

Safevîlerin Din Politikası ve İran'ın Şiîleşme Seyri

Mehmet ÇELENK*

Özet

Safevî dönemi İran ve Şiâ tarihinin en önemli dönüm noktalarından biridir. Sünnî bir geçmişe dayanan bir dergâhın şeyhlikten şahlığa doğru olan serüveni sadece İran'ı değil bütün Ortadoğuyu derinden etkilemiştir. Safevîler yaklaşık iki asır süren iktidarları boyunca İran'ı Şiîleştirmeyi siyasetlerinin temel gayesi yapmışlar ve bunun için her yola başvurmuşlardır. Şiîlik devletin resmi mezhebi haline getirilince Şiî kültür havzalarından, özellikle de Güney Lübnan'dan, Şiî ulema ithal edilmiş ve bunlar İran'ın Şiîleştirilmesinde istihdam edilmişlerdir. 16. Yüzyılın başlarında başlayan bu uygulamalar 18. Yüzyılın ortalarına kadar sürmüş ve İran Şiî kültür ve düşüncesinin merkezi haline gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: İran, Safevî, Şia, Şâh İsmail, Ulema.

Safavid Religious Policy and Propagation of Shiism in Iran

Abstract

Safavid history is one of the most important turning point in Iran and Shia history. The political adventure of a sufi order, with Sunni background, from religious to temporal power has deeply Iran and middle east. converting Iran from Sunni to Shi'ite beliefs was the main policy of Safavids during two centuries. They established Shia as an official religion of the state and put pressure on the other religious groups. Meanwhile they imported Shi'ite scholars from different regions of Muslim world, especially southern Lebanon, and employed them in converting Iran. After this policy, which started in the beginning of sixteenth century and lasted till the first half of eighteenth century, Iran became the center of Shi'ite culture and thought.

Key Words: Iran, Safavid, Shia, Shah Ismail, Ulama.

Giriş

16. asrın başlarında İran'da Safevî devletinin teşekkülü İran ve Ortadoğunun mukadderatına etki eden en önemli hadiselerden birisi olmuştur. Safevî devletinin teşekkülü ile birlikte bölgenin Siyasî, dinî ve kültürel yapısı büyük oranda değişmiş, hâkim Sünnî kültürün yanında güçlü bir Şiîlik neşvesi her alanda varlığını hissettirmeye başlamıştır. Takip eden asırlar ve süreçler sonunda İran Ortadoğu siyasetinin en güçlü ve vazgeçilmez unsurlarından birisi haline gelmiştir. Bu açıdan Safevîlerin İran'da iktidara gelişi sadece İran ve yakın komşuları için değil, Avrupa için de son derece önemi bir olaydır. Zira bu hanedanlık İran'ı sekiz asırlık bir fetret döneminden sonra eski kudreti ile buluşturduğu gibi aynı zamanda İran'ı milletler

* Yrd. Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. E-posta: mecelenk@hotmail.com

cemiyetine dâhil etmiş ve uluslararası ilişkiler zeminine de bir kapı aralamıştır¹. Bu anlamda Safevî hanedanı, İran'ı yeniden güçlü bir aktör olarak siyaset sahnesine çıkarmış ve bölge siyasetinde faal bir unsur olarak organize etmiştir. Safevî devletinin kuruluşundan yıkılışına kadar geçen sürede yaşanan gelişmeler ve ortaya çıkan sonuçlar tetkik edildiğinde bu yorumun abartılı olmadığı apaçık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Bu yapının Sünnî bir dergâhın bakiyesi üzerine inşa edilmesi süreci daha cazip ve karmaşık hale getirmektedir².

Safevî devleti ve ortaya koyduğu dinî, kültürel ve siyasî mirasın etkisi sadece 16. ve 18. yüzyıllarla sınırlı kalmamış, günümüze dek uzanmıştır. Aynı dönemde İran Siyasî anlamda kadim sınırları ile buluşmuş, dinî anlamda ise kendisine birlik ruhu bahşedecek bir inanç dokusuna sahip olmuştur. İran, Arap fetihleri ile beraber hilafete bağlı bir eyalet haline gelmiş, bu durum hilafetin 13. asırda Moğollar eliyle yıkılışına kadar devam etmiştir. İran'ın Sâsânî imparatorluğu dönemindeki gibi kendine yeten ve güçlü merkezi bir idareye sahip, milli kimliği olan bir imparatorluğa dönüşmesi Safevî Şâhı I. Abbas döneminde mümkün olmuştur. Başkent İsfahan için "İsfahan dünyanın yarısıdır" şeklinde Farsça bir deyim yerleşmiş, Avrupa, Rusya, Hindistan, İspanya ve Portekiz gibi yerlerden diplomatlar buraya ziyaretlerde bulunmuşlardır³. Bu dönem aynı zamanda düşünce ve felsefe alanında da büyük dönüşümlerin yaşandığı bir devredir. Öyle ki bazı araştırmacılar bu devreye "Safevî rönesansı" adını vereceklerdir⁴. Safevî Devletinin Şiîliği resmi inanç olarak kabulü Şiî siyaset düşüncesinin en önemli safhalarından birisi olmuştur⁵.

İran'da yaşanan bu büyük dönüşüm bölge siyasetini de derinden etkilemiştir. Safevîlerin Şiîliğe dayalı dinî/siyasî yayılma çabası onları Sünnî dünyanın en büyük Siyasî gücü Osmanlı imparatorluğu ile kaçınılmaz bir çatışma zeminine sürüklemiştir. Zira Safevî devleti bir yandan Osmanlı'nın Doğu yönündeki ilerlemesinin önünde büyük bir engel teşkil etmekte öte yandan sahip olduğu devrimci Şiî görüşler ile Osmanlı tebaasını etkilemeye çalışmaktaydı⁶. Oniki İmam

¹ Edward Browne, *A Literary History of Persia*, IV, Goodword Books, New Delhi 2002, s. 3. Araplar yedinci asırda İran'ı ele geçirdikten sonra üç yüz yıla yakın bir süre Farsçayı umumi kullanımdan kaldırdılar. İranlı mütefekkirler bu dönemde düşüncelerini ifade etmek için Arapça kullandılar. Bertold Spuler, "Doğu'da Hilafetin Çöküşü", *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, ed. P. M. Holt, Ann. K. S. Lambton ve Bernard Lewis, I, Kitabevi, İstanbul 1997, s. 153..

² Safevî dergâhının gelişim safhaları için bkz. Michel Mazzaoui, *The Origins of Safawids*, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1972; Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, Beyan yay., İstanbul 2002; Mehmet Çelenk, 16. ve 17. Yüzyıllarda İran'da Şiîliğin Seyri, Emin Yay., Bursa 2013.

³ Browne, *A Literary History of Persia*, s. 3-4.

⁴ S.H. Nasr, *Makaleler II*, trc. Şehabeddin Yalçın, İnsan yay., İstanbul 1997.

⁵ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg, 1968, s. 111.

⁶ Safevî propaganda metodu ve Osmanlı Devletinin bu çerçevede aldığı tedbirler hakkında geniş ve teferruatlı bilgi için bkz. Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Vadi yayınları, İstanbul, 2002.

Şiîliğine dayalı bu propaganda kısmen de başarıya ulaşmıştır⁷. Yaşanan süreç Osmanlı ulemasını Şiîliğe ve sair Ehli Sünnet dışı unsurlara karşı savunmacı bir pozisyona itmiş, Osmanlı devleti açısından ise Sünnilik karşıtı cereyanlarla mücadele giderek bir devlet siyaseti haline gelmiştir. Şiî/Safevî propagandası karşısında, tıpkı Büyük Selçuklu İmparatorluğunun Batını cereyanlara karşı verdiği mücadele gibi, Osmanlı uleması, özellikle kelam ve fıkıh sahasında, tebaayı ve devletin ideolojisini koruma çabası içine girmiştir. Dolayısıyla Osmanlı dinî düşüncesi, bir yandan devletin bürokratik ihtiyaçlarını karşılama, öte yandan halkın inançlarının bozulmasını engelleme gibi pragmatik bir endişenin güdümüne girmiştir⁸. Özetle Osmanlı padişahlarını Kanunî'den itibaren şer'î hukukun sıkıca uygulanmasına daha fazla sevkeden şey Kızılbaş mezhebine karşı yürütülen ısrarlı mücadele ve Osmanlıların hilafet politikaları idi⁹.

Etki tepki esasına dayalı bu sürecin akabinde Osmanlı ve İran arasında sonuçları her iki taraf için de çok önemli olan Çaldıran savaşı vuku bulmuştur¹⁰. Savaşın sonucunda Osmanlı İran'ın Batı yönündeki askeri yayılmasını büyük oranda frenlemiş olmakla birlikte Safevî devletinin yaymaya çalıştığı Şiîlik anlayışı, İran merkez olmak üzere, Doğu dünyasında oldukça müessir olmuştur. Osmanlı dünyasındaki yaygın ve yerleşik Şiî ve Acem telakkilerinin büyük oranda bu dönemin etkilerini taşıdığını söylemek de mümkündür. Binaenaleyh bu dönemi Osmanlı'nın dinî ve sosyal tarihi açısından en önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönem olarak tasvir etmek mübalağa olmayacaktır¹¹.

Safevî devleti ve onun dinî/Siyasî programı ile ilgili bu genel çerçeveden sonra Safevî devletinin İran coğrafyasını Şiîleştirmek için kullandığı vasıtaları ve metodları maddeler halinde teferruatlı bir şekilde anlatmak problemin seyrini anlamaya daha çok imkân verecektir.

A. Safevî Şiîliği

Safevî dinî/siyasî mirasının en önemli problematiği bizzat 'Safevî Şiîliği' kavramında düğümlenmektedir. Kavram ilk defa Ali Şeriatî'nin Ali Şiâsî Safevî

⁷ Ahmet Yaşar Ocak, "Din ve Düşünce", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, IRCICA, İstanbul, 1998. s. 141.

⁸ Ahmet Yaşar Ocak, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *TÜRKLER*, XI, Cilt, S. 16-20.

⁹ Halil İnalçık, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm", *Osmanlıda Din-Devlet İlişkileri*, ed. Vecdi Akyüz, Ayışığı kitapları, İstanbul 1999, s. 97-98.

¹⁰ Çaldıran savaşı için bkz. M. Tayyib Gökbilgin, "Çaldıran", *İA*, MEB, III, S. 329-331; Mustafa Çetin Varlık, "Çaldıran", *DİA*, XIII, s. 193-195.

¹¹ Ahmet Yaşar Ocak, "Din ve Düşünce", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, IRCICA, İstanbul, 1998. s. 141. Osmanlı-Safevî münasebetlerinin seyri hakkında detaylı bir bilgi için bkz. Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, çev. Ahmed Emin Dağ, Anka Yay., İstanbul 2001.

Şiâsî¹² adlı eserinde kullanılmış, daha sonra Safevî dönemi din, siyaset ve kültür anlayışlarını ifadelendirmede kullanılan anahtar bir kavrama dönüşmüştür. Kitabında Safevî dönemi uygulamalarını analitik bir formda ele alan Şeriatî getirdiği eleştiri ve yorumlarla bu kavramı anlaşılır hale getirmeye çalışmıştır. Şeriatî Şîî gelenek açısından oldukça önemli olan vesâyet, imâmet, ismet, velâyet, şefaât, taklid, adalet, dua, intizar, gaybet vs. gibi önemli kavramları Ali Şiâsî ve Safevî Şiâsî şeklinde iki ayrı kategoride ele almış ve oldukça iddialı bir ayrıma gitmiştir.

Bir Safevî Şiîliğinden bahsetme imkânı var mıdır? Safevî Şiîliği diye formüle edilen yapının tarihsel bir gerçekliğinden ve müşahhas unsurlarından bahsetmek mümkün müdür? Yine bu soruyu, tarihsel gelişim çizgisi göz önünde bulundurularak, “dönemlere has Şiîlik tipolojilerinden bahsetme imkânı var mıdır?” şeklinde daha genel bir çerçevede sormak da mümkündür. Bu soruların cevabını iki asra yayılan Safevî dönemi icraatları ve uygulamaları üzerinden temellendirmek hiç şüphesiz daha makul ve gerçeğe daha yakın olacaktır. Safevî devletinin Şiîlik/mezhep merkezli yapısı, Şiîliği İran’da yerleştirmek için güttüğü politika, İran’daki yerleşik dinî/mezhebi yapıya karşı olan tutumu, İran’da yerleştirmeye çalıştığı Şiîliğin karakteri, geçmiş dönem Şiî hanedanlıklarda örneği olmayan fıkhi ve siyasî tutumlar, Safevî iktidarı sonrasında İran’ın aldığı yeni dinî/mezhebî görünüm vs. bir bütün olarak düşünüldüğünde bu yaklaşımı doğrulayacak epey bir malzeme olduğu görülecektir.

