



Hasan Tan

Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi/Rektörlük, Mardin/Türkiye
Title, Mardin Artuklu University/Rectorate, Mardin/Turkiye



eposta: hasantan@artuklu.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0001-7522-3098> -  RorID: <https://ror.org/0396cd675>

Atıf/Citation: Tan, Hasan. 2025. Safevî Mirasının Kaçarlar Dönemindeki Kurumsal ve Simgesel Sürekliliği: Şiîliğin Devlet Düzeninde Meşruiyet Kaynağına Dönüşümü. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 13/44, 78-99. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1667610>

Makale Bilgisi / Article Information

Yayın Türü / Publication Type:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi /Received:	28.03.2025
Kabul Tarihi/Accepted:	02.05.2025
Yayın Tarihi/Published:	15.09.2025

SAFEVÎ MİRASININ KAÇARLAR DÖNEMİNDEKİ KURUMSAL VE SİMGESEL SÜREKLİLİĞİ: ŞİİLİĞİN DEVLET DÜZENİNDE MEŞRUIYET KAYNAĞINA DÖNÜŞÜMÜ¹

Öz

Bu makale, Safevîler (1501-1736) tarafından resmî mezhep statüsüne kavuşan Şiî-İmâmî kurumsallaşma sürecini, bu sürecin tarihsel arka planını ve Kaçarlar dönemine uzanan siyasal-toplumsal izdüşümlerini çok katmanlı bir tarihsel perspektifle analiz etmektedir. Safevî öncesi dönemde İran coğrafyasında hüküm süren dinî çoğulculuk, Şiîliğin marjinal konumdan merkezi bir ideolojik aygıtla evrilmesini mümkün kılan koşulları oluşturmuştur. Safevî yönetimi, özellikle Şah İsmail (1501-1524) döneminde tasavvufî kökenli bir sadakat örgüsü aracılığıyla Şiîliği siyasal meşruiyetin temel eksenine yerleştirmiş; Şah Tahmasb (1524-1576) döneminden itibaren bu yapı, itikadî esaslara dayanan ve ulemânın bilgi otoritesiyle pekiştirilen kurumsal bir düzleme taşınmıştır. Bu dönüşüm, saray ile ulemâ arasındaki iş birliği ve simgesel temsil araçlarının (sikke, hutbe, mimari, unvan) sistemli kullanımı üzerinden meşrulaştırılmıştır. Çalışma, söz konusu tarihsel yapılanmanın yalnızca Safevîlerle sınırlı kalmadığını; Kaçar hanedanı tarafından da yeniden anlamlandırılarak siyasal tahayyülün kurucu bileşeni hâline getirildiğini ileri sürmektedir. Kaçar döneminde saray ile ulemâ arasında şekillenen karşılıklı ilişkiler, dinî otoritenin siyasal alan üzerindeki belirleyiciliğini pekiştirmiş; Safevî mirası bu süreçte tarihsel bir hatıradan ziyade işlevsel bir ideolojik kaynağına dönüşmüştür. Bu dönüşüm, kolektif hafızanın yeniden kurgulanması, mezhep kimliğinin ritüeller yoluyla inşa edilmesi ve ulemânın siyasal temsil alanında etkili bir aktör konumuna yerleşmesi üzerinden ele alınmıştır. Makale, karşılaştırmalı tarihsel analiz yöntemiyle, Safevî-Kaçar sürekliliği üzerinden modern İran'daki siyasal aklın oluşumuna yön veren dinamikleri çözümlemeyi hedeflemektedir.

¹ Bu çalışma, yazarın 09.07.2025 tarihinde başarıyla savunulan doktora tezinden türetilmiştir.





Anahtar Kelimeler: Safevî Mirası, Kaçar Yönetimi, Şiî Kurumsallaşma, Ulemâ-Devlet İlişkisi, Siyasal Meşruiyet.

INSTITUTIONAL AND SYMBOLIC CONTINUITY OF THE SAFAVID LEGACY IN THE QAJAR ERA: THE TRANSFORMATION OF SHI'ISM INTO A SOURCE OF POLITICAL LEGITIMACY

Abstract

This article analyzes the institutionalization process of *Imami (Twelver) Shi'ism*, which was officially adopted as the state religion by the Safavid dynasty (1501–1736), exploring its historical antecedents and its multilayered socio-political ramifications extending into the Qajar period. In the pre-Safavid era, the religious pluralism that prevailed across the Iranian plateau provided the conditions necessary for Shi'ism to evolve from a marginal sectarian movement into a central ideological apparatus of governance. Under Shah Isma'il (1501–1524), the Safavid regime utilized a Sufi-based network of loyalty to position Shi'ism as the primary axis of political legitimacy. Beginning with the reign of Shah Tahmasb (1524–1576), this model was transformed into a doctrinally grounded and institutionally reinforced structure, consolidated by the epistemic authority of the Shi'i *ulama*. This transformation was legitimized through the systematic deployment of symbolic instruments of power—such as coinage, the Friday sermon (*khutba*), architectural patronage, and titular distinctions—alongside a strategic collaboration between the royal court and the clerical class. The study contends that this politico-religious configuration was not confined to the Safavid era, but was reappropriated and reconfigured by the Qajar dynasty as a constitutive element of its political imagination. During the Qajar period, the reciprocal relationship between the monarchy and the *ulama* further entrenched the influence of religious authority over the political sphere, transforming the Safavid legacy from a symbolic memory into a functional ideological resource. This transformation is examined through three interrelated processes: the reconstruction of collective memory, the ritualized production of sectarian identity, and the ascent of the *ulama* as pivotal actors within the domain of political representation. By employing a comparative historical analysis, the article aims to trace the continuities between the Safavid and Qajar periods and to illuminate the dynamics that shaped the formation of political rationality in modern Iran.

Keywords: Safavid Legacy, Qajar Rule, Shi'i Institutionalization, Ulama–State Relations, Political Legitimacy.

Giriş

Din, toplumsal yapının temel unsurlarından biri olarak bireyleri ortak değerler etrafında bir araya getirir; böylece kültürel ve sosyal bütünlüğü sağlayan güçlü bir yapı taşı işlevi görür. Ancak aynı zamanda, ayrışmaların, çatışmaların ve hatta savaşların meşruiyetine zemin hazırlayabilecek ölçüde etkili bir unsur hâline de gelebilir. Bu çift yönlü doğa, özellikle din ve mezhep ilişkisi söz konusu olduğunda daha görünür bir hâl alır. Tarihsel süreçte





olduğu gibi günümüzde de, gerek İslam gerekse Hristiyanlık bağlamında mezhep olgusu, dinin en tartışmalı boyutlarından birini teşkil etmektedir. Çoğu zaman din ve mezhep kavramları neredeyse özdeşleşmiş; inanç biçimleri mezhepsel kalıplar içinde tanımlanmıştır.

Oysa mezhepler, dinin sabit ve değişmez bir özden ziyade, farklı tarihsel, kültürel ve toplumsal bağlamlarda yeniden inşa edilen bir anlam evreni olduğunu gösteren yapılardır. Dini metinlerin her dönemin özgün zihinsel iklimine göre farklı biçimlerde tevil edilmesi, zamanla çeşitli mezhebî yaklaşımların doğmasına zemin hazırlamıştır. Ancak bu yaklaşımlardan yalnızca birkaçı tarihsel süreklilik kazanarak kurumsal bir yapıya evrilmiş ve günümüze kadar varlığını sürdürebilmiştir.

Bu oluşum süreci, dinin ilk biçimini muhafaza etme gayretinden çok, toplumsal ihtiyaçlar ve kültürel kodlar doğrultusunda yeniden yorumlama çabalarıyla şekillenmiştir. Mezhepler, bu yönüyle, hem teolojik sınırların inşasında işlev görmüş hem de toplumsal sorunlara ilahi referanslar aracılığıyla çözüm üreten kurumsal yapılara dönüşmüştür.

Tarihsel deneyim, mezheplerin her zaman beklenen birleştirici işlevi yerine getirmediğini ortaya koymaktadır. Başlangıçta toplumsal uyumu pekiştirme potansiyeline sahip olan bu yapılar, zamanla dinin bütünleştirici rolünü gölgeleyen süreçlere eşlik etmiş; hatta kimi dönemlerde çatışma ve ayrışmaları besleyen odaklar hâline gelmiştir (Çapçioğlu ve Akın, 2018: 5).

Buna paralel olarak tarihsel örnekler, söz konusu dönüşümün yalnızca inanç düzeyinde de yaşanmadığını; siyasal çekişmelerin ve toplumsal kutuplaşmaların da mezhepsel zemin üzerinden yürütüldüğünü göstermektedir. Bu bağlamda mezhepler, salt teolojik tercihlerin ifadesi olmaktan çıkıp, mobilizasyon kapasitesi bulunan, belirli aktörlerce araçsallaştırılabilen ve siyasal anlamda yönlendirilebilen toplumsal dinamikler niteliği kazanmıştır (Salihpaşaoğlu ve Boyacı, 2020: 191–224).

Ortaya çıkan bu tarihsel ve sosyolojik tablo, mezhebin yalnızca bir inanç farklılaşması olmadığını; siyasal düzenin kurgulanmasında ve otoritenin biçimlenmesinde etkin rol oynayan kurumsal bir yapı olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Mezhepsel kimliklerin toplumsal dokuda derin ve kalıcı etkiler üretmesi, sadece teolojik gerekçelerle açıklanamayacak kadar çok katmanlı bir mekanizmanın varlığına işaret eder. Bu nedenle, mezhebin aynı zamanda bir otorite üretim aygıtı olarak nasıl işlediği meselesi, kuramsal bir çözümlemeyi gerekli kılmaktadır.

Bu çerçevede, Safevîler ve Kaçarlar döneminde mezhep merkezli devlet inşasının hangi ideolojik temellere yaslandığı, bu yapının hangi temsil araçlarıyla sürdürüldüğü ve sürekliliğini nasıl sağladığı soruları, çok boyutlu ve disiplinler arası bir incelemeyi zorunlu kılmaktadır.

Yöntem ve Kuramsal Çerçeve





Çalışmanın kuramsal zemini, mezhebi yalnızca inanca bağlı bir farklılaşma biçimi olarak ele almakla yetinmeyip, siyasal rıza üretimi, otorite kurulumu ve toplumsal örgütlenmeyle iç içe geçmiş kurumsal bir yapı olarak değerlendirmektedir. Bu çerçevede Safevî ve Kaçar dönemlerindeki dinî meşruiyetin oluşum süreçleri dört kuramsal düzlemde incelenmektedir: simgesel sermaye, geleneksel otorite, hegemonik rıza ve kolektif hafıza. Bu kuramsal düzlemler, kurumsallaşmanın tarihsel, ideolojik ve ritüel boyutlarını açığa çıkarmayı hedefler. Kurumsallaşma kavramı burada, mezhebi otoritelerin teolojik alanın sınırlarını aşarak siyasal düzenin temel bileşenlerinden biri hâline gelişini ifade eder.

