

SAFEVİLER DÖNEMİNİN Şİİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Dr. Mehmet ÇELENK*

Özet

Bu makalenin temel amacı, Safevî Devleti'nin dini/siyasi faaliyetleri ve buna bağlı olarak gerçekleşen Sünnî/Şii ilişkilerinin seyrini açıklamaktır. Bu çerçevede Safevî Devleti'nin ortaya çıkışı, propaganda faaliyetleri, dini programı ve Osmanlı Devleti'nin bu gelişmeler karşısındaki tepkileri ele alınmıştır. Tarafların dini/mezhebi diyalog çabaları ise araştırmanın ele aldığı diğer bir husustur.

Anahtar kelimeler: Safevî, Erdebil, Şah İsmail, Sünnî, Şii, Diyalog

Abstract

Safavid Period Effect on the Shiite-Sunni Relations
The basic aim of this article is to clarify religio-political activities of Safavid dynasty and Sunni-Shiite relations. Thus the emergence of Safavid dynasty, its activities of religious propagation, its religious agenda and the responses of Ottoman empire are held in detail. The attempt of religious dialog process is another main topic of this article.

Key words: Safavid, Ardabil, Shah Ismail, Sunni, Shia, Dialog.

Giriş

Safevî Devleti, Şah İsmail'in Türkmen kabilelerini bir araya getiren başarılı siyaseti sonrasında kurulmuştur. Şah İsmail Afşar, Dulkadir, Ustacalu, Şamlu, Tekelü, Varsak, Arapgirli, Turgutlu, Karadağlı vs. Türkmen oymaklarını bir araya getirmiş, 1501 tarihinde Tebriz merkez olmak üzere Safevî Hanedanlığını tesis etmiştir.¹ Safevî Devleti, teşekkülünden kısa bir süre sonra oldukça yoğun bir dinî ve siyasî faaliyete girişmiştir. Fetihden hemen sonra Tebriz Cuma camiinde hutbenin 12 imam adına okunması bu yeni devletin dinî rotasını belirlemiş, dinî ve kültürel yapı bunu destekleyecek şekilde tesis edilmiştir. Şiiliği bir devlet inancı ve mezhebi

*U.Ü İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi

¹ Safevî Devletinin teşekkülünde Türk oymaklarının rolü hakkında bkz. Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, TTK Basımevi, Ankara 1999.

olarak tesis etmek ve İran coğrafyasındaki meskûn kitleleri Şiileştirmek için İslam dünyasının dört bir yanında bulunan Şii cemaatlere ve ilim havzalarına resmi fermanlar gönderilmiş, Şii ulema Şiiliğin tesis ve tervecinde Safevî Devleti'nin hizmetinde bulunmak üzere davet edilmiştir.

Şah İsmail, Safevî dergâhının postnişinliği, şairlik, askeri beceri ve Ehl-i Beyte mensubiyet² gibi hususlar sebebiyle fevkalade karizmatik bir şahsiyete sahipti. Bu şahsi karizma etrafında oluşan güçlü ve yüksek heyecanlara sahip askeri yapılanma çok kısa bir süre zarfında Osmanlı hariç, Akkoyunlular, Şirvanşahlar, Özbekler vs. bölgedeki rakip siyasi/askeri güçlerin tamamını tarih sahnesinden silmiş, kadim İran toprakları üzerinde merkezî bir otorite kurmaya muvaffak olmuştur. Oluşan bu yeni yapı Osmanlı/Safevî rekabetini doğurmuş, bölge Sünnilik ve Şiilik ekseninde yeni bir kutuplaşma sürecine girmiştir. Kafkasya, İran ve Orta Asya'da müstakil güç adacıkları halinde hükümran olan devletler Osmanlı Devleti açısından bir tehlike oluşturmuyordu, mamafih Safevî birliği hem siyaseten hem de dinî açıdan Osmanlı'ya rakip olacak bir yapıdaydı.

Bilindiği üzere Safevî Devleti, Erdebil Dergâhının dinî/kültürel mirası üzerine inşa edilmiştir. Erdebil dergâhının oldukça ilginç bir gelişim seyri vardır. Şeyh Safiyüddin İshak eliyle Sünnî/Şâfiî bir dergâh olarak tesis edilen Safevî Dergâhı yaklaşık 150 yıllık Sünnî ve mutedil bir dergâh olarak varlığını ve irşad hizmetlerini sürdürmüştür.³ Şah İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyd'in dergâha postnişin olmasıyla beraber dergâhın çizgisi mutedil Sünnî/Şâfiî çizgiden aşırı/Rafizî bir çizgiye kaymıştır. Bu geçişin seyri ve karakteri bugün bile tam olarak vuzuha kavuşmuş değildir. Konunun uzmanları, Şeyh Cüneyd'in konar/göçer kitlelerde var olan bu yapıyı işleyerek bildiğimiz şekliyle Kızılbaş inancını tesis ettiğini söylerler. Şeyh Cüneyd ile dergâhta sadece dinî temayüller değişmemiş aynı zamanda

² Safevîler iktidarlarını sağlamlaştırmak için kendilerini sahte bir neseple Ehl-i Beyt'e nispet etmişlerdir. Bu hususta teferruatlı bilgi için bkz. Ahmet Kesrevî, *Şeyh Safî ve Tebâreş*, Tahran 1976, s. 7-8.

³ Erdebil dergâhının teşekkül ve gelişim çizgisi için bkz. Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, Beyan Yay., İstanbul 2002; Mehmet Çelenk, *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri*, Emin Yay. Bursa, 2013.

siyasî ve dünyevi beklentiler de ortaya çıkmış, dergâh şeyhlikten şahlığa doğru gelişen bir değişim sergilemiştir. Nitekim Şeyh Cüneyd Kafkasya yönündeki bir seferde Şirvanşah Ferruh Yesar tarafından öldürülmüştür.⁴ Yaklaşık on yıl sonra oğlu Haydar da aynı akıbeti yine bir Kafkasya seferinde yaşayacaktır.⁵

Safevî Devleti'nin dinî programı, Safevileri dönemin en kudretli Sünnî otoritesi olan Osmanlı ile zorunlu bir çatışma düzlemine taşımıştır. Bu çatışmanın mahiyeti etrafında oluşan tartışmalar bugün de devam etmektedir. Siyaset, rekabet, mezhep vs. birçok unsur bu süreci izah sadedinde kullanılmaktadır. Mezkûr unsurların her birinin kendince bir etkisi olduğu muhakkaktır. Mamafih problemin özü bizzat Safevî dönemi Şiilik programıdır. Safevî Devleti bilindiği üzere oldukça saldırgan, mütecaviz ve yayılmacı bir din anlayışı benimsemiştir. Bu program Şah İsmail'in hutbeyi on iki imam adına okuturken danışmanlarının tavsiyelerine uymamasında kendini göstermiştir. Safevî Devleti'ni oluşturan insan unsuru büyük oranda Türkmen kökenli olduğu için propaganda öncelikli olarak onları hedef almıştır. Safevî dâilerin/halifelerin propaganda tarzı, Ocak'ın tespitiyle, büyük oranda İsmailî metoda dayanmaktadır. Görüldüğü kadarıyla Osmanlı'nın konargöçer tebaasını hedef alan bu propaganda, Osmanlı Devleti'nin huzurunu büyük oranda kaçırmıştır.⁶ Safevî Propaganda mekanizması ile Safevî dergâhına ve şahına bağlanan Türkmen kitleler gruplar halinde İran'a akın etmekte ve şahın ordusunda asker olarak istihdam edilmekteydi. Bu fiili durum Osmanlı/Safevî çatışmasını kaçınılmaz kılan temel sebeplerden birisiydi. İkinci ve önemli bir sebep ise Şahın, savaş yeteneği oldukça yüksek olan ordusuyla Safevî Devleti'ni Batı yönünde genişletme niyetiydi.

Şii/Sünnî ilişkileri ele alınırken bir hususun özellikle tasrih edilmesi gerekmektedir. Bu da Sünnî/Şii ilişkilerinin lokal ve za-

⁴ Mükrimin Halil Yınanç, "Cüneyd", *İA*, İstanbul 1977, III, s. 239-245.