Siyasî ve kurumsal yapısı itibarıyla orijinal bir çizgide seyreden Safevî devletinin dinî/ideolojik cephesi oldukça ilginçtir. Bu dönemde Şiîliği yerleştirmek adına yapılan faaliyetlere bir bütün olarak bakıldığında, yukarıda da ifade edildiği gibi, nevi şahsına münhasır bir Şiîlik, Şiîlik propagandası ve uygulama tarzı müşahede edilecektir. Bu durum kaçınılmaz olarak akla bir ‘Safevî Şiîliği’ varlığını ilham etmektedir. Oldukça kompleks ve girift bir yapıda olan Safevî din anlayışı ve İran’ı Şiîleştirme politikası da bu kavramı anlamlı kılmaktadır. Safevî Şiîliği kavramını geçerli ve mümkün kılan bir diğer husus da Safevîlerin doktriner düzeyde İsnâaşeriyeye Şiîliğini kabul etmiş olmalarına rağmen propaganda tarzı olarak İsmailî Şiîliğin propaganda tarzını benimsemiş olmalarıdır. Safevî Devletinin Şiîleştirme faaliyetlerine bakıldığında bu doktriner kabul ile metodolojik farklılık aşikâr bir surette görünecektir. Tüm bunlara Safevî siyasetinin meşruiyet arayışı, Şiîliğe dayalı homojen bir toplum projesi vs. gibi unsurları da katmak mümkündür.

¹² Farsça *Teşeyyuu Alevî Teşeyyuu Safevî* adıyla neşredilen kitap Türkçe’ye Feyzullah Artinli tarafından *Ali Şiâsî Safevî Şiâsî* adıyla tercüme edilmiştir. Bkz. Ali Şeriatî, *Ali Şiâsî Safevî Şiâsî*, çev. Feyzullah Artinli, II. Baskı, Yöneliş Yay., İstanbul 1990.

Şeriatî'nin Safevî din ve siyasetini konu edinen bu kitabı benzer başka çalışmaların da ortaya çıkmasına yol açmıştır¹³. Günümüzde Safevî tarihine, özeldir din ve siyaset alanına, olan ilgi artarak devam etmektedir, zira İran siyaset ve kültürünün bugününün anlaşılması Safevî döneminin din ve Şiâ anlayışının bilinmesi ile doğrudan alakalıdır¹⁴.

Safevî Şiîliği kavramına, başta Seyyid Hüseyin Nasr olmak üzere, ciddi eleştiriler de gelmiştir. Nasr "Safevî Şiâsını Ali Şiâsından ayırmaya çalışan bazı "Şiî devrimcilerin iddialarına rağmen, Safevî İran'ındaki Şiîlik uygulamalarının geleneksel Şiâ'nın tarihi açısından önemli bir safhayı teşkil ettiğini" söyler¹⁵. Bu bakış açısı Şiîliği birbirini takip süreçler bütünü olarak görmek bakımından makul görülebilir, mamafih burada kastedilen sürecin kendisi değil bir aşamasında ortaya çıkan olayların özgünlüğü ve farklılığı bağlamındadır.

Yakın zamanlarda Muharrem törenlerinin bazı unsurlarının "Safevî bidati" kapsamında mütalaa edilip yasaklanması problemin günümüze bakan bir yönüne işaret eder. Şiî maneviyatının önemli unsurlarından biri olan, haddi zatında Şiîliğin duygusal boyutunu besleyen en önemli dinî/mezhebî faaliyet olan muharrem törenlerinde kan akıtmak İran'da resmen yasaklanmış durumdadır. Bunun şüphesiz İran'ın ve Şiîliğin dışarıya yansıyan sevimsiz imajını temizlemeye yönelik pratik bir veçhesi bulunmakla birlikte ayrıca dinî açıdan bir "bidat" olarak görülüp mücadele edilmesi de söz konusudur.

Hülasa, Safevîlerin dinî/siyasî programı incelendiğinde Safevî Şiîliği kavramının anlaşılması daha kolay olacaktır. Zira Safevîler geçmiş Şiî iktidarlar ve hâkimiyet alanları ile kıyaslandığında türünün tek örneği denebilecek birçok uygulamaya öncülük etmişlerdir. Binaenaleyh biz de Safevî devletinin İran'da Şiîliği yerleştirmek için başvurduğu metodları ve uygulamaları inceleyerek bu meseleyi vuzuha kavuşturmaya çalışacağız.

Uzun soluklu bir program olan İran'ın Şiîleştirilmesi projesi kapsamında, 16. ve 17. asırlar boyunca başta Cebel Âmil olmak üzere Arap memleketlerinden Şiî ulema ithal edilmesinin yanında, Safevî Devleti'nin dört cephede kararlı ve sürekli şiddet politikalarına müracaat etmesi de gerekmiştir. Bu bağlamda mehdici telakkilere sahip aşırı Şiîliğin ortadan kaldırılması, tasavvufun yasaklanması, Sünniliğin bastırılması ve son olarak da İsnâaşeriyye Şiîliğinin yaygınlaştırılması

¹³ Buna örnek olarak Ahmed el-Kâtib'in *Şiâ'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*-Şüradan Velâyet-i Fakîhe, çev. Mehmet Yolcu, Kitabiyat Yay, Ankara 2005 ve Vecih Kevserani'nin *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, çev. Muhlis Canyürek, Denge Yay., İstanbul 1992 ve Adel Allouche'un *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, çev. Ahmet Emin Dağ, Anka Yay., İstanbul 2001 adlı çalışmaları vermek mümkündür.

¹⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev. Savaş Şafak Barkçın-Hüsamettin Arslan, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 67.

¹⁵ Nasr, *a.e.*, s. 67.

gerekiyordu. Şiîliğin İran halkı içinde yayılması, ilk üç aşamanın tamamlanmasına kadar, ülkenin dinî çerçevesini büyük oranda değiştirmedir. Bir sonraki aşama ise kurumsal olarak Şiîliği yayanların –başlangıcından beri Safevî Şâhları ve 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Şiî ulema- eliyle gerçekleşen bir dizi (dinî) şiddet olaylarına sahne olacaktır. Safevî Devleti sınırları içindeki heterodoks yapılanmayı ki bu da mehdici karakterli aşırı cereyanları, tasavvuf ve Sünniliği içeriyordu, ortadan kaldırmaya yönelik öncü çabalar daha sonra İsnâaşeriyye Şiîliğinin köklü bir şekilde yerleştirilmesinin önünü açtı¹⁶. Bu açıdan bakıldığında İran'ı Şiîleştirme siyasetinin birbiri ile iç içe oldukça kompleks bir mekanizma dahilinde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Zaten sosyal olayları, tabiatı gereği, bir zaviyeden izah etmenin imkânı da yoktur.

B. Şiîliğin Resmi Mezhep Olarak İlanı

1. Safevî öncesi genel durum

Safevî öncesi İran ve bölge coğrafyasının Şiî inanç motifleri ile hangi oranda tanışmış olduğu hususu tamamen vuzuha kavuşmuş değildir. İran'daki tarikatların Şiî fikirleri yayarak Safevîler'e hangi ölçüde yardım etmiş olduklarını tespit etmek de aynı derecede güçtür. Bununla beraber Rafizî inançların İran'da salgın bir hastalık gibi bulunduğunu ve bunun Şiîliğe geçişte hangi oranda olduğu muğlak kalmakla birlikte, etkili olduğunu söylemek mümkündür¹⁷. Nitekim dedesi Şeyh Cüneyd ve babası Şeyh Haydar'ın çabalarıyla gelişen Kızılbaşlık ideolojisi Şâh İsmail tarafından en olgun noktasına eriştirilecek, Hataî mahlasıyla yazdığı Şiirlerinde Şâh İsmail, bu düşüncenin bütün unsurlarını yansıtacak, Şâhın şiirleri Kızılbaş doktrininin en önemli yazılı malzemesi haline gelecektir¹⁸.

Şâh İsmail, Türkmenler'in Şamanist dönemden beri çok iyi tanıdıkları bir kalıp olan ve saz eşliğinde söylenen nefes'lerinde onlara Oniki İmam Şiîliği'nin temel inançlarını kültürel düzeylerine uygun bir muhteva ile aşıladı. Böylece Türkmenler'in kabilevi heterodoks İslâm'ı, Şiîliğe ait temel motifler olan Hz. Ali ve Oniki İmam kültürleri, Kerbela matemi vb. temel inançlarla karışarak-ama yine de asıl Oniki İmam Mezheb'inden farklı bir hüviyetle- Kızılbaşlık (Alevilik) haline dönüştü. Bu yapının gerçek Oniki İmam Şiîliği veya öbür ismiyle Caferilik ile hiçbir ilgisi yoktur. Buna, Safevî sufiliğine göre teşkilatlanmış kabilevi halk Müslümanlığı demek

¹⁶ Arjomand, Said Amir, "Religious Extremism (Ghuluww), Sufism and Sunnism in Safavid Iran: 1502-1722", *Journal of Asian History*, 15, no. 1, 1981, s. 3.

¹⁷ R. M. Savory, "Safevî İrani", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, ed. P. M. Holt, A. K. Lambton, B. Lewis, I-IV, Kitabevi Yay., İstanbul 1997, s. 403.

¹⁸ İrene Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 1999. s. 180; Ira M. Lapidus, *İslâm Toplulukları Tarihi*, 1.cilt, çev. Yasin Aktay, İletişim yay, İstanbul 2002, s. 406.

daha doğru olur¹⁹. Râfızilik ve Kızılbaşlık olarak formüle edilebilecek olan bu proto-Şiîlik, İslamî ve mistik bir cila altında eski inançlarını koruyan konargöçer kitlelerin vergi ve yerleşik hayat dayatan Osmanlıya karşı bir tepkisidir aynı zamanda²⁰. Şâh İsmail'in şiirlerinin muhtevasını halk İslamından/Şiîliğinden kitabi ve yüksek Şiîliğe geçiş olarak kabul etme imkânı da yoktur. Düşünceleri ve politik beklentileri göz önünde bulundurulduğunda onun kendi şahsında müşahhaslaşan bir teokratik devlet ve onun başındaki tanrı kral olmaya çalıştığı aşikar bir şekilde görülecektir²¹.

Tasavvuf ve aşırı Şiîliği bünyesinde birleştiren bu cereyan daha sonra Safevî devletini netice verecektir. Burada dikkatlerden kaçan şey ise Oniki İmam inancını benimseyen 15. yüzyıl "aşırı Şiîliği"nin kurumsal Oniki İmam Şiîliği (İmamiye) ile çok az ortak yanının olmasıdır. Dahası, mehdici Şiîlikten farklı olarak İmamiye Şiîliği özgür bir şekilde gelişirken –özellikle Hille'de-, Safevî öncesi İran'da İmamiye Mezhebînin bir propaganda faaliyeti yoluyla yayıldığına dair bir delil de yoktur²². Şâh İsmail'in çağdaşı bir kısım Sünnî tarihçiler, diğer bir kısmı da saltanatından öncekiler, Şeyh Cüneyd ve Sultan Haydar'ın Safevî hanedanının diğer üyelerinden farklı bir itikada sahip olduklarına ve inançlarının İslam dünyasındaki yaygın mezheplerden farklı olduğuna kaildirler. Sultan II. Beyazıt ile Akkoyunlu Sultan Yakup arasındaki yazışmalardan anlaşıldığı kadarıyla Sultan Haydar'ın "Haydariyye" adında yeni bir mezhep icat ettiği ve Sultan Haydar'ın yeni Mezhebîni ve itikadını aşikâr hale getirdikten sonra İslam dünyasındaki sair sultanların nefretini celbettiği, bu yeni Mezhebînin bilinen Şiâ Mezhebîne de benzemediği kaydedilir²³.

Akkoyunlu Sultanı Sultan Yakup'tan Osmanlı sultanı Sultan Beyazıt'a gönderilen tarihsiz, ama muhtemelen Haydar'ın öldürülmesinden sonraki döneme

¹⁹ Ahmet Yaşar Ocak, "Safevî Propagandası ve Osmanlı Halk İsyanının İkiye Bölünüşü Yahut Râfızilik ve Kızılbaşlığın (Alevilik) Doğuşu", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, II*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, s. 142-143.

²⁰ Ocak, *a.g.m.* s. 141; a. mlf. *Türk Şiîliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 208-209.

²¹ H. R. Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson, c. VI, Cambridge University Press, 1986, s. 198. Kendisinde ilahî tecelli gören İsmail bunu şöyle ifade eder: Yakın bil kim Hudâi-dur Hataî/ Muhammed Mustafâi-dur Hataî. Safî nesli Cüneyd Haydar oğlu/ Ali Mürtezâi-dur Hataî. Hasan aşkına meydana girdi/ Hüseyni Kerbelâi-durHataî. Ali, Zeynu'l-İbâd Bâkir ve Cafer/ Kazım Musa Rızâi-dur Hataî. Muhammed Taki-dur Ali Nakî hem/ Hasan Asker Likâi-dur Hataî. Muhammed Mehdi sahib-i zamanın/ Kâpusunda gedâi-dur Hataî. Menum adım velî-şâh İsmail-dur/ Hataî-dur Hataî-dur Hataî. Bkz. Minorsky, *The Poetry of Shah Ismail I*, BSOAS, X, no.4. 1942. s. 28. aynullahem, aynullahem, aynullah/ gel imdi hakkı gör ey kör gümrâh. menem ol fâil-i mutlak ki dirler/ menum hükümmeddur hurşid ile mâh. vücudum beytullahtır yakın bil/ sücüdum sanadur şâm ve sehergâh. Minorsky, *a.g.m.*, s. 33.

²² Arjomand, *Religious Extremism*, s. 3.

