklardır. Bunun tersi bir yol izlenecek olursa, yani kılıç ve korkutmak yoluna gidilirse hem doğuda hem de batıda Ümmet-i Muhammedin adavetini celbedersiniz. Din ve mezhep ahirete ait meselelerdendir, padişâhın bu meselelerle ne işi olur? İran devleti bu nasihatleri gözetirse her zaman Osmanlı Devletinin himayesini ve yeri geldiğinde fiili desteğini görecektir. "Bize düşen sadece tebliğdir" (36/17). Paşazâde, *a.e.*, s. 51-53.

kaçınılmasının benimsenmesinin ve işin doğal haline bırakılıp teenni ile hareket edilmesinin daha hayırlı olacağına dair fikir beyan ettiler. Mecliste bulunan sûflerin çoğu ise umumi menfaatten ziyade kendi menfaatlerini düşünerek, Sultanın nasihatlerine kulak verilmemesini, bu nasihatler ciddiye alınırca ele geçirilecek muhtemel Sünnî tahtlardan mahrum kalacaklarını söyleyerek “Hak geldi; bâtil yıkılıp gitti. Zaten bâtil yıkılmaya mahkumdur” Ayetini okudular (17/81). Toplantının bitiminde Osmanlı sultanına şanına layık bir takım hediyeler gönderilmesi, yazılacak cevabi mektubun üslubunda ise takiyye yoluna gidilmesi kararlaştırıldı. Mektup Şamlu kabilesinden birisi vasıtası ile Osmanlı sultanına gönderildi<sup>509</sup>.

911 senesinde Şâh İsmail Tarım’da kışlağını kurdu. Şâh İsmail, Irak ve Azerbaycan Sünnîlerinin babası Sultan Haydar’a karşı yapılan savaşta yer almaları bahanesi ile öldürülmelerini, mallarına el konulmasını çoluk çocuklarının da esir edilmesini emretti. Abdal Dede namındaki emiri bu görevi yerine getirmekle görevlendirdi. Abdal Dede bu bahaneyle epeyce insan öldürdü. Şâh İsmail, dedesi Şeyh Cüneyd’e olan adavetini ve duvarlarında halifelerin isminin yazılmış olmasını bahane ederek Karakoyunlu sultanı Cihanşâh’ın, güzel bir sanat eseri olan, camiini tahrip ettirdi. 912 senesinde İsmail Hoy’da kışlağını kurdu, buradan Kürtler üzerine seferler düzenledi<sup>510</sup>.

Daha önce de temas edildiği gibi, Şâh İsmail’in Sünnîlere karşı güttüğü bu şiddetli politika, Osmanlı şeyhülislâmlarının Rafizî/Safevî aleyhtarı fetvalarına da girmiş, bu fetvaların keyfiyetini büyük oranda etkilemiştir. Safevî Devleti’nin ortaya çıkışıyla başlayan fiilî düşmanlık, denebilir ki, Sünnîlere uygulanan baskı ile zirveye çıktı. Düşünce ve inanç bazında Rafizîlerin lideri Şâh İsmail’in durumunu özetleyen İbn-i Kemal, onun ve adamlarının benimsediği şiddet ve baskı yolunu şöyle anlatır: “Evvel emirde kendine tabi olmayanlara pek çok işkenceler ettirdi. Çünkü o serkeş ve isyankâr, fetva ve takva ehline kıpkızıl düşmandı. Zulmet ve cehlin kaynağı olan kalbinde, ilmin aydınlığına karşı bir düşmanlığın olduğu apaçıktı. Nihayet, nerede Ehl-i

<sup>509</sup> Hasan Bey Rumlu, bu olayı özetle anlatır: “Bu yıl içinde, Hakan-ı İskender-şan Sultan Haydar ile savaşın tespit edilmesi ve öldürülmesine dair emir verdi ve Abdal Bey Lala’yı bu konuda görevlendirdi. Lala Bey o sıralar Kurçi-başı idi, böylece çok sayıda insan öldürüldü”. Bkz. Rumlu, Hasan Bey, *Ahsenu’t-Tevârih*, s. 118; Paşazâde, *İnkılâb-ı İslâm Beyne’l-Havas ve’l-Avam*, s. 53-55.

<sup>510</sup> Paşazade, a.e., s. 54-55.

Sünnet ve Cemaat’da sabit-kadem olan âlim ve kâmil kimse varsa Sünnet ve Cemaat’ın yolundan “dön” diye zorlardı. Bunlardan bazıları -zaruretler mahzurlu olan şeyleri mübah kılar- gerekçesi ile sahabenin ileri gelenlerine buğz ettiklerini açıklarlardı. Ama çoğunluğu bildikleri doğru yoldan dönmeyip öldürücü işkenceye ve azaba sabrederlerdi. Mevlana Sadettin Taftazanî (ö.1390) evladından olan ve o zamanlarda halkın örnek aldığı Herat Şeyhülislâmını altmış talebesi ile katlettirdi. Şeyh Şehabeddin evladını da tevâbii ile aynı âkibete uğrattı. İslâm’ın kubbeleri mesabesinde olan meşhur şehirleri şeriatın aydın nurundan boşaltıp, bidat ve zulüm karanlığı, zındıklık ve delalet zulmeti ile doldurdu. Şüheda makberi, iyiler mezarlığı olan mescid ve medreseleri yaktı, yıktı ve harap ettirdi. Ebu İshak, Kazerunî, Ebu Hanife, Abdulkadir Geylânî, Şeyh Muhammed Sabûnî-i Hemedanî ve *Kitabu’l-Envâr* sahibi Mevlana Yusuf-ı Erdebilî’nin ve bunların emsali pek çok kemal sahibi şahısların mübarek türbelerini ve mezarlarını yıktırtı, yaktırdı ve yerle bir ettirdi. Hülâsa, bu fena-âkibetlinin Müslümanlara yaptığı kötülüğü, Bahtu’n Nasr-ı Gaddâr Kudüs halkına ve Firavun da İsrailoğullarına yapmamışlardır”<sup>511</sup>.

Şâh İsmail ideolojisi Şîlik olan bir devleti büyük bir coğrafya üzerinde kurmayı amaçlıyor idiyse de, bunu ancak Akkoyunlu Devleti’nin toprakları ile sınırlı bir alan üzerinde gerçekleştirmeye muvaffak olmuştu. Kurduğu devlette yaşayan insanların hepsinin Şîî olması için güç kullanmaya el attıysa da, bunu insanların tepkisinden dolayı, başaramadı, devlet kurmak ve Şîliği onun resmî ideolojisi olarak tayin etmekle yetinmek zorunda kaldı. Şâh İsmail’den sonra diğer Safevî şâhları da Şîliğin ülkede yaygınlaşması uğruna çabalar göstermelerine rağmen Safevî Devleti’nde yaşayan insanların bir kısmı Sünnîliğinde kalmış ve bu durum Safevî Devleti’nin dağılmasına kadar devam etmiştir. Çoğunlukla Sünnî olan Şîrvân eyaletinin yanı sıra, Borçalı ve Kazak bölgelerinin insanları da Sünnî idiler. Bu insanlara XVI. yüzyılın sonlarında Şîliği kabul ettirme teşebbüsünde bulunulmuştu. Örneğin, Sünnî olmalarından dolayı Horasan’a sürgün olunacak Kazak ve Karamanlı cemaatleri Şîliği kabul etmek zorunda kalmışlardı. XVI. yüzyılın sonları ve XVII. yüzyılın başlarında bu tür olaylar o kadar yaygınlaşmış idi ki, Şâh Abbas dönemi tarihçisi İskender Bey Münşi, Sünnî oldukları

<sup>511</sup> Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, s.87–88.

halde Şîliği kabul etmiş, fakat Osmanlı idaresine tekrar geçtikten sonra tekrar Sünnîliğe dönen insanlar için Safevî Şîî toplumunda “dönük” denildiğini yazıyordu. Bu tür hareketlerinden dolayı Kaçar, Alpaut, Saadlu, Pazuki, Kazak, Karamanlu, Şemseddinli, Hacılar vb. cemaatlere “dönük” denilmişti<sup>512</sup>. Bu durum, Safevîlerin insanları zorla Şîileştirdiklerinin bir başka örneğidir. Baskı altında mezheplerini değiştirmek zorunda kalan kitleler üzerlerindeki siyasî ve askerî baskı kalkınca tekrar eski mezheplerine dönmüşlerdir. Bunun başka örneklerinin de olması kuvvetle muhtemeldir.

Şîî ulemanın Safevî Devleti’nde istihdam edilmesinden sonra Sünnîlere uygulanan baskı daha sistematik hale gelmiş, Sünnîlikten ayrılmak istemeyenler şiddetli bir baskıya maruz kalmışlardır. İnancında sebat eden veyahut zorla Şîî inancını kabul etmek zorunda kalan kitleler ise 17. yüzyıla doğru Şîliği tamamen benimsemişlerdir. Doktriner bazda yaşanan bu değişikliğe rağmen bu kitlelerin kültürel bakış açıları bu durumdan en az oranda etkilenmiştir<sup>513</sup>. Safevîler döneminde, hem Sünnî cemahtan hem Şîî cemahtan, mezhebi problemler ve sıkıntılar artmıştır. Hicri 9. asrın sonları ve 10.asrın başlarında yaşayan meşhur şair Bedruddin Hilal Esterâbâdî, Herat’ta Özbek taassubunun kurbanı olmuştur. Maverâünnehir bölgesinin meşhur şairi Kemalüddin Şîr Ali ise Şâh İsmail’in Emiru’l-Ümera’sı ve veziri Necmi Sâni’nin bölgede yaptığı katliam sırasında öldürülmüştür<sup>514</sup>. Bu mezhebî gerginlikler esnasında çok sayıda insan öldürülmüş, birçok insan da çeşitli sebeplerle mağdur olmuştur<sup>515</sup>.

<sup>512</sup> Karamanly, Hüsamettin Memmedov, “XVI-XVIII. yüzyıllar Osmanlı-Safevî Savaşları”, *Osmanlı*, editor Güler Eren, Ankara 1999, I, s.503. Resmi ideolojisi Şîilik olan Safevî devleti’nde, Sünnî halkın bu tür manevralarının kendilerine uygulanan baskıdan kaynaklandığını göstermektedir. Sünnî halka karşı Safevîlerin baskısı, onların katledilmesi Osmanlı-Safevî savaşları sırasında yer almıştı. 1578 tarihinde Osmanlı idaresinde bulunan Ereş kalesine saldıran Gence hâkimi İmam Kulu Han, kaleyi aldıktan sonra, burada Sünnîleri kılıçtan geçirmiş, kadın ve çocukları ise esir etmişti. 1603 tarihinde Şah Abbas’ın serdarlarından Karamanlı Zülfikar Han, Nahçıvan şehrini Osmanlılardan geri aldıktan sonra, Osmanlılar’a yardımcı olmalarından dolayı Nahçıvan şehrinin Sünnî mahallesinde katliam yaptığı kaynaklarda yazılıdır. 1606 tarihinde Gence’yi Osmanlılar’dan geri almış olan Şah I. Abbas, Osmanlılara yardım etmiş “dönük”lere ceza verilmesini buyurmuş ve Gence’ye yakın yerde bulunan, Osmanlılar’ın Hasansuyu nahiyesi adını verdikleri bölgeden akan Hasançay nehri kıyısında 2500 “dönük”, *Ravzatu’s-Safevîyye*’ye göre ise 8000 Osmanlı askeri ve 4000 dönük katledilmişti. 1607 tarihinde de Şemahî’yı ele geçiren Şah I. Abbas kaledeki dönükleri acımasızca öldürmüştü. Bu sırada Osmanlılar’a hizmet etmiş kale yöneticileri cezadan kurtulmak için “dönüklerin” katl olunmasında büyük gayret sarfetmişlerdir. Bkz. Karamanly, *a.m.*, s.503.

<sup>513</sup> Arjomand, “The Safavid Era”, s. 180.

<sup>514</sup> Hakikat, *Târih-i Nehzethay-ı İnan*, s. 470.

<sup>515</sup> Ubeyd Han Özbek, Herat’ı ele geçirdiğinde Kızılbaş sûfilerden ve teberrâiyandan kimi gördü ise idam ettirdi. Herat’ın dört çarşısında Şîilik ithamıyla bir sürü adam öldürdü. Şehrin zalimleri sevmedikleri bir adamı, Kızılbaş iktidarı döneminde teberrâ yaptığı, Ebebekir ve Osman’a lanet ettiği gerekçesiyle,

Yeni şahın gözettiği bu sert siyaset, egemenliğindeki bütün bölgelerde uygulandı. Siyasi yapı istikrara kavuştuğunda ve insanlar yavaş yavaş yeni yapıya alıştıklarında, Şîf olmayan fukaha da şaha yanaşmaya başladı, bu olmadığında ise sonları ölüm idi. Böylece ölenler oldu, bir kısmı da kaçarak Osmanlılara sığındı. Ulemanın bir kısmı ise, can korkusu ve başka sebeplerle, Şâh İsmail ile çalışmayı tercih etmiştir<sup>516</sup>.

İran'da, halkın çoğunun hem zahiri hem de manevî/samimi anlamda hangi aşamada Şîfliği kabul ettiğini tespit etmek zordur, bunun için herhalde insanların kalbini ve ruhunu açıp bakmak gerekmektedir. Bu süreç muhtemelen yavaş işledi, tamamen de muvaffak olamadı. Sünnîlik özellikle bazı göçebe gruplar içinde günümüze kadar varlığını devam ettirdi. Şâh II. İsmail (1576–1577) döneminde Sünnîliğe dönme imkânı hâlâ vardı. Şah II. İsmail Sünnîliğe temayül göstermiş, İran ile Osmanlı arasındaki mezhebî ihtilafı bertaraf etmeye çabalamıştır. Bu cümleden olmak üzere Şîf ulemayı etrafından uzaklaştırmış ve nüfuzlarını azaltmış, Sünnî ulemayı da meşveret için etrafında bulundurmuştur. Hz.Ebubekir, Ömer ve Osman'a lanetin durdudulması ve camilerin duvarlarını süsleyen Hz. Ali'ye medih konulu ve ilk üç halifeye de hakaret içeren şiirlerin kaldırılmasını emretti. Kızılbaş oymaklar ciddi bir rahatsızlık ve endişe duymaya başladılar. İktidarı bir buçuk yıl sürdüğü için öngördüğü şeyleri yapamadan vefat etti<sup>517</sup>. Nadir Şâh dönemine gelindiğinde insanların artık Sünnîliğe dönüşü mümkün olmadı. Zira iki asırlık bir dönem geride bırakılmış ve Şîflik “geri dönüşü

---

kadının huzuruna getiriliyor, kadı da iki kişinin şehadeti ile o kişiyi öldürtüyordu. Bkz. Rumlu, Hasan Bey, *Ahsenu't-Tevârih*, s. 354.

<sup>516</sup> Bunlara örnek vermek gerekirse: Emir Cemaleddin, Ataullah el-Hüseyni ed-Deşteki eş-Şirazî, Şâh İsmail Herat'a gelmeden hutbe okumuş ve insanları teskin etmiş, Ehl-i Beyt'e muhabbet duymaları hususunda teşvik etmiştir, Muhammed b. Ahmed el-Hafarî (ö.1550), ölüm korkusu ile Şîfliği kabul etmiş, daha sonra, Şîfliğin merkezlerinden olan Kaşan'a gelmiş ve Caferi mezhebine göre fetva vermiştir, el-Emir Abdulvehhâb b. el-Emir Abdulgaffâr, Akkoyunlu Sultan Yakub (1471-1491) döneminden beri Tebriz'de Şeyhülislâmlık makamında idi. Şâh İsmail onu makamında tutmuş, ve hatta elçilik heyeti ile Yavuz Sultan Selim'e göndermiştir, Selim onu alıkoymuş, 1520'de vefat edinceye kadar da orada kalmıştır, Şâh İsmail'in Sadr, vakıflardan sorumlu, makamına getirdiği ilk kişi olan Kâdı Şemsuddin Geylânî, el-Emir Cemalüddin b. Abdullah el-Esterâbâdî (ö.1522), Celaleddin Devvânî'nin (ö.1502) talebesi, Kâdı Geylânî'den sonra sadr makamına getirilmiştir. Bu durum, az bir oranda da olsa, Sünnî ulemanın Şahın iktidarını kabul ettiği ve Şîfliğe geçip Şîflik için çalıştıklarını gösterir. Bkz. el-Muhâcir, *el-Hicretu'l-Âmiliyye*, s. 114–115.

<sup>517</sup> Tâc-bahş, Ahmed, *İran Der Zemân-ı Safeviye*, Tebriz 01340, s. 42.

olmayacak” bir şekilde İran’a yerleşmişti<sup>518</sup>. İzah sadedinde ortaya konulan yorumlar bir noktaya kadar İran’ın Şiîleşme macerasını anlamaya imkân vermekle beraber, konunun detayları henüz tatmin edici bir izah zeminine ulaşmış değildir<sup>519</sup>. Hem Osmanlı hem de İran resmi tarihçiliğın daha ziyade siyasî ve askerî olaylara odaklanması, sosyal ve kültürel hareketleri gölgede bırakmış, ancak dolaylı atıflarla bu dönemin kültürel olaylarının izi sürülebilmiştir.

## E- Şiîliğin Yayılmasında Kullanılan Aracı Kurumlar

Gâib imamın yegâne temsilcisi olarak Safevî şâhı, Şîa’nın en yüksek dinî otoritesi durumundaydı. Buna rağmen o, dinî işlerin sevk ve idaresini kendisinin atadığı, maaşını verdiği ve gerektiğinde azledebileceği birine yani Sadr’a<sup>520</sup> havale etti. Sadr<sup>521</sup> makamı, Safevîler tarafından ihdas edilmiş bir müessese değildi. Kökenleri 15.asra, Sünnî Timurlular dönemine kadar uzanır. Sadr makamının görevi şer’î işlere ve dinî

<sup>518</sup> Morgan, *Medieval Persia*, s. 122. Nâdir Şâh, hem İran’ı içine düştüğü siyasî ve dinî izolasyondan kurtarmak hem de kendisin İslâm birliğinden yana gösterecek ve prestijini arttıracak bir çabanın içine girdi. Bu çerçevede İsnâaşeriyye Şiîliğinin Hanefilik, Malikilik, Şafîlik ve Hanbelîliğin yanında Caferîlik adıyla beşinci bir hak mezhep olarak tanınması ve Mescid-i Haram’da Caferîlere hususî bir mihrap tahsis edilmesi ve Suriye üzerinden hac kervanlarının geçişine izin verilmesi teklifinde bulundu. Teklif ustaca fakat şüpheli idi. Şiîlik meselesine bir çözüm getirebilecek gibi görünen bu teklif Nâdir Şâhın amaçlarına da hizmet edebilirdi. Bâb-ı Âli meseleyi enine boyuna müzakere etti ve şeyhülislâmın fetvası mucibince teklif reddedildi. Bkz. Laoust, Henry, *İslam’da Ayrılıkçı Görüşler*, trc. E.Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, Pınar yay, İstanbul 1999, s. 316. Nâdir Şâh, bu planını gerçekleştirmek için İran’da da birtakım düzenlemeler yoluna gitmiş idi. Şiî ulemanın devlet bünyesindeki etkisi bastırıldı, önde gelen Şiîlerin bir kısmı ilan edildi. Şiîliğin dört Sünnî mezhep seviyesine indirilmesi Şiîlik açısından bir çeşit tenzil-i rûbte idi ve Şiîler açısından kabul edilebilir değildi. Bkz. Tabari, Azar, “The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics”, *Religion and Politics in Iran*, ed.Nikki R.Keddie, Yale University, USA 1983.

<sup>519</sup> De Bruijn, J.T.P., “Iran” *EL*, IV, Leiden 1978, s. 50.

<sup>520</sup> Sadr makamı, sorumlusu doğrudan doğruya şâh tarafından seçilen ve Osmanlılardaki Şeyhülislâm’a benzeyen bir kurum idi. Sadr ülkenin en üst dinî makamı idi. Bütün ülkenin dinî görevlerinden, özellikle mustevfi, mutasaddı ve evkâf vezirleri gibi görevlilerle birlikte yönettiği vakıfların gözetiminden sorumluydu. Bazen sadr’ın görevi ikiye bölünürdü; biri, genel vakıfların murakabesiyle ilgili olan *sadr-ı memâlik* ikincisi de şâhın vakıflarını idare eden *sadr-ı hâssa* idi. Sadr, ayrıca şâhın onayıyla büyük şehirlerin hâkimlerini (kadılar) ve en üst dinî otoriteleri (şeyhülislâm) atayabiliyordu. Bkz. Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 71-72.

<sup>521</sup> Safevîler, Sünnî rakipleri karşısında, birtakım kurumlar ihdas ve ihya etmek zorunda idiler. Sadr, Şeyhülislâm, Kadı, Kadıasker/Kazasker bu anlamda üretilen kurumlardır. Safevî Devleti’nin başlarında Sadr makamı, en önemli dinî makam idi. Safevî iktidarının sonlarına doğru Şeyhülislâmlık Sadr makamından daha önemli hale gelmiştir. İsfahan’ın Şeyhülislâmı sair şehirlerdeki Şeyhülislâmlardan makamca daha üstün olduğu gibi onların atanması da kendi onayına bağlı idi. Bu kaide Safevî asırları boyunca devam etmiş, şâhlar sadece Şeyhülislâm ve Cuma imamı tayininde etkili olmuşlardır., *Yâd-nâme-i Meclisî*, haz. Mehdî Mehrizî, Hâdi Rabbânî, III, Tahran 1379, s. 348-350.

vakıfların idaresine nezaret etmekte. Şîî bir rejimde ise Sadr, Şîî inancını yaymak<sup>522</sup>, bu inancı her vesile ile takviye etmek, her türlü muhalefete ve sapkınlığa karşı savunmak gibi görevleri haiz idi. Bu makama getirilen ilk kişi, 1501’de, Lahicân’lı (Geylân) Kadı Şemseddin idi. Kadı Şemseddin, Geylân’daki sürgün ve ikameti esnasında, İsmail’in lalası-hocası idi. Halefi Kadı Muhammed Kâşânî (1503–1510) Sünnîlere karşı olan sert politikaları ile öne çıkıyordu. Birkaç meşhur âlim onun tahkikat ve beyanatları sonucunda öldürüldü. Halefi Seyyid Şerifüddin Şirazî oldu. Bu zat sadece bir dinî lider değildi; aynı zamanda, militarist Safevî Devleti’nin en yüksek askerî makamlarından birisi olan “Emir” (Farsça’sı mir) makamına da getirilmişti. Gerçi sadr makamı ve emirlik makamını beraber yürütme daha sonra yaygınlaşacaktır. O ve dördüncü sadr, Emir Abdulbâki Yezdî, 1514 yılındaki Çaldıran savaşında öldüler. Hem dinî hem de dünyevî anlamda oldukça cazibedar olan sadr makamı, sahibini her türlü siyasî entrikanın içine çekiyordu. 1511 tarihinde ilk defa sadr Ali Seyyid Şirazî, şâhın Vekili ile düştüğü ayrılık sebebiyle, Necef ve Kerbela’daki ziyaretgâhları ziyaret bahanesi ile, Şâh’ın etki ve nüfuzundan kaçmaya çalışmıştır. Bu, daha sonra idareciler ile ters düşen bütün Şîî ulemanın başvuracağı bir yol olmuştur<sup>523</sup>.

Şâh İsmail döneminde Sadr makamında bulunanlar, Şîî inançları açısından şevkli ve heyecanlı olmakla beraber henüz tam bir Şîî eğitime (İmamiyye fikhına) sahip değillerdi. Vakıa, o dönem İran’ında böylesi bir eğitim de mümkün değildi. Onların ilk dinî heyecanları tamamıyla iptidaî ve haricî şeylere yönelmişti. Bu minval üzere, Şeyh Tusi’den sonra Şîa’nın yayılması için en çok çaba sarfeden kişi olan Sadr Emir Celaleddin Sîrancî Esterâbâdî (1514–1525), farklı inançlara mensup kişilerin veyahut cemaatlerin cezalandırılması, sapkın cereyanların yasaklanması, şer’i olmayan şeylerin men edilmesi, müezzin ve imamlara nezaret, Cuma namazı ve Ramazan orucu gibi hususlara riayet ile meşgul olmuştur. Sadr Emir Muizzuddin Muhammed İsfahanî (1529–1536) ise, afyon, şarap ve kumar gibi şeylerin takibatı ile uğraşmıştır<sup>524</sup>.

<sup>522</sup> Sadr’ın temel görevi, İsnâaşeriyye Şîliğini yayarak İran’da inanç birliğini sağlamak idi. Bkz.Savory, “Safevî İrani”, s. 406.

<sup>523</sup> Halm, Heinz, *Shia*, Edinburg 1991, s. 86.

<sup>524</sup> Halm, *a.e.*, s. 86–87.

## F- Safevî Dönemi Şiîliğinin Karakteristikleri

Ali Şeriati, Şiî düşünce ekolünü yorumlarken, Şiî ve Sünnî Müslümanlar arasındaki kaçınılmaz ayrılıkları büyütmeyen, abartmayan bir yol tutmuş, “Ali Şîası Safevî Şîası” adlı çok ilginç ve önemli bir kitabında İran’da belli bir Şiî düşünce şeklini zorla kabul ettirmeye çalışan Safevîlerin metodunu eleştirmiştir. Şeriati’ye göre, Safevî uygulamaları İran’daki Şiî mirası büyük ölçüde zaafa uğratmıştır. “Ali Şîası Safevî Şîası” şeklindeki başlık, Safevî monarşisi tarafından oluşturulmuş belirli bir Şiîlik konumunun mevcudiyetine işaret etmektedir. Söz konusu Şiîlik Kurumu, kendisini Sünnîlere karşı şiddet kullanmakla göstermiş ve Şiî düşüncesinin özünü tahrif etmiştir. Öte yandan Ali Şîası’nı sonsuza kadar yaşayacak bir düşünce olarak görmüştür. Bu farklı Şiî düşüncesi ve tarih anlayışından dolayı Şeriati bazı kimseler tarafından gizli bir Sünnî hatta Vehhabi olmakla suçlanmıştır<sup>525</sup>.

Şeriati, Safevî Devleti’nin ‘çarpıtılmış bir Şiî anlayışı’ din adamları yardımıyla İran’da yerleştirdiğini, kentli ve köylü halk yığınlarının zorla ya da kendi rızalarıyla Şiîleştirildiğini, atanan idareciler ve din adamları vasıtası ile toplum ve devlet üzerinde

---

<sup>525</sup> Algar, *İslâm Devriminin Kökleri*, s. 111



büyük bir kontrolmekanizması<sup>526</sup> kurulduğunu söyler<sup>527</sup>. Kitleler bu yeni yapıya uygun bir program ve propaganda ile gerçek Şîlik gündeminin dışına itilmişlerdir<sup>528</sup>.

Derin ve tahlilî bir metodla eleştirilerini sürdüren Şeriatî, Safevî Şîasının Ali Şîası temelleri üzerine, içini boşaltmak suretiyle, yerleştirildiğini, düşünsel ve zihinsel boyuttan arındırılmış Ali Şîasının içine Safevî Şîasının ruh, düşünce, inanç ve duygu temellerinin gizli, ustaca ve bağlı uzman âlimlerin yardımıyla ve halkın anlayamayacağı şekilde ikame edildiğini söyler. Halk mezhebin değiştiğini, Allah'ın, kitabın, peygamberin, imamın, dini kişiliklerin, tarihin ve her şeyin değiştiğini anlamadı. Bütün asıllar, isimler ve terimler korundu, iyice parlatılıp cilalandı ama içi Şîa karşıtı uyutucu zehirli bir madde ile dolduruldu, ki adı "sûfi-Safevî" Şîasıydı. Bunun karşısına bir direniş çıkmadığı gibi bu Şîa, zahiri ve teşrifatçı süsleme ve parlatmalar, sloganların

<sup>526</sup> Çarpıtılmış din anlayışı ve kontrol mekanizmasını Şeriatî şu şekilde ifade eder: "Şîa'dan amacımız ise Ali Şîasıdır. Böyle bir durum-benzetmek gibi olmasın-yalancı Şîilikte (ki İmam Sadık Şîiliğinin tam tersidir) Safevîler döneminde, Safevîlerin siyasal ve askerî gücü ve bağlı ruhaniliğın işbirliği ile gerçekleşti. Yani, yalancı Şîiliği-ki şirk, hurafe ve tefrika Şîiliğidir-sâdık Şîiliğın- ki tevhid, gerçeklik ve vahdet Şîiliğidir- zahirî planına göre, Safevî düzeni derleyip topladı ve resmîlik kazandırarak onu işbaşına getirdi, topluma musallat etti. Bu esasa göre, dört bin öğrenci (!)-ki Şâh Abbas dininin askeri ve "Safevî velayeti"nin iyi yönde açıklayıcısıydılar- yetiştirdi. Hâkim güç bu düzenin elinde bulunduğu için, hâkim ruhaniliğın yetiştirdiklerini, Ehl-i Bey ilimlerinin varislerinin ve İmam Sadık medresesinde yetişenlerin yerine kitle içine gönderdiler. Sonuçta Ali Şîası âlimleri ve Caferî mezhebinin gerçek öğreticileri silahtan arındırılıp öylesine ustaca ve yavaş yavaş toplum içinden kıyıya itildiler ve halkla olan düşünsel bağıntıları kesildi. Yalnız, yoksun ve zamanın, hayatın dışında kaldılar. Şeriatın (din yönetiminin) ilim, kültür ve fetva merciiyetinin işleyişi, her şehirde Safevî rejimince atanan resmî ruhanî makamların eline düştü. Şîî ruhaniliği Hristiyan kilisesini taklid ederek, yönetsel mertebeler dizgesi, resmî merkezîlik, devlet bağımlılığı, özel makamlar, mertebeler, uğraşlar, ünvanlar ve lakaplar oluşturdu. Örneğın, bir yönetici gönderdikleri şehre bir "Cuma imamı" atıyorlardı ki hem halkın dini resmen onun elindeydi hem de yöneticiyi kontrol ediyordu. Yönetici ve resmen imamın dışındaysa resmen bir "hatip" seçiyorlardı ki hem devletin tebliğat işini yapıyor, hem de imamı kontrol ediyordu". Bkz. Şeriatî, Ali, *Ali Şîası Safevî Şîası*, çev. Feyzullah Artinli, Yöneliş Yay. 2. baskı, İstanbul, s. 199-200.

<sup>527</sup> Şeriatî, *a.e.*, s. 136.

<sup>528</sup> "Merkezde ise, bağlı büyük ruhanî kişilikler, zalimlerin ve velayet odaklarından aldıkları nafakayla velayetin ispatı, Ehl-i Bey'te zulmedenleri reddetme, fasit, zalim, aristokratik ayyaş hilafet rejimlerinin inkârı konusunda kitap yazıyorlardı. Bu kutsal ve etkili sloganlar altında yalancı Şîiliğın dağılmış öğelerini bir araya getirmeye onun somutlaşmış ve hesaplanmış bir mezhep ve mektep olarak ortaya konulmasına, onun toplumda resmîlik kazanmasına, öğretim ve tebliğine çalışıyorlardı. Merkezde oluşturulup ortaya konulan şeyi, Şer'i hâkim, Cuma imamı, hatip, derviş, taziye idarecisi, şebih yönetmeni, şair, meddah, ravzahan vb. yoluyla tüm ülkeye yayıyor, Ehl-i Beyt ve Ali aşığı olan, gerçeğe susamış bulunan ve memleketin, İmam Sâdık'ın memleketi olmasından, Caferî mezhebinin resmî mezhep olmasından dolayı mutluluk duyup şükreden Allah kullarına yutturuyorlardı! Devlet, millet, mescit, minber, âlim, avam, yoksul, zengin, ordu, millet... kapı, duvar, Mevla'yı övmektedir! Bu yüzden Safevî Şîası diyoruz; yoksa onun dağınık öğelerini Safevîlerden önce her yerde bulabiliriz. Hatta eski muteber kitaplara az ya da çok, farkında olunmaksızın girmiştir. Şîî nişanlarıyla yapılan ve yaklaşık üç yüz yıl önce "Safevî Şîası" şeklinde resmen ortaya konulmuş olan Şîî karşıtı öğeler, İslâmî dönemler boyunca, başlangıcından bugüne, kerte kerte ilerleyerek oluşturulmuş ve Şîî kültürünün içine yerleştirilmiştir". Bkz. Şeriatî, *Ali Şîası Safevî Şîası*, s. 200-1.

büyütülmesi, dış görünüşlerin, törenlerin, taahhütsüz, söze dayalı sevgi, buğz, bağlılık ve uzaklaşmalar nedeniyle, şiirsel, zihinsel ve anlamsız lanetler, nefretler, övgüler, menkıbeler yoluyla Şîi kitleyi ardından sürükledi<sup>529</sup>. Şeriatî'nin Safevî Devleti örneği üzerinden yaptığı eleştiri, başka araştırmacılar eliyle Fâtımî ve Büveyhî devletlerine de uygulanacaktır<sup>530</sup>. Bu meyanda bir eleştiri de, Şîiliğin, İranlılara “Ali sevgisi ve ilk üç halifeye nefret” olarak oldukça dar bir çerçevede empoze edildiği şeklindedir<sup>531</sup>.

Şeriatî ve onun paralelinde Safevî dönemi uygulamalarını eleştiren yaklaşımlar Nasr tarafından reddedilecek ve “ birtakım Şîi devrimcilerin iddia ettiği gibi Ali Şîası ve Safevî Şîası şeklinde bir ayrımın söz konusu olamayacağı, Safevî dönemi Şîiliğinin geleneksel Şîiliğin tarihi açılımından önemli bir safhayı teşkil ettiği” şeklinde kanaatini izhar edecektir<sup>532</sup>. Nasr'ın yaklaşımı olaya şüphesiz sistemin bütünü açısından yaklaşmakta ve kendince haklılık yanları taşımakla birlikte, Safevî dönemine tahlilî bir bakış, öncesi ve sonrası ile yapılacak kıyaslar dönem olaylarının özgünlüğünü ve meseleye bir “Safevî Şîiliği” perspektifinden bakma imkânının varlığını göstermeye yetecektir.

Aynı minvalde başka bir eleştiri, başta Safevîler olmak üzere, siyaset sahnesine çıkan Şîi hanedanların Şîa'nın devrimci doğasının içini boşalttığını ve gözetilen

<sup>529</sup> Şeriatî, *a.e.*, s. 209–219. Şeriatî, kitabının başka bir yerinde bu duruma uygun ilginç örnekler verir: “Gece gündüz İmamla ilgili şiir, övgü, yüceltme, kutsama ve menkıbeler nakledilmiş, âlemin ve Âdem'in yaratışından, doğumdan önce, doğum anında, ölüm sırasında, kabir içerisinde, vefattan sonra rüya âleminde ve kimi kişilerle bağlantıda imamdan ortaya çıkan kerametler, olağanüstülükler, kişisel yaşantıdaki şaşkınlıklar, cisim ve cinsin gaybî özellikleri anlatılıp durulmuştur. Ne var ki, hiçbir zaman hiç kimse imamla ilgili imamın kim olduğu, ne düşündüğü, neler söylediği ve aslında ne yaptığı, toplumunda ve çağında ne tür bir eser bıraktığına dair bir kelimeyi bile ağzına almamalıdır. Bu yüzden her İranlı, İmam Cevâd'ın kapalı kapıdan girdiğini yüzlerce, binlerce kez işitmiş ve işitmektedir. Ama hiç kimse ondan bir “cümle” işitmemiştir”. Bkz. Şeriatî, *a.e.*, s. 136–137.

