

# ŞAH İSMAİL DÖNEMİNDE Şİİ-İMÂMÎ MEZHEBİN MAHİYETİ (1501-1524)\*

*Onur YILDIZ\*\**

**Öz:** Şah İsmail, 1501 yılında Şiî-İmâmî mezhebini Safevî Devleti'nin resmî mezhebi ilân etti. Bu karar, Şiî fakihlerin devletle iş birliği yapmasının yolunu açtı. Şah İsmail döneminde (1501-1524) uygulanan genişleme siyaseti, Şiîliğin propaganda faaliyetleriyle birlikte ilerledi. Bu doğrultuda Şah, hâkimiyet sağlanan şehirlerde öncelikle Şiî imamlar adına hutbe okunmasını emretmiş ve sonrasında Kızılbaşlar, ahalide korku yaratmak için şehrin önde gelenlerinden zorla mezhep değiştirmelerini istemişti. Zikredilen şekilde bir Şiîleştirme politikası, Çaldıran Savaşı'na kadar devam etti. Şah İsmail'in izlediği yol, İran ahalisini baskı ve zorlamayla Şiîleştirmektir.

Bu çalışmada, Şah İsmail'in İran'ı Şiîleştirme politikası ve uyguladığı yöntemler incelenmiştir. Elde edilen bulgulara bakıldığında, Şah İsmail'in şiddete dayalı Şiîleştirme politikasının başarısız olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Şah İsmail başarısızlık neticesinde, Çaldıran Savaşı sonrasında ılımlı bir dinî politikanın ilk adımlarını atmıştır. Ancak Şah, değişen politikasına rağmen, Şiî ulemadan örgütlü bir destek görmemiştir. Şiî ulemâ, Safevî dinî teşkilatlanmasına Şah İsmail döneminde katılmak yerine Şah Tahmasb dönemini (1524-1576) tercih etmiştir. Bu durumun sebepleri, birincil kaynaklar ve araştırma eserlerinden istifade ile ortaya koyulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Safevî Devleti, Şiîlik, Şah İsmail, Kızılbaş, Şah Tahmasb.

## The Nature of the Shi'ite-Imamiyyah Sect in the Shah Ismail Era (1501-1524)

**Abstract:** Shah Ismail declared the Shi'ite-Imamiyyah sect as the official sect of the Safavid State in 1501. This decision paved the way for collaboration between Shi'ite jurists and the state. The expansion policy implemented during the reign of Shah Ismail (1501-1524) progressed with the propaganda activities of Shi'ism. In line with this objective, the Shah issued orders for sermons to be recited on behalf of Shi'ite imams in the dominated cities, and then the Qizilbash asked the prominent figures of the city to change their sect by force, to create fear among the people. The policy of Shiitization, as described, continued until the Battle of

---

\* Makalenin Türü: Araştırma Makalesi  
Makalenin Geliş ve Kabul Tarihi: 25.06.2023 - 24.08.2023

Bu makale yazar tarafından Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih bölümünde 2023 yılında Prof. Dr. Tufan GÜNDÜZ danışmanlığında hazırlanmakta olan "Safevîler Döneminde İran'da Din-Devlet İlişkilerinin Evrimi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü Doktora Programı öğrencisi. E-posta: Onuryldz89@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7337-743X.

Chaldiran. Shah Ismail pursued a path of pressuring and coercing the Iranian population into Shiitization.

This paper, examines Shah Ismail's policy of Shiiteization of Iran and the methods he implemented. Based on a variety of sources, it is evident that Shah Ismail's coercive policy of Shiiteization failed. As a result of the failure, Shah Ismail took the first steps toward a moderate religious policy after the Battle of Chaldiran. However, despite his changing policy, the Shah did not receive organized support from the Shi'ite scholars. Instead of joining the Safavid religious system during the reign of Shah Ismail, Shi'ite scholars chose to do so during the reign of Shah Tahmasp (1524-1576). The reasons for this preference are explained using primary sources and secondary sources.

**Keywords:** Safavid State, Shi'ism, Shah Ismail, Qizilbash, Shah Tahmasp.

## Giriş

İsmail, şehzadeler Murad ve Elvend'in Akkoyunlu topraklarını paylaşmaları ve güç kaybetmeleri üzerine 1499 yılında Deylem'den harekete geçerek devletini kurmanın ilk adımını attı. Onun Anadolu ve Azerbaycan'da iki yıl süren propaganda faaliyetleri başarılı geçmişti ve 1501 yılında, Şerur'da Elvend ile karşılaştığı sırada yedi bin askere sahipti. Şerur'da otuz bin kişilik Akkoyunlu ordusuna karşı galip gelen İsmail, Tebriz'e girerken şehrin seyyidleri, din görevlileri ve önde gelen kişileri tarafından saygıyla karşılanarak Safevî Devleti'ni kurdu. Şah İsmail'in Şii-İmâmî mezhebi ilânıyla vazifesi Sünnî cemaati lanetlemek ve baskı yoluyla Şiiliğe geçirmek olan Teberrâiler, şehir meydanlarına dağıldılar. Ezana düzenlemeyle Şii esaslara göre "Eşhedu Enne Aliyyen Veliyullah" ve "Hayye alâ hayri'l-amel Muhammed ve Ali hayrül beşer" sözleri eklendi. İlk üç halifeye ve ashaptan bazı kişilere yönelik lanet okumalara başlandı. Ayrıca, Sünnîlere şehirlerden uzaklaşmaları ve mezheplerini değiştirmeleri için baskı uygulandı. Amaç, Safevîlerin hâkimiyet sahasında homojen bir dinî yapı meydana getirmektir (Handemîr, 1370, s. 145; Anonim, Cihângüşâ-yı Hâkân, 1364, ss. 146-149; Stanfield Johnson, 2004, ss. 47-60)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Öyle anlaşılıyor ki Şah İsmail, arzuladığı korku iklimini yaratmak amacıyla ilk defa Tebriz'in ele geçirilmesi sırasında Teberrâilerden faydalanmıştı. Beklediği gibi Sünnîler, halifelerin lanetlenmesine büyük tepki gösterdi (Şirazî A. B., 1369, s. 40). İlerleyen dönemde Teberrâiler, Sünnî liderlere lanet etmeleri ve düşmanı yıldırma için de kullanıldılar. Ancak onların tevellâ yani Ehl-i Beyt ve Şii imamlara övgü amacıyla toplanmalarından neredeyse hiç söz edilmemiştir (Rumlu, 1387, s. 977; Hüseyinî, 1379, ss. 18-22). Bu dönemde şahların, fütüvvet ehli olan Ayyârları ise fedailer olarak gördükleri anlaşılıyor (Gölpınarlı, 1987, s. 180). Şii kaynaklar, Şah İsmail'in Sünnî cemaate karşı baskı ve zorlamayı elden bırakmadığını doğrulamaktadır (Şüşterî, 1365, s. 233). Ancak İran'a Cebel-i Âmil'den giden öncü fakihlerden olan Şeyh Abdüssamed (ö.1576), Şii fikhında teberrânın yerinin olmadığını ve bu faaliyeti bir grup