Bu dönüşümün temelinde otorite kavramının siyasal ve dinsel bağlamlardaki işlevselliği yer almaktadır. Otorite, zor kullanma kapasitesinin ötesinde, içselleştirilmiş rıza ve toplumsal kabul mekanizmalarını da kuşatan çok katmanlı bir meşruiyet yapısını ifade eder (Bal, 2014, s. 248). İslam siyaset geleneğinde bu yapı, emir verme yetkisine (deontik) ve bilgiye dayalı otoriteye (epistemik) yaslanan çift yönlü bir meşruiyet formunda şekillenmiştir (Yalçın & Aksu, 2022, s. 130). Safevî yönetimi, bu iki yönlü modeli bir arada kullanarak özgün bir otorite anlayışı geliştirmiştir.

Bu çerçevenin ilk boyutu, Pierre Bourdieu'nün simgesel sermaye ve tanınmaya dayalı iktidar kuramına dayanmaktadır. Bourdieu'ya göre simgesel iktidar, maddi zorlama araçlarına başvurmaksızın, ritüel, dil ve semboller yoluyla toplumsal alanda meşruiyet üreten etkili bir otorite biçimidir (Bourdieu, 2016, s. 284–287). Safevî yönetiminde bu meşruiyet, Şah İsmail'in kullandığı kutsal unvanlar, hutbelerdeki itikadî söylemler ve sikkeler üzerindeki anlatılarla somutlaşmıştır. Bourdieu'nün "bir faile atfedilen şey, atfedildiği ölçüde gerçektir" şeklindeki temel önermesi doğrultusunda, bu repertuvar fiziksel zorlamaya başvurmadan tanınma yoluyla meşrulaşmış bir otorite zemini yaratmıştır (Bourdieu, 2015, s. 336–337).

Bu yapı, Max Weber'in geleneksel otorite anlayışıyla tarihsel bir süreklilik sergilemektedir. Weber'e göre geleneksel otorite, kutsallık atfedilen geçmişe dayanan inanç ve alışkanlıklar aracılığıyla meşruiyet kazanır; otoritenin kaynağı, yerleşik düzenin ve kültürel sürekliliğin içselleştirilmesidir (Weber, 2006, s. 28). Safevî ve Kaçar yönetimleri, bu geleneksel temeli patrimonial siyaset ve mezhebî referanslarla birleştirerek kendilerine özgü bir otorite rejimi inşa etmişlerdir.

Bir diğer kuramsal düzlem ise Antonio Gramsci'nin hegemonya kuramıdır. Gramsci'ye göre siyasal iktidar, zorlayıcı aygıtların işlevselliği ile sivil toplum alanında kurumsallaşan ideolojik ve kültürel mekanizmaların ürettiği rızanın bileşiminden beslenerek sürdürülebilir hâle gelir. Egemen sınıflar, maddi iktidarın ötesine geçerek entelektüel ve ahlaki bir önderlik tesis etmek suretiyle meşruiyet üretirler (Gramsci, 1986, s. 196–198). Bu çerçevede Safevî rejiminin toplumsal ritüelleri, mezhep eksenli kamusal söylemleri ve dinî temsil pratikleri, halkın siyasal yapıyla duygusal ve simgesel düzeyde özdeşlik kurmasına





imkân tanınmış; böylece siyasal otorite, doğrudan katılıma dayanmayan, ancak kolektif tanınma, simgesel aidiyet ve ideolojik içselleştirme yoluyla toplumsal düzeyde hegemonik bir görünüm kazanmıştır.

Bu tarihsel arka plan, Safevî öncesi İran'daki çeşitli mezhep yapılarında da gözlemlenebilir. Zeydîlik ve İsmailîlik İran'ın belirli bölgelerinde, On İki İmamcı Şîilik ise Irak, Bahreyn ve Lübnan gibi coğrafyalarda gelişmiştir (Newman, 2006, s. 24). Safevî yönetimi, İran'daki siyasal boşluğu doldurarak On İki İmamcı Şîiliği devlet desteğiyle resmîleştirmiştir. Bu sürecin önemli bir aşaması, Lübnanlı fakih Muhakkık Kerekî (Şeyh Ali b. Hüseyin el-Kerekî, ö. 1533)'nin İran'a davet edilmesi ve kendisine "Naibü'l-İmam" unvanının verilmesidir (Newman, 2006, s. 67). Böylece epistemik otorite siyasal güç ile birleşmiş, ulemâ devletin meşruiyet üretiminde rol üstlenmiştir (Garayev, 2023, s. 59).

Safevî döneminde oluşan bu yapı, Kaçar döneminde korunmuş ve yeniden üretilmiştir. Bu noktada Gramsci'nin hegemonya ve organik entelektüel kavramları temel kuramsal araçlar olarak işlev görür. Kaçar döneminde ulemâ yalnızca teolojik bir aktör olarak kalmamış, siyasal meşruiyetin devamlılığını sağlayan ideolojik bir taşıyıcıya dönüşmüştür. Medrese, hutbe ve fetva gibi araçlar, toplumsal bilgilendirme yanında siyasal egemenliğin yeniden üretiminde de kullanılmıştır.

Bu bağlamda ulemâ, Gramsci'nin organik entelektüel kavramıyla örtüşen bir konuma sahiptir. Organik entelektüel, salt bilgi aktarıcısı olmanın ötesinde, toplumsal düzenin sürdürülmesi ve kültürel üstünlüğün tesisinde etkin rol üstlenen bir figürdür (Gramsci, 2012, s. 241). Merceiyyet kurumu da epistemik ve simgesel otorite taşıyan hegemonik bir aygıtla dönüşerek, Kaçar rejiminde siyasal düzenin rıza üretiminde vazgeçilmez bir unsur hâline gelmiştir (Zargar, 2023, s. 53–58; Toosi, 2022, s. 195–200)².

Bu hegemonik yapının sürekliliği, kolektif hafıza mekanizmasıyla pekiştirilmiştir. Kolektif hafıza, hem geçmişin hatırlanmasına aracılık eden hem de siyasal iktidarın ihtiyaçlarına göre biçimlendirilen aktif bir temsil alanı olarak işler. Bourdieu'ye göre geçmişin seçici biçimde bugüne aktarılması, siyasal gücün güncel ihtiyaçlarına bağlıdır (Bourdieu, 2016, s. 253). Kaçar yönetimi, Safevî sembol, ünvan ve anlatılarını yeniden sahneye koyarak mevcut siyasal düzenin meşruiyetini bu tarihsel referanslar üzerinden inşa etmiştir (Matthee, 2010, s. 235).

² Merceiyyet, On İki İmamcı Şîilik içerisinde dinî otoritenin en üst düzeyini temsil eden ve toplumun rehberliğini üstlenen kurumsallaşmış bir otorite biçimidir. Merceiyyetin temsilcisi olan "merce-i taklid", dinî hükümleri yorumlama (ictihad) ve fetva vermenin yanı sıra, Şîî toplumun ibadet, ahlak ve sosyal pratikleri ile siyasi tutumları üzerinde yönlendirici bir etkiye sahiptir. Safevî döneminde kurumsal temelleri oluşturulan merceiyyet, Kaçar döneminde belirginleşerek özellikle 19. yüzyılda toplumsal ve siyasal alanda ulemanın otoritesini merkezîleştirmiştir. Böylece merceiyyet kurumu, teolojik rehberlik sınırlarını aşarak siyasal meşruiyet üretiminde etkin bir rol üstlenmiş ve ideolojik bir temsil mekanizmasına dönüşmüştür.





Bu kuramsal yapı, çalışmanın yöntemsel yönelimini de tayin etmektedir. Safevî ve Kaçar dönemlerinde şekillenen mezhep temelli devlet inşası, ulemâ-devlet ilişkileri ve simgesel meşruiyet araçları, karşılaştırmalı tarihsel analiz yöntemiyle ele alınmakta; tarihsel süreklilik ve ideolojik yeniden üretim biçimleri bu yöntem aracılığıyla çözümlenmektedir.

Araştırmada “Şîilik” kavramı, Safevî yönetimi tarafından resmîleştirilip kurumsallaştırılan On İki İmamcı (İsnâaşeriyye/İmâmîyye) yorum ekseninde ele alınmaktadır. Bu doğrultuda çalışma, Safevî döneminde şekillenen mezhep merkezli kurumsal yapının tarihsel, ideolojik, simgesel ve siyasal boyutlarıyla, modern İran’ın oluşum sürecinde belirleyici bir aşamayı temsil eden ve 1797–1925 yılları arasında hüküm süren Kaçar hanedanı dönemine nasıl aktarıldığını ve bu dönemde nasıl yeniden üretildiğini analiz etmeyi hedeflemektedir. Burada “modern İran” ifadesi, özel olarak Kaçar hanedanının hüküm sürdüğü 1797–1925 dönemiyle sınırlı bir tarihsel çerçeveyi tanımlamak üzere kullanılmaktadır. Son kertede bu çalışma, İran tarih yazımına yalnızca tarihsel bir katkı sunmakla kalmayıp, aynı zamanda disiplinlerarası bir kuramsal çerçeve üzerinden Kaçar dönemi merkezli yeni bir okuma zemini geliştirmeyi amaçlamaktadır.

1. İran’da Safevîler öncesi Dönemde Mezhep Çeşitliliği ve Şîiliğin Toplumsal Zemini

Safevîlerin 16. yüzyılda İran coğrafyasında güçlü bir merkezi devlet kurarak Şîiliği resmî mezhep ilan etmeleri, tarihsel kökleri oldukça derin bir dönüşüm sürecinin zirvesini temsil eder (Zerrînkûb 1383: 416–430). Bu mezhepsel ve kurumsal dönüşüm, Şah İsmail’in karizmatik liderliğinin yanı sıra, Safevî öncesi İran’da biriken tarihsel, kültürel ve sosyo-dinî birikimle de doğrudan ilişkilidir (Muğniye 1405: 121–122). Dolayısıyla Safevî Devleti’nin kuruluşu, bir “kopuş”tan ziyade, uzun soluklu bir ideolojik, mezhepsel ve siyasal sürekliliğin dönüm noktası olarak değerlendirilmelidir (Arjomand 1988: 25–31).

