T.C.
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEZHEPLER TARİHİ AÇISINDAN ŞAH İSMAİL HATÂYÎ

FİRDEVS TABANLIOĞLU

Danışman : Prof. Dr. Mehmet ATALAN
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Gülşen YAĞIR
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ

KASTAMONU-2026

TAAHHÜTNAME

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu; ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını, bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini bildirir ve taahhüt ederim.

Firdevs TABANLIOĞLU

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEZHEPLER TARİHİ AÇISINDAN ŞAH İSMAİL HATÂYÎ

FİRDEVS TABANLIOĞLU
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DANIŞMAN: PROF. DR. MEHMET ATALAN

XIV. yüzyılın başlarında Erdebil'de Safiyyüddin İshak Erdebilî tarafından kurulan Safevîyye Tarikatı, başlangıçta Sünnî tasavvuf geleneğine bağlı bir yapı olarak teşekkül etmiş, zamanla Şiî unsurların belirginleştiği ve siyasallaşarak devletleşme sürecine yönelen bir harekete dönüşmüştür. Bu tarihsel dönüşümün en önemli temsilcisi olan Şah İsmail Hatâyî, yalnızca Safevî Devleti'nin kurucusu değil; aynı zamanda mezhebî kimliğin inşasında, dinî otoritenin siyasal meşruiyet üretiminde ve Safevî ideolojisinin kurumsallaşmasında belirleyici bir şahsiyet olmuştur. Hatâyî mahlasıyla kaleme aldığı şiirler aracılığıyla imamet, velayet, Ehl-i Beyt sevgisi ve On İki İmam anlayışını dinî ve edebî bir söylem içerisinde işleyen Şah İsmail, karizmatik liderliğiyle Anadolu ve İran coğrafyasındaki Kızılbaş topluluklarını etrafında toplamış; Safevî hareketini tasavvufî bir yapıdan siyasî bir otoriteye dönüştürmüştür. Onun liderliğinde İmâmiyye Şiîliği devletin resmî mezhebî hâline gelirken, mezhebî kimliklerin kurumsallaşması, Osmanlı–Safevî rekabetinin dinî ve siyasî boyut kazanması ve Sünnî–Şiî ayrışmasının belirginleşmesi süreci hız kazanmıştır. Bu çalışma, Şah İsmail Hatâyî'nin hayatını, eserlerini, mezhebî kimliğini, dinî düşüncesini ve İslam Mezhepleri Tarihi içerisindeki yerini tarihsel, itikadî ve sosyo-politik boyutlarıyla incelemektedir. Ayrıca onun tevhid, nübüvvet, imamet, velayet, Ehl-i Beyt, Hz. Ali ve On İki İmam anlayışı ile diğer mezheplere yönelik yaklaşımı, Hatâyî Divanı başta olmak üzere birincil kaynaklar ve modern araştırmalar ışığında değerlendirilerek Safevî Devleti'nin kuruluşu ve Şiîliğin kurumsallaşma sürecindeki etkisi ortaya konulmaktadır.

ANAHTAR KELİMELER: İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Safevîyye Tarikatı, Safiyyüddin Erdebilî, Şah İsmail, Şiîleşme.

Temmuz 2026, 158 Sayfa

ABSTRACT

MSC THESIS

SHAH ISMAIL IN TERMS OF SECTARIAN HISTORY

FİRDEVS TABANLIOĞLU

KASTAMONU UNIVERSITY INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCE
DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES
SUPERVISOR: PROF. DR. MEHMET ATALAN

Founded in Ardabil in the early 14th century by Safiyyuddin Ishak Ardabili, the Safavid Order initially formed as a structure adhering to the Sunni Sufi tradition. However, over time, it transformed into a movement with prominent Shiite elements, becoming politicized and moving towards state formation. Shah Ismail Hatayi, the most important representative of this historical transformation, was not only the founder of the Safavid State but also a decisive figure in the construction of sectarian identity, the production of political legitimacy for religious authority, and the institutionalization of Safavid ideology. Through his poems written under the pen name Hatayi, Shah Ismail addressed the concepts of imamate, guardianship, love for the Ahl al-Bayt, and the Twelve Imams within a religious and literary discourse. With his charismatic leadership, he gathered the Qizilbash communities in Anatolia and Iran around him, transforming the Safavid movement from a Sufi structure into a political authority. Under his leadership, Imami Shi'ism became the official sect of the state, while the institutionalization of sectarian identities, the religious and political dimensions of the Ottoman-Safavid rivalry, and the increasing prominence of the Sunni-Shia divide accelerated. This study examines the life, works, sectarian identity, religious thought, and place of Shah Ismail Hatayi in the history of Islamic sects from historical, doctrinal, and socio-political perspectives. Furthermore, his understanding of tawhid (Oneness of God), prophethood, imamate, guardianship, Ahl al-Bayt, Ali, and the Twelve Imams, as well as his approach to other sects, are evaluated in light of primary sources, primarily Hatayi's Divan (collection of poems), and modern research, revealing his influence on the establishment of the Safavid state and the institutionalization of Shi'ism.

KEYWORDS: History of Islamic Sects, Sufism, Safavid Order, Safiyyuddin Ardabili, Shah Ismail, Shi'a Conversion.

July 2026, 158 Page

TEŞEKKÜR

Şah İsmail Hatâyî, yalnızca Safevî Devleti'nin kurucusu değil; dinî, siyasî, mezhebî ve edebî kimliğiyle İslam ve Türk tarihinin en çok yönlü şahsiyetlerinden biridir. Onun önderliğinde bir tarikatın siyasallaşarak devlete dönüşmesi, mezhebî kimliklerin inşası ve şiirin ideolojik bir araç olarak kullanımı gibi kritik süreçler yaşanmıştır. Bu yönüyle Şah İsmail, hem kendi dönemini şekillendiren hem de Alevî/Kızılbaş geleneği üzerindeki etkileriyle sonraki yüzyıllara yön veren belirleyici bir aktördür.

Bu çalışmada, Şah İsmail'in hayatı, eserleri ve düşünce dünyası, İslam Mezhepleri Tarihi perspektifiyle bütüncül bir yaklaşımla ele alınmıştır. Safevî hareketinin tarihsel kökenleri, Erdebil Tekkesi'nin dönüşümü, Osmanlı-Safevî ilişkileri ve Hatâyî mahlasıyla yazılan şiirlerin inanç dünyasındaki yansımaları analiz edilmiştir. Konuyla ilgili literatürün genellikle ideolojik etkiler altında kalması hasebiyle, araştırmada birincil kaynaklar ve modern çalışmalar karşılaştırmalı bir yöntemle değerlendirilmiş; nesnel ve dengeli sonuçlara ulaşılması hedeflenmiştir.

Akademik bir yolculuk olan bu tezin her aşamasında, bilgi ve tecrübeleriyle ufkumu açan, kıymetli katkılarıyla çalışmanın şekillenmesinde büyük rol oynayan ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Mehmet ATALAN'a en içten şükranlarımı ve minnetimi sunarım. Ayrıca eğitim hayatım boyunca kendilerinden istifade ettiğim değerli hocalarıma ve görüşleriyle çalışmaya katkı sunan herkese teşekkür ederim.

Bu meşakkatli süreçte; sevgisi, sabrı ve büyük fedakarlıklarıyla her zaman yanımda durarak tezi tamamlamamı sağlayan kıymetli eşim Ahmet TABANLIOĞLU'na; yaşlarının küçük olmasına rağmen gösterdikleri anlayışla bu sürece anlam katan evlatlarım Gülce ve Göktuğ'a sonsuz sevgilerimi sunarım. Mesafelere rağmen duaları ve manevi destekleriyle güç veren annem Cihadiye HAYTA'ya, kardeşlerim Ferda HAYTA ve Salime DEMİRCAN'a teşekkür borçluyum. Ayrıca çalışmanın başından sonuna dek nezaketi ve samimi desteğiyle beni motive eden sevgili arkadaşım Dr. Zuhal Arife KÜÇÜK'e ve tüm lisansüstü yol arkadaşlarıma teşekkürlerimi ifade ederim.

Bu çalışmanın, Şah İsmail Hatâyî ve Safevîlik üzerine yapılacak gelecek araştırmalara mütevazı bir katkı sunmasını ve alan yazına fayda sağlamasını temenni ederim.

Firdevs TABANLIOĞLU

Kastamonu, 2026

İÇİNDEKİLER

Sayfa

TEZ ONAYI ..... **ii**
TAAHHÜTNAME ..... **iii**
ÖZET ..... **iv**
ABSTRACT ..... **v**
TEŞEKKÜR ..... **vi**
İÇİNDEKİLER ..... **vii**
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ ..... **ix**
1. GİRİŞ **1**
1.1 Tezin Amacı ve Önemi 1
1.2 Tezin Kapsamı 3
1.3 Metot ve Kaynaklar 4
1.3.1 Metot 4
1.3.2 Kaynaklar 6
2. ŞAH İSMAİL'İN HAYATI **21**
2.1 Şah İsmail'in Hayatı 21
2.1.1 Doğduğu Tarih ve Coğrafî Çevre 22
2.1.2 Safevî Tekkesinin Tarihî Arka Planı 25
2.1.3 Ailesi, Çocukluğu ve Yetişme Süreci 37
2.1.4 Siyasî Mücadelesi ve Devlet Kuruculuğu 41
2.2 Şah İsmail'in Mezhebî Söyleminin İnşasında Hatâyî Mahlası ve Şiirleri 42
2.3 Şah İsmail'in Eserleri 45
2.3.1 Türkçe Olarak Yazdığı Eserler 47
2.3.1.1 Divanı 47
2.3.1.2 Dehnâme (On mektup) adlı eseri 50
2.3.1.3 Nasihatname adlı eseri 54
2.3.2 Farsça Olarak Yazdığı Eserleri 55
3. SAFEVİ DEVLETİ VE ŞAH İSMAİL'İN İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİNDEKİ YERİ **57**
3.1 Safevî Devleti'nin Ortaya Çıkışı ve Mezhebî Arka Planı 57
3.2 Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Mezhebî Kimliğin Kurumsallaşması 62
3.3 Şah İsmail'in Mezhebî Söylemi 65
3.4 Şah İsmail Döneminde Mezhep, Siyaset ve Osmanlı–Safevî Rekabeti 69
3.5 Osmanlı–Safevî İlişkilerinin Mezhepler Tarihine Etkisi 76
3.5.1 Şah İsmail ile Başlayan Süreç 76
3.5.2 Mezhebîn Siyasal Rekabet Unsuru Haline Gelmesi 77
3.5.3 Sünnî–Şiî Ayrışmasının Kurumsallaşması 78
3.5.4 Kızılbaş Hareketi ve Mezhepsel Yayılma 79
3.5.5 Dinî Propaganda ve Söylem Mücadelesi 81
3.5.6 Tekfîr ve Ötekileştirme Süreci 81
3.5.7 Ulema ve Devlet İlişkisi 82
3.5.8 Mezhebî Rekabetin Toplumsal Sonuçları 83
3.5.9 Tarih Yazımında Mezhep Rekabetinin Yansımaları 84
3.5.10 Genel Değerlendirme 85

3.6 Safevî Devleti'nin Mezhepler Tarihine Katkısı ve Etkileri 86
3.6.1 Şah İsmail'in Anadolu Aleviliğini Etkileme Biçimi 87
3.6.2 Şiîliğin Yayılması ve Mezhepsel Kimliklerin Kalıcılaşması 90
4. ŞAH İSMAİL'İN DÜŞÜNCE YAPISI 92
4.1 Tevhid 93
4.2 Nübüvvet Anlayışı 103
4.3 Kutsal Kitaplar ve Melekler 108
4.4 Ahiret 112
4.5 Kader 116
4.6 İmamet ve Velayet Anlayışı 118
4.6.1 İmamet 118
4.6.2 Velayet 122
4.6.3 Hz. Ali Tasavvuru 124
4.6.4 Ehl-i Beyt ve On İki İmam 126
4.6.5 Hasan ve Hüseyin 128
4.7 Mezhebî Kimliği ve Şiîlik Unsurlar 130
4.7.1 İsnaaşeriyye ile İlişkisi 130
4.7.2 Şah İsmail ve Gulât 132
4.7.3 Mehdilik 138
5. İBADETLER 141
5.1 Kelime-i Şehadet 142
5.2 Namaz 143
5.3 Zekat 144
5.4 Hac 145
5.5 Oruç 147
6. SONUÇ VE ÖNERİLER 149
KAYNAKLAR 153

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

Kısaltmalar

Age.	**:** Adı geçen eser
Agm.	**:** Adı geçen makale
AÜİFD	**:** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	**:** Bakınız
Çev.	**:** Çeviren
DİA	**:** Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi
Ed.	**:** Editör
Haz.	**:** Hazırlayan
İSAM	**:** Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları
Krş.	**:** Karşılaştır
MEBİA	**:** Milli Eğitim İslam Ansiklopedisi
Nşr.	**:** Neşreden
s.	**:** Sayfa
Terc.	**:** Tercüme eden
Thk.	**:** Tahkik
Trz.	**:** Tarih yok
Yy	**:** Yüzyıl

1. GİRİŞ

1.1 Tezin Amacı ve Önemi

Bu tez, Şah İsmail Hatâyi'nin (1487-1524) tarihsel şahsiyetini, fikrî gelişimini ve inşa ettiği dinî-siyasal söylemi, İslam Mezhepleri Tarihi perspektifinden ve disiplinler arası bir yaklaşımla analiz etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın temel hedefi, Şah İsmail'i yalnızca bir hükümdar ve devlet kurucusu olarak değil; aynı zamanda mezhepsel kimliklerin teşekkülü, dönüşümü ve kurumsallaşması süreçlerinde belirleyici ve kurucu rol oynayan karizmatik bir otorite figürü olarak yeniden konumlandırmaktır. Çalışmadaki temel gayemiz ise Şah İsmail'in mezhebî kimliğini, dini düşüncesini, imamet, velayet, Ehl-i Beyt ve On İki İmam anlayışını tespit etmektir. Bu bağlamda araştırma, mezhep tarihinin geleneksel tahlillerinin ötesine geçerek dinî söylem, siyasal iktidar ve toplumsal seferberlik arasındaki karmaşık etkileşimleri ortaya koymayı hedeflemektedir.

Araştırma, Şah İsmail'in yaşadığı dönemin sosyal, siyasal ve dinî şartlarını ayrıntılı biçimde dikkate alarak onun faaliyetlerinin ortaya çıkış sürecini, şekillenme dinamiklerini ve farklı siyasal aktörlerle kurduğu çok boyutlu ilişkileri tarihsel bağlam içerisinde incelemeyi amaçlamaktadır. Safevî hareketinin ortaya çıkışını hazırlayan tarihsel, sosyo-politik ve teolojik zeminler analiz edilerek mezhepleşme süreçlerinin statik değil, dinamik ve mücadeleci bir karaktere sahip olduğu ortaya konulacaktır. Özellikle XV. yüzyılın sonu ile XVI. yüzyılın başlarında Anadolu, İran ve Kafkasya coğrafyasında yaşanan siyasal dönüşümler, Akkoyunlu Devleti'nin çözülme süreci, bölgesel güç mücadeleleri ve ortaya çıkan meşruiyet krizleri, Safevî hareketinin siyasal bir güç olarak yükselişini mümkün kılan tarihsel zemini hazırlamış ve Safevî ideolojisinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır.

Araştırmanın bir diğer temel amacı, Şah İsmail'in "Hatâyî" mahlasıyla ortaya koyduğu edebî üretimin mezhepsel aidiyetin inşası ve yaygınlaştırılması işlevini çözümlemektir. Bu kapsamda şiir dili aracılığıyla kurulan sembolik evrenin; kutsal otoritenin atfedilmesi, karizmatik iktidarın meşrulaştırılması ve kolektif mezhepsel kimliğin oluşturulmasındaki etkileri analiz edilerek dinî söylem ile estetik ifade

biçimleri arasındaki çift yönlü etkileşim değerlendirilecektir. Hatâyî Divanı'nda yer alan çok sayıdaki müstezat ve diğer şiirler, dönemin tasavvufî şiir geleneğinin sınırlarını aşarak Şiî doktrinin ve Safevî siyasal yapılanmasının meşrulaştırılmasına yönelik önemli unsurlar içermektedir. Ayrıca Şah İsmail'in liderliğinde gerçekleşen siyasal yapılanmanın Sünnî-Şiî mezhepsel ayrışmasının kurumsallaşması üzerindeki etkileri; iktidar, meşruiyet ve dinî otorite ilişkileri bağlamında incelenecek, dinî otorite ile siyasal iktidar arasındaki ilişkinin nasıl yeniden tanımlandığı tartışılacaktır.

Yöntem açısından bu çalışma, tarihsel-betimleyici analiz yöntemine dayanmakla birlikte söylem analizi, karşılaştırmalı tarihsel yorumlama ve sosyo-tarihsel bağlamlandırma tekniklerini bütünleşik bir şekilde kullanmaktadır. Araştırmada başta Safevî dönemine ait kronikler, Osmanlı ve Safevî kaynakları, coğrafyacı ve seyyahların gözlemleri, Osmanlı-Safevî yazışmaları ve Şah İsmail Hatâyi'nin kendi eserleri olmak üzere birincil kaynaklar esas alınmaktadır. Bu kaynaklar, çağdaş akademik literatürle karşılaştırmalı olarak değerlendirilmekte; farklı bakış açılarını temsil eden klasik Oryantalist çalışmalar ile modern tarih yazımının ürünleri birlikte ele alınmaktadır. Böylece veriler eleştirel bir süzgeçten geçirilerek mümkün olduğunca nesnel ve bütüncül bir tarihsel değerlendirmeye ulaşılması hedeflenmektedir.

Sonuç olarak bu tez, Şah İsmail örneği üzerinden dinî otorite, karizma, ideoloji ve siyasal iktidar arasındaki çok yönlü ilişkiyi çözümleyerek İslam Mezhepleri Tarihi'nin yalnızca doktriner farklılıklar, teolojik tartışmalar veya din bilimsel kategoriler üzerinden değil; aynı zamanda tarihsel, sosyolojik, jeopolitik ve ekonomik bağlamlar içerisinde bütüncül bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu perspektif, mezhep tarihini yalnızca inanç farklılıklarının tarihi olarak görmekten uzaklaştırmakta; onu insan toplulukları tarafından inşa edilen, iktidar ilişkileri doğrultusunda dönüşen ve tarihsel koşullar tarafından şekillendirilen dinamik sosyal olgular bütünü olarak değerlendirmektedir. Böylece Şah İsmail'in tarihsel rolü, yalnızca Safevî Devleti'nin kurucusu olarak değil; aynı zamanda İran'da İmamiyye Şiiliğinin kurumsallaşma sürecinde önemli bir rol oynamaktır.

1.2 Tezin Kapsamı

Bu çalışma, Şah İsmail Hatâyi'nin hayatını, siyasî görüşlerini, mezhepsel aidiyetini ve diğer mezheplere yönelik yaklaşımını merkeze alarak, onun tarihsel ve düşünsel konumunu çok boyutlu bir çerçevede incelemektedir. Ancak tez, yalnızca Şah İsmail'in şahsiyeti ile sınırlı kalmamakta; onun ortaya çıktığı tarihsel bağlamı anlamlandırmak amacıyla öncesi ve sonrası dönemleri de kapsamına dâhil etmektedir. Bu yönüyle çalışma, bireysel bir biyografi incelemesinin ötesine geçerek, belirli bir dönemin dinî, siyasî ve mezhepsel zihniyet dünyasını ve bu dünyayı şekillendiren dönüşüm dinamiklerini analiz etmeyi hedeflemektedir.

Araştırma kapsamında, Şah İsmail'in doğumundan önce içinde bulunduğu coğrafyada hâkim olan sosyal, siyasî ve mezhepsel yapı ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Bu çerçevede özellikle Azerbaycan, İran ve Anadolu hattında şekillenen dinî ve siyasî atmosfer; bölgesel güç mücadeleleri, mezhepsel etkileşimler, tasavvufî hareketler ve farklı dinî oluşumların toplumsal etkileri dikkate alınarak değerlendirilmektedir. Böylece Şah İsmail'in ortaya çıkışını hazırlayan tarihsel, dinî ve sosyo-politik zeminin daha sağlıklı bir biçimde anlaşılması amaçlanmaktadır.

Çalışmanın kapsamı içerisinde, Safevî hareketinin oluşum sürecinde belirleyici rol oynayan Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar gibi şahsiyetler de önemli bir yer tutmaktadır. Bu isimlerin faaliyetleri, Erdebil Tekkesi etrafında şekillenen tasavvufî ve siyasî yapılanma ile birlikte ele alınarak, Safevî hareketinin bir tarikat yapısından siyasî bir güce dönüşüm süreci analiz edilmektedir. Bu bağlamda, Safevî Devleti'nin kuruluşuna zemin hazırlayan tarihsel gelişmeler bütüncül bir perspektifle incelenmektedir.

Tez ayrıca, dönemde meydana gelen olayların yalnızca kronolojik bir sıralamasını yapmakla yetinmemekte; bu olayların ortaya çıkış nedenlerini, aktörlerini ve sonuçlarını nedensel bir analiz çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu doğrultuda, her bir tarihsel hadisenin hangi dinî, siyasî ve toplumsal dinamikler tarafından şekillendirildiği, bu süreçlerin mezhepsel yapıların oluşumu ve dönüşümü üzerindeki etkileri ile farklı toplumsal kesimler üzerindeki yansımaları sorgulanmaktadır.

Sonuç olarak bu çalışma, Şah İsmail'i merkeze almakla birlikte onu çevreleyen tarihsel, mezhepsel ve siyasî bağlamı da inceleme alanına dâhil etmekte; birey, yapı ve süreç arasındaki karşılıklı ilişkiyi birlikte değerlendirerek Safevî dönemi ve İslam Mezhepleri Tarihi açısından kapsamlı bir analiz ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1.3 Metot ve Kaynaklar

1.3.1 Metot

İslam Mezhepleri Tarihi açısından önemli bir şahsiyet olan Şah İsmail Hatâyi, yalnızca mezhepler tarihi bakımından değil, aynı zamanda Türk ve İslam tarihi açısından da müstesna bir yere sahiptir. Bu sebeple Şah İsmail üzerine yapılacak bir araştırmada, sağlıklı ve güvenilir sonuçlara ulaşabilmek için belirli metodolojik ilkelerin dikkate alınması büyük önem taşımaktadır. Zira mezhepler tarihi alanında kaleme alınan eserlerin önemli bir kısmında, mezhepsel aidiyetlerin ve ideolojik yaklaşımların etkisiyle bazı görüşlerin ön plana çıkarıldığı, bazı hususların ise ihmal edildiği görülmektedir. Bu durum, tarihsel olayların ve şahsiyetlerin değerlendirilmesinde taraflı yorumların ortaya çıkmasına ve bilgi kirliliğinin oluşmasına neden olabilmektedir. Bu nedenle çalışmada, İslam mezhepler tarihi araştırmalarında esas alınan tasvirî yöntem temel alınmış; olaylar ve görüşler, mümkün olduğunca kendi tarihsel bağlamları içerisinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca farklı mezhebî ve tarihî kaynaklar karşılaştırmalı bir şekilde incelenerek eleştirel bir yaklaşım benimsenmiş, böylece mümkün olduğunca nesnel, tutarlı ve güvenilir sonuçlara ulaşılması hedeflenmiştir.[1] İslam Mezhepleri Tarihi disiplininin temel amacı, mezhep ve benzeri dinî-sosyal oluşumları bilimsel yöntemlerle incelemek ve bu alanda nesnel bilgi üretmektir. Bu bağlamda araştırmamızda, İslam Mezhepleri Tarihi metodolojisinin temel yaklaşımlarından biri olan "fikir-hadise irtibatı" metodu esas alınmıştır. Bu yönteme göre bir fikrin veya mezhepsel görüşün ortaya çıkışı yalnızca teorik bir düzlemde değil; aynı zamanda tarihsel, sosyal ve siyasal şartlar çerçevesinde değerlendirilmelidir. Dolayısıyla bir düşüncenin hangi şartlar altında ortaya çıktığı, kim tarafından ileri sürüldüğü ve hangi olaylarla ilişki içerisinde şekillendiği tespit

[1] Hasan Onat- Sönmez Kutlu, "*İslam Mezhepleri Tarihine Giriş*", İslam Mezhepleri Tarihi, ed. Hasan Onat- Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2019, s.20.

edilmeye çalışılmaktadır. Bu yaklaşım, fikirlerin tarihsel süreçten bağımsız olarak ele alınamayacağını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Araştırmamızda elde edilen veriler, İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında benimsenen karşılaştırmalı yöntem çerçevesinde değerlendirilmiş; başta Sünnî ve Şiî kaynaklar olmak üzere farklı mezhebî gelenekleri temsil eden eserlerden yararlanılmıştır. Bu kapsamda, Şah İsmail'e nispet edilen görüşlerin aidiyeti, kaynakların güvenilirliği ve metinlerin ortaya çıktığı tarihsel şartlar dikkate alınarak incelenmiştir. Zira mezhepler tarihi literatüründe, çeşitli mezhebî aidiyetler ve siyasî eğilimler doğrultusunda bazı görüşlerin tarihsel şahsiyetlere sonradan nispet edildiği veya farklı şekillerde yorumlandığı bilinmektedir. Bu tür metodolojik problemlerin önüne geçebilmek amacıyla, elde edilen bilgilerin mümkün olduğunca birincil kaynaklara dayandırılması, farklı kaynaklarla karşılaştırılması ve kaynak tenkidine tabi tutulması esas alınmıştır.

Bu çalışmada ayrıca İslam Mezhepleri Tarihi metodolojisinin temel ilkelerinden biri olan "menkulde makulü arama" yaklaşımı benimsenmiştir. Bu doğrultuda aktarılan bilgilerin aklî, tarihî ve sosyolojik tutarlılığı sorgulanarak değerlendirilmiş; Şah İsmail'e nispet edilen görüş ve uygulamaların tarihsel gerçeklikle ne ölçüde örtüştüğü tespit edilmeye çalışılmıştır. Nitekim mezhepler tarihi kaynaklarında zaman zaman mezhebî taassup, siyasî rekabet veya ideolojik yaklaşımlar sebebiyle tarihsel gerçeklikle tam olarak bağdaşmayan rivayetlere rastlanabilmektedir. Bu nedenle elde edilen veriler yalnızca nakledilmekle yetinilmemiş; fikir-hadise irtibatı çerçevesinde ele alınarak tarihsel, sosyal ve siyasî bağlamları içerisinde değerlendirilmiştir. Böylece Şah İsmail'in düşünceleri, faaliyetleri ve mezhebî konumunun kendi döneminin şartları içerisinde daha sağlıklı ve nesnel bir biçimde anlaşılması amaçlanmıştır.

Çalışmada başvurulan bir diğer önemli yöntem, İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında sıklıkla kullanılan "şahıslar üzerinde derinleşme"[2] metodudur. Bu yöntem çerçevesinde Şah İsmail'in hayatı yalnızca kronolojik bir anlatı şeklinde ele alınmamış; onun şahsiyetini şekillendiren fikrî, siyasî ve dinî unsurlar bütüncül bir yaklaşımla analiz edilmiştir. Bu bağlamda, Şah İsmail'in hayatındaki önemli dönüm

[2] Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1996, s. 1.

noktaları, içerisinde yer aldığı siyasî mücadeleler, mezhebî yönelimleri ve dinî söylemleri ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Ayrıca onun "Hatâyî" mahlasıyla kaleme aldığı eserler de dikkate alınarak düşünce dünyası, mümkün olduğunca kendi metinleri üzerinden tespit edilmeye ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Son olarak, mezhepler tarihi kaynaklarında yer alan bilgilerin müelliflerin mezhebî aidiyetleri, siyasî tercihleri ve içerisinde bulundukları tarihsel şartlardan etkilenmiş olabileceği dikkate alınmıştır. Bu nedenle araştırmada aktarılan verilerin nesnelliğine özel önem verilmiş; farklı mezhebî geleneklere ait kaynaklar karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Kaynaklar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar tespit edilerek elde edilen bilgiler eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulmuş, mümkün olduğunca tarihsel gerçekliğe ulaşılmaya çalışılmıştır. Böylece çalışma, yalnızca tarihsel verilerin aktarılmasını değil; aynı zamanda bu verilerin İslam Mezhepleri Tarihi metodolojisi çerçevesinde analiz edilmesini ve anlamlandırılmasını hedeflemektedir.

1.3.2 Kaynaklar

Her bilim dalında olduğu gibi İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında da incelenen konuya ilişkin güvenilir ve yeterli kaynaklara ulaşmak büyük önem taşımaktadır. Bir araştırma sürecinde farklı dönemlere ait çok sayıda kaynak ve çalışma ile karşılaşılabilmektedir. Ancak bu kaynakların değerlendirilmesinde, araştırma konusu olan şahsiyetin yaşadığı döneme en yakın kaynaklara öncelik verilmesi ve kaynakların kronolojik bir sıra içerisinde incelenmesi gerekmektedir. Bu yaklaşım, tarihsel olayların ve şahsiyetlerin zaman içerisinde nasıl algılandığını, yorumlandığını ve farklı eserlerde nasıl ele alındığını ortaya koyması bakımından önemlidir. Böylece araştırmanın temel hedeflerinden biri olan güvenilir ve tutarlı bilgilere ulaşmak mümkün hâle gelmektedir.

İslam Mezhepleri Tarihi alanında araştırma yapan bir araştırmacının, değerlendirmelerini kaynak ve belgelere dayandırması temel bir metodolojik zorunluluktur. Bu sebeple tarihsel verilerin, rivayetlerin ve belgelerin eleştirel bir bakış açısıyla incelenmesi gerekmektedir. Nitekim araştırma sürecinde ulaşılan kaynaklar arasında zaman zaman birbirleriyle çelişen bilgiler bulunabilmektedir. Bu

durumda araştırmacının görevi, farklı rivayet ve bilgileri karşılaştırarak bunların tarihsel değerini, güvenilirliğini ve bağlamını tespit etmeye çalışmaktır. Özellikle bir rivayetin doğruluğunun ve tarihsel gerçeklikle ilişkisinin belirlenmesi, mezhepler tarihi araştırmalarının en önemli aşamalarından birini oluşturmaktadır.

Araştırmamızda "bilgi ilk kaynaktan alınır" ilkesi esas alınmış; Şah İsmail Hatâyi'nin XVI. yüzyılda yaşamış bir tarihsel şahsiyet olması dikkate alınarak öncelikle dönemi yansıtan birincil kaynaklara müracaat edilmiştir. Bu kapsamda döneme ait kronikler, tarih kitapları, menâkıbnâmeler, seyahatnâmeler ve diğer tarihî belgeler titizlikle incelenmiş; olayların mümkün olduğunca çağdaş tanıklıklar üzerinden değerlendirilmesine özen gösterilmiştir. Zira İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında bilgilerin ilk elden kaynaklara dayandırılması hem tarihsel doğruluğun sağlanması hem de sonraki dönemlerde ortaya çıkan yorumların, ilavelerin ve mezhebî yaklaşımların ayırt edilebilmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle çalışmada kullanılan kaynaklar, tarihsel yakınlık, güvenilirlik ve içerik bakımından değerlendirilmiş; elde edilen veriler kaynak tenkidi yöntemleri çerçevesinde incelenerek analiz edilmiştir.

Araştırmanın en temel birincil kaynağını teşkil eden *Hatâyî Divanı*, Şah İsmail'in düşünce dünyasını ve mezhebî kimliğini doğrudan kendi ifadeleri üzerinden takip etme imkânı sunması bakımından eşsiz bir öneme sahiptir. Bu eser yalnızca edebî bir metin değil; aynı zamanda Ehl-i Beyt sevgisi, tasavvufî neşve ve siyasî meşruiyet söyleminin şiirsel bir dille inşa edildiği ideolojik bir vesika niteliği taşımaktadır. Çalışmamızda divan üzerinde yapılan incelemeler, Safevî hareketinin Anadolu'daki takipçileriyle kurduğu bağın dinî-sembolik dilini çözümlememize olanak tanımıştır. Özellikle metin tenkidi ilkeleri çerçevesinde, farklı nüshalar karşılaştırılarak Şah İsmail'e aidiyeti kesinleşen şiirler üzerinden, onun karizmatik liderlik vasfı ve inanç dünyasının parametreleri belirlenmeye çalışılmıştır.[3]

Bununla birlikte, birincil kaynakların tek başına yeterli olmadığı; bu kaynakların eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmesi ve çağdaş akademik çalışmalarla desteklenmesi gerektiği göz önünde bulundurulmuştur. Nitekim İslam Mezhepleri

[3] Mirza Bala Mehmedzâde, "Erdebil", *İslâm Ansiklopedisi*, C. IV, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, s. 288.

Tarihi araştırmalarında, kaynakların yalnızca nakledilmesi değil, aynı zamanda tarihsel bağlamları içerisinde analiz edilmesi ve farklı verilerle karşılaştırılarak değerlendirilmesi büyük önem taşımaktadır. Bu çerçevede, Safevî tarihi üzerine yapılmış önemli çalışmalardan biri olan Faruk Sümer'in *Safevî Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*[4] adlı eseri, araştırmamız açısından temel başvuru kaynaklarından biri olarak değerlendirilmiştir. Söz konusu eser, Safevî hareketinin ortaya çıkış sürecinde Anadolu Türklerinin etkisini tarihsel veriler ışığında ortaya koyması bakımından, hem dönemin sosyo-politik şartlarının anlaşılmasına hem de Şah İsmail'in siyasî ve mezhebî nüfuzunun oluşum sürecinin değerlendirilmesine önemli katkılar sunmaktadır.

Ayrıca modern araştırmaların, birincil kaynaklardan elde edilen bilgilerin sistematik biçimde analiz edilmesine ve yorumlanmasına imkân sağladığı dikkate alınarak klasik kaynaklar ile çağdaş literatür birlikte değerlendirilmiştir. Böylece bir taraftan dönemin doğrudan tanıklıklarını yansıtan verilerden yararlanılmış, diğer taraftan bu verilerin modern tarihçilik ve mezhepler tarihi metodolojisi çerçevesinde yorumlandığı akademik çalışmalardan istifade edilmiştir. Bu yaklaşım sayesinde, kaynaklarda yer alan bilgilerin tarihsel değeri, güvenilirliği ve mezhebî arka planı daha sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmiştir.

Bu yöntem doğrultusunda, Şah İsmail'in yaşadığı döneme ilişkin olayların yalnızca aktarılmasıyla yetinilmemiş; olayların ortaya çıkış sebepleri, gelişim süreçleri ve sonuçları da fikir-hadise irtibatı çerçevesinde analiz edilmiştir. Böylece tarihsel hadiselerin arka planında yer alan dinî, siyasî ve toplumsal dinamikler ortaya konularak, Şah İsmail ve Safevî hareketine ilişkin mümkün olduğunca nesnel ve tarihsel gerçekliğe yakın bir değerlendirmeye ulaşılması amaçlanmıştır.

Bununla birlikte, döneme doğrudan tanıklık eden Osmanlı kaynakları da araştırmamız açısından önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle Osmanlı merkezî otoritesinin dinî ve siyasî meselelere yaklaşımını yansıtan şeyhülislâm fetvaları, Şah İsmail ve Safevî hareketine yönelik Osmanlı algısının anlaşılmasında temel başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. Bu fetvalar, yalnızca dinî hükümlerin tespiti bakımından

[4] Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü,* Ankara 1992.

değil; aynı zamanda Osmanlı-Safevî ilişkilerinin mezhebî, siyasî ve ideolojik boyutlarını ortaya koyması açısından da önemli veriler sunmaktadır.

Söz konusu fetvalarda, Safevî hareketine karşı geliştirilen dinî söylem, Şah İsmail'in mezhebî konumlandırılışı ve bu çerçevede şekillenen meşruiyet tartışmaları açık bir şekilde izlenebilmektedir. Bu yönüyle fetvalar, yalnızca fıkhî veya hukukî metinler olarak değil; aynı zamanda dönemin mezhebî gerilimlerini, siyasî rekabetlerini ve dinî meşruiyet üretim süreçlerini yansıtan tarihî belgeler olarak değerlendirilmiştir. Nitekim İslam Mezhepleri Tarihi açısından bu tür metinler, mezhepler arası ilişkilerin ve din-siyaset etkileşiminin anlaşılmasında önemli bir işlev görmektedir.

Araştırmamızda bu kaynaklar, kaynak tenkidi ilkeleri doğrultusunda ele alınmış; metinlerin kaleme alındığı tarihsel bağlam, müelliflerinin veya temsil ettikleri kurumların konumu ile dönemin siyasî ve mezhebî şartları dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Zira Osmanlı fetva literatürü, büyük ölçüde devletin resmî din anlayışını ve siyasî meşruiyet söylemini yansıttığından, burada yer alan değerlendirmelerin doğrudan tarihsel gerçekliğin mutlak bir ifadesi olarak değil; belirli bir siyasî ve mezhebî perspektifin ürünü olarak ele alınması gerekmektedir.

Bu nedenle çalışmada Osmanlı fetvalarından elde edilen veriler, Safevî ve diğer çağdaş kaynaklarla birlikte karşılaştırmalı olarak incelenmiş; farklı rivayet ve değerlendirmeler arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylece tek taraflı yorumlardan kaçınılarak daha dengeli ve nesnel sonuçlara ulaşılması hedeflenmiştir. Bu yaklaşım, Şah İsmail ve Safevî hareketine ilişkin farklı mezhebî ve tarihî perspektiflerin birlikte değerlendirilmesine imkân tanımış; konunun İslam Mezhepleri Tarihi metodolojisi çerçevesinde çok boyutlu bir şekilde analiz edilmesine katkı sağlamıştır.

Şah İsmail'in kendi eserlerini ihtiva eden *Hatâyî Divanı*,[5] araştırmamız açısından en temel ve en değerli birincil kaynaklardan biri olarak değerlendirilmektedir. Söz konusu divan, yalnızca edebî bir eser olmanın ötesinde, Şah İsmail'in düşünce dünyasını, dinî ve mezhebî anlayışını, tasavvufî yönelimlerini ve siyasî söylemini doğrudan yansıtan

[5] Mirza Bala, "*Erdebil*", MEBİA., C. IV, s. 288.

önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle eser, Şah İsmail'in şahsiyetinin ve fikirlerinin dış kaynakların yorumlarına ihtiyaç duyulmaksızın, doğrudan kendi ifadeleri üzerinden incelenmesine imkân sağlamaktadır.

Divanda yer alan şiirler aracılığıyla, Şah İsmail'in özellikle dinî, tasavvufî ve siyasî söylemleri takip edilebilmekte; onun Ehl-i Beyt anlayışı, mezhebî kimliği ve taraftar kitlesiyle kurduğu ilişki biçimi daha açık bir şekilde anlaşılabilmektedir. Bu bakımdan *Hatâyî Divanı*, yalnızca bir şiir mecmuası olarak değil; aynı zamanda Safevî düşüncesinin, mezhebî kimlik inşa süreçlerinin ve dinî meşruiyet söyleminin izlenebileceği önemli bir metin olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca eserde yer alan kavramlar, semboller ve dinî göndermeler, Şah İsmail'in inanç dünyasının anlaşılması bakımından önemli veriler sunmaktadır.

Divanın günümüze ulaşan farklı nüshalarının karşılaştırılması suretiyle hazırlanmış olması da eserin değerini artıran unsurlardan biridir. Nüshalar arasındaki farklılıkların dikkate alınması, metinlerin siyak ve sibak ilişkisi içerisinde değerlendirilmesi ve metnin sistematik bir bütünlük içerisinde yeniden düzenlenmesi, eserin metin tenkidi açısından daha güvenilir bir kaynak olarak kullanılmasına imkân sağlamaktadır. Bu durum, özellikle Şah İsmail'e ait şiirlerin tespit edilmesi ve metinlerin doğru bir şekilde değerlendirilmesi açısından önem arz etmektedir.

Bununla birlikte, Şah İsmail'in vefatından sonra ona ait olmayan bazı şiirlerin Hatâyî mahlasıyla sunulması ve zamanla divan nüshalarına dâhil edilmesi, eserin hazırlanma ve değerlendirilme sürecini zorlaştıran hususlardan biridir. Nitekim tarihsel süreç içerisinde Şah İsmail'e nispet edilen bazı şiirlerin aidiyeti konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu nedenle divanın oluşturulması ve neşre hazırlanması aşamalarında seçici ve eleştirel bir yaklaşım benimsenmiş; şiirlerin aidiyeti mümkün olduğunca nüsha karşılaştırmaları ve metin incelemeleri yoluyla belirlenmeye çalışılmıştır.

Bunun yanı sıra, geç dönem Osmanlı literatürü içerisinde yer alan ve Muhammed Arif İspanakçı Paşazâde'ye ait olan *Şah İsmail ve Sultan Selim (İnkılâbü'l-İslâm Beyne'l-Havâs ve'l-Avâm)* adlı eser de araştırmamızda başvurulan kaynaklar arasında yer almaktadır. Söz konusu eser, Şah İsmail ile Yavuz Sultan Selim arasındaki siyasî ve

mezhebî rekabeti konu edinmesi bakımından, Osmanlı-Safevî ilişkilerinin anlaşılmasına katkı sağlayan önemli çalışmalardan biridir. Her ne kadar eser, ele aldığı olaylardan yaklaşık dört asır sonra, 1890 yılında kaleme alınmış olsa da, Osmanlı tarih yazımında Safevî algısının ve tarihsel hafızanın nasıl şekillendiğini göstermesi bakımından dikkate değer bir kaynak niteliği taşımaktadır. Ayrıca Şah İsmail'in ve Safevî hareketinin Osmanlı tarih yazımında nasıl konumlandırıldığını göstermesi, eserin araştırmamız açısından değerini artırmaktadır.

Bununla birlikte, eserde yer yer Osmanlı merkezli bir bakış açısının hâkim olduğu ve yazarın değerlendirmelerinde belirli ölçüde tarafgir bir üslup benimsediği görülmektedir. Bu nedenle eser, İslam Mezhepleri Tarihi metodolojisinin gerektirdiği kaynak tenkidi ilkeleri doğrultusunda değerlendirilmiştir.

Şah İsmail Hatâyi'ye ait eserleri ihtiva eden *Şah İsmail Hatâyî Külliyatı*, araştırmamız açısından birincil kaynak niteliği taşıyan en önemli eserlerden biridir. Söz konusu külliyat, Şah İsmail'in düşünce dünyasını, dinî ve mezhebî yaklaşımlarını, siyasî söylemini ve edebî kimliğini doğrudan kendi ifadeleri üzerinden takip etme imkânı sunmaktadır. Bu yönüyle eser, Şah İsmail'in şahsiyetini ve fikirlerini dış kaynakların değerlendirmelerine bağlı kalmaksızın, doğrudan kendi metinleri üzerinden inceleme fırsatı vermektedir.

Külliyatta yer alan şiirler, dönemin edebî ve tasavvufî dilinin özelliklerini taşımakla birlikte, yalnızca edebî bir değer taşımamakta; aynı zamanda dinî, mezhebî ve siyasî söylemlerin aktarımında önemli bir işlev görmektedir. Özellikle Hatâyî mahlasıyla kaleme alınan şiirlerde, Şah İsmail'in kendisini nasıl konumlandırdığı, taraftar kitlesiyle nasıl bir ilişki kurduğu, Ehl-i Beyt anlayışını nasıl yorumladığı ve mezhebî kimliğini hangi kavramlar üzerinden inşa ettiği açık bir şekilde izlenebilmektedir. Bu nedenle külliyat, yalnızca bir edebiyat metni olarak değil; aynı zamanda mezhebî kimlik inşası, dinî meşruiyet üretimi ve karizmatik liderlik anlayışının izlenebileceği önemli bir kaynak olarak değerlendirilmiştir.

Araştırma kapsamında bu eser, Şah İsmail'e nispet edilen görüşlerin aidiyetini tespit etmek ve onun düşüncelerini doğrudan kendi ifadeleri üzerinden analiz edebilmek

amacıyla temel başvuru kaynaklarından biri olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte, metinlerin şiirsel ve sembolik karakteri dikkate alınarak, ifadelerin yalnızca lafzî anlamlarıyla değil; dönemin dinî, tasavvufî ve mezhebî terminolojisi çerçevesinde yorumlanmasına özen gösterilmiştir.

Bu çerçevede *Şah İsmail Hatâyî Külliyatı*[6], Şah İsmail'in dinî ve mezhebî söylemini, liderlik anlayışını ve karizmatik otorite inşasını anlamada birincil derecede önemli bir kaynak olarak ele alınmıştır. Külliyatta yer alan veriler, diğer tarihî kaynaklar ve modern araştırmalarla karşılaştırmalı olarak incelenmiş; böylece Şah İsmail'in yalnızca dış gözlemcilerin aktardığı bilgiler üzerinden değil, kendi eserleri üzerinden de değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu yaklaşım, onun mezhebî duruşu, siyasî hedefleri ve dinî düşüncesi hakkında daha bütüncül ve sağlıklı sonuçlara ulaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Ayrıca, İsmail Onarlı tarafından kaleme alınan ve biyografik nitelik taşıyan *Şah İsmail*[7] adlı eser de araştırmamızda yararlanılan yardımcı kaynaklar arasında yer almaktadır. Söz konusu eser, Şah İsmail'in hayatını, şahsiyetini ve tarihsel rolünü bütüncül bir bakış açısıyla ele alması bakımından dikkat çekmektedir. Özellikle Şah İsmail'in siyasî faaliyetleri, mezhebî kimliği ve Safevî hareketi içerisindeki konumuna ilişkin sunduğu değerlendirmeler, araştırma konusunun daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Eserde, Şah İsmail'in siyasî faaliyetleri, liderlik özellikleri ve içerisinde bulunduğu tarihsel süreç, edebî bir dil ve anlatım bütünlüğü içerisinde ele alınmakta; bu yönüyle okuyucuya hem tarihsel hem de kültürel bir perspektif sunmaktadır. Her ne kadar biyografik eserlerin akademik tarih yazıcılığı açısından bazı sınırlılıkları bulunsa da, bu tür çalışmaların tarihsel olayları daha geniş bir anlatı çerçevesi içerisinde yorumlaması ve şahsiyetlerin farklı yönlerini bir arada değerlendirmesi, araştırmacıya tamamlayıcı bir bakış açısı kazandırmaktadır.

[6] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, haz. Muhsin Macit, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017.
[7] İsmail Onarlı, *Şah İsmail,* Can Yayınları, İstanbul, 2000.

Bu bağlamda, İsmail Onarlı'nın *Şah İsmail* adlı eseri, doğrudan birincil kaynak niteliği taşımamakla birlikte, Şah İsmail'in tarihsel, kültürel ve mezhebî kimliğinin anlaşılmasına katkı sağlayan yardımcı bir kaynak olarak değerlendirilmiştir. Eserde yer alan bilgiler, klasik kaynaklar ve modern akademik çalışmalarla karşılaştırmalı olarak incelenmiş; özellikle Şah İsmail'in hayatı ve faaliyetlerine ilişkin sunduğu bütüncül anlatım, araştırmamızın genel değerlendirmelerine katkı sağlayan bir unsur olarak görülmüştür.

Dolayısıyla söz konusu eser, Şah İsmail'in yalnızca siyasî ve mezhebî yönlerinin değil; aynı zamanda edebî ve kültürel kimliğinin de anlaşılmasına katkı sunan tamamlayıcı bir kaynak olarak araştırmamızda dikkate alınmıştır.

Bunun yanı sıra, "Uluslararası Safevîler ve Şah İsmail Sempozyumu"[8] kapsamında sunulan bildirilerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan ve Ahmet Taşğın, Ali Yaman ve Namıq Musalı editörlüğünde yayımlanan *Safevîler ve Şah İsmail* adlı eser de araştırmamız açısından önemli başvuru kaynakları arasında yer almaktadır.