Yeni dinî ve siyasî ortam, Sünnîlerin hayat ve mallarını güvensiz hâle getirdiği gibi Sünnî ulemâ açısından da tam bir tehdit olmuştu. Bu yüzden onlar, İran'dan kaçmanın yollarını aramaya başladılar. Sünnî âlimlerin sığındığı bölgeler genellikle Anadolu, Hindistan ve Maveraünnehr idi. Örneğin Muslihiddin-i Lari Anadolu'ya, Hoca Mevlâna-yı Isfahani Buhara'ya, Emir Abdülvehhab Anadolu'ya, Fazlullah b. Ruzbehan ise Maveraünnehr'e sığındı. Öte yandan Şah İsmail'in etrafında, İran sahasını Şîîleştirecek ya da Şîî mezhebin esaslarını öğretecek yeterli sayıda Şîî âlim bulunmuyordu. Sünnî âlimlerin saklanması veya İran'dan kaçmasıyla, fikhî konularda başvurulabilecek kabiliyet sahibi kişiler azalmıştı. Nitekim, Kâşân'da şer'î konularda başvuracak kimse kalmadığı için şehir ahali, Sünnî fakih Şemseddin Muhammed'den yardım istedi (Şüşterî, 1365, C. II, ss. 234-235; Aka, 1993, ss. 92-93)<sup>2</sup>.

### 1. Şah İsmail'in Şîîlik Anlayışı

Şîî-İmâmî mezhebin İran'da tam olarak yerleşmediği bir zeminde Şah İsmail'e adanmışlık gösterileri, dindarlığın işaretiydi. Buna göre kişilerin inanç ve bağlılığını değerlendirmede temel kıstas, Şah'ın kararlarına gösterilen sadakattir. Sadakatli kişiler, Şah'a kulluğa layık ve dindar olarak tanımlanıyordu. Şah İsmail için savaşarak can veren bir kişinin ise kula layık görülen en yüksek mertebeye ulaştığına inanılıyordu (Anonim, Tarih-i Âlem Ârâ-yı Safevî, 1350, ss. 373-375).

Bu dönemde Şah İsmail'in Şîî cemaate liderliğinin hiçbir aracı kabul etmeden, Şîî imamlar tarafından desteklendiği görüşü hâkimdir. Bununla birlikte onun Türkçe şiirlerinde, ilginç bir şekilde Hurûfî işaretler de bulunmaktaydı (Sohrabiabad & Akın, 2019, s. 194)<sup>3</sup>. Safevî Devleti kurulurken Şah İsmail'in

---

aşırı zihniyetli fakihin tercih ettiğini vurgulamaktadır. Teberrâ konusunda, Esterâbâdlı fakihlerin ifrat derecesinde olduğu farklı kaynaklarda görülmektedir (Abisaab, 2004, s. 34).

<sup>2</sup> Şah İsmail'in gazabından Şîîler de etkilenmişti. O, kendi otoritesine rakip gördüğü ve Safevî Devleti gibi seyyâdet silsilesini ön planda tutan Müşâ'şâ'lar Şîî hareketine Irak seferi sırasında son verdi (Türkmen, 1945, C. I ss. 34-35). Safevî kaynaklarında Şah İsmail'in Tebriz'e girdiği sırada, yaklaşık on iki bin askeri olduğu da belirtilmiştir. Bu konuda bk. (Kumî, 1359, C. I s.75).

<sup>3</sup> Örneğin bkz. "... Enel Hak ol gönümde gizli/ Ki hakk-ı motlakem hak söyleyem men.../ Muhammed nurdandur Ali sırdan/ Hakikat-ı bahr içinde gevherem men." (Minorsky, 1942, s. 1010). Yine de onun tevhid ve nübbüvvet inancından şüphe etmek güçtür. Şah İsmail, Vahdet-i Vücut'cu bir ilâh anlayışından etkilenmiş ve bu şekilde, Hz. Ali'ye bağlılığını ve onun uluhiyetine dair görüşlerini "pusulasız" bir şekilde dile getirmişti (Onat, 2003, ss. 113-115). Bu dönemde Safeviyye Tarikatı müridlerinin, gâfî Keysâniyye ve Müslimiyye hareketlerinin tesirinde oldukları da iddia edilmektedir (Babayan, 1993, s. 34). Ancak Arjomand (2016, s. 303), bahsi geçen benzerliği kısmen doğrulamakla birlikte, Kızılbaşların inancındaki merkez Asya tesiri sebebiyle bu iddiaya şüpheyle bakmıştır.

müridlerini motive ettiği ifadeler, Şîî-İmâmî fikhî nazariyesinden uzak bir yapıdaydı. Onun kendisini beklenen Mehdi'nin naibi görmesi ve imamlarla rüyalar aracılığıyla irtibat kurduğuna varan iddialar, imam merkezli bir mezhep şeklinde gelişen Şîî-İmâmî akidede imamların otoritesini vurgulamak yerine Şah İsmail'in müridleri nazarındaki karizmasını takviye etmekteydi. Bu iddialar, Şah İsmail'in Şîî mezhepte var olan bekleyiş nazariyesi ve takviyeden muaf şekilde Şîî bir devlet kurmasına yardım etmişti<sup>4</sup>. Kızılbaşlar nazarında önemli bir tesire sahip olan bu tarzda yaklaşımlar, Şâh İsmail'in Gaib İmam ile konuştuğu ve ondan taç, kılıç, hançer, kemer ve huruc izni alarak devletini kurduğu gibi efsanelerle süslenmekteydi (Anonim, Tarih-i Âlem Ârâ-yı Safevî, 1350, ss. 45-46-50; Anonim, Alem-ârâ-yı Şah İsmail, 1349, ss. 30-32 vd.).

Safevî kaynaklarına göre Şah İsmail'in hurucu sırasında farklı bölgelerden gelen sûfiler, onun zuhurunun Sahibü'z Zamân'ın zuhurunun müjdecisi olduğuna inanmışlardı. Buna göre Şah İsmail, müridleri tarafından Şîîliği resmi mezhep ilân etmeden önce bile Mehdi el-Muntazar ve onun zuhuru ile ilişkilendiriliyordu (Şirazî, 1369, ss. 4-5)<sup>5</sup>.

