

KUTSALI FEDA ETMEK: SAFEVİ DEVLETİ'NDE MERKEZİLEŞME SÜRECİ VE DİNSEL DÖNÜŞÜM

Ayşe Duygu TANRIVERDİ¹

Makale Bilgisi

DOI: 10.35379/cusosbil.1255563

Makale Geçmişi:

Geliş 23.02.2023

Kabul 16.08.2023

Anahtar Kelimeler:

Safevi Devleti,

Türkmen,

Aşiret Konfederasyonu,

Kızılbaş,

Onikici Şii'lik,

ÖZ

Diğer Türk-Moğol kökenli devletlerle birçok noktada benzerlikler taşımasına rağmen, Safevi Devleti'nin (1501-1722) kuruluşu ve gelişiminin kendine özgü yönleri vardır. Safeviler İran'da bir tarikat olarak ortaya çıkmışlardır ancak zaman içinde çeşitli Türkmen aşiretlerini ve tasavvuf örgütlerini sadece dinsel değil, aynı zamanda askeri ve politik liderlikleri altında birleştirerek bir Kızılbaş kimliği oluşturmuşlardır. Kuruluş döneminde Safevi Devleti'nin idari yapısı büyük ölçüde Kızılbaş inancıyla özdeşleşmiş ve Kızılbaş göçebe aşiret savaşçılarının siyasi ve askeri hâkimiyeti temelinde örgütlenmiştir. Safevi aşiret konfederasyonu, selefleri gibi, kuruluşundan sonra merkezi-bürokratik bir devlete dönüşmeye başlamıştır. Bu makalede, Safevi aşiret konfederasyonunun birçok farklı ve yarı-bağımsız güç odağının etkileşim içinde olduğu bir politik örgütlenmeden merkezi-bürokratik bir devlete dönüşümü sürecinde dinin rolü tartışılacaktır. Amaç, Şah I. İsmail'in, merkezileşme ve bürokratikleşme sürecinin ihtiyaçları doğrultusunda, dinsel söylemlerini yeniden üretmek ve dinsel alanı yeniden örgütleyerek devleti kurumsallaştırmaya çalıştığını göstermektir. Bu süreçte, "kutsal" Safevi Şahı'nın desteklediği pragmatist bir Onikicilik anlayışı, Kızılbaş taraftarlarını ve inancını kamusal alandan dışlayarak kurumsallaşmaya başlamıştır.

SACRIFICING THE HOLY: CENTRALIZATION PROCESS AND RELIGIOUS TRANSFORMATION IN THE SAFAVID STATE

Article Info

DOI: 10.35379/cusosbil.1255563

Article History:

Received 23.02.2023

Accepted 16.08.2023

Keywords:

Safavid State,

Turkoman,

Tribal Confederation,

Qizilbash, Twelver Shi'ism

ABSTRACT

Although it has similarities with other states of Turko-Mongol origin in many respects, the establishment and development of the Safavid State (1501-1722) has its own unique characteristics. The Safavids emerged in Iran as a sect, but gradually they created a "Qizilbash" identity by uniting various Turkoman tribes and Sufi organizations under their not only religious but also military and political leadership. During its foundation period, the administrative structure of the Safavid State was largely associated with the Qizilbash belief and was organized on the basis of the political and military dominance of the Qizilbash nomadic tribal warriors. The Safavid tribal confederation, like its predecessors, began to transform into a centralized-bureaucratic state after its establishment. In this article, the role of religion in the transformation of the Safavid tribal confederation from a political organization in which many different and semi-independent power centers interact to a central-bureaucratic state, will be discussed. The aim is to show that Shah Ismail I tried to institutionalize the state by reproducing his religious discourses and reorganizing the religious field in line with the needs of the centralization and bureaucratization process. In this process, a pragmatist understanding of Twelver Shi'ism, supported by the "sacred" Safavid Shah, started to be institutionalized by excluding Qizilbash adherents and faith from the public sphere.

¹Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, dvigo@cu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3297-4021
Alıntılanmak için/Cite as: Tanrıverdi, A.D. (2023). Kutsalı feda etmek: Safevi Devleti'nde merkezileşme süreci ve dinsel dönüşüm. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 32 (2), 714-728.

GİRİŞ

11. ve 16. yüzyıllar arasında İran ve Anadolu coğrafyası, Türk-Moğol kökenli aşiretlerin Selçuklular, Timurlar, Akkoyunlular, Safeviler ve Osmanlılar gibi imparatorluklar kurmasına tanıklık etmiştir. Bu imparatorlukların temelleri, göçebe aşiretlerin, savaşçı yeteneklerini ve dolayısıyla savunma ve ganimet dağıtma kabiliyetini ispatlamış bir aşiret ve aşiret lideri etrafında toplanmasıyla atılmıştır. Göçebe aşiretlerin bu devlet kurma faaliyeti, genel olarak, askeri, politik ve kültürel anlamda özerk güçlerin, merkezi-bürokratik bir çatı altında toplanması ile tamamlanmıştır. Bu noktada, bir hanedan liderine dönüşen aşiret reislerinin yönettiği sözkonusu konfederasyonlarda merkezkaç eğilimlerle baş etme yöntemleri merkezileşme açısından önem taşımaktadır. Bu devlet inşası süreci, çoğunlukla, devletin temellerini atan merkezkaç unsurların sosyo-politik olarak asimile edilmesi ve/veya dışlanması ile sonuçlanmıştır.

Diğer Türk-Moğol kökenli devletlerle benzerlikler taşımasına rağmen, Safevi Devleti'nin (1501-1722) kuruluşu ve gelişiminin özgün yönleri vardır. Safeviler İran'da bir tarikat olarak ortaya çıkmışlardır ancak zamanla çeşitli Türkmen aşiretlerini ve Sufi örgütlerini dinsel, askeri ve politik liderlikleri altında birleştirerek ortak bir Kızılbaş kimliği oluşturmuşlardır. Bir Kızılbaş-Türkmen aşiret konfederasyonunun temelleri üzerinde kurulan Safevi Devleti, çoğunlukla göçebe aşiretlere dayanan kurucu unsurlarını ve İran'ın büyük kısmını yerleşik ve merkezi bir siyasi yapı altında birleştirmiştir.

Safevi aşiret konfederasyonu, Kızılbaş göçebe aşiret savaşçılarının dinamizmi ile kurulmuş ve sözkonusu kesimlerin merkezde ve yereldeki siyasi ve askeri hâkimiyeti temelinde örgütlenmiştir. İlk Safevi Şahı I. İsmail, Türk-Moğol kökenli liderlerden farklı olarak, Kızılbaşların sadece askeri ve politik değil, aynı zamanda "kutsal" dini lideriydi. Kızılbaş inanç sistemi bu liderlik yapısı etrafında gelişmiştir. Kızılbaşların "kutsal şahı", onların politik ve dini hâkimiyetinin hem kaynağı hem de sınırlandırıcısı olmuştur. Öte yandan, Safevi aşiret konfederasyonu, selefleri gibi, kuruluşundan hemen sonra merkezi-bürokratik bir devlete dönüşmeye başlamıştır. Bu noktada, Kızılbaşların kutsal kabul ettiği Safevi Şahı'nın, dinsel otoritesini, sözkonusu dönüşüm sürecinde nasıl kullandığı sorusu önem kazanmaktadır. Zira, dinsel kurumun siyasette merkezi bir rol üstlenmediği diğer Türk-Moğol aşiret konfederasyonlarının tersine, Kızılbaş inanç sistemini temsiliyet, Safevi liderliğinin ve devletin meşruiyetinin önemli bir boyutu olmuştur. Dolayısıyla, bu makalede, Safevi aşiret konfederasyonunun birçok farklı ve yarı-bağımsız güç odağının etkileşim içinde olduğu bir politik örgütlenmeden merkezi-bürokratik bir devlete dönüşümü sürecinde, dinin rolü tartışılacaktır. Amaç, Şah İsmail'in, merkezileşme ve bürokratikleşme sürecinin ihtiyaçları doğrultusunda, dinsel söylemlerini yeniden üretmek ve dinsel alanı yeniden örgütleyerek devleti kurumsallaştırmaya çalıştığını göstermektir. Bu süreçte, "kutsal" Safevi Şahı'nın desteklediği pragmatist bir Onikicilik anlayışı, Kızılbaş taraftarlarını ve inancını kamusal alandan dışlayarak kurumsallaşmaya başlamıştır.

Kızılbaşların hakim dini ve siyasi konumları ile merkezi-bürokratik bir yapıya evrilmekte olan Safevi siyasal sistemi arasındaki ilişkinin dinsel boyutunun analiz edilmesi, hem Safevi Devleti'nin hem de Kızılbaş inancının tarihsel gelişimini anlamak açısından önemlidir. Ayrıca, diğer Türk-Moğol aşiret konfederasyonlarından farklı olarak, merkezi-bürokratik bir devlete dönüşme sürecinde dinsel kimliğin oynadığı belirleyici rol de Safevi örneğini ilginç kılmaktadır.

Şah I. İsmail dönemi, Kızılbaş kimliğinin oluşumunun coşkulu bir evresini teşkil etmektedir. Kızılbaş savaşçılarının güçlü aşiret bağları da göz önüne alındığında, bu iki unsurun birlikteliği, genç devletin hem dinamik bir boyutunu oluşturmada hem de kurumsallaşma isteğinin karşısına bir engel olarak çıkmaktadır. Bu ikilemi aşma çabası, Şah İsmail iktidarının merkezileşme politikalarını şekillendirmiştir.

Safeviler hakkında yapılan çalışmalarda kullanılan birincil kaynakların önemli bir kısmı, dönemin Batılı tüccar ve diplomatlarının anlatımlarıdır. Ancak bu kaynaklar çoğunlukla birbiriyle çelişen bilgiler sunmuşlardır. Bunun yanı sıra, Osmanlılar gibi rakip Sünni devletlerin tarihçilerinin Safeviler konusunda verdiği bilgilere de ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Ayrıca, Yıldırım'ın (2008, s. 29) da belirttiği gibi, çoğunlukla İranlı veya "İranlılaşmış" Safevi bürokratların kronikleri de Kızılbaşların dünya görüşünü ve dinsel inancını tam olarak yansıtmamaktadır. Bununla birlikte, söz konusu kaynaklardaki ortak anlatımlardan yola çıkarak genel bir çerçeve çizmek mümkündür.

Bu çalışmada, öncelikle Türk-Moğol kökenli aşiret konfederasyonlarının sosyo-politik yapısı analiz edilecektir. İkinci olarak, 11. yüzyılın ortalarından 16. yüzyıla kadar İran ve Anadolu'nun sosyo-politik durumu ana hatlarıyla ele alınacaktır. Bu bağlamda, Anadolu'daki Türkmen göçebe ve yarı göçebelerin dinsel eğilimlerine odaklanılacaktır. Üçüncü kısımda, Safevi tarikatının tarihsel gelişimi incelenecektir. Dördüncü bölümde ise Şah I. İsmail'in iktidarının ilk dönemindeki kurumsallaşma çabalarının dinsel boyutu üzerinde durulacaktır. Son olarak, Çaldıran Savaşı'ndan itibaren ortaya konulan dinsel söylem ve uygulamaların, Safevi Devleti'nin merkezileşme-bürokratikleşme politikalarındaki rolü analiz edilecektir.