<sup>530</sup> Fatımilerin ve Büveyhoğullarının siyasetinin, Şîa akaidini açıklayıcı olmaktan uzak olduğu bir gerçektir. Onlar kendi zamanlarının devletleri olmuşlardır. Bu nedenle kendilerini Şîi olarak adlandıran padişahların faaliyetlerinin, Şîa inançlarıyla bir ilgisi yoktur. Şîiler, kendileriyle bu yöneticiler arasında hiçbir ilişki görmüyorlar. Dolayısıyla onlar tarafından yapılan her tür tasarruf, şahsidir ve kendilerini ilgilendirir. Kuran ve sünnet'e uygunsuzsa doğrudur, değilse onlar günahkârdırlar. Bu yüzden Şîiler kendilerini, yöneticilerin tasarruflarının sorumluluğundan ve yine siyaset, masum imamların yolundan başka bir yolda somutlaşmadığından Şîa'nın siyasal düşüncesi, imamların görüş ve siretinin dışına çıkamaz. Aslında onların siyasal meselelerdeki görüş ve uygulamalarına bakarak Şîa'nın siyasal düşüncesi çıkarılabilir. Bir Şîinin yaptığı eylem ve açığa sunduğu inanç, eğer masum imamların direktifleriyle uyuyorsa, Şîi siyasal düşüncesinin bir parçasıdır, değilse onun dışındadır. Câmîî, Muhammed Mescidî, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, Trc. Malik Eşter, İnsan Yay, İkinci Baskı, İstanbul 2003, s.254.

<sup>531</sup> Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 116.

<sup>532</sup> Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 67.

politikalar sonucu Şîîliğin güçlü bir devlet ideolojisine dönüştüğünü ama bu arada kendisine ait doktriner çerçeveyi yitirdiğini iddia eder. Şîîlik hükümlerinin tiranların devlet dinine dönüşünce kendi benliğini unutmuştur. Bu devletlerin yapısına entegre olmuş bir Şîîlik adeta kendisine karşı bir antiteze ve çelişkiler yumağına dönüşmüştür. Politik olarak muvaffak olduğunda, metafizik olarak kaybetmiş, maddi zaferi moral yıkımı getirmiştir<sup>533</sup>.

Safevîlerin Şîî bir bilinç oluşturma adına ihdas ettikleri bazı merasimlerin hedef saptırma olduğu iddia edilmiştir. Buna göre Safevî şahları, birkaçı hariç, İslâm şeriatına ve Hanif dinin hükümlerine herhangi bir bağlılık göstermemiş, içki içmiş, tüyler ürpertecek şekilde adam öldürmüşlerdir. Yönetimleri azgın ve bozguncu bir yönetim idi. Safevî şahları, Şîîliğe ters düşen bu durumlarını, tarih boyunca Şîîlere ve Şîîliğe kötü bir damga vurmuş olan birtakım merasimler ve aşırı sloganlarla kapatmaya çalışmışlardır. Caddelerde ve minberlerden ilk üç halifeye sebbedilmesi (sövülmesi), - ki Ehl-i Beyt'in yoluna ve Caferî Şîîsının ahlakına aykırı bir tutumdur- ezana Eşhedü Enne Aliyyen Veliyullah ilavesi ki İmamîyye Şîîsî fakihleri bunu haram bir bidat olarak görmüşlerdir, Hüseyinî şiarları diriltme adına, yıldönümü taziye törenleri, yüze ve sineye vurma, sancaklar ve borazanlar taşıma, namazda secde için toprak yapma vs. bu cümledendir<sup>534</sup>. Kerekî'nin ilk üç halifeye sebbetmenin cevazına dair olan fetvası Necefîli ulema tarafından eleştirilecektir<sup>535</sup>. Bu eleştirel bakış açısı Safevî tecrübesinin toplumdan soyutlanmayı öne çıkaran olumsuz bekleyiş nazariyesinin etkisiyle Şîî'ya hakim olan siyasal boşluğun bir sonucu olduğunu, Şâh İsmail'in gâib imam ve mehdî nazariyesini teşeyyü'un ruhuna aykırı ve kelimenin tam anlamıyla bir dikta rejimi olan kendi düzenine meşruiyet kazandırmak için bu yapıyı kullandığını savunur. Bu anlamda Şîî toplum onların yaptıklarının faturasını hala ödemekte ve Şîî kültürüne soktukları bidatler de devam etmektedir<sup>536</sup>.

<sup>533</sup> Dabashi, Hamid, "The End of Islamic Ideology-Iran, [www.dr.soroush.com](http://www.dr.soroush.com), s.7-8.

<sup>534</sup> el-Kâtib, *Şîîada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 427.

<sup>535</sup> Kevseranî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, s. 162.

<sup>536</sup> el-Kâtib, *a.e.*, s. 428.

## G- Safevî Dönemi Şîilik Uygulamalarının Sonuçları

Şîiliğin İran'ın sosyo-ekonomik yapısına nüfuz etmesi ve yönetim mekanizması üzerinde etkin olma süreci (nin sonuçlarının alınması) bir asırdan fazla sürmüştür. Vakıf müessesesinin Şâh Abbas dönemindeki ani çıkışı Şîi ulemanın iktidara ortak oluşunun başlangıcı olarak kabul edilir. Şâh Abbas'ın müctehidlere olan aşırı saygısının temelinde, önceden planlanmış olan ve kendi mutlak gücüne bir meşruiyet alanı kazandırma çabası ve niyeti yatmaktaydı. Şâh Abbas'ın kendi hâkimiyetine (meşru) temel teşkil etmek üzere çelişik ve gizli (batınî) Şîi teorilerden beslenen mutlakiyet anlayışına ihtiyaç duyduğu fikri tartışılmaya muhtaç bir görüştür. Şâh Abbas'ın müctehidler saltanatın mutlak gücünü tehdit edecek potansiyel gücünü göremediği anlaşılmaktadır, zira onların gücü de kendi iktidarına bağlı idi. Ulemanın gerçek gücü II. Abbas (1642–1667) döneminde ilk defa hissedilmeye başlandı ve Şâh Sultan Hüseyin (1694–1722) döneminde zirvesine çıktı<sup>537</sup>.

İran'da Şîiliğin askerî bir şeklinin yerleştirilmesi, Osmanlı Devleti ve diğer Sünnî devletler için siyasî bir tehdit ve tehlike meydana getiriyordu. Safevî Devleti'nin kuruluşu, Osmanlı Devleti için herhangi bir coğrafyada alelade bir devletin kuruluşu demek değildi. Safevî Devleti'nin ihtilalci karakteri, kuruluşundan hemen sonra Şîiliği devlet dini olarak, üstelik halkının çoğu Sünnî olan bir coğrafyada benimsemesi, yeni devletin pasif değil aksine olabildiğince yayılmacı ve ihtilalci bir karakterde olacağını göstermiştir. Bu anlamda Osmanlı'nın endişesi, tedbiri ve müdahale düşüncesi oldukça makul görünmektedir<sup>538</sup>. Zira Osmanlı Devletinin kendi sınırları içinde, özellikle doğu Anadolu'da, Safevî Devletini destekleyen, Şâh İsmail'e gönülden bağlı, Türkmen

<sup>537</sup> Banani, "Reflections", s. 86.

<sup>538</sup> Tebriz'de iktidarı ele geçiren Safevî Devleti, Osmanlı açısından iki yönlü bir tehlike içeriyordu. Birincisi, Şâh İsmail'in sahip olduğu doktrin mezhep dışı niteliği, ikincisi ise Şâh İsmail'in iktidarını yasadığı güçlerin Anadolu ve Azerbaycan Türkmenleri, yani Selçuklular döneminden beri yerleşik Sünnî iktidarlara karşı gelen göçebe ve yarı göçebe Türk toplulukları olmasıydı. Bkz. Bacque-Grammont, Jean-Louis, "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ve Safevîler", *Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul 1991, s. 205–206; Sultan Selim, Şâh İsmail'in her türlü askerî ve siyasî faaliyetlerini takip ediyordu. Sürekli olarak İsmail'in yenilgi haberlerini bekliyordu. Şâh İsmail'in zaferlerini, özellikle de onun Sünnîlere olan galebesini, işitince kederinden ve üzüntüsünden yüzünün rengi değişiyor, endişeleniyor ve şöyle diyordu: "Erdebil Oğlanı Bey, İslâm toprağına bir fitne tohumu ekti, İslâm dünyasının sultanları bu fitne tohumunu kökleri ortaya çıkıp yayılmadan yok etmelidirler" diyordu. Bkz. Paşazâde, *İnkılâb-ı İslâm Beyne'l-Havas ve'l-Avam*, s. 63.

kitleleri vardı. Bu da Osmanlı'nın yukarıda sayılan sebeplere ilaveten pratik bir korkusu ve endişesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Şâh İsmail de 1512 senesinde, bu bölgedeki Osmanlı hâkimiyetini çöktürmek için kastî bir teşebbüste bulundu. Osmanlı Sultanı I. Selim tehlikeyi iyice fark ettiği için, İran'a sefer düzenlemeden önce, Anadolu'da bir Şîlik operasyonu gerçekleştirmiştir. Safevîlerin bir takım kışkırtıcı faaliyetleri Osmanlı-Safevî savaşının zahirî sebebi olmasına rağmen, aslında Safevî Devleti'nin kuruluşu ve öngördüğü dinî ve siyasî program çoktan savaşın sebeplerini ve şartlarını hazırlamıştı<sup>539</sup>. Memlûkler Sünnî hilafetin kendi uhdelerinde bulunması sebebi ile bu durumdan ayrıca rahatsızlık duymuşlardır. Zira yegâne otorite olan Sünnî hilafetin karşısına bir de Şîlik unsuru çıkmıştır<sup>540</sup>. Haddi zatında Şâh İsmail'in katı din politikası ve ifrat düzeyindeki tarafgirliği, Sünnî Osmanlılar ve Özbeklerle olan mücadelesine bir din harbi mahiyeti vermiştir<sup>541</sup>. Bununla birlikte Osmanlı-Safevî çekişmesini "Şîliğin Sünnîliğe karşıtlığı" gibi basite indirgenmiş bir çerçeveden öte, XV. Yüzyılın sonları ile XVI. Yüzyılın başlangıcında Orta Doğu ve Transoxania'nın (Mâveraünnehir) bütüncül jeopolitik yapısı çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir<sup>542</sup>.

Safevî Devleti'nin askerî/şiddet merkezli mezhebî programı Sünnî dünyada çok ciddi endişeleri mücip olmuş, Osmanlılar bir yandan Özbekler de öte yandan bu gücü

<sup>539</sup> Çaldıran savaşı, birçok önemli gelişmeye yol açmış, Osmanlı açısından tehlike bir nebze bertaraf edilmiştir. Çaldıran'ın çok daha önemli bir sonucu ise, Şâh İsmail üzerindeki psikolojik tesir idi. Bu tesir onun devlet işlerini yönetmekteki tutumunda, Kızılbaşlarla olan ilişkilerinde, Safevî yönetimindeki İran ve Türkmen unsurlar arasındaki dengede kendini gösterdi. Çaldıran, Şâh İsmail'in kendi yenilmezliği hakkındaki inancını mahvetti. Kızılbaş Türkmen taraftarlarına göre Şâh İsmail, hem dünyevî hem de uhrevî yönetici idi. Fakat o, bundan daha fazlasıydı. Bizzat kendisi, çoğunluğu okuma yazma bilmeyen bu göçebelere onların kendi dilinde ve basit üslupla hitap edip, Allah'ın bizatihi tecellisi olduğu inancını benimsetmişti. Safevî Devleti ilk yıllarında gerçek anlamda bir teokrazi idi. Venedikli tüccarların çağdaş raporları, Kızılbaşların ölümsüz olduklarına inandıkları başkanlarına körü körüne ve taassubane bağlılıklarına tanıklık etmektedirler. Bu inanç Çaldıran'da büyük bir darbe yedi ve sarsıldı. İsmail bir köşeye çekildi, kahrını içki ve sefahat âlemlerinde unutmaya çalıştı. Zamanının çoğunu ava verdi. Hayatının son on yılı boyunca, birliklerini bir daha asla muharebeye sevk etmedi. İsmail'in şahsi itibarını kaybetmesi, hem Türkmen kabile reislerinin, hem de yönetimdeki İranlı yüksek kademedeki vazifelilerin nüfuzunun artmasına yol açtı. Bunun neticesinde ciddi iç gerginlikler doğdu ve İsmail'in 23 Mayıs 1524'te ölümünden sonraki bir yıl içinde rakip Kızılbaş kabileleri arasında, iktidar için iç savaş patlak verdi, ne şâha dünyevî başkan olarak bağlılıkları, ne de "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olarak şâhsına olan saygıları onları dizginleyebildi. İsmail ile Kızılbaşlık arasındaki dinî bağ kopunca, hükümdarın otoritesi ancak güçlü ve etkileyici bir şahsiyetle sağlanabilirdi. Babasının yerine 1524'te on yaşında İran tahtına geçen Tahmasb, başlangıçta herhangi bir siyasî varlık gösteremedi, çünkü Kızılbaş askerî aristokrasisi devlet işlerinin hâkimi olmuştu. Bkz. Savory, "Safevî İrani", s. 404-405.

<sup>540</sup> Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, II, TTK Basımevi, Ankara 1983, s. 259.

<sup>541</sup> Mircaferî, *Şîlik ve Safevî Şîliği*, s. 10.

<sup>542</sup> Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 13.

bastırmanın veyahut ortadan kaldırmanın telaşına düşmüşlerdir. Oluşan hava siyaset mekanizmasını ülke sınırları itibarıyla, tebaları da inanç birliği ve bütünlüğü açısından ilgilendiriyordu<sup>543</sup>.

Safevî Devleti bu sebeplerden dolayı yaklaşık iki asır boyunca sürecek mezhep savaşlarının içine girecektir. Daha sonra gelen şâhlar, Şâh İsmail kadar kuvvetle sahiplenmeseler de, Safevî ihtilalci düşüncesini sürdürmüşlerdir. Şâh İsmail'in siyasî programında, Anadolu'da belli oranda Şîlik neşvesi bulaşmış halk sûflüğünü devrimci bir yapıda örgütleyip Osmanlı'ya karşı kullanma şeklinde bir plan vardı. Bu plan, II. Beyazîd'in zayıf idaresi sebebiyle büyük oranda öngörüldüğü şekilde uygulanmış olmakla beraber Yavuz Sultan Selim'in iktidara gelişiyle akim kalmıştır. 1511 yılında Şâh Kulu'nun çıkardığı ayaklanma şiddetle bastırılınca Osmanlı-İran arasındaki mezhebî/ideolojik ayrılıklar yeniden gün yüzüne çıktı<sup>544</sup>. Osmanlı Hanedanı'yla İran'da Safevî Hanedanı, Ali ve Muaviye hanedanlarına neslen hiç mensub değildiler, lakin her biri bu isimlerle sembolize edilen ayrı ayrı iki mezhebe mensub idi. Gerek kudret, gerek şöhret cihetinden birbirinin rakibi olduklarından dolayı Selim ile İsmail arasında tabii olarak meydana gelmiş olan nifak sebeplerine mezhep farklılığının da eklenmesiyle, Padişâh ile Şâh, şâhî düşmanlıklarını mezheptaşlarının nizâlarıyla karıştırdılar. Kendileri de bizzat cenk meydanına çıkarak Şîler ile Sünnîler arasındaki eski husumetleri birdenbire uyandırdılar. Bunun üzerine yeni bir mücadele başladı, buna hükümdarlar ve tebaları da eşit nisbette iştirak ettiler<sup>545</sup>.

Bu dönemde dinî olanla siyasî olanı kesin sınırlarla birbirinden ayırmak mümkün olmamakla beraber, siyasî olan mülhazaların da dinî mülhaza kisvesi ile takdim edildiği görülmektedir. Safevî yayılmacı siyaseti Osmanlı coğrafyası, özellikle Anadolu'nun doğusu üzerindeki emelleri için o bölgede meskûn Safevî sûflilerinin sadakatini öne sürüyor; Osmanlı idaresi ise, yine din temelli bir siyaset ile

<sup>543</sup> “Ehl-i Sünnet efkâr-ı umumiyesinde büyük bir endişe hüküm sürmekte, Kızılbaş faaliyet ve hareketleri derin bir ızdırapla ve acıyla müşahade edilmekte idi. Mısır'da, Türkiy'de, İslâm efkâr-ı umumiyesi, bu meseleyi halledecek bir el arıyordu. Fatımî tecrübesinin acı hatıraları Mısır'da hatırlanıyor; Bağdat'taki Büveyhoğulları'nın zülmeleri akıllara geliyor; batınî beliyyesinin kanlı sahneleri tekerrür edecek sanılıyordu. Şah ve tabilerini vahşi ve mutaassıp zülmeleri endişe ile takip ediliyordu”. Bkz. Aksun, Ziya Nur, *Osmanlı Tarihi*, I, İstanbul 1994, s. 208.

<sup>544</sup> Kevseranî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, s. 156.

<sup>545</sup> Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, II, s. 417.

Şeyhülislâmlardan Safevî din anlayışının sapkınlığına, bertaraf edilmesinin gerekliliğine dair fetvalar alıyordu<sup>546</sup>. Osmanlı politikası aslında sadece dinî nosyonlardan beslenmiyordu. Osmanlı Doğu ve Orta Asya ile olan irtibatında Safevî faktörünü ciddi bir engel olarak görüyordu. Doğu’da Safevî tarzı bir yapılanma Osmanlı’nın hem Doğu hem de Batı ile ilgili hesaplarını alt üst ediyordu. Doğu’ya ilerlemenin önünde fiili engel olan Safevî Devleti; Batı’da ilerleyen Osmanlı için de zinde bir korku sebebi olarak kalmıştır. Nitekim Osmanlı açısından korkulan olmuş ve Osmanlı Orta Asya yönündeki ilerlemelerinde ve politikalarında muvaffak olamamıştır.

Herhalde Osmanlı-Safevî siyasî ilişkilerinde din konusunun gündeme gelmesinin başlıca nedeni, Safevîler’in Sünnîlere veya Osmanlılar’ın Şiîlere karşı olan baskısı değil, dünya politikasını etkileyen, yürüttüğü politika ile İslâm âleminde İslâm’ın ve tüm Müslümanların koruyucusu vasfını kazanmış bir devlet olan Osmanlı İmparatorluğunun bütünlük prensibini, “din ve devlet” ve Şiî propagandası ile siyasî istikrarı bozmaya yönelik politika uygulayan devlete (Safevî Devleti) karşı aynı usûl ile tepki göstermesi idi. İşte bununla ilgili olarak 1578 ve 1722 tarihlerinde Osmanlı müftülerinin verdikleri fetvaları jeopolitik amaçlarını Avrupa devletlerinden saklı tutmak bakımından Osmanlı hükümetinin en başarılı diplomatik manevrası olarak değerlendirmek mümkündür<sup>547</sup>. Osmanlı Şeyhülislâmlarının Kızılbaş/Safevî aleyhtarı fetvalarına bakıldığında, Osmanlı’nın “düzen koruyucu ve Ehl-i Sünnet inancını muhafaza” endişesi belirgin olarak ortaya çıkmaktadır.

*Tarih-i İnkılâb-ı İslâm Beyne’l-Hâs ve’l-Avam*’ın müellifine göre, Safevîler açısından İran’ın mezhebî yapısını Sünnîlikten Şiîliğe tebdil etmenin bir faydası da Osmanlıların İran’a doğru ilerleyişine engel olmalarıdır<sup>548</sup>. Bu tez, Safevîlerin Şiîliği kabul etmelerindeki amaç farklı bile olsa, büyük oranda doğrudur. Zira Osmanlı’nın

<sup>546</sup> Osmanlı Şeyhülislâmlarının Kızılbaşlara dair fetvaları hakkında epeyce kitap ve makale yayınlanmıştır. Bu hususta derli toplu ve nitelikli çalışmalara iki örnek olmak üzere bkz. Refik Ahmet, *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, İstanbul 1932; Tekindağ, M. C. Şehabettin, *Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim’in İran Seferi*, İ. Ü. E. F. Tarih Dergisi, XXVII, sy. 22, İstanbul 1967.

<sup>547</sup> Karamanly, Hüsamettin Memmedov, XVI-XVIII. yüzyıllar Osmanlı-Safevî Savaşları, *Osmanlı*, editor Güler Eren, I, Ankara 1999, s.504.

<sup>548</sup> Cemalî, *Teşkilî Devlet-i Safevî*, s. 151.

Doğu dünyası ile irtibatı tamamen kopmamış ise de büyük oranda sekteye uğramış, Osmanlının Doğuya dönük yüzü ve projeleri de akim kalmıştır.

Şâhın herhangi bir mezhebi değil de Şîliği resmî inanç olarak kabul ve tervec etmesi bağlamında yapılan bir yorum da: “İran’ın bütünlüğü açısından tek mezhebin zaruri olduğu, Şîliğin İran coğrafyasının yaygın mezhebi olması ve Osmanlı İmparatorluğunun İran yönünde muhtemel ilerlemesine de mani olabileceği düşüncesiyle Şîliğin resmî mezhep olarak kabul edildiği” şeklindedir. Şîliğin İran’da yaygın olduğunu, buna binaen resmî mezhep olarak kabul edildiği tezi tarihî gerçeklere aykırıdır<sup>549</sup>, dolayısıyla bu yorum dönemin sosyal gerçekliğini yansıtmaktan uzaktır. Bizzat Şâh İsmail de İran’da Sünniliğin yaygın mezhep olduğunu biliyordu. Daha önce de değindiğimiz gibi, bizzat dönem kaynaklarının şahadeti ile, Şâhın Şîliği resmî mezhep ilan etme fikrine ümera “Tebriz’de meskûn 300 bin insanın üçte ikisinin Sünnî olduğu, İmamlar döneminden beri kimsenin hutbeyi değiştirmedeği, şayet bu yapılırsa halkın Şîî bir hükümdar istememe gerekçesiyle ayaklanabileceği ve bunun sonuçlarının da vahim olacağı” şeklinde endişelerini dile getirmişlerdir. Şâh İsmail Şîliği resmî mezhep olarak kabul etmenin doğuda ve batıda iki büyük düşmanı (Osmanlılar ve Özbekler) kendisine karşı harekete geçireceğini, bu iki gücün kendisiyle her düzeyde mücadele edip savaşağını biliyordu. Nitekim olayların gidişatı da bu minval üzere olmuştur. Şâh İsmail Şîliğe çok mutaassıp ve derin bir şekilde bağlanmıştı, dolayısıyla Osmanlı ve Özbeklerin düşmanlığı pahasına Şîliği resmî mezhep ilan etmiştir. Kaldı ki İran’da o dönemlerde Akkoyunlu ve Karakoyunlu’lar gibi iki müstakil Sünnî devlet vardı, Şâhın İran’ın bütünlüğü gayesiyle Şîî bir devlet kurmasına da gerek yoktu<sup>550</sup>. Bu meyanda dile getirilen bir sebep de “İsmail’in Geylân’da ikamet ettiği süre zarfında Şîî kültürden etkilenmesi veyahut Şîliğin Kızılbaşlığa Sünnîlikten daha yakın olduğunu

<sup>549</sup> Azar Tabari, 16. asır öncesi İran’ın dinî durumunu şöyle tavsif eder: “16. Asrın evvelinde, Safevî öncesi, İran’da dinî durum farklı İslâmî yapılar tarafından temsil ediliyordu. Şîîler, başta Kum olmak üzere, İran’ın birçok şehrinde gruplar halinde bulunmalarına rağmen, İran’da ağırlıklı nüfus dört Sünnî mezhebe mensup insanlardan müteşekkildi. Şîîlik 16. asırda ve Safevîlerin baskısı ile ancak millî (yaygın) bir mezhep haline gelebilmiştir. Bkz. Tabari, “The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics”, s. 47–48. İran’ın demografik yapısının, bazı istisnai ve marjinal yaklaşımlar dışında tutulacak olursa, 16. asrın başları itibarıyla, büyük oranda Sünnî ağırlıklı olduğu kabul edilen bir gerçektir. Dolayısıyla böyle bir mezhebî dağılım mevcutken ve biliniyor iken, ağırlıklı bir Şîî nüfustan bahsetmek ilmî gerçeklere aykırı durmaktadır.

<sup>550</sup> Paşazâde, *İnkılâb-ı İslâm Beyne’l-Havas ve’l-Avam*, s. 47.



düşündüğü” şeklindeki yaklaşımdır. Yine bu anlamda “Şiîliğin yeni devlet için müstakil bir kültür/inanç kimliği temin ederek Sünnî komşulara karşı bir farklı aidiyet oluşturacağı” şeklinde yorumlar da yapılmıştır.

Bazı tarihçiler Şiîliğin devlet mezhebî olarak seçilmesi ile Safevî ailesinin kökenleri arasında bir irtibat kurmuşlardır. Buna göre, “Safevîler nesep olarak Musa Kazım’a mensup olup, Şiîliğe mütemayil olan tarikatlarını İmamiyye Şiîliğine taşımışlardır”. Safevîlerin kendilerini uydurma bir nesep ile Ehl-i Beyt’e nispet ettikleri doğrudur, ama Şiîliği devlet dini olarak ilan etmelerinde bunun etken olduğunu söylemek zordur. Durum ne olursa olsun şu bir gerçektir ki, Safevîlerin uyguladığı siyaset Şiîliğin İran’a yerleşmesini hızlandırmıştır. İmamlara ait mezarlara ve makamlara yapılan ziyaretler, aşuralarda yapılan Hüseyniye merasimleri, Şâh Abbas’ın yaya olarak İsfahan’dan Meshed’e gerçekleştirdiği yolculuk bunların örneğidir<sup>551</sup>. Bunların yanı sıra Sünnîlerin de Şiîliği benimsemeleri için alınan tedbirler, yapılan maddi ve manevî baskılar gösterilebilir<sup>552</sup>. Vakıa, Ehl-i Beyt’e mensubiyet iddiası birçok düzlemde Safevîlerin işini kolaylaştırmıştır. Dönem şartları düşünüldüğünde, bu tarz bir nesep iddiasının Safevîlere öncelikle propaganda aşamasında, takip eden dönemde de İranlılar tarafından hanedanlığın benimsenmesi hususlarında çok etkili bir misyon icra ettiği görülecektir.

Şiîliğin İran’da güçlü olduğu ve yaygın olduğu tezinden hareketle Şâh İsmail’in Şiîliği devletin resmî mezhebi olarak ilan etmesi şeklindeki yaklaşımın zayıf ve geçersiz olduğu aşikârdır. Bu durumda “neden Şiîliğin tercih edildiği” şeklindeki problem cevapsız kalmaktadır. Şâh İsmail, kanaatimizce, Şiîliği, politik amaçlarına uygun olduğu için benimsemiştir. “Şâh İsmail, belki de, kendisine bağlı müfrit sûfiler ile mutedil Şiîlik (İmamiyye) arasında vasat bir yapılanma oluşturup devletine ve hanedanına bir meşruiyet kazandırma çabasına bağlı olarak İmamiyye Şiîliğini devletin resmi mezhebi olarak seçmişti”<sup>553</sup>. Kendi şahsi inancı olarak Şiîliği hangi düzeyde benimsemiş olduğu bilinmemekle beraber, şiirlerinde temel Şiîlik nosyonlarının

<sup>551</sup> Şâh Abbas’ın yürüyerek Meshed’e yaptığı yolculuk birçok kaynaktan onun Şiîliğe olan sadakatine delil olarak gösterilir.

<sup>552</sup> Kevseranî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, s. 159–160.

<sup>553</sup> Bkz. Hourani, Albert, “From Jabal Amil to Persia”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 49, No. 1, London 1986, s. 136.

hepsinin izleri görülmektedir. Dedesi, babası ve abisinin Sünnî idareler tarafından öldürülmüş olması Şâh İsmail açısından olaya şahsi ve duygusal bir yön de katmaktadır. Şâh İsmail'in Sünnîlere karşı müsamahasız ve çok şiddetli muamelede bulunmasının arkasında bunun da etkili olduğu gözden irak tutulmamalıdır. Bu, basit ve düz bir yaklaşım olarak düşünülmemelidir, zira fetih politikasına bakıldığında Şâh İsmail'in böyle bir sıra takip ettiği görülecektir<sup>554</sup>.

Şâh İsmail'in amaçlarından birisi de Şîileri birleştirmek idi<sup>555</sup>. Bu amacı etrafa gönderilen Safevî halifelerinin beyanatlarından takip etme imkânına sahibiz. Muhtar isimdeki Safevî dâisi Şâh İsmail tarafından kendisine bildirilen şifahî talimatı Şahkulu'na şöylece nakletmiştir: Şahımızın üç maksadı var, birincisi Ehl-i Beyt muhiblerini ve Şîî mezhebi sâliklerini Arap kavminin tesir ve nüfuzu altından kurtarmak, ikincisi, muhtelif fırkalara bölünen Şîîliği bir tek esas üzerinde toplamak, üçüncüsü ise Tatarların istilasından şuraya buraya dağılan Şîî Türk ve Türkmen aşiretlerini ana vatanları olan Horasan'a celbederek bunların da iştirakiyle büyük bir devlet kurmak<sup>556</sup>. Bu çerçevede olmak üzere ezan ve kamete Eşhedu Enne Aliyyen Veliyullah ve Hayya Ala Hayri'l-Amel ibarelerinin ikişer defa olmak üzere ilave edilmesini emretti. Yine, salât ve selamdan sonra Ehl-i Beyt'in hakkını gasp eden

<sup>554</sup> Genç şâhin ilk kaygısı, Şîrvânşâh tarafından öldürülen babasının öcünü almaktı. Bu sebeple askerlerini Şîrvân'a yöneltti. 12 Mart 1501'de vuku bulan savaşta Şîrvânşâh Ferruh Yesâr, savaşta öldürüldü, buyruğu ile cesedi yakıldı. İsmail Akkoyunlu Elvend'i, Nahcivan yakınındaki Şurur'da bozguna uğratarak 1501'de Tebriz'e zaferle girdi. Şâhlık tacını giydi ve hutbede 12 imamın adlarını okutarak, İmamî Şîîliği devlet dini olarak kurumlaştırdı. O sırada 15 yaşındaydı. Bu Safevîliğin doruk noktası oldu. Oraya savaşçı ve saldırgan güçler olarak getirilmiş Anadolu ve Azerbaycanlı Türk boyların desteği ile başlangıçta Sünnî ve barışçı bir sûfî tarikatın önderleri, Şîî temelli, ulusal bir hanedanın kurucuları ve yeni Fars birliğinin yapı ustaları oldular. Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 177-178.

<sup>555</sup> Safevî Devleti, misyoner bir devlet gibi çalışmış, siyasî anlamda istikrar bulduktan sonra gözünü civardaki Sünnî ülkeler, batıda Osmanlılar'a doğuda Özbekler'e, çevirmiştir. İsmail'in devrimci görüşleri, tüm Müslümanların bir tek din (mezhep) anlayışını kabul etmesini öngörüyordu. Kendi hâkimiyet alanında, Şâh İsmail, Şîîliği resmî inanç olarak ilan etmişti. İnsanların buna karşı muhtemel tepkilerini ise gerekirse hiç birisini sağ komayacak şekilde kılıç zoru ile bertaraf edeceğini söylemiştir. Bkz. Black, *The History of Islamic Political Thought*, s. 221-222; "Şâh İsmail, İran yaylasında Şîîliği yaydıktan sonra, Şîî dâileri vasıtasıyla Şîîliği Anadolu Türkleri arasında da yaymağa çalıştı ve hatta bir nisbet dâhilinde muvaffak da oldu". Bkz. Danışman, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, V, s. 100-101.

<sup>556</sup> Şakir, Ziya, *Mezhepler Tarihi ve Şâh İsmail, Şîîlik-Sünnîlik-Alevîlik-Kızılbaşlık Ne Demektir ve Nasıl Çıktı*; Maarif Kitaphanesi, İstanbul, 1944, s. 164. Oldukça yakın tarihli olan bu kaynak kullandığı bilgi kaynaklarını pek zikretmemiştir. Şâh İsmail'in Türk birliği kurmak gibi bir niyeti olduğu fikrine başka hiçbir kaynaktan tesadüf etmedik. Ama Şîîleri birleştirme projesi faaliyetlerinden çıkarılabilecek doğal bir sonuç olarak düşünülebilir.

gâsıplar ve Ehl-i Beyt düşmanlarına lanet okunmasını, Cuma ve bayram hutbelerinden ilk üç halifenin isminin çıkarılmasını, Hz. Peygamber'in isminden sonra on iki imamların isimlerinin ilave edilmesini ve bunlara sitayişle dua edilmesini, hutbenin sonunda da, Ömer b. Abdulaziz'in Ehl-i Beyt'e laneti yasaklamasından sonra hutbeye ilave edilen, "İnnallahe ye'muru bi'l-adli ve'l-ihsani ve îta-i zi'l-kurba ve yenha ani'l-fahşai ve'l-münkeri ve'l-bağyi (16/90)" ayetinin de ilave edilmesini, çarşı pazarda da ilk üç halifeye lanet edilmesini, muhalefet edenlerin de kellelerinin uçurulmasını emretti. O dönemlerde Caferi mezhebinin ve İsnâaşerîyye Şiîliğinin esasları, müracaat edilecek yeterince kaynak bulunmaması sebebiyle, bölgede fazlaca bilinmiyordu. Bulunan tek kitap da Şeyh Cemaladdin Mutahhar Hillî'nin *Kavâidu İmân-ı İslâm*<sup>557</sup> adlı eserinin birinci cildi idi. Kâdı Nasrullah Zeytunî bu kitap üzerinden din eğitimi ve irşad faaliyetlerine başladı. Sünnî ulemanın bir kısmı sükûtu tercih ederken bir diğer kısmı ise göç etmeyi tercih etti<sup>558</sup>.

Şâh İsmail, otoritesini iyice sağlamlaştırdıktan sonra, dört bir yana mektuplar gönderdi ve eyaletlerdeki yöneticilere itaat ederlerse buldukları yerin idarecisi olarak kalacaklarını söyledi. Bu durumdan memnun olmayanların bir bölümü Fars tarafına, Akkoyunlu şehzadelerinden Sultan Murad'a sığındılar, bir diğer grup ise Elvend Sultan'ın hizmetine girmek için Kara Ahmed'e iltica ettiler. Şâh İsmail, Tebriz'de iyice istikrar bulunca Sultan Murad'a tâc ve hilat gönderdi ve onun kendisini, adına hutbe okutması ve sikke bastırması şartıyla, büyük biraderi olarak kabul etmesini istedi. Sultan Murad Şâh İsmail'in gönderdiği hilati giydi ve onun adına hutbe okutup sikke bastırıldı<sup>559</sup>. Şahın propaganda ve davet faaliyeti de iki uçlu olarak çalışmış görünmektedir. Anadolu'daki Türkmen oymaklar ile Safevî dergâhı vasıtasıyla iletişim kuran şah, ki bunu temin edenler de dergâha bağlı halife ve dâiler idi, Safevî devleti kurulduktan sonra da aynı metodu kullanmaya devam etmiştir. Komşu ülkeleri ise Safevî Devleti'nin şahı sıfatıyla Şiîliğe davet ediyordu.

<sup>557</sup> Bu kitabın *Kavâidu'l-Ahkâm* olması muhtemeldir. Bkz. Uyar, *Ahbarilik*, s. 39.

<sup>558</sup> Cemali, Muhammed Kerim Yusuf, *Teşkili Devlet-i Safevî ve Ta'mim-i Mezheb-i Teşeyyu-i Devâzdeh-i İmâmî be Unvan-ı Tenha Mezheb-i Resmî*, 1372, İsfahan-İran. S.152. Paşazâde de bu durumu yakın ifadelerle kaydetmektedir. Bkz. Paşazâde, *İnkulâb-ı İslâm Beyne'l-Havas ve'l-Avam*, s. 48-49.

<sup>559</sup> *Âlemâray-ı Safevî*, haz. Yedullah Şükrî, 1363 İran, s.65.

