

XVI. YÜZYIL OSMANLI KAYNAKLARINA GÖRE ŞAH İSMAİL SAFEVÎ SHAH ISMAIL SAFAVID ACCORDING TO 16TH CENTURY OTTOMAN SOURCES

ZEKERİYA IŞIK*

Sorumlu Yazar

Öz

Tasavvufî anlayışa, bir tarikat ve tekke geleneğine sahip olan Safevî ailesinin zamanla şeyhlikten şahlığa dönüşmesi, tekkeden büyük bir devlete sıçraması komşuları olan Osmanlıları da yakından ilgilendirmiştir. Osmanlıların ilk başlarda Erdebil tekkesi ve Safevî şeyhlerine bakışı dini ve manevî zaviyeden değerlendirilmek suretiyle diğer süfî çevrelerden farklı olmamıştır. Ancak bilhassa Şeyh-Şah İsmail'in XVI. yüzyıl başlarında Safevî Devleti'ni kurmasıyla bu yaklaşım değişmeye başlamış siyasi, askeri, içtimai, dini ve mezhebi sorunların tesiriyle çok yönlü girift bir mahiyete bürünmüştür. Başka bir ifadeyle iki devlet arasındaki çetin hâkimiyet kavgası, işin içerisine hükümdarların, hanedanların, taraf toplulukların siyasi ve politik eylemelerinin ötesinde yaşam biçimleri, inanç ve zihin dünyalarının yani sosyo-kültürel, sosyo-psikolojik ve ideolojik yönlerinin de dâhil edilerek sorgulandığı geniş bir alana yayılmıştır. Bu kaotik, sağlıksız ortamda tarafları temsil eden egemen sınıfların bir birlerine ve tüm paydaşlara yaklaşımı karşılıklı pejoratif bir şekil almıştır. Safevî hanedanının başta Şah İsmail olmak üzere son şeyhleri, siyasete tevessül etmekle, başka bir deyişle Osmanlılara rakip olmakla, şeriatı tahribe yol açmakla itham edilerek mahkûm edilmişlerdir. Şah İsmail'in Akkoyunlu hanedanıyla akrabalığı, Kızılbaş hareketinin siyasi önderliği; tarikat şeyhliği ve mürşitliği, Türkmenlerin dini ve manevî rehberliği ile birleşmiş, ortaya çıkan bu karizmatik güçlü liderlik, Osmanlı elitlerince büyük bir tehdit olarak algılanmıştır. Dolayısıyla Osmanlı yönetimi ve müelliflerinin Şah İsmail'e ve onun şahsında Safevîlere bakışlarının değişmesinde bu dini ve tasavvufî hareketin zamanla Şiîliği de merkeze alarak siyasi bir teşekküle dönüşmesi; bunu yaparken Osmanlı tebaası Türkmen aşiretlerine yönelik propaganda faaliyetlerinde bulunarak onlardan destek alması; Osmanlı coğrafyası ve genişleme sahası da dâhil etrafına doğru yayılma politikası izlemesi gibi hususlar etkili olmuştur. Bu çalışma, Osmanlı-Safevî ilişkilerinin hem arttığı hem de giderek problemli bir hal aldığı söz konusu tarihi süreçte, dönemin Osmanlı kaynakları ve müelliflerinin ki, onların sosyal statüleri, inanç ve zihin dünyalarını da göz önünde bulundurarak Şah İsmail'e yaklaşımlarını çok yönlü olarak ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şah İsmail, Kızılbaş, Erdebil, İdris-i Bitlisî, Hoca Sadeddin Efendi.

Abstract

The transformation of the Safavid family, which had a Süfî understanding and a tradition of darvish orders and lodges, from sheikh to shah over time, and its leap from a lodge to a great state, also interested their neighbors, the Ottomans. The Ottomans' view of this historical

Araştırma Makalesi / Künye: IŞIK, Zekerîya. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Kaynaklarına Göre Şah İsmail Safevî". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 116 (Aralık 2025), s. 245-266.

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, E-mail: zekeriyaistik@hitit.edu.tr, ORCID:0000-0003-3528-902X.

event, which took place around the Ardabil lodge and Safavid sheikhs, was initially no different from other Sûfî circles, as it was evaluated from a religious and spiritual perspective. However, especially with the establishment of the Safavid State by Sheikh-Shah Ismail in the early 16th century, this perspective began to change and became multifaceted and complex with the influence of political, military, social, religious and sectarian problems. In other words, the fierce struggle for dominance between the two states has spread to a wide area where the lifestyles, beliefs and mental worlds of the rulers, dynasties and the participating communities, in other words their socio-psychological and ideological aspects, are questioned beyond their political actions. In this chaotic and unhealthy environment, the ruling classes representing both states adopted a mutually pejorative approach toward each other and all stakeholders. The last sheikhs of the Safavid dynasty, especially Shah Ismail, were accused of engaging in politics, in other words, of rivaling the Ottomans and causing the destruction of sharia, and were convicted. Shah Ismail's kinship with the Akkoyunlu dynasty, his political leadership of the Qizilbash movement, his status as a sheikh of a religious order, his mentorship, and his religious and spiritual guidance of the Turkmens, combined with this charismatic and powerful leadership, was perceived as a great threat by Ottoman authors. In fact, the following issues were effective in changing the perspective of the Ottoman administration and its authors on Shah Ismail and the Safavids in his person. This religious and Sûfî movement turned into a political organization over time, centering Shiism. While doing this, he received support by carrying out propaganda activities addressing Ottoman Turkmen tribes. Following a policy of expansion towards its surroundings, including the Ottoman geography. This paper has been prepared to recognize, understand and reveal the versatile personality of Shah Ismail from the perspective of Ottoman sources and authors of the period, especially in the 16th century, when Ottoman-Safavid relations both became increasingly problematic.

Key Words: Shah Ismail, Qizilbash, Ardabil, Idris Bitlisi, Khoja Sadeddin Effendi.

Giriş

Osmanlıların Safevîlere daha özelde de Şah İsmail'e yaklaşımlarında zamanla aynı coğrafya ve demografik zemin üzerinde hâkimiyet kurma mücadelesine girişmeleri büyük oranda belirleyici olmuştur. Bu zaviyeden bakıldığında Osmanlı-Safevî çatışması İskender ile Daryus, Yıldırım Bayezid ile Emir Timur, Fatih Sultan Mehmed ile Uzun Hasan Bey, Yavuz Sultan Selim ile Mısır sultanları arasında yaşanan tarihi mücadelelerden farklıdır.¹ Nitekim ilk başlarda Osmanlıların Safevî tarikatına ve şeyhlerine bakış açısı da diğer sûfî meşâyih'ten farklı değildir. Devlet, kadim geleneklerine uyarak âlimlere, şeyhlere ve dervişlere gösterdiği hoşgörü, saygı, yardım ve ihsanı Erdebil tekkesine de göstermiştir (Azamat, 1995, 279). Ancak Safevî

1 Bu, o dönemdeki gelişmeler yakından takip edildiğinde hemen anlaşılabilen bir durumdur. Mesela Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmail'e yazdığı birinci mektuptaki talepleri, son Memlûk Sultanı Tomanbay'a (ö. 923/1517) yazdığı mektuptaki istekleri Osmanlıların asıl gayesinin dini, mezhebi, etnik ve kültürel yönden bir birinden oldukça farklı olan her iki devlete de hâkimiyetlerini kabul ettirmek olduğunu açıkça ortaya koymaktadır: "Eğer mektubun içeriğini tam olarak anladıysan/Şeriat yolunu benimseyerek şanını yücelt/Dirhemlere benim sikkemle ün kazandırıp/Minberleri benim hutbemle göklere yükselt." (Adâ'i-yi Şîrâzî, 2007, 63); Görüleceği üzere Şah İsmail, Sultan'ın adına sikke bastırır, hutbe okutur yani Osmanlı Devlet'ine tabi bir emir olmayı kabul ederse savaşa gerek kalmayacaktır. Sultan Selim kaldı ki, Tomanbay'a da benzer bir mektup göndermiştir: "Sikkenin gönülünü bizim adımızla canlandırıp/Yüksek sesle hutbeyi bizim (adımıza) oku. İçtenlik ve temizlik ve bizim yolumuza baş koyup/Tam olarak bizim eşliğimize yönel. Eğer buyruğumuza başkaldırmazsan/Bizden taç ve mühür elde edersin. Eğer anlamsızca mücadele etmeyi aklına koyarsan/Ordudan ve keskin kılıçtan başka bir şey görmezsin" (Adâ'i-yi Şîrâzî, 2007, 159); Nihayetinde ileriki dönemlerde İran ve Osmanlı yönetimiyle çatışan beylerin hatta hanedan üyelerinin dahi düşman komşu ülkeye sığınmaları bu siyasi rekabetin boyutlarını ve devamlılığını açıkça göstermektedir. Bu tür siyasi ilticalar için bk. (Nasûhü's-Silâhî (Matrakçı), 1976, 229, 242).

ailesine mensup şeyhlerin bilhassa Şeyh Cüneyt'ten itibaren giderek siyasete tevessül etmeleri, Şah İsmail ile birlikte amacına ulaşan bu hareketin zamanla etrafına doğru yayılmacı bir politika izlemesiyle iki taraf arasındaki ilişkilerde köklü değişiklikler meydana gelmiştir.

Bununla birlikte Safevîlerin kuruluşu ile Osmanlıların merkezi bir imparatorluğa dönüşme sürecinin aynı zaman diliminde gerçekleşmiş olması da ilişkilerin tarihi seyrinin değişmesinde etkili olmuştur. Zira Osmanlılar, beylikten-devlete doğru evrildikçe daha yerleşik bir yaşam düzenini, merkezi bir idare, toprak ve vergi sistemini, yazılı ve kurallı bir yönetim biçimini, dini ve kültürel olarak da devlet ve toplumu bir arada tutacak daha kitabi, resmi bir din anlayışını benimsemiştir. Aynı dönemde henüz yolun başında bulunan Safevî Devleti'nin ise tüm bu hususlarda tam tersi özelliklere sahip olduğu yani Ertuğrul, Osman ve Orhan Beyler döneminin daha çok Türkmenlere, aşiretlere, abdallara, kırsal dinamiklere ve değerlere dayanan vasıflarına haiz olduğu göz ardı edilmemelidir. Nitekim böylesi bir tarihsel süreçte Safevîlerin giderek Osmanlı toprakları için büyük bir tehdide dönüşmesi, Osmanlı'da kendisini ilmiye sınıfının ve temsil ettiği dini düşüncenin savunmacı bir anlayışla ön plana çıkması şeklinde göstermiştir. Başka bir ifadeyle Şiî Safevî galesi Osmanlı merkezileşme ve ideolojikleşme sürecini doğrudan etkilemiştir (Işık, 2015, 182). Zira Safevîler, Şiî eylem ve söylemlerini yükselttikçe Osmanlılarda aynı oranda Sünniliği yükseltmiştir. Taraflar hem iktidarlarını ve politikalarını meşrulaştırmak hem de etraflarındaki kitleleri motive etmek gayesiyle başta din ve mezhep olmak üzere tarih, edebiyat ve felsefeyi sosyal hayatı etkileyen tüm unsurları birer stratejik argümana dönüştürmüşlerdir. Bu çalışma, söz konusu unsurlardan birisi olarak XVI. yüzyıl Osmanlı kaynaklarının, müelliflerin sosyal statüleri, bu eserleri kaleme alma gayeleri, inanç ve zihin dünyalarını yadsımamak kaydıyla, Şah İsmail Safevî onun tarihi, siyasi, askeri, dini ve manevi kimliğine bakış açılarını ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır. Osmanlı kaynaklarının Şah İsmail, Safevîler ve Kızılbaş Türkmen toplulukları hakkında verdikleri bilgilerin iki taraf arasındaki ilişkilerin bozulduğu, siyasi, askeri, kültürel ve psikolojik harbe dönüştüğü, karşılıklı büyük kayıpların ve acıların yaşandığı dönemsel şartlar içerisinde yazılmış, duygusal ve subjektiflik oranı yüksek bir anlayışın eseri olduğu bilhassa dikkate alınmıştır. Söz konusu müelliflerin Şah İsmail, Safevîler ve taraftarlarına yönelik pejoratif düşünce ve görüşlerine yer vermekle, dönemin söz konusu kaotik iklimini anlamak ve bu iklimin Osmanlı yönetimi ve entelektüel çevrelerinin karşı tarafa bakışı, devlet politikalarının şekillenmesi üzerindeki etkilerini ortaya koymak amaçlanmıştır. Yine bazı müelliflerin de eserlerini Selimnâme olarak isimlendirilen zafer-nameler şeklinde yazmış olmaları hususu da değerlendirmeler yapılırken göz önünde bulundurulmaya çalışılmıştır. Diğer taraftan araştırma ile ulaşılan tüm bu ifade, düşünce, görüş, tespit, hikâye ve tasvirler, dönemin Osmanlı devlet yönetimi ve entelektüel çevrelerinin içinde bulunduğu sosyo-politik ve psikolojik iklimi, doğu, İran politikasının çerçevesini bir yere kadar ortaya koyması bakımından da önemlidir. Çalışmada XVI. yüzyıl Osmanlı kronikleri, arşiv kayıtları ve çağdaş araştırmalardan istifade edilmiştir.