⁵ Erdebil Dergahının teşekkülü ve gelişim çizgisi için bkz. Ekinci, *a.g.e.*, s. 55-125; Çelenk, *a.g.e.*, s. 21-90.

⁶ Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, çev. Ahmed Emin Dağ, Anka Yay., İstanbul 2001, s. 159.

mansal olarak ele alınma zaruretidir. Binaenaleyh Osmanlı/Safevî mücadelesinin ortaya koyduğu ilişkiler ağını bir bütün olarak Şii/Sünnî ilişkileri şeklinde tanımlamak doğru olmayacaktır. Zira Safevî Şiiliği veyahut Safevî kültürü, rüştünü ispat etme çabası içinde bir Şiilik hareketi olup politik yönleri dinî yönlerine, aşırı yönleri mutedil yönlerine galebe eden bir Şiilik anlayışıdır. Safevî Devleti'nin kuruluş ve gelişme dönemlerinde Irak merkezli köklü Arap Şiiliğinin Safevî dinî programına mesafeli olduğu da bilinmektedir. Bunun temel nedeni de şâhın şiirleri ve düşüncelerine yansıyan aşırılıklar ve Safevî dinî programının bir geleceğinin olup olacağı hususuydu.⁷ Binaenaleyh bu araştırma çerçevesinde değineceğimiz hususların Osmanlı/Safevî ilişkileri etrafında odaklandığını ifade etmek gerekmektedir. Arap Şiiliği ile İran Şiiliği arasındaki kategorik ayrımı da bu noktada hatırlamakta fayda vardır. Bilindiği üzere Arap Şiiliğinde Hz. Ali, İran Şiiliğinde ise Hz. Hüseyin merkezi şahsiyettir. Bunun güncel bir yansımasını 1979 yılında vuku bulan İran devriminde de görmek mümkündür. İran devrimi, korkulanın aksine körfezdeki Arap Şii havzalarında bir domino etkisi yaratmamıştır ama 2003 yılında Irak'ın Amerikan ordusu tarafından işgali ile oluşan iktidar boşluğu Irak Şiiliği tarafından iyi bir şekilde değerlendirilmiş, Şiiler iktidarın gerçek sahibi olmuşlardır. Takip eden süreçte Irak'ın oluşturduğu rol model Arap Şii havzalarında daha güçlü ve derin bir tesir bırakmıştır. Zira kültür ve dil unsuru mezhebî hareketleri büyük oranda etkilemektedir.

Safevî Şiiliği pratik hedefleri olan bir Şiilik programıdır ve önceliği, Şiiliği İran'da hâkim kılmak suretiyle İran coğrafyasını ve ülkesini homojen bir güvenlik alanına dönüştürmektir. Bu çerçevede Şiiliğin bütün unsurları yoğun bir şekilde istihdam edilmiştir.

Safevî tarihi ve mirası hem Osmanlı tarihinin hem de İran tarihinin cevap bekleyen birçok alanını doğrudan ilgilendirmektedir. Anadolu Aleviliğinin teşekkül süreci, İran'ın Şiileşme süreci, her iki devletin din devlet ilişkileri, günümüze kadar devam eden karşılıklı

⁷ Dönemin meşhur Şii âlimlerinden Şeyh İbrahim el-Katifi Safevî şahlarının emrinde çalışan ve onlardan gelen maddi yardımları kabul ettiği için Kereki gibi Şii fakihleri şiddetle eleştirmiştir. Bkz. Muhsin Emin el-Âmilî, *Ayanu's-Şia*, thk. Hasan Emin, Daru't-Teâruf lil-matbuat, I-X, Beyrut 1986, s. 209.

imaj ve telakkiler, Anadolu Alevi cemaatinin Sünnilik ve Osmanlı Devleti hakkındaki telakkileri vs. bu meyanda ilk akla gelen hususlardır. Safevî tarihi ihmal edilmiş bir tarihtir. Türk akademisi ve akademisyenin bilinçli olarak veyahut başka sebeplerle ihmal ettiği bu alan, mezhepler tarihçileri için din/devlet ilişkileri, mezhepler arası ilişkiler, bir coğrafyanın dinî/mezhebî dönüşümü, bir mezhep kimliği inşa etme çabaları vs. gibi hususlarda çok zengin bir araştırma alanıdır. Safevî siyasî, kültür ve mezhep tarihinin keşfi Türkiye’de mezhepler tarihi araştırmaları için zengin ve mümbit bir alanın oluşmasını da beraberinde getirecektir.

Mezhep ölçeğinde, özellikle de Şii Sünni ilişkileri bağlamında, yaşanan sorunların önemli bir bölümünün geçmişe doğru yapılan projeksiyonlardan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Yani Safevî mirası, Osmanlı mirası aramızda yaşıyor, zihinlerimizi şekillendirmeye devam ediyor. Tarihin ve tarihte yaşanan olayların ölü olmadığı ve kendince bir dinamizm barındırdığı aşikârdır. Burada karşımıza geçmişte yaşamak, geçmişle yaşamak yahut günümüze ait yeni yorumlar geliştirmek, halledilmesi gereken teknik problemler olarak çıkmaktadır. Bilindiği üzere Türkiye’deki mütedavil Şiilik bilgisi, ilmi, kitabi ve rasyonel olmaktan ziyade duygusal mahiyettedir. Bu hususta akademik çevrelerle halk kitlelerinin telakkisinin oldukça yakın olması oldukça dikkat çekici ve üzüntü vericidir. Türkiye’de Şiilik ve İran üzerine yapılan doktora tezleri, bağımsız araştırmalar ve makaleler sayı ve muhteva olarak göz önünde bulundurulduğunda problemin hangi düzeyde olduğu daha da anlaşılabilir. Son yıllarda Şiilik araştırmalarının çoğaldığı, arttığı ve geliştiği müşahade edilmektedir. Mezhepler tarihi kürsüsüne mensup akademisyenlerin genel anlamda Şiilik konusuna ve düşük bir oranda da olsa, Safevî kültür mirasına ilgi duymaları Türk akademisi açısından umut verici görünmektedir.

Safevî dönemi Sünni/Şii ilişkileri, bir başka alanın ilişkiler ağını da zorunlu olarak bilmeyi ve paralel okumayı gerektirmektedir. Dolayısıyla bu dönem ilişkilerinin aynı zamanda Kızılbaş/Alevi/Sünni ilişkileri zaviyesinden okunma zarureti vardır. Anadolu Kızılbaş/Alevi cemaatinin teşekkül sürecinin Erdebil dergâhı ile olan ontolojik ilişkisi bilinmektedir. Binaenaleyh Osmanlı/Safevî çekişmesinin odağında gelişen Kızılbaşlık probleminin modern zaman-

larda ulaştığı gelişim çizgisi, güncel Alevilik problemi de bu çerçevede vuku bulan geniş ilişkiler ağının bilinmesi ile vuzuha kavuşabilecektir. Safevî propagandası, Türkmen kitlelerin Erdebil Dergâhına olan bağlılığı, siyasî rekabet, mezhep unsuru, Osmanlı fetvaları, Kızılbaş/Alevî takibatı, Kızılbaş/Alevî cemaatin Osmanlı ile münasebetleri, Kızılbaş/Alevî psikolojisi vs. birçok husus bu dönemde yaşanmış olan olaylar manzumesi bilinmeden açıklanamaz.

Safevîlere Kadar Sünnî/Şîî İlişkilerinin Genel Durumu

Safevîler'e kadar Şîî-Sünnî münasebetleri için birkaç tecrübeyi hatırlamakta fayda vardır. Bilindiği üzere Şîa bir muhalefet hareketi olarak gelişmiştir. Alternatif bir hilafet/siyaset anlayışına dayalı bu hareket, Ehli Sünnet düşüncesine kıyasla oldukça geç bir dönemde siyasî ve mezhebî temsil imkânı bulmuştur. Sünnî düşünce, devlet himayesinde erken dönemde kurumsal/mezhebî kimliğini geliştirmiş, Şîilik ise alternatif tezleri sebebiyle bir muhalefet hareketi olarak kalmış ve sürekli takibata uğramıştır. Hilafeti ve siyaseti sadece Ehli Beyt imamlarına tahsis eden Şîa maruz kaldığı takibat sebebiyle de takiyye prensibini geliştirmiştir.