²³ Muhammed Yusuf Kerim Cemali, *Teşkil-i Devlet-i Safevî ve Ta'mim-i Mezheb-i Teşeyyu-i Devâzdeh-i İmamî be Unvan-ı Tenha Mezheb-i Resmî*, İsfahan 1372, s. 98-99. Şeyh Haydar döneminde ortaya çıkmış bulunan Kızılbaş deyimi, Farsça'da kaybolduktan epeyce sonra Anadolu'da yaşama geçti. Bkz. Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 178. Şeyh Haydar'ın kısa hayat hikayesi ve siyasi faaliyetleri için bkz. Roger Savory, "Şeyh Haydar", *El*, vol. III, ed. B. Lewis vdğr. Leiden, 1971, s. 315-316.

ait ve Farsça olarak kaleme alınmış bir mektupta Haydar “Ser-i halka-i erbâbı dalâl” olarak tavsif edilmekte, bu din ve devlet düşmanı sapkınların öldürülmesinden dolayı Müslümanların hayli sevineceği söylenmektedir. II. Beyazıd ise, Sultan Yakub’a gönderdiği cevabî mektubunda, mektup Farsça ve tarihsiz olarak yazılmıştır, Sultan Yakub’un “Gürûh-i dâlle-i Haydariyye”ye karşı olan zaferini tebrik etmiştir²⁴.

Bilindiği gibi İran, Safevîlerin zuhuruna kadar ağırlıklı olarak Sünnî kültürün egemen olduğu bir coğrafya idi. 16. yüzyılın başları itibarıyla İran’ın en az yarısı, muhtemelen daha fazlası Sünnî idi. Nasr “İslam tarihinin ilk yüzyıllarında, Muhammedî dine inanan İranlıların çoğunluğu Sünnî idi. Nakli ilim dallarının birçoğunun temelini atmış, Ehl-i Sünnet’e ait dinî ilimler ve İslam maarifi konusunda da öne çıkmışlardı. Nitekim Ehl-i Sünnet’in hadis ilminin temeli olan altı Sahih’in sahibi İranlıydılar” şeklindeki ifadeleriyle İran’ın Sünnî geçmişini ifade eder²⁵. Milliyetçi söylemlerin aksine İran İslam’ın erken döneminde Şiilik ile tanışmış değildi ve İran şehirlerinin çoğunda hâkim düşünce ve dinî yapılanma Sünnî mezhepler tarafından temsil edilmekteydi²⁶. İran’ın Safevî öncesi Sünnî geçmişini teyid eden örneklerden birisi de bizzat Şâh İsmail’in, Şiiliği ilan etmeden önce, danışmanları ile arasında geçen diyalogdur. Danışmanları Tebriz’in üçte ikisinin Sünnî olduğunu, Şiiliği resmî mezhep olarak ilan etmenin bir infiale yol açacağını kendisine söylemişlerdir²⁷. Tebriz’in Sünnî inanca sahip Akkoyunlu İmparatorluğunun başkenti olduğu da düşünülürse bu durum daha da iyi anlaşılır²⁸.

Yukarıdaki demografik yapı Safevî devletinin teşekkülü ile büyük bir değişim geçirmiş, İran’ın Mezhebî rengi tamamen yeni bir mecraya girmiştir. Şiiliğin kabulünden sonra ve uzun bir araştırma neticesinde Şiiliğe dair bulunan tek kaynak ise bir kâdının kütüphanesinde bulunan İbn Mutahhar el-Hillî (1250-1326)nin *Kavâidu’l-İslâm* adlı eseri idi. Bu kitap yeni dinin temel kaynağı haline geldi²⁹. “İran’ın dinî/mezhebî haritası 15.asrın sonlarında şu şekildeydi: Fars, İran’ın iç bölgeleri, Kum, Mazenderan ve Horasan’da geniş Şii cemaatleri bulunmakta, bölgedeki diğer iller Kürdistan, Doğu Horasan ve Geylan’da ise Sünnîler yoğun bir şekilde yaşamakta idi. Ancak kaynakların sayısı ve tafsilatını açıklamadığı bu demografik dağılım, Sünnîlerin yoğun olmasıyla beraber, Şâh İsmail’in çıkışına kadar mezhebî, fikhî ve kelâmî metodlarında ihtilaf düzeyini oluşturacak açık bir

²⁴ Browne, *A Literary History*, s. 67.

²⁵ Nasr, *Makaleler I*, çev. Şâhabeddin Yalçın, İnsan Yay, İstanbul 1995, s. 144-145.

²⁶ Azar Tabari, “Shii Clergy in Iranian Politics”, *Religion and Politics in Iran*, ed. Keddie, Nikki R., USA, 1983, s. 47-48.

²⁷ Şükrî, Yedullah, Haz., *Âlemâray-ı Safevî*, İran, 1363, s.64-65.

²⁸ Akkoyunlular Devleti hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mükrimin Halil Yınanç, “Akkoyunlular”, *İA*, I, MEB, İstanbul 1978; Faruk Sümer, “Akkoyunlular”, *DİA*, II, İstanbul 1989.

²⁹ Arjomand, *Religious Extremism*, s. 1.

mezhebî bölünmeyi yani Arap yarımadasının doğusundaki İbn Teymiye'nin "Minhacü's-Sünne" ve Allame el-Hillî'nin "Minhacü'l-Kerâme" metotları gibi bir bölünmeyi teşkil etmiyordu"³⁰. Binaenaleyh Safevî devletinin teşekkülüne kadar İran coğrafyasında katı mezhep siyaseti güden iktidarlar söz konusu değildi, mezhep merkezli dışlayıcı siyaset Safevî din politikası ile İran'da revac buldu.

2. Şiîliğin ilanı

Şâh İsmail, Safevî devletini kurduktan sonra hızlı bir şekilde Şiîlik programını uygulamaya başlamıştır. Bu çerçevede öncelikli olarak 12 imam adına hutbe okutmuştur. Bu hususu Kızılbaş danışmanlarına açınca, onlar, yukarıda da ifade edildiği gibi, "Tebriz'de iki üç yüz bin insan yaşıyor. Hz. İmam Ali döneminden beri kimse böyle bir hutbe okumamıştır. Tebriz halkının 'Şî bir hükümdar istemiyoruz' şeklinde itiraz etmesinden korkarız. Halk isyan edebilir, bu hususta biraz daha düşünmek gerekir" diye icabet ettiler. Bunun üzerine Şâh İsmail "Allah ve Hazret(i Ali) bizimledir, hiç kimseden bir korkumuz yoktur" ve halk buna itiraz edecek olursa, Allah'a yeminler olsun, kılıcımı çeker hiç kimseyi canlı koymam. Cuma günü mescide kendim gideceğim ve İsnâaşeriyye Mezhebî adına hutbe okuyacağım" diye kararlılığını bildirmiştir.³¹

Şâh İsmail adamlarının endişelerine hak vermekle birlikte programını uygulamakta kararlıydı. Tebriz'deki mezhebî dağılım ve bu insanlardan gelecek muhtemel tepki onun da akıldan uzak tutmadığı bir mevzu idi. O bütün sonuçlarını göze alarak hutbeyi on iki imam adına okutacak ve Şiîliği devletin yegâne din anlayışı haline getirecekti. Şâh İsmail o gece rüyasında Hz. Emiru'l-Müminin'i gördü. Hazret şöyle buyurdu: "Ey oğul, kargaşayı dert edinme. Cuma günü camiye git ve Kızılbaş askerini silahlı olarak, her iki kişinin arasına bir asker gelecek şekilde hazır tut. Huzursuzluk çıkarana ve itiraz eden olursa Kızılbaş askeri onları öldürsün. Bu tedbir üzere İsnâaşeriyye adına hutbe okut". Şâh büyük bir sevinçle uykudan uyandı. Lala Hüseyin Bey, Abdal Bey ve Kızılbaş önderlerini çağırttı ve onlara rüyasını anlattı. Onlarda da rüyadan memnuniyet duydular. Cuma günü Şâh İsmail Tebriz mescidine gitti. Mevlana Ahmed Erdebili'ye minbere çıkmasını söyledi. Kendisi de minberde yüksekçe bir yerde durdu. Mevlana Ahmed Erdebili hutbe okuyunca iki kişi ayağa kalktı ve "dilîne sağlık ey Mevlana" diye sevinçlerini ifade ettiler. Birkaç kişi de ayağa kalkıp itiraz etmek istediler ama etrafları Kızılbaş askerlerle çevrili olduğu için bir şey yapamadılar³². Hutbe okunduğunda Şâh İsmail

³⁰ Bkz. Kevseranî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, s. 152-153.

³¹ *Âlemâray-ı Safevî*, s. 63-64

³² *Âlemâray-ı Safevî*, s. 64-65.

kılıcını havaya kaldırdı ve “teberrâ edin!” diyerek emretti. Öyle ki dokuz asırdır hiçbir kulak teberrâyı duymamıştı. O iki kişi yüksek sesle teberrâ ettiler. İtiraza yeltenen dört kişi ise teberrâ etmeyenlerin öldürüleceği şeklindeki tehdidi duyunca kerhen de olsa teberrâ ettiler.³³

Bir başka kaynak ise hutbenin on iki imam adına okunmasına cemaatten birilerinin tepki gösterdiğini mamafih Kızılbaş askeri varlığını hissedince hareket etmeye fırsat bulamadıklarını ifade etmiştir. Hutbeden sonra Şâh İsmail elde yalın kılıç, atının sırtında, halkın “teberrâ etmesini”, teberrâ etmeyenlerin öldürüleceğini söyledi. Halkın tamamı teberrâda bulunmaya, Ebubekir, Ömer ve Osman’a lanet okumaya başladılar. Şâh İsmail tahtına oturunca dört bir yana mektuplar gönderdi, bölge hâkimlerine teberrâda bulunmayı kabul ederlerse buldukları bölgenin hâkimi olarak kalabileceklerini, bunu yapmazlarsa sûfiler (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 gittiler³⁴. Tebriz ele geçirildikten sonra teberrâyân’ın sesi yeri göğü doldurdu, ins ve cin şeytanlarına lanet edildi³⁵. Şâh İsmail 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 Mezhebînin esasları dışında namaz kılmaya çalışanların öldürülmesini, Tebriz ve diğer eyaletlerde, daha önce Şiilere zulmetmiş olanların yakalanıp cezalandırılması da emretti³⁶.

Burada ilginç olan nokta ise, Şâh’ın Şiiliği devlet mezhebî olarak ilan etme hususunda herhangi bir hazırlığının olmayışındır. Şâh, muhtemelen bir dizi askeri başarının ardından oluşan şartlar üzerinde düşünmüş, kurduğu devlete en uygun dinî/ideolojik yapının ne olacağı hususunda istişarelerde bulunmuştur. Amaçlarına hizmet edecek başka herhangi bir mezhep de pekâlâ tercih edilebilirdi. Nitekim Şâhın İran’da Şiiliği resmî mezhep olarak kabul etme projesi çerçevesinde toplantılar yapılmış, yukarıda da ifade edildiği üzere, bazı sûfiler Haydariyye tarikatının resmî mezhep olarak ilan edilmesini teklif etmişlerdir. Mecliste hazır bulunan bazı ulema

³³ *Âlemâray-ı Safevî*, s. 64-65.

³⁴ Bkz. “Âlemâray-ı Şâh İsmail’den naklen” Cemali, *Teşkili Devlet-i Safevî*, s. 149-150; *Âlemâray-ı Safevî*, s. 65.

³⁵ *Tekmiletu’l-Ahbâr, Tarih-i Safevîyye ez Ağaz ta 978 Hicri-Kameri*, tasnif. Abdi Bey Şirazi, tak. ve tas. Abdülhüseyn Nevayî, İran, 1369, s. 40.

³⁶ Bkz. Mir-hand, Emir Mahmud Bin, *İran Der Rûzgâr-ı Şâh İsmail ve Şâh Tahmasb-ı Safevî*, s. 124-125, naklen. Resul Caferiyân, *Tarih-i Teşeyyü’ Der İran*, İran, 1375, II, s. 758.

buna şiddetle muhalefet etmiş, ümera da ulemaya arka çıkınca sûfilerin teklifi reddedilmiştir. Sonuçta İsnâaşerîyye Şiîliğinin resmî mezhep olarak kabul edilmesi, tervec edilmesi ve bütün gayretlerin buna hasredilmesi karara bağlandı³⁷. Burada Şiîlik reelpolitîğe uygun ve bir noktaya kadar da kızılbaşlık ile teorik bir birlikteliğe sahipti. Görülen o ki Şiîlik muayyen bir programın sonucu olarak değil, siyasî ve askeri bazı hedeflerin tamamlayıcı bir unsuru olarak seçilmiştir. Buna göre “hem İran içindeki Şiîler kazanılacak hem Sünnîler kendi rızaları ile yahut zorla Şiîliğin bünyesine dâhil edilecekler hem de İslam dünyasının diğer bölgelerinde bulunan Şiîler için Safevî Devleti mane’î bir merci haline gelecekti”³⁸.

Kaynaklarda Şiîliğin resmi mezhep olarak ilan edilmesinin seyri bu şekilde anlatılır. Şüphesiz olay görüldüğü kadar kolay olmamıştır. Sünnî bir coğrafyada Şiîliği devletin resmi inancı olarak kabul etmek kuvvetli tepkilerle karşılaşmış olmalıdır. Mamafih kararlı ve güçlü bir merkezi yapılanma bu direnci zamanla kırmaya muvaffak olmuş, minberlerden On İki İmam adına hutbe ile başlayan resmi süreç geniş bir coğrafyanın her zerresine nüfuz eder hale gelmiştir.