1. Şah İsmail'in Kişiliği Konusuna Yaklaşımları

Şah İsmail, Osmanlı kaynaklarında zaman zaman olumlu yönleriyle anılsa da geneli itibariyle pejoratif bir yaklaşımla karşılanmıştır. Safevîlerin, Türkmen aşiretlerini örgütlemek suretiyle şeyhlikten şahlığa, tarikattan devlete dönüşmeleri hadisesi, ardından Osmanlı sahası da dâhil hakimiyet alanlarını genişletme gayret ve çabaları, Şah İsmail'in birçok açıdan çağın en zorlu ve en tehlikeli tehdidi olarak görülmesinde

başat rol oynamıştır. Zira o, Kızılbaşların gözünde Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olan bir devlet başkanı, Hz. Peygamber neslinden bir seyyid, tarikat şeyhi bir mürid, mürid-i kâmil olarak kendisine mutlak itaat edilmesi gereken karizmatik bir liderdi (Gülten, 2022, 43-44). Böylesine güçlü bir rakip tüm yönleriyle bilinmeli, zaafı ya da zaaf olarak nitelenebilecek vasıfları ona karşı verilecek olan mücadelenin hem meşruiyetini sağlamak hem de taraftarlarını artırmak için kullanılmalıydı. Bu bağlamda o, Osmanlı müelliflerine göre kötü mizaçlı, şiddete meyilli, zalim bir kişiliğe sahipti. Nitekim Yavuz Sultan Selim, bu yöndeki kanaatini şöyle ifade etmiştir: “Kötü alışkanlıklar bazı mizaçlarda bir huydur ve yok olması mümkün değildir. Çünkü zenci yıkamakla beyaz olmaz. Bazıları fitneye çağırır. Bu nefsin isteklerinden ve kötülöklere alışkanlık ve yaratılışı ihmalden neşet eder.”(Celâl-zâde Mustafa, 1997, 564). İdris-i Bitlisî'ye² göre de Şah İsmail'in İran'da yaptığı baskı, şiddet, zulüm ve adaletsizlik onun üzerine yapılan seferin temel sebeplerindendir. Nitekim bir gün Sultanın kapısına İran'dan olup Şah'ın zulmüne maruz kalmış, adalet isteyen bir topluluk gelmiştir. İran topraklarında din kuralının bozulduğunu, Şah İsmail'in zalimlik yaptığını, kanun ve kurallarının düzensiz olup onun küfründen dolayı her şeyin alt üst olduğunu, öldürülenlerin malı ve kadınlarının Şah'ın dininde helal ve miras olarak kabul edildiğini şikâyet etmişlerdir (Kırlangıç, 1995, 141-142).³ Celâl-zâde Mustafa'ya göre de Şah İsmail'in zulüm ve tecavüzüne maruz kalan memleketlerin halkları, ileri gelenleri ve valileri İslam yuvası olan Osmanlı sarayına sığınmak durumunda kalmışlardır (1997, 613). Öyle ki Kızılbaşın zulmü yüzünden sınırdaki çiftçiler ziraat yapamaz hale gelmiştir (Adâ'î-yi Şîrâzî, 2007, 95). İsfahanlı bir âlim olan Molla Hoca da Yavuz Sultan Selim'e yardım taleplerini iletmek üzere Çağatayca ve Farsça şiirler, mektuplar göndermiştir. O, Şah İsmail'in bidat olan inançlarını yaymaya çalıştığını, bunun için her türlü zulmü yaptığını kendisinin de dâhil, Ehl-i Sünnet olanların eza, cefa, zulüm ve işkenceye maruz kaldığını kaydetmiştir (Celâl-zâde, 1997, 418). Şah İsmail, sûfilik sayesinde kendisine gönülden bağladığı fedailer ve taraftarları sayesinde zulmü yaygınlaştırmış, Sünnî Müslümanlara eziyet ve işkence yapmış, ibadet yerlerine saygısızlık almış başını gitmiştir. Mescitler ahıra çevrilmiş, minberler yıkılmış, âlimlerin yazdıkları eserler tahrif edilmiş, peygamberin şeriatı tarumar edilmiş, kin ve nefret yükseltilmiştir (Hoca Sadettin, 1979, 170).⁴ Burada geçen pejoratif ifadelerin ve gösterilen sert tepkilerin

2 İdris-i Bitlisî'nin XV. yüzyıl ortalarında Bitlis'te doğduğu düşünülmektedir. Âlim ve sûfi kimliğini şahsında cem eden Bitlisî, Uzun Hasan'ın sarayında münşilik, lalalık yapmıştır. Akkoyunlulara Şah İsmail'in son vermesinden sonra onun Tebriz'e davetini kabul etmeyerek Osmanlı'ya iltica etmiştir (1501). Yavuz Sultan Selim zamanında bilhassa İran siyasetini belirleyen önemli aktörlerden birisi olmuştur. Çaldıran Zaferi başta olmak üzere bölgedeki birçok kuşatma, savaş ve siyasi mülhazaya katılmıştır. Bölgedeki aşiretlerin Osmanlı hâkimiyeti altına alınması sürecinde Sultan Selim'in ona üzerine tuğrası çekilmiş, boş kâğıtlar göndererek bunların kendisi tarafından doldurulmak suretiyle aşiret beylerine ulaştırılmasını istemesi kendisinin siyasi maharet, sadakat ve güven bakımından Sultan'ın gözünde ne denli mühim bir yere sahip olduğunu göstermektedir (Özcan, 2000, 485-488). Onun sıcak savaşın yaşandığı ve uzun soluklu mücadelenin verildiği sahada bulunması, olayların bizzat içinde yer alması Safevîlere, Şah İsmail ve Kızılbaş hareketine bakışı üzerinde belirleyici olmuş, onu bu hususta sert ve tavizsiz bir yaklaşımı benimsemesinde etkili olmuştur.

3 Adâ'î-yi Şîrâzî'ye göre ise bunlar yoldan çıkmış, dinsizlikleri dünyayı sarmış, İran zulümleri altında kalarak harabeye dönmüş, camileri ve ibadet yerlerini hayvanlara teslim edip zorbalık ve kaba kuvvetle minberleri kırmışlardı (2007, 60-61).

4 İdris-i Bitlisî Şah İsmail'in şiddet politikası ile onun sapkınlığı arasında bağlantı kurarak bu fırkanın Allah'ın ve Hz. Peygamberin dininden olmadığını, onların işinin zulüm, fitne ve zorbalık olduğunu kaydederken Şah İsmail'in bu suçlamalara karşı kendisini savunan mektubuna da yer vermiştir. Buna göre Şah İsmail, soyunun Ehl-i beytten olduğu için dinin saf ve temiz olduğunu, imamının ilim ve imamet açısından Sadık olduğunu bunu inkâr edenlerin münafık olacaklarını dolayısıyla da düşman kabul edileceklerini belirtmiştir. Ardından Sultan Selim'in bilinliğini kabul ederek ona “Beni zulüm

asıl nedeninin Şah İsmail'in ele geçirdiği yerleri siyasi idaresine almakla birlikte dini, sosyal ve kültürel olarak değiştirmek, dönüştürmek böylece geri dönüşü olmayacak şekilde, kesin olarak hakimiyeti altına almak istemesiyle ilgili olduğu söylenebilir.

Osmanlı müelliflerine göre Şah İsmail, yukarıdaki vasıflarından başka doğru yolu bulamayacak, öğütlere kulaklarını kapatacak kadar gururlu, kibirli, kendini beğenmiş, cahil bir kişiliğe sahiptir. Burada hem dönemin devlet anlayışının hem de aradaki husumetin tesiriyle onun ve taraftarlarının kırsal alanda aşiret gelenekleri ile yaşayan, dolayısıyla devletli Osmanlı hanedanı ve müesses nizamı ile kıyaslanamaz siyasi, sosyal ve kültürel yapılarının kast edildiği açıktır. Nitekim Celâl-zâde Mustafa'ya göre Şah İsmail, Sultanın huzuruna tuhaf üslupta, halk ağzıyla yani cahilce yazılan kusurlu, basit bir mektup göndermiştir (Celâl-zâde Mustafa, 1997, 574). O, Şîrî'nin Şâhânenâme'sinde adının geçtiği hemen her yerde hakaretle anılmış ve yine cehaletle itham edilmiştir:

“Helāk itdi kamu ol merd-i cāhil

Kırup sādâtı idüp sebb-i aşhāb” (Muhyi, 2020, 50).

Osmanlı müelliflerinin Şah İsmail'e gururlu ve kibirli yakıştırmaları yapmasında aslında onun içi boş, bir meziyete ve mesnede dayanmayan, sathi başarılarından abartılı bir şekilde güç devşirdiğini düşünceleri de etkili olmuş görünmektedir. Celâl-zâde Mustafa bu durumu şöyle ifade etmiştir: “Meğer şanlarından eksiksiz cehl ve gurur, anlayış ve idrakleri dairesinde kusur veballeri olup, zira az bir zamanda mutluluk şansı ile rezalet saası bahtında sūfiler iken, parlak şanla mutlu şah ve taç ve taht sahibi oldular.”(1997, 577). Nitekim bazı Safevî kaynakları da Çaldıran yenilgisini, Şah İsmail'in kendini beğenmişlik yaparak bir araya getirebileceği kuvvetlerin tamamını toplamaksızın, ateşli silahlara da sahip büyük Osmanlı ordusunun karşısına tedbirsiz çıkmasına bağlamışlardır (Musalı, 2023, 76). Tüm bunlardan başka Yavuz Sultan Selim'in Şah'a hitabı da yukarıdaki yaklaşımlardan farklı değildir: “Ey gurur ve kibrinin tutsağı olarak/Yakınlık bakımından son derece uzağa düşmüş olan kimse; Sen boş heveslerin tuzağına yakalanmışsın/Bir tek hünerin var ise o da dilindir ...” (Adâ'î-yi Şîrâzî, 2007, 76). Sultan, burada Şah'ı yermekle birlikte hünerli dilden kastı her halde onun ozanlık ve şairlikteki mahareti olmalıdır. Hadîdî'ye göre de Şah İsmail, içinde bulunduğu sapkınlığı bildiği halde gururundan Sultanın yaptığı teklifi reddedecek noktada kendisini beğenmiştir:

“Şah İsmail'i edüp dine da'vet

Yazup mektup ona arz etti hüccet

Gururu ucbele güya ki şeytan

Gelüp dine kabul etmedi iman” (Hadîdî, 2005, 357).

Osmanlı müelliflerinin Şah İsmail'den bahsederken ilginç pejoratif kavramlar kullandıkları da görülür: “Şah-ı gümrah (doğru yoldan sapmış, günahkâr), Şah-ı Sürh-ser (Kızılbaş)”, Kızılbaş Şah, Yıldızı Uğursuz Şah, Şaşkın Şah, Kaçak Şah gibi.⁵ Yine İdrîs-i Bitlisî onun için “Sapkın Şah, Kızılbaş Şahı, baskı ve zulüm diyarının

ve zorbalık yapıyor, öldürüyor, haram işliyor, adalete uymuyor diye kınarlar. Bundan önce düşmanların öldürülmesi söz konusu olmuşsa cihangirliğin kuralı böyledir...” (Aktaran: Kırılanc, 1995, 128, 220) demek suretiyle uyguladığı şiddet politikasını inkâr etmediği gibi kendisini bir cihangir olarak takdim ederek yaptıklarını cihangirliğin bir gereği gibi sunarak meşrulaştırmak istemiştir. Aslında o, böylece siyasi, askeri, dini ve kültürel yönleriyle uyguladığı yayılma ve hâkimiyet tesis etme siyasetini savunmuştur ki gerçekte Yavuz Sultan Selim ile aralarındaki sorunun, rekabetin temel sebebi de budur.

5 Bu hususta bk.(Gelibolulu Mustafa Âli, 2019, 455; Hoca Sadettin Efendi, 1979, 170, 196, 208; Celâl-zâde Mustafa, 1997, 588; Nasûhî's-Silâhi (Matrakçı), 1976, 242).

Şahrı”(Aktaran: Kırilangıç, 1995, 175, 176, 185), Keşfi Mehmet Çelebi⁶ daha ağır bir ithamla “Kızılbaş-ı la’in ve Şah-ı şeytan” nitelemelerinde bulunmuştur (Severcan, 1988, 74, 67). Hadîdî ise Şah İsmail’i ahir zamanda zuhur edecek olan Deccal’e benzetmiştir:

“Diyeydük fitnedür âhir zamana/Ya deccalidi seyretti cihâna”(2015, 356).

Bunlardan başka gerek Şah İsmail gerekse Kızılbaşlardan bahsederken “kallâş”⁷ tabirinin de sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Mesela Keşfi Mehmet Çelebi, Selim-nâmesinde “Şah İsmail’den “...reis-i mürde-i (ölmüş) evbâş (ayak takımı)⁸ ya’ni İsmâ’il-i bî-dîn-i kallâş” şeklinde bahsetmiştir (Severcan, 1988, 69). İbn-i Kemal⁹ ise Safevîler için kallâş yerine benzer bir mana içeren “mekkar (aldatıcı, hilebaz)” tabirini kullanmıştır.¹⁰ Hadîdî de¹¹ “Der sıfat-ı Kızılbaş-ı kallâş ü evbaş” biçiminde Şah İsmail ve Kızılbaşlara atfettiği bir takım olumsuz vasıfları ve hadiseleri sıraladığı kısma bu başlığı atmıştır. Zira bu başlığın altında zikrettiği hususlara dikkatle bakıldığında o, giydikleri başlıklarının kızıl, adlarının sufi ancak amellerinin kâfirce olduğunu belirtmiştir. O, kalles yakıştırmasını “Harâmî cümlesi kallâş ü evbaş; O kavme der cihan halkı Kızılbaş” şeklinde yaparken, Kızılbaşlık ile haramilik arasında bir bağ kurmuş ve bunun herkesçe böyle bilindiğini iddia etmiştir (2015, 355-356).¹² Yine o kallâş ile evbâş yani hilebazlık, döneklık ile ayak takımı nitelemelerini birlikte kullanmıştır. Bundan sonra anlattıkları ise Safevîlerin mezhep değişikliği yapmaları, etrafındaki Türkmen toplulukların cahilliğinden istifade ederek sapkın görüşlerini onların aralarında yaymaları, Sünnî çevrelere karşı şiddet politikası gütmeleri, cami, mescit ve medreseleri tahrip etmeleri, sûfilîği cihangirlik davasına alet etmeleri gibi Kızılbaşlara ve Şah İsmail’e yöneltilen genel suçlamalardır (Hadîdî, 355-357). Burada anlaşıldığı kadarıyla kalleslik yakıştırmasıyla birincisi atalarının inancından, yani

6 Keşfi Mehmet Çelebi, Sekban başı ve Amasya valisi olan Hızır ağanın oğlu olup meşhur münşi ve tuğrai Tacizade Cafer (ö. 1515) ve Sadi Çelebilerin yanında yetişmiştir. Bu sırada Trabzon Sancak Beyi olan Şehzade Selim’in hizmetine girerek onun saltanatında divan kâtibi, Mısır Seferi sırasında sır kâtibi, Anadolu defterdarlığı gibi görevlerde bulunmuştur (Sağırlı, 1993, III-IV). Devlet adamlığı, Yavuz Sultan Selim’in himayesinde bulunması selimnâmesini yazmasında etkili olmuştur.