Burada Şîiliğin iki alanını, Zeydiye ve İmamiye mezheplerini baz almak, Sünnî/Şîî ilişkilerinin seyri açısından daha sağlıklı olacaktır. Zira bilindiği üzere bu iki mezhep, Şîiliğin yazılı ve ekol sistematığına sahip iki alanını temsil etmektedir. Zeydilik, Emevi ve Abbasi- lere karşı yürüttüğü siyasî faaliyetlerinde başarısız olmakla beraber kurumsal kimliğini erken dönemde oluşturmuş, hilafet hakkındaki makul ve kabul edilebilir yaklaşımı sebebiyle de, İmamiyye mezhebine kıyasla geniş kitleler tarafından, yadırganmamıştır.⁸ Binaenaleyh Sünnî/Şîî ilişkilerinin seyrini Sünnilik ve İmamiye mezhebî üzerinden takip etmek oldukça önemlidir. Sünnilik ve Şîiliğin pratik anlamda karşı karşıya geldiği, mezhebî kimliklerin temsil ve çatışma yaşadığı ilk ve en önemli dönem, hiç şüphesiz, Büveyhoğulları dönemidir. İran menşeli Şîî bir hanedan olan Büveyhoğulları, Bağdat'ta yaklaşık 100 yıllık (932-1062) bir hanedanlık tesis etmişler-

⁸ Ethem Ruhi Fırlıklı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay., İzmir 1980.

dir. Büveyhî iktidarı boyunca her düzeyde siyasî ve iktisadî himaye-ye mazhar olan İmamiye Şiası kurumsal ve mezhebî kimliğini inşa etmiş, her düzeyde kaynak oluşturmuş ve Şiîliğin münhasır ayin ve merasimlerini inşa etme imkânı bulmuştur. Şiîliğin dört temel hadis kitabı bu dönemde telif edilmiş, Gadir bayramı, muharrem törenleri ve Ehl-i Beyt imamlarının türbelerine yapılan ziyaretler ilk defa bu dönemde bir düzen ve merasim yapısına kavuşmuştur.⁹

Büveyhîler dönemi Şiîliğin ilk defa kitlesel anlamda kamusal alanda temsil imkânı bulduğu dönemdir. Şiî cemaatin kendine has merasimlerini ihdas etmesi, ilk üç halife hakkındaki görüşlerini aşîkâr bir şekilde dile getirmesiyle beraber çatışma kaçınılmaz olmuştur. Dönem kaynakları, iki grup arasında tartışmalar, gerginlikler ve zaman zaman çatışmalara dönen olaylardan bahseder. Bu dönem ilişkileri mutlak anlamda gerginlik düzeyinde seyretmiş değildir. Bağdat'ın, dönem şartları gereğince, her düzeyde entelektüel tartışma ve düşüncenin merkezi olması hasebiyle mutedil ilişkiler de söz konusu olmuştur. Bu dönem, Şiîliğin kurumsal/mezhebî kimlik inşa dönemidir. Mamafih zorla mezhep değiştirme veyahut insanları zorla bir mezhebin usul ve uygulamalarına dâhil etme çabası yoktur. Her grup kendi mezhebinin sınırları içinde kalmış ve faaliyetlerini sürdürmüştür.

Osmanlı/Safevî Gerilimin Sebepleri ve Gelişimi

Osmanlı/Safevî ilişkilerinin köklü bir geçmişi vardır. Haddi zâtında bu ilişkiler ağı Erdebil Dergâhı dönemine dayanmaktaydı. Bursa'nın payitaht olduğu dönemde Osmanlı sultanları, şöhreti dört bir yana yayılmış olan bu dergâhın postnişinlerine çerağ akçesi adıyla hediyeler gönderirlerdi.¹⁰ Bu dönem, Erdebil şeyhlerinin Sünnî/Şâfiî bir çizgide din ve irşad hizmetleri yürüttükleri zamana tekabül ediyordu. Mamafih 1447 yılında Şeyh İbrahim'in vefat etmesiyle Erdebil dergâhının irşad merkezli birinci dönemi sona erer.

⁹ Erdoğan Merçil, DİA, Büveyhî; *Expectation of Millenium, Shiism in History*, "Buyid Era", edit. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi, Seyyed Vali Reza Nasr, State University of New York Press, Albany 1989.

¹⁰ Tahsin Yazıcı, "Safeviler", *İA*, Eskişehir 1997, X, s. 53.

Dönem kaynakları, Şeyh Cüneyd'in tarikatın başına geçmesiyle dergâhın yapısında köklü değişimler olduğunu, onun atalarının yolunu değiştirdiğini ve baht kuşunun gönlünde yuva kurduğunu kaydederler.¹¹ Şeyh Cüneyd'le birlikte tarikat ananesi hızlı bir şekilde değişir ve Erdebil dergâhı siyasî ihtirasların merkezi haline gelir. Osmanlı Devleti Erdebil dergâhındaki bu gelişmeleri yakından takip etmekteydi. Erdebil dergâhındaki politik beklentiler aynı zamanda dergâh etrafında oluşan beklentileri de değiştirdi. Göçebe ve yarı göçebe Türkmen unsurları ile meskûn bölge, büyük oranda, merkezî idaresini hazmedemedikleri Osmanlı Devleti'ne gâsıp gözûyle, buna karşılık yoğun propagandasının tesirinde kaldıkları Erdebil şeyhine, daha sonra Safevî Devleti'ne ise sadakatle bağlanıp onu bir kurtuluş vesilesi olarak görmekteydiler.¹² Tarikat mensupları Şeyh Cüneyd'i "hayat sahibi bir ilah" ve oğlu Haydar'ı da benzer şekilde ilah olarak görmekteydiler.¹³ Kabına sığmayan bir şahsiyet olan Şeyh Haydar'ın en büyük gayesi aynı zamanda şah olmaktı.¹⁴

Erdebil dergâhının ulaştığı siyasî ve askeri gücün farkına varan Akkoyunlu sultanı Uzun Hasan, Karakoyunlularla olan rekabetinde bu güçten yararlanmak istedi. Osmanlı sultanının ülkesinde barındırmadığı Şeyh Cüneyd'i ülkesine davet etti onu kız kardeşi Hatice Begüm ile evlendirdi.¹⁵ Akkoyunlu sarayı ile kurduğu evlilik bağı Şeyh Cüneyd'i siyasî emelleri yönünde daha da güçlendirdi. Şeyh Cüneyd 1459'da tekrar Erdebil'e döndü. Karakoyunlu sultanı Cihanşah'ın kendisini buradan çıkarmak için asker topladığını duyunca da Çerkezlerle din uğruna savaş bahanesiyle birkaç bin silahlı adamla Kuzey'e yöneldi. Şirvanşah Halil Sultan, Şeyh Cüneyd gibi dinî hüviyete sahip bir zatla savaşmayı göze alamıyordu, ma-

¹¹ İbn Ruzbihan, *Persia in A.D. 1478-1490*, İngilizceye çev. V. Minorsky, Britain 1957, s. 63. (Naklen Allouche, *a.e.*, s. 51).

¹² Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik*, Vadi yay., Ankara 2002, s. 31.

¹³ Andrew J. Newman, "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.

¹⁴ İkinci, *a.g.e.*, s. 82.