Safevîler kendilerine mahsus bir devlet kurmak için askerî harekâta girişmek istediklerinde, bekleyiş nazariyesinin makul ve gerçekçi olmadığını, emellerinin önünde her zaman bir ayak bağı oluşturacağını fark ettiler. Bir süreden beri İmamiyye/İsnâaşeriyye mezhebine bağlı olduklarını açıklamış olmalarına rağmen, onlar aslında imamda masumluk ve nassı şart koşan ilahi imamet nazariyesini tam olarak benimsemiş de değillerdi. Bilakis bu görüşü, tarihî/müzelik bir görüşe çevirdiler ve onu pratikte uygulamadan kaldırdılar. Nitekim kendi liderlerine, masum olmadıkları ve Allah tarafından tayin edilmedikleri halde devlete hâkim olmaları, Emeviler, Abbasiler ve Osmanlılar'ın yaptığı gibi, imametın bütün görevlerini yapmaları konusunda izin verdiler. Safevîlerin bekleyiş nazariyesini safdışı etmeleri ve onu çığnemeleri hiç de zor olmamıştır<sup>560</sup>.

Safevî pratiği, Mehdiyi Muntazar merkezli Şîî siyaset telakkisinde büyük bir gedik açmıştır. Sürecin devamında ulemanın Safevî Devleti ile yoğun bir ilişki içinde olması bu sürecin ikinci büyük aşaması olmuştur.

Çağdaş Şîî ulema da İran'ın Şifleşmesinin büyük oranda Safevî icraatı ve faaliyetleri sonucunda gerçekleştiği yaklaşımını kabul etmektedir. Murtaza Mutahhari, "İran halkının çoğu Safevîler dönemi boyunca Şifliği kabul etmiştir. Zaman geçtikçe İran'ın Şifliği kabul etme istidadı daha da artmıştır. İran ruhunun Şifliği kabule bu derece yakın olması söz konusu olmasaydı, Safevîler Şifliği İran'da yayamazlardı. İran, İslâm dininde adeta kayıp geçmişini bulmuştur. İranlılar İslâm'ın ruhunu ve manasını Ehl-i Beyt sevgisinde bulmuşlar, Ehl-i Beyt de İran'da kendisine yer bulmuştur"<sup>561</sup> diyerek, Safevî döneminin İran'ın Şîî kimliğine olan katkılarını ifade etmektedir.

<sup>560</sup> el-Kâtib, *Şîada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 424.

<sup>561</sup> Murtaza Mutahhari, *Hıdmât-ı Mütakabil-i İslâm ve İran*, Kum 1359, s. 146.

### III- SAFEVÎ DEVLETİ'NİN KURUMSALLAŞMA ÇABASI VE ULEMA İTHALİ

#### A- Safevî Devleti'nin Kurumsallaşma Çabası

Safevî devleti, büyük oranda, Türkmen kabilelerinin desteğiyle kurulmuştur. Kurucu unsur olan Türkmenler, göçebe kültür tabanından gelen ve ekonomik olarak hayvancılığa, az oranda ziraate bağlı bir yağma kültürünü; dinî anlamda ise eski Türk inanç ve kültürünün İslâm dinî ile birleştirilmiş şifahi ve canlı bir formunu yaşamaktaydılar<sup>562</sup>. Bu oymakların (Kızılbaş Türkmenler) İslâm öncesi yerel inançlardan ve bozkırların eski Şamanizm'inden gelen inançlara karışmış ve hepsinin üstüne de hafif bir Şîî İslâm cilası çekilmiş senkretik (bağdaştırmacı) karakterdeki bu inancı, daha sonra İran'da ete kemiğe bürünecek Oniki İmam Şîliğinden alabildiğine

<sup>562</sup> Türkmen dinî inançları, kitabi/yerleşik kalıpların dışında, sosyo/kültürel yapılarına uygun bir yapıda gelişmişti. Bu durum, Türkmen kitleleri merkezî idareler açısından problem haline getiren temel sebep idi. "Tasavvuf hareketlerinin neticesi olarak ortaya çıkan çeşitli tarikatlar, Türk-İslâm ülkelerinde büyük tesirler icra etmiştir. Şeriatın kesin şart ve kaideleri yerine, duyguya değer veren ve ruhani bir hava içinde, tekellüfsüz yaşayan sûfiler İslâm dogmatizmine intibakta güçlük çeken bozkırlı Türkmen kitleleri üzerinde daha tesirli oluyorlardı. Başlangıçta yeterli din bilginleri yetişmediği için dinî bilgiler sûfilik telakkileri ile oldukça karışık bir şekilde yürümekte idi". Bkz. Kafesoğlu, "Türkler", *İA*, s. 270; "Safevî ailesinden Şeyh Cüneyd, Erdebil postuna oturmak için amcası Cafer ile girdiği mücadelede başarılı olamayınca Anadolu'ya gitti. Kendisi Şîliğe mütemayil bir insandı. Şeyh Cüneyd Anadolu'yu ziyareti esnasında köylüler ve göçebeler arasında Ali ve oğullarına karşı aşırı sevgi besleyen topluluklar gördü. Şîliği bu köylü ve göçebe Türklere dervişler telkin etmişlerdi. Göçebe ve köylü Türkler, batıl inançlara çok inanan ataları Oğuzlar gibi, bu çeşit adamlara çok meclub kimseler idi. Esasen köylü ve göçebe Türkler'i ziyaret eden, onlar ile daima temas ve münasebetlerde bulunanlar da dervişler ve şeyhlerdi; aralarında medreseden yetişmiş olan adamlar az olduğu gibi, şehir ve kasabalarda oturan medrese mensuplarının onlar ile temasları da pek zayıf idi. Kısaca Anadolu'da, diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi, halkın çoğunluğunu teşkil eden köylü ve göçebeler medresenin tesiri dışında bulunuyorlardı. Diğer taraftan bu köylü ve göçebelerin pek mühim bir kısmı vergi veren halk durumunda idiler ve bu durumdan memnun değillerdi. Ayrıca Osmanlı Devletinin devşirme teşkilatı da gittikçe gelişmekte idi, bunun ileride Selçuklu devrinde olduğu gibi, büyük buhranlar meydana getirmesi mukadderdi. Sümer, Faruk, *Oğuzlar* (Türkmenler), İstanbul 1980, s. 149-150. Ahmet Yaşar Ocak, bu durumu teyid sadedinde, Türklerin İslâm yorumunu, Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar uzanan geniş coğrafya ve tarihsel süreç içerisinde birbiriyle eşzamanlı ve paralel olarak gelişen, biri Sünnî (Ortodoks) diğeri gayri Sünnî (heterodoks) İslâm yorumu olmak üzere başlıca iki paralel süreçte takip etmenin tarihsel bir zorunluluk olduğunu, tarihsel tecrübenin, günümüze kadar gelen şeklinin, bizi buna zorladığını söyler. Bkz. Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, s. 35-36.

uzaktır<sup>563</sup>. Savaş yeteneği son derece gelişmiş olan bu kitleler yerleşik kültürün hukuk, eğitim, bürokrasi, vergi vs. gibi unsurlarından tamamen uzak, serazat bir şekilde yaşamaktaydılar. Kızılbaş/Türkmen Oymakların Safevî hanedanına bu derece yakın olmalarının temel sebebi, Osmanlı ve Timurlular gibi kitabî/yerleşik esaslara dayalı ve güçlü bir merkezleştirme politikası güden otoritelerden rahatsız olmaları idi. Osmanlı ve Timurlular da göçebe tabandan gelmelerine rağmen, zamanla merkezîyetçi bir yapılanmaya kavuşmuş, bu yerleşik yapı açısından problem teşkil eden unsurları da bertaraf etme yoluna gitmişlerdir. Aslında bu durum, geleneksel devlet formunun tipik özelliklerindedir. Nitekim İbn Haldun bu hususu şöyle izah eder: “Şüphe yok ki, mülke esas teşkil eden zaferin ve galebenin kaynağı sadece asabiyet ve ona tabi olan güçlü bir metanet ve yırtıcı olma alışkanlığıdır. Bu ise ekseriya bedevilikte bulunan bir haldir. Şu halde devletin ilk tavrı bedeviliktir. Sonra mülk husule gelince refah ve ahvalin genişlemesi onu takip eder. Hadarilik ise çeşit çeşit refah biçimlerine ve sanatların mükemmelleşmesine yol açar. Devlete sahip bulunanlar (ve hanedan mensupları) hadarilik tavrında ve ahvalinde daimi surette ve ebediyen, kendilerinden önceki devleti (ve hanedanları) taklit ederler (önceki devletin adetlerine, ananelerine ve merasimlerine tabi olurlar. Onların ahvalini müşahede eder, ekseriya onlardan gelenek ve töreler alırlar)”<sup>564</sup>. İbn Haldun’un kendisine kadar olan dönemi tasvir eden bu oldukça tutarlı tezi, Safevî devleti örneğine de tamamen uymaktadır. Safevî Devleti’nin kuruluşu, kurucu unsurların her türlü donanımı, kültürel ve sosyal tabanları, heyecanları, beklentileri ve kuruluş sonrası yaşanan siyasî, kültürel ve her türlü pratik süreçler ve dahası yıkılışında rol alan amiller, bu geleneksel toplum ve devlet tezini teyid etmektedir.

Vakıa, Safevî devleti, siyasî ve kurumsal anlamda istikrar bulduktan sonra da kurucu unsur Türkmenlerin yerleşik hayata uyum sorunu devam etmiştir. Bu kitlelerin medenî ve yerleşik kültür içinde en azından bir noktaya kadar eritilebilmesi için, çok daha uzun bir zaman gerekecektir. Merkezîyetçi bir idare tarafından kayıt altına alınmak, bu kitlelerin kabul edemeyecekleri bir durumdu. Nitekim Osmanlı ve diğer

<sup>563</sup> Mantran, Robert, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi I*, Çev. Server Tanilli, Adam yay, İstanbul 2000, s. 174-175.

<sup>564</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay, Birinci baskı, Mayıs 1982.

merkezîyetçi idarelerden rahatsızlık duymaları ve Safevîlere yaklaşmalarında bu hususiyetleri önemli bir amil olmuştur. Bu oldukça yavaş seyreden sosyal ve kültürel değişimin farkında olan Safevî devleti, ilmî, bürokratik, adlî ve hatta askerî alanda kalifiye eleman ihtiyacını Osmanlı tarzı bir devşirme sistemi ile giderme yoluna gidecektir. Bu anlamda çoğu Gürcü olan Kafkas kökenli insanları devşirme yolu ile istihdam edecek ve Türkmen unsuruna olan bağlılığını özellikle de askerî alanda en aza indirecektir. Askerî teşkilat alanında devşirme yolunu bir çözüm olarak benimseyen Safevî devleti, kurumsal yapılanma için ihtiyaç duyduğu ulemayı ve buna bağlı bir fıkıh sistemi ve geleneği ihtiyacını, Şîî kültür havzaları ile irtibat kurarak temin edecektir. Bürokrasi alanında Safevî devleti uzun boylu bir sıkıntı yaşamayacaktır, zira oldukça kadim bir gelenekten gelen ve bu birikimlerini Safevî öncesi iktidarların hizmetine de veren, İranlı/Tacik bürokratlar, hizmete amade bir vaziyette bekliyorlardı.

Safevî devleti, yerleştirmeye çalıştığı dinî/kültürel programın kaderi açısından zarureten yüzünü İran'ın yerleşik nüfusuna çevirmiştir. Kızılbaş doktrin ve telakkiler ise şehirli insanların tabiatına uygun değildi, dahası bir siyasî yapılanmayı ayakta tutacak içerikten ve yapıdan da mahrumdu. Bir dinî heyecan ve askeri coşku manzumesi olan Kızılbaş inanç, Safevî Devleti'nin teşekkülü ile zaten fiilen misyonunu tamamlamıştı. "Safevîler kendi iktidarlarının selameti ve geleceği için geleneksel ve kurumsal bir dinî yapılanmayı benimsediler"<sup>565</sup>. Bu durumda Şîilik bütün İran'ın bir "üst kimliği" olarak tercih edildi. Sorun, bu " üst kimliği" öğretecek, yayacak ve yaşatacak bir ilmiye sınıfının acil olarak teşkilini gerektiriyordu<sup>566</sup>. Safevîlerin Akkoyunlulardan hazır kalan Sünnî ulema ile çalışması sadece itikadî açıdan değil politik olarak da mümkün değildi. Safevîlerin ihtiyaç duyduğu şey fikhî geleneği olan ama "düşman"inkinden farklı olan bir mezhep idi. Bu mezhep (Şîilik) Sünnî Osmanlı ile mücadelede kullanılacak ve içeride de devleti birleştirecek güçlü bir politik enstrüman olacaktı<sup>567</sup>.

<sup>565</sup> Lapidus, İra M., "State and Religion in Islamic Societes", *JSTOR*, No. 151, ( May 1996), s. 17-18.

<sup>566</sup> Kızılbaşlık ideolojisi yerine Şîiliğin tercih edilmesi meselesi müstakil bir başlık (Şîiliğin ilanı) altında tartışıldığı için burada teferruatına girmiyoruz.

<sup>567</sup> Akyol, Taha, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Milliyet yay, İstanbul 1999, s. 134.

## B- Ulema İthali

Bu durumda, Safevîler açısından acil olarak halledilmesi gereken iki önemli konu kalıyordu. Bunlardan birincisi bir ilmiye sınıfının teşekkülü<sup>568</sup> ve buna bağlı ideolojik programın uygulanması; ikincisi ise nizamî/merkezî bir ordu kurulması. Safevîlerin, ulemayı İran'a davet edip istihdam etme hususunda, geçmiş asırdaki, Serbedârîler<sup>569</sup> döneminde yaşanmış olan tecrübelerden haberdar olmaları muhtemeldir. Hicri 766 yılında iktidara gelen Serbedârîler devletinin son hükümdarlarından olan Sultan Ali b. el-Müeyyed, Şehid-i Evvel'e<sup>570</sup> bir mektup gönderip içinden çıkamadıkları fikhî meseleleri çözüme kavuşturması ve hayatta karşılaşılan çeşitli konularda başvuracakları bir dinî merci olması için kendisini Horasan'a davet etmiştir<sup>571</sup>. Her ne

<sup>568</sup> Safevî Devleti teşekkül ettikten hemen sonra Şîlik, devletin resmi mezhebi olarak ilan edilmişti. Mamafih bu dönemde İran'da henüz Şîi ulema yoktu. Şîlik üzerine yazılmış çok az sayıda eser vardı. Cebel Âmil'den gelen muhcir Şîi Arap uleması İran Şîi ilmiye sınıfının temellerini inşa etmeye başlayacaktır. Safevî Devleti'nin başarısında Türk kökenli askerî güç ve Arap ulemasının rolü büyüktür ama, bu öğretinin yayıldığı zeminin de çok iyi hazırlandığını görebiliyoruz. Tarihsel araştırmalar, hazırlanan bu zemin konusunda henüz yeterli açıklama vermemektedir. Bilinmektedir ki hangi dinî akım olursa olsun yerleşmesi ve yayılması baskıya dayanıyorsa tek başına bu yöntem yeterli sonucu vermeyecektir. Bkz. Algar, *İslâm Devriminin Kökleri*, s. 22–23. Başlangıçta her düzeyde bir baskı ve şiddet uygulanmış olmasına rağmen zamanla kurumsal bir Şîi ilmiye sınıfı yetişmiş, bunların başında olduğu Şîi tedrisat peyderpey İran'ı Şîileştirmiştir. Mamafih bu süreç ancak 17. yüzyılın sonlarında tamamlanabilmiş, bu dönemde İran Şîi ilim havzalarının en önemli duraklarından birisi olmuş ve kendi kendine yeter bir hale gelmiştir.

<sup>569</sup> İlhanlılardan Ebû Saîd'in vefatından sonra, Hicri 766 yılında, kurulan bu devlet Şîi temayülleri ile temayüz etmişti. Timur tarafından hâkimiyetine son verilen Serbedârîler, İran, Horasan hudutlarında kurulan bölgesel Şîi devletlerin en önemlilerindedir. Bu hususta geniş bilgi için bkz. Büchner, V.F., "Serbedârîler", *İA*, X, 509–512; Meşkûr, *Târih-i İran Zemîn*, s. 247. Benzer bir durum da İlhanlılar döneminde yaşanmıştır. İlhanlı hükümdarı Olcaytu Muhammed Hudabende, huzurunda Kâdi Nizamuddin b. Abdulmelik eş-Şafîî ve Tâcuddin el-Âvî arasındaki bir tartışmadan sonra Şîiliği kabul etmiştir. Daha sonra Allame Hillî'yi, Hasan b. Yusuf b. Mutahhar (1250–1327) davet etmiştir. Allâme Hillî ona ithafen "*Minhâcu'l-Kerâme fi'l-İmâme ve Minhacu'l-Yakîn ü Usûli'd-Dîn*" adlı eserleri telif etmiştir. Muhtemelen bu dönemde Şîi tedrisat da başlamıştır. Muhammed Hudabende'nin vefatı ile bu dönem sona ermiş, Emir Çoban ve oğlu Ebu Said ile Şîiliğe karşı sert uygulamalar başlamıştır. Bkz. el-Muhâcir, *el-Hicretu'l-Âmiliyye*, s. 108.

<sup>570</sup> Daha ziyade Şehid-i Evvel olarak bilinen Şemsüddin Ebu Abdullah Muhammed İbn Mekkî el-Âmilî el-Cizzîni 1333 senesinde Cebel Âmil bölgesinde doğmuştur. Hille'de Fâhru'l-Muhakkikîn, İbn Mauye ve bazı Sünnî ulemeden ders almıştır. Şam'da takiye yaparak, dört Sünnî mezhebe ve Şîiliğe dair fetvalar vermiştir. Fıkıh ve usul-i fıkha dair önemli gelişmelere vesile olmuştur. En önemli eseri Serbedârîler sultanı Ali Müeyyed'in arzusu üzere kaleme aldığı *el-Lum'atu'd-Dimaşkiyye*'dir. Bazı iddialara göre bir Şîi'nin ihaneti bazı yorumlara göre ise Şafîi olan kâdının kıskançlığı sebebiyle hapse atılmış, daha sonra da Memlûk sultanı Berkûk'un emri ile Mâlikî ve Şafîî kâdılarının fetvaları mucibince (1384) idam edilmiştir. Bkz. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 319–320.

<sup>571</sup> el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s.419–420. Bu mektubun tam metni şöyledir: "Allah Teâlâ, ilmî ile âmil, kâmil anlamda erdemli, tasavvuf ve zâhidlik timsali, ahlakından razı olunan, asalet itibarıyla vefakâr olan, dünyanın allamesi, ulusların yol göstericisi, derinlik sahibi âlimlerin önderi, bilge kimselerin ve muhakkiklerin lideri, frkaların hakla fetva vericisi, üstünlükler



kadar Şehid-i Evvel davete icabet etmemiş olsa da, Safevîler açısından bu durum, pratik değeri haiz bir örnek olmalıdır. Büveyhî sultanlarından Rüküddevle de Şiîliğin terfici hususunda yardımcı olması için Ebu Cafer Muhammed İbn Babeveyh el-Kummî'yi Dâru'l-Hilâfete, Bağdat'a, davet etmiştir<sup>572</sup>.

Safevî devleti kurulduktan kısa bir süre sonra çok geniş sınırlara ulaştı. Bu geniş sınırlar içinde, daha önceki devletlerin idaresinde bulunmuş olan çok sayıda eyalet ve şehir vardı. Bu şehirlerin Safevî merkezî idaresine dâhil edilmesi ve işlerin yürütülmesi için oralara idareci tayini gerekmekteydi. Sorun, idareci atamakla sınırlı değildi elbette. Bu şehirlerin her türlü hukuk, eğitim, asayiş, vergi vs. gibi pratik ve uygulamayla ilgili sorunlarının da giderilmesi gerekmekteydi. Safevîler, kendilerini iktidara taşıyan kurucu kitle olan Türkmen boyları içinde acil olarak ihtiyaç duydukları bu kadrolardan mahrum idiler. Bu eyalet ve şehirlerde, bu tarz medeni ihtiyaçları daha önce karşılayan yerleşik bir ilmiye ve adliye teşkilatı şüphesiz vardı ve bunlar da, büyük oranda, Sünnî geleneğe

---

ve yücelikler sahibi, nebilerin ve Resullerin ilimlerinin mirasçısı, pâk imamların geleneklerinin dirilticisi, Allah'ın yeryüzündeki sırrı ve dinin güneşi olan Efendimize Allah uzun ömürler versin; rahmet gölgeleriyle, Muhammed ve ailesini kuşatsın.

Temelleri sağlam, nimetleri kıyamete kadar sürecek olan devletten; İmdi... (sizi) özlemle seven... Hâlâ akıl sahiplerinin mercii konumunda bulunan zâtî âlilerine haber verir ki, Horasan Şîası, sizin vuslatınızın pınarından içmeye, faziletler ve feyizler denizinizden avuçlamaya hasrettir. Buraların erdemlilerine gelince, onların birliği, zamane güçleri tarafından dağıtılmış; gündüzün ve gecenin çeşitli sıkıntıları onların çoğunu veya tamamını paramparça etmiştir. Müminlerin Emiri (a.s) âlimlerin ölümleri dinde gedik açılması (anlamına gelir) demiştir. Biz kendi aramızda fetva verdiğimizde ilmüne güvenilecek, doğruyu ve hidayeti gösterecek bir kimseyi kendi aramızda bulamıyoruz. Onlar, Allah Teala'dan bizi gelişle şereflendirmesini, nurunun ışığıyla bizi aydınlatmasını, onun değerli ilimlerine uyma fırsatı vermesini, sağlam olan geleneği ile doğruyu bulmamızı sağlamasını, onun kuşatıcı cömertliğine olan kesin inancımızın, bu umutları boşa çıkarmamasını dilemektedirler.

Allah Teala: "Allah'ın (akrabalık bağının) gözetilmesini emrettiği kimseleri gözetenler" buyurmaktadır. Şüphe yok ki, yakınlığın en öncelikli olarak gözetilmesi gerekeni, İslâmî-ruhani olan yakınlıktır. Korunması gereken akrabaların en öncelikli olanı, iman yakınlığıdır; sonra bedensel yakınlık gelir. Bunlar, devirlerin ve gelişmelerin çözemediği iki düğündür. Hatta asırlar boyu süren fırtınaların bile yıkamadığı iki şubedir. Biz, doğruluğun ve doğruluğa iletmenin yitirilmiş olması sebebiyle, Allah'ın bu ülkeye olan gazabından endişe ediyoruz. Sahip olduğu nimetten herkesi faydalandıran ve ikramı eksiksiz olan (sizden) beklediğimiz, bize lütufta bulunması ve inşaallah, herhangi bir mazerete sığınmadan, her şeye güçlü yeten Allah'a tevekkül ederek, bize gelmesidir. Ehl-i İslâm'a selam olsun. el-Muhibbu'l-Muştak Alî b. el-Mueyyed. Allame Kâdı Nurullah Şüsterî, kitabında Horasan hâkimi Sultan Ali Müeyyed'in, Mir Şemsüddin Muhammed Âvî'yi, Şehid-i Evvel'i Horasan'a davet edip Şiîliğin talimi hususunda kendilerine yardımcı olması için davet etmekle görevlendirdiğini, Şehid-i Evvel'in ise özür beyan edip gitmediğini, ama fetvalarından müteşekkil meşhur eseri *el-Lum'atu'd-Dimaşkiyye*'yi gönderdiğini kaydeder."

Allame Kâdı Nurullah Şüsterî, kitabında bu mektubun mahiyetinden ve davetten bahsetmekle beraber mektubun metnini vermemiştir. Bkz. Şüsterî, Allâme Kâdı Nurullah *Mecâlisu'l-Müminîn*, I, İran 1377 s. 579.

<sup>572</sup> Şüsterî, Allâme Kâdı Nurullah, *Mecâlisu'l-Müminîn*, II, İran 1377, s. 325.

mensup idiler<sup>573</sup>. Safevî devleti dinî tercihini İsnâaşeriyye Şiîliği olarak ortaya koyunca bu yerleşik tabandan istifade etme şansını kaybetmiş oldu. Bu durumda yapılacak iki şey vardı: ya tamamen yeni bir Şiî ilmiye, adliye ve bürokrasi sistemi kurulacak veyahut İslâm dünyasında dağınık halde bulunan Şiî ilim merkezlerinden İran'a beyin göçü yoluyla bu ihtiyacın giderilmesi yoluna gidilecekti. Birinci şıkkın gerçekleşmesi çok zor, hatta imkânsızdı. Zira olayların gelişimine bakıldığında ancak Safevî Devleti'nin sonlarına doğru İran'ın Şiî ilmiye sınıfı hususunda kendi kendine yeter hale geldiğini görüyoruz<sup>574</sup>. Haddi zatında, İran'ın sahip olduğu Şiî potansiyel, literatür ve ulema, bu ihtiyacı karşılamaktan uzaktı. Bu durumda Safevî yöneticileri zorunlu olarak yüzlerini dışarıya döndüler ve ihtiyaç duydukları ulemayı beyin göçü/ulema ithali ile giderme yoluna gittiler. Safevî Devleti'nin ihtiyaç duyduğu ulema için yüzünü dışarıya dönmesi, bu anlamda, bir tercih olmaktan ziyade bir zorunluluk idi.

Safevîlerin devlet programında, idari hizmetleri ve rejimi desteklemek üzere kullanılabilecek bir dinî kurum ihdas etme projesi de mevcut idi. Safevîlerin dinî cazibesi, her şeyden önce mesihî bir icraat vaat ettikleri kendi Kızılbaş ve kabile mensubu destekçilerine hitap etti. Şâh İsmail, Allah'ın tezahürü, gâib imamın ilahi ateşi ve mehdî olduğunu iddia etti. O kendini, İranlı imparatorlar tarzında Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak isimlendirdi. Yedinci imamın torunu, masum bir imam ve ilahi varlığın sudûru olarak otoritesi mutlak ve sorgulanamazdı<sup>575</sup>. Şiîliğin devlet inancı

<sup>573</sup> Safevî Devleti, ortaya çıkarken yüzeysel olarak Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinininkine çok benzeyen esaslara dayandı. Orada da Safevîlerde olduğu gibi yönetici güç, Anadolu ve İran arasında bulunan yüksek bölgelerdeki Türk kabilelerine dayanmış, eğilimi de askeri olmuştu. Siyasî ve kurumsal yapılanma hususunda özgün değildi, kendisinden önce hükümler olan idarelerin takipçisi ve devamı durumundaydı. Bkz. Hodgson, *İslâmın Serüveni*, III, s. 31. Tamamen Safevîlere ait, onlar eliyle ihdas edilmiş bir kurum olmamakla beraber, bazı kurumların içeriği yeniden tanımlanmış, sadr makamının Şiî propagandaya uygun hale getirilmesi gibi, fonksiyonlarına ilavelerde bulunmuş ama ana çatı olduğu gibi korunmuştur.

<sup>574</sup> Safevîlere kadar, İran'da hâkimiyet kuran devletler, Serbedârîler ve Muş'aş'aîler gibi mahallî/bölgesel devletçikler hariç, umumiyetle Sünnî inancı resmi inanç olarak benimsemiş ve Sünnî ilim geleneğini desteklemiş ve tervec etmişlerdi. Bu sebepten, Şiî ilim geleneğinin çok güçlü olma ihtimali yoktu. Horasan gibi, İran kültürünün en güçlü ve üretken olduğu bir yerde hâkimiyet kuran Serbedârîler bile dışarıdan ulema getirme yoluna gitmişlerdir. Bu da, Şiî ilim havzalarının güçlü ve kendi kendine yeter durumda olmadıklarını göstermektedir.

<sup>575</sup> Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi I*, s. 406. Şâh İsmail, Hataî mahlasıyla yazdığı Şiirlerinde, kendisine çok değişik sıfatlar atfetmektedir: "Adım Şâh İsmail hakkın sırrıyem/ Bu cümle gâzilerin serveriyem. Anamdır Fatıma atam Ali-dur/ On iki imamın men dahi piriye. Atamın kanını aldım Yezid'den/ Yakın bilin ki nakd-ı Haydarem. Hızır zinde ile İsa Meryem/ Zamane ehlinin İskenderiyem. Yezid ve müşrik ve melunu gör kim/ Münafık kıblesinden men beriyem. Nübüvvet mendedur sırr-ı velayet/ Muhammed Mustafâ'nın peyreviyem. Cihanı tîğ ile kıldım musahhar /Ali Murtaza'nın Kanberiyem.

olarak benimsenmesinden sonra, Safevî dinî programının, Kızılbaş sûfilerle sınırlı olan muhatap kitlesi köklü bir şekilde değişti. Şîilik bütün İran coğrafyasını ve halklarını kuşatacak bir inanç olarak benimsendi. Kalıcı ve güçlü bir devlet ancak güçlü bir merkezî otorite, yerleşik bir bürokrasi ve hukuk geleneği ile yürüyebilirdi, bu da, Safevîler açısından kaçınılmaz olarak sırtını, bir fıkıh geleneğine yahut mezhebe, dayayarak mümkün olabilecekti. Şâh İsmail'in şahsında temsil ettiği güçlü karizma, bir çok dinî, geleneksel ve pratik unsurdan besleniyordu. Şah, her şeyden önce bir şeyh, bir müşid-i kâmilîdi. Bu anlamda kendisine gönülden bağlı Kızılbaş sûfiler üzerinde zaten tartışılmaz bir otoriteye sahipti. Şairliği, kitleleri etkileme gücü bu yönünü pekiştiren unsurlardı. Asker ve muzaffer bir komutan olarak konumu da etkileyiciydi. Çok kısa bir süre zarfında birçok devleti tarih sahnesinden silmiş, ülkesinin sınırlarını alabildiğine genişletmişti. Şah, adeta, yenilmez bir asker<sup>576</sup>, yarı-ilah bir hüviyette telakki ediliyordu. Bunlara ilaveten, İran kültürünün kralları yeryüzünde "Allah'ın gölgesi" olarak kabul eden kadim krallık anlayışı da şahın şahsında temessül etmişti.

Şâh İsmail'in siyasî ve askerî başarılar peşinde koştuğu dönemde pek fazla ihtiyaç duymadığı kurumsal yapılanmaya olan ihtiyaç, Şîa mezhebi camilerde vaaz edilen, okullarda, medreselerde, öğretilen, her türlü hukuki alanda kullanılacak bir mezhep olarak benimsenince iyice belirginleşti. Şüphesiz bunun eğitim ve propagandasını yapacak ve pratik hukuka dönüşmüş esaslarını uygulayacak ulemaya ihtiyaç vardı. Bu kabil hizmetleri yürütecek ulema ve hukukçular İran'da çok azdı. İran'da, Horasan, Irak-ı Acem ve başka yerlerde, Şîi cemaatlerin yaşadığı bölgeler mevcut olmakla beraber, Safevî idaresine geçen belli başlı şehirlerin çoğu mezhep olarak Şîi değildi. Ehl-i Beyt muhabbeti İran'da yaygın olmasına rağmen Şîiliğin yayılması ilk başlarda yavaş ilerliyordu. Şâh İsmail ve Şah Tahmasb, Arapça konuşan bölgelerden, Irak, Bahreyn ve Cebel Âmil'den getirttikleri ulema ile İran'daki

---

Ulu baba Safi atam Haydar/ Şecaat ehlinin hak Caferiyem. Hüseyniyem Yezide lanetim var/ Hatafiyem şahun bir çakarıyem". Minorsky, V, "The Poetry of Shah Ismail I", *BSOAS*, Volume 10, no.4. 1942, s. 27. Hatafî'nin bu ve benzer içeriğe sahip çok sayıda şiiri bulunmaktadır.

<sup>576</sup> Şahın yenilmezliği telakkisi, Çaldıran savaşından sonra değişecektir. Öncesinde Şâh İsmail girdiği savaşların neredeyse tamamını kazanmış, bundan dolayı yenilebileceğine ihtimal bile verilmezdi. Çaldıran sonrası durum hem Şâh İsmail, hem de müridleri açısından tam bir şok ve hüsrana olmuştur.

mezheptaşlarını takviye ettiler<sup>577</sup>. İran’da hükümran olmuş Sünnî idareler altında Şîî ilmiye varlığı çok güçlü bir geleneğe dönüşmemiş görünmektedir. Nitekim dönem şartları ve Şîa’nın alternatif devlet başkanlığı (imamet) tezi göz önünde bulundurulduğunda Sünnî idareler altında Şîî tedrisatın durumu ve konumu daha iyi anlaşılır.

Daha öncede değindiğimiz gibi Safevî devleti, hiç şüphesiz, öngördüğü yeni devlet yapılanması ve dinî kimliğin yerleştirilmesi hususunda, her düzeyde, ulemaya ihtiyaç duymuştur. Bu programda, İran’ın dinî/mezhebî olarak birleştirilmesi, bir inanç birlikteliği, Şîa dışındaki mezheplerin bertaraf edilmesi veyahut mensuplarının, her yola başvurularak, Şîîliğe dahil edilmesi öngörülüyordu. Safevîler erken dönemde İran’ın dağınık mezhebî yapısı üzerine güçlü bir merkezî siyaset inşa etmenin zorluğunu anlamış bulunuyordu. Kurumsal bir Şîî ulema yapılanması/hiyerarşisi, devletin bekasını temin edecek hukuk, maliye, adliye vs. gibi teşkilatların işlerliğini sağlayacak yegâne çözüm olarak görünüyordu. Bunlara ilaveten, belki de daha önemlisi, musavver Şîî toplumunu her türlü duygusal ve pratik heyecanlarıyla besleyecek, ayakta tutacak ve zindeliğini temin edecek bir “Şîî bilinci” ancak (Şîî) bir ilmiye sınıfı oluşturabilirdi. Safevî dönemi dinî uygulamaları bir bütün olarak göz önüne alındığında bir Şîî bilinç inşa etme yönünde yapılmış faaliyetlerin, en azından ilk dönemlerde son derece belirgin olduğu ve ilmî/entelektüel çabaların önüne geçtiği görülecektir.

İslâm dünyasında yaygın olan farklı din anlayışları İran gibi kadim bir kültür havzası söz konusu olduğunda daha renkli ve daha çeşitli idi. İran bir yanda Sünnî ve Safevîlerle beraber kitlesel ve güçlü bir şekilde Şîî fıkıh mezhepleri, diğer yandan tasavvufun en mutedil versiyonlarından en taşkın temsilcilerine kadar çok geniş yelpazede dinî tezahürlere sahip idi. Bunlara bir de İran’ın kadim dinlerinden Zerdüştilik vb kültürlerden fiilen yaşayan veyahut kültürel uzantıları devam eden gruplar da katıldığında, ortaya kelimenin tam anlamıyla mozaik olarak tanımlanabilecek bir dinî, mezhebî ve felsefi ekoller yapısı çıkıyordu. Bu renklilik ve çeşitlilik üzerine homojen bir toplum ve din yapısı kurabilmek için her düzeyde yoğun bir çaba gerekiyordu. Safevîler böylesi homojen bir yapıyı temin etmek için her türlü siyasî, dinî,

<sup>577</sup> Hourani, Albert, “The Safavid Era”, *Expectation of The Millenium, Shiism in History*, edi. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi, Seyyed Vali Reza Nasr, New York, 1989, s. 187.

askerî ve kültürel mekanizmayı devreye sokmuşlardır. Safevîlerin kuruluşundan hemen sonra, kurucu unsur olan Kızılbaş-Türkmen tabana sırt çevrilmesi, onların her düzeyde pasifize edilmesi yoluna gidilmesi bu anlayışın ilk tezahürü olarak düşünülebilir<sup>578</sup>. Tabii olarak da Kızılbaş kitleler, buna tepki vermişler, kendi nüfuzlarını ve konumlarını korumak için sonuna kadar mücadele etmişlerdir.