Safevî devletinin teşekkülünde meşruiyet sorunu kolaylıkla aşılmıştır. Hazırlayıcı ve kolaylaştırıcı şartlar, bu süreci Safevîler açısından sancısız bir şekilde aşmaya imkân vermiştir. Şâh İsmail, Şiîliği devlet mezhebi olarak ilan ederken iki temel iddiaya dayanmıştır. Bunlar da İmam Mehdî’nin özel vekilliği ve İmam Ali’yi rüyada görmüş olma iddialarıdır. Bu iki iddia Sufi-Safevî hareketinin takiiye ve bekleyiş nazariyesinden kurtulmasını ve Şiî Safevî devletinin kurulmasını sağlamıştır³⁹. Safevî hareketinin sufi zemini, Şâh İsmail’in masum imamlarla keşf yoluyla kişisel bağlarının bulunduğunu ve onlardan doğrudan talimat aldığını öne sürebilmesine imkân sağlamış, bu da ona mutlak bir otorite kazandırmıştır⁴⁰.

Yine eski İran krallarının sahip olduğu ilahi haklar şeklindeki telakki tarihin tozlu raflarından çıkarıldı, yeniden ihya edildi ve Allah’ın yeryüzündeki gölgesi “Zıllullah fi’l-Ard” şekline dönüştü. Bu iddia, büyük oranda Safevîlerin Ehl-i Beyt’e, Şiâ’nın yedinci imamı Musa Kazım’a, mensubiyet iddia etmelerine yol açan uydurma nesepten kaynaklanıyordu. Mehdinin temsilcileri olarak Safevî Şâhları, hakikate daha yakın idiler ve onlara muhalefet etmek günah işlemek anlamına geliyordu.

Bir diğer dayanakları ise Safevî dergâhının post-nişinleri olarak sahip oldukları mürşid-i kâmil makamıdır. Bu makam, müridlerden mutlak anlamda itaat bekliyordu. Dergâha bağlı müridler adına sûfi-gerî denilen bir davranış kodu ile

³⁷ Cemali, *Teşkili Devlet-i Safevî*, s. 151.

³⁸ Cemali, *Teşkili Devlet-i Safevî*, s. 151.

³⁹ Ahmed el-Kâtib, *Şiâ’da Siyasal Düşüncenin Gelişimi-Şûradan Velâyet-i Fakîhe*, s. 44.

⁴⁰ el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 426.

şeyhe bağlıydılar. Nâ-sûfi-gerî (sufiliği ihlal) idamla cezalandırılan ciddi bir suçtu. Bir Kızılbaş için şeyhinin sözüne itiraz etmek küfre eşdeğer görülürdü⁴¹.

İsmail'in tahta çıkışından sonra, ilk iş olarak Şîi Mezhebîni devletin yeni mezhebi olarak ilan etmesi, hiç şüphesiz onun bütün hükümdarlığının en önemli kararı olmuştur. İsmail bu adımı atmakla devleti, o zamanki İslam dünyasının en büyük gücü olan Osmanlı Devleti'nin kendi topraklarına katmasını önlemekle kalmamış, aynı zamanda tebaasına, deyim yerindeyse, çağdaş anlamıyla milli bir devletin yükselmesine yol açan bir birlik duygusunu bahşetmiştir. Hicrî I. (VII) yüzyıldaki Arap fethinden beri İran, Siyasî olmaktan çok, coğrafi bir varlıktı. Bu asırlar boyunca İran ya büyük bir devletin parçası idi veya herhangi bir merkezi idare hâkimiyetinden mahrum olup bir sürü küçük hanedan arasında bölük pörçük taksim edilmişti. 18. ve 19. yüzyıllarda Kuzeybatı ve Kuzeydoğu'da Rusya'ya kapıtılan ve Doğu'da Afganistan'ın aldığı topraklar dışında İran'ın bugünkü sınırları, esasen 10. ve 16. yüzyıl sonlarındakinin aynıdır ve bu sebeple çağdaş İran devletinin 1501'de Safevî devletinin kurulmasıyla başladığını söylemek mümkündür⁴². Safevî öncesi ve sonrası İran'ın durumu karşılaştırıldığında bu yaklaşımın, yaşanan büyük dönüşümler ışığında, büyük oranda doğru olduğu görülecektir. Zira İran, İslam fetihleri ile tanıştığı dönemden beri ilk defa bu kadar merkezi ve güçlü bir otorite ile tanışıyordu⁴³.

Hutbede Ehli Beyt imamlarının isimlerinin okunması Şîilik ve Şîileştirme programının ilk aşaması idi. Takip eden dönemler boyunca Şîiliği tek ve münhasır bir kimlik olarak yerleştirme çabaları devam edecektir.

C. Tevelli-Teberrî

Ehl-i Beyt mensuplarını ve muhiplerini sevmek anlamındaki tevella ve Ehl-i Beyt muarızlarını ve bunlara taraftar olanları sevmemek anlamına gelen teberra kelimeleri zamanla Şîi/mezhebî anlamda derinleşmiş, Şîâyı münsahır mezhep kimliği ile tanımlayan öncü kavramlara dönüşmüştür. Şîâ'nın dinî, mezhebî ve siyasî bütünlüğü açısından bu kavramlar son derece önemlidir. Yukarıda zikredilen genel çerçeve bir yana, teberra kelimesi özelde Şîâ nokta-i nazarından Hz. Ali'nin hilafet hakkını gaspeden ilk üç halifeden beri olmak ve onlara sebbetmeyi ifade eder. Şîiliğin Sünnilik algısında, teberra ve buna bağlı olarak oluşan sonuçların büyük bir tesiri vardır. Bugün de sahabeye, bhusus ilk üç halifeye sebbetmek en büyük ihtilaf alanlarından birisi olarak görülmektedir.

⁴¹ Roger Savory, "The Safawid State and Polity", *Iranian Studies*, VII/1-2, Harvard, 1974, s. 183-184

⁴² Savory, *a.g.m.* s. 403.

⁴³ Browne, *A Literary History of Persia*, s. 3-4.

Safevî asırları teberrâ inancını düşünce alanından pratik alana taşımıştır. Kitlelerde Şî bir bilinç oluşturma ve Şiîliği tüm boyutlarıyla yerleştirmeyi temel hedef ittihaz edinen Safevî hanedanı, bu uğurda her vesileyi kullanmıştır. Nitekim Şâh İsmail, yukarıda ifade edildiği üzere, hutbenin on iki imam adına okunmasından hemen sonra halkın teberrâ etmesini emretmiş, buna uymayanların öldürüleceğini söylemiştir⁴⁴. Safevî siyasetinin hizmetine giren fukahânın ilk üç halifeye sebbedilmesi ve lanet okunması yönünde fetva vermesi de süreci hızlandıran başka bir etkidir⁴⁵. Şâh ile dinî kurum arasındaki irtibatı sağlayan Sadr'ın görevlerinden birisi de, başlangıçta, ilk üç halifenin ritüel anlamda lanetlenişini denetlemek idi⁴⁶.

Takip eden dönemlerde, kaynakların sarîh beyanıyla, Safevî siyaseti insanları zor kullanarak Şiîliğe dâhil etmiş ve teberrâ etmeye zorlamıştır. Mukavemet gösterenler toptan merhametsizce öldürülmüşlerdir⁴⁷. Şâh İsmail Horasan bölgesinde üstünlük sağlayınca Sünnîler büyük bir zulüm ve işkence dalgası ile karşı karşıya kaldılar. Kızılbaşlar, büyük bir keyifle, onları ilk üç halifeye sebbetmeye mecbur ediyorlar, buna yanaşmayanların da hiç tereddüt etmeden kellesini uçuruyorlardı⁴⁸.

Şâh İsmail'in elçisi Kalican Bey'in Herat şehrinde yaptıkları Sünnîlere uygulanan baskının anlaşılması açısından oldukça kayda değerdir. Kalican Bey, Şâh İsmail'in şehre gelişini haber verme görevi ile Herat'a gönderilmiş, kendisini karşılamaya gelmeyen ve sonrasında da ilk üç halifeye sebbetmeyen hatip, kadı, şeyhülislam ve muhafız komutanının kellesini uçurmuştur⁴⁹. Herat şehri Şâh İsmail ile Özbek lider Şeybani Han arasındaki mücadelede tarafsız kalmasına rağmen Şâh İsmail bu şehir halkından birçok insanı kendisine taraf olmadıkları gerekçesi ile katletmiştir. Rivayetlere göre ölenler arasında binlerce ulema ve edip de vardı⁵⁰. Şâhın veziri Necm-i Sâni ele geçirdiği bir şehirdeki insanları katliama tabi tutmuş, hatta kedi ve köpeklerin bile öldürülmesini emretmiştir. Kendisinden eman dileyen beş altı bin civarındaki Rezevî/ Hüseyinî seyyidi ise "Sünnîlerin seyyidliklerini kabul etmediği" gerekçesiyle sığındıkları camide toptan öldürtmüştür⁵¹.

İlk üç halifeyi lanetleme ve sebbetme İran'da giderek resmi bir merasim halini almıştır. Bu merasimlerden "ceşn-i ömer-kuşân" 26 Zilhicce günü yapılması

⁴⁴ Bkz. Mir-hand, , a.g.e. s. 758.

⁴⁵ Kevserani, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, s. 162.

⁴⁶ Lapidus, a. g. e., s. 407.

⁴⁷ Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1999, s. 24.

⁴⁸ Simnânî, Muhammed Ahmed Penâhî Simnânî, Şâh İsmail-i Safevî, Mürşid-i Surh-Kulâhân, Tahran 1373, s. 164; *Âlemâray-ı Safevî*, s. 346.

⁴⁹ Simnânî, a. e., s. 167.. Kitapta şâhın elçisi ile şehrin ileri gelenleri arasında geçen diyaloglar teferruatlı bir şekilde verilmiştir. Biz burada özet olarak vermeyi daha uygun bulduk.

⁵⁰ Paşazade,, Muhammed Arif İspanakçı, *İnkilâbu'l-İslam beyne'l-Havassi ve'l-A'vam*, haz. Resul Caferiyan, Kum, 1379, s. 662.

⁵¹ *Âlemâray-ı Safevî*, s. 371-372.

gerekirken, Şiîler bunu 9 Rebiülevvel'de icra etmekte ve bir bayram gibi eğlence olarak kutlamakta idiler⁵².

Eleştirel bir bakış açısı, Safevîlerin Şiîliğe ters düşen uygulamalarını gizlemek için caddelerde ilk üç halifeye sebedilmesi, ezana Hz. Ali'nin velayetinin dahil edilmesi, Hüseyini şiarları ihya etme adına taziye törenleri, yüze, sineye vurma, namazda üzerine secde edilecek mühür (namaz taşı) vs. gibi bidatler ihdas ettiğini iddia eder⁵³.

D. Ezanda Velayet

Şiîliğin Sünniliğin yerini alması, Şiîliği Mezhebî karakterden bir devlet dinine dönüştürmeye imkân verecek, Şiddetli bir ihtida/din değiştirme siyasetini gerekli kılıyordu. Şiî inancın propagandası, aynı zamanda doktriner ve rituel bütünlüğü temin edecek ve hızlandıracak tedbirlerin alınmasını da gerektiriyordu. Bundan dolayı Şâh İsmail Şiî İslam'ın popüler ve kitlesel tezahürlerini teşvik edecek ve geliştirecek değişik yollar aradı⁵⁴. Başvurulan bu yollar içerisinde hiç şüphesiz ezanın müstesna bir yeri vardır. Şiîliğin yeni doğan bu devletle olan kuvvetli münasebeti birtakım sosyal tezahürlere ihtiyaç duyuyordu. Bunu sağlamanın yollarından birisi de ezan idi. Artık ezanın fonksiyonu sadece müminleri namaza davet etmek değil ayrıca Safevî devletinin Şiî kimliğini aşikâr bir şekilde ortaya koymak idi⁵⁵.

Ezan hususunda Safevîlerin tasarladığı şeylerle ilgili yeni bir yorum 20. asrın bilim adamlarından Ahmed Zanjajni tarafından ortaya konmuştur. Kitabında Muaviye'nin Osman'ın kanlı gömleğini giyip kitlelerin duygularını nasıl harekete geçirdiğini ve valilerine minberden Ali'ye sövmeyi nasıl emrettiğini anlatan Zanjajni Şâh İsmail'in de benzer şekilde ezanda velayetin okunması ile günde beş defa düşmanın ve rakiplerin reddedilmesini murad ettiğini, bunun Muaviye döneminde Ali'ye lanet okunmasına cevap olduğunu söyler. Ezanda velayet ezanın bir parçası olması amacıyla değil, ezanı süslemek ve düşmanların delillerini, hüccetlerini çürütmek amacıyla yapılmıştır⁵⁶.

Ezan İslam dininin temel şiarlarından (şeâir-i diniye) birisi olarak kabul edilir. Temel fonksiyonu namaz vakitlerini bildirmek olan ezan aynı zamanda derin ve güçlü bir sembolik değere sahiptir. Sahabeden Abdullah b. Zeyd b. Sa'lebe'ye rüyasında talim edilen ezan Hz. Peygamber'e arz edilmiş, Hz. Peygamber'in tasvibi

⁵² İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik", *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İstanbul, İlmî Neşriyat, İSAV, 1993, s. 93.