Aşiretler ve Aşiret Konfederasyonları

Aşiret, üyelerinin düzen ve savunma ihtiyacını karşılamaya yönelik olarak kurulan, devlete alternatif bir sosyo-politik yapı olarak tanımlanabilir (Gellner, 1983, s. 442). Okuryazarlık, toplumsal tabakalaşma ve işbölümünün yokluğu, aşiretleri, profesyonelleşmiş toplumsal, siyasal ve dinsel yapılara sahip devlet örgütünden ayırmaktadır (Yıldırım, 2008). Aşiretlerde soy bağları siyasi bağlılığı sağlarken, devletler için merkezi otoriteye sadakat daha önemlidir. Daha heterojen ve hiyerarşik bir yapıya sahip devletin tersine, toplumsal olarak daha homojen ve eşitlikçi olan aşiretlerin idari yapısında bürokrasi gibi ara kademeler pek yoktur (Tapper, 1990).

Komşu yerleşik devletlerin askeri gücü ile tek başına baş etmek veya onlarla ticari ilişkiler kurmak aşiretler için zor olduğundan, farklı aşiretler, bu imkanları sunabilecek bir konfederasyonun parçası olmuşlardır. Bu açıdan, bir aşiret konfederasyonunun devamlılığı da üyelerine dış dünyadan lüks mal akışı, sınır ticareti ve savunma imkanları sağlama kabiliyeti ile doğrudan bağlantılıdır (Barfield, 1991).

Diğer taraftan, Orta Asya kökenli aşiretler ve aşiret konfederasyonları, kendilerine özgü bazı dinamiklere sahiptir. Orta Asya'nın göçebe toplumlarında temel kaynakları dağıtma, göç yollarını düzenleme ve düzeni koruma ihtiyacı, gücün bir elde toplanmasını gerektirmiş ve liderlik yapılarını şekillendirmiştir (Khazanov, 1994, s.148-149). Bu nedenle, Orta Asya'lı aşiretler, hiyerarşik liderlik yapılarıyla büyük ve güçlü konfederasyonlar kurabilmişlerdir. Hiyerarşik bir örgütlenmenin kültürel olarak kabul edilebilir olduğu Türk-Moğol geleneği, aşiretlerin, güçlü liderler etrafında toplanmasını kolaylaştırmıştır. Zira bu gelenekte büyük bir grupta küçük bir rol üstlenmek doğal karşılanmaktadır. Bu Türk-Moğol liderleri, yerleşik hayat konusundaki deneyimsizliklerine rağmen, hiyerarşik otorite ve kalıtsal liderlik kültürleri sayesinde üye aşiretleri üzerinde bir merkezi yönetim kurabilmişlerdir. Bu nedenle, dışarıdan bakıldığında, söz konusu konfederasyonlar, devlet yapılanmasına benzemektedir. Konfederasyon lideri, dış ilişkiler, savaş, ticaret ve düzenin korunması ile ilgilenirken, üye aşiretler yerelde kendi liderliklerini korumuşlardır. Bunun yanısıra bir saray bürokrasisi de mevcuttur (Barfield, 1991).

Türk-Moğol aşiret konfederasyonları çoğunlukla kurucularının veya boylarının ismi ile anılmıştır. Çünkü soy kavramı, bu yönetici hanedanlar için bir meşruiyet kaynağıdır. Bu nedenle, Türk-Moğol politik kültüründe, liderlik, çoğunlukla, konfederasyon kurucularının soyu dışındakilere kapalıdır (Barfield, 1991, s. 174-176). Ancak, soy kavramının yanında, liderliği asıl pekiştiren unsur, ortak çıkarları gerçekleştirmekte gösterilen başarıdır. Bir konfederasyon lideri, etrafındaki aşiretlere tek başına elde edemeyecekleri faydalar sağlamalıdır. Özellikle büyük çaplı savaşların ganimetleri önemli bir kazanımdır (Fletcher, 1979-1980, s. 236-237).

Türk-Moğol geleneğinde devleti oluşturan iki unsur bulunmaktadır: (1) hanın kişiliğinde somutlaşan ve aşiret aristokrasisine ait olan siyasi ve askeri güç (2) vezirin temsil ettiği eğitimli şehirli kesimlere dayanan bürokrasi (Yıldırım, 2021, s. 70-71). Özerk aşiretler üzerindeki kontrolü ve hiyerarşik yapısı sayesinde Türk-Moğol konfederasyonları kolayca merkezi devlete dönüşebilmiştir. Ancak bu durumda dahi Türk-Moğol yöneticiler emperyal konfederasyon modelini kısmen korumaya devam etmişlerdir. Diğer taraftan, yağmacılığın politik başarıyı sağladığı Türk-Moğol aşiret sisteminde fethedilen toprağın da üyeler arasında paylaşılması gerekmektedir. Fakat hiçbir hanedan topraklarının parçalanmasını istemeyeceğinden, bir yandan aşiretlerden bağımsız bir daimi ordu ve idari sistem kurarken bir yandan da sadakatlerini korumak için aşiret üyelerine fayda sağlamaya devam etmek zorundadır (Barfield, 1991, s. 173).

Diğer taraftan, köken olarak bütün aşiretlerin şamanlığın bir biçimini benimsediği Orta Asya'da din, siyasal alanda merkezi bir rol oynamamıştır. Şamanlar devlet yöneticisi olmamıştır ve inanç sisteminin harekete geçirme kapasitesi pek yoktur. Türk-Moğol aşiretleri Müslümanlığı benimsediklerinde de aşiret konfederasyonu kurmak için dinsel motivasyona veya liderliğe ihtiyaç duymamışlardır. Dini aidiyetleri kültürel aidiyetleri yanında ikinci planda kalmıştır. Türk-Moğol yöneticiler dinsel akımları finansal olarak desteklemişler ve İslam'ı yönetimlerini meşrulaştırmak için kullanmışlardır ama neredeyse hiçbiri dinsel bir hareketin lideri olarak ortaya çıkmamıştır (Barfield, 1991, s. 169).

İran ve Anadolu'da Dinsel Yapı

11.yy'ın ortalarından itibaren merkezi İslam topraklarındaki Selçuklu hâkimiyeti, Orta Asya'lı Türk ve Moğol aşiretlerinin göçleri ve Moğollar'ın 1258'de Bağdat'ı fethi, İran'da Türk-Moğol siyasi-askeri geleneğini hâkim kılmıştır. Ancak 15.yy'dan itibaren göçebe yaşam tarzından uzaklaşıldıkça, bölgede İran-İslam geleneği yeniden canlanmıştır (Yıldırım, 2021). Moğollar'ın Bağdat'ta halifeliği ortadan kaldırması ise, İran'da Şiiliğin yayılması için uygun bir ortam oluşturmuştur (Kaplan, 2008, s. 188). Bu dönemde, Sünnilik ve Şiilik arasındaki katı ayrımlar kaybolmuş, Sünnilerin bile emir-i mümin olarak gördüğü Hz. Ali'ye saygıyı içeren bir halk dindarlığı yayılmıştır (Roemer, 1986, s. 191).

Hız. Ali'nin Hız. Peygamber tarafından "halife" ya da toplumun dini-siyasi lideri (imam) olarak atandığına yönelik Şiilik inancı (Akyol, 2011), 9. yüzyılın sonlarında, Onikinci Şiilik (İsnâaşeriyye) tarafından, imâmetin (imamlık) Hız. Ali'den itibaren babadan oğula geçtiği şeklinde yorumlanmıştır (Üzüm, 2001, s. 147-149). Bu bağlamda Onikicilik, Hız. Ali'den Muhammed Mehdi'ye kadar uzanan on iki imam silsilesini benimseyen bir ortodoks Şiilik anlayışı olarak tanımlanabilir (Gölpınarlı, 1997, s. 50). İsnâaşeriyye mensupları, "Mehdi" olarak da anılan on ikinci imam Muhammed'in, tekrar ortaya çıkmak üzere gözden kaybolduğuna, kayboluşundan itibaren de "gaybet dönemi"nin başladığına inanmaktadırlar (Fığlalı, 2001, s. 142-147). "Gaybet" kavramı, tasavvufta, "salikin varid ve ithamın tesiriyle kendinden geçerek dış dünya ile ilgili şuurunu kaybetmesi" anlamına gelmektedir. Gaybet haline giren "gaib" denilmektedir (Akkuş, 1996, s. 409). "Mehdi" nin, yeryüzüne adalet getirmek için geri döneceği inancı, bölgedeki birçok muhalif siyasi akımın ideolojik temelini oluşturmuştur (Nesibli, 2002, s. 896).

İslam 9. ve 10. yüzyıllarda Orta Asya'daki Türkmenler arasında yayılmaya başladığında, iki farklı eğilim ortaya çıkmıştır. Yerleşik Türkmenler, kitabi medrese yorumlarının etkisiyle Sünni İslam'ı benimserken, medrese eğitimi almayan çoğunlukla eğitimsiz göçebe Türkmenler Şamanizm gibi eski inançlarına bağlılıklarını korumuşlar ve Sünni İslam'dan kısmen ayrılmışlardır (Eröz, 1990). Mélikoff'a (1996, s. 6) göre, bu Türkmenlerin inancı, senkretik (bağdaştırıcı), yani farklı dinlerin, tarikat ve mezheplerin karışımından oluşan bir yapıya sahipti (Tuğrul, 2013, s. 719). Köprülü (2005, s. 147-149) ise kitabi İslam'a uymayan bu yapıyı, İslam öncesi Orta Asya Türk kültürünün bir uzantısı olan "Türk halk İslamı" kategorisinde değerlendirmiştir. Ocak (2000b, s. 136) da İslam öncesi inançların ve Mehdiçi unsurların etkisini vurgulayarak, bu inanç sistemini, "Türk heterodoks İslamı" adı altında incelemiştir. "Heterodoks" kavramını, hakim inancın dışındaki inançları ifade etmek için kullanmıştır. Türk heterodoks İslamı, Sünni ve Şii İslam'dan farklı üç temel inancıya sahipti: Hulul (Allah'ın insan suretinde görünebileceği); tenasüh (ruhun ölümden sonra başka bir bedende yeniden doğabileceği) ve don değiştirme (ruhun hayattayken biçim değiştirmesi) (Ocak, 2000a, s.78-83). Ocak (2009b, s. 238), Şii kùltürlerin, 15. yüzyıldan önce bu Türkmen toplulukları arasındaki varlığına dair bir kanıt olmadığını da belirtmektedir. Anadolu'da, Şiilikten ziyade, Peygamberin ailesine, özellikle de Ali ve oğlu Hüseyin'e bağlılığı ifade eden Ehl-i Beyt taraftarlığından bahsedilebilir (Baltacıoğlu-Brammer, 2016, s. 47-48).