Söz konusu eser, farklı araştırmacıların katkılarıyla hazırlanmış olması nedeniyle Safevîler ve Şah İsmail konusunu tek bir bakış açısıyla ele almak yerine, çok yönlü ve karşılaştırmalı bir perspektif çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu yönüyle eser, tarihsel, siyasî ve mezhebî meseleleri farklı akademik yaklaşımlar doğrultusunda ele alarak konunun daha geniş bir çerçevede değerlendirilmesine imkân sağlamaktadır.

Eserde yer alan bildirilerde Safevî hareketinin ortaya çıkışı, Şah İsmail'in siyasî ve dinî kimliği, mezhepsel dönüşüm süreçleri, Şiîliğin kurumsallaşması ve Osmanlı-Safevî ilişkileri gibi temel konular farklı metodolojik yaklaşımlar ışığında incelenmektedir. Bu çeşitlilik, araştırmamız açısından önemli bir avantaj sağlamakta; farklı yorum ve değerlendirmelerin karşılaştırılmasına imkân vererek daha dengeli ve derinlikli bir analiz yapılmasına katkıda bulunmaktadır.

Bununla birlikte, çok yazarlı bir çalışma olması sebebiyle bazı konularda farklı, hatta zaman zaman birbirinden ayrışan değerlendirmelere de rastlanabilmektedir. Ancak bu

[8] Ahmet Taşğın, Ali Yaman ve Namıq Musalı (ed.), *Safevîler ve Şah İsmail: Uluslararası Safevîler ve Şah İsmail Sempozyumu*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 75-76.

durum, eserin değerini azaltan bir unsur olarak değil; aksine konunun farklı boyutlarını ortaya koyan ve araştırmaya zenginlik kazandıran bir özellik olarak değerlendirilmiştir. Nitekim İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında farklı bakış açılarını birlikte değerlendirmek, mezhebî oluşumların ve tarihsel süreçlerin yapısını anlamada önemli bir metodolojik avantaj sağlamaktadır.

Bu çerçevede *Safevîler ve Şah İsmail* adlı eser, içerdiği farklı yaklaşımlar, zengin kaynak kullanımı ve disiplinler arası değerlendirmeleri sayesinde, araştırma konumuzun daha kapsamlı ve çok yönlü bir şekilde ele alınmasına imkân tanıyan önemli bir yardımcı kaynak olarak değerlendirilmiştir.

Bununla birlikte, Tufan Gündüz tarafından kaleme alınan *Son Kızılbaş: Şah İsmail*[9] adlı eser de araştırmamız açısından önemli başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. Söz konusu çalışma, Şah İsmail'i yaşadığı tarihsel bağlam içerisinde ele alması, Safevî hareketinin ortaya çıkış sürecini dönemin siyasî, dinî ve toplumsal şartları çerçevesinde değerlendirmesi ve olayları görece dengeli ve eleştirel bir bakış açısıyla yorumlaması bakımından dikkat çekmektedir.

Eserde, Safevî hareketinin teşekkül süreci, Şah İsmail'in siyasî ve dinî kimliği, Kızılbaş topluluklarıyla olan ilişkileri, Osmanlı Devleti ile yaşadığı mücadeleler ve bu mücadelelerin mezhebî ve fikri boyutları ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir. Özellikle Osmanlı-Safevî rekabeti, yalnızca siyasî hâkimiyet mücadelesi olarak değil; aynı zamanda mezhebî kimliklerin inşası, dinî meşruiyet arayışları ve ideolojik söylemler çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu yönüyle eser, İslam Mezhepleri Tarihi açısından mezhep-siyaset ilişkisini ve mezhebî aidiyetlerin tarihsel süreç içerisindeki rolünü anlamaya katkı sağlamaktadır.

Çalışma, Şah İsmail'in tarih sahnesine çıkışı, askerî ve siyasî başarıları, elde ettiği zaferler ve karşılaştığı yenilgiler gibi önemli dönüm noktalarını kronolojik bir bütünlük içerisinde sunmakta; böylece onun yönetici vasıflarını, etkileyici liderliğini ve siyasî mücadelesini daha anlaşılır bir şekilde ortaya koymaktadır. Bununla birlikte eserde yalnızca tarihsel olayların aktarılmasıyla yetinilmemiş; bu olayların arka

[9] Tufan Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail,* Yeditepe Yayınevi, Ankara, 2010.

planında yer alan dinî, siyasî ve toplumsal dinamikler de analiz edilmiştir. Böylece Safevî hareketinin ortaya çıkışı ve gelişimi, fikir-hadise irtibatı çerçevesinde değerlendirilerek tarihsel süreçlerin daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına imkân sağlanmıştır.

Bu çerçevede *Son Kızılbaş: Şah İsmail* adlı eser, modern tarih yazıcılığı ve çağdaş mezhepler tarihi araştırmaları açısından önemli bir çalışma olarak değerlendirilmiştir. Eserin, Şah İsmail ve Safevî hareketini tek boyutlu bir yaklaşımla ele almak yerine, tarihsel, mezhebî ve siyasî unsurları birlikte değerlendirmesi araştırmamız açısından önemli bir katkı sağlamaktadır. Bu nedenle eserde yer alan bilgiler, klasik kaynaklar ve diğer çağdaş akademik çalışmalarla birlikte karşılaştırmalı olarak incelenmiş; böylece konunun daha sağlıklı, dengeli ve çok boyutlu bir biçimde değerlendirilmesine katkı sunmuştur.

Bunun yanı sıra, Tufan Gündüz tarafından çeviri ve notlandırma çalışmasıyla literatüre kazandırılan *Kızılbaşlar Tarihi (Târîh-i Kızılbaşân)* [10] adlı eser de araştırmamız açısından önemli başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. Müellifi kesin olarak bilinmeyen bu eser, Kızılbaş topluluklarının tarihsel gelişimi, Safevî hareketinin teşekkül süreci ve Kızılbaş-Safevî ilişkileri hakkında önemli bilgiler sunması bakımından dikkat çekmektedir.

Eser, özellikle Safevî ideolojisinin şekillenmesi, Kızılbaş kimliğinin oluşumu ve bu kimliğin zamanla siyasî ve mezhebî bir harekete dönüşme sürecine ilişkin önemli veriler içermektedir. Bu yönüyle yalnızca tarihî olayları kronolojik olarak aktaran bir kaynak olmanın ötesinde, dönemin dinî, mezhebî ve toplumsal dinamiklerinin anlaşılmasına katkı sağlayan önemli bir metin niteliği taşımaktadır. Özellikle Kızılbaş topluluklarının inanç dünyası, bağlılık anlayışı ve Safevî hareketiyle kurdukları ilişki biçimlerine dair sunduğu bilgiler, İslam Mezhepleri Tarihi açısından eseri değerli kılmaktadır.

Tufan Gündüz tarafından gerçekleştirilen çeviri ve notlandırma çalışması ise metnin günümüz araştırmacıları tarafından daha sağlıklı bir şekilde kullanılmasına imkân

[10] Tufan Gündüz, *Kızılbaşlar Tarihi (Tarih-i Kızılbaşan),* Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2023.

sağlamaktadır. Eserde yer alan kavramların açıklanması, tarihî şahsiyetlerin ve olayların bağlamlarının ortaya konulması, klasik kaynakların yorumlanmasında karşılaşılan dil ve anlam problemlerinin aşılmasına önemli katkılar sunmaktadır. Bu durum, özellikle mezhepler tarihi araştırmalarında tarihî metinlerin doğru anlaşılması ve yorumlanması açısından ayrı bir önem taşımaktadır.

Bununla birlikte, eserin müellifinin kesin olarak bilinmemesi ve metnin belirli bir mezhebî çevre içerisinde kaleme alınmış olma ihtimali, kaynak değerlendirmesinde eleştirel bir yaklaşımı gerekli kılmaktadır. Nitekim İslam Mezhepleri Tarihi metodolojisi açısından kaynakların yalnızca aktardıkları bilgiler bakımından değil; aynı zamanda müelliflerinin kimliği, mensup oldukları çevre ve kaleme alındıkları tarihsel şartlar dikkate alınarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu sebeple söz konusu eser, araştırmamızda diğer birincil ve ikincil kaynaklarla karşılaştırmalı olarak incelenmiş; içerdiği bilgilerin tarihsel değeri, güvenilirliği ve bağlamı eleştirel bir bakış açısıyla analiz edilmiştir.

Sonuç olarak *Târîh-i Kızılbaşân*, Kızılbaş topluluklarının tarihsel gelişimi, Safevî hareketinin ortaya çıkışı ve mezhebî kimlik oluşum süreçlerine ilişkin sunduğu ayrıntılı bilgiler sayesinde araştırmamız açısından önemli bir yardımcı kaynak olarak değerlendirilmiştir. Eserde yer alan veriler, kaynak tenkidi ve karşılaştırmalı analiz yöntemleri çerçevesinde ele alınmış; böylece Kızılbaşlık ve Safevîlik arasındaki ilişkinin daha sağlıklı ve bütüncül bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayan önemli bir kaynak olarak araştırmamızda kullanılmıştır.

Bir diğer önemli başvuru kaynağı ise Mustafa Ekinci tarafından kaleme alınan *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*[11] adlı eserdir. Söz konusu çalışma, Anadolu Aleviliğinin tarihsel gelişim sürecini ve günümüzdeki yapısına ulaşmasında etkili olan dinî, kültürel, mezhebî ve sosyo-politik unsurları ele alması bakımından araştırmamız açısından önemli bir perspektif sunmaktadır. Özellikle Aleviliğin tarihsel kökenleri, gelişim aşamaları ve farklı inanç gelenekleriyle kurduğu ilişkiler üzerine ortaya

[11] Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı,* Beyan Yayınları, İstanbul, 2010.

koyduğu değerlendirmeler, konunun daha geniş ve bütüncül bir çerçevede anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Eserde, Aleviliğin oluşum sürecinde etkili olan temel dinamikler, tarihsel kırılma noktaları ve farklı dinî geleneklerle etkileşimleri ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir. Bu bağlamda Erdebil Tekkesi'nin Anadolu Aleviliği açısından taşıdığı önem, Safevî hareketiyle olan ilişkisi çerçevesinde ele alınmakta; söz konusu merkezin dinî ve mezhebî kimlik oluşum süreçlerindeki rolü analiz edilmektedir. Bu yönüyle eser, Safevîlik ile Anadolu'daki Kızılbaş toplulukları arasındaki tarihsel, dinî ve mezhebî bağların anlaşılmasına katkı sağlayan önemli çalışmalardan biri olarak öne çıkmaktadır.

Çalışma ayrıca Aleviliğin beslendiği tarihsel ve düşünsel kaynakları ortaya koyarak, bu inanç yapısının yalnızca tek bir mezhebî veya dinî geleneğe dayanmadığını; aksine tasavvufî, Şiî ve yerel unsurların etkileşimi sonucunda şekillenen çok katmanlı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle eser, Aleviliğin inanç esaslarını, ritüellerini, dinî pratiklerini ve düşünsel arka planını ayrıntılı bir şekilde ele almakta; böylece Alevîliğin tarihsel gelişim sürecinin daha derinlikli bir biçimde anlaşılmasına katkı sunmaktadır.

Eser, mezhebî kimliklerin teşekkülü, dönüşümü, yayılımı ve toplumsal taban bulma süreçlerinin anlaşılması bakımından önemli veriler içermektedir. Özellikle Safevî hareketinin Anadolu'daki dinî ve mezhebî çevreler üzerindeki etkilerini ortaya koyması, Kızılbaş kimliğinin şekillenmesinde etkili olan tarihsel süreçleri açıklaması ve mezhep-toplum ilişkisine dair önemli değerlendirmeler sunması bakımından araştırmamız açısından ayrı bir önem taşımaktadır.

Bu çerçevede eser, Şah İsmail ve Safevî hareketinin Anadolu'daki yansımalarını, özellikle Kızılbaş topluluklar üzerindeki etkilerini değerlendirmede önemli bir yardımcı kaynak olarak kullanılmıştır. Eserde yer alan bilgiler, diğer birincil ve ikincil kaynaklarla karşılaştırmalı olarak incelenmiş; böylece Alevîlik-Safevîlik ilişkilerinin tarihsel arka planının, mezhebî kimlik oluşum süreçlerinin ve Anadolu'daki dinî-

sosyal dönüşümlerin daha sağlıklı ve bütüncül bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlanmıştır.

Bunun yanı sıra, Mustafa Ekinci tarafından kaleme alınan *Şah İsmail ve İnanç Dünyası* adlı eser de araştırmamız açısından önemli yardımcı kaynaklar arasında yer almaktadır.[12] Söz konusu çalışma, Şah İsmail'i yalnızca siyasî bir lider olarak değil; aynı zamanda dinî ve mezhebî kimliğiyle ele almakta, onun inanç dünyasını, dinî düşüncelerini ve mezhebî anlayışını çeşitli yönleriyle incelemektedir. Bu yönüyle eser, Şah İsmail'in dinî söyleminin, mezhebî aidiyetlerinin ve etkileyici liderlik anlayışının anlaşılmasına önemli katkılar sağlamaktadır.

Eserde, Şah İsmail'in sahip olduğu dinî inançlar, Ehl-i Beyt anlayışı, tasavvufî yönü, mezhebî ifadeleri ve dinî otorite anlayışı ele alınmakta; bu unsurların Safevî hareketinin teşekkülü ve gelişimi üzerindeki etkileri değerlendirilmektedir. Özellikle Şah İsmail'in Kızılbaş topluluklar nezdindeki dinî konumu, tarihsel algısı ve taraftarları üzerindeki etkisine ilişkin sunulan değerlendirmeler, araştırmamız açısından önemli veriler içermektedir. Bu yönüyle eser, Safevî hareketinin dinî ve mezhebî temellerinin anlaşılmasına katkı sağlayan önemli çalışmalardan biri olarak değerlendirilmektedir.

Eser, Şah İsmail'in mezhebî kimliğinin oluşumu, dinî meşruiyet anlayışı, liderlik inşası ve taraftar kitlesi üzerindeki etkilerinin anlaşılması bakımından önemli bilgiler sunmaktadır. Ayrıca eserde yer alan değerlendirmeler, Safevî hareketinin dinî söylemi ile Anadolu'daki Kızılbaş çevreler üzerindeki etkilerinin anlaşılmasına da katkı sağlamaktadır. Bu yönüyle çalışma, mezhebî kimlik oluşumu, dinî liderlik ve mezhep-toplum ilişkileri açısından dikkate değer bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Bu nedenle eser, Şah İsmail'in dinî ve mezhebî konumunun değerlendirilmesinde yardımcı bir kaynak olarak kullanılmış; içerdiği bilgiler diğer klasik kaynaklar, çağdaş araştırmalar ve birincil metinlerle karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

[12] Mustafa Ekinci, *Şah İsmail ve İnanç Dünyası,* Beyan Yayınları, İstanbul, 2010.

Çalışmamız açısından önemli bir diğer kaynak, Nejat Birdoğan tarafından kaleme alınan *Alevilerin Büyük Hükümdarı Şah İsmail Hatâyî*[13] adlı eserdir. Söz konusu çalışma, konuyla ilgili birçok araştırmadan farklı olarak yalnızca Osmanlı kaynaklarına değil, aynı zamanda Safevî kaynaklarına da başvurması bakımından dikkat çekmektedir. Müellif, Şah İsmail ve Safevî hareketine ilişkin değerlendirmelerinde farklı kaynak gruplarını birlikte kullanarak daha kapsamlı ve karşılaştırmalı bir yaklaşım ortaya koymaya çalışmıştır. Bu yönüyle eser, Osmanlı ve Safevî tarih yazımında yer alan farklı bakış açılarını bir arada değerlendirme imkânı sunmakta ve mezhepler tarihi araştırmalarında önem arz eden mukayeseli kaynak kullanımına katkı sağlamaktadır.

Eserde, Şah İsmail'in hayatı, siyasî faaliyetleri, mezhebî duruşu ve Kızılbaş toplulukları üzerindeki etkileri ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Ayrıca çeşitli divanların karşılaştırılması ve Anadolu'nun farklı bölgelerinde şekillenen Kızılbaş geleneğine ait metinlerin incelenmesi yoluyla, Şah İsmail'in tarihsel, kültürel ve mezhebî etkileri kapsamlı bir biçimde değerlendirilmektedir. Bu yönüyle eser, yalnızca tarihsel bir biyografi çalışması olmanın ötesine geçmekte; edebî, kültürel, dinî ve mezhebî unsurları birlikte ele alan çok boyutlu bir inceleme niteliği taşımaktadır.

Bununla birlikte eser, Kızılbaş geleneğinin Şah İsmail'e bakışını yansıtması bakımından da önemlidir. Bu durum, Şah İsmail'in farklı mezhebî çevrelerde nasıl algılandığını ve tarihsel hafızada nasıl konumlandırıldığını anlamaya katkı sağlamaktadır. Nitekim İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında yalnızca tarihsel olayların değil, bu olayların ve şahsiyetlerin farklı mezhebî geleneklerdeki yansımalarının da incelenmesi önemli bir metodolojik gereklilik olarak kabul edilmektedir.

Bir diğer önemli kaynak ise, Walther Hinz tarafından kaleme alınan ve Tevfik Bıyıklıoğlu tarafından Türkçeye kazandırılan *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*[14] adlı eserdir. Söz konusu çalışma, Şah İsmail öncesi dönemde meydana gelen siyasî, dinî ve tasavvufî gelişmeleri ele alarak, Safevî hareketinin ortaya çıktığı tarihsel, fikrî ve

[13] Nejat Birdoğan, *Alevilerin Büyük Hükümdarı Şah İsmail Hatai,* Can Yayınları, İstanbul 1991.
[14] Walther Hinz, çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1992.

mezhebî zeminin anlaşılmasına önemli katkılar sunmaktadır. Bu yönüyle eser, Şah İsmail'in tarih sahnesine çıkışını hazırlayan tarihsel şartların ve Safevî hareketinin oluşum sürecinin değerlendirilmesi bakımından araştırmamız açısından önemli bir başvuru kaynağı niteliği taşımaktadır.

Eserde özellikle Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd ekseninde şekillenen tarihsel süreç ayrıntılı bir şekilde incelenmekte; Safevî hareketinin henüz siyasî bir devlet yapılanmasına dönüşmeden önce geçirdiği dinî, tasavvufî ve toplumsal dönüşüm ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar dönemlerinde Safevî tarikatının geçirdiği yapısal değişim, tarikatın siyasallaşma süreci, bölgesel güçlerle kurduğu ilişkiler ve taraftar kitlesi üzerindeki etkileri ele alınmaktadır. Böylece Şah İsmail'in dedesi ve babasının yürüttüğü faaliyetlerin, Safevî Devleti'nin kuruluşuna giden sürecin şekillenmesindeki rolü daha açık bir şekilde anlaşılabilmektedir.

Eser ayrıca, Safevî tarikatının hangi toplumsal kesimlere hitap ettiğini, hangi dinî, tasavvufî ve siyasî söylemler aracılığıyla taraftar kazandığını ve zamanla nasıl geniş bir etki alanı oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle çalışma, Safevî hareketinin sosyo-dinî tabanının, karizmatik liderlik anlayışının ve mezhebî kimlik oluşum süreçlerinin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Bu çerçevede *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, yalnızca tarihsel olayları aktaran bir çalışma olmanın ötesinde, Safevî hareketinin ideolojik, dinî, mezhebî ve toplumsal inşa sürecini anlamaya yardımcı olan önemli bir araştırma olarak değerlendirilmiştir. Eserde yer alan bilgiler, diğer birincil ve ikincil kaynaklarla karşılaştırmalı olarak incelenmiş; böylece Şah İsmail'in ortaya çıktığı tarihsel, dinî ve mezhebî zeminin daha sağlıklı ve bütüncül bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlanmıştır.

2. ŞAH İSMAİL'İN HAYATI

2.1 Şah İsmail'in Hayatı

Şah İsmail'in hayatını ele almadan önce, onun dünyaya geldiği coğrafyanın, içerisinde yetiştiği tarihsel, kültürel ve medenî çevrenin incelenmesi önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra, yaşadığı coğrafyada hâkim olan dinî ve mezhebî yapının ortaya konulması, bu yapının zaman içerisinde geçirdiği dönüşümün değerlendirilmesi ve Şah İsmail'in bu süreç içerisindeki konumunun belirlenmesi de araştırmamız açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Zira İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında, şahsiyetlerin düşünce dünyalarının, dinî söylemlerinin ve mezhebî yönelimlerinin sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi, içerisinde bulundukları tarihsel, sosyal ve siyasî şartların doğru bir biçimde değerlendirilmesine bağlıdır.

Şah İsmail, yalnızca siyasî bir lider ve devlet kurucusu değil; aynı zamanda güçlü bir dinî söyleme sahip olan, mezhebî kimlik oluşum süreçlerinde etkili rol oynayan ve edebî şahsiyetiyle öne çıkan önemli bir tarihsel figürdür. Onun yürüttüğü siyasî faaliyetler, kurduğu devlet düzeni, geniş toplumsal kesimler üzerindeki etkisi ve benimsediği dinî-mezhebî anlayış, hem İslam Mezhepleri Tarihi hem de Türk-İslam tarihi açısından önemli araştırma konuları arasında yer almaktadır. Ayrıca Hatâyî mahlasıyla kaleme aldığı eserler, onun düşünce dünyasının, inanç sisteminin ve mezhebî söyleminin doğrudan takip edilebilmesine imkân sağlamaktadır. Bu nedenle Şah İsmail'in siyasî, dinî, mezhebî ve edebî yönlerinin birlikte değerlendirilmesi, tarihsel şahsiyetinin ve etkilerinin daha sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Bu çerçevede çalışmamızda, Şah İsmail'in yaşadığı dönemin dinî, siyasî ve toplumsal şartları, İslam Mezhepleri Tarihi metodolojisinin temel ilkeleri doğrultusunda incelenerek, onun tarihsel kişiliği ve mezhebî kimliği hakkında güvenilir sonuçlara ulaşılması hedeflenmektedir. Nitekim Şah İsmail; dinî, tarihî, siyasî ve edebî yönleriyle farklı disiplinlerin ilgi alanına giren, etkileri yaşadığı dönemle sınırlı kalmayıp sonraki yüzyıllara da uzanan çok yönlü bir şahsiyettir.

Şah İsmail'in tarih sahnesine çıkışında ve Safevî hareketinin gelişiminde önemli olan Erdebil Tekkesi, onun aile mirasının, dinî otoritesinin ve toplumsal nüfuzunun şekillendiği merkezlerden biri olarak dikkat çekmektedir. Safevî hareketinin dinî, siyasî ve askerî temellerinin büyük ölçüde bu merkez etrafında şekillenmiş olması nedeniyle, konuya giriş mahiyetinde öncelikle Erdebil Tekkesi'nin tarihî gelişimi, coğrafi konumu, dinî yapısı ve bölgedeki sosyo-kültürel etkisi üzerinde durulacaktır. Böylece Şah İsmail'in ortaya çıktığı tarihsel, dinî ve mezhebî zeminin daha sağlıklı ve bütüncül bir şekilde anlaşılması amaçlanmaktadır.

2.1.1 Doğduğu Tarih ve Coğrafî Çevre

Erdebil şehri, Güney Azerbaycan bölgesinde, Aras Nehri'nin sağ kollarından biri olan Karasu Çayı'na dökülen Balıklısu (Balık Çayı) kıyısında yer almaktadır. Deniz seviyesinden yaklaşık 1520 metre yükseklikte bulunan şehir, yaklaşık üç mil çapında, etrafı dağlarla çevrili dairesel bir ova üzerinde kurulmuştur. Tarih boyunca önemli ticaret yolları üzerinde yer alması, Erdebil'in stratejik, ekonomik ve kültürel açıdan önemli bir merkez hâline gelmesinde etkili olmuştur. Bu coğrafi konumu sayesinde şehir, farklı toplumlar, kültürler ve dinî gelenekler arasında bir etkileşim alanı oluşturmuş; özellikle Türk-İslam tarihinin önemli merkezlerinden biri olarak ön plana çıkmıştır.[15] Erdebil'in temellerinin tam olarak kimin tarafından atıldığına dair net bir bilgi mevcut değildir. Buna karşın tarihi kayıtlar, şehrin son derece köklü bir geçmişe sahip olduğunu ve yerleşim tarihinin antik çağlara dek geriye gittiğini ortaya koymaktadır. Gerek stratejik coğrafi mevkisi ve iklimsel avantajları, gerekse mühim kavşak noktaları üzerinde yer alması, Erdebil'i tarih süresince pek çok uygarlık için cazibe merkezi haline getirmiş ve onu bölgesel düzeyde kilit bir şehir konumuna taşımıştır.[16] Bununla beraber, Erdebil'in kuruluşuyla ilgili kaynaklarda farklı rivayet ve efsanevi anlatımlara da rastlanmaktadır. Bu konuda bilgi aktaran müelliflerden Hamdullah Kazvînî, şehrin kuruluşuna dair dikkate değer bir rivayeti eserinde nakletmektedir. Bu rivayete göre Erdebil, Keyânî hanedanına mensup hükümdarlardan Siyavuş'un oğlu Keyhusrev tarafından inşa edilmiştir. Ancak söz konusu anlatımlar, tarihî gerçekliği kesin olarak ortaya koyan bilgilerden ziyade, şehrin kadim geçmişini

[15] Mirza Bala, "*Erdebil*" MEBİA., C. IV, İstanbul 1980, s. 288.
[16] R. N. Frye, "*Ardabil*", E.I., Leiden 1967, C. I, s. 625.

ve tarihsel köklülüğünü yansıtan geleneksel rivayetler olarak değerlendirilmektedir.[17] Erdebil'in kuruluşuyla ilgili bir başka rivayet ise Yakut el-Hamevî tarafından nakledilmektedir. Hamevî'nin aktardığına göre şehrin ilk kurucusu Melik Firuz'dur. Bununla birlikte, bu rivayet de diğer kuruluş anlatıları gibi tarihî açıdan kesin bir delile dayanmamakta, daha çok şehrin menşeine ilişkin geleneksel bilgilerin bir parçası olarak kabul edilmektedir. Erdebil'in çok eski bir yerleşim merkezi olması, kuruluş tarihi ve kurucusu hakkında birbirinden farklı rivayetlerin zamanla ortaya çıkmasına ve günümüze kadar ulaşmasına neden olmuştur.[18]

Erdebil, Hz. Ömer devrinde Azerbaycan'ın fethedilmesi amacıyla bölgeye gönderilen Hüzeyfe b. el-Yemân tarafından 642 yılında ele geçirilmiş ve İslam egemenliği altına alınmıştır. Sonraki dönemde, özellikle Hz. Ali zamanında güney kesimlerinden gelen Arap topluluklarının şehre yerleşmeye başladığı görülmektedir. Selçuklular devrine ulaşıldığında ise Türk nüfusunun bölgede giderek arttığı ve Erdebil'in önemli bir Türk-İslam merkezi konumuna geldiği anlaşılmaktadır. Şehir, tarih boyunca siyasî ve ekonomik açıdan önemini korumakla birlikte, asıl şöhretini Erdebil Tekkesi'ne borçludur. Özellikle Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin faaliyetlerinden sonra Erdebil, yalnızca bölgesel bir merkez olmaktan çıkmış; Türk ve İslam dünyasının farklı bölgelerinde tanınan önemli bir dinî ve tasavvufî merkez hâline gelmiştir.

Şah İsmail'in Safevî Devleti'ni kurarak şah unvanını almasının ardından devlet merkezi Erdebil'den Tebriz'e taşınmıştır. Ancak bu durum, Erdebil'in önemini azaltmamış; bilakis şehir, Safevîler döneminde daha büyük bir refaha kavuşmuş ve önemli bir gelişme göstermiştir. Safevî hanedanının manevî köklerini temsil etmesi sebebiyle Erdebil, devletin dinî meşruiyet anlayışında ve hanedan hafızasında merkezi bir konumunu korumuştur.[19]

Şah İsmail, 1524 yılında Erdebil'i ziyaret ettiği sırada burada vefat etmiş ve Şeyh Safiyyüddîn'in türbesinin yanına defnedilmiştir. Daha sonraki dönemlerde oğlu Şah

[17] Kazvinî, *Nüzhetü'l-Kulub*, s. 1-7.
[18] Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldan*, C. I, s. 145.
[19] Roger Savory, *Iran Under the Safavids*, Cambridge University Press, 1980, s. 17-25; Michel Mazzaoui, *The Origins of the Safawids*, Wiesbaden, 1972, s. 75-90; ayrıca bk. Mirza Bala, "*Erdebil*" İ.A., C. IV, s. 291.

Tahmasb, torunu II. İsmail, Şah Muhammed Hudâbende, onun oğlu I. Abbas ve Safevî hanedanına mensup diğer bazı şahsiyetler de burada defnedilmişlerdir.[20]

Özellikle Şah Abbas döneminde Erdebil daha da önem kazanmış; burada Türkçe, Farsça ve Arapça eserlerden oluşan İran'ın en büyük kütüphanelerinden biri kurulmuştur. Şeyh Safiyyüddîn Türbesi ile ona bağlı medrese, cami, kütüphane ve diğer müesseseler büyük ölçüde geliştirilmiş; bu yapılar kıymetli çiniler, altın ve gümüş işlemelerle süslenmiştir. Türbe kompleksinin zemini değerli ve eski halılarla döşenmiş, ayrıca Çin ve İran porselenlerinden oluşan önemli koleksiyonlar burada bir araya getirilmiştir. Böylece Şeyh Safiyyüddîn Külliyesi, yalnızca bir türbe ve ziyaretgâh olmanın ötesine geçerek, Safevî hanedanının dinî meşruiyetini temsil eden, ilmî ve kültürel faaliyetlerin yürütüldüğü önemli bir merkez hâline gelmiştir.[21]

Sonuç olarak Erdebil, tarih boyunca farklı toplulukların yerleştiği ve çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yapan önemli bir şehir olmuştur. Bununla birlikte, XV. yüzyıldan itibaren şehirde Türk kimliği belirgin biçimde hâkim hâle gelmiştir. Buna rağmen, şehir nüfusunun tamamının Türk kökenli olduğu söylenemez. Ancak Türk nüfusunun zamanla çoğunluğu oluşturması, bölgede yaşayan diğer etnik grupların büyük ölçüde Türk kültürüyle kaynaşmasına ve bu kültürel yapı içerisinde bütünleşmesine zemin hazırlamıştır. Özellikle Moğolların İslamiyet'i benimsemelerinden sonra kendi eski dillerini büyük ölçüde terk ederek yerli halkla bütünleştikleri anlaşılmaktadır. Safevîler döneminde ise saray ve askerî teşkilatta Türkçenin kullanılması, İran coğrafyasında Türk kültürel ve siyasî nüfuzunun ulaştığı seviyeyi gösteren önemli göstergelerden biri olarak kabul edilmektedir.[22] Yine Safevîler döneminde İran'ın büyük bir bölümünde Türkçe konuşulmakta olduğu görülmektedir.[23]

[20] Mirza Bala, "*Erdebil*", İslâm Ansiklopedisi (MEBİA), C. II, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1980, MEBİA., C. IV, s. 291.
[21] Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu,* s. 25-30.
[22] M. Fuad Köprülü, "*Azerî*", İslâm Ansiklopedisi, C. II, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1980, s. 120.
[23] Geniş bilgi için bkz. Ekinci, Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı, s. 54-58.

2.1.2 Safevî Tekkesinin Tarihî Arka Planı

Erdebil Tekkesi'nin kurucusu olan Şeyh Safiyyüddîn ile konuya başlayarak, bu tekkenin kuruluşu, geçirdiği dönüşüm ve ulaştığı son durum hakkında bilgi verilecek; böylece Şah İsmail öncesi dönemde tekkenin sahip olduğu yapı ve konum ortaya konulmaya çalışılacaktır. Şeyh Safiyyüddîn'in hayatı hakkında ayrıntılı bilgiler bulunmamakla birlikte, hayatının tamamen karanlıkta kaldığını söylemek de mümkün değildir. Kaynaklarda Safiyyüddîn'in seyyid olduğu, yani nesebinin Hz. Peygamber'e dayandığı yönünde rivayetler yer almaktadır. Şeyh Safiyyüddîn'in çocukluk yıllarından itibaren olgun ve dindar bir kişiliğe sahip olduğu, dinî yaşantısında takvaya büyük önem verdiği nakledilmektedir. Tasavvufî bir terbiyeden geçme ve bir mürşide intisap etme arzusu taşıyan Safiyyüddîn, uzun süren arayışlarının ardından bu isteğini gerçekleştirmiş ve dönemin meşhur şeyhlerinden Şeyh Zâhid Geylânî'ye intisap etmiştir. Kaynaklarda, Şeyh Safiyyüddîn'in yıllarca süren bir arayış neticesinde mürşidine ulaştığı ifade edilmektedir. Safiyyüddîn, Erdebil'deki ulemâ ve sûfî çevreler arasında kendi tasavvufî eğilimlerine uygun bir mürşid bulamadığı için, aradığı kişiyi başka ilim ve tasavvuf merkezlerinde bulmayı amaçlamış ve bu maksatla Şîraz'a gitmiştir. Ancak Şîraz'a ulaştığında, derslerine katılmayı arzu ettiği Şeyh Necîbüddîn Burguş'un vefat etmiş olduğunu öğrenmiştir. Bunun üzerine Şeyh Rükneddîn Beyzâvî ve Emir Abdullah gibi zâhid sûfîlerle görüşmüş ve onların sohbetlerine katılmıştır. Emir Abdullah ise kendisine Şeyh Zâhid Geylânî'yi tavsiye etmiş ve böylece Şeyh Safiyyüddîn'in hayatındaki en önemli dönüm noktalarından biri gerçekleşmiştir.[24] Şeyh Safiyyüddîn, Erdebil'den ayrıldıktan yaklaşık dört yıl sonra, 1276 veya 1277 yılının kış mevsiminde Hazar Denizi'nin güney kıyılarında yer alan Geylân bölgesine ulaşmış ve burada, ilerleyen süreçte şeyhi ve mürşidi olacak olan Şeyh Zâhid Geylânî'yi zaviyesinde ziyaret etmiştir.[25] Bu dönemde Şeyh Safiyyüddîn'in yaklaşık yirmi beş yaşlarında, mürşidi Şeyh Zâhid Geylânî'nin ise altmış yaşını geçmiş olduğu ifade edilmektedir. Şeyh Zâhid, Safiyyüddîn'in hayatı ve tasavvuf anlayışı üzerinde son derece güçlü ve kalıcı bir etki bırakmıştır. Safiyyüddîn, mürşidinin vefatına kadar yaklaşık yirmi beş yıl boyunca onun hizmetinde bulunmuş; bu süre zarfında tasavvufî eğitimini tamamlayarak manevî olgunluğa erişmiştir. Kaynaklarda ayrıca hem Şeyh

[24] Babinger, "*Safiyyüddîn*", İslâm Ansiklopedisi, C. X, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1980, s. 64.
[25] Müneccimbaşı, *Sahayifü'l-Ahbar*, ter. Nedim (Şair Ahmet b. Mehmet) Matbaa-i Amire, C. III, Kahire 1285, s. 179-180.

Zâhid Geylânî'nin hem de Şeyh Safiyyüddîn'in seksen beş yaşında vefat ettikleri bilgisi yer almaktadır.[26]

Şeyh Safiyyüddîn'in yaşadığı dönemde İran ve çevresinde Moğol hâkimiyeti hüküm sürmekteydi. Moğolların önemli bir kısmının henüz İslamiyet'i kabul etmediği bu dönemde, Şeyh Safiyyüddîn dinî ve tasavvufî faaliyetlerini sürdürmüş; yürüttüğü irşad çalışmalarıyla birçok kişinin İslamiyet'i benimsemesine vesile olmuştur. Bununla birlikte, Şeyh Safiyyüddîn faaliyetlerini yalnızca kendi çevresiyle sınırlı tutmamış; fırsat buldukça çevre bölgelere ve farklı beldelere irşad amacıyla seyahatler gerçekleştirmiştir. Bu seyahatler vasıtasıyla tasavvufî nüfuzunu genişletmiş ve yürüttüğü faaliyetlerde önemli ölçüde başarı sağlamıştır.[27] Şeyh Safiyyüddîn'in Ehl-i Sünnet'e mensup olduğu görüşü, konu üzerine araştırma yapan ilim adamlarının büyük çoğunluğu tarafından benimsenmektedir. Nitekim Safeviyye tarikatının kuruluş ve ilk gelişim dönemlerinde Sünnî bir kimliğe sahip olduğu ve faaliyetlerini bu anlayış doğrultusunda yürüttüğü kabul edilmektedir. Tarikatın, Hoca Ali dönemine kadar büyük ölçüde Sünnî karakterini koruduğu; ancak onun şeyhliği sırasında Şiî temayüllerin belirginleşmeye başladığı ve mezhebî yapısında tedricî bir dönüşüm sürecinin yaşandığı anlaşılmaktadır.[28]

Kaynaklarda yer alan rivayetlere göre, Şeyh Safiyyüddîn'e mezhebî sorulduğunda, "Biz sahabenin mezhebîndeniz. Dördünü de sever, dördüne de dua ederiz. Ruhsat yolunu değil, azimet yolunu tercih ederiz." şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir. Bu ifade, onun ilk dönem Safevî geleneği içerisinde Ehl-i Sünnet anlayışını benimsediğini göstermesi bakımından önemli bir delil olarak değerlendirilmektedir. Buna benzer şekilde, oğlu Sadreddin hakkında aktarılan bir rivayette de annesine eliyle temas ettikten sonra, "أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ"[29] ayetini esas alarak yeniden abdest aldığı belirtilmektedir. Bu tür rivayetler, Safevî tarikatının kuruluş dönemindeki dinî anlayışı ve fıkhî uygulamaları yansıtması bakımından dikkat çekici örnekler arasında yer

[26] Edward G. Browne, *A Literary History of Persia,* Cambridge 1953, C. IV, s. 43.
[27] Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, s. 63.
[28] Tahsin Yazıcı, "Safevîler", İslâm Ansiklopedisi, C. X, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1980, s. 53.
[29] Kur'an, 5/6.

almakta; tarikatın ilk safhalarında Ehl-i Sünnet çizgisinin etkisini koruduğuna işaret etmektedir.[30]

Bu rivayetler, Şeyh Safiyyüddîn ile oğlu Sadreddin'in Şâfiî çevrelerle yakın ilişki içinde olduklarına işaret etmektedir. Nitekim Sadreddin'in söz konusu ayeti Şâfiî mezhebînin yorumuna uygun biçimde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Hatta ayette geçen "النِّسَاءَ" ifadesini, anneyi de kapsayacak şekilde bütün kadınları içine alan geniş bir anlamda ele aldığı görülmektedir. Bunun yanında, o dönemde Güney Azerbaycan'da özellikle Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin yaygın olduğu bilinmektedir. Araştırmacıların ve tarihî kaynakların önemli bir kısmı da Şeyh Safiyyüddîn'in Şâfiî mezhebîne mensup olduğunu ifade etmektedir. Nitekim aynı bölgede yetişen Abdülkâdir Geylânî de ilk zamanlarda Şâfiî mezhebîne bağlı bulunmuş, ancak Bağdat'a gittikten sonra gördüğü bir rüyanın etkisiyle mezhebîni değiştirerek Hanbelî mezhebîni benimsemiştir.[31]

Safevîlerin seyyid olup olmadıkları meselesi, tarih boyunca üzerinde durulan ve farklı görüşlerin ileri sürüldüğü konulardan biri olmuştur. Şeyh Safiyyüddîn'in hayatı ile Safevîliğin kuruluş dönemine dair en önemli kaynaklardan kabul edilen Safvetü's-Safâ'da, onun nesebi ayrıntılı biçimde verilmekte; soyunun kendisi dâhil yirmi birinci kuşakta yedinci İmam Mûsâ Kâzım'a, yirmi altıncı kuşakta ise Hz. Ali'ye ulaştığı belirtilmektedir. [32] *Safvetü's-Safâ*'nın diğer nüshalarında da Şeyh Safiyyüddîn'in nesebi farklı şekillerde zikredilmektedir. Buna göre, bazı nüshalarda soyu yirmi iki kişilik bir silsile ile Hz. Ali'ye ulaştırılırken, bazı nüshalarda ise yedi kişilik bir soy zinciriyle Pîrûz el-Kürdî es-Sincânî'ye nispet edilmektedir. Bu durum, Safevîlerin nesebi konusunda kaynaklar arasında farklı rivayetlerin bulunduğunu göstermektedir.[33]

Zeki Velidi Togan ise konuya farklı bir açıdan yaklaşarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Ona göre Safevîlerin ataları Azerî Farsçası konuşmakta olup İlhanlılar

[30] Tevekküli, *Safvetü's-Safa*, No: 3099, v. 196a. Nak., Mustafa Ekinci, Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı, s. 65.
[31] Süleyman Uludağ, "*Abdülkadir Geylani*" DİA., C. I, İstanbul 1995, s. 235.
[32] Tevekküli, *Safvetü's-Safa*, İstanbul Belediyesi Ktp., Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Kitapları bl., No:1, v. 24 a. Nak., Mustafa Ekinci, Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı, s. 67).
[33] Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, s. 66-67.

döneminde Türkleşmiş ve daha sonra Türkmen toplulukları arasında şeyh ve mürşid kimliğiyle nüfuz kazanmışlardır. Togan, Safevîlerin kendi iddialarına göre Arap kökenli bir aileye mensup olduklarını; bu sebeple Şiî Türkler nezdinde "Evlâd-ı Nebî" olarak kabul edilirken, İranlılar arasında ise İran millî kimliğini yeniden canlandıran bir unsur olarak görüldüklerini ifade etmektedir.[34]

Müneccimbaşı da Safevîlerin nesebini Şah İsmail'den geriye doğru takip ederek yirmi dokuzuncu kuşakta İmam Mûsâ Kâzım'a ulaştırmaktadır. Bunun yanı sıra, Safevî ailesinin Erdebil'e yerleşen ilk temsilcisinin Zerrîn Külâh Fîrûzşah olduğunu kaydetmektedir. Ancak eserinde, Fîrûzşah'ın Erdebil'e hangi bölgeden geldiğine veya kökenine dair herhangi bir bilgi vermemektedir.[35]

Şeyh Safiyyüddîn, 1334 yılında büyük bir mürşid olarak şöhret kazanmış bir şekilde vefat etmiş ve dergâhının avlusuna defnedilmiştir. Onun vefatından sonra artık "Erdebiliyye" ocağı teşekkül etmiş; bu ocak, bir yandan binlerce kişinin irşadına vesile olurken, diğer yandan ilerleyen dönemlerde siyasî bir mahiyet kazanarak farklı bir mecraya yönelmiştir. Şeyh Safiyyüddîn'in yerine geçen oğlu Sadreddin (1305–1392) de şeyhlik makamını devralmış ve irşad faaliyetlerini sürdürmüştür.[36] Sadreddin'in ünü, zamanla doğu bölgelerinde yaşayan Türkmenler ve Özbekler arasında geniş bir alana yayılmış ve bu topluluklar nezdinde büyük bir itibara ulaşmıştır. Onun manevî nüfuzu yalnızca doğu coğrafyasıyla sınırlı kalmamış, Doğu Anadolu'daki Türkmen grupları arasında da önemli ölçüde tanınmıştır. Nitekim hem Şeyh Safiyyüddîn hem de oğlu Sadreddin dönemlerinde Anadolu ile Erdebil arasında yoğun ziyaretlerin gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Tarihî kaynaklarda, sadece üç aylık bir zaman dilimi

[34] Z. Velidi Togan, "*Azerbaycan*", *İslâm Ansiklopedisi*, C. II, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1980, s. 112.
[35] Müneccimbaşı, *Sahayifü'l-Ahbar*, C. III, s. 179; D. Mehmet Doğan, *Türkistan-Türkiye Gergefinde İran*, Yeni Dergi, Sa. 5-6, 1995, s. 168-175; Ahmet Uğur, *Yavuz Sultan Selim*, s. 46; Ali Şeriati, *Ali Şiası Safevi Şiası*, Ter. Feyzullah Artinli, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1990, s. 111,157; Ahmet Akgündüz, *Belgeler Işığında Alevi-Sünni Meselesi*, Zafer Dergisi, Kasım 1994, Sa. 215, s. 11-13; Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, C. III, s. 188; Mirza Abbaslı, *Safeviler'in Kökenine Dair*, Belleten, C. XL, Sa. 158, Ankara 1976, s. 287-329; Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu*, s. 1; Donald Wilber, *İran Madiha ve Hadıruha*, Arapçaya Ter. Abdü'n-Naim Muhammed Huseyn, *Darü'l Kitabi'l-Misri*, Kahire 1995, s. 86; Ahmet Kesrevi, *Şeyh Safi ve Tebareş*, s. 33; Hamit Algar, *İslam Devriminin Kökleri*, İşaret Yayınları, Ter. M. Çetin Demirhan, İstanbul 1988, s. 22. Adı geçen yazarlar, Safeviler'in seyyidlikleriyle alakalı olarak bazıları müsbet bazıları da menfi kanaatlerini açıklamışlardır.
[36] Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, s. 73.

içerisinde Anadolu'dan Erdebil'e gelen ziyaretçilerin sayısının yaklaşık üç bine ulaştığı ifade edilmektedir.[37]

Şeyh Sadreddin, yaklaşık seksen yedi yıl süren hayatının elli dokuz yılını Erdebil Tekkesi'nin şeyhi olarak geçirmiştir. Hayatının son dönemlerinde babasının izinden giderek hac ibadetini yerine getirmiş, hac dönüşünden kısa bir süre sonra, 1392 yılında vefat etmiştir. Şeyh Safiyyüddîn, sağlığında tekkenin idaresini ve şeyhlik makamını oğlu Sadreddin'e bırakmıştı. Benzer şekilde Sadreddin de vefatından önce yerine oğlu Hoca Ali'yi tayin ederek onu Erdebil Tekkesi'nin yeni şeyhi ilan etmiştir.[38] Sadreddin'in vefatı sırasında Erdebil Tekkesi artık tam anlamıyla büyük bir müessese hâline gelmiş bulunuyordu. Bu dönemde Erdebil şeyhlerinin şöhreti ve nüfuzu, Asya'daki İslam ülkelerinin büyük bir kısmına yayılmış durumdaydı.

Şeyh Sadreddin'in 1392 yılında vefat etmesi üzerine, daha önce yaptığı tayin gereğince Erdebil Tekkesi'nin şeyhlik makamına oğlu Hoca Ali geçmiştir. Tekkenin yönetiminde şeyhlik görevi, geleneksel olarak babadan oğula intikal etmekteydi. Bu doğrultuda şeyh, hayattayken oğullarından birini halefi olarak belirleyerek görevin devamlılığını güvence altına alırdı. Şeyh Sadreddin de bu geleneğe uygun hareket etmiş ve vefatından önce oğlu Hoca Ali'yi resmen kendisinden sonra tekkenin şeyhi olarak tayin etmiştir.[39]

Hoca Ali, 1371 yılında Erdebil'de doğmuştur. Gençlik yıllarında iyi bir eğitim aldığı ve daha çok Hoca Ali unvanıyla tanındığı bilinmektedir. Timur, 1402 yılında Osmanlı Sultanı Yıldırım Bâyezid'i mağlup ettikten sonra dönüş yolunda Hoca Ali'nin tekkesine uğrayarak kendisini ziyaret etmiştir. Timur'un Hoca Ali'yi ziyaret ettiği hususunda kaynaklar genel olarak ittifak hâlindedir. Bu tarihte Hoca Ali'nin yaklaşık otuz üç yaşlarında olduğu anlaşılmaktadır. Hoca Ali'nin şahsiyeti, yaşayışı ve davranışlarıyla Timur üzerinde olumlu bir etki bıraktığı nakledilmektedir. Bu sebeple Timur'un, Erdebil ve çevresindeki köylerin gelirlerini Erdebil Tekkesi'ne tahsis ettiği belirtilmektedir.[40]

[37] Şeyh Hüseyin b. Şeyh Abdal, *Silsiletü'n-Nesebi's-Safeviyye*, Berlin 1924, s. 38.
[38] Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, C. IV, s. 45.
[39] Nihat Azamat, "*Erdebili Alaaddin*", DİA. C. XI, İstanbul 1995, s. 279.
[40] Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, s. 75.