Anlatıldığı kadarıyla Şah İsmail, 1508 yılında Irak'ı Arab ve Bağdat seferlerinin ardından Hz. Hüseyin ve Hz. Ali'nin mezarlarını ziyaret etmişti. Necef'te onu karşılayan Şîî ulemâ ve sadâttan, Hz. Ali'nin bayrağını teslim aldı. Ardından, tek başına “ya Ali” nidasıyla Hz. Ali'nin kabrine girdi. Burada sekiz saat geçiren

<sup>4</sup> Şîî cemaat, On İkinci İmam Muhammed el-Mehdi'nin (H.329/941) yılında büyük gaybet dönemine girmesi sebebiyle, onun tekrar zuhuru için bekleyiş dönemine girmiş ve bu süreçte, imamlar tarafından onlara takviye öğütlenmişti. Gaib imam ile cemaat arasında iletişimi sağlayan dört özel naib sonrasında, cemaatin imam ile irtibatı kopmuştu. Tarih içinde Şîî cemaatin sorunları doğrultusunda, Şîî fakihler tarafından üstlenilen veya kendilerine yakıştırılan genel niyâbet makamı ortaya çıktı. Bu şekilde Şîî fakihler, imamların ahbârıyla destekledikleri genel niyâbet makamını, cemaatle imamlar arasındaki tek aracı olarak gördüler. Cemaatin de zamanla bu durumu kabul ettiği ve dünyevî bir lidere niyâbet yetkisini devretme konusunda isteksiz olduğu anlaşılıyor (Meclisî, 1972, C. II ss. 5-6; Arjomand, 2016, ss. 83-85; Onat, 1993, s. 125). Diğer taraftan Şah İsmail'in Mehdi ile doğrudan irtibatına dair iddialar, Safevîlerin Şîîlikte aşırı özellikler gösterdiğine işaret etti. Safevî Devleti'nde Şîî kaideler yerleşikçe sözü konusu kullanımın genel anlamda terk edildiği ve Safevî şahlarının Şîî dostu hükümdarlar olarak görülmeye başlandığı anlaşılıyor (Caferiyan, 1384, s. 350).

<sup>5</sup> Şah İsmail hurucu öncesinde, müridlerini heyecanlandırmak amacıyla Şîî-İmâmî motiflerden ve özellikle Mehdi el-Muntazar'ın kendisini desteklediği iddiasından faydalandı. Şah, başına kızıl tacı Sahibü'z Zamân'ın taktığını, cihad ve huruc konusunda icâzetinin bizzat onun tarafından verildiğini söylüyordu (Şeybi, 1359, ss. 387-388). Şah İsmail, Şîî-imâmî mezhebi ilân ederken Kızılbaşların ve ahalinin aklında oluşan soruları ortadan kaldırmak için rüya motiflerinden sıklıkla faydalanmıştı. Kızılbaşların dahi Sünnî cemaati Şîîleştirilenin zorluğunu fark ettiği bir anda Şah, Hz. Ali tarafından rüyasında Şîîliğin nasıl ilân edileceğinin kendisine anlatıldığını iddia ediyor ve bu şekilde içinde şüphe kalmadığını söylüyordu (Kumî, 1359, s. 73).

Mürşid-i Kâmil'in içerideki konuşmalarını işittiklerini söyleyen Kızılbaşlar, onun Hz. Ali ile bizzat sohbet ettiğini iddia etmişlerdi (Herevî, 1383, s. 303; İzdî, 2012, s. 135).

Şah İsmail'in Şîî imamlarla irtibatını ispat yolunda üretilen ve kronolojik hatalar barındıran hikayeler, sıklıkla kullanılmaktaydı. Buna göre, Sultan Hüseyin Mirza (Baykara) (1470-1506) ve Hasan Padişah (Uzun Hasan) (1452-1478) döneminde Cebel-i Âmil'de yaşayan Seyyid Muhtar isimli bir Şîî, Sultan Hüseyin'in Şîî-İmâmî mezhebi kabul edeceğini duymuş ve cemaatinden kırk haneyle İran'a göç etme kararı almıştı. Bu kabile, Sebzevâr'a vardıklarında Sultan Hüseyin'in Herat ahalisini camide toplama ve imamlar adına hutbe okutma kararını öğrenmişlerdi. Ancak hatip, hutbe okumak için minbere çıktığıysa da hutbesini bitirmeden Sünnîler, onu minberden indirerek öldürmüşlerdi. Daha sonra Sultan Hüseyin'in kararında ısrarcı olmaması üzerine Seyyid Muhtar, Meşhed'e giderek İmam Rıza'nın türbesinde secde etti. İran'a hicret sebebinin Şîîliğin terfici olduğunu ve çaresizlik içinde kaldığını söyledi. Ne geri gidecek ne de İran'da kalacak yüzü olduğunu haykırdı. Bunun üzerine rüyasında İmam Rıza'yı gören Seyyid, ondan yanındakilerle birlikte Sebzevâr'da kalması gerektiğini duymuştu. Seyyid Muhtar, daha sonra Sultan Hüseyin'e bir mektup yazdı ve İmam'ın Sebzevâr şehrinin tevliyetini kendisine verdiğini söyledi. Güya İmam Rıza, ona Sultan Hüseyin'in Şîîliğin tervicini sağlamasının mümkün olmadığını söylemiş ve sabretmelerini istemişti. On yedi yıl sonra evlatlarından biri, İmâmiyye hak mezhebinin tervicini sağlayacak ve Herat'a giderek hutbede imamların ismini okutacaktı. Safevî kaynaklarına göre bu kişi, Şah İsmail idi (Anonim, Alem-ârâ-yı Şah İsmail, 1349, s. 342)<sup>6</sup>.

Şah İsmail'in Şîî imamlarla doğrudan irtibatına dair bu iddialar, Kızılbaşlar arasında coşku yaratmaktaydı. Hatta Kızılbaşlar ve gâlî Şîîlerden bazıları, Allah'ın ruhunun bir insan cisminde hulûlü ve tenâsüh inanışlarından etkilendikleri için Safevî atalarından Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar gibi liderleri ve

<sup>6</sup> İmam Rızâ'nın (ö.203/818), Herat'ın ele geçirilmesindeki yardımı anlatımı, bahsi geçen örneğe benzerdir. Buna göre Şah İsmail, Özbek Şeybanî Han (1500-1510) ile savaş niyeti arifesinde İmam Ali er-Rızâ ile mektuplaşarak onun emrine uymuş ve bu şekilde, savaşmaya isteksiz Kızılbaşlar ikna edilmişti (Anonim, Tarih-i Âlem Ârâ-yı Safevî, 1350, ss. 201-202). Safevî hanedanının İmam Rızâ ile irtibatı hakkında üretilen rüya motifli hikayeler, ilerleyen dönemde giderek artmıştır. Hatta Şah Tahmasb'ın, bu konuda ifrat derecesinde olduğu görülmektedir. O, devletin yönetimi ile ilgili birçok kararı, imamların rehberliği doğrultusunda almıştır. Bu konuda bk. (Sebzevârî, 1381, s. 41; Safevî, 1362, ss. 29-30).

Şah İsmail'i insan üstü varlıklar ölçüsünde görmekteydiler (Angiolello ve Vincenzo, 2007, s. 214; Huncî, 1382, ss. 262-275)<sup>7</sup>.