Safevîler, ihtiyaç duydukları bu kurumları tamamen, yeniden ihdas etmek durumunda değildiler. Tevâtür ettikleri ve üzerine hâkimiyetlerini inşa ettikleri Akkoyunlu coğrafyası bu kurumlara zaten sahip idi, yapılacak şey bu kurumları ıslah etmek ve devleti, özellikle dinî alanlarda, yeni ideolojisine her türlü lojistik desteği temin edecek şekilde yeniden düzenlemektir. Safevîler Timur ve Akkoyunlu devletlerinin temel dinî ve kültürel kurumları olan kâdılık, câmi, medrese, dinî vakıflar vesaireyi hazır buldular. Bu kurumlar, Osmanlı'da tam karşılığı olmayan, sadr makamı tarafından kontrol edilmekteydi<sup>579</sup>. Çaldıran'da Osmanlılarla karşılaşmadan önce, Safevî devleti askerî açıdan kendi kendine yeter, güçlü bir devletti, en azından rakipleri ile kıyaslandığında bu gücü belirgin olarak ortaya çıkmaktaydı. Kızılbaş/Türkmen savaşçılarının başlarındaki şeyh/şaha bağlılıkları tamdı. Her savaşta adeta ölüme gider gibi büyük bir coşku ile Şâh İsmail'in peşinden gitmişlerdir. Kendileri ile aynı donanıma sahip veyahut kendilerinden zayıf olan ordularla baş etmek kendileri için kolay olmuştu. Osmanlı ordusu ise kurumsal olarak daha güçlü, silah ve mekanik donanım bakımından üstündü. Çaldıran'dan sonra Safevî ordusu teknik zaafalarını giderme yoluna gidecek, bunun için Avrupa ülkeleri ile temasa geçecektir. Malum olduğu üzere devletlerin ömrü, şehir kültürüne ve yerleşik hayata istinat ettikleri oranda uzun, bedevi/göçebe kültüre istinat ettiği oranda da kısa olur. Osmanlı altı asırlık

<sup>578</sup> Safevî Devleti'nin mezhebî tercihini İsnâaşeriyye Şîliğinden yana koyması, aslında, Kızılbaş ideolojinin kenara itilmesi ve kendisinden vazgeçilmesi demek idi. Şah Tahmasb'ın 1530'dan sonra Safevî idaresini ele alıp otoritesini güçlendirmesi, Şîî fukahâyâ, özellikle Kerekî'ye, sırtını dayaması Kızılbaş ideolojinin resmi programdan çıkarıldığıının en büyük delili idi. Resmi anlamda bu sırt çevirme şüphesiz Kızılbaş kitleyi bir anda ortadan kaldırmış değildir. Yaklaşık iki buçuk asır sürecek bir Şîîleştirme programı içinde Şîîlik dışındaki mezhepler ve bu arada tasavvuf, baskıya maruz kalacak, Kızılbaş oymaklar da Şâh İsmail döneminde sahip oldukları imtiyazları bir daha bulamayacaklardır.

<sup>579</sup> Arjomand, "Safavid Era", *Expectation of Millenium*, s. 177. Safevîler Sünnî İran'ın dinî kurumlarının çoğunu muhafaza etmişlerdir. Bunun sonucu olarak 16. yüzyıl ve 17. yüzyılın önemli bir bölümünde Safevî İran'ındaki din-devlet ilişkileri Sünnî komşularından pek farklı olmamıştır. Bkz. Arjomand, Said Amir, "The Mujtahid of the Age and the Mullâ-bâshî: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shi'ite Iran", *Authority and Political Culture*, s. 80.

varlığını güçlü kurumları ve yerleşik hayata dayanan yapısından almıştır. Osmanlı'nın daha uzun ömürlü olması ve daha geniş bir coğrafyada asırlarca hâkimiyet sağlamasının sırrını burada aramak gerekmektedir. Osmanlı gücü, özelde, yerleşik ve şehirli güçtür. Safevî cenahında ise merkezîleşme bir noktaya kadar sağlanmış olmakla beraber, İran'ın demografik yapısı ağırlıklı olarak göçebe kalmıştır<sup>580</sup>.

Safevî devleti, Şîî kültürün ve bu arada İran kültürünün, tarihî seyri açısından oldukça ilginç bir dönemdir. Bu dönemi ilmî, siyasî, kültürel vs. her açıdan Şîa'nın rönesansı olarak görmek mümkündür. Şîa, tarihinde ilk kez tam bir politik güce ve otoriteye kavuşmuş, İran kimliği ise, maruz kaldığı müdahale ve işgaller sebebiyle, neredeyse yok olmanın eşiğine gelmişken yeniden bir canlanma göstermiştir. Safevî devleti, kadim İran topraklarını, büyük oranda, ele geçirmiş ve İran coğrafyasına eski maddî/manevî gücünü kazandırmıştır. Bu yönü ile Safevî devleti, etnik renklilik ve çeşitlilikten sarfi nazar edilerek, milli bir İran devleti<sup>581</sup> olarak tavsif edilmektedir. Safevî devleti, İran'ı modern zamanlara taşıyan devlet telakkisinin temellerini oluşturmuştur. Din, siyaset ve kültür alanında yaşanan yoğun gelişmeler, İran devletini tarihinin müstesna ve üretken bir dönemine ulaştıracak, modern dünyanın İran'ı keşfi ve ilişkiye girmesi de yine Safevî tecrübesi üzerinden yürüyecektir<sup>582</sup>.

İslâm'ın erken dönemlerinden beri İran'da hâkim olan İslâmî yapı Sünnî karakterliydi. Sünnî inancın teolojik savunması, onuncu ve onbirinci asırlarda, Horasan üzerinden yapılmıştı. İran'ın sair bölgelerinde ise birtakım Şîî yapılanmalar ve gruplar vardı. Kum şehri gibi bazı merkezler başından beri Şîîliği kabul etmişti. İranlıların Ehl-i

<sup>580</sup> Safevî merkezî yapılanması daha önceki devletlerle, Akkoyunlu, Karakoyunlu, Şîrvânşâhlar vs. kıyaslandığında oldukça güçlü sayılırdı. Mamafih bu kıyas Batı'daki güçlü komşu, Osmanlı ile söz konusu olduğunda Safevî Devleti oldukça zayıf ve cılız kalmaktaydı. Bunun nedeni biraz İran'ın oldukça dağlık olan yapısından kaynaklanan iletişim ve idare zorluğu, ama daha ziyade Safevîler ve takip eden hanedanlıkların (Afşar, Zend, Kaçar) İran'ın büyük oranda göçebe olan yapısını değiştirememeleridir. Haddi zatında bu devletlerin hepsi bir kabileye dayanarak, kabile asabiyetinin imkânları ile iktidara gelmişlerdi. Göçebe kültürün ağırlıkta olması merkezîliğin ve otoritenin önündeki en büyük engel idi. Geçen asırlar İran'ın bu durumunu değiştiremedi.

<sup>581</sup> Bkz. Hinz, Walthner, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, Çev. Tefik Bıyıklıoğlu, s.2, Ankara 1992; Savory, "Safevî İmanı", s. 403; Hakikat, *Târih-i Nehzethay-ı İran*, s. 464.

<sup>582</sup> Safevîlerin Batı dünyası ile diyalogu, aslında, Osmanlı ile olan mücadelelerinde zayıf kalmalarından kaynaklanmıştır. Bu dönemde Safevîler Osmanlı'ya karşı Batı'nın ittifakını aramış, benzer bir ilgi de Batı'dan İran'a yönelik olarak gelişmiştir. Bu ittifak arayışlarının bir nümunesi olmak üzere bkz. Rota, Giorgio, "Safevî İmanı ile Venedik Cumhuriyeti Arasındaki Diplomatik İlişkilere Genel Bir Bakış", çev. Nasuh Ünlü, *Türkler*, VI, Ankara 2002.

Beyt'e de her zaman için bir temayülü ve sempatisi var olagelmıştır. Gerçek peygamberi bulmak için Arabistan'a gelen ve daha sonra da Hz. Peygamberin Ehl-i Beyt'inden sayılacak kadar Peygambere yakın olan Selman-ı Fârisî, Müslüman İran'ın şuurunda çok derin etkiler bırakmıştır. İlk asırlardan itibaren İran ilmî gelenek olarak da Sünnî idi. Buhari, Gazali ve Fahreddin Razi gibi ulema bu topraklarda yetişmişti. Bununla birlikte İbn Bâbeveyh ve Kuleynî gibi büyük Şîf ulema da yine buradan yetişmişlerdi<sup>583</sup>. Bu Sünnî doku ve yapı, Moğolların belli dönemlerde Şîfliği sahiplenmesi ile Karakoyunlu sultanlarından bir kısmının Şîliğe temayül göstermesi istisna edilirse, Safevî Devleti'nin kuruluşuna kadar devam etmiş, İran Sünnî kültürün öncü ve başat üretim merkezlerinden birisi olma vasfını korumuştur. Safevîlerin Sünnî karşıtlığı ve Sünnî takibatı gibi olumsuz etkiler olmasaydı, muhtemelen, bu durum günümüze kadar da devam edebilirdi. Safevî din politikası başından beri fanatik bir Şîf taraftarlığını benimsemiş, kendi dışındaki tüm gruplara karşı müsamahasız bir baskı ve şiddet uygulamıştır.

Safevîler öncesi İran'da, Şîflerin en yoğun olduğu yerler, Kum, Kâşân ve Rey idi. Kum, en eski dönemlerinden beri ve hatta kuruluşundan itibaren Şîf bir şehir ve Şîf bir kültür merkezî olarak kalmıştır. Bazı müellifler Kum'un Şîf geçmişine vurgu sadedinde "kurulduğu dönemden beri bir gün bile Şîflerin varlığından hâli olmadığını" söylerler<sup>584</sup>. Bu, İmam Hasan el-Askerî'nin (846–873) döneminden beri böyleydi. Miladî 12. yüzyılda Kâşân halkı İmamîye Şîasına mensuptu. Şah Abbas bu şehre geldiğinde bir fatih olarak büyük bir hamasetle karşılanmıştır. Rey de onuncu asırdan beri Şîf idi. Bu dairenin dışında da İran'da Şîf muhitleri vardı. İsfahan'ın önemli bir bölümü, Safevîlerden önce, Şîf idi. Sava şehri Şafii mezhebinde idi ama etrafı İmamîye Şîiliğini kabul etmişti. Kuzeydeki dağlık kesimde ise Cürcan bir Şîf merkezi idi. İmam Ali b. Musa er-Rıza (770–818) döneminden beri bu böyleydi. Büveyhîlerin meşhur veziri Sâhib b. Abbâd'ın yetiştiği Tâlikân'da da önemli miktarda Şîf vardı. Taberistân (Mazenderan) bölgesinde ise, özellikle Sâri, İrem, Âmil, Şuşter ve Rüstendâr vs. gibi köylerinde, Şîfler vardı. Geylân bölgesi halkı ise Zeydî idi. Safevî devleti kurulduğunda

<sup>583</sup> Nasr, S.H., "Ithna 'Asharî Shi'ism and Iranian Islam" *Religion in The Middle East*, II, General Edî. A.J.Arberry, Subject Edî. C.F.Beckingham, Britain 1976, s. 100.

<sup>584</sup> Cafëriyân, Resul, *Tarih-i Teşeyyu' Der İran*, II, İran 1375, s. 757.

İsna Aşeriyye Şiîliğini kabul etmekte zorlanmamışlardır<sup>585</sup>. Bu şehirler eskiden beri Şiî bir dokuya sahip olmalarına rağmen eskisi kadar faal ve üretken değillerdi. Çok az ulema yetişiyordu ve bunlar da kayda değer kişiler değildi<sup>586</sup>.

İranlı akademisyen Azar Tabari, 16. Asrın evvelinde, İran'da dinî durumun farklı İslâmî yapılar tarafından temsil edildiğini, Şiîlerin, başta Kum olmak üzere, İran'ın birçok şehrinde gruplar halinde bulunmalarına rağmen, İran'da ağırlıklı nüfusun dört Sünnî mezhebe mensup insanlardan müteşekkil olduğunu söyler. Şiîlik 16. asırda ve Safevîlerin baskısı ile ancak milli (yaygın) bir mezhep haline gelebilmiştir. Belli bir hiyerarşiye tâbi bir Şiî ulema sınıfı ve farklı bir hukuk ve yönetim sistemi inşa etmek, merkezî bir Safevî hâkimiyeti kurmanın vazgeçilmez bir parçasıydı. Şiî ulemanın üstün ve fonksiyonel gücü Safevîlere, rakipleri olan Osmanlı Devletinden farklı olarak, ideolojik bir çerçeve de kazandırmıştı. Çağdaş kaynakların iddialarına göre devlet mekanizması ile ulema sınıfı Safevîler döneminde o kadar iç içe geçmişti ki Şahların yüksek seviyedeki ulemanın kızları ile evlenmesi bir gelenek haline gelmişti<sup>587</sup>.

Safevîleri tahta geçiren ve halkın üzerinde kurduğu baskıyla onlara Şiîliği kabul ettiren bu yönetim sonrasında İran'da henüz Şiî ulema yoktu. Şiîlik üzerine yazılmış çok az sayıda eser vardı. Bu durumda kaçınılmaz olarak ikinci dış unsur gerçekleşti: (ilki dışarıdan gelen göçmen kitlelerin Safevîleri iktidara taşınması idi) Şiîliğin geleneksel merkezlerinden örneğin Bahreyn, Arap yarımadasındaki el-Ahsa ve Suriye'nin güneyindeki Cebel Âmil'den Şiî Arap uleması akını. Şiî İslâm öğretisinin tüm cephesiyle kendisini gösterdiği İslâm devrimine kadar önemleri giderek artan ve tarihsel bir rol üstlenen İran ulemasının ilk çekirdeğini bu âlimler oluşturdu. Gerçi İran'da Şiî öğretinin yayılmasında iki dış unsurun, Türk kökenli askerî gücün ve Arap ulemasının rolü büyüktür, ama bu öğretinin yayıldığı zeminin de çok iyi hazırlandığını

<sup>585</sup> el-Muhâcir, *el-Hicretu'l-Âmilîyye*, s. 105–106. Devamında el-Muhâcir şunları ilave etmektedir: “Ferahan'da Şiîler vardı. Güçlü bir Sünnî merkezi olan Hemedan civarında, Tefrîş, Urdistân, Nihâvend, Müşkin ve Kazvin'de az bir grup vardı. Horasan bölgesinde ise Nişabur, Sebzevar ve Meşhed'de Şiîler yerleşmişlerdi. Özbek Hanı Muhammed Şeybani'nin bu bölgedeki Şiîleri öldürmesi Şâh İsmail'i kızdırmış, bunun üzerine çıkan savaşta Şeybani Han öldürülmüştür. Bu bölgedeki Şiîler pasif de değillerdi. Bu bölgede kurulmuş olan medreseler bunun delilidir. Rey, geleneksel bir Şiî merkezi idi. Selçuklular döneminde burada iki medrese kurulmuştur. Kum'da ise dokuz medrese vardı. Bunlara Kâşân, Sebzevar, Âve ve Verâmin'deki medreseler de ilave edilebilir”. Bkz. el-Muhâcir, *a.e.*, s. 106–107.

<sup>586</sup> Momen, *An Introduction*, s. 108.

<sup>587</sup> Tabari, “The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics”, s. 47–48.



görebiliyoruz. Tarihsel araştırmalar, hazırlanan bu zemin konusunda henüz yeterli açıklama vermiyor. Bilinmektedir ki hangi dinî akım olursa olsun yerleşmesi ve yayılması baskıya dayanıyorsa tek başına bu yöntem yeterli sonucu vermeyecektir<sup>588</sup>. Vakıa Safevî dinî programı siyasî güç ve ulema gücünün ittifakı sonucu yayılmıştır. Siyasî güç rakip inanç gruplarını (Sünnîlik) sindirirken, ulema da oluşan boşluğu yeni inanç (Şîilik) unsurları ile doldurmuştur. Bugün İran'da yaygın olan dinî merasim ve dindarlık tipolojilerinin kökenleri büyük oranda bu dönemin faaliyetlerine kadar uzanır ve bu dönemin etkilerini taşır.

Sonradan İran'dan komşu Sünnî ülkelere doğru büyük göçlere<sup>589</sup> neden olan Safevîlerin kullandığı baskı yöntemi çekinilmeden uygulamaya konulmuş olsa da birkaç nesil sonra Şîilik İran'a tam anlamıyla yerleşmekle kalmamış, İslâm geleneğinin tüm kültürel ve entelektüel meyvelerini de vermiştir. Bu olay göstermektedir ki zemin zaten hazırды ve Şîilik gelişmek için İran'da çok uygun bir ortam bulmuştu<sup>590</sup>. Ortamın olgunlaşmış olduğu, şartların Şîiliğin gelişimine büyük oranda imkân verecek<sup>591</sup> bir yapıya sahip olduğu şeklindeki yaklaşım tamamen doğru değildir. Böylesi bir bakış açısı, Şîiliğin tervici için gözetilen her türlü dinî/siyasî baskıyı<sup>592</sup> ve Safevî asırları boyunca ve takip eden süreçte yapılan faaliyetleri dışarıda bırakmaktadır.

Safevî Devleti'nin, İran sınırlarında Şîilik propagandası yapmak ve Şîiliği yerleştirmek için dışarıdan ulema ithal ederek gerçekleştirdiği beyin göçü, Safevî tarihi ile ilgili araştırmalarda ilk etapta akla gelen konulardandır. Çok sayıda Arap-İmamî ulemanın Şâh İsmail (ö. 1524) ve Şâh Tahmasb (ö. 1576) tarafından yapılan davete icabet ederek İran'a gelmesi, Batı dillerinde yapılan konu ile ilgili akademik araştırmalar içindeki geçmişi itibarıyla en azından, E. G. Browne'ın eserleri kadar eskidir. Elli yıldan daha fazla bir zaman önce Browne, erken dönem Safevî İran'ında

<sup>588</sup> Algar, *İslâm Devriminin Kökleri*, s.22-23.

<sup>589</sup> Daha önce de temas edildiği gibi bu göçler II. Beyazıd'ın dikkatini müncer olacak, II. Beyazıd olayın aslını araştırmak için Şâh İsmail ile birtakım yazışmalarda bulunacaktır. Bkz. Paşazâde, *İnkılâb-ı İslâm Beyne'l-Havas ve'l-Avam*, s. 51-53.

<sup>590</sup> Algar, *İslâm Devriminin Kökleri*, s.23.

<sup>591</sup> Ortamın Şîiliği kabul edecek bir olgunluğa geldiğini savunanlar için bkz. Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 69; Kevseranî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, s. 156-157; Nasr, Seyyid Hüseyin, *Tasavvufî Makaleler*, s. 121.

<sup>592</sup> Safevî siyasetinin Sünnîlere uyguladığı baskı için bkz. Yazıcı, Tahsin, "Şâh İsmail", *İA*, XI, İstanbul 1979, s. 276; Yazıcı, "Safevîler", s. 54; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, s. 24; Paşazâde, *İnkılâb-ı İslâm Beyne'l-Havas ve'l-Avam*, s. 50.

İmamî ulemaya ihtiyaç duyulduğunu, Şâh İsmail tarafından davet edilen bu “tahsilli Arap” grubunun çoğunun da Bahreyn ve Cebel Âmil bölgeleri tarafından temin edildiğini yazdı. Son dönem araştırmacıları da daha ziyade bunun devamı sadedinde, en azından Şâh İsmail’in Şîliği resmi inanç olarak kabul etmesiyle beraber, Sünnî otorite altında yaşayan Şîî ulema için İran’ın bir cazibe merkezi haline geldiği meyanında şeyler söylemişlerdir<sup>593</sup>. Cebel Âmil’li ulemanın Safevîler döneminde İran’a göç etmesi, bir başka ifadeyle Cebel Âmil’den İran’a yönelik beyin göçü, son zamanlarda yoğun bir ilgi odağı olmuştur. Albert Hourani, Cafer Muhacir, Andrew Newman, Devin J. Stewart, Said Amir Arjomand, Moojan Momen, Hamid Algar bu alana ilgi duyan araştırmacılarıdır<sup>594</sup>. Bu ilginin temel nedeni de, Safevî Devleti’nin en köklü ve kalıcı icraatının “İran’ın Şîleştirilmesi” olması ve bunun da büyük oranda dışarıdan gelen ulema eliyle gerçekleştirilmiş olduğu gerçeğidir. Bu anlamda konuya duyulan ilgi artarak devam edeceğe benzemektedir. Şüphesiz bu ilgi, yaşanan büyük dinî/mezhebî dönüşüm sürecini tanımakla sınırlı değildir. Şîî ulemanın tarihsel gelişim çizgisi, karizmatik ve hiyerarşik bir Şîî ulema sınıfının teşekkülü, din-devlet ilişkileri, bu ilişkiler bağlamında tarafların kazanımları, güncel durumun tarihsel doku ile münasebeti vs. hepsi bu bağlamda ele alınan mevzulardır.

Çağdaş Şîî ulema da İran’ın Şîleşmesinin büyük oranda Safevî icraatı ve faaliyetleri sonucunda gerçekleştiği yaklaşımını kabul etmektedir. Mutahharî İran halkının çoğunun Safevîler dönemi boyunca Şîliği kabul ettiğini, zamanla İran’ın Şîliği kabul etme istidadının daha da arttığını söylemiştir. Ona göre, İran ruhunun Şîliği kabule bu derece yakın olması söz konusu olmasaydı, Safevîler Şîliği İran’da yayamazlardı. İranlılar İslâm’ın ruhunu ve manasını Ehl-i Beyt sevgisinde bulmuşlar, Ehl-i Beyt de İran’da kendisine yer bulmuştur<sup>595</sup>. Mutahharî bu ifadeleriyle Safevî döneminin İran’ın Şîî kimliğine olan katkılarını ifade etmektedir. İran’ın Şîleşmesi

<sup>593</sup> Newman, Andrew J., The myth of the clerical migration to Safawid Iran: Arab Shiite opposition to Ali al-Karaki and Safawid Iran, *Die Welt des Islam*, sy. 33, 1993, s.66.

<sup>594</sup> *Yâd-nâme-i Meclisi*, I, s. 303.

<sup>595</sup> Mutahhari, Murtaza, *Hıdmât-ı Mütekebil-i İslâm ve İran*, Kum 1359, s. 146.

yanında, Şîf ulemanın tarihini ve gelişimini de zikretmek gerekmektedir, çünkü İran Şîf ilim geleneğinin kökenleri de büyük oranda bu dönemden neşet etmiştir<sup>596</sup>.

Az önce de dile getirdiğimiz gibi, Safevîler dinî ve siyasî gerekçelerle daha Şâh İsmail'in iktidarından itibaren Şîf eğitimi güçlendirmeye çalışmış ve İran dışındaki Şîf âlimlerin İran'a gelmesini teşvik etmişlerdir. Fars kökenli olmayan bilginlerin çoğu Arap'tı. Bunlar genellikle bugün Lübnan ve Suriye sınırları içerisinde olan Cebel Âmil bölgesi ile Bahreyn'den gelen insanlardı. Bu iki bölgede birçok Şîf âlim bulunuyordu. Öyle ki, iki biyografik eser-Yusuf b. Ahmed el-Bahranî'nin *Lu'luü'l-Bahreyn* ve Muhammed b. Hasan el-Hurr el-Âmilî'nin *Emelu'l-Âmil fi Ulemâi Cebel Âmil*'i, Bahreyn ve Cebel Âmil bölgesi ulemasına ayrılmıştır. Şeyh Ali b. Abdullah el-Kerekî, Şeyh Bahâeddin Âmilî, babası Şeyh Hüseyin -Şehîd-i Sâni'nin müridi- ve Nimetullah Cezâirî gibi zatlar Arap kökenli ünlü Şîf bilgin ve ilahiyatçılardandır. Bunlar Safevî döneminde vuku bulan Şîf dinî tedrisattaki büyük rönesansın hazırlayıcılarıdır<sup>597</sup>. Nasr, Arapça konuşan bu alimlerin etkisi ile Arapça'nın, daha önce yoğun olarak Farsça konuşulan yerlerde bile, kullanılmaya başlandığını, bu dönemde Farsça olarak telif edilen eserlerin Moğol ve Kaçar dönemi ile kıyaslandığında oldukça az olduğunu söyler<sup>598</sup>.

İran'lı araştırmacılardan Muhammed Kâzım Rahmetî, Safevî döneminde Cebel Âmil'den İran'a yapılan göçler ve Safevî dönemi ulemasının içinde bulunduğu şartlar hususunda temel referanslardan birinin, yine Safevî dönemi ulemasından olan, Seyyid Abdulhuseyn Hâtunâbâdî'nin "*Vekâiu's-Sinîn ve'l-A'vâm*" adlı eseri olması gerektiğini iddia etmektedir. Safevîler döneminde bazı ulema için Müctehidu'z-Zaman veya Hatemu'l-Müctehidîn gibi tanıtım amaçlı kullanılan lakaplar, özellikle Muhakkik Kerekî (ö.940), oğlu Abdulâli b. Ali Kerekî (ö.993), Mir Seyyid Huseyn b. Haydar Kerekî (ö. 1001) vs için kullanılmıştır, bazı müellifler tarafından farklı anlaşılmıştır.

<sup>596</sup> Hamid Algar "İran'ın son üç dört yüz yıllık tarihini hanedanlar açısından yazmak yerine, İslâm devriminin de gösterdiği gibi İran ulemasının oluşumu açısından yazmanın" daha uygun olacağını söyler. Bkz. Algar, Hamid, *a.e.*, s.23-24.

<sup>597</sup> Nasr, *Makaleler II*, s.69-70; Cole, Juan R., "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Murtaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar", *Religion and Politics in Iran*, ed. Nikki R. Keddie, Yale University, USA 1983, s.38; Aka, İsmail, "X.Yüzyıldan XX.Yüzyıla Kadar Şîflik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîflik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s.93.

<sup>598</sup> Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 70-71.

Ona göre bu tarz kaynakları kullanmamak ulaşılabilecek sonuçları doğrudan etkilemektedir. Nitekim Said Amir Arjomand makalesinde yukarıdaki mezkûr isimler için kullanılan bu sıfatları Safevî dönemi “ulema makamları” olarak takdim etmiş, bu durum, kendisinden sonra konuya ilgi duyanlar tarafından devam ettirilmiştir. Oysa Hâtunâbâdî Müctehidu’z-Zaman lakabını dikkatli bir şekilde ve çok değişik ulema için kullanmaktadır. Müctehidu’z-Zaman veyahut Hatemu’l-Müctehidîn günümüzde kullanılan Ayetullahi’l-Uzma karşılığıdır, resmî veya gayri resmî bir makamı ifade etmemektedir. Yine bu bağlamda istifade edilebilecek kaynaklar arasında *Resâil-i Nemâz-ı Cuma*’ları da sayılabilir ki, bu eserlerin bir fihristi Hücetu’l-İslâm Resul Caferiyan tarafından çıkarılmıştır<sup>599</sup>.

Başta Cebel Âmil bölgesi ve Bahreyn olmak üzere bir çok Şîî ilim havzasından Safevî İran’ına beyin/ulema göçü olduğu kabul edilen bir vakıadır. Mamafih, bu vakıaya bağlı olarak akla gelen bir takım soruların cevabını da araştırmak gerekmektedir. Ulema göçü hangi bölgelerden başladı, ne kadar süreyle devam etti, gelenler kimlerdi, bunlar İran’da ne kadar kaldılar, geri dönenler oldu mu, genel olarak Şîî ulemanın bu davete icabeti hangi düzeydeydi, ulema Safevî Devleti’nin daveti doğrultusunda mı yoksa başka sebeplerle mi geldi, bu gelenler Safevî devletinde ne tür görevler aldılar, Safevî Devleti’nin bu ulemayı sahiplenmesi hangi düzeydeydi, dışarıdan ulema getirme bir zaruret mi yoksa bir tercih mi idi, bu ulemanın din/devlet ilişkileri açısından durumu ne idi, geleneksel Şîî düşünce itibarıyla bu ulema nerede durmaktadır, bu ulemanın Şîî düşünceye getirdiği özgün yaklaşımlar var mıdır, Şîîliğin geleneksel devlet telakkisi bu dönemde nasıl bir değişime uğramıştır, ulema/ümera ilişkisinden taraflar hangi düzeyde ve nasıl istifade etti, İran’da yaşanan dönüşümün mimarı sadece Şîî ulema mıdır, bir Safevî Şîîliğinden bahsetme imkânı var mıdır? Bunlar ve benzeri sorular ilk etapta akla gelen sorulardır<sup>600</sup>. Bu olay, bir oldubitti olarak düşünülemez kadar ehemmiyetli sonuçlara yol açmıştır. Söz konusu olan iki asırlık

<sup>599</sup> *Yâd-nâme-i Meclisî*, I, s. 304–305.

<sup>600</sup> Mevcut araştırmalar ışığında bu sorulara net cevaplar vermek mümkün değildir. Bu hususta müracaat edilecek kaynaklar Şîî ve Sünnî biyografiler, Safevî vekayinameleri, icazet belgeleri, Âmilli ulemanın kendi eserleri vs.dir. bkz. Stewart, Devin J., “Notes on the Migration of Amili Scholars to Safavid Iran”, *JSTOR*, vol. 55, Issue 2, April 1996, s.81. Konuya olan ilgi artarak devam etmesine rağmen bu alanda henüz tatmin edici sonuçlara ulaşılabilmiş değildir. Konu tabiatı gereği birçok alana ait kaynağı eş zamanlı olarak okumayı gerektirmesi, her kaynağa da kolaylıkla ulaşılamaması gibi sebeplerden dolayı epey bir süre daha cazibesini ve muğlaklığını koruyacağına benzemektedir.

bir sürecin okunması ve yorumlanması gibi önemli bir olaydır. Sebepleri tahlil edildiğinde, başlı başına bir siyasî/dinî vakıa ile karşı karşıya olduğu, bu vakıanın İran'ın olduğu kadar bütün bölgenin siyasî ve kültürel dokusunu ve mukadderatını etkilediği görülmektedir.

### C- Şîî Ulemayı Davet İçin Resmi Fermanlar İlan Edilmesi

Safevî şahları bizzat ulemaya davet mektupları göndermiş, onları Şîîliğin tervici hususunda görevlendirmişlerdir. Bu, dışarıdan gelen her Şîî âlimin bir davete bağlı olarak geldiği anlamına gelmemelidir. Birtakım öncü ulema, şahların resmi davetine mazhar olmuş, diğerleri ise muhtemelen oluşan bu geleneği takip ederek kendileri gelmişler, bahtlarını bu ülkenin imkânları dâhilinde aramışlardır. Safevî Devleti'nin kuruluşu ile beraber Şîî ulemanın siyasete bakışında radikal bir değişim olmuştur. Safevî şahlarının daveti üzerine gelen Şîî ulema bir anda kendisini aşırı (gulat) tabiatlı Şîî Safevî Devleti'nin en büyük müttefiki olarak bulmuştur. Suriye, Irak ve Bahreyn'den gelen ulema kendi otoritesini inşa etmeye başlamış, Kızılbaş gruplar ile kaçınılmaz bir çekişme yaşanmıştır. Bu aslında bir inanç ve ideoloji çatışması idi; Kızılbaş sûfîlerin şahı tanrının tecellisi ve beklenen mehdî olarak görmeleri mutedil Şîî ulemanın asla kabul edemeyeceği bir durum idi<sup>601</sup>. Bu sebeple ulema siyasi/idari görevler de dâhil birçok alanda önemli görevler üstlenerek kısa sürede devlet mekanizmasının bir parçası haline geldi<sup>602</sup>.

Şah Tahmasb'ın Şeyh Ali b. Abdu'l-Âli el-Kerekî'yi İran'a davet için yazdığı ferman ve davet bu açıdan önemlidir. Bu ferman, İran'da din-devlet ilişkilerinin seyrini değiştiren ve Şîî ulemanın otoritesinin kademe kademe gelişip müstakil bir hiyerarşiye ve güç merkezine dönüşümünün önünü açacaktır:

*“Zuhuruyla âlemde cehaletin bertaraf olduğu Hz. Muhammed'in şariat-ı garrâsının ulemasının makamının yüceltilmesi ve onların değerinin hakkıyla bilinmesi, saltanatın (devletimizin) istinad ettiği unsurlardan olup, üzerine hayır*

<sup>601</sup> Cole, Juan R., “Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Murtaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar”, *Religion and Politics in Iran*, ed. Nikki R. Keddie, Yale University, USA 1983, s. 37-38.

<sup>602</sup> Cole, Juan R., *a.m.*, s. 38.

ve saadetin bina edildiği temel esaslardandır. Seyyidi'l-Mürselin'in şeriatının esaslarını ihya etmek ve masum imamların yolunu izhar etmek, ki bu yol tozu, karanlığı ve bidatleri bertaraf eden güneş gibidir, adalet güneşinin doğması ve din sahibinin dinini ikame etmenin şartıdır.

Din âlimlerine tabi olmak, onlara bağlanmak, gösterdikleri yolda yürümek, bu amaca ve sonuca ulaşmanın yoludur. Onların dini yaymaları ve Seyyidi'l-Mürselin'in şeriatını korumaları sebebiyledir ki, insanlar dalaletin bataklığından hidayet sahasına yol bulabilmektedirler. Onların sözlerinin bereketi ile insanların (ehli taklid) zihnindeki tozlar ve karanlıklar dağılır. Bahusus, feyiz ve makam sahibi zatınız, masum imamların yolunun mütehasısı, hâtemü'l-müctehidin makamına erişmiş, Hz. Peygamber'in ilminin vârisi, Emiru'l-Müminin'in dininin koruyucusu, ehl-i takva ve salihlerin önderi, Hüccetu'l-İslâm ve'l-Müslimin, insanları gerçek dine ulaştıran rehber, dinin kurallarını vaz' eden, iyilerin tabi olduğu, asrın insanlarının hidayet rehberi, helal ve haramın şârihi, İmâmın (Mehdî-yi Muntazar) nâibi, sahip olduğu kudsi kuvvetle ümmetin müşküllerini çözmüş (olan şahsınızla bu iş daha da sağlam olacaktır). Kıymetli ulema da, her beldeden, sizin feyiz ve bereketinizden istifade etmiştir. Zira onlar sizin (tespit ettiğiniz) ahkâma uymanın kurtuluş vesilesi olduğunu bilmektedir.

Bundan dolayı, saltanatımızın himmetini ve güzel niyetlerimizi, zatınızın makamını âli kılmaya ve sizleri tebcil etmeye hasrettik. Bunu temin için, devletin ileri gelenleri, vezirler, emirler ve bilumum makam sahiplerine öncülük etmeniz muradımızdır. Bütün işlerde size itaat edeceklerdir. Emrettiğiniz yapılacak, nehyettiğiniz yasaklanacaktır. Şer'i ve dinî işlerde görev verdiğiniz görevine devam edecek, görevine son verdiğiniz de azledilecektir. Birini azlettiğinizde ve yahut nasbettiğinizde bu hemen yerine getirilecek, bunun için başka bir senede ve makama ihtiyaç duyulmayacaktır. Yazan Şah Tahmasb- 16 Zilhicce 939<sup>603</sup>.

Fermanın, ulemayı “şeriatın kurallarının uygulanması, imamların yoluna tabi olunması, bidatlerin temizlenmesi, insanların dalaletten kurtulup hidayete ermesi, mehdî-yi muntazarın nâibi, ümmetin müşküllerini çözen” vs. şeklindeki tavsifi, Safevî

<sup>603</sup> el-Muhâcir, el-Hicretu'l-Âmiliyye, s. 227–228.

şahının ulemaya ne kadar değer verdiğini ve ulemaya ne kadar şiddetle ihtiyaç duyulduğunu göstermesi açısından son derece ilginçtir. Şah Tahmasb'ın bu fermanı, İslâm tarihinde siyasî bir kanaldan ifade edilen ilk “velâyet-i fakîh” beyanıdır<sup>604</sup>.

Ulemayı davet sadedinde yazılmış başka mektuplar da vardır<sup>605</sup>. Kerekî'nin bu süreçte çok istisnai ve önemli bir yeri vardır. Şâh İsmail ve Şah Tahmasb ile görüşmüş olan Kerekî, muhtemelen, Safevî asrının en kudretli âlimlerinden birisidir. Kendisine resmi ferman ile çok geniş yetkiler verilmiş, büyük payelerle tebcil ve taltif edilmiştir. Bu resmi sahiplenme, Kerekî'ye, daha sonra da haleflerine, Safevî İmanı'nda çok geniş bir manevra alanı kazandırmış, İran'ın yeni dinî/mezhebî kimliğinin şekillenmesi de büyük oranda bu ulema eliyle gerçekleşmiştir<sup>606</sup>.

