

DİNİ KURUMSALLAŞMA VE ŞAH İSMAİL'İN KARİZMATİK OTORİTESİ

RELIGIOUS INSTITUTIONALIZATION AND THE CHARISMATIC AUTHORITY OF SHAH ISMAIL

AYŞE DUYGU TANRIVERDİ*

Sorumlu Yazar

Öz

Tarafklarınca olağanüstü özelliklere sahip olduklarına inanılan ve meşruiyetlerini bu temelde inşa eden farklı alanlardaki birçok liderlik yapısı, Alman sosyolog Max Weber'in öne sürdüğü "karizmatik otorite" kavramı bağlamında incelenmiştir. İlk Safevi Şahı İsmail'in tarih sahnesine çıkışı da, "karizmatik otorite" tanımına uymaktadır. Erdebil merkezli Safevi tarikatı şeyhleri, 15. yüzyılın ortalarından itibaren geleneksel İslami öğretilerinden ve tabanlarından koparak, mevcut yönetimlerin sosyo-ekonomik uygulamalarına ve resmi din anlayışına tepkili, mesiyani inanca sahip, çoğunlukla Anadolu ve büyük ölçüde göçebe kökenli kitlelerin kutsal savaşçı-şeyhleri haline gelmişlerdir. "Kızılbaş" olarak adlandırılan bu kesimler, Şeyh İsmail'i de kurtarıcı liderleri olarak kutsallaştırmışlardır. Şeyh İsmail'in, Kızılbaş müritlerinden oluşan ordusuyla 1501'de Tebriz'e girerek Safevi Devleti'nin kuruluşunu ilan etmesi, dinî bir hareketin devletleşmesi açısından tarihte ender rastlanan durumlardan biri olmuştur. Artık Şah olan İsmail'in otoritesini yerleştirecek bir devlet teşkilatı kurmaya girişmesi ise, Weber'in "karizmanın rutinleşmesi" olarak tanımladığı sürece tekabül etmektedir. Weber, bu süreçte, gündelik kurumlara ve rutin uygulamalara dayanmaya başlayan karizmatik liderin, olağanüstü görülen niteliklerine dayanan cazibesini kaybedeceğini belirtmektedir. Üstelik Şah İsmail dinî kurumsallaşma bağlamında İsnâaşeriyye Şiîliği'ni yeni devletin resmi mezhebi ilan etmiştir. "Gaib İmam" ı siyasi ve dinî otoritenin asıl sahibi olarak gören İsnâaşeriyye Şiîliği'ne başvurmak, taraftarlarının mesiyani beklentileriyle yükselen bir hükümdarın siyasi ve dinî meşruiyeti açısından oldukça riskli bir adımdır. Ancak buna rağmen, Şah İsmail, "kutsal Şah" kültürüne dayanan karizmatik otoritesini koruyabilmiştir. Bunun nedenini, Şah İsmail'in karizmasının, Kızılbaş dinî ideolojisine dayanan, kendine özgü rutinleşme sürecinde aramak gerekmektedir. Bu çalışma, rutinleşme sürecinin, Şah İsmail'in karizmatik otoritesinin devamlılığını sağlayan temel özelliklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Söz konusu özellikler, İsnâaşeriyye Şiîliği'ne rağmen, başına buyruk Kızılbaş aşiretlerin devletin kuruluş döneminde sadakatinin nasıl sağlandığına ve Şah İsmail'in karizmatik otoritesinin, günümüz Türkiye'sine kadar ulaşan etkisini nasıl koruyabildiğine dair önemli ipuçları da sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Karizmatik Otorite, Şah İsmail, Max Weber, Karizmanın Rutinleşmesi, Safeviler, Kızılbaş.

Abstract

Many leadership structures in different fields, which are believed to have extraordinary

Araştırma Makalesi / Künye: TANRIVERDİ, Ayşe Duygu. "Dini Kurumsallaşma ve Şah İsmail'in Karizmatik Otoritesi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 227-246. <https://doi.org/10.60163/tkhecbva.1532438>

* Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, E-mail: dvigo@cu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3297-4021.

qualities by their supporters and established their legitimacy on this basis, have been analyzed within the context of the concept of “charismatic authority” put forward by the German sociologist Max Weber. The appearance of the first Safavid Shah, Ismail, on the stage of history also corresponds to the definition of “charismatic authority”. Starting from the mid-15th century, the sheikhs of the Safavid sect, based in Ardabil, broke away from their traditional Islamic teachings and following and became the holy warrior-sheikhs of the masses with messianic beliefs, mostly of Anatolian and largely of nomadic origin, who were reactive to the socio-economic applications and official religious understanding of the existing administrations. These groups, called “Qizilbash”, also sanctified Sheikh Ismail as their savior leader. Sheikh Ismail entered Tabriz in 1501 with his army of Qizilbash disciples and declared the establishment of the Safavid State, which was one of the rare occasions in history for a religious movement to become a state. The attempt of Ismail, now Shah, to construct a state organization that would establish his authority corresponds to the process that Weber defines as the “routinization of charisma”. Weber states that in this process, the charismatic leader who begins to rely on daily institutions and routine practices would lose the appeal based on his extraordinary qualities. Moreover, Shah Ismail declared Ithna ‘Ashariyya the official sect of the new state in the context of religious institutionalization. Resorting to Ithna ‘Ashariyya, which considers the “Hidden Imam” as the real possessor of political and religious authority, was a very risky step for the political and religious legitimacy of a ruler who rose with the messianic expectations of his supporters. However, despite this, Shah Ismail was able to maintain his charismatic authority based on the cult of “holy Shah”. The reason for this must be searched in the unique routinization process of Shah Ismail’s charisma, on the basis of Qizilbash religious ideology. This study aims to reveal the basic features of the routinization process that ensured the continuity of Shah Ismail’s charismatic authority. These features would also provide important clues as to how the loyalty of the independent Qizilbash tribes was ensured during the foundation period of the state, despite Ithna ‘Ashariyya, and how the charismatic authority of Shah Ismail was able to maintain its influence, which has reached today’s Turkey.

Key Words: Charismatic Authority, Shah Ismail, Max Weber, Routinization of Charisma, Safavids, Qizilbash.

Giriş

Bir İslam mezhebi olarak Şiîliğin temelleri, Hz. Muhammed’in ölümünün (ö.11/632) ardından damadı ve kuzeni Hz. Ali’nin (ö.40/661) İmam/Halife, yani Müslümanların dinî ve siyasi lideri olması gerektiği ve ilk üç halifenin (Ebubekir, Ömer, Osman) bu hakkı gasp ettiği iddiasına dayanmaktadır (Dağlar, 2017, 64). Hz. Ali’nin oğlu Hüseyin (ö.61/680) ve ailesinin Kerbela’da Emevi ordusu tarafından öldürülmesinin yarattığı travma, Sünnî-Şîa mezhepsel ayrımını somutlaştırdığı gibi, “beklenen kurtarıcı” yani mehdi inancının yaygınlaşmasında da rol oynamıştır (Yıldız, 2018, 656-657). Şiîliğe göre, Hz. Muhammed’in ailesi (Ehl-i Beyt) sadece Hz. Ali, eşi Fâtma, oğulları Hasan ve Hüseyin’den devam etmiştir. Hz. Hüseyin’in soyuna ise seyyid denilmiştir (Öz, 5 Şubat 2024). Şiîler, İmamlık kurumunun ilk İmam Ali’nin oğlu Hüseyin’in neslinden olmak üzere, babadan oğula atama yoluyla devam ettiğini savunmuşlardır. İmamların peygamberler gibi seçilmiş ve masum olduklarına, mucizeler gösterebildiklerine inanılmıştır (Üzüm, 22 Aralık 2023).

İmâmîyye, on ikinci İmam’ın gaybette, yani “kaybolmuş” (“Gaib”)¹ olduğunu savunan bir Şiî mezhebidir. 10.yüzyıl sonlarından itibaren imamların sayısının on iki ile sınırlandırılması düşüncesinin hâkim olmasıyla “İsnâaşeriyye” olarak adlandırılmıştır (Fırlı, 3 Ocak 2024). İsnâaşeriyye Şiîliği’ne göre, on ikinci İmam

1 Bu kavramın tasavvuftaki kullanımı hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Akkuş, “Gaybet.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Temmuz 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gaybet-tasavvuf>

Mehdî el-Muntazar (gaybeti 260/874), yani “Gaib İmam” kıyametten önce ortaya çıkarak, dünyaya adalet getirecektir (Dağlar, 2017, 34). Mehdi'nin yokluğunda, üst düzey Şîî uleması (müctehidler) onun dinî ve siyasi vekilleri olarak kabul edilmiştir. Var olan devlet yapıları ise imamlardan gasp edilmiş kurumlar olarak gayri meşru görülmüştür (Akyol, 1999, 148). Bu inanış, tarih boyunca, siyasi iktidarı ele geçirmek isteyen birçok kişinin mehdilik iddiasıyla ortaya çıkmasına neden olmuştur.²

15.yüzyılda Erdebil merkezli Safevi tarikatının şeyhleri geleneksel tarikat öğretilerini terk ederek aşırı (*gulât*) Şîî fikirlere yönelmişler, siyasi hırslara kapılarak, çoğunlukla göçebe kökenli bir Kızılbaş ordusu kurmuşlar ve bu göçebelere kutsal savaşçı-şeyhleri haline gelmişlerdir. Safevi şeyhi İsmail, babası ve dedesi gibi, Kızılbaş müritlerinin gözünde, uzun zamandır beklenen kurtarıcı Mehdi idi. Kutsallığına duyulan inanç, taraftarlarının şeyhlerine sadakatini canlı tutmuş ve onun yanında coşkuyla savaşmalarını sağlamıştır. İsmail'in bir savaşçı-şeyh olarak 1501'de Tebriz'de Safevi Devleti'nin kuruluşunu ilan etmesi ise, bu sürecin dönüm noktası olmuştur. Bu bağlamda, Şah İsmail'in yükselişi, Alman sosyolog Max Weber'in ortaya koyduğu “karizmatik otorite” tanımına uymaktadır. Zira “karizmatik otorite”, olağanüstü niteliklerle donatıldığı düşünülen “kurtarıcılar” olarak ortaya çıkan çeşitli liderlik yapılarının, peşlerinden sürükledikleri kitlelerle kurdukları ilişkinin meşruiyet temellerini açıklayan önemli bir analitik kavram olmuştur.

Siyasi şahsiyetlerin veya hareketlerin dinî söylemlere başvurmaları sık rastlanılan bir durumdur ancak dinî bir hareketin, önce bir orduya dönüşerek ardından da devletleşmesi tarihte nadiren görülmüştür. Bunun Safevi Devleti örneğinde nasıl mümkün olabildiğini etraflıca açıklamak, devletin kuruluşuna giden süreci çok boyutlu bir şekilde ve birçok farklı etkeni göz önüne alarak değerlendirmeyi gerektirmektedir. Ancak, dinî coşkularla, askeri ve politik hedeflerin ve sosyo-ekonomik beklentilerin başarılı bir şekilde bütünleştirilmesinin, bu sürecin temel belirleyicisi olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle, Safevi şeyhlerinin ve özellikle de İsmail'in, müritleriyle kurmuş olduğu ilişki biçimi, devletleşme sürecinde merkezi bir rol oynamıştır. “Karizmatik otorite”, tam da bu noktada, Şeyh İsmail'in taraftarları nezdindeki otoritesinin meşruiyet temellerini açıklayıcı bir kavram olarak öne çıkmaktadır. Başlangıçta soy bağlarıyla ilişkilendirilmiş bir dinî meşruiyete dayanan Şeyh İsmail'in karizmatik otoritesi, savaş meydanındaki zaferleri ve en sonunda siyasi iktidarının tesisi ile askeri ve siyasi bir boyut da kazanmıştır.