İran, İslam öncesi dönemden itibaren dinî çoğulculuk ve metafizik eğilimlerin derin bir biçimde yerleştiği bir coğrafya olagelmıştır. Sâsânîler (M.S. 224–651) döneminde Zerdüştlük devletin resmî inancı olsa da, Maniheizm, Mazdekizm gibi dualist ya da heterodoks eğilimler yaygın şekilde varlık göstermiştir (Ekberî 1386: 6–7). İran’daki geleneksel dinî çoğulculuk, İslamın ülkeye girişiyle birlikte farklı bir karakter kazanmış; bu kez mezhebî ayrışmalar ekseninde şekillenen yeni bir inanç zemini ortaya çıkmıştır. Özellikle Emevî ve Abbâsî yönetimleri döneminde Şîî toplulukların maruz kaldığı baskılar, Şîiliğin hem bir inanç sistemi hem de bir muhalefet ideolojisi ve kolektif kimlik biçimi olarak şekillenmesine zemin hazırlamıştır (Kazimîpûran 1385: 63).

Şîiliğin İran topraklarında tutunmasında etkili olan önemli faktörlerden biri de, Hz. Ali ve ehl-i beyt’e duyulan derin sevginin halk arasında yaygın bir duygusal ve kültürel zemine





sahip olmasıdır (Yıldız 2004: 337). Bu zemin, özellikle Abbâsî sonrası dönemde, Sünnî merkezî otoritenin zayıflamasıyla daha da güç kazanmıştır. İranlı kelimcilerin ve sûfilerin Şîî düşünceye katkıları da bu dönemde artış göstermiştir (Hakerend 2024: 157).

13.Yüzyıldaki Moğol istilası (1219-1260), İran'daki mezhepsel yapı üzerinde uzun vadeli ve çok katmanlı etkiler bırakmıştır. Moğollar, ilk aşamada dinî tarafsızlığı tercih etmiş; bu durum, hem İslâmî hem gayri-İslâmî unsurların bir arada varlık gösterebildiği esnek bir dinî ortamın doğmasına zemin hazırlamıştır (Şahin 2016: 112). Ancak bu süreçte, özellikle Alamut merkezli Nizârî İsmâîlî toplulukları (1090-1256) Moğol saldırılarının doğrudan hedefi olmuş, 1256 yılında Hülagü (1256-1265) komutasındaki Moğol ordusunun Alamut'a son vermesiyle birlikte Nizârî-İsmâîlîler'in özgün siyasal-dinî otorite modeli de çökmüştür. Bu çöküş, askerî zafer boyutunun yanı sıra, Şîî düşüncenin evriminde kritik bir kırılma noktası teşkil etmiş; doğurduğu boşluk, sonraki yüzyıllarda Şîî-İmâmî ulemânın kurumsal yükselişle kısmen giderilmiştir (Daftary 2021: 14).

1295 yılında İlhanlı hükümdarı Gazan Han'ın (1295-1304) İslâmiyet'i kabul etmesiyle birlikte Sünnîlik yeniden güç kazanmış; ancak ehl-i beyte yönelik saygıyı ve bazı Şîî eğilimleri dışlamayan bir çizgi benimsenmiştir (Ebu'l Ferec 1941: 8–9). Onun ardından tahta geçen Olcaytu'nun (Muhammed Hudabende 1304-1316), Şîî-İmâmî öğretileri benimsemesi ise, bu mezhebin İlhanlı (1256-1353) sarayı düzeyinde açık biçimde destek gördüğü ilk örneklerden biri olarak değerlendirilebilir (Şirazi 1369: 31–32). Her ne kadar Büveyhîler (932–1062) döneminde, Şîî-İmâmî mezhebi devlet eliyle dolaylı bir görünürlük kazanmış ve Gadir bayramı, muharrem törenleri gibi merasimler ilk kez sistematik hâle getirilmişse de; Olcaytu dönemi, bu mezhebin İlhanlı sarayında doğrudan kurumsal destek bulduğu yeni bir safhayı temsil etmektedir (Çelenk 2013: 69).

Olcaytu döneminde sikkelerde yalnızca Hz. Ali'nin adı yer almış, ilk üç halifenin isimleri kaldırılmış; hutbelerde Şîî vurgu belirginleşmiştir (Mustevfi 1915: 63). Bu tür uygulamalar, Pierre Bourdieu'nün "takdis edici simgesel edim" kavramıyla açıklanabilir. Bourdieu'ye göre, sikkeler, hutbeler ve unvanlar gibi sembolik pratikler yalnızca inanca yönelik semboller olmakla kalmaz; aynı zamanda siyasal otoriteye kutsallık atfeden meşruiyet araçları işlevi görür. Bu simgeler, siyasal düzenin toplumsal tanıma yoluyla yeniden üretildiği sahnelerdir (Bourdieu, 2016, s. 287).

Bu dönemde yaşamış olan Nasîrüddin Tûsî (1201-1274) ve öğrencisi Allame Hillî (1250-1325) gibi Şîî düşünürler, mezhebin fikhî ve kelâmî temellerini sistematize ederek kurumsal bir mezhebe dönüşmesini sağlamışlardır (Şirazi 1369: 32). Böylece İran coğrafyasında Şîîliğin düşünsel temelleri atılmış; bu zemin, Safevîlerin ilerleyen yüzyılda inşa edecekleri devletin ideolojik altyapısını şekillendiren temel bir kaynak hâline gelmiştir.

Bu süreçte Kalenderî, Haydarî ve Hurûfî gibi heterodoks tasavvufî hareketler, mistik sembolizmi ile Şîî inanç unsurları arasında bir ara katman oluşturarak, halk nezdinde Şîîliğin





kabulünü kolaylaştıran bir dinî söylem üretmiştir (Floor 2001: 89). Rudi Matthee'nin işaret ettiği üzere, bu tür heterodoks yapıların ürettiği mistik söylem, inanç düzeyinin ötesine geçerek geçmişin kutsal anlatılarını halk hafızasında canlı tutmuş, ilerleyen dönemde kurulacak siyasi Şiîliğin ideolojik ön zemini hâline gelmiştir (Matthee, 2010, s. 235).

Safevî öncesi İran, heterodoks tasavvufî akımlar ile mezhepçi gerilimlerin bir arada varlık gösterdiği çok katmanlı bir dinî-siyasal ortam sunmuştur. Bu ortam, Şiîliğin toplumsal düzeyde meşruiyet kazanmasına imkân tanıdığı gibi, siyasi bir ideolojiye dönüşmesine de zemin hazırlamıştır. Şah İsmail'in tarihsel rolü, söz konusu birikimi karizmatik liderlik ve askerî güç unsurlarıyla bütünleştirerek kurumsal bir yapıya dönüştürmek olmuş; böylece parçalı dinî miras, merkezîyetçi bir Şiî devlet modeli altında yeniden örgütlenmiştir (Ocak 2000: 148–149).

2. Safevî İktidarının Kuruluş Sürecinde Şiîliğin Devlet Yapısına Dâhil Edilmesi

İslam tarihinde siyasi meşruiyetin dinî referanslarla temellendirilmesi, Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından başlayan hilâfet tartışmaları çerçevesinde şekillenmiştir. Hz. Ali'nin siyasî liderliğinin reddedilmesi ve Gadir-i Hum hadisinin yeterince dikkate alınmaması, Şiî düşüncenin temel tezlerinden biri olan “ilahi tayin” anlayışını doğurmuştur (Fırlalı 1996: 279–280; Işılak, 2023: 151–152)³. Bu anlayış, bir inanç ilkesi olmanın ötesinde, siyasi otoritenin meşruiyetini vahiy temelli bir zemine oturtma çabasıdır. İmamet doktrini, bu bağlamda, hilâfet kurumuna karşı geliştirilen alternatif bir siyasi model olarak ortaya çıkmıştır. Ne var ki bu model, İmamların zulme uğrayan ve siyasi liderliği fiilen üstlenmeyen bir konumda tasvir edilmesi nedeniyle uzun süre boyunca aktif bir iktidar teorisi olmaktan ziyade, pasif bir direnişin sembolik zemini olarak gelişmiştir (Özarlan, 2005: 43). Bourdieu'nün tanımıyla bu sembolik alan, toplumsal tanınma ve kolektif kabul aracılığıyla simgesel sermaye üretiminin gerçekleştiği bir meşruiyet sahnesidir (Bourdieu, 2016, s. 284–287).

Özellikle Gaybet-i Kübra sonrasında, On İki İmamcı Şiîlik, siyasi otoritenin görünürde boş olduğu; ancak gaybî bir imam tarafından temsil edildiği bir model ortaya koymuştur (Yıldız, 2023: 270; İlhan, 1996: 410–412)⁴. Bu modelde toplumun yönetimi, geçici

³ Gadir-i Hum Hadisesi, Hz. Peygamber'in Veda Haccı dönüşünde Mekke ile Medine arasında yer alan Cuhfe mevkiinde Hz. Ali hakkında söylediği “Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır” sözüne dayanan, hem Sünnî hem de Şiî kaynaklarda yer alan tarihî bir olaydır. Şiî yoruma göre bu ifade imametın ilânı iken, Sünnî yaklaşımda daha çok dostluk ve bağlılık çağrısı olarak değerlendirilmiştir. Hadise, sonraki yüzyıllarda Şiî siyasi ve dinî kimliğin temel referanslarından biri hâline gelmiş ve özellikle 18 Zilhicce'de bayram olarak kutlanmıştır.

⁴ İsnâaşeriyye (on iki imam) Şiîliği'nde “Gaybet-i Kübrâ” kavramı, on ikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin, hicrî 329 (milâdî 941) yılında son vekili Ali b. Muhammed es-Semerrî'nin vefatının ardından hiçbir halef bırakmadan ortadan kaybolmasıyla başlamış ve hâlen sürdüğüne inanılan, doğrudan teması imkânsız kılan bir





vekâletle fakihlere tevdi edilmiş; ancak bu vekâlet, uzun süre merkezi ve kurumsal bir yapıya dönüşmemiştir. Fakihlerin etkisi bireysel fetvalar ve yerel toplumsal liderlik çerçevesinde kalmış; siyasal erk ile açık bir bütünleşme sağlanamamıştır. Dolayısıyla, Şîî düşüncenin imamet merkezli siyasal kurgusu, ciddi bir kurumsal temsil krizine dönüşmüştür (Yıldız, 2023: 269). Gramsci'nin kavramsallaştırmasıyla ifade edilecek olursa, organik entelektüeller hegemonik düzenin taşıyıcıları olarak toplumla siyasal yapı arasında etkin bir bağ kurar (Gramsci, 2012, s. 224–225). Ancak Şîî düşüncedeki fakih figürü, siyasal liderlikten mahrum kaldığı için bu hegemonik işlevi yeterince üstlenememiştir.