⁵³ el-Kâtib, Ahmed, *Şiî'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi-Şûradan Velâyet-i Fakîhe*, s. 427.

⁵⁴ Liyakat, A. Takım, "From Bid'a to Suna: The Wilaya of Ali in The Shiî Adhân", *The Journal of American Oriental Society*, vol. 120, April 2000, s. 169.

⁵⁵ Liyakat, a.g.m, s. 170.

⁵⁶ Liyakat, a.g.m, s. 170.

ile ezanın bildiğimiz şekli kabul edilmiştir⁵⁷. İslam asırları boyunca bütün Müslümanlar tarafından hiçbir değişikliğe uğramadan Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi okunan ezan Safevîlerin iktidara gelişi ile birlikte değişikliğe uğramış, bunun sonucunda Şiî dünya ezanın bu yeni şeklini benimsemiştir.

Erken dönem Şiî fukaha nezdinde ezanda velayetin yasaklanması veyahut hoş görülmemesi hususunda bir ittifak vardır. Ezanda velayetin ifade edilmesini savunanlar Şeyh Sadûk, Allame Hillî ve Allame Erdebili tarafından marjinal ve müfrit olarak tavsif edilmişlerdir. Safevî öncesi dönemde hiçbir fakih, ister Hille ve Bağdat isterse de Cebel Âmil'de yaşasın, bu uygulamayı teşvik etmemiştir⁵⁸.

Ezanın temel fonksiyonu, yukarıda da temas edildiği üzere, namaz vakitlerini bildirmek olmasına rağmen, günde beş vakit okunması, kulağa hitap etmesi ve halka açık alanlarda duyurulması sebebi ile sembolik değeri de vardır. Dolayısıyla Şâh İsmail ezanda velayeti hem kitlelerde Şiî bir bilinç oluşturacak ideolojik bir enstrüman olarak hem de bir propaganda aracı olarak görmüştür.

Ezanın asli ve otantik içeriği hakkında Sünnîler ile Şiîler arasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Nitekim İran/İslam devriminin öncü şahsiyetlerinden Ayetullah Behiştî namaz ile ilgili bir risalesinde Ehli Beyt imamlarından gelen ve Şiâ hadis kitaplarına geçen ezan ve kamet lafızlarını zikreder, ki bunlar haddi zatında Ehli Sünnet geleneği ile tamamen aynıdır, devamında da ezana yapılan "Eşhedü Enne Aliyyen Veliyullah" şeklindeki ilavenin kurbet ve yakınlık amacı ile olduğunu söyler⁵⁹. Ali'nin velayetinin, popüler düzeyde, ezanda okunması hususundaki tasvib Şiî fıkında ilk defa Meclisî I tarafından *Ravdatu'l-Müttakîn* adlı eserinde dile getirilmiştir. O aşikâr bir şekilde bu uygulamaya izin vermekte ve bunu meşru görmekte, geçmiş asırlarda olmamasını da takiyye prensibi ile izah etmektedir.⁶⁰

Safevî dinî programının bir parçası olarak ezana ilave edilen Ali'nin velayeti hususu zamanla yerleşik bir gelenek haline gelmiş, günümüzde de Şiî dünyada Safevî asırlarında olduğu gibi, bu uygulama sürdürülmektedir.

İnsanları kitlese anlamda Şiîleştirmek için korkutma, yıldırma ve baskının yeterli olmayacağı aşikârdır. Dolayısıyla resmi mezhep olarak kabul edilen İmamiyye Mezhebinin yerleşmesi ve istikrar bulması için daha başka yollara da müracaat etmek gerekiyordu. Bu çerçevede popüler edebiyat unsurları kıssahânlar/meddâhlar tarafından bir propaganda aracı olarak kullanılmışlardır. Şâh İsmail'in divanının yanında 'Ebû Müslimnâme'ler, buna benzer efsanevî metinler,

⁵⁷ Çetin, Abdurrahman, "Ezan", *DİA*, c. XII, s. 36; Th. W. Juynbol, "Ezân", *İA*, c. 4, s. 429-430, MEB, İstanbul, 1977.

⁵⁸ Liyakat, *a.g.m.*, s. 169.

⁵⁹ Ayetullah Behiştî, "Nemâz Çist?", *Defter-i Neşri Ferhengi İslamî*, Tahran, 1372, s. 15.

⁶⁰ Liyakat, *a.g.m.*, s. 171.

Safevîlerin Hüseyin'in intikamını almaya memur edilmiş kişiler olduğu iddiasını temellendirmek için yeniden düzenlenmiş metinler ve maktelnâmeler bu amaçla yoğun bir şekilde kullanılmıştır⁶¹. Yine bu çerçevede ilk üç halifenin anısına, ibadet olarak hakaret ediyor ve Sünnî âlimlerin türbelerine karşı şiddet uyguluyorlardı. Sûfî türbeleri yıkıldı; Mekke'ye hac, Şîî imamların türbelerine ziyaret lehine önemsiz kılındı⁶².

E. Baskı

Halkın çoğu Sünnî olan bir ülkede Şîîliği yerleştirmek, direnişe uğramadan veya uyum göstermeyenlere baskı yapmadan kazanılamazdı. İtaatsizlik ölümle cezalandırıldı ve bu iş için zor kullanma tehdidi başlangıçtan beri vardı. Halk için bu tehditlerin varlığının yeterli olduğu görülüyor. Ancak ulema bu hususta daha sebatkâr ve inancına bağlı idi. Ulemanın bir kısmı öldürüldü, birçoğu da Sünnîliğin hâkim olduğu bölgelere kaçmak zorunda kaldılar. Daha çok Herat'taki Timur sarayına ve Safevîler'in Horasan'ı zaptetmelerinden sonra Buhara'daki Özbek başkentine kaçtılar⁶³.

Şîîliğin devlet dinî olarak benimsenmesi ve İran nüfuzu altındaki bütün bölgelere tamim edilmesi beraberinde bir Sünnî takibini de getirmiştir. Şâh İsmail'in bizzat Oniki imam neslinden olduğu iddiası ve bu yönde yapılan propaganda, Şîî muhitlerde ve özellikle Kızılbaş Türkmenler arasında Safevî hükümdarlarına bir hürmet ve sadakat doğurmuş, onun Şîîliği müfrit bir şekilde benimsemesi Sünnî Osmanlılar ve Özbeklerle olan mücadelesine bir din savaşı mahiyeti vermiştir. O kadar ki her iki zümre de birbirini tekfir eden fetvalara dayanmak lüzumunu duymuştur⁶⁴. Resmi dini desteklemek için tüm rakip İslam biçimlerini bertaraf edecek katı bir programa girişen Safevîlerin eliyle İsnâaşeriyye Şîîliği diğer Müslüman bölgelerde hiçbir benzeri bulunmayan bir zulüm dalgasıyla dayatıldı. Öncelikli olarak da, kendilerini iktidara taşımış olan, mesihî ve aşırı Şîî hareketleri bastırma yoluna gittiler. Bu açıdan Safevî Şâhları, dinî heyecanlarını kendilerine karşı çevirebilecek gibi görünen taraftarlarını gözden çıkarmakta erken davrandılar⁶⁵. Daha önce de ifade edildiği gibi İran'ın Şîîleştirilmesi uzun soluklu bir program idi. Bu çerçevede mehdîci telakkilere sahip aşırı Şîîliğin ortadan kaldırılması, tasavvufun yasaklanması, Sünnîliğin bastırılması ve son olarak da Şîîliğin yaygınlaştırılması

⁶¹ Calmard, Jean, "Shi'i Rituals and Power, II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Populer Religion", *Safavid Persia, A History of an Islamic Society*, Ed. Charles Melville, London 1996, s. 140.

⁶² Lapidus, *a.g.e.*, s. 408.

⁶³ Savory, "Safevî İran", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, I-IV, ed. P. M. Holt ve dğr., Kitabevi Yay., İstanbul 1997, s. 403.

⁶⁴ Hüseyin Mircaferi, *Safevî Şîîliği*, İstanbul 1972, s. 10-11.

⁶⁵ Lapidus, *a.e.*, s. 407-408.

gerekiyordu⁶⁶. Dönem kaynakları Şâh İsmail'in babası Şeyh Haydar ile savaşın tespiti edilmesi ve öldürülmesi yönünde emirler verdiğini, bunun için o sırada Kurçibaşı olan Abdal Bey Lala'nın görevlendirildiğini ve çok sayıda insanın öldürüldüğünü kaydederler⁶⁷.

Sünnî halka yönelik Safevî baskısı Osmanlı-Safevî savaşları boyunca devam etmiştir. 1578 tarihinde Osmanlı idaresinde olan Ereş kalesine saldıran Gence hâkimi İmam Kulu Han, kaleyi aldıktan sonra, burada Sünnîleri kılıçtan geçirmiş, kadın ve çocukları ise esir etmişti. Yine 1603 tarihinde Şâh Abbas'ın serdarlarından Karamanlı Zülfikar Han'ın, Nahçıvan şehrini Osmanlılar'dan geri aldıktan sonra, Osmanlılar'a yardımcı olmalarından dolayı, Nahçıvan şehrinin Sünnî mahallesinde katliam yaptığı kaynaklarda yazılıdır. 1606 tarihinde ise Gence'yi Osmanlılar'dan geri alan Şâh I. Abbas, Osmanlılar'a 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 Şemahı'yı ele geçiren Şâh I. Abbas kaledeki dönükleri acımasızca öldürtmüştü. Bu sırada Osmanlılar'a hizmet etmiş kale yöneticileri cezadan kurtulmak için "dönüklerin" katl olunmasında büyük gayret sarf etmişlerdir⁶⁸.

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 İsfahânî, Maverayunnehir bölgesinin her tarafında Özbek avına çıkmış ve gördüklerinin tamamını öldürmüştü. Özbekler bu durumu "Çengiz ve Timur'un yapmış olduğu katliamların karşılığı olmak üzere bu kara belanın Türkistan'a gönderildiğini, bu musibet deccâlın ta kendisi olduğunu, hatta deccâl'dan bile daha tehlikeli" olduğunu söylüyorlardı. Bu intikam hisleriyle Necm-i Sâni, Soğd ırmağı kıyısındaki Kereş kalesini ele geçirdiğinde, burası haddi zatında Özbeklerin merkezi kalelerindendi, sadece insanların değil, kedi, köpek her türlü canlının öldürülmesini emretti. Ortada hiçbir canlı kalmayınca da "şimdi biraz teselli bulduk, Cengiz ve Timur'un katliamının intikamını aldık" dedi⁶⁹.

Safevî devletinin uyguladığı Şiîleştirme politikası İran'ın demografik yapısı üzerinde de büyük etkiler göstermiş, yoğun bir nüfus hareketliliği yaşanmıştır. Bu

⁶⁶ Arjomand, *Religious Extremism*, s. 4.

⁶⁷ Hasan Bey Rumlu, *Ahsenu't-Tevarih*, tsh. Abdülhüseyn Nevâi, Tahran, 1357, s. 118.

⁶⁸ Karamanly, Hüsamettin Memmedov, "XVI-XVIII. Yüzyıllar Osmanlı-Safevî Savaşları", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, I. Cilt, Ankara, 1999, s. 503.

⁶⁹ Simnâni, a.g.e., s. 167-168.

hareketlilik kendisini baskı, katliam, göç ve mezhep değiştirme vs. şeklinde göstermiştir. Safevî devleti Sünnî olan Şirvan eyaleti, Borçalı ve Kazak bölgelerinin Sünnî halklarını Horasan bölgesine sürgüne göndermeye karar vermiş, bunun karşısında Kazak ve Karamanlı cemaatleri Şiîliğe geçmiş, fakat bölge Osmanlı idaresine geçince tekrar Sünnîliğe dönmüşlerdir⁷⁰. Şâh I. Abbas dönemi tarihçisi İskender Bey Münşi, Sünnî oldukları halde Şiîliği kabul etmiş, fakat Osmanlı idaresine tekrar geçtikten sonra tekrar Sünnîliğe dönen insanlar için Safevî Şiî toplumunda “dönük” denildiğini yazıyordu. Bu tür hareketlerinden dolayı Kaçar, Alpaut, Saadlu, Pazuki, Kazak, Karamanlı, Şemseddinli, Hacılar vb. cemaatlere “dönük” denilmiştir⁷¹.

Şâh İsmail’in Sünnîlere karşı yürüttüğü siyasetten dolayı İran’dan Diyar-ı Rum’a göçler 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, sufilerin (Kızılbaşların) 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 içeriyordu⁷².

Şâh I. İsmail, ideolojisi Şiîlik olan bir devleti büyük bir coğrafya üzerinde kurmayı amaçlıyordu. Mamafih bu amacını ancak Akkoyunlu Devleti’nin toprakları üzerinde gerçekleştirmeye muvaffak olmuştur. Kurduğu devlette yaşayan herkesin Şiî olması için her türlü baskı yoluna başvurmasına rağmen bunu başaramadı ve Safevî Devleti sınırlarında yaşayan insanların bir kısmı Sünnî inanca sebat etti⁷³.