Ancak, Weber'e göre karizmatik otoritenin işi hiçbir zaman kolay olmamıştır zira kendisine itaat etmeye devam etmeleri için olağanüstü niteliklerini takipçilerine sürekli kanıtlamak zorundadır. Diğer taraftan, karizmatik otorite kalıcı olmak istiyorsa, gelenek veya yasal kurallar üzerine inşa edilen, gündelik ve istikrarlı yapılara dayanmalıdır ama bu durum karizmanın büyümesini de yok edecektir. Weber, “karizmanın rutinleşmesi” olarak tanımladığı bu süreçte, karizmatik liderin, olağanüstü görülen niteliklerine dayanan cazibesini kaybederek, bürokratik ve çıkar odaklı bir örgütlenmenin sıradan bir yöneticisine dönüşmeye başlayacağını vurgulamıştır. Kısacası, siyasi iktidarın kuruluşunun ardından, karizmatik liderin toplumla kuracağı ilişkinin meşruiyet temelleri değişecektir. Bu nedenle, karizmatik otorite aslında kendi ölümünü içinde taşır, kök saldıkça yok olmaya mahkûmdur.

Şah İsmail de, bölgede var olan siyasi geleneklerden de faydalanarak, otoritesini kalıcı hale getirecek istikrarlı bir devlet teşkilatı kurmaya yönelmiştir. Dinî kurumsallaşma, bu sürecin önemli sonuçlarından biri olmuştur. Şah İsmail, tahta

2 Ayrıntılı bilgi için bk. Yıldız, 2018, 657.

çıktıktan hemen sonra, İsnâaşeriyye Şiîliği'ni devletin resmi mezhebi olarak ilan etmiştir. “Gaib İmam”ı siyasi ve dinî otoritenin asıl sahibi olarak gören İsnâaşeriyye Şiîliği temelinde dinî kurumsallaşmaya başlamak, bu mezhebin resmi ilkelerinden habersiz taraftarlarının mesiyaniyet beklentileriyle yükselen bir hükümdarın siyasi ve dinî meşruiyeti açısından oldukça riskli bir adımdır. Ancak bütün bunlara rağmen, Şah İsmail, “kutsal Şah” kültürüne dayanan karizmatik otoritesini koruyabilmiştir.

Siyasi iktidarın kuruluşunun ardından, gündelik ve rutin yapılara dayanmaya başladıkça sönmesi beklenen Şah İsmail'in karizmatik otoritesinin canlılığını sürdürmesi, Weberyen yaklaşıma göre başlı başına istisnai bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna ek olarak, Şah'ın dinî ve siyasi otoritesini ikinci plana atabilecek İsnâaşeriyye Şiîliği temelindeki dinî kurumsallaşma da göz önüne alındığında, Şah İsmail'in karizmatik otoritesinin merkezi konumunu nasıl koruyabildiği, önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu soruya cevap verebilmek için, 1501'de Tebriz'de Safevi Devleti'nin kuruluşunun ilan edilmesi ile başlayan ve Kızılbaş dinî ideolojisine dayanan karizmanın rutinleşmesi sürecinin kendine özgü boyutlarını incelemek gerekmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, rutinleşme sürecinin, Şah İsmail'in karizmatik otoritesinin devamlılığını sağlayan temel özelliklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Söz konusu özellikler, devletin kuruluş döneminde, başına buyruk güçlü Kızılbaş aşiretlerin Şah'a olan sadakatine, İsnâaşeriyye Şiîliği'ne rağmen neden devam ettiğine ve Şah İsmail'in günümüz Türkiye'sine kadar ulaşan etkisini nasıl koruyabildiğine dair de önemli ipuçları sunmaktadırlar.

Bu çalışmada öncelikle Weber'in karizma, karizmatik otorite ve karizmanın rutinleşmesi kavramları tanımlanacaktır. İkinci olarak, Safevi tarikatında yaşanan dönüşümler incelenecek ve ardından, bu dönüşümler ışığında Şeyh İsmail'in karizmatik otoritesinin inşa süreci analiz edilecektir. Son olarak, karizmanın rutinleşmesi sürecinin, Şah İsmail'in karizmatik otoritesini destekleyen boyutları tartışılacaktır.

1. Karizma, Karizmatik Otorite ve Karizmanın Rutinleşmesi

Aslen Yunanca'da “lütufl” veya “armağan” kelimelerine karşılık gelen “karizma” kavramı, 1640'lardan itibaren Hıristiyanlık bağlamında “Tanrı'nın bahşettiği armağan, güç” anlamında kullanılmıştır (Grimbald-Takwi, 2021, 181). Alman sosyolog Max Weber ise bu kavramı, bazı otorite yapılarını açıklayan analitik bir kategori olarak yeniden yorumlamıştır. Weber'e göre (1978, 241) (eser adı yok) karizma, bir bireyin olağanüstü sayılmasına ve doğaüstü, insanüstü ya da istisnai bazı güçlere ya da özelliklere sahipmiş gibi görülmesine yol açan bir niteliktir. Örneğin peygamberler, dini liderler veya savaş kahramanları, ilahi bir armağan olarak algılanan bu niteliğe sahip olduklarına inanıldığı için lider konumuna yükselmişlerdir. Dolayısıyla Weberyen yaklaşımda karizma, bir bireyin niteliklerinin çevresindekiler tarafından algılanış biçimi ile doğrudan bağlantılıdır.

Tarihin çeşitli dönemlerinde hâkim olmuş otorite türlerini karşılaştırmalı olarak analiz eden Weber (1978, 213-222), (eser adı yok) meşru otoritenin, dayandığı kaynağa göre, rasyonel-yasal, geleneksel ve karizmatik olmak üzere üç “ideal” biçimden biri veya birleşimleri şeklinde ortaya çıktığını belirtmiştir. Buna göre, siyasi otoritenin meşruiyeti, sadece yasal kuralların belirlediği yetki alanı çerçevesinde otorite sahibi olanların yönetme hakkını ifade eden rasyonel-yasal temellerden kaynaklanabilir. Geleneksel otoritede, çok eski geleneklere dayanarak yönetenlerin meşruluğu söz

konusudur. Karizmatik otoritenin meşruiyeti ise, olağanüstü bir kahraman, kutsal veya örnek bir karakter olarak görülen kişiye karşı hissedilen coşkulu bağlılığa dayanır.

Geleneksel ve rasyonel otoriteler gündelik, rutin tahakküm biçimleri iken, hakiki bir karizmatik otoriteyi tanımlayan, olağanüstü doğasıdır. Bir karizmatik otorite hakiki olduğu ölçüde düzenli yöntemlerden, kontrol mekanizmalarından, kalıcı kurumlardan, dünyevi bağlardan, gündelik uğraşlardan bağımsızdır. Gündelik maddi kazanca ve ekonomik etkinliğe de karşı olduğundan, gereksinimlerini, hediyeler, vakıf gelirleri, bağışlar, ganimet gibi yollarla karşılar. Yasal kurallara da tabi olmayan karizmatik otoritenin duruma göre verdiği kararlar, ilahi hükümler olarak kabul edilir. İdari kadrosu, yani “karizmatik aristokrasi”, teknik bir eğitim yoluyla değil, karizmatik niteliklerinden dolayı liderin yaptığı “çağrı”ya uyanlar arasından seçilen sadık müritlerden oluşur. Bu idari yapıda, atama, işten çıkarma ve terfi ölçütleri, sınırları belirli yetki alanları yoktur. Karizmatik liderler çeşitli kriz zamanlarında, maddi ve/veya manevi bunalım dönemlerinde kendiliğinden ortaya çıkarlar ve bir kurtarıcı olarak görülürler. Tarih boyunca, yüklendikleri bu görev sayesinde kazandıkları güç ve otoriteye dayanarak tüm değer hiyerarşilerini, gelenekleri ve hukuku yıktıkları için devrimci bir güç olarak öne çıkmışlardır (Weber, 1978, 1112-1119).

Weber (1978, 242-243, 1114), karizmatik lidere coşku, umut ya da umutsuzluktan kaynaklanan bir kişisel adanma ile bağlı örgütlü grubu da “karizmatik topluluk” olarak adlandırmıştır. Ancak karizmatik lider, takipçileri kendisinin olağanüstü niteliklere sahip olduğuna inandığı ve bu nedenle emirlerine uymanın görevleri olduğunu düşündükleri sürece meşruiyet iddiasını sürdürebilir. Bu inancı canlı tutmak için başarılarıyla, zaferleriyle veya mucizeleriyle olağanüstülüğünü devamlı kanıtlamak zorundadır. Aksi takdirde takipçileri, ilahi olarak gönderilmediğini düşünerek onu kolayca terk edebilirler. Weber (1964, 364), olağandışı ve kişisel bir olgu olması nedeniyle, karizmatik otoritenin istikrarsız olduğunu ve yalnızca ortaya çıktığı anda saf biçimiyle var olabileceğini belirtmiştir. Ayrıca, takipçilerinin çoğu, uzun vadede ideallerini bırakıp maddi hedeflere yönelecektir. Maddi çıkarların bu baskısı da, ekonomik rasyonaliteyi reddeden karizmatik otoritenin en azından saf halini yok olmaya mahkûm kılmaktadır. Otoritenin varlığını devam ettirmesi için karizmanın rutinleşmesi, yani olağanüstü bir dönem ve kişiye ait, geçici ve sıra dışı bir olgu olmaktan çıkıp, günlük yaşamın rutin ve kalıcı bir parçasına dönüşmesi gerekir. Böylece, örneğin bir peygamberin cemaati kilisede veya bir komutanın emrindekiler devlet yapısı altında örgütlenir. Karizmatik takipçileri imtiyazlı tımar sahipleri, rahipler, devlet veya parti görevlileri haline gelirler. Otoriteye tabi kitleler ise devlete vergi veren tebaaya, kiliseye veya partiye bağış yapan üyelere dönüşürler. Bu süreçte, hem karizmatik otoritenin ekonomi karşısı niteliği değişmeli hem de gündelik ihtiyaçlara ve koşullara uyum sağlayacak bir idari aygıt kurulmalıdır. Böylece, idari kadroların statüleri ve ekonomik ayrıcalıkları yasallaştırılır; kişisel karizmaya dayanan görevlendirmelerin yerini, yeni işe alım normları ve kriterler alır (Weber, 1978, 249-252, 1120-1121).

Weber’e göre (1978, 1121-1122), karizmanın rutinleşmesini asıl tetikleyen, takipçilerin ve özellikle idari görevlilerin, karizmatik topluluğun devamlılığından ve güçlenmesinden sağlayacağı idealist ve maddi kazançlardır. Bu kesimler, çıkarları için, liderin yetkilerini sınırlayan ve kendi konumlarını garanti altına alan geleneklerin veya bürokratik kuralları benimsenmesini savunacaklardır. Bu süreçte büyüdü, olağanüstü özelliklerini kaybeden karizma da sönmeye başlayacaktır. Böylece, daha sıradan ve rutin bir niteliğe bürünen karizmatik otorite, kişiselliğini kaybederek bir “kurum”a dönüşür. Karizmatik mesajın yerini ise, dogma, doktrin, hukuk veya

gelenek alır. Dolayısıyla, rutinleşme süreci, gelenekselleşme, rasyonelleşme ya da ikisinin bir birleşimi ile sonuçlanacaktır.