Bu Türkmen göçebeleri ve dervişlerinin bir kısmı 14. yy'ın başlarında Kuzeybatı Anadolu'da bir Türkmen aşiret konfederasyonu olan Osmanlı Beyliği'nin topraklarına gelmişlerdir. Ancak, Osmanlı'nın klasik bir İslam imparatorluğuna dönüşümü sırasında bu iki sosyo-kültürel sistem çatışmıştır. Bu süreçte, göçebe Türkmen aşiretleri, Osmanlı merkezi yönetimini gayrimeşru ve baskıcı olarak görmeye başlamıştır (Yıldırım, 2008). Tek başlarına mücadele edemedikleri Osmanlı yönetimine karşı, bir kurtarıcı, yani Mehdi beklentisine girmişlerdir (Ocak, 2000b, s. 148).

Tarikat ve Siyaset

Safevi ailesinin ve tarikatının kökenleri tartışmalı bir konudur. Bunun başlıca nedeni, Safevi müridlerinden İbn Bazzaz'ın 1356'da hazırladığı, tarikatın ilk dönemlerine ait tek kaynak olan "Saffetu's-safa" adlı eserde Şah Tahmasp (1514-1576) zamanında değişiklikler yapılarak Safevilerin soyunun, yedinci imam Musa Kazım üzerinden Hız. Ali'ye bağlanmasıdır. Bu şekilde, Safevilerin başından beri Şii ve seyyid oldukları iddiası meşrulaştırılmak istenmiştir (Gündüz, 2013, s. 14-15). Ancak Safevi tarikatının başlangıçta, keskin bir dinsel kimliğe sahip olmadığı söylenebilir. Bu Sufi tarikatın, 14. yy'da, mezhepsel kimliklerin sınırlarının bulanık olduğu bir ortamda, Sünni ve Şii eğilimleri inanç sistemine entegre etmiş olması muhtemeldir (Baltacıoğlu-Brammer, 2021, s. 16).

Safevi tarikatı, 1300 civarında, İran'ın Erdebil şehrinde Şeyh Safiyüddin (1252-1334) tarafından kurulmuştur (Roemer, 1986, s. 192). Irak, Suriye, Anadolu ve İran'da yayılan tarikat, Safiyüddin ve oğlu Sadreddin zamanında Osmanlı sultanlarından da "çerağ akçesi" adı altında maddi destek almıştır (Yazıcı, 1960, s. 54). Liderliği babadan oğula geçen tarikatın Şiileşmesi, muhtemelen Şeyh Sadreddin'in oğlu Hoca Ali (ö.1427) zamanında başlamıştır (Baltacıoğlu-Brammer, 2016; Savory, 1980). Şeyh İbrahim'in (1429-1447) ölümünün ardından, oğlu Cüneyd (1447-1460) ile kardeşi Cafer nedeni belirsiz bir anlaşmazlığa düşmüş, bölgenin hâkimi Cihanşah Karakoyunlu'nun (1437-1468) Cafer'i desteklemesi üzerine Cüneyd Erdebil'i terk etmiştir. Cüneyd Anadolu'ya geçerek çoğunlukla Türkmen aşiretleri arasında dolaşmıştır (Yıldırım, 2008).

Bu noktada Cüneyd, tarikatın kaderini değiştirecek bir kararla "kafirlerle karşı kutsal savaş" yani "gaza" faaliyetine girişmiştir. Trabzon'daki Çepni aşiretinden müridleri ile Trabzon Rum İmparatorluğuna saldırmış, ancak, Osmanlı Sultanı II. Mehmed'in müdahalesi nedeniyle bölgeden ayrılmak zorunda kalmıştır (Yıldırım, 2008,

s. 206-211). Diyarbakır merkezli Akkoyunlu Devleti hükümdarı Uzun Hasan (1423-1478) rakiplerine karşı Safevi tarikatının gücünden faydalanmak için Cüneyd'i kardeşi Hatice Begüm ile evlendirmiştir (Allouche, 2001, s. 8). Cüneyd, Akkoyunlu sarayında bulunduğu sekiz sene boyunca, Suriye'den Şamlu, Doğu Anadolu'dan Rumlu, Güney Anadolu'dan Tekelü ve Dulkadirli aşiretlerinden müridler kazanmıştır (Roemer, 1986, s. 206). Böylece, Safeviler, Anadolu'da, Osmanlıya direnen aşiretlerin müttefiki haline gelmiştir. Türkmen aşiretleri için oldukça cazip olan gaza faaliyetleri bu ittifakta önemli bir rol oynamıştır (Yıldırım, 2008, s. 281-282).

Şeyh Cüneyd, Anadolu'da dolaşırken, Şii ve Şiiliğe eğilimli, "kurtarıcı Mehdi" beklentisi içindeki kitlelerle karşılaşmıştır. Bu nedenle kendisini sadece bir tarikat şeyhi olarak değil, bir seyyid olarak da tanıtmıştır (Sümer, 1999, s. 10). Türkmenlerin kitlesel katılımı sonucu onların dinsel anlayışı ile kaynaşan tarikat, mesihçi bir harekete dönüşmüştür (Yıldırım, 2019, s. 452). Erdebil'de geleneksel bir eğitim alan ve bir Sufi-Şii sentezi yapacak altyapısı olmayan Cüneyd, müridlerinin fikirlerinden etkilenmiş olmalıdır. Bu nedenle, Safevi tarikatının doktrinel dönüşümü, tabanının, heterojen, geleneksel eğitim almış, barışçıl derviş gruplarından, eski Türk inançlarına bağlı, eğitimsiz, siyasileşmiş, savaşçı Türkmen aşiretlerine kaymasıyla bağlantılıdır. Geleneksel sistemdeki bu dönüşümle birlikte, Cüneyd ve ardılı şeyhlerin meşruluğu ve karizması, tasavvuf bilgisinden ziyade, soy bağlarına dayanmaya başlamıştır (Yıldırım, 2008). Bu değişimde, soy temelli karizmayı çok önemseyen Türkmen kültürü etkili olmuştur. Ayrıca, Cüneyd döneminden itibaren, dergâhın yazılı kültürü yerine kıdemli sufilerin ortak sözlü hafızası, tarikatın temel doktrinel kaynağı haline gelmiştir (Yıldırım, 2021, s. 63-67).

Ruhun bedenden göçü, hulul ve mesihçilik gibi aşırı (Gulat) Şii fikirler Cüneyd döneminde tarikata hakim olmuştur (Ocak, 2009a, s. 50). Taraftarlarının Cüneyd'e bağlılıkları da geleneksel şeyh-mürid ilişkisinin ötesindeydi. Onu ruhani bir rehber mi yoksa bir tanrı olarak mı gördükleri belirsizdir (Yıldırım, 2008, s. 196). Akkoyunlu tarihçisi Khunji'ye göre, oruç, namaz gibi İslami ibadetleri terketmiş olan müridleri Cüneyd'in tanrı olduğuna inanıyorlardı (Minorsky, 1957, s.83). Ancak, bir tanrı olarak görülse de bu, Cüneyd'in inançlarından ziyade, müridlerinin veya halefinin fanatizmi olarak da değerlendirilebilir (Roemer, 1986, s. 204).

Şeyh Cüneyd 1459'da müridleriyle birlikte "din uğruna" Şirvanşah'a bağlı kuzeydeki Çerkezlere saldırdığında, Şirvanşah'ın kuvvetleri tarafından Karasu'da kuşatılmış ve öldürmüştür. Uzun Hasan ise 1467-68'de Karakoyunluları yenerek Tebriz'i başkent yapmış ve Cüneyd'in oğlu Haydar'ı tarikatın şeyhliğine getirmiştir (Erşahin, 2002, s. 167). Şeyh Haydar (1460-1488), dayısı Uzun Hasan'ın kızı Halime Begüm ile evlenerek Erdebil dergâhının siyasi gücünü pekiştirmiştir (Hinz, 1992, s. 27-35). Hüseyin Bey Şamlu ve Kara Piri Kaçar gibi tarikatın önde gelen aşiret üyeleri ise çocuk şeyhin korunmasını, eğitimini, askeri, ruhani ve politik sorumluluklarını üstlenmiştir (Allouche, 2001, s.18).

Şeyh Haydar, taraftarlarına on iki yüzlü kırmızı başlık takmalarını emretmiş; bundan dolayı onlara Kızılbaş denilmeye başlanmıştır (Mélirkoff, 1996, s. 7). Kızılbaş hareketinin siyasi, askeri ve dini boyutları, bir aşiret içindeki eğitimsiz, göçebe/yarı göçebe ve kırsal yaşam tarzının Osmanlı Devleti'nin baskısına ve Sünni İslam anlayışına yönelik tepkisini yansıtmaktadır. Kızılbaş Türkmenler için Safevi şeyhleri onları zalim Osmanlı yönetiminden kurtaracak mehdilerdi (Yıldırım, 2008, s. 120-149). Bununla birlikte, Kızılbaş oluşumu, Türkmen aşiretlerinin yanısıra, Ali taraftarlığı ve resmi İslam'a karşıtlık ile tanımlanan, farklı kentsel ve kırsal çevrelerden müridlere sahip şeyh ve seyyid ailelerini de içeriyordu. Dolayısıyla, Mehdi beklentisinin hâkim olduğu bir ortamda, Cüneyd ve halefleri, Osmanlı toplumunun siyasi ve dini olarak yabancılaşmış aşiretleri ile Sufi ve derviş gruplarını liderlikleri etrafında toplayarak, Kızılbaşlığı bir kitle hareketine dönüştürmüşlerdir (Karakaya-Stump, 2020). Böylece, Safevi tarikatının doktrin ve ritüelleri, Ali taraftarı mistisizm ile militarizmin bir sentezi olan Türkmen dindarlığı, yani Kızılbaş Sufiliği doğrultusunda yeniden şekillenmiştir (Yıldırım, 2021, s. 65-66).

Kızılbaşların inançları, özellikle on iki dilimli başlıkları nedeniyle, Onikicilik ile ilişkilendirilmiştir. Ancak taraftarlarının Haydar'a atfettiği ulûhiyet, onu "Tanrı'nın oğlu" ve hatta Tanrı olarak görmeleri (Minorsky, 1957, s.66-68), Onikicilikten ziyade, Şiiliğin aşırı (Gulat) bir yorumunun göstergesidir (Taflıoğlu, 2012, s. 108). Kızılbaş inancı, Ali'yi, Ali'nin soyunu, soylarını Ali'ye bağlayan birçok Sufi, derviş ve gaziye kutsayan bir Türkmen halk İslamı'nı ifade etmektedir (Karamustafa, 2015, s.51-52). Başlıkları on iki imam ile ilgili olsa dahi, o dönemde on iki imam da halk İslamı'nın bir unsuruydu (Roemer, 1986, s. 208).