Safevîler, bu kurumsal ve siyasal boşluğu aşan tarihsel bir eşik işlevi görmüştür. Özellikle 15. yüzyıl sonlarında Anadolu ve Azerbaycan'da güç kazanan Safevîyye Tarikatı, müşîd-mürît ilişkisi üzerinden şekillenen sadakat yapısını imâmet düşüncesiyle harmanlayarak, siyasal iktidara dayanak oluşturacak bir inanç sistematığı geliştirmiştir. Bu yapı, Şah İsmail döneminde karizmatik ve mistik liderliğe dayansa da, Şah Tahmasb döneminden itibaren sistematik biçimde dönüştürülmüş; Arabistan, Suriye ve Irak'tan davet edilen fakihlerin katkısıyla, merkezi bir ulemâ sınıfı ve medrese yapılanmasıyla kurumsal bir devlet ideolojisine evrilmiştir (Yıldız, 2023: 273–274). Şah Tahmasb ile birlikte Safevîliğin ilk döneme özgü tasavvufi eğilimleri terk edilmiş; Safevî ideolojisi itikadî Şîilik merkezli bir yapıya dönüşmüştür (Işılak, 2023: 152). Bu dönüşüm, Rudi Matthee'nin tanımıyla, Safevi geçmişinin tarihsel bir miras olmanın ötesinde, geleceğe taşınan işlevsel bir siyasal araç olarak yeniden üretildiğini gösterir. Tarikattan devlete geçiş, kolektif hafızanın ritüelleştirilmesiyle meşruiyet inşasına dönüşmüştür (Matthee, 2010, s. 235).

Bu tarihsel ve ideolojik dönüşüm ışığında, Safevî dönemi, Şîiliğin resmî mezhep hâline getirilmesinin yanı sıra, tarih boyunca parçalı, dağınık ve çoğu kez marjinalleşmiş bir siyasal meşruiyet iddiasının siyasal merkeze entegre edilmesi anlamına gelir. İmamet makamının dünyevî temsilini üstlenen hükümdar ile ulemâ arasında kurulan yeni ittifak, Şîî düşüncenin ilk kez devlet düzeyinde kurumsallaşmasını mümkün kılmıştır. Bourdieu'nün simgesel sermaye kavramıyla ele alındığında, bu işbölümü devletin maddi iktidarı hükümdara, simgesel ve ideolojik meşruiyeti ise ulemâ sınıfına tahsis ettiği bir uzlaşma zemini yaratmıştır (Bourdieu, 2016, s. 287).

gaybiyet sürecini ifade eder. Bu dönem, imamın cemaatle irtibatını kesmesiyle birlikte doğrudan yönetimden çekildiği, ancak varlığının metafizik bir şekilde sürdüğü bir evre olarak değerlendirilir. Şîî doktrine göre Gaybet-i Kübrâ, ilâhî bir hikmet ve sınav olarak görülür; imamın görünmemesi, onun öldüğü ya da yok olduğu anlamına gelmez. Aksine, onun varlığı bâtinî bir otorite olarak devam etmektedir. Bu anlayış, toplumsal rehberliğin "rivayet ehli" âlimler aracılığıyla sürdürüldüğü bir düzeni mümkün kılmış; imamın yokluğu, teorik düzeyde dinî ve siyasal otoritenin başka temsil biçimlerine aktarılmasına zemin hazırlamıştır. Gaybet-i Kübrâ, yalnızca tarihsel bir olay değil, aynı zamanda Şîî siyaset teorisinin ve beklenen Mesîhî kurtarıcı (Mehdî) fikrinin kurumsal dayanağıdır.





Bu çerçevede, 1533 yılında Lübnanlı Muhakkık Kerekî'nin "Naibü'l-İmam" olarak atanması, fakihleri dinî otorite sınırlarının dışına çıkararak siyasal yapının kurucu unsurlarından biri hâline getirmiştir (Newman, 2006: 37). Bu süreç, Gramsci'nin hegemonya teorisi ışığında değerlendirildiğinde, ulemânın toplumsal rızaya dayalı siyasal ideolojiyi üreten organik entelektüeller olarak devlet aygıtının merkezinde yer aldığını göstermektedir (Gramsci, 2012, s. 238).

3. Safevîler Döneminde Mezhebin Merkezî Otoriteyle Bütünleşmesi

Kurumsal bir siyasal yapıya evrilemeyen imâmet doktrini, Safevîlerin yükselişine dek Şîliğin toplumsal ve siyasal düzlemde meşruiyet üretimini sembolik göstergelerle sınırlı kılmıştır. Safevî Devleti'nin kuruluşu, bu tarihsel kısıtları aşarak İslam dünyasında mezhep temelli bir siyasal dönüşümün ilk örneğini ortaya koymuş; bu yönüyle benzersiz bir tarihsel eşik oluşturmuştur (Amanat, 2021: 64–65). Şah İsmail'in 1501 yılında Tebriz'de tahta çıkmasıyla birlikte Safevîler, İran sahasında siyasal egemenliğini resmen tesis etmiş; On İki İmam Şîliği ise ilk kez resmî devlet mezhebi olarak benimsenmiştir. Bu tercih, İran coğrafyasında yeni bir siyasal ve toplumsal kimliğin inşa sürecini başlatmış; yalnızca mezhep seçimiyle sınırlı kalmayarak devletin kurumsal yapısından ideolojik zeminine, eğitim sisteminden toplumsal organizasyonuna dek geniş bir dönüşümü beraberinde getirmiştir (Cunâbedî, 1378: 154–155; Gündüz, 2021: 71–72).

Şah İsmail, Safevî ideolojisini inşa ederken üç temel kaynaktan istifade etmiştir: Türkmen savaşçı geleneği, İran idari-bürokratik mirası ve Arap-İslami düşünce sistematığı (Amanat, 2021: 64–67). Bu unsurlar, onun liderliği altında harmanlanarak hem askerî hem de ideolojik açıdan güçlü bir devlet yapısının temelini oluşturmuştur. Safevîlerin ilk yıllarında, devletin askerî ve toplumsal dayanağını "Kızılbaş" olarak tanımlanan Türkmen toplulukları oluşturmuştur. Bu gruplar, mistik bir inanç bağlılığıyla Şah İsmail'i mesihî bir figür olarak görmüş; onun teokratik otoritesine kutsal bir aidiyet geliştirmişlerdir (Ocak, 2000: 149; Karadeniz, 2015: 57; Çavuşlu, 2024: 6). Erdebil Tekkesi etrafında şekillenen bu inanç yapısı, Anadolu'dan İran'a göç eden Türkmenler vasıtasıyla politik bir güce dönüşmüş; Safevî Devleti'nin askerî temelini bu gruplar oluşturmuştur (Çavuşlu, 2024: 5–6; Roemer, 1990: 27–30). Ustaclu, Şamlu, Tekelü, Rumlu, Karamanlu gibi aşiretler, hem Şeyh Cüneyd dönemindeki tarikat merkezli hareketlerde hem de Şah İsmail'in siyasallaşan ideolojik yapısında aktif rol üstlenmiştir (Yıldırım, 2023: 161).

Şah İsmail, bilinçli ve kararlı bir şekilde, bir yönetim biçiminin ötesine geçerek inancı, toplumsal düzeni ve kültürel kimliğiyle bütünleşmiş bir Şîî toplum inşa etmeyi hedefliyordu (Amanat 2021: 65). Nitekim Tebriz'de darp edilen Şah İsmail dönemine ait sikkeler, onun siyasî tahayyülünü ve dinî meşruiyet iddiasını yansıtan küçük ama son derece sembolik manifestolardır (Sarwar 1939: 39). Bu sikkelerde rastlanan 'Lâ ilâhe illallah, Muhammedun





Resûlullah, Aliyyun Veliyullah' ibaresi, Şîîliğin kamusal alanda görünür kılınmasının erken örneklerinden biridir (Cünâbedî 1378: 154). Bazı örneklerde On İki İmam'a salavât ve 'Nâdî Ali' duası⁵ yer alırken, Şah İsmail'in mühürlerinde 'Yâ Allah' ve 'Gulâm-ı Şah Merdân İsmail b. Haydar' gibi ifadeler, onu doğrudan Hz. Ali soyuna bağlayan bir aidiyet ilanı olarak okunabilir (Cemali 1372: 166-168). Bu ifadelerle şekillenen simgesel dünya, Safevî siyasî tasarımının dinî ve metafizik çerçevesini belirler.

Şah İsmail'in başlattığı mezhebî reformlar zamanla kurumsallaşmış; Şîî ulemâ ve medreseler, ilmî müessese olmanın ötesinde, devletin ideolojik harcını karan kurumsal sütunlar hâline gelmiştir (Algar 1396: 55).

Şah Tahmasb döneminde, Şîî ulemâ ile daha yapılandırılmış ve sürekli bir iş birliği süreci başlamış; devlet aygıtı, şer'î esaslar doğrultusunda yeniden şekillendirilmiştir (Baharlu, 2021, s. 83). Bu gelişmelerle birlikte Şîîlik, yalnızca halk düzeyinde yaşanan bir inanç biçimi olmaktan çıkmış; siyasal iktidarın meşruiyetini temellendiren, devlet destekli bir kurumsal yapı hâlini almıştır.

Özellikle Lübnan kökenli Ali Karakî'ye 1533 yılında "Naibü'l-İmam" unvanının verilmesiyle birlikte, ulemâ sınıfı Safevî siyasal düzeni içerisinde resmî bir otorite katmanına dâhil edilmiştir (Newman, 2006, s. 37; Garayev, 2023, s. 92). Karakî bu yetki çerçevesinde yalnızca saray çevresinde etkin olmamış, aynı zamanda köy ve kasabalara dinî temsilciler tayin ederek Safevî-Şîîliğini toplumsal tabana yaymakla görevlendirilmiştir. Böylece imametin siyasal temsiliyetine dayanan kuramsal yapı, somut bir idarî düzene dönüşmüştür (Newman, 2006, s. 37).