2. Geleneksel Bir Tarikat ve Kutsal Savaşçı-Şeyhler Dönemi

Şah İsmail'in büyük dedesi Şeyh Safiyüddin (1252-1334), Azerbaycan'ın Erdebil şehrinde doğmuş ve burada Safeviyye tarikatını kurarak öğretilerini geniş bir coğrafyaya yaymıştır (Aydoğmuşoğlu, 2014, 38-63). Bu sûfi tarikatın liderliği ve "sırrı" babadan oğula atama yoluyla geçiyordu (Yıldırım, 2008, 186). Tarikatın başlangıçtaki mezhepsel eğilimi tartışmalıdır. Örneğin, Baltacıoğlu-Brammer (2021, 16), Sünnî ve Şîî inanç unsurlarının birlikteliğini vurgularken, Hinz (1992, 15), aslen Sünnî olan tarikatın, Şeyh Alâeddin (ö.1429) döneminde Şîîleşmeye başladığını belirtmektedir. Abbaslı (1976, 290) da çeşitli Sünnî ve Şîî grupları etrafında toplayabilmiş olan Şeyh Safi'nin öğretilerini tek bir mezhepsel yapıyla sınırlamanın mümkün olamayacağını belirtmektedir. Diğer taraftan, Safevilerin belirli dönemlerde, soylarını farklı uluslardan gelen şeyh ve imamlara bağlamaları, onların Arapça veya Farsça konuşan kesimlerle ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Özellikle 1930'lu yıllarda Ahmet Kesrevî gibi İranlı tarihçilerin bu yöndeki bilinçli çabaları bir tarafa bırakıldığında, Safevilerin köklü bir Azerbaycanlı aile olduğu, Şeyh Safi'nin de gençliğinden itibaren Türk Piri, Türkoğlu olarak tanındığı, dönemin birçok kaynağından anlaşılmaktadır (Abbaslı, 1976, 313-314). Efendiyev (2018, 35) de, tarikata ait ilk kaynaklardan yola çıkarak, Safevi ailesinin aslen Türk olduğunu vurgulamaktadır. Barthold, Petruşevski ve İvanov gibi araştırmacılar da onların anadillerinin Türkçe olduğuna ve Türk kökenlerine işaret etmektedir.³

10.yüzyıldan itibaren Orta Asya'dan İran ve Anadolu'ya göç eden Türkmenlerin özellikle konar-göçer kesimleri, kitabî İslam anlayışından uzak, İslam öncesi Türk kültürünü yansıtan halk İslam'ına bağlılığını sürdürmekteydi (Köprülü, 2005, 147-149). Ocak (2000b, 136), mehdici unsurlar taşıyan bu İslam anlayışını, hâkim/resmî (ortodoks) inanç sisteminin dışında olması nedeniyle "heterodoks" kavramıyla tanımlamıştır. Bu heterodoks İslam, ana akım Sünnî ve Şîî İslam'dan farklı olarak hulûl (Allah'ın insan biçiminde görünmesi), tenasüh (ölümden sonra ruhun yeniden bedenlenmesi) gibi inanışlara sahipti (Ocak, 2000a, 78-83). Türkmenlerin 13.yüzyıl sonlarında kuzeybatı Anadolu'da kurduğu Osmanlı aşiret konfederasyonunun, 15.yüzyılın ortalarından itibaren yerleşik-merkezi bir devlete dönüşürken uyguladığı siyasal, kültürel ve dinî baskı ise göçebe Türkmen aşiretlerini yabancılaştırmıştı. Bu kesimler, gayrimeşru ve zalim olarak gördükleri Sünnî Osmanlı rejimine karşı, mehdici inançların da etkisiyle bir kurtarıcı beklemeğe başlamışlardı (Yıldırım, 2008, 73-135, Ocak, 2000b, 148-150).

15.yüzyılın ortalarından itibaren ise, iki rakip Türkmen konfederasyonu olan Akkoyunlular ve Karakoyunlular bölgede hâkimiyet kurmaya başlamıştır. Aynı dönemde Safevi tarikatında bir kırılma yaşanmış ve Şeyh Cüneyd (ö.1460), tarikat liderliğini bölgenin hâkimi Cihanşah Karakoyunlu'nun desteklediği amcası Cafer'e bırakarak Erdebil'i terk etmek zorunda kalmıştır. Bu kırılmanın öncelikle, Şîîlik eğilimleri belirginleşmeye başlayan Şeyh Cüneyd ile geleneksel öğretileri savunan ve müritlerin çoğunun desteklediği Cafer arasındaki liderlik mücadelesinden kaynaklandığı söylenebilir. İkinci sebep ise, yine Şîî eğilimleriyle bilinen Cihanşah'ın Cafer'e desteğinin gösterdiği gibi, Anadolu'dan ve Suriye'den gelen bazı müritlerinin

3 Bu yazarların Safevilerin Türk kökenlerine dair görüşlerinin ayrıntılı bir incelemesi için bk. Efendiyev, 2018.

Cüneyd'in siyasi arzularını tetiklemesiydi (Yıldırım, 2008, 182-196). Erdebil'den ayrılıp Anadolu ve Suriye'ye giden Cüneyd, buralardaki göçebe Türkmen aşiretleri arasında karşılaştığı, mehdici inanışlara sahip, Şiîliğe eğilimli kitlelere kendisini bir şeyh ve seyyid olarak tanıtarak taraftar toplamıştır (Sümer, 1999a, 10). Dolaştığı yerlerdeki siyasi ve dinî güçlerle başı derde girdiğinden sürekli kaçmak zorunda kalmış, sonunda müritlerinden bir ordu kurarak, bölgedeki Hıristiyan devletlere karşı gaza faaliyetlerine girişmiştir. Bu durum, savaşı Türkmenler nezdindeki ününü arttırmıştır (Âşıkpaşazâde, 2013, 264-265, Yıldırım, 2008, 281-282). Âşıkpaşazâde'ye göre (2013, 266), Cüneyd, bu faaliyetleri sonucunda, yirmi bin kişilik bir ordu kurabilecek güce ulaşmıştır. Cüneyd, bu gücünden yararlanmak için kendisini Diyarbakır'daki sarayında ağırlayan Akkoyunlu Sultanı Uzun Hasan'ın (ö.1478) kardeşi Hatice Begüm ile yaptığı evlilikle de önemli bir siyasi ittifak kurmuştur (Allouche, 2001, 8, Âşıkpaşazâde, 2013, 264-265). Makamı elinden alınmış Safevi şeyhi, böylece, siyasi iktidar için mücadele etmeye başlamıştır.

Bu açıdan, Cüneyd'in, Sünni iktidarlardan sosyo-ekonomik ve dinî sebeplerle baskı gören Türkmen aşiretlerin dinî, siyasi ve askeri beklentilerini karşılayan karizmatik bir lider olarak yükseldiği söylenebilir. Taraftarları Cüneyd'i, çaresiz hissettikleri bir dönemde ortaya çıkmış, kendilerini ezen düzene meydan okuyan bir kurtarıcı olarak görmüştür. Cüneyd'in seyyid olduğunu söyleyerek Hz. Ali ile kurduğu soy bağı da bu inancı pekiştirmiştir. Ocak (2009, 50), aşırı (*gulât*) Şiî fikirlerin tarikata bu süreçte hâkim olmaya başladığını vurgulamaktadır. Bu doktrinel dönüşümün nedeni, tarikatın tabanının, farklı sosyal ve coğrafi köklerden gelen, geleneksel İslami eğitimden geçmiş dervişlerden, İslam öncesi Türk inançlarına bağlı, eğitimsiz, siyasi özlemleri olan, savaşı Türkmen aşiret sülûflerine kaymış olmasıdır. Geleneksel sistemden bu kopuşun bir sonucu olarak, Cüneyd ve haleflerinin meşruiyetinde, tasavvuf bilgisinin yerine, soy bağları belirleyici hale gelmiştir (Yıldırım, 2008, 169-213). Burada, soy temelli karizmaya büyük önem veren Türkmen kültürü etkili olmuştur (Yıldırım, 2021, 63-67). Cüneyd'in, tarikatın gelecekteki şeyhi olarak küçük oğlu Haydar'ı ataması da siyasi güç için soy bağlarını pekiştirme çabasının sonucudur. Zira büyük oğlu Hoca Mehmed, Hatice Begüm'den doğmadığından, Akkoyunlu hanedanı ile bir bağı yoktu (Yıldırım, 2008, 216-217).

Cüneyd'in, 1460'ta Şirvanşah Halil ile Taberserân'da yaptığı savaşta ölmesinin ardından, oğlu Haydar (d.1460), dayısı Uzun Hasan'ın kızı ile yaptığı evlilikle hanedanlık bağlarını sağlamlaştırmıştır (Aydoğmuşoğlu, 2014, 63-70). Uzun Hasan 1467-1468'de Karakoyunluları yenerek başkentini Tebriz'e taşıyınca (Hinz, 1992, 27), Haydar Erdebil'deki tarikatın başına geçmiştir. Şeyh Haydar, tarikat liderliğinin yanı sıra babasından bir sülûfi ordusunun komutanlığını da miras almıştı. Ancak, Türkmen aşiretlerinden gelen Kara Piri Kaçar, Hüseyin Bey Şamlu gibi kıdemli müritleri gayri-resmi bir vekâlet yapısı oluşturarak, çocuk liderlerinin korunmasını, eğitimini ve sorumluluklarını üstlenmiştir (Allouche, 2001, 18).

Rivayete göre Şeyh Haydar, rüyasında gayb âleminden aldığı emir üzerine geleneksel Türkmen başlığını çıkarmış ve müritlerine de on iki imamı simgeleyen, on iki dilimli kırmızı bir başlık takmalarını emretmiştir. Böylece taraftarları toplumun geri kalanından farklılaşarak, "Kızılbaş" lakabıyla anılmaya başlanmıştır (Eskandar Beg Monshi, 1986, 31). Özellikle bu on iki dilimli başlık, Kızılbaş inancının İsnâaşeriyye ile ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Ancak taraftarlarının Haydar'a atfettiği kutsallık gibi unsurlar, İsnâaşeriyye'den ziyade, Şiîliğin aşırı bir yorumunu yansıtmaktadır (Taflıoğlu, 2012, 108). Müritleri için şeyhlerinin emirlerini uygulamak, namaz, oruç gibi İslami yükümlülükleri yerine getirmekten daha önemliydi. Ancak kendilerini

çevreleyen bu kutsallık, Cüneyd ve Haydar'ın yaymaya çalıştığı bir anlayış olmaktan ziyade, şeriatın resmi uygulamalarından habersiz, göçebe Kızılbaş taraftarlarının sosyo-ekonomik kökenlerinden kaynaklanıyordu (Yıldırım, 2008, 239). Militarizm, bu Kızılbaş taraftarların bir diğer özelliğiydi (Yıldırım, 2021, 65).

Kızılbaşlar Safevi şeyhlerini, kendilerini zalim yönetimlerden kurtaracak mehdiler olarak görmüşlerdir. Kızılbaş hareketi de, özellikle merkezi Osmanlı Devleti'nin Türkmen göçebe aşiretlere yaptığı baskıya ve Sünni-ortodoks İslam uygulamalarına yönelik siyasi, askeri ve dinî tepkinin taşıyıcısı olmuştur (Yıldırım, 2008,120-149). *Kızılbaş oluşumu, ayrıca, Hz. Ali'ye bağlılık ve ortodoks İslam'a muhalefet ile şekillenen ortak bir dindarlık anlayışına sahip birçok şeyh ve seyyid ailelerini de kapsıyordu. Böylece, Cüneyd ve ardılı şeyhler, siyasi ve dinî olarak yabancılaşmış, Mehdi beklentisi içindeki kesimlere hitap ederek, Kızılbaş hareketine liderlik etmeye başlamışlardır* (Karakaya-Stump, 2020, 221-229). Kızılbaş dinî ideolojisinin sacayakları da bu kesimlerin inanç ve talepleriyle şekillenmiştir: halk İslam'ı, mehdicilik, Ehl-i Beyt taraftarlığı, militarizm, merkezi siyasi yapılara ve resmi İslam anlayışına muhalefet. Safevi şeyhleri, dinî coşkularını savaşı yapılarıyla harmanlayan Kızılbaşların karizmatik liderleri olmuştur.

Erdebil'de tarikatın geleneksel uygulamalarını devam ettirse de, Şeyh Haydar'ın aslen gönlünde yatan siyasi iktidarı ve manevi rehberliğinin yanı sıra müritleri nezdinde dünyevi otoriteye de sahipti (Eskandar Beg Monshi, 1986, 31). Uzun Hasan'ın 1478'de ölümünün bölgede yarattığı iktidar boşluğundan yararlanan Haydar'ın Hıristiyanlara karşı gaza faaliyetleri ve savaş ganimetlerini askerlerine cömertçe dağıtması da taraftarlarının sayısını arttırmıştır. Şeyh Haydar, 1488'de babasının intikamını almak için Şirvan'a yaptığı saldırıda, yine babası gibi, Akkoyunlu kuvvetleri tarafından da desteklenen Şirvan hükümdarı Ferruh Yesâr'a yenilerek öldürülmüştür. Şeyh Haydar ile Uzun Hasan'ın kızı Alemşah Begüm'ün üç oğlu vardı: Ali, İbrahim ve İsmail. Müritleri büyük oğlu Sultan Ali'yi şeyhleri olarak seçmişlerdir. Ali'nin kullanmaya başladığı "sultan" unvanı da Safevilerin siyasi güç iddialarının bir göstergesiydi (Yıldırım, 2008, 226-231).