7 Kallâş sözlükte kalles, hilebaz, döneک manalarında kullanılmıştır (Devellioğlu, 1996, 485).

8 Evbaş, sözlükte ayak takımı, terbiyesiz, aşağılık kimseler anlamında kullanılmıştır. Bk. (Devellioğlu, 1996, 240); “Kızılbaş evbaş zuhurundan beri...” (Gelibolulu Mustafa Âli, 2019, 467; İbn. Kemâl, 1997, 232).

9 Asıl adı Şemseddin Ahmed Olup II. Bayezid’in lalası büyükbabası Kemal Paşa’nın ismine atfen Kemalpaşazâde, Kemalpaşaoğlu şeklinde anılmıştır. Doğum tarihi 3 Zilkade 873 (15 Mayıs 1469) olup Şehzade Bayezid’in maiyetinde bulunmuştur. Mûderrislik, Kazaskerlik ve Şeyhülislamlık gibi önemli görevlerde bulunan İbn. Kemal’in Yavuz Sultan Selim döneminde Safevîlerle yapılan mücadeleyi destekleyen risalesi ile ünü artmıştır (Turan, 2022, 238-239). O’nun Osmanlı hanedanı ile olan güçlü bağı, II. Bayezid ve Sultan Selim nezdindeki saygınlığı diğer taraftan dönemin ağır siyasi şartları içerisinde önemli dini, adli ve hukuki görevlerde bulunması eserlerini yazarken de bu sorumlulukların etkisinde kaldığını göstermektedir.

10 İbn. Kemal ise “Emma kavline i’timâd itmeli değil mekkârdı.” (İbn. Kemâl, 1997, 243).

11 Tarihçiler arasında Hadîdî mahlası ile bilinen müellifin asıl adı bilinmemektedir. Baba mesleğinin veya kendi sanatının demircilik olması sebebiyle onun bu mahlası kullandığı düşünülmektedir. Sultan II. Bayezid (1481-1512) ile Yavuz Sultan Selim (1512-1520) dönemlerinin tamamını yaşadığı 1523’ten sonra da ölmüş olabileceği tahmin edilmektedir. Eserinin baş tarafında Kanunî’ye methiye ve kaside yazdığına göre eserini ona sunmayı düşündüğü ancak bunun gerçekleşmediği kaydedilmiştir. O Eserinde bazı meslektaşları gibi Acem şairlerinden Nizâmî ve Firdevsî’nin eserlerinden yararlanmadığını açıkça belirtmiştir (Hadîdî, 2015, XXI).

12 Mesela Şarki Karahisar beyine ve kadısına gönderilen bir hükümde bazı kazalarda Kızılbaş mezhebine bağlı Kürd rafizilerin ilhad içinde olduklarının bildirildiği belirtiltikten sonra bunların umumi itikada muhalif halleri ile hırsızlık ve haramilikleri birlikte zikredilmiş ve bu hususlarda şöhet sahibi oldukları belirtilerek haklarında tahkikat yapılması ve şeri hükmün icrası istenmiştir (BOA. A.DVNSMHM.d. 33-258, 28 Ramazan 985/9 Aralık 1577).

Sünnî akidelerden dönerek dini ve itikadî yönden İslam dünyasına zarar verdiğinin düşünülmesi; ikincisi ise sapkın olarak nitelenen inanç ve düşünceleri doğrultusunda kandırdıkları Türkmen taifesi ile birlikte haramilik, huruç ve siyaset gütmeye işlerine girişmeleri kast edilmiş olmalıdır. Bir üçüncü olarak Osmanlı tebaası olan Türkmenlerin, saf değiştirmeleri, isyanlar çıkarmalarından da Safevîlerin sorumlu tutulmasının bu yaklaşımda etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hadîdî, Şahkulu isyanından bahsedeceği bölüme geçerken de meseleyi “Der beyân-ı hurûc-ı Şehkulu nâm Kızılbaş ez-Teke-ili serdâr-ı Râfîzî-i evbâs ü kallâş” şeklinde takdim etmiştir (2015, 332). Gelibolulu Mustafa Âli de benzer şekilde Şah İsmail ve Kızılbaşların dini inançları ve itikatlarını Rafîzî, Şîî, ilhad gibi kavramlarla özdeşleştirdikten sonra yine kallâş sıfatını kullanmıştır.¹³ Osmanlı müelliflerince ortaya konulan tüm bu pejoratif niteleme ve tariflerin aslında Anadolu’da çıkan isyanlardan, kamusal düzenin bozulmasına, hâkimiyet alanlarının daralması tehlikesinden, dini ve tasavvufî salıkların teşvikiyle ortaya çıkan askeri, iktisadi ve demografik kayıplara kadar, genel kötü gidişatın tek sorumlusu olarak Şah İsmail ve Safevî hareketinin görülmesinden kaynaklı sübjektif bir yaklaşıma dayandığı ortadadır. Tüm bunlarla birlikte İslam dünyasının hamiliğini yaptıklarını düşünen Osmanlıların karşısına hem de dinî ve tasavvufî salıklar ile hareket ettiğini savunan başka bir kuvvetin hâkimiyet iddiasıyla çıkmasının yarattığı rahatsızlık ve travmanın da bu durumda etkili olduğu söylenebilir.

Bunların yanında Şah İsmail ismi yerine alçaltıcı olmayan hatta ona bazı hususlarda hakkını teslim eden ifadeler de kullanılmıştır: Şah İsmail, Acem Şahı, Şah, “Şah İsmâ’il... Erdebil Şah İsmâ’il”, Şah İsmail, Şeyh Haydaroglu İsmail, İsmail Bahadır gibi.¹⁴ Muhyî’nin Selim-nâmesi üzerinde A. Aköz, tarafından yapılan bir araştırmaya göre de Şah İsmail’in ismi eserin 131 yerinde “İsmâ’il”, 39 yerinde Şeyh İsmâ’il, 43 yerinde ise Şâh İsmâ’il şeklinde geçmiştir. Benzerlerinde olduğu gibi onun eserinde de Şah İsmail kimi zaman düşmanına karşı bile merhametli aynı zamanda cesur, yiğit bir komutan, kimi zaman savaş meydanından kaçan bir şahsiyet olarak ikircikli bir yaklaşımla tasvir edilmiştir (Muhyî, 2020, 50).

Şah İsmail’in ismi yanında onunla ilgili bazı hadiselerin aktarımında da zaman zaman yine pejoratif bir yaklaşımla kaleme alınan ilginç tasvirlerle yer verilmiştir. Mesela İdrîs-i Bitlisî Şah İsmail’den gelen mektubu elçinin “elinde yılan gibi kıvrılmış... cevabı zehirli alaca yılanı benzeyen kağıda” yazılmış zehirli sözler ve rezilliklerle dolu bir mektup olarak betimlemiştir (Kırlangıç, 1995, s.175). Hoca Sadeddin Efendi’ye göre Çaldıran yenilgisi kesinleşince “Şaşkın Şah... topal tilki gibi ardına bakmadan” kaçmıştır, “devrilesice sancağı ve yıkılasıca bayrağı” ise top güllerinin altında Hallac’ın yattığı yatak gibi perişan olmuştur (1979, 252, 203). Burada Şah İsmail’in zamanında “Ene’l-Hak” demek suretiyle ulûhiyyet iddiasında bulunduğu iddia edilerek öldürülen Hallac ile kıyaslanması, onun inanç ve zihin dünyasının da benzer şekilde mahkûm edildiğini göstermesi bakımından mühimdir. İdrîs-i Bitlisî ise Şah İsmail’in Çaldıran ovasına gelişini çok daha ağır ifadelerle Zerdüştlükle ilişkilendirerek tasvir etmiştir: “Muğlardan (Zerdüştlerin dini önderlerine verilen ad) görüp ateşe tapan Kızılbaş’ın kızıl tacı ateş gibi belirdi. Erdebil’de ateşgede bulunduğundan Zerdüşî dinine göre bu kızıl tacı giymişlerdir...” (Aktaran: Kırlangıç, 1995, 183).

13 “rafz u şenâati (fenalık, kötülük, alçaklık) ve ef’âil-i şenâ (kötü, fena iş) ile ol kallâşlara Şia vü Revâfız ve ilhad...” (Gelibolulu Mustafa Âli, 2019, 455).

14 Söz konusu hitaplar hakkında bk. (Hoca Sadettin Efendi, 1979, 66, 196; Celâl-zâde Mustafa, 1997, 574, 580; İbn. Kemâl, 232, 233; Hadîdî, 2015, 356; Gelibolulu Mustafa Ali, 390, 458).

Şah İsmail'in hanımı Taçlı Hatun konusu da Şah İsmail'e alçaltıcı bir üslupla yaklaşılın hususlardan olmuştur. Osmanlı kaynakları az sayıda istisnaları dışında Taçlı Begüm Hanım'ın Osmanlılara esir düştüğünü ve Sultan Selim'in iradesiyle ulemeden Tacizâde Cafer Çelebi'ye nikâhlandığını kaydetmiştir.¹⁵ Hoca Sadeddin Efendi bu hususta ilginç bilgiler vermiştir. Buna göre İbrahim Paşa ona Sultanın, Şah'ın eşini başkasıyla evlendirmesinin töre ve yasaya uygun olup olmadığını sormuştur. O da Paşa'ya bu kararın âlimlere danışılarak şeriata uygun bir şekilde alındığı, dolayısıyla buna itiraz edilemeyeceği cevabını vermiştir. O, böylece söz konusu kararı meşrulaştırmak istemiş hatta bu işi fazlasıyla abartarak nikâhlarının şeriata aykırı olduğu ve Şah'ın kadınlara karşı zaafının bulunduğu gibi çok ağır iddialarda ve ithamlarda bulunmuştur (1979, 214). Müellifin bu ağır ithamları ve suçlamaları Şahı, ahlaki yönden suçlu konuma düşürerek yapılan uygulamayı meşrulaştırmak için olmalıdır. Yine müellifin yaklaşımı içinde bulunulan dönemin şartlarına bağlanabilirse de Taçlı Hanım'la ilgili verdiği bilgiler tartışmalı olup diğer tarihi kaynaklarda geçmemektedir (Gündüz, 2013, 132-140; Musalı, 2023, 83-84). Nitekim karşılaştırmalı olarak Osmanlı ve Safevî kaynaklarının incelenmesi neticesinde anlaşıldığına göre o, sadece bir kaç gün esir kalmış, ardından serbest bırakılmış ve Şah İsmail'in yanına gitmiştir. Bu nedenledir ki Taçlı Begüm Hanım'ın Anadolu'da kalarak Tacizâde Cafer Çelebi ile evlendirildiği yönündeki rivayetler doğru değildir. Hatta Şah İsmail'in ölümünden sonra da onun devlet yöneticileri ve askerler üzerinde etkinliğinin sürdüğü kaydedilmiştir (Gündüz, 2009, 223-231).

2. Şah İsmail'in Dini İnancına ve Kızılbaşlığa Dair Yaklaşımları

Osmanlı Devleti açısından önemli bir hadise olan Safevî galesi, lideri Şah İsmail Safevî ve Kızılbaşlık hareketinin gerek devlet yönetimi gerekse Osmanlı müellifleri açısından meselenin tüm yönleriyle yeniden adlandırılması, anlamlandırılması ve tarif edilmesine adeta yeni bir terminolojinin ihdasına yol açmıştır. Bu terminoloji ümera, vüzera ve ulemaya yönelik emir ve fermanları içeren resmi vesikalar yanında, Osmanlı entelektüelleri tarafından yazılan tarihi ve edebi eserlere kadar çok geniş bir sahada oluşmuş, olgunlaşmış ve önemli ölçüde devletin resmi ideolojisini ifade eden bir dile dönüşmüştür. Bilhassa "Kızılbaş" kavramı Osmanlı devletinin Şah İsmail, Safevîler ve taraftarlarına, talip topluluklarına bakış açısını farklı yönleriyle kapsayan derin ve geniş bir mahiyete bürünmüştür. Dolayısıyla bu kavramın doğru anlaşılması meselenin daha iyi kavranması açısından büyük önem arz etmektedir.