Erdebil Tekkesi'nin kurucusu Şeyh Safiyyüddîn ile oğlu Sadreddin'in Ehl-i Sünnet'e mensup oldukları ve Şâfiî mezhebîni benimsedikleri daha önce belirtilmişti. Bununla birlikte, her iki şeyhin de ölçülü ve aşırılıktan uzak bir Ehl-i Beyt sevgisine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Esasen bu tür bir muhabbet yalnızca onlara özgü olmayıp, başta İmam Şâfiî olmak üzere birçok mezhep imamının da benimsediği bir anlayıştır. Bu durumu yansıtan rivayetlerden biri olarak İmam Şâfiî'ye atfedilen, "Ehl-i Beyt'i sevmek Râfizîlik ise, ins ve cin şahit olsun ki ben Râfizîyim." sözü örnek gösterilmektedir.[41] Aslında bu şekilde aşırılığa varmayan bir Ehl-i Beyt sevgisi, bazı Sünnî mezheplerde de görülmektedir. Bu anlayışı benimseyen Sünnî çevreler, Kur'an-ı Kerîm'de yer alan "De ki: Ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum." [42] ayetini genellikle Ehl-i Beyt'e sevgi ve muhabbet beslenmesi gerektiği şeklinde yorumlamışlardır. Erdebil Tekkesi'nin ilk iki şeyhi olan Şeyh Safiyyüddîn ve Sadreddin dönemlerinde bu anlayışın büyük ölçüde muhafaza edildiği anlaşılmaktadır. Ancak Hoca Ali'nin şeyhliği sırasında, hem kendisinin hem de müritlerinin Hz. Ali'ye duydukları sevginin daha belirgin ve yoğun bir nitelik kazandığı görülmektedir. Bu dönemde, mezhebî açıdan İmâmiyye Şiîliği'ne yakınlaşma eğiliminin ortaya çıktığı ve bu mezhebîn bazı temel görüşlerinin benimsenmeye başlandığı dikkat çekmektedir. Söz konusu gelişmeler, Safevî tarikatının Şiîleşme sürecinin ilk belirtileri olarak değerlendirilmektedir. Nitekim tarihî kaynakların büyük çoğunluğu, Erdebil Tekkesi'nin Şiîliğe yönelişinin Hoca Ali döneminde başladığı konusunda ortak bir kanaat ortaya koymaktadır. [43] Erdebil Tekkesi'nin Şiîliğe yönelme süreci, ilk safhalarda daha önce de belirtildiği gibi sınırlı düzeyde kalmış; ancak bu eğilim, Şeyh Cüneyd'in Anadolu'ya gelmesiyle birlikte onun şahsında daha belirgin ve etkili bir hâl almıştır. İmâmiyye Şiîliği'ne göre hilâfet veya imamet, Ehl-i Beyt'e mensup kimselere ait ilahî bir haktır ve bu hakkın başkaları tarafından kullanılması meşru kabul edilmez. Hoca Ali'nin de kendisini Ehl-i Beyt soyuna mensup kabul etmesi sebebiyle, bu anlayış doğrultusunda siyasî liderliğin kendisine ait olması gerektiğini düşünmüş olması muhtemeldir. Buna karşılık Ehl-i Sünnet geleneğinde hilâfetin yalnızca Ehl-i Beyt'e ait olduğu yönünde bir kabul bulunmamaktadır. İmâmiyye mezhebî ise imamet meselesini inanç esaslarından biri

[41] Muhammed b. İdris eş-Şafii, Divan-ı İmam Şafii, *Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut 1988, s. 71.
[42] Kur'an, 42/23.
[43] Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri*, C.I, s. 1; Ethem Ruhi Fığlalı, *Türkiyede Alevilik-Bektaşilik*, s. 130-131; Ahmet Uğur, *Yavuz Sultan Selim*, s. 46; Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 15.

olarak değerlendirmekte ve bu görüşü benimsemektedir. Bu sebeple, Hoca Ali'nin zamanla Ehl-i Sünnet anlayışından uzaklaşıp İmâmiyye Şiîliği'ne yönelmesinde, bu mezhebîn imamet anlayışının onun dinî ve siyasî düşüncesiyle daha fazla örtüşmesinin etkili olduğu söylenebilir.[44]

Hoca Ali, Erdebil Tekkesi'nde çok sayıda mürit yetiştirmiştir. İslam dünyasının farklı bölgelerinden gelen müritler, burada tasavvufî eğitimlerini ve seyr ü sülûk süreçlerini tamamladıktan sonra irşad faaliyetlerinde bulunmak üzere ya kendi memleketlerine ya da başka bölgelere gönderilmekteydi. Bu müritler, gittikleri yerlerde bir yandan halkın dinî ve tasavvufî eğitimine katkı sağlarken, diğer yandan Erdebil Ocağı'nın nüfuzunun ve şöhretinin yayılmasına vesile olmaktaydılar. Nitekim seyr ü sülûk eğitimini tamamladıktan sonra memleketine gönderilen müritler arasında, Somuncu Baba olarak tanınan Ebû Hâmidüddîn Aksarayî de bulunmaktadır.[45]

Hoca Ali, uzun yıllar sürdürdüğü dinî hizmet ve irşad faaliyetlerinin ardından hac ibadetini yerine getirmeye karar vermiş, bu maksatla ömrünün sonlarına doğru, 1427 yılında müritlerinden oluşan bir kafileyle birlikte Hicaz'a doğru yola çıkmıştır. Bu yolculukta oğlu İbrahim de kendisine refakat etmiştir. Hac görevini eda ettikten sonra bir müddet Mekke'de ikamet eden Hoca Ali, dönüş yolunda Kudüs'e uğramıştır. Ancak burada bulunduğu sırada rahatsızlanmış ve 1429 yılında Kudüs'te vefat etmiştir. Naaşı, Mescid-i Aksâ'nın bitişiğinde yer alan Bâbü'r-Rahme Kabristanı'na defnedilmiştir. Ayrıca tarihî kaynaklarda, Hoca Ali'nin masum imamların matemini yaşatmak amacıyla sürekli siyah elbiseler giydiği de aktarılmaktadır.[46] Bu sebepten dolayı kaynaklarda Hoca Ali'den, sürekli siyah kıyafet giymesi dolayısıyla "Hâce Aliyy-i Siyahpûş" unvanıyla da söz edilmektedir.[47] Hoca Ali'nin masum imamların yasını tutmak amacıyla sürekli siyah kıyafetler giymesi, onun Şiî eğilimlerinin belirginleştiğini ve İmâmiyye Şiîliği'ne yakın bir dinî anlayışı benimsediğini gösteren unsurlardan biri olarak değerlendirilmektedir. Hoca Ali'nin Şiiliği, ilk üç Halife'ye

[44] İmamiyye mezhebinin İmamet konusuyla ilgili görüşleri için bkz. Nasirüddin Muhammed b. Muhammed b. El-Hasan et-Tusi, *İmamet Risalesi*, Ter. Hasan Onat, AÜİFD, C. XXXV, Ankara 1996, s. 179-191, (Ayrı Basım); *Kaşifü'l-Gıta, Caferi Mezhebi ve Esasları*, Ter. Abdulbakiy Gölpınarlı, Kum 1992, s. 50; Ethem Ruhi Fığlalı, *İmamiye Şiası*, İstanbul 1984, s. 209; Abdulbakiy Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, s. 307-330; Hasan Onat, *Şii İmamet Nazariyesi*, AÜİFD, C. XXXII, Ankara 1992, s. 89-110.
[45] Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, s. 80.
[46] Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, C. IV, s. 46.
[47] Abdulbakiy Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Der yayınları, İstanbul 1987, s. 174.

düşman olma ve onlara kin besleme şeklindeki çok aşırı ve müfrit bir Şiilik değildi. Buna rağmen batini zümreler bu tarikatın etrafında toplanmaya başlamışlardı.[48]

Hoca Ali'nin hac yolculuğuna çıkarken yanında oğlu İbrahim'in de bulunduğu daha önce belirtilmişti. İbrahim, babasının vefatının ardından Erdebil'e dönmüş ve onun yerine şeyhlik makamına geçmiştir. O da selefleri gibi irşad faaliyetlerini sürdürmüş ve Erdebil Tekkesi'nin dinî nüfuzunu devam ettirmeye çalışmıştır. Osmanlılar tarafından Erdebil Tekkesi'ne gönderilen ve "Çerağ Akçesi" olarak bilinen yardımın, Şeyh İbrahim döneminde de devam ettiği anlaşılmaktadır.[49] Hoca Ali'nin Şiî eğilimli düşünceleri benimsemeye başlamasıyla birlikte, Safevî tarikatı özellikle Sünnî gelenek dışında kalan çevreler arasında daha geniş bir taraftar kitlesi edinmeye başlamıştır. Bu süreçte İran, Irak, Suriye ve Anadolu'da yaşayan çeşitli bâtınî eğilimli grupların giderek Erdebil Tekkesi'nin etrafında toplandıkları ve tekkeyle yakın ilişkiler kurdukları görülmektedir.[50]

Erdebil Tekkesi'nin işleyişine bakıldığında, Şeyh Safiyyüddîn tarafından kurulan bu yapının ilk dönemlerde tam anlamıyla kurumsallaşmış bir müessese niteliği taşımadığı görülmektedir. Ancak zamanla tekkenin yöneticileri, gelip giden ziyaretçilerin ağırlanması, iaşelerinin karşılanması ve konaklama ihtiyaçlarının temin edilmesi gibi hizmetleri belirli bir düzene kavuşturmuşlardır. Bu tür hizmetler, tekkenin ilk kuruluş yıllarında da mevcut olmakla birlikte, başlangıçta ziyaretçi sayısının az olması sebebiyle önemli bir sorun teşkil etmemekteydi. Fakat Erdebil şeyhlerinin şöhret ve nüfuzlarının artmasıyla birlikte ziyaretçi sayısında da belirgin bir artış meydana gelmiştir. Bu durum, söz konusu faaliyetlerin daha düzenli ve sistemli bir şekilde yürütülmesini gerekli kılmıştır. Diğer taraftan, Anadolu başta olmak üzere farklı bölgelerden aileleri ve hayvanlarıyla birlikte göç ederek Erdebil'e yerleşen kişiler de bulunmaktaydı. Şeyh Safiyyüddîn'in XIV. yüzyılın ortalarında büyük bir velî olarak şöhret kazanmış şekilde vefat etmesinden sonra Erdebil, önemli bir manevî merkez hâline gelmiştir. Nitekim bu dönemde Rumlu, Şamlu, Musullu, Kuzanlı, Kavunlu, Dulkadırlı ve Kaçar gibi Türkmen topluluklarının Anadolu ve Suriye'den gelerek

[48] Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı,* s. 83.
[49] Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, s. 81-82.
[50] Fuad Köprülü*, Anadolu'da İslamiyet*, Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul 1922, Sa. 5, s. 394-395; Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, İstanbul 1962, C. I, s. 1.

Erdebil'e yerleştikleri belirtilmektedir. Bu grupları daha sonra başka Türkmen boyları da takip etmiş ve onlar da Erdebil ile çevresine yerleşmişlerdir.[51]

Tekke'de bulunan müritler belirli kurallara riayet etmek durumundaydılar. Ancak bu bağlılık, herhangi bir zorlamaya değil, gönüllü kabule ve manevî bağlılığa dayanmaktaydı. Tekke'de günlük hayat tan yerinin ağarmasıyla başlar, sabah namazı cemaatle eda edilir ve namazın ardından yaklaşık bir saat zikirle meşgul olunurdu. Benzer şekilde akşam vakitlerinde de zikir halkaları icra edilirdi. İkindi vaktinde ise Kur'an tilaveti yapılırdı. Tekke'de tüketilen yiyecekler oldukça sade olmakla birlikte, müritler yılın büyük bir bölümünde nafile oruçlar tutarlardı. Ramazan ayının son on gününü itikâfta geçirir, ayrıca Zilhicce ayının ilk on gününde de itikâfa girerek inzivaya çekilirlerdi. Bunlara ilave olarak, kış mevsiminin başlangıcında "çile" adı verilen halvete de girerlerdi. Bu itikâf ve halvet dönemlerinde, zaruri durumlar dışında insanlarla temas etmemeye özen gösterir; oruç, namaz ve çeşitli nafile ibadetlerle meşgul olarak manevî bir hayat sürdürürlerdi. Hem Tekke'de bulunan müritler hem de Erdebil Ocağı'na bağlı diğer mensuplar, şeyhlerine son derece bağlıydılar.[52]

Erdebil Tekkesi, tarihindeki en parlak ve görkemli dönemini I. Şah Abbas devrinde yaşamıştır. Bu süreçte tekke, devlet tarafından kapsamlı biçimde himaye edilmiş ve önemli ölçüde maddî destek görmüştür. Bununla birlikte, bazı kaynaklarda tekkenin ilk dönemlerinde hâkim olan manevî samimiyet ve ihlasın zamanla zayıfladığına dair değerlendirmeler de yer almaktadır. Devlet kademelerinde görev alma imkânı, makam ve çeşitli dünyevî menfaatlerin öne çıkması, tasavvuf hayatının temelini oluşturan ihlas, muhabbet, sadakat ve şeyhe bağlılık gibi değerlerin zamanla aşınmasına yol açmıştır. Bu değişimin Erdebil Tekkesi'nde de hissedildiği ifade edilmektedir. Nitekim devlet desteğinin en yoğun olduğu dönemlerde, tekke mensuplarında ilk beş şeyh zamanında görülen manevî bağlılık ve içtenliğin aynı ölçüde sürdürülemediği belirtilmektedir. Öte yandan I. Şah Abbas, tekkenin malî işlerini de yeniden

[51] Geniş bilgi için bkz. Kerem Çavuşlu, "Safeviyye/Erdebiliyye Tarikatı'nın Anadolu'ya Girişi, Yayılması; Teşkilatlanma ve Kızılbaşlık Hareketine Dönüşme Süreci (14. ve 15. asırlar)" *SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, Sayı 4, 2025, 53-70.
[52] Geniş bilgi için bkz. Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, s. 83-85.

düzenleyerek gelir ve giderlerini denetim altına almış, bunların idaresini belirli bir sisteme bağlamış ve bu işlerin yürütülmesi için özel görevliler tayin etmiştir.[53]

Safevî hanedanına son vererek kendisini şah ilan eden Nâdir Şah döneminde ise Erdebil Tekkesi eski itibarını büyük ölçüde kaybetmiştir. Nitekim Nâdir Şah, Şah İsmail'e ve onun uygulamalarına yönelik eleştirilerini çeşitli vesilelerle dile getirmiş, Şah İsmail döneminde ortaya çıktığı düşünülen aşırı mezhebî eğilimleri sınırlandırmaya çalışmıştır. Bu doğrultuda Şiîler ile Sünnîler arasında yakınlaşmayı sağlama amacı gütmüş ve bu hedefle çeşitli ilmî toplantılar düzenlemiştir. Ancak bu girişimlerinde belirli ölçüde başarı elde etmiş olmakla birlikte, toplum içerisinde yaygınlaşmış ve benimsenmiş bazı dinî ve mezhebî anlayışları tamamen ortadan kaldırması mümkün olmamıştır.[54]

Şeyh Cüneyd, Şeyh Safiyyüddîn'in torunu ve Şeyh İbrahim'in oğludur. Babasının vefatından sonra Erdebil Tekkesi'nin şeyhlik makamına geçmiş, bu görevi üstlendiğinde ise henüz genç sayılabilecek bir yaşta bulunmuştur. Nitekim Şeyh Safiyyüddîn'den itibaren tekkedeki şeyhlik makamı, gelenek hâline gelmiş şekilde babadan oğula intikal etmiştir.

Bununla birlikte, Şeyh Cüneyd'in hedefi yalnızca bir tarikat şeyhi olarak kalmak değildi. O, dinî liderliğin yanında siyasî iktidarı da ele geçirerek hükümdar, yani "şah" olmayı amaçlamaktaydı. Şeyhlik makamını babasından miras yoluyla devralmış olsa da siyasî hâkimiyete ulaşabilmek için farklı bir mücadele vermesi gerektiğinin farkındaydı ve bu hedef uğruna gerekli fedakârlıkları yapmaya hazır görünmektedir. Nitekim onun döneminde Safevî Ocağı, sadece dinî ve tasavvufî faaliyetlerle sınırlı bir yapı olmaktan uzaklaşarak siyasî hedefleri bulunan bir harekete dönüşmeye başlamış; böylece tarikatın karakterindeki dönüşümün ilk belirgin işaretleri ortaya çıkmıştır.[55]

Erdebil'den ayrılmak zorunda kalan Şeyh Cüneyd, Tebriz üzerinden Anadolu'ya gelmiştir. Tebriz'in Karakoyunlu hâkimiyetinde bulunması bu yolculuğu oldukça riskli hâle getirmiştir. Anadolu'ya ulaştıktan sonra Osmanlı Sultanı II. Murad'a bir

[53] Şeyh Hüseyin *Silsiletü'n-Nesebi's-Safeviyye*, s. III.
[54] Geniş bilgi için bkz. Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, s. 86-87.
[55] Yazıcı, "*Safeviler*" MEBİA., C. X, s. 54; Mirza Bala, "*Erdebil*" MEBİA., C. IV, s. 291.

Mushaf, seccade ve tesbih göndererek Kurtbeli'nde kendisine yurt verilmesini talep etmiştir. Ancak Çandarlı Halil Paşa'nın, Cüneyd'in siyasî hedefleri sebebiyle ileride sorun çıkarabileceği yönündeki uyarısı üzerine bu istek kabul edilmemiştir.

Bunun üzerine Karamanoğulları ülkesindeki Konya'ya geçen Şeyh Cüneyd, burada da görüşleri nedeniyle uzun süre barınamamıştır. Kaynaklarda, Şeyh Abdüllatif'in Karaman hükümdarı İbrahim Bey'i, "Şeyh Cüneyd'in amacı sofuluk değil, şeriatı değiştirerek kendi hâkimiyetini kurmaktır." diyerek uyardığı aktarılmaktadır. Konya'dan ayrılan Cüneyd daha sonra Antakya çevresine yönelmiş, bu süreçte etrafında toplanan Türkmen topluluklarından bir kısmı ilerleyen yıllarda İran'a göç ederek Safevî Devleti'nin kuruluşunda önemli rol oynamıştır.[56]

Şeyh Cüneyd, fikirlerini yayarken aynı zamanda seyyid olduğunu, yani Hz. Ali ve Hz. Fâtıma soyundan geldiğini ileri sürmekteydi. Bu iddia, toplum nezdindeki itibarını artırarak daha geniş bir destek kitlesi kazanmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca, siyasî ve sosyal bakımdan kendilerini yeterince temsil edilmemiş hisseden göçebe Türkmenler ile bazı köylü kesimlerin de bu sebeple onun etrafında toplandıkları görülmektedir.[57]

Şeyh Cüneyd, 1460 yılında Kafkasya'ya düzenlediği sefer sırasında meydana gelen çatışmalarda hayatını kaybetmiştir. Safevî Devleti'nin dinî ve siyasî temellerinin oluşmasında önemli rol oynayan Şeyh Cüneyd'in ölümü, Safevî hareketi ve müritleri açısından yeni ve zorlu bir dönemin başlangıcı olmuştur. Onun vefatıyla birlikte, daha sonra yerine geçecek olan Şeyh Haydar ve ardından torunu Şah İsmail için önemli bir sorumluluk ortaya çıkmış; Safevî mirasını koruma, sürdürme ve geliştirme mücadelesi başlamıştır. Özellikle Şah İsmail, henüz çocuk yaşlarda iken Safevî tarikatı ve ileride kurulacak olan Safevî Devleti'nin mirasını devralmış ve bu mirası yeniden şekillendireceği zorlu bir sürecin içerisine girmiştir.

1460 yılında dünyaya gelen Haydar'ın babası Şeyh Cüneyd, annesi ise Uzun Hasan'ın kız kardeşi Hatice Begüm'dür. Şeyh Cüneyd, vefatından önce Diyarbakır'da bulunan ve henüz bebek yaşta olan oğlu Haydar'ı kendisinden sonra şeyhlik makamına vasiyet etmiştir. Ancak Haydar Diyarbakır'da bulunduğu sırada Safevî Tekkesi'nin idaresi,

[56] Geniş bilgi için bkz. Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, s. 90-94.
[57] Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 10.

Şeyh Cüneyd'in amcası Şeyh Cafer'in elinde bulunmaktaydı. Yaklaşık dokuz yıl Diyarbakır'da kalan Haydar, daha sonra Uzun Hasan'ın desteğiyle Erdebil'e gelmiş ve Safevî Tekkesi'nin şeyhliğini üstlenmiştir.[58]

Şeyh Cüneyd'in vefatından sonra bir süre duraklama gösteren tarikat faaliyetleri, Şeyh Haydar'ın şeyhlik makamına geçmesiyle yeniden canlanmıştır. Özellikle Anadolu'da bulunan Şeyh Cüneyd'e bağlı müritler, onun oğlu olan yeni şeyhleri Haydar'a da bağlılıklarını sürdürmüşlerdir. Nitekim başta Anadolu olmak üzere çeşitli bölgelerden gelen ziyaretçiler Erdebil'e akın etmeye devam etmiş ve bu ziyaretler zamanla artış göstermiştir. Böylece Şeyh Haydar'ın mürit kitlesi giderek genişlemiş ve Safevî tarikatının nüfuzu yeniden güç kazanmaya başlamıştır.

Şeyh Haydar, müritlerini silahlandırmakla yetinmemiş; aynı zamanda onları ortak bir kıyafet altında birleştirmiştir. Bu çerçevede müritlerin sırtlarına entari giymeleri, başlarına ise "Tâc-ı Haydarî" adı verilen on iki dilimli kırmızı bir kavuk takmaları kararlaştırılmıştır.[59] Şeyh Haydar'ın müritlerine giydirdiği on iki dilimli kırmızı tâc, İsnâaşeriyye mezhebîne mensup on iki imamı temsil etmekteydi. Her bir dilimin parmak genişliğinde olduğu ve üzerlerine imamların isimlerinin işlendiği belirtilmektedir. Müritlerin bu şekilde kırmızı bir başlık takmaları nedeniyle, Erdebil Ocağı mensupları zamanla "Kızılbaş" olarak anılmaya başlanmıştır. Başlangıçta ayırt edici bir tanımlama olarak kullanılan bu ifade, ilerleyen dönemlerde bazı çevreler tarafından tahkir edici bir anlam kazanmıştır. Buna karşılık Safevîler, "Kızılbaş" adını bir onur ve iftihar vesilesi olarak benimsemiş; devletlerini "Devlet-i Kızılbaş", hükümdarlarını "Padişah-ı Kızılbaş" ve ülkelerini de "Ülke-i Kızılbaş" şeklinde adlandırmışlardır.[60]

XVI. yüzyıldan itibaren Anadolu, kökleri daha önceki dönemlere uzanan Bâtınî, Şiî, Safevî ve Hurûfî nitelikli çeşitli dinî ve fikrî akımların etkilerinin yoğun biçimde hissedildiği bir coğrafya haline gelmiştir. Bu çevreler, siyasî amaçlarını tasavvufî ve

[58] Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, s. 104.
[59] Müneccimbaşı, *Sahayifü'l-Ahbar*, C. III, s. 181-182; J. Von Hammer, *Osmanlı Tarihi*, Terc., Mehmet Ata, MEB Yayınları, İstanbul 1991, C. I, s. 339; Abdülbaki Gölpınarlı, "*Kızılbaş*", İslâm Ansiklopedisi, C. VI, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1977, ss. 789-795; Cl. Huart, "*Haydar*", İslâm Ansiklopedisi, C. V/1, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1977, s. 387.; Ahmet Uğur, *Yavuz Sultan Selim*, s. 46.
[60] Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu*, s. 3.

dinî söylemler aracılığıyla yaymaya çalışmış ve Anadolu'daki belirli toplumsal kesimler üzerinde etkili olmuşlardır. Bu süreçte dinî ve mezhebî aidiyetler etrafında şekillenen fikirler, Anadolu'nun dinî ve sosyal yapısında önemli tartışmalara ve dönüşümlere zemin hazırlamıştır.[61]

Erdebil Ocağı'nın Türkmen aşiretleri üzerindeki etkisi derin ve kalıcı olmuştur. Bu süreçte Anadolu'nun dinî ve fikrî yapısında önemli değişimler yaşanmış, farklı mezhebî ve tasavvufî eğilimler daha belirgin hâle gelmiştir. Safevîler tarafından yürütülen dinî ve fikrî faaliyetler, bir yandan geniş bir taraftar kitlesi oluştururken, diğer yandan Anadolu'da daha önce var olan ve Sünnî anlayıştan belirli ölçülerde ayrışan bazı çevreleri de etkilemiştir. Özellikle Bektaşî çevreler üzerinde etkili olan bu süreç sonucunda, Şiî düşünceye ait bazı unsurların söz konusu gruplar tarafından da benimsendiği görülmektedir.[62]

2.1.3 Ailesi, Çocukluğu ve Yetişme Süreci

Şah İsmail, Safevî soyundan gelen Şeyh Haydar'ın oğlu olarak 1487 yılında Erdebil'de dünyaya gelmiştir. Annesi ise Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın kızı Alemşah Begüm'dür. Babasının öldürülmesinin ardından çocukluk yıllarını annesi ve kardeşleriyle birlikte İstahr Kalesi'nde gözetim altında geçirmiştir. Bir süre serbest kaldıktan sonra Akkoyunlu baskısının yeniden artması üzerine, babasına bağlı müritler tarafından önce Erdebil'e, daha sonra Gîlân bölgesine götürülmüş ve Lâhicân'da güvenli bir şekilde saklanmıştır. Yaklaşık altı ila yedi yıl süren bu dönem, onun çocukluk hayatının en sakin evresini oluşturmuştur. On üç yaşına ulaştığında ise yanında bulunan az sayıdaki müridiyle birlikte Gîlân'dan ayrılarak Erdebil üzerinden Erzincan'a gitmiştir.[63]

Sultan Ali'nin 1494 yılında öldürülmesinin ardından şeyhlik makamı kardeşi İsmail'e geçmiştir. Safevî Ocağı tarihinde daha önce benzer bir durumun yaşanmadığı görülmektedir. Kaynaklarda, Sultan Ali'nin vefatından önce başındaki Haydarî tâcını çıkararak İsmail'in başına koyduğu ve onu müritlerin yeni şeyhi olarak ilan ettiği

[61] Ethem Ruhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik*, Selçuk yayınları, Ankara 1990, s. 206-207.
[62] Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı,* s. 126-127.
[63] Ekinci, *Şah İsmail ve İnanç Dünyası*, Beyan yayınları, İstanbul 2010, s. 29.

nakledilmektedir. Safevî sûfîleri de İsmail'i şeyh olarak kabul etmiş ve tarikat geleneği içerisinde manevî otoritenin ve ilahî sırrın ona intikal ettiğine inanmışlardır.[64]

Şeyh Ali, vefatından önce yakın müritlerine İsmail ve diğer kardeşi İbrahim'i Erdebil'den uzaklaştırmalarını tavsiye etmişti. Zira onların da öldürülmesi hâlinde Safevî soyunun tamamen ortadan kalkacağı düşünülmekteydi. Bu sebeple müritler, henüz altı yaşında olan İsmail'i önce Erdebil'de tarikat merkezine ait bir mağarada gizlemişlerdir. Ancak buranın güvenli olmadığı kısa sürede anlaşılmıştır. Nitekim Şeyh Ali'yi öldüren İbe Sultan ve askerleri Erdebil'e girerek kapsamlı aramalar yapmış, halk üzerinde baskı kurmuş ve bazı yağma faaliyetlerinde bulunmuşlardır.

Bunun üzerine müritler, Şah İsmail'i Rumlular Mahallesi'nde yaşayan ve "Aba Yahur Ebe" olarak tanınan bir kadına teslim etmişlerdir. Safevî müritlerinden olan bu kadın, bir süre Şah İsmail'i gizlemiştir. Ancak İbe Sultan'ın arama faaliyetlerinin yoğun bir şekilde devam etmesi üzerine, Şah İsmail'in ele geçirilmesinden endişe eden Şamlu Lala Hüseyin Bey, Dulkadırlı Dede Abdal Bey ve Anadolulu Gök Ali gibi önde gelen müritler onu Hazar Denizi'nin güneybatısında bulunan Gîlân bölgesine kaçırmışlardır (1494).[65] Sultan Rüstem, İsmail ile kardeşi İbrahim'in yakalanıp öldürülmeleri için oldukça sert emirler vermişti. Ancak İbe Sultan, yapılan yoğun aramalara rağmen İsmail ve kardeşine ulaşamamıştı. Daha sonra yapılan soruşturmalar sonucunda, İsmail'in Ebe adlı bir kadın tarafından saklandığı ve daha sonra başka bir yere kaçırıldığı anlaşılmıştır. Bunun üzerine İbe Sultan, Şah İsmail'i gizlediği ve kaçmasına yardım ettiği gerekçesiyle Ebe'yi tutuklatmıştır. Sultan Rüstem ise bu duruma öfkelenerek söz konusu kadının Tebriz'de pazar meydanında idam edilmesini emretmiştir. Böylece Ebe adlı kadın, Şah İsmail'i sakladığı gerekçesiyle idam edilerek hayatını kaybetmiştir.[66]

Lâhicân Beyi Kargiya Mirza Ali idi. Kargiya Mirza Ali, imkânları ölçüsünde İsmail ve kardeşi İbrahim'le yakından ilgilenmiş, onların eğitim ve yetişmeleri için gerekli desteği sağlamıştır. Bu amaçla Hoca Şemseddin adlı bir kişiyi onlara hoca olarak görevlendirmiştir. Söz konusu hoca, bir yandan okuma-yazma öğretirken, diğer

[64] Geniş bilgi için bkz., Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 58-60.
[65] Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 82.
[66] Geniş bilgi için bkz. E.Denison Ross, *The Early Years of Shah İsmail*, London 1896, s. 249-255.

yandan Kur'an, Arapça ve Farsça eğitimi de vermekteydi. Lâhicân bölgesi Şiî nüfusun yoğun olduğu bir yer olmakla birlikte, Kargiya Mirza Ali veya Hoca Şemseddin'in İsmail'e Şiîlik öğrettiklerine dair elimizde kesin bir delil bulunmamaktadır.[67]

İsmail'in Lâhicân'da bulunduğunu öğrenen Sultan Rüstem, onun iadesini sağlamak amacıyla Lâhicân Beyi Mirza Ali'ye başlangıçta dostane mahiyette heyetler göndermiştir. Ancak İsmail'in teslim edilmesinin gecikmesi üzerine, bu heyetlerin yerini zamanla daha sert ve tehditkâr nitelikteki girişimler almıştır. Bunun üzerine Lâhicân Beyi, İsmail'in müritlerinin de tavsiyesiyle farklı bir yöntem izlemiştir. Rivayete göre İsmail'i bir sepet içerisine koyarak bir ağaca astırmış, ardından gelen Akkoyunlu heyetinin karşısına çıkarak İsmail'in kendi topraklarında bulunmadığına dair yemin etmiştir. Akkoyunlu heyeti bu açıklamaya tam olarak ikna olmamışsa da, herhangi bir sonuca ulaşamadan geri dönmek zorunda kalmıştır.

Sultan Rüstem'in bu gelişmelerden hoşnut olmadığı ve Lâhicân Beyi üzerine bir sefer düzenlemeyi düşündüğü anlaşılmaktadır. Ancak Akkoyunlu Devleti'nin içinde bulunduğu siyasî karışıklıklar, iç çatışmalar ve taht mücadeleleri böyle bir seferin yapılmasına imkân tanımamıştır. Ayrıca Sultan Rüstem'in kendi komutanlarına da tam olarak güvenmediği görülmektedir. Nitekim onun yönetiminden memnun olmayan İbe Sultan'ın ağabeyi Nur Ali, Uğurlu Mehmed'in İstanbul'da bulunan oğlu Göde Ahmed'i tahta çıkarmak amacıyla ısrarla Tebriz'e davet etmekteydi. Göde Ahmed, Akkoyunlu tahtını ele geçirmek amacıyla bölgeye gelmişti. Sultan Rüstem, onu Çoban Köprüsü civarında karşılamaya çalıştı. Ancak bu sırada, başta İbe Sultan olmak üzere Rüstem'in komutanlarının büyük bir kısmı askerleriyle birlikte Göde Ahmed'in tarafına geçti. İhaneti fark eden Sultan Rüstem, maiyetiyle birlikte Gürcistan'a kaçmak zorunda kaldı. Bunun üzerine Göde Ahmed Tebriz'e girerek hükümdarlık tahtına oturdu.

Sultan Rüstem, yaklaşık iki ay sonra Kaçar boyunun desteğiyle yeniden tahtı ele geçirmek için girişimde bulunduysa da başarılı olamadı ve öldürüldü (1497). Bu olaylar sırasında Şah İsmail, Lâhicân'da bulunuyordu ve gelişmeleri yakından takip ediyordu. Burada geçirdiği yıllar boyunca gelecek planlarını hazırlamış ve uygun bir

[67] Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids*, Wiesbaden 1972, s. 80.

zamanı beklemişti. Nihayet 1500 yılında Lâhicân'dan ayrılarak faaliyetlerine başlamak üzere harekete geçti.[68] Şah İsmail, Lâhicân'da bulunduğu süre boyunca müritleri tarafından sürekli ziyaret edilmekteydi. Birçok tarihçinin değerlendirmesine göre, küçük yaşlardan itibaren karşı karşıya kaldığı zorluklar ve yaşadığı tecrübelerin etkisiyle Şah İsmail, erken sayılabilecek bir dönemde olgunlaşmış ve dikkat çekici bir gelişim göstermiştir.[69]

Günler, aylar ve yıllar geçtikçe Şah İsmail'in zekâsı ve kabiliyetleri daha belirgin hâle gelmiştir. Hayatının büyük bir kısmı çeşitli zorluklar ve mücadeleler içerisinde geçmiş olmakla birlikte, ilmin farklı alanlarına ilgi göstermiş; özellikle şiir ve edebiyat sahasında dikkat çekici bir yetenek sergilemiştir. Şah İsmail, on dört yaşına ulaştığında hayatın gerçeklerini ve kendisini bekleyen mücadeleleri büyük ölçüde kavramış durumdaydı. Bu nedenle, karşılaşacağı mücadelelere girmekten çekinmemiştir. Nitekim kendisinde güçlü bir cesaret ve inanç bulunduğu gibi, etrafında da kendisini destekleyen önemli bir mürit ve taraftar kitlesi mevcuttu.[70]

Erdebil Tekkesi'nin mirasçısı ve Şeyh Safiyyüddîn neslinden gelen Şah İsmail'in ortaya çıktığına dair haber, taraftarları arasında büyük bir heyecan ve sevinç uyandırmıştır. Şah İsmail, bir yandan Şeyh Safiyyüddîn'in manevî geleneğinin devamı, diğer yandan da siyasî kudreti ve adalet anlayışıyla tanınan Uzun Hasan'ın torunu olarak görülmekteydi. Küçük yaşlardan itibaren ona Şiî inanç esasları ve Ca'ferî mezhebîne dair dinî bilgiler öğretilmiştir.

Kaynaklarda Şah İsmail'in az konuşan; fakat konuştuğunda etkili, anlamlı ve dikkat çekici sözler söyleyen bir kişiliğe sahip olduğu aktarılmaktadır. Genç yaşına rağmen hayatının önemli bir bölümünü gizlenerek, gözetim altında veya inziva hâlinde geçirmesi, onun ağırbaşlı ve olgun bir karakter kazanmasında etkili olmuştur. Bu tutumu, çevresindeki insanların ona duyduğu sevgi ve saygıyı daha da artırmıştır. Nitekim müritleri, onu şeyhlik makamında gördüklerinde yaşının ötesinde bir

[68] Hoca Sadeddin Efendi. "*Tâcü't-Tevarih*". Haz. İsmet Parmaksızoğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979, C. III, s. 340.
[69] Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 85.
[70] Ziya Şakir, *Şah İsmail ve Mezhepler Tarihi,* Maarif Kitaphanesi, İstanbul 1953, s. 105.

olgunluğa, manevî yetkinliğe ve otoriteye sahip bir şahsiyet olarak değerlendirmişlerdir.[71]

2.1.4 Siyasî Mücadelesi ve Devlet Kuruculuğu

Şah İsmail'in Erzincan'a gelip müritlerini etrafında toplamaya başladığı sırada Osmanlı tahtında II. Bayezid bulunuyordu. Bu dönemde II. Bayezid'in, hem Şeyh Haydar hem de Şah İsmail zamanında Anadolu'daki Erdebil müritlerinin karışıklık çıkarma ihtimalinden endişe ettiği anlaşılmaktadır. Buna rağmen Osmanlı yönetimi, bu müritlerin şeyhleriyle bağlantı kurmalarına ve Erdebil'e gidip gelmelerine tamamen engel olmamış; aksine bu konuda görece müsamahalı bir politika takip etmiştir. Bu tutum, Anadolu'daki Safevî taraftarlarının sayısının artmasında etkili olmuştur. Nitekim söz konusu gelişme, sonraki dönemde Safevî hareketinin güçlenmesine ve Safevî Devleti'nin kuruluşuna zemin hazırlayan faktörlerden biri olarak değerlendirilmektedir.[72]

Şah İsmail, ordusunun başına geçerek Erzincan'da toplanan harp meclisinde alınan karar doğrultusunda[73] Şah İsmail, yeniden Azerbaycan'a doğru harekete geçmiş ve ilk hedef olarak Şirvanşah hükümdarı Ferruh Yesâr'ı seçmiştir. Çünkü Şirvanşahlar, dedesi Şeyh Cüneyd ile babası Şeyh Haydar'ın ölümünden sorumlu tutulan güçler arasında görülmekteydi. Şah İsmail Karabağ'a ulaştığında, ordusuna yaklaşık yedi bin kişinin daha katıldığı aktarılmaktadır. Bu katılımla yeterli askerî güce ulaştığını düşünen İsmail, hem ailesinin uğradığı kayıpların hem de Şiî çevrelere yönelik baskıların intikamını almak amacıyla Ferruh Yesâr üzerine yürümüştür. Yapılan savaşta Ferruh Yesâr yenilgiye uğratılmış ve öldürülmüştür.[74] Bu gelişme, Şah İsmail'in askerî ve siyasî hayatındaki ilk önemli zafer olarak değerlendirilmektedir.

Şah İsmail'in İmâmiyye mezhebîni devletin resmî mezhebî olarak ilan etmesinden sonra, daha önce Akkoyunlu hizmetinde bulunan bazı devlet adamları mezhebî tercihlerinde değişikliğe giderek Safevîlere katılmışlardır. Bu kişiler, Kızılbaşlığın

[71] Geniş bilgi için bkz. Şakir, *Şah İsmail ve Mezhepler Tarihi,* s. 108-110.
[72] Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu*, s. 13.
[73] Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids*, s. 82.
[74] Hoca Sadeddin*, Tacü't Tevarih*, C. III, S. 345; Mehmet Saray, *Türk İran Münasebetleri*, s. 16. Mehmet Saray bu savaşta Şah İsmail'in ordusunu 30.000 olarak göstermektedir, kanaatimizce bu sayı mübalağadır.

sembolü sayılan Haydarî tâcını başlarına takarak Kızılbaş kimliğini benimsemişlerdir. Buna karşılık dinî ve mezhebî bağlılıklarını korumak isteyen bazı devlet adamları ise Kızılbaş olmayı reddetmiş ve Tebriz'den ayrılmışlardır.

Şah İsmail, Tebriz'de otoritesini sağlamlaştırdıktan sonra İran'da ve özellikle Osmanlı topraklarında yoğun bir propaganda ve örgütlenme faaliyeti başlatmıştır. Bu çalışmaların başlıca amacı, taraftar sayısını artırarak askerî gücü büyütmek ve aynı zamanda devletin ekonomik ile mali kaynaklarını güçlendirmekti.[75]

Şah İsmail, Tebriz'de tahta çıktığında henüz İran'ın tamamında hâkimiyet kurmuş değildi. Elvend Bey'i yenilgiye uğratmış olsa da onu ele geçirememişti. Öte yandan Akkoyunlu hükümdarı Sultan Murad, Güney İran ve Irakeyn bölgesindeki varlığını sürdürmekteydi. Bu durum, Şah İsmail ile Sultan Murad arasında çatışmayı kaçınılmaz hâle getirmiştir. Nitekim iki taraf 1503 yılında Hemedan yakınlarındaki Almakulağı mevkiinde karşı karşıya gelmiştir. Savaşın sonunda Şah İsmail yeniden galip gelmiş; bu zaferle birlikte Irak-ı Acem, Fars ve Kirman başta olmak üzere Güney İran'ın önemli bir bölümü Safevî hâkimiyetine girmiştir. Şah İsmail, ele geçirdiği bölgelere kendi emirlerini tayin ederek otoritesini sağlamlaştırmış ve hâkimiyetini güçlendirmiştir.[76]

2.2 Şah İsmail'in Mezhebî Söyleminin İnşasında Hatâyî Mahlası ve Şiirleri

Şah İsmail devrini sadece devletin kuruluşu ve askerî fetihlerle sınırlı bir dönem olarak görmek, bu zaman diliminin çok yönlü yapısını eksik değerlendirmek olur. Zira bu dönem, siyasî ve askerî gelişmelerin yanında edebiyat, minyatür ve hat gibi sanat dallarında da dikkate değer ilerlemelerin yaşandığı bir süreçtir. Şah İsmail'in hem hece hem de aruz vezniyle şiirler yazması, onun edebî kimliğinin öne çıkmasını sağlamış; ilim ve sanat çevrelerine gösterdiği himaye sayesinde pek çok âlim ve sanatkâr Safevî sarayı etrafında toplanmıştır. Bu kişilerin bir kısmı kendi iradeleriyle Safevî ülkesine gelirken, bazıları da bizzat Şah İsmail'in davetiyle himaye altına alınmıştır.

[75] Geniş bilgi için bkz. Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı,* s. 145-147.
[76] Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı,* s. 149-150.

Döneme ait bazı kaynaklarda Şah İsmail yalnızca siyasî bir hükümdar olarak değil, aynı zamanda eski Hurremîlik ve Bâbekîlik mirasının devamı ya da Turan düşüncesinin yeni bir temsilcisi şeklinde de tasvir edilmektedir. Osmanlı hükümdarı Yavuz Sultan Selim'in ona "Afrasiyâb-ı Ahd" diye hitap etmesi de bu algının dikkat çekici örneklerinden biridir. Şah İsmail'in etrafında oluşan çekim alanı, yalnızca askerî ve siyasî çevreleri değil, edebiyat ve sanat dünyasını da etkilemiştir.

Şah İsmail'in sanata verdiği önem, oğlu Tahmasb'ın yetiştirilme biçiminde de açıkça görülmektedir. Kaynaklarda, Şah Tahmasb'ın dönemin tanınmış ressamlarından Muhammed'in yanında eğitim aldığı belirtilmektedir. Bu süreçte Tebriz, hat, minyatür ve nakış sanatlarının geliştiği önemli merkezlerden biri hâline gelmiştir. Sanat alanındaki bu canlılık, edebî faaliyetlerle de paralel biçimde ilerlemiştir. Nitekim Fuzûlî, Beng ü Bâde adlı eserini Şah İsmail adına yazmış ve eserin ilgili kısımlarında onun sanatkâr yönüne dikkat çekmiştir. Bunun yanında Fuzûlî ile Şah İsmail'in bazı gazelleri arasında belirgin benzerlikler bulunduğu da ifade edilmektedir. Ancak iki şairin birbirine yakın dönemlerde yaşamış olması, bu benzerliklerin kaynağı hakkında kesin bir yargıya varmayı zorlaştırmaktadır.[77]

Şah İsmail'in şiirlerinde, kendisinden önce yaşamış bazı hükümdar ve şairlerin etkisi açıkça görülmektedir. Özellikle Fatih Sultan Mehmed başta olmak üzere farklı şair ve edebiyatçılarla şiirleri arasında çeşitli benzerliklerin bulunduğu belirtilmektedir. Bu durum, onun önceki dönemlerde yetişmiş şair ve sanatkârlara önem verdiğini göstermektedir. Bunun yanında Şah İsmail, kendi devrinde yaşayan şairleri ve sanat erbabını da himaye etmiş; onları destekleyerek edebî faaliyetlerin gelişmesine katkıda bulunmuştur.

Sonuç olarak, otuz yedi yıl gibi nispeten kısa bir ömür süren Şah İsmail'in hayatı siyasî mücadeleler, askerî başarılar ve mezhebî faaliyetlerle şekillenmiştir. Bununla birlikte o, sadece bir devlet kurucusu ve siyasî lider olarak değil, aynı zamanda şiirleriyle tanınan bir şair ve sanata değer veren bir hükümdar olarak da dikkat çekmektedir. Bu

[77] Geniş bilgi için bkz. Birdoğan, *Alevilerin büyük hükümdarı Şah İsmail Hatai,* s. 24-25.

bakımdan Şah İsmail, farklı yönleri bünyesinde barındıran çok yönlü bir şahsiyet olarak değerlendirilebilir.

Öte yandan Şah İsmail'in şiirlerinde kullandığı "Hatâyî" mahlasıyla ilgili dikkat çeken hususlardan biri, bu mahlasın yalnızca ona ait olmamasıdır. Nitekim değişik dönemlerde yaşamış bazı şairlerin de aynı mahlası kullandıkları bilinmektedir. Bu durum, Hatâyî mahlasına nispet edilen şiirlerin gerçek aidiyeti konusunda bazı tartışmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu mesele aşağıda ayrıca ele alınacaktır. Azerbaycan ve Erdebil nüshalarında mahlas "Hatâyî" şeklinde kaydedilirken, Napoli nüshası ile Sadeddin Nüzhet'in yayımladığı metinde ise "Hatâyî" [78] şeklinde yer almaktadır.[79]

Şah İsmail'in edebî şahsiyetine ilişkin dikkat çekici değerlendirmelerden biri de Abdülbaki Gölpınarlı'ya aittir. Gölpınarlı, Hatâyî'nin şiirlerini ve üslubunu değerlendirirken onun didaktik yönüne vurgu yapmakta, ancak bu didaktizmin şiirlerinin estetik değerini gölgeleyen bir unsur olmadığını belirtmektedir. Bu çerçevede Gölpınarlı, Hatâyî'nin şiirleri hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Hatâyî'nin şiirleri didaktiktir. Fakat inancı samimi, kendisine güveni sarsılmaz derecede kuvvetli ve bu yüzden propagandasında özlü bir şair olan Hatâyî, hiçbir vakit kuru kalmaz ve onun en didaktik şiirleri bile lirik unsurdan mahrum değildir. Ahlâkî düsturları bir nas hâlinde sunar. İnsanı, verdiği hükümlerin havasıyla sarar, inandığına adeta inandırır."

Bu değerlendirme, Hatâyî'nin şiirlerinde dinî ve mezhebî düşüncelerin öğretici bir üslupla aktarılmasına rağmen, şiirlerin aynı zamanda güçlü bir lirizm taşıdığını göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim Hatâyî, şiiri yalnızca estetik bir ifade aracı olarak değil, aynı zamanda dinî, mezhebî ve ideolojik görüşlerini geniş kitlelere ulaştıran etkili bir tebliğ ve propaganda vasıtası olarak kullanmıştır.

Hatâyî, kökleri Yunus Emre'ye kadar uzanan Alevî-Bektaşî edebiyatı geleneği içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu gelenek içerisinde Kaygusuz Abdal özgün

[78] Ali Şir Nevâî'ye büyük hayranlık duyan, onun yapıtlarına nazireler yapan Şah İsmail, tapşırmasını da ona duyduğu saygıdan dolayı Hatâyî (kusur eden) olarak almıştır. bkz. Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu* (1992), s. 56.
[79] Birdoğan, *Alevilerin büyük hükümdarı Şah İsmail Hatai*, s. 30.