Dinî kurumsallaşma bu dönemde üç ana düzlemde kendini göstermektedir. Birincisi, merkezî ulemâ hiyerarşisinin oluşmasıdır. Sadr, Şeyhülislam ve Naibü'l-İmam gibi unvanlarla tanımlanan bu yapı, fakihlerin ilmî kimliğin yanı sıra siyasal alanı temsil eden aktörler olarak sistemde konumlanmasını sağlamıştır (Garayev, 2023, s. 92). İkincisi, medrese sistemi aracılığıyla fikhî bilginin devlet güvencesi altında ve resmî gözetimle yeniden üretilmesidir. Fakihlerin yorumlayıcı olmanın ötesine geçerek norm koyucu konumunda bulunması, bu kurumsal zemini pekiştirmiştir. Üçüncüsü ise, imamın vekili sıfatıyla hareket eden fakihlerin, dinî sorumlulukların yanı sıra idarî ve hukuki otorite kullanma yetkisine kavuşturulmasıdır. Bu yetki, Karakî örneğinde olduğu gibi, hükümdar fermanlarıyla resmîleştirilmiş ve siyasal yapı içinde yer bulmuştur (Newman, 2006, s. 37).

Safevî Devleti'nin zirve noktasına, kuşkusuz Şah Abbas'ın (1588–1629) kudretli yönetimiyle ulaşılmıştır. Şah Abbas, merkezî otoriteyi tahkim etmek adına, geleneksel güç

⁵ Nâdî Ali duası, Şîî gelenekte Hz. Ali'yi "çağrılacak kurtarıcı güç" olarak yücelten, özellikle kriz anlarında başvurulmuş bir yakarıştır. Şah İsmail'in bunu mühürlerde kullanması, onun yalnızca ideolojik değil; neredeyse metafizik bir otorite inşasına yöneldiğini göstermektedir.





odaklarından biri olan Kızılbaş aristokrasisini sistemli biçimde tasfiye etmiş; onların yerine saraya mutlak sadakatle bağlı gulâm ordusunu ve siyasal meşruiyetin mihenk taşına dönüşen Şiî ulemâyı ikame etmiştir (Quinn 2020: 54-59; İvanov 2021: 204). Şiîliğin mimarî ve kültürel temsiliyetine özel bir önem atfeden Şah Abbas, İsfahan'ı başkent ilan ederek burada medreseler, camiler, hanlar ve çarşılar inşa ettirmiştir (2020: 54-56). Nakş-ı Cihan Meydanı çevresindeki yapılar, mezhebî aidiyetin mekânsal ve sembolik bir ifadesi olarak kurgulanmıştır (Amanat 2021: 115-116). Devlet, bu mimarî hamleleri ipek ticaretinden elde edilen gelirlerle finanse etmiş; vakıf sistemi aracılığıyla medreseleri destekleyerek ulemânın ekonomik bağımsızlığını temin etmiş ve böylece bu sınıfın siyasal sadakatini kurumsal temelde güvence altına almıştır (Arjomand 1988: 102).

Şah Abbas'ın İngiltere başta olmak üzere Avrupa güçleriyle kurduğu yeni ticaret ağlarından sağlanan ekonomik kaynaklar da, Şiî kurumların altyapısının güçlendirilmesine tahsis edilmiştir. Böylelikle Şiîlik, yalnızca bir inanç sistemi olmaktan çıkarak, Şah Abbas döneminde devletin ideolojik ve kurumsal omurgasına dönüşmüştür (Amanat 2021: 106-107). Şah Abbas, Şah İsmail'in başlattığı tasavvuf karşıtı süreci daha ileriye taşıyarak; Şiî teolojiyi tasavvufun yerine yerleştirerek, devlet ideolojisini rasyonel ve hukuki temellere dayandırmıştır (Savory 2007: 198).

Şah Hüseyin (1694-1722) dönemine gelindiğinde, Şiî ulemânın kurumsal nüfuzu zirveye ulaşmış; mezhebin devlet içindeki ağırlığı yalnızca sembolik olmaktan çıkmış, yapısal bir güç hâline gelmiştir. Medreseler, tümüyle Şiî inanç ve hukuk sistemine dayalı bir müfredatla donatılmış; vakıflar aracılığıyla finanse edilen bu kurumlar, ilmî merkezler olmanın ötesinde, mezhebin fikrî sürekliliğini sağlayan sürekliliğini sağlayan ideolojik üretim alanları hâline gelmiştir (Savory, 2007: 234–237). Ulemânın rehberliğinde kurulan bu yapılar, Safevî coğrafyasını aşan bir etki üretmiş; Şiîliğin uluslararası ağlarla bağlantı kurmasını ve bölgesel etkisini pekiştirmesini mümkün kılmıştır (Newman, 2023: 197).

Bu kurumsal yapının düşünsel temelini oluşturan damar ise, daha erken dönemde Şah İsmail'in Sünnî karşıtı politikalarıyla şekillenmiştir. Mezhebî dönüşüm süreci, kuzey Suriye, güney Irak ve Arap Yarımadası'ndan özellikle davet edilen Şiî Arap fakihlerin ilmî katkılarıyla beslenmiştir (Rumlu, 1357: 60–61).

Safevî tecrübesi, tarihte bir mezhebin yalnızca itikadî bir alanla sınırlı kalmayıp, siyasetten kurumsal yapılara ve gündelik hayatın dokusuna kadar sirayet eden kapsamlı bir otorite mimarisine dönüşmesinin çarpıcı bir örneğidir. Safevîler, Şiîliği bir kimlik siyasetinin ötesinde, bir devlet dili hâline getirmiş; ipeği mezhebî konsolidasyonun taşıyıcısı yapmış, mimariyi inancın mekânsal ifadesi, vakıfları ise ulemânın sadakat zırhı hâline dönüştürmüştür. Tasavvufu marjinalleştirmiş, fıkhu merkeze yerleştirmiş, ritüeli ise devletle bütünleştirmiştir. Bu bağlamda Safevîler, İslam tarihinde eş benzeri olmayan bir mezhep-





devlet modelini sadece inşa etmekle kalmamış; onu ticaretle, şehirle, müfredatla, mimariyle ve en önemlisi hafızayla kurumsallaştırarak kalıcı kılmıştır. Bu, sadece İran tarihinin değil, İslam siyaset düşüncesinin de özgün kırılma anlarından biridir.

4. Kaçarlar Döneminde Safevî Mirasının Siyasal ve Dinî Sürekliliği

Safevî sonrası dönemde siyasal otoritenin çöküşü, Şîî-İmamî ulemâyı dinî meşruiyetin başat kaynağı hâline getirmiştir. Ulemâ, ilmî ve kurumsal otoritesiyle hem geleneksel yapının sürekliliğini sağlamış hem de toplumsal düzenin yeniden kurgulanmasında etkin olmuştur (Arjomand, 1988: 212). Her ne kadar Safevî Devleti'nin yıkılışı İran'da kısa süreli bir siyasî ve dinî belirsizlik doğurmuş olsa da, bu dönemde atılan kurumsal temeller, Şîîliğin İran toplumu nezdindeki yerini muhafaza etmesini sağlamıştır (Newman 2023: 209). Tasavvufun sistemli biçimde geriletilmesiyle birlikte, daha muhafazakâr ve kurumsallaşmış bir yapıya bürünen Şîîlik, zamanla yalnızca bir inanç sistemi olmanın ötesinde, İran toplumunun siyasal ve sosyal mimarisini şekillendiren asli bir unsur hâline gelmiştir.

Şah İsmail'in ölçsüz cesareti, aristokratik duruşu ve öfke dolu mizacı, olağanüstü bir siyasî dehayla birleşerek onu, dönemin klasik yönetici tipolojilerinden ayrıran karizmatik bir kurucu figüre dönüştürmüştür (Savory 2007: 45). Türkmen savaşçılığının enerjisini İran idarî geleneği ve Arap-İslam düşüncesiyle bütünleştirerek yalnızca yeni bir devlet değil, aynı zamanda yeni bir inanç ve kimlik sistemi yaratmayı başarmış; radikalleşmiş tasavvuf anlayışının ve başarısız siyasal mirasların yükü altında, dağınık Türkmen unsurları mezhebî bir çerçevede disipline etmiş ve On İki İmam Şîîliğini kolektif bir topluluk inşasının temel dinamiği hâline getirmiştir (Amanat 2021: 77). Eğer bu dönüştürücü irade ortaya konmamış olsaydı, dönemin egemen Sünnî çevreleri tarafından "Kızılbaşlı münafıklar" şeklinde dışlanan Safevî hareketi, kurumsal süreklilikten yoksun, siyasal nüfuz kazanamayan marjinal bir mezhep yorumu olarak tarihin kenarında kalabilirdi (Babinger ve Köprülü 1996: 22-26).

Safevî Devleti'nin 18. yüzyılın başlarında çökmesi, bu hanedanın kurumsallaştırdığı mezhebî kimliğin sona erdiğine işaret etmez. Aksine, merkezî siyasal otoritenin yıkıldığı ve yönetsel dengelerin dağıldığı bu bûhranlı dönemde Safevîlerce tahkim edilen On İki İmamcı Şîîlik, bir inanç öğretisi kimliğiyle birlikte siyasal otoritenin meşruiyetini dinî referanslarla temellendiren, teolojik ve kurumsal düzeyde şekillendirilmiş bir ideolojik sistem olarak etkisini sürdürmüştür.

Bu süreklilik, Safevî sonrası dönemde Şîî ulemâ çevrelerinde yeniden yorumlanmış; özellikle Kaçar döneminde imametin siyasal temsil işlevi, "Naibü'l-İmam" sıfatı altında kurumsal bir çerçevede devam ettirilmiştir. Newman, bu dönemde Şîî ulemânın hem dinî sahada hem de siyasal temsil alanında yetki taşıdığını; Kaçar yönetiminin ise bu yapıyı ideolojik zeminde sahiplendiğini belirtir (Newman, 2006: s. 209). Arjomand ise imametin sembolik otoritesinin, 18. yüzyıl sonrasında yeniden işlevselleştirilerek modern siyasal yapılar açısından meşruiyet sağlayıcı bir role büründüğünü vurgular (Arjomand, 1988: s. 212). Bu





bağlamda ulemâ, inanç alanındaki otorite işlevini aşarak siyasal boşlukların doldurulmasında belirleyici bir aktör hâline gelmiş; Safevî mirası ise ardıl hanedanlar için nostaljik bir geçmişten çok, siyasal meşruiyetin üretiminde işlevselleştirilen etkin bir araç konumuna yerleşmiştir.