Kızılbaş kavramı ilk olarak Şeyh Haydar (ö. 894/1488), zamanında ortaya çıkmıştır. O, çoğunluğunu Azerbaycan ve Doğu Anadolu'da yaşayan Türkmenlerin oluşturduğu taraftarlarına on iki imamı temsilen, on iki dilimden oluşan kırmızı bir börk giydirmiştir. İşte bu Türkmen toplulukları zaman içinde Kızılbaş diye anılmıştır. Beyaz bir tül bent sarılan, sürahi şeklinde on iki dilimli, kırmızı bir kavuk olan bu börke, "Tâc-ı haydarî" ya da "taç" da denilmiştir (Üzümlü, 2022, 546). Böylece bu başlık, ilk başlarda Kızılbaş Safevî tarikatı mensupları için kullanılmıştır. Ancak zamanla kavramın mahiyeti Osmanlı-Safevî mücadelesinin siyasi ve politik, askeri, dini ve ideolojik seyri, giderek artan karşılıklı husumetin tesiri ile değişmeye, genişlemeye ve pejoratif anlamlar taşımaya başlamıştır. Artık Kızılbaş, Safevî tarikatı ve siyasetini

15 Hoca Sadeddin gibi Muhyî de Taçlı Hanım'ın Tacizâde Cafer Çelebi ile evlendirildiğini kaydetmiştir "...yâ Ca'fer benüm senûn-ile 'ahdüm vardır kim Şeyh İsmâ'îl'ün hatununu saña virmesine bi-hamdillâh kim Teñri Te'âlâ fırsat virdi düşmeni sıyup helâk itdüm al imdi 'avreti senûn olsun didi..." (2020, 45; 1979, 214).

destekleyen onların inanç ve zihin dünyasını paylaştan söz konusu Türkmen taifenin Osmanlıların bakış açısıyla gayr-i sünniligini, gayr-i müteşerriliginin, sapkınılığını, rafiziliginin,¹⁶ haramiliginin, huruca yatkınlığını¹⁷ hulasa Osmanlı kamusal düzenini tehdit ediciliğini tarif eden bir kavrama dönüşmüştür. Nitekim Hadîdî (ö. 937/1530-31'den sonra) bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

“Diyar-ı şarkda bir kavm zâhir
Olup tuttu cihanı evvel ahir
Kızıl tâcî başında sûfî adı
Müslüman şekli kâfir nihâdî
Harami cümlesi kallâş ü evbâş
O kavme der cihan halkı Kızılbaş...”

Tarifte açıkça görüleceği üzere Hadîdî bunların sûfî olduklarını, kızıl başlığı nişan olarak kullandıklarını, şeklen Müslüman geçindiklerini, kalleslik, haramilik eden ayak takımı olarak tüm cihanca bilindiklerini kaydetmiştir (2015, 357). Tüm cihandan ziyade onun ortaya koyduğu bu nitelemelerin daha çok Osmanlı devlet ricali ve bürokrat çevrelerinin görüşleri, devletin resmi siyasi, politik yaklaşımıyla ilgili olduğu ortadadır. Hadîdî sonrasında daha çok dinî yargılar içeren sıfatlarla devam etmiş Kızılbaşları râfizî, mülhid olarak takdim etmiştir (2015, 357). İdrîs-i Bitlisî de yeryüzündeki en büyük dini fesat (bozukluk, fitne, anarşi) olarak nitelediği Kızılbaş taifenin yayılmasının, İslam hilafeti makamındaki Osmanlı hanedanına karşı dini ve dünyevi düşmanlığının altını çizerek (Kırlangıç, 1995, 127) hem onlara menfi yaklaşımını ortaya koymuş hem de üzerlerine yapılacak olan seferin meşruiyetini sağlamaya çalışmıştır. Burada Kızılbaşların şeriata mugayir halleri ile siyasi eylemleri arasında doğrusal bir bağlantı kurularak Osmanlı hilafeti ve saltanatı için hem dinî hem de dünyevi bir tehdit olarak gördükleri ortadadır. Adâ’î-yi Şîrâzî, bu taifenin Kızıl başlık/börk takmaları hususunu onların kisvesini tamamıyla kızıla boyamak için diğer giysilerinin de mesela kaftanlarının, sancaklarının da kırmızı şeklinde olduğunu ifade etmiştir.¹⁸ Nitekim Safevî kaynaklarına göre de Şah İsmail başına kırmızı taç giymiş, kızıl saçlı bir genç olarak tarif edilmiştir (Musalı, 2023, 61). Muhyî ise Safevîler için hem Türkçe Kızılbaş (yüz yerde) hem de Farsça Sürhîser (elli beş yerde) tabirlerini küçük görmekten ziyade Safevî tarikatı müritlerinin başlarına giydikleri kızıl renkli, on iki dilimli başlığı atfen kullanmıştır (2020, 51-52).

Şu durumda Osmanlılar Kızılbaş tabirini, siyasi olarak Safevî hanedanını, bilhassa Şah İsmail’i, onların siyasetini, bu siyaseti destekleyen Türkmen topluluklarını; coğrafi olarak Yukarı Canib’e, Yukarı Tarafa, Kızılbaş, Erdebil’e, Kızılbaş vilayetine

16 Nitekim bir mühimme kaydında XVI. yüzyılın son çeyreğinde bile Anadolu’daki Kızılbaş Türkmenlerin hem Erdebil halifeleriyle bağlantılarının güçlü bir şekilde devam ettiği hem de Kızılbaşlığa isnat edilegelen hallerle suçlandıkları açıkça görülebilmektedir. Bunların ilk üç halifeye küfrettikleri, farzları inkâr ederek kadınların da katıldığı toplantılar yaptıkları, Kızılbaş taraflarındaki Celal ve Resul Halife yol ve itikadına uydukları kaydedildikten sonra bu mülhitlerin soruşturularak suçu sabit olanların hapsedilmesi ve sicillerinin merkeze gönderilmesi Amasya beyi, kadısı ve civar kaza kadılarına hüküm şeklinde gönderilmiştir (BOA. A.DVNSMHM.d. 42-420, 28 Recep 989/28 Ağustos 1581).

17 “Kızılbaş ehline ol baş olmuş
Harâmî, Râfizî evbâş olmuş
Cihanın onmaduğu oldu yoldaş
Hârâmî hırsız oldu hep Kızılbaş...” (Hadîdî, 2015, 332)

18 “Hepsi de kırmızı kaftanlı ve altın üzüngülü olarak dehşet içerisinde saflara dizildiler.” Yine ona göre “kırmızı renkli sancakları rüzgârdan dalgalanıyordu.” Böylece Adâ’î, kızıl başlık, kızıl kaftan ve kızıl sancaklara işaret ederek tam anlamıyla kızıl kıyafet ve sembollerin Kızılbaşlık hareketinin simgesi olduğunu izaha çalışmıştır denilebilir (2007, 85 86).

tabi olanları¹⁹ tarif etmek için kullanmıştır. Dini olarak ise bu tabir, Safevîye tarikatına, Erdebil şeyhlerine tabi olup, Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at mezhebi üzere bulunmayan, ehl-i rafz, ilhad,²⁰ mülhîd, müfsîd, fesad²¹ ve bidât²² olan, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a hakaret eden, namaz kılmayan ve oruç tutmayan, şeriatı yıkan²³ taifeyi tarif etmiştir (Hadîdî, 2015, 354; Hoca Saadetin Efendi, 1979, 209; Aşıkpaşazâde, 2013, 332).²⁴ Kızılbaşlık kavramı, bunlar dışında sosyolojik olarak gündelik hayata dair bir takım problemlerle de ilişkilendirilmiştir. Buna göre, kadın erkek bir arada ayin etmek, şeriatın koyduğu mahremiyet kurallarına uymamak, içki içmek, Yukarı Canib ile birlikte hareket etmek, Erdebil tekkesine ve Şah İsmail namına isyan edenlere katılmak, onlara adak, nezir, bakır, demir vb. maddi yardımlarda bulunmak, Şah İsmail (Erdebil sofuları) namına adam toplamak, haramîlik ve fesatlık yapmak gibi fiiller Kızılbaşlık vasfı olarak nitelendirilmiştir (Teneş, 2019, 196; Savaş, 2013, 198, 206, 211).²⁵ Osmanlı Devleti'nin kuruluş evresinde de devlet ve toplumun önemli bir unsuru olan göçebe Türkmen aşiretlerin, hayvancılığa dayalı yürük yaşantılarının da doğal sonucu olarak, kitabî İslam anlayışından hayli uzak bir Müslümanlığa haiz olmalarına rağmen, XVI. yüzyıldakine benzer bir gerilime, siyasi, dini ve toplumsal bir muhalefet suçlamasına muhatap olmadıkları bilinmektedir. Kaldı ki dönemin Osmanlı kaynakları, söz konusu çevrelere dair bu tarz alçaltıcı ifadelerde de bulunmamışlardır. Şu halde Kızılbaş Türkmen topluluklarının XVI. yüzyılda karşılaştıkları durum, dini inançları ve yaşantılarından ziyade, bazılarının Safevî hareketi merkezli siyasi, politik eylem ve söylemlere katılmalarıyla, bazılarının da katıldıkları iddialarıyla ilgili olduğu aşikârdır. Diğer taraftan söz konusu tarihi atmosferde devlet ve din, kanun ve şeriat daha önce hiç olmadığı kadar bir birine geçmiş, bu süreçte sadece Kızılbaşlar değil kimi ulema ve sufi çevreler de şeriate aykırı eylem ve söylemleri olduğu gerekçesiyle kovuşturmalara ve cezai müeyyidelere muhatap kalmışlardır (Ocak, 1998, 236-382). Dolayısıyla mesele analitik olarak tüm bu hususlar göz önünde bulundurularak değerlendirilmeli, gerek Safevî gerekse Osmanlı müellifleri ve devlet adamlarınca ortaya atılan karşılıklı tanım, tasvir ve suçlamalar, zamanın siyasi, sosyal, ekonomik ve askeri şartları; devam eden isyanlar, çatışmalar, savaşlar ve buhranlar göz önünde bulundurularak anlaşılmaya çalışılmalıdır. Başka bir deyişle

19 “dünya evine odun atma sevdasına düşen tüccar düştükleri hırsla Kızılbaş diyarına yeniden kumaş götürmeye başladı...” (Hoca Saadetin Efendi, 1979, 215); Coğrafi olarak Yukarı Canib ibaresinin Erdebil Tekkesi yerine kullanımı için bk. (Savaş, 2013, 158, 165, 169).

20 İshak Çelebi'nin tabiriyle de “Fırka-i ehl-i ilhad-ü-işrâk” (Aktaran: Savaş, 1986, 87; Savaş, 2013, 164)

21 Mülhîd, melâhîde sözlükte Allah'ı inkâr eden, dinsiz, imansız anlamlarında kullanılmıştır (Devellioğlu, 1996, 720); İlhad doğru yoldan çıkma, yanlış yola sapma manasında Kur'an-ı Kerim'de de geçmektedir. Erken zamanlardan itibaren İslam hukukçuları ve İlahiyatçılar tarafından dinsizlik, ahlaksızlık anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu kavram İlhad ve zendeka yahut zındık ve mülhîd şeklinde Osmanlılarda da birlikte kullanılmıştır. Zındık ve mülhît, Sünnilik dışı görülen tüm inançları, devlet ve toplum düzenini tehdit ettiği düşünülen her türlü fikri ve dini eğilimi tarif etmek için kullanılmıştır (Ocak, 2024, 46); Müfsîd, ifsad eden, bozan manasındadır (Devellioğlu, 1995, 712); İshak Çelebi'nin anonsuyla “Pür fitne vü pür fesâd-ü-gümrah mülhîd sıfatân ne uzûbillah” (Aktaran: Savaş, 1986, 87).

22 Osmanlı kaynakları Kızılbaşlığı ehlî bid'at, batıl inanç sahipleri olarak görmüştür: “Günahkârlık ve dinde olmayan şeyler âlemi yıktı da hanedanlar ocağı harap olup şeriatın içinde saflık ve berraklık kalmadı... bu bid'atçılar bana cefa ve kin kılıcını yetiştirdiler...” (Celâl-zâde Mustafa, 1997, 418); “Acaba batıl inanç sahibi Kızılbaş'tan yana dünya Tanrısı benim dileğimi yerine getirir mi...” (Adâ'î-yi Şîrâzî, 2007).

23 Tüm bu hususlar için bk. (Savaş, 2013, 194, 205; “Kapusı mülhîdi mürtedde me'men/ Adû Peygambere Allah'a düşmen...” (Hadîdî, 2015, 356).

24 Aşıkpaşazâde'ye göre Kızılbaşlar hacca gitmeyi kabul etmez bunu da “biz diriye varuruz ölüye varmazuz” şeklinde izah eder namaz kılmaz oruç tutmazlardı, “Rafza müte'allik kelimâtı çok ederlerdi. Ve'lhâsıl rafzı aşikâre eder” olmuşlardı (2013, 332).

25 “Der sıfat-ı Kızılbaş-ı kallâş ü evbaş” (Hadîdî, 2015, 355).

dini ve mezhebi konulardaki karşılıklı pejoratif, saldırgan tutum, tarafların din de dâhil tüm argümanları işe koşarak verdikleri çetin hâkimiyet mücadelesinin bir tezahürü olduğu görülmeli, dolayısıyla tarih, subjektif yorumlarla olmadığı şekliyle ne geriye ne de ileriye doğru yürütülerek toplumsal yarılmalara fırsat verilmemelidir. Kaldı ki Kızılbaşlara yöneltilen bazı suçlamaların Kızılbaş teftişiyle vazifelendirilen kadı, naip, subaşı, muhızır ve bölükbaşı gibi devlet görevlilerinin suiistimalleriyle de ilgili olduğu bir vakıadır (Gülten, 2022, 186).

Osmanlı kaynakları, Şeyh Haydar’dan beri kullanıldığı anlaşılan ve bir tarikat müntesipliği yanında zamanla siyasi anlamlar da yüklenen Kızılbaş kavramını, Türkmenlerin yoğun olarak katılmalarıyla birlikte onların İslamiyet öncesi dönemlerden kalma inançlarını yani bidatları da kapsayan geniş bir kavram olarak görmüşlerdir. Şah İsmail’in bu hareketin başına geçmesi ve bir siyasi teşekkülü kurmayı başarmasıyla da bu kavram onun ismiyle özdeşleşmiş ve birbirinin yerine kullanılmaya başlamıştır. Mesela Adâ’î-yi Şîrâzî, eserinde Şah İsmail’in ismini dahi telaffuz etmemiş, adının yazılması gereken yerlerde genellikle sadece Kızılbaş diyerek geçiştirmiştir.