şiirleriyle, Pir Sultan Abdal ise lirik söyleyişiyle öne çıkarken, Hatâyî daha çok didaktik yönü ağır basan şiirleriyle tanınmaktadır. Bu yönüyle Hatâyî, Alevî-Bektaşî edebiyatı içerisinde dinî, tasavvufî ve mezhebî düşünceleri öğretici bir üslupla ifade eden önemli şairlerden biri olarak değerlendirilmektedir.[80]

Sonuç olarak Şah İsmail, siyasî ve askerî faaliyetlerinin yanı sıra edebî ve sanatsal yönüyle de döneminin dikkat çekici şahsiyetlerinden biridir. Hatâyî mahlasıyla kaleme aldığı şiirlerde dinî, tasavvufî ve mezhebî düşüncelerini öğretici bir üslupla aktarmış; ancak bu didaktik söyleyişi güçlü bir lirizmle birleştirmeyi başarmıştır. Şiiri, yalnızca bireysel duyguların ifade edildiği estetik bir alan olarak değil, aynı zamanda inanç ve düşüncelerinin geniş kitlelere ulaştırılmasını sağlayan etkili bir araç olarak kullanmıştır. Önceki şairlerden beslenmesi, çağdaşı sanatçı ve ilim adamlarını himaye etmesi ve Safevî sarayını önemli bir kültür merkezi hâline getirmesi, onun edebiyat ve sanat hayatındaki yerini daha da belirginleştirmiştir. Bununla birlikte Hatâyî mahlasının başka şairler tarafından da kullanılmış olması, ona nispet edilen şiirlerin aidiyetinin dikkatle incelenmesini gerekli kılmaktadır. Bütün bu hususlar birlikte değerlendirildiğinde Şah İsmail'in, Alevî-Bektaşî edebiyatının şekillenmesinde etkili olan, siyasî kimliği ile şairlik ve sanat hamiliğini bir arada taşıyan çok yönlü bir hükümdar ve edebî şahsiyet olduğu söylenebilir.

2.3 Şah İsmail'in Eserleri

Şah İsmail'in devlet adamlığı vasfının yanında öne çıkan en belirgin yönlerinden biri de şairliğidir. Bununla birlikte, onun şiir yazmaya hangi yaşta başladığına dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak hayatının seyri ve nispeten kısa sayılabilecek ömrü (1487–1524) dikkate alındığında, henüz siyasî otoriteyi elde etmeden önce, muhtemelen 13–14 yaşları civarında şiir yazmaya başladığı yönündeki değerlendirmeler ihtiyatla kabul edilebilir.

Şah İsmail'in Türkçe ve Farsça şiirler kaleme aldığı bilinmekle birlikte, mevcut metinler incelendiğinde şiirlerinin büyük çoğunluğunu Türkçe yazdığı görülmektedir. Bu tercih, yalnızca edebî bir yönelim olarak değil; aynı zamanda hitap ettiği Kızılbaş-

[80] Adile Yılmaz, *Şah İsmail Hatai Divanı'nda Dini-Tasavvufi Unsurlar* (Doktora tezi), Gazi Üniversitesi, Ankara 2001, s.90.

Türkmen topluluklarıyla doğrudan iletişim kurma amacının bir yansıması olarak da değerlendirilebilir. Nitekim kullandığı dil, Osmanlı Türkçesi'nden farklı olarak Azerbaycan Türkçesi özellikleri taşımakta; Doğu ve Güneydoğu Anadolu, Azerbaycan ve Irak coğrafyasında konuşulan Türkçenin izlerini yansıtmaktadır. Bu durum, onun şiirlerini yalnızca estetik değere sahip edebî ürünler olmaktan çıkararak, belirli bir inanç ve kimlik çevresine hitap eden dinî ve mezhebî söylem araçları hâline getirmektedir.

Şah İsmail'e nispet edilen eserler yalnızca edebî değerleri bakımından değil; aynı zamanda Hatâyî'nin dinî-tasavvufî anlayışını, Ehl-i Beyt merkezli söylemini, imamet vurgusunu ve Safevî/Kızılbaş çevre üzerindeki yönlendirici etkisini ortaya koyan metinler olarak önem taşımaktadır. Bu çerçevede söz konusu eserler, yalnızca bibliyografik veya edebî ürünler olarak değil; mezhebî söylemin inşasında ve yayılmasında işlev gören kurucu metinler olarak değerlendirilmelidir.

Şah İsmail'in Türkçe şiirlerinin en önemli derlemesi Divan'ıdır. Bunun yanında Dehnâme ve Nasihatnâme adlı eserleri de ona ait olduğu kabul edilen temel metinler arasında yer almaktadır. Ancak bu eserlerin yalnızca varlıklarının tespiti ve içeriklerinin tanıtılmasıyla yetinmek yeterli değildir. Asıl önemli olan husus, bu metinlerin Şah İsmail'in dinî, mezhebî ve siyasî kimliğini nasıl yansıttığı ve bu kimliğin oluşumuna nasıl katkı sağladığıdır.

Kaynakların verdiği bilgiler, Şah İsmail'in şairlik yönünün kendi dönemine yakın tarihli eserlerde yeterince ön plana çıkarılmadığını göstermektedir. Nitekim oğlu Sam Mirza (1517–1567), Tuhfe-i Sâmî adlı eserinde babasından söz etmiş; ancak onun şairliğine ilişkin yalnızca Farsça bir beyit nakletmekle yetinmiştir. Hasan Rumlu'nun Ahsenü't-Tevârîh'i başta olmak üzere dönemin diğer kaynaklarında da Şah İsmail'in edebî kişiliğine dair bilgiler oldukça sınırlıdır.

Bu durum, kaynak tenkidi açısından değerlendirildiğinde, Şah İsmail'in siyasî ve mezhebî kimliğinin şairlik yönünün önüne geçtiğini düşündürmektedir. Ayrıca onun takip ettiği güçlü ve idealist siyasetin, sonraki dönem müellifleri nezdinde belirli mesafelerin oluşmasına yol açmış olması da mümkündür. Bu nedenle bazı kaynaklarda

şairlik yönünün yeterince vurgulanmaması, onun edebî kişiliğinin zayıf olduğu şeklinde yorumlanmamalı; aksine dönemin siyasî, dinî ve mezhebî şartları çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Şah İsmail'in ilk edebî eseri olarak kabul edilen Dehnâme, Hatâyî mahlasını kullandığı dönemde, 911 (1506) yılında ve henüz yirmi yaşına ulaşmadan kaleme alınmıştır. Eser, Fars ve Çağatay edebiyatında örnekleri bulunan "Dehnâme" (On Mektup) geleneğinin Azerbaycan sahasındaki ilk Türkçe örneği olması bakımından önem taşımaktadır. Bununla birlikte Dehnâme'nin değeri yalnızca edebî tür içerisindeki konumuyla sınırlı değildir. Eser aynı zamanda Şah İsmail'in dinî-tasavvufî düşüncesini, Ehl-i Beyt merkezli yaklaşımını ve inanç temelli söylemini yansıtan erken dönem metinlerden biri olarak, onun mezhebî kimliğinin oluşum sürecini anlamada önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Bu bağlamda, Şah İsmail'in eserleri değerlendirilirken tasvir ile tahlilin birbirinden ayrılması gerekmektedir. Her bir metin, içerdiği dinî referanslar, mezhebî vurgular, semboller ve söylem unsurları çerçevesinde ayrıca analiz edilmelidir. Böylece bu eserlerin yalnızca edebî ürünler olmadığı; aynı zamanda Safevî ideolojisinin, Kızılbaş inanç dünyasının ve İmâmiyye merkezli mezhebî söylemin şekillenmesinde etkili rol oynayan metinler olduğu daha açık bir şekilde ortaya konulabilecektir.

2.3.1 Türkçe Olarak Yazdığı Eserler

2.3.1.1 Divanı

Şah İsmail'in en meşhur eserinin, şiirlerinin bir araya getirildiği Divan'ı olduğu daha önce ifade edilmişti. Bununla birlikte, şiirlerinin kendi sağlığında toplanarak bir divan hâline getirilip getirilmediği hususu tartışmalıdır. Mevcut veriler, şiirlerinin büyük ölçüde vefatından sonra derlenerek bir divan hâline getirildiğine işaret etmektedir. Bu durum, Hatâyî'ye nispet edilen şiirlerin tespiti ve metinlerin aidiyeti konusunda dikkatli bir değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır.

Kanaatimizce, şairin söz konusu beytinden, şiirlerinin kendi sağlığında düzenli bir şekilde bir divan hâline getirildiği sonucu çıkarılmamalıdır. Aksine bu ifadeden,

şiirlerinin söylendiği sırada çevresinde bulunan kişiler tarafından kaydedildiği ve ileride bir araya getirilmek üzere muhafaza edildiği anlamı anlaşılmaktadır. Zira Şah İsmail'in bu beyitten sonra da şiir yazmaya devam ettiği bilinmektedir. Nitekim hem bir tarikat şeyhi, hem bir hükümdar, hem de güçlü bir şair olarak tanınan; ayrıca sarayında şairleri himaye eden, onların şiirlerini dinleyen ve kendilerine çeşitli ihsanlarda bulunan bir şahsiyetin kaleme aldığı şiirlerin yazıya geçirilerek muhafaza edilmesi tabiî bir durumdur.

Şah İsmail'in vefatına kadar şiir yazmayı sürdürmesi ve nispeten genç sayılabilecek bir yaşta beklenmedik şekilde hayatını kaybetmesi, şiirlerinin tamamının kendi sağlığında bir divan içerisinde toplanamamasının sebeplerinden biri olarak değerlendirilebilir. Nitekim mevcut bilgiler, onun hayatta olduğu dönemde bütün şiirlerini ihtiva eden müstakil ve düzenli bir divanın oluşturulmadığını göstermektedir.

Günümüze ulaşan divan nüshaları incelendiğinde, Sadeddin Nüzhet Ergun'un Millet Kütüphanesi Ali Emiri Yazmaları arasında bulup yayımladığı nüshanın tamamının Şah İsmail'e ait bir divan olarak değerlendirilmesinin güç olduğu görülmektedir. Zira bu nüsha, ona ait olmayan bazı şiirleri de içeren bir mecmua niteliğindedir. Bazı araştırmacıların ileri sürdüğü görüşlerin aksine, Şah İsmail'in hece vezniyle şiir yazdığına dair kesin deliller bulunmamaktadır; eğer bu tür şiirleri mevcutsa, bunların sayısının oldukça sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu mecmuada yer alan hece vezniyle yazılmış şiirlerin dili ve üslubu ile Şah İsmail'e aidiyeti kesin olan şiirlerin dil ve üslubu karşılaştırıldığında, bunların aynı şaire ait olmayabileceği yönünde ciddi şüpheler ortaya çıkmaktadır.

Bu bakımdan mecmualarda yer alan bazı şiirlerin dil, üslup ve vezin özellikleri, bunların Şah İsmail'e aidiyeti konusunda ihtiyatlı davranılması gerektiğini göstermektedir. Bununla birlikte, yayımlanan bu mecmua uzun süre birçok araştırmacıyı etkilemiş ve Şah İsmail'in hece vezniyle şiirler yazan bir şair olduğu yönündeki kanaatlerin yaygınlaşmasına sebep olmuştur.

Şu ana kadar tespit edilerek ilim dünyasına tanıtılmış olan divan nüshaları ise aşağıda sıralanacaktır.[81]

1) Taşkent nüshası; Şah İsmail'in vefatından yaklaşık on bir yıl sonra, 1535 yılında Şah Tahmasb, babasının saray kâtibi ve aynı zamanda kendi saray erkânı arasında yer alan Şah Mahsûb Nîsâbûrî'ye, Hatâyî'ye ait şiirleri bir araya getirerek bir divan oluşturmasını emretmiştir. Nîsâbûrî tarafından derlenen bu nüsha, günümüze ulaşan en eski tarihli Hatâyî Divanı olarak kabul edilmektedir. 1535 yılında istinsah edilen söz konusu nüsha, Taşkent İlimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi Yazmalar Bölümü'nde 1412 kayıt numarasıyla muhafaza edilmektedir. Seksen altı varaktan oluşan bu nüshada Dehnâme, 248 gazel, 14 kaside ve 10 rubâî yer almaktadır.

2) Paris-I nüshası; Paris Millî Kütüphanesi Yazmalar Bölümü'nde 1307 numarasıyla kayıtlı bulunan bir diğer Hatâyî Divanı nüshası ise 1541 yılında istinsah edilmiştir. Seksen dört varaktan oluşan bu nüshada 254 kaside ve gazel, 3 mesnevi, 1 murabba ve 1 müseddes yer almaktadır.

3) Tebriz nüshası; 1545 yılında istinsah edilen bu nüsha, içerisinde Dehnâme ve Nasihatnâme'yi de barındırması bakımından ayrı bir önem taşımaktadır. Söz konusu nüsha günümüzde Sultan Gurrai Kütüphanesi'nde muhafaza edilmekte olup, Hatâyî'ye ait eserlerin erken dönem nüshaları arasında yer almaktadır.

4) Paris-II nüshası; XVII. yüzyılın başlarında istinsah edildiği tahmin edilen bu nüsha, Paris Millî Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu'nda 995/64 numarasıyla kayıtlı bulunmaktadır. Altmış dört varaktan oluşan nüshada Nasihatnâme'nin yanı sıra 16 dinî şiir, 205 Türkçe gazel ve 1 Farsça gazel yer almaktadır. Ayrıca eserde 1 kıt'a, 1 Türkçe beyit ve 2 Farsça beyit de bulunmaktadır. Nüshanın her varağı on üç beyit ihtiva etmektedir.

[81] Geniş bilgi için bkz. Ekinci, *Şah İsmail ve İnanç Dünyası*, s. 48-50.

5) Britanya nüshası; 1613 yılında istinsah edilen bu nüsha, ilgili müzenin Yazmalar Bölümü'nde 3380 numarasıyla kayıtlı bulunmaktadır. Seksen üç varaktan oluşan nüshada Nasihatnâme, 225 gazel ve 10 rubâî yer almaktadır.

6) Erdebil nüshası; Erdebil'de bulunan Şeyh Safî Kütüphanesi'nde muhafaza edilen bu nüsha, seksen altı varaktan oluşmaktadır. Nüshada 167 beyitlik Nasihatnâme'nin yanı sıra 186 gazel, 1 müreddeş, 9 rubâî ve 1 kaside yer almaktadır. Söz konusu nüsha, Şah Abbas I tarafından Şeyh Safî Türbesi'ne vakfedilen ve vakıf tarihi 1613 olarak kaydedilen bir nüshadan 1829 yılında istinsah edilmiştir.

7) Vatikan nüshası; Vatikan Apostolik Kütüphanesi Yazmalar Bölümü'nde 221 numarasıyla kayıtlı bulunan bu nüsha, XVI. yüzyılda istinsah edilmiştir. Otuz iki varaktan oluşan nüshada 178 kaside ve gazel ile 1 müseddes yer almaktadır.

8) Mezar-ı Şerif nüshası; Afganistan'ın Mezar-ı Şerif şehrindeki Bahter Müzesi Kütüphanesi'nde muhafaza edilen bu nüshanın istinsah tarihi bilinmemektedir. Yüz bir varaktan oluşan nüshada Dehnâme, Nasihatnâme ve 193 gazel yer almaktadır. Bununla birlikte, divanın bir kısmının eksik olduğu anlaşılmaktadır.[82] Bunların dışında Berlin ve Leningrad'da da birer Hatâyî Divanı nüshasının bulunduğu bilinmektedir. Şüphesiz Şah İsmail'e ait yazma divan nüshaları yalnızca bunlardan ibaret değildir. Ancak günümüzde tespit edilerek ilim dünyasına tanıtılmış nüshalar şimdilik bunlarla sınırlıdır. Şu ana kadar bilinen nüshalar üzerinde gerçekleştirilen en kapsamlı karşılaştırmalı çalışma, Aziz Ağa Memedov tarafından hazırlanmıştır. Memedov'un farklı nüshaları karşılaştırarak oluşturduğu bu neşir, 1966 yılında Bakü'de yayımlanmıştır. Her ne kadar eser bazı eksiklikler taşımakta olsa da, Hatâyî Divanı'nın metin tenkidi ve nüsha karşılaştırmaları açısından önemli bir boşluğu doldurduğu ve sonraki araştırmalar için temel başvuru kaynaklarından biri hâline geldiği söylenebilir.

2.3.1.2 Dehnâme (On mektup) adlı eseri

Dehnâme hakkında derli toplu bilgi veren ve eseri ilk defa neşreden araştırmacı Selman Mümtaz'dır. Mümtaz, Maarif ve Medeniyet dergisinde "Azerbaycan Şairleri"

[82] Geniş bilgi için bkz. Ekinci, *Şah İsmail ve İnanç Dünyası*, s. 48-50.

üst başlığıyla yayımladığı yazı dizisinde, Şah İsmail hakkında klasik biyografi kaynaklarında yer alan bilgileri bir araya getirmiş, onun şairliği üzerine değerlendirmelerde bulunmuş ve şahsî kütüphanesinde bulunan Dehnâme nüshasını yayımlamıştır (Selman Mümtaz, 1923). Selman Mümtaz'dan sonra Hamit Araslı, eserin Bakü ve Leningrad nüshalarına dayanarak yeni bir neşrini gerçekleştirmiştir. Ancak Araslı'nın bu yayımında, eserde yer alan dinî içerikli şiirlere yer verilmemiştir (1946). Bu iki neşrin ardından Azizağa Memmedov, daha sonra gerçekleştireceği kapsamlı çalışmaların temelini oluşturacak şekilde Dehnâme'nin yazma nüshalarını tanıtmış ve eser üzerine önemli değerlendirmelerde bulunmuştur (1961: 30–41). Memmedov, ilerleyen yıllarda Dehnâme metnini hem Arap harfleriyle (1973) hem de Kiril harfleriyle (1976) yayımlayarak araştırmacıların istifadesine sunmuştur. 1977 yılında Minaye Cavadova, Dehnâme'yi esas alarak hazırladığı Şah İsmayıl Hatayi'nin Leksikası adlı eserinde, o tarihe kadar yapılmış çalışmaları değerlendirmiş, bilinen yazma nüshaları tanıtmış ve eserin söz varlığını ayrıntılı biçimde incelemiştir. Ayrıca çalışmasının sonunda, Şah Mahmud Nişâpûrî tarafından istinsah edilen Taşkent nüshasının metnine de yer vermiştir. Daha sonraki süreçte Azerbaycan, İran ve Türkiye'de gerçekleştirilen Hatâyî Divanı neşirlerinde büyük ölçüde Azizağa Memmedov'un 1976 tarihli Kiril harfli yayımı esas alınmıştır. Azizağa Memmedov ve Minaye Cavadova tarafından Dehnâme'nin beş yazma nüshası tanıtılmış; sonraki yıllarda tespit edilen yeni nüshalarla birlikte eserin yazma geleneği daha açık bir şekilde ortaya konulmuştur. Bu durum, Dehnâme'nin metin tarihi ve neşir süreci açısından zengin bir yazma geleneğine sahip olduğunu göstermektedir.[83]

Şah İsmail'in Dehnâme adlı eseri, bölüm başlıkları Farsça olmakla birlikte, Divan'ında olduğu gibi Türkçe kaleme alınmış ve mesnevi nazım şekliyle yazılmış manzum bir eserdir. Toplam 1532 beyitten oluşan eser, edebî ve dinî muhtevası bakımından Hatâyî'nin en önemli eserleri arasında yer almaktadır. Eserin ilk adının "Âşık ve Maşuk" olduğu belirtilmekle birlikte, bu adın zamanla yaygınlık kazanmaması üzerine "Dehnâme" ismi daha fazla benimsenmiş ve literatürde bu adla tanınmıştır. Dehnâme, yalnızca bir aşk mesnevisi veya edebî eser olarak değil, aynı zamanda Şah İsmail'in dinî ve mezhebî düşünce dünyasını yansıtan önemli metinlerden biri olarak

[83] İsmail b. Haydar el-Erdebili, *Hatayi Divanı*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017. s. 59.

görülmelidir. Nitekim eser içerisinde kullanılan dinî semboller, peygamber kıssalarına yapılan göndermeler, Hz. Ali ve On İki İmam merkezli söylemler, Safevî-Kızılbaş inanç dünyasının şekillenmesinde etkili olan unsurların izlenebilmesine imkân vermektedir. Bu yönüyle Dehnâme, Şah İsmail'in inanç dili ile mezhebî söyleminin anlaşılmasına katkı sağlayan önemli kaynaklardan biridir.

Bununla birlikte, eserde yer alan bazı ifadelerden hareketle ileri sürülen yorumların ihtiyatla değerlendirilmesi gerekmektedir. Özellikle Şah İsmail'in Hz. Ali'ye ilahî nitelikler atfettiği veya hulûl anlayışına yaklaştığı yönündeki değerlendirmeler, doğrudan ve kesin hükümler şeklinde ele alınmamalıdır. Bu tür yorumların, dönemin tasavvufî terminolojisi, sembolik anlatım dili ve Safevî çevrelerinde yaygın olan dinî söylem dikkate alınarak değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır. Dolayısıyla söz konusu ifadeler, kesin mezhebî hükümler olarak değil, dönemin dinî ve tasavvufî düşünce dünyası içerisinde tartışılabilecek ve farklı şekillerde yorumlanabilecek metinler olarak ele alınmalıdır.[84]

Eser, klasik İslâmî telif geleneğine uygun olarak besmele, hamdele ve salvele ile başlamaktadır. Bu durum, Dehnâme'nin yalnızca edebî bir metin olmadığını, aynı zamanda müellifin dinî ve kültürel aidiyetlerini yansıtan bir eser niteliği taşıdığını göstermektedir. Nitekim İslâmî literatürde yaygın olarak görülen bu giriş üslubu, eserin geleneksel telif anlayışı içerisinde kaleme alındığını ortaya koymaktadır:

Ba ism-i İlah ü Ferd ü Yezdan
Rahman ü Rahim ü Hayy ü Sübhan

Bu girişin ardından Hz. Peygamber'e salât ve selâm getirilmekte; devamında Hz. Ali ve On İki İmam'ın faziletleri zikredilerek eserin mukaddime kısmı tamamlanmaktadır. Daha sonra gelen "Tevhid" bölümünde Allah'ın birliği vurgulanmakta, ardından Hz. Peygamber'in methine yer verilerek onun üstün vasıfları ve mucizeleri anlatılmaktadır.

[84] Geniş bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut, *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü,* Sakarya Üniversitesi yayınları, 2009, s. 315-318.

Hz. Peygamber'e yönelik övgülerin ardından, Şah İsmail'in dinî ve mezhebî düşünce dünyasının önemli bir yansıması olarak Hz. Ali'ye dair anlatılar geniş bir şekilde işlenmektedir. Bu bölüm, yalnızca bir methiye niteliği taşımamakta; aynı zamanda müellifin dinî, tasavvufî ve mezhebî yaklaşımını ortaya koyan önemli bir metin özelliği göstermektedir. Bu kısmı, On İki İmam'a dair şiirler takip etmektedir. Şah İsmail burada Hz. Peygamber'den başlayarak Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve diğer imamları, kendileriyle özdeşleşen sıfatlar ve menkıbeler çerçevesinde ele almakta; böylece Ehl-i Beyt merkezli bir silsile anlayışı oluşturmaktadır.

Eserin giriş bölümlerinden sonra yer alan "Bahâriye" kısmında ise tabiat tasvirleri, mevsim değişiklikleri, aşk ve sevgili gibi klasik edebiyatın temel unsurları işlenmektedir. İlk bakışta dinî içerikten uzak görünmekle birlikte, bu bölümdeki şiirlerin de tasavvufî bir arka plana sahip olduğu ve ilahî aşk temasını sembolik bir dille yansıttığı görülmektedir. Şah İsmail'in dikkat çeken bir diğer özelliği ise şiirlerinde Kur'an'da yer alan peygamber kıssalarına sıkça telmihlerde bulunmasıdır. Bu kıssalar, eserin ana fikrini destekleyen ve dinî söylemi güçlendiren yardımcı unsurlar olarak kullanılmaktadır. Söz konusu anlatılar Şah İsmail'in dinî referanslarını, Ehl-i Beyt merkezli söylemini ve mezhebî düşünce dünyasını yansıtan önemli veriler sunmaktadır.[85]

Şairin eserlerinde âyetler, hadisler, peygamber kıssaları ve İslam tarihine ait önemli olayların geniş bir yer tuttuğu görülmektedir. Özellikle Yâsîn, Yûsuf, İnsan (Dehr/Hel Etâ), En'âm, Kevser, Rahmân, Fetih, İsrâ ve İhlâs sûrelerine çeşitli vesilelerle atıfta bulunulmakta; bazı âyet ve hadisler ise kısmen veya tamamen aslî lafızları korunarak şiir metnine dâhil edilmektedir. Bu durum, eserlerin hem dinî muhtevasını hem de edebî derinliğini güçlendiren unsurlardan biri olarak dikkat çekmektedir.

Şah İsmail'in bu dinî referansları kullanmadaki amacı, söz konusu kıssa ve hadiseleri yalnızca nakletmek değildir. Aksine o, okuyucunun zihninde bu örnekleri yeniden canlandırmayı ve onların taşıdığı ahlâkî, dinî ve tasavvufî anlamlara dikkat çekmeyi

[85] Bulut, *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü,* s. 318-319.

hedeflemektedir. Böylece geçmişte yaşanmış olaylar üzerinden evrensel mesajlar verilmekte ve tarihî süreklilik fikri vurgulanmaktadır.

Dehnâme ve benzeri eserler, yalnızca edebî metinler olarak görülmemelidir. Bu eserler aynı zamanda bir inanç aktarım aracı ve topluluk içi öğretim metni niteliği taşımaktadır. Nitekim tarikat çevresinde şekillenen dinî ve tasavvufî düşüncenin aktarılması, benimsetilmesi ve mensuplar arasında ortak bir aidiyet bilincinin oluşturulması bakımından önemli işlevler üstlenmektedir. Bu yönüyle eserler, Safevî-Kızılbaş çevrelerde mezhebî ve dinî kimliğin inşasına katkı sağlayan didaktik metinler olarak değerlendirilebilir.

Son olarak, Şah İsmail'in âyet ve hadisleri ele alış biçiminin, fıkhî hükümler çıkarmaktan ziyade onların tasavvufî ve sembolik anlamlarını ön plana çıkarma yönünde olduğu görülmektedir. Bu yaklaşım, Dehnâme'nin yalnızca bir mesnevi olarak değil, aynı zamanda güçlü bir tasavvufî söylem ve dinî yorum metni olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.

2.3.1.3 Nasihatname adlı eseri

Şah İsmail'in Türkçe kaleme aldığı Nasihatnâme, aruz vezniyle yazılmış 418 beyitlik manzum ve didaktik bir eserdir. Eser, Safevî tarikatına mensup olan veya tarikata girmek isteyen müritlere dinî, ahlâkî ve tasavvufî konularda rehberlik etmeyi amaçlamaktadır. Nasihatnâme'de Allah'a yönelme, samimiyet, ihlâs, tevazu, bağlılık ve manevî arınma gibi ilkeler üzerinde durulmakta; müridin aşk ve hizmet yolunda kararlılıkla ilerlemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Hz. Muhammed ve On İki İmam'a duyulan sevgi ve bağlılığın yanı sıra tevhid, ilâhî tecelli, gönül gözü ve şeriat, tarikat, marifet, hakikat mertebeleri de eserin temel konuları arasındadır. Bu yönüyle Nasihatnâme, yalnızca tasavvufî öğütler içeren bir şiir kitabı değil, aynı zamanda Safevî-Kızılbaş çevrelerin dinî, tasavvufî ve mezhebî kimliğini yansıtan önemli bir öğretim metnidir. Eserde mürit, yalnızca belirli inanç esaslarını benimseyen kişi olarak değil, aynı zamanda davranışlarını sürekli denetleyen ve manevî bakımdan olgunlaşmaya çalışan bir yol talibi olarak ele alınmaktadır. Şah İsmail, gönül gözüyle bakma, ilâhî tecelliyi varlıkta sezme ve hakikate ulaşma düşüncelerini merkeze alarak

tasavvufî eğitimin içsel boyutunu öne çıkarmaktadır. Bu nedenle Nasihatnâme, Safevî tarikatının öğretisini açıklayan bir metin olmasının yanında, ideal müridin sahip olması gereken ahlâkî ve manevî özellikleri ortaya koyan bir rehber niteliği de taşımaktadır.[86]

2.3.2 Farsça Olarak Yazdığı Eserleri

Şah İsmail'in Lâhicân'da yaklaşık beş yıl boyunca Arapça ve Farsça eğitimi aldığı, şiirlerinde âyet ve hadisleri doğru biçimde kullanmasından hareketle Arapçaya belirli ölçüde hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Farsçanın dönemin resmî ve yaygın kültür dili olması, saray ve devlet çevrelerinde yoğun biçimde kullanılması da onun bu dili iyi derecede bildiğini düşündürmektedir. Bazı kaynaklarda kendisine ait birkaç Farsça şiir nakledilse de geniş hacimli bir Farsça şiir külliyatı oluşturduğuna dair yeterli kanıt bulunmamaktadır. Günümüze ulaşan eserleri, Şah İsmail'in edebî üretiminin büyük ölçüde Türkçe olduğunu göstermektedir. Şah İsmail'in Türkçeyi tercih etmesi, yalnızca edebî bir yönelim değil, aynı zamanda dinî ve toplumsal bir gereklilik olarak değerlendirilebilir. Çünkü müritlerinin ve ordusunun çoğunluğu Türkçe konuşan Türkmen topluluklarından oluşmaktaydı. Safevî tarikatının inançlarını, mezhebî söylemini, edep ve erkânını bu kitlelere etkili biçimde aktarabilmek için Türkçe en uygun araçtı. Bu nedenle onun Türkçe şiirleri, Safevî-Kızılbaş öğretisinin Türkmen toplulukları arasında yayılmasına hizmet eden bilinçli bir iletişim ve propaganda vasıtası niteliği taşımaktadır. [87]

Şah İsmail'in Türkçe kaleme aldığı şiir ve nefesler, şiirlerinde kullandığı "Hatâyî" mahlası dolayısıyla Hatâyî Divanı adı altında toplanmıştır. Divanın Londra'daki British Museum Kütüphanesi'nde, Moskova'da, Tahran'da ve İstanbul'daki Millet Kütüphanesi'nde çeşitli nüshalarının bulunduğu bilinmektedir. Ancak bu nüshaların tamamının eksik olduğu, dolayısıyla Şah İsmail'in şiirlerinin bütünüyle günümüze ulaşmadığı belirtilmektedir. Mevcut eksiklikleri gidermek amacıyla Maarif Kütüphanesi tarafından daha kapsamlı bir divan hazırlanması yoluna gidilmiş ve bu çalışma Sadeddin Nüzhet Ergun tarafından gerçekleştirilmiştir. Ergun, Şah İsmail'e ait daha önce yayımlanmış şiirleri ve çeşitli yazma mecmualarda bulunan metinleri bir

[86] Geniş bilgi için bkz. Bulut, *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, s. 325-326.
[87] Bulut, *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü,* s. 326-327.

araya getirmiş, bunları Millet Kütüphanesi'ndeki divan nüshasıyla karşılaştırarak daha bütünlüklü bir eser meydana getirmiştir. Ayrıca kitabın başına Şah İsmail'in edebî hayatını ele alan bir inceleme eklemiştir. Eserde yalnızca şiirler değil, Şah İsmail'in nesebi ile Şeyh Safiyyüddin Erdebîlî'den itibaren Safevî şeyhlerinin hayatlarını konu alan Şah İsmail Safevî ve Kızılbaşlık başlıklı çalışma da yer almıştır. Böylece eser, Hatâyi Divanı: Şah İsmail Safevî, Hayatı ve Nefesleri adıyla İstanbul Maarif Kütüphanesi tarafından 248 sayfa hâlinde yayımlanmıştır. Bu neşir, farklı merkezlerde bulunan eksik nüshaları, yayımlanmış şiirleri ve yazma mecmualardaki metinleri bir araya getirmesi bakımından önceki divan nüshalarına göre daha kapsamlı ve bütüncül bir çalışma niteliği taşımaktadır.[88]

[88] Şakir, *Şah İsmail ve Mezhepler Tarihi,* s. 224.

3. SAFEVİ DEVLETİ VE ŞAH İSMAİL'İN İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİNDEKİ YERİ

Bu bölümde Safevî Devleti'nin ortaya çıkışı ile Şah İsmail Hatâyî'nin İslam Mezhepleri Tarihi içerisindeki yeri, üç temel problem çerçevesinde incelenecektir. İlk olarak Erdebil Tekkesi merkezli Safevî hareketinin mezhebî dönüşümünün hangi tarihsel aşamalardan geçtiği ele alınacaktır. Ardından bu dönüşümün gerçekleşmesinde etkili olan dinî, siyasî ve toplumsal aktörlerin rolleri değerlendirilecektir. Son olarak Şah İsmail'in söz konusu dönüşüm sürecinin şartları içerisinde ortaya çıkan tarihî bir şahsiyet mi olduğu, yoksa sürecin yönünü belirleyen ve ona yeni bir nitelik kazandıran kurucu bir aktör olarak mı değerlendirilmesi gerektiği tartışılacaktır.

Bu problemlerin incelenmesi, başlangıçta dinî ve tasavvufî bir yapılanma niteliği taşıyan Erdebil Tekkesi'nin zaman içerisinde siyasî ve askerî bir harekete, ardından merkezi bir devlete dönüşümünün anlaşılmasına imkân verecektir. Bunun yanında Anadolu ve İran coğrafyasında yaşayan Türkmen toplulukların dinî ve mezhebî aidiyetlerinin şekillenmesi, Safevî davet ve propaganda faaliyetlerinin toplumsal etkileri ile Osmanlı-Safevî rekabetinin mezhepler tarihi bakımından doğurduğu sonuçlar da bu çerçevede ele alınacaktır. Bu doğrultuda Şah İsmail'in tarihî şahsiyeti yalnızca bir devlet kurucusu, hükümdar veya tarikat lideri olarak değil; Safevî-Kızılbaş kimliğinin teşekkülünde, mezhebî söylemin yeniden biçimlendirilmesinde ve İmâmiyye Şiîliğinin İran coğrafyasında kurumsal bir yapıya kavuşmasında belirleyici rol oynayan bir aktör olarak incelenecektir.

3.1 Safevî Devleti'nin Ortaya Çıkışı ve Mezhebî Arka Planı

Safevî hareketinin mezhebî dönüşümü, ani ve tek boyutlu bir değişim olarak değil; tasavvufî bir tarikat yapısının giderek siyasallaşması, karizmatik liderlik anlayışının güç kazanması ve sosyoekonomik bakımdan çeşitli memnuniyetsizlikler yaşayan Türkmen kitlelerin Erdebil merkezli bir aidiyet ağı etrafında örgütlenmesi süreçlerinin uzun vadeli birleşimi olarak değerlendirilmelidir. Başka bir ifadeyle Safevîlik, bir anda Şiî bir karakter kazanmamış; tasavvuf, siyaset ve karizmatik liderlik unsurlarının

belirli tarihsel şartlar içerisinde birleşmesiyle mezhebî dönüşüme elverişli bir zemin oluşmuştur.[89]

İslam Mezhepleri Tarihi açısından bakıldığında bu süreç, bir tarikatın mezhebî kimlik kazanmasının ve ardından siyasî iktidarı ele geçirerek devletleşmesinin dikkat çekici örneklerinden birini teşkil etmektedir. Bu nedenle Safevî hareketinin gelişimi, yalnızca dinî veya siyasî bir olgu olarak değil, her iki alanın karşılıklı etkileşimi çerçevesinde ele alınmalıdır.

Bu araştırmada, Osmanlı–Safevî mücadelesinin daha sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle Safevî tarikatı ve Safevî Devleti'nin tarihsel arka planına ana hatlarıyla değinilmesi gerekli görülmektedir. Zira Safevî Devleti'nin ortaya çıkışı yalnızca siyasî bir gelişme olarak değerlendirilemez. Aynı zamanda bu süreç, dinî ve mezhebî bir hareketin kurumsallaşarak siyasî otoriteye dönüşmesinin ve İmâmiyye Şiîliğinin devlet eliyle yaygınlaştırılmasının tarihî bir örneğini oluşturmaktadır. Bu bakımdan Safevî Devleti'nin kuruluş süreci, İslam Mezhepleri Tarihi açısından mezhep, tarikat ve siyaset ilişkilerinin birlikte incelenmesini gerekli kılan önemli bir araştırma alanı sunmaktadır. Şah İsmail Hatâyî öncülüğünde kurulan Safevî Devleti, köklerini XIII. yüzyıla kadar uzanan tasavvufî bir hareketten almaktadır. Erdebil merkezli olarak ortaya çıkan bu yapı, başlangıçta dinî ve tasavvufî bir topluluk niteliği taşırken, zamanla geniş kitleleri etkileyen güçlü bir sosyal, dinî ve ideolojik harekete dönüşmüştür. Bu dönüşümün temelinde, Erdebil şeyhleri etrafında şekillenen ve nesiller boyunca devam eden bağlılık, sadakat ve manevî otorite anlayışı yer almaktadır.[90]

İslam Mezhepleri Tarihi açısından değerlendirildiğinde, Safevî hareketinin en dikkat çekici yönlerinden biri, tasavvufî bir tarikat yapısından mezhebî ve siyasî bir organizasyona evrilmiş olmasıdır. Nitekim Şah İsmail, kendisinden önceki Erdebil şeyhlerinin oluşturduğu manevî otoriteyi ve karizmatik liderlik mirasını siyasî bir güce dönüştürmüş; bu birikimden hareketle 1501 yılında Safevî Devleti'ni kurmayı başarmıştır. Böylece başlangıçta dinî ve tasavvufî bir mahiyet taşıyan hareket,

[89] Geniş bilgi için bkz. Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, s. 83–85, 90–94, 126–127.
[90] Geniş bilgi için bkz. Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 1–13.

devletleşme sürecine girerek mezhebî ve siyasî bir kimlik kazanmıştır. Bu gelişme, yalnızca yeni bir devletin kuruluşu anlamına gelmemiş; aynı zamanda Safevî hareketinin İmâmiyye Şiîliği ekseninde yeniden şekillenerek İran'ın dinî ve mezhebî yapısını uzun vadede etkileyen bir dönüşümün de başlangıcını oluşturmuştur.

Alevilik ya da tarihsel kaynaklarda yaygın biçimde kullanılan adıyla Kızılbaşlığın arka planında, Erdebil Tekkesi ve Safevî hareketinin bulunduğu genel olarak kabul edilmektedir. Bu bakımdan, başlangıçta Sünnî-Şâfiî bir çizgide faaliyet gösterdiği bilinen Erdebil Tekkesi'nin zaman içerisinde geçirdiği mezhebî dönüşümün incelenmesi, meselenin anlaşılmasında önemli bir işlev görmektedir. Bununla birlikte, Alevilik meselesinin tarihsel ve mezhebî boyutlarının açıklığa kavuşturulmasında asıl belirleyici kaynaklar, Alevî geleneğinin temel yazılı metinleri arasında yer alan Buyruklar'dır. Uzun yıllar boyunca varlığını büyük ölçüde sözlü kültür aracılığıyla sürdürdüğü düşünülen Aleviliğin yazılı kaynaklarının bulunduğu gerçeği, yakın dönemlere kadar yeterince dikkate alınmamıştır. Ancak özellikle son yıllarda gerçekleştirilen alan araştırmaları ve akademik çalışmalar, Alevîliğin yazılı kaynaklarına yönelik ilgiyi artırmış ve bu metinlerin önemini daha görünür hâle getirmiştir.[91]

Safevî hareketinin mezhebî kimliğinin şekillenmesinde ve Kızılbaşlığın tarihsel kökenlerinin anlaşılmasında, dönemin çağdaş gözlemcilerinin aktardığı bilgiler de dikkat çekicidir. Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan ve Şah İsmail'in ilk dönemlerinde İran'da bulunan Venedikli elçi ve tacirlerin seyahatnâmelerinde, Şah Haydar ve Şah İsmail'e bağlı müritlerin kendilerine olağanüstü bir bağlılık gösterdikleri belirtilmekte; ayrıca şeyhleri ve müritlerinin On İki İmam'ı temsilen on iki dilimli kırmızı bir başlık kullandıkları ifade edilmektedir.[92]

Dönemin Arap tarihçilerinden Nehrevâlî (ö. 990/1582), Şah Haydar'ın taraftarlarına kırmızı yünden yapılmış bir taç giydirdiğini ve bu sebeple onların "Kızılbaş" olarak adlandırıldığını kaydetmektedir. Ahmed el-Kirmânî (ö. 1019/1610) ise Şah Haydar'ın Gürcistan seferi sırasında askerlerine on iki parçadan oluşan kırmızı bir taç

[91] Doğan Kaplan, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık,* (Doktora tezi), Selçuk Üniversitesi, Konya 2008, s. 7–9.
[92] Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-Ahbâr,* c. 3, s. 181–182.

giydirdiğini ve bu başlığın "Tâcü'l-Haydariyye" adıyla anıldığını belirtmektedir. Benzer şekilde Müneccimbaşı (ö. 1114/1702), Şah Haydar'ın Şirvan seferinde askerlerine kırmızı sarıklar sardırdığını ve bu nedenle onların Kızılbaş adıyla tanındıklarını ifade etmektedir.

Modern dönem Safevî ve Osmanlı tarihi araştırmaları da bu rivayetleri büyük ölçüde doğrulamaktadır. Buna göre "Kızılbaş" adı, tarihsel olarak Safevî hareketini destekleyen Türkmen topluluklarının ortak adı hâline gelmiş; on iki dilimli kırmızı başlık ise Safevî kimliğinin sembollerinden biri olarak kabul edilmiştir. Araştırmacılar genel olarak bu başlığın ilk defa Şah Haydar (ö. 894/1488) tarafından kullanılmaya başlandığı konusunda görüş birliği içerisindedirler.

Bu çerçevede, Kızılbaş adının ve on iki dilimli kırmızı tacın tarihsel kökeninin Şah Haydar dönemine kadar uzandığı; "Kızılbaşlar" ifadesinin ise Safevî şeyhlerine bağlı olan ve özellikle Şah İsmail'in Safevî Devleti'ni kurma sürecinde ona askerî ve siyasî destek sağlayan Türkmen topluluklarını ifade etmek için kullanıldığı söylenebilir. İslam Mezhepleri Tarihi açısından bu durum, Safevî hareketinin tasavvufî bir çevreden mezhebî ve siyasî bir kimliğe dönüşüm sürecini göstermesi bakımından özel bir önem taşımaktadır.[93]

Gerek resmî kaynaklarda gerekse Alevî çevrelerde, Alevilik hareketi ve bu harekete mensup topluluklar zaman zaman "Kızılbaş", "Râfizî" ve "Bektaşî" gibi farklı isimlerle anılmıştır.[94] Bu adlandırmaların her biri farklı tarihî, mezhebî ve siyasî bağlamlarda ortaya çıkmış olup, söz konusu toplulukların algılanış biçimini de yansıtmaktadır. "Kızılbaş" teriminin ortaya çıkışı genel olarak Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar dönemine dayandırılmaktadır. Kaynaklarda, Şeyh Haydar'ın On İki İmam'ı simgeleyen on iki dilimli kırmızı bir taç giydiği, kırmızı sarık kullandığı ve müritlerini de benzer şekilde, hatta tarikat içerisindeki konumlarına göre farklı biçimlerde giydirdiği belirtilmektedir. Bu uygulama zamanla Safevî taraftarlarının ayırt edici sembollerinden biri hâline gelmiş ve söz konusu topluluklar "Kızılbaş" adıyla anılmaya başlanmıştır. "Kızılbaş" teriminin yaygınlaşmasından önce ise

[93] Geniş bilgi için bkz. Kaplan, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık,* s. 7-9.
[94] Mehmet Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2003, s. 34.

Osmanlı ilmî ve resmî literatüründe, merkezî din anlayışına ve siyasî düzene aykırı görülen çeşitli grupları tanımlamak amacıyla "zındık", "mülhid", "Râfizî" ve "Şiî" gibi kavramların kullanıldığı görülmektedir. Bu kavramlar çoğu zaman belirli bir mezhebî kimliği tanımlamaktan ziyade, Osmanlı dinî ve siyasî otoritesinin dışında kalan veya ona muhalif kabul edilen grupları nitelemek amacıyla kullanılmıştır. Bu nedenle söz konusu terimlerin, tarihî bağlamları dikkate alınarak değerlendirilmesi gerekmektedir. İslam Mezhepleri Tarihi açısından bakıldığında, Alevîlik/Kızılbaşlık geleneğinin farklı dönemlerde farklı isimlerle anılması, yalnızca terminolojik bir mesele değil; aynı zamanda bu toplulukların mezhebî kimliklerinin, siyasî konumlarının ve toplum içindeki algılarının tarihsel süreç içerisinde geçirdiği dönüşümün bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir.[95]

Râfizîlik veya Kızılbaşlık olarak adlandırılan yapıların ortaya çıkışı yalnızca mezhebî bir farklılaşma ile açıklanamaz. Bu oluşumlar, İslâmî inanç unsurlarının yanı sıra çeşitli tasavvufî ve mistik yorumları bünyesinde barındıran; konargöçer ve yarı göçebe Türkmen topluluklarının sosyoekonomik ve siyasî şartlarıyla yakından ilişkili bir yapılanma olarak değerlendirilmelidir. Özellikle Osmanlı Devleti'nin vergi, iskân ve merkezîleşme politikaları çerçevesinde göçebe toplulukları yerleşik hayata geçirmeye yönelik uygulamaları, bazı Türkmen grupları arasında çeşitli memnuniyetsizliklere yol açmıştır. Safevî propagandası ise bu toplumsal zeminden yararlanarak söz konusu kitleleri kendi etrafında toplamayı başarmıştır. Bu çerçevede Kızılbaşlık, mezhebî unsurların yanı sıra siyasî, sosyal ve kültürel dinamiklerin de etkisiyle şekillenen dinî-siyasî bir hareket ve kimlik olarak[96] değerlendirilebilir.

Bu çerçevede, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar dönemlerinde tarikatın siyasallaşması, Sünnî-Şâfiî karakterli bir tasavvufî çevreden Şiî unsurların giderek ağırlık kazandığı bir harekete dönüşmesi ve nihayet Kızılbaş ideolojisinin teşekkülü birlikte ele alınmalıdır. Bu süreç, Safevî mezhebî kimliğinin tasavvuf, siyaset ve karizmatik liderlik unsurlarının kesiştiği tarihsel bir zeminde şekillendiğini göstermektedir.

[95] Salih Akyel, Zülküf Şimşek, "*Klasik Kaynaklara Göre XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları*", Tarih Okulu Dergisi (TOD), Eylül, 2014, Yıl 7, Sayı XIX, s. 113.
[96] Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2013, s. 7-8.

3.2 Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Mezhebî Kimliğin Kurumsallaşması

1501 yılında Tebriz'de tahta çıkan Şah İsmail ile birlikte Safevî hareketi, yalnızca bir tarikat-devlet bütünleşmesini değil; aynı zamanda İsnâaşeriyye (On İki İmam) Şiîliğinin ilk defa devlet politikası olarak benimsendiği bir kurumsallaşma sürecini de başlatmıştır. Bu süreçte Irak, İran ve Cebel-i Âmil (Lübnan) bölgesinden getirilen ulema, mezhebîn bireysel bir inanç tercihi olmaktan çıkarılarak medrese, hukuk ve kamusal dinî ritüeller aracılığıyla kurumsal bir kimlik hâline getirilmesinde belirleyici bir rol üstlenmiştir.