Safevî siyasal düzeninin çöküşü, İran'ı yalnızca merkezî yapının sarsılmasıyla sınırlı kalmayan kapsamlı bir otorite krizine sürüklemiştir. Ülkenin farklı bölgelerinde öne çıkan özerk güç odakları, siyasî parçalanmışlığı derinleştirmiştir. Meşhed'de toplanan kurultayla tahtı devralan Nadir Şah (1736–1747), askerî başarıları sayesinde geçici bir istikrar aralığı oluştursa da, bu dönem kalıcı bir yeniden yapılanmayı beraberinde getirmemiştir (Abdullahi ve Kecebâf, 1392: 117–137). Onun ardından ülke yeniden bölünmüş bir siyasal yapıya sürüklenmiş; bu ortamda Zendler ve Kaçarlar, İran'ın geleceğini tayin edecek iki ana odak olarak sahneye çıkmıştır.

1760 yılında Kerim Han-ı Zend (1751–1779), Şiraz'ı ele geçirerek kendisini “Vekîlü'r-Reayâ” (Halkın Vekili) unvanıyla tanımlamış; “şah” sıfatını ise bilinçli biçimde tercih etmemiştir (Recebi, 1379: 115–127). Bu tutum, yalnızca siyasî tevazu göstergesi olmaktan öte, Safevî mirasının taşıdığı sembolik kudrete duyulan mesafeli yaklaşımın ifadesi olarak değerlendirilmelidir. Her ne kadar Kerim Han, Safevî hanedanıyla doğrudan özdeşleşmekten kaçınmışsa da, bu hanedanın sağladığı dinî-siyasal meşruiyet zemininin etkisini tümüyle dışlamamıştır. Zira Safevîler, Şiî doktrinin kurumsallaşma sürecinde tasavvufî yapıları siyasal iktidar mekanizmasına entegre ederek, sadakatin hem inanç hem de yönetim boyutunu yeniden tanımlayan özgün bir itaat rejimi oluşturmuşlardı. Bu yapının merkezinde, müridin mürşidine mutlak bağlılığını esas alan katı bir hiyerarşi yer alıyordu. Ahmet Yaşar Ocak'a göre, bu hiyerarşik yapı, kendisini “beklenen Mehdî” olarak tanımladığı düşünülen Şah İsmail'in, kutsal özün kendi bedeninde tecellî ettiğine inanan takipçileri aracılığıyla ideolojik bir çerçeve kazanmıştır (Ocak, 2000, s. 149). Özellikle tenasüh ve gâlî unsurlar içeren edebî metinleri, bazı araştırmacılar tarafından bu tür kutsiyet atıflarına delil olarak gösterilmiştir. Ancak tarihsel kaynaklar Şah İsmail'in açık biçimde Mehdîlik iddiasında bulunduğunu doğrulamamakta; Safevî meşruiyet sisteminin daha çok Şah'ı Mehdî'nin vekili konumunda tanımladığını göstermektedir. Bu anlayış doğrultusunda Şah İsmail, Tanrı'nın ilahî nurunun Hz. Ali ve On İki İmamlar silsilesi yoluyla kendi şahsında zuhur ettiğini savunan yorumlara zemin hazırlamış; böylelikle meşruiyetin hem siyasal hem teolojik düzlemde yeniden kurgulanmasına olanak tanımıştır. Bu çerçevede mürşid-mürit ilişkisi yalnızca manevî bir bağ olmayıp, aynı zamanda siyasal otoritenin tahkimi için işlevsel bir kontrol mekanizmasına dönüşmüştür. Safevî düzeninde bu yapıya yönelik muhalefetler, bireysel tasavvufî ayrışmalar şeklinde değil, doğrudan siyasal itaatsizlik olarak değerlendirilmiş ve bu doğrultuda cezalandırılmıştır (Savory, 2021, s. 260). Devlete ve kutsala yönelen sadakatin mutlak biçimde tanımlandığı bu melez otorite anlayışı, ruhsal ve siyasal düzlemlerde kesintisiz bir bağlılık üretmiştir (Âlemârâ-yı Safevî, 1350, s. 427–430). Bu modelle özdeşleşmeyi bilinçli biçimde





reddeden Kerim Han, halk temelli bir meşruiyet anlayışı geliştirerek “şah” unvanını benimsememiş ve böylece Safevî geleneğinden farklı bir siyasal tahayyülün zeminini oluşturmayı hedeflemiştir.

Kerim Han, Safevî mirasına mesafeli bir siyasal tahayyül geliştirirken; Ağa Muhammed Han (1789–1797), bu mirası yeniden sahiplenerek meşruiyet kurgusunu doğrudan tarihsel süreklilik üzerine bina etmiştir. Kaçar Hanedanı’nın kurucusu Ağa Muhammed Han yalnızca coğrafi hâkimiyet tesis etmeyi hedeflememiş; aynı zamanda tarihsel sürekliliği iktidar kurgusunun temel taşı hâline getirmiştir. 1795’te Tahran’da toplanan kurultayda, bölgedeki nüfuz sahibi yöneticilerin desteğiyle şah unvanını resmen üstlenmiş; bu bağlamda Safevî hükümdarı Şah İsmail’e ait olduğu rivayet edilen kılıcı kuşanmıştır (Keddie ve Yann, 2006: 65; Avery, 1910: 59).

Bu sembolik hamle, siyasal otoritenin devralınmasıyla birlikte Safevî mirasının mezhebî ve tarihsel boyutlarıyla yeni hanedana intikalini de simgeler. Aynı kurultayda Şîliğin yeniden devletin resmî mezhebi olarak ilan edilmesiyle, Safevîler tarafından temellendirilen ve Şah Abbas döneminde kurumsallaştırılan mezhebî yapı, Kaçarlar aracılığıyla yeniden siyasal düzenin ideolojik dayanağına dönüşmüştür (Gronke, 2023: 88).

Ağa Muhammed Han’ın, Nadir Şah’ın tacını reddedip Şah İsmail’in kılıcını Erdebil’den getirerek tahta çıkması, Safevî Şîliğinin tarihsel belleğiyle kurulan simgesel yakınlığın en çarpıcı tezahürlerinden biri olmuştur. Kılıcın tercih edilmesi, dünyevî yönetim simgelerinin yerine kutsal olanla bütünleşmiş manevî otoritenin öne çıkarıldığını göstermektedir (Algar, 1359: 104; Malcolm, 1362: 173). Aynı dönemde ulemâ ile hanedan arasındaki ilişki, temkinli bir uyum, karşılıklı denge ve ihtiyatlı bir dayanışma ekseninde gelişmiştir. Cuma geceleri idam uygulamalarından kaçınılması, ibadetlere gösterilen özen ve ulemâ sınıfına yapılan maddî destekler, Ağa Muhammed Han’ın siyasal mesajlarını dinî ritüeller aracılığıyla ileten bir yaklaşım benimsediğini gösterir. Bu tutum, simgesel itaatın bilinçli biçimde inşa edildiği bir yönetsel stratejiyi ortaya koymaktadır (Sipehr, 1353: 70).

Ağa Muhammed Han’ın ardından tahta çıkan Feth Ali Şah (1797–1834) döneminde, Safevîlerden aktarılan Şîî meşruiyet doktrini güçlü biçimde canlandırılmış; hükümdarlık, Tanrısal iradenin yeryüzündeki tezahürü olarak sunulmuştur. Bu temsil söylemi, saray seremonilerinden hil’at törenlerine, protokoldeki simgesel hiyerarşiden ulemâ ile kurulan stratejik ittifaklara kadar geniş bir siyasal sahneye yayılmıştır (Amanat, 1997: 13). Kaçarlar, köklü bir teolojik-siyasal geleneğe doğrudan yaslanmayan bir hanedan olarak, meşruiyet inşasını halk nezdinde görünürlük kazanma amacının ötesinde; İran siyasal kültürünün temelinde yer alan kutsal soy ve manevî otorite unsurlarını yeniden kurgulama yönünde sürdürmüştür (Algar, 1396: 79).

Feth Ali Şah döneminde ulemâ, hem dinî alanın düzenleyicisi hem de siyasal danışmanlık süreçlerinde belirleyici aktörler olarak öne çıkmıştır. Şah, bu sınıfı yalnızca saraya





yakın tutmakla kalmamış; onların toplumsal itibarı aracılığıyla siyasal zeminini tahkim etmeye yönelmiştir. Tahran Ulu Camii'nin yeniden inşası, dinî merkezlerin ihyası ve Mirza Ebu'l Kasım Kûmî gibi nüfuzlu isimlerle geliştirilen ilişkiler, Kaçar rejiminin "kutsal siyasal olanla tahkim etme" stratejisinin somut göstergeleri arasında yer alır (Algar, 1396: 78). Bununla birlikte bu yakınlık, çift yönlü bir denge politikası içerisinde biçimlenmiş; ulemâ, sarayın çağrısına yanıt verirken bağımsız konumunu muhafaza etmiştir. Feth Ali Şah'ın, Cuma Camii'nin imamlığı için Seyyid Mirza Ebu'l Kasım Şaftî'ye yaptığı teklifin reddedilmesi, bu mesafenin sürdüğünü açık biçimde ortaya koyar (Algar, 2021: 185–188).

İran-Rusya savaşları (1806–1813 / 1826–1828) sırasında ulemâ sınıfı, halkı mobilize eden siyasal aktörler hâline gelmiş; bu süreçte Rus elçisi Gribaidov'un öldürülmesi gibi kritik olaylarda belirleyici bir rol oynamıştır (Markham, 1364: 56). 1834'te tahta çıkan Muhammed Şah döneminde ise ulemâ ile yönetim arasındaki gerilim daha da belirginleşmiştir. Ahbârî ve Usûlî ayrımı üzerinden yürütülen tartışmalar, mezhebî yorum farklılıklarının yanı sıra, siyasal otoritenin kaynağına ilişkin fikir ayrılıklarını da gözler önüne sermiştir (Yann, 2019: 45–60). Geleneksel yapıları koruma yönündeki ısrar, Kaçar reform gündemini karşılayan direnç noktaları üretmiştir.

Nasirüddin Şah döneminde (1848–1896), bu gerilim çok katmanlı bir yapıya bürünmüştür. Ulemâ ile devlet arasındaki mücadele yalnızca siyasal alanla sınırlı kalmamış; geleneksel simgesel otorite ile modern siyasal akıl arasında ideolojik bir çatışmaya dönüşmüştür. Nasirüddin Şah, Batı'dan ilham alınan reform projeleriyle idarî, adlî ve eğitim kurumlarına yönelik dönüşümler hedeflemiş; ancak Safevîlerden miras kalan ulemâ temelli meşruiyet sistemini tümüyle aşacak bir kapasite oluşturamamıştır. (Amanat, 1997: 437, 448–449). Ortaya çıkan bu ikili yapı, Bourdieu'nün "simgesel sermaye" kavramıyla açıklanabilecek biçimde, devletin maddî ve manevî iktidar alanlarını farklı düzlemlerde paylaşmasına yol açmıştır.