“Genç o mektubu Kızılbaş’ın yanına götürünce,

Mektubun büyüklüğü onu yerinden kaldırdı” (Muhyî, 2020, 50)

Osmanlı kaynakları ilginç bir şekilde ya cahil ve sapkın Türkmenlerin Şah’ı da yoldan çıkardıkları ya da tam tersi Şah’ın ve sûfî atalarının masum temiz Türkmen taifesinin dini ve itikadını bozarak onları sapkınlığa meylettirdiği suçlamasında bulunmuşlardır.²⁶ Öyle ya da böyle zamanla Kızılbaşlara atfedilen özelliklerin sayısı çoğalmış, kavramın anlam skalası genişlemiş ve pejoratif ağırlığı artmıştır.²⁷

Buradan hareketle Osmanlı kaynaklarına göre Kızılbaşlık ile özdeşleştirilen Şah İsmail, rafizî kapısı da mülhid ve mürted (İslam dininden çıkan, kâfir olan kimse) kapısıdır (Hadîdî, 2015, 356). İdris-i Bitlisî onlardan ve başları olan Şah İsmail’den bahsederken “Kötü mezhepliler fırkası, dinsiz Rafizîler, devletsiz zümreler, küfür hareketli münafıklar, özellikle o mülhitlerin başı, dara layık serdarı...” gibi ağır ifadeler kullanmıştır (Aktaran: Kırlangıç, 1995, 171). Hoca Sadeddin Efendi’ye göre Şah İsmail, sapkınlık yoluna koyduğu taraftarlarıyla İran diyarını viran etmiş, peygamberin sünnetine tabi olanların yaşadığı bu ülkeden izlerini dahi silmiştir. Sünnî din âlimlerini tepelemiş, batıl töreleriyle bu toprakları kirletip, pisletmiştir (1979, 171). Yine ona göre, kavrama gücünden yoksun cahil Türkmenlerin itikatlarını bozup, kendi sapkın inançlarına bağlamış, onlarda çocuklarını, tüm mal varlıklarını Şah’ın yoluna feda eder olmuşlardır. Öyle ki bu Türkmenler ölçüsüz adak ve armağanlarla onu ziyarete gitmeye ya da sapkın halifelerinden Şah’a hediyeler gönderip onun kapısını hacet kapısı ve dilek kâbesi gibi görmeye, kızlarını, Şah’ın adamlarına peşkeş çekmeye başlamışlar, nerde adı anılsa secde eder olmuşlardır (1979, 171). İtina ile seçilerek sıralanan eylemlerin büyük bir kısmının Sünniliğe bir kısmının da Türkmen geleneklerine aykırı olduğu açıktır. Aslında tüm bu suçlamalar, bir taraftan verilen mücadelenin çetinliğini diğer taraftan da verilen çok yönlü savaşın siyasi olduğu kadar dini ve hukuki bir zemine oturtulmaya ve meşrulaştırılmaya çalışıldığını göstermektedir.

26 Mesela Hoca Sadeddin Efendi’ye göre “Zira Anadolu illerinde yaşayan kavrama gücünden yoksun Türkler, ol karalanmışlarla bağlantılar kurarak, tanımadan, bilmeden ol sapkınlık örneğine uymuşlardır...” (1979, 171).

27 Türkmenler ise “Kızılbaş” ismini hararetle benimsemiş, kendilerini izah etmek için gururla kullanmışlar, devletlerini “devlet-i kızılbaş”, şahlarını “padişah-i kızılbaş” ülkelerini ise “ülke-i kızılbaş” olarak adlandırmışlardır (Neciyev, 2018, 56).

Osmanlı kaynaklarına göre Şah İsmail, yukarıda Kızılbaşlara atfedilen eylem ve söylemleri yapması ve yayması hasebiyle onlar gibi sapkındır. Zira ona atfedilen Tebriz'e girmesi ve Şiiliği ilan etmesi, buna karşı çıkan Sünnileri öldürtmesi, Sünni âlimlere ve çevrelere karşı zalimce tutumu, ibadethaneleri tahrip etmesi,²⁸ kütüphaneleri ve kitapları yakması, ilk üç halifeye kem sözler söylemesi ve söyletmesi, içki içmesi, mahremiyet kurallarına uymaması, batıl inançları kabul etmesi ve yaygınlaştırması²⁹, Ehl-i Sünnet inancını yıkması ve ona düşmanlık etmesi gibi suçlamalar nedeniyle sapkınlığı konusunda dönemin Osmanlı kaynakları hemen hemen hem fikirdir.³⁰ Buna bir de yukarıda bahsi geçen siyasi ve içtimai sebepler eklenince Şah İsmail'in sapkınlığı iddiası dini ve itikadi olduğu kadar sosyal hayatı tüm yönleriyle tehdit eden girift bir meseleye dönüşmüştür. Tüm bu sebeplerle sapkın olarak görülen Şah İsmail, kâfirlerden bile önce ortadan kaldırılması gereken bir tehdit ve düşman olarak değerlendirilmiştir. Öyle ki bu meselenin hallinin aciliyeti Hz. Ebubekir döneminde Rumlarla savaşılmaması ve Şam'ın alınması yönünde cihad hazırlıklarının tamamlanmasına rağmen sahabenin ortak kanaatiyle Ansi ve Müseylemet'ül-Kezzab gibi başkaldıran fesatçılara karşı savaşılmaması kararına benzeştirilmiştir. Yine benzer şekilde Hz. Ali'nin İslam tarihinde bir fitne hareketi olarak görülen Nehrevan haricilerini yok etme girişimiyle ilişkilendirilmiştir (Hoca Sadettin Efendi, 1979, 173).³¹ Böylece Şah İsmail ve Kızılbaş hareketi İslam tarihinde büyük halifeler zamanında görülen yalancı peygamberler, dini ve siyasi ayrılıkçı fitne hareketleriyle özdeşleştirilmiş ve onlar gibi Sultanın da öncelikle zamanın fitne hareketini yok etmesi gerektiği vurgulanarak İran (Şark) seferinin meşruiyeti sağlanmaya çalışılmıştır. Seyyid olduğunu iddia eden Şah İsmail'in karşı bir hamle ile Haricilere benzetilmesi ise bu nedenlerle de onun arkasında bulunduğu düşünülen Türkmen çevrelere karşı bir mesaj olmalıdır.

Osmanlı kaynaklarına göre her ne kadar Şah İsmail ve onunla özdeşleştirilen Kızılbaş hareketi ile savaşmanın fitneyi ortadan kaldırmayı öncelemek amacına hizmet edeceği düşünülse de aslında temel sorun bu gailenin doğrudan Osmanlı topraklarında karışıklıklara yol açması ve düşmanın giderek Osmanlı ülkesine doğru yayılmasıydı. Zira Şah'ın hâkimiyeti İran, Azerbaycan, Gürcistan, Horasan, Irak'a kadar yayılmış er ya da geç Osmanlı ülkesine ulaşacak boyutlara varmıştı.³² Diğer taraftan Yavuz Sultan

28 Gelibolulu Mustafa Âli bu durumu "Kızılbaş-ı evbâş zuhurundan beri... mesâcid ü cevâmî silindi ve süprüldi...dahi irtesi ki ruz-ı Cuma idi camiler guzatla toldılar ve hoş-han hafızlar ve hoş-avaz hatipler sadası kıbâb-ı aleme velvele salup şuy-ı Şia zuhur-ı Revâfız şeni'a ol esnarlarda kârib olmağın Sünniyyü'l-Mezhep Acem sulahasına nihayet yogıdı..." şeklinde izah etmiştir (2019, 467); Benzer hadiseler Hadîdî tarafından ifade edilmiştir bk. (20025, 355-357).

29 Celâl-zâde Mustafa, Sultan Selim'in daha şehzadeliği zamanında Trabzon'da bulunurken Şah İsmail ve Kızılbaş hareketinin söz konusu faaliyetlerinden haberdar olduğunu kaydetmiştir. Zira bunlar İslam'ın tarz ve usulünü kaldırıp inançları saf dışı etmekte, Hz. Muhammed'in dinini bırakarak küfürden daha kötü ve sapkın bir yola gitmekteydiler. Öyle ki bunlar küfürden daha kötüydü. Kâfirler şirk koşarken ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini reddederken bunlar hem temizliğin saf suyunu kirletmekte hem de Hz. Ebubekir başta olmak üzere diğer büyük sahabelere kin ve düşmanlık beslemektedirler (1997, 553-554).

30 Mesela Muhi'ye göre o, "müfsid-i fâsid-nihâd, mülhid-i bed-itikât"tır. Şîrî'nin Şâhânenâme'sinde ise bu suçlamaların birçoğunu açıkça görmek mümkündür:

"Urınmışdı başına tâc-ı şâhî

Cihânda işi 'işyân-ı İlâhî

Kılurdu dâyimâ sebb-i şâhâbe

Sığışmaz itdüğü şirret hesâba..." (2020, 49-50)

31 Celâlzâde Mustafa da benzer fikirlerin genel kabul e dönüştüğü izlenimi verir: "...ateşe girecek olan günâhkâr haricilerden daha kötü ve sakın sapıklardır..." (1997, 553-554).

32 Hoca Sadeddin Efendi, Yavuz Sultan Selim'e dayanarak Şah İsmail'in hâkimiyeti altına aldığı coğrafyayı aktardıktan sonra onun ağzından "Bana layık mı kim olam uyhuda/Göz yumar mıyım

Selim'in tehditleri bertaraf etmek kadar Osmanlı hâkimiyet sahasını genişletmek amacıyla da Safevileri, Dulkadiroğulları ve Memlûkları devletin siyasi ve politik hedefleri içerisinde alması da bu tarihi karşılaşmanın ve mücadelenin başka bir yönünü teşkil etmekteydi. Nitekim o, muhtemelen Osmanlı sarayında bulunan Akkoyunlu Murad Bey'in yanında olmasından hareketle Diyarbekir üzerinde veraset yoluyla hâkimiyet iddiasında bulunmakta, böylece Şah İsmail'in Akkoyunlularla akrabalığını ileri sürerek ortaya koyduğu iddianın da önünü almaktaydı (Emecen, 2013, 94).

3. Şah İsmail ve Safevîlerin Sûfilîği, Seyyidîliği ve Şiilîği Meselelerine Yaklaşımları

Şah İsmail'in, ataları zamanında kuvvetli ve sadık bağlar kurulan geniş bir sahada ve demografik zeminde faaliyetlerine başlamış bulunması, mesajını manevi yönü güçlü sûfiyane bir tevil ustalığıyla, kitlelerin diliyle Türkçe ve edebi bir maharet ile veriyor olması, onun Türkmen toplulukları üzerindeki etkisini hem derinleştirmiş hem de uzun ömürlü kılmıştır. Bu bağlamda Safevîlerin tarikat şeyhliğine sahip olmaları onlara dini olduğu kadar dünyevi alanda da büyük avantajlar sağlamıştır. Hattı zatında Şeyh Cüneyd'den başlayarak Safevî şeyhleri, tarikat organizasyonun tasavvufi bir takım dini ve mistik önderlik hasletleriyle tahkim edilmiş karizmatik liderliğini, siyasi teşkilatın tesisinde ve geliştirilmesinde önemli bir argüman olarak kullanmıştır. Böylece tarikatın manevi kuvvesi ve organizasyon kabiliyeti, Safevî hanedanını bir yandan dini ve manevi unsurlarla kuvvetlendirmiş, ona kitleler tarafından kolayca ve sadakatle bağlanılacak, meşruiyeti tartışılmaz bir liderlik-şahlık tevdi etmiştir. Diğer yandan da sûfilîğin halk muhayyilesine uygunluğu ile mürşid-i kâmil olan şeyh-şahın mesajını kuvvetli ve anlaşılır bir şekilde Türkmenlere ulaştırarak onları Safevî iktidarının arkasında toplamıştır. Safevîlerin bu dini ve tasavvufi yönleri Osmanlı devlet erkânı ve entelektüel çevrelerinin onlara bakış açısını önemli ölçüde belirlemiş görülmektedir. Daha Şeyh Cüneyd Osmanlılar ile ilk temasa geçerken bile tam bir şeyh gibi davranarak Sultan II. Murat'a dini mahiyette hediyeler göndermiş ondan dua ve niyaz için bir zaviye yeri talep etmiştir (Âşıkpaşazâde, 2013, 330-331). Nitekim Osmanlı kaynaklarına göre onun torunu olan Şah İsmail de her şeyden önce bir sûfidir. Müftü Hamza Efendi'nin muhtemelen Şah Kulu isyanı nedeniyle Kızılbaşlar hakkında verdiği belirtilen fetvasındaki ifadeleriyle Şah İsmail: "Müslümanlar bilin ve agâh olun, şol tâyife-i Kızılbaş ki reisleri Erdebil-oğlu İsmail'dir" (Savaş, 2013, 105) şeklinde takdim edilmiştir. Böylece onun Erdebil şeyhlerinin soyundan geldiği ve tekke postuna varis olduğunun altı çizilmiştir. Hoca Sadeddin Efendi ise onu, "işî sapkınlık olan Kapusuz Hayder-i Erdebili türemesi Şah İsmail..." olarak anons etmiştir (1979, 169). Bizatihi Yavuz Sultan Selim ise Şah İsmail'e yazdığı mektupta "sen ki Şah İsmail sofusun" demek suretiyle adeta ona tarihi misyonunu hatırlatmıştır (İbn. Kemâl, 1997, 15). Yine o mektubunda Şah İsmail'e:

"Ey dünyayı fitne ve fesatla harabeye çevirip
Padişahlık iddiasında bulunan kimse, bilmiş ol ki!
Tanrı sana mülk ve ordu bağışlayınca
Şeyhlik sayesinde feleğin üstüne taht kurdun
Tekkedeki yerinden ayrılıp tahta çıktın,

ben hiç ol zalime/Rum diyarını da kaplar sonra fitne" diyerek tehlikenin Osmanlı topraklarına kadar ulaştığını açıkça ortaya koyar (1979, 171 172; İbn. Kemâl ise Şah İsmail'in yayılma siyasetini Erzincan'daki faaliyetleriyle başlatarak Tebriz, Azerbaycan, Kum, Keşan, İran, Şiraz, Irak, Kazvin, İsfahan'a kadar nasıl yayıldığını izaha çalışmıştır (İbn. Kemâl, 1997, 278).