3. Karizmatik Otoritenin İnşası

Hem kudretli bir Türkmen hükümdarın hem de karizmatik bir Safevi şavaşı-şeyhinin "kutsal" soyundan gelen İsmail'in küçük yaştan itibaren tehlikeli bir mücadele ile şekillenen hayat öyküsü, bir olağanüstülikle donatıldığı inancını kuvvetlendirmiştir. 1487'de Erdebil'de doğan İsmail, 2 yaşındayken, onları tehdit olarak gören Akkoyunlu Sultanı Yakup tarafından ailesiyle birlikte İstahr'da bir kaleye hapsedilmiştir. Yakub'un ölümünden sonra çıkan taht kavgası sırasında, Akkoyunlu Rüstem Bey, desteklerini almak için Safevi ailesini 1493'te Tebriz'e getirmiştir. Kızılbaşların yardımıyla rakiplerini yenen Rüstem Bey'in kendilerini de öldürtmek istemesi üzerine Sultan Ali, İsmail'i halefi ilan etmiş ve yedi Kızılbaş aşiret emirinden onu saklamalarını istemiştir. Cüneyd ve Haydar'ın da komutanlarından olan ve "Ehl-i İhtisas (Özel Kişiler)" adı verilen bu emirler, kaynaklarda Rüstem Bey Karamanlu, Hüseyin Bey Lala, Abdi Bey Şamlu, Kara Piri Bey Kaçar, Abdal Bey Dede, Hadım Bey Halife ve İlyas Bey Aykutoğlu olarak geçmektedir. Sultan Ali, Akkoyunlu kuvvetleri ile savaşırken ölmüştür. Ehl-i İhtisas, İsmail'i yaklaşık dört buçuk yıl boyunca Lahican'da saklamıştır (Yıldırım, 2008, 228-256). İsmail, bu süreçte Kadı Şemseddin Lahici'den Kur'an ve İsnâaşeriyye Şiliği'ni, Kızılbaş emirlerden ise savaş tekniklerini öğrenmiştir (Gündüz, 21 Aralık 2023). Haydar'ın

diğer oğlu İbrahim ise bir süre sonra Haydarı başlığını çıkararak Erdebil'e dönmüştür (Eskandar Beg Monshi, 1986, 40).

1499'da Akkoyunlular yeniden taht kavgasına tutuşmuşken, 12 yaşlarındaki İsmail, Lahican'dan ayrılmış ve müritlerine Erzincan'da toplanmalarını emretmiştir (Roemer, 2008, 210). Özellikle Osmanlı ve Akkoyunlu topraklarından gelen şamlu, Tekelu, Ustaclu, Dulkadirli, Rumlu, Afşar, Kaçar ve Varsak Türkmen aşiretleri ile Karacadağlı müritleri, aileleriyle birlikte Erzincan'daki kampına akın etmişlerdir. Burada "zalimlere" karşı savaşacak, seçilmiş müritlerden oluşan 7000 kişilik bir ordu kurulmuştur. İsmail'in komutasındaki bu ordu, önce 27.000 kişilik şirvan ordusunu yenerek, şirvan hükümdarı Ferruh Yesâr'ı öldürmüştür. Akkoyunlu Elvend Mirza'nın 30.000 kişilik ordusuna karşı kazanılan zafer sonucunda da Azerbaycan ele geçirilmiştir. İsmail, 1501'de "şah" unvanı ile Tebriz'de tahta çıkararak, Safevi Devleti'nin kuruluşunu ilan etmiştir (Yıldırım, 2008, 268-299). Böylece şah İsmail, İslam tarihinde ilk defa bir "süfi şeyh-hükümdar" olarak devletin başına geçmiştir (Çakmak, 2018, 53).1503-1510 yılları arasında Diyarbekir, Bağdat, şirvan, Horasan, İran'ın orta ve güney bölgeleri ele geçirilmiştir (Gündüz, 11 Kasım 2023). (sayfa yok.)

Aslında bütün karizmasına rağmen, Safevi Devleti'nin kuruluşu sırasında İsmail on dört yaşlarındaydı ve Kızılbaş hareketini asıl yöneten Ehl-i İhtisas idi (Savory, 1980, 22). Bu kıdemli Kızılbaşlar, kısmen Cüneyd'den itibaren, Safevi şeyhlerinin eğitimini üstlenmişler ve saklandığı dönemde İsmail'in müritleriyle iletişimini sürdürerek dağılmayı engellemişlerdi. İsmail'in ortaya çıkışı (huruç) da onların planlamasının bir sonucuydu (Yıldırım, 2021, 56-66). Akkoyunlu hâkimiyetinin sarsıldığını anladıklarında doğru zamanın geldiğine karar vermişlerdi. İsmail'in küçük ordusunun stratejileri bile, genç bir liderin hırslarından ziyade, gereksiz çatışmalardan kaçınmaya çalışan deneyimli komutanların ihtiyatını yansıtıyordu. Onlar, Cüneyd, Haydar ve Ali'nin akıbetinden ders çıkararak, karizmatik liderlerini hayatta tutmanın öneminin farkındaydılar (Anooshar, 2014, 6-9).

İsmail, tahta çıktıktan sonra İsnâaşeriyye şiiliği'nin devletin resmi mezhebi olduğunu ilan etmiş ve On iki İmam adına hutbe okutmuştur (Gündüz, 21 Aralık 2023). Bu dönemde bölge halkı çoğunlukla Sünnî idi ve İsmail'in bu konuda somut bir hazırlığı da yoktu. şiilik dinî bir idealden ziyade, siyasi ve askeri programını tamamlayacak bir unsur olarak seçilmişti. Kısmen Kızılbaş inancı ile benzeştiği gibi, Safevi Devleti'ni şiiler'in dini merkezi de yapabilirdi (Çelenk, 2015, 15-22). Yönetimleri altına giren özellikle yerleşik halk, şeriat dayalı bir İslam anlayışına sahip olduğundan, Kızılbaşların şeriat dışı öğretilerini ve uygulamalarını benimsemeleri zordu (Musalı, 2018, 11). Ayrıca, Kızılbaş inancı, Türkmen aşiretlerin desteğini ve fetihler için gereken coşkuyu sağlasa da, istikrarlı bir düzen kurmaya ve etkin bir dini hukuksal çerçeve çizmeye elverişli yapısıyla İsnâaşeriyye şiiliği, daha iyi bir yönetim aracı olabilirdi. Bu sebeplerle şah İsmail, İsnâaşeriyye şiiliği temelinde dinî kurumsallaşmaya yönelmiştir.

4. Karizmanın Rutinleşmesi

şayet Weber'in vurguladığı gibi, taraftarlarının karizmatik bir liderden en önemli beklentisi, kendisine yüklenen görevi yerine getirmesi ise, Safevi Devleti'nin kuruluşu, İsmail'in karizmatik otoritesinin inşasında bir dönüm noktası olarak görülebilir. Üstelik devlet yönetme yetkisinin hükümdara Tanrı tarafından bahşedildiği düşüncesine dayanan Türk devlet geleneği nedeniyle, Kızılbaş Türkmenler'in bunu,

İsmail'in ilahî bir onaydan geçtiği şeklinde yorumlaması zor değildi. Safevi Devleti, varlıklarını güvence altına almak isteyen Kızılbaşların devleti olarak kurulmuştu ve bu kimlik hayatın her alanına yerleşmişti. Kurucu boylara "tavâif-i Kızılbaş", emirlere "ümerâ-yi Kızılbaş", orduya "İşker-i Kızılbaş", hükümdara "pâdişah-ı Kızılbaş", devlete ise "ülke-i Kızılbaş" deniliyordu (Aydoğmuşoğlu, 2015, 35).

Rutinleşme sürecinde kalıcı kurumlar ve makamlar kurulurken, Şah İsmail, bölgede hâkim olan İlhanlı-Timurlu-Akkoyunlu Türk devlet geleneğine başvurmuştur (Şefkat, 2022, 24). Başkent olarak, tarikatın merkezi Erdebil yerine, Akkoyunlular gibi Azerbaycan'daki Tebriz seçilmişti. Şah İsmail, kendisini dedesi Uzun Hasan'ın meşru mirasçısı olarak gördüğünden, devletini Akkoyunluların önceki başkenti Diyarbakır'a doğru genişletmeye çalışmıştır (Roemer, 2008, 338-342). Hanedanın ve Türkmenlerin anadili olan Türkçe, ordu ve saray diliydi. Safevilere kadar, Azerbaycan ve İran'a yerleşen Türk/Oğuz boylarının emirleri buldukları bölgeleri hâkimiyetleri altında tutuyorlardı. İsmail de aynı boy yapısına dayalı bir sistem kurmuştur (Veliyeva, 2007, 24-32). Kızılbaş boylarının liderleri olan emirler, Türkmen geleneğinde aristokrasiyi ifade eden "bey" unvanı ile anılıyordu. Bu emirlere "Sultan" ve "Han" unvanları da verilmiştir (Sümer, 1999b, 235). Hanedan dışında ülkedeki en önemli grup, hem merkezde hem de eyaletlerde siyasi ve askeri gücü ellerinde bulduran Kızılbaş emirleriydi. En yetkili mevkilerde bulunanlar, eski müritler ve devletin kurucuları olan Şamlu, Ustaçlı, Türkmen, Rumlu, Zulkadır, Afşar, Kaçar, Tekeli boylarıydı. Bunların ardından diğer Türk kökenli boylar, en sonda ise İran kökenli boylar gelmekteydi. Ayrıca, Kızılbaş emirlerine çok sayıda tiyul dağıtılmıştı. Akkoyunlular'ın da uyguladığı tiyul, yönetme yetkisi olmadan, belirli bir topraktan vergi toplama hakkının tümünün ya da bir kısmının, geçici ya da ömür boyu verilmesiydi. Ancak pratikte, Kızılbaş emirler topraklarının yönetiminde oldukça etkiliydiler. Süvarilerinin Safevi ordusunun bel kemiği olması da etkinliklerini arttırıyordu. Başkumandan, yani Emirü'l-ümera da Kızılbaş emirleri arasından seçiliyordu (Efendiyev, 2018, 191-248). Şah'ın özel askeri birliği olan korcular ve komutanları olan korcubaşı yine Kızılbaş aşiretlerinden geliyordu. Eyaletlere atanan valiler de Kızılbaşlar emirleriydi (Musalı, 2018, 17).

Dolayısıyla, rutinleşme sürecinde kurulan yeni düzen, "karizmatik aristokrasi"yi oluşturan Kızılbaş emirlerin dinî ve maddî çıkarları ile uyumluydu. Öyle ki, Efendiyev (2018, 4), Safevi Devleti'nin Kızılbaş emirlerin çıkarları için kurulduğunu yazmaktadır. Bu nedenle, Safevi Devleti'nde Kızılbaş ismi, dinî kimliğin yanı sıra, kurucu unsuru oluşturması bakımından "Türk yahut Türkmen" ve yönetimdeki ağırlıklı gücü teşkil ettiği için "askeri aristokrasi" anlamında kullanılıyordu (Üzüm, 7 Mart 2024). Kısacası, Şah'ın yönetim kadrosuna dâhil olmanın esas kıstası, onun dinî çağrısına uymuş olmaktı ve görevlendirmeler kişisel karizmaya dayanarak belirleniyordu. Bu durum, Kızılbaşların Şah'a kişisel adanmışlıklarını pekiştiren bir unsurdur.