Ulemâ, şeriat mahkemeleri, vakıf düzeni ve medrese sistemi üzerindeki tarihsel etkinliğini sürdürmüştür. Bu alanlara yönelik her müdahale, yalnızca teknik bir idarî düzenleme olarak kalmamış; meşruiyetin tanımı ve sınırları üzerinde yeniden söz sahibi olma teşebbüsü olarak algılanmıştır (Yıldız, 2023: 242). Bu çerçevede ulemâ, Gramsci'nin "organik entelektüel" kavramına uygun şekilde, dinî otoriteyi temsil eden bir grup olmanın ötesine geçerek siyasal tahayyüle yön veren aktörler hâline gelmiştir (Gramsci, 2012: 224–225).

Necef ve Kerbelâ gibi merkezlerde eğitim almış ve müctehid unvanı kazanmış din adamları, fetva yetkisinin ötesine geçen bir siyasal temsil gücüyle hareket etmiş; hil'at gibi sembolik onurlandırmalar aracılığıyla resmî yapı içinde görünürlük kazanmıştır (Migeod, 1990: 139–146). Bazı bölgelerde imam-ı Cuma makamının kuşaktan kuşağa intikal etmesi, bu





pozisyonun geçici bir idari görevden ziyade kalıcı bir otorite konumuna dönüştüğünü göstermektedir.

Emir Kebir'in 1848–1851 yılları arasındaki reform girişimleri, yalnızca devletin idarî yapısını modernleştirmeyi amaçlamamış; aynı zamanda ulemânın tarihsel ayrıcalıklarını hedef alarak dinî otorite ile siyasal iktidar arasındaki dengeyi değiştirmiştir. Şeriat mahkemelerinin yetki sınırlarının daraltılması, örfî mahkemelere yeni işlevler kazandırılması ve medreselere alternatif modern eğitim kurumlarının inşa edilmesi, ulemanın bilgi üretimi üzerindeki konumuna açık bir meydan okumayı temsil etmiştir (Kasemî Pûyâ, 1378: 150–155; Âdemîyyet, 1362: 353–355).

Safevî yönetimi, başlangıçta hanedanın soy temelli karizmasına yaslanmış; bu karizma zamanla kurumsal bir otoriteye dönüşerek Şîî ulemâ aracılığıyla meşruiyet kazandırılmıştır (Gheissari ve Nasr, 2006: 29–31). On İki İmam Şîîliği ekseninde şekillenen doktriner yapı, içeride birlik üretmiş; dış politik düzlemde ise Osmanlı ve Özbekler gibi Sünnî hanedanlara karşı ideolojik sınır oluşturmuştur (Abisaab, 2004: 256). Bu yapı, yalnızca inanç sistemine dayanmayan; aynı zamanda siyasal meşruiyetin, toplumsal aidiyetin ve tarihsel anlatının kurucu unsuruna dönüşmüştür. Safevîlerin ulemâyı devlet yapısına entegre eden modeli, Kaçar döneminde yönetsel ve simgesel düzeyde kurumsallaşmış bir meşruiyet mekanizmasına evrilmiştir (Mottahedeh, 1985: 128).

19.Yüzyılda bu yapı, ulemâ ile Kaçar hanedanı arasında bir tür ortak iktidar zeminine dönüşmüştür. Safevîlerin oluşturduğu mezhep-devlet sentezi, yalnızca ideolojik bir çerçeve sunmakla kalmamış; aynı zamanda iç hukuk düzeninde ulemânın şeriatın fiilî uygulayıcısı hâline gelmesini sağlamıştır (Quinn, 2020: 54–59).

Keddie'nin tespitine göre Safevîler ve Kaçarlar Türkçe konuşan hanedanlar olmasına karşın, erken dönem Safevî ulemâsı büyük ölçüde Arapça konuşulan bölgelerden temin edilmiştir. Bu durum, İran'daki Şîîliğin biçimlenişinde etnik ya da ulusal bir zeminden çok, çok katmanlı coğrafi, kültürel ve mezhebî etkileşimlerin belirleyici olduğunu ortaya koyar (Keddie, 1969: 37).

19.Yüzyıl boyunca Safevî mirası doğrultusunda şekillenen mezhep merkezli siyasal yapı, Kaçar hanedanı ile ulemâ arasında süreklilik arz eden bir meşruiyet müzakeresi zeminine dönüşmüştür. Bu süreçte Kaçar yönetimi, meşruiyetini yalnızca hanedan mensubiyetine dayandırmakla yetinmemiş; ulemânın tarihsel konumunu dikkate alarak siyasal düzeni, dinî otoritenin görünür desteğiyle tahkim etmeye yönelmiştir. Safevîlerin inşa ettiği mezhep-devlet bileşimi, Kaçarlar döneminde şeriatın uygulanmasında belirleyici bir rol üstlenen ulemâyı iç hukuk düzeninin merkezine yerleştirmiş; bu sınıfı hem idarî hem de yargısal pratiklerde vazgeçilmez bir otorite konumuna taşımıştır (Quinn, 2020: 54–59). Söz konusu yapı, meşruiyetin yalnızca yukarıdan aşağıya inşa edilen bir tahkim hattı olmadığını;





toplumsal karşılık bulabilen dinî temsillerin kurumsal yapıya entegre edilmesiyle oluştuğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç

İran siyasi tarihinde modern döneme uzanan mezhebî ve kurumsal yapılanma süreci, Safevîler tarafından şekillendirilen çok katmanlı bir düzenin sürekliliği üzerinden anlam kazanmaktadır. Şiî-İmâmî ekol, Safevî yönetimi altında yalnızca bir inanç alanı olmaktan çıkarak, siyasi otoritenin ideolojik ve kurumsal temelini teşkil eden bütüncül bir yapıya dönüşmüştür. Bu dönüşüm, Şah İsmail'in karizmatik liderliği ve simgesel meşruiyet stratejileriyle başlamış; Şah Tahmasb ve Şah Abbas dönemlerinde sistematik bir kurumsallaşma süreciyle pekişmiştir. Ulemânın bilgi otoritesiyle tahkim edilen bu yapı, Safevî devletinin hem iç siyasetinde hem de dış ilişkilerinde yön tayin eden ve meşruiyet üreten bir unsur hâline gelmiştir.

Safevî iktidarı, simgesel sermaye, mimarî, hutbe, sikke ve ritüel temsiller aracılığıyla halk ile devlet arasında ortak bir anlam evreni inşa etmiştir. Mürşid-mürîd ilişkisine dayalı sadakat yapısı, siyasi erk ile epistemik otoritenin kaynaşmasına imkân tanımış; bu sayede meşruiyet, zorlayıcı araçların ötesine geçerek gönüllü rıza temelinde yeniden üretilmiştir. Bourdieu'nün simgesel iktidar, Weber'in geleneksel otorite ve Gramsci'nin hegemonya kuramı ekseninde değerlendirildiğinde, Safevî düzeni çok boyutlu bir rıza üretim sistemi olarak tezahür etmektedir.

Bu yapının sürekliliği, Kaçar döneminde yeni bir siyasi bağlamda yeniden üretilmiştir. Kaçar hanedanı, Safevîlerden devraldığı mezhebî temsiliyet kodlarını; saray protokolü, kutsal nesneler, hil'at ve biat törenleri gibi sembolik düzenlemeler aracılığıyla yeniden kurgulamıştır. Ağa Muhammed Han'ın, Şah İsmail'e atfedilen kılıcı kuşanması, geleneksel sürekliliğin sembolik ifadesi olmanın yanında tarihsel ve mezhebî meşruiyetin yeniden inşasını da temsil etmektedir. Bu tür sembolik atıflar, Kaçar yönetiminin siyasi otoritesini dinî temellere yaslama yönündeki güçlü eğilimini yansıtmaktadır.

Ulemâ, bu süreçte hem dinî otoriteyi temsil eden bir zümre hem de siyasi temsil ve ideolojik yönlendirme bakımından belirleyici bir sınıf olarak konumlanmıştır. Gramsci'nin "organik entelektüel" kavramına uygun biçimde, Kaçar dönemindeki ulemâ, bilgi aktaran bir sınıf olmanın ötesine geçerek toplumsal düzeni ve siyasi meşruiyeti yönlendiren başat aktörler hâline gelmiştir. Medreseler, vakıflar, şer'î mahkemeler ve hutbeler aracılığıyla şekillenen bu yapı, halkın zihinsel evreninde devletin dinî temsiliyetini pekiştirmiştir.

Safevî-Kaçar sürekliliği, mezhep aidiyeti etrafında gelişen anlatının yanı sıra, kurumsal mantığın, simgesel hâkimiyetin ve kolektif hafızanın yeniden biçimlendirilmesiyle tecessüm etmiştir. Meşruiyetin üretimi ulemâ-devlet ilişkisi ekseninde şekillenmiş; siyasi





düzen bu ilişkiler aracılığıyla kutsallık kazanırken toplumsal kabul de üretmiştir. Bu çerçevede İran'da mezhebî kimlik ile siyasal otorite arasındaki bağ, çok katmanlı, kurumsal ve tarihsel bir zeminde derinleştirilmiş bütünsel bir nitelik sergilemiştir.