Tüm bu yapılanların kitlelere dönük bir mesajının olduğu da muhakkaktır. Şâh İsmail güttüğü bu siyaset ile kitleler üzerinde bir korku ve dehşet havası oluşturmayı amaçlamış, bunda da büyük oranda başarılı olmuştur. Öldürdüğü kişilere yaptığı işkenceler uzun süre hafızalardan silinmeyecek türden idi. İran’ın Sünnîlikten Şiîliğe geçerken yaşadığı dönüşüm söz konusu olduğunda meselenin bu yönü muhakkak surette nazarı itibare alınmalıdır.

⁷⁰ Karamanly, *a.g.m.*, s. 503.

⁷¹ Karamanly, *a.m.*, s. 503. Osmanlı-Safevî savaşları sonucu yapılmış göçler üç şekilde olmuştur. Birincisi, Osmanlı seferlerinden dolayı Azerbaycan eyaletlerinin Şiî nüfusunun Osmanlılar’ın idaresinde kalmak istemeyerek, bizzat kendilerini, göç etmeye karar vermesi. İkincisi, Safevîlere karşı hareket eden Osmanlı ordusunun hareket alanı içinde bulunan Gence-Karabağ, Revan, Şirvan ve Tebriz gibi Azerbaycan eyaletlerindeki Şiî ahalinin Safevî Devleti tarafından İran’ın içlerine doğru kaydırılması. Üçüncüsü ise, Azerbaycan şehirlerinin (kalelerinin) Osmanlılar’a ciddi direniş göstermiş Şiî nüfusunun, bölgenin Osmanlılar tarafından ele geçirilmesinden sonra esir edilerek, Azerbaycan’dan çıkartılması şeklinde olmuştur. Karamanly, *a.m.*, s. 506.

⁷² Paşazâde, *a.g.e.*, s. 51.

⁷³ Karamanly, *a.g.m.*, s. 503.

F. Şiî Tedrisat ve İran Dışından Ulemâ İthali

Şiîliği devlet mezhebi ve inancı olarak benimseyen Safevî devletinin uzun vadede bekasını temin edecek ve pratik alanlarda ihtiyaç duyulan kadroları yerleştirecek bir Şiî ilmiye sınıfına şiddetle ihtiyacı vardı. Safevî devletinin kurulduğu zeminin Sünnî egemen bir yapıda olması hasebiyle Şâh İsmail'in ve haleflerinin bu ihtiyacı İran merkezli olarak temin etmeleri mümkün değildi. Dolayısıyla ilk akla gelen formül Şiî kültür havzaları ile temasa geçmek ve ihtiyaç duyulan ulemayı oralardan temin etmek idi.

Ulema ithali ile mevcut sistemi güçlendirmek ve takviye etmek fikri Safevîlere has bir olgu değildi. Nitekim Safevîlerden yaklaşık olarak yüz elli yıl önce kurulmuş olan ve elli yıllık bir iktidar tesis etmiş olan Serbedâriler devleti de "içinden çıkamadıkları fıkhi meselelerin halli ve hayatta karşılaşılan çeşitli konularda başvuracakları bir dinî merci olması" talebiyle dönemin büyük Şiî âlimi eş-Şehîdu'l-Evvel'e bir davette bulunmuşlardır⁷⁴.

Bu anlamda "belli bir hiyerarşiye tabi bir Şiî ulema sınıfı ve farklı bir hukuk ve yönetim sistemi inşa etmek"⁷⁵, merkezi bir Safevî hâkimiyeti kurmanın da vazgeçilmez bir parçasıydı. Siyasî ve dinî anlamda kendisini kuşatan Sünnî atmosferin dışında farklı bir dinî/mezhebî kimlik inşa etmek Safevî devletinin geleceğini ve bekasını da doğrudan etkileyecek bir faktör idi. Tesis edilecek ulema sınıfının temel misyonu, "Şiî geleneği, yeni kurulan Şiî devletin oluşturduğu yeni yapıya uyacak tarzda yeniden yorumlamak, öğretmek ve propagandasını yapmak idi"⁷⁶.

Safevî iktidarı açısından İran'a dışarıdan ulema ithal etmenin tek sebebi İran sınırlarında ihtiyaç duyulan ulemanın bulunmayışı olmasa gerektir. Zira muhacir ulemanın yerleşik ulemaya göre, iktidar açısından daha avantajlı bir durumu da söz konusuydu. Bu da, henüz yerleşme ve istikrar bulma çabası içinde bulunan bir hanedanın, bağlantıları kuvvetli yerli insanlar yerine kendilerine mutlak anlamda destek verecek bağlı ve sadık kişilere ihtiyaç duymasıydı⁷⁷. Dışarıdan gelen ulema kontrolsüz Kızılbaş heyecanının komplikasyonları ve İran nüfusunun muhtemel sıcak tepkileriyle baş edebilmek için Safevî iktidarının bünyesine daha uygundu⁷⁸.

⁷⁴ Bu davetin mahiyeti için bkz. el-Katip, s. 419-420. Serbedâriler hakkında daha geniş bilgi için bkz. V. F. Büchner, "Serbedâriler", *İA*, X, İstanbul, 1966, s. 509-512.

⁷⁵ Tabari, Azara, "The Role of Clergy in Modern Iranian Politics", *Religion and Politics in Iran*, ed. Nikki R. Keddie, Yale University, USA 1983, s. 47-48.

⁷⁶ Calmard, *Shi'i Rituals and Power, II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Populer Religion*, s. 140.

⁷⁷ Hourani, Albert "The Safavid Era", *Expectation of The Millenium, Shiism in History*, ed. Seyyed Hossein Nasr ve dğr. State University of New York Press, Albany, 1989, s. 188.

⁷⁸ Lapidus, *a.g.e.*, s. 406-407.

Bu ve bunun dışındaki muhtemel sebepler Safevîlerin ulema tercihinin zorunlu olarak dışarıya yöneltmiştir.

Cebel Âmilli ulemanın Safevî imparatorluğunda bahtını aramasının sebepleri arasında Osmanlı coğrafyasında bir baskıya maruz kalmaları⁷⁹ veyahut hem söz konusu siyasî baskı hem de yeni kurulan iktidarın dışarıdan gelen ulemaya vaat ettiği imkânları gören yaklaşımlar da vardır⁸⁰. Mezkûr sebepler bir bütün olarak düşünüldüğünde Safevî devletinin muhacir ulemanın varlığına olan ihtiyacı belirgin şekilde ortaya çıkar. Takip eden süreçte Safevîler ulemayı devlet kontrolünde bir bürokrasi olarak örgütlemiş ve Safevî din/kültür programına dâhil etmişlerdir⁸¹.

Safevî devleti kurulduktan sonra, kimisi Safevî Şâhlarının daveti üzerine, kimisi de kendi iradesi ile İran'a çok sayıda Şii din âlimi gitmiştir⁸². Mevcut kaynaklara göre, Safevî Şâhının daveti üzerine İran'a ilk giden Şii âlim Cebel Âmilli Şeyh Nuruddin Ebu'l-Hasan Ali b. Abdu'l-Âli el-Âmilî el-Kerekî'dir ki (940/1534) kendisi Şiâ geleneğinde muhakkik-i Sâni olarak da bilinmektedir. Kerekî'nin ilmi seferlerinin ilk durağı, Şam ulemasından istifade ettikten sonra Mısır olmuştur. Buradan Irak'a geçen Kerekî Necef'e gelmiş ve burada uzun süre kalmıştır. Necef'ten de Şiiliğin teravicine yardımcı olmak için İran'a geçmiş ve Herat'ta Safevî Şâhı'nın⁸³ huzuruna çıkmıştır. Şâh İsmail onu büyük bir hürmet ve tazim ile karşıladı. Kendisine birçok vazife ve sorumluluk verdi. Rivayete göre Şâh, her yıl, ilmi faaliyetlerde harcanmak üzere Kerekî'ye 70 bin dinar verirdi. Şâh Tahmasb nezdinde de çok önemli bir mevki olan Kerekî, bütün İran coğrafyasının şer'i işlerinden sorumlu fakih idi. Bu hususta bir ferman yazan Şâh Tahmasb fermanında: "Şeyh Kerekî'nin nasbettiğini kimsenin azledemeyeceğini ve onun azlettiğini de kimsenin

⁷⁹ Stewart, Devin J. S, "Notes on the Migration of Amili Scholars to Safavid Iran", *JSTOR*, vol. 55, sy. 2, April 1996, 81-103.

⁸⁰ 1516 yılında vuku bulan Mercidabık seferiyle Lübnan, Memlûkluların elinden çıkıp Osmanlı hakimiyetine girdi. İdarecilerin değişimi ile beraber Siyasî istikrar bozuldu. Memlûk askerleri, çoğu ümmî ve cahil idi, dini ve kültürel işlere müdahale etmemişler, Şii fukahâ bunların gölgesinde tedrisata devam etmiştir. Ulemâ ve devlet maslahatı çatışmadıkça bir müdahalede bulunmamışlardır. Osmanlılar ise tamamen farklıydı. Onların katı bir mezhep anlayışı vardı. Kısa bir süre önce Safevîlerle yaşadıkları tecrübe, Çaldıran savaşı ve öncesi, dolayısıyla İsnâaşeriyye Şiiliğine adavetle bakıyorlardı. Gerçi Türk idaresi ile birlikte Cebel Âmil, ve bu arada dört ilim merkezi olan Cazîn, 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-Cubâi 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 İran'a göç edenler olmuştur. Şeyh Muhammed Ali el-Harfûşî (ö.1649), Rafizilik ithamı ve buna bağlı olarak öldürülme korkusundan, İran'a kaçanlardandır. Cafer el-Muhâcir, *el-Hicretu'l-Âmiliyye ila İran fi'l-Asri's-Safevî*, Beyrut, 1989, 93-95.

⁸¹ Lapidus, *a.g.e.*, s. 407.

⁸² Muhsin Emin Âmilî, *A'yânu's-Şiâ*, c. XIII, Beyrut, 1996, s. 43.

⁸³ Bu ziyaret muhtemelen 1504-5 seneleri arasında vuku bulmuş olmalıdır. Bkz. W. Madelung, "Al-Karakî", *El*, c. IV, Leiden, 1978, s. 610.

naspedemeyeceğini" beyan etmiştir⁸⁴. Bu ifadelerden, Safevî Şâhlarının muhacir ulemaya tanıdığı salahiyet ve yetkinin boyutlarını görmek mümkündür.

Kerekî'nin İran ile olan teması devam etmiş, Şâh İsmail'in vefatından sonra oğlu Şâh Tahmasb ile çalışmaya devam etmiştir. Şâh Tahmasb, babası Şâh İsmail'den farklı olarak, samimi bir Şiî idi ve mehdici/mesiyenik iddialardan uzaktı. Şâh İsmail'in inanç, itikat ve düşüncesi ise, daha önce de ifade edildiği gibi her türlü aşırılığı barındıran bir yapıya sahipti⁸⁵. Tahmasb döneminde, devletin bekası ve istikrarı için, Mehdici Şiî iddialar yerine Şiîliğin kurumsallaşmış yorumları esas alınmıştır⁸⁶. O, İran'ın Şiîleştirilmesi projesini babasından devraldığı noktadan daha da ileriye götürmüş, bu yönde yoğun bir çaba sarf etmiştir. Bu süreçte Şiî ulemanın katkısının farkında olan Şâh Tahmasb, babasının yolundan giderek, Kerekî'ye davet sadedinde çeşitli fermanlar (nameler) göndermiştir. Bu fermanlardan birisinde o "Hz. Peygamberin şeriatını muhafaza eden ve masum imamların naibi olan müctehidlerin sözüne itiraz etmeyi şirk ile aynı mesabede görmekte ve bunlara karşı ciddi tedbirler alınacağını" söylemekte, bir başka fermanında ise onu " feyiz ve makam sahibi, 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, Hücetü'l-İslam ve'l-Müslimin, insanları gerçek dine ulaştırın rehber, dinin kurallarını vaz' eden, iyilerin tabi olduğu, asrın insanlarının hidayet rehberi, helal ve haramın şârihi, İmâmın-Mehdiy-i Muntazar- nâibi"⁸⁷ gibi sıfatlarla taltif ve tebcil etmiştir.

Kerekî'nin önemi sadece muhacir ulema açısından bir prototip oluşturması değildir şüphesiz. O görüş ve yaklaşımları ile de Safevî iktidarının işini kolaylaştıracak ve hareket alanını genişletecek mahiyette fetvalar yayınlamış, geçmiş ulemanın ihtiyatla yaklaştığı birçok alanda cesur kararlar almasını bilmiştir. Etkisi, Hille okulunun kelim, ictihad ve taklid hususundaki metodik görüşlerinin İran'ı etkilemesiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda ve ilk defa, Gaib İmam'ın temsil hakkı,

⁸⁴ Âmili, *a.g.e.*, s. 209.