Şeyh Haydar da, Kafkasya'da Hristiyanlara karşı akınlar düzenlemiştir (Dedeyev, 2008, s. 215). Tasavvuf çevrelerinde pek görülmeyen bu savaşçı ruh, bölgedeki yöneticileri endişelendirmiştir zira büyük bir kitle gaza amacıyla harekete geçmiştir (Gündüz, 2013, s. 31). Kızılbaş halifeler tarikatın fikirlerini yaymak, yardım toplamak amacıyla bölgeye dağılmıştır (Çetin, 2011, s. 21).

Şeyh Haydar 1488'de Tabersaran'da Akkoyunlu ve Şirvanşah orduları ile savaşırken ölmüştür. Haydar'ın Uzun Hasan'ın kızı ile evliliğinden üç erkek çocuğu vardı: Sultan Ali, İbrahim ve İsmail (1487-1524). Bu dönemde

Akkoyunlular arasında çıkan taht kavgasında Baysungur Mirza, kayınpederi Şirvanşah Yaşar'dan destek görünce Rüstem Bey de onlara karşı Safevilerin desteğini almak istemiştir. Haydar'ın halefi Ali, özellikle babasının intikamını almak için müridleri ile birlikte Rüstem Bey'in yanında savaşmıştır. Ancak, düşmanlarından kurtulan Rüstem Bey, gücünden çekindiği Safevileri öldürtmek isteyince, Ali ve kardeşleri, başlıca müridleri ile Erdebil'e kaçmaya çalışmışlardır. Akkoyunlu kuvvetlerine karşı şansı olmadığını anlayan Ali, yedi Kızılbaş aşiret emirinden, halefi ilan ettiği İsmail'i saklamalarını istemiştir. Bu emirler Cüneyd ve Haydar'ın önemli komutanları arasındaydı. Kaynaklarda "Ehl-i İhtisas (özel kişiler)" veya "Lahican Sufileri" olarak anılan bu yedi kişi Hüseyin Bey Lala, Kara Piri Bey Kaçar, Abdi Bey Şamlu, Dada Bey Taliş, Hadım Bey Halife, Rüstem Bey Karamanlu ve İlyas Bey Aykutoğlu olarak belirtilmektedir. Sultan Ali savaş alanında ölünce dokuz yaşındaki İsmail, tarikatın liderliğini üstlenmiştir. Lahican'da saklandığı dört buçuk yıl boyunca "Ehl-i İhtisas", İsmail'i korumak ve eğitmek için sürekli yanında olmuştur (Yıldırım, 2008, s. 228-256). İsmail, Şemseddin Geylani Lâhicî'den de dini eğitim almıştır (Rumlu, 2004, s. 11).

İsmail 1499'da Lahican'dan ayrılmıştır. Bu politik olarak iyi zamanlanmış bir karardı. Akkoyunlular taht kavgasına tutuştuğundan İran'da siyasi otorite zayıftı (Roemer, 1986, s. 210). Erzincan'da "zalimlere" karşı savaşmak üzere Şamlu, Ustaclu, Rumlu, Tekelu, Dulkadirli, Afşar, Kaçar ve Varsak aşiretleri ile Karacadağ'dan gelen müridlerinden oluşan 7000 kişilik bir ordu kurmuştur. Bunlar, Cüneyd'i de desteklemiş olan Türkmen aşiretleriydi. 1501 yazında Şirvan'a yönelen İsmail ve ordusu, 27.000 kişilik Şirvan ordusunu dağıtmış, Şirvanşah öldürülmüştür. Kızılbaşlar, Şerur'da Akkoyunlu Alvand Mirza'nın 30.000 kişilik ordusunu da yenerek Azerbaycan'ın kontrolünü ele geçirmiştir. İsmail 1501'de Tebriz'de taç giyerek şahlığını ilan etmiştir (Yıldırım, 2008, s. 292-299). Şah İsmail, 1510 yılının sonlarına kadar Azerbaycan, İran, Irak ve Horasan'ı hâkimiyeti altına almıştır (Eravcı, 2002, s. 886-887).

1501'de Safevi Devleti'ni kuranların neredeyse tamamı, Türkmen aşiretlerden gelen Kızılbaşlardı. Karizmatik liderliğine rağmen İsmail, tahta çıktığında on dört yaşından fazla değildi ve Safevi hareketi esasında Ehl-i İhtisas tarafından yönetiliyordu (Savory, 1980, s. 22). Bu kıdemli halifeler, 1447-1501 arasındaki çalkantılı dönemde tarikatın sürekliliğini sağlamıştı. Kısmen Cüneyd'den başlayarak, genç şeyhleri eğitmişler, İsmail saklanırken müridleriyle bağlantısını sürdürmüşler ve tarikatın dağılmasını önlemişlerdi. İsmail'in ortaya çıkışını (huruç) da örgütlemişlerdi. Dolayısıyla İsmail'in yükselişi, kişisel niteliklerinden ziyade, yarım yüzyıllık Safevi hareketinin bir sonucuydu (Yıldırım, 2021).

Kutsalın Hakimiyeti

Kuruluş döneminde Safevi Devleti Türkmen seleflerine benziyordu. Başkent olarak Erdebil yerine, Akkoyunlular gibi Tebriz tercih edilmişti (Roemer, 1986, s. 338-342). İsmail, Türk-Moğolların "hakan" gibi ünvanlarını da alarak onlarla bağlantısını vurgulamıştır (Trausch, 2021, s. 192). Safevi sarayında ve orduda, resmi yazışmalarda hâkim dil Türkçe idi. Oğuz Türklerinin boy yapısına benzer şekilde, Şah'a bağlı Türk boylarının reisleri boylarının yerleştiği yerlere bey, emir, han, sultan, hakim olarak atanıyorlardı (Veliyeva, 2007, s. 23-32). Kızılbaş aşiretler, merkezde ve eyaletlerde, Safevi aşiret konfederasyonunun idari ve askeri mekanizmasının kilit noktalarına yerleşmişlerdi (Efendiyev, 2018, s. 191-192). Kızılbaş emirleri, kendilerine "tuyul" olarak verilen toprakların vergileri ile asker yetiştiriyorlardı (Gündüz, 2013, s.80). Kraliyet muhafızları olan kurciler de aşiret askerlerinden oluşuyordu (Yıldırım, 2008, s. 285). "Kurcibaşı", yani kraliyet muhafızlarının başı makamının ve "emir el-umara", yani Kızılbaş kuvvetlerinin başkomutanlığının da Kızılbaş emirlerinin hâkimiyetinde olması, etkin konularının göstergesiydi (Newman, 2009, s. 17). Buna rağmen, Kızılbaş emirler, Safevi tarikatının "Mürşid-i Kâmil (Mükemmel Rehber)" i Şah'a sadakatle bağlıydılar. Diğer taraftan, 1501 sonrasında Lahican Sufileri otoritelerini kaybetmeye başlamıştır. Onların, aşiret bağlarından ziyade, tarikatın dini ve idari sisteminde "Mürşid-i Kâmil" ile müridleri arasında aracılık yapma işlevleri ön plandaydı. Ancak, 1501'den sonra müridleri mürşidleriyle doğrudan iletişim kurabildikleri için, araçlar önemlerini kaybetmişlerdir. Aslında, Ehl-i İhtisas başlangıçta önemli görevlerde bulunmuşlardı. Örneğin Hüseyin Bey Lala, emir el-umara, Abdal Ali Bey Dede, kurcibaşı olmuştur. Ancak 1509'da onların görevlerinden alınmasıyla Lahican Sufileri'nin etkisi ortadan kalkmıştır (Yıldırım, 2008, s. 288-291).

Safevi Devleti'nin kuruluşunun ardından Osmanlı topraklarından İran'a bir göç dalgası yaşanmıştır. Zaten Osmanlı merkezi yönetiminden rahatsız olan Türkmen göçebeler, Tanrı'nın mehdinin bedeninde görüneceğine inanıyorlardı. İsmail, bu iki olguyu etkili bir propaganda ile kullanmıştır (Ocak, 2000b, s. 148). Ayrıca, birçok aşiret, askeri başarılarından sonra İsmail'e katılmıştır. Kızılbaş inancı, halk İslamı'na bağlı bu kesimler için sorun tekil etmemiştir. İsmail'in savaş ganimetlerinin dağıtımındaki cömertliği de onlara cazip gelmiştir (Roemer, 1986,

s. 211-218). Babası ve dedeleri Cüneyd ile Uzun Hasan'ın şöhret ve prestiji de İsmail'in karizmasını arttırmıştır (Khafipour, 2021, s. 113). Türkmenlere önemli askeri ve idari görevler verilmesi de Safevi propagandasının etkili bir unsuru olmuştur.

Safevi Devleti'nin kuruluşu, bölgede önemli bir dinsel dönüşümün başlangıcı olmuştur. İsmail tahta çıktıktan hemen sonra Tebriz'in ana camisinde, binlerce Kızılbaş askerinin eşliğinde, Sünni cemaate kendisinin beklenen Mehdi olduğunu ilan etmiş ve Onikiciliği devletin resmi dini yapmıştır (Mitchell, 2021, s. 79-85). İsmail, on iki imam adına hutbe okutmuş; meydanlarda ilk üç halifenin lanetlenmesini (teberrâ) ve bunu yapmayanların cezalandırılmasını emretmiştir. Lanetlemeyi duyanların "Daha fazla olsun, daha az değil!" demeleri gerekiyordu. Bu dönemde Tebriz nüfusunun çoğu Sünni idi. Ancak İsmail, danışmanlarının bu uygulamalarının tepki yaratabileceği konusundaki uyarılarını dinlememiştir (Yıldırım, 2008, s. 300-301). Şah İsmail bölgedeki yöneticilere de teberrâ edenlerin yerlerinde kalabileceğini, etmeyenlerin ise öldürüleceğini bildirmiştir. Camilerdeki Ehl-i Sünnet minberlerinin değiştirilmesini, Onikiciliğe uymayan şekilde namaz kılanların öldürülmesini, Şiilere zulmedenlerin cezalandırılmasını, ezana "Eşhedü Enne Aliyyen Veliyullah" ibaresinin eklenmesini emretmiştir. Erken dönem Şiiliğinde ezanda velayetin yasak olmasına veya hoş görülmemesine rağmen, Şah İsmail bunu kitlelere Şii bir bilinç aşılama için kullanmıştır. Edebi metinler, Safeviler, Ali'nin Kerbela'da öldürülen oğlu Hüseyin'in intikamını almakla görevli kişiler olarak sunacak şekilde düzenlenmiştir. Bunlara rağmen, aslında İsmail'in Onikiciliği resmi din ilan etme konusunda somut bir hazırlığı yoktu. Onikicilik belirli bir program çerçevesinde değil, siyasi ve askeri hedeflerinin tamamlayıcısı olarak seçilmişti. Onikicilik, Kızılbaş inancı ile teoride uyumlu olduğu gibi, reel-politik açıdan Safevi Devleti'ni Şiiler için manevi bir merkez haline getirebilirdi (Çelenk, 2015, s. 15-22).