Kaynakça

- Abdullahi, Nuraleh, Ali Ekber Kecebab. 2013. "Meşruiyet-i Safevîyan ve Padişahi-î Nadir." *Fasılname-i Tarihname-i İran Ba'd ez İslam* 3(6): 117-137.
- Abisaab, Rula Jurdi. 2004. *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*. London: I.B. Tauris.
- Âdemiyyet, Ferîdun. 1362. *Emîr Kebîr ve Îrân*. Tahran: İntişârât-ı Hârezmî.
- Âlemârâ-yı Safevî. 1971. *Yedullah Şükrî (hızl.)*. Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i İran.
- Algar, Hamid. 1980. *Nakş-ı Ruhaniyet Pişrev-i der Cenbeş-i Meşrutiyet*. Çev. Ebulkasım Siri. Tahran: İntişarat-ı Tus.
- Algar, Hamid. 2017. *Din ve Devlet Der İran: Nakş-ı Ulemâ der Devre-i Kacar*. Çev. Ebulkasım Siri. Tahran: İntişarat-ı Tus.
- Algar, Hamid. 2021. *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*. California: University of California Press.
- Amanat, Abbas. 1997. *Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1831-1896*. Los Angeles and Oxford: University of California Press.
- Amanat, Abbas. 2021. *Modern İran Tarihi*. Çev. Saner Sarı. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Arjomand, Said Amir. 1988. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: University of Chicago Press.
- Avery, Peter. 1910. *Modern İran*. New York and Washington: Frederick A. Praeger.
- Babinger, Franz, Fuad Köprülü. 1996. *Anadolu'da İslâmiyet*. Çev. Ragıp Hulusi. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bal, Hüseyin. 2014. "Siyaset Teorisinde 'Otorite' Kavramı." *Turkish Studies* 9(2): 247-255.
- Bourdieu, Pierre. 2015. *Devlet Üzerine*. Çev. Levent Ünsaldı. Ankara: Heretik Yayınları.
- Bourdieu, Pierre. 2016. *Akademik Aklın Eleştirisi*. Çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları.
- Cemali, Muhammed Kerim Yusuf. 1992. *Teşkil-i Devlet-i Safevî ve Ta'mim-i Mezheb-i Teşeyyu'-ı Devazdeh İmâmi be-Unvân-ı Tenha Mezheb-i Resmi*. İsfahan: İntişârât-ı Emir Kebir.
- Cunâbedî, Mirza Beg. 1999. *Ravzatü's-Safevîyye*. Haz. Gulam Reza Tabatabayî Mecd. Tahran: Bunyâd-ı Mevkufat-ı Doktor Mahmud Afşar.
- Çapcıoğlu, İhsan, Mehmet Akın. 2018. "Kur'an Ayetlerinin Dini Motifli Şiddetin Meşruiyet Kaynağı Olarak Kullanılması: Enfal Suresi 8/39 Örneği." *Turkish Studies Dergisi* 13(9): 1-16.
- Çavuşlu, Kerem. 2024. "Osmanlı'da İç Tehdit Algısı: Safevîyye-Erdebîliyye-Kızılbaşlık (16. ve 17. yüzyıllar)." *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*: 32-66.
- Ebu'l Ferec, Gregory. 1941. *Tarihi Muhtasarü'd-Düvel*. Çev. Şerafeddin Yatkaya. İstanbul: Maarif Matbaası.
- Ekberi, Emir. 2007. "Mani ve Seyr-i Gostereş-i Maneviyat." *Fasılname-i İlmi Tahassu-si Tarihi* 2(5): 4-21.





Safevî Mirasının Kaçarlar Dönemindeki Kurumsal ve Simgesel Sürekliliği: Şiîliğin Devlet Düzeninde Meşruiyet

Kaynağına Dönüşümü

- Fığlalı, Ethem Ruhi. 1996. "Gadîr-i Hum." ss. 279–280 içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 13. İstanbul: TDV Yayınları.
- Floor, Wilim, Emin Benanî. 1390. *Nizâm-ı Kazâyî-i Asr-ı Kaçar ve Pehlevî*. Trc. Hasan Zendiyê. Tahran: Pejveheşgâhî Hûze ve Dânişgâhî.
- Floor, Willem. 2001. *Safavid Government Institutions*. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers.
- Garayev, Elkhân. 2023. *Safevî Döneminde Şîî İtikadının Gelişimi*. Yüksek Lisans Tezi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa.
- Gheissari, Ali, Vali Nasr. 2006. *Democracy in Iran: History and the Quest for Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Gramsci, Antonio. 2012. *Hapishane Defterleri: Seçmeler*. Çev. Barış Baysal. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Gronke, Monika. 2023. *İran Tarihi: Yedinci Yüzyıldan Günümüze*. Çev. Remzi Avcı. İstanbul: Runik Yayınları.
- Gündüz, Tufan. 2021. *Kızılbaşlar Osmanlılar Safevîler*. 4. Baskı. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Hakerend, Şükrullah. 2024. "Vazîyet-i Dînî ve Fikrî-i Şîa İmamiye der İran Makaran-ı Asr-ı Payan-ı Hilafet-i Abbasi." *Faslname-i Mutalaât-ı Tarih-i Cihan-ı İslami* 12(29): 155–174.
- Işılak, Halil. 2023. "Safevîler Dönemi İmâmiyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar." *İslami Araştırmalar Dergisi* 34(2): 135–159.
- İlhan, Avni. 1996. "Gaybet." ss. 410–412 içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 13. İstanbul: TDV Yayınları.
- İvanov, Mihail Sergeyevich. 2021. *İran Tarihi: En Eski Çağlardan Yirminci Yüzyıla*. Çev. Hasan Demiroğlu. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Karadeniz, Yılmaz. 2015. "Safevî Devleti'nin Kuruluşu Meselesi ve Kızılbaşların Ortaya Çıkışı." *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3(53): 53–67.
- Kasemî Pûyâ, İkbâl. 1378. *Medâris-i Cedîd der Devre-i Kaçâriyye*. Tahran: İntişârât-ı Merkezî-i Neşr-i Dânişgâhî.
- Kazimîpûran, Muhammed. 2001. *Kıyamhâ-yı Şîa der Asr-ı Abbasi*. Tahran: İntişarat-ı Vezaret-i Ferheng ve İrşad-ı İslami.
- Keddie, Nikki R. 1969. "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran." *Studia Islamica* 29.
- Keddie, Nikki R., Richard Yann. 2006. *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*. New Haven and London: Yale University Press.
- Malcolm, John. 1983. *Tarih-i Kamil-i İran I*. Çev. Mirza İsmail Hayret. Tahran: İntişarat-ı Efsun.
- Markham, Clement. 1985. *Tarih-i İran der Devre-i Kaçar*. Çev. Mirza Rahim Ferzane. Tahran: Çaphane-i Asman.
- Matthee, Rudi. 2010. "Persian Perceptions of the Past: Remembering the Safavid Era in the Qajar Period." *Journal of Early Modern History* 14(1–2): 235.
- Migeod, Heinz Georg Wilhelm. 1990. *Die persische Gesellschaft Unter Nâşiru'd-Dîn Şâh (1848–1896)*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.





- Momen, Moojan. 1985. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press.
- Mottahadeh, Roy. 1985. *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*. Oxford: Oxford University Press.
- Muğniye, Muhammed Cevad. 1985. *Devlethâ-yı Şia der Tûl-ı Tarih*. Çev. Muhammed Bahreyni Kaşmiri. Tahran: İntişarat-ı Şafak.
- Mustevfi, Hamdullah Kazvini. 1915. *Nüzhetü'l Qulub*. C. 2. Çev. G. L. Strange. Leiden: E. J. Brill.
- Newman, Andrew J. 2006. *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*. London-New York: I.B. Tauris.
- Newman, Andrew J. 2023. *Safevî İranı: Pers İmparatorluğu'nun Yeniden Doğuşu*. Çev. Damla Gürkan Anar. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. 2000. "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış." *Belleten* 64(239): 129-160.
- Özarslan, Suat. 2005. "Şiî Dini Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları." *Kelam Araştırmaları Dergisi* 3(1): 41-60.
- Quinn, Sholeh. 2020. *Şah Abbas: İran'ı Yeniden Şekillendiren Hükümdar*. Çev. Zeliha Yılmaz. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Recebi, Perviz. 2000. *Kerim Han-ı Zend ve Zamani U*. Tahran: İntişarat-ı Kitab-ı Ame.
- Roemer, Hans R. 1990. "Kızılbaş Türkmenler: Safevî Teokrasisinin Kurucuları ve Kurbanları." Çev. H. Yıldız. içinde *Intellectual Studies in Islam*, ed. M. M. Mazzaoui & V. B. Moreen, Utah: ss. 27-39.
- Salihpaşaoğlu, Yaşar, Özgem Tuğçe Gümüş Boyacı. 2020. "Bir Modern Devlet ve Egemenlik Miti: Westphalia Barışı." *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15(1): 191-224.
- Sarwar, Ghulam. 1939. *History of Shah Isma'il Safawi*. Aligarh: Published by the Author, Muslim University.
- Savory, Roger. 2007. *Iran Under the Safavids*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Savory, Roger. 2021. *Safevîler Devrinde İran*. Çev. Özgür Kolçak. İstanbul: Bilge Yayınları.
- Sipehr, Mirza Muhammed Taki. 1353. *Nasihü't-Tevarih, Târîh-i Kaçariye ez Âğâz tâ Pâyân-i Saltanat-i Feth Ali Şah*. C. I. Neşr. Cemşid Kiyânfer. Tahran: İntişarat-ı Âsâtîr.
- Sipehr, Mirza Muhammed Taki. 1974. *Nasihü't-tevarih: Tarih-i Kaçariye ez Ağaz ta Payan-ı Saltanat-ı Feth Ali Şah*. Tashih Cemşid Kiyânfer. Tahran: İntişarat-ı Asatir.
- Şahin, İlhan. 2016. "İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebi Kabullerin Rolü." *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45: 109-138.
- Şirâzî, Abdi Beg. 1990. *Tekmilet'ül Ahbar der Tarih-i Safevîye ez Ağaz ta 978 Hicri Kameri*. Tashih Abdülhüseyn Nevaî. Tahran: İntişarat-ı Ney.
- Toosi, Javad Fakhkhar. 2022. "The Necessity of the Formation of a Modern Marja'iyah in Twelver Shia Marja'iyah Institution." *Turkish Journal of Shiite Studies* 4(2): 193-218.
- Weber, Max. 2006. *Meslek Olarak Siyaset*. Çev. Ali Timuçin ve Mehmet Sert. İstanbul: Çiviyazıları Yayınevi.
- Yalçın, Mehmet Fatih, İbrahim Aksu (ed.). 2022. *İslam Düşünce Tarihinde Otorite Kavramı*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.





Safevî Mirasının Kaçarlar Dönemindeki Kurumsal ve Simgesel Sürekliliği: Şiîliğin Devlet Düzeninde Meşruiyet Kaynağına Dönüşümü

- Yann, Richard. 2019. *Iran: A Social and Political History Since the Qajars*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yıldırım, Cengiz. 2023. "Safevîler Etrafında İleri Sürülen Görüşler ve Tartışmalar." *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 27: 155–191.
- Yıldız, Harun. 2004. "Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış." *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 30: 323–359.
- Yıldız, Onur. 2023. *Safevîler Döneminde İran'da Din-Devlet İlişkilerinin Evrimi*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zargar, Cameron. 2023. "Marja'iyat Between Law and Laity: The Requirements of Jurists as Imagined by Their Followers." *Journal of the Contemporary Study of Islam* 1(2): 51–66.
- Zerrînkûb, Abdülhüseyin. 2004. *Tarih-i İran Ba'd ez İslam*. Tahran: İntişarat-ı Emir Kebir.