Bununla birlikte söz konusu davranışlar, Sünnî ulemâ tarafından tekfir edilmekteydi. Mardin'de, Hüseyin b. Abdullah eş-Şirvani tarafından kaleme alınan *El-Ahkamu'd Diniyye fi Tekfir-i Kızılbaş* isimli eser, bu konuda örnektir. Eser, dört halifenin adına dört bölümden oluşmakta; Şiîliği ve Kızılbaş sûfi geleneğini tekfir etmektedir. Eserde Şiîlerin Şah İsmail'i İlâh bildikleri, zinayı ve şarap içmeyi mücaz gördükleri, namaz ve oruç taraftarı olmadıkları öne sürülmektedir. Şirvani'ye göre Şiîler, her gün Kur'an'ı ayaklarının altına alarak ezmekte ve Kâbe'yi Mekke'den Erdebil'e taşımak istemektedirler (Caferiyan, 1379, s. 87)<sup>8</sup>.

Buna ek olarak Ebüssuûd Efendi'nin (ö H.982/1574) Safevî Devleti'ne ve Kızılbaş sûfi geleneğine yaklaşımı, diğer tasavvufî hareketleri kapsayıp kapsamadığı bilinmemekle birlikte, gâli inanışlara bir eleştiri şeklindedir. Ebüssuûd Efendi'nin, İslâm alemini Şiîleri de sayarak fırka-i nâciye şeklinde tanımlaması ve Kızılbaşları bu temiz fırkanın haricinde kalan tüm şer ve fesatlığı kendinde cemedden zümre olarak görmesi, dikkate değerdir (Düzdağ, 1983, ss. 112-132)<sup>9</sup>.

Şah İsmail'in Kızılbaşlardaki kendisini aşırı yüceltme eğilimini niçin törpülemediği, tam olarak anlaşılmamaktadır. Bununla birlikte onun şer'î kaideleri olgunlaşmamış bir inanışı, kendi liderliğini güçlendirecek bir vasıta olarak gördüğü tahmin edilebilir. Ayrıca, Sünnî ulemânın sürekli tekfir metodunu kullanması da Şiîlerin onun etrafında toplanmasını kolaylaştırmış gibi görünmektedir. Şah İsmail, Şiî ritüellerin terfici konusunda gayretli olsa da bu

<sup>7</sup> Bektaşilikte mürşid kavramının tanımlanması, konunun anlaşılması açısından yardımcı olacaktır. Buna göre, Hacı Bektaş-ı Veli ve dostlarının derece ve kerametlerinin menkıbe tarzında yorumlandığı Velâyetnâme eserinde, mazharların bahsinde işaretlerden istifade edilmektedir. Örneğin Hacı Bektaş-ı Veli'nin yaranlarından her biri, bir peygamberin mazharıdır. Hacı Bektaş'ın küçük bir çocuğu dirilttiği keramet örneğinden hareketle onun, Zât-i Bâri Taala, yani Allah'ın tecellisi olduğundan söz edilmektedir. Hacı Bektaş-ı Veli "Zat-ı Hüda'nın tecellisi, İnsan-ı Kamîl, sultanlık tahtına oturan ve Davud'un tekiyyegahi" şeklinde tanımlanmaktadır (Soltani, 2017, s. 267).

<sup>8</sup> Risalenin İran nüshası için adı geçen eser ss. 87-107. Eser konusunda kapsamlı bir tez çalışması ve farklı nüshaları için bk. Ali Aslan, *el-Ahkamu'd-dîniyye Adlı Eserin Tahkiki*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2017.

<sup>9</sup> Yine farklı bir kaynaktan benzer bir bakış açısıyla, "Kızılbaşların, Şiîlik dolayısıyla hem Lâ İlâhe İllallah demeleri hem de ehl-i kible oldukları için tekfir edilmemeleri hususuna ise, "bu tâife yetmiş üç fırkanın halis birinden değillerdir" diyerek bunların, Şiîlik gibi tekfir edilemeyen Müslüman fırkalarla mukayese edilemeyeceği üzerinde durulmuştur." (Düzenli, 2005, s. 272).

konuda yeterli bilgi sahibi olmadığı görülmektedir. Nitekim o, 1503/04 yıllarında siyah giyindiğini gördüğü Şirazlı Şeyh Muhammed b. Yahya'ya bu şekilde giyinmesinin sebebini sormuş ve Şeyh, Hz. Hüseyin'in yasını tuttuğunu söyleyince bu tesirle taziye geleneğinin yaygınlaştırılması için emir vermiştir (Dağlar, 2017, s. 69).

Bu aşamada görülen durum, İran'da 13. asırdan beri şekillenen tasavvufî geleneğin Şah İsmail'in üstlendiği siyasi rol ve kendisine yakıştırılan uhrevî yetkiyle dünyevi bir iktidara evrilmesiydi. Onun ortaya çıkmasıyla Safeviyye Tarikatı'nda Şeyh Cüneyd döneminden beri süregelen savaşçı zihniyet, olgunlaşmıştı. Buna göre ilerleyen dönemde Safevî Devleti'nin Şîî-İmâmî mezhep kaidelerine göre şekil almaya başlaması, başlangıçta baskın olan tasavvufî anlayışın alanını daralttı<sup>10</sup>. Şah İsmail'in İran'ı ele geçirme faaliyetleri sırasında dinî teşkilatlanma konusunda gösterdiği gayret, kuruluş evresinde olduğu gibi zayıftı<sup>11</sup>. Bu dönemde Şah ile müridleri arasındaki ilişkiler, Şîî-İmâmî gelenekten uzak olup tarikat anlayışı doğrultusunda ilerliyordu. Şah'ın halifeleri, Safeviyye Tarikat düşüncesini muhtelif bölgelerde yaymaya devam ediyorlardı (Cemali, 1998, ss. 211-213).

Öte yandan Safevî Devleti'nde itikadi anlamda dönüşüm, Çaldıran Savaşı ile yani ilk dönemin yoğun askeri hareketliliğinden sonra başlamıştı. Bu döneme kadar Safevî Devleti'nin İran'da Şîîliği yayma konusundaki gayreti, bu mezhebi bölgesel yöneticiler ve önde gelen din adamlarına baskı ve zorlamayla kabul ettirme şeklinde olmuştu. Ancak Çaldıran'dan sonra durgunluk dönemine geçilince Şîîliğin beklenildiği gibi gelişim göstermediği aksine Sünnîlerin direncinin devam ettiği fark edildi. İran ahalisini ikiye bölen bu gerginlik, Şah İsmail'in bir fermanla tüm valilere eyaletlerdeki uygulamalarda Şîî-Sünnî ayrımı gözetmeden eşit muamelede bulunmalarını emretmesiyle giderilmeye çalışıldı. Fermanla Sünnîlere, mezheplerinde özgürlük ve hukuk önünde eşitlik vadediliyordu (Arjomand, 2016, s. 307)<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Bu konuda dikkate değer bir tartışma için bk. (Mazzaoui, 1972, ss. 84-85).