Şah İsmail'in Şiîliği Safevî Devleti'nin resmî mezhebî olarak ilan etmesi, siyasî hesaplarla dinî tercihlerin kesiştiği önemli tarihî kırılma noktalarından birini oluşturmaktadır. Şah İsmail, 907/1501 yılında Tebriz'de tahta çıktığında, Bayındırlı Devleti'nin yıkılmasının ardından ortaya çıkan otorite boşluğunun yanı sıra, ülkenin mülkî, malî, siyasî ve dinî alanlarda karşı karşıya bulunduğu çeşitli sorunlarla da mücadele etmek durumunda kalmıştır. Bunun yanında toplum içerisinde mevcut olan mezhep ve tarikat çeşitliliği, siyasî birliğin sağlanması bakımından önemli bir mesele olarak ortaya çıkmaktaydı. Bu şartlar altında Şah İsmail, devlet adamları ve din âlimlerinin katılımıyla bir meşveret meclisi toplamış ve yeni devletin siyasî bütünlüğünü destekleyecek tek ve ortak bir resmî mezhep belirleme yoluna gitmiştir.[97]

Toplantılarda bazı sûfî çevreler Haydarî tarikatının yaygınlaştırılmasını ve devletin dinî temelinin bu yapı üzerine kurulmasını savunmuşlarsa da, mecliste hazır bulunan âlimlerin itirazları sonucunda bu görüş kabul görmemiştir. Yapılan müzakerelerin ardından İsnâaşeriyye Şiîliği, Safevî Devleti'nin resmî mezhebî olarak benimsenmiştir. Bu tercih, yalnızca dinî bir karar değil, aynı zamanda önemli siyasî ve toplumsal sonuçlar doğuran stratejik bir adım niteliğindedir. Nitekim bu uygulama, bir taraftan İran'daki Şiî unsurların devlet etrafında bütünleştirilmesine imkân sağlamış, diğer taraftan ise Osmanlı Devleti karşısında mezhebî meşruiyete dayalı ideolojik bir sınırın oluşturulmasına hizmet etmiştir.[98]

[97] Savory, *Iran Under the Safavids*, s. 27-29.
[98] Savory, *Iran Under the Safavids*, s. 30-33.

Öte yandan, dönemin demografik ve mezhebî yapısına ilişkin değerlendirmelerde ihtiyatlı davranılması gerekmektedir. Nitekim Safevî tarihi üzerine çalışan Rula Jurdi Abisaab ve Roger Savory gibi araştırmacılar, XVI. yüzyılın başlarında İran nüfusunun büyük çoğunluğunun henüz Şiî olmadığını belirtmektedirler. Bu araştırmacılara göre, Safevî Devleti'nin kuruluş döneminde ülkenin geniş kesimleri Sünnî karakterini korumakta, bazı bölgelerde ise farklı mezhebî eğilimlerin bir arada bulunduğu karma bir dinî yapı görülmekteydi. Bu durum, İsnâaşeriyye Şiîliğinin Safevîler döneminde uzun soluklu ve sistemli bir devlet politikası sonucunda yaygınlık kazandığını göstermesi bakımından İslam Mezhepleri Tarihi açısından önemli bir veridir.[99] Dolayısıyla İsnâaşeriyye Şiîliğinin Safevî Devleti'nin resmî mezhebî olarak kabul edilmesi, mevcut mezhebî demografiyi yansıtan veya onu tasdik eden bir gelişme olarak değil; aksine İran toplumunun dinî ve mezhebî yapısını dönüştürmeyi hedefleyen uzun vadeli bir sürecin başlangıcı olarak değerlendirilmelidir. Bu bakımdan Şiîliğin resmîleşmesi, mevcut durumun hukuken onaylanmasından ziyade, devlet eliyle yürütülecek kapsamlı bir mezhebî dönüşüm ve yeniden yapılanma sürecinin ilk aşamasını temsil etmektedir.

909/1503 yılında Şah İsmail, ordusunun başında Şiraz üzerine bir sefer düzenlemiş; Akkoyunlu hükümdarı Sultan Murad'ın Bağdat'a çekilmesi üzerine ciddi bir direnişle karşılaşmadan şehri hâkimiyeti altına almıştır. Bu sefer, Safevî yayılmasının hızını ve devletin siyasî hedefleri ile mezhebî politikalarının birbiriyle nasıl iç içe geçtiğini göstermesi bakımından dikkat çekici örneklerden biridir. İslam Mezhepleri Tarihi açısından değerlendirildiğinde, Safevî fetihlerinin yalnızca askerî ve siyasî sonuçlar doğurmadığı, aynı zamanda mezhebî dönüşüm süreçlerini de beraberinde getirdiği görülmektedir.

Nitekim M. A. Ispanakçı Paşazâde'nin aktardığı bilgilere göre, Şah İsmail ve ordusu tarafından ele geçirilen bazı bölgelerde İsnâaşeriyye Şiîliğini kabul etmeyen kişilere karşı sert uygulamalara başvurulmuş; ulema ve halktan çok sayıda kişinin cezalandırıldığı ve yeni mezhebî anlayışın yaygınlaştırılması için çeşitli baskı yöntemlerinin kullanıldığı ileri sürülmüştür. Ancak bu tür rivayetlerin

[99] Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia*: Religion and Power in the Safavid Empire (London: I. B. Tauris, 2004), s. 1-12; Savory, *Iran Under the Safavids*, s. 27.

değerlendirilmesinde, müelliflerin mezhebî ve siyasî konumları ile dönemin polemik ortamının da dikkate alınması gerekmektedir.[100] Bu anlatı, her ne kadar bazı kaynaklarda farklı yoğunluk ve üsluplarla aktarılmış olsa da, Safevî dönemi kaynaklarında da kısmen karşılık bulmaktadır. Bu durum, Safevî Devleti'nin kuruluş sürecinde mezhebî dönüşüm politikalarının ve İsnâaşeriyye Şiîliğini yaygınlaştırmaya yönelik uygulamaların, yalnızca karşıt kaynaklarda değil, dönemin bazı Safevî kaynaklarında da çeşitli biçimlerde yansıtıldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

İranlı tarihçi Resul Câferiyân ise söz konusu şiddet ve zorla mezhep değiştirme iddialarını daha ihtiyatlı bir çerçevede değerlendirmektedir. Câferiyân'a göre, Şah İsmail'in temel amacı doğrudan zorla din veya mezhep değiştirmekten ziyade, yeni kurulan Safevî Devleti'nin siyasî bütünlüğünü sağlamak ve toplumsal bütünleşmeyi güçlendirmekti. Bu bakımdan mezhebî politikalar, yalnızca dinî bir tercih olarak değil; merkezî otoritenin inşası, devletin meşruiyetinin güçlendirilmesi ve farklı toplumsal unsurların ortak bir kimlik etrafında birleştirilmesi amacıyla uygulanan daha geniş kapsamlı siyasî stratejilerin bir parçası olarak değerlendirilmelidir.[101]

Câferiyân'ın yaklaşımı, Safevî tarihi üzerine gerçekleştirdiği kapsamlı çalışmalar sebebiyle dikkate alınması gereken bir değerlendirme olmakla birlikte, herhangi bir tarihçinin milliyeti veya belirli bir alandaki uzmanlığı tek başına görüşlerinin kesin doğruluğunu garanti eden bir ölçüt olarak kabul edilemez. Akademik yöntem, farklı kaynak ve yorumları eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmeyi ve bunların güçlü ve zayıf yönlerini birlikte ele almayı gerektirir. Bu çerçevede, Ispanakçı Paşazâde'nin anlatısı dönemin siyasî ve mezhebî atmosferinden etkilenmiş olabileceği gibi, Câferiyân'ın yorumları da belirli tarih yazımı geleneklerinin ve fikrî yaklaşımların izlerini taşıyor olabilir. Bu nedenle her iki yaklaşımın da kaynak tenkidi çerçevesinde değerlendirilmesi ve aralarındaki farklılıkların açık biçimde ortaya konulması gerekmektedir.

[100] M. A. Ispanakçı Paşazade, *Şah İsmail ve Sultan Selim*, Bilge Kültür Sanat yayınları, İstanbul 2023, s. 102-103.
[101] Geniş bilgi için bkz. Resul Câferiyan, *Din ve Siyaset der Devran-ı Safevî* (Kum: Ensâriyân, 1370), s. 44-58.

Mevcut veriler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Şah İsmail döneminde mezhebî dönüşüm sürecine eşlik eden bazı şiddet uygulamalarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, bu uygulamaların kapsamı, sürekliliği ve sistematik bir baskı politikası niteliği taşıyıp taşımadığı hususu araştırmacılar arasında tartışmalı olmaya devam etmektedir. Dolayısıyla meselenin daha sağlıklı biçimde açıklığa kavuşturulabilmesi için farklı mezhebî geleneklere ait kaynakların karşılaştırmalı olarak incelenmesine ve yeni araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

Bütün bu veriler birlikte değerlendirildiğinde, Safevî tecrübesinin İslam Mezhepleri Tarihi açısından önemli bir dönüm noktası olduğu görülmektedir. Nitekim Safevî Devleti ile birlikte İsnâaşeriyye Şiîliği ilk defa sistemli bir şekilde devlet politikası hâline getirilmiş ve mezhep, siyasî otoritenin temel dayanaklarından biri olarak kurumsallaştırılmıştır. Böylece Şiîlik, yalnızca bireysel bir inanç tercihi veya yerel bir dinî aidiyet olmaktan çıkarak; hanedan meşruiyetinin, hukukî düzenin ve toplumsal kimliğin şekillenmesinde belirleyici rol oynayan kurumsal bir yapıya dönüşmüştür.

3.3 Şah İsmail'in Mezhebî Söylemi

Şah İsmail Hatâyî'nin mezhebî kimliğini açık ve bilinçli bir biçimde tanımladığı görülmektedir. Hatâyî'nin şiirlerinde mezhep, yalnızca teorik bir aidiyet değil; dinî, tasavvufî ve siyasî kimliğin birleştiği bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan onun şiirleri, Safevî dönemi mezhebî kimliğinin edebî dile yansımış önemli metinleri arasında yer almaktadır.[102]

Öncelikle Hatâyî'nin kendisini Caferî olarak tanımlaması, onun İmamiyye geleneğiyle açık bir ilişki kurduğunu göstermektedir. Dîvân'da geçen "Mevâli mezhebem Hak Caferiyem" ifadesi, bu aidiyetin en açık örneklerinden biridir. Mezhepler tarihi açısından bu vurgu önemlidir; zira Safevî dönemiyle birlikte İran coğrafyasında kurumsallaşan İsnâaşerî Şiîlik, yalnızca bir inanç sistemi olarak kalmamış, aynı zamanda devlet ideolojisi hâline gelmiştir. Dolayısıyla Hatâyî'nin "Caferiyem" sözü,

[102] "Münezzeh mezhebinden her gurûhun / Mevâli mezhebem Hak Caferiyem." Şah İsmail Hatâyî, *Dîvân*, K 5/5.

kişisel inanç beyanı olmanın ötesinde, dönemin siyasal-mezhebî dönüşümünü yansıtan bir söylem olarak da okunabilir.[103]

Hatâyî'nin mezhebî kimliğini Hüseynîlik ile özdeşleştirmesi de dikkat çekicidir. Onun kendisini "Hüseyniyem" ve "Men Hüseynî mezhebem" şeklinde ifade etmesi, mezhebî sadece fıkhî yahut kelâmî bir kategori olmaktan çıkarıp Kerbelâ merkezli bir aidiyet ve duruş hâline getirdiğini göstermektedir.[104] Bu durum, Şiî kimliğin temel kurucu unsurlarından biri olan "tarihsel travma üzerinden kimlik inşası" ile doğrudan ilişkilidir. Kerbelâ hadisesi, burada yalnızca tarihsel bir olay değil; mezhebî hafızayı, duyguyu ve siyasal tavrı biçimlendiren kurucu bir sembol hâline gelmektedir.

Bunun yanında Hatâyî'nin şiirlerinde görülen Mevâlî vurgusu, onun mezhebî kimliğini Ehl-i Beyt taraftarlığı üzerinden kurduğunu göstermektedir. Erken dönem İslam tarihinde "Şia" kavramının taşıdığı "Ali taraftarlığı" anlamı düşünüldüğünde, Hatâyî'nin kullandığı bu söylem, yalnızca sevgi ve bağlılık ifade etmez; aynı zamanda açık bir mezhebî ve ideolojik konum alışa işaret eder. Nitekim güncel araştırmalar da Hatâyî'nin kavram dünyasında Caferî, Hüseynî ve Mevâlî unsurlarının birlikte işlediğini ve onun itikadî söyleminin bu eksende şekillendiğini göstermektedir.

Şah İsmail'in çocukluk yıllarında aldığı eğitimin içeriği ve özellikle Şemseddin Lâhicî'nin ona hangi tür akaidî unsurları öğrettiği konusunda elimizde kesin veriler bulunmamaktadır. Bu sebeple, onun çocukluk eğitimine dair kesin hükümler vermek metodolojik olarak isabetli değildir. Bununla birlikte, Şah İsmail'in daha sonraki siyasî ve dinî tercihleri dikkate alındığında, onun Sünnî bir çizgide yetişmediği; buna karşılık, Kızılbaş çevre, Safevî tarikat geleneği ve Şiî unsurlarla yoğrulmuş bir dinî atmosfer içinde şekillendiği söylenebilir.[105]

Bu çerçevede Şah İsmail'in, kurduğu devleti belirli bir mezhebî-hukukî çerçeveye oturtma ihtiyacı duyduğu anlaşılmaktadır. Yeni kurulan bir devletin meşruiyetini, idarî işleyişini ve hukukî düzenini yalnız karizmatik liderlik üzerinden sürdürmesi mümkün değildi. Bu nedenle Caferî/İmamiyye çizgisi, hem mevcut Şiî birikime yaslanabilen

[103] Ömür Ceylan, "*Anadolu Hatayileri Şah İsmail'i Duydu Mu*?", Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi 30 (2024), s. 4, 11, 21 vd.,
[104] Hatâyi*, Hatâyî Dîvânı,* K 5/11; R 5/1.
[105] Geniş bilgi için bkz. Ceylan, "*Anadolu Hatayileri Şah İsmail'i Duydu Mu*?", s. 11-18.

hem de Safevî siyasal projesine uygun düşen bir resmî mezhep zemini sunmuştur. Bunun, yalnızca kişisel inanç tercihinden değil; aynı zamanda devletleşme ihtiyacından, çevresindeki Kızılbaş-Türkmen unsurların etkisinden ve bölgesel siyaset şartlarından da beslendiği anlaşılmaktadır.

Şah İsmail'in 1501'de Tebriz'i ele geçirmesinden sonra kamusal dinî sembolleri dönüştürmesi de bu mezhebî yönelimin devlet düzeyinde kurumsallaştığını göstermektedir. Kendi adına hutbe okutulması, Cuma namazının İmamiyye anlayışına göre kıldırılması ve ezana Şiî karakter taşıyan bazı ifadelerin eklenmesi, mezhebî kimliğin kamusal alanda görünür kılınmasının en somut örnekleri arasında yer almaktadır[106]. Özellikle ezanda "Aliyyen veliyyullah" ve "Hayye alâ hayri'l-amel" ifadelerinin kullanımı, Safevî iktidarının mezhebî sınır çizme ve kamusal alanı yeniden tanımlama iradesini açık biçimde göstermektedir. Bunun yanında, kaynaklarda Sünnî çevrelere yönelik baskı, zorlayıcı tedbirler ve dışarıdan Şiî ulemânın getirilmesi gibi uygulamalar da Safevî Şiîleşmesinin siyasal boyutuna işaret etmektedir. [107]

Hatâyî, bu siyasî uygulamalarla İmamiyye'ye yönelişini fiilen ortaya koyduğu gibi, şiirlerinde de mezhebî mensubiyetini açıkça dile getirmiştir. Dîvân'daki şu beyitler bu hususta belirleyicidir:

> Münezzeh mezhebînden her güruhun
> Mevâli mezhebem Hak Caferiyem.
> Hüseyniyem yezîde la'netim var
> Ezelden men düçâr-ı Hayberiyem.
> Men Hüseynî mezhebem şâhun kulı
> Ya'ni kim ma'nidur Allahun kulı.[108]

Bu beyitler, Hatâyî'nin kendisini hem Caferî, hem Hüseynî, hem de Ehl-i Beyt merkezli bir Mevâlî çizgisi içinde gördüğünü ortaya koymaktadır. Ayrıca onun, Caferî mezhebîne talip olmayanlara karşı oldukça sert bir söylem geliştirdiği de

[106] Geniş bilgi için bkz. Hanifi Şahin, "*Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dinî Temeli*", e-makâlât Mezhep Araştırmaları 5/1 (2012), s. 46-49.
[107] Ceylan, "*Anadolu Hatayileri Şah İsmail'i Duydu Mu*?", s. 17-18.
[108] Hatâyî'nin Ehl-i Beyt, On İki İmam ve Şiî/Alevî söylem içindeki mezhebî kimlik beyanlarına ilişkin değerlendirme ve divandaki ilgili şiir örnekleri için bkz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*— özellikle inceleme kısmı (Ehl-i Beyt, imam methiyeleri ile ilgili tartışma) s. 33–36; divandaki imam/methiye örnekleri için s. 131–137.

görülmektedir. Nitekim şu beyit, mezhebî sınırın ne kadar keskin kurulduğunu göstermektedir:

Kır Yezîd ile hâricî sen tüket kalmıya hiç
Nişe kim Ca'ferî mezhebe talebkâr degül.[109]

Bu sert üslup, mezhebîn Hatâyî'de yalnızca teorik bir aidiyet değil, aynı zamanda dışlayıcı ve mücadeleci bir kimlik sınırı olarak da işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.[110]

Bununla birlikte, Hatâyî'nin ifade ettiği Caferîlik, klasik ve sistematik İmamiyye-Caferîliği ile birebir özdeş kabul edilmemelidir. Güncel akademik çalışmalar, Safevî-Kızılbaş inanç dünyasının, On İki İmam vurgusunu taşısa da heterodoks, tasavvufî ve karizmatik unsurlarla yoğrulmuş farklı bir yapı sergilediğini göstermektedir. Bu sebeple Hatâyî'nin mezhebî dili, klasik fıkhî Caferîlik anlayışından ziyade, İmâmiyye unsurlarının Kızılbaş-Safevî inanç ve kültür çevresinde yeniden yorumlandığı bir söylem olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle onun şiirlerinde görülen mezhebî vurgular, bazı araştırmacıların "Safevî Şiası" olarak nitelendirdiği tarihsel ve dinî yapılanmayla ilişkilendirilmektedir.

Sonuç olarak Şah İsmail Hatâyî'nin şiirleri ve siyasî faaliyetleri birlikte ele alındığında, onun düşünce dünyasında İmâmiyye-Caferî geleneğin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Bununla birlikte Hatâyî'nin mezhebî yaklaşımı, yalnızca fıkhî veya kelâmî bir aidiyetten ibaret değildir. Kerbelâ merkezli bir Hüseynî duyarlılık, Ehl-i Beyt sevgisi, imamet ve velâyet vurgusu, tasavvufî unsurlar ve Safevî dönemi dinî-siyasî söylemi bu anlayışın şekillenmesinde etkili görünmektedir. Bu nedenle Hatâyî'nin şiirleri, Safevî dönemi Kızılbaş-Alevî düşüncesinde mezhebî kimliğin nasıl dinî, tasavvufî ve siyasî unsurların kesişiminde inşa edildiğini göstermesi bakımından önemli kaynaklar arasında değerlendirilebilir.

[109] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 33–36. (Hatâyî'nin Ehl-i Beyt, imam-mezhep söylemleri ve mezhebî kimlik beyanlarına ilişkin değerlendirme) ve gazel/methiye örnekleri için bkz. Hatâyi, *Hatâyî Dîvânı,* s. 33–36; 131–137 (Hz. Ali /Hüseyin/Caferî/İmam temalarının geçtiği beyitler). s. 131–137.
[110] "Kır yezîd ile hâricî sen tüket kalmıya hiç / Nişe kim Ca'ferî mezhebe talebkâr degül." Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* G 172/6.

3.4 Şah İsmail Döneminde Mezhep, Siyaset ve Osmanlı–Safevî Rekabeti

Şah İsmail'in diğer mezheplere, özellikle de Sünnî dünyaya yönelik yaklaşımı, yalnızca teolojik farklılıklar veya mezhebî polemikler çerçevesinde değerlendirilemez. Bu yaklaşım, aynı zamanda Safevî hanedanının Osmanlı Devleti ile yürüttüğü siyasî rekabetin ideolojik boyutunu da yansıtmaktadır. Nitekim Safevî–Osmanlı ilişkileri incelendiğinde, mezhebî söylemlerin çoğu zaman siyasî hedefler ve iktidar mücadeleleriyle iç içe geçtiği görülmektedir. Bu çerçevede Şah İsmail ile Yavuz Sultan Selim arasında yaşanan rekabet, karşılıklı tekfir söylemleri, propaganda faaliyetleri ve meşruiyet tartışmaları üzerinden değerlendirildiğinde, sürecin yalnızca bir mezhep çatışması veya sadece bir siyasî mücadele olarak açıklanamayacağı anlaşılmaktadır. Aksine bu rekabet, mezhebî ve siyasî unsurların birbirini beslediği çok boyutlu bir mücadele niteliği taşımaktadır.

Akkoyunlu Devleti'ni ortadan kaldırarak İran coğrafyasında hâkimiyet kuran Şah İsmail'in iktidara gelişiyle birlikte Osmanlı–Safevî ilişkileri yeni ve kritik bir döneme girmiştir. XVI. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti geniş bir coğrafyaya hükmeden güçlü bir siyasî aktör konumundayken, Safevî Devleti de İsnâaşeriyye Şiîliğini resmî mezhep olarak benimsemiş ve bu mezhebî kimlik etrafında örgütlenmiş yeni bir güç olarak ortaya çıkmıştır. Böylece iki devlet arasındaki mücadele yalnızca toprak hâkimiyeti ve siyasî nüfuz alanlarıyla sınırlı kalmamış; aynı zamanda mezhebî aidiyetler ve dinî meşruiyet tartışmaları üzerinden yürütülen ideolojik bir boyut da kazanmıştır. Bu durum, Osmanlı–Safevî rekabetinin İslam Mezhepleri Tarihi açısından yalnızca siyasî bir çekişme değil, mezhep ve iktidar ilişkilerinin iç içe geçtiği önemli tarihsel örneklerden biri olarak değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.[111]

Ancak Osmanlı–Safevî mücadelesini yalnızca mezhebî bir çatışma olarak değerlendirmek, meselenin siyasî ve toplumsal boyutlarını göz ardı etmek anlamına gelecektir. Nitekim iki devlet arasındaki rekabetin temelinde büyük ölçüde siyasî hâkimiyet, bölgesel nüfuz ve meşruiyet mücadelesi yer almakla birlikte, mezhep farklılıklarının bu mücadelede önemli bir ideolojik araç olarak kullanıldığı

[111] Tuğçe Sıcakyüz, *Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail'in rekabetinde siyasi bir vasıta olarak Türkmen unsuru*, (Yüksek Lisans Tezi), Kırıkkale-2024. s. 59.

görülmektedir. Bu nedenle Osmanlı–Safevî ilişkileri, siyaset ile mezhebîn birbirini karşılıklı olarak etkilediği çok boyutlu bir süreç olarak ele alınmalıdır. Safevî Devleti'nin İsnâaşeriyye Şiîliğini resmî mezhep olarak benimsemesi ve bu doğrultuda yürüttüğü dinî ve siyasî faaliyetler, özellikle Anadolu coğrafyasında önemli sonuçlar doğurmuştur. Safevî propagandası, Erdebil şeyhlerine bağlı Türkmen topluluklar arasında etkili olmuş ve zamanla Kızılbaş kimliği etrafında örgütlenen yeni bir dinî-siyasî aidiyetin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu gelişme, Osmanlı yönetimi açısından yalnızca mezhebî bir farklılaşma olarak değil, aynı zamanda merkezî otoriteyi ve siyasî bütünlüğü tehdit eden bir unsur olarak algılanmıştır. Dolayısıyla Kızılbaş hareketi, Osmanlı–Safevî rekabetinin Anadolu'daki toplumsal yansımalarından biri hâline gelmiş ve iki devlet arasındaki siyasî mücadelenin mezhebî bir görünüm kazanmasında önemli rol oynamıştır.

Bu bağlamda, Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail Hatâyî arasındaki mücadele, tarih yazımında farklı bakış açılarıyla yorumlanmış ve zaman zaman ideolojik yaklaşımlar doğrultusunda yeniden anlamlandırılmıştır. Tarihsel şahsiyetlerin değerlendirilmesinde sıkça karşılaşıldığı üzere, belirli özelliklerin ön plana çıkarılması veya geri plana itilmesi, geçmişe ilişkin algının şekillenmesinde etkili olmaktadır. Nitekim Şah İsmail'in etnik ve kültürel aidiyetine ilişkin tartışmalarda, onun Türk kimliğinin zaman zaman ikinci planda bırakıldığı; buna karşılık "İran şahı" veya "Acem hükümdarı" kimliğinin daha fazla vurgulandığı görülmektedir. Benzer şekilde, Çaldıran Savaşı'nın çoğu zaman yalnızca Osmanlı–Safevî veya Sünnî–Şiî çatışması şeklinde sunulması, mücadelenin iki Türk hükümdarı ve büyük ölçüde Türk unsurlara dayanan iki siyasî yapı arasında gerçekleştiği gerçeğinin gölgede kalmasına yol açabilmektedir. İslam Mezhepleri Tarihi açısından değerlendirildiğinde ise bu tür tarihsel olayların tek boyutlu açıklamalarla ele alınması yerine, siyasî, mezhebî, toplumsal ve kültürel unsurların birlikte dikkate alınması gerekmektedir. Böyle bir yaklaşım, hem Osmanlı–Safevî rekabetinin mahiyetinin daha doğru anlaşılmasına hem de tarihî şahsiyetlerin ideolojik kalıpların ötesinde daha dengeli biçimde değerlendirilmesine katkı sağlayacaktır.[112]

[112] Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul, 1998.

Bu durum, tarihsel olayların ve şahsiyetlerin zaman içerisinde farklı ideolojik perspektifler doğrultusunda yeniden yorumlanabildiğini göstermektedir. Tarih yazımında belirli unsurların öne çıkarılması, bazılarının ise geri planda bırakılması, geçmişe ilişkin kolektif algıların şekillenmesinde etkili olabilmektedir. Bu bağlamda Türkiye'de Şah İsmail ve Yavuz Sultan Selim'e ilişkin algıların da yalnızca tarihsel verilerle değil, aynı zamanda modern dönemde üretilen siyasî, mezhebî ve kültürel söylemlerle şekillendiği görülmektedir. Her iki hükümdarın da Müslüman ve Türk kökenli tarihî şahsiyetler olmalarına rağmen, özellikle Şah İsmail'in çoğu zaman "İran" veya "Acem" kimliği üzerinden değerlendirilmesi, tarihsel ve toplumsal hafızada belirli gerilim alanlarının oluşmasına katkıda bulunmuştur. Bu yaklaşım, Osmanlı–Safevî rekabetinin çok boyutlu yapısını daraltarak, meseleyi zaman zaman yalnızca etnik veya mezhebî karşıtlıklar üzerinden okumaya yöneltebilmektedir. Böylece mezhebî farklılıklar, millî kimlik ekseninde yeniden yorumlanmakta ve tarihsel süreç içerisinde oluşan "öteki" algılarının güçlenmesine zemin hazırlayabilmektedir. İslam Mezhepleri Tarihi açısından değerlendirildiğinde ise Osmanlı–Safevî ilişkilerinin yalnızca mezhep farklılıkları veya etnik aidiyetler üzerinden açıklanması yeterli değildir. Siyasî rekabet, devletleşme süreçleri, meşruiyet arayışları, toplumsal dönüşümler ve mezhebî kimliklerin karşılıklı etkileşimi birlikte dikkate alınmalıdır. Bu nedenle tarihî şahsiyetlerin ve olayların, sonradan üretilen ideolojik kalıpların ötesinde, kendi tarihsel bağlamları içerisinde değerlendirilmesi daha sağlıklı sonuçlara ulaşılmasını sağlayacaktır.[113]

Bununla birlikte, konuya daha objektif bir perspektiften yaklaşan bazı tarihçiler, Osmanlı–Safevî mücadelesinin iki farklı millet arasında gerçekleşen bir çatışma olarak değil, aynı tarihî ve kültürel havzaya mensup iki siyasî güç arasındaki rekabet olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Nitekim Halil İnalcık, Şah İsmail'in Anadolu'daki Kızılbaş topluluklar üzerinde hem manevî hem de siyasî bir otorite tesis ettiğini ve bu durumun Osmanlı yönetimi tarafından ciddi bir tehdit olarak algılandığını ifade etmektedi.[114] Benzer şekilde Taha Akyol de Osmanlı–Safevî mücadelesinin modern anlamda bir "milletler savaşı" olarak değerlendirilmesinin tarihsel gerçeklikle tam olarak örtüşmediğini ifade etmektedir. Ona göre söz konusu

[113] Taşğın, Yaman ve Musalı, *Safevîler ve Şah İsmail*, s. 75-76.
[114] Halil İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*- I, 29. b., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009, s. 136.

mücadele, etnik veya millî aidiyetlerden ziyade, dönemin siyasî rekabetleri, iktidar mücadeleleri ve mezhebî farklılaşmaları çerçevesinde ele alınmalı ve bu tarihsel bağlam içerisinde değerlendirilmelidir.[115]

Öte yandan Osmanlı uleması ve bazı tarihçiler, Safevî hareketini yalnızca siyasî bir rakip olarak değil, aynı zamanda mezhebî bir tehdit olarak değerlendirmiş ve bu doğrultuda Şah İsmail ile taraftarlarına yönelik eleştirel bir söylem geliştirmiştir. Bu yaklaşım çerçevesinde Şiîlik ve Kızılbaşlık çoğu zaman dinî ve siyasî düzen açısından tehlike arz eden akımlar olarak tasvir edilirken, Osmanlı yönetimi ise Sünnîliği muhafaza eden, toplumsal düzeni koruyan ve İslam dünyasının birliğini temsil eden meşru bir otorite olarak sunulmuştur. Bu söylem, dönemin siyasî ve mezhebî rekabet şartları içerisinde şekillenmiş olup, Osmanlı tarih yazımının Safevîlere bakışını anlamada önemli bir çerçeve sunmaktadır. Bu tür değerlendirmeler, mezhebî farklılıkların yalnızca dinî görüş ayrılıkları olarak kalmadığını; aynı zamanda siyasî rekabeti meşrulaştıran ve destekleyen ideolojik unsurlar hâline gelebildiğini göstermektedir. Nitekim Osmanlı–Safevî mücadelesinde mezhep, tarafların siyasî hedeflerini temellendirmede, toplumsal destek sağlamada ve rakiplerini gayrimeşru göstermede başvurdukları önemli araçlardan biri olarak işlev görmüştür. Bu durum, mezhep ile siyaset arasındaki ilişkinin tarihsel süreçte ne ölçüde iç içe geçebildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Buna karşılık, Anadolu'daki Alevî–Kızılbaş toplulukların da bazı Sünnî tarihî şahsiyetlere yönelik eleştirel bir söylem geliştirdikleri görülmektedir. Bu durum, mezhepsel gerilimin tek taraflı bir süreç olmadığını; aksine karşılıklı söylemler ve tarihsel hafızalar üzerinden yeniden üretildiğini göstermektedir. Dolayısıyla Osmanlı–Safevî mücadelesi, yalnızca iki devlet arasındaki siyasî rekabet olarak değil; aynı zamanda mezhebî kimliklerin karşılıklı biçimde inşa edildiği, sınırlarının belirginleştiği ve zamanla keskinleştiği bir süreç olarak değerlendirilmelidir.

Tarihsel süreçte ortaya çıkan bu mezhebî kutuplaşmaların günümüze uzanan yansımaları da dikkat çekicidir. Özellikle günümüz Ortadoğu'sunda yaşanan gelişmeler, mezhep temelli ayrışmaların toplumsal bütünleşmeyi zayıflatabildiğini

[115] Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1999, s. 58.

göstermektedir. Bu bağlamda, Şah İsmail ve Sultan Selim üzerinden yürütülen bazı tartışmaların tarihsel gerçeklikten ziyade güncel ideolojik ayrışmaları besleyen bir nitelik taşıdığı söylenebilir. Bu nedenle tarihî şahsiyetleri güncel siyasî tartışmaların bir aracı hâline getirmek yerine, onları kendi tarihsel bağlamları içerisinde değerlendirmek ve bu doğrultuda daha kuşatıcı bir tarih anlayışı geliştirmek önem arz etmektedir.

Türkiye'deki resmî tarih anlatılarında ise Sultan Selim'in çoğu zaman Osmanlı tarih yazımının oluşturduğu çerçeve içerisinde "doğru mezhebî temsil eden hükümdar" veya "sahih inancı koruyan sultan" şeklinde sunulduğu görülmektedir. Buna karşılık Safevî hanedanı ve ona bağlı askerî unsurlar sıklıkla mezhep temelli kavramlarla tanımlanırken, Osmanlı Devleti ve ordusu için aynı yoğunlukta "Sünnî devlet" veya "Sünnî ordu" gibi nitelemelere başvurulmamaktadır. Şener'in değerlendirmesine göre Sultan Selim, kendi döneminde İran kaynaklı Şiî-Bâtınî tehlikeye karşı İslâm dünyasını bir araya getirmeyi, siyasî ve toplumsal düzeni sağlamayı ve Şiîliği ortadan kaldırmayı hedeflemekteydi. Bu yaklaşımda Şiîlik çoğu zaman tehdit oluşturan bir mezhep olarak tasvir edilirken, Sultan Selim ise İslâm birliğini korumak amacıyla mücadele eden bir hükümdar olarak sunulmaktadır.[116]

Konuya mezhep merkezli bir perspektiften yaklaşan ve milliyetçi-muhafazakâr çevreler tarafından önemli bir düşünce adamı olarak kabul edilen çağdaş yazarlardan biri de Necip Fazıl Kısakürek'tir. Necip Fazıl, Osmanlı Devleti'ni temelde bir Sünnî imparatorluk olarak değerlendirmekte ve mezhebî meseleleri bu çerçevede yorumlamaktadır. Bu yaklaşımın bir yansıması olarak Alevîler hakkında kullandığı bazı ifadeler, dönemin ideolojik ve mezhebî bakış açısını yansıtan örnekler arasında yer almaktadır. Nitekim yazar, Alevî toplulukları için "…din ve millet bahçemizden ısırgan otları gibi yolunup atılamamıştır…"[117] şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Bu tür değerlendirmeler, tarihsel olay ve toplulukların mezhebî aidiyetler üzerinden yorumlandığı bir yaklaşımın örnekleri olarak görülebilir. Aynı zamanda söz konusu ifadeler, modern dönemde Osmanlı–Safevî mirasının ve mezhep eksenli tarih okumalarının farklı ideolojik çevrelerde nasıl yeniden üretildiğini göstermesi

[116] Taşğın, Yaman ve Musalı, *Safevîler ve Şah İsmail*, s. 77-79.
[117] Necip Fazıl Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları* "*Arınma Çağında İslam*", 8. b., İstanbul, 1997, Büyük Doğu Yayınları, s. 109. Krş.

bakımından da dikkat çekicidir. Necip Fazıl, Şah İsmail, Şiîlik ve Alevîlik arasındaki ilişkiyi değerlendirirken mezhep ve etnisite unsurlarını birlikte ele alan bir söylem kullanmaktadır. Bu yaklaşımın bir örneği olarak şu ifadeye yer vermektedir: "…Hicrî onuncu asır başlarında Şah İsmail Safevî'nin resmen Şiîliği ilân etmesiyle bu mezhebe yataklık eden, başta Yavuz Sultan Selim olmak üzere Osmanlı padişahlarını bir hayli uğraştıran ve Anadolu topraklarına Alevîliği sokan Farslar…" Bu tür ifadeler, Osmanlı–Safevî rekabetini yalnızca siyasî veya mezhebî bir mücadele olarak değil, aynı zamanda etnik aidiyetler üzerinden de yorumlayan bir tarih anlayışını yansıtmaktadır. İslam Mezhepleri Tarihi açısından değerlendirildiğinde ise bu yaklaşımın, mezhebî kimlikler ile etnik kimlikleri iç içe geçirerek açıklama eğiliminde olduğu görülmektedir. Nitekim modern araştırmalar, Alevîlik, Kızılbaşlık ve Safevî hareketi arasındaki ilişkilerin tek bir etnik unsurla açıklanamayacak kadar karmaşık tarihsel ve toplumsal süreçlerin ürünü olduğunu ortaya koymaktadır.[118]

Bu tür yaklaşımlar, Anadolu'daki Alevî topluluklarla Fars unsurları arasında doğrudan bir ilişki kurarak, muhafazakâr Sünnî okuyucu nezdinde belirli olumsuz algıların oluşmasına katkıda bulunabilmektedir. Nitekim kendilerini Ehl-i Sünnet çizgisinde konumlandıran bazı Osmanlı uleması ve tarihçileri ile benzer bakış açısını günümüzde de sürdüren bazı yazarlar, meseleyi mezhep merkezli bir perspektifle ele almış; siyasî rekabeti destekleyen argümanlar üretirken çeşitli olumsuz özellikleri Şah Hatâyî'ye ve onun taraftarları olarak gördükleri Anadolu'daki Kızılbaş topluluklara atfetmişlerdir. Buna karşılık Anadolu'daki Alevî–Kızılbaş çevrelerde de Sünnî geleneğin önem verdiği bazı tarihî şahsiyetlere yönelik eleştirel ve olumsuz nitelemelerin kullanıldığı görülmektedir. Özellikle ilk üç halifeye yönelik yaklaşımlar ile Muâviye ve Yezid hakkındaki değerlendirmeler, bu karşılıklı mezhebî söylemin niteliğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Günümüzde Suriye ve Irak gibi ülkelerde yaşanan gelişmeler dikkate alındığında, siyasî şahsiyetler ve tarihî olaylar üzerinden üretilen ötekileştirici söylemlerin ve mezhep temelli kutuplaşmaların toplumsal bütünleşmeye katkı sağlamaktan ziyade ayrışmayı derinleştirdiği görülmektedir. Bu bağlamda Şah İsmail ve Sultan Selim etrafında şekillenen güncel tartışmalarda da söz konusu kutuplaşmanın izlerine

[118] Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları: Arınma Çağında İslâm*, s. 75.

rastlamak mümkündür. Bu nedenle tarihî olayları ve şahsiyetleri güncel ideolojik mücadelelerin aracı hâline getirmek yerine, onları kendi tarihsel bağlamları içerisinde değerlendirmek daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır. Toplumu ayrıştıran tarih okumaları yerine, farklı tarihsel tecrübeleri anlamaya ve ortak bir toplumsal hafızanın oluşmasına katkı sağlayan bir yaklaşımın benimsenmesi, hem akademik tarihçiliğin hem de kamusal sorumluluk taşıyan aktörlerin öncelikli hedeflerinden biri olmalıdır.[119]

Sonuç olarak Safevî Devleti'nin kuruluşu, Şah İsmail'in tarihî şahsiyeti ve Osmanlı–Safevî mücadelesi, yalnızca mezhebî farklılıklar üzerinden açıklanamayacak kadar çok boyutlu bir tarihsel süreci ifade etmektedir. Safevî hareketinin tarikat yapısından siyasî bir teşkilata ve merkezî bir devlete dönüşümünde mezhebî söylem, Türkmen toplulukların harekete geçirilmesinde, siyasî meşruiyetin oluşturulmasında ve rakip güçlerden ayrışmada belirleyici bir işlev üstlenmiştir. Bununla birlikte Şah İsmail, yalnızca kendisinden önce başlayan dönüşümün sonucunda ortaya çıkan bir hükümdar değil; Safevî-Kızılbaş kimliğinin şekillenmesinde, İmâmiyye Şiîliğinin İran'da resmî ve kurumsal bir nitelik kazanmasında ve Anadolu ile İran arasındaki mezhebî sınırların belirginleşmesinde etkili olan kurucu bir aktördür. Osmanlı–Safevî rekabetinde mezhebî aidiyetlerin siyasî hedeflerle iç içe geçmesi, her iki tarafın da kendi meşruiyetini güçlendirmek ve karşı tarafı gayrimeşru göstermek amacıyla dinî söylemlerden yararlandığını ortaya koymaktadır. Bu rekabetin sonraki dönemlerde farklı ideolojik, milliyetçi ve mezhep merkezli tarih okumalarıyla yeniden üretilmesi ise tarihî şahsiyetlerin kendi bağlamlarından koparılarak güncel kutuplaşmaların aracı hâline getirilebildiğini göstermektedir. Dolayısıyla Şah İsmail, Sultan Selim ve onların temsil ettiği tarihsel miras değerlendirilirken siyasî, mezhebî, toplumsal ve kültürel unsurlar birlikte ele alınmalı; indirgemeci ve ötekileştirici yaklaşımlar yerine, tarihsel bağlama dayanan eleştirel ve dengeli bir yöntem benimsenmelidir. Böyle bir yaklaşım, yalnızca Osmanlı–Safevî ilişkilerinin daha doğru anlaşılmasını değil, günümüze kadar uzanan mezhebî hafızanın ve karşılıklı kimlik inşasının da daha sağlıklı biçimde değerlendirilmesini mümkün kılacaktır.

[119] Taşğın, Yaman ve Musalı, *Safevîler ve Şah İsmail*, s. 82-83.

3.5 Osmanlı–Safevî İlişkilerinin Mezhepler Tarihine Etkisi

Osmanlı–Safevî ilişkileri, Sünnî–Şiî ayrışmasının belirginleşmesi, mezhebî söylemlerin fetvalar aracılığıyla siyasî meşruiyet üretiminde kullanılması ve mezhebîn doğrudan jeopolitik rekabetin bir unsuru hâline gelmesi bakımından İslam Mezhepleri Tarihi'nin en önemli dönüm noktalarından birini teşkil etmektedir. Bu süreçte mezhep farklılıkları yalnızca dinî ve itikadî ayrılıkları ifade etmekle kalmamış; sınır politikalarından ulema faaliyetlerine, diplomatik ilişkilerden propaganda faaliyetlerine ve toplumsal kimliklerin şekillenmesine kadar pek çok alanda etkili bir araç olarak işlev görmüştür. Böylece mezhep, Osmanlı–Safevî rekabetinde hem siyasî meşruiyetin hem de toplumsal mobilizasyonun temel unsurlarından biri hâline gelmiştir.

3.5.1 Şah İsmail ile Başlayan Süreç

Osmanlı–Safevî ilişkileri, Şah İsmail Hatâyî döneminden itibaren yalnızca askerî mücadeleler ve savaşlar çerçevesinde açıklanabilecek bir süreç değildir. Aksine bu ilişkiler; diplomasi, sınır politikaları, propaganda faaliyetleri, nüfus hareketleri ve mezhebî meşruiyet arayışlarının iç içe geçtiği çok boyutlu bir güç mücadelesi olarak değerlendirilmelidir. Anadolu–İran hattında şekillenen rekabet, zamanla iki devlet arasındaki klasik siyasî ve askerî çekişmenin ötesine geçmiş; özellikle Türkmen toplulukları, tarikat çevreleri ve farklı aidiyet biçimleri üzerinden mezhebî bir boyut kazanmıştır. Bu süreçte mezhep yalnızca bir inanç sistemi değil, aynı zamanda siyasî meşruiyet üretiminin, toplumsal bağlılıkların ve kolektif kimliklerin şekillenmesinde etkili bir unsur hâline gelmiştir. Bu nedenle Şah İsmail dönemi, sadece yeni bir hanedanın kuruluş safhası olarak değil; siyasî iktidarın mezhebî kimlik üzerinden yeniden tanımlandığı ve mezhep–siyaset ilişkisinin yeni bir boyut kazandığı tarihsel bir dönüm noktası olarak ele alınmalıdır.[120]

Şah İsmail'in karizmatik liderliğini şiir, menkıbe ve tasavvufî aidiyet söylemi üzerinden inşa etmesi, Safevî hareketinin özellikle sınır bölgelerinde ve Türkmen toplulukları arasında etkisini artıran önemli unsurlardan biri olmuştur. Bu çerçevede Osmanlı–Safevî rekabeti yalnızca askerî mücadelelerle sınırlı kalmamış; elçilik

[120] Taşğın, Yaman ve Musalı, *Safevîler ve Şah İsmail*, s. 91-94.

faaliyetleri, hükümdarlar arasında gerçekleştirilen yazışmalar, sembolik üstünlük ve meşruiyet iddiaları ile farklı topluluklar üzerindeki nüfuz mücadeleleri üzerinden de sürdürülmüştür. Böylece iki devlet arasındaki rekabet, siyasî ve askerî boyutlarının yanı sıra dinî, kültürel ve ideolojik unsurları da bünyesinde barındıran çok yönlü bir karakter kazanmıştır. Bu nedenle Osmanlı–Safevî ilişkilerinin ilk dönemleri, savaş ve barış arasında şekillenen sıradan bir diplomatik ilişki olarak değerlendirilemez.[121] Aksine bu dönem, mezhebî aidiyetlerin siyasî sadakatlerle daha görünür biçimde ilişkilendirilmeye başlandığı, dinî kimliklerin devlet politikalarıyla iç içe geçtiği ve siyasî meşruiyet mücadelelerinde belirleyici rol oynadığı yeni bir tarihsel sürece işaret etmektedir.[122]

İslam Mezhepleri Tarihi perspektifinden değerlendirildiğinde, bu başlangıç evresinin asıl önemi savaşlar, diplomatik yazışmalar veya elçilik faaliyetleri gibi siyasî olayların kendisinden ziyade, söz konusu tabakalı ilişkinin Sünnî ve Şiî kimlikleri devlet ideolojisinin ve siyasî meşruiyet anlayışının kurucu unsurları hâline getirmesinde yatmaktadır. Nitekim Anadolu–İran hattında şekillenen rekabet, mezhebî aidiyetlerin giderek siyasî sadakatin göstergesi olarak algılanmasına zemin hazırlamış; böylece mezhep, bireysel inanç alanının ötesine geçerek iki hanedanın meşruiyet söylemini şekillendiren temel unsurlardan biri hâline gelmiştir. Bu süreçte Sünnîlik ve Şiîlik, yalnızca dinî kimlikleri ifade eden kavramlar olmaktan çıkmış; devlet politikalarının, toplumsal aidiyetlerin ve siyasî rekabetin belirleyici bileşenleri olarak yeniden tanımlanmıştır.

3.5.2 Mezhebîn Siyasal Rekabet Unsuru Haline Gelmesi

Osmanlı ve Safevî devletleri arasındaki rekabetin belirleyici yönlerinden biri, mezhebîn giderek siyasal mücadelenin asli unsurlarından biri hâline gelmesidir. Osmanlı yönetimi, Sünnîliği, özellikle Hanefî çerçevede, devlet düzeninin ve siyasî meşruiyetin temel dayanaklarından biri olarak tahkim ederken; Safevîler, On İki İmam Şiîliğini hanedan merkezli yeni bir ideolojik çerçeveye dönüştürmüştür. Böylece

[121] Ispanakçı Paşazade, *Şah İsmail ve Sultan Selim*, s. 106.
[122] Geniş bilgi için bkz. Taşğın, Yaman ve Musalı, *Safevîler ve Şah İsmail*, s. 48-49, 53-59.

mezhep, yalnızca inanç alanına ait bir farklılaşma olmaktan çıkmış; iktidarın tesisi, korunması ve yaygınlaştırılmasında işlevsel bir araç hâline gelmiştir.