Grçekte uygulamaya konulan ise, Onikicilikten ziyade Cüneyd ve Haydar'ın inancıydı (Yıldırım, 2017, s. 281) ve daha aşırı bir Şiilik anlayışı olan İsmaililik ile benzeşmekteydi (Ocak, 2011, s. 288). Bu da tarikatın öğretilerine ve toplumsal yapısına hakim olan Türkmen dindarlığının bir yansımasıydı (Yıldırım, 2017, s.187). Ocak'a (2011, s. 288-290) göre Anadolu'daki Türkmenler, 12. yüzyıldan itibaren Suriye ve İran'la bağlantıları sebebiyle İsmaililik'ten etkilenmişlerdi. Hulul ve tenasüh inançlarının bu kesimler arasındaki varlığı; İsmaililerin terminolojisindeki şah, sufi ve pir gibi unvanların kullanılması ve Onikiciliğin kabul ettiği namaz, Ramazan orucu ve hac gibi ibadetlerin İsmaililer gibi reddedilmesi bunun göstergesidir. Kısaca, İsmail, halk İslamı'ndaki bazı Şii fikirlerin aşırı bir yorumunu benimsemiş ve uygulamaya koymuştur denilebilir (Roemer, 1986, s. 197).

Şah İsmail, "Hatayi" (Günahkar) mahlasıyla yazdığı Divan'ında,² Ali'yi bazen ilahlaştırmış, bazen de insanüstü, yarı-ilahi, peygamberlerin üzerinde bir konuma yükseltmiştir. Onun dini anlayışında Ali, inancın ve sadakatin merkezi olarak neredeyse Tanrı'nın yerini almıştır (Karamustafa, 2016, s.6-10). Ali'ye bu aşırı tapınma da ortodoks değil, radikal bir Şiiliği yansıtmaktadır. Zira bu çeşit yaklaşımlar ortodoks Şiilik açısından sapkınlıktır (Roemer, 1986, s.336). Şah İsmail böylece, heterodoks İslam anlayışını benimsemiş Türk göçebe ve kısmen köylü kitlelerin inançlarının merkezine, Türklerin İslam öncesi dönemdeki Gök Tanrı kültüründen dönüştürdüğü Ali kültürünü yerleştirmiştir (Mélikoff, 2009, s. 44). Eski Türk inancında Gök Tanrı, hakanlara kut veren, insanları yaratıp kaderlerini belirleyen, gökteki ölümsüz, insanüstü bir varlıktı (Öztürk, 2013, s.340). Bu bağlantı İsmail'e, kurduğu devleti ve iktidarını, ilahi bir onay makamının nihai arzusu olarak sunma imkanı vermiştir. Dolayısıyla, Ali'ye duyulan sevgi ve bağlılık, İsmail'in dini olduğu kadar, politik görüşlerinin de önemli bir unsurunu teşkil etmiştir.

Safeviler, soyağaçlarını da yedinci imam Musa el-Kazım (ö.799) üzerinden Ali'ye dayandırmışlardır (Roemer, 1986, s. 337-341). Seyyidlik belgesi (siyâdetnâme) verdiği Türkmen aşiret şeyhlerini de kendisine ve Ali soyuna bağlamıştır (Ocak, 2000b, s. 150). Dolayısıyla, Şah İsmail'in, Ali ile bu ilişkisi, bir aşiret konfederasyonu lideri olarak soy bağlantısı kurma ihtiyacını da karşılamıştır.

Şah İsmail, Divan'ında, kendisini de "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi" ve "Gaib İmam'ın temsilcisi" şeklinde tanımlayarak, Onikici âlimlerin (müctehid) kendilerine atfettikleri Mehdi'nin temsilciliği işlevini üstlenmiştir. İsmail'e göre, doğrudan Allah tarafından görevlendirildiğinden, haksız dahi olsa emirlerine itaat edilmelidir, zira Gaib İmam'ın temsilcisine karşı gelmek günahdır. Mesihçi ruhu, savaş, felaketler, hastalıklar ve kıtlığın yarattığı güvensizlik ortamında Mehdi'nin dönüşünün beklendiği dini atmosfere uygundu. Onun, bir teokratik devletin başındaki Tanrı Kral olmaya çalıştığı söylenebilir (Roemer, 1986, s. 198, 341-350). Kendisinde olduğunu vurguladığı "Tanrisal Şah" anlayışı da, Şiilik'ten ziyade, eski Türk devlet geleneğindeki siyasi iktidarlara

² Divanın günümüze ulaşan kopyalarının hiçbirinin Şah İsmail'in yaşadığı döneme ait olmaması, kendi divanının ne kadarını onun derlediği konusunda kuşku yaratmaktadır (Bkz. Karamustafa, 2016, s.1-2).

özdeşleşmiş “Tanrı Kut” kavramının, kurtarıcı Mehdi kavramı çerçevesinde yorumlanmasıydı (Javanshir, 2007, s. 308-309). Eski Türklerde Kagan olabilmek için Tanrıdan Kut alınmalıdır. Bunun için ise savaşları kazanıp güçlü bir devlet kurmak gerekmektedir (Donuk, 1989, s. 40-42). Kut, yani yönetme yetkisi, iktidarının kaynağının Tanrısal olduğu anlamına geldiğinden, İsmail’e Türkmenler nezdinde meşruluk kazandıracak bir unsurdur. Ancak Karamustafa’ya (2016, s. 10-15) göre, Şah İsmail birçok şiirinde kendisini Ali ve dolayısıyla Tanrı ile ilişkilendirse de nihai statüsünü “Hükümdarın (Ali’nin) hizmetkârı”, “Ali’nin evladı” olarak vurgulamıştır. İsmail’in şiirlerindeki mesihçilik vurgusu da, literatürde belirtildiği kadar yoğun değildir. İsmail şiirlerinde Mehdilik iddiasında bulunmaktan ziyade, Ali’ye sadık Safevi toplumunun siyasi ve ruhani hükümdarı olarak konumlanmıştır. Karakaya-Stump (2020, s. 224-225) da birçok Safevi kaynağının nadiren Mehdilik konusuna değindiğini ve şahlarının ruhani meşruiyetini çoğunlukla “Ali soyundan gelen Sufi mürid-i kâmil” olmalarına dayandırdığını belirtmektedir.

Şah İsmail, kendisine hem “adil sultan” diyerek benzer ünvanları kullanan dedesi Uzun Hasan’ın seküler varisi konumuna, hem de “huruç eden İmam” diyerek on iki imam geleneğine vurgu yapmıştır. Çağdaş anlatılar, İsmail’i, Emevileri yenen Arap ordularının lideri olan ve dünyaya adalet getirmek için geri dönmek üzere gayba çekildiği söylenen Ebu Müslim (718-755) ile de özdeşleştirmiştir. Böylece, İsmail, hem Şiilik bağlamında Ali ve Ali’nin “tarafarı”, on iki imamın piri, huruç eden Gaib İmam ve hatta Tanrı’nın kendisi, hem de bölgedeki çeşitli mesihçi Sufi hareketlerin piri, Ebu Müslim olarak tanımlanmıştır. Bölgedeki bu farklı gelenekleri kişiliğinde toplayarak hem hizmetkâr hem de yüce bir figür olarak konumlanabilmiştir (Newman, 2009, s. 13-16).

Kızılbaşlar da Şah İsmail’in vücuduna kutsallık atfetmişlerdir. Onlar için şeyhin yaşının küçüklüğü önemsizdi, ilahî iradeyi gördükleri varlığı önemliydi (Gündüz, 2013, s.39). Onlar İsmail’i Mehdi’nin temsilcisi ve hatta Mehdi olarak görmüşler ve kendisine koşulsuz itaat etmişlerdir (Savory, 1980, s. 23). Taraftarları için İsmail, uzun zamandır beklenen liderdi ve askeri başarıları bunun kanıtıydı. İsmail’in Şah olması da, Safevi tarikatının Mürid-i Kâmil’i statüsünün önemini arttırmıştır. Mürid-mürid ilişkisi, Kızılbaş askerlerinin sadakatini garanti altına almıştır (Roemer, 1986, s. 211-214). Osmanlı tarihçisi Aşıkpaşazade’ye (1947, s.251) göre, Kızılbaşlar Allah’ın adını anmak yerine “Şah!” diyorlardı. İran’da bulunan Venedikli bir tüccar da İsmail’in halkı ve askerleri tarafından bir Tanrı olarak görüldüğünden, askerlerinin İsmail’in kendilerini koruyacağına inandıkları için zirhsiz, yarı çıplak savaşçılarından bahsetmektedir (Grey, 1873, s. 206). Bu anlatımlar, Kızılbaşların Şah’a yönelik aşırı inançlarını göstermektedir. Aslında Safevi Şahlarının taraftarları üzerindeki gücü üç ilkeye dayanıyordu: İlk ilkenin kökeni, hükümdarın “Tanrı’nın yeryüzündeki gölgesi” olarak ilahî haklara sahip olduğunu vurgulayan eski İran egemenlik teorisine dayanıyordu. İkincisi, Şii inancındaki Gaib İmam anlayışından kaynaklanmaktaydı. Son olarak, Şahlar, Kızılbaşların “Mükemmel Rehberi”, Mürid-i Kâmil’di. Devletin kuruluş döneminde, Kızılbaşlar ilk iki ilkeyi bilmediklerinden, sonuncu ilke oldukça etkiliydi (Yıldırım, 2008, s. 591-594).

Şah İsmail, dini ve siyasi liderliği birleştirerek, İslam tarihinde ilk defa “sufi şeyh-hükümdar” kimliğiyle bir devlet kurmuştur (Çakmak, 2018, s. 53). İsmail, bir teokrasinin başıydı ve devleti Erdebil tarikatını da devam ettirdiği için Mürid-i Kâmil idi (Roemer, 1986, s.214). Minorsky (1943, s.12-13) ise Safevi yönetimini teokratik olarak tanımlamanın yeterli olmayacağını belirtmektedir. Zira Şah İsmail kendisini tanrısal bir şahsiyet veya ilahî temsilci olarak görmüş ve müridleri tarafından da böyle görülmüştür. Bu nedenle, Şah İsmail’in liderliği İsmailiye gibi aşırı Şii tarikatlardaki liderlik anlayışına benzemektedir. Her durumda, Yıldırım’ın (2008, s. 592) da belirttiği gibi, Şah İsmail, İslam devletlerinde iki ayrı kişi tarafından temsil edilen iki kurumu kendisinde toplamıştır: siyasi güce sahip Şah ve dinsel gücün başı olarak sufilere Mürid-i Kâmil’i.