<sup>11</sup> Nitekim, ilk dönemin en önemli din görevlisi olan sadr, dinî teşkilatlanmanın tam anlamıyla oturmamış olması sebebiyle Şah İsmail'in siyasi, dinî ve askerî emirleriyle aynı zamanda ilgileniyordu. Bu sebeple, ilk dönemde sadr makamında görev alan Mir Abdülbaki, Muhammed Kemune ve Mir Seyyid Şerif, Çaldıran Savaşı'nda öldürüldüler (Rumlu, 1387, s. 227; Türkmen, 1945, s. 43).

<sup>12</sup> Şah İsmail, Çaldıran Savaşı sonrasında veya ömrünün son demlerinde, fakih Muhakkık Kerekî'nin mutedil Şîîlik tavsiyesine yönelmişti. Safevîler bu dönemde, kendilerine doğru ve Anadolu'da yakıştırılan saldırganlık imajını değiştirme gayretine girerek Kızılbaşların baskı yoluyla Şîîliği yaymasından vazgeçtiler. Bu doğrultuda, Şîî ulemâdan istifade yoluna gidildi (Tabâtabâi, 1362, ss. 67-68).

## 2. Şah İsmail Döneminde Şîî Fakihlerin Konumu

Şah İsmail döneminde, İran'da yaşayan Şîî âlimlerin biyografileri incelendiğinde onların daha sonra İran'ı Şîileştiren muhacir Arap fakihlerle fikhî nazariye açısından uyumlu olmadıkları görülmektedir. Kemaleddin Hüseyin b. Abdülhak Erdebilî (ö.1543/1544), Şîilik konusunda birçok eseri Farsça kaleme almasıyla dikkat çeken bir âlimdi. Eğitimi Şiraz ve Herat'ta Molla Celaledin Devvânî ve Emir Gıyâseddin Şirazî'den alan Erdebilî, gençliğinde Şeyh Haydar'ın müridlerinden olmuş ve onun tavsiyesiyle Horasan'a gitmişti. Görüldüğü kadarıyla onun eğitimi, aklî temelliydi ve daha sonra İran'ın Şîileşmesinde görev alan fakihler tarafından güçlenmesi arzulan naklî temelli Şîilikten yani Şîî imamların ahbârı doğrultusunda şekillenen inanç yapısından uzak addediliyordu. Bu sebeple Erdebilî, Şah Tahmasb döneminde (1524-1576) Şîî teşkilatlanmasının öncüsü Muhakkık Kerekî (ö.940/1534) ile Cuma namazının imamın gaybetinde kılınması konusunda şiddetli tartışmalar yaşadı. Onların arasındaki anlaşmazlığın bir diğer sebebi, Erdebilî'nin tasavvufa ilgisiydi. Zira, Kerekî'nin tasavvufa muhalefeti açıktı<sup>13</sup>. Şah İsmail adına kaleme alınan Nehcü'l-Belâğa şerhi, İbn Tâvûs'un eserlerinin şerhi, Mahmud Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz eserinin şerhi yine Şah İsmail için imâmet konusunda bir Türkçe risale ve Şah Tahmasb için imamların fazileti konusunda bir Farsça kitap, onun eserleri arasındadır (Efendi, 1401, C. II ss. 98-108; Ağaçeri, 1389, s. 87).

Şah İsmail döneminde Bahreyn, Irak ve Cebel-i Âmil gibi bölgelerden Şîî din adamlarının İran topraklarına göç hareketi, daha çok ilmî faaliyetlerini bir Şîî devletin bayrağı altında güvenli bir şekilde devam ettirmek hedefindeydi. Şîî ulemâ, Sünnî bölgelerden İran'a hareket ederek daha rahat bir hayat sürmeyi istiyordu. Bu dönemde Şîî-İmâmî mezhebin kavâid, kaynak ve teşkilatlanması açısından zayıf olan Safevî Devleti, ulemâ tarafından Şîî kutsal mekanlarının ziyareti geleneği ve güvenlik kaygısı gibi sebeplerin dışında tercih edilmiyordu. İlk defa Şah İsmail döneminin sonunda, tedrici bir şekilde İran ve çevresinde kurumsallığını tamamlamış Şîî havzalarıyla irtibat kurma ihtiyacı doğmuştu (Newman, 1993, ss. 92-103; el-Muhâcir, 1989, ss. 90-97)<sup>14</sup>.

Şah İsmail, Şîî fakihlerin yokluğunda devletle çalışmayı arzulayan Şîîliği şüpheli kimseleri dinî bürokrasinin en yüksek görevi olan sadr makamına getirmekten

<sup>13</sup> Kerekî, İran'daki tasavvufî faaliyetleri Şîî cemaatin ve imamların karşıtlarının yürüttüğü etkinlikler olarak tanımlamakta ve uydurma addettiği bu inanışların lanetlenmesine cevaz vermekteydi (Hamevî, 1363, ss. 187-188).

<sup>14</sup> Şah İsmail öncesinde, Şîî cemaat İran'da azınlıktadır. Şîilik İran'da, zaman içinde varlığını geliştirmiş, Şah İsmail'in tahta çıktığı sırada azımsanmayacak bir nüfusa ulaşmıştır. Örneğin Kum şehri, kuruluşundan Şah İsmail zamanına kadar Şîî mezhepte sabittir. Şunu da belirtmek gerekir ki İran'da belirli bölgelerde yoğunlaşan Şîî varlığına Sünnî kaynaklarda da muhalefet yoktur (Momen, 1987, ss. 86-87).



çekinmemişti. Örneğin Çaldıran Savaşı sonrasında Seyyid Abdullah Lale, sadr makamını kontrol etmekteydi. Bu görevlendirmeden kısa süre sonra ilgili makam, “Şiîliğinden şüphe olmayan” Mir Cemaleddin Muhammed Esterâbâdî’ye teslim edildi (Şirazî, 1369, s. 35). Şah İsmail’in teşkilatlı bir din adamı kadrosuna sahip olmadığı için yerli âlimlerden istifade ettiği açıktı<sup>15</sup>. Bahreyn ve Cebel-i Âmillî fakihlerin, Şah İsmail döneminde devletin dinî teşkilatını şekillendirdiği iddiası ise abartılı görünmektedir. Çünkü onların gerçek tesirleri, Şah Tahmasb dönemi ve sonrasında ortaya çıkmıştı (Newman, 2006, s. 24).

Zira, Muhakkık Kerekî 1530 yılı sonrasında İran’a tam olarak yerleşmeden ve Şeyh Abdüssamed (ö.1576)<sup>16</sup> 1551 yılından sonra Cebel-i Âmil’den İran’a göç etmeden önce İran’da fakih teşkilatlanmasının varlığını doğrulayacak bir veri yoktur. Nitekim Kerekî’nin ilk İran seyahatleriyle ilgili bilgiler, Şah İsmail döneminde Şîî fakihlerin neden teşkilatlanamadığı hakkında fikir vermektedir. Kerekî’nin ilk İran seyahatinin tarihi olarak genellikle 1504-1505 yılları zikredilmektedir (Madelung, 2012, s. 610).