Dünyayı zulmünle cehenneme çevirdin” (Adâ’î-yi Şîrâzî, 2007, 63) diyerek tarikat şeyhliğinin kendisine sağladığı avantajları siyaset yolunda kullandığını açıkça ifade etmiştir. Hâdîdî de benzer bir şekilde ancak şairane bir üslupla onun sûfilığının altını çizmiştir:

“Kızıl tâcî başında sûfî adı...” (Hâdîdî, 355).

İdrîs-i Bitlisî’ye göre de Anadolu’da saf, temiz inançlı kimselerden oluşan büyük bir topluluk Erdebil, Safevî şeyhlerine uymaktaydı. İlk zamanlarda Safevî şeyhlerinin bir kısmı şeriat yoluna ve tarikat seccadesine sadık kalmışlar talip topluluklarını irşat etmek ve onlara yol göstermek için samimi bir gayret göstermişlerdir. Onlara bu sayede Osmanlı ve Şam’dan dini kanaat önderleri de dâhil birçok kimse bağlanmıştır. Ancak zamanla bu şeyh ailesi doğru yoldan uzaklaşmış, zahiri tahta sahip olmak için siyasete tevessül ederek seleflerinin yolunu tamamen terk etmiştir (Kırlangıç, 1995, 131-132). Görüleceği üzere İdrîs-i Bitlisî, Şah İsmail ve atalarının tarikat şeyhliği sayesinde müntesip ağını çok geniş bir sahaya yaydıkları ve bugünkü siyasi güçlerine bu sayede ulaştıkları kanaatindedir. Hoca Sadeddin Efendi de yine benzer bir bakış açısıyla Şah İsmail’in sufi kişiliğinin siyasi ve askeri faaliyetlerinin gelişmesinde önemli rol oynadığı kanaatindedir. Ona göre, kötü düşünceli Şah İsmail sorunu çözülmesi, topluluklarla olan bağları hemen koparılmalıdır. Zira Şah İsmail, zamanın yarattığı dönemsel şartları kullanarak güçlenmekte Acem ülkesine saldırarak “mürît ve dostlarını artıra artıra genç yaşlı herkesin gönlünü özüne” çekmektedir. Kurduğu fedai birlikleriyle Kısralar devleti tacını, yani kadim Fars devlet geleneklerini yıkmaktadır. Bu fedailer (mürîtler) şahları uğruna onun yolunda can vermekten ve cenk ateşine semender³³ gibi gitmekten çekinmeyen, ölümden korkmayan, manevî inanç bağları çok güçlü, işleri zulüm ve dinsizlik olan bir taifedir (1979, 170). Burada taraftarları nezdinde bir şeyh, mürşîd-i kâmil olarak görülen Şah ile mürîtleri arasındaki güçlü manevî bağa ve bunun sağladığı maddi ve manevî gücün mahiyetine yapılan vurgu açıkça görülmektedir.

Osmanlı kaynakları Safevî hanedanının, dolayısıyla Şah İsmail’in seyyidlik iddiasını da yakından takip etmiştir.³⁴ Gerçekte hanedanın etnik kökeni ile ilgili tartışmalar bir yana bugün araştırmacıların genel kabulü Safevîlerin seyyidlik iddiasını bilhassa siyasete tevessül ettikten sonra bir takım siyasi ve politik gayelerle gündeme getirdikleri şeklindedir (Karadeniz, 2015, 15-27; Gündüz, 2013, 13-20). Ehl-i Beyt ile akrabalık iddiası, Safevîlerin iktidarını meşrulaştırması ve güç kazandırması yanında, İslam tarihinde Ehl-i Beyt’in yaşadığı büyük acılar ve sıkıntıların hesabını sormak ve intikamını almak yönünde onlara derin bir muhabbet ve sevgi duyan toplulukların aynı politik gayelerle bir araya toplanmasında da etkili olmuştur denilebilir. Osmanlı kaynakları bu hususta Safevîlerin, seyyidliğini kabul etmeye yanaşmayan bir tutum

33 Semender: Kurbağagillerin kuyruklu takımından bir hayvan olup asıl burada benzetme yapılarak kullanıldığı anlamıyla ateşte yaşar bir masal hayvanıdır (Devellioğlu, 935).

34 Bu hususta İdrîs-i Bitlisî, önce Şah İsmail’den Sultan Selim’e gelen şu dizelerin de yer aldığı mektubu vermiştir “Bizim mezhebimiz Rasûlullah’ın ehlibeytidir ve bizim itikadımız Fatma’nın evladından on iki imamın kabirlerine dayanmaktadır”. Ardından bu mektubun muhtevasını ve yukarıdaki sözlerini yorumlamaya geçmiştir. Ona göre Şah İsmail’in övrü kabahatini geçmiştir. Çünkü o dünyada dinin sığınağı benim demiştir (oysaki Osmanlı devlet mantalitesinde dinin sığınağı Osmanlı devleti ve Sultanıdır). O, Ehl-i Beyt’ten, Peygamberin soyundan geldiğini, itikadının güzel olduğunu, dinine karşı çıkmanın kimseye yakışmayacağını belirtmiş dolayısıyla Osmanlılardan üstün olduğunu yüz Osmanlı benim uşağımdır demek suretiyle de ortaya koymaya çalışmıştır (Kırlangıç, 1997, 173-174). İşte bu ifadeler dinin ve inancın bir meşruiyet ve kitleleri motive etme ve tahkim aracına dönüştürüldüğünün açık bir göstergesidir. Şah İsmail böylece kendince Osmanlı Sultanının devletli, han oğlu han büyük bir hükümdar olduğu gerekçesiyle kendisini küçümsemesini boşa çıkarmakta hatta karşı bir atakla durumu tersine çevirmiş olmaktadır.

içerisindedir. İdrîs-i Bitlisî'ye göre onlar, siyasi evlilikler sayesinde şahlık sevdasına kapılmışlar ve o beldelerin hükümdarlığında hak talep edebilmek için muallakta olan bir seyyidlik iddiasında bulunmuşlardır. O, kesin olarak reddetmese de ataları zamanında böyle bir iddia söz konusu yapılmamışken ve takva ile amel edilerek soyun nispeti söz konusu edilmemişken, hükümdarlık iddiasıyla ortaya çıldıktan sonra böyle bir iddiada bulunmalarına temkinli yaklaşmış, hatta bu hususun siyasete alet edilmesine tepki göstermiştir (Kırlangıç, 1995, 131). Celâl-zâde Mustafa ise bu durumu ciddiye almadığını da göstererek “Gerçi velilik iddia ederler, Aliliğin şanı yenilmek mi olur?” diyerek Şah İsmail’in velilik iddiası ve Hz. Ali ile kurduğunu iddia ettiği güçlü nesebi ve manevi bağların altının boş olduğunu ima etmiştir (Celâl-zâde Mustafa, 1997, 619). Hoca Sadeddin Efendi de Şah İsmail’in kast ettiği Haydar’ın “Haydar-ı Kerrâr” yani Hz. Ali değil atası, babası olduğunu ileri sürmüştür. Ardından baba Haydar’ın dinsizliğinden dem vurarak bunların Hz. Ali ve soyu ile yan yana gelemeyeceğini izaha çalışmıştır (1979, 172). Benzer yaklaşım hemen hemen yakın ifadelerle İdrîs-i Bitlisî’de de yer alır ki tüm bunlar Osmanlı entelektüel çevrelerinde aynı bakış açısının içselleştirildiğini göstermesi bakımından mühimdir. Nitekim o, Şah İsmail’in önderinin Hz. Ali değil babası Haydar olduğunu belirtmiş ardından daha sert ifadelerle Şah İsmail’in kendisini Betül (Hz. Fatıma) soyuna bağlamaya çalışmasını tasvip etmediğini “Rasul’ün ruhundan hiç hayâ duymaz. Onun bu sözüne ve fiiline kıyamet gününde Hz. Peygamberin rızası yoktur” diyerek açıkça belirtmiştir. Ardından açıktan açığa imamet iddiasında bulunduklarını ancak ne Hz. Peygamberin ne de İsa’nın dinine sahip olmadıklarını belirterek bu iddiayı reddetmiştir (Aktaran: Kırlangıç, 1995, 143). Kızılbaşların bir kısmı ise tüm bu düşüncelerin aksine Şeyh/Şah İsmail’in siyasi yükselişi ile seyyidliği arasında doğrusal bir bağlantı kurmaktaydılar. Zira onlar, Hz. Ali’nin Şah İsmail’de tecelli ettiğine inanmaktaydılar (Musalı, 2023, 71).

Safevîlerin Şiîliği meselesine gelince, Osmanlılar Sünnilik dairesinde bir tarikat olarak gördükleri Safevî şeyhlerinin zamanla siyasete tevessül etmelerine, bunu yaparken de Şiîleşmelerine ve bu mezhebi tesis ettikleri devletin hem ideolojik aygıtları arasına hem de teşkilat yapısına yerleştirmelerine tepki göstermişlerdir. Zira Şiîliğin giderek bayraklaştırılması Sünnî iktidarlarla çevrili bir sahada Safevîlere muhalif, alternatif bir siyasi alan açmıştır. Osmanlı kaynakları bu durumu Safevî tarihinde bir itikadi sapma olarak ve yukarıda da bahsi geçtiği üzere Şah İsmail’den başlayarak geriye doğru üçüncü şeyhten yani Şeyh Cüneyd’den itibaren (Bu Şeyh Şah İbrahim’de olabilir) bu bozulmanın olduğu tespitinde bulunmuştur. Safevîlerin bilhassa devleti kuran Şah İsmail ile birlikte İran ve Azerbaycan topraklarında Sünnîlere ve Sünnî müesseselere yönelik şiddet politikalarının kaynağı Şiîlik mezhebine bağlanmaları olarak görülmüştür. Hoca Sadeddin Efendi, söz konusu şiddet uygulamalarını saydıktan sonra konuyu bu meseleye getirmiştir: “Ol ayıpların kaynağı Şia topluluğu bağını paralamak, ad ve şanlarını varlık dünyasından gidermek işini üstlenmek akıl ve din kuralları gereğince boynumuza borç olmuştur.” Ona göre mademki “ol ayıplı mezhep ve geniş meşrep ıssılarının değersiz baş ve buğlarının vardıkça gücü artması zararının da bizlere dokunması gün konusu(dur)...” (1979, 171) o zaman gerekli önlemleri almak da elzem olmuştur. İdrîs-i Bitlisî’ye göre ise hükümdarlık iddiasıyla ortaya çıkıp kötü bidatler türetmeye başladıkları zaman Gulat Şia’ya katılmışlardır (Kırlangıç, 1997, 131-132). Yani siyasi emelleri uğruna itikatlarını bozmak pahasına Şiîliği benimsemişlerdir. Na’imâ Efendi bu durumun zamanla Osmanlılarda Safevîleri ve Kızılbaş hareketini algılama biçimi haline geldiğini şu sözlerle ifade etmiştir: “Kızılbaş tâifesinin devlet ve şevketi, Rafizî mezhebi üzerine

kurulmuş...”(1968, 1015). İdrîs-i Bitlisî bu taifede görülen ve sapkınlık olarak nitelenen bazı inançlara da vurgu yaparak bazen Hulûlîler gibi Hz. Peygamberin soyundan gelen imametini bu Safevî şeyhlerinin çocukları arasında çıkacağını iddia ettiklerini, bazen de Hallacı Mansur gibi meczup sûfilerin sekr halinde söyledikleri sözleri tekrarladıklarını kaydetmiştir (Kırlangıç, 1995, 131-132). Burada kastedilenin hulûl,³⁵ tenasüh gibi inançlar olduğu açıktır. Tüm bu anlatılanlardan Safevîlerin sapkınlık olarak nitelenen eylem ve söylemleriyle ile Şîilikleri arasında güçlü bir bağ kurulduğu ortadadır. Bu dini ve mezhebi görüş ayrılığı Osmanlı-Safevî ilişkilerinin siyasi ve politik mücadelesini her iki taraf için de tahkim eden en ciddi argümana dönüşecektir. Nitekim Osmanlı cenahında zamanla Şîilik ve Kızılbaşlık, Rafizilik ile özdeşleştirilecek³⁶ Anadolu Müslüman toplumunda çok yönlü derin görüş ayrılıklarına ve yarılmalara yol açacaktır.³⁷ Bu tarihsel süreçte Osmanlı devletinde Sünnî ulemanın mevcut konumu daha da güçlenmiş, Safevî devletinde ise Şîî ulema giderek devletin bürokratik kademelerine yerleşmiş ve nüfuzunu artırmıştır. Dolayısıyla iki tarafın entelektüel çevrelerince ortaya atılan düşünce ve fikirler değerlendirilirken bu durum da yadsınmamalıdır.