⁸⁵ Şâh İsmail'in divanı ve şiirleri incelendiğinde sahip olduğu inanç ve itikadın mutedil Şiî inançtan oldukça uzak olduğu müşahade edilir. "O kendini, İranlı imparatorlar tarzında Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak isimlendirdi. Yedinci imamın torunu, masum bir imam ve ilahi varlığın südüru olarak otoritesi mutlak ve sorgulanamazdı". Lapidus, *İslam Toplulukları Tarihi*, s. 406-407. Daha önce de ifade edildiği üzere Şâh İsmail, Hataî mahlasıyla yazdığı şiirlerinde, kendisine çok değişik sıfatlar atfetmektedir: "Adım Şâh İsmail hakkın sırrıyım/ Bu cümle gâzilerin serveriyim. Anamdır Fâtıma atam Ali-dur/ On iki imamın men dahi piriye. Atamın kanını aldım Yezid'den/ Yakın bilin ki nakd-ı Haydar-em. Hızır zinde ile İsa Meryem/ Zamane ehlinin İskenderiyem. Yezid ve müşrik ve melunu gör kim/ Münafık kiblesinden men beriyem. Nübüvvet mendedur sırr-ı velayet/ Muhammed Mustafa'nın peyrevi-yem. Cihanı tığ ile kıldım musahhar / Ali Murtaza'nın Kanberi-yem. Ulu baba Safi atam Haydar/ Şecaat ehlinin hak Caferi-yem. Hüseyniyem Yezide lanetim var/ Hataî-yem şahun bir çakarı -yem". Minorsky, *a.g.m.*, 27. Hataî'nin bu ve benzer içeriğe sahip çok sayıda şiiri bulunmaktadır. Dolayısıyla Şâh İsmail'i, inançları göz önünde bulundurulduğunda, Şiîlikten ziyade Kızılbaş ve Alevi inanca nisbet etmek daha makul olacaktır.

⁸⁶ Lapidus, *İslam Toplulukları Tarihi*, s. 406-407.

⁸⁷ el-Muhâcir, *a.g.e.*, s. 227-228.

niyabeti, gibi büyük bir imtiyaz nitelikli Şîi ulemanın uhdesine geçmeye başlamıştır. O güne kadar tartışılan “Gaib İmam’ın yokluğunda kimsenin Cuma namazı kıldırılmaya hakkı olup olmadığı” meselesine Kereki, kıldırılabilirliği şeklinde kati bir cevap vermiştir. Bu anlamda, Cuma namazı, sadece kıldırılabilir değil, kıldırarak ehil birisi varsa vacip olur. Tartışılan konulardan birisi de fethedilen yerlerden haraç toplanması hususunda idi. Kereki bu hususta öncü bir cevap vermiş; seküler bir sultanın emri ile haraç toplamayı tecviz etmekle kalmamış, bunun, aynı zamanda, Müslümanların faydasına olduğunu da söylemiştir. Ona göre Gaib İmam’a nâib olacak evsafa sahip olan bir Şîi âlim, şüphesiz kendisini bu konumda görüyordu, zalim bir sultanın emri ile veyahut onun memuru olarak haraç (vergi) toplarsa günah işlemiş sayılmazdı⁸⁸. Bu yaklaşım haddi zatında niyâbet müessesesinin özünde de ciddi bir değişim ve ilerleme idi⁸⁹.

Söz konusu fetvaların mahiyetine bakıldığında, bu fetvaların Safevî iktidarının hareket alanını ne kadar genişlettiği rahatlıkla görülecektir⁹⁰. Bu fetvalar belli hususlarda fakihin kanaatini beyan eden fetvalar değil, aynı zamanda mevcut iktidarın da hükümler ve siyaset anlayışına destek mahiyetindedir. Zira Cuma namazı dönem şartları içinde insanlarla iletişime geçmenin en etkin vasıtalarından birisi idi, o bunu tecviz etmişti. Vergi ve haraç ise iktisadi yapının temeli idi. Mehdiyi muntazarın zuhuruna kadar dünyevi saltanatları gayri meşru addeden Şîi sistemin hilafına o, dünyevi bir sultanın emri ile veyahut doğrudan onun memuru olarak haraç toplamayı uygun görmekteydi. Bu bağlamda onun “Siyasî bir fıkıh” geliştirdiği ve Şîânın İran’da istikrar bulması için özel bir çaba harcadığını söylemek mümkündür⁹¹.

Mamafih Kereki’nin yaklaşımlarının dönemin tüm Şîi muhitlerinde kabul gördüğünü söylemek de mümkün değildir. Zira onun Safevî devleti ile bu kadar içli dışlı olması usulî ulemanın önemli bir kısmında büyük rahatsızlıklara yol açmıştır⁹². Dönemin etkin ve nüfuzlu ulemasından Şeyh İbrahim Katîfi bu süreçten ciddi bir rahatsızlık duymuş ve Kereki’yi Şâhtan “hediye” kabul etmesi noktasında eleştirmiştir⁹³. Yine ilk üç halifeye sebbetmenin cevazına dair fetvası da dönemin bazı Neceflî İmamî uleması tarafından eleştiriyeye uğrayacaktır⁹⁴.

Kereki öncülüğünde başlatılan bu süreç 16. yüzyıl ve 17. yüzyılın ikinci yarısı boyunca devam etmiştir. Bulunduğu yerde belli bir makama terfi eden muhacir

⁸⁸ Halm, Heinz, *Shia*, Edinburg 1991, s. 88; Kevserâni, a.g.e., s. 162.

⁸⁹ Öz, Mustafa, “Niyâbet”, *DİA*, XXXIII, İstanbul, 2007, s. 164.

⁹⁰ Hourani, *Expectation of Millenium*, s. 188.

⁹¹ Uyar, Mazlum, *Ahbarilik, Ayışığı Yay.*, İstanbul, 2000, s. 143.

⁹² Uyar, Mazlum, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs Yay., İstanbul, 2004, s. 130.

⁹³ Bkz. Muhsin Emin el-Âmilî, *A’yânü’ş-Şîa*, VIII, s. 209.

⁹⁴ Kevserâni, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, s. 162.

ulema zamanla akrabalarını veyahut kendine yakın hissettiği başka insanları da davet etmiştir. Süreç boyunca Şehid-i Sâninin ailesi, Abdussamed el-Harisi el-Hamdanî (ö.984/1576), oğlu Bahaüddin Muhammed (ö.1031/1621), Keşkül'ün müellifi Şeyh Bahaî, Şehid-i Sâninin torunu Muhammed İbn Ali el-Musevî, Şehid-i Sâninin hocası Nuruddin Ali el-Meysi'nin torunu Abdülkerim (ö. 1032/1622) vs. İran'a gelmişlerdir. Bu ulemanın çoğu Şiânın usûlî geleneğine mensup idi⁹⁵.

Safevî iktidarı tarafından dinî ve Siyasî gerekçelerle Şiî eğitimi güçlendirmek amacıyla İran'a davet edilen ve Fars kökenli olmayan bilginlerin çoğu Arap kökenliydi ve genellikle bugün Lübnan ve Suriye sınırları içerisinde olan Cebel Âmil bölgesi ile Bahreyn'den gelen insanlardı. Öyle ki, iki biyografik eser-Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî'nin *Lu'lu el-Bahreyn* ve Muhammed b. Hasan el-Hurr el-Amilî'nin *Emelu'l-Amil fi Ulemai Cebel Âmil*- Bahreyn ve Cebel Âmil bölgesi ulemasına ayrılmıştır. Bunlar Safevî döneminde vuku bulan Şiî dinî tedrisattaki büyük değişimin hazırlayıcılarıdır⁹⁶. Şiî ulemanın ithal edildiği güzergâhlar sadece Suriye ve Bahreyn ile sınırlı değildi şüphesiz. Bunun yanında Kuzeydoğu Arabistan ve Irak'tan da gelenler olmuştur⁹⁷. Her halükarda İran Şiîliğinin yaşaması ve hayatîyetini sürdürmesi için gerekli kan büyük oranda Cebel Âmil uleması tarafından temin edilmiştir⁹⁸.

Bazı araştırmacılar ise söylenen ve kabul gören genel görüşün aksine Arap kökenli İsnâaşeri ulemanın İran'a yaptığı büyük bir göç dalgasının söz konusu olmadığını, Şâh İsmail'in Tebriz'i ele geçirip Şiîliği devletin inancı olarak ilan etmesinden sonra Şâh İsmail'in yanına gelen ve hizmetine giren Suriye/Lübnanlı müctehid Ali el-Kerekî'nin (ö. 940/1534) uzun bir süre zarfında İran'a gelen Arap asıllı tek fakih olduğunu söylemişlerdir. Yine Onun Safevî Şiîliğine vermiş olduğu destek ve Mehdiy-i Muntazarın gaybetinde fakihin artan rolüne verdiği değerin Irak-ı Arab, Körfez ve Hicaz bölgesindeki Şiî ulema tarafından şiddetle eleştirildiğini dile getirmişlerdir⁹⁹. Bazı araştırmacılar ise konuya farklı bir zaviyeden yaklaşmış ve Safevî iktidarının ilk 140 yıllık tarihi boyunca Cebel Âmil kökenli ulemanın, takip eden 50 yıl boyunca ise Bahreyn kökenli ulemanın etkili olduğunu söylemişlerdir¹⁰⁰.

Safevî asırları boyunca İran'a gelip yerleşen ve Safevî iktidarının hizmetinde İran'ın Şiîleştirilmesi siyasetinde fiilen görev alan ulemanın sayısını mutlak anlamda tespit etmek zordur. Mamafih sayı hangi oranda olursa olsun, bunun bir vakıa

⁹⁵ Hourani, *Expectation*, s. 186-188.

⁹⁶ Nasr, *Makaleler II*, trc. Şehabeddin Yalçın, İnsan yay. İstanbul, 1997, s. 69-70.

⁹⁷ Lapidus, *a.g.e.*, s. 406-407.

⁹⁸ Strothmann, "Şiâ", *İA*, XI, MEB, İstanbul, 1979, s. 513.

⁹⁹ Calmard, *Shi'i Rituals and Power, II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Populer Religion*, s. 140.

¹⁰⁰ Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and Hidden Imam*, The University of Chicago Press, USA, 1984, s. 129.

olduğu ve bu beyin göçü sayesinde ve muhacir ulemanın çabaları ile İran'ın Şiileştiği bilinen ve kabul edilen bir gerçektir

Muhacir ulema, Safevî devlet Şiiliğinin yerleşmesi sürecinde birçok kademedeki görev almıştır. Bu çerçevede müftü, imam, müderris, kadılık vs. çok değişik alanlarda istihdam edilmiş ve Şiileştirme faaliyetlerine öncülük etmişlerdir. Devletin askeri, siyasi ve mali desteğine mazhar olan bu ulema, mezhebî dokusu değişen toplumda değişimin öncüleri olmuşlardır. Şeriatî, Safevî iktidarının siyasi ve askeri gücüne ruhaniliğın (ulemanın) gücünü de katarak Safevî iktidarına meşruiyet kazandırdığını, din, ilim, kültür ve fetva merciiyetini tekeline aldığını söyler. Safevîlerin bir yere yönetici ile birlikte aynı zamanda bir Cuma imamı da atadıklarını da ifade eden Şeriatî, bunların dışında atanan resmi bir "hatip" in ise hem devletin tebliğat işini yaptığını hem de söz konusu imamı kontrol ettiğini ifade eder¹⁰¹.

Değişik bölgelerden Safevî İran'ına yapılan bu beyin göçü sayesinde Safevî siyaseti dinî, ictimai, ilmi ve hukuki alanda ihtiyaç duyduğu kadrolara kavuşmuş, takip eden dönemlerde ise İran ilmi olarak kendi kendine yeten ve Nefes, Cebel Âmil vs. gibi ilmi havzalarla yarışacak bir düzeye erişmiştir. Safevî döneminin sonlarında ortaya çıkan Muhammed Bakır el-Meclisî'nin (ö. 1700) Safevî devletine mezhebî/ideolojik boyut kazandıran Safevî/Şii medresesinin olgunlaşmasında büyük katkıları olmuştur. Meclisî ayrıca Kerekî'nin İran sufiliğine karşı kurduğu fıkıh medresesini kemale erdiren kişi olarak da bilinmektedir¹⁰².

Safevî Şâhlarının ulema ile olan bu sıkı münasebeti meşruiyet sorununun aşılmasına da büyük oranda bir katkı sağlamıştır. Safevî hareketinin sufi zemini, Şâh İsmail'in masum imamlarla keşf yoluyla kişisel bağlarının bulunduğunu ve onlardan doğrudan talimat aldığını öne sürebilmesine imkân sağlamış, bu da ona, hem dinî hem de dünyevi mutlak bir otorite kazandırmıştır¹⁰³. Genel naiplik nazariyesi hicri yedinci ve sekizinci asırda Hille ve Cebel Âmil âlimleri eliyle tedrici olarak gelişirken, Şiâ'nın Siyasî realitesi, İmamiyyenin siyasal düşüncesinden uzak bir vadiye geliyordu. Safevîler kendi devletlerini kurmak için harekete geçtiklerinde bekleyiş (mehdî) nazariyesinin makul ve gerçekçi olmadığını, emelleri önünde bir ayak bağı olduğunu fark ettiler ve bunu uygulamadan kaldırdılar. Bekleyiş nazariyesini ortadan kaldırıp, Emevi, Abbasi ve Osmanlıların yaptığı gibi imametın bütün görevlerini üstlendiler¹⁰⁴. Şâh İsmail, takiyye ve bekleyiş düşüncesini bertaraf etmeye çalışan yeni bir siyasal düşünce geliştirmiş ya da onun eliyle bu düşünce

¹⁰¹ Şeriatî, *Ali Şiâsî Safevî Şiâsî*, s. 199-200.

¹⁰² Kevserânî, *a.g.e.* s. 163-164.

¹⁰³ el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 426.