Bu bağlamda, devlet örgütlenmesine bakıldığında, siyasi-askeri elitin ayırt edici özelliğinin, aşiret kökenlerinin yanı sıra, Türk siyasi geleneğinden farklı olarak, sûfi kimliği olduğu görülmektedir. Egemen siyasi-askeri seçkinlere dâhil edilmek için, sûfi tarikatının müridi olmak gerekiyordu (Yıldırım, 2021, 70). Bu nedenle, Türk siyasi geleneği ile Kızılbaş ideolojisi, devlet örgütlenmesinin iki temel referans kaynağı idi. Türkmenlerin ve Timurluların geleneksel bürokratik kurumları ile sûfi örgütü de devletin iki ana yapılanmasını oluşturuyordu (Savory, 2008, 356-358). Sûfi örgütünün esas işlevi, "halifetü'l-hulefâ" yönetimindeki halifeler aracılığıyla Kızılbaş inancını yaymak ve yerleştirmektir (Yıldırım, 2008, 299). Halifeler Erdebil'de eğitim gördükten sonra gittikleri yerlerde ayinler düzenlemek, propaganda yapmak, müritlerden vergi

toplamak, ayaklanmalar çıkarmak ve taraftar toplamak ile görevliyidiler (Sümer, 1999a, 82). Halifetü'l-hulefâ, Şah'ın tarikat işlerindeki yardımcısıydı (Efendiyeve, 2018, 237). “Bey” unvanına sahip olması, onun imtiyazlı konumunu göstermektedir (Sümer, 1999a, 82). 1508’de Bağdat fethedildiğinde, buraya Halifetü'l-hulefâ Hadım Bey vali olarak atanmıştır (Babayan, 1994, 140). Bu önemli şehri ve Şiîliğin kutsal türbelerini yönetip koruyacak kişi olarak bir Kızılbaş'ın seçilmesi, siyasi güç ile Kızılbaş kimliğinin özdeşliğini gösteriyordu. Böylece, kurumsallaşmakta olan dinî alanın dışında kalan misyoner sûfi örgütü, Şah'ın kişisel propaganda ve kontrol aracı olarak, “kutsal Şah” anlayışını merkeze koyan Kızılbaş inancını yaymaya devam etmiştir.

Şah İsmail, sûfi örgütünü idari yapı ile bütünleştirmek için, kendisini hem dinî açıdan (Safevi tarikatının “Mükemmel Rehber”i yani Mürşid-i Kâmil olarak) hem de politik alanda (Şah olarak) temsil etmek üzere “vekâlet-i nefis-i nefis-i hümayun” makamını kurmuştur. Bir Ehl-i İhtisas olan Hüseyin Bey Şamlu ilk Vekil olmuştur (Savory, 2008, 356-358). Bu makamın da Kızılbaş emirlerinin elinde olması, devleti kontrol etmelerini sağlamıştır (Veliyeva, 2007, 173). Diğer taraftan, ilk yıllarda önemli görevlerde bulunan Ehl-i İhtisas, Şah İsmail artık müritleriyle doğrudan iletişim kurabildiği için önemlerini kaybetmeye başlamıştı (Yıldırım, 2008, 288-291). Yükselişini hazırlayan gayri-resmi vekâlet yapısının bu şekilde sahnedan çekilmesi, Şah İsmail'in artık müritleri nezdinde tam bir kişisel otorite kurduğunun göstergesiydi.

Sadaret makamı, Kızılbaş hâkimiyetinin dışında bırakılan geleneksel kurumlardan biriydi. Savory'e göre (2008, 353-370), Safevi topraklarında İsnâaşeriyye Şiîliği'nin yerleştirilmesi Sadr'ın sorumluluğundaydı. Dinî kurumun ve yargı merciinin başındaki Sadr, Şiî âlimler ve 1509 sonrasında da seyyidler arasından atanmaktaydı. Ancak doğrudan Şah'a bağlı olduğundan, bağımsız davranma yetkisi yoktu. Eyaletlere de ayrıca atanan sadrlar, dinî hukukun ülke çapında uygulanmasını sağlıyorlardı. Bir diğer geleneksel makam olan Şeyhü'l-İslâm ise şeriat meselelerini yorumluyordu (Musalı, 2018, 20). Ancak, bu makamlara atanan İranlı din adamlarının İsnâaşeriyye Şiîliği'ne derin bir bağlılığı yoktu (Newman, 2009, 15). Üstelik doğrudan Şah'a bağlı olduklarından, İsnâaşeriyye Şiîliği'ni onun izin verdiği sınırlar dâhilinde uygulayabildikleri söylenebilir. Dolayısıyla, “Gaib İmam”ın yokluğunda siyasi ve dinî otoriteyi Şiî din adamlarının ellerine teslim eden geleneksel İsnâaşeriyye ilkesi uygulanmamıştır.

Şah İsmail, Bahreyn'den ve bugünkü Lübnan ve Suriye'yi kapsayan Cebel-i Amil bölgesinden Şiî Arap âlimlerini de ülkesine çağırmıştır (Roemer, 2008, 345-346). Bölgede güçlü bağları olan yerel âlimlere göre daha güvenilir görülen bu kişilerin, özellikle tartışmalı dinî konularda Safevi çıkarlarına uyan hükümleriyle hanedana siyasi meşruiyet kazandırabileceklerine inanılmıştır (Hourani, 1986, 137). 1504'te Cebel-i Amil'den gelen Muhakkık-ı Sâni Kerekî (d. 868/1464), bu konuda oldukça etkili olmuştur.⁴ Ancak, birçok Arap Şiî âlimi, heterodoks dinî inanç ve uygulamaları, askeri ve idari elitlerinin Şiîliğe yüzeysel bağlılığı nedeniyle Safevileri meşru kabul etmemiştir (Newman, 2009, 24). Böylelikle, ülkede, Şah'ın kutsallık iddialarına karşı çıkabilecek örgütlü bir din adamı sınıfı oluşmamıştır. Dolayısıyla, Kızılbaş inancı canlı kalabilmiş ve temel inanç ilkeleri ve ibadetleri bakımından ortodoks İslâm'a uyan İsnâaşeriyye, Kızılbaşların heterodoks kimliklerine uyarlanmıştır (Üzüm,

4 Kerekî'nin Safevî Şîası'nın oluşumundaki rolü için bk. Cengiz Kallek, “Kerekî, Muhakkık-ı Sâni.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Ağustos 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kerekî-muhakkik-i-sani>

7 Mart 2024). Bu sayede, dinî geleneklerin hilafına, “kutsal Şah” imgesi varlığını sürdürmüştür. Diğer bir deyişle, doktrin, karizmatik mesajı yok edememiştir.

Kızılbaş inancının propaganda araçlarından biri de, Şah İsmail’in “Hatâyî” (“Günahkâr”) mahlasıyla yazdığı Türkçe şiirlerinden oluşan “Hatâyî Divanı” olmuştur. Bu şiirlerinde, Kızılbaş inancına da uygun olarak, Hz. Ali merkezi bir konuma sahiptir. Buna göre, Hz. Ali, Hz. Âdem’den de önce yaratılmıştır: *Âdem-i hâkî henüz olmamış idi mâ u tîn / Bu cihân ehli yoh iken var sensin yâ ‘Ali* (Şah İsmail, 2017, 252). Divan’ı yorumlayan Karamustafa’ya göre (2016, 607-608), bu şekilde, Hz. Ali’yi yarı ilahi, peygamberlerin üzerinde bir konuma yükseltmiş hatta zaman zaman ilahlaştırarak neredeyse Tanrı’nın yerine koymuştur. Onun inancına göre, Hz. Ali’yi hak bilmeyenler kâfirdir: *Alini hak bilmeyenler kâfir-i mutlak durur / Dîni yoh îmânı yoh ol nâ-müselmândur bugün* (Şah İsmail, 2017, 476). Aslan’a göre (2018, 122), İsmail’in şiirlerinde, hulûl inancının izlerini görmek mümkündür; Allah Hz. Ali’ye intikal ettiğinden, ona Tanrı denilebilir: *Bu İslâm kapusın açan ‘âleme / Sen anı Hudâ bilgil âdem dime / Viren mu ‘cizâtı benî Meryeme / Getüren beşâret beni Âdeme / ‘Alidür ‘Alidür ‘Alidür ‘Ali / Aliyyü’l-‘azimü’ş-şefi’ü’l-veli* (Şah İsmail, 2017, 573). Ali’ye bu aşırı tapınma, sıra dışı bir Şiilik anlayışını yansıtmaktadır. Çünkü bu gibi yaklaşımlar ortodoks Şiilikte sapkınlık olarak görülmektedir (Roemer, 2008, 336). Şah İsmail, paraların üstüne de “lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah Aliyyen Veliyyullah” ifadesini yazdırmış (Gündüz, 11 Kasım 2023), ezana Hz. Ali’nin velayetini vurgulayan “Eşhedü Enne Aliyyen Veliyullah, Hayya Ala Hayri’l-Amel, Muhammed ve Ali Hayru’l-Beşer” sözlerini koydurmuştur (Çelenk, 2015, 15-22). Böylece, Şiiliğin velâyet ilkesini, yani Hz. Ali ve Hz. Fatıma’dan devam eden peygamber soyunun iktidarının meşruluğunu ilan etmiştir (Musalı, 2023, 69). Şah İsmail, yedinci imam Musa el-Kâzım (ö.799) yoluyla da Ali ile soy bağı kurmuş (Roemer, 2008, 337) ve şiirlerinde de bunu sık sık dile getirmiştir: *Server-i Merdân ‘Alîniün âliyem evlâdiyam / Zü’l-fekâr u tâc u Dûldül Kanberem şân mendedür* (Şah İsmail, 2017, 299). Türkmen aşiretlerinin şeyhlerine de seyidlik belgesi (siyâdetnâme) vererek kendisine ve Hz. Ali soyuna bağlamıştır (Ocak, 2000b,150). Bu bağ, Şah İsmail için iki açıdan işlevsel olmuştur: bir taraftan, soyunu, Kızılbaş inanç dünyasını yansıtacak şekilde kutsallaştırdığı Hz. Ali’ye bağlayarak “kutsal Şah” imajını pekiştirmiş, diğer taraftan Mehdilik iddialarına dayanan siyasi meşruiyetini geleneksel Şii ilkelerine başvurarak savunabilmiştir. Abbaslı (1976, 309), bu şekilde siyasi rakiplerine karşı üstünlük kazanmayı da amaçladığını vurgulamaktadır. Savory’e göre (1974, 189-192) Şii geleneğinde kimin İmam olacağı konusunda çok net bir ilke vardır: ilahi atama. Buna göre, görev başındaki İmam’ın yerine geçecek kişiyi ataması gerekir; aksi halde tek başına soy bağları yetersizdir. Oysa Şah İsmail kimse tarafından on ikinci İmam olarak atanmamıştı. Buna rağmen, Safevi propaganda mekanizmasının gücü, Safevi ailesinin yedinci imamın soyundan geldiği iddiası doğru olsa bile, bunun kendi başına bir anlamı olmadığını unutturmayı başarmıştır.

Şah İsmail, Divan’ında, kendisini “Gaip İmam’ın temsilcisi” olarak da tanımlamıştır. Böylece, Şii din adamlarının üstlendiği bu görevi, otoritesinin bir diğer kutsal temeli haline getirmiştir. İsmail’e göre, Gaip İmam’ın, Allah tarafından görevlendirilmiş temsilcisinin emirlerine karşı gelmek günahdır (Roemer, 2008, 341-350). Şah İsmail zaman zaman da “Gaib İmam” olduğunu iddia etmiştir. Bu nedenledir ki varlığı ezeli olup, insan bedeniyle görünmektedir: *Girdüm âdem cismüne kimsene bilmez sırrımı / Men bu Beytu’llâh içinde tâ ezelden var idüm* (Şah İsmail, 2017, 441). Hz. Muhammed’in nurunu ve Hz. Ali’nin sırrını taşımaktadır: *Muhammed nûrdandır ‘Ali sırdan / Haqîkat bahri içre gevherem men* (Şah İsmail, 2017, 473). Başındaki devlet

tacıyla, mehdi olarak gelmiştir: *Bahādur gāziler koydı başında tāk-ı devlet var / Budur Mehdi zamān devri cihān nūr-ı bekā geldi* (Şah İsmail, 2017, 254). Mehdi olarak hem dini hem de siyasi otorite kendisine aittir ve diğer iktidarlar gayri meşrudur: *Menem ol fā'il-i muṭlak ki dirler / Menüm hükmümedür hürşid ile mäh* (Şah İsmail, 2017, 518). Bu nedenle kendisine secde edilmelidir: *Allah Allah diñ gāziler / Gāziler diyin şāh menem / Karşu gelüñ secde kılıñ / Gāziler diyin şāh menem* (Şah İsmail, 2017, 136). Kendisine rüyalarında ilahi mesajlar gönderildiğini söyleyerek birçok önemli kararını meşrulaştırmıştır. *Örneğin, İsnâaşeriyye Şiiliği'ni* resmi mezhep olarak kabul ederken, bunu rüyasında Hz. Ali'nin emrettiğini vurgulamıştır (Dağlar, 2017, 65). Buradaki ilginç nokta, Şiî âlim Kerekî'nin de Şah İsmail'i halka, “huruç eden on ikinci imam” şeklinde tanıtarak bu iddialarını doğrulamasıdır (Newman, 2009, 24). Böylece İsmail, temel İsnâaşeriyye fikirlerini, kendisini Mehdi olarak gören Kızılbaş taraftarlarının inancıyla uyumlu bir şekilde kullanarak kutsallığını koruyabilmiştir.