4. Siyasi Lider Olarak Şah İsmail’e Yaklaşımları

Osmanlı entelektüel çevreleri siyasi olarak Safevîleri ve Şah İsmail’i Osmanlı hanedanı ve devletine denk ve muhatap görmemiştir.³⁸ Şah İsmail’in ülkeler fetheden, kısa zamanda büyük bir devlet kuran karizmatik önderliği geneli itibariyle kabul edilmiştir. Ancak bu durum onun ve temsil ettiği hanedanın siyasi tecrübesi, sürdürdüğü devlet geleneğinden ziyade diğer dönemsel meselelere (İran’da ve diğer Akkoyunlu hâkimiyet sahasında yaşanan otorite boşluğuna)³⁹ ya da yukarıda izaha çalışıldığı üzere dini ve tasavvufi ıstılahlar kullanılarak konar-göçer kökenli Türkmen boylarının (Kızılbaşların) oymaklar şeklinde kendilerine katılmasına bağlanmıştır (Neciyev, 2018, 55).⁴⁰ Nitekim Osmanlıların Şah İsmail’in siyasi ve askeri kişiliğine biçtiği

35 Bu husus itikadi tartışmalara konu olmuştur. Hulûl ilâhî zâtın veya sıfatların varlıklardan birine, bir bölümüne ya da tamamına intikal edip birleşmesi, Allah’ın insan veya başka bir maddî varlık şeklinde, görüntüsünde zuhur etmesi olarak tarif edilmiştir. Bk. (Demirci, 1998, 340-341); Nitekim Kızılbaş Türkmenlerin Şeyh Cüneyd ve soyundan gelenleri Mehdi, peygamber hatta Allah olarak (hulul) gördükleri ve onlar için her şeye memnuniyetle katlandıkları kaydedilmiştir (Sümer, 1999, 8).

36 “Şuyû’ı Şî’a ve zuhur-ı Revâfız...” (Gelibolulu Mustafa Âli, 2019, 467); “Kızılbaş’a Şeh İsmail idi şâh/Mudill ü Râfîzî bî-dîn ü gümrah...” (Hâdîdî, 356); Nitekim Giresun kadısınca yazılan bir mektupta, Azgur köyünden bazı şahısların rafizî olup uygun bulunmayan davranışlar sergiledikleri, ilk halifelere sövdükleri, namaz kılmadıkları, Ramazan ayında oruç tutmadıkları hatta içki içtikleri haber alındığından, bu şahısların yakalanıp teftiş edilmeleri ve suçları tespit edilenlerin hapsedilerek neticenin bildirilmesi emredilmektedir (BOA. A.DVNSMHM.d. 7-2131, 30 Rebiyülevvel 976/22 Eylül 1568).

37 Bu hususta detaylı bilgi için bk. (Işık, 2017, 148).

38 Mesela Muhyî güç ve kudretini vurgu yaparak övdüğü Sultan Selim’in savaş meydanında da Şah İsmail’e kesin bir şekilde üstünlük sağladığını şöyle izah etmiştir: “yärenler yedi iklim Sultânı Şâh-ı Rûm [u] ‘Arab ve’l-‘Acem İskender-i sanî Sultân Selîm Şâh-ı cihân erlik ve pehlevanlık kuvvetile Şâh İsmâ’îl’e bir darb urup öyle yere çaldı kim Âdem-i Saff devrinden tâ Rûm pâdişâhı Sultân Selîm şâh-ı cihân devrine değin bir pâdişâh bir pâdişâha böyle itmemişdür...” (Muhyî, 2022, 46).

39 “Acemin her tarafındaki şeref tahtına birer aşağılık kimse ve her yandaki mutlu şanslı tahta bir bayağı kimse geçip birer mutlu padişah oldular. Saltanat boş kalıp her ahmak hastayı taht sahibi yaptılar” (Celâl-zâde Mustafa, 1997, 429).

40 İbni Kemal Yukarıdaki sözü söyledikten sonra Şah İsmail’in Türkmen beyleriyle aşiretleri ile olan ittifakına işaret eder. Zira o, bu ittifak üzere devletli olmuştur (1997, 276). Yine o, Şah İsmail’in gerek Türkmen aşiretleri arasındaki başsızlıktan, bitmek tükenmek bilmeyen kavgalardan gerekse Akkoyunların zayıflaması ile birlikte İran’da ortaya çıkan otorite boşluğundan istifade ederek nasıl

bu minvaldeki rol Yavuz sultan Selim'in ona yazdığı mektuplarda açıkça görülür. Sultan mektubunda ilk olarak kendisinin dünya siyasetini yönlendiren kudretli konumunu ortaya koyar: “ben kâfirleri ve Tanrı'ya eş koşanları tepeleyen, dinin düşmanlarını toprağa karan, firavunların direncini kıran, hakanların taçları tolgası, gaziler ve din yolu savaşçılarının sultanı, Feridun görkemde, İskender durağında, hak ve adaletin Keyhusrev'i Sultan Murat Han oğlu, Sultan Mehmet Han oğlu, Sultan Bayezid Han oğlu, Sultan Selim Han'ım...”(Hoca Sadettin Efendi, 1979, 177).⁴¹ Görüleceği üzere Sultan, Doğu ve Batı'ya hâkim olmuş, kadim İran tahtını temsil eden Perslere üstünlüğünü kabul ettirmiş büyük cihangir, İskender'dir. O, Firavunları alt eden Musa'dır. Hatta İran'ın efsanevi hükümdarlarından olup Dahhâk'ı mağlup eden Feridun'dur. İran'da hüküm sürmüş, Keyaniyan hanedanının üçüncü padişahı adaletiyle meşhur Keyhüsrev'dir(Kırlangıç, 1995, 148). Yine o, nesilden nesile bir devlet geleneğini, adet ve töresini temsil eden han oğlu handır.

Sultan Selim, sıra Şah İsmail'e gelince ona şöyle hitap etmiştir: “sen ki Acem padişahı, ulu, güçlü bey, zamanın Dahhâk'ı savaş alanının Dârâb'ı, günün Efrasiyab'ı İsmail bey diye tanınan kişisin” (Hoca Sadeddin Efendi, 1979, 177). Bu hitapta seçilen ifadeler ve benzetmelerin önemli bir tarih bilgisiyle itina ile yapıldığı açıktır. Zira Şah İsmail'in hükümdarlığı Acem ile sınırlandırılmakta, kendisi büyük bir komutan olarak kabul edilmekte ancak o, zalimliği ile tanınan ve sonu da kötü biten Dahhâk'a⁴² benzetilmektedir. Yine o, Daryus adını taşıyan bir kaç İran hükümdarından birisi olan Dârâb'a benzetilmiştir ki burada İskender'in kesin galibiyeti hatırlatılmak istenmiş olmalıdır. Nitekim hemen ardından da Şah İsmail, İran efsanelerine göre onlarla savaşan ve nihayetinde bu savaşların birinde öldürülen Turan padişahı Efrasiyab'a, benzetilir ki bu onun da sonunun aynı olacağıyla tehdit edildiği anlamına gelmektedir (Kırlangıç, 1995, 148). Hulasa Şah İsmail, her ne olursa olsun siyasi olarak en fazla bir Acem, İran Şahı veya emiri, askeri bakımdan da bir başbuğ, büyük bir komutandan öte statüye haiz değildir. O aslında Erdebilolu bir sûfi, tekke şeyhidir.

Sultan Selim'in içinden konuştuğu siyasi atmosfer pek tabi olarak Osmanlı ümera, vüzerâ, ulema ve edip taifesini de etkilemiştir. Mesela Celâl-zâde Mustafa, şöhreti giderek artan Şah İsmail'den kendi bakış açısıyla da olsa sitayişle bahseder: “Acem Şahı ki kudret ve heybetiyle o tarihte Hüsrev⁴³ ve Cem⁴⁴ gibi olup, dünyanın sahipkıranı geçinirdi. Gerçekte de yakın zamanda Allah'ın güçlendirmesi ile çok ülkelerle Kısra⁴⁵ ve padişah olmuştu” (Celâl-zâde Mustafa, 1997, 601). Ancak o,

güçlendiğini mülk ve devlet sahibi olduğunu izaha çalışmıştır (İbn. Kemal, 1997, 277); Oruç Beğ ise bu durumu “vilâyet-i Âcem'de feterât olup Erdevül sofuları kızıl taçlarla baş ladurup, vilâyet-i Acem'de hirasân gösterüp, Şeyh Haydar oğlu Şeyh İsmail baş çeküp gelüp, Acem beğlerini fırsat bulduğunu kırıp şehri Tebriz'i ve vilâyetini alup, şevketile Acem viyâyetini dutup her taraftan her vilâyetden Erdevüllüler baş kaldırup yürüdüler...” sözleriyle ifade etmiştir (Oruç Beğ, 2014, 187).

41 Nitekim Sultan'ın kendisini bu takdimi Celâl-zâde Mustafa'nın benzetme ve tasvirleri karşısında sönük kalır mahiyettedir: “Osmanlı Devleti'nin tahtı ve Hüsrev bahtlı talihin makamı, mekânı ve mevkii yüce: Dârâ, İskender, Hüsrev, ve Kısra gibi kulları olan, Behram nasıblı, Feridun haşmetli ve Cemşid iktidarlı padişah, hüma hasretliği Cem makamı ve Nüşirevân şöhretli şah...” (Celâl-zâde Mustafa, 1997, 393).

42 Cemşid'in yerini alan İran'ın zalim ve gaddar hükümdarının adıdır Dahhâk. Hastalandığında tedavisi için iki çocuğun beyni ilaç olarak kullanılmıştır. Benzer bir sebeple sıra demirci Gâve'nin çocuklarına gelince onun, isyan etmiş ve Dahhâk'ın düşürülmesine neden olmuştur (Devellioğlu, 1996, 160).

43 Kısra Enüşirvân I. Hüsrev b. Kubâd (ö. 579) bir Sasani hükümdarı olup 531-579 yılları arasında saltanat sürmüştür (Tefazzülü, 1995, 255).

44 “Cem: Hükümdar, şah” bk. (Devellioğlu, 1996, 131)

45 Kısra, Sâsânî kral isimlerinden Hüsrev'in Süryânice'de aldığı Kesrô (Kôsrô) şeklinden Arapçaya yerleşmiş ve “Sâsânî hükümdarı” anlamında bir unvan olarak kullanılmıştır (Avcı, 2002, 71).

Çaldıran yenilgisi ile Şah İsmail'in büyüklük camının kırıldığını, kudret ve ihtişam değerinin azaldığını kaydettikten sonra asıl Hüsrevlik unvan ve makamını Yavuz Sultan Selim'e vermiştir.⁴⁶

Osmanlı entelektüel çevrelerine göre Şah İsmail ve Safevîler devlet kuracak, bir ülkeye ve topluma nizam verecek ne köklü bir siyasi geleneğe ne de böylesi bir yeteneğe sahip değillerdi. Oysaki devlet kurmak, adaleti ve güvenliği tesis etmek, ülkelere ve topluluklara (âleme) nizam vermek bir bilgi birikimini, tecrübeyi ve hanedan geleneğini zorunlu kılmaktaydı. Nitekim İdris-i Bitlisî, Safevîlerin bu konudaki zaafı ve eksikliklerini Osmanlı hanedanı ve devleti üzerinden izaha çalışmıştır. Ona göre, zamanın sultanları arasında ezeli lütuf ve ihsanın, ebedi saadetin bir sonucu olarak ilk yaratılıştan beri hilafet makamı Osmanlı hanedanı eşsiz bir konuma sahiptir. Çünkü bu hanedana mensup sultanlar, kayserler her zaman şeriata uymuş, onu yaymış, adil kanunlarıyla ün kazanmışlardır. Nitekim bu hanedana iyi sıfatlarının bereketiyle fetihlerin, mülkün, saltanatın ve İslam hilafetinin yolu açılmıştır (Kırlangıç, 1995, 129, 130).⁴⁷ Hal böyle olunca Osmanlı hanedanı'nın merhamet barındıran kapısı öteden beri ihtiyaç sahiplerinin başvuru, ilim ve kemâl erbabının ikametgâhı olmuştur. İdris-i Bitlisî bütün bu izahatı aslında İran'da yaşanan fetret dönemi, Şah İsmail ve Kızılbaş hareketinin padişahlık şiarına ve devlet geleneğine uymayan zulüm ve adaletsizliklerinin altını çizmek buna karşın buralardaki insanların da Osmanlı Sultanı ve kapısına sığınmak durumunda kaldıklarını anlatmak için yapmıştır. Dönemin siyasi ve toplumsal gerilim iklimine işaret eden bu hadise aslında iki yönlüydü. Zira Safevî hareketi ile ilişkilendirilen ve baskı gördüklerini düşünen Kızılbaş Türkmenler de İran tarafına göç etmekteydi.

Osmanlı kaynaklarına göre Safevîler, yukarıda da belirtildiği üzere bir sufi şeyh ailesi olup, asıl işleri olan ulvi sûfilik ve irşad vazifesinden siyasi emelleri uğruna ayrılarak cihangirlik davasına düşmüş böylece layık ve ehil olmadıkları bir işe cüret etmişlerdir. Kaldı ki bir tarikat şeyhliğinin şahlığa, bir tekkenin devlete dönüşmesi devlet açısından, diğer tarikatları da etkileme ihtimali bulunan kötü bir örnek olarak değerlendirilmiştir. Safevî gailisinin bu yönü Osmanlı Devleti'nin dışarıya olduğu kadar da içerideki dini çevrelere ve zümrelere karşı da güvenliği önceleyen savunmacı politikalar geliştirmesinde başat rol oynamıştır. Nitekim Naîmâ Efendi, devletin tarikatlara, sûfilere karşı bu zamandan başlayarak oluşan ve olgunlaşan siyasetinin temel esaslarını şöyle izah etmiştir: "Tarîka-i tasavvuf ile halkı devşirip sülûk ü irşâd vesilesiyle hâs u âmmı başına üşürenlerden nicesinin tarik-ı zuhûr ve devlete mütehavvil⁴⁸ ve meşîhati hükûmet ve saltanata mütebeddil⁴⁹ olduğu eslâfda defâ'tle vuku bulmuştur." (2007, 901-902). O, bu kanaatin hâsıl olmasında batı diyarında siyasi iddialarla ortaya çıkan Tumert⁵⁰ adındaki bir şeyh ile tarikat şeyhi olmalarına rağmen devlet kurmuş bulunan Safevî Şeyhleri/şahlarının etkili olduğunu da açıkça belirtmiştir (Naîmâ, 1968, 1434). Böylece Naîmâ, sûfilere siyaset yolunun kapatıldığını adeta ilan etmiştir. O, tarikat organizasyonu ve tasavvufi değerler kullanılarak elde edilen güç

46 "cennet mekân padişahın saltanat ve büyüklük sesi dünyanın altı köşesine zelzele, Hüsrev'e yakışır Heybet artıran ses ve sedaları yeryüzüne velvele bırakmakla Yüce buyrukları ufuklarda Şöhret bulup..." (Celâl-zâde Mustafa, 1997, 601).