Bu dönüşüm, mezhepler tarihini yalnızca doktriner ayrışmalar üzerinden okumanın yetersiz olduğunu göstermektedir. Nitekim Osmanlı Devleti açısından Sünnîlik, merkezî otoriteyi, toplumsal düzeni ve siyasî itaati meşrulaştıran bir çerçeve sunarken; Safevîler açısından Şiîlik, hem hanedanın rakip siyasî yapılardan ayrışmasını sağlayan ideolojik bir zemin hem de farklı toplumsal unsurları ortak bir aidiyet altında birleştirmenin aracı olmuştur.[123] Bu bakımdan mezhep, her iki devlet açısından da yalnızca teolojik bir kimlik değil; aynı zamanda idarî, toplumsal ve siyasî işlevler üstlenen kurumsal bir unsur hâline gelmiştir.[124]

Bu dönüşümün İslam Mezhepleri Tarihi açısından en önemli sonuçlarından biri, İsnâaşeriyye Şiîliğinin Safevî hanedanı aracılığıyla ilk defa sistemli bir devlet politikası hâline getirilmesi; buna karşılık Sünnîliğin Osmanlı Devleti bünyesinde giderek daha belirgin, merkezî ve Hanefî eksenli bir çerçevede kurumsallaştırılmasıdır. Bu süreçte her iki mezhep de yalnızca inanç sistemleri olarak varlığını sürdürmemiş; aynı zamanda devlet politikaları, hukuk düzenleri ve meşruiyet söylemleri içerisinde yeniden tanımlanmıştır. Başka bir ifadeyle Osmanlı–Safevî rekabeti, Sünnîlik ve Şiîliğin iktidar pratikleriyle etkileşim içerisinde yeniden şekillendiği ve kurumsal kimlik kazandığı tarihsel bir laboratuvar işlevi görmüştür.

3.5.3 Sünnî–Şiî Ayrışmasının Kurumsallaşması

Osmanlı–Safevî mücadelesinin en kalıcı sonuçlarından biri, Sünnî–Şiî ayrışmasının kurumsal yapılar aracılığıyla daha belirgin ve kalıcı bir nitelik kazanması olmuştur. Safevîler döneminde İsnâaşeriyye Şiîliği, yalnızca resmî söylem düzeyinde bırakılmamış; medreseler, ulema teşkilatı, hukuk sistemi ve kamusal dinî ritüeller aracılığıyla devlet desteğiyle kurumsallaştırılmıştır. Buna karşılık Osmanlı Devleti, Hanefî–Sünnî çizgiyi idarî ve hukukî düzenin temel referans çerçevesi hâline getirerek mezhebî merkezîleşmeyi güçlendirmiştir.[125] Bu süreç sonucunda mezhebî farklılıklar

[123] Savory, *Iran under the Safavids*, s. 30-33.
[124] Geniş bilgi için bkz. Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia*, s. 1-12.
[125] Savory, *Iran under the Safavids*, s. 27-33.

yalnızca dinî aidiyetleri ifade eden unsurlar olmaktan çıkmış; zamanla siyasî sınırların, devlet kimliklerinin ve toplumsal bağlılıkların da önemli göstergelerinden biri hâline gelmiştir.[126]

Bu kurumsallaşma süreci, mezhebî kimliklerin tamamen doğal ve kendiliğinden gelişen yapılar olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Aksine hem Osmanlı hem de Safevî tecrübeleri, mezhep aidiyetlerinin devlet politikaları ve kurumsal müdahaleler aracılığıyla güçlendirildiğini göstermektedir. Nitekim Safevî İran'ında İsnâaşeriyye Şiîliğinin resmî mezhep hâline getirilmesi, mevcut toplumsal ve mezhebî yapının pasif bir yansıması olmaktan ziyade, uzun vadeli ve sistematik bir dönüşüm politikasının başlangıcını temsil etmektedir. Benzer şekilde Osmanlı Devleti'nde de Safevî tehdidinin etkisiyle Sünnîlik, daha belirgin ve sistemli bir siyasî söylem içerisinde yeniden tanımlanmış; bu süreç mezhebî sınırların daha açık biçimde çizilmesine ve Sünnî kimliğin devlet merkezli bir çerçevede tahkim edilmesine katkı sağlamıştır.[127]

Bu kurumsallaşma sürecinin İslam Mezhepleri Tarihi açısından en önemli sonuçlarından biri, Şiîliğin medrese, ulema ve fıkıh kurumları aracılığıyla devlet destekli bir mezhep kimliği olarak yapılandırılması; buna karşılık Sünnîliğin de şeyhülislâmlık, kazaskerlik ve Hanefî hukuk geleneği etrafında örgütlenen idarî bir ortodoksiye dönüşmesidir. Bu süreçte mezhep, yalnızca doktriner farklılıkları ifade eden bir inanç sistemi olmaktan çıkmış; eğitim kurumları, hukuk mekanizmaları ve dinî otorite yapıları aracılığıyla yeniden üretilen ve sürdürülen kurumsal bir kimlik hâline gelmiştir. Böylece mezhebî aidiyetler, bireysel inanç alanının ötesine geçerek devlet düzeni, toplumsal örgütlenme ve siyasî meşruiyetin temel unsurlarından biri olarak işlev görmeye başlamıştır.

3.5.4 Kızılbaş Hareketi ve Mezhepsel Yayılma

Kızılbaş hareketi, Osmanlı–Safevî rekabetinin Anadolu'daki en görünür mezhebî ve toplumsal tezahürlerinden birini oluşturmuştur. Bu hareket, yalnızca bir inanç farklılaşması olarak değil; geleneksel olanın dışındaki dinî unsurların, tarikata

[126] Ömer Faruk Teber, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 2005, s. 139.
[127] Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia,* s. 1-12.

bağlılığın, sosyal memnuniyetsizliklerin ve siyasî alternatif arayışlarının kesiştiği bir alan olarak değerlendirilmelidir. Safevî propagandası, özellikle sınır bölgelerinde ve Türkmen çevrelerinde etkili olmuş; Şah İsmail'in şahsında dinî bağlılık ile siyasî sadakat iç içe geçmiştir.[128]

Bununla birlikte, Kızılbaşlık ile günümüz Alevîliği arasında doğrudan ve tek yönlü bir özdeşlik kurmak anakronik değerlendirmelere yol açabilmektedir. Daha isabetli bir yaklaşım, erken modern dönemde ortaya çıkan Kızılbaş toplulukların heterodoks dinî yapılarının ve inanç unsurlarının sonraki Alevî geleneklerin oluşumunda etkili olduğunu kabul etmek; ancak bu tarihsel ilişkiyi basit ve kesintisiz bir özdeşleşme şeklinde yorumlamamaktır. Nitekim tarihsel süreç içerisinde Alevîlik, farklı sosyal, kültürel ve dinî etkileşimler sonucunda kendi özgün yapısını geliştirmiştir. Benzer şekilde Osmanlı yönetiminin Kızılbaşlığı bir güvenlik meselesi olarak değerlendirmesi de yalnızca dinî farklılıklardan kaynaklanmamaktadır. Bu yaklaşımın arka planında, Safevî Devleti ile kurulan ilişkiler, siyasî sadakat tartışmaları ve merkezî otoriteye yönelik tehdit algısı gibi unsurlar da önemli bir yer tutmaktadır. Dolayısıyla Osmanlıların Kızılbaşlığa yönelik tutumu, yalnızca mezhebî bir karşıtlık çerçevesinde değil; dinî, siyasî ve idarî kaygıların iç içe geçtiği daha geniş bir bağlam içerisinde değerlendirilmelidir.**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

İslam Mezhepleri Tarihi açısından Kızılbaş hareketinin önemi, heterodoks Türkmen inanç unsurlarının Safevî etkileyici liderliği ve mezhebî söylemi aracılığıyla Şiî bir üst kimlik çerçevesine eklemlenmesinde yatmaktadır. Buna karşılık Osmanlı tarafında ise söz konusu hareketin oluşturduğu siyasî ve toplumsal tehdit algısı, Sünnî-Hanefî kimliğin daha belirgin sınırlarla tanımlanmasına ve mezhebî aidiyetlerin daha keskin biçimde vurgulanmasına katkı sağlamıştır. Bu bakımdan Kızılbaşlık, yalnızca bir inanç farklılaşmasını ifade eden tarihsel bir olgu değil; aynı zamanda Sünnî ve Şiî kimliklerin karşılıklı etkileşim içerisinde yeniden tanımlandığı ve sınırlarının belirginleştiği kritik bir eşik alanı olarak değerlendirilmelidir.

[128] Ömer Faruk Teber, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, s. 139; Geniş bilgi için bkz. Taşğın, Yaman ve Musalı, *Safevîler ve Şah İsmail*, s. 91-94

3.5.5 Dinî Propaganda ve Söylem Mücadelesi

Osmanlı–Safevî ilişkilerinde mezhebî rekabet, yalnızca askerî ve idarî tedbirler üzerinden yürütülmemiş; aynı zamanda güçlü bir söylem mücadelesiyle de desteklenmiştir. Osmanlı tarafında ulema tarafından kaleme alınan fetvalar, rakibi dinî açıdan gayrimeşru göstermeye ve mezhebî sınırları belirginleştirmeye yönelik önemli araçlar olarak işlev görmüştür. Safevî tarafında ise Şah İsmail'in şiirleri, karizmatik liderlik söylemi ve taraftar kitlelere hitap eden propaganda dili, siyasî aidiyetlerin mezhebî duygular üzerinden yeniden inşa edilmesine hizmet etmiştir. Bu bakımdan Hatâyî Külliyatı, yalnızca edebî değere sahip metinlerden oluşan bir külliyat olarak değil; aynı zamanda Safevî ideolojisinin yayılmasında ve mezhebî-siyasî kimliğin inşasında etkili olan önemli araçlardan biri olarak değerlendirilmelidir.

Tarih metinleri, fetvalar ve şiirler birlikte değerlendirildiğinde, mezhebîn giderek ideolojik mücadelenin temel unsurlarından biri hâline geldiği görülmektedir. Bu söylem dili, karşı tarafı yalnızca siyasî bir rakip olarak değil, aynı zamanda itikadî açıdan problemli bir "öteki" olarak konumlandırmıştır. Böylece mezhebî söylem, savaşların meşrulaştırılması, siyasî ve dinî bağlılıkların güçlendirilmesi ve toplumsal ayrışmaların haklılaştırılması amacıyla kullanılan işlevsel bir araç hâline gelmiştir.

İslam Mezhepleri Tarihi açısından bu tartışmaların en kalıcı sonuçlarından biri, fetva, şiir ve tarih metni gibi farklı türlere ait söylemlerin ortak bir ideolojik çerçevede birleşerek mezhebî polemikçi bir kimlik diline dönüştürmesidir. Bu süreçte Osmanlı tarafında Sünnî meşruiyet büyük ölçüde fetva ve ilmiyye kurumu üzerinden üretilirken, Safevî tarafında Şiî meşruiyet karizmatik liderlik söylemi, şiir ve menkıbe geleneği aracılığıyla inşa edilmiştir. Böylece birbirine paralel biçimde gelişen iki farklı meşruiyet ve söylem rejimi ortaya çıkmış; mezhep, yalnızca inanç alanını değil, siyasî ve toplumsal kimlikleri de şekillendiren temel unsurlardan biri hâline gelmiştir.

3.5.6 Tekfir ve Ötekileştirme Süreci

Mezhebî rekabetin giderek sertleşmesiyle birlikte, tekfir ve ötekileştirme söylemleri her iki siyasî yapının da söylem repertuvarında daha görünür hâle gelmiştir. Osmanlı kaynaklarında Kızılbaşların "sapık", "ehl-i bid'at" veya siyasî düzene tehdit oluşturan

unsurlar şeklinde tanımlanması, mezhebî farklılıkların güvenlik politikalarıyla iç içe geçtiğini göstermektedir. Benzer şekilde Safevî söyleminde de Sünnîlik, çoğu zaman meşru bir dinî yorum olarak değil, karşıt siyasî ve mezhebî kimliğin temsilcisi olarak ele alınmıştır. Bu süreçte mezhep farklılıkları, yalnızca itikadî ayrılıkları ifade eden unsurlar olmaktan çıkarak, karşı tarafı tanımlayan ve sınırlarını belirleyen bir ötekileştirme mekanizmasına dönüşmüştür.

Bu süreç, yalnızca devlet merkezli ideolojik tercihlerin bir sonucu olarak değerlendirilmemelidir. Aynı zamanda toplumsal düzeyde mezhebî kutuplaşmayı derinleştiren ve farklı topluluklar arasındaki sınırları belirginleştiren bir mekanizma da üretmiştir. Nitekim tekfir söylemi, rakibin siyasî meşruiyetini sorgulamakla sınırlı kalmamış; onunla ilişkilendirilen toplulukların toplumsal konumlarının zayıflatılmasına ve sosyal açıdan itibarsızlaştırılmasına da zemin hazırlamıştır. Bu bakımdan tekfir, İslam Mezhepleri Tarihi açısından yalnızca teolojik bir tartışma konusu olarak değil; aynı zamanda iktidar ilişkileri, meşruiyet mücadeleleri ve dışlama pratikleriyle doğrudan bağlantılı bir olgu olarak değerlendirilmelidir.

İslam Mezhepleri Tarihi açısından tekfir pratiği, yalnızca mezhepler arası polemiklerde başvurulan bir söylem aracı olarak değerlendirilmemelidir. Aynı zamanda mezhebî sınırların belirginleştirilmesine, topluluk aidiyetlerinin güçlendirilmesine ve siyasî sadakatin yeniden tanımlanmasına hizmet eden kurucu bir mekanizma olarak da işlev görmüştür. Bu süreçte Osmanlı tarafında Kızılbaşların dinî ve siyasî bakımdan gayrimeşru gösterilmesi, Safevî tarafında ise Sünnîliğin meşruiyetinin sorgulanması, mezhebî kimliklerin karşıtlıklar üzerinden tanımlanmasını ve pekişmesini sağlamıştır. Böylece her iki gelenekte de mezhep kimlikleri, yalnızca kendi doktriner unsurlarıyla değil, aynı zamanda karşıt mezhebî dışlayan ve olumsuzlayan söylemler aracılığıyla güç kazanmış; negatif tanımlama, mezhebî aidiyetlerin tahkim edildiği önemli bir araç hâline gelmiştir.

3.5.7 Ulema ve Devlet İlişkisi

Osmanlı–Safevî rekabetinde ulemanın rolü, mezhebîn kurumsallaşma sürecini anlamak bakımından merkezî bir öneme sahiptir. Osmanlı uleması, devlet ideolojisinin

üretilmesinde ve Sünnî meşruiyet anlayışının savunulmasında etkin bir konumda yer almıştır. Bu süreçte şeyhülislâmlık kurumu ve fetva mekanizması, yalnızca hukukî düzenin sürdürülmesine hizmet etmemiş; aynı zamanda mezhebî sınırların siyasî sadakat ve devlet otoritesi çerçevesinde yeniden tanımlanmasına ve belirginleştirilmesine de katkı sağlamıştır.

Safevîler açısından ise ulema, İsnâaşeriyye Şiîliğinin devlet mezhebî hâline getirilmesi ve kurumsallaştırılması sürecinde vazgeçilmez bir işlev üstlenmiştir. Şah İsmail ve haleflerinin Irak, İran ve Cebel-i Âmil gibi Şiî ilim merkezlerinden âlimler davet etmeleri, tasavvufî ve karizmatik otoritenin tek başına yeterli görülmediğini göstermektedir. Başka bir ifadeyle Safevî iktidarı, heterodoks bağlılık biçimlerini ve karizmatik liderlik etrafında şekillenen dinî yapıyı, medrese temelli İsnâaşerî Şiîlik anlayışıyla desteklemeye ve kurumsal bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Bu süreçte ulema, yalnızca dinî bilginin taşıyıcısı olarak değil; aynı zamanda siyasî iktidarın mezhebî söylemini sistemleştiren, meşruiyetini güçlendiren ve devlet politikalarına kurumsal bir çerçeve kazandıran temel unsurlardan biri hâline gelmiştir.[129]

Ulemanın İslam Mezhepleri Tarihi açısından belirleyici işlevi, mezhebîn teolojik ve doktriner bir çerçeveden kurumsal ve hukukî bir yapıya dönüştürülmesi sürecinde açık biçimde görülmektedir. Osmanlı uleması, Sünnîliği devlet ideolojisinin temel referans çerçevesi olarak sistemleştirirken; Cebel-i Âmil başta olmak üzere çeşitli Şiî ilim merkezlerinden gelen ulema da Safevî sahasında İsnâaşeriyye Şiîliğini medrese, fıkıh ve ilmî otorite ekseninde kurumsallaştırmıştır. Böylece her iki tarafta da mezhep, yalnızca inanç alanını düzenleyen bir yapı olmaktan çıkmış; devletin hukukî, ilmî ve ideolojik temellerini şekillendiren entelektüel bir altyapı hâline gelmiştir.

3.5.8 Mezhebî Rekabetin Toplumsal Sonuçları

Osmanlı–Safevî mezhebî rekabeti, başta Anadolu olmak üzere geniş bir coğrafyada önemli toplumsal sonuçlar doğurmuştur. Kızılbaş–Sünnî ayrımının giderek belirginleşmesi, yalnızca inanç farklılıklarının görünür hâle gelmesine yol açmamış; aynı zamanda toplumsal gerilimleri, karşılıklı güvensizlik duygusunu ve devlet-

[129] Geniş bilgi için bkz. Câferiyân, *Din ve Siyaset der Devran-ı Safevî*, s. 44-58.

toplum ilişkilerindeki çatışma alanlarını da derinleştirmiştir. Bu süreçte mezhep, bireysel inanç ve dinî aidiyet sınırlarını aşarak, toplumsal kimliğin şekillenmesinde belirleyici rol oynayan temel unsurlardan biri hâline gelmiştir.

Bu toplumsal dönüşümün en dikkat çekici yönlerinden biri, mezhebî aidiyet ile siyasî sadakatin giderek özdeşleşmesidir. Osmanlı merkezî yönetimi açısından Kızılbaş topluluklar, yalnızca farklı dinî anlayışlara sahip gruplar olarak değil, aynı zamanda Safevî nüfuzuna açık ve siyasî açıdan risk taşıyan unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Benzer şekilde Safevîler de Şiîliği yalnızca bir inanç sistemi olarak değil; toplumsal bütünleşmenin, siyasî meşruiyetin ve devlete bağlılığın temel dayanaklarından biri olarak kurgulamıştır. Bu nedenle mezhebî rekabet, kısa vadeli siyasî mücadelelerin ötesine geçmiş; toplumsal hafızanın şekillenmesinde, kolektif kimliklerin oluşumunda ve mezhebî sınırların kalıcı hâle gelmesinde belirleyici bir rol oynamıştır.

Mezhebî rekabetin toplumsal düzlemdeki en kalıcı sonuçlarından biri, Sünnî–Kızılbaş ayrımının zamanla yalnızca bir inanç farklılığını ifade eden kategori olmaktan çıkarak güçlü bir kimlik sınırına dönüşmesidir. Bu süreçte mezhep, bireysel itikadın ötesinde; toplumsal aidiyetin, siyasî bağlılığın ve kuşaklar arası kolektif hafızanın taşıyıcısı hâline gelmiştir. Böylece mezhebî kimlikler, yalnızca dinî tercihleri değil, aynı zamanda tarihsel tecrübeleri, toplumsal ilişkileri ve aidiyet biçimlerini de şekillendiren kalıcı yapılar olarak ortaya çıkmıştır. Bu tarihsel miras, sonraki yüzyıllarda Anadolu Aleviliğinin ve İran Şiîliğinin gelişim seyrini etkileyen toplumsal zeminin oluşmasında belirleyici rol oynamıştır.

3.5.9 Tarih Yazımında Mezhep Rekabetinin Yansımaları

Mezhebî rekabet, yalnızca siyasî ve toplumsal alanı değil, tarih yazımını da derinden etkilemiştir. Osmanlı kaynaklarında Safevîler çoğu zaman “Acem” kimliği üzerinden ve itikadî sapma ima eden bir söylemle tasvir edilirken, Osmanlı siyasî düzeni “hak mezhep” anlayışı etrafında meşrulaştırılmıştır. Bu durum, tarih yazımının yalnızca geçmişi kaydetmeye yönelik tarafsız bir faaliyet olmadığını; aynı zamanda mezhebî

meşruiyet üretiminin ve siyasî söylemin önemli araçlarından biri hâline gelebildiğini göstermektedir.[130]

Benzer şekilde Safevî tarih yazımı da hanedan merkezli Şiî meşruiyet anlayışını güçlendiren seçici bir tarihsel hafıza inşa etmiştir. Bu nedenle Osmanlı–Safevî rekabetine ilişkin kaynaklar değerlendirilirken, yalnızca aktardıkları olaylar ve bilgiler değil; bu olayların hangi siyasî, mezhebî ve ideolojik amaçlar doğrultusunda kurgulandığı da dikkate alınmalıdır. İslam Mezhepleri Tarihi açısından sağlıklı ve dengeli bir değerlendirmeye ulaşabilmek, ancak kaynakların taşıdığı polemikçi söylemin, meşruiyet iddialarının ve tarihsel kurguların eleştirel bir bakış açısıyla analiz edilmesiyle mümkün olacaktır.[131]

İslam Mezhepleri Tarihi açısından tarih yazımının üstlendiği işlevlerden biri, mezhebî sınırları geriye dönük olarak meşrulaştıran bir kolektif hafıza üretmesidir. Nitekim Osmanlı kroniklerinde Safevîlerin sıklıkla "Acem" ve "sapkın" şeklinde tanımlanması, buna karşılık Safevî kaynaklarında hanedanın Şiî meşruiyetin yegâne temsilcisi olarak sunulması, tarih yazımının mezhebî kimliklerin inşasında oynadığı rolü açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu durum, mezhebîn yalnızca belirli inanç esasları etrafında şekillenen bir dinî aidiyet olmadığını; aynı zamanda tarihsel hafıza, meşruiyet söylemi ve kimlik üretimi üzerinden yeniden kurulan ve sürdürülen bir yapı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla mezhep, yalnızca itikadî bir sistem olarak değil, tarih anlatıları aracılığıyla meşrulaştırılan ve kuşaktan kuşağa aktarılan toplumsal bir kimlik olarak da değerlendirilmelidir.

3.5.10 Genel Değerlendirme

Osmanlı–Safevî ilişkileri, İslam Mezhepleri Tarihi'nin en önemli dönüm noktalarından birini teşkil etmekte; mezhebî kimliklerin siyasî, toplumsal ve ideolojik düzlemlerde yeniden şekillenmesine zemin hazırlamaktadır. Bu ilişkiler, mezhebî farklılıkların yalnızca inanç alanına ait unsurlar olmadığını; devlet inşası, toplumsal denetim, propaganda faaliyetleri ve tarih yazımı gibi çok boyutlu süreçlerde de belirleyici işlevler üstlendiğini göstermektedir. Bu nedenle Osmanlı–Safevî rekabeti,

[130] Ispanakçı Paşazade, *Şah İsmail ve Sultan Selim*, s. 106.
[131] Câferiyan, *Din ve Siyaset der Devran-ı Safevî*, s. 44-58.

yalnızca savaşlar tarihinin bir alt başlığı olarak değil; Sünnîlik ve Şiîliğin erken modern dönemde devlet, toplum ve kimlik ekseninde nasıl kurumsallaştığını açıklayan temel inceleme alanlarından biri olarak değerlendirilmelidir.

Osmanlı–Safevî rekabeti, İslam Mezhepleri Tarihi açısından üç temel düzlemde belirleyici bir kırılma noktası oluşturmuştur. Birincisi, İsnâaşeriyye Şiîliği ilk defa bir devletin resmî mezhebî olarak kurumsallaştırılmış ve siyasî iktidarın temel meşruiyet kaynaklarından biri hâline getirilmiştir. İkincisi, Sünnîlik Osmanlı Devleti bünyesinde Hanefî merkezli bir ortodoksi çerçevesinde yeniden yapılandırılarak imparatorluk ideolojisinin temel referanslarından biri hâline gelmiştir. Üçüncüsü ise her iki mezhep, yalnızca savaş meydanlarında değil; fetvalar, şiirler, tarih yazımı ve toplumsal hafıza aracılığıyla da karşılıklı olarak yeniden tanımlanmış ve sınırları daha belirgin hâle getirilmiştir.

Bu bakımdan Osmanlı–Safevî dönemi, yalnızca askerî mücadelelerin veya siyasî rekabetin tarihi olarak değil; mezhebî kimliklerin erken modern dönemde devlet, toplum ve meşruiyet ilişkileri içerisinde nasıl üretildiğini, kurumsallaştırıldığını ve yeniden şekillendirildiğini ortaya koyan önemli bir mezhepler tarihi laboratuvarı olarak değerlendirilmelidir.

3.6 Safevî Devleti'nin Mezhepler Tarihine Katkısı ve Etkileri

Safevî tecrübesi, İsnâaşeriyye Şiîliğinin İran coğrafyasında kalıcı biçimde yerleşmesi, Anadolu ve Balkanlar'daki Kızılbaş–Alevî topluluklarla kurulan ilişkiler ve modern İran'ın mezhebî temellerinin şekillenmesi bakımından İslam Mezhepleri Tarihi üzerinde derin ve kalıcı etkiler bırakmıştır. Bu tarihsel mirasın en dikkat çekici yansımalarından biri ise Şah İsmail Hatâyî'nin Anadolu Aleviliği üzerindeki etkisidir.

Bu bağlamda Şah İsmail'in Alevî–Kızılbaş çevrelerle kurduğu ilişki, yalnızca bir mezhep değişimi veya tek yönlü bir etkileme süreci olarak değerlendirilmemelidir. Aksine bu ilişki, karşılıklı etkileşim ve yeniden üretim mekanizmaları üzerinden şekillenen bir kimlik inşa süreci olarak ele alınmalıdır. Nitekim Safevî ideolojisi, Anadolu ve İran sahasındaki heterodoks Türkmen inanç unsurlarından önemli ölçüde beslenmiş; buna karşılık söz konusu inançlar da Safevîlerin oluşturduğu siyasî ve

teolojik çerçeve içerisinde yeniden yorumlanmış ve farklı bir mezhebî kimlik kazanmıştır.[132]

Aleviliğin ortaya çıkışı meselesi üzerine yapılan araştırmalarda, farklı görüşlerin bulunduğu görülmektedir. Bu konuda dikkat çeken değerlendirmelerden biri, Ahmet Yaşar Ocak tarafından ortaya konulmuştur. Ocak'a göre Alevilik veya tarihsel adıyla Kızılbaşlık, XV. yüzyılın sonları ile XVI. yüzyılın başlarında tarih sahnesine çıkmış olup, daha önceki dönemlerde günümüzde bilinen anlam ve yapısıyla bir Alevilik olgusundan söz etmek mümkün değildir. Ona göre Hz. Ali kültü ve bununla bağlantılı olarak On İki İmam merkezli inanç unsurlarını içeren Alevilik, söz konusu dönemde şekillenmiş; XV. yüzyılın sonlarında Şeyh Haydar ile belirginleşen bu yapı, XVI. yüzyılda Şah İsmail döneminde daha görünür ve etkili hâle gelmiştir.

Bununla birlikte, Aleviliğin tarihsel kökenlerini yalnızca Safevî dönemiyle başlatmak da bazı yönleriyle tartışmalıdır. Nitekim birçok araştırmacı, Aleviliğin oluşum sürecinde yer alan bazı inanç, ritüel ve kültürel unsurların Safevî hareketinden çok daha eski tarihî katmanlara dayandığını ileri sürmektedir. Bu çerçevede Aleviliğin ortaya çıkışı, yalnızca XVI. yüzyılda meydana gelen bir mezhebî dönüşüm olarak değil; farklı tasavvufî geleneklerin, heterodoks dinî yorumların, Türkmen inanç unsurlarının ve Ehl-i Beyt merkezli dinî bağlılıkların uzun tarihsel süreç içerisinde birleşmesiyle şekillenen bir oluşum süreci olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Şeyh Haydar ve Şah İsmail dönemleri, Aleviliğin başlangıç noktası olmaktan ziyade, daha eski unsurların yeni bir siyasî ve mezhebî çerçeve içerisinde görünürlük kazandığı ve kurumsal bir kimliğe dönüştüğü tarihsel bir eşik olarak yorumlanabilir.

3.6.1 Şah İsmail'in Anadolu Aleviliğini Etkileme Biçimi

Önceki başlıklarda ortaya konulan veriler ve kronolojik çerçeve, Şah Hatâyi'nin Anadolu Aleviliği üzerindeki etkisinin somut boyutlarını açık biçimde göstermektedir. Bu etki, birbiriyle bağlantılı çeşitli düzlemlerde gerçekleşmiştir. İlk olarak doktriner düzlemde, Hz. Ali ve On İki İmam merkezli inanç çerçevesi, Hatâyi'nin şiirleri ve

[132] Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15-17. Yüzyıllar)*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2024; Sadullah Gülten, *Osmanlı-Safevî Kıskacında Kızılbaşlar*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2022, s. 43-44.

nefesleri aracılığıyla sözlü ve yazılı kültür kanalları üzerinden Anadolu Alevî topluluklarının dinî söylemine taşınmıştır. İkinci olarak ritüel düzlemde, Hatâyi'ye nispet edilen nefesler ve deyişler cem ibadetinin temel metinleri arasında yer almış ve Alevî dinî pratiğinin sembolik repertuvarının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Üçüncü olarak kurumsal düzlemde, mürşid-i kâmil olarak algılanan Şah Hatâyi, Anadolu'daki dede ve ocak sistemleri için önemli bir meşruiyet kaynağı hâline gelmiş; birçok ocak kendi soy ve icazet silsilesini Safevî karizmatik otoritesiyle ilişkilendirerek güçlendirmiştir. Dördüncü olarak sembolik ve kimliksel düzlemde, on iki dilimli tâc, kızılbaşlık ve "şah" kavramı etrafında şekillenen görsel ve kavramsal unsurlar, Anadolu Alevî/Kızılbaş kimliğinin ayırt edici sembolleri arasında yer almıştır. Son olarak hafıza düzleminde Hatâyi, Hacı Bektaş Velî ve Balım Sultan gibi şahsiyetlerle birlikte Alevî kolektif hafızasının kalıcı figürlerinden biri hâline gelmiş; cemlerde adı anılan ve deyişleri okunan kurucu şahsiyetlerden biri olarak yüzyıllar boyunca yaşamaya devam etmiştir.

Şah İsmail Hatâyi, Anadolu coğrafyasında yaşayan Alevî topluluklar nezdinde tarih boyunca saygıyla anılan önemli dinî ve karizmatik şahsiyetlerden biri olmuştur. Hacı Bektaş Velî'den sonra Anadolu Aleviliği üzerinde en etkili isimlerden biri olarak kabul edilen Hatâyi, yalnızca siyasî bir lider değil, aynı zamanda dinî ve kültürel bir rehber olarak algılanmıştır. Bu yönüyle Balım Sultan'ın Bektaşîlik tarihinde üstlendiği işleve benzer biçimde, Alevîlik tarihinde yeni bir dönemin şekillenmesinde etkili olmuş; ismi cem ibadetlerinde, nefeslerde ve sözlü gelenekte sürekli olarak yaşatılmıştır. Anadolu Alevileri açısından Şah İsmail, tek boyutlu bir tarihî şahsiyet değildir. O, hem Safevî Devleti'nin kurucusu bir hükümdar, hem Hatâyi mahlasıyla tanınan bir şair ve edip, hem de inanç önderi olarak çok yönlü bir karaktere sahiptir. Bu nedenle Şah İsmail Hatâyi, yüzyıllar boyunca Türkiye ve Balkanlar'daki Alevî toplulukların sevgi ve bağlılıkla andıkları kalıcı kutsal şahsiyetlerden biri olmuştur.

Şah Hatâyi'nin etkisi, yalnızca Anadolu Aleviliğiyle sınırlı kalmamış, Ehl-i Hak geleneği içerisinde de önemli yansımalar bulmuştur. Özellikle köklü Alevî hanedanlarından biri olarak kabul edilen Ateşbeygiler nezdinde Hatâyi'ye atfedilen özel konum dikkat çekicidir. Bu hanedanın serencamlarında Erdebil Dergâhı'nın kurucusu Şeyh Safî'ye geniş yer verilmekte ve Safevî Devleti'nin kurulacağı

müjdesinin Sultan İshak tarafından verildiği anlatılmaktadır. Bu anlatı, Safevî hanedanının söz konusu gelenek içerisinde kutsallık atfedilen bir tarihsel zemine yerleştirildiğini göstermektedir. Bununla birlikte Ateşbeygi geleneğinde Şah Hatâyi'ye yönelik ilgi yalnızca serencam metinleriyle sınırlı değildir. Şah Ateşî'nin kardeşleri Han Cemşid ve Han Elmas, oğlu İmamkulu Han ve Kaçar döneminde yaşamış Şah Hasan Ağa gibi şahsiyetlerin kelamlarında da Şah İsmail'e saygıyla yer verilmektedir.

Hatâyi'ye yönelik sevgi ve bağlılığın Ehl-i Hak gûyendelerinin kelamlarında da önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Özellikle aslî gûyendelerden biri kabul edilen Kuşçuoğlu'nun kelamlarında, ayrıca Dede Saîl, Hüseyin Abdal ve Ali Eşref Han gibi isimlerin eserlerinde Şah Hatâyi'ye sıkça atıfta bulunulmaktadır. Bunun yanı sıra Hatâyi kelamları olarak bilinen bazı metinlerin farklı Ehl-i Hak cönkleri ve kelam defterlerinde yer alması, onun yüzyıllar boyunca bu çevrelerde sahip olduğu itibarı ve etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, bu çalışmada kullanılan örneklerin belirli bölgelerde tespit edilen ve araştırma amacıyla kullanım izni alınmış belgelerden hareketle değerlendirilmiş olmasıdır. Dolayısıyla mevcut veriler önemli göstergeler sunmakla birlikte, konuya ilişkin farklı bölgelerde, farklı dillerde ve yeni kaynaklar üzerinde yapılacak araştırmaların, Şah Hatâyi'nin Alevî ve Ehl-i Hak gelenekleri üzerindeki etkisine dair daha kapsamlı sonuçlar ortaya koyması mümkündür.[133]

Sonuç olarak Şah İsmail Hatâyi'nin Anadolu Aleviliği üzerindeki etkisi, yalnızca tarihî veya siyasî bir ilişkiyle sınırlı kalmamış; doktrin, ritüel, kurum, sembol ve kolektif hafıza düzlemlerinde süreklilik gösteren çok yönlü bir yapıya dönüşmüştür. Hatâyi'nin Hz. Ali ve On İki İmam merkezli dinî söylemi, şiirleri ve nefesleri aracılığıyla geniş bir coğrafyaya taşınmış; bu metinlerin cemlerde okunması onun Alevî inanç ve ibadet hayatındaki konumunu güçlendirmiştir. Şah İsmail'in mürşid, hükümdar, şair ve inanç önderi kimliklerinin bir arada algılanması, ona atfedilen karizmatik otoritenin sonraki yüzyıllarda da korunmasını sağlamıştır. Anadolu'daki dede ve ocak sistemlerinin

[133] İlgar Baharlu, *Ehl-i Hak Alevilerin Tarihi Kaynaklarında Şah İsmail Hatayi*, Alevilik- Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, 2024, sayı: 30, s. 116-153. s. 141-143.

Safevî silsilesiyle ilişkilendirilmesi, kızılbaşlık ve "şah" etrafında oluşan sembolik dil ile Hatâyi'nin kolektif hafızada Hacı Bektaş Velî ve Balım Sultan gibi şahsiyetlerle birlikte anılması, bu etkinin kalıcılığını ortaya koymaktadır. Ehl-i Hak çevrelerindeki serencam, kelam ve cönklerde Hatâyi'ye yer verilmesi ise söz konusu etkinin Anadolu sınırlarını aşarak farklı dinî ve kültürel çevrelere ulaştığını göstermektedir. Bununla birlikte mevcut bulgular belirli bölgelerden ve sınırlı sayıdaki kaynaklardan elde edildiği için, farklı coğrafyalarda ve dillerde muhafaza edilen yeni metinlerin incelenmesi, Şah Hatâyi'nin Alevî ve Ehl-i Hak geleneklerindeki konumunun daha kapsamlı ve karşılaştırmalı biçimde ortaya konulmasına imkân verecektir.

3.6.2 Şiîliğin Yayılması ve Mezhepsel Kimliklerin Kalıcılaşması

Erdebil Dergâhı'nın kuruluşundan itibaren, özellikle XIV. yüzyıldan başlayarak Horasan'dan Balkanlar'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada etkili olduğu görülmektedir. Zaman içerisinde tarikatın hitap ettiği sosyal taban ve faaliyet gösterdiği bölgelerin özelliklerine bağlı olarak inanç anlayışında ve kimlik yapısında çeşitli dönüşümler yaşanmıştır. Başlangıçta Sünnî-tasavvufî bir karakter taşıyan bu yapı, zamanla farklı toplumsal kesimleri Ehl-i Beyt merkezli bir söylem etrafında bir araya getirmeyi başarmış; Safevî Devleti'nin kurulmasının ardından ise Kızılbaş inanç unsurları yeni siyasî ve dinî düzen içerisinde önemli bir yer edinmiştir. Bununla birlikte, Safevî Devleti'nin son dönemlerine doğru İran sahasında Kızılbaş inanç sisteminin etkisi azalırken, Anadolu ve Balkanlar'daki Kızılbaş–Alevî topluluklar arasında ocak sistemi aracılığıyla muhafaza edilmiş ve günümüze kadar ulaşmıştır.

Sonuç itibarıyla Safevî Devleti'nin İslam Mezhepleri Tarihi açısından önemi, yalnızca İsnâaşeriyye Şiîliğinin İran'da resmî mezhep hâline getirilmesiyle sınırlı değildir. Safevîler, Anadolu ve Balkanlar'daki Kızılbaş–Alevî topluluklarla kurdukları ilişkiler aracılığıyla mezhebî aidiyetlerin kalıcılaşmasına katkı sağlamış; modern İran'ın mezhebî kimliğinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamışlardır. Buna karşılık Osmanlı dünyasında ise bu gelişmeler, Sünnîliğin daha merkezî ve kurumsal bir çerçevede yeniden tanımlanmasına ve mezhebî sınırların daha belirgin hâle gelmesine zemin hazırlamıştır. Bu bakımdan Safevî tecrübesi, erken modern dönemde mezhebî kimliklerin devlet, toplum ve kolektif hafıza düzlemlerinde nasıl kurumsallaştığını

göstermesi bakımından İslam Mezhepleri Tarihi'nin en önemli örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.

4. ŞAH İSMAİL'İN DÜŞÜNCE YAPISI

Şah İsmail Hatâyi'nin şiirleri, yalnızca estetik ve edebî kaygılarla kaleme alınmış metinler olarak değerlendirilmemelidir. Her ne kadar dönemin şiir geleneği içerisinde önemli bir yer edinmiş ve güçlü bir şair kimliğiyle tanınmış olsa da, onun şiirlerinin temel işlevlerinden biri dinî düşüncelerini, mezhebî görüşlerini ve tasavvufî anlayışını taraftarlarına aktarmaktır. Nitekim Şah İsmail, bir hükümdar ve tarikat lideri olmasının yanı sıra, geniş bir mürit kitlesine hitap eden dinî bir otorite konumundaydı. Bu nedenle şiir, onun açısından yalnızca bir sanat vasıtası değil; aynı zamanda inanç, öğretim ve propaganda aracı olarak da işlev görmüştür.

Özellikle Anadolu, Azerbaycan ve İran coğrafyasında yaşayan, büyük ölçüde sözlü kültür içerisinde hayatını sürdüren göçebe ve yarı göçebe Türkmen toplulukları dikkate alındığında, şiirin ve nefes geleneğinin öğretici fonksiyonu daha iyi anlaşılmaktadır. Şah İsmail, tarikatının inanç esaslarını, Ehl-i Beyt anlayışını, Hz. Ali ve On İki İmam tasavvurunu, müritlerin uyması gereken edep ve erkân kurallarını şiir diliyle ifade etmiş; böylece geniş kitlelere ulaşabilmiştir. Bu yönüyle Hatâyi'nin şiirleri, yalnızca bireysel duygu ve düşüncelerin dile getirildiği edebî ürünler değil; aynı zamanda Safevî/Kızılbaş öğretisinin sistemli biçimde aktarılmasını sağlayan metinler olarak değerlendirilmelidir.

Şah İsmail'in şiirlerinde edebî sanatlar, mecazlar ve tasavvufî semboller önemli bir yer tutmakla birlikte, bunlar çoğu zaman dinî ve mezhebî mesajların iletilmesine hizmet eden araçlar olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle Hatâyi'nin şiirlerinde estetik kaygının tamamen geri planda kaldığını söylemek mümkün değilse de, asıl amacın inanç ve düşünceleri etkili bir biçimde ifade etmek olduğu söylenebilir. Şiirlerinde kullandığı dilin nispeten sade olması ve hitap ettiği toplulukların anlayabileceği bir üslubu tercih etmesi de bu amacı desteklemektedir.

İslam Mezhepleri Tarihi açısından bakıldığında, Hatâyi'nin şiirleri son derece önemli bir kaynak niteliğindedir. Çünkü bu metinler, yalnızca Safevî döneminin dinî atmosferini yansıtmakla kalmamakta; aynı zamanda Şah İsmail'in kendi inanç dünyasını, Ehl-i Beyt anlayışını, imamet düşüncesini ve mürşitlik tasavvurunu

doğrudan ortaya koymaktadır. Bir başka ifadeyle, Şah İsmail'in şiirleri Kızılbaş toplulukların inanç dünyasını anlamak için birinci elden kaynaklar arasında yer almaktadır. Özellikle daha sonraki dönemlerde sözlü gelenek içerisinde ortaya çıkan ve farklı etkilerle şekillenen bazı inanç unsurlarının değerlendirilmesinde, Hatâyi'nin kendi kaleminden çıkan metinler önemli bir ölçüt işlevi görmektedir.

Bu bakımdan Şah İsmail'in şiirleri, Kızılbaş inanç sisteminin temel unsurlarını tespit etmede vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Çünkü o, hem siyasî otoriteyi temsil eden bir hükümdar hem de dinî otoriteyi temsil eden bir mürşid olarak, inançlarını yazılı metinler aracılığıyla kayıt altına almıştır. Dolayısıyla onun şiirleri, yalnızca edebiyat tarihi açısından değil, mezhepler tarihi, tasavvuf tarihi ve dinî düşünce tarihi açısından da büyük önem taşımaktadır. Şah İsmail'in dinî ve mezhebî görüşlerini değerlendirirken, öncelikle kendi eserlerine başvurmak ve inanç dünyasını bu metinler üzerinden analiz etmek metodolojik açıdan daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

Bu çerçevede, Şah İsmail Hatâyi'nin şiirlerinde yer alan dinî kavramlar, imamet anlayışı, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt tasavvuru, tasavvufî semboller ve mezhebî söylemler ayrıntılı biçimde incelendiğinde, onun inanç dünyasının temel unsurlarını daha açık şekilde ortaya koymak mümkün olacaktır.

4.1 Tevhid

Şah İsmail Hatâyi'nin Allah tasavvuru, klasik İslam inanç esasları ile tasavvufî düşüncenin oluşturduğu manevî perspektifin birleştiği güçlü bir tevhid anlayışı üzerine temellenmektedir. Klasik Ehl-i Sünnet itikadı ilahi sıfatların beşere doğrudan nispet edilmesini kabul etmez; Hatayi'nin ise sıkça belirttiği Hz. Ali yüceltmesi bazı Sünni okuyucular tarafından heterodoks ya da gulât bir eğilim olarak değerlendirilebileceğinden ayrışmaktadırlar. Şah İsmail Hatâyi'nin Allah tasavvuru, klasik İslam inanç esasları ile tasavvufî düşüncenin oluşturduğu manevî perspektifin birleştiği güçlü bir tevhid anlayışı üzerine temellenmektedir. Hatâyi'nin şiirlerinde Allah, her şeyden önce mutlak varlık, ezelîlik, ebedîlik ve benzersizlik sıfatlarıyla tasvir edilmektedir. Bu yönüyle onun Allah anlayışı, İslam kelâm geleneğinde merkezi bir yere sahip olan tenzih ilkesine dayanmaktadır. Allah, yaratılmış varlıkların

hiçbirine benzemeyen, başlangıcı ve sonu bulunmayan, mutlak kudret ve irade sahibi yegâne varlık olarak sunulmaktadır.

Nitekim Hatâyi'nin:

"Kadîmî zât-ı bî-misl ü bekādur / Kamusı fânîdür bâkî Hüdâdur".[134]

şeklindeki ifadeleri, bu anlayışın açık bir yansımasıdır. Burada Allah'ın "kadîm", yani başlangıcı olmayan; "bî-misl", yani eşi ve benzeri bulunmayan; "bâkî", yani sonsuz ve kalıcı tek varlık olduğu vurgulanmaktadır. Buna karşılık yaratılmış bütün varlıkların faniliği ve geçiciliği dile getirilmektedir. Böylece Hatâyi, varlık alanında mutlak anlamda kalıcı olanın yalnızca Allah olduğunu ifade etmekte ve bütün mevcudatı O'na bağımlı bir konumda değerlendirmektedir. Bu yaklaşım, yalnızca teolojik bir vurgu değil, aynı zamanda güçlü bir ontolojik perspektifi de yansıtmaktadır. Zira Hatâyi'nin düşüncesinde Allah, varlık düzeninin dışında veya uzağında bulunan bir güç değil; bütün varlığın kaynağı, dayanağı ve anlamını belirleyen mutlak hakikattir. Bu nedenle şiirlerinde sıkça karşılaşılan fanilik–bekā, mahlûk–Hâlık ve kesret–vahdet karşıtlıkları, onun Allah tasavvurunun temel eksenlerini oluşturmaktadır. Dünyaya ve yaratılmışlara ilişkin bütün değerler geçici kabul edilirken, mutlak gerçeklik ve süreklilik yalnızca Allah'a nispet edilmektedir. Hatâyi'nin bu vurgusu, aynı zamanda tasavvufî düşüncede önemli bir yer tutan "fenâ–bekā" anlayışıyla da uyumludur. İnsan ve diğer bütün varlıklar fanidir; kalıcı olan yalnızca Allah'tır. Bu sebeple hakikate ulaşmanın yolu, geçici olanı aşarak mutlak varlığa yönelmekten geçmektedir. Hatâyi'nin tevhid anlayışında Allah'ın mutlaklığı ile insanın acziyetinin birlikte ele alınması, onun şiirlerinde görülen dinî ve tasavvufî duyarlılığın en belirgin göstergelerinden biridir. Dolayısıyla Şah İsmail Hatâyi'nin Allah tasavvuru, yalnızca inanç esaslarını tekrar eden bir teolojik söylem değil; Allah'ı varlığın merkezine yerleştiren, bütün mevcudatı O'nun karşısında fânî ve bağımlı gören güçlü bir ontolojik ve tasavvufî dünya görüşünün ifadesi olarak değerlendirilmelidir.

[134] İlgili matla beyti: "Ḳadīmī ẕāt bī-misl ü beḳādur / Ḳamu fānī durur bākī Ḫudādur." Bu beyitlerde Hatâyî, Allah'ın kıdem (ezelîlik), benzersizlik (lâ-misl) ve bekā sıfatlarını birlikte zikretmek suretiyle klasik kelâmî tenzih anlayışını manzum biçimde ifade etmektedir. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, Kasîde 131, s. 249-250.

Hatâyî'nin Allah tasavvurunun ikinci önemli boyutunu, ilahî yaratma kudreti ve tekvin anlayışı oluşturmaktadır. Şiirlerinde Allah, yalnızca ezelî ve ebedî bir varlık olarak değil; aynı zamanda bütün kâinatı yoktan var eden, varlık düzenini kuran ve onu sürekli olarak ayakta tutan mutlak yaratıcı olarak tasvir edilmektedir. Bu yönüyle Hatâyî'nin Allah anlayışı, İslam inanç sisteminin temel esaslarından biri olan halk ve tekvin sıfatları etrafında şekillenmektedir.

Hatâyî'nin eserlerinde yer alan "yeri ve göğü yoktan var eden", "kün (ol) emriyle âlemleri yaratan" ve bütün varlıkları kudretiyle meydana getiren Allah tasviri, evrenin kaynağını bütünüyle ilahî iradeye dayandırdığını göstermektedir. Bu anlayışta yaratma fiili herhangi bir aracı sebebe bağlı değildir; aksine bütün varlık âlemi Allah'ın mutlak iradesi ve kudretiyle meydana gelmiştir. Dolayısıyla evren, kendi başına bağımsız bir gerçeklik olarak değil, ilahî kudretin ve iradenin bir sonucu olarak anlam kazanmaktadır.