Aslında Şah İsmail, kendini birçok farklı kimlikle özdeşleştirmiştir. Şiirlerinde o, gazilerin lideri, huruç eden İmam, Kerbela trajedisinden sorumlu Emevi halifesi Yezid'den intikam alan kişi, Hızır ve İsa peygamberler, Emevileri yenen Gaib komutan Ebu Müslim (718-755)⁵, Fars geleneğinde bir Fars peygamber-kralın oğlu olarak tasvir edilen Büyük İskender'di.⁶ Fars krallık geleneğinde önemli yer tutan Feridun, Hüsrev, Cemşid, Zohak, Rüstem gibi isimlerle bağ kurmuş⁷; kendisine “adil sultan” diyerek benzer unvanlara sahip dedesi Uzun Hasan'ın mirasçısı olduğunu da vurgulamıştır. Şah İsmail, bölgede var olan bu farklı gelenekleri kendi kişiliğinde toplayarak yüce bir konuma yerleşmeye çalışmıştır (Newman, 2009, 13-16).

Bu bağlamda, Şah İsmail'in otoritesinin üç temeli vardı: “Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi” olan hükümdarın ilahi haklarını vurgulayan egemenlik teorisi, Şiî inancındaki “Gaip İmam” anlayışı ve Safevi tarikatının lideri, yani Mürşid-i Kâmil statüsü. Başlangıçta, İsnâaşeriyye Şiiliği'nden habersiz Kızılbaşlar için asıl önemli olan Mürşid-i Kâmil statüsü idi. Pir-mürit ilişkisi, devlet kurulduktan sonra da, Şah İsmail'in taraftarları üzerinde mutlak bir otorite kurmasını sağlamıştır ve bu ilişkiyi sorgulamanın, Mürşid'in emirlerine uymamanın cezası idama kadar varabiliyordu (Savory, 1974, 183-184). Diğer taraftan, İslam öncesi ve sonrasında kurulan bütün Türk devletlerinde siyasi gelenek, özünde, Tanrı tarafından bazı olağanüstü güç ve yetenekler bahşedilen, yani kut'a sahip kılınan seçilmiş kişinin hükümdar olabileceğine yönelik ilahi kaynaklı hâkimiyet anlayışına dayanıyordu (Alkan, 2004, 154-156). Bu bağlamda, hükümdarın mutlak gücünü ilahi otorite kavramıyla meşrulaştırmak, İran halkı için olduğu kadar, Türkmen Kızılbaşlar için de oldukça tanıdıktı. İsnâaşeriyye ise, özellikle “Gaip İmam” inancıyla, Şah'ın ilahi otoritesine dayanan bir devlet ideolojisinin oluşumunda önemli rol oynamıştır. Dolayısıyla, aşiretlerden oluşan bir ordu sayesinde kurulmuş olsa da, Safevi Devleti'nde bütün otoritenin kaynağı Şah olmuştur (Savory, 1971, 11-13). Uygulamalarına bakıldığında da, onun bir “Tanrı Kral” olmaya çalıştığı söylenebilir (Roemer, 2008, 198).

Şah İsmail, İsnâaşeriyye Şiiliği'ni resmi mezhep ilan ederek, bölgede Şiiliğin muhafızlığını ve Sünnî karşıtlığının liderliğini de üstlenebilmiştir. Kendisini bu

5 Safeviler daha Şeyh Cüneyd zamanından itibaren, kendileriyle Ebu Müslim'in tarihsel liderliği arasında benzerlikler kurmuşlardır. Bk. Babayan, 1994, 145-146.

6 Büyük İskender'in bu şekilde tasviri, şair Firdevsi'nin Şah-name'sinde görülmektedir. Ancak Nizami gibi şairler bu iddiaya yer vermemektedir. Bk. Kudret Sezgin, “Doğu ve Batı Bakış Açısıyla Büyük İskender.” *ArkeoHitit* 1/2 (Güz 2018-2019).

7 *Bugün geldüm cihāna serverem men / Yakīn bilüñ ki naqd-i Haydaram men / Feridün Husrev ü Cemşid ü Dahhāk / Ki Rüstem Zāl u hem Iskenderem men* (Şah İsmail, 2017, 472-473).

amaçla ilahi olarak gönderilmiş bir lider; eylemlerini de ilahi bir planın parçası olarak sunmuştur. Kızılbaş ideolojisine uygun bir şekilde, Sünnî yapılara ve geleneklere açıkça meydan okuması, karizmatik otoritesini pekiştirmiştir. Bu bağlamda, dinî anlayışının önemli bir boyutunu oluşturan Sünnî karşıtlığı şiirlerine de yansımıştır: *Hüseynîyem Yezîde la'nettüm var / Ezelden men duçâr-ı Hayberîyem* (Şah İsmail, 2017, 240). Şah İsmail'e göre, Hz. Ali'yi hak kabul etmeyenler ve kendinden olmayanlar kâfir, inkârcı ve sapkın sayılacağından, onlara gaza yapmak meşrudur (Aslan, 2018, 122-125): *Kır Yezîd ile havârici tüket kalmaya hiç / Nişe kim Ca'ferî mezhebe taleb-kâr degül* (Şah İsmail, 2017, 411). Şiirlerinde kendini, Şîî olmayanları ortadan kaldırması ve gerçek dini koruması için Allah tarafından gönderilmiş bir bela olarak tanıtmıştır: *Münâfik cânuna bâ-darb-ı şemşîr / Bugün Hakdan belâyam geldüm imdi* (Şah İsmail, 2017, 534). Tahta çıktığında, halkın çoğunluğunun Sünnî olduğu gerekçesiyle İsnââşeriyye Şîîliği'ni resmi mezhep olarak ilan etmesine karşı gelenlere, gerekirse herkesi öldürerek bunu gerçekleştireceğini söylemiştir (Dağlar, 2017, 64). Sünnîlerin kutsal saydığı ilk üç halifeye meydanlarda, hutbelerde lanet edilmesini ve buna karşı gelen veya laneti tekrarlamayanların boynunun vurulmasını emretmiştir (Rumlu Hasan, 2004, 74). Sünnî âlimlerin türbeleri, mezarları yıktırılmıştır. Firuzkuh, Tabes gibi şehirlerde on binlerce Sünnî'nin katledildiğinden bahsedilmektedir (Newman, 2009, 156). Şah İsmail'in, bazı düşmanlarının cesetlerini de yaktığı bilinmektedir (Rumlu Hasan, 2004, 55). Babasını ve büyükbabasını öldüren Şirvanşahlar'ı yendiğinde, yine Türk-Moğol geleneğine uygun olarak, ölen düşman askerlerinin kafataslarından kuleler yaptırmıştır. Bu aynı zamanda Hz. Hüseyin için de sembolik bir intikam eylemi olarak sunulmuştur (Mitchell, 2009, 23). Divanı'nda da Hz. Hüseyin'in ölümünden sorumlu Emevi halifesi Yezîd ile özdeşleştirdiği Sünnîlerden atalarının intikamını aldığını vurgulamıştır: *Atamun kanını aldum Yezîdden / Yakîn bilgil ki nakd-i Hayderîyem* (Şah İsmail, 2017, 441). Şah İsmail, bu şekilde, Sünnî yöneticilerin atalarına yaptıklarının intikamını alan bir lider olarak görünüyordu. Ayrıca, Sünnî halkı sindirerek, muhtemel isyanların önünü kesiyordu. Kamusal alanda Şîîliği hâkim kılması ise, asırlar boyunca azınlıkta kalmış olan Şiîlerin güven kazanarak gizlenmekten vazgeçmesini sağlıyordu (Gündüz, 2013, 70).

Aslında Şah İsmail, sadece Sünnîleri değil, tüm rakip İslami anlayışları hedef almıştır. Özellikle kendi deneyimlerinden yola çıkarak, militanlaşmış sûflerin yapabileceklerinin farkında olmalıydı. Bu nedenle, öncelikle, tehdit olarak gördüğü mesihçi ve gulât Şîî hareketleri yasaklama, bastırma ve tehcir gibi yöntemlerle saf dışı bırakmıştır. Tasavvufa karşı bu sert yaklaşımının bir diğer nedeni de, Sünnîliğin, tasavvuf akımı içerisinde varlığını devam ettirmesi ihtimali idi (Çelenk, 2015, 22-31). Yine de bu dönemde, tasavvufa doğrudan savaş açmaktan ziyade, Şah'ın kutsallık iddialarına rakip olabilecek mesihçi hareketlerin etkisiz hale getirilmesiyle yetinilmiştir. Diğer taraftan, Hz. Ali'nin soyundan geldiği iddiasıyla tutarlı bir şekilde, mezhebine fazla dikkat etmeksizin, seyyidlerin hamiliğini üstlenmiştir. Newman'ın belirttiği üzere (2009,16-17) İranlı yerli seyyidlerle yakın ilişki kurmaya çalışarak onlara devlet örgütlenmesinde önemli makamlar tahsis etmiştir. Akkoyunlu Devleti'nde Tebriz Şeyhülislamı olan Sünnî Seyyid Nureddin Abdülvahhab'ı Osmanlı Padişahı I. Selim'e elçi olarak atamıştır. Nimetullahi tarikatından Seyyid Abdülbaki ise 1512'de Vekil olmuştur (Rumlu Hasan, 2004, 157).

Devletin kuruluşuyla beraber, Şah İsmail'in Osmanlı topraklarına yönelik propagandasının etkisi de artmış ve "kurtarıcı" misyonu pekişmiştir. Merkezi baskıdan uzak bir yaşam, önemli siyasi-askeri statüler ve dinî bir heyecan sözü veren toplumsal ve dinî içerikli propagandası, zaten merkezi Osmanlı yönetiminden rahatsız olan

başta göçebe Türkmenler ve Osmanlı hâkimiyetine giren beyliklerin imtiyazlarını kaybetmiş askeri sınıfının üyeleri olmak üzere, farklı kesimleri kendine çekebilmiştir (Ocak, 2000b, 148-150). Aslında Şah İsmail, gücünden çekindiği ve Anadolu'daki insan kaynağını kaybetmek istemediği için Osmanlı Devleti ile iyi ilişkiler kurmaya çalışmıştır. Bununla birlikte, 1510'larda Safevi halifeleri, Anadolu halkının Osmanlı yönetimine karşı isyanlarında önemli roller oynamıştır. Bu halifeler, halk arasında, Şah'ın yakında gelerek onları Osmanlı'dan kurtaracağı yönünde propaganda yapmışlar ve zamanı geldiğinde onu desteklemeye hazır, silahlı bir güç örgütlemeye çalışmışlardır. 1511'de Antalya civarında başlayan Şahkulu isyanı, Osmanlı otoritesini oldukça sarsmıştır. Ancak, başlangıçta Şah İsmail'in halifesi olarak ayaklanan Şahkulu, büyük olasılıkla kazandığı zaferlerden sonra kendisi için hükümdarlık hayali kurmaya veya en azından Şah'tan bağımsız hareket etmeye başlamıştır. Sonunda Osmanlı ordusuna yenilen Şahkulu'nun akıbeti belli değildir. Ancak İsmail, Tebriz'e kaçabilen diğer isyan liderlerini idam ettirmiştir. Bu hareketiyle, büyük olasılıkla, kendinden bağımsız bir eylemi ve itaatsizliği cezalandırarak otoritesini göstermek istemiştir. 1512'de Tokat'ta başlayan Nur Ali Halife isyanı ise, Şah İsmail'in doğrudan emri veya en azından onayı ile örgütlenmiş bir Kızılbaş isyanıydı (Yıldırım, 2008, 371-420). Rumlu Hasan (2004, 165), bu isyan sırasında Osmanlı şehzadesi Murad'ın da Kızılbaş olduğunu ve Nur Ali'nin ele geçirdiği Tokat şehrinde Şah İsmail adına hutbe okuttuktan sonra Safevi topraklarına geçtiğini belirtmektedir.