Bu konuyu, Safevî tarih kaynakları, sınırlı ve daha ziyade genellemeci bir yaklaşımla ele almaktadırlar. Konuya olan popüler ilgi devam etmekte ve bu da daha ziyade bu göçün (ulema göçü) önemi ve Cebel Âmil bölgesi ulemasının özellikleri, bu ulemanın Safevîler ve Safevî Şiîliği ile olan münasebeti noktasında yoğunlaşmaktadır<sup>607</sup>. Modern zamanlar ise bu konuya artan bir ilgiye şahit olmaktadır. Zira İran tarih ve kültürü ile birçok sorunun cevabının bu dönemde yaşanan olaylarda gizli olduğu düşünülmektedir. İran'ın son beş asırlık tarihinin merkezinde hiç şüphesiz Safevî etkisi en üst derecede olmuştur.

<sup>604</sup> el-Muhâcir, *a.e.*, s. 126.

<sup>605</sup> Yine Tahmasb'ın emriyle yazılmış bir davet mektubu/fermanı şöyledir: “İmam Sâdık'a nisbet edilen sahih bir hadiste şöyle buyrulur: “Bizden hadis rivayet eden, helalimize ve haramımıza, haram ve helal kıldığımızı, riayet edenin rivayetüne, ahkamımıza tabi olanın hükmüne razı olunuz, kabul ediniz. Bir hüküm verdiğinde bu hükmü kabul etmeyen Allah'ın hükümlerini hafife almış sayılır ve bizce merduddur, Allah nezdinde de makbul değildir ve şirk üzere dir. Müctehidler hükmüne itiraz etmek ki onlar Hz. Peygamber'in şeriatını muhafaza etmektedirler ve masum imamların da nâibleridirler, şirk ile aynı mesabededir. Bunlara tabi olmayan melun ve merduddur. Böyleleri için çok ciddi tedbirler alınacak ve şiddetli bir şekilde tedip edileceklerdir”. Yazan Tahmasb b. Şâh İsmail es-Safevî el-Musevî. Bkz. el-Muhâcir, *a.e.*, s. 226. Bu fermana, Şah Tahmasb, ulemaya çok büyük değer verdiğini, onların dediğini uygulamaya hazır olduğunu ifade etmektedir. Tahmasb'ın bu onore eden ve güven telkin eden cümleleri, İran'a göç etme hususunda birtakım tereddütleri olan ulemayı rahatlatmış olmalıdır.

<sup>606</sup> Stewart, Devin J., *a.m.*, s. 82.

<sup>607</sup> Stewart, Devin J., *a.m.*, s.82.

## D- Muhacir Ulemanın Kökenleri

Daha önce de temas edildiği üzere Cebel Âmil<sup>608</sup>, İran'a yönelik beyin göçünün/ulema ithalinin ilk ve en etkili durağı olmuştur. Safevî şahlarının Şîî/İmamî ulemayı davet ettiği ilk dönemlerden Safevîlerin son dönemlerine kadar bu bölgeden İran'a göçler devam etmiştir.

<sup>608</sup> Cebel Âmil bölgesi, bugün Lübnan'ın güneyinde bulunmaktadır. Geçmişte Şam eyaletinin bir parçası idi. Nüfus olarak dünyadaki Şîî nüfusun ancak yüzde birlik bir bölümünü barındıran bu bölge dinî/kültürel faaliyetler açısından dikkat çekecek düzeyde faal ve üretken olmuştur. el-Hurr el-Âmilî, *Emelu'l-Âmil fi Ulemâi Cebel Âmil* adlı eserinde bu bölgeyi şöyle anlatır: "Cebel Âmil bölgesi Şîîliği, Şîîlikte sair yerlerden daha fazla bir kідeme ve geçmişe sahiptir. Halife Osman döneminde, Ebu Zer Şam'a sürgün edilince bir süre burada kalır ve bu süre zarfında birçok kişi Şîî olur. Bu haber tarihi kaynaklarda geçmemekle beraber muhtemelen müellif, bu rivayeti yayınlığına binaen kitabına almıştır. Muaviye ise onu Kura bölgesine gönderdi, o da Cebel Âmil'de kaldı. O günden beri de bölge Şîî olarak kaldı. Hz. Osman'ın şehadetinden sonra, Emiru'l-Müminin Hz. Ali Medine'den Basra'ya oradan da Kûfe'ye geldi, buralar etrafıyla beraber Şîî oldu. Medine, Mekke, Taif, Yemen, Irak, Acem diyarı istisna edilirse, Cebel Âmil bölgesi Şîîliği ilk kabul eden ve Şîîlerin en çok bulunduğu yer sayılır. Cebel Âmil bölgesi kadar, ilim ehli, fakih, İmamîyye Şîî uleması çıkararak, eser telif eden başka bir yer neredeyse yoktur. Bu durum birçok âlimin övgüsüne yol açmıştır. Kâdı Nurullah, *Mecâlisu'l-Müminin* adlı eserinde, bu bölgedeki bütün köylerden çok sayıda İmamî âlim ve fakih yetiştiğini söyler. Bkz. Mürüvve, Ali, *et-Teşeyyu' Beyne Cebel Âmil ve İran*, Britain 1987, s. 11. Ali Mürüvve, "Cebel Âmil bölgesinin Ebu Zerr eliyle Şîîliği kabul etmesi gerçeğini" tarihçilerin, muhtemelen haberdar olmadıkları için, atlamış olduğunu, bu sürecin gizli olmasının veya gizli kalmasına çalışılmasının mevcut idareden ve sultandan duyulan korku sebebiyle takiye yoluna gidilmesinden de kaynaklanmış olabileceğini söylemektedir. Bkz. Mürüvve, Ali, *a.e.*, s. 13; Cebel Âmil bölgesi Şîî ulemasının Hicri 6. asırdan önceki tarihi bilinmemektedir. Şehid-i Evvel'in icazet silsilesi Cebel Âmil ulemasından değildir. Mamafih bu bölgedeki ulemanın çokluğu, bu geleneğin kısa sürede vücuda gelmeyeceğinin delilidir. Şüphesiz dördüncü, beşinci asırlarda ve öncesinde de buralarda Şîî ulema mevcuttu. Philip Hittî, *Lübnan fi't-Târih* adlı eserinde Lübnan bölgesindeki Şîîlik hususunda birçok açıklanamayan nokta olmasının rağmen, bu bölge insanının ilme verdiği değer hususunda şüphe yoktur. Mürüvve, Ali, *a.e.*, s.13-14-43; Lübnan'ın güneyindeki Cebel Âmil bölgesi, ilmî faaliyetlerin adeta merkezi durumundaydı. Burada hem bölgeye hem de dışarıya hidayet rehberi olan çok sayıda ulema yetişiyordu. Bunlara örnek vermek gerekirse: Muhakkik el-Meysî el-Âmilî diye bilinen Şeyh Ali b. Abdu'l-Âli el-Meysî, Muhakkik-i Sâni diye bilinen Şeyh Ali b. Abdu'l-Âli el-Kerekî, seksenden fazla kitabın müellifi olan ve Şehid-i Sâni diye bilinen Zeynuddin el-Âmilî el-Cebelî, *el-Lumatu'd-Dımaşkiyye* ve sair eserlerin müellifi Şehid-i Evvel diye bilinen Muhammed b.Mekkî el-Âmilî el-Cizzîni, Şeyh Bahai'nin babası Şeyh Huseyn Abdussamed el-Hemedânî el-Cebelî, *Medâriku'l-Ahkâm'ın* müellifi es-Seyyid Muhammed Nuruddin el-Âmilî el-Cebelî, Meâlimu'l-Usûl adlı eserin müellifi Şeyh Huseyn Zeynuddin el-Âmilî el-Cebelî, *Kitabu'l-Misbâh'ın* müellifi Şeyh İbrahim Ke'âmî el-Âmilî el-Lüveyzî el-Cebelî, *Emelu'l-Âmil* gibi meşhur eserlerin sahibi el-Hurr el-Âmilî diye bilinen Şeyh Muhammed b. Hasan el-Hurr el-Âmilî el-Cebelî vs. Bu sınıfa dâhil edilecek daha çok sayıda âlim yetiştirmiştir bu bölge. Bkz. Mürüvve Ali, *a.e.*, s.61; Cebel Amil bölgesi Şîîleri kendilerinin ilk Şîî cemaatlerden olduğunu iddia ederler. Merkezi bir otoritenin olmayışı bölgeyi mahalli yöneticilerin idaresine vermiştir. Bunların bir kısmı Şîî idi ve bunlar Şîîleri himaye etmiştir. Çeşitli baskılara rağmen Şîî yüksek öğretimi burada varlığını sürdürmüş, ilmî geleneği ile şöhrat bulmuş aileler yetiştirmiştir. Bölgede ilmî faaliyetlerin aksamamasının bir sebebi de Şîî ve Sünnî gelenek arasında belirgin bir gerginlik olmaması ve her iki grubun da karşılıklı bir fikir teatisi içinde bulunmalarıdır. Bkz. Hourani, "From Jabal Amil to Persia", s. 133-135.



Lübnan'ın güneyindeki Cebel Âmil bölgesi, dünyadaki Şîî nüfusun ancak yüzde birlik bir bölümünü oluşturmaktadır. Böylesine küçük ve imkanları sınırlı bir muhitte yüksek Şîî eğitiminin devam etmesi oldukça ilginçtir. Ehl-i Beyt davasına bağlılığı bilinmekle beraber bunun başka sebepleri de olmalıdır. Cebel Âmil'in büyük merkezlere uzak olması, nüfus azlığı ve imkanlarının sınırlı olması dışarıdan fazla bir ilgi uyandırmamış, dolayısıyla işgal edilmesi için de cazibedar sebepler mevcut olmamıştır.

Şîî ulemanın biyografilerini içeren *Emelu'l- Âmil fi Terâcimi Ulemai Cebel Âmil* adlı eserin müellifi Muhammed el-Hurr el-Âmilî eserinin birinci bölümünü Cebel Âmil bölgesi ulemasına hasretmiş, ikinci kısmını ise Şîî dünyanın kalan bölgelerine ayırmıştır. Kitabında, önceliği Cebel Âmil ulemasına vermesine gerekçe olarak, kendisinin vatani olması, Cebel Âmil bölgesi Şîîliğinin köklü geleneği, bu bölgenin ulema yetiştirme açısından en üretken bölge olması, Şîî ulemanın beşte birini yetiştirmesi vs. gibi sebepleri sıralamaktadır<sup>609</sup>. Cebel Âmil bölgesi ulemasının ilmi güzergahları da, umumiyetle, Irak, Hindistan, Haydarâbâd ve Mısır yönüne olmuştur<sup>610</sup>.

Cafer el-Muhâcir<sup>611</sup>, geleneksel görüşe uygun olarak, Safevî Devleti'nin kuruluşundan hemen sonra ve takip eden yıllarda çok sayıda Şîî âlimin İran'a gittiğini söyler. Muhacir ve diğerlerine göre, Âmilli ulemanın göç etmesinin ve bahtlarını İran'da aramalarının temel sebepleri, Osmanlı'nın Cebel Âmil'deki Şîî ilim merkezleri üzerindeki baskısı, Şîî ulemanın bu baskıdan kaynaklanan rahatsızlığı ve Safevîlerin vaat ettiği himaye ve imkânlardır<sup>612</sup>. Bazıları ise, mezkûr görüşü teyid sadedinde, ulemanın göç sebebi olarak hem yeni kurulan Safevî Devleti'nin daveti ve imkânları, hem de Şîî ulemanın buldukları yerdeki huzursuzluklarını paralel sebepler olarak serdetmişlerdir<sup>613</sup>. Osmanlı baskısını Şîî ulemanın İran'a göçüne temel teşkil ettiğini

<sup>609</sup> Hourani, Albert, "The Safavid Era", *Expectation of The Millenium*, s. 191.

<sup>610</sup> Mürüvve Ali, *a.e.*, s.19-20.

<sup>611</sup> Cafer el-Muhâcir, "*el-Hicretu'l-Âmiliyye ila İran fi'l-Asri's-Safevi*, s. 108" adlı kitabın müellifidir. Kitap, Cebel Âmil bölgesinden Safevî İran'ına yönelik ulema göçünü ele alan en kapsamlı çalışmalardan birisidir.

<sup>612</sup> Stewart, Devin J., *a. m.*, s.81.

<sup>613</sup> 1516 yılında vuku bulan Mercidabık seferiyle Lübnan, Memlûklülerin elinden çıkıp Osmanlı hâkimiyetine girdi. İdarecilerin değişimi ile beraber siyasî istikrar bozuldu. Çoğu ümmî ve câhil olan Memlûk askerleri, dinî ve kültürel işlere müdahale etmemişler, Şîî fukaha bunların gölgesinde tedrisata devam etmiştir. Ulema ve devlet maslahatı çatışmadıkça bir müdahalede bulunmamışlardır.

savunan Mehdî Ferhânî, “*Kitab-ı Muhâcereti Ulemây-ı Şîa ez Cebel Âmil be İnan*” adlı eserinde sarahaten, baskıya maruz kaldığı için göç eden ulemadan örnek verir<sup>614</sup>. Ulemaya baskı yapılmasının temel göç sebebi olduğunu savunan başka yaklaşımlar da<sup>615</sup> vardır, ama bunlar da bu hususta çok net şeyler söylememektedirler.

Newman, Osmanlı idaresinde bulunan bölgelerde Şîi ulemaya baskı yapıldığı yönündeki tezi reddeder ve bu süre zarfında Sünnî idarecilerin, özellikle de Osmanlıların, kendi idarelerindeki bölgelerde bulunan Şîi ulemayı küstürmekten kaçındıklarını söyler. Son tahlilde, Sünnî hâkimiyet alanlarında yaşayan Şîi ulema için, kendi bölgelerinde ikamet etmek Safevî İnan’ına göç etmekten daha cazipti<sup>616</sup>. Benzer durumlar İslâm tarihi boyunca defalarca yaşanmıştır. Devlet yerleşik ve yaygın İslâm anlayışının dışındaki anlayışlara karşı sürekli tedbirler almıştır. Emevi ve Abbasi dönemleri, takip eden dönemlerde ve Selçuklu iktidarı boyunca da bu tarz yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Emevi ve Abbasi dönemlerinde zendeka ve ilhad endişesi

---

Osmanlılar ise tamamen farklıydı. Onların katı bir mezhep anlayışı vardı. Kısa bir süre önce Safevîlerle yaşadıkları tecrübe (Çaldıran savaşı ve öncesi) dolayısıyla İsnâaşeriyye Şîiliğine adavetle bakıyorlardı. Gerçi Türk idaresi ile birlikte Cebel Âmil, ve bu arada dört ilim merkezi olan Cizzîn, Kerek Nuh, Maşğara ve Cuba’, bölgesinde tam olarak ne tür şartların oluştuğuna dair net bilgilere sahip değiliz. Ama şu kadarını biliyoruz ki, Cuba’ medresesinin hocası Şeyh Zeynüddin b. Ali el-Cebelî sürekli bir ölüm korkusu yaşıyordu. Nitekim Mekke’de tutuklanıp İstanbul’a getirildi ve orada öldürüldü. Bu 1558 senesinde vuku buldu. Bu gerçek anlamda bir korku ve dehşete yol açtı. Şehid-i Evvel’in öldürülmesinden sonra, duyduğu korku sebebiyle, Cebel Âmil’den göç eden ilk fakihin Ali b. Ahmed b. Ebî Câmî’ olduğu söylenir. Daha sonraki dönemlerde de can korkusu ile İnan’a göç edenler olmuştur. Şeyh Muhammed Ali el-Harfûşî (ö.1649), Rafizîlik ithamı ve buna bağlı olarak öldürülme korkusundan, İnan’a kaçanlardandır. Bkz. el-Muhâcir, Cafer, *a.e.*, s. 93–95. Kevserânî, Şehid-i Sâni’nin Osmanlı idaresi eliyle öldürülmesini teferruatlı bir şekilde anlatır. Bkz. Kevserânî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, s. 109–115.

<sup>614</sup> Mehdî Ferhânî, “*Kitab-ı Muhâcereti Ulemây-ı Şîa ez Cebel Âmil be İnan*” adlı eserinde, Şehid-i Sâni’nin öğrencisi Huseyn b. Abdussamed’in göç sebeplerini, kendi ağzından, şöylece nakleder: “Zulmün olduğu ve güçlü bir imanın şiarlarını yaşatmanın mümkün olmadığı bir yerden, hele, zarara uğrama ihtimali de varsa göç etmek gerekir. Sadece zâhidlerin ve cahillerin hoşnut olduğu bir yerde nasıl durulur, eziyete maruz kaldığım bir yerde nasıl vakur olarak yaşayabilirim?”. Bkz. Mehrizi, Mehdî – Rabbânî, Hâdi, *a.e.*, s. 311–312.

<sup>615</sup> Muhsin el-Emin, Cebel Amil bölgesi ulemasının, altıncı asır veya öncesinde, Halep, Trablus ve Sayda’dan, bu yerlerde Şîaya uygulanan baskı sebebiyle, göç etmiş olabileceğini söylemektedir. Bu anlamda Cebel Âmil bölgesi, Suriye muhitinde, Şîa için son güvenli alan olmaktadır. Bu bölgenin Irak’taki Şîi kültür havzaları ile her zaman iyi ilişkileri olmuştur. Bkz. el-Muhâcir, Cafer, *a.e.*, s. 51–52.

<sup>616</sup> Newman, “The Myth of the Clerical Migration” s.67. Osmanlı idaresinin sistematik bir Şîi düşmanlığı yoktu. Safevîlerle yaşanan gerginlikler ve bunu takip eden süreçte vuku bulan savaşlar sebebiyle, muhtemelen, birtakım gerginlikler yaşanmış olabilir. Bu dönem Osmanlı din politikasının katı bir Sünnîliğe dönüşmüş olduğu bilinen bir gerçektir, ama bu tamamen tepkisel bir durumdur, zira Safevî coğrafyasında Sünnîlere her türlü eziyet reva görülmekteydi, dahası Osmanlı coğrafyası da çok yoğun bir şekilde militan Şîiliğin propagandasının tesiri altındaydı. Bu yöndeki Osmanlı tedbirleri salt bir Şîi düşmanlığından öte kendini korumaya yönelik refleksler olarak düşünülmemelidir.

Selçuklular döneminde yerini Batınî-İsmailî korku ve endişelere bırakmıştır. Bu dönemler merkezî hükümetin militarist bir siyasetle muhaliflerini pasifize etme veya yok etme çabası içine girdiği dönemlerdir<sup>617</sup>. Haddi zatında Osmanlı din politikası oldukça müsamahakârdır. Osmanlı, kendi merkezî yönetimine ve güvenliğine yönelik bir tehdit olmadıkça etnik ve dinî gruplar hakkında zecri tedbirlere müracaat etmemiştir. Bu genel bir politika olmakla beraber, olağanüstü şartlar altında bu anlayıştan sapmalar zaman zaman olmuştur<sup>618</sup>.

Safevî Devleti'nin bu resmi daveti, öncü ulema ve takip eden süreçte de bunların halefleri tarafından büyük bir şevk ve heyecanla kabul edilmiş, Şîî ilim havzalarından Safevî İran'ına yoğun bir beyin göçü yaşanmıştır. Bu göç zamanla bir geleneğe dönüşmüş, resmi bir davete bağlı olmayan ve kendi kendine işleyen bir mekanizma haline gelmiştir. Ancak bu davet ve takip eden süreçteki gelenek bütün Şîî ulema nezdinde kabul görmüş değildir. Bu davete icabet etmediği gibi gelişmeleri endişe ile takip eden ve yerine göre de eleştiren Şîî ulema da olmuştur. Bu muhalif ulemanın temel endişesi ise Safevî pratiğinin Şîî gelenek açısından orijinal, dinî açıdan belki bidat diye isimlendirilebilecek yaklaşımlarla Şîîliği yayma çabaları idi<sup>619</sup>.

<sup>617</sup> Ocak, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", s. 16. Osmanlı öncesi İslâm dünyasının en büyük siyasî gücü olan Selçuklular döneminde İmamiyye mezhebine mensup zevatin başvezirlik yaptığı da bilinen bir gerçektir. Bkz. Uyar, Mazlum, "Şîî Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi", *Dinî Araştırmalar*, II, s. 5, Eylül-Aralık 1999, s. 304.

<sup>618</sup> Osmanlı Sünnîliği, XVI. yüzyılda gerek İran Safevî faktörü, gerekse bazı toplumsal bunalımlar yüzünden belli ölçüde bir fanatizme büründüğü dönem hariç tutulursa, özellikle kuruluş döneminde ve Fatih zamanında önemli ölçüde geniş bir müsamaha ortamını yansıtıyordu. XVI. Yüzyılda Osmanlı yayımladığı belgelerde zındık, mülhid, ehl-i rafz veya Rafızî terimiyle nitelendirdiği heterodoks kesime karşı, Ehl-i Sünnet'in savunuculuğunu resmen ve sık sık telaffuz etmeye başladı. Heterodoksiye karşı XVI. yüzyıla kadar görülmeyen bu radikal tavır alışın sebebi, teolojik bir çatışmadan ziyade, siyasî, yani Safevî propagandasına karşı kendini ve topraklarını savunma amacına yönelik idi. Nitekim İslâm tarihinin dikkatli bir incelenmesi, Sünnî İslâm'ın tarihinin belli dönemlerinde görülen bu daralmaların, -Türkiye'de zaman zaman ileri sürüldüğü gibi- Sünnî İslâm yorumunun ana karakteriyle ilişkilendirilmesinden çok, ilgili dönemlerin siyasî ve sosyal konjonktüründeki krizlerle sıkı sıkıya bağlantılı görülmesini gerektirir. Bkz. Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, s. 41-43. Olayların gelişim seyrine ve şekline bakıldığında Osmanlı'nın tavrının saldırgan olmaktan ziyade savunmaya yönelik olduğu görülecektir.

<sup>619</sup> Safevî öncesi Şîî iktidar tecrübeleri tebalarını zorla Şîîleştirme çabaları içinde olmamışlardır. Fatimîlerin İsmailiyye inanç öğretisini resmen yerleştirip yaygınlaştırmayı da düşündükleri, fakat Malikîliğin büyük merkezlerde çok köklü biçimde yerleşmiş olduğunu, bir çırpıda da bertaraf edilemeyeceğini anlamaları pek uzun sürmedi. Bu bakımdan hiçbir zorlama ve kovuşturma önlemine başvurmaksızın halkın etkilenmesini zamana bıraktılar; böylece sadece hükümdarın çevresi katı anlamda İsmailî olabildi. Üstelik İsmailî doktrininin kendisi de dine girmeyi zaten kademelere bağlamıştı ve görünüşe bakılırsa Fatimîler uyruklarını devlet baskısıyla topluca kendi mezheplerine sokmaya hiçbir zaman niyetlenmemişlerdir. Bkz. Cahen, *İslâmiyet*, s. 188. Büveyhîlerin Şîîliği

Tebriz'in ele geçirilip Safevî Devleti'nin başkenti yapılmasından sonra gelen yaklaşık elli yıllık süre zarfında ortaya çıkan Safevî Şiîliğinin imajı, Safevî imparatorluğunun sınırları dışında yaşayan Arap Şiî ulema arasında menfi idi. Ulemanın Safevîlerle ilgili hoşnutsuzluğunun sebebi, Şâh İsmail'in siyasî beklentileri ile iç içe girmiş olan "İnsanları Şiî imana dâhil etme" çabası, Safevî din anlayışının, özellikle Tebriz'in fethinden sonra Şiî olan ve olmayan unsurları da içine alacak şekilde, aşırı<sup>620</sup> (gulat) karakterinden kaynaklanmaktaydı. Bunun yanında, Safevî yönetim kademesinin Şiî inancının inceliklerini anlama çabası içinde olmaması ve Safevî Devleti'nin kuruluşundan yaklaşık olarak elli yıl sonra uğranılan siyasî ve askerî mağlubiyetler Safevî Şiîliğinin geçici olduğu fikrinin akla gelmesi vs. gibi sebepler, Şiî ulemanın bir kısmının mesafeli duruşunun ve Safevî imajı etrafında oluşan olumsuz havanın temel gerekçeleri idi<sup>621</sup>. Bu noktada ilginç olan, bizzat Kerekî'nin, sahip olduğu nüfuz ve Safevî Devleti'nin tanıdığı bütün imkânlarla rağmen, bir süre sonra İran'dan ayrılıp Necef'e geri dönmesidir. Gücünün zirvesinde iken bunu yapmış olması Şâh İsmail'in velâyet-i fakîh doktrininden, ve bunun muhtemel sonuçlarından, korkması, kendi saltanatının tehlikeye düşebileceği endişesi ve son tahlilde Şâh İsmail'in sûfi, askeri ve aşırı Şiî unsurlarla iç içe olan inançlarının Kerekî'yi rahatsız etmiş olması gibi sebeplere yorulmuştur<sup>622</sup>. Gerçekten de, başlangıcı itibarıyla, Safevî Şiîliğinin oluşturduğu hava, tam bir şiddet ve tedhiş atmosferi görünümünde idi. Sünnîlerin zorla Şiîliğe idhal edilmesi, direnenlerin öldürülmesi, göç eden kitleler, şahın rakiplerine karşı gözettği

---

himaye etmeleri, bu dönemde Şiîlerin geniş bir kültür faaliyeti içinde oldukları bilinen bir gerçektir. Ama bu dönem Şiîlik siyasetinin ve programlarının insanları zorla Şiîliğe davet etmek gibi bir yönü olmamıştır.

<sup>620</sup> Şâh İsmail'in Kızılbaş taraftarlarının Ehl-i Beyt taraftarlığına kuşkuyla bakan Şiî ulema, hanedandan biraz uzak durdular. Bkz. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, s. 36.

<sup>621</sup> Newman, Andrew J., *a.m.*, s.68; Uyar, *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 131. Şâh İsmail'in 1514 yılında vuku bulan Çaldıran savaşında Osmanlı sultanı Selim'e yenilmesi çok yönlü sonuçlara yol açmıştır. Şâh İsmail bu savaşın sonucunda kendi yenilmezliğine olan inancını yitirmiş, Kızılbaş sûfîler de şahın yarı ilah hüviyetinden şüphe eder olmuşlardır. Şâh İsmail, 1524 yılında öldüğü zaman iktidar 10 yaşlarında olan oğlu Tahmasb'ın idaresine geçmiştir. Safevî Devleti oluşan iktidar boşluğu sebebiyle bir iç savaş yaşamış, Kızılbaş boylar aralıklarla Safevî siyasetinde etkili olmuşlardır. Tahmasb'ın idareyi ele almasından sonra ancak sular durulmuş, nisbî bir otorite temin edilebilmiştir. Bu süreç olayı dışarıdan gözlemleyen Şiî ulemanın bir kısmı için şüphesiz bir takım şüphe ve endişeleri mucip idi. Ortaya çıkan bu dalgalı ve kararsız manzaradan dolayı bazı Şiî ulema Safevî Devleti'nin hizmetine girmeyi bir macera olarak görmüş olmalıdır. Buna rağmen bazıları, başta Kerekî olmak üzere, Safevî davetini hararetle kabul etmiş, himmetlerini Safevî Devleti'nin Şiî/kültürel programına hasretmişlerdir. Bkz. Kütükoğlu, Bekir, "Tahmasb I", *İA*, XI, İstanbul 1979; Momen, *An Introducton to Shi'i Islam*, s. 109.

<sup>622</sup> el-Muhacir, Cafer, *a.e.*, s. 124-125.

amansız politikalar, ele geçirilen şehirlerde yapılan katliamlar vs. bir bütün olarak düşünüldüğünde ortaya son derece menfi bir imaj ve görüntü çıkmaktaydı. Bunlara ilaveten Kızılbaş doktrinin Sünnî muhitler tarafından, ki bu hususta Sünnî ulema epeyce malzeme ortaya koymuştur, algılanışı daha da problemlidir. Şîf ulemanın endişeli ve çekingen tavrına karşılık, Sünnî dünya Safevî ideolojisi hususunda çoktan kararını vermiş, süreç bir din/mezhep savaşına doğru işlemeye başlamıştı.

Arap ülkelerinden ulema sosyal tabanı itibarıyla İranlı ulemadan farklı idi. Herhangi bir siyasi yapılanma ile idari ve ekonomik münasebetleri yoktu. Asırlarca bağımsız fıkıhçılar olarak Irak-ı Arab, Suriye ve Bahreyn gibi yerlerde bulunan Şîf cemaatlere yönelik dinî hizmetler yapmışlardı. İnanç, ibadet ve muamelatla sınırlı bu hizmetlerinden dolayı bu ulemanın ilgisi ve bilgisi dinî ilimlerle sınırlı idi. Safevî İran'ında onları yeni bir konum ve yeni bir hizmet alanı bekliyordu<sup>623</sup>.

## E- Öncü Ulema ve Muhakkik Kerekî

Cebel Âmil bölgesinden İran'a gelen ilk, en önemli ve en etkili âlim Nureddin Ali b. Huseyn el-Kerekî (1465–1534) idi<sup>624</sup>. Kerekî, ilmî geleneği ile meşhur, ulema yetiştiren bir aile ortamında doğdu; Kerek Nuh beldesinde Şehid-i Evvel'in ilim geleneğinden gelen Zeynuddin Ali b. Hilâl el-Cezâirî ve diğer ulema ile beraber tahsil görmüş, burada usulî ilim geleneğinin temellerini öğrenmiştir. Kerek Nuh'tan Mısır'a<sup>625</sup>

<sup>623</sup> Arjomand, *Shadow of God*, s. 129.

<sup>624</sup> Muhakkik Sani (Muhakkik Hillî'den sonra) lakabını da alan Şeyh Ali b. Hüseyin el-Kerekî, Safevî Devleti kurulup İmamîyye Şîliği resmi mezhep ilan edilir edilmez İran'a gelen birkaç Şîf ulemadan belki de en önemlisidir. Bilindiği gibi o, hayatının bundan sonraki kısmını, siyasi otoriteye destek sağlamakla geçirmiştir. Mustafa et-Tefrîşî, *Kitabu Nakdi'r-Ricâl*'de Kerekî'yi müdakkik, geniş ve derin bir ilim sahibi olarak tavsif eder. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*'ın girişinde onu en büyük muhakkiklerden ve imamların mezhebini yayanlardan sayar. Muhsin Emin, Hasan Bey Rumlu'dan bu hususta şunları nakleder: Şeyh Nasıruddin Tûsî'den sonra hiç kimse Kerekî kadar Şîa mezhebi içinde yükselmemiş ve onun kadar Şîliğe hizmet etmemiştir. Fasıklarla, facirlerle mücadele etmiş, dinin ahkâmını uygulamıştır. Bkz. Muhsin Emin, *Ayanu's-Şîa*, VIII, s.208; Momen, *An Introduction*, s. 315. Kerekî'nin meşhur eserleri şunlardır: *Câmiu'l-Mekâsîd fi Şerhi'l-Kavâid*, *Şerhu'l-İrşâd*, *Şerhu'l-Lum'a*, *Risâletu'l-Cum'a*, *Şerhu'l-Elfiye li's-Şehid*, *er-Risâletu'n-Necmiyye fi Kelâm*, *Hâşiye Ala Tahriri'l-Allâme*. Bunlardan başka birçok kitabın daha müellifidir. Bkz. Bkz. Mürüvve Ali, *a.e.*, s.47–48.

<sup>625</sup> Kerekî Mısır ve Şam gibi duraklardan sonra Irak'a gelmiş, Necef'te uzun süre ilim ve talim ile uğraşmış, bu arada Şîliğin yayılmasına katkıda bulunmak için İran'a gitmiş ve dönemin Safevî şahı Şâh İsmail'i Herat'ta ziyaret etmiştir. Şâh İsmail kendisine büyük bir hürmet göstermiş ve ona Irak bölgesinde birçok vazife vermiştir. Rivayete göre Şâh İsmail ona her yıl ilmî faaliyetlerle kullanması

oradan da Irak'ın kutsal şehirlerine geçmiş, burada kazandığı ilmî şöhret Şâh İsmail'in kendisini davet etmesine yetmiştir. Kerekî Şâh İsmail'i ziyaret etmiş, Şah Tahmasb döneminde ise İran'da daha uzun bir süre kalmış, Tahmasb kendisine resmi görevler ve vakıflar vermiştir<sup>626</sup>. İlmî şöhreti Şîf muhitlerine yayılmış, ulema ondan büyük bir övgü ile bahsetmiştir<sup>627</sup>.

Kerekî fakîh-sultan ilişkilerinin en önemli prototipi olması hasebiyle farklı bir konuma sahiptir. O, adeta kendisinden sonra gelecek ulema için bir yol haritası çıkarmıştır. Bundan böyle artık onun öncülük ettiği gelenek ulemanın köklü otoritesini sağlamlaştıracak olan sürecin ilk basamağı sayılacaktır. Safevî asırları boyunca ulema, hem İran halkı üzerindeki nüfuzunu ve konumunu sağlamlaştıracak hem de zayıf şahlar döneminde devlet siyasetine her düzeyde etki edecek bir mevkiye gelecektir.

Şah Tahmasb'ın Şîf ulemaya tanıdığı imtiyaz konusundaki kararlı<sup>628</sup> politikası, Şîf ulemanın İran'daki konumunu sağlamlaştıracak ve hareket alanını genişletecektir<sup>629</sup>. Tahmasb, babası ve atalarının aksine, ilahi bir tecellî (enkarnasyon) iddiasında asla değildi<sup>630</sup>. Kendisi için kullanılan yaygın sıfat mürevvic-i mezheb (mezhebi yayan kişi)

---

için 70 bin dinar gönderirdi. Dönemin meşhur Şîf âlimlerinden Şeyh İbrahim el-Katîfî onun bu tutumunu şiddetle eleştirmiştir. Bkz. el-Emin, el-İmâm es-Seyyid Muhsin, *a.e.*, s. 209.

<sup>626</sup> Hourani, Albert, "The Safavid Era" *Expectation of The Millenium*, s. 188. Kerekî, Şah Tahmasb'ın, hakkında verdiği ferman ve buna bağlı olarak memleket meselelerinin önemli bir kısmını uhdesine vermiş olmasından dolayı, Şâh İsmail döneminde başlatılmış olan Sünnî halifelere sebbetmenin meşruiyetine dair fetva vermiş ve buna ilaveten geçmiş dönemdeki Sünnî ulemanın önde gelenlerini de bu kategoriye dâhil etmiştir. Hatta onlara sövme hususunda talebelerini de teşvik ettiği nakledilmektedir. O ayrıca Şahtan almış olduğu güçle, Safevîlerin hâkim olduğu bölgelerde, Sünnî ulemanın kovulmasını emretmiş ve bu bölgelerdeki camilerin kiblelerinin, tam olarak Mekke'ye dönük olmadığını belirtip bunların yönlerinin değiştirilmesini istemiştir. Bkz. Uyar, Mazlum, *a.e.*, s.124–125.

<sup>627</sup> Seyyid Mustafa et-Tefrîşî *Kitabu Nakdi'r-Ricâl* adlı eserinde onu Şeyhu't-Tâife, döneminin allamesi, tetkik ve tahkik sahibi, ilim sahibi birisi olarak vafeder. Nizamüddin el-Kureşî ise *Nizâmu'l-Akvâl* adlı eserinde Kerekî'yi müteahhirîn ulemadan, döneminin nadir ve rûsuh sahibi âlimlerinden sayar; öğrencileri ise onu Şeyhülislâm, birçok eserin sahibi bir âlim olarak takdim ederler. *Ravdâtu'l-Cennât*'ta faziletinin aşikâr olduğu, Şîfliğin mürevvici, şeyhu'l-meşâyih, Şîf mezhebinin merasimlerini ihya eden, asrının allâmesi vs. gibi sıfatlarla bahsedilir. Meclisî ise *Bihâru'l-Envâr*'ın girişinde Kerekî'yi en büyük muhakkik âlimlerden ve Şîfliğin mürevviclerinden birisi olarak zikreder. Bkz. el-Emin, el-İmâm es-Seyyid Muhsin, *a.e.*, s. 208.