Ancak bu tarih, Kerekî’den bahsettiği varsayılan ilk kaynak dikkate alınarak değerlendirildiğinde şüphelidir. Buna göre 1504-1505 yılında Şah İsmail’in İsfahan’daki meclisine fazl ve kemal erbabı âlimler ve sadrlar, Gazi Muhammed Kâşî, Kadı Şemseddin Lahicî, Seyyid Şerifeddin Şirazî ve “Şeyh Ali Cebel-i Âmilî” isimli bir kişi katılmıştı (Anonim, Cihângüşâ-yı Hâkân, 1364, s. 220).

Buna mukabil Kerekî, bu senede eğitimini tamamlamış ve Necef’te yaşıyordu. O, bahsi geçen dönemde, Şah İsmail’in yeni ele geçirdiği bir bölgede yüksek makamlıların arasında yer alacak kadar tanınmış değildi. Bu sebeple adı geçen Şeyh Ali Cebel-i Âmilî, Kerekî ile isim benzerliği olan başka bir şahıs olmalıdır. Ayrıca *Cihângüşâ-yı Hâkân* eserinin farklı bölümlerinde, Kerekî’den bilinen unvanlarıyla söz edilmektedir (Rençber & Meşkurîyân, 1389, ss. 116-117).

Öyle anlaşılıyor ki Şah İsmail’in 1508 yılında Bağdat seferi sırasında Kerekî ile karşılaşması ve sonrasında onu 1510 yılında Özbek galibiyeti için Herat’a davet etmesi, ikilinin ilişkilerinin gelişmesinde ilk adımdır. Ancak Herat’ta Şah İsmail’in şehrin şeyhülislamı da olmak üzere Sünnîlerin altı önemli din adamını öldürtmesi ve ahaliyi zorla Şiîleştirmeye çalışması, Kerekî’nin gönül alma

<sup>15</sup> İran’ın yerlisi olan seyid hanedanlarından da dinî görevlendirmelerde istifade edilmekteydi. Görüldüğü kadarıyla Mirza Mahdum ailesi gibi köklü Sünnî ailelerin Safevî dinî bürokrasisinde görev almaları, onların sürekli baskı altında olmalarına ve gelenekçi Şiîler tarafından sorgulanmalarına sebep oluyordu (Danişpejûh, 1972, s. 918).

<sup>16</sup> İzzüddin Hüseyin b. Abdüssamed b. Muhammed el-Hârîsî hakkında faydalı bir okuma için bk. (Stewart, 2016, s. 296; Münferd, 1377, s. 87). Yine Nurüddin Ali b. el-Hüseyin b. Ali el-Kerekî el-Âmilî hakkında bk. (Efendi, 1401, C. III ss. 450).

yoluyla insan kazanma yöntemine itibar edilmemesi sebebiyle ihtilafa sebep olmuştu. Kerekî'nin bu konudaki rahatsızlığını öğrencilerine açık bir şekilde söylemesi, onun Şah İsmail dönemine bakışı hakkında fikir vermektedir. Ayrıca Kerekî, şariat kaidelerine uygun bir Şîî idare tasarımını bu dönemden sonra başlatmıştır (Efendi, 1401, C. III, ss. 444-445; Hânsârî, 1392, C. II, ss. 73-74).

Yine de Kerekî'nin Şah İsmail döneminde İran'a yerleşmekten kaçınma ve Necef'e dönme sebebi, her türlü tartışmaya açıktır. Nitekim Safevî Devleti'nin inanç ve siyasetinde Şah İsmail'in Mürşid-i Kâmil otoritesi ön plandadır. Şîîliğin tervicinde hâlâ baskı ve zorlamadan istifade edilmektedir. Bu durum, Kerekî'nin söz konusu ortamda Şîî fikhî düşüncesinin kabulüne imkân görmemiş olabileceğini düşündürmektedir. Diğer taraftan Şah İsmail döneminde fakihlerin Şîî akide tarafından desteklenen yüksek konumu, onun şahsında cemettiği Mürşid-i Kâmil, Mehdî el-Muntazar'ın naibi ve zillullah-i fi'l arz otoritesi karşısında sönük kalmıştır<sup>17</sup>. Şah Tahmasb döneminde (1524-1576) tekrar İran'a dönen Kerekî, Şah İsmail dönemine nazaran Şîî İmâmî mezhebin uygulamaları konusunda daha istekli ve ılımlı bir liderle karşılaşmıştır (Efendi, 1401, C. III, s. 460).

Kerekî'nin İran ahalisinin Şîîleşmesinde gösterdiği tesir ve örgütlenme başarısı, Şah Tahmasb'ın desteğiyle mümkün olmuştur. Şah Tahmasb döneminde Kerekî, Safevî kontrolündeki şehirlere özel temsilciler göndermiş, dinî vergilerin toplanmasını emretmiş ve ücra köşelere kadar uzanan bir din adamı örgütlenmesi oluşturmuştur. Şîî-İmâmî mezhebe muhalif tüm din adamlarının görevlerinden el çektirilmesi kararlaştırılmıştır. Bu aşamada Kerekî'nin amacı; Şîî kaidelerin İran'da tam anlamıyla uygulanması, eğitim kurumlarının sorunsuz bir şekilde çalışması ve Şîî cemaatin Sünnîlerin etkisinde kalmadan güçlenmesidir (Hânsârî, 1392, C. V, ss.165-167; Tünükâbüni, 1396, s. 347; Madelung 2012, s. 610)<sup>18</sup>.

Safevî Devleti'nin Şîî-İmâmî mezhebe geçiş tecrübesi, bu devletin tarikat inancı üzerine inşa ettiği şer'î Şîî inancı; giderek tarikat temelinden ayırma, ayıklama girişimiyle ortaya çıkan özgün bir tecrübedir (Melikoff, 1993, ss. 52-54). Safevî

<sup>17</sup> Şîî ulemâ, genel niyâbet düşüncesi ile Şîî cemaatin temsilciliğini ve Gaib İmam'ın aracılık rolünü üstlenmeyi amaçlamıştır. Bunun dışında, Şîî fikhında câir olarak tanımlanan Safevî Devleti gibi dünyevî bir otoriteye meşruiyet kazandırmak yolunda bir çalışma, söz konusu değildir. Safevî Devleti, Şîî cemaati koruması ve mezhebi yayması sebebiyle ulemâ tarafından fikhî temelde Şîî dostu bir devlet olarak tanımlanmıştır (Rasekh, 2015, s. 140; Hüseyinzâde, 1387, ss. 60-95). İslâm devletlerinde yöneticinin dünyevi otoritesinin sınırları konusunda geniş bir tartışma için bk. (Huncî, 1362, ss. 76-85).