Dolayısıyla, Safevi Devleti'nin kuruluşunun ardından, Kızılbaşların Şah İsmail'in kutsallığına yönelik inançları devam etmiştir. Onlara göre, askeri başarıları, onun beklenen lider olduğunun bir göstergesiydi (Roemer, 2008, 211-215). Mehdinin temsilcisi ve hatta Mehdi olarak gördükleri İsmail'e sorgusuz bir şekilde itaat etmişlerdir (Savory, 1980, 23). Allah'ın tecellisi olduğuna inandıkları Hz. Ali'nin, Şah İsmail'de tecelli ettiği inancı ise, onun karizmasını *güçlendirmiştir* (Mélikoff, 2009, 40). Müritlerinin Şii ezanındaki "Aliyyen veliyyullah" ("Ali, Allah dostu") ifadesini İsmail için de kullanması ("İsmail veliyyullah"), onun yüce konumunun bir göstergesiydi (Akyol, 1999, 65). Onlar için İsmail'in küçük yaşta olması önemsizdi, ilahi tecelliği gördükleri vücuduna kutsallık atfetmişlerdi (Gündüz, 2013, 39). *Şah İsmail'e secde etmek, Kızılbaş adetlerinden biriydi* (Dağlar, 2017, 127). *İsmail'in sadece kendisi değil; sarayı veya bulunduğu herhangi bir yer de kutsal kabul ediliyordu. Kızılbaşlar onun yolunda ölmeyi şifliğin şartı olarak görüyorlardı* (Gündüz, 2018, 192-193). *Hem bu nedenle hem de Tanrı gibi sevdikleri Şah İsmail'in kendilerini koruyacağına inandıkları için, askerleri zırh kullanmadan savaşıyorlardı* (Grey, 2016, 206). Osmanlı tarihçisi Aşıkpaşazade (2013, 251-252), Kızılbaşların birbirlerini "Şah!" diye selamladığını, hasta ziyaretlerinde Allah'ın adını anmak yerine "Şah!" dediklerini, Şah'a bağlılıklarından dolayı namaz kılmak, oruç tutmak gibi İslami yükümlülükleri bıraktıklarını yazmaktadır. Müritleri, yemin edecekleri zaman Şah'ın üstüne yemin ediyorlar, birine saadet dilemek istediklerinde, "Şah arzunu yerine getirsin" diyorlardı. Şah İsmail'in emirlerini yerine getirmek o kadar önemliydi ki, reisleri Alaüddeve Dulkadir üzerine yapacağı saldırıda, çağrısı üzerine, Dulkadirli aşiretinden müritleri kısa sürede 5.000 süvarilik bir kuvvet oluşturabilmişti (Yıldırım, 2008, 269-275).

Diğer taraftan, rutinleşme sürecinde, etkili bir bürokratik yapı kurma ihtiyacı doğmuş ve Şah İsmail yine Türk devlet geleneklerine başvurmuştur. Yıldırım'ın belirttiği üzere (2021,70-71), Türk-Moğol geleneğinde, hanın kişiliğinde somutlaşan siyasi ve askeri güç, aşiret aristokrasisinin elindeydi. Vezirin liderliğindeki sivil bürokrasi ise eğitilmiş şehirli kesimlere dayanıyordu. Şah İsmail de, Akkoyunlu ve Timurlu'ya da hizmet etmiş olan yerleşik aristokrasiyi kullanmıştır (Mitchell, 2009,

48). Böylece, devletin idari yapısında askeri aristokrasieye (kılıç adamları) Türkmenler, sivil bürokrasiye (kalem adamları) ise çoğunlukla İranlılar hâkim olmuştur (Yıldırım, 2008, 589-598). Şah İsmail, sivil bürokrasinin başı sayılan vezirlik makamına da eski Akkoyunlu bürokratlarını atayarak geleneksel devamlılığı vurgulamıştır. Ancak, vezirin yetkileri oldukça sınırlıydı (Musalı, 2018, 19). Bununla beraber, bir Ehl-i İhtisas olan ilk Vekil Şamlu Hüseyin Bey 1508'de azledilip yerine İranlı Emir Necmeddin getirildiğinde dengeler değişmiştir. Emir Necmeddin 1510'da ölünce, yerine İranlı Ahmed Huzani'yi atamıştır. Üstelik vekilin artık bütün komutanların ve devlet görevlilerinin üzerinde olduğunu ilan etmesi Kızılbaş emirleri oldukça kızdırmıştır. Kızılbaş komutanlar, tepki olarak Özbeklerle yapılan savaşa destek vermemiş, Huzani savaş meydanında ölmüştür. Ancak İsmail, yine bir İranlı olan Abdülbaki'yi Vekil yapmıştır (Akyol, 1999, 98). Dolayısıyla, özellikle vekillik gibi Şah'ı dinî açıdan temsil eden bir makama Kızılbaş olmayan bir İranlı'nın getirilmesi, Kızılbaş emirlerin Şah'a olan bağlılığını sarsmıştır.

Ancak bu dönemde bozulmaya başlayan Safevi-Osmanlı ilişkileri, belki de bu gerilimin askıya alınmasına neden olmuştur. 1514'te yapılan Çaldıran Savaşı'nı kazanan Osmanlılar, iki yıl içinde Safevilerin Anadolu'daki topraklarının çoğunu ele geçirmiştir (Newman, 2009, 21). Çaldıran yenilgisi, Şah İsmail'in kutsal ve yenilmez hükümdar kimliğine ise büyük darbe vurmuştur. Saltanatının geri kalanında, ordusunu hiçbir zaman kişisel olarak yönetmemiştir. Bu yenilgi "Mürşid-i Kamil" statüsünün de etkisini azaltarak siyasi meşruiyetine gölge düşürmüştür (Yıldırım, 2008, 591-594). Bu durum, Kızılbaşların Şah'a olan mutlak sadakatini de etkilemiştir. Kızılbaş emirlerinin Çaldıran'da birçok kaybı olmasına rağmen, Şah askeri ve idari işlerden çekildiği için güçlerini korumuşlardır (Savory, 2008, 359-360). Böylece, Şah İsmail, Kızılbaşlara hükmedecek bir İranlı vekil ısrarından vazgeçerek, iktidarının sonlarına doğru vekilin görevlerini bölmek zorunda kalmıştır. İranlı vekiller sivil bürokrasi ile ilgilenirken, Kızılbaş vekiller askeri ve siyasi konularda yetkili olmaya devam etmiştir (Musalı, 2018, 15). Bu bağlamda, Şah İsmail'in karizmatik otoritesini sarsan, İsnâaşeriyye Şiîliği temelindeki dinî kurumsallaşma değil, askeri zaferlerini tekrarlayamaması olmuştur.

Sonuç

Dinî bir hareketin, önce bir orduya dönüşerek ardından da devletleşmesi tarihte nadir görülen bir durumdur. Bu bağlamda, Şeyh İsmail'in, müritlerinin savaşçı ruhunu harekete geçirerek siyasi hedeflere yönelten karizmatik otoritesinin, Safevi Devleti'nin kuruluşunda merkezi bir rol oynadığı söylenebilir. Diğer taraftan, dinî bir hareketin mesiyantik beklentileriyle yükselen karizmatik bir hükümdarın, siyasi ve dinî otoritenin sadece Gaib İmam'a ait olduğunu savunan ve onun yokluğunda ortaya çıkan siyasi iktidarları gayrimeşru gören İsnâaşeriyye Şiîliği'ni resmi mezhep olarak benimsemesi, kendi siyasi ve dinî meşruiyeti açısından oldukça riskli bir adımdı. Buna rağmen, ülkesinde İsnâaşeriyye Şiîliği temelinde dinî kurumsallaşmaya yönelmesi, Safevi hükümdarı İsmail'in taraftarları nezdindeki "Kutsal Şah" kültüne dayanan karizmatik otoritesinin canlılığını korumasına bir engel teşkil etmemiştir. Bunun nedenini, Kızılbaş dinî ideolojisini merkeze koyan kendine özgü karizmanın rutinleşmesi sürecinde aramak gerekmektedir.

Bu özgünlüğün çeşitli nedenleri vardı. Her şeyden önce, kurulan yeni devlet düzeni, Kızılbaşların ve özellikle Safevi toplumunda "karizmatik aristokrasî" yi oluşturan Kızılbaş emirlerin dinî ve maddi çıkarları ile uyumluydu. Kızılbaş kimliği her alana yerleşmişti ve egemen siyasi-askeri seçkinlere dâhil olabilmek için, hem

devletin kuruluşuna katkıda bulunan aşiretlerden gelmek hem de sûfî tarikatının müridi olmak gerekiyordu. Şah'ın kişisel propaganda ve kontrol aracı olan sûfî örgütü ise, resmi dinî alanın dışında bir yapı olarak, "kutsal Şah" anlayışını merkeze koyan Kızılbaş inancını yaymaya devam ediyordu. Diğer taraftan, İsnâaşeriyye Şîliği'nin yerleştirilmesi için kurulan makamlara atanan İranlı din adamlarının İsnâaşeriyye Şîliği'ne derin bir bağlılığı yoktu ve Şah'ın otoritesine tabi kılınmışlardı. Bu durum, "Gaib İmam"ın yokluğunda siyasi ve dinî otoriteyi Şîî din adamlarının ellerine teslim eden geleneksel İsnâaşeriyye ilkesinin uygulanmasını da önlemiştir. Şah İsmail'in, özellikle dinî hükümleriyle hanedana siyasi meşruiyet kazandırabilecekleri beklentisiyle diğer bölgelerden ülkesine çağırdığı Şîî Arap âlimlerinin birçoğu ise heterodoks dinî inanç ve uygulamaları, askeri ve idari elitlerinin Şîliğe yüzeysel bağlılığı nedeniyle Safevilerin meşruiyetini tanımayı reddetmiştir. Bu nedenle, Şah'ın kutsallık iddialarına karşı çıkabilecek örgütlü bir din adamı sınıfı oluşmamıştır. Örgütlü bir ortodoks Şîî din adamı sınıfının yokluğu, İsnâaşeriyye Şîliği'nin, Kızılbaşların heterodoks kimliklerine uyarlanmasına da imkân tanımıştır. Böylece, Şah İsmail, temel İsnâaşeriyye fikirlerini, Kızılbaş inancıyla uyumlu bir şekilde kullanarak kutsallığını koruyabilmiştir. Üstelik İsnâaşeriyye Şîliği'ni resmi mezhep ilan etmesi, bölgede Sünnî karşıtlığının öncülüğünü üstlenmesini meşrulaştırmıştır. Kızılbaş ideolojisine uygun bir şekilde Sünnî yapılara ve geleneklere meydan okuması, karizmatik otoritesinin devamlılığına katkıda bulunmuştur. Şah İsmail, kendi kutsallık iddialarına rakip olabilecek mesihçi ve gulât Şîî hareketleri de etkisiz hale getirmiştir. Son olarak, Safevi Devleti'nin kuruluşu, Şah İsmail'in Osmanlı topraklarındaki propaganda imkânlarını genişletmiş, "kurtarıcı Mehdi" iddialarını güçlendirerek karizmatik otoritesini pekiştirmiştir.