¹⁵ Allouche, *a.g.e.*, s. 55.

mafih Erdebil'den Şeyh Cafer'in gönderdiği ve onun din ve irşatla ilgisi olmayan "temizlenmesi gereken bir asi" olduğu şeklindeki mektupla tereddütlerini aştı.¹⁶ 4 Mart 1460 tarihinde yapılan savaşta Cüneyd öldürüldü ve adamları dağıldı.¹⁷

Şeyh Cüneyd'in ölümünden bir ay sonra dünyaya gelen oğlu Şeyh Haydar, Akkoyunlu sultanı Uzun Hasan'ın himayesinde büyüdü ve daha sonra kızı Halime Begüm ile evlendi. Bu ikinci siyasi evlilik Erdebil dergâhının siyasi yönünü daha da pekiştirdi. Şeyh Haydar döneminde Erdebil tam bir ordugâh şehir haline geldi. Tekke adeta silah deposunu dönüştü. Dönem tarihçileri bu dönemde Erdebil'de "kamış kalem yerine kılıçlar" görüldüğünü kaydederler¹⁸. Benzer şekilde Şeyh Haydar'ın inanç açısından tehlikeli olduğu ve müfrit görüşler yaydığı rivayet edilmiştir. Tâc-ı Haydarî denilen kırmızı serpuş bu dönemde ihdas edildi. On iki dilimli bu kırmızı başlık tarikatın on iki imam Alevî akidesini temsil etmekteydi.¹⁹ Osmanlı sultanı II. Beyazıt ve Akkoyunlu sultanı Yakup arasındaki yazışmalar daha farklı bir hususa işaret etmekte, Şeyh Haydar'ın "Haydariye" adlı bir mezhep icat ettiği ve bu yeni mezhebin bilinen Şia mezhebinden de farklı olduğu kaydedilmiştir.²⁰ Şeyh Haydar'ın 1488 tarihinde Şirvanşah Ferruh Yesar ile giriştiği bir savaşta öldü-

¹⁶ Ekinci, *a.e.*, s. 93.

¹⁷ Handmir, *Habibü's-Siyer*, III, Handmir, *Habibü's-Siyer*, İngilizceye çev. W. M. Thackston, Harvard University Press, I-III, USA 1994. s. 561; Aşıkpaşazâde, *Tevarih-i Al-i Osman*, Aşıkpaşazâde, *Tevarih-i Âl-i Osman*, nşr. Ali Bey, İstanbul 1332, s. 266; Browne, *A Literary History*, Goodword Books, I-IV, New Delhi 2002, I-IV.s. 47; Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev. Tefik Bıyıklıoğlu, Türk Tarih Kurumu Bas., Ankara 1992, s. 35; Ekinci, *a.e.*, s. 93.

¹⁸ Hinz, *e.g.e.*, s. 65.

¹⁹ Reşat Öngören, "Safeviye Tarikatı ve İran Safevî Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, sy. 11, İstanbul 1995, s. 84.

²⁰ Muhammed Kerim Yusuf Cemalî, Teşkil-i Devlet-i Safevî ve Ta'mim-i Mezheb-i Teşeyyu-i Devâzdeh-i İmâmî be Unvan-ı Tenha Mezheb-i Resmî, İsfahan-İran 1372, s. 98-99.

rülmesi²¹ üzerine II. Beyazıd ile Sultan Yakup arasında devam eden yazışmalarda Şeyh Haydar'ın ölümü "Ser-i halka-i erbâb-ı dalâl"ın ölümü şeklinde tavsif edilmiş ve bu "din ve devlet düşmanı sapkınların öldürülmelerinden dolayı Müslümanların hayli sevineceği" şeklinde ifadeler kullanılmıştır.²²

Şeyh Haydar'ın 1488 tarihinde vuku bulan ölümünde sonra Şah İsmail, müritleri tarafından saklanmak suretiyle muhtemel bir ölümden kurtarılır ve bu süre zarfında müritlerin gözetiminde yoğun bir Kızılbaş eğitim ile yetiştirilir. 1501 yılında müritlerinin başında Akkoyunlu başkenti Tebriz'i ele geçirip Safevî Devleti'ni tesis etmesiyle beraber Erdebil dergâhının şeyhlikten şahlığa uzanan serüveni tamamlanmış olur.

Erdebil dergâhında yaşanan bu dinî ve siyasî gelişmeler sadece Erdebil dergâhını değil bölgede hakimiyet sürdüren bütün siyasî yapılanmaları derin bir endişeye sürüklemiştir. Zira muhtemel bir Safevî iktidarının Erdebil ile sınırlı kalmayacağı aşikârdı. Buna bağlı olarak Osmanlı, Akkoyunlu, Karakoyunlu, Şirvanşahlar ve Orta Asya'daki Sünni iktidarlar, yaklaşan Safevî tehlikesine karşı tedbir almak zorunda kalmışlardır. Erdebil dergâhı geniş bir bağlı kitlesine sahipti ve sahip olduğu müritler ve propaganda ağı sayesinde mezkur iktidarların tebaasına çok rahat bir şekilde ulaşım onları dinî/politik beklentileri için sevk ve idare kuvvetine sahipti. Konargöçer kitlelerin Erdebil dergâhının siyasî beklentileri odağında yaşadığı dönüşümün en büyük etkileri ise Osmanlı coğrafyasında hissedilmekteydi. Osmanlı Devleti'nin merkezileştirme siyasetinden rahatsızlık duyan bu kitleler; Erdebil şeyhleri, daha sonra da Safevî şahları tarafından taltif edilmekte, kendilerine bahşedilen maddî manevî unvanlarla Erdebil dergâhına olan sadakatleri pekiştirilmekteydi. Erdebil dergâhının propaganda faaliyetleri ile Osmanlı'nın konargöçer tebaası epey zamandır yoğun bir hareketlilik yaşıyordu

²¹ İskender Bey Münşî, *Âlemârây-ı Abbâsî*, tsh. Muhammed İsmail Rızavî, Tahran 1377, s. 36; Cemalî, *a.ge.*, s. 102-103; Menuçehr Parsadüst, *Şâh İsmail-i Evvel*, şirket-i sihâmî, İran 1375, s. 153-154; Sümer, *a.ge.*, s.14;

²² Browne, *a.g.e.*, s. 67.

ve II. Beyazıt'ın diplomasiye dayalı pasif siyaseti bu durumu daha da pekiştiriyordu.

1501 tarihinde Safevî Devleti kurulduğunda, Osmanlı Devleti Erdebil/Safevî dergâhı ile bir asra dayanan ilişkiler ağını geride bırakmıştı. Daha önce de ifade edildiği üzere Erdebil dergâhı bünyesinde Şeyh Cüneyd ile başlayan aşırı Şii inançlar ve politik beklentiler oğlu Şeyh Haydar tarafından sürdürülmüş, nihayet dergâhın 60 yıllık siyasî emelleri Şah İsmail ile müşahhas bir hale gelmiş ve Erdebil şeyhleri “şahlık” makamına ermişlerdir. Mamafih Safevî Devleti'nin kuruluşu ile problemler bitmemiştir. Aksine Erdebil dergâhının müfrit ve yayılmacı emelleri daha da güçlenerek devam etmiştir.

Safevî Dinî Programının Hususiyetleri

Safevîler döneminin Şii/Sünni münasebetleri üzerindeki etkisini anlamak için Safevîlerin dinî programını ve ajandasını anlama zarureti vardır. Safevî dinî/siyasî programının önceliği ve temel gayesi, merkezi İran toprakları üzerinde inanç birliğine dayalı güçlü bir siyasî yapı inşa etmektir. Bu dinî/siyasî programın gerçekleştirilmesi için tercih edilen inanç da İmamiye mezhebidir. Tercihin İmamiye mezhebî noktasında olmasının birinci sebebi, Erdebil dergâhının son 60 yılda geçirdiği inanç dönüşümü, ikinci sebebi ise mücavir iktidar alanlarının tamamen Sünni bir inanç dokusuna sahip olmasıydı. Dolayısıyla İmamî/Şii bir kimlik etrafında güçlü bir merkezi siyaset inşa etme imkânı daha yüksekti. Kızılbaş cemaati, Safevî şahına olan yüksek sadakatine rağmen bu açıdan gerçek bir alternatif olamamıştır. Zira devletin bekasını ve kurumsal yapılanmasını temin edecek adliye, ilmiye, bürokrasi, vergi vs. gibi hususları Kızılbaş cemaat üzerinden temin etme imkânı yoktu.