47 Celâl-zâde Mustafa, Osmanlı Devleti'nin sınırlarında bulunan ülkeleri, bunların etnik ve siyasi durumlarına dair detaylı bilgiler vermiştir ki bu Osmanlı entelektüel çevreleri ve devlet erkânının içinde bulundukları dünyaya hâkim olduklarını göstermesi açısından mühimdir (1997, 552).

48 Mütehavvil: değişen, değişmiş (Devellioğlu, 769).

49 Mütebeddil: değişen, başka hale giren (Devellioğlu, 761).

50 Asıl adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Tûmert el-Berberî es-Sûsî (ö. 524/1130) olup Muvahhidler Devleti'nin kurucusu, dinî ve siyasi lideridir (Aytekin, 1999, 425-427).

sayesinde siyasete, saltanata tevessül edilmesi hadiselerinin ne denli büyük siyasi ve toplumsal felaketlere yol açtığına Osmanlı devlet hafızasında acı tecrübelerle yer aldığını da ortaya koymuştur.

Sonuç

Osmanlı-Safevî ilişkileri bir devlet ile tekkenin, hanedan ile sûfi ailenin ilişkileri olarak başlamış ancak zamanla aynı coğrafya ve demografik zemin üzerinde bir hâkimiyet ve cihangirlik mücadelesine dönüşerek dünyada eşine az rastlanır bir yere evrilmiştir. Safevîlerin, Azerbaycan ve İran topraklarında yaşanan fetret devrini de fırsata çevirerek kısa sürede büyük bir siyasi hareket halini alması ve Osmanlılar da dâhil çevresindeki Sünnî iktidarlara karşı giderek bir tehdide dönüşmesi Osmanlı-Safevî ilişkilerinin mahiyetini belirleyen asıl etken olmuştur. Diğer taraftan bu tarihi süreç gerek Anadolu gerekse, İran ve Azerbaycan Türkmenlerinden ziyade tarafların egemen sınıflarının siyasi, askeri, ekonomik çıkar ve ikbal çatışmalarına göre şekil almıştır. Safevîlerin sûfilîği, seyyidliği ve Şiîliği siyasi emellerine ulaşmak için güçlü birer ideolojik argümana dönüştürmeleri karşı tarafta Osmanlılarda kendisini savunmacı bir refleksle Sünniliğin güçlendirilmesi ve yükseltilmesi şeklinde göstermiştir. Başka bir deyişle Sünnî İslam'ın temsilcisi olma sıfat ve meyilleri henüz tam olarak teşekkül etmemiş Osmanlı devletinin bu yönünü tahkim etmiş güçlendirmiştir (Emecen, 2013, 89). Osmanlı hanedanı ve elitleri bunlar arasında Şah İsmail ve atalarının sadece sûfi oldukları üzerinde hem fikir olmuştur. Bununla birlikte onun dönemin önemli Türk hükümdar hanedanlarından Akkoyunlular ile akrabalığı, Türkmenliği, Türkmenler üzerindeki nüfuzu, saygınlığı, maddi, manevi güç ve kudreti hatta Türkçeyi kullanmadaki mahareti de ortadadır. Ancak Şah'ın ve hanedanının seyyidlik iddiaları ve Şiîlikleri hatta ileride sufîlikleri siyasi gayelerinin, politik emellerinin bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Safevîlerin iktidarlarını güçlendirmek için dini ve manevi mecralardan devşirdikleri kuvveye karşı Osmanlı yönetimi, siyasi ve askeri önlemler almak ve karşı hamleler yapmak yanında, bunları da kuvvetlendirecek şekilde giderek nüfuzu daha da artan ulemanın meşrulaştırıcı, koruyucu ve tahkim edici gücünden istifade ederek onları sapkın, mülhid, mürted ve rafizî olmakla suçlamıştır. Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail'in şahsında iki devlet arasında zuhur eden siyasi hâkimiyet ve cihangirlik kavgasında tarafların kullandıkları en güçlü silah ve cephane inanç olunca mücadele de asıl mecrası dışına kayarak daha çok dinî ve mezhebi bir mahiyet kazanmıştır. Haliyle Şah İsmail'in siyasi, askeri liderliği, sûfilik, mürşitlik, seyyidlik gibi manevi hasletleri hatta tüm eylem ve söylemleri her şeyden önce dini zaviyeden değerlendirilerek mahkûm edilmiştir. Zira böylesi bir ortamda kalem ile kılıç, din ile siyaset arasındaki mesafe kısalmış, ulema ve ediplerin kalemi, vüzerâ ve ümeranın kılıcı ve siyaseti kadar keskinlik ve ehemmiyet kazanmıştır. Nitekim bir padişah dönemini, detaylı ve coşkulu bir şekilde anlatmayı amaçlayan Selimname türü eserlerin Yavuz Sultan Selim döneminde ortaya çıkması bu sürecin bir tezahürü olmuştur.

Osmanlı yönetici ve entelektüel çevrelerinin, isyanlar, sürgünler, kayıplar ve yıkımların yaşandığı böylesi derin bir kriz ve husumet ikliminin içerisinde Şah İsmail ve Safevîlere yaklaştığı, benzer durumun Safevî tarafı için de geçerli olduğu bu kaynaklardan istifade edilirken kesinlikle göz ardı edilmemelidir. Zira burada çok yönlü ve şiddetli mücadele ve savaş psikolojisi tarafların tüm eylem ve söylemlerini esir almış, duygular aklın önüne geçmiştir. Dolayısıyla bu çalışma da günümüzün siyasi ve ideolojik angajmanları altında meselelere yaklaşılmasının yanlışlığını bir kez daha ortaya koymuştur. Yine gerek Osmanlı gerekse Safevî kaynaklarında yer alan

bilgilerin karşılaştırmalı olarak ele alındığı, kaynak tahlilleri ve tenkitleri yapılmak suretiyle bu alanda daha fazla çalışma yapılmasına ihtiyaç olduğu da anlaşılmıştır.

Kaynaklar

- Ada’i-yi Şirazi. *Ada’i-yi Şirazi ve Selim-Namesi*. Haz. Abdüsselam Bilgen. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.
- Âşık Paşazade. *Âşık Paşazade Tarihi*. Haz. Necdet Öztürk. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2013.
- Aytekin, Arif. “İbn. Tûmert”. *DİA*. 20, 425-427, 1999.
- Azamat, Nihat. “Erdebîlî, Alâeddin”. *DİA*. 11, 279, 1995.
- BOA. A.DVNSMHM.d. 33 – 258.
- BOA. A.DVNSMHM.d. 7-2131.
- BOA. A.DVNSMHM.d. 42-420.
- Celâl-zâde Mustafa. *Selim-nâme*. Haz. Ahmet Uğur ve Mustafa Çuhadar. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1997.
- Demirci, Kürşat. “Hulûl”. *DİA*. 18, 340-341, 1998.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitapevi, 1996.
- Hadîdî Tarihi-Manzum Osmanlı Tarihi*. Haz. Necdet Öztürk. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 1285-1523, 2015.
- Emecen, Feridun M. *Yavuz Sultan Selim*, İzmir: Hazine Yayınları, 2013.
- Emecen, Feridun M. “Şahkulu Baba Tekeli”. *DİA*. 38, 284-286, 2010.
- Gelibolulu Mustafa Âli. “Kühû’l-Ahbâr”. Haz. Ali Çavuşoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.
- Gülten, Sadullah. *Osmanlı-Safevî Kıskaçında Kızılbaşlar*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2022.
- Gümüş, Ercan. “Osmanlı Belgelerine Göre I. Şah İsmail ve II. Bayezid’in Siyasi ve Diplomatik İlişkileri”, *Mukaddime*, 13(1), 230-248, 2022.
- Gündüz, Tufan. *Son Kızılbaş-Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2013.
- Gündüz, Tufan. “Şah İsmail’in Eşi Taçlı Begüm.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 51 (2009): 223-233.
- Hoca Sadettin Efendi. “Tâcû’t-Tevârih”. Haz. İsmet Parmaksızoğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Işık, Zekeriya. *Kanun ve Şeyh-Osmanlı Toplumunda Sûfîlerin İdare ve Mahkemeyle İmtihanı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2022.
- Işık, Zekeriya. *Devlet ve Tarikat-Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Işık, Zekeriya. *Şeyhler ve Şahlar-Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- İbn-i Kemâl. “Tevârih-i Âli Osmân VIII. Defter”. Haz. Ahmet Uğur. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- Karadeniz, Yılmaz. “*Safevî Tarikatı’nın Seyidliği ve Şiiliği Meselesi*.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 75 (2015): 15-28.
- Kırlangıç, Hicabi. *İdrîs-i Bidlîsî Selim Şâh-Nâme*. Ankara: Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1995.
- Muhyî’nin Selim-nâmesi*. Haz. Alaattin Aköz - Ahmet Kerim Demireğen. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Musalı, Namıq. “Anonim Bir Kaynağın Işığında Şah İsmail’in Hayatı Ve Şahsiyeti”, *Ahmet Yesevi Dergisi*, Sayı 1, 63-100, 2023.

- Naîmâ Mustafa Efendi. *Tarih-i Na'îmâ*. Haz. Mehmet İpşirli. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.
- Naîmâ Mustafa Efendi. *Nâimâ Tarihi*. Haz. Zuhuri Danişman. c. İstanbul: Bahar Matbaası, 1968.
- Neciye, Elnur. "Anadolu'dan Safevî Devleti'ne Göçler: Sebepleri ve Sonuçları", XVIII. Ankara: Türk Tarih Kongresi (1-5 Ekim 2018) , Kongreye Sunulan Bildiriler, 2018.
- Nasûhî's-Silâhî (Matrakçı). *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn-i Sultân Süleymân Hân*, Haz. Hüseyin G. Yurdaydın, Ankara: TTK, 1976.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar* (15-17. Yüzyıllar). İstanbul: Timaş Yayınları, 2024.
- Oruç Beğ Tarihi. Haz. Necdet Öztürk. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2014.
- Özcan, Abdülkadir. "İdris-i Bitlisi". *DİA*. 21, 485-488, 2000.
- Sağır, Abdurrahman. *Keşfi Mehmet Çelebi Selim-Nâme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Savaş, Hamdi. İshak Çelebi ve Selim-Nâmesi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1986.
- Savaş, Saim. *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Severcan, Şefâettin. *Keşfi'nin Selim-Nâmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Sümer, Faruk. Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Teneş, Özge. 33 Numaralı Mühimme Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tefazzülî, Ahmed. "Enûşirvân". *DİA*. 11, 255, 1995.
- Turan, Şerafettin. "Hoca Sâdeddin Efendi". *DİA*. 18, 196-198, 1998.
- Turan, Şerafettin. "Kemalpaşazâde". *DİA*. 25, 238-240, 2022.
- Üzüm, İlyas. "Kızılbaş". *DİA*. 25, 546-557, 2022.

Extended Abstract

Ottoman-Safavid relations began as relations between a state and a lodge, a dynasty and a Sufi family. However, over time, this relationship turned into a struggle for domination on the same geographical and demographic ground and evolved into a place that is rare in the world. In fact, the Ottomans' initial view of the Ardabil lodge and Safavid sheikhs was no different from other Sufi circles from a religious and spiritual perspective. However, especially with the establishment of the Safavid State by Sheikh-Shah Ismail in the early 16th century, this approach began to change and took on a multifaceted and complex nature under the influence of political, military, social, religious and sectarian problems. Indeed, the Safavids took advantage of the interregnum period in Azerbaijan and Iran to quickly become a major political movement and gradually become a threat to the Sunni powers around them, including the Ottomans, and this was the fundamental issue that determined the nature of Ottoman-Safavid relations.

The fact that this religious and mystical movement gradually transformed into a political organization by centering on Shiism; that it received support by carrying out propaganda activities targeting the Turkmen tribes, who were Ottoman subjects; and that it pursued an expansionist policy were also influential in the changing perspective of the Ottoman administration and its authors towards Shah Ismail and the Safavids in his person. Because the Safavids transformed Sufism, Seyyidism and Shiism into powerful ideological arguments to achieve their political goals, this was reflected in the Ottomans' defensive reflex of promoting Sunnism. The Ottoman dynasty, its administrators and intellectual circles agreed that the Safavids were only Sufis. Their claims of being Seyyids and their Shiism and even Sufism were evaluated as a part of their political aims, policies, actions and discourses. While the Safavids relied on the forces they

gathered from these religious and spiritual channels to strengthen their power and leadership, Ottoman intellectual circles accused them of being heretics, apostates and Rafizi. When the most powerful weapon and ammunition used by the parties in the political struggle for dominance that emerged between the two states was faith, the struggle also acquired a religious and sectarian character. However, the incident never really lost its character as a political struggle for dominance. Indeed, the fact that in later periods, the lords and even members of the dynasty who had problems with the administrations of both countries frequently chose to seek political refuge in the enemy country, regardless of religious and sectarian differences of belief and opinion, is a clear indication of this situation.

This study was conducted to reveal the perspective of the Ottoman sources and authors of the period on Shah Ismail and the Safavids during the historical period in question, when Ottoman-Safavid relations both became increasingly problematic. While conducting the study, the social status, belief and mental worlds of the authors in question, and the extraordinary conditions of the period were tried to be taken into consideration. The article was prepared using 16th century Ottoman chronicles, archive records and contemporary research.