Çaldıran Savaşı, Şah İsmail'in karizmatik otoritesinin etkisi açısından bir dönüm noktası olmuştur. Bu savaşta alınan yenilgi, Şah İsmail'in kutsal ve yenilmez hükümdar kimliğine büyük darbe vurmuş ve siyasi meşruiyet iddialarına gölge düşürmüştür. Safevi tarikatının lideri, Mürşid-i Kamil olarak dinî statüsünü korumaya devam etse de, bu yenilgi, Şah'ın ilahi olarak görevlendirildiğine inanan ve bu nedenle kendisine itaat etmeyi bir görev olarak benimseyen Kızılbaşların mutlak sadakatini etkilemiştir. Dolayısıyla, Şah İsmail'in karizmatik otoritesini sarsan, İsnâaşeriyye Şîliği temelindeki dinî kurumsallaşma değil, taraftarlarının kendisinden beklediği askeri zaferleri tekrarlayamaması olmuştur.

Bununla birlikte, Çaldıran yenilgisi Şah İsmail'in karizmatik otoritesini sarsmış olsa da, yok edememiştir. Ölümünün hemen ardından Safevi Devleti'nde başlayan iç çatışmalar, Şah İsmail'in kişisel karizmasının gücünün, son zamanlarına kadar ne derece birleştirici bir rol oynamış olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan, özellikle Anadolu'da yaşayan Kızılbaş zümreler nezdindeki "kutsal Şah" imgesinin uzun yıllar boyunca canlı kalması ve günümüz Türkiye'sine kadar etkisini koruyabilmiş olması da ayrıca önem taşımaktadır. Bunun nedenini de, karizmanın rutinleşmesi sürecinin dayandığı kendine özgü temellere bağlamak mümkündür.

Kaynaklar

- Abbaslı, Mirza. "Safevilerin Kökenine Dair." *Bulleten* 40/158 (1976), 287-329.
- Akkuş, Mehmet. "Gaybet." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Temmuz 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gaybet--tasavvuf>
- Akyol, Taha. *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*. İstanbul: Doğan Kitap, 1999.
- Alkan, Mustafa. "Max Weberci Nazariyeye Göre, Osmanlılarda Hâkimiyet Anlayışı." *EKEV Akademi Dergisi* 8/21 (Güz 2004), 153-166.
- Allouche, Adel. *Osmanlı-Safevi İlişkileri (Kökenleri ve Gelişimi)*. çev. Ahmed Emin Dağ.

- İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- Anooshar, Ali. "The Rise of the Safavids According to Their Old Veterans: Amini Haravi's Futuhat-e Shahi." *Iranian Studies* 47 (2014), 1-19. doi:10.1080/00210862.2013.870839
- Aslan, Murat. "Hatayi'nin Şiirlerinde Propagandist Nitelik." *Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi* 3/6 (2018), 115-135.
- Âşıkpaşazâde. *Âşıkpaşazâde Tarihi* [Osmanlı Tarihi (1285-1502)]. nşr. Necdet Öztürk. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.
- Aydoğmuşoğlu, Cihat. *Safevîye Tarikatı Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınları, 2014.
- Aydoğmuşoğlu, Cihat. *Safevi Devleti Tarihi*. Ankara: Kimlik Yayınları, 2015.
- Babayan, Kathryn. "The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism." *Iranian Studies* 27/1/4 (1994), 135-161.
- Baltacioğlu Brammer, Ayşe. "The Emergence of the Safavids as a Mystical Order and their Subsequent Rise to Power in the fourteenth and fifteenth centuries." *The Safavid World*. ed. Rudi Matthee. 15-36. London: Routledge, 2021.
- Çakmak, Yalçın. *II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş/Alevî Siyaseti (1876-1909)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Çelenk, Mehmet. "Safevîlerin Din Politikası ve İran'ın Şiileşme Seyri." *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/4 (2015), 7-36.
- Dağlar, Mehmet. *Şah Tahmasb'ın Dini Siyaseti (1524-1576)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Efendiyev, Oktay. *Azerbaycan Safevi Devleti*. çev. Ali Asker. İstanbul: Teas Press Yayınları, 2018.
- Eskandar Beg Monshi. *History of Shah Abbas the Great*. çev. Roger Savory. Boulder: Westview Press, 1986.
- Fırlalı, Ethem Ruhi. "İsnaaşeriyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 3 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isnaaşeriyye#1>
- Grey, Charles. *A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. London: Routledge, 2016.
- Grimbald, Ndah – Takwi, Francis Mbah. "The "Magical Role" of Charisma in Leadership, Power and Control: An Interpretative Study of Concepts." *International Journal of Social Science Studies* 3/2 (2021), 181-188.
- Gündüz, Tufan. "Safevîler." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/safeviler#1>
- Gündüz, Tufan. "Şah İsmail." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sah-ismail#1>
- Gündüz, Tufan. *Son Kızılbaş Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 4. Basım, 2013.
- Gündüz, Tufan. *Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safevîler*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2018.
- Hinz, Walther. *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd (XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi)*. çev. Tefvik Bıyıklıoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Hourani, Albert. "From Jabal 'Amil to Persia." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49 (1986), 133-140. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00042555>
- Kallek, Cengiz. "Kerekî, Muhakkık-ı Sâni." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Ağustos 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kereki-muhakkik-i-sani>
- Karakaya-Stump, Ayfer. *The Kizilbash-Alevi in Ottoman Anatolia: Sufism, politics and community*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
- Karamustafa, Ahmet T. "In His Own Voice: What Hatayi Tells Us about Şah İsmail's Religious Views." *L'Ésotérisme Shi'ite: Ses Racines et Ses Prolongements/Shi'i Esotericism: Its Roots and Developments*. ed. Mohammad Ali Amir Moezzi. 601-611. Turnhout: Brepols, 2016.
- Köprülü, Mehmet Fuat. *Türk Tarih-i Dinisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Mélikoff, Irène. *Uyur İdik Uyardılar*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları, 2009.
- Mitchell, Colin Paul. *The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric*. London: I.B. Tauris, 2009.
- Musalı, Namiq. "I. Şah İsmail'in İdarî-Askerî ve İctimaî-İktisadî Politikaları Üzerine Bazı Notlar ve Değerlendirmeler." *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5/14 (2018), 1-46.

- Musalı, Namiq. "Anonim Bir Kaynağın Işığında Şah İsmail'in Hayatı ve Şahsiyeti." *Ahmet Yesevi Dergisi* 1/11 (2023), 63-100.
- Newman, Andrew J. *Safavid Iran Rebirth of a Persian Empire*. London: I.B. Tauris, 2009.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000a.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış." *Belleten* 64/239 (2000b), 129-160. <https://doi.org/10.37879/belleten.2000.129>
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuşuna Kısa Bir Bakış." *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. haz. Ahmet Yaşar Ocak. 38-57. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Öz, Mustafa. "Ehl-i Beyt." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 5 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-beyt>
- Roemer, Hans Robert. "The Safavid Period." *The Cambridge History of Iran*. ed. Peter Jackson, Lawrence Lockhart. 189-350. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Rumlu Hasan. *Şah İsmail Tarihi (Ahsenü'î Tevarih)*. çev. Cevat Cevan. Ankara: Ardıç Yayınları, 2004.
- Savory, Roger Mervyn. "The Emergence of the Modern Persian State under the Safavids." *Iranshinasi* 2/2 (1971), 1-44.
- Savory, Roger Mervyn. "The Safavid State and Polity." *Iranian Studies* 7/1/2 (1974), 179-212.
- Savory, Roger Mervyn. *Iran Under the Safavids*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Savory, Roger Mervyn. "The Safavid Administrative System." *The Cambridge History of Iran*. ed. Peter Jackson, Lawrence Lockhart. 351-372. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Sümer, Faruk. *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999a.
- Sümer, Faruk. *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1999b.
- Şah İsmail. *Hatâyî Dîvânı*. nşr. Muhsin Macit. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Şefkat, Umud Muhammed. *Elkas Mirza İsyanı*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Taflıoğlu, Mehmet Serkan. "İran Türk Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Türk Tarihine Stratejik Etkisi." *Turan Stratejik Araştırmaları Merkezi Dergisi* 4/13 (2012), 105-115.
- Üzüm, İlyas. "İsnaaşeriyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isnaaseriyye#2-kelam>
- Üzüm, İlyas. "Kızılbaş." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 7 Mart 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kizilbas>
- Veliyeva Zülfiye. *Safevi Devlet Teşkilatı (Tezkiretü'l-Mülük'e Göre)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. çev. A. M. Henderson, Talcott Parsons. New York: The Free Press, 1964.
- Weber, Max. *Economy and society: an outline of interpretive sociology*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Yıldırım, Rıza. *Turkomans between two Empires: The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia, 1447-1514*. Ankara: Bilkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Yıldırım, Rıza. "The Rise of the Safavids as a Political Dynasty: The revolution of Shah Ismail, the founder of the Safavid state." *The Safavid World*. ed. Rudi Matthee. 56-76. London: Routledge, 2021.
- Yıldız, Muhammed Ali. "Tasavvufta Mehdilik." *Turkish Studies* 13/2 (2018), 653-667. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12965>

Extended Abstract

A charismatic authority's legitimacy is based on the devotion towards a person who is regarded as an extraordinary hero or sacred character. A genuine charismatic authority is independent of regular procedures or permanent institutions. However, the charismatic authority is unstable, as it's based on the followers' belief in the leader's extraordinary qualities. Additionally, many followers would focus on material gains in the long run. Therefore, in order to survive, charisma must become routinized, that is, it must become a routine and permanent part of the daily life. In this process, charisma would wane and transform into a traditional or rational "institution".

In this regard, the rise of Safavid Shah Ismail corresponds to the definition of "charismatic authority". The sheikhs of the traditional Safavid sect in Ardabil set out to establish their political power during the mid-15th century with the support of their warrior-disciples called "Qizilbash". Qizilbashes regarded their sheikhs as Mahdis who would save them from cruel administrations. The pillars of the Qizilbash religious ideology were: folk Islam, Mahdism, respect for Ahl al-Bayt, militarism, opposition to centralized political structures and to the official understanding of Islam.

Safevid Sheikh Ismail conquered Azerbaijan with his army, ascended to the throne with the title of Shah in 1501 and declared the establishment of the Safavid State. Therefore, Ismail's charismatic authority had both religious, military and political dimensions. He attempted to establish a state organization that would make his authority permanent. Religious institutionalization on the basis of Ithna 'Ashariyya was a part of this process. Ithna 'Ashariyya, which considered the "Hidden Imam" as the real possessor of political and religious authority, was a very risky step for the political and religious legitimacy of Ismail, who rose with the messianic expectations of his supporters. However, he was able to maintain his charismatic authority which was established around the cult of the "Holy Shah", thanks to the unique routinization process of his charisma, on the basis of the Qizilbash religious ideology. This study focused on these unique aspects of this routinization process.

These unique aspects of this routinization process were various. First of all, the new state order was compatible with the religious and material interests of the Qizilbashes. Secondly, the Sufi organization, as a structure outside the official religious sphere and as Shah's propaganda mechanism, continued to spread the Qizilbash belief. Moreover, the Iranian clergy appointed for the establishment of Ithna 'Ashariyya did not have a deep commitment to Ithna 'Ashariyya and were subject to Shah's authority. This prevented the implementation of an important Ithna 'Ashariyya principle, which assigns political and religious authority to Shi'a clergy in the absence of the "Hidden Imam". Also, as many Shi'a Arab scholars refused to recognize the Safavids' legitimacy due to their heterodox religious beliefs and practices, an organized clergy that could oppose Shah's religious claims didn't arise. This allowed the adaptation of Ithna 'Ashariyya to the heterodox Qizilbash beliefs. Thus, Shah was able to preserve his sanctity by using the basic doctrines of Ithna 'Ashariyya. Ithna 'Ashariyya also legitimized Ismail's challenge to Sunni structures and traditions which, in return, promoted his leadership. He also suppressed the messianic Shi'a movements that could challenge his religious claims. Finally, the establishment of the Safavid State expanded Ismail's propaganda opportunities in the Ottoman lands and reinforced his charismatic authority.

However, the defeat in the Battle of Chaldiran dealt a great blow to Shah Ismail's political legitimacy and his identity as a sacred and invincible ruler. Although he continued to retain his status as the leader of the Safavid sect, the absolute loyalty of the Qizilbashes, who believed that the Shah was divinely appointed, was damaged. Therefore, what undermined Shah Ismail's charismatic authority was not the religious institutionalization, but his failure to repeat his military victories.