Safevî dinî programının gerçekleştirilmesi için çok yönlü bir faaliyet yürütülmüştür. Devletin bütün imkânları bu yönde seferber edilmiş, İslam tarihinde örneği görülmemiş kapsamlı bir din/mezhep değiştirme faaliyeti devlet zoru ve imkânları ile hayata geçirilmiştir. Başta Sünnilik ve tasavvuf olmak üzere İmamiye Şiası dışındaki dinî formların tamamı şiddetli bir baskıya maruz kalmış, İran kültür havzasına dahil bu Müslümanlar üç kaçınılmaz tercih ile karşı karşıya bırakılmışlardır. Bunlar da İmamiye Şiasını kabul etme, öldürülme veyahut göç etmek gibi hususlardır. Bu müteceviz

siyaset sonrasında çok sayıda insan Sünni Osmanlı ve Özbek coğrafyasına muhaceret etmiş, geride kalanlardan direnenler öldürülmüş kalanlar ise kerhen Şiiliği benimsemek zorunda kalmışlardır. İran coğrafyasında yaşanan bu külli demografik hareketlilik, bölgenin Sünni hâkimlerinin öfkelerini ve nefretini celbetmiştir. Erdebil dergâhı döneminden beri devam eden uygulamaların Safevî dinî/siyasî programına dâhil edilmesi Osmanlı/Safevî çatışmasını kaçınılmaz kılmıştır. Safevî dinî uygulamalarına bakıldığında Safevî siyasetinin şu hususiyetlerinin öne çıktığını söylemek mümkündür:

1. Safevî Devleti'nin teşekkülüyle Orta Doğu, Orta Asya ve Kafkasların mukadderatı köklü bir şekilde değişmiştir.

2. Safevî Devleti İslam fetihlerinden sonra İran'ı siyasî ve coğrafi anlamda kadim sınırlarına kavuşturan ilk ve tek devlettir. Bu açıdan İranlılar tarafından bir teveccühe mazhar olduğu aşikârdır.

3. Safevî Devleti İslam tarihinde resmi, siyasî, askeri ve kültürel unsurları bir mezhep programı çerçevesinde sistematik ve yoğun olarak kullanan tek devlettir.

4. Safevî Devleti'nin Şiilik programı, İran sınırları içindeki mezhebî yapılanmayı büyük oranda değiştirmiş ve İran'ı kadim Şiiliğin merkezi olan Irak'ın önüne geçirmiştir.

5. Son beş asrın Şii/Sünni münasebetleri, özellikle Osmanlı ve İran cepheleri, büyük oranda Safevî siyaseti ve kültür programı ve bunun kalıcı etkileri tarafından belirlenmiştir.

Safevîler, İranlıları Şii mezhebine dâhil etmek için her vesileyi kullanmışlardır. Vilayetlere gönderilen fermanlarda valiler, ulema ve halk Şiiliğe davet ediliyor, bu davetin kabul edilmemesi durumunda ise her türlü eziyete maruz kalacakları ifade ediliyordu. Bu baskı siyasetinden tasavvuf da etkilenmiş Sünni tasavvufun beşiği olan İran coğrafyasında tasavvufun kökü kurutulmuştur. Dinî programın gerçekleştirilmesi için ihtiyaç duyduğu ulemayı Şii kültür havzalarından beyin göçü ile temin etme yoluna giden Safevî siyasetinin davetine ilk icabet edenler Güney Lübnan'ın Cebel Âmil bölgesinden gelen fakihlerdir. Safevî siyaseti bu muhacir ulemayı sadr, müftü, kadı, imam, müderris vs. gibi makamlarda istihdam etmiştir. Muhacir ulemanın Safevî kültürüne en büyük katkısı, bir buçuk asır içerisinde İran'ı kendi kendine yeten merkezi bir Şii ilim havza-

sına dönüştürmeleridir. Şii ulema ve fakihlerin devlet yapısı dışında ayrı bir örgütlü yapıya kavuşmaları, Batı ülkelerindeki ruhban sınıfına benzer şekilde ve modern İran'ı şekillendiren birçok unsurun kökenleri de Safevî dönemine dayanmaktadır.²³

Şiileştirme programı çerçevesinde ezana Şah İsmail'in emriyle "Eşhedü enne Aliyyen Veliyullah" ve "Hayya Ala Hayri'l-Amel" ilavesi yapılmış, camilerdeki Ehli Sünnet minberleri değiştirilmiş ve Eimme-i Masumin'in isimleri altın harflerle camilere işlenmiştir. Bu uygulamaların devamı sadedinde İmamiyye mezhebinin esasları dışında namaz kılmaya çalışanların öldürülmesini, Tebriz ve diğer eyaletlerde daha önce Şiilere zulmetmiş olanların yakalanıp cezalandırılmasını emretmiştir.²⁴ Mezkûr icraatlar İslam geleneğine uygunluğuna riayet edilmeden tamamen pratik mülahazalarla icra edilmiştir. Yapılan tüm bu uygulamaların temel gayesi kitlelerde Şii bir bilinç oluşturmak ve bu vesileyle dinî dönüşümü tamamlamaktır.

Safevî dönemi Şii/Sünni münasebetlerini dinî/psikolojik düzlemde en çok etkileyen uygulamalar ise Kerbela/Muharrem törenleri bağlamında yapılanlardır. Tebriz Cuma camiiinde on iki imam adına hutbe okunurken Şah İsmail kılıcını havaya kaldırmış ve "teberra edin" diye emretmiştir. Kaynaklar, bundan sonra Tebriz'de teberrâyân'ın seslerinin yeri ve göğü doldurduğunu kaydederler.²⁵ Akabinde Şah İsmail atına binmiş, o önde Tebrizliler arkada sokaklarda dolaşarak Ebubekir, Ömer ve Osman'a lanet etmeye başlamışlardır.²⁶ Bu uygulamalar daha sonra baskı ile İran'ın bütün bölgelerinde devlet zoru ile icra edilmiş, muhalefet edenler şiddetle cezalandırılmışlardır. Sahabeler hakkında Şiiliğin kâil olduğu menfi kanaatler oldukça eskidir. Mamafih bunların kamusal düzeyde ve kit-

²³ Biancamaria Scarcia Amoretti, "Safavid Dynasty", *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, Volume 3, edi. John L. Esposito, Oxford University Press, s. 459.

²⁴ Emir Mahmud Bin Mir-hand, *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.

²⁵ *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.

²⁶ Cemali, *a.g.e.*, s. 149–150.

lesel olarak ifşa edilmesi ve mutad merasimlere dönüştürülmesi Safevîler eliyle gerçekleştirilmiştir. Şii kültür havzalarında, özellikle de İran'da, günümüze kadar devam eden ve Sünni kesimi derinden rahatsız eden birçok uygulamanın temeli bizzat Safevî dönemine dayanmaktadır. Safevî döneminde ihdas edilen bu uygulamaların, özellikle de Muharrem törenlerinin kanlı bölümleri, bir kısmı son on yılda İran'da, İslam ve Şiiliğin imajına zarar vermeleri hasebiyle, Safevî bidati olduğu gerekçesiyle yasaklanmıştır.