<sup>628</sup> Arjomand, *Shadow of God*, s. 133.

<sup>629</sup> Arjomand, Said Amir, "The Safavid Era", *Expectation of The Millenium*, s.183.

<sup>630</sup> Tahmasb hiç şüphesiz, babasından farklı olarak, Şîfliğe göntülden bağlı idi. Mamafih onun Şîfliğe olan sadakati Kızılbaş oymakların takdim ettiği sadakati reddetmesini gerektirmemiştir. Nitekim o Osmanlı'ya iltica eden âsi Safevî beylerinden Rüstem Paşa'nın İstanbul'a sığınıp "cümle Kızılbaş'ın da kendisi ile hemfikir" olduğunu söylemesi üzerine Tahmasb: "Kızılbaşın başını koparsalar tâci

idi. 1532–33 yıllarında, yani Kerekî'nin vefatından bir yıl önce, yayınladığı bir ferman ile belli başlı Şîî gruplar arasındaki şiddetli tartışmalara son vermek istedi. Bu ferman Şîî ulema hiyerarşisinin teşekkülü ve aşırı Şîîlikten İsnâaşeriyye Şîîliğine geçişte bir köşe taşı sayılır. Ferman, Kerekî'yi imamın nâibi olarak ve hatemu'l-müctehidîn olarak tavsif ediyordu<sup>631</sup>. İmamiyye Şîîliğini yerleştirme ve aşırı dinî cereyanlarla mücadele hususunda son derece kararlı olan Şâh Tahmasb, bir yandan Şîî fakîhleri istihdam etmiş, öte yandan da kendisini ilah mesabesinde tazim eden ve mehdî olarak gören gruplara karşı şiddetli bir mücadele başlatmıştır<sup>632</sup>. Bu dönemde mehdîci/mesiyanic düşünceler etrafında şekillenen inançları ile bu anlamda en problemli aşırı grup Kızılbaş sûfiler idi<sup>633</sup>. Tahmasb döneminden itibaren bu inançlara olan tahammülsüzlük giderek artacaktır<sup>634</sup>. Şâh İsmail ile başlayan Tahmasb döneminde de olgunlaşan Şîîlik politikaları ile zaten İsnâaşeriyye Şîîliği dışında hiçbir yapılanmaya izin verilmeyecektir.

Sahip olduğu bu gücün farkında olan Kerekî<sup>635</sup>, şahtan almış olduğu destekle, kendinden önceki Şîî fıkıh düşüncesinde mevcut olmayan bazı yenilikler getirmiştir. Bidatleri arasında en ilginç, birçok bölgede kıblenin yönünü değiştirmesidir. Bu konuda dönemin sadrlarından Emir Gıyasuddin'le uzun tartışmaları olmuştur. Emîr, kıblenin tayininin matematik ile ilgili bir iş olduğunu ve bu yüzden bunun, fakîhlerin değil matematikçilerin görevi olduğunu belirtmiştir. Sonuçta şâh, Kerekî'nin tarafını tutarak Emir Gıyaseddin'i sadr makamından uzaklaştırmıştır. Türbet üzerine namaz

---

bırakmaz. Sûfilik yolunda tek kişiyi mürşid bilirler. Yüzbin şehzade olsa yüzlerine bakmazlar" demiştir. Bkz. Safevî, Şâh Tahmasb, *Tezkire*, çev. Hicabi Kurlangıç, İstanbul 2001, s. 55.

<sup>631</sup> Arjomand, *Shadow of God*, s. 133–4.

<sup>632</sup> Şâh Tahmasb, kendisini Mehdî olarak ilan eden Kızılbaşları cezalandırmış, Safevî Devleti'nin dinî/kültürel programını tamamen Şîî fukahânın iradesine bırakmıştır. Bkz. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi I*, s. 407–408; el-Muhâcir, *el-Hicretu'l-Âmiliyye*, s.226–228. Şâh Tahmasb'ın *Tezkire*'si onun Şîî inancına sadakatle bağlı olduğunun örnekleri ile doludur.

<sup>633</sup> 1571 yılında Tahmasb'ın sarayında bulunan İtalyan sefiri Vincentio d'Alessandri, şâhın bir kral olarak değil, adeta ilah mesabesinde bir tazime mazhar olduğunu, bunun da şâhın Ehl-i Beyt'e mensup olmasından kaynaklandığını söylemektedir. Bkz. Browne, *A Literary History of Persia*, III-VI, s. 86.

<sup>634</sup> Arjomand, *Shadow of God*, s. 110. Şâh İsmail'in vefatını takip eden on yıllık süre zarfında, Tahmasb o sırada henüz on yaşındaydı, Safevî Devleti, adeta, Kızılbaş oymakların güç gösterisi ve mücadelesinin alanı haline gelmiş, on yıl süren iç savaşlar yaşanmıştır. Aşırı karakterli inançlarının da İsnâaşeriyye Şîîliği ile telif edilme imkânı yoktu. Bu ve benzeri durumlar, bu grubun pasifize edilmesi yönündeki iradeyi teyid etmiştir. Safevî şâhını mürşid-i kâmil olarak ve mehdî olarak gören bu grup, dinî istikrarsızlığın ve aşırılıkların da sembolüydü.

<sup>635</sup> Kerekî'nin, 1505 yılında ve Çaldıran öncesi Herat'taki karargâhında, Şâh İsmail'i ziyaret ettiği rivayet edilir. Ama onun esas faaliyetleri ve otoritesi Şâh Tahmasb döneminde ortaya çıkacaktır. Bkz. Arjomand, *Shadow of God*, s. 133.

kılma da, onun zamanında yaygınlaştırılmıştır. Onun yenilikleri arasında, Aşura'da icra edilen taziye merasimleri, ezana "Hayya ala hayri'l-amel" ibaresinin eklenmesi, Hz. Ali ve diğer imamların isimlerinin paraların üzerine kazınması ve Necef'e defin zarureti gibi, daha önceden mevcut olmayan bir sürü bidatlere rastlamak mümkündür<sup>636</sup>. Yapılanlara bakılınca bunların büyük oranda zahiri şeyler olduğu, Şîîliğin doğasına ve doktriner yapısına çok uygun olmadığı görülmektedir. Anlaşılan tüm bunlar, bir Şîî bilinç oluşturma adına yapılan, dinî olmaktan ziyade, siyasi/sosyal uygulamalardır.

Şah Tahmasb'ın Muhakkık Kerekî için ilan etmiş olduğu ferman, ona yarı resmi bir statü kazandırdığı gibi, fikhî otoritesine de vurguda bulunmuştur. Bu fermanla ona mukteda'l-enâm (veya mukteda ehli'l-iman) ve şeyhülislâm sıfatlarının yanı sıra, nâibu'l-imam sıfatı da verilmiştir. Kerekî'nin Safevîler dönemindeki siyasi faaliyetleri dikkate alınacak olursa, Cebel Âmil ulemasında kesin şeklini alan niyâbet-i âmme kavramı, Kerekî'ye verilen resmi nâibu'l-imam sıfatıyla daha fonksiyonel bir hüviyete bürünmüştür. Bunu, Kerekî'nin ifadelerinden de takip etmek mümkündür. O, âdil bir fakîhin, mümkün olan bütün konularda imamı temsil etmesi gerektiğini ifade etmiştir<sup>637</sup>. Muhakkık ve Allâme Hillî tarafından geliştirilmiş olan ictihâd anlayışı sayesinde, Şîî ulemanın imamın otoritesini temsil noktasında kazanmış olduğu gücün büyüklüğünü, Safevîler dönemindeki müctehidlerin, özellikle de Kerekî örneğinde, faaliyetlerinde daha iyi gözlemlemek mümkündür. Siyasi otoritenin desteğinden uzak ve siyasi bir fonksiyonu bulunmayan müctehid terimi, Safevîler'in Şîî ulemaya verdiği siyasi destek sebebiyle, pratik hayat açısından sosyo-politik bir içerik kazanmıştır. Elbette bu, imamı siyasi hayatta temsil şeklinde de değerlendirilmemelidir. Özellikle Kerekî'nin şahın konumunu ve siyaset anlayışını meşrulaştırması karşılığında, şah tarafından kendisine tevcih edilen imtiyazlar, bunun en güzel delilidir. Şahla elele, sözkonusu coğrafyayı Şîîleştirme ve toplum yönetiminde şaha ortak olmaktan başka bir şey düşünmeyen dönemin Şîî uleması, neredeyse mutlak otoritenin imama ait olduğunu unutmuşcasına hareket ediyorlardı. Büveyhîler döneminden bu yana, desteğinden mahrum kaldıkları siyasi otoritenin güçlü olduğu dönemlerde ona boyun eğdikleri, güçsüz şahlar döneminde de seslerini daha yüksek çıkarıyorlardı. İşte bu açıdan Safevîler

<sup>636</sup> Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 125.

<sup>637</sup> Uyar, *a.e.*, s. 126.



dönemindeki devlet-ulema münasebetleri, sonraki dönemde gelişen merce'iyet müessesesinin ve velâyet-i fakîh'le sonuçlanan sürecin anlaşılmasında köşe taşıdır<sup>638</sup>.

Kerekî'nin etkisi sadece Hille okulunun kelim, ictihad ve taklid hususundaki metodik görüşlerinin İran'ı etkilemesiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda ve ilk defa, Gâib İmam'ın temsil hakkı, niyabeti gibi büyük bir imtiyaz nitelikli Şîî ulemanın uhdesine geçmeye başlamıştır. O güne kadar tartışılan "Gâib İmam'ın yokluğunda bir başkasının Cuma namazı<sup>639</sup> kıldırılmaya hakkı olup olmadığı" meselesine Kerekî, kıldırılabilirdi şeklinde kati bir cevap vermiştir. Bu anlamda, Cuma namazı, sadece kıldırılabilir değil, kıldırarak ehil birisi varsa vacip olur. Safevî iktidarı ile birlikte Cuma namazı acil bir gündem maddesi olarak ortaya çıktı. Kerekî daha sonra bazı İran şehirlerinde Cuma namazı kılınması için birtakım düzenlemeler yapmıştır. Kerekî bu görüşlerinden dolayı, kendisi gibi muhâcir bir fakîh olan, İbrahim el-Katîfî tarafından eleştirilmiştir. Bu husustaki tartışmalar Safevî asırları boyunca da devam etmiştir. Nitekim Meclisî'nin talebesi Fâzıl Hindî (ö. 1724) Cuma namazının hâlâ yasak olduğunu, fakîhlerin Cuma namazını kıldırması durumunda meşru olmayan bir niyâbet-i hâsse durumunun, ki dördüncü sefirin 941 yılındaki ölümü ile sona ermiştir, ortaya çıkacağını söylemiştir<sup>640</sup>. Tartışılan konulardan birisi de fethedilen yerlerden haraç toplanması hususunda idi. Kerekî bu hususta öncü bir cevap vermiş; dünyevî bir

<sup>638</sup> Uyar, *a.e.*, s. 107–108.

<sup>639</sup> Cuma namazı, otorite tesisinde oldukça fonksiyonel bir role sahiptir. Hem dinî/akidevî değeri hem de insanları biraraya toplaması sebebiyle pratik bir değeri vardır. Kitle iletişim araçlarının olmadığı dönemlerde Cuma namazı gerçekten önemliydi, her türlü eğitim ve propaganda bu vesile ile yapılabilirdi. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret ettikten sonra tesis ettiği otoritenin ilk adımı Cuma namazı olmuştur. Şîî müellifler arasında Cuma namazı ihtilafı bir konudur. Muhammed b. Hasan et-Tûsî (ö.1067) âdil bir imamın arkasında kılınması şartıyla Cuma namazının vacib olduğunu söyler. İbn Bâbeveyh ise Cuma namazını müminlerin haftalık bayramı olarak görür. Hem Tûsî (ö.1067) hem Şeyh Muhammed Müfid (ö.1022) liyakatli bir insanın kıldırması ve Şîî topluma zarar vermemesi kaydıyla Cuma namazını vacib görmüşlerdir. Muhammed b. Mekkî el-Âmilî, Şehid-i Evvel, (ö. 1384) Cuma namazının, imamı temsil eden âdil bir fakîhin huzurunda kılınması kaydıyla, vücûbunu dile getiren ilk Şîî alim olarak görünmektedir. O bu görüşlerini, Serbedâr emiri Ali Müeyyed'e gönderdiği, *el-Lum'atu'd-Dımaşkiyye* adlı eserinde dile getirmiştir. Ali b. Zeynüddin el-Âmilî, Şehid-i Sâni, (ö.1557) benzer görüşleri dile getirmiştir. Bu iki şehidin görüşü, Suriye'deki Şîîlerin daha aktif bir hale gelmesi ve Şîîliğin de meşru bir mezhep olduğunu, Sünnîlerle aynı ibadetleri yaptığını ortaya koyma amacına mebni görünüyor. Bkz. Algar, Hamid, "Emam-e Jom'a", *Iranica*, V-VIII, New York 1998, s. 386–387.

<sup>640</sup> Algar, Hamid, *a.m.*, s. 387; Halm, Heinz, *Shiism*, Edinburg 1991, s. 87. Şah Abbas'ın (1588-1629) iktidarı esnasında Bahaeddin Âmilî (ö.1623) şahın desteği ile Cuma namazını yaygınlaştırmaya çalışmış olmakla beraber, kendisi bizzat, Cuma namazı yerine vakit namazı kılma seçeneklerinin olduğunu söylemiştir. Hülâsa, Safevî asırları boyunca Cuma namazı, yapılan uzun tartışmalara rağmen, tamamen yerleşmemiştir. Bkz. Algar, Hamid, *a.m.*, s. 387.

sultanın emri ile haraç toplamayı tecviz etmekle kalmamış, bunun, aynı zamanda, Müslümanların faydasına olduğunu da söylemiştir. Ona göre Gâib İmam'a nâib olacak evsafa sahip olan bir Şîî alim (şüphesiz kendisini bu konumda görüyordu) zalim bir sultanın emri ile veyahut onun memuru olarak haraç (vergi) toplarsa günah işlemiş sayılmazdı<sup>641</sup>. Şah Tahmasb'ın ulemaya verdiği değer fazlasıyla karşılık görecektir, Kerekî ve halefleri, Safevî Devleti'nin ihyası için her türlü fedakarlığı yapacaklardır. Bu bağlamda, Şîî fikhî, Safevî devlet programına endekslenenecek ve bu yönde gelişecektir. Dahası Şîî ulema, Şîîliğin imamette masumluk, nas ve Alevî-Hüseynî sülaleden olma şartını koşan kadim siyaset teorisini de, bir anlamda, rafa kaldıracak, Safevî iktidarına bir "meşruiyet jesti" yapacaktır<sup>642</sup>.

Daha önce de değindiğimiz gibi Muhakkik Kerekî, dışarıdan gelen bu fakîhler arasında en itibarlı ve öncü<sup>643</sup> konumda olan birisiydi. Bu sadece şahsi karizması ve şâha olan yakınlığı açısından değil, aynı zamanda orijini ve eğitimi açısından da söz konusudur. Bazı araştırmacılar ise göçmen ulema ile ilgili daha spesifik bilgiler verirler. Buna göre Safevîlerin ilk 140 yıllık iktidarında Cebel Âmil uleması, son 50 yılında ise Bahreyn uleması etkili olmuştur<sup>644</sup>. Gerçi Amilî fukahanın İran'daki gücü ve statüsü ile ilgili belirsizlik devam etmektedir. Bu ulemanın Safevîlerin ilk dönemlerindeki sınırlı rolüne delil olarak Newman, Arap ulemanın önemli mevkilerde, örneğin sadr makamı ki bu makam Şâh İsmail ve Şah Tahmasb dönemlerinde dinî vakıf ve işlerden sorumlu en üst düzeyde görevdi, bulunmamasını gösterir. Öte yandan Muhâcir, bir asırdan fazla bir süre boyunca, önemli dinî görevlerin Âmilî ulemanın tekelinde olduğunu iddia etmektedir. Arap orijinli ulemanın sadr makamını, muhtemelen etkin sebeplerden

<sup>641</sup> Heinz Halm, *Shiism*, s. 88.

<sup>642</sup> Ahmed el-Kâtib, Safevîlere kadar olan fikhî/siyasî gelişme seyrini şöylece kaydeder: "Fakîhlerin İmam Mehdi'nin genel naiplik nazariyesi; humus, zekat, ceza hukuku ve Cuma namazı alanlarında büyük bir gelişme göstermiş olmasına rağmen -ki bu tarihe kadar- henüz ilahi imamet ve onun ayrılmaz parçası olan bekleyiş nazariyesinin yerini alabilecek, gaybet döneminde devrim yapacak, bir devletin kurulmasına teşebbüs edebilecek mütekamil bir siyasal nazariye olarak netlik kazanmamıştı. Bu da imam (başkan) için masumluk, nass ve Alevî-Hüseynî sülaleden olma şartının koşulması ve kadim imamiyye nazariyesinin gereği olarak, masum imamdan başkasının ülkedeki iktidarı elinde bulundurmasının caiz görülmemesi sebebiyledir. Böyle olunca da bekleyiş nazariyesi, kendisini İmamiyye Şîî fakîhlerine dayatmış, hareketlerini engellemiş, onları siyasî etkinlik ve faaliyetten alıkoymuştur". Bkz. el-Kâtib, *Şîîada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 423. Safevî Devleti'nin kuruluşu ile bu alanda hızlı bir gelişme olmuş, fikhî siyasetin hizmetine verilmiştir.

<sup>643</sup> Stewart., *a.m.*, s. 81-103.

<sup>644</sup> Arjomand, *Shadow of God*, s. 129.

dolayı, çok az işgal ettiği doğrudur. Fakat bu onların diğer iktidar odaklarından uzaklaştırıldıkları anlamına gelmez. Muhacir aynı zamanda Âmilî ulemanın sadr makamına da geldiklerini ilave eder. Bu makama gelen Âmil ulemasından sadece on yedinci asrın ulemasından, Seyyid Hüseyin b. Hasan el-Kerekî'nin oğlu, Mirza Habîbullah ve oğlu Mirza Mehdî'dir, ki bunlar Kerekî ailesinin İranlı seyyidlerle evlenen, ikinci ve üçüncü kuşağını, temsil etmektedirler. İran'daki uzun süreli Moğol-Türk geleneği içinde Türkler daha ziyade askerî alanda, Tacikler ise, ki bunların da İranlı seyyidler grubu özellikle, içinde sadaret makamının da bulunduğu, bürokraside istihdam edilmişlerdir. Arap ulema gelmeye başlayınca bunlar fıkıh (hukuk) danışmanı, namaz imamı, hadis ve fıkıh hocası olarak görevlendirilmişlerdir. Âmil ulemasının esas uzmanlık alanı fıkıh idi ve bunlar kendilerine ihtiyaç duyulan bu alanda istihdam edildiler<sup>645</sup>. Cuma imamlığı, kadılık, şeyhülislâmlık, vezirlik ve şah müşavirliği vs. gibi muhtelif makamlar bu ulemanın istihdam edildiği belli başlı alanlardır<sup>646</sup>.

Safevîler, bir devlet kurmak için askerî harekâta girişmek istediklerinde, bekleyiş nazariyesinin<sup>647</sup> makul ve gerçekçi olmadığını, emellerinin önünde her zaman bir ayak bağı oluşturacağını fark ettiler. İmamiyye/İsnaaşeriyye mezhebine bağlı olduklarını açıklamış olmalarına rağmen, onlar aslında imamda masumluk ve nassı şart koşan ilahi imamet nazariyesini tam olarak benimsemiş de değillerdi<sup>648</sup>. Bilakis bu görüşü, tarihî/müzelik bir görüşe çevirdiler ve onu pratikte uygulamadan kaldırdılar.

<sup>645</sup> Stewart, *a.m.*, 81–103.

<sup>646</sup> Devvânî, *Allâme Meclisi, Bozorgmerd-i İlm ve Din*, s. 406–407.

<sup>647</sup> Şîflik, imamet meselesinde sair İslâm mezheplerinden ayrılır. Haddi zatında imamet Şîfliğin en özgün ve en münhasır vasfı, Şîf siyaset doktrininin de özüdür. “Bu bağlamda meşru idare yalnızca günah ve hatadan ilahi bir şekilde korunan imama aittir. İmamların politik fonksiyonu sürekli devre dışı bırakılmıştı ve 874'te Onikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin ortadan kayboluşu ile, iktidarın meşru bir şekilde işleme imkanı bile yeryüzünden kalkmıştır. Bu yüzden de tüm devletler, resmen Şîf olanları bile, vazgeçilmez surette gâsıptır. Devletin bu gâsıp tabiatı imamların soyundan geldiklerin iddia eden Safevîler tarafından bir dereceye kadar gizlenmiş, ancak devlet ve temsilcilerine karşı yaygın bir muhalefet tavrına meydan veren Kaçar döneminde çok belirgin bir şekilde tekrar ortaya çıkmıştı”. Bkz. Algar, Hamid, “20. Yüzyıl İran'ında Ulemanın Muhalif Rolü”, *Modern Çağda Ulema*, ed.Ebubekir A. Bagader, trc. Osman Bayraktar, İz yayıncılık, İstanbul 1993, s. İmamiyye Şiasında gaybet inancı hakkında geniş bilgi için bkz. Öz, Mustafa, *İmamiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnançları*, ifav yayınları, İstanbul 1995.

<sup>648</sup> Kanaatimizce Şâh İsmail ve halifelerinin Şîa'nın devlet telakkisi, Mehdî-yi Muntazar ve buna bağlı inançlara ait bilgileri çok derin değildi. Onlar muhtemelen oluşan fiili durumdan hareket etmişler, Şîf fukahânın devlet hizmetine girmesi ile beraber Şîfliğe ait ilmî ve yazılı gelenek Safevî din anlayışına eklenmiştir. Yani işin başında bir teorik çerçeve ve buna bağlı bir dinî, kültürel ve siyasî program endişesi yoktur.

Nitekim kendi liderlerine, masum olmadıkları ve Allah tarafından tayin edilmedikleri halde, devlete hâkim olmaları, Emeviler, Abbasiler ve Osmanlılar'ın yaptığı gibi, imametin bütün görevlerini yapmaları konusunda izin verdiler. Bekleyiş nazariyesini safdışı etmeleri ve onu çiğnemeleri kendileri için hiç de zor olmamıştır<sup>649</sup>. Şâh İsmail, takiye ve bekleyiş düşüncesini rafa kaldıran bu yeni yaklaşım ile sâhib-i zaman/beklenen mehdîden İran'a hükmeden Türkmen emirlerine karşı kıyam başlatma ve ayaklanma izni aldığını iddia etmiştir. Burada kullanılan mekanizma da son derece ilginçtir. Şâh İsmail, bizzat, Hz. Ali'nin telkinleri ile bu işleri yaptığını iddia etmiştir<sup>650</sup>. Rüya yoluyla Ehl-i Beyt imamlarından alınan bu telkinler, taraftarlarının inancını ve sadakatini en üst düzeyde temin etmiş olmalıdır.

Kerekî'nin Safevî devletiyle bu kadar içli dışlı olması, dönemin bazı usulî uleması nezdinde büyük bir rahatsızlık yarattı<sup>651</sup>. Safevî devleti öncesinde Şîî teoloji

<sup>649</sup> el-Kâtib, *Şîada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 424. Safevî dönemi tecrübesi, Büveyhîler, Serbedârîler, Mar'âşiler ve Muşa'sa'îler tarafından gerçekleştirilmiş bulunan daha önceki Şîî siyasî tecrübelerinden farklı idi. Zira bu devletlerin hepsi, nihai noktada salt siyasî nitelikte bir devlet olmaktan öte bir anlam taşımıyorlardı, yani ideolojik herhangi bir nitelikleri yoktu. Hâlbuki Safevî Devleti, kendisini, on iki imamla ruhani/gaybi bir şekilde bağı bulunan bir inanç devleti biçiminde sunmaya çalışmıştır. Bu devlet, geliştirdiği devlet felsefesiyle Şîa'nın siyasal düşüncesinde devrim niteliğinde bir gelişme meydana getirmiş ve bu suretle Şîayı siyasetten soyutlayan bekleyiş nazariyesinden alarak yönetim ve hâkimiyet tahtına taşımıştır. Bkz. el-Kâtib, *Şîada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 424.

<sup>650</sup> Şâh İsmail bir gün, sûfiyeden bir grup dostuyla (Kızılbaş müridler kastedilse gerek) beraber Tebriz bölgesinde ava çıkmıştı. Bir ara, nehirden geçmeleri gerekince, onlardan burada durmalarını istemiş, kendisi tek başına nehri geçmiş ve orada bulunan bir mağaraya girmiştir. Epney bir zaman sonra boynunda bir kılıç ile dışarı çıkmış, dostlarına mağarada sahib-i zamanı gördüğünü ve onun kendisine: "Artık kıyam zamanı gelmiştir" dediğini söylemiştir. İmamın onun sırtından tutarak, kendisini üç kere kaldırıp yere koyduğunu, kendi eliyle kuşağını bağladığını ve bir hançeri de bu kuşağa koyarak: "Artık gidebilirsin; ben sana izin veriyorum" dediğini anlatmıştır. Şîîliği Safevî Devleti'nin resmi mezhebi olarak ilan etme fikrini de, benzer şekilde, Hz. Ali'nin rüyadaki telkini ile aldığını iddia etmiştir. Tüm bu hususlarda Şâh İsmail'in iki temel dayanağı sözkonusudur. Bunlar: İmam Mehdî'nin özel vekilliği (niyabeti) ve İmam Ali'yi rüyada görmüş olma iddialarıdır. Bu iki iddia, sûfi-Safevî hareketinin takiye ve bekleyiş nazariyesinden kurtulmasını ve Şîî-İsnaaşeriyye devletinin kurulmasını sağlamıştır. Bu düşünceye binaen Şâh İsmail, kendisini "Allah'ın nâibi, Resul'un ve on iki imamın halifesi, ayrıca İmam Mehdî'nin gaybet esnasındaki temsilcisi" kabul ediyordu. Sûfi askerler (Kızılbaşlar) ise, onun insan şekline girmiş Allah olduğuna inanmışlardır. Sûfiyenin bazı rivayetlerinde belirtildiğine göre, Sûfiyenin şeyhlerinden biri olan Şeyh Zahid el-Geylânî daha önceden Şâh İsmail'in çıkacağını haber vermiştir. Kendisini kızıyla evlendiren dedesi Safiyüddin'e bu bağlamda şöyle demiştir: "selam sana çocuğum Seyyid Sadreddin. Bununla daha doğmadan önce gördüğünü iddia ettiği torununa işaret etmiş ve onun belli başlı vasıflarını vererek şu ifadeyi kullanmıştır: "Şüphesiz bu liderin çocukları dünyaya hâkim olacaklardır. Onlar, Kaim Beklenen Mehdî'nin zamanına kadar gün geçtikçe yükseleceklerdir". Bkz. el-Kâtib, *Şîada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s.424-426.

<sup>651</sup> Şâh İsmail'in Kerekî'ye devlet idaresinde imtiyazlar ve görevler vermesi, ilmî faaliyetlerde kullanması amacıyla senede 70 bin dinar tahsis etmesi Şeyh İbrahim el-Katiffi'yi son derece rahatsız etmiş,

belirgin bir Şîî siyaset vurgusuna ve bu yönde faaliyetlere sahip değildi<sup>652</sup>. Bu yüzden, bu dönemdeki bazı âlimlerin Safevî devletiyle ilişkiye yanaşmamalarının, bir taraftan onların, Safevîlerin Şîîliği hakkındaki tereddütlerini yansıtırken diğer taraftan, Kerekî'nin faaliyetlerine bir tepki olduğu dikkati çeker<sup>653</sup>. Kerekî'nin ölümünden sonra da ona olan muhalefet devam etmiştir. Şeyh Hüseyin ve hocası Şehid-i Sâni, bazı mescidlerin kiblelerinin değiştirilmesinin yanı sıra, yapmış olduğu diğer değişiklikler sebebiyle, ona ağır eleştiriler yöneltmişlerdir. Bir diğer eleştiri noktası ise ilk üç halife ve Emevîlerin lanetlenmesinin cevazına dair verdiği fetvadır. Bu fetvaya Necef'teki bazı İmamî ulema itiraz etmiştir<sup>654</sup>. Kerekî'nin talebesi olan Nimetullah Hillî, 1529 yılında sadr Emir Gıyasuddin el-İsfahanî'nin yardımcısı olarak atanmış ve İsfahanî'den sonra Hillî sadaret makamına, Mansur ed-Deşteki eş-Şirazî de yardımcılığına atanmıştı. Bununla birlikte Deşteki ve Hillî, her ikisi de Kerekî gibi Safevîler'in bütün icraatlarını gözleri kapalı bir şekilde kabul etmiyorlardı. Hatta Hillî, Kerekî'nin “nâibu'l-imam olarak fakîhin gaybet döneminde Cuma namazını kıldırabileceği” görüşüne açıkça karşı çıkmış ve bu konuda, tabir caizse can düşmanı İbrahim Katîfi'yle (ö.1539) yazışmalarda bulunmuştur. Onu, bu muhalefesinde, İran'lı âlimlerden Kadı Musafir et-Tebrizî ve Mevlana Hüseyin el-Erdebilî de desteklemişlerdir. Bunun üzerine Kerekî, nüfuzunu kullanarak Hillî'yi, Şah Tahmasb vasıtasıyla 1530 yılında, Bağdat'a sürdürmüş ve Katîfi'yle ilişki kurmasını da yasaklamıştır<sup>655</sup>.

---

Kerekî'yi şahtan “hediye” kabul etmesi noktasında eleştirmiştir. Bkz. el-Âmilî, Muhsin Emin, *Ayanu's-Şîa*, VIII, s. 209. Katîfi, Kerekî'yi diğer uygulamalarında da, özellikle Cuma namazı konusunda eleştirmiştir. Bkz. Algar, *a.m.*, s. 387.

<sup>652</sup> Keddie, Nikki, *Roots of Revolution*, Yale University 1981, s. 15.

<sup>653</sup> Katîfi ile Kerekî arasındaki tartışmanın odağında câir (zâlim) sultandan gelen haracın kabulü ve Safevîler gibi siyasi bir güçle sıkı ilişki kurmanın cevazı noktasında yoğunlaşmaktadır. Bununla beraber, aslında onun ve kendisi gibi düşünen ulemanın, Kerekî'ye olan muhalefinin başka sebepleri de olabileceği akla gelmektedir. Bunlar ulemanın siyasi otorite ile bu kadar içli dışlı olması, Safevîler gibi belirgin gâli (heterodoks) inançları olanlara destek vermesi gibi hususlar olup, ayrıca da ulemanın günlük meselelerle yoğun uğraşmasını tasvib etmemesi gibi başka sebeplerdir. Bkz. Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 131–132. Nasr, dönem ulemasını iki grupta ele almanın gerekliliğine vurgu yapar. Buna göre Kerekî siyasi irade ile beraber çalışmayı, bu yolla Şîîliğe hizmet etmeyi benimsemiş, öte yandan Katîfi gibi zevat da siyasi otorite ile hiçbir münasebet tesis etmeden halk üzerinde etkili olmaya çalışmışlardır. Nasr, “The Safavid Era”, s.163. Bu tarz bir bakış açısı merkezde olan Kerekî ile dışarıda duran ama olayları da gözlemleyen Katîfi gibi ulema arasındaki farkı anlamaya imkan verir.

<sup>654</sup> Kevserânî, *Din-Devlet İlişkisi*, s. 162.

<sup>655</sup> Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 130–131.

Safevî Şahları açısından el-Kerekî ve sair ulemayı dışarıdan getirip istihdam etmenin tek sebebi ve cazibesi “İran’daki Şîî ulema kıtlığı ve yeni devletin buna duyduğu yoğun ihtiyaç” ile sınırlı olmasa gerektir. Dışarıdan getirilen ulemanın faydası, kendi konumu ve pozisyonu henüz tam bir istikrar bulmamış yeni bir hanedanlık açısından, yerli olan ve yerli eşrafla güçlü bağlantıları olan ulemadan daha fazla olacaktı. Bu tarz tecrübeler geçmişteki İslâmî iktidarlar tarafından da çeşitli düzlemlerde yaşanmış, onlar da bu kabil devşirme “memur”ları istihdam etmişlerdir<sup>656</sup>. Yabancı ulema şahın güdümünde bir anlamda devlet memuru gibi çalışacaktı. Ulemaya verilen imtiyazlar, tanınan haklar onların şahın boyunduruğunda olması ve onun emirleri ile hareket etmesi durumunu değiştirmiyordu. Şayet Safevî iktidarı kuruluş aşamasında İranlı yerli ulemaya dayanmak durumunda kalsa idi, ki bu pratikte çok mümkün görünmemektedir, zira o dönemde İran’ın böyle bir Şîî ulema portansiyeli zaten mevcut değildir, ulema üzerinde bu kadar nüfuz sahibi olması ve onları bu kadar güçlü bir şekilde devletin programı doğrultusunda istihdam etmesi mümkün olmazdı. Yerli ulema her durumda mensup olduğu sosyal tabanın otoritesini ve gücünü arkasına alarak daha kararlı bir duruş ile Safevî icraatlarını eleştirme imkanı bulabilecekti. Nitekim Safevî boyunduruğunda olmayan “sivil ulema” bu iktidarı ve bu iktidara destek veren ulemayı eleştirme yoluna gidecektir.

<sup>656</sup> İlk İslâmî dönemlerde hanedanlar, başlangıçtaki destekçilerinin zorlayıcı isteklerine karşı kendi merkezî mutlakiyetçi iktidarlarını desteklemek için sosyal bakımdan köksüz unsurlara dayanarak, kendileri için özel bir destek unsuru oluşturmuşlardı. Bu eğilim Müslüman topraklarının büyük bir bölümünde yönetici tabakanın giderek Türkleşmesine yol açmıştı, çünkü sosyal olarak köksüz askerî unsurların en bariz kaynağı Orta Avrasya bozkırlarındaki köle stokuydu. Mısır’da Memlûk rejimi köle askerleri için Kafkas topraklarına, özellikle Çerkezistan’a yönelmişti. Osmanlı İmparatorluğu ise ecnebi Hristiyan toplumundan gönüllü din değiştirenlere ve kendi Hristiyan ahalisinden alınan gençlere güveniyordu. Tahmasb yönetimindeki Safevîler de toplumlarının sınıf sistemine yabancı unsurlardan yararlandılar. Din değiştiren Hristiyanları, özellikle Ermenileri ve din değiştirmiş Kafkasyalı tutsakları, Çerkezleri ve özellikle Gürcüleri kullandılar. Fakat Orta Avrasya Türklerinin aksine, mütecanis bir dilleri veya kültürel geçmişleri yoktu. Devşirme sistemi ile yetiştirilen bu insanlara, onları rakip imparatorluk elitlerinden ayıran bir Şîî sadakatiyle ve yurdu yönetmeyi iddia edebilecek bir İran kültürüyle birleştirilen yeni bir mütecanislik verildi. Bu anlamda imparatorluk açıkça İranılaştı. Genç esirlerin en iyilerine, en iyi İslâmileşmiş kültürü vermek için hem İran Şiirini hem de okçuluğu içine alan mükemmel bir eğitim verildi. Bkz. Hodgson, *İslâmın Serüveni*, s. 31. Benzer şekilde, Safevî iktidarı, ihtiyaç duyduğu ulemayı dışarıdan getirterek kendi meşruiyetinin tartışılma ihtimalini asgari düzeye indirmiş, hatta böyle bir ihtimali tamamen bertaraf etmiştir. Safevî iktidarının sonlarına doğru, ama oldukça zayıf bir vurgu ile, Safevî meşruiyetini tartışma çabaları başlamış, ama bu dönem zaten Safevî iktidarının inhitat dönemi olduğu için pek fazla da ses getirmemiştir.