<sup>18</sup> Şah Tahmasb'ın, Sünnî cemaati ikna yolunda cami cemaati ve vaizlere önem verdiği anlaşılıyor. Nitekim o, görevlilere İran genelinde hiçbir bölgenin vaiz ve cemaatsiz kalmaması için gayret gösterilmesini emretmiştir (Şirazî, 1369, s. 131).

Devleti'nin Şîîliği ilânının, tasavvufun Şîîliği ilânında ilk gerçek ve tesirli adım olduğu iddia edilmektedir (Şeybi, 1359, s. 64). Ancak bu değerlendirmeyi şüpheyile karşılamak gerekir. Zira Şîîliğin tasavvufa bakışı, mezhebin İran'da zayıf olduğu dönemde kısmî bir muhalefet, bir devlet sahibi olmasıyla ise sert bir muhalefet ve baskı şeklindedir. Safevî Devleti'nde Şîî otoritenin zirveye ulaştığı dönemle tasavvufun baskılanmaya başladığı dönem, aynıdır (Gökbulut, 2016, ss. 63-65)<sup>19</sup>.

### **Sonuç**

Şah İsmail döneminde Şîîliğin tervici yolunda ortaya konulan faaliyetler, fikrî ve fikhî boyuttan yoksundur. Onun kılıç zoruyla Şîî-imâmî mezhebi İran ahalisine kabul ettirme girişimi, yönetiminin ilk yıllarında Safevî otoritesinin bir korku otoritesine dönüşmesine sebep olmuştur. Bu sebeple ilk dönemde İran'da Şîîlik, Sünnî cemaat tarafından gönüllü bir şekilde kabul edilmemiştir. Şah İsmail, mezhebî değişim anlamında köklü bir reform arayışında değildir. Onun Kızılbaşlar nazarında sahip olduğu karizmatik otorite, atalarının intikamını alma ve İran topraklarının tamamını ele geçirme hedefiyle çıktığı seferlerde amaçlarına hizmet etmiştir. Bu aşamada Şah İsmail, otoritesini kılıç gücüyle takviye etmeyi tercih etmiş ve yetkisini bir din adamı sınıfı ile paylaşma konusunda isteksiz bir tavır sergilemiştir. Şah İsmail'in Şîî cemaatinin korunması konusunda ortaya koyduğu faaliyetler, Şîî din adamları tarafından minnetle anlatılmaktadır. Şîîliğin muhafazasında Şah İsmail dönemi, Büveyhîler ve İlhanlı Olcaytu Hudâbende (ö.H.716/1316) dönemiyle kıyaslanmaktadır. Ancak Şah İsmail'in Şîî-İmâmî cemaatin yüzyıllar süren gizliliğini ortadan kaldırarak bu mezhebi devlet sahibi yapması, ayrı konumlandırılmıştır. Şah İsmail'in Şîîliği ilânı, tamamlanması gereken birçok eksiklikle birlikte gelmiştir. Zira Şîîliğin hâkim olmadığı, yeterli cemaat ve kaynağın bulunmadığı İran'da Şah İsmail'in Şîîliği yayma faaliyetleri, askeri eylemlerinin gerisinde kalmıştır. Bu sebeple, İran'a yeni bir mezhebi kılıçla değil iknâyla kabul ettirme ve bu konuda altyapı oluşturma faaliyetleri, Şah Tahmasb döneminde başlamıştır.

---

<sup>19</sup> İran'da, Kerekî ile başlayarak Şîî fakihlerin tasavvufî hareketlerle Sünnîliği ahalinin zihninde birleştirme ve bunları sapkınlık olarak tanımlama gayreti söz konusudur. Fakihler, imamların ahbârından ve tasavvufun kendi içindeki çatışmasından faydalanarak hulûl ve tenâsühün tüm tasavvufî hareketlerde görüldüğünü iddia etmekte ve bu zındıklık addedilen inancı İran'a Sünnîlerin soktuğunu belirtmektedirler (Hür el-Âmilî, 1400, ss. 50-51).

**Kaynakça**

- Abisaab, R. J. (2004). *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*. London and New York: I. B Tauris.
- Ağaçeri, S. H. (1389). *Mukaddeme-i Ber Münasebat-ı Din u Devlet Der İran Asr-ı Safevi*. Tahran: İntişarât-i Tarh-i nû.
- Aka, İ. (1993). X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* içinde ss. 69-120 . İstanbul: İlmi Neşriyat.
- Angiolello, G. M. ve Vincenzo, D. (2007). *Seyyahların Gözüyle Sultanlar ve Savaşlar* (T. Gündüz, Çev.). İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Anonim. (1349). *Alem-ârâ-yı Şah İsmail* (A. M. Sâhib, Haz.). Tahran: Tercüme ve Neşri Kitâb.
- Anonim. (1350). *Tarih-i Âlem Ârâ-yı Safevî* (Ş. Yedullah, Haz.). Tahran: İntişarât-i Bunyad-i Ferheng-i İran.
- Anonim. (1364). *Cihângüşâ-yı Hâkân* (M. AllahDuta, Haz.). İslamabâd: Merkez-i Tahkikat-i Farsi-yi İran ve Pakistan.
- Arjomand, S. A. (2016). *Sociology of Shi'ite Islam: Collected Essays*. Leiden: Brill.
- Aslan, A. (2017). *el-Ahkamu'd-dîniyye Adlı Eserin Tahkiki* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Babayan, K. (1993). *The Waning of The Qızilbash: The Spiritual and The Temporal in Seventeenth Century Iran* (Basılmamış Doktora Tezi). Princeton University, Near Eastern Studies. Princeton.
- Caferiyan, R. (1379). *Safeviyye Der 'Arse-i Dîn, Ferheng ve Siyâset*. Kum: Pejûheşgedeyi Havza ve Dâneşgâh.
- Caferiyan, R. (1384). *Kaveşhâ-yi Tâze Der Bâb-i Ruzgâr-i Sâfevî*. Kum: Adyan Publication.
- Cemali, M. K. İ. (1998). *Teşkilat-i Devlet-i Safevi ve Ta'mim-i Mezheb-i Teşeyyü' Devazde İmami be Unvan-i Tenha Mezheb-i Resmî*. İsfahan: Muessese-yi İntişarât-i Emir-i Kebir.
- Dağlar, M. (2017). *Şah Tahmasb'ın Dini Siyaseti (1524-1576)* (Basılmamış Doktora Tezi). Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sakarya.
- Danişpejüh, M. T. (1972). Yek Perde ez Zindeganî-yi Şah Tahmasb-i Safevî. *Mecelle-i Danişgedeyi Edebiyat ve Ulûm-i İnsani-yi Meşhed*, 4(1).
- Düzdağ, M. E. (1983). *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Düzenli, P. (2005). Şeyhülislam Ebussûd Efendi Fetvâları Işığında Osmanlı Sünniliği. *Marife*, (3), 259-286.
- Efendi, M. A. (1401). *Riyâzü'l-ulemâ ve hiyâzü'l-fuzalâ* (Cilt I-VI) (S. A. el-Hüseynî, Haz.). Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mar'aşî.
- el-Muhâcir, C. (1989). *el-Hicre el-'âmilîyye ilâ İran fî asrı's- Safevî: esbâbuhâ et-tarihîyye ve netâicühâ es-sekâfiyye ve 's-siyâsiyye*. Beyrut.