Safevî siyasetinin devletin tüm imkânlarını seferber ederek uygulamaya koyduğu Şiileştirme programı, İslam geleneğinde ikinci bir örneği olmayan kapsamlı bir toplum mühendisliği projesidir. Safevî siyasetinin din/mezhep kimliği etrafında şekillenmiş güçlü bir merkezî otorite tesis etmeye dayalı pragmatik niyetleri Şii fakihlerin desteği ile yoğun bir şekilde uygulanmaya konulmuştur. Şii fakihlerin bu dinî/siyasî projeye destekleri o kadar yoğun olmuştur ki Safevî hanedanının sahte nesep iddialarını ve Şâh İsmail'in ve müritlerinin sahip olduğu Kızılbaş inancı sorgulama gereği duymadan kayıtsız şartsız bir destek vermişlerdir. Bilindiği üzere Cuma namazı, özellikle de geçmiş asırlarda, otorite tesisi açısından derin bir pratik ve sembolik değeri haizdi. Her türlü mesaj ve propaganda Cuma namazı üzerinden rahat bir şekilde tesis edilebilmekteydi. Safevî şahlarının davetine icabet ederek İran'a gelen ilk Şii fakih olan Cebel Âmilli Kerekî, Gâib İmam'ın yokluğunda Cuma kıldırma selahiyeti ile ilgili tartışmaları Safevî iktidarı lehinde tevil etmiş ve Cuma'nın, kıldıracak birileri varsa vâcib olduğunu söylemiştir.²⁷

Safevîlerin şiddet ve baskıya dayanan din politikaları, nihayetinde Safevîlerin sonunu hazırlamıştır. 1694-1722 yılları arasında Safevî Devleti'nin başında bulunan son Safevî sultanı Şah Sultan Hüseyin, bütün Safevî şahları içinde en zayıf ve iradesiz şah olarak tavsif edilir. Safevî Devleti zayıflama ve inkıraz dönemine girmiş olmasına rağmen Şah Hüseyin müfrit bir Şiileştirme politikası güderek Kandehar yöresi Sünnilerine baskı uygulamıştır. Baskılara

²⁷ Mazlum Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs Yay., İstanbul 2004, s. 107-108; Bu hususta Şii geleneğinde oluşmuş yoğun tartışmalar ve yaklaşımlar için bkz. Hamid Algar, "Emam-e Jom'a", *Iranica*, V-VIII, New York 1998, s. 386-387.

isyan eden Mir Üveys bağımsızlığını ilan etmiş, bir süre sonra oğlu Mahmut, Safevî Devleti'nin içinde bulunduğu zaafı fırsat bilerek İran'a saldırmış, karşısına çıkan bütün Safevî güçlerini yenerek 1722 yılında Safevî başkenti İsfahan'ı işgal etmiştir.²⁸ Şah Hüseyin'in yerine Safevî tahtına oturan Şah II. Tahmasb, Afşarların reisi Nadir Kulu Han'dan yardım istemiş Nadir, Tahmasb Kulu Han sıfatıyla İran Şahı adına Türk asıllı Afganları İran'dan çıkarmıştır. Nadir 1732 yılında bir darbe yaparak II. Tahmasb'ı tahttan indirmiş ve yerine henüz çocuk yaştaki oğlunu III. Abbas adıyla tahta oturtmuştur. 1736 yılında ise resmen kendisi İran tahtına oturmuştur.²⁹ Nadir Şâhın iktidarı ile Safevî Devleti son bulmuş ve İran'da yeni bir dönem başlamıştır.

Osmanlının Tepkisi ve Takip Eden Gelişmeler

İran coğrafyasında Safevîler eliyle gerçekleştirilen bu faaliyetleri Osmanlı yakından takip etmiştir. Osmanlı siyasetinin gelişmelerle çok yönlü ilgilendiği aşikârdır. Bir yandan kendi tebaasına yönelik propaganda ve buna eşlik eden güvenlik kaygısı, öte yandan İran'daki eyerli halklara, bhusus Sünnilere uygulanan baskı politikası Osmanlı'yı sürecin zorunlu bir unsuru haline getirmiştir. Safevî şahlarının, vilayetlere gönderdikleri nameler ile o bölge halklarını zorla Şiîliği kabul etmeye çağırması, Sünniliğin her türlü formuna, özellikle de tasavvufa karşı yürütülen amansız baskı çerçevesinde oluşan demografik hareketlilik, Şiîlik adına ihdas edilen merasimlerle Sünni geleneğin hakarete maruz kalması ve Safevî Devleti'nin askeri, militarist ve mütecaviz siyaseti bir bütün olarak düşünüldüğünde Osmanlı'nın ilgisi ve tepkisini anlamak mümkün olur.

Safevîlerin Osmanlı İmparatorluğu ve özellikle de Anadolu coğrafyasıyla olan ilgi ve alakaları normal komşuluk ilişkilerinden oldukça farklıdır. Şah I. Abbas'ın iktidarına kadar Safevî Devleti ordusunun ana unsuru olan Türkmen kabileleri, akrabalık ilişkileri

²⁸ Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 1999, s. 66-67.

²⁹ Saray, a.e., s. 67-68.

sebebiyle bu kitleler üzerinde çok güçlü bir nüfuza sahipti. Türkmen kabileler, Erdebil tekkesi için nezir ve sadaka toplama, Sünni itikadı aleyhindeki faaliyetleri ve Osmanlı Devleti'ne yönelik isyan ve tahrikleri sebebiyle sürekli Osmanlı Devleti'nin ilgi odağındaydılar.³⁰ Safevî propaganda mekanizmasının ana hedef kitlesi Türkçe konuşan kitlelerdir. Zira propaganda Safevî dergâhı adına yapılmaktadır ve propaganda dili de Türkçedir. Gelişmeleri takip eden Osmanlı siyaseti, dönemsel olarak değişen tepkilerle sürece müdahale etmiştir. II. Beyazıt döneminde yoğun bir diplomatik faaliyet yürütülmüş, Safevî şahı itidal ve adalete davet edilmiştir.³¹ Mamafih bunun netice vermediği aşikârdır. II. Beyazıt'tan sonra Osmanlı tahtına çıkan Sultan Selim, Safevî Devleti'nin katı Kızılbaş politikasına katı Sünnilik siyaseti ile cevap vermiştir. Süreç, sonuçları her iki taraf için de son derece önemli olan Çaldıran Savaşı ile sonuçlanmıştır.³²

Safevî dönemi Şii/Sünni ilişkileri, yukarıdaki mezkûr sebeplerden dolayı, umumiyetle gerginlik ölçeğinde yürümüştür. Çaldıran her ne kadar Safevîlerin Batı yönündeki ilerlemelerini durdurmuş ise de, daha önce de ifade edildiği gibi, Anadolu'daki konargöçer kitlelerin Safevî propagandasına açık olma hali devam etmiştir. Gerginliğe dayalı ilişkiler ağır zorunlu olarak zaman zaman fiili çatışmayı beraberinde getirmiştir. Binaenaleyh gerginlik siyasetine eşlik eden bir diğer husus da militarist karakterdir. Safevî ajanlarının Anadolu Kızılbaş ve Batını zümrelerine yönelik propaganda faaliyetleri ile Ehli Sünnet inancına yönelik muhalefet ve düşmanlıkları münferit olmayıp zamanla da sınırlı değildir. 1593 yılında Bâb-ı Âliye ulaşan Rum (Sivas) beylerbeyinin bir arızası, Kızılbaş ajanlarının güncel faaliyetlerini teferruatlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Beylerbeyinin raporu, İran'dan hilâfetnâmeler gönderildiğini, Kızılbaş halkın da nezirlerini İran'a gönderdiğini, Çorum, Sivas ve Kastamonu yörelerinde bu ajanların son derece faal olduğunu ve Sivas

³⁰ Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1993, s. 238.

³¹ Paşazâde, *a.e.*, s. 51-53.

³² Tahsin Yazıcı, "Şâh İsmail", *İA*, İstanbul 1979, XI, s.276; Ira M. Lapidus, *İslâm Toplamları Tarih*, çev. Yasin Aktay, İletişim yay, İstanbul 2002, s. 406.

yöresinde zuhur eden Celâliğin de Kızılbaş tahrikleri ile ortaya çıktığını ifade etmektedir.³³ Celâli unsurun da sürece dâhil olması işleri daha da içinden çıkılmaz hale getirmiş, Kızılbaş unsurların yol açtığı isyanlarla sistemden rahatsız olan veyahut başka sebeplerle isyan edenlerin durumu iç içe ve girift bir hal almıştır.