Kerekî örneğinde Safevî iktidarı açısından daha da önemli bir sebep vardı ki, o da: Kerekî'nin kendi hocalarından ulemanın “şeriatın koruyucusu ve imamların nâibi” olması, ehliyetli ulemanın aklî ve uygun metotları kullanarak ictehad yoluyla kaynaklardan (uygun) sonuç çıkarmasına (ictehad) imkan veren bir anlayışı tevarüs etmiş olması ve bu geleneği temsil etmesiydi<sup>657</sup>. Bu durum Kerekî'nin mensup olduğu usulî ekolün ictehadı kabul eden yaklaşımından neşet ediyordu. Mensup olduğu bu ilmî gelenek, Kerekî'ye ictehad ve devlet paralelinde faaliyet hususunda geniş bir manevra alanı kazandıracaktır. Kerekî, Safevî Devleti'nin kurulmasından ve takiye şartlarının ortadan kalkmasından etkilenerek o güne kadar cüzi ve sınırlı bir düşünce olup siyasî bir nitelik taşımayan velâyet-i fakîh düşüncesini geliştirmeye çalışmıştır. *Câmiu'l-Mekâsıd* adlı eserinde, fetva vermek için gerekli şartları haiz olan güvenilir fakihin, hiç şüphesiz imam (mehdî) tarafından tayin edildiğini, bu sebeple onun hükümlerinin geçerliliğini ifade etmekte, ceza hukukunu uygulaması ve insanlar arasındaki sair hukuk davalarına bakması için de ona (fakihe) destek vermenin de vâcib olduğunu söylemektedir<sup>658</sup>. Kerekî, , özellikle fıkıh ve ictehad söz konusu olduğunda, ulemanın imamın nâibi olduğunu iddia ediyordu. Kerekî'nin eserlerinde, Safevî hanedanının beklentileri ile örtüşen çok sayıda ictehadı vardır. Kerekî'ye göre, imamın gaybeti döneminde Müslümanlar hükümdar adına haraç toplayabilir ve ondan kendi hisselerini alabilirler,

<sup>657</sup> Muhakkık Hillî ismiyle maruf Ebu'l-Kâsım Necmüddin Cafer b. el-Hasan el-Hillî (ö.1277) ve Allâme Hillî adıyla bilinen yeğeni Cemalüddin Hasan b. Yusuf İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö.1325) eliyle ictehad metodunun güçlü bir şekilde geliştirilip yerleştirilmesi diğer Şîî ilim havzalarını da, bu arada Cebel Âmil ekolünü, etkilemiştir. Allâme Hillî'ye talebelik yapmamış olmakla beraber görüşlerinden büyük oranda etkilenen İbn Mekkî el-Âmilî, Şehid-i Evvel (ö.1384) ve talebesi Mikdâd b. Abdullah b. Muhammed es-Suyûrî, kendilerinden önceki usulî ulemanın Şîî fıkıh ve kelimadaki rasyonel yaklaşımını geliştirerek devam ettirmiştir. Bkz. Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 107–108; Hourani, “From Jabal Amil to Persia”, s. 134. Muhakkık ve Allâme Hillî tarafından geliştirilmiş olan ictehad anlayışı sayesinde, Şîî ulemanın, imamın otoritesini temsil noktasında kazanmış olduğu gücün büyüklüğünü, Safevîler dönemindeki müctehidlerin faaliyetlerinde daha iyi gözlemlemek mümkündür. Siyasi otoritenin desteğinden uzak ve siyasi bir fonksiyonu bulunmayan müctehid terimi, Safevîler'in Şîî ulemaya verdiği siyasi destek sebebiyle, pratik hayat açısından sosyo-politik bir içerik kazanmıştır. Bkz. Uyar, *a.e.*, s. 107–108. Safevî dinî rönesansı büyük oranda, usulî düşüncenin müctehidlere geniş bir selahiyet veren yapısı ile başarıya ulaşmıştır. Kerekî ile temsil edilen Şîî fıkıh iki açıdan önceki geleneklerden ayrılmaktadır: 1- Fıkıhın sağlam temellere oturtulması, her bahis ve mesele için sağlam ve güçlü deliller bulunması. 2- Fıkıhın muhtevasına, hükümetin değişmesi ve Şîa'nın İran'da güçlenmesi sebebiyle yeni konuların girmesi. *Câmiu'l-Mekâsıd*, *Ta'liku'l-İrşâd* ve *Fevâidu's-Serâi'* gib eserlerinde Kerekî, siyasi ve sosyal değişimin getirdiği fakîhin belirlenmesi, ictehadı, selahiyeti, Cuma namazı, vergi vs. gibi konuları ele almıştır. Bkz. Karaman, Hayreddin, “Şîa'da Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 325; Halm, *Shiism*, s. 87.

<sup>658</sup> el-Kâtib, *Şîada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s.

yine imam mevcut değilken Cuma namazını kılabilirler. Tüm bunlar Safevî devletini kabul etmek ve ona meşruiyet vermek anlamına geliyordu. Bunun karşılığında da Tahmasb Kerekî'yi (gâib) imamın vekili, müctehidlerin başı ve şeriatın koruyucusu olarak tanımıştır<sup>659</sup>. Tersine bir durum söz konusu olsaydı, yani dışarıdan gelen Şîi ulema Cuma namazı, haraç, devlette görev alma vs. gibi hususlarda geleneksel tutumunu devam ettirmiş olsaydı Safevî Devleti'nin hareket alanı daralır, dinî/ideolojik programın akim kalması yanında devletin kurumsal yapılanması da bir istikrar zeminine oturamazdı.

## F- İkinci Nesil Muhacir Ulema

Kerekî ile başlayan bu beyin göçü, on altıncı asır ve on yedinci asrın birinci yarısı boyunca diğer ulema tarafından devam ettirilmiştir. Mamafih dışarıdan gelen bu ulema, ister Bahreyn'den ister Cebel Âmil'den olsun, daha önce de zikrettiğimiz gibi, hiçbir zaman en üst makamlara ve dinî kontrol mekanizmalarına gelmiş değillerdir. Sadr makamı, ki dinî vakıflar buna bağlıydı, belli başlı kadılık görevleri genelde İranlılara veriliyordu ve Osmanlılarda olduğu gibi, bu mevkileri ilmî geleneğe sahip veyahut eşraftan olan belli ailelerin tekelinde tutma eğilimi vardı. Dışarıdan gelen ulema belli başlı şehirlerin Şeyhülİslâmlık makamına atanıyor, camilerde vaiz olarak ve medreselerde hoca olarak görevlendiriliyordu. Öte yandan bu ulemanın ılımlı bir Şîi düşüncenin yayılması, Şîi doktrinin öğretilmesi ve İran halkı arasında tatbik edilmesi gibi çok önemli bir fonksiyonu vardı. Gittiği yerde başarılı olan, istediği şekilde yüksek mevkiler elde eden bir göçmen, tabiatıyla, akrabalarını ve yakın çevresini de etkiler. Cebel Âmil bölgesinden İran'a gelen ulema belli, birbiriyle kan bağı bulunan, evlilik bağıyla oluşmuş akrabalıklara veyahut hoca-talebe ilişkisinden kaynaklanan bağla sahip küçük ailelere mensuptu. Bundan dolayı Kerekî'den sonra gelen torunları ve genel anlamda, halefleri İranlıların hayatında önemli bir etkiye sahip olmaya devam etmişlerdir. Kerekî'nin oğlu Abdul Âli, Şah Tahmasb tarafından kendi döneminin baş müctehidi olarak tensip edilmişti. Şehid-i Sâni ailesinin mensupları da, daha sonraları, İran'a gelmişlerdir. Oğlu Hasan Cuba'da yaşamaya devam etmiş, orada fıkha dair '*Meâlimu'd-Din*' adlı önemli bir eser kaleme almıştır. Hasan'ın oğlu Muhammed önce

<sup>659</sup> Hourani, "The Safavid Era", s.188.



babasından dinî ilimleri tedris etmiş, ardından Şam'da Sünnî ulema nezdinde ilim tahsil etmiş ve daha sonra da Mekke ve Kerbela'ya geçmiştir. Muhammed'in oğlu Ali, babası Mekke'ye gidince Cuba'da kalmış, burada ve Kerek Nuh'ta ilim tahsil etmiştir. Buradan da İran'a geçmiş, İsfahan'da yaşamıştır<sup>660</sup>.

Cuba bölgesinden iki aile daha İran'da etkili olmuştur. İzzuddin Hüseyin b. Abdussamed el-Harisî el-Hamdânî<sup>661</sup> (1512–1576) Şehid-i Sâni'nin öğrencisi idi ve İstanbul'a ilk gidişinde ona eşlik etmişti. Hocasının vefat ettiği sene İran'a gitti. Kazvin o sıra Şah Tahmasb'ın da ikamet ettiği şehir idi. İzzuddin bir süreliğine Kazvin'in Şeyhülislâmlık makamında bulundu. Safevîler Horasan'ı fethedince oraya gönderildi, Herat şehrinin Şeyhülislâmı oldu. Bir süre sonra hac yapmak için izin istedi ve İran'a bir daha dönmeyip Bahreyn'e yerleşti. En meşhur oğlu Bahaeddin Muhammed, Şeyh Bahaî diye de bilinir, (1547–1621) Baalbek'te doğdu ve erken yaşlarda babasıyla İran'a geldi<sup>662</sup>. Burada Arapça'nın yanında Farsça eğitim de aldı, her iki dilde de şiir, matematik, astronomi, fıkıh vs. birçok alana dair eserler yazdı. En meşhur eseri *Keşkül*'dür. Birçok görevde bulundu, ama babası gibi, kendisini ilim ve fakr yoluna adayıp seyahat etmeye başladı, uzun yıllar boyunca dışarıda bulundu<sup>663</sup>. Safevîlerin en kudretli şahı olan Şah Abbas döneminde başkent İsfahan'da Şeyhülislâmlık yapmış ve talebe yetiştirmiştir. Şeyh Bahaî resmi görevlerle bağını koparıp seyahat etmeye

<sup>660</sup> Hourani, "The Safavid Era", s.188.

<sup>661</sup> Ali Mürüvve, bu zatın künyesini "Şeyh Hüseyin Abdussamed el-Hemedânî el-Cebelî" olarak doğum ve ölüm tarihini de (1510–1576) olarak verir. Şah Tahmasb döneminde bütün aile efradı ile beraber İsfahan'a göç etmiş, burada ilim tahsili ve tedrisi ile meşgul olmuştur. Şah Tahmasb varlığından haberdar olunca onu Kazvin'e davet etmiş, çok değerli hediyelerle taltif etmiştir. Onu Şeyhülislâmlık makamına getirmiştir. O, bu görevde yedi yıl kalmış, daha sonra Meşhed'e geçmiştir. Bir sonraki durağı ise Herat olmuştur. Şah Tahmasb, orada kendisine gelir olmak üzere üç köyün arazisini tahsis etmiş, bu arada Horasan valisine de haber gönderip oğlu Hudabende'nin Cuma günleri şeyhin derslerini dinlemesi için camiye götürülmesini emretmiştir. *Dâriyetu'l-Hadis, Kitabu'l-Erbaine Hadis, Şerhu'l-Kavâid, Şerhu'l-Elfiye, er-Risâletu't-Tahmasbiyye fi Ba'di Mesâilî'l-Fıkhîyye, Hâsiyetu'l-İrşâd, Tuhfetu Ehli'l-İmân fi Kıbleti Irâki'l-Acem ve Horasan* en önemli eserleridir. Bkz. Mürüvve, *et-Teşeyyu' Beyne Cebel Âmil ve İran*, s.52–53.

<sup>662</sup> Babasının Acem diyarına göç etmesinin sebebinin, yukarıda da geçtiği gibi, hocası Zeynüddin el-Âmilî'nin Osmanlılar tarafından öldürülmesi olduğu söylenir. Bkz. Mürüvve, *et-Teşeyyu' Beyne Cebel Âmil ve İran*, s.63.

<sup>663</sup> Hourani, "The Safavid Era", s.188–189. Bahâeddin Âmilî, Cebel Âmil'in Baalbek bölgesinde doğmuştur. Bahâî Âmilî ve el-Âmilî gibi lakaplarla bilinir. Çok küçük yaşta babası tarafından Acem ülkesine getirilmiştir. Burada ilk durakları, Şah Tahmasb'ın babasını buraya Şeyhülislâm tayin etmiş olması sebebiyle, Herat şehri olmuştur. Bahâeddin Âmilî, Hicri XI. asrın en meşhur âlimlerinden birisi idi. Fıkıh, usul, edebiyat, hendese, cebir, felekiyât, riyaziyât, hikmet, kelâm ve daha birçok ilme ilgi duymuştur. Bkz. Mürüvve, *et-Teşeyyu' Beyne Cebel Âmil ve İran*, s.61.

tarihinin erken döneminde yaşayan meşhur el-Hurr b. Yezid el-Riyahî'ye, ki bu zat Irak valisi tarafından Kufe'ye doğru ilerleyen Hz. Hüseyin'e mukabele etmek için gönderilmiş, o ise Hz. Hüseyin'in saflarına katılmış ve çıkan savaşta da vefat etmişti, nispet ediyordu. Muhammed el-Hurr babası ve ailenin diğer mensuplarının yanında tahsil gördükten sonra, Şehid-i Sâni'nin büyük torununun ve onun geleneğini devam ettiren başka ulemadan ders almayı sürdürmüştür. Sonra Meşhed'e gelmiş ve İmam Rıza türbesinin kubbesinin altında ders vermeye başlamıştır.. En meşhur eseri *Vesâilu's-Şîa ila Tahsîli Mesâili's-Şerîa*'dır, eser fikha dair hadisleri ihtiva etmektedir<sup>670</sup>. Muhammed el-Hurr, göç yoluyla gelmiş sair ulema gibi, ilmî geleneğe ve resmi vazifelere istinad eden, İran'ın elit kesimini oluşturan bir aile yapısı oluşturmuştur. Bu kabil ulemanın geldikleri ülkeden taşıdıkları farklı bir hava, bir hâtırât, ki bu biraz da geldikleri yerin Şîa tarihindeki etkisi ve konumundan kaynaklanmaktaydı, etkisini sürdürmüş görünmektedir<sup>671</sup>.

Bazı araştırmacılar, Safevî Devleti'nin her türlü dinî ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla İran'a giden ulema göçünün abartıldığını, olayın birtakım genellemeler çerçevesinde izah edilmeye çalışıldığını söylemişlerdir. Buna göre, Muhakkik el-Kerekî hariç Cebel Âmil'den İran'a yapılan ulema göçü abartılmıştır. Bu yaklaşıma göre Arap ülkelerindeki (Arap) Şîî ulema Safevî Şîîliğine şiddetle karşı çıkıyordu ve Osmanlı yönetiminden de göç etmelerini gerektirecek bir baskı görmüyorlardı. Bundan dolayı İran'da makam sahibi olmak yerine kendi ülkelerinde kalmayı tercih etmişlerdir. Aynı kaynaklara dayalı bu kadar farklı görüşler kısmen konu ile ilgili araştırmaların başlangıç aşamasında olmasıyla izah edilebilir. Bu eleştirel yaklaşım, Âmil ulemasının İran'a etkisinin uygun tarihî malzeme bulunmasıyla daha ince bir bakış açısıyla ve genellemelerden kaçınılmasını tavsiye ediyor. Maalesef, dönemin belli başlı ulemasının temel eserlerinin kaybolmuş olması ya da henüz basılmamış olması -gerçi bu eserlerin bir kısmı, son yıllarda Kum'daki Maraşî Necefî kütüphanesi vs. organizasyonlar tarafından basıldı- bu sahadaki araştırmaların önündeki en büyük engellerdendir.

<sup>670</sup> Hourani, "The Safavid Era", s.190.

<sup>671</sup> Hourani, "The Safavid Era", s.190.

Ayrıca, bu konunun açığa çıkmasında faydaları olacak Osmanlı'nın Lübnan ve Suriye sancakları ile ilgili arşiv belgeleri henüz incelenmemiş ve araştırılmamıştır.<sup>672</sup>

Öncülüğünü Kerekî'nin yaptığı muhacir ulema, Safevî İran'ını bir ilim ve kültür havzasına dönüştürmüştür. Bu fakihlerin faaliyetleri ve katkıları ile Safevî Devleti'nin sûfi dokusu değişmiş, İsnâaşeriyye Şîliği hakim dinî inanç haline gelmiştir<sup>673</sup>. Ulemanın gücü etkisini göstermeye başladığında, Safevîlerin heterodoks temelleri de yavaş yavaş ortadan kalkmaya başlamıştır<sup>674</sup>. Takip eden zamanlarda tercüme ve telif eserler yoluyla bu coğrafya kendi kendine yeter bir kültür merkezine dönüşmüştür<sup>675</sup>.

Safevîler öncesine kadar düzenli eğitim kurumların sahip olmayan Şîîler yeni bir usule göre medreselerini kurmaya başladılar. Safevîlerle beraber Şîî medreselerin sayısı hızla artmaya başladı. Safevîler zamanında İsfahan'da medrese sayısı elli yediye, Tebriz'de kırk yediye ulaştı. Bu dönemde İsfahan'da Mollâ Abdullah, Çihâr Bâğ, Abbasî (Nâsırî), Âkâ Kâfûr, Meryem Bîgum, Süleymaniye ve Şefiyye; Meşhed'de Nevvâb, Hayrat Han, Sâlihiyye ve Mirza Cafer; Şiraz'da Hâşimiyye, Hâkim, Mukîmiyye, Han, İmâmiyye, Şerfiyye ve Eymâniyye; Tebriz'de Tâlibiyye, Sâdikiyye; Kum'da Fevziyye ve Müminiyye medreseleri başta olmak üzere birçok medrese

<sup>672</sup> Stewart, "Notes on the Migration", s.83. Cebel Âmilden İran'a göç etmiş Şîî ulema ile ilgili birtakım istatistiki veriler ve değerlendirmeler şüphesiz konu açısından faydalı olacaktır. Mamafih kaynakların özelliği ve darlığı sebebiyle bunu yapmak oldukça zordur. Muhammed b. Hasan el-Hurr el-Âmilî'nin *Emelu'l-Âmil* ve Yusuf b. Ahmed el-Bahrani'nin *Lu'lu'atu'l-Bahreyn* adlı iki önemli eserini İran'da devlet dinî haline gelen Şîîliği yaygınlaştırmak için İran'a göç etmiş ulemaya tahsis edilmiş olarak düşünmek yanlıştır. Vakıa *Emelu'l-Âmil* kendisini o yörenin (Cebel Âmil) ulemasından bahseden bir kitap olarak takdim etmektedir ama eserin ikinci cildi tamamen o bölgeden olmayan ulemeden bahseder. Muhacir birinci cilt ile ilgili detaylı bir açıklama yapar. Buna göre: bahse konu olan ulema 230 kişiden müteşekkil. Bunların on yedisi Cebel Âmilli değil ama Suriye'nin diğer bölgelerinden, geriye kalan iki yüz on üç alimin yüz kırk üçü Safevîler döneminde yaşamış, bunların kırk beşi İran'a hiç gitmemiş, yedisi İran'a gitmiş ve tekrar Cebel Âmil'e dönmüş, otuz biri İran dahil farklı yerlere seyahat etmiş, altmış tanesi İran'a yerleşmiştir. el-Muhacir İran'a göç eden ulemanın oranını 143'te 98 olarak tespit eder. Birinci cildi, çoğu İran'a gitmemiş olan, 200 civarında alimin biyografilerini içerir. el-Hurr el-Âmilî, Cebel Âmilin Şîî geleneğe olan katkısıyla övünürken, buranın Şîî dünyanın yüzde birine tekabül etmesine rağmen Şîî ulemanın beşte birini yetiştirdiğini söyler. On yedinci asrın sonlarına doğru kendisi Meşhed'de iken, o bu iddiayı sadece Cebel Âmil ulemasının Şîî geleneğe olan katkısını ifade sadedinde değil aynı zamanda o sırada İran'da mevcut olan güçlü Âmilî geleneğe işaret etmek için de kullanmıştır. Stewart, *a.m.*, s.83.

<sup>673</sup> Uyar, *Ahbârilik*, İstanbul 2000, s. 148-149.

<sup>674</sup> Bruijn, J.T.P., "Iran", *El*, IV, Leiden 1978, s.50.

<sup>675</sup> el-Muhacir, *a.e.*, s. 181-195.

kuruldu. Safevîler devrinde başlayan güçlü Şîî öğretim geleneği diğer ülkelerdeki Şîî ulemayı buraya yöneltti<sup>676</sup>.

### G- Muhacir Ulemanın Safevî Devletine Katkıları

Göçmen ulemanın Safevî İran'ındaki faaliyetlerini şöylece kategorize edilebilir: A- İran'da yeni dinî yapının yerleştirilmesi, insanları bu yeni inanca/mezhee, zorla veya kendi rızaları ile, davet etmek. B- İran'daki Şîî topluma ve bütün Şîî camiaya hizmet verecek yeni nesil Şîî ulemayı yetiştirmek. C- İnsanlara Şîî geleneğin ve uygulamaların ayrıntılarını öğretmek<sup>677</sup>. Mezkûr alanlar dışında da Şîî ulemanın faaliyetleri olmuştur. Özellikle kudretsiz idareciler söz konusu olduğunda Şîî ulema toplumun ve devletin tek güç mercii olarak icraatta bulunmuştur.

Zamanla daha da gelişen bu ilmî yapı sayesinde İran, geleneksel Şîî ilim merkezleri olan Necef, Kerbela ve Hille gibi yerleri geride bırakmış, Şîî ilim faaliyetlerinin lokomotif gücü haline gelmiştir. Arapça konuşan bu ulemanın Fars/İran kültür hayatına yaptığı katkı üzerinde pek durulmayan bir konudur. Bu ulemanın sahip olduğu geniş nüfuz ve etki sebebi ile Arapça'ya daha fazla önem verilmeye başlanmış, daha önce Farsça'nın kullanıldığı alanlarda bile, daha öncede değinildiği gibi, Arapça kullanma geleneği yaygınlaşmıştır<sup>678</sup>.

Safevî tarihi bir anlamda Şîî ulemanın iktidar serüveni olarak da ele alınabilir. Gerçekten Şîî'nin ve Şîî ulemanın tarihsel gelişimine bakıldığında bu çok bariz olarak ortaya çıkar. Safevî asırları boyunca ulema konumunu sürekli olarak güçlendirmiştir. Ulema sınıfı literal/ilmî sahada yapılan telif-tercüme faaliyetleri ile hem Şîî düşüncesi mesafe katetmiş hem de idari mekanizma içinde nüfuzunu arttırarak zamanla müstakil bir hiyerarşiye doğru gidecek yolu açmışlardır. Medreselerin yerleşmesi Şîî eğitimin yerleşimini temin ederken, Şîî toplum ile Şîî ulema (müctehid) arasında tesis edilen güçlü bağ, devlet ricalini karar alırken, ulemanın kanaatine müracaat etme mecburiyetinde bırakmıştır. Yani devlet mekanizması da bir anlamda Şîî ulemaya

<sup>676</sup> Bozkurt, Nebi, "Medrese", *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s.325.

<sup>677</sup> Stewart, *a.m.*, s.81-103.

<sup>678</sup> Nasr, "The Safavid Era", s.162.

entegre olmuştur. Bu entegrasyon devlet mekanizmasına hem kendi faaliyetlerine bir meşruiyet zemini oluşturma hem de olası bir tepkiyi bertaraf etme imkanı vermiştir.

## H- Şîf Ulemanın Otoriter ve Karizmatik Yapısının Gelişmesi

Ulema, geçmişte tamamen imamların kültürel mirasını tedvin etme, bunu öğretme ve Şîf toplumun ihtiyaçlarını giderme misyonunu yüklenirken, ahabî bir tavır olarak devlete karşı ilgisiz durmuştur. Bu ilgisizliğin bir sebebi imamın başında bulunduğu bir devlet yapısı dışındaki devlet yapılanmalarının gayr-ı meşru sayılması bir diğer sebebi ise ulemanın bu dönemde Şîfliğin kültürel temellerini inşa etme çabası içinde olmasıdır. “Şîf ideolojinin esas ve ilkeleri, egemenlik Şîf bir sultanın elinde olduğu zamanlar bile egemen düzenin ideolojisi haline döntülecek yapıda değildi. Egemen düzenin meşruluğu; bu düzenin, kendi yöneticisinin taşıması gereken ilke, esas ve koşullara uygun olmasıyla ilişkili olarak tanımlandığı zaman, artık böyle bir ideolojinin egemen düzenin ideolojisi haline gelmesi, onun açıklayıcı ve meşrulaştırıcısı olması mümkün değildir”<sup>679</sup>. Şîf toplumun İslâm dünyasının geneli içindeki azınlık konumu ve her tarafta Sünnî karakterli iktidarların bulunması da Şîf ulemayı böylesi bir hareket ve metoda iten ictimai-siyasî sebeplerdi. Safevî Devleti’nin teşekkülü ile Şîf toplumun ufukları genişlemiş, takiyeye dayalı bekleyiş nazariyesi, Şîf fukahanın başarılı manevraları ile, yerini daha dinamik bir mekanizmaya ve düşünsel platforma bırakmıştır

Safevîler döneminde ulemanın yükselişi türünün biricik örneğidir. Dışarıdan gelen muhacir ulemanın zamanla içinde bulunduğu toplumun en köklü ve güçlü sınıfını oluşturması gerçekten ilginçtir. Binaenaleyh, daha önce de ifade edildiği gibi, İran’ın son üç dört yüz yıllık tarihini hanedanlar açısından yazmak yerine, İran ulemasının teşekkülü ve yerleşmesi açısından yazmak daha uygundur<sup>680</sup>. Hanedanlar arkalarından fazla bir şey bırakmadan göçüp gitmelerine rağmen İran Şîf uleması etkilerini sürekli arttırarak günümüze kadar gelmiş, içinde bulunduğu toplumun mukadderatına etki etme hususunda, siyaset de dahil olmak üzere, bütün sınıflardan daha etkili olmuştur. Gerçekten de Safevî dönemin en kalıcı ve güçlü mirası Şîf ilmiye sınıfı olmuştur. On

<sup>679</sup> Câmîî, Muhammed Mescidî, *Ehl-i Sünnet Ve Şîa’da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, trc. Malik Eşter, İnsan Yay, İkinci Baskı, İstanbul 2003, s. 252–253.

<sup>680</sup> Algar, *İslâm Devriminin Kökleri*, s.23–24.

sekizinci yüzyılın dağdağalı ortamını da ulema problemsiz veyahut en az zararlarla atlatmasını bilmiştir<sup>681</sup>. Bu ulemanın kökenleri de Safevîler döneminde dışarıdan ithal edilen Arap orijinli ulemaya dayanır. Bu dönem, ulemanın devleti meşrulaştırma karşılığında kendi meşruiyetini ikame etme çabası yönündeki faaliyetlerinden, benzeri ancak Sünnî ülkelerde görülen sultanın önünde eğilme uygulamasına cevaz verilmesi, bizzat şahları eleştirerek onların konumunun kazanılmış ilahi bir hak olmadığı, onlara imam adına itimada dayanan bir itaatle bağlı olunduğu, şayet bu itimat sarsılacak olursa ulemanın bu otoriteyi onlardan alabileceği şeklinde zaaf ve güç arasında gidip gelen ama sonuçta güce dönüşen farklı tezahürlere sahne olmuştur<sup>682</sup>. Şîi siyasî fikhının tekâmülünde önemli bir rol oynayan Kerekî sayesinde ve daha sonra gelen ulemanın bu sürece olan katkıları ile daha sonra Humeyni'ye devrim yolunu açacak olan, velâyet-i fakîh, fiili anlamda Safevî pratiğinde kendisine yer bulmuştur<sup>683</sup>.

Safevî yönetiminin sonuna doğru ulema-devlet arasındaki ilişkiler yeniden değişime ve dönüşüme uğrayacaktır. Artık olay çekinceli bir şekilde sultana “iktidarın sadece itimada dayandığını ve tevarüs edilmiş bir hak olmadığını” anlatma meselesi olmaktan çıkıyor ve ulema devlet üzerinde hissedilir bir hâkimiyet kurmaya başlıyordu. 17.yüzyılın sonlarına doğru karşımıza ilk güçlü müctehidler silsilesi çıkıyor. Müctehidlerin etkili bir siyasal güçleri olmamasına rağmen ülke hayatına doğrudan etki etme gibi bir fonksiyonları vardı. Bu müctehitlerin ilki, yeniden yazılacak İran tarihinde dikkate alınmasında yarar olan Molla Muhammed Bakır el-Meclisi'dir<sup>684</sup>. O, ülkenin sadece entelektüel ve dinsel hayatına etki etmekle kalmamış siyasal hayatına da hâkim olmaya başlamış etkin ve büyük müctehidlerin ilkidir<sup>685</sup>.

Safevî Devleti'nin sonlarına doğru zayıf şahlar idarede bulunmuş, oluşan otorite açığını Şîi ulema en iyi şekilde değerlendirmiştir. Safevî döneminin, bu arada İsnâaşeri

<sup>681</sup> Kramer, *Shi'ism, Resistance, and Revolution*, s. 4.

<sup>682</sup> Algar, *a.e.*, s.23–24.

<sup>683</sup> Uyar, *Şîi Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi*, s. 308.

<sup>684</sup> Muhammed Bâkır Meclisî 1628 yılında İsfahan'da doğmuştur. Babası Muhammed Takî Meclisî, Molla Muhsin Feyz Kâşânî ve el-Hurr el-Âmilî'den ilim tahsil etmiştir. İsfahan şeyhülislâmı olduğunda, muhtemelen, tüm zamanların en nüfuzlu Şîi âlimlerinden birisi konumuna gelmiştir. Safevî şahı Şah Sultan Hüseyin'in güvenini kazanmış, aldığı Mollabaşı ünvanı ile Sünnî, sûfi ve hakîm filozoflara (hikmet-i ilahî) karşı şiddetli bir sindirme programı uygulamıştır. 1699–1700 yılında İsfahan'da vefat etmiştir. Bkz. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 316–317.

<sup>685</sup> Algar, *a.e.*, s.24–25.

Şifliğinin, en önemli ve nüfuzlu ulemasından olan Muhammed Bâkır Meclisî Fıkıh, hadis, felsefe ve tasavvufta derin bir vukufiyete sahip idi ve Allâme Meclisî olarak maruf idi<sup>686</sup>. Meclisî'nin Safevî şahlarıyla, bunlardan özellikle ikisi Şah Süleyman (ö.1694) ve Sultan Hüseyin (ö.1713) ile yakın teması vardı. Meclisî bu şahlardan önemli maddî ve manevî destek görmüştür. O da bunun karşılığında onlardan sitayişle bahsetmiş, bazı kitaplarını onlara ithaf etmiştir. 1686 yılında Meclisî, Şah Süleyman tarafından şeyhulislâm olarak nasbedilmiş, 1694'te Sultan Hüseyin'in tahta geçişiyle ünvanı "Mollabaşı"<sup>687</sup> olarak değiştirilmiştir. Bu makam, ulema sınıfının en yüksek makamı idi. Meclisî, bu makamın da verdiği yetkiyle, küfür ve sapkınlık olarak gördüğü herşeyle mücadele etmeye başladı. 1686 yılında, İsfahan'da, Hindulara ait putların tahrip edilmesini emretti ve hak dine muhalif olan, sapkın ve ehli bidatın, özellikle de tasavvuf erbabının, bastırılmasını ve yasaklanmasını emretti. Bu sapkın ve mütecaviz gruplar içinde Mecusiler ve Sünnîler de vardı<sup>688</sup>. Mollabaşı makamı, Şîi ulemayı bir otorite altında toplama ve ulemayı kurumsal bir statüye kavuşturma sürecinin son safhası sayılır. Bu makamın verdiği geniş yetkilerle Meclisî, öngördüğü programı katı bir şekilde uygulamaya başlamıştır<sup>689</sup>.

Sultan Hüseyin'in saltanatının son dört yılında, İran'ın fiilî iktidarı Meclisî'nin elinde idi. Ülkedeki geniş yetki ve otoritesinden dolayı Sünnîlere karşı son derece sert bir politika gütmüş, bu durum sonuçta Afganlıların İran'ı işgalini hızlandırmıştır. Sünnîlere karşı gözettiği sert politikanın sonlarına doğru, meşhur kitabı *Hakku'l-Yakîn*'i telif etti. Bu kitabında Meclisi, ilk üç halifeyi riyakâr ve Allah'ın lanetini hak eden insanlar olarak tavsif etmektedir. Meclisî döneminde Şîi düşünce ve kültür hayatı, hiç şüphesiz emsalsiz bir dönem yaşamıştır. Onun öğretileri ve uygulamaları halk kitleleri, ulema ve idareciler üzerinde çok derin etkiler bırakmıştır. Onun temel öğretilerinden birisi de "Şîa'nın sultana tam bir sadakat göstermesi" meyanındadır. Ona göre sultanı

<sup>686</sup> Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 316–317. Meclisî 1628 yılında İsfahan'da doğmuştur.

<sup>687</sup> Daha önce Şah Tahmasb Kerekî'yi "Müctehidu'z-Zamân" ve "Hatemu'l-Müctehidîn" olarak tavsif etmiş ve bu ünvanlarla onu Şîi devletin en büyük dinî otoritesi yapmaya çalışmıştır. Mamafih bu çaba İranlı elit kesimin tepkisini çekmiş ve sonuçta akim kalmıştır. Bkz. Arjomand, "The Mujtahid of the Age and the Mullâ-bâshî: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shi'ite Iran", *Authority and Political Culture*, s. 81.

<sup>688</sup> Hairî, Abdul-Hadî, "Madjlisi", *EI*, V, Leiden-London 1965, s. 1087; Momen, *An Introduction*, s.114–117.

<sup>689</sup> Arjomand, "The Mujtahid of the Age" s. 84–85.

küçümseyen kişinin kendisi küçük düşer ve “sultana itaat etmeyen, gerçekte Allah’a da itaat etmiş olmaz” der. Yine muhataplarına “kralların ve insanların kalbi Allah’ın elindedir” der ve zalim sultanlara bile hürmet edilmesi, onların huzurunda, kişinin kendisini onların zararından koruması için, gerekirse takiyye yapılmasını ve öfkelerinin celbedilmemesini tavsiye eder<sup>690</sup>. Safevî Devleti’nin başından beri Sünnîlere karşı güttüğü katı yaklaşımları daha derin bir taassupla benimseyen Meclisî, devlet başkanına itaat hususunda Sünnî çizgiye yaklaşmış görünmektedir.

Safevîlerin son dönemlerinde yoğunlaşan ve politik yapılanmayı tehdit eden bu “dinî güç” 19. asır boyunca Kaçar hanedanının başını ağrıtmıştır (bela olmuştur). Dinî yapılanmanın bu “popüler” özelliği, gerçi geleneksel siyasî yapılanmalarda da az da olsa bir rahatsızlık unsuruydu. Bu “dinî otorite geleneği” kamuoyunu en üst düzeyde etkileme başarısını 1905–1911 anayasa hareketleri döneminde göstermiştir. İlginçtir ki, müctehidlerin geleneksel anlamda kamuoyunu etkilemesine ve onların bu gücünü modern siyaset geleneğine taşıyan değişim güçleri aynı şekilde sürekli olarak eleştirilmeye de devam etmiştir<sup>691</sup>.

Daha önce de temas edildiği gibi ulema, iktidarın zaafalarını ustalıkla kullanmasını bilmiştir, zira ulema gücünün Safevî döneminin en zayıf zamanlarında zirveye çıkması bir tesadüf değildi. Meclisî, Safevî iktidarının sonlarına doğru adeta ülkeyi şah gibi yönetmiştir. Bu sadece Meclisî’nin gücü ve karizması ile açıklanacak bir durum değildir. Dönemin otorite zaafı yaşayan zayıf şahı sebebiyle ulema oluşan otorite boşluğunu değerlendirmiş, siyasette aktif bir rol oynamıştır. Şâh İsmail veya Şah Abbas gibi kudretli bir şah iktidarda olsaydı Meclisî’nin böyle bir etki göstermesi mümkün olmazdı.