- Gökbulut, S. (2016). Seyyid Haydar Âmulî ve Câmi'u'l-esrâr ve Menba'u'l-envâr Adlı Eserinde Tasavvuf-Şiilik İlişkisi. *Tasavvuf*, (37), 45-71.
- Gölpınarlı, A. (1987). *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Der Yayınları.
- Hamevî, M. b. (1363). *Enis'ül Müminîn* (M. H. Muhaddis, Haz.) Tahran.
- Handemîr, E. M. (1370). *İran Der Rüzgâr-ı Şah İsmail ve Şah Tahmasb-ı Safevî* (T. Gulam Rıza, Haz.) Tahran.
- Hânsârî, M. B. (1392). *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâlî'l-ulemâ ve's-sâdât* (R. Seyyid Muhammed Ali, Haz.). Tahran.
- Herevî, E. S. (1383). *Fütühât-ı Şâhî* (N. Muhammed Rızâ, Haz.). Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhîr-i Ferhengî.
- Huncî, F. b. (1362). *Sulûku'l-Mulûk* (M. A. Muvahhid, Haz.). Tahran: İntişârât-ı Harezmi.
- Huncî, F. b. (1382). *Târih-i Alem-Ârâ-yi Emîn-î : Şerh-i Hükmrânî Selâtin-i Ak koyunlu ve zuhûr-i Safeviyân* (M. e. Aşık, Haz.). Tahran: Miras-ı Mektub.
- Hür el-Âmilî, M. b. (1400). *Risâletü'l-isnâ aşeriyye fî'r-red ale's-sûfiyye* (D. Muhammed, Haz.). Kum: Matbaatu'l-İlmiyye.
- Hüseynî, H. b. (1379). *Târih-i İlçî-yi Nizâmşâh*. (N. Muhammed Rızâ ve K. Hanedâ, Haz.). Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhîr-i Ferhengî.
- Hüseynzâde, S. M. (1387). *Endişe-i Siyâsi-i Muhakkik Kerekî*. Kum: İntişarat-i Bustan.
- İzdi, H. (2012). Şahân-i Safevî ve Ziyâret. *A Quarterly for Shiite Studies*, (10), 131-152.
- Kumî, K. A. (1359). *Hülasatü't-Tevârih* (İ. İhsan, Haz.). Tahran: Dânişgâh-i Tahran.
- Madelung, W. (2012). al-Karakî. *EI<sup>2</sup>, C. IV*, 610. Brill.
- Mazzaoui, M. M. (1972). *The Origins of the Safâwids: Si'ism, Sufism and Ghulat*. Wiesbaden: Freiburger Islamstudien.
- Meclisî, M. B. (1972). *Bihârü'l-envâr*. Tahran: Daru'l Kutubu'l İslâmiye.
- Melikoff, I. (1993). *Uyur İdik Uyardılar Alevilik - Bektaşilik Araştırmalar*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Minorsky, V. (1942). The Poetry of Shah Ismail I. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, X, 1006-1029.
- Momen, M. (1987). *An introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven and London: Yale University Press.
- Münferd, M. F. (1377). *Muhaceret-i Âlimhâ-yi Şii ez Cebel-i Âmil be İrân*. Tahran: Çaphâne-i Sepehr.
- Newman, A. (1993). The Myth of Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to 'Ali al-Karaki and Safawid Shiism. *Die Welt des Islams*, (33), 66-112.
- Newman, A. J. (2006). *Safavid Iran Rebirth of a Persian Empire*. London: I.B Tauris.
- Onat, H. (1993). Yirminci Asırda Şiilik ve "İran İslam Devrimi". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* içinde (ss. 123-151). İstanbul: İlmi Neşriyat.
- Onat, H. (2003). Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine. *İslamiyat*, (3), 111-126.

- Rasekh, A. A. (2015). Agents of Hidden Imam: Shiite Juristic Authority in Light of the Doctrine of Deputyship (Basılmamış Doktora Tezi). Concordia University. Department of Religion. Montreal, Quebec: Concordia University.
- Rençber, M. A. ve Meşkurîyân, M. T. (1389). Muvacehe-yi Muhakkik Kereki bâ İstikrar-ı Hakimiyyet-i Safevî der Asr-i Şâh İsmail-i Evvel (H.907-930). *Pejuheşhâ-yi Tarihî Danişgâh-i Isfahan*, (4), 107-136.
- Rumlu, H. B. (1387). *Ahsenü't Tevârih* (N. Abdülhüseyin, Haz.). Tahran: İntişârât-ı Esâtîr.
- Safevî, T. b. (1362). *Tezkire-i Şah Tahmasb*. Tahran: İntişârât-ı Şark.
- Sebzevârî, M. B. (1381). *Ravzatü'l-envâr-ı Abbâsî* (L. Nefes, Haz.). Kum: Bustân-i Kitâb-i Kum.
- Sohrabiabad, H. ve Akın, B. (2019). Tarihi Bulgular ve Hakîki'nin Bilinmeyen Şiirlerinden Hareketle Karakoyunluların Mezhebi Eğilimleri Üzerine Yeni Tespit ve Görüşler. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 179-224.
- Soltani, M. A. (2017). *Serencam, Velâyetnâme ve Buyruk'ta Alevilerin Ortak İnançları* (E. D. Turay, Çev.) (16), s. 247-324.
- Stanfield Johnson, R. (2004). The Tabarra'iyân and the Early Safavids. *Iranian Studies*, 37(1), 47-71.
- Stewart, D. J. (2016). Safevî İran'a Âmilî Ulemânın Göçüne Dâir Notlar (H. Kartaloğlu Çev.). *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, (2), 271-314.
- Şeybi, K. M. (1359). *Tasavvuf ve Teşeyyü' ta Ağaz-i Sedey-i Devazdehom* (K. Alırıza Zekaveti, Çev.). Tahran: Emir Kebir.
- Şirazî, A. B. (1369). *Tekmiletu'l-Ahbâr: Tarih-i Safevîyye ez Ağaz ta 978 Hicri-Kameri* (N. Abdülhüseyin, Haz.). Tahran.
- Şüşterî, K. N. (1365). *Mecâlisü'l-mü'minîn* (Cilt I-II) (A. Seyyid Ahmed, Haz.). Tahran: Kitâbfürûşî-yi İslâmiyye.
- Tabâtabâî, H. M. (1362). *Zemin der Fıkh-i İslâmî*. Tahran.
- Tünükâbünî, M. b. (1396). *Kıyasü'l-ulemâ*. Tahran: İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi.
- Türkmen, İ. B. (1945). *Târih-i Alem Âra-yi Abbasi* (Cilt I-II-III) (A. Genceli, Çev.). İstanbul: TTK.