Meselenin dinî/literal yönüne gelince, hem Safevîler hem de Osmanlılar, siyasetlerini dinî bir temele dayandırma zarureti duymuşlardır. Ehli Beyt davasını güden Safevîler, kendilerini Ehli Beyt'e nispet eden sahte bir nesep ile İran'da siyaset yapmışlardır. Osmanlı merkezi idaresi ise bir yandan Sünniliğin hâmisî sıfatıyla genel bir siyaset yürütmekte bir yandan da Osmanlı birliğini ve topraklarını müteceviz Safevî siyasetine karşı koruma çabası içindedir. Osmanlı siyaseti bu koruma ve savunma psikolojisi içinde çok sayıda Kızılbaş ve Rafizî karşıtı fetva yayınlamıştır.³⁴ Dönem fetvaları büyük oranda bu ilişkinin seyrini takip etmeye imkân vermektedir. Osmanlı ulemasının fetvalarına bakıldığında bu fetvaların daha ziyade Kızılbaş inancı hedef aldığı aşikârdır. Bu durum bir çelişki değildir, zira Safevî propaganda mekanizması iki uçlu olarak çalışmıştır. İran'da İmamiye propagandası, Batı yönünde yani Osmanlı coğrafyasında ise Kızılbaşlık propagandası yapılmıştır.³⁵

Sünnî/Şîî İttifakı ve Uzlaşma Çabaları

Şah II. Tahmasb'ın elinde Tahmasb Kulu adıyla hizmet eden Nâdir Şah, başarılı bir fetih politikasıyla Osmanlı ve Ruslar tarafından ele geçirilen İran topraklarını istirdat etmeye muvaffak olmuştur. Daha önce de ifade edildiği üzere 1732 yılında Şah II. Tahmasb'ı azletmiş ve onun yerine henüz çocuk yaştaki oğlunu III. Abbas adıyla Safevî tahtına oturtmuştur. 1736 yılında da başarılı bir darbe ile kendisi İran tahtının tek sahibi olmuştur. Nadir Şâh, tahta çıktığı andan itibaren farklı bir din siyaseti güdeceğinin işaretlerini vermiştir. Şah olmasını isteyenlere, bütün Müslümanlar tarafından

³³ Kütükoğlu, a.g.e., s. 238.

³⁴ Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, OSAV, İstanbul 1997, s. 87-88.

³⁵ Gölpınarlı, a.g.e., s. 149.

hürmet gören ilk üç halifeye İran'ın da hürmet etmesi şartını koşmuştur. Şah İsmail ve atalarının, bu temiz inancı bozmak suretiyle İslam âleminde huzursuzluk ve fitneye yol açtığını, bu kötü uygulamalardan vazgeçilip onun yerine Ehli Sünnet mezhebî sayılan İmam Cafer mezhebine bağlanılmasını istemiştir. Devamında da İran'ın Sünni Osmanlı ve Özbeklerle mezhep sorunlarını çözmesini istemiştir. Şii ulemadan karşı çıkanlar olmuşsa da korkudan sükût etmişlerdir.³⁶ Nadir Şâh, Osmanlı sultanları ile olan yazışmalarında Şah İsmail'in tesis ettiği Gulât-ı Şia telakkilerini tasfiye ettiğini, Şah İsmail'in dinî değerleri tahrif etmek suretiyle iki Müslüman ülkeyi birbirine düşürdüğünü ifade etmiştir.³⁷

Nadir Şâh'ın diyalog arayışları çerçevesinde yoğun bir diplomasi trafiği yürüttüğü görülmektedir. Bu çerçevede Mart 1736 tarihinde Abdülbaki Han adlı elçisini Tiflis'te bulunan Osmanlı elçisi Genç Ali Paşa'ya göndermiş ve IV. Murat devrinde Kasr-ı Şirin anlaşması ile belirlenen sınırlara riayet edeceğini bildirmiştir. İlaveten Caferi mezhebinin Osmanlı tarafından beşinci hak mezhep olarak kabul edilmesi, bu mezhebe Kâbe'de bir mihrap tahsisi, kendisinin tayin ettiği bir Hac emirinin İran hac kafilesine eşlik etmesi, her iki ülkenin karşılıklı olarak İsfahan ve İstanbul'da elçi bulundurmalarını teklif etmiştir. Osmanlı elçisi, sadece sınır meselesi hakkında yetkisi olduğunu ifade edince Nadir Şâh Abdülbaki Han'ı Sadr-ı Memâlik Mirza Ebu'l-Kasım ve Reisu'l-Ulema Ali Ekber Molla refakatinde İstanbul'a göndermiştir.³⁸

İstanbul'da karşılıklı olarak yürütülen müzakerelerde Osmanlı tarafı, fitne korkusu ve siyasi mülahazalarla Caferilere Kâbe'de bir mihrap tahsisinin mümkün olmadığını, dilerlerse dört mezhepten birine tabi olabileceklerini İran tarafına bildirir.³⁹ Bu tartışmaların sonunda Sultan I. Mahmut, elçi Mustafa Nazif Efendi'yle gönderdiği mektubunda Nadir Şâhın sultanlığını tebrik eder ve onun barış yö-

³⁶ Saray, a.g.e., s. 68-69

³⁷ Saim Arı, I. Mahmut- Nâdir Şah Dönemlerinde Osmanlı-İran İlişkilerinde Sünni- Şii Diyaloğu, Basılmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa 2001, s. 35.

³⁸ Arı, a.g.t., s. 53-54.

³⁹ Arı, a.g.t., s. 57-58.

nündeki çabalarını da takdir ettiğini bildirir. Mamafih mezhep ve mihrap hususunun şer'i ve siyasi sebeplerle yerine getirilmesinin mümkün olmadığını ve bunların aynen kabul edilmesi gerektiğini saygı dolu ifadelerle bildirir.⁴⁰

Nadir Şâhın öncülük ettiği Sünni/Şii diyalogu çabaları birkaç aşamada gerçekleşmiştir. Bu diyalogların ilki 12 Ocak 1743 tarihinde Bağdatlı Sünni âlim Abdullah Süveydi ile dönemin en büyük Şii temsilcisi sayılan Mollabaşı arasında olmuştur. Öncesinde Nadir Şâhın daveti üzerine Afgan, Belh, Buhara ve Turan'dan gelen Sünni âlimler ile Necef, Hille ve Bağdat'tan gelen Şii âlimler de hazır bulunmuşlardır. Öncü bir konferans mahiyetinde olan bu toplantıda umumiyetle Hz. Ali'nin vasilîği ve Şia'nın sahabelerle ilgili telakkileri konuşulmuştur. Dostane bir hava içinde cereyan eden buluşmanın sonuçları Nadir Şâh'a aktarılınca memnun olmuş, İran, Afganistan, Horasan ve Maverâünnehr âlimlerinin de katılacağı yeni bir toplantının tertip edilmesini emretmiştir.⁴¹ Tertip edilen ikinci toplantıda Şii ulema, ashaba dil uzatmanın kaldırılmasını kabul ve taahhüt etmiştir. Toplantının bir diğer önemli kararı ise, Ehli Sünnet âlimlerinin İranlıların mensup oldukları Caferi mezhebini hak bir mezhep olarak kabul etmeleri hususuydu. Büyük bir memnuniyetle karşılanan bu kararlar Nadir Şâh tarafından tamim edilmiş, yayınladığı bir fermanla artık sahabeye dil uzatmanın yasaklandığını, buna muhalefet edenlerin şiddetle cezalandırılacağını söylemiştir.⁴²

Görüldüğü kadarıyla Sünni/Şii diyalogu yönündeki çabalar biz-zat Nadir Şâh'ın inisiyatif kullanarak yürüttüğü tek yönlü çabalar-dır. Osmanlı Devleti bu süreci her ne kadar takdir etmişse de bu yönde yoğun bir çaba içinde olmadığı aşikârdır. Osmanlı, probleme büyük oranda siyasi mülâhazalar ve güvenlik endişesi ile yaklaşmış görünmektedir. Sınır güvenliği sağlanınca ve İran yönünden gelebilecek muhtemel bir saldırı olmayınca Osmanlı kalan hususlarda

⁴⁰ Arı, a.g.t., s. 71.

⁴¹ Arı, a.g.t., s. 78.