Bu bağlamda, Safevi devlet yapısının Türk-Moğol siyasi geleneğinden en önemli farkı, iç örgütlenmesidir. Safevi devletinde siyasi-askeri elit sadece göçebe yaşam tarzı ve aşiret bağları temelinde yerleşik halktan değil, Sufi kimliğiyle diğer göçebe aşiretlerden de farklılaşmıştır. “Türk” olmanın yanında, Kızılbaş-Sufi tarikatının müridi olmak, siyasi-askeri seçkinlere katılmanın temel kriteriydi. Bu nedenle, Kızılbaş konfederasyonunun örgütsel ve hukuksal temeli, Türk-Moğol siyasi geleneği ile Safevi Sufiliğinin bir sentezi olmuştur (Yıldırım, 2021, s.70). Safevi yönetim sistemi geliştikçe, sufi örgütü, sistem içinde sistem olarak varlığını sürdürmüştür. Bu nedenle, Şah İsmail, daha iktidarının başında bu yapıyı Safevi idari sistemi ile bütünleştirme sorunuyla karşılaşmıştır. Bunun için, kendisini hem ruhani (Mürid-i Kâmil) hem de dünyevi (Şah) alanda temsil edecek “vekil-i nefis-i nefis-i hümayun” makamını kurarak, teokratik ve bürokratik yönetim biçimleri arasındaki uçurumu kapatmaya çalışmıştır (Savory, 1986, s.356-358). Bu makam, Şah İsmail’in saltanatının ilk yirmi yılında, “şahın halifesi” anlamında kullanılmıştır. İlk halifeler şahın dini ve dünyevi güçlerini temsil ettikleri için hem din hem de devlet işlerinin yürütülmesinden sorumluydular (Hondmir, 1273, aktaran Kırkıl, 2012, s. 179). Bu makama atanan ilk kişi Şamlu Hüseyin Bey’di. 1510’dan itibaren, bu makam için sadece “vekil” ünvanı kullanılmaya başlanmıştır.

Böylece, vekâlet kurumunun dünyevi boyutu öne çıkarılmıştır (Kırkıl, 2012, s. 179). Dünyevi otoritenin dini olanın önüne geçirilmesi, merkezi-bürokratik bir devlet kurma isteğinin dinsel alandaki ilk işaretlerinden biri olmuştur.

Dini kurumun başı olan Sadr makamının temel işlevi ise ülkede doktrinel homojenliğin sağlanması ve sapkınlığın yok edilmesiydi. İsmail, bu makamı siyasi kuruma tabi kılarak, dünyevi güçten bağımsızlığını önlemeyi amaçlamıştır (Savory, 1986, s.353-370). Devletin baş yargı mercii de olan Sadr, âlim veya ilahiyatçılar ve 1509-10'dan itibaren de seyyidler arasından seçilmekteydi (Floor, 2021, s. 210-211). Bu makama ilk olarak 1501'de Şemseddin Lahici atanmıştır (Hondmir, 1273, aktaran Kırkıl, 2012, s. 182). Sadr, başlangıçta siyasi kurumlarla iç içeydi. Devletin genel meselelerinin görüşüldüğü divana katılabiliyordu (Minorsky, 1943, s. 42-43). Kızılbaş Sufi örgütünün ise esas işlevi Kızılbaş inancını yaymaktı. Eğitilmiş halifeler, gittikleri bölgelerde mürid toplamak, propaganda yapmak, Kızılbaşların dini işlerini düzenlemekle görevliydi. Bu halifeler, "halifetü'l hulefa" yönetiminde örgütlenmişti (Yıldırım, 2008, s. 299). Lahican sufilerinden Talış Hadim Bey bu makamın başına getirilen ilk kişiydi (Dedeyev, 2008, s. 217-218).

Safevi devletinin kuruluşunda, teolojik bilgidен ziyade dini fanatizm ön planda olduğundan, İsmail ve danışmanları, dini ve siyasi nedenlerle Cebel-i Amil'den ve Bahreyn'den Arap Şii âlimlerini İran'a davet etmişlerdir. Bu Şii ilahiyatçıların misyonu, Safevi inancını, ortodoks Onikiciliğin ilkeleriyle uyumlu hale getirmektir (Roemer, 1986, s. 345-346). Ayrıca, Onikiciliği, devletin çıkarlarına uyacak şekilde yorumlamak, öğretmek ve yaymakla görevliydi (Calmard, 1996, s.140). Safevilerin, bu âlimleri İran'a davet etmelerinin iki sebebi vardı. Birincisi, hanedanlığın istikrarı için muhacir âlimler, bölgedeki önde gelen kişilerle bağlantılı yerel Şii âlimlere göre daha güvenilir görülmüştür. İkincisi, dinsel yoruma önem veren bir gelenekten gelen bu âlimlerin hanedanlığa siyasi meşruiyet kazandırmakta ve tartışmalı dini konularda Safevi çıkarlarına uygun hükümler vermekte daha etkili olacağına inanılmıştır (Hourani, 1986, s. 137).

Onikiciliğin önde gelen fakih Ali Karaki (ö.1534), Şah İsmail'in davet ettiği ilk âlim olmuştur. 1504-1505 yılında Cebel-i Amil'den gelen Karaki, İran'da Onikiciliğin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Karaki ülkeyi dolaşarak halka Onikiciliği öğretmeye çalışmıştır. Camilerdeki vaazlarında açıkça Sünniliğe saldırmış, ilk üç Halife'nin lanetlenmesini dini bir görev olarak onaylamıştır (Turner, 1989, s. 119-123). İsmail'i "adil imam", "huruç eden on ikinci imam" olarak tanıtırken, kendisini de hurucuna kadar "İmam'ın genel vekili" şeklinde tanımlayarak konumunu meşrulaştırmıştır. Kıdemli bir din adamının Gaib İmam'ın yokluğunda bazı görevlerini üstlenmesi ilkesi yüzyıllardır geçerliydi, ancak Karaki, "genel vekillik" kavramını dile getiren ilk Onikici din adamı olmuştur (Newman, 2009, s. 24). Böylece ilk defa, Gaib İmam'ı temsil hakkı, Şii ulemanın yetkisine geçmiştir. Ayrıca Karaki, tartışmalı "Gaib İmam'ın yokluğunda Cuma namazı kıldırılıp kıldırılmayacağı" sorusunu da olumlu yanıtlamıştır. Böylece, her bölgeye bir Cuma imamı atanmıştır. Fethedilen yerlerden haraç toplanması, bir başka tartışmalı konu idi. Mehдинin gelişine kadar dünyevi saltanatı reddeden Şii geleneğinin aksine, Karaki, sultanın haraç toplamasına izin vermekle kalmamış, bunun, Müslümanların yararına olduğunu da söylemiştir. Bu fetvalar, Safevi iktidarının hareket alanını genişletmiş ve kurumsallaşmasına yardımcı olmuştur. Zira Karaki'nin onayladığı Cuma namazı o dönemde halkla iletişim kurmanın etkili yollarından birisiydi. Vergi/haraç ise ekonomik hayatın temel taşıydı. Safevi Şahlarının Onikici ulema ile olan sıkı ilişkisi onlara önemli bir meşruiyet de kazandırmıştır (Çelenk, 2015, s. 25-30).

Şah İsmail, Onikiciliği desteklemek için, sadece Sünniliği değil, tüm rakip İslami anlayışları ortadan kaldıracak bir politika uygulamıştır. Kendilerini iktidara taşıyan mesihçi ve aşırı Şii hareketleri tehdit olarak görüp bastırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Şiiğin kurumsallaşması tasavvufun aleyhine gelişmiştir. Tasavvuf örgütleri yasaklanma, bastırılma ve tehcir gibi yöntemlerle etkisizleştirilmiştir. Safevilerin tasavvufa karşı çıkmasının bir nedeni de tasavvuf çerçevesinde Sünniliğin de varlığını devam ettirmesi olasılığı idi (Çelenk, 2015, s. 22-31). Böylece, alternatif mesihçi söylemler gayrimeşru ilan edilmiştir. Örneğin, Güney Irak'taki Müşâşalar, Onikici söylemleri nedeniyle 1508'de öldürülmüşlerdir (Newman, 2009, s. 20). Müşâşaların aşırı Ali taraftarlığı, o dönemde alışılmadık değildi ancak bu fikirler, Safevilerin siyasi-dini iddialarına rakip olduğundan hoşgörülmemiştir (Roemer, 1986, s. 216). Bu nedenle, Nakşibendi, Halvati gibi örgütlenmeler faaliyetlerini Safevi sınırlarına veya Osmanlı topraklarına taşımıştır. Diğerleri ise Safevi sarayı ile iyi ilişkiler kurarak yeni koşullara uyum sağlamaya çalışmışlardır. Bazı tasavvuf örgütleri de Safevi devleti ile doğrudan çatışmıştır. Aslında bu gerilimlerin asıl nedeni Safevilerin dini kimliklerinden ziyade siyasi hırsları idi. Ancak sebebi ne olursa olsun, tasavvuf örgütlerinin sosyal ağları, Safevi döneminde önemli ölçüde zayıflamıştır. Yine de, Onikiciliğin dini otoriteleri, henüz istedikleri ortodoksiyi dayatacak ve alternatif inançları sistematik olarak ortadan kaldıracak kadar güçlü ya da örgütlü değillerdi. Tasavvufun yerine tamamen ortodoks bir anlayışı yerleştirmek isteyen bir dini ve siyasi iktidar yapısı henüz ortaya çıkmamıştı (Anzali, 2021, s. 355).

Öte yandan, resmi inancı yayma isteğine rağmen, İsmail, özellikle devlet örgütlenmesinde katı bir dinsel dışlayıcılığa başvurmamıştır. Sünni eğilimli kişilere bürokratik yapının çok yüksek kademelerinde bile yer verilmiştir. Böylece, dinsel hoşgörü ile dışlayıcı eğilimlerin pragmatik bir sentezi yaratılmıştır. Sapkın görülen unsurlara karşı acımasızlığına rağmen pratikte ana akımdan olmayanları tamamen yok etmemiştir (Matthee, 2017, s. 196-203). Örneğin, İranlı seyyidlerle ilişki kurmaya çalışmış ve Seyyid Abdülbaki'yi 1512'de vekil yapmıştır. Bazı Nurbakşilere toprak verilmiştir (Newman, 2009, s. 16-20). Osmanlı sınırlarındaki Sünni Kürtler ve Araplar, Kafkasya'daki Lezgiler, güneydoğu sınırındaki Beluçlar da sınır muhafızı olarak sisteme dahil edilmiştir (Matthee, 2017, s. 196). Bu pragmatik politika, yerel unsurların olası tepkilerinin önüne geçerek, sadakatlerini kazanmayı amaçlamıştır.