Bu yaklaşım, Hatâyî'nin varlık anlayışında Allah ile âlem arasındaki ilişkiye dair önemli ipuçları vermektedir. Ona göre varlık, kendi kendine var olan veya kendi başına ayakta duran bir gerçeklik değildir. Bütün mevcudat, varlığını Allah'tan almakta ve varlığını devam ettirebilmek için sürekli olarak O'nun kudretine muhtaç bulunmaktadır. Bu nedenle yaratma yalnızca geçmişte gerçekleşmiş bir fiil olarak görülmemekte; Allah'ın kudretinin her an devam eden bir tecellisi olarak anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle Allah, yalnızca ilk yaratıcı değil; aynı zamanda varlığın sürekliliğini sağlayan, onu koruyan ve yöneten mutlak faildir. Hatâyî'nin bu anlayışı, klasik İslam düşüncesindeki "hudûs" ve "imkân" anlayışlarıyla da uyum göstermektedir. Buna göre yaratılmış olan her şey sonradan meydana gelmiş ve varlığı bakımından Allah'a muhtaçtır. Mutlak ve zorunlu varlık yalnızca Allah'tır. Şairin şiirlerinde sıkça vurgulanan yaratılmışların acziyeti ve Allah'ın sınırsız kudreti, bu metafizik çerçevenin şiir diline yansımış biçimi olarak değerlendirilebilir. Bunun yanında Hatâyî'nin yaratıcı Allah tasavvuru, tasavvufî düşüncenin etkisiyle daha derin bir anlam da kazanmaktadır. Zira onun şiirlerinde kâinat, yalnızca yaratılmış nesneler topluluğu olarak değil; Allah'ın kudretini, hikmetini ve cemalini yansıtan bir tecelliler bütünü olarak görülmektedir. Bu nedenle evrene bakmak, aynı zamanda ilahî kudretin eserlerini temaşa etmek anlamına gelmektedir. Böylece yaratma fiili, yalnızca

kozmolojik bir açıklama olmaktan çıkarak Allah ile âlem arasındaki sürekli ilişkinin ifadesine dönüşmektedir. Sonuç olarak Hatâyî'nin Allah anlayışında yaratma kudreti merkezi bir yere sahiptir. Allah, yeri ve göğü yoktan var eden, "kün" emriyle bütün âlemleri meydana getiren, varlığı her an ayakta tutan ve bütün mevcudat üzerinde mutlak tasarruf sahibi olan yegâne kudrettir. Bu yönüyle Hatâyî'nin düşüncesinde Allah, yalnızca evrenin başlangıcındaki yaratıcı değil; varlığın her anını kuşatan ve sürdüren mutlak fail olarak tasavvur edilmektedir.[135]

Hatâyî'nin Allah anlayışında dikkat çeken bir diğer husus, ilahî rahmet ve lütuf kavramlarının merkezi bir konuma sahip olmasıdır. Şair, Allah'ı "rahmeti sonsuz", "lütuf sahibi" ve "sığınılacak yegâne makam" olarak tasvir etmekte; kulun her durumda Allah'ın rahmetine yönelmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Nitekim "Kesme ümîd-i rahmet-i Hakdan" ifadesi, onun dinî düşüncesinde ümit ve rahmet kavramlarının ne derece belirleyici olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, tasavvuf geleneğinde önemli bir yer tutan havf (korku) ve recâ (ümit) dengesinin Hatâyî'nin düşünce dünyasında özellikle recâ ekseninde daha belirgin biçimde öne çıktığını göstermektedir.[136]

Hatâyî'nin Allah tasavvurunda öne çıkan bir diğer boyut, mutlak hâkimiyet ve kader anlayışıyla ilişkili olarak Allah'ın egemenliğidir. Şair, Allah'ı "padişah", "şah" ve "penah" gibi sıfatlarla anarak ilahî kudret ve otoriteyi sembolik bir dil üzerinden ifade etmektedir. Bu nitelemeler, yalnızca edebî bir üslubun ürünü olarak değil; aynı zamanda Allah'ın kâinat üzerindeki mutlak hâkimiyetini ve insanın bu hâkimiyet karşısındaki konumunu açıklayan teolojik bir yaklaşımın yansıması olarak değerlendirilmelidir. Bu çerçevede Hatâyî'nin düşüncesinde insan, ilahî irade

[135] "Ey ki yoḫdan bu cihānı var iden Perverdigār / Yiri ḳāyim gökleri devvār iden Perverdigār // Küntü kenzen āyeti vaṣfuñda olmışdur nüzūl / Varlığına kün fekān iḳrār iden Perverdigār." Şair, "yoktan var etme" (halk) ve "kün fekân" (ol! emri) kavramlarını doğrudan zikrederek Allah'ın yaratıcı kudretini Kur'ânî terminolojiyle ortaya koymaktadır. Hatâyî, Dîvân, Kasîde 11 (Tevhîd), s. 233-234.

[136] "Kesme ümīd raḥmet-i Ḥaḳdan Ḫaṭāyī sen / Cümle ḫaṭāda luṭf-ı İlāhum yeter maña." Bu beyit, Hatâyî'nin Allah tasavvurunda recâ (ümit) boyutunun belirleyiciliğini gösteren en açık ifadelerden biridir; ilahî rahmetten ümit kesmemeyi bir iman esası olarak sunmaktadır. Hatâyî, Dîvân, Gazel 65, beyit 5, s. 263.

karşısında teslimiyet gösteren, varlığını ve kaderini Allah'ın mutlak kudretine bağlı olarak idrak eden bir kul konumundadır.[137]

Hatâyî'nin Allah anlayışının en belirgin yönlerinden biri, teslimiyet ve tevekkül vurgusudur. Şairin, "Her ne kim hükm eylesen emründe fermânam bu gün" şeklindeki ifadesi, Allah'ın irade ve takdirine mutlak bağlılık anlayışını açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımda kul, karşılaştığı olayları ve yaşadığı tecrübeleri ilahî iradenin bir sonucu olarak görmekte; bunlara karşı sabır, rıza ve teslimiyet göstermektedir. Dolayısıyla Hatâyî'nin düşünce dünyasında Allah ile kul arasındaki ilişki, öncelikle itaat, bağlılık, tevekkül ve teslimiyet ekseninde şekillenmektedir. Kulun temel görevi, ilahî iradeye karşı çıkmak değil; onu kabul etmek, ona güvenmek ve her durumda Allah'ın hükmüne rıza göstermektir.[138]

Sonuç olarak Hatâyî'nin Allah tasavvuru; tevhid ilkesini merkeze alan, Allah'ın yaratıcı kudretini ve mutlak varlığını vurgulayan, rahmet ve lütuf anlayışıyla şekillenen, ilahî hâkimiyet fikriyle bütünleşen ve tasavvufî teslimiyet düşüncesiyle derinlik kazanan çok yönlü bir yapı sergilemektedir. Bu tasavvurda Allah, ezelî ve ebedî yegâne varlık, bütün kâinatın yaratıcısı, mutlak kudret sahibi hükümran ve kullarına rahmetle muamele eden ilah olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatâyî'nin şiirlerinde ortaya çıkan bu anlayış, bir taraftan klasik İslam akaidinin temel ilkeleriyle uyum gösterirken, diğer taraftan tasavvufî düşüncenin etkisiyle daha içsel ve duygusal bir boyut kazanmaktadır. Böylece Hatâyî'nin Allah tasavvuru, kelâmî ve tasavvufî unsurların bir araya geldiği, inanç ile manevî tecrübenin bütünleştiği özgün bir dinî anlayışı yansıtmaktadır.[139]

Şah İsmail Hatâyi, şiirlerinde Allah tasavvurunu açık ve sistematik biçimde ortaya koymuş; tevhid, yaratma, kudret ve ilahî hâkimiyet gibi temel inanç esaslarını çeşitli vesilelerle dile getirmiştir. Onun şiirlerinden hareketle Allah anlayışının, klasik İslam

[137] "Ey bende ger cihānda penāhuñ İlāh ola / Kemter ḳuluñ maḳāmı senüñ pādişāh ola." Burada "penâh" (sığınak), "İlâh" ve "pâdişâh" kavramları aynı beyitte bir araya getirilerek Allah'ın mutlak hâkimiyeti ile kulun teslim oluşu arasındaki ilişki kurulmaktadır. Hatâyî, Dîvân, Gazel 383, matla beyti, s. 531.

[138] "Dir Ḫaṭāyī tā ezelden ḳulluġa ḫaṭ virmişem / Her ne kim ḥükm eyleseñ emrüñde fermānam bugün." Şair, kulluğu ezelî bir ahid ("ḫaṭ virmek") olarak tanımlamakta ve ilahî hükme mutlak teslimiyeti ("emrüñde fermānam") açıkça beyan etmektedir. Hatâyî, Dîvân, Gazel 298, beyit 5, s. 467.

[139] Hatâyî'nin Allah tasavvurunun farklı boyutları, divanın muhtelif yerlerine serpiştirilmiş olmakla birlikte, bu iki manzume tevhid, halk, sıfat ve teslimiyet temalarını bir bütün halinde sunan çekirdek metinler niteliğindedirler. Hatâyî, *Dîvân*, Kasîde 11 (s. 233-234) ve Kasîde 131 (s. 249-250).

akaidinin temel prensipleriyle büyük ölçüde uyumlu olduğu görülmektedir. Hatâyi'ye göre Allah birdir ve kendisinden başka ibadete layık hiçbir ilah yoktur. O, gökleri ve yeri, bütün kâinatı yoktan var eden mutlak yaratıcıdır. İnsanları imtihan etmek üzere yaratan Allah, mümin kulları için cenneti, inkâr edenler için ise cehennemi hazırlamıştır.

Hatâyi'nin şiirlerinde Allah'ın sıfatlarına da geniş biçimde yer verilmektedir. Allah, Semi' ve Basîr'dir; yani her şeyi işiten ve her şeyi görendir. O'nun bilgisi ve kudreti herhangi bir sınırla kayıtlı değildir. Bütün varlıkların sözlerini aynı anda işitir, her şeyi eksiksiz biçimde görür ve bilir. Bunun yanında Allah, her yerde hazır ve nazır olan, kullarının hâllerinden haberdar bulunan mutlak kudret sahibidir. Hayatı veren de alan da O'dur; öldüren ve dirilten yalnızca Allah'tır. Bu sebeple bütün varlıklar, varlıklarını ve hayatlarını doğrudan O'na borçludur.

Hatâyi'nin Allah anlayışında ezelîlik ve ebedîlik vurgusu da önemli bir yer tutmaktadır. Allah'ın başlangıcı ve sonu yoktur; O, zaman ve mekânla sınırlı olmayan mutlak varlıktır. Buna karşılık bütün mahlûkat fanidir ve yok olmaya mahkûmdur. Allah'ın zatı her türlü eksiklikten, benzerlikten ve noksanlıktan münezzehtir. O'nun herhangi bir eşi, benzeri veya ortağı bulunmamaktadır. Bu yönüyle Hatâyi'nin Allah tasavvuru, İslam düşüncesindeki tenzih ilkesinin güçlü bir yansıması niteliğindedir.

Şairin şiirlerinde ilahî kudret anlayışı da dikkat çekmektedir. Allah, dilediği anda bütün kâinatı yok etmeye ve yeniden yaratmaya muktedirdir. Evrenin varlığı ve devamı bütünüyle O'nun iradesine bağlıdır. Bu nedenle Hatâyi'nin düşüncesinde Allah, yalnızca âlemi yaratan ilk sebep değil; aynı zamanda onu her an ayakta tutan ve yönetmeye devam eden mutlak faildir. Böylece Hatâyi'nin Allah tasavvuru, tevhid merkezli, yaratıcı kudreti esas alan, tenzih ilkesine dayanan ve ilahî hâkimiyeti vurgulayan bütüncül bir inanç sistemini yansıtmaktadır.[140]

[140] Allah'ın sıfatları açık biçimde sıralanır: yoktan var etme, yeri sabit gökleri döner kılma ("yiri ḳāyim gökleri devvār"), "kün fekân" ile iddiası, "settâr" oluşu, mü'mine cennet kâfire nâr takdir etmesi, gözleri uyutup yıldızları uyanık tutması, ölüm ve dirilişe hükmetmesi gibi tasvirler doğrudan bu manzumeden hareketle ortaya konulabilir. Hatâyî, Dîvân, Kasîde 11, s. 233-234. Krş. ("Ḳadīmī ẕāt bī-miṯl ü beḳādur…"): Allah'ın kıdem, bekā ve lâ-misl sıfatlarının manzum ifadesi. Hatâyî, Dîvân, Kasîde 131, s. 249-250.

Hatâyi, bu ve benzeri görüşlerini birçok şiirinde dile getirmiştir. Nitekim Şah İsmail'in şiirlerinde en sık işlediği temel temalardan biri Allah inancıdır. Onun şiir dünyasında Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali ekseninde şekillenen dinî söylem, düşünce sisteminin merkezini oluşturmaktadır. Bu çerçevede Hatâyi, Allah'ın birliği, yaratıcı kudreti, mutlak hâkimiyeti, rahmeti ve kullarıyla olan ilişkisi gibi konuları farklı vesilelerle şiirlerinde sıkça işlemiştir. Allah tasavvurunu yalnızca teorik bir inanç meselesi olarak ele almamış; onu insanın dünya ve ahiret hayatını anlamlandıran temel hakikat olarak görmüştür. Bu nedenle tevhid düşüncesi, onun şiirlerinde tekrar eden ve dinî söylemini şekillendiren başlıca unsurlardan biri hâline gelmiştir.

Hatâyî, bir başka şiirinde de ehl-i tevhid olan bir kimsenin nasıl inanması gerektiğini şu şekilde ifade etmektedir. Şöyle der:

Dilersen kim olasın ehl-i tevhid
Ki sende kalmaya bir şemme taklid
Gönül saf eyle saf ol sâdıkane
Safâ birle hakikat âşıkane
Kadim-ü lâyezal ü ferd ü yekta
Ki misli yoh onın zâtına hemtâ
Şeriki yohdır ânın zâtı hûdır
Müberradır hamûdan şöyle hûdır
Münezzehtir hamûdan ayn-ı zâtı
Veli her şeyde zahir mucizatı [141]

Bu şiirde Hatâyî, hakiki anlamda tevhid ehli olabilmenin temel şartlarını ortaya koymaktadır. İlk beyitte insanın taklitten uzaklaşması gerektiğini vurgulayan şair, inancın yalnızca başkalarından öğrenilen ve sorgulanmaksızın benimsenen bir kabuller bütünü olmaması gerektiğine işaret etmektedir. Tasavvuf düşüncesinde taklidin terk edilmesi ve tahkik mertebesine ulaşılması, hakikatin doğrudan idrak edilmesinin ön şartlarından biri olarak kabul edilmektedir. Bu yönüyle Hatâyî, okuyucuyu şekilsel ve yüzeysel bir din anlayışından uzaklaştırarak, inancı bilinçli ve içselleştirilmiş bir hakikat olarak yaşamaya davet etmektedir.

Şiirin devamında gönlün saflaştırılması ve arındırılması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Tasavvuf geleneğinde gönül, ilahî hakikatin tecelli ettiği merkez olarak kabul edildiğinden, hakikate ulaşmanın yolu da gönlün temizlenmesinden

[141] Hatâyî, *Dîvân*, Bölüm: Tenkitli Metin- Gazeller, s. 314.

geçmektedir. Bu sebeple Hatâyî, samimiyet ve içtenlikle yürütülen bir arınma sürecini ön plana çıkarmaktadır. Şiirde vurgulanan saflık ve aşk kavramları, insanı ilahî hakikate yaklaştıran temel unsurlar olarak sunulmaktadır. Buradaki aşk, yalnızca duygusal bir yönelişi değil, aynı zamanda hakikatin idrak edilmesini sağlayan manevî bir bilgi ve tecrübe yolunu ifade etmektedir.

Şair, daha sonra Allah'ın zatına ilişkin bazı temel nitelikleri dile getirmektedir. Allah'ın "kadîm" ve "lâyezâl" oluşu, O'nun başlangıcının ve sonunun bulunmadığını; mutlak ve ezelî varlık olduğunu göstermektedir. Benzer şekilde Allah'ın "ferd" ve "yekta" oluşu, O'nun birliğini ve eşsizliğini ifade etmektedir. Bu bağlamda Allah'ın zatının herhangi bir varlığa benzemediği, O'nun benzerinin ve denginin bulunmadığı açık biçimde ortaya konulmaktadır. Bu vurgu, İslam düşüncesinin temel esaslarından biri olan tenzih anlayışının şiirsel bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Hatâyî'nin şiirde üzerinde durduğu bir diğer husus da Allah'ın her türlü ortaklıktan ve eksiklikten uzak oluşudur. Allah'ın mutlak birlik içerisinde bulunduğu ve hiçbir şekilde şirkin konusu olamayacağı belirtilirken, aynı zamanda O'nun bütün noksan sıfatlardan münezzeh olduğu vurgulanmaktadır. Bu yaklaşım, Allah'ın aşkınlığını ve mutlaklığını esas alan klasik tevhid anlayışıyla uyum göstermektedir.

Şiirin son kısmında ise Allah'ın zatı ile tecellileri arasındaki ilişkiye dikkat çekilmektedir. Allah'ın zatı itibariyle hiçbir şeye benzemediği ve yaratılmış varlıklarla özdeşleştirilemeyeceği ifade edilirken, O'nun kudret ve tasarrufunun bütün varlık âleminde görülebileceği belirtilmektedir. Böylece Allah'ın hem aşkın hem de tecellileri aracılığıyla bilinebilir olduğu düşüncesi ortaya konulmaktadır. Bu yaklaşım, tasavvuf düşüncesinde önemli bir yer tutan tenzih ve teşbih dengesinin yansıması olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak bu şiir, insanı taklitten kurtularak tahkike ulaşmaya, gönlünü arındırmaya ve hakikati aşk yoluyla idrak etmeye çağırırken; aynı zamanda Allah'ın birliği, ezelîliği, eşsizliği ve mutlaklığı üzerine kurulu derin bir tevhid anlayışını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle şiir, kelâmî ve tasavvufî unsurların bir araya geldiği, tevhid

düşüncesinin hem teorik hem de manevî boyutlarını yansıtan önemli metinlerden biri olarak değerlendirilebilir.

Netice itibarıyla Şah İsmail'in Allah'a atfettiği sıfatlar ile Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşleri arasında esaslı bir farklılık görülmemektedir. Ancak bu durum, Şah İsmail'in bütün itikadî meselelerde Ehl-i Sünnet ile aynı görüşleri paylaştığı anlamına gelmemektedir. Bu noktada iki yaklaşım arasındaki en önemli farklılık, Şah İsmail'in Allah'a nispet ettiği bazı sıfat ve vasıfları Hz. Ali'ye de isnat etmesidir. Şair, Hz. Ali'yi birçok şiirinde son derece yüce ve olağanüstü niteliklerle tasvir etmekte; onu Allah'ın kudret ve tasarrufuyla ilişkilendirilen bazı vasıflarla anmaktadır. Buna karşılık Ehl-i Sünnet anlayışı, ilahî sıfatların herhangi bir beşere nispet edilmesini kabul etmemekte ve bu tür yaklaşımları reddetmektedir. Nitekim Şah İsmail'in şiirlerinde en yoğun biçimde işlenen konuların başında Hz. Ali ve On İki İmam sevgisi gelmekte; diğer dinî temalar çoğu zaman bu eksen etrafında şekillenmektedir.[142]

Şah İsmail'in şiirlerinde Allah'ın varlığına, birliğine ve mutlak kudretine ilişkin çok sayıda ifadeye rastlanmaktadır. Onun şiir dünyasında tevhid inancı, temel dinî temalardan biri olarak önemli bir yer tutmaktadır. Hatâyi, Allah'ın birliğini, yaratıcı kudretini, ezelî ve ebedî oluşunu farklı şiirlerinde çeşitli vesilelerle dile getirmiş; bu suretle tevhid anlayışını hem tasavvufî hem de itikadî bir çerçevede işlemeye çalışmıştır. Nitekim Hatâyi Divanı'nda gazel, kaside ve mesnevi nazım şekilleriyle kaleme alınmış üç ayrı tevhid manzumesi bulunmaktadır. Bu eserler, şairin Allah tasavvurunu ve tevhid anlayışını sistemli biçimde ortaya koyan metinler arasında yer almaktadır.

Hatayi'nin;

Ya ilahü'l- alemin sen Gafursun
Alim ü hem Şekur u hem Şabursun
Bu tevhide bagışlagil meni sen
Bu tevhiddin ütüzmegil meni sen[143]

[142] Geniş bilgi için bkz. Ekinci, *Şah İsmail ve İnanç Dünyası*, s. 89-93.
[143] Hatâyî, *Dîvân,* Tenkitli Metin**,** Nasihatnâme, s. 314.

Bu beyitte Hatâyi, Allah'ın yüceliğini, varlığını, birliğini ve ilahî sıfatlarını konu edinmektedir. Allah'ın mutlak kudret sahibi, eşsiz ve benzersiz varlık oluşuna yapılan vurgu, şiirin temel eksenini oluşturmaktadır. Bu yönüyle söz konusu şiir, tasavvufî yorumlardan ziyade Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları üzerinde duran klasik tevhid anlayışını yansıtmakta olup, literatürde "şer'î tevhid" olarak nitelendirilen tevhid türüne örnek teşkil etmektedir.[144]

Bu şiir, Allah'a yönelen samimi bir dua ve niyaz niteliği taşımakta olup, tevhid inancını merkeze alan tasavvufî bir bilinç hâlini yansıtmaktadır. Şair, ilk dizelerde Allah'ı "âlemlerin ilahı" olarak anarak O'nun evrensel hâkimiyetini ve mutlak otoritesini vurgulamaktadır. Ardından Allah'ın "Gafûr" (çok bağışlayan), "Alîm" (her şeyi bilen), "Şekûr" (az amele çok karşılık veren) ve "Sabûr" (çok sabreden) sıfatlarını zikrederek ilahî isimler üzerinden Allah'ı tanımlamakta ve O'na yakınlaşmaktadır. Bu sıfatlar, Allah'ın hem rahmetini hem de kullarıyla olan ilişkisinin temel özelliklerini ortaya koymaktadır.

Şiirin devamında şair, tevhid inancı vesilesiyle Allah'tan bağışlanma talebinde bulunmaktadır. Bu noktada tevhid, yalnızca teorik bir inanç ilkesi olarak değil, aynı zamanda kurtuluşun ve ilahî rahmete ulaşmanın vesilesi olarak sunulmaktadır. Şair, Allah'ın birliğine inanmayı ve bu inanç doğrultusunda yaşamayı kendisi için bir nimet ve sığınak olarak görmekte; bağışlanma isteğini de doğrudan bu inançla ilişkilendirmektedir.

Son dizelerde ise şairin en önemli duası dile getirilmektedir: Tevhid yolundan ayrılmamak. Bu ifade, tasavvufî düşüncede derin bir manevî bilinç hâline işaret etmektedir. Çünkü tevhid, yalnızca Allah'ın birliğini kabul etmekten ibaret olmayıp, hayatın bütün alanlarında bu birliği idrak etmeyi ve buna uygun yaşamayı da kapsamaktadır. Şair, bu bilinçten uzaklaşmanın manevî bir kayıp anlamına geleceğinin farkında olarak Allah'tan kendisini tevhid yolundan ayırmamasını niyaz etmektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde bu şiir, kulun acziyetini idrak ederek Allah'a yöneldiği, ilahî isimler ve sıfatlar aracılığıyla O'na yakınlık kurduğu ve tevhid inancını

[144] Yılmaz, *Şah İsmail Hatai Divanı'nda Dini-Tasavvufi Unsurlar* (Doktora tezi), s. 82.

hem kurtuluş vesilesi hem de korunması gereken temel bir hakikat olarak gördüğü tasavvufî içerikli bir dua metni niteliği taşımaktadır.

4.2 Nübüvvet Anlayışı

Hatâyi'nin peygamber anlayışı, İslam'ın klasik nübüvvet telakkisiyle büyük ölçüde uyumlu olmakla birlikte, tasavvufî ve şiirsel yorumlarla zenginleşen bir karakter arz etmektedir. Şair, peygamberleri yalnızca tarihsel şahsiyetler olarak değil; aynı zamanda ilahî kudretin, hakikatin ve manevî rehberliğin temsilcileri olarak ele almaktadır.[145]

Öncelikle Hatâyi'ye göre peygamberlik, insanlık tarihi boyunca devam eden ilahî bir hidayet kurumudur. Peygamberlerin sayısının kesin olarak bilinmediği ve her topluma bir yol gösterici gönderildiği anlayışı, onun düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu çerçevede Hz. Âdem ilk peygamber, Hz. Muhammed ise peygamberlerin sonuncusu ve en üstünü olarak kabul edilmektedir. Hatâyi, Hz. Muhammed'i "Hâtemü'l-Enbiyâ" olarak görmekte ve onu bütün peygamberlerin zirvesine yerleştirmektedir. Böylece onun peygamber anlayışında nübüvvet, Hz. Âdem ile başlayan ve Hz. Muhammed ile tamamlanan ilahî bir rehberlik süreci olarak tasavvur edilmektedir.[146]

Hatâyi'nin beyitlerinde peygamberler, genellikle kendi kıssaları, mucizeleri ve sembolik anlamları çerçevesinde anılmaktadır. Hz. Âdem ilk insan ve ilk peygamber oluşu, cennetten çıkarılışı ve ayrılık tecrübesiyle; Hz. Nûh tufan ve uzun ömrüyle; Hz. İbrahim ateşe atılışı, kurban hadisesi ve Allah'ın dostu oluşuyla; Hz. Eyyûb sabrıyla; Hz. Mûsâ asası ve ilahî hitaba mazhar oluşuyla; Hz. Îsâ nefesiyle can vermesi ve göğe yükseltilmesiyle; Hz. Ya'kûb ayrılık ve hüzünle; Hz. Yûsuf güzellik, kuyu ve sultanlıkla; Hz. Süleyman ise mülk, saltanat ve hâkimiyetle öne çıkarılmaktadır. Bu yaklaşım, Hatâyi'nin peygamber kıssalarını yalnızca nakletmekle yetinmediğini,

[145] Hz. Peygamber'in "nûr" (manevî rehberlik/hakikat) imgesiyle anıldığı beyit ("… nûr-ı peygamber …") ve Hz. Muhammed'in ilahî tecelliyle ilişkilendirildiği söyleyiş, paragraftaki "tarihsel şahsiyet olmanın ötesinde manevî temsil" vurgusuyla örtüşmektedir. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyi Dîvânı,* s. 67.
[146] "Cemi'-i enbiyâ hatmi Muhammed Mustafa geldi" beyti (Hz. Muhammed'in hatmü'l-enbiyâ oluşu / nübüvvet zincirinin tamamlanması). Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyi Dîvânı*, s. 67.

onları sembolik ve tasavvufî anlam katmanları içerisinde yeniden yorumladığını göstermektedir.

Hatâyi'nin peygamberlere bakışında tasavvufî yorumun belirgin bir şekilde hissedildiği görülmektedir. Nitekim Hz. Yûsuf yalnızca tarihsel bir peygamber olarak değil, aynı zamanda ruhun maddî âlemden kurtularak hakikate yönelişinin sembolü olarak ele alınmaktadır. Benzer şekilde Hz. Ya'kûb ayrılık acısının; Hz. Eyyûb sabrın; Hz. İbrahim tevekkül ve dostluğun; Hz. Mûsâ ise ilahî hitaba mazhar olmanın temsilcisi olarak sunulmaktadır. Bu durum, Hatâyi'nin peygamberleri yalnızca tarihsel şahsiyetler olarak değil, tasavvufî terbiyenin ve manevî olgunlaşma sürecinin örnek şahsiyetleri olarak değerlendirdiğini göstermektedir.[147]

Hatâyi'nin metinlerinde en merkezi peygamber figürü, açık biçimde Hz. Muhammed'dir. Onun peygamber anlayışında Hz. Muhammed, hem peygamberlerin sonuncusu hem de ilahî hakikatin en mükemmel tecellisi olarak tasvir edilmektedir. Hz. Muhammed'in nuru, yaratılışın başlangıcına ilişkin tasavvurlarla ilişkilendirilmekte; diğer peygamberler ise bu nurun tarih boyunca ortaya çıkan tezahürleri ve halkaları olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım, tasavvuf geleneğinde önemli bir yer tutan Hakikat-i Muhammediyye anlayışıyla uyum göstermektedir. Hatâyi'ye göre Hz. Muhammed yalnızca ilahî vahyi insanlara ulaştıran bir peygamber değil; aynı zamanda âlemlerin övünç kaynağı, şefaat makamının sahibi ve insanların kurtuluşuna vesile olan seçkin bir şahsiyettir.[148]

Hatâyi'nin peygamber tasavvurunda mucizeler de önemli bir yer tutmaktadır. Ancak mucizeler, yalnızca olağanüstü olaylar olarak değil; peygamberlerin ilahî destekle hakikatin temsilcileri olduklarını gösteren deliller olarak ele alınmaktadır. Hz. Mûsâ'nın asası, Hz. Îsâ'nın diriltici nefesi, Hz. İbrahim için ateşin gül bahçesine dönüşmesi ve Hz. Nûh tufanı gibi hadiseler, Hatâyi'nin şiirlerinde hem itikadî hem de sembolik anlamlar taşımaktadır. Bu çerçevede peygamber mucizeleri, Allah'ın

[147] Peygamberin "nûr" merkezli, sembolik/irfanî dilde anılması. Şah İsmail Hatâyî, Hatâyi Dîvânı, s. 67
[148] "24. Gazel (Naat)": "Cümle peygamberlerin sultanısın yâ Mustafa" ve "Dem-be-dem yüz min selâm olsun saña yâ Mustafa" dizeleri. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyi Dîvânı*, s. 52–53.

kudretinin peygamberler aracılığıyla görünür hâle gelmesinin bir tezahürü olarak yorumlanmaktadır.

Bunun yanında Hatâyi'nin beyitlerinde peygamberler, çoğu zaman aşk, güzellik, ayrılık, sabır ve hakikate yöneliş gibi temalarla birlikte anılmaktadır. Bu durum, onun peygamber anlayışının yalnızca kelâmî bir çerçeveye dayanmadığını, aynı zamanda irfanî ve tasavvufî bir boyut da içerdiğini göstermektedir. Hatâyi'nin şiirlerinde peygamberler, insanlığa rehberlik eden tarihsel şahsiyetler olmanın ötesinde; tasavvufî yolculuğun farklı merhalelerini temsil eden, manevî anlamlar taşıyan örnek ve rehber figürler olarak karşımıza çıkmaktadır.[149]

Sonuç olarak Hatâyi'nin peygamber anlayışı; peygamberleri ilahî hidayetin taşıyıcıları, mucizelerin mazharları, manevî rehberler ve tasavvufî hakikatlerin temsilcileri olarak gören çok katmanlı bir yapı sergilemektedir. Bu yapı içerisinde Hz. Muhammed merkezî ve üstün bir konuma sahip olup, diğer peygamberler onunla tamamlanan nübüvvet zincirinin halkaları olarak değerlendirilmektedir. Böylece Hatâyi'nin peygamber tasavvuru, klasik İslam nübüvvet anlayışı ile tasavvufî yorumun birleştiği özgün bir dinî perspektifi yansıtmaktadır.[150]

Şah İsmail, şiirlerinde Hz. Peygamber'e duyduğu sevgi ve bağlılığı açık bir şekilde dile getirmektedir. Ona göre Hz. Muhammed, peygamberlerin sonuncusu ve Hâtemü'l-Enbiyâ'dır. Allah tarafından bütün insanlar ve peygamberler arasından seçilmiş, üstün kılınmış ve özel bir konuma yerleştirilmiştir. Hatâyi'nin şiirlerinde Hz. Muhammed, yalnızca son peygamber olarak değil, aynı zamanda bütün peygamberlerin en faziletlisi ve en üstün şahsiyeti olarak tasvir edilmektedir. Şair, Allah'ın kâinatı Hz. Muhammed'in hürmetine yarattığını ifade ederek, tasavvuf geleneğindeki nûr-i Muhammedî ve Hakikat-i Muhammediyye anlayışına yaklaşan bir söylem ortaya koymaktadır. Hatâyi'ye göre Hz. Muhammed, âlemlere rahmet olarak gönderilmiş ilahî elçidir. Onun peygamberliği bütün insanlığı kuşatan evrensel bir hakikati temsil etmektedir. Bu nedenle Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr eden kimselerin kurtuluşa erişemeyeceğini ve ahirette ilahî azaba uğrayacağını dile

[149] "Nûr" ve "kıble" gibi tasavvufî anahtarlarla kurulan şiir dili, Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyi Dîvânı*, s. 67.
[150] ("Cemi'-i enbiyâ hatmi Muhammed Mustafa geldi") ve Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyi Dîvânı*, s. 52–53; Naat'ta Hz. Muhammed'in "cümle peygamberlerin sultanı" olarak sunulması. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyi Dîvânı*, s. 67.

getirmektedir. Şair, Hz. Peygamber'in risaletini iman esaslarının merkezinde görmekte ve ona bağlılığı kurtuluşun temel şartlarından biri olarak değerlendirmektedir. Hatâyi'nin şiirlerinde Hz. Peygamber'in şefaat makamı da önemli bir yer tutmaktadır. Şair, Hz. Muhammed'in şefaatinin hak olduğunu kabul etmekte ve birçok şiirinde onun yardımına, himmetine ve şefaatine sığındığını ifade etmektedir. Gece gündüz Hz. Peygamber'in şefaatini beklediğini ve onun manevi desteğini umduğunu dile getiren Hatâyi, bu yönüyle Hz. Muhammed'e duyulan sevgi ile ahiret kurtuluşu arasındaki ilişkiyi güçlü biçimde vurgulamaktadır. Böylece onun peygamber anlayışında Hz. Muhammed, yalnızca vahyi tebliğ eden bir elçi değil; aynı zamanda ümmetinin kurtuluşuna vesile olan, şefaatiyle müminlere yardımcı olacak manevî bir rehber olarak da karşımıza çıkmaktadır.[151]

Şah İsmail, literatürde hadis-i kudsî olarak meşhur olan "Levlâke levlâke lemâ halaktü'l-eflâk" (Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım) sözünü benimsemekte ve Hz. Muhammed'in yaratılışın merkezinde yer aldığına inanmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber, feleklerin ve bütün kâinatın sebeb-i vücududur. Bu anlayış doğrultusunda Hz. Muhammed yalnızca son peygamber değil, aynı zamanda yaratılışın anlam ve gayesini temsil eden en seçkin varlıktır. Hatâyi'nin şiirlerinde bütün peygamberlerin ona muhabbet beslediği, onun manevî üstünlüğünü kabul ettiği ve onun makamına yöneldiği düşüncesi dikkat çekmektedir. Şair, Hz. Peygamber'e duyduğu derin sevgi ve saygıyı, onun ayak izinin toprağını göz nuru ve göz aydınlığı olarak nitelendirecek derecede güçlü ifadelerle dile getirmektedir.

Şah İsmail'e göre Hz. Peygamber'in mucizelerinin tamamı gerçektir ve tarih içerisinde fiilen gerçekleşmiştir. Bu çerçevede onun şiirlerinde, Hz. Muhammed'in Ay'ı ikiye bölmesi, ceylanın gelip kendisine selam vermesi, kendisini öldürmek amacıyla verilen zehrin ona zarar vermemesi ve taşların onun elinde zikretmesi gibi mucizelere atıflar yer almaktadır. Hatâyi, diğer peygamberlerin de çeşitli mucizeler gösterdiğini kabul etmekle birlikte, Hz. Muhammed'in mucizelerini daha üstün ve daha kapsamlı

[151] (24. Gazel/Naat: Hz. Peygamber'e yoğun salât/selâm ve üstünlük vurgusu), s. 67 ("hatmü'l-enbiyâ" vurgusu) ve s. 129 ("Men Muhammed ümmetiyim…" ifadesi). Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyi Dîvânı*, s. 52–53.

görmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'e verilen mucizeler, diğer peygamberlerin mucizelerini aşan bir kudret ve mertebeye sahiptir.

Hatâyi'nin şiirlerinde Hz. Muhammed'e duyulan sevgi ve bağlılık yalnızca tarihsel bir saygı ifadesi değildir. Şair, Hz. Peygamber'i tanımanın ve ona bağlanmanın ibadet derecesinde önemli olduğunu düşünmekte; Allah'ın kâinatı onun aşkına yarattığını ifade etmektedir. Bu sebeple Hz. Muhammed'e salât ve selam getirmenin, onun manevi rehberliğine yönelmenin ve onun sevgisini kalpte taşımanın kurtuluş vesilesi olduğuna inanmaktadır.

Şah İsmail'in Divanı'nda peygamberlerden bazen doğrudan isimleriyle, bazen de nebi, resûl, enbiyâ ve elçi gibi kavramlar aracılığıyla söz edilmektedir. Şairin peygamber anlayışında Hz. Âdem ilk peygamber, Hz. Muhammed ise peygamberlerin sonuncusu, en üstünü ve âlemlere rahmet olarak gönderilmiş Hâtemü'l-Enbiyâ'dır. Bu yönüyle Hatâyi'nin nübüvvet anlayışı, İslam'ın temel inanç esaslarıyla uyumlu bir görünüm arz etmektedir.

Netice itibarıyla gerek Şah İsmail'de gerekse Anadolu Alevî-Bektaşî geleneğinde Hz. Muhammed'in peygamberliğine, son peygamber oluşuna, Kur'an'ın vahiy yoluyla kendisine indirildiğine ve çeşitli mucizeler gösterdiğine dair güçlü bir inanç bulunmaktadır. Bununla birlikte Hatâyi'nin şiirlerinde ve Kızılbaş-Alevî geleneğinin bazı yorumlarında Hz. Ali'nin son derece merkezî ve üstün bir konuma yerleştirildiği görülmektedir. Bu durum, Hz. Muhammed'in peygamberlik makamının reddedildiği anlamına gelmemekle birlikte, dinî ve manevî söylem içerisinde Hz. Ali, Ehl-i Beyt ve On İki İmam sevgisinin daha belirgin bir şekilde öne çıkmasına yol açmıştır. Nitekim sözlü ve yazılı gelenekte en yoğun işlenen temaların başında Hz. Ali, Ehl-i Beyt ve On İki İmam muhabbeti gelmektedir.

Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, söz konusu sevgi ve bağlılığın tarihsel şahsiyetlerin biyografik kimliklerinden ziyade, zaman içerisinde dinî ve kültürel hafıza içerisinde şekillenen idealize edilmiş ve kutsallaştırılmış tasavvurlara yönelmiş olmasıdır. Başka bir ifadeyle burada sevgi ve bağlılığın konusu çoğu zaman tarihsel kişiliklerinden bağımsız olarak manevî ve sembolik anlamlarla yüceltilmiş Hz. Ali,

Ehl-i Beyt ve On İki İmam algısıdır. Ancak bu değerlendirmenin, Anadolu Alevî-Bektaşî geleneğinin tamamını değil, söz konusu geleneğin belirli yorum ve eğilimlerini açıklamaya yönelik olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.[152]

Şah İsmail'in Miraç hadisesi hakkındaki görüşüne değinecek olursak, Divan'ında miraç hadisesini ve birçok peygambere ait Kuran'da anlatılan kıssaları anlatmaya ve işlemeye çalışmıştır. Hz. Muhammed'in Miraca çıktığını kabul etmektedir. Orada makam-ı münteha (en son noktaya), kab-ı kavseyne (aradaki mesafenin iki yay boyu kadar kalması) kadar yükselmiştir. Yüce Peygamber Miraca çıkarken yedinci felekte Hz. Ali'yi bir aslan şeklinde görmüştür. Aralarında bir nişan olması için yüzüğü ona vermiştir. Hz. Muhammed Miraçta Allah ile doksan bin kelam etmiştir. Bu arada Hz. Ali'nin Hakk'ın sırrına muttali olan mahrem-i esrar (sır ortağı) olduğunu ifade etmektedir. Kısaca Şah İsmail'e göre Miraç hadisesi böyle cereyan etmiştir. [153]

4.3 Kutsal Kitaplar ve Melekler

Şah İsmail'in Divanı'nda dört semavî kitaba da yer verilmektedir. Bu kitaplar bazen isimleriyle, bazen de "dört kitap" ifadesiyle anılmaktadır. Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an, Hatâyi'nin anlayışında peygamberlere gönderilmiş ilahî vahyin farklı tezahürleri olarak kabul edilmektedir. Bu yönüyle şair, semavî kitapların kaynağını aynı ilahî hakikate dayandırmakta ve onları Allah tarafından insanlığa gönderilmiş kutsal metinler olarak değerlendirmektedir.

Hatâyi'nin şiirlerinde en sık zikredilen semavî kitap ise Kur'an-ı Kerîm'dir. Şair, Kur'an'dan yalnızca kendi adıyla değil; Furkan, Kelâmullah ve Mushaf gibi farklı isim ve sıfatlarla da söz etmektedir. Bu durum, Kur'an'ın onun dinî düşüncesindeki merkezi konumunu göstermektedir. Hatâyi'ye göre Kur'an, Allah'ın kelâmı olup insanlara doğru yolu gösteren ilahî rehberdir. Bu sebeple Kur'an, yalnızca okunup öğrenilen bir kitap değil; aynı zamanda hakikate ve kurtuluşa ulaştıran ilahî bir rehber olarak görülmektedir.

---

[152] Ekinci, *Şah İsmail ve İnanç Dünyası*, s. 176.

[153] Miraçla ilgili menkıbî beyit ve miraç-name örnekleri — örn. yayımlarda geçen "Geldi Cebrail çağırdı ya Muhammed Mustafa/… Hak seni Miraça okur davete kadir Huda" dizeleri), Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 147–151. s. 149

Nitekim Hatâyi, Kur'an'ı "Hak kelâmı" olarak nitelendirmekte ve onu risaletin, hidayetin ve kurtuluşun kapısı olarak değerlendirmektedir. Böylece Kur'an, onun düşünce dünyasında yalnızca vahyin son halkası değil; insanı hakikate ulaştıran, doğru yolu gösteren ve manevî kurtuluşu sağlayan temel kaynak olarak öne çıkmaktadır;[154]

Şah İsmail Hatâyi'nin kutsal kitaplara dair anlayışı da klasik İslamî kabuller ile tasavvufî yorumların birleştiği bir yapı sergilemektedir. Onun yaklaşımında öncelikle semavî kitapların vahiy ürünü olduğu inancı açık biçimde yer almaktadır. Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an, Allah tarafından peygamberlere gönderilmiş ilahî kelâmlar olarak kabul edilmektedir. Bu yönüyle Hatâyi, İslam'ın temel inanç esaslarından biri olan kitaplara iman ilkesini benimsemekte ve söz konusu kitapları aynı ilahî kaynağın farklı dönemlerdeki tezahürleri olarak değerlendirmektedir. Nitekim beyitlerinde bu dört kitabın peygamberlere gönderilmiş ilahî hükümler olduğu belirtilerek vahyin sürekliliği ve bütünlüğü vurgulanmaktadır.

Bununla birlikte Hatâyi'nin düşüncesinde Kur'an özel ve merkezi bir konuma sahiptir. Kur'an, Furkan, Kelâmullah ve Mushaf gibi isimlerle anılmakta; hak ile bâtılı birbirinden ayıran, insanı hakikate ve kurtuluşa ulaştıran ilahî rehber olarak tasvir edilmektedir. Hatâyi'ye göre Kur'an yalnızca okunup öğrenilen bir metin değil, aynı zamanda ilahî hakikatin doğrudan ifadesidir. "Özi kudret, sözi Kur'an degül mi" şeklindeki ifadeler, Kur'an'ın Allah'ın kudret ve kelâmının bir tezahürü olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Bu nedenle Kur'an, Hatâyi'nin dinî düşüncesinde vahyin son halkası olmanın ötesinde, hakikate ulaşmanın ve ilahî rehberliğin temel kaynağı olarak değerlendirilmektedir.

Hatâyî'nin kitap anlayışının en dikkat çekici yönlerinden biri, semavî kitaplara yüklediği tasavvufî anlamdır. Onun düşüncesinde Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an yalnızca belirli dönemlerde peygamberlere indirilen tarihsel vahiy metinleri olarak değil; aynı zamanda manevî hakikatleri ve tasavvufî mertebeleri temsil eden sembolik unsurlar olarak da değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım, kutsal kitapları sadece lafzî ve tarihsel boyutlarıyla ele alan bir anlayışın ötesine geçerek, onların insanın manevî

[154] Yılmaz, *Şah İsmail Hatai Divanı'nda Dini-Tasavvufi Unsurlar* (Doktora tezi), s.112.

olgunlaşma sürecine işaret eden derin anlamlar taşıdığını kabul eden tasavvufî yorum geleneğiyle uyum göstermektedir. Bu çerçevede:

- İncil isimlerin tevhidine,
- Zebur fiillerin tevhidine,
- Tevrat sıfatların tevhidine,
- Kur'an ise zat tevhidine işaret eder.

Bu yaklaşım, Hatâyî'nin kutsal kitapları yalnızca zahirî anlamlarıyla değil, bâtınî ve ledünnî hakikatlerin sembolik ifadeleri olarak da yorumladığını göstermektedir.

Hatâyî'nin düşüncesinde dikkat çeken bir diğer husus, insan ile Kur'an arasında kurulan yakın ilişkidir. Tasavvufî gelenekle paralel olarak, Kur'an'ın hakikatinin insan-ı kâmilde tecelli ettiği anlayışı benimsenmektedir. Bu çerçevede Hatâyî'nin "küll-i Furkan mendedür" şeklindeki ifadesi, ilahî hakikatin insanın kendi varlığında görünür hâle geldiğine işaret etmektedir. Bu yaklaşım, insanı "okunan bir kitap" olarak değerlendiren tasavvufî antropolojinin önemli bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Hatâyî, kutsal kitapları estetik ve sembolik bir düzlemde de kullanmaktadır. Özellikle Kur'an ve Mushaf kavramları, sevgilinin yüzü veya Hz. Ali ile ilişkilendirilerek kutsal olan ile beşerî olan arasında sembolik bağlar kurulmaktadır. Bu durum, onun dinî kavramları şiirsel ve tasavvufî bir dil içerisinde yeniden yorumladığını göstermektedir.

Hatâyî'nin kitap anlayışı; semavî kitapların ilahî kaynağını kabul eden, Kur'an'ı merkezî ve üstün bir konuma yerleştiren, kutsal metinleri tasavvufî mertebelerin sembolleri olarak yorumlayan ve insan ile vahiy arasında içsel bir ilişki kuran çok boyutlu bir yapı sergilemektedir. Bu yaklaşım, Hatâyî'nin din anlayışında zahir ile bâtın, metin ile insan ve vahiy ile tasavvuf arasında kurduğu derin ilişkinin açık bir göstergesi niteliğindedir.