⁴² Arı, a.g.t., s. 77-80; Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, Be-şinci Baskı, İstanbul, s. 342.

çok ısrarlı olmamıştır. Bu da Sünni/Şii ittifakı yönünde tarihi ve büyük bir fırsatın kaçırılmasına sebebiyet vermiştir.

Nadir Şâh'ın Sünnilik ve Şiiliği uzlaştırma çabasının samimi ve reel politişe uygun bir çaba olduğunu söylemek mümkündür. O, basiretli bir devlet adamı olarak baskıya dayalı din ve mezhep siyasetinin sonuçlarını Safevî pratiğı üzerinden zaten biliyordu. Benzer veyahut paralel bir siyasetin İran'ı İslam dünyasından koparacağını, buna bağılı olarak da siyasi ve kültürel tecridin muhakkak olduğunu da fark etmişti. Nadir Şâh'ın tekliflerinin Osmanlı tarafından reddedilmesine rağmen Sünni/Şii ittifakı yönünde çaba harcaması, onun bu husustaki samimiyetinin bir göstergesi olarak kabul edilmelidir.⁴³ Nadir Şâh döneminde ulaşılan diplomatik ilişkiler ile dini tarafları bir araya getirme çabaları onun vefatı ile son bolmuş ve İran'da Safevî mirasının tesis ettiğı din anlayışı bütün alanlarda tekrar hâkim olmuştur. Kaçar hanedanı, Safevî ve Nadir Şâh dönemine kıyasla, güçlü bir iktidar alanı oluşturamadığı için Şii ulemanın İran toplumu üzerindeki etkisi ve nüfuzu günbegün artmış, bu da önceki dönem uygulamalarının sürmesine müncer olmuştur. Binaenaleyh Safevî kültür mirası günümüze kadar devam eden uygulamalarıyla hem İran toplumunu hem Şii/Sünnî zihniyetin imaj dünyasını belirlemeye devam etmiştir.

SONUÇ

Safevî dönemi hem Şia hem de İran tarihinin en önemli dönüm noktalarından birisini teşkil eder. İki asra yayılan Safevî dönemi uygulamaları münhasır bir çizgide seyretmiş ve adına Safevî Şiiliğı denilen bir din anlayışını netice vermiştir. İran coğrafyasını ve Şii kültürünü derinden etkileyen bu uygulamalar bölgenin mukadderatını da köklü bir şekilde değıştirmiş ve günümüze kadar uzanan kalıcı izler bırakmıştır. Bu dönemde umumiyetle gerginlik ölçeğinde gerçekleşen Sünni/Şii ilişkileri mezhepler arası ilişkiler açısından son derece ilginç ve dikkat çekicidir. Asırlar boyu Sünni İslam'ın en üretken zemini olan İran, büyük oranda Şiileştirilmiş ve bu coğraf-

⁴³ Cemil Hakyemez, *Şii-Sünnî İttifak Arayışları (1514-1909)*, Hitit Kitap, Çorum 2009, s. 71.

yada yerleştirilen din anlayışı İran'ı Şii kimlikle modern zamanlara taşımıştır. Safevî dönemi kültür mirası, kalıcı etkileri sebebiyle bugün de büyük oranda Sünni/Şii ilişkilerini etkilemekte ve her düzeyde diyalog çabasını belirlemektedir. Binaenaleyh Safevî mirası canlı bir şekilde Sünni ve Şii dünyanın düşünce ufku üzerinde etkili olmaya devam etmektedir.

Kaynakça

- Algar, Hamid, "Emam-e Jom'a", Iranica, V-VIII, New York 1998.
- Allouche, Adel, Osmanlı-Safevî İlişkileri, çev. Ahmed Emin Dağ, Anka Yayınları, İstanbul 2001.
- Amoretti, Biancamaria Scarcia, "Safavid Dynasty", The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World, Volume 3, edi. John L. Esposito, Oxford University Press, USA 2001..
- Arı, Saim, I. Mahmut- Nâdir Şah Dönemlerinde Osmanlı-İran İlişkilerinde Sünni- Şii Diyaloğu, Basılmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa 2001.
- Aşıkpaşazâde, Tevarih-i Al-i Osman, Aşıkpaşazâde, Tevarih-i Âl-i Osman, nşr. Ali Bey, İstanbul 1332.
- Browne, Edward G., A Literary History of Persia, Goodword Books, I-IV, New Delhi 2002, I-IV.
- Cemalî, Muhammed Kerim Yusuf, Teşkil-i Devlet-i Safevî ve Ta'mîm-i Mezheb-i Teşeyyu-i Devâzdeh-i İmâmî be Unvan-ı Tenha Mezheb-i Resmî, İsfahan-İran 1372.
- Çelenk, Mehmet, 16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri, Emin Yayınları, Bursa, 2013.
- Dalkıran, Sayın, İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz, OSAV Yayınları, İstanbul 1997.
- Ekinci, Mustafa, Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı, Beyan Yayınları, İstanbul 2002.
- el-Âmilî, Muhsin Emin, Ayanu's-Şîa, thk. Hasan Emin, Daru't-Teâruf lil-matbuat, I-X, Beyrut 1986.

- Erdoğan Merçil “Büveyhiler”, DİA, c. 6, İstanbul 1992.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, Selçuk Yayınları, İzmir 1980.
- Gölpınarlı, Abdölbaki, Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik, Der Yayınevi, İstanbul 1987.
- Hakyemez, Cemil, Şii-Sünnî İttifak Arayışları (1514-1909), Hitit Kitap, Çorum 2009.
- Handmir, Habibü’s-Siyer, III, Handmir, Habibü’s-Siyer, ingilizceye çev. W. M. Thackston, Harvard University Press, I-III, USA 1994.
- Hinz, Walther, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1992.
- İbn Ruzbihan, Persia in A.D. 1478-1490, ingilizceye çev. V. Minorsky, Britain 1957.
- Kesrevî, Ahmet, Şeyh Safî ve Tebâreş, Tahran 1976.
- Kütükoğlu, Bekir, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1993.
- Lapidus, Ira M., İslâm Toplumları Tarih, çev. Yasin Aktay, İletişim Yayınevi, İstanbul 2002.
- Marshall Hodgson, The Buyid Era, in Expectation of the Millenium, Shi’ism in History, edited by Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi and Seyyed Vali Reza Nasr, USA, Albany, 1989.
- Mir-hand, Emir Mahmud Bin, İnan Der Rüzgâr-ı Şâh İsmail ve Şah Tahmasb-ı Safevî, s. 124-125, naklen. Resul Caferiyân, Tarih-i Teşeyyu’ Der İnan, İnan 1375, II.
- Münşî, İskender Bey, Âlemârây-ı Abbasî, tsh. Muhammed İsmail Rızavî, Tahran 1377.
- 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.
- Öngören, Reşat, “Safeviyye Tarikatı ve İnan Safevî Devleti”, Bilgi ve Hikmet, s. 11, İstanbul 1995.
- Parsadüst, Menuçehr, Şâh İsmail-i Evvel, şirket-i sihâmî, İnan 1375.

- Saray, Mehmet, Türk-İran İlişkileri, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 1999.
- Savaş, Saim, XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik, Vadi Yayınları, Ankara 2002.
- Sümer, Faruk, Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, TTK Basımevi, Ankara 1999.
- Tekmiletu'l-Ahbâr, Tarih-i Safevîyye ez Ağaz ta 978 Hicri-Kameri, Tasnif: Abdi Bey Şirazî, takdim ve tashih: Abdülhüseyn Nevayî, İnanç 1369.
- Topaloğlu, Bekir, Kelam İlmi Giriş, Damla Yayınevi, Beşinci Baskı, İstanbul 1993.
- Uyar, Mazlum, Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri, Kaknüs Yay., İstanbul 2004.
- Yazıcı, Tahsin, "Safevîler", İA, Eskişehir 1997, X.
- Yazıcı, Tahsin, "Şâh İsmail", İA, İstanbul 1979, XI.
- Yınanç, Mükrimin Halil, "Cüneyd", İA, İstanbul 1977, III.