Safevi aşiret konfederasyonunun merkezi-bürokratik bir devlete dönüşümüne başladığı süreçte, Onikicilik, devletin çıkarlarına hizmet edecek şekilde kurumsallaşırken, Kızılbaş aşiret liderlerinin hâkim konumu, İsmail'i, İran aristokrasisini kullanarak karşı denge kurmaya yöneltmiştir (Roemer, 1986, s. 229). Böylece, devletin idari yapısı Türkmenler ve İranlılar arasında bölünmüştür; birincisi askeri aristokrasiyi oluştururken, ikincisi sivil ve dini bürokrasiye hâkim olmuştur (Yıldırım, 2008, s. 589-598). Sadr her zaman İranlılar arasından seçiliyordu. İsmail, bu makam aracılığıyla, askeri Türkmen aristokrasisinin kontrolündeki siyasi kurum ile İran ulemasının elindeki dini kurum arasında bağlantı kurmaya çalışmıştır (Savory, 1986, s. 353-361). Diğer taraftan, Sadrlar da dâhil olmak üzere, İranlı yöneticilerin ve ailelerinin Onikiciliğe derin bir bağlılığı yoktu, fakat bu, istihdam edilmelerinin önünde engel değildi (Newman, 2009, s. 15-19).

Şah İsmail'in Kızılbaş Türkmen aristokrasisinin gücünü kırma stratejisi, onların hâkimiyetindeki makamlara yaptığı atamalar yoluyla da devam etmiştir. Altı yıl vekillik yapan Şamlu Hüseyin Bey 1508'de azledilmiş ve yerine İranlılar getirilmeye başlanmıştır. Şah İsmail, Türkmenlerin hâkimiyetindeki emir el-umaranın da etkisini kırmaya çalışmıştır. 1510'da Şamlu Hüseyin Bey'i bu görevden alırken, yerine daha düşük rütbedeki Sofracı Ustaclu Muhammed'i getirmiştir. Böylece zaten aşiret reisi olmadığı için desteği az olan Ustaclu Muhammed etkisiz bir emir el-umara olmuştur (Kırkıl, 2012, s. 179-181).

Kutsalı Feda Etmek: Safevi Devleti'nde Onikiciliğin Yerleşmesi

Şah İsmail, Şiiliği resmi din ilan ederek halkı arasında bir birlik hissi yaratmış ve Safevi Devleti'ne bölgesel, politik ve ideolojik bir kimlik kazandırmıştır (Yıldırım, 2008, s. 302-303). Onikicilik, bölgede, Sünni devletlerin kuşattığı bir azınlığın inancı olarak, Safevilere proto-ulusal kimlik duygusu sağlayan önemli bir ideolojik kaynak olmuştur (Matthee, 2017, s. 186-198).

Şah İsmail, Kızılbaş emirlerinin gücünü kırmaya çalışsa da, Osmanlı topraklarındaki Kızılbaş aşiretlerle bağımlı kesmemiştir. Bu aşiretler, önemli bir insan kaynağı ve zaman zaman rakip Osmanlı Devleti'ne karşı kullanılacak bir güç olarak görülmüşlerdir. Özellikle 1510'larda, Anadolu Kızılbaş halkının Osmanlılara direnişi, Safevi halifelerinin yardımıyla örgütlenmiştir. Ancak, inanç unsuru, Kızılbaş isyanlarında asıl neden olmaktan ziyade, sosyo-ekonomik sıkıntılar içindeki göçerler ve köylülerin bir kısmının, Sünni Osmanlı yönetimine karşı tepkilerini harekete geçirmiştir. Aslında 16.yüzyıl, bu çeşit tepkilerin, dinin farklı ve daha eşitlikçi yorumlarıyla ifade edildiği bir dönemdi ve Safevi propagandası bu noktada oldukça etkiliydi (Akyol, 2011).

1514'te Çaldıran'da Yavuz Sultan Selim (1470-1520) ile Şah İsmail karşılaştığında, iki hükümdarın şahsında iki farklı sosyo-politik yapı ve zihniyet de savaşılmıştır. Sultan Selim ordu ve bürokrasisiyle "devletleşmiş" bir yapının temsilcisi iken, Şah İsmail Oğuz-Türkmen aşiret geleneklerine dayanan bir dini-politik liderdi (Akyol, 2011). Osmanlı zaferiyle sonuçlanan savaşta önemli Safevi emirleri ölmüş, Sultan Selim'in dönmesinin ardından Şah İsmail Tebriz'e tekrar girebilmiştir (Rumlu, 2004, s. 177-184).

Çaldıran yenilgisi, Şah İsmail'in ilahi ve yenilmez imajını yıkmıştır. Şah ve müridleri arasındaki ilişki sarsılmış ve Şah'ın "Mürşid-i Kamil" olarak siyasi meşruiyet iddiaları zedelenmiştir (Yıldırım, 2008). Mürid-mürşid ilişkilerinin aşınması, Kızılbaşların Şah'a mutlak itaatini zedelemiştir. İsmail'in askeri ve idari işlerden çekilmesi ise, Kızılbaş emirlerinin Şah karşısındaki konumlarını güçlendirmiştir (Savory, 1986, s. 359-360). Bu nedenle, Kızılbaş emirler, eyaletlerde ve merkezde güçlerini koruma mücadelesine girişmişlerdir. Buna rağmen, Durmuş Han, Çayan Sultan, Div Sultan gibi sadık Kızılbaşlar sayesinde devletin bütünlüğü korunmuştur (Gündüz, 2013, s. 152-154). Şah İsmail ise, merkezi bir idare kurma düşüncesiyle aşiretlerin etkisini sınırlandırmaya ve İranlı bürokratları Kızılbaş emirlerine karşı bir denge unsuru olarak kullanmaya devam etmiştir (Sarı, 2020, s. 57). Çaldıran'da önemli Kızılbaş emirlerinin ölümü de İran bürokrasisi lehine olmuştur (Yıldırım, 2008, s. 589).

1514'ten sonra vekil-i nefis-i nefis-i hümayun ünvanı terkedilmiştir. Bu, ruhani ve dünyevi işlerde uyumu sağlayacak bir otorite yaratma girişiminin başarısızlığının bir göstergesidir. Bu gelişme, dini ve dünyevi güçlerin

ayrılması anlamına da geliyordu. Bu dönemde, sadrın siyasi otoritesi de azalmıştır (Savory, 1986, s. 360). Sadr makamı Onikici olmayan İranlıların elinde kalmaya devam etmiştir. Çaldıran'dan sonra İsmail, kuzey sınırlarını korumak için, dini eğilimlerine bakmadan kuzeydeki yerel hanedanlarla evlilik ittifakları kurmuştur. 1519-20'de, büyükbabasını öldüren Şirvanşah'ın kızıyla ve kız kardeşiyle evlenmiştir (Newman, 2009, s.22). İsmail, çoğunlukla Sünni olan Kürt aşiretlerine de zımnın hoşgörülü davranmıştır. Bunun nedeni, sınır bölgelerinde geniş toprakları yöneten Kürt emirlerini yatıştırma isteğiydi (Yamaguchi, 2021, s. 558-560).

Böylece Çaldıran sonrası Safevi dini söylemi giderek Onikicilikle ve özellikle onun mesihsel boyutuyla özdeşleşmiştir. İsfahan'daki Mescid-i Ali'de, İsmail isminin Kuran'da on iki kez, yani imamların sayısı kadar geçtiğinden bahseden yazıtlar yazılmıştır. İsmail'in eşi Taçlu Hanım (ö.1540) mülklerini Kum'daki sekizinci İmam'ın kardeşi Fatima türbesine bağışlamış ve dinsel vakıfların kurulmasını teşvik etmiştir. İsmail de bazı türbelerin tamiratını üstlenmiştir (Newman, 2009, s. 22-23). Kızılbaşların savaştı, coşkulu, ihtilalci dini kültürü, Onikici ulemanın dinsel ve toplumsal düzen anlayışı ile çatışmaya başlamıştır (Akyol, 2011). Artık etkin bir hukuk sistemine sahip yazılı ve gelişmiş bir dinsel yapı kurmak, merkezileşen devlet için zorunluluk olarak görülüyordu. Bu nedenle, Onikiciliğin etkisi artarken, aşırı fikirleri Onikicilikle bağdaşmayan Kızılbaş-Sufiliği giderek geri plana atılmıştır. Büyük Kızılbaş hanlarının Çaldıran'da ölümü de Onikiciliğin yerleşmesini kolaylaştırmıştır (Yıldırım, 2008, s. 594-596).

SONUÇ

Türkmen aşiretlerinden oluşan ordusu ile 1501'de Tebriz'e girerek Safevi Devleti'ni kuran Şah İsmail'in yükselişi, yarım yüzyıllık Kızılbaş-Sufi hareketinin bir sonucuydu. İsmail, kendisinin beklenen Mehdi olduğunu ilan ederek Onikiciliği devlet dini olarak kabul etmiştir. Ancak, gerçekte uygulamaya konulan inanç sistemi, Onikicilik değil, bazı Şii fikirlerin aşırı bir yorumunu içeren Kızılbaş-Türkmen dindarlığının bir yansımasıydı.

Kuruluş döneminde Safevi Devleti'nin idari yapısı büyük ölçüde Kızılbaş inancıyla özdeşleşmiştir. Şah'a sadık Kızılbaş aşiretleri merkezde ve eyaletlerde siyasi ve askeri hâkimiyet kurmuştur. Safevi devlet mekanizması da iki ana yapıya dayanmıştır: Türkmenlerin ve Timurluların idari kurumları ile Kızılbaş sufi örgütü. Kızılbaş Sufi tarikatına bağlılık, egemen siyasi-askeri seçkinlere dâhil olmanın temel kriteri olmuştur.

Safevi yönetim sistemi geliştikçe, sufi örgütü, sistem içinde sistem olarak varlığını sürdürmüştür. Bu nedenle, Şah İsmail, daha iktidarının başında bu yapıyı Safevi idari sistemi ile bütünleştirme sorunuyla karşılaşmıştır. Onikiciliğin, yasa ve düzene yaptığı vurguyla, siyasi istikrar ve meşruiyet için önemli bir rol oynayabileceği düşünüldüğünden, merkezileşmekte olan devlet içinde Onikiciliğin etkisi artmış, aşırı fikirleri Onikicilikle bağdaşmayan Kızılbaş-Sufiliği ise geri plana atılmaya başlanmıştır. Onikiciliğe derin bir bağlılıkları olmasa da, İranlı bürokratlar da Kızılbaş Türkmen emirlerine karşı bir denge unsuru olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Merkezileşme sürecinde, dini ve siyasi nedenlerle, ülke dışından Onikici âlimler, aşırılık yanlısı Kızılbaş dini görüşlerini Onikiciliğin ilkeleriyle uyumlu hale getirmeleri için İran'a çağrılmıştır. Böylece din adamlarına dayanan bir devlet modeli güç kazanmış, devleti kuran tarikat ve tasavvuf baskı görmüştür. Teokratik yönetim yapısı dönüşmeye devam etmiş; dünyevi ve dini güçler giderek daha fazla ayrılmıştır. Dolayısıyla Safeviler kurumsallaşmaya ve etkili bir bürokrasi kurmaya çalıştıkça, "kutsal" Safevi Şahı'nın liderliği altında, pragmatist bir Onikici Şiilik, Kızılbaş inancını kamusal alandan dışlamaya başlamıştır.