Ulema otorite boşluğu ve zaafı değerlendirerek sürekli gücünü artırma yoluna gitmiştir. 1724 yılında Safevî Devleti’nin yıkılması üzerine başlayan anarşi ortamında onlarca farklı grup siyasi hâkimiyet için çarpışmaya başlamıştı. Siyasal otoritedeki bu boşluk dinî kurumlarla monarşinin birbirlerinden kopuş sürecini hızlandırmıştır. Merkezi yönetimin etkisinin olmadığı 18. yüzyıl boyunca ulema yerel yönetimlerin,

<sup>690</sup> Hairî, Abdul-Hadi, “Madjlisi”, *EI*, V, Leiden-London 1965, s. 1087; Momen, *An Introduction*, s.116.

<sup>691</sup> Banani, “Reflections”, s. 88.



yargıçların, yasakoyucuların ve bunun gibi birçok şeyin işlevini bizzat üstlenme yoluna gidecektir<sup>692</sup>. Haddi zatında Safevî Devleti'nin yıkılışı özerklik yönündeki gizli Şîî iddiaların ön plana çıkmasına imkân verdi<sup>693</sup>.

Burada ilginç olan şudur ki, Şîî tarihi baştan sona devletin meşruiyet esasları ve ulemanın devlete göre konumu merkezli tartışmalar ile geçmiş; teorik çerçevede mehdî-y-i muntazar'ın gelişine kadar gelen fiilî devletler gayr-ı meşru ve başındakileri de câir (zâlim) olarak görülmüş ve ulemanın bu sistemlerle diyalogu tasvib edilmemiştir. Pratik Şîî tarihi ise, denilebilir ki bunun tamamen dışında seyretmiştir. Büveyhîler dönemi, İlhanlılar dönemi, Safevîler ve Kaçarlar dönemi pratiği, Şîî teorik devlet-ulema ilişkileri nazariyesinin dışında bir çizgide seyretmiştir. Şîî tarihi, adeta, teorik esaslar ve pratik farklılıklar üzerine bina edilmiştir.

Ulemanın gücü o kadar etkili olmuştur ki, İran İslâm devrimi dahil olmak üzere, İran'da 20. yüzyılda vuku bulan olayların merkezinde hep bu gücün izleri aranmıştır. Modern İran tarihi araştırmacıları, İran'a özgü şartların oluşturduğu iki temel soruyla karşı karşıya gelirler; 1- Neden İran uleması sair Orta Doğu ülkelerinden farklı olarak bu kadar çok politik güç gösterisinde bulunmuştur? 2- Neden hem siyasî mekanizma hem de geleneksel dinî yapı (ulema) 1905–1911 tarihinde popüler ve modern bir anayasa için işbirliği yapmıştır?<sup>694</sup>. Bu gücün kaynağını bulma hususunda değişik teoriler ortaya atılmıştır. Bunlar imamların sözlerini yorumlama kudretinden kaynaklanan dinî/manevî karizma, Safevî tecrübesi ile beraber yaşanan uygun ortam, devamında Şîî ulemanın şartları iyi değerlendirmesi vs. şeklinde yaklaşımlardır. Bir tek sebep ile bu kompleks olayı izah etmek mümkün görünmemektedir. Mezkûr sebeplerin her biri şüphesiz bu süreçte etkili olmuştur. Ama bunun başka sebepleri de olmalıdır. Safevî dönemi, gerçekte ulemaya ne verdi, ulema modern zamanların İran devrimine kadar uzanan nüfuz ve yetkinlik sürecine gerçekten Safevîler döneminden başlayarak mı sahip oldu? Bu kabil sorulara ancak çok yönlü araştırmalarla ulaşılabileceği kanaatindeyiz.

<sup>692</sup> Algar, *a.e.*, s. 25.

<sup>693</sup> Lapidus, *İslam Toplumlari Tarihi I*, s. 412.

<sup>694</sup> Keddie, "The Roots", s. 31.

Safevî devleti/ulema birlikteliğinden her iki tarafta en üst seviyede istifade etmiştir. Safevî devleti ulemanın lojistik desteği ile Şîî gelenekte istisna sayılabilecek bir meşruiyet düzlemi oluşturmuş, bu yapı üzerine iki asrı aşan bir hanedanı ve iktidarı oturtmasını bilmiştir. Bu süreç İran coğrafyasının dokuz asırlık dinî/mezhebî rengini değiştirmiş, Şîa tüm dinî, pratik ve kültürel temelleri ile bu coğrafyaya yerleşmiştir. Şîî ulema ise siyasi bir gücün patronajlığı ve himayesi ile geniş bir coğrafyayı ve büyük bir toplumu Şîileştirmiş, İslâm dünyasında bir benzeri daha olmayan orijinal ve istisnai bir ilmî hiyerarşi oluşturmuştur. Oluşan bu yapı, Şîî bir toplumu ayakta tutacak bir Şîî fıkıh kültürü tedvin etmiş, halk kitleleri nezdinde oluşturulan dinî/manevî otorite ile toplumdaki konumunu sağlamlaştırmıştır. Bu konum zamanla kitleler ile siyaset arasında bir arabulucu mekanizmaya dönüşmüş, sonuçta siyaset de ulemaya bir nevi zorunluluk çerçevesi ile bağlanma noktasına gelmiştir. Şaha bağlı memuriyet yapılanmasından ekonomik bağımsızlığa doğru seyreden bir ekonomik yapıya da kavuşunca ulema, adeta bağımsız bir güç noktasına dönüşmüştür.

## SONUÇ

Safevî Devleti'nin kuruluşu ve Şîîliğin resmî mezhep olarak ilan edilmesi İran tarihinde etkileri günümüze kadar devam eden köklü gelişmelerin ve değişikliklerin yaşanmasına yol açmıştır. Haddi zatında bu olay Orta ve Yakın Doğu'nun mukadderatını da etkileyen en büyük gelişmelerden birisi olmuştur. İran'ın siyasi anlamda sınırları netleşmiş, bazı istisnalar dışında kadim İran coğrafyası siyasî bir çatı altında birleşmiştir. Şîîliğin İran'ın resmî mezhebi olarak kabul edilmesi ve takip eden süreçte kitlelere kabul ettirilmesi sonucunda İran mezhebî anlamda da bir birliğe kavuşmuştur. Şüphesiz bu yapının oluşmasında İranlıların bir noktadan sonra derin bir sahiplenme içine girmesi ve Şîîlikte adeta kayıp geçmişlerinin gücünü bulmalarının büyük etkisi olmuştur. Günümüzdeki İran Devleti, büyük oranda Safevî siyasî ve kültürel mirasının üzerinde yükselmiştir. Etnik kimlikler açısından oldukça zengin bir dokuya sahip olan İran bu din/mezhep harcını başarıyla kullanmış, sonuçta türünün biricik örneklerinden sayılabilecek etnik olmayan ama tarihî ve pratik zaruretlerin temin ettiği bir "millî devlet" yapısı ortaya çıkmıştır.

İran'a birlik ve bütünlük bahşeden bu yapı şüphesiz beraberinde birtakım olumsuzlukları da getirmiştir. İslam dünyasının bağrında ortaya çıkan bu Şîî yapılanma bölgedeki güç dengelerini alt üst etmiş, sürekli genişleme istidadında olması da kaçınılmaz bir çatışmayı beraberinde getirmiştir. Osmanlı ve Özbek gibi Sünnî güçlerle iki asır boyunca süren savaşlar İran'ı içe kapalı ve savunmacı bir pozisyona itmiş, sonuçta günümüzdeki mezhebî kutuplaşma manzarası ortaya çıkmış, İran siyasal olarak İslâm dünyasından izole edilmiştir. Bu, şüphesiz Safevî dönemi icraatlarının ve etkilerinin İslâm dünyası ölçeğinde İran'ı en çok etkileyen sonucu olmuştur. Kendisini korumaya yönelik refleksleri İran'ı bu dönemde İslâm dünyası bütününe dışında bir mecraya itmiştir. Yaşanan gelişmeler de bu izolasyonu takviye edecek düzlemde gelişince İran bugün de devam eden konumuna oturmuştur. İslam dünyasının doğusu ve batısı arasında kalın ideolojik duvarlar örüldü. İran Osmanlı engeli sebebiyle batıya açılmazken, Osmanlı da İran engeli sebebiyle doğuya açılmamıştır. Bu karşılıklı

engelleme Batı dünyasının yaşadığı rönesans hareketinin İslam dünyası tarafından algılanamaması ve ıskalanması gibi sonuçları doğurmuştur

Şîî-Sünnî gerginliğine yol açan ve etkileri günümüze kadar gelen olaylar bu dönemde yoğun olarak yaşanmıştır. Denebilir ki, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde vuku bulan olaylar istisna edilirse, Şîî-Sünnî gerginliği bu dönemin türünüdür. Dönem olaylarına bir bütün olarak bakıldığında bir “din-mezhep” savaşı imajı hemen göze çarpmaktadır. Bir mezhebî birlik ve homojen bir toplum modeli inşa etmek amacıyla başvurulmuş Safevî dönemi dinî-sosyal uygulamaları Safevî Devleti açısından arzulanan sonucu vermiş olmakla beraber, etkileri bugüne kadar uzanan bu “problemlili mirası” da beraberinde getirmiştir. Özellikle sahabeye dair Şîî telakkilerin pratik halk dindarlığı ile birleşmesi sonucunda tamiri çok zor bir gerginlik vasatı oluşmuştur. Bugün Sünnî ve Şîî dünya arasındaki gerginlik her iki mezhebin doktriner yapısından kaynaklanan sebeplerden daha ziyade bu dönemin fiili uygulamalarının eseridir. Doktriner bazda, bir noktaya kadar uzlaşma imkanı bulan Sünnî ve Şîî düşünce, İslâm tarihinin belli olaylarına bakış ve özellikle sahabe telakkisi hususunda uzlaşmaz bir tutum içerisindeyler.

İran coğrafyasına asırlarca etki etmiş, hatta denebilir ki, İran İslam anlayışının şekillenmesinde en büyük tesiri icra etmiş olan tasavvuf bu dönemin sonunda etkisini ve varlığını büyük oranda yitirmiştir. Tasavvufun bir bütün olarak bu coğrafyaya yaptığı etkiler ve bunun pratik ve sosyal tezahürleri de sönmeye yüz tutmuştur. Gelişmelerden İran kültür ve edebiyatı da büyük bir darbe yemiştir. Asırlarca işlenerek ve incelenerek rafine bir şiir dili haline gelen Farsça en güzel ve en güçlü eserlerini sûfîlerin şiirlerinde bulmuş idi. Haddi zatında tasavvuf en güzel ifadesini şiirde bulmuştu. Safevîlerle beraber edebiyat ve şiir Şîî maneviyatının hizmetine verilince sivil ve renkli doğasını kaybedip daha “kurumsal ve resmi” bir çerçeveye oturdu. Büyük oranda Ehl-i Beyt imamlarının fazileti ve Kerbela matem kültürüne bağlı olarak ve daha ziyade mersiye tarzı şiirler yazılmaya başlandı. Bu sınırlanmışlık içinde şiir bu coğrafyaya adeta küstü. Uygulanan sistematik baskılar sonucunda tasavvuf etkin ve renkli tezahürlerini kaybederken irfan adıyla yeni bir maneviyat (tasavvuf) kapısı aralanmıştır. Mamafih

irfan ekolünün tasavvufa tamamen denk düşen bir yapıda olduğunu söylemek mümkün değildir. Gelişmeler İslâm maneviyatı açısından çok büyük bir kayıpla sonuçlandı.

Safevî kültürel mirasının en büyük ve kalıcı sonuçlarından birisi şüphesiz ulema sınıfının ayrı bir güç merkezi olarak ortaya çıkmasıdır. Geçmiş asırlar boyunca iktidarlara uzak veyahut iktidarların gölgesinde daha ziyade sivil bir hizmet üreten Şîf ulema bu dönemde resmi Safevî himayesine mazhar olmuş, bu durumu hem İran'ın fiili anlamda Şifileştirilmesi hem de karizmatik bir ulema sınıfının teşekkül dönemi olarak değerlendirmiştir. Bugünkü ulema hiyerarşisi büyük oranda o dönemin etkilerini taşımaktadır. 1979 İran devriminin dünya kamuoyunda oluşturduğu hava araştırmacıları İran ulemasının kökenleri üzerinde çalışmaya sevk etmiş, tüm araştırmalar son tahlilde Safevî dönemi uygulamalarına referans vermekle sonuçlanmıştır.

Safevî dönemi ile beraber İran kültürü, üretkenliğini yeniden yakalayabilmiştir. Geçmiş iktidarlar boyunca dolaylı olarak kültürlerine hizmet eden İranlı bürokrat ve sanatçılar, Safevî Devleti'nin kuruluşu ile daha bir şevk ile çalışmışlardır. Safevî Devleti İranlıların bu birikimini siyasi süreklilik anlamında kullanırken İranlılar da, Safevî himayesi ve patronajlığını kendi kültürlerini geliştirme bağlamında kullanmışlardır. İsfahan'ın başkent olmasıyla beraber sivil ve dinî mimari alanına ait güzide eserler ortaya çıkmış, İran Sâsânî döneminin ihtişamına erişmiştir. Yüzyıllar boyunca İslam dünyasının en üretken coğrafyalarından birisi olarak İslam kültür ve İrfanına Gazzali, Razi, Cürçânî gibi Sünnî düşüncenin kutup isimlerini yetiştiren “İran aklı”nın etrafında “mezhebî” sınırlar oluşmuştur.

Safevî dönemi şüphesiz İran tarihindeki en büyük kırılma dönemlerinden birisidir. Günümüz İran'ını ve Şifiliğini anlamak büyük oranda Safevî tarihi ve kültürünü, özelde de Safevî Şifiliğini, bilmeyi gerektirir. Temennimiz bu çerçevede çalışmaların sayısının artarak devam etmesidir. Bu tarz çalışmalar ile İslâm âleminin zihin dünyasının daha iyi kavranabileceğine olan inancımız devam etmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

- Abbaslı, MİRZA, "Safevîlerin Kökenine Dair", *Bellekten*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1976, XV, s. 287-329.
- Aka, İsmail, "X.Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993, s. 69-103.
- Aksun, Ziya Nur, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1994.
- Akyol, Taha, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Milliyet yay, İstanbul 1999, s. 134
- Âlemârây-ı Safevî*, haz. Yedullah Şükri, İran 1363.
- Algar, Hamid, *İslâm Devriminin Kökleri*, çev. M.Çetin Demirhan, Endişe Yay., Ankara 1990.
- ....., "20. Yüzyıl İran'ında Ulemânın Muhalif Rolü", *Modern Çağda Ulemâ*, Ebubekir A. Bagader, çev. Osman Bayraktar, İz yayıncılık, İstanbul 1993.
- ....., "Emam-e Jom'a", *Iranica*, V-VIII, New York 1998,
- Allouche, Adel, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, çev. Ahmed Emin Dağ, Anka Yay., İstanbul 2001.
- el-Âmilî, Muhsin Emin, *Ayanu 'ş-Şîa*, thk. Hasan Emin, Daru't-Teâruf lil-matbuat, I-X, Beyrut 1986.
- "*An Economic And Social History of Ottoman Empire 1300-1914*, edit. Halil İncalcık-Donald Quataert, Britain 1994.
- Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and Hidden Imam*, The University of Chicago Press, USA 1984.
- ....., "Political Theory and Practise", *Expectation of Millenium*, Shiism in History, edit. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi, Seyyed Vali Reza Nasr, State University of New York Press, Albany 1989.

- ....., “The Mujtahid of the Age and the Mullâ-bâshî: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shi’ite Iran”, *Authority and Political Culture*
- ....., “Safavid Era”, *Expectation of Millenium, Shiism in History*, edit. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi, Seyyed Vali Reza Nasr, State University of New York Press, Albany 1989, s. 177–187.
- Arslan, Hüseyin, *Osmanlı’da Nüfus Hareketleri*, Kaknüs Yay., İstanbul 2001.
- Ayetullah Beheştî, *Nemâz Çist? Defter-i Neşri Ferhengi İslâmî*, Tahran 1372.
- Babinger, Franz, “Safiy ed-Din”, *İA*, İstanbul 1966, I-XII, s. 63–65.
- Bacque-Grammont, Jean-Louis, “XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ve Safevîler”, *Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul 1991.
- Bagley, F.R.C., “Religion and State in Iran”, *Islamic Studies, Journal of the Islamic Research Institute*, vol. X, no.1, Pakistan, March 1971.
- Banani, Amin, “Reflections on The Social and Economic Structure of Safavid Persia at Its Zenith”, *Iranian Studies*, vol. XI, Harvard, USA 1978, s. 83–116.
- Barthold, W, “Şirvân”, *İA*, İstanbul 1979, XI, 571–573.
- Baştay, Şerif, “Osmanlılarla Safevîlerin Mücadelesi Esnasında Alevilerin Rolü”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, sy.13., Ankara 1989, s. 21-27.
- Bausani, Alessandro, *The Persians*, Elek Books Limited, England 1975.
- Berthels, E., “İran”, *İA*, İstanbul 1968, V/II, 1012-1052.
- Bouvat, L, “Şâhruh Mirza”, *İA*, İstanbul 1979, XI, 286–288.
- ....., “Şeybani Han”, *İA*, İstanbul 1979, XI, 454-456.
- Bello, Aysa Ade, “The Safavid Episode: Transition from Spiritual to Temporal Leaders”, *Islamic Studies*, İslâmabad, Pakistan 1984 -Spring January to March-, XXIII.

- Beyât, Azizullah, *Şinâsiy-i Menâbi' ve Meâhiz-i Târih-i İran, Ez Âğaz-ı Silsile-i Safeviyye ta Meşrutiyet*, İntişârât-ı Emir Kebir, Tahran 1374, I-II.
- Black Antony, *The History of Islamic Political Thought, From the Prophet to the Present*, New York 2001.
- Bosworth, C.E., *İslâm Devletleri Tarihi*, çev. E.Merçil, M. İpşirli, Oğuz Yay., İstanbul 1980.
- Bozkurt, Nebi, “Medrese”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 323–340.
- Brockelmann, C, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara 1954.
- Browne, Edward G., *A Literary History of Persia*, Goodword Books, I-IV, New Delhi 2002, I-IV.
- Büchner, V.F., “Serbedârîler”, *İA*, X, 509–512
- Caferiyan, Resul, *Din-u Siyaset Der Devre-i Safevîye*, İntişârât-ı Ensâriyan, Kum 1370.
- ....., *Tarih-i Teşeyyu' Der İran, Ez Âğâz ta Karn-i Heftom-i Hicrî*, İran 1371.
- ....., *Tarih-i Teşeyyu' Der İran*, İntişârât-ı Ensariyân, İran 1375, II.
- Cahen, Claude, *İslâmiyet*, çev. Esat Nermi Erendor, Bilgi Yay., Ankara 1990.
- ....., “Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Şiflik Problemi”, çev. Sabri Hizmetli, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy, 5, 305-319.
- The Cambridge History of Iran*, edit. A.Boyle, Cambridge 1968.
- Câmîî, Muhammed Mescidî, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, çev. Malik Eşter, İnsan Yay., İkinci Baskı, İstanbul 2003.
- Cemali, Muhammed Kerim Yusuf, *Teşkilî Devlet-i Safevî ve Ta'mîm-i Mezheb-i Teşeyyu-i Devâzdeh-i İmâmî be Unvan-ı Tenha Mezheb-i Resmî*, İsfahan-İran, 1372.
- Cole, Juan R., “Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Murtaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar”, *Religion and Politics in Iran*, edit. Nikki R. Keddie, Yale University, USA 1983, s. 33–46.



- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yay, İstanbul 2004, I-II.
- Cunbişhâ ve Devlethâ*, haz. Dâiretu'l-Meârif-i Teşeyyu', Tahran 1373.
- Dabashi, Hamid, "The End of Islamic Ideology-Iran", [www.dr.soroush.com](http://www.dr.soroush.com),
- Dale, Stephen F., "Age of European Expansion 1500–1800", *Cambridge Illustrated History of Islamic World*, edit. Francis Robinson, Cambridge University Press, London 1996.
- Dalkıran, Sayın, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, OSAV, İstanbul 1997.
- Danışman, Zuhuri, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, I-XIV, İstanbul 1965.
- De Bruijn, J.T.P., "Iran" *EI*, Leiden 1978.
- Devvânî, Ali, *Allâme Meclisî, Bozorgmerd-i İlm ve Din, İntişârât-ı Emir Kebir*, Tahran 1370.
- Efendiev, Oktaj, "Le Role Des Tribus de Langue Turque dans la Creation de L'État Safavide", *Turcica*, VI, 1975.
- Ekber S. Ahmed, *İslâmın Keşfi, İslâm Toplumu ve Tarihi*, çev. Lutfullah Karaman, İz Yay., İstanbul 1994
- Ekinci, Mustafa, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, Beyan Yay., İstanbul 2002.
- Endress, Gerhard, *An Introduction to Islam*, ingilizceye çev. Carole Hillenbrand, Edinburg 1999.
- Eravcı, Mustafa, "Safevî Hanedanı", *Türkler*, Ankara 2002, VI.
- Ergün, Sadettin Nüzhet, *Hatayî Divanı, Şâh İsmail-i Safevî, hayatı ve Nefesleri*, İstanbul Maarif Kütüphanesi.
- Fischer, Michael M.J., *From Religious Dispute to Revolution*, Harvard University Press, USA 1980.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, Der Yay., İstanbul 1987.

- ....., "Kızılbaş", *İA*, Eskişehir 1997, VI, s. 789–795.
- Grenard, Fernand, *Asya'nın Yükselişi ve Çöküşü*, çev. Orhan Yüksel, M.E.B, Birinci baskı, İstanbul 1970.
- Hakikat, Abdurrefi', *Tarih-i Nehzethâ-yı Milliy-i İrani*, Tahran 1374.
- Halm, Heinz, *Shia*, Edinburg University Press, Edinburg 1991.
- Hammer, Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Hikmet Neş., İstanbul ts., I-X.
- Handmir, *Habibü's-Siyer*, ingilizceye çev. W. M. Thackston, Harvard University Press, I-III, USA 1994.
- Hairî, Abdul-Hadi, "Madjlisi", *EI*, Leiden-London 1965, V, s. 1086–1088.
- Hinz, Walther, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev. Tefik Bıyıklıoğlu, Türk Tarih Kurumu Bas., Ankara 1992.
- Hodgson, M.G. S., *İslâmın Serüveni*, çev. Birol Çetinkaya, İz Yay, I-III, İstanbul 1993.
- Hourani, Albert, "From Jabal Amil to Persia", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 49, no. 1, London 1986.
- ....., "The Safavid Era", *Expectation of The Millenium, Shiism in History*, edit. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi, Seyyed Vali Reza Nasr, State University of New York Press, New York 1989, s. 187–191.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay, I-II, Birinci baskı, İstanbul, Mayıs 1982.
- İbrahimzâde, Hasan, *Allâme Muhammed Bâkır Meclisî, Sâzmân-ı Tebliğât-ı İslâmî*, İran 1371
- Kafesoğlu, İ., "Türkler", *İA*, İstanbul 1988, XII/II, s. 143-280.
- Karaman, Hayreddin, "Şîa'da Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993.
- Karamanly, Hüsamettin Memmedov, "XVI-XVIII. yüzyıllar Osmanlı-Safevî Savaşları", *Osmanlı*, edit. Güler Eren, Ankara 1999.

- el-Kâtib, Ahmed, *Şîada Siyasal Düşüncenin Gelişimi- Şûradan Velâyet-i Fakihe*, çev. Mehmet Yolcu, Kitâbiyât Yay., Ankara 2005.
- Kazvinî, Ebu'l-Hasan, *Fevâidu's-Safevîyye*, tsh. Meryem Mir Ahmedî, Tahran 1368.
- Keddie, Nikki R., "The Roots of The Ulama's Power in Modern Iran", *Scholars, Saints, and Sufis*, USA 1972, s. 211-229.
- ....., *Religion and Politics in Iran, Shiism from Quetism to Revolution*, USA 1983.
- Kesrevî, Ahmed, *Şeyh Safî ve Tebâreş*, Tahran 1976.
- Kevserani, Vecih, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, çev. Muhlis Canyürek, Denge Yay., İstanbul 1992.
- Kramer, Martin, *Shi'ism, Resistance, and Revolution*, Mansell Publishing, London 1987.
- Kunt, Metin I., "The Later Muslim Empires: Ottomans, Safavids, Mughals" *Islam, The Religious Political Life of a World Community*, edit. Marjorie Kelly, Praeger, New York 1984.
- Kurtuluş, Rıza, "Cürcân", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, s.131-132.
- Kütükoğlu, Bekir, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1993.
- ....., "Tahmasb I", *İA*, İstanbul 1979, XI, s. 637-647.
- Lambton, A. K. S., "Qum: The Evolution of A Medieval City", *Journal of The Royal Asiatic Society*, n. 2, London 1990.
- Laoust, Henry, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, trc. E.Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, Pınar yay., İstanbul 1999
- Lapidus, Ira M., *İslâm Toplumlari Tarih*, çev. Yasin Aktay, İletişim yay, İstanbul 2002.
- ....., "State and Religion in Islamic Societes", no. 151, ( May 1996).
- Legacy of Persia*, edit. A.J.Arberyy, "Religion, G.M. Wickens" Oxford 1953.

- Lockhart, Laurence, *Persian Cities*, Luzac-Company Ltd, London 1960.
- Mansurî, Fîrûz, “Pijûhiş-i Der Bâre-i Kızılbaş”, *Ber-resihây-ı Tarihi*, sy. 4, yıl. X, İran 1354, s. 145–162.
- Mantran, Robert, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Server Tanilli, Adam Yay, İstanbul 2000, I-II.
- Mazzaoui, Michel, *The Origins of the Safawids*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1972.
- ....., “From Tebriz to Qazvin to Isfahan: Three Phases of Safavid History”, *Deutscher Orientalistentag*, Freiburg- Breisgau, 1976.
- Mehrizî, Mehdî –Rabbânî, Hâdi, *Yâd-nâme-i Meclisî*, yayınevi, I-III, Tahran 1379.
- Melikoff, İrene, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 1999.
- ....., *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, Cem Yay., İstanbul 1994.
- Meşkûr, Muhammed Cevâd, *Târih-i İran Zemîn*, İntişârât-ı İşrâkî, Tahran 1344.
- Minorsky, Vladimir, The Poetry of Shah Ismail I, *BSOAS*, vol. 10, no.4., London 1942.
- ....., “Persia:Religion and History”, *IRANICA, Twenty Articles*, Britain 1961
- Mircaferî, Hüseyin, *Şîlik ve Safevî Şîliği*, (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1972.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi`i Islam*, New York 1985.
- Moosa, Matti, *Extremist Shiites, The Ghulat Sects*, Syracuse University Press, New York 1988
- Morgan, David, *Medieval Persia*, London 1988.
- el-Muhâcir, Cafer, *el-Hicretu`l-Âmiliyye ila İran fi`l-Asri`s-Safevî*, Beyrut 1989.
- Muhammedoğlu, Aliyev Salih, “Osmanlı–İran Münasebetleri” (İran içinde), *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 405–409
- Muhibbî, Saîd, *Seyri der Ferheng ve Târih-i Teşeyyu`*, Tahran 1373.

- Mutahhari, Murtaza, *Hidmât-ı Mütakabil-i İslâm ve İran*, Kum 1359
- Müneccimbaşı, Derviş Dede Ahmed Efendi, *Sahâifu'l-Ahbâr*, Matbaa-i Amire, 1868.
- Münşî, İskender Bey, *Âlemârây-ı Abbasî*, tsh. Muhammed İsmail Rızavî, Tahran 1377.
- Mürüvve, Ali, *et-Teşeyyu' Beyne Cebel Âmil ve İran*, Britain 1987.
- Nasr, S. H., "The Safavid Era", *Expectation of The Millenium, Shiism in History*, edit. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi, Seyyed Vali Reza Nasr, State University of New York Press, Albany 1989, s.160-167.
- ....., *Makaleler I*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan yay, İstanbul 1995.
- ....., *Makaleler II*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan yay, İstanbul 1997.
- ....., *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İnsan yay, İstanbul 2002.
- ....., "Ithna 'Asharî Shi'ism and Iranian Islam-" *Religion in the Middle East*, General Edit. A.J.Arberry, Subject Edit. C.F.Beckingham, Britain 1976, I-II.
- ....., *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, çev. Savaş Şafak Barkçın-Hüsamettin Arslan, İstanbul 1989.
- Newman, Andrew J., The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to Ali al-Karaki and Safawid Iran, *Die Welt des Islams*, 33(??), 1993.
- Ocak, A.Yaşar, *Türkler*, Türkiye ve İslâm, İletişim Yay., İstanbul 1999.
- Ocak Ahmet Yaşar, *Türk Süfiliğine Bakışlar*, İletişim yay, İstanbul 1996.
- ....., "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *Türkler*, II.
- Orhonlu, Cengiz, *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı*, Eren Yay., İstanbul 1987.
- Öngören, Reşat, "Safevîye Tarikatı ve İran Safevî Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, sy. 11, İstanbul 1995, s. 83-93.

- Öz, Mustafa, *İmamiyye Şîasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı*, İFAV Yay., İstanbul 1995.
- ....., "İbnu'l-Mutahhar el-Hillî" *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, s. 37-39.
- Öztelli, Cahit, "Les Oeuvres De Hatâyî", *Turcica*, Revue D'Etudes Turquies, TomeVI, Strasbourg-Paris 1975, s. 7-10.
- Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, Ötüken Yay., I-XIV, İstanbul 1977.
- Paşazâde, Muhammed Arif İspanakçı, *İnkılâb-ı İslâm Beyne'l-Havas ve'l-Avam, Tarihi Zindegânî ve Neberdhâyı Şâh İsmail-i Safevî ve Şah Selim-i Osmanî, Vekâyi-î Sâlhây-ı 905-930*, haz. Resul Caferiyân, İran 1379.
- Parsadûst, Menuçehr, *Şâh İsmail-i Evvel, şirket-i sihâmî*, İran 1375
- Petrushevsky, I. P., *Islam in Iran*, ingilizceye çev. Hubert Evans, The Athlon Press, London 1985.
- Refik Ahmet, *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, İstanbul 1932.
- Rota, Giorgio, "Safevî İmanı ile Venedik Cumhuriyeti Arasındaki Diplomatik İlişkilere Genel Bir Bakış", çev. Nasuh Ünlü, *Türkler*, VI, Ankara 2002, s. 899-906.
- Rumlu, Hasan Bey, *Ahsenu't-Tevârih*, tas. Abdülhüseyn Nevâî, Tahran 1357.
- Safevî, Şah Tahmasb, *Tezkire*, çev. Hicabi Kırlangıç, Anka yay, İstanbul 2001.
- Sarwar, Ghulam, *History of Shah Ismail Safawi*, Muslim University, Aligarh 1939.
- Savaş, Saim, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Vadi yay., Ankara 2002.
- Savory, Roger, "The Consolidation of Safawid Power in Persia, *Der Islam*, 41, Berlin 1969.
- ....., "Safevî İmanı", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, edit. P.M.Holt, A.K.Lambton, B. Lewis, I-IV, Kitabevi Yay., İstanbul 1997.
- ....., "The Safawid State and Polity", *Iranian Studies*, VII/1-2, Harvard 1974.

- ....., The Struggle for Supremacy in Persia After The Death of Timur”, *Der Islam*, c.40, Berlin 1965.
- ....., “The Safavid Era”, *Expectation of Millenium, Shiism in History*, edit. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi, Seyyed Vali Reza Nasr, State University of New York Press, Albany 1989, s. 167-177.
- Simnânî, Muhammed Ahmed Penâhî, *Şâh İsmail-i Safevî, Mürşid-i Surh-Kulâhân*, Tahran 1373.
- Stewart, Devin J., “Notes on the Migration of Amili Scholars to Safavid Iran”, vol. 55, Issue 2, April 1996, s. 81–103.
- Sübhânî, Cafer, *Devru’s-Şîa fi Binâi’l-Hadârati’l-İslâmiyye*, 1416.
- Sümer, Faruk, *Safevî Devleti’nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, TTK Basımevi, Ankara 1999.
- ....., *Oğuzlar (Türkmenler)*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1980.
- ....., “I.ve II. Abbas Devirleri”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, s. 69, Aralık 1990.
- ....., “Karakoyunlular”, *İA*, İstanbul 1977, VI, 292-305.
- ....., “Karakoyunlular” *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, s. 434-438.
- ....., “Akkoyunlular”, *DİA*, İstanbul 1989, II, s. 271-274.
- Şakir, Ziya, *Mezhepler Tarihi ve Şâh İsmail, Şîlik-Sünnîlik-Alevilik-Kızılbaşlık Ne Demektir ve Nasıl Çıktı*, Maarif Kitaphanesi, İstanbul 1944.
- Şeriatî, Ali, *Ali Şîası Safevî Şîası*, çev. Feyzullah Artinli, Yöneliş Yay., ikinci baskı, İstanbul.
- Şüşterî, Allâme Kâdı Nurullah *Mecâlisu’l-Müminîn*, İntişârât-ı İslamiye, İran 1377, I-II.
- Tabari, Azar, “The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics”, *Religion and Politics in Iran*, edit. Nikki R.Keddie, Yale University, USA 1983, s. 47–72.
- Tâc-bahş, Ahmed, *İran Der Zemân-ı Safevîye*, Tebriz 1340.

- Tekindağ, M. C. Şehabettin, *Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi*, İ. Ü. E. F. Tarih Dergisi, XXVII, sy. 22, İstanbul 1967.
- Tekmiletu'l-Ahbâr, Tarih-i Safevîyye ez Ağaz ta 978 Hicri-Kameri*, tasnif. Abdi Bey Şirazî, takdim ve tsh. Abdülhüseyn Nevayî, İran 1369.
- Tihârânî, Ebu Bekr, *Kitâb-ı Diyârbakriyye-Akkoyunlular Tarihi*, yay. Necati Lugal, Faruk Sümer, TTK Yayınları, Ankara 1993.
- Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Yayına Haz. İsmail Kurt, Seyid Ali Tüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 1999.
- Turner, Colin, *Islam Without Allah? The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran*, Britain 2000,
- Uludağ, Süleyman, "Şîilikte Tasavvuf", *Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İlmî neşriyat, İstanbul 1993, 515–542.
- Uyar, Mâzlum, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs Yay., İstanbul 2004.
- ....., "Şîi Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi", *Dinî Araştırmalar*, II, Eylül-Aralık 1999, s. 299-315.
- ....., *Ahbarilik*, Ayışığı yay., İstanbul 2000.
- ....., "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devleti'nin Ortaya Çıkışı"  
<http://www.academical.org/dergi/MAKALE/s7SafevilerOncesi.htm>,
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, TTK Basımevi, Ankara 1988.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Basımevi, Ankara 1977, III.
- Üstün, İsmail Safa, "İran: Safevîlerden Günümüze Kadar", *DİA*, İstanbul 2002, XXII, s. 400–404.
- Wickens, G.M., "Religion", *Legacy of Persia*, edit. A.J.Arberyy, Oxford 1953.
- Yazıcı, Tahsin, "Safevîler", *İA*, Eskişehir 1997, X, s. 53–59.
- ....., "Şâh İsmail", *İA*, İstanbul 1979, X, s. 275-279.



Yınanç, Mükrimin Halil, “Akkoyunlular”, *İA*, Eskişehir 1997, I, s. 251–270.

....., “Cüneyd”, *İA*, İstanbul 1977, III, s. 239-245.

Zirke, Heidi, *Ein Hagiographisches Zeugnis zur Persischen Geschichte aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, Das Achte Kapitel des Safwat as-Safâ in Kritischer Bearbeitung*, Berlin 1987.