¹⁰⁴ el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 423-424. İmametın görevlerini üstlenmesi (niyâbet) hakkında teferruatlı bilgi için bkz. Öz, "Niyâbet", s. 164-165.

gelişme imkânı bulmuş ve bunun üzerine günün birinde, sâhib-i zaman/beklenen mehdiden İran'a hükmeden Türkmen emirlerine karşı kıyam başlatma ve ayaklanma izni aldığını iddia etmiştir¹⁰⁵.

Görülen o ki, Şiî devlet nazariyesi fiili durumdan büyük oranda beslenmiştir. Erken dönemde devletin konumu, meşruiyet fakih-devlet münasebetleri vs. hususunda teorik bir çerçeve yerleşmekle beraber, pratikte bu çoğu zaman aşılmıştır. Özellikle iktidara yakın olma veyahut bizzat iktidar kurma gücü bulduğunda Şiâ, teorik çerçevesinden vazgeçmesini bilmiştir.

Çağdaş Şiî ulema da İran'ın Şiîleşmesinin büyük oranda Safevî icraatları sonrasında gerçekleştiğini kabul etmektedir. Murtaza Mutahhari İran halkının çoğunun Safevî asırları boyunca Şiîliği kabul ettiğini, zamanla İran'ın Şiîliği kabul etme istidadının daha da arttığını söylemiştir. Yine ona göre İranlılar İslam'ın ruhunu ve manasını Ehli Beyt sevgisinde bulmuşlar, Ehli Beyt de İran'da kendisine yer bulmuştur¹⁰⁶. Azerbaycan'daki senkretik bir Şiî/sufi yapılanmadan Ortodoks Şiîliğe geçiş Safevîlerin başarısıdır. İran'ın Şiîleştirilmesi hem ikna hem de zor yolu ile olmuştur. Şiîliğin büyük bir ülkenin resmi mezhebî olarak kabul edilmesi, Şiâ siyaset felsefesinde büyük bir hareketliliğe yol açmış, Şiîlik hem hukuk hem de bireysel alanda etkili olmuştur¹⁰⁷.

Şiîliliğin ilmi boyutu tasavvufun aleyhine bir gelişme çizgisi sergilemiştir. Tasavvufi kurumlar ve bunların temsilcileri, mensupları yasaklanma, bastırılma ve tehcir gibi metotlarla pasifize edilmiş, takip eden dönemlerde ise tamamen kökü kurutulmuştur.

Şiî ulemanın bu kadar yoğun bir şekilde tasavvufa karşı çıkmasının dinî ve pratik sebepleri olsa gerektir. Öncelikle, Şiî ulema, tasavvufun temsil ettiği manevi alanın imamlara olan yöneliş ve perestişle kapatılabileceğine kaildi. Bir diğer sebep ise tasavvuf çerçevesinde Sünniliğin bir anlamda hayatîyetini sürdürmesi ihtimali idi. Her iki sebep de Şiî ulema tarafından kabul edilemeyecek durumlardı.

Sonuç

Safevî tarihi, içinde Ortadoğu din ve kültür tarihinin birçok gizemini barındırmaktadır. Bu açıdan, başta İran ve Türkiye olmak üzere, bölgedeki birçok ülkenin mukadderatına doğrudan etki eden Safevî asırları günümüze ait birçok problemin cevabını barındıran bir keyfiyete ve mahiyete sahiptir. İran'ın dokuz

¹⁰⁵ el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 424.

¹⁰⁶ Mutahhari, Murtaza, *Hidemât-ı Müteakabil-i İslam ve İran*, Kum, 1359, s. 146.

¹⁰⁷ Kramer, Martin S., *Shi'ism, Resitance and Revolution*, London 1987, s. 3.

asırlık Sünnî bir geçmişten sonra Şîliğe geçişi, Osmanlı-İran münasebetleri, bölgenin değişen mezhebî ve demografik yapısı ancak bu dönemin tetkiki ile anlaşılabilir.

Safevî tarihçiliği hususunda Türk akademik dünyasının ilgi ve araştırmaları henüz bir başlangıç düzeyindedir. Binaenaleyh İlahiyat, tarih ve sanat tarihçiliğinin bu zengin alanı keşfetmesi İslam dünyası, Ortadoğu, Sünnilik ve Şîliğe dair birçok meselenin vuzuha kavuşmasına vesile olacaktır. Safevî tarihinin, din ve kültür mirasının bilinmesinin modern Türk tarihçiliği ve ilahiyat araştırmaları açısından ifade ettiği değer artık daha çok bilinmektedir. Geçmiş asırların bıraktığı duygusal miras ve bunun etkisi ile oluşan mesafeli duruşun aşılması, Türk akademik dünyasına zengin araştırma ufukları açacağı da aşikârdır. İslam kültür coğrafyasının en önemli merkezlerinden birisi olan İran'ın dinî/kültürel arka planı ancak ciddi akademik tetkikler sonucunda anlaşılacaktır. Bağımsız ve interdisipliner çalışmalara imkân veren bu zengin ve renkli dönemin çok daha geniş yelpazede araştırmalara konu olmasının İran ve Osmanlı kültür havzalarında Şî ve Sünnî kimliklerin inşası sürecine de ışık tutacağı gözden kaçırılmamalıdır.

Kaynakça

Aka, İsmail, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şîlik", *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu*, İlmi Neşriyat, İSAV, ss. 69-103, İstanbul 1993.

Allouche, Adel, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, çev. Ahmed Emin Dağ, Anka Yayınları, İstanbul, 2001.

Arjomand, Said Amir, "Religious Extremism (Ghuluww), Sûfism and Sunnism in Safavid Iran: 1502-1722", *Journal of Asian History*, vol. 15, no. 1, 1981.

Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and Hidden Imam*, The University of Chicago Press, USA, 1984.

Beheştî, Ayetullah, "Nemâz Çist?", *Defter-i Neşri Ferhengi İslamî*, Tahran, 1372.

Bertold Spuler, "Doğu'da Hilafetin Çöküşü", *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, ed. Bernard Lewis, P. M. Holt, A. K. S. Lambton, İstanbul, 1997.

Browne, Edward, *A Literary History of Persia, IV*, Goodword Books, New Delhi, 2002.

Büchner, V. F., "Serbedâriler", *İA*, X, ss. 509-512, İstanbul, 1966.

Calmard, Jean, "Shî'i Rituals and Power, II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Populer Religion", *Safavid Persia, A History of an Islamic Society*, Ed. Charles Melville, London, 1996,

Cemali, Muhammed Yusuf Kerim, "Teşkil-i Devlet-i Safevî ve Ta'mim-i Mezheb-i Teşeyyu-i Devâzdeh-i İmamî be Unvan-ı Tenha Mezheb-i Resmî", *Teşkili Devlet-i Safevî*, İsfahan, 1372.

- Çelenk, Mehmet, 16. ve 17. Yüzyıllarda İran'da Şiîliğin Seyri, Emin Yayınları, Bursa, 2013.
- Çetin, Abdurrahman, "Ezan", *DİA*, c. XII, ss. 36-38, İstanbul, 1995.
- İnalçık, Halil, "Osmanlı İmparatorluğunda İslam", *Osmanlı'da Din-Devlet İlişkileri*, Ed: Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1999.
- Ekinci, Mustafa, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2002.
- el-Âmilî, Muhsin Emin, *A'yânü's-Şîa*, thk. Hasan Emin, Dâru't-Teâruf lil-Matbuat, I-X, Beyrut, 1986.
- el-Kâtib, Ahmed, *Şiâ'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi-Şûradan Velâyet-i Fakîhe*, çev. Mehmet Yolcu, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2005.
- el-Muhâcir, Cafer, *el-Hicretü'l-Âmiliyye ila İran fi'l-Asri's-Safevî*, Beyrut, 1989.
- Gökbilgin, M. Tayyib, "Çaldıran", *İA*, c. III, ss. 329-331, MEB, İstanbul, 1977.
- Halm, Heinz, *Shiism*, Edinburg, 1991.
- Hourani, Albert, "The Safavid Era", *Expectation of The Millenium, Shiism in History*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi, Seyyed Vali Reza Nasr, State University of New York Press, Albany, 1989.
- Karamanly, Hüsamettin Memmedov, *XVI-XVIII. Yüzyıllar Osmanlı-Safevî Savaşları*, Osmanlı, ed. Güler Eren, C. I, ss. 502-508, Ankara, 1999.
- Kevseranî, Vecih, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, çev. Muhlis Canyürek, Denge Yayınları, İstanbul, 1992.
- Kramer, Martin. S, *Shi'ism, Resistance and Revolution*, London, 1987.
- Lapidus, Ira M., *İslam Topluları Tarihi, I*, çev. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.
- Liyakat, A. Takım, "From Bid'a to Suna: The Wilaya of Ali in The Shiî Adhân", *The Journal of American Oriental Society*, vol. 120, nu. 2, April, 2000.
- Madelung, Wilfred, "Al-Karakî", *El*, c. IV, s. 610, Leiden, 1978.
- Mazzaoui, Michel, *The Origins of Safawids*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1972.
- Melikoff, İrene, *Hacı Bektaş-Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 1999.
- Minorsky, Vladimir, "The Poetry of Shah Ismail I", *BSOAS*, X, no. 4. 1942.
- Mircaferi, Hüseyin, *Safevî Şiîliği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1972.
- Mir-hand, Emir Mahmud Bin, *İran Der Rûzgâr-ı Şâh İsmail ve Şâh Tahmasb-ı Safevî*, s. 124-125, naklen. Resul Caferiyân, *Tarih-i Teşeyyu' Der İran*, , İran, 1375, c. II, s. 758.

- Mutahhari, Murtaza, *Hidemât-ı Mütekelil-i İslam ve İran*, Kum, 1359.
- Nasr, S. H., *Makaleler I*, çev. Şâhabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Nasr, S.H., *Makaleler II*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Nasr, S.H., *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev. Savaş Şafak Barkçın-Hüsamettin Arslan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Din ve Düşünce", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, IRCICA Yayınları, İstanbul, 1998.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *TÜRKLER*, c. XI, s. 15-26, Ankara, 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Safevî Propagandası ve Osmanlı Halk İsyanı'nın İkiye Bölünüşü Yahut Rafızilik ve Kızılbaşlık'ın (Alevilik) Doğuşu" , *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi II*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, Zaman Kitap, İstanbul, 1999.
- Öz, Mustafa, "Niyâbet", *DİA*, c. XXXIII, ss. 164-165, İstanbul, 2007.
- Paşazâde, Muhammed Arif İspanakçı, "*İnkılâb-ı İslam Beyne'l-Havas ve'l-Avam, Tarihi Zindegânî ve Neberdhâyi Şâh İsmail-i Safevî ve Şâh Selim-i Osmanî, Vekâyi-î Sâlhây-ı 905-930*", Haz. Resul Caferiyân, İran, 1379.
- Roemer, H. R, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson, c. VI, s. 189-372, Cambridge University Press, 1986.
- Rumlu, Hasan Bey, *Ahsenu't-Tevarih*, tsh. Abdülhüseyn Nevâi, Tahran, 1357.
- Savaş, Saim, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Vadi Yayınları, İstanbul, 2002.
- Savory, R. M., "Safevî İmanı", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti I-IV*, ed. P. M. Holt, A. K. Lambton, B. Lewis, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.
- Savory, Roger, "Şeyh Haydar", *El*, vol. III, ss. 315-316, ed. B. Lewis, V. L. Menage, Ch. Pellat and J. Schacht, Leiden, 1971.
- Savory, Roger, "The Safawid State and Polity", *Iranian Studies*, VII/1-2, Harward, 1974.
- Simnânî, Muhammed Ahmed Penâhî, *Şâh İsmail-i Safevî, Mürşid-i Surh-Kulâhân*, Tahran, 1373.
- Stewart, Devin J.S, "Notes on the Migration of Amili Scholars to Safavid Iran", *JSTOR*, vol. 55, iss. 2, April 1996.
- Strothmann, R., "Şiâ", *İA*, c. XI, ss. 502-512, MEB, İstanbul, 1979.
- Sümer, Faruk, "Akkoyunlular", *DİA*, c. II, s. 270-274, İstanbul, 1989.
- Sümer, Faruk, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.

Şeriati, Ali, *Ali Şiâsı Safevî Şiâsı*, çev. Feyzullah Artinli, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1990.

Şirazî, Abdi Bey Şirazî, takdim ve tashih: Abdülhüseyn Nevayî, *Tekmiletu'l-Ahbâr, Tarih-i Safevîyye ez Ağaz ta 978 Hicri-Kameri*, İran, 1369.

Şükrî, Yedullah, Göz. Geç. *Âlemâray-ı Safevî*, İran, 1363.

Tabari, Azar, "Shii Clergy in Iranian Politics", *Religion and Politics in Iran*, ed. Keddie, Nikki R., USA, 1983.

Th. W. Juynbol, "Ezân", *İA*, c. IV, ss. 429-430, MEB Yayınları, İstanbul, 1977.

Uyar, Mazlum, *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2004.

Uyar, Mazlum, *Ahbarilik, Ayışığı Yayınları*, İstanbul, 2000.

Varlık, Mustafa Çetin, "Çaldıran", *DİA*, c. XIII, s. 193-195, İstanbul, 1993.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Political Thought*, Edinburg University Press, Edinburg, 1968.

Yınanç, Mükrimin Halil, "Akkoyunlular", *İA*, c. I, s. 251-270, MEB Yayınları, İstanbul, 1978.