KAYNAKLAR

Akkuş, M. (1996). Gaybet. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 13) (s. 409-410). TDV.

Akyol, T. (2011). *Osmanlı ve İran'da mezhep ve devlet*. Doğan Kitap.

Allouche, A. (2001). *Osmanlı-Safevi ilişkileri (Kökenleri ve Gelişimi)* (E. Dağ, Çev.). Anka Yayınları.

Anzali, A. (2021). Sufism in the Safavid Period. R. Matthee (Ed.), *The Safavid World* (s.349-373). Routledge.

Baltacıoğlu-Brammer, A. (2016). *Safavid conversion propaganda in Ottoman Anatolia and the Ottoman Reaction, 1440s-1630s* [Doktora Tezi]. Ohio State Üniversitesi. https://etd.ohiolink.edu/apexprod/rws_etd/send_file/send?accession=osu1466582807

- Baltacıoğlu-Brammer, A. (2021). The Emergence of the Safavids as a Mystical Order and their Subsequent Rise to Power in the fourteenth and fifteenth centuries. R. Matthee (Ed.), *The Safavid World* (s.15-36). Routledge.
- Barfield, TJ (1990). *Tribe and State Relations: The Inner Asian Perspective*. P. S. Khoury ve J. Kostiner (Ed.), *Tribes and State Formation in the Middle East* (s. 153-182). University of California Press.
- Calmard, J. (1996). Shi'i Rituals and Power, II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Populer Religion. C. Melville (Ed.), *Safavid Persia, A History of an Islamic Society* (s.139-190). I.B. Tauris.
- Çakmak, Y. (2018). *II. Abdülhamid döneminde Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş/Alevî siyaseti (1876-1909)* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Çelenk, M. (2015). Safevîlerin din politikası ve İran'ın Şiîleşme seyri. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0(4), 7-36.
- Çetin, F. (2011). Osmanlı-Safevi rekabetinin Osmanlı resmî ideolojisine etkisi. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(1), 12-28.
- Dedeyev, B. (2008). Safevi tarikâtı ve Osmanlı Devleti ilişkileri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5, 205-223.
- Donuk, A. (1988). *Eski Türk devletlerinde idari-askeri unvan ve terimler*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Efendiyev, O. (2018). *Azerbaycan Safevi Devleti-16. Yüzyıl* (A. Asker, Çev.). Teas Press.
- Eravcı, M. (2002). Safevi Hanedanı. *Türkler* (Cilt 6) (s. 882-892). Yeni Türkiye Yayınları.
- Eröz, M. (1990). *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Erşahin, S. (2002). *Akkoyunlular: Siyasal, kültürel, ekonomik ve sosyal tarih*.
- Fırlı, ER (2001). İsnâaşeriyye. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 23) (s. 142-147). TDV.
- Fletcher, J. (1979-1980). Turco-Mongolian monarchic tradition in the Ottoman Empire. *Harvard Ukrainian Studies*, 3 (4), 236-252.
- Floor, W. (2021). The Safavid Court and Government. R. Matthee (Ed.), *The Safavid World* (s.203-223). Routledge.
- Gellner, E. (1983). The Tribal Society and Its Enemies. R. Tapper (Ed.), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan* (s. 436-447). St. Martin's Press.
- Gölpınarlı, A. (1997). *Türkiye'de mezhepler ve tarikâtlar*. İnkılâp Kitabevi.
- Grey, C. (1873). *A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. Hakluyt Society.
- Gündüz, T. (2013). *Son Kızılbaş Şah İsmail*. Yeditepe Yayınevi.
- Hinz, W. (1992). *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: 15. yüzyılda İran'ın milli bir devlet haline yükselişi* (T. Bıyıklıoğlu, Çev.). Türk Tarih Kurumu.

- Hourani, A. (1986). From Jabal 'Amil to Persia. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 49, 133-140. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00042555>
- Javanshir, B. (2007). *İran'daki Türk Boyları ve Boy Mensubu Kişiler (Safevi Dönemi-I. Şah Tahmasb Hakimiyetinin Sonuna Kadar/1576)* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Kaplan, D. (2008). Şiiliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safevi Dönemi Şiileştirme Politikaları. *Marife*, 8(3), 183-203. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343994>
- Karakaya-Stump, A. (2020). *The Kizilbash-Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, politics and community*. Edinburgh University Press.
- Karamustafa, AT (2015). Anadolu'nun İslamlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu. Y. Çakmak ve İ. Gürtaş (Ed.), *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşılık: Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel* (s.43-54). İletişim Yayınları.
- Karamustafa, AT (2016). In His Own Voice: What Hatayi Tells Us about Şah İsmail's Religious Views. M. A. Amir-Moezzi (Ed.), *L'Ésotérisme Shi'ite: Ses Racines et Ses Prolongements/Shi'i Esotericism: Its Roots and Developments* (s. 601-611). Brepols Publishers.
- Khafipour, H. (2021). Beyond Charismatic Authority: The crafting of a Sovereign's Image in the Public Sphere. R. Matthee (Ed.), *The Safavid World* (s.111-124). Routledge.
- Khazanov, A. (1994). *Nomads and the Outside World*. The University of Wisconsin Press.
- Kırkıl, E. (2012). Şah İsmail Dönemi İktidar Mücadelelerinde İki Dinsel Kurum. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 3, 177-184.
- Köprülü, MF (2005). *Türk Tarih-i Dinisi*. Akçağ Yayınları.
- Matthee, R. (2017). Safevi İrani Bir İmparatorluk Mıydı? (İ. Külbilge, Çev.). *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 179-208.
- Mélikoff, I. (1996). Bektaşî/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences. T. Ollson, E. Özdalga ve C. Raudvere (Ed.), *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives* (s.1-9). Swedish Research Institute.
- Mélikoff, I. (2009). *Uyur İdik Uyardılar*. Demos Yayınları.
- Minorsky, V. (1943). *Tadhkirat al-Mulūk. A Manual of Safavid Administration (1137/1725)*. Cambridge University Press.
- Minorsky, V. (1957). *Persia in A. D. 1478-1490 (An Abridge Translation of Fadlullah b. Ruzbihan Khunji's Tarikh-i Âlem-ârâ-yı Âmîni)*. Royal Asiatic Society Monographs.
- Mitchell, C. (2021). Custodial Politics and Princely Governance in Sixteenth-Century Safavid Iran. R. Matthee (Ed.), *The Safavid World* (s.79-110). Routledge.
- Nesibli, N. (2002). Osmanlı - Safevî Savaşları, mezhep meselesi ve Azerbaycan. *Türkler* (Cilt 6) (s.893-898). Yeni Türkiye Yayınları.
- Newman, AJ (2006). *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*. I.B. Tauris.

- Ocak, AY (2000a). *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. Dergah Yayınları.
- Ocak, AY (2000b). Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış. *Belleten*, 64(239), 129-159. <https://doi.org/10.37879/belleten.2000.129>
- Ocak, AY (2009a). Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuşuna Kısa Bir Bakış. A. Y. Ocak (Ed.), *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü* (s. 38-57). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ocak, AY (2009b). *Türk Sufiliğine bakışlar*. İletişim Yayınları.
- Ocak, AY (2011). *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*. Kitap Yayınevi.
- Öztürk, M. (2013). İslamiyet'ten Önce Türklerin Din Anlayışı ve Gök Tanrı Dini. *History Studies*, 5(2), A Tribute to Prof. Dr. Halil İncalçık, 327-346.
- Roemer, HR (1986). The Safavid Period. P. Jackson (Ed.), *The Cambridge History of Iran* (s. 189-350). Cambridge University Press.
- Rumlu, H. (2004). *Ahsenü't-Tevarih, Sah İsmail Tarihi* (C. Cevan, Çev.) Ardiç Yayın.
- Sarı, A. (2020). Osmanlı Devleti'nin Safevî Tebaasına Yönelik İstimâlet ve Mülteci Siyaseti. *Amme İdaresi Dergisi*, 53(3), 55-78.
- Savory, RM (1980). *Iran Under the Safavids*. Cambridge University Press.
- Savory, RM (1986). The Safavid Administrative System. P. Jackson (Ed.), *The Cambridge History of Iran* (s. 351-372). Cambridge University Press.
- Sümer, F. (1999). *Safevi Devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü*. Türk Tarih Kurumu.
- Taflioğlu, MS (2012). İran Türk Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Türk Tarihine Stratejik Etkisi. *Turan Stratejik Araştırmaları Merkezi Dergisi*, 4 (13), 105-115.
- Tapper, R. (1990). Anthropologists, Historians, and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East. P. Khoury ve J. Kostiner (Ed.), *Tribes and State Formations in the Middle East* (s. 48-74). University of California Press.
- Trausch, T. (2021). Continuing a Legacy in Times of Change: Courtly historiography in the sixteenth-century. R. Matthee (Ed.), *The Safavid World* (s.182-199). Routledge.
- Tuğrul, T. (2013, Ekim, 3-5). Aleviliğin Heterodoksi-Senkretik Yapısı ve Modern Dönem [Sözlü Sunum]. Geçmişten Günümüze Alevilik 1. Uluslararası Sempozyumu, Bingöl, Türkiye.
- Turner, CP (1989). *The rise of Twelver Shi'ite externalism in Safavid Iran and its consolidation under 'Allama Muhammad Baqir Majlisi (1037/1627-1110/1699)* [Doktora Tezi]. Durham Üniversitesi. <http://etheses.dur.ac.uk/959/1/959.pdf>
- Üzüm, İ. (2001). İsnâaşeriyye. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 23) (s. 147-149). TDV.
- Veliyeva, Z. (2007). *Safevi Devlet teşkilatı (Tezkiretü'l-Mülük'e Göre)* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.

- Yamaguchi, A. (2021). The Kurdish Frontier under the Safavids. R. Mathee (Ed.), *The Safavid World* (s.556-571). Routledge.
- Yazıcı, T. (1960). Safevîler. *İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 10) (s.53-55). MEB.
- Yıldırım, R. (2008). *Turkomans between two Empires: The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia, 1447-1514* [Doktora Tezi]. Bilkent Üniversitesi. <http://repository.bilkent.edu.tr/handle/11693/14661>
- Yıldırım, R. (2017). *Aleviliğin doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin toplumsal ve siyasal temelleri, 1300–1501*. İletişim Yayınları.
- Yıldırım, R. (2019). The Safavid-Qizilbash Ecumene and the Formation of the Qizilbash-Alevi Community in the Ottoman Empire, c. 1500–c. 1700. *Iranian Studies*, 52 (3-4), 449-483, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00210862.2019.1646120>
- Yıldırım, R. (2021). The Rise of the Safavids as a Political Dynasty: The revolution of Shah Ismail, the founder of the Safavid state. R. Mathee (Ed.), *The Safavid World* (s.56-76). Routledge.