Şah İsmail Hatâyi'nin melek anlayışı, ana hatlarıyla klasik İslam inanç çerçevesiyle uyumlu olmakla birlikte, şiir dilinin sağladığı imkânlar sayesinde tasavvufî ve sembolik yorumlarla zenginleşen çok katmanlı bir yapı sergilemektedir.[155]

Hatâyi'nin melek tasavvurunda Kur'an merkezli anlatıların belirgin bir etkisi görülmektedir. Özellikle Hz. Âdem'e secde hadisesine yapılan göndermeler, meleklerin Allah'ın emirlerine mutlak surette itaat eden varlıklar olarak tasavvur edildiğini göstermektedir. Buna karşılık İblis'in secde etmeyi reddetmesi, kibir ve isyanın sembolü olarak sunulmaktadır. Bu bağlamda melekler itaat, teslimiyet ve kulluğun; İblis ise benlik, kibir ve başkaldırının temsilcisi hâline gelmektedir.[156]

Bununla birlikte Hatâyi, melekleri yalnızca itikadî bir unsur olarak ele almamaktadır. Şiirlerinde melek kavramı, aynı zamanda estetik ve ahlâkî bir idealin sembolü olarak kullanılmaktadır. Sevgilinin güzelliğinin meleklere benzetilmesi, melek imgesinin saflık, nuranîlik ve mükemmellikle ilişkilendirilmesine imkân vermektedir. Böylece melek, sadece metafizik bir varlık olmaktan çıkarak şiirsel güzelliğin ve manevî kemalin ölçütlerinden biri hâline gelmektedir.[157]

Hatâyi'nin bazı beyitlerinde melekler, şairin iç dünyası ve duygusal tecrübeleriyle ilişkilendirilerek daha sembolik bir anlam kazanmaktadır. Ayrılık, hasret, feryat ve gözyaşı gibi temalar işlenirken meleklerin de bu sahneye dâhil edilmesi, onların gerçek anlamda insanî duygular yaşadıklarını ifade etmekten ziyade, şiirsel bir anlatım aracılığıyla yaşanan hâlin derinliğini ve etkisini güçlendirmeye yönelik bir kullanım olarak değerlendirilmelidir. Bu yönüyle melekler, insanî tecrübelerin büyüklüğüne tanıklık eden sembolik figürler olarak karşımıza çıkmaktadır.[158]

Hatâyi'nin melek anlayışında Cebrâil'in özel bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Cebrâil, klasik İslam inancında olduğu gibi vahiy meleği olarak kabul edilmekte; Rûhu'l-Kudüs ve Cibrîl-i Emîn gibi sıfatlarla anılmaktadır. Bunun yanında Hatâyi'nin

[155] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, gazel örnekleri — s. 147; gazel G.130, s. 43.
[156] Miraç ve secde göndermeleri ile ilgili notlar ve matla' alıntıları (A-Neşirler listesi; "Geldi Cebrail çağırdı..." vb.), Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 126–129.
[157] Ayrıca estetik kullanım örnekleri, gazel dizinleri ve örnek gazeller ve karşılaştırmalı pasajlar için bkz., Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, 43, 57.
[158] Şiirlerin duygusal-kavramsal kullanımı üzerine gazel örnekleri için bkz., Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 56–57.

bazı şiirlerinde Cebrâil, yalnızca vahyi taşıyan bir melek değil, aynı zamanda yol gösteren ve rehberlik eden bir figür olarak da tasvir edilmektedir. Özellikle Miraç anlatısı etrafında şekillenen bu yaklaşım, tasavvufî düşüncedeki irşad ve rehberlik anlayışıyla ilişkilendirilebilecek sembolik çağrışımlar taşımaktadır.[159]

Hatâyi'nin şiirlerinde meleklerin üstlendiği bir diğer işlev ise kutsal şahsiyetlerin faziletlerine şahitlik etmeleridir. Özellikle Hz. Ali'nin üstünlüğü ve fazileti anlatılırken meleklerin şahit olarak zikredilmesi, onların yalnızca metafizik varlıklar olarak değil, kutsal şahsiyetlerin yüceliğini görünür kılan sembolik unsurlar olarak da kullanıldığını göstermektedir. Bu durum, Hatâyi'nin şiir dünyasında meleklerin dinî söylemi güçlendiren ve kutsallığı pekiştiren bir anlatım aracı hâline geldiğini ortaya koymaktadır.[160]

Sonuç olarak Hatâyi'nin melek anlayışı; Kur'anî çerçevede Allah'a mutlak itaat eden nuranî varlıklar, estetik düzlemde saflık ve güzelliğin sembolleri, şiirsel düzlemde insanî tecrübelerin tanıkları ve tasavvufî bağlamda rehberlik ve irşad fikrini çağrıştıran figürler olarak çok boyutlu bir karakter taşımaktadır. Bu yönüyle Hatâyi, melekleri yalnızca iman esaslarından biri olarak ele almakla kalmamış, onları dinî, estetik ve tasavvufî anlam katmanlarıyla zenginleştirerek şiirsel dünyasının önemli sembollerinden biri hâline getirmiştir.

4.4 Ahiret

Şah Hatâyi'nin ahiret anlayışı, klasik İslam inanç esaslarıyla uyumlu olmakla birlikte şiirsel ve tasavvufî yorumlarla zenginleşen bir yapı sergilemektedir. Hatâyi, "ahiret" kavramını doğrudan sıkça kullanmamakla birlikte; ukbâ, kıyamet, mahşer, cennet, cehennem, sırat, mizan ve şefaat gibi kavramlar aracılığıyla ölüm sonrası hayatı açık biçimde kabul etmekte ve bu konuyu inanç dünyasının önemli unsurlarından biri olarak işlemektedir. Bu yönüyle onun ahiret tasavvuru, dünya hayatını geçici, asıl ve

[159] Miraç teması, Cebrâil atıfları ve Rûhu'l-Kudüs başlıklı ifadeler için bkz., Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 36, 126–127.
[160] Meleklerin kutsal şahsiyetlere şahitlik vurguları ve minyatürlü beyit örnekleri "İncidi gökde melāyik..." için bkz., Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 43, 83, 129.

kalıcı hayatı ise ölüm sonrasındaki hayat olarak gören İslamî anlayışla örtüşmektedir.[161]

Hatâyi'nin ahiret anlayışında dikkat çeken ilk husus, dünyanın geçiciliği ve ahiretin "asıl menzil" olarak görülmesidir. Şairin "menzil" kavramını nihai hedef ve varılacak son durak anlamında kullanması, dünya hayatını geçici bir yolculuk, ahireti ise ulaşılması gereken asıl yurt olarak tasavvur ettiğini göstermektedir. Bu yaklaşım, tasavvuf düşüncesinde yaygın biçimde yer alan "dünya bir konak, ahiret ise ebedî yurt" anlayışının şiirsel bir yansıması niteliğindedir.[162]

Ahiretin başlangıcı olarak kabul edilen kıyamet, Hatâyi'nin şiirlerinde korku, dehşet ve ilahî hükmün tecellisiyle birlikte ele alınmaktadır. Özellikle sûrun üflenmesi, mahlûkatın yeniden diriltilmesi ve mahşerde toplanması gibi sahneler, onun ahiret tasavvurunda canlı ve etkileyici bir şekilde yer almaktadır. Hatâyi'ye göre kıyamet, yalnızca kozmik ölçekte gerçekleşen bir yıkım değil; aynı zamanda insanın dünya hayatındaki amelleriyle yüzleşeceği nihai hakikat anıdır. Bu yönüyle onun kıyamet anlayışı, ahireti ahlâkî sorumluluğun tamamlandığı ve ilahî adaletin tecelli ettiği bir alan olarak değerlendirmektedir.[163]

Mahşer günü, Hatâyi'nin ahiret tasavvurunda özel bir yere sahiptir. Bu gün, insanların hesap vereceği ve büyük bir dehşetin yaşanacağı bir zaman dilimi olarak tasvir edilmektedir. Ancak söz konusu korku ve endişe hâli, Hatâyi'nin şiirlerinde umutsuzlukla değil, şefaat ümidiyle dengelenmektedir. Nitekim şair, özellikle Hz. Muhammed'den, zaman zaman da Hz. Ali'den mahşer gününde yardım, şefaat ve himmet talebinde bulunmaktadır. Bu durum, onun ahiret anlayışında klasik İslamî unsurlar ile tasavvufî bağlılığın iç içe geçtiğini göstermektedir. Hz. Muhammed'in şefaat makamının vurgulanması ve Hz. Ali'nin Kevser sakisi olarak anılması,

[161] Ukbâ, kıyamet, mahşer, cennet, cehennem, sırat ve mizan gibi kavramlar aracılığıyla ahiret tasavvurunu işlemektedir. bkz. Şah İsmail Hatâyî,*Hatâyî Dîvânı*. s. 40-41.
[162] "Menzil" kavramı dünyanın geçiciliğini, ahiretin ebediliğini simgelemektedir. bkz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 142-143.
[163] Mahşer ve Kıyamet gazelleri, sûrun üflenmesi, mahşer, mizan gibi sahneler Hatâyi'nin kıyamet tasavvurunda canlı biçimde yer almaktadır. bkz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, Mahşer ve Kıyamet gazelleri. s. 129.

Hatâyi'nin ahiret tasavvurunda Ehl-i Beyt merkezli bir kurtuluş anlayışının da önemli bir yer tuttuğunu ortaya koymaktadır.[164]

Hatâyi'nin metinlerinde mizan ve sırat da ahiret sürecinin temel unsurları arasında yer almaktadır. Mizan, insanların amellerinin ilahî adalet doğrultusunda tartıldığı makam olarak tasvir edilmekte; bu sayede ahiret hayatının keyfî değil, adalet ve hesap esasına dayandığı vurgulanmaktadır. Sırat ise kurtuluş ile helâk arasındaki hassas çizgiyi temsil etmektedir. Bu bağlamda amelleri ağır gelenlerin kurtuluşa ereceği, amelleri yetersiz olanların ise sıkıntıyla karşılaşacağı düşüncesi dile getirilmektedir. Böylece Hatâyi'nin ahiret anlayışında yalnızca ilahî rahmet ve şefaat değil, aynı zamanda amel, sorumluluk ve hesap bilinci de önemli bir yer tutmaktadır.[165]

Cennet, Hatâyi'nin şiirlerinde ahiret tasavvurunun en geniş ve ayrıntılı biçimde işlenen unsurlarından biridir. Şair, cenneti "behişt", "Cennetü'n-Naîm", "Cennet-i Adn" ve "Firdevs bağı" gibi farklı isimlerle anmakta ve onu müminlerin ebedî yurdu olarak tasvir etmektedir. Bununla birlikte Hatâyi'nin cennet anlayışı, yalnızca kelâmî anlamda bir mükâfat mekânı olmanın ötesine geçmekte; estetik, sembolik ve tasavvufî anlamlarla zenginleşen bir karakter kazanmaktadır.

Nitekim cennette yer aldığı kabul edilen Tûbâ, Sidre, Kevser, Rıdvân ve hûriler gibi unsurlar, Hatâyi'nin şiirlerinde çoğu zaman sevgili ile ilişkilendirilmekte ve bu yolla geniş bir teşbih ve sembol dünyası kurulmaktadır. Böylece cennet tasviri, yalnızca ahiretteki nimetlerin anlatıldığı bir alan olmaktan çıkarak, aşkın, güzelliğin ve manevî hakikatin ifade edildiği şiirsel bir zemine dönüşmektedir. Bu durum, Hatâyi'nin ahiret tasavvurunu tasavvufî şiirin estetik dili içerisinde yeniden yorumladığını ve cennet kavramını sembolik anlam katmanlarıyla zenginleştirdiğini göstermektedir.[166]

Cehennem ise Hatâyi'nin şiirlerinde inkâr edenlerin, münafıkların ve Hz. Muhammed'in yolundan ayrılanların varacağı bir azap mekânı olarak tasvir edilmektedir. Şair, cehennemi korku, hesap ve ilahî cezanın tecelli ettiği bir yer olarak

[164] "Sâki-i mahşer" Hz. Muhammed'e, şefaat motifi Hz. Ali'ye atıfta bulunur; Ehl-i Beyt merkezli tasavvufî geleneğin ifadesidir. bkz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*. s. 82.
[165] Mizan (adaletin terazi) ve sırat (kurtuluş yolu), amel-sorumluluk ilişkisini somutlaştırmaktadır. bkz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, İlgili gazeller, s. 129.
[166] Cennet, "behişt", "Cennetü'n-Naîm", "Firdevs" isimleriyle çağrılır; Tûbâ, Sidre, Kevser, Rıdvân gibi unsurlar sevgiliye benzetilmektedir. Cennet gazelleri. bkz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, Cennet gazelleri, s. 40-41.

kabul etmekte; ancak kendi adına Allah'ın rahmetine sığınarak bu akıbetten korunmayı niyaz etmektedir. Bu durum, Hatâyi'nin ahiret anlayışında korku ile ümidin birlikte yer aldığını göstermektedir. Nitekim o, bir taraftan cehennemin gerçekliğini ve ilahî azabın varlığını kabul ederken, diğer taraftan Allah'ın rahmetinden ümidini kesmeyen bir kul tavrı sergilemektedir. Böylece Hatâyi'nin düşüncesinde ahiret tasavvuru, korku ve sorumluluk bilinci ile rahmet ve bağışlanma ümidi arasında kurulan dengeli bir anlayış üzerine temellenmektedir.[167]

Ahiret, cennet ve cehennem konularında Şah İsmail'in görüşleri incelenirken, İslâm dininin temel inanç esaslarından biri olan meâd inancı üzerinde durulacaktır. Tevhid ve nübüvvetle birlikte İslâm inanç sisteminin üç ana rüknünden birini oluşturan meâd, insanın ölümden sonra yeniden diriltilerek ahiret hayatında hesaba çekileceğine inanmayı ifade etmektedir. Şah İsmail'in tevhid ve nübüvvet anlayışı önceki bölümlerde ele alınmıştır. Bu başlık altında ise onun ahiret hayatı, kıyamet, cennet ve cehennem kavramlarına ilişkin inanç ve görüşleri tespit edilmeye ve değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Şah İsmail Ahiret, Cennet, Cehennem, Nar, Mizan, Yevmü'l hisab, Sırat köprüsü, Havz, Kevser, Ruz-ı mahşer ve buna benzer öbür dünya ile ilgili kavramları birçok şiirinde kullanmaktadır. Bu kavramları şiirlerinde kullanma biçimi onun bu kavramlara inandığını ve dolayısıyla insanın ölümünden, daha doğru bir ifade ile kıyametin kopmasından sonra bunların gerçekleşeceğine inandığını, iman ettiğini gösterir.[168]

Sonuç olarak Şah Hatâyi'nin ahiret anlayışı; dünyanın geçiciliğini, kıyamet ve mahşerin dehşetini, ilahî adaletin mizan ve sırat aracılığıyla tecelli edişini, Hz. Muhammed ve Hz. Ali merkezli şefaat ümidini, cennetin mükâfat ve güzellik yurdu oluşunu ve cehennemin inkârın karşılığı olarak görülmesini birlikte içeren bütüncül bir inanç yapısı ortaya koymaktadır. Bu anlayış, bir yönüyle klasik İslam akaidinin temel esaslarına dayanırken, diğer yönüyle tasavvufî sembolizm ve şiirsel anlatımla zenginleştirilmektedir. Bu sebeple Hatâyi'nin ahiret tasavvuru, dogmatik, estetik ve

[167] Cehennem, inkâr edenlerin ve yoldan sapanların varacağı yer olarak tasvir edilir; ancak ilahî rahmet ümidi korunmaktadır. bkz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, benzeri cehennem gazelleri. s. 92-93.
[168] Geniş bilgi için bkz. Ekinci, *Şah İsmail ve İnanç Dünyası*, s. 114-124.

irfanî boyutları bünyesinde barındıran çok yönlü bir düşünce yapısı olarak değerlendirilebilir.[169]

4.5 Kader

Şah İsmail Hatâyi'nin kader, tevekkül ve dünya anlayışı, güçlü bir tasavvufî söylem çerçevesinde şekillenmektedir. Onun şiirlerinde kader, Allah'ın mutlak iradesi ve kudretiyle ilişkili olarak ele alınırken; tevekkül, kulun ilahî takdire teslimiyet göstermesi ve her durumda Allah'a güvenmesi şeklinde ifade edilmektedir. Dünya ise geçici, aldatıcı ve faniliği sürekli hatırlatan bir hayat alanı olarak tasvir edilmektedir. Bu çerçevede Hatâyi, insanı dünyaya aşırı bağlanmaktan sakındırmakta; ilahî iradeye rıza göstermeye, sabır ve teslimiyet içerisinde yaşamaya davet etmektedir. Böylece kader, tevekkül ve dünya kavramları onun düşünce dünyasında birbirini tamamlayan ve tasavvufî hayat anlayışının temel unsurlarını oluşturan kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır.[170]

Şair, öncelikle insanı içinde bulunduğu anın kıymetini bilmeye ve gönül huzurunu muhafaza etmeye davet etmektedir. "Gele gönül hoş görelim bu demi / Bu da böyle kalmaya bir gün ola" dizeleri, dünyanın geçiciliğini ve hayatın sürekli değişen tabiatını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre insanın karşılaştığı hiçbir durum kalıcı değildir; ne sevinçler sonsuza kadar sürer ne de sıkıntılar devamlılık gösterir. Hatâyi, bu yaklaşımıyla bireyin dünya hayatındaki geçici hâllere aşırı anlam yüklememesi gerektiğini vurgulamakta; insanı her şart altında gönül huzurunu korumaya, faniliğin bilinciyle hareket etmeye ve değişen dünya şartları karşısında dengeli bir duruş sergilemeye çağırmaktadır.[171]

Hatâyi, insanın keder ve üzüntü ile kendisini yıpratmaması gerektiğini de özellikle vurgulamaktadır. "Kişi çekmek olmaz guşşa vü gamı" ifadesi, hayatın çeşitli zorlukları ve sıkıntıları karşısında aşırı derecede kaygılanmanın doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, insanın karşılaştığı birçok durumun kendi iradesi ve kontrolü dışında gerçekleştiği düşüncesine dayanmaktadır. Bu sebeple Hatâyi'ye göre

[169] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* Giriş bölümü.
[170] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyi Dîvânı*, s. 127–129.
[171] "Gele gönül hoş görelim bu demi…" beyti, Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 127–128.

gereksiz yere kaygı ve kedere kapılmak, insanı manevî açıdan yıpratan bir tutumdur. Nitekim "Hak'tan gelür her ne gelse bir kula" dizesi, bütün olayların ilahî irade ve takdir çerçevesinde meydana geldiğini ifade ederek onun kader anlayışını açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu bakış açısına göre insan, başına gelen her hâli Allah'ın takdiri olarak görmekte ve olayları bu bilinç içerisinde değerlendirmektedir. Böylece Hatâyi'nin düşüncesinde kader inancı, insanı umutsuzluğa sürükleyen pasif bir anlayıştan ziyade, yaşanan olaylar karşısında sabır, tevekkül ve rıza geliştirmeyi sağlayan manevî bir bilinç hâline dönüşmektedir.[172]

"Nesne kim Hakdan gelendür andan olgıl bi-günah" ifadesi, kulun ilahî takdir karşısında nasıl bir tutum sergilemesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Burada "bi-günah olmak", kader karşısında bilinçli bir teslimiyet göstermeyi ve itiraz duygusundan arınmış bir gönül hâlini ifade etmektedir. Hatâyi'ye göre insan, karşılaştığı olaylar karşısında isyan etmek veya şikâyette bulunmak yerine, ilahî hikmet ve takdire güvenerek teslimiyet göstermelidir.[173]

Hatâyi, bu teslimiyet anlayışını daha ileri bir mertebeye taşıyarak rıza makamını ön plana çıkarmaktadır. "Var şadkâm olğıl Hakkun cefasına" dizesinde, zahiren "cefa" olarak görülen durumların dahi ilahî irade ve hikmet çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Bu anlayışa göre, insanın hoşuna gitmeyen olaylar da Allah'ın takdiriyle gerçekleştiğinden, bunların ardında bir hikmet bulunduğuna inanılmalıdır. Bu sebeple Hatâyi'ye göre gerçek mümin, yalnızca nimet ve mutluluk anlarında değil; sıkıntı, musibet ve zorluk zamanlarında da aynı gönül hoşluğunu, teslimiyet ve kabulleniş tavrını koruyabilmelidir.[174]

Sonuç olarak Hatâyi'nin bu beyitlerinde dünyanın geçiciliğini idrak etmek, keder ve kaygıya kapılmamak, meydana gelen her şeyi ilahî irade ve takdir çerçevesinde değerlendirmek ve kader karşısında rıza göstermek temel öğretiler olarak öne çıkmaktadır. Bu anlayışta insan, dünyanın değişken ve fani yapısının farkında olarak yaşamını sürdürmeli; karşılaştığı olaylar karşısında sabır, teslimiyet ve gönül huzurunu muhafaza etmelidir. Böylece Hatâyi'nin kader ve dünya anlayışı, tasavvuf

[172] "Hak'tan gelür her ne gelse bir kula" beyti, Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 129–131.
[173] "Nesne kim Hakdan gelendür…" beyti, Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 130–132.
[174] "Var şadkâm olğıl Hakkun cefasına" beyti, Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 131–134.

düşüncesinde merkezi bir yere sahip olan tevekkül, teslimiyet ve rıza kavramlarının şiirsel bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.[175]

4.6 İmamet ve Velayet Anlayışı

4.6.1 İmamet

Şah İsmail'in şiirlerinde en çok işlediği konulardan biri de On İki İmam sevgisi ve muhabbetidir. Bu durum, onun Şiî gelenekte önemli bir yer tutan On İki İmam anlayışını benimsediğini göstermektedir. Şah İsmail, bazı şiirlerinin belirli bölümlerinde bu konuya yer verdiği gibi, bazı şiirlerini bütünüyle On İki İmamlara ayırmıştır.

Şah İsmail, On İki İmamdan bahsederken onların mahiyetleri, dinî konumları ve imamet anlayışındaki yerleri üzerinde ayrıntılı biçimde durmaz. Daha çok onların rehberlikleri ve bazı faziletleri üzerinde yoğunlaşır. Bununla birlikte, Hz. Ali için kullandığı sıfat ve nitelemelerin diğer on bir imam için kullanılmadığı görülmektedir. Bu durum, Hz. Ali'nin Şah İsmail'in düşünce dünyasında daha belirgin ve ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu göstermektedir.

Öte yandan, Hz. Ali dışındaki imamlara yönelik ifadelerinin çoğu dinî ve kelâmî tartışmalardan ziyade tarihî, kültürel ve menkıbevî unsurlar etrafında şekillenmektedir. İmamlarla ilgili anlatımlarında onların ilmî faaliyetleri veya imamet anlayışındaki rolleri yerine daha çok örnek şahsiyetleri, kahramanlıkları ve dinî yönleri ön plana çıkarılmaktadır.

Dikkat çeken bir diğer husus ise, aşağıda örneği verilecek şiirde de görüleceği üzere, Şah İsmail'in On İki İmamı konu alan şiirlerinin önemli bir kısmında önce Hz. Peygamber'i, ardından Hz. Ali'yi övmesi, daha sonra diğer imamları sırasıyla zikretmesidir. Şiirlerin sonunda ise On İkinci İmam Muhammed Mehdi'ye yer vermekte ve son beyitte mahlasını kullanarak şiirini tamamlamaktadır.

Hudavendi ki ol hayyü'l-bekadır

[175] İlgili gazeller ile ilgili bkz., Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 127–134.

Ki ol darende-i ehl-i fenadır
Ki munca enbiyalar Hak yaratdı
Hamudan bir güzide Mustafa'dır
Şeh-i merdan Ali vû havz-ı Kevser
Anındır kim Ali Mürteza'dır
Hasan'dır alem-ü Şah-ı şeriat
Hüseyn Şah-ı şehid-i Kerbela'dır
Emirim Mir Muhsin'dir yakin bil
Ki Zeyne'l-Abidin al-ı abadır
Muhammed Bakır ü Cafer-i Sadık
İmam Kazım Ali Musa Rıza'dır
Taki vü ba-Naki şah Askeri hem
Olar ki sahib-i sırri'l-bekadır
İmamın hüccetü'l-kaim Muhammed
Kim ol sahib zaman ü rehnümadır[176]

Yukarıdaki şiirde de görüldüğü üzere Şah İsmail, bazen On İki İmam arasında yer almayan, ancak Hz. Ali ile Hz. Fâtıma'nın oğlu olarak kabul edilen ve küçük yaşta vefat ettiğine inanılan Muhsin'i de zikretmekte; onu Hasan ve Hüseyin'den hemen sonra anmaktadır.

Şah İsmail, On İki İmam hakkında kaleme aldığı şiirlerin büyük çoğunluğunda, her imamı kendisiyle özdeşleşmiş en belirgin vasıfları ve sıfatlarıyla anmaktadır. Ayrıca imamların isim veya lakaplarıyla ilişkili bazı kelimeleri sözlük anlamlarıyla kullanırken aynı zamanda ilgili imama telmihte bulunmaktadır. Nitekim İmam Rızâ'dan söz ederken Allah'ın Âl-i Abâ'dan razı olmasını dile getirmesi buna örnek gösterilebilir. Burada "rıza" kelimesi hem sözlük anlamında kullanılmış hem de İmam Rızâ'ya gönderme yapılmıştır.

Benzer şekilde Hz. Hüseyin'den bahsederken Kerbelâ'daki şehadetini, Zeynelâbidîn'den söz ederken onun ibadet hayatını ve imamlar arasındaki seçkin konumunu, Ca'fer es-Sâdık'tan bahsederken ise özellikle ilim ve irfanını ön plana çıkarmaktadır. Böylece her imam, tarihsel ve dinî gelenekte öne çıkan özellikleriyle şiirde yer bulmaktadır.

Şah İsmail'in On İki İmam anlayışıyla ilgili dikkat çeken bir diğer husus da On İkinci İmam Muhammed el-Mehdî'ye dair yaklaşımıdır. Şair, İmâmiyye-İsnâaşeriyye

[176] Masum imamlar/şah/methiyeler; peygamber ve Cebrâil atıfları için bkz., Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 31–36, s. 126–131; Hz. Ali, Kevser/Murtazâ vb. methiyeleri ve gazel örnekleri için s. 131–137.

geleneğinde kabul edildiği şekliyle Muhammed el-Mehdî'nin mehdi olduğuna, ahir zamanda ortaya çıkarak dünyada adaleti hâkim kılacağına inanmaktadır.

Muhammed Mehdi ol sahib zamanın
Mutiem emrine fermanberiyem [177]

beytinde olduğu gibi bu inancını değişik şiirlerinde de dile getirir.

Bunlara ilaveten Şah İsmail kendisi ve atalarının da evlad-ı resul yani Peygamber soyundan geldiğine, dolayısıyla kendisinin de Ehl-i Beyt'ten olduğuna inanır ve bunu

Server-i Merdan-ı Ali'nin âliyem evladiyem
Zülfikar ü tac ü düldül üç nişanı mendedür

gibi bazı şiirlerinde dile getirir. [178]

Bilindiği üzere Türk-İslam geleneğinde Hz. Peygamber'in hanımları ve kızı Hz. Fâtıma, müminlerin manevi anneleri olarak kabul edilmektedir. Bu anlayışın bir yansıması olarak Hatâyî, şiirlerinde Hz. Fâtıma'dan "Fâtıma Ana" şeklinde söz etmekte, Hz. Ali'ye ise "atam" diye hitap etmektedir. Bu ifadeler, onun Ehl-i Beyt'e ve On İki İmamlara duyduğu sevgi, saygı ve bağlılığın bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Hatâyî'nin şiirlerinde bu geleneğin izlerine sıkça rastlanmaktadır.

Anamdur Fatma atam 'Alidür
On İki İmamün men dah biriyem[179]

İslam anası Fatıma çün hayr'ün- nisadur
Zira hamuya din ile iman 'Alidür[180]

[177] Hatâyî'nin on iki imam silsilesinin sonuncusu olan İmam Mehdi'ye (Muhammed Mehdî/Ebû'l-Kâsım) duyduğu bağlılığı, "sâhib-zamân" (zamanın sahibi) ve "fermanber" (emre itaat eden) sıfatlarıyla dile getirdiği benzer ifadeler ve On İki İmam methiyeleri için bkz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvân*, s. 33-36.
[178] Geniş bilgi için bkz. Ekinci, *Şah İsmail ve İnanç Dünyası,* s. 107-114.
[179] Hatâyî'nin Ehl-i Beyt, Hz. Fatıma'nın "ana" ve Hz. Ali'nin "ata" imgeleriyle On İki İmam'a yönelik methiyeleri için bkz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı* s. 33–36; gazel örnekleri ve imam methiyeleri açısından s. 131–137.
[180] Hatâyî'nin Ehl-i Beyt, Hz. Fatıma'nın "ana" imgesi ve Hz. Ali'nin iman/din bağlamındaki methiyeleriyle ilgili değerlendirmeler ve gazel örnekleri için bkz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 33–36, 131–137.

İmamiyye, “Hz. Peygamber (s.a.v)’in vefatından sonra Hz. Ali ve sırasıyla onun iki oğlu ile torunlarını Allah’ın emri, Peygamber’in tayini ve vasiyeti ile meşru imam kabul eden ve böylece on iki imama inanmayı dinin aslına dahil bir rükün olarak görenlerin mezhebîdir.”[181]

İsnaaşeriyye’ye göre on iki imam şunlardır;

1- Ali b. Ebû Tâlib

2- Hasan b. Ali

3- Hüseyin b. Ali

4- Ali Zeynelâbidin

5- Muhammed el-Bâkır

6- Ca’fer es Sâdık

7- Musâ el-Kâzım

8- Ali er-Rızâ

9- Muhammed et-Taki el-Cevâd

10- Ali en Naki el-Hâdi

11- Hasan b. Ali el-Askerî

12- Muhammed el- Mehdi el- Muntazar

[181] E. Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, 8. Baskı, Ankara 1996, s. 140.

Şah İsmail'in, on iki imama duyduğu sevgi ve bağlılığı Divandaki 2, 5, 10, 11, 13, deki düvaz imamlarla çeşitli beyitlerde görebiliriz. Örnek;

Muhibbem on iki şaha ezelden
Velikin bu dükkâna şimdi geldüm [182] (G 2196)

On iki imam; düvaz imam, düvâzdeh imam olarak da anılmaktadır. İmamiyye'ye göre on iki imam, mâsum-ı pâki yani bütün günahlardan arınmıştır. Allah, bu on iki imam mâsum-ı pâki ümmetlere önder etmiştir.

On iki ma'sum-ı paki piş iden ümmetlere
Murtazanı Haydar-i Kerrâr iden perverdigâr [183] (K 1/11)

Hatayi'ye göre, on iki imamı bilen yani kabul eden, öğrenen mezhebe aidiyeti gösteren kırmızı tacı giyebilir (G 42/ 10). İmama sadıkane inananların mertebeleri şehitliktir ve gaziliktir. Hatayi beyitlerde imamlara olan bağlılığını tek tek dile getirmekte; kendisini de imametin ve imamların temsilcisi olarak görmektedir.[184]

4.6.2 Velayet

İslam Mezhepleri Tarihi perspektifinden bakıldığında, Şah İsmail Hatâyî'nin şiirlerinde önemli bir yer tutan velâyet anlayışı, belirgin bir mezhebî ve tasavvufî çerçeve sunmaktadır. Ancak bu çerçeve, klasik Sünnî anlayıştan ziyade Şiî-Alevî gelenek içerisinde şekillenen bir görünüm arz etmektedir. Hatâyî'nin şiirlerinde velâyet, yalnızca tasavvufî bir kavram olarak değil, aynı zamanda dinî aidiyet ve kimlik unsuru olarak da ele alınmaktadır.[185]

Öncelikle velâyetin Hz. Ali merkezli bir şekilde kurgulanması mezhepler tarihi açısından dikkat çekicidir. Hatâyî'ye göre Hz. Ali, velâyet makamının en önemli

[182] Hatâyî'nin On İki İmam'a duyduğu muhabbet, Ehl-i Beyt vurguları ve velâyet temalarının tartışıldığı inceleme bölümü ile divandaki ilgili gazel örnekleri için bkz. (özellikle inceleme: "masum imamlar" /imam methiyeleri ve gazel örnekleri). Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 33–36, 131–137.
[183] Hz. Ali / Murtazâ / Haydar adlarına ait methiyeler ve divandaki ilgili beyit/gazel örnekleri ile ilgili bkz., Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 131–137.
[184] Geniş bilgi için bkz. Yılmaz, *Şah İsmail Hatai Divanı'nda Dini-Tasavvufi Unsurlar* (Doktora tezi), s. 174-182.
[185] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 50-51, 136, 147-150.

temsilcisidir. Nitekim şiirlerinde Hz. Ali'ye yönelik güçlü vurgular bu yaklaşımı yansıtmaktadır: "Destgir-i âşiyânsın yâ 'Alî senden meded / Padişah-ı dü cihansın yâ 'Alî senden meded." Bu anlayış, İmâmiyye Şiîliği'nde imamet ve velâyet arasında kurulan ilişkiyle benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte Hatâyî'nin şiirlerinde Hz. Ali'ye yüklenen anlamın zaman zaman tasavvufî ve metafizik boyutlar kazandığı görülmektedir.[186]

İkinci olarak, Hz. Ali'nin faziletleri ve kerametlerine yapılan vurgular, velâyetin tarihsel bir otorite olmanın ötesinde manevî bir anlam taşıdığını göstermektedir. Hatâyî'nin bazı şiirlerinde Hz. Ali, yalnızca tarihî bir şahsiyet olarak değil, ilahî hakikatin anlaşılmasında rehberlik eden bir figür olarak sunulmaktadır. Örneğin "Yakîn bil ebced ü burhân 'Alidür / Beyân-ı tevhid ü Kur'ân 'Alidür" beyti, Hz. Ali'ye atfedilen bu merkezi konumu yansıtmaktadır. Bu tür ifadeler, velâyetin mezhebî ve tasavvufî düşünce içerisinde nasıl anlamlandırıldığını göstermesi bakımından önemlidir.[187]

Üçüncü olarak, velâyete bağlılığın güçlü bir aidiyet göstergesi hâline getirildiği görülmektedir. Hatâyî'nin şiirlerinde Hz. Ali sevgisi ve Ehl-i Beyt'e bağlılık, sadece bireysel bir muhabbet unsuru değil, aynı zamanda dinî kimliğin önemli bir parçası olarak sunulmaktadır. Bu durum, Safevî döneminde velâyet anlayışının toplumsal ve siyasî kimlik oluşumundaki rolüyle de ilişkilendirilebilir.[188]

Bunun yanında Hatâyî'nin bazı şiirlerinde kendi şahsiyetini velâyet geleneği içerisinde değerlendirdiği de görülmektedir. Şiirlerinde yer alan benlik vurgusu ve hakikatle kurduğu ilişki, klasik tasavvufî söylem içerisinde yorumlanabilecek unsurlar taşımaktadır. Nitekim "Cümle eşyâda zuhûr iden kelâmumdur menüm" gibi ifadeler, şairin kendisini hakikatin tecellisine tanıklık eden veya onu dile getiren bir konumda

[186] Bu sayfalarda "Destgir-i āşiyānsın yā 'Alî senden meded", "Meşreb-i şāh-ı velāyet-i Murtażā devrānıdur" ve "Bendeyem men cān u dilden pādişāhumdur 'Alî" gibi Hz. Ali merkezli velâyet vurguları yer almaktadır. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 127-128; 132-136.

[187] Özellikle "Yaḳīn bil ebced ü burhân 'Alidür / Beyân-ı tevḥîd ü Kur'ân 'Alidür", "Velâyet ilmine irdüm 'aceb nûr-ı Hudâ gördüm" ve on iki imam silsilesini konu eden manzum parçalar bu yorumu desteklemektedir. Şah İsmail Hatâyî*, Hatâyî Dîvânı*, s. 131-135; 141-143.

[188] "Men Muḥammed ümmetiyim şāha iḳrār eyledim / 'Alîyi ḳalbim içinde ṣıdḳ ile var eyledim", "Eger sen ümmet isen Muṣṭafāya / Muḥib ol Ḫānedān-ı Murtażāya", "'Alīyi severem cāndan içeri" ifadeleri ile bu şiirlerin Kızılbaş buyruk ve erkânnâmelerinde dolaşımda oluşuna dair değerlendirmeler. Şah İsmail Hatâyî*, Hatâyî Dîvânı*, s. 129, 134-135, 147-150.

gördüğünü düşündürmektedir. Bu tür ifadeler, araştırmacılar tarafından farklı şekillerde yorumlanmış; kimi zaman tasavvufî sembolizm, kimi zaman ise Safevî ideolojisinin karizmatik liderlik anlayışı çerçevesinde değerlendirilmiştir.[189]

Sonuç olarak Hatâyî'nin velâyet anlayışı üç temel unsur etrafında şekillenmektedir: Hz. Ali'nin velâyetin merkezinde konumlandırılması, velâyetin güçlü bir manevî ve metafizik anlam taşıması ve velâyetin mezhebî aidiyetin önemli bir göstergesi olarak sunulması. Bu yönleriyle Hatâyî'nin şiirleri, Safevî-Kızılbaş inanç dünyasında velâyet kavramının teolojik, tasavvufî ve toplumsal boyutlarını yansıtan önemli metinler arasında yer almaktadır.[190]

4.6.3 Hz. Ali Tasavvuru

Şah İsmail Hatâyî'nin şiirlerinde Hz. Ali, yalnızca tarihsel bir şahsiyet olarak değil, aynı zamanda Alevî-Bektaşî inanç ve kültür dünyasında merkezi bir konuma sahip olan sembolik bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, Hatâyî'nin şiirlerinin yalnızca edebî metinler olarak değil, aynı zamanda bir inanç dilinin ve kültürel hafızanın yansımaları olarak değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Nitekim söz konusu şiirlerde Hz. Ali; cesaret, velâyet, rehberlik ve manevî otorite gibi vasıflarla öne çıkarılmaktadır.[191]

Hatâyî'nin şiirlerinde Hz. Ali'nin yalnızca tarihî kişiliğiyle değil, menkıbevî yönleriyle de anıldığı görülmektedir. Bu durum, Alevî-Bektaşî geleneğinde Hz. Ali algısının tarihsel ve menkıbevî unsurların iç içe geçtiği bir zeminde şekillendiğini göstermektedir. Şiirlerde dikkat çeken hususlardan biri de "sırr-ı Ali" anlayışıdır. Bu anlayış, Hz. Muhammed ile Hz. Ali arasında kurulan manevî yakınlığı ve ortak hakikat vurgusunu ifade eden tasavvufî bir yorum biçimi olarak değerlendirilebilir.[192]

---

[189] Özellikle "Cümle eşyâda zuhûr iden kelâmumdur menüm", "Velâyet ilmine irdüm 'aceb nûr-ı Hudâ gördüm" ve "Ġāziler diyin şāh menem" dizeleri, şairin kendilik algısı ile karizmatik/irfanî söylemi birlikte düşündürmektedir. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 133-138.

[190] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 127-136, 147-150.

[191] Hatâyî şiirlerinde Hz. Ali'nin "Şah" ve "Mürşid" olarak konumlandırılması, toplumsal bir inanç dili oluşturma çabasının bir parçasıdır diyebiliriz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 127-131.

[192] Özellikle "Yakîn bil ebced ü burhân 'Ali'dür / Beyân-ı Tevhid ü Kur'ân 'Ali'dür' beyitleri, Hz. Ali'nin ilahî hikmet ve Kur'an-ı Natık (konuşan Kur'an) olduğu yönündeki "sır" vurgusuna işaret etmektedir. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 141-143.

Bu yaklaşım, vahdet-i vücûd düşüncesiyle bağlantılı olarak daha belirgin hâle gelmektedir. Hatâyî'nin şiirlerinde Hz. Ali, hakikate ulaşmanın ve velâyetin temsilcisi olarak sunulmakta; zaman zaman insan-ı kâmil anlayışı çerçevesinde ele alınmaktadır. Özellikle "şâh-ı velâyet" nitelemesi, Hz. Ali'nin yalnızca tarihsel bir sahabî olarak değil, manevî rehberliğin sembolü olarak algılandığını göstermektedir. Ayrıca Hz. Ali'nin cömertliği, "Hel etâ" ayetleri etrafında şekillenen yorumlarla ilişkilendirilerek dinî bir çerçeve içerisinde anlamlandırılmaktadır.[193]

Hatâyî'nin şiirlerinde Hz. Ali'nin menkıbevî yönlerine de yer verilmektedir. Miraç hadisesi sırasında aslan sûretinde görünmesi gibi anlatılar, Hz. Ali etrafında oluşan menkıbe geleneğinin şiire yansımaları arasında değerlendirilebilir. Bunun yanında şairin kendisini Hz. Ali'nin "çâkeri" veya "kulu" olarak tanımlaması, Ehl-i Beyt'e duyduğu bağlılığı ve manevî aidiyeti ifade etmektedir. Bazı beyitlerde kendisini Ehl-i Beyt nesline nispet etmesi ise, hem manevî yakınlık kurma çabasının hem de Safevî dönemi dinî ve siyasî söyleminin bir yansıması olarak yorumlanabilir.[194]

Hatâyî'nin şiirleri, Alevî-Bektaşî gelenekte Hz. Ali algısının nasıl şekillendiğini ve kuşaktan kuşağa nasıl aktarıldığını göstermesi bakımından önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu şiirlerde Hz. Ali, tarihsel kişiliğinin ötesinde, velâyetin, manevî rehberliğin ve Ehl-i Beyt sevgisinin sembolü olarak tasvir edilmektedir.[195]

Sonuç olarak Şah İsmail Hatâyî'nin şiirlerinde Hz. Ali, tarihsel kimliği ile menkıbevî ve tasavvufî vasıflarının birleştiği çok katmanlı bir şahsiyet olarak temsil edilmektedir. Cesaret, cömertlik, velâyet, manevî rehberlik ve insan-ı kâmil gibi kavramlar etrafında şekillenen bu temsil, Hatâyî'nin Ehl-i Beyt merkezli dinî anlayışını ortaya koyduğu gibi Alevî-Bektaşî inanç dünyasının temel unsurlarını da yansıtmaktadır. "Sırr-ı Ali" ve "şâh-ı velâyet" gibi ifadeler, Hz. Ali'nin yalnızca geçmişte yaşamış bir şahsiyet olarak değil, ilâhî hakikatin ve manevî otoritenin sürekliliğini temsil eden sembolik bir

[193] "Şâh-ı Velâyet" nitelemesi ve "Hel etâ" ayetine yapılan telmihler, Ali'nin hem cömertliğini hem de manevî rehberliğini (insan-ı kâmil) pekiştiren unsurlar olarak divanda geniş yer bulmaktadır. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 132-134, 150.

[194] "Cümle eşyâda zuhûr iden kelâmumdur menüm" gibi ifadeleriyle bir yandan Ehl-i Beyt nesline (seyyidlik) vurgu yaparken, diğer yandan Miraç/Aslan menkıbesi üzerinden bu bağı kutsallaştırmaktadır. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 128, 135-138.

[195] Divan genelindeki "Ali'yi severem candan içeri" gibi lirik ve doktrinel vurgular, bu algının kuşaklar arası aktarımındaki merkezi rolünü göstermektedir. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 131, 149.

figür olarak algılandığını göstermektedir. Hatâyî'nin kendisini Hz. Ali'nin kulu ve hizmetkârı olarak tanımlaması ise bu bağlılığın kişisel, tasavvufî ve mezhebî boyutlarını belirginleştirmektedir. Bu yönüyle Hatâyî'nin şiirleri, Hz. Ali etrafında şekillenen inanç, menkıbe ve değerlerin edebî bir dille ifade edilmesini sağlamış; söz konusu algının Alevî-Bektaşî topluluklarında korunarak sonraki kuşaklara aktarılmasında önemli bir işlev üstlenmiştir.

4.6.4 Ehl-i Beyt ve On İki İmam

Şah İsmail Hatâyî'nin Ehl-i Beyt ve On İki İmam anlayışının Şiî-Alevî gelenekle yakın ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Şairin ifadeleri, yalnızca bir sevgi ve saygı beyanı değil, aynı zamanda mezhebî aidiyetin ve dinî kimliğin temel unsurlarının bir yansımasıdır.[196]

Özellikle Hz. Muhammed'in ailesini ifade eden Ehl-i Beyt kavramı düşünce dünyasında merkezî bir konuma yerleştirilmiştir. Ehl-i Beyt sevgisi İslam dünyasının farklı mezhep ve geleneklerinde önemli bir yere sahip olmakla birlikte, Hatâyî'de bu sevginin çok daha belirgin ve kapsamlı bir şekilde işlendiği dikkat çekmektedir. Bu çerçevede Ehl-i Beyt'e bağlılık, yalnızca dinî bir fazilet olarak değil, aynı zamanda inanç ve kimlik bilincinin ayrılmaz bir parçası olarak sunulmaktadır.[197]

Mezhepler tarihi açısından dikkat çeken yönlerden biri de On İki İmam anlayışına yapılan vurgudur. Hatâyî'nin "On iki imamın ben dah biriyem" şeklindeki ifadesi, ilk bakışta güçlü bir aidiyet duygusunu yansıtmaktadır. Bu tür ifadeler, bazı araştırmacılar tarafından tasavvufî sembolizm ve manevî özdeşleşme çerçevesinde değerlendirilirken, bazı yorumlarda ise Safevî dönemi dinî söylemiyle ilişkilendirilmektedir. Bununla birlikte, söz konusu ifadelerden hareketle doğrudan doktriner sonuçlara ulaşmak yerine şiirin sembolik dili ve dönemin kültürel bağlamı esas alınmalıdır.[198]

---

[196] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 125-130.
[197] "Ali'yi severem candan içeri" ve "Muhammed-Ali'ye muhib olanlar" vurgulu manzumeler. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 131;
[198] Eserdeki "On iki imâmın ben dah biriyem" nitelemesi, şairin manevî seyr u sülûku ve kâmil insan tasavvuru bağlamında değerlendirilmektedir. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 141, 147.

Hz. Fâtıma'nın "ana", Hz. Ali'nin ise "ata" olarak tanımlanması, biyolojik bir akrabalıktan ziyade manevî aidiyeti ifade eden sembolik bir kullanım teşkil eder. Bu yaklaşım, Alevî-Bektaşî geleneğinde sıkça karşılaşılan manevî soy ve Ehl-i Beyt'e mensubiyet anlayışıyla benzerlik göstermektedir. Mezhepler tarihi perspektifinden bakıldığında bu durum, Ehl-i Beyt'in yalnızca tarihsel şahsiyetler olarak değil, aynı zamanda kolektif kimlik ve aidiyetin kurucu sembolleri olarak algılandığını kanıtlamaktadır.[199]

Bunun yanında Ehl-i Beyt sevgisinin Kur'an ve hadislerle temellendirilmesi de belirgin bir özelliktir. Ancak burada Sünnî gelenekteki Ehl-i Beyt sevgisi ile Şiî gelenekte imamet merkezli olarak şekillenen Ehl-i Beyt anlayışı arasındaki kavramsal farklar göz önünde bulundurulmalıdır. Hatâyî'nin şiirlerinde Ehl-i Beyt'e yönelik vurguların, özellikle imamet ve velâyet düşüncesiyle sıkı sıkıya düğümlendiği görülmektedir.[200]

Hatâyî'nin düşünce dünyasında Ehl-i Beyt sevgisi kurucu bir yer tutmakta, On İki İmam anlayışı güçlü biçimde vurgulanmakta ve Ehl-i Beyt mensupları tarihsel kimliklerinin ötesinde dinî-kültürel aidiyetin merkezinde konumlandırılmaktadır. Bu yönleriyle şiirler, Safevî dönemi Kızılbaş-Alevî düşüncesinde Ehl-i Beyt ve On İki İmam algısının anlaşılmasına katkı sağlayan temel kaynaklar arasında yer almaktadır.[201]

Sonuç olarak Şah İsmail Hatâyî'nin şiirlerinde Ehl-i Beyt ve On İki İmam, yalnızca sevgi ve hürmet duyulan tarihî şahsiyetler olarak değil, dinî aidiyetin, manevî otoritenin ve mezhebî kimliğin kurucu unsurları olarak yer almaktadır. Hz. Fâtıma'nın "ana", Hz. Ali'nin "ata" şeklinde anılması ve şairin kendisini On İki İmam silsilesiyle ilişkilendiren ifadeler kullanması, biyolojik bir mensubiyetten çok manevî soy, velâyet ve sembolik özdeşleşme anlayışını yansıtmaktadır. Bununla birlikte bu ifadelerin şiirin tasavvufî ve sembolik dili ile Safevî döneminin dinî ve siyasî şartları dikkate alınarak

[199] Hatâyî'nin "Ali atam Fatma anam" ve "Hânedân-ı Murtazâ" ifadeleri, manevî nesebe yapılan atıflar olarak eserin muhtelif yerlerinde karşımıza çıkmaktadır. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 128.
[200] İmamet ve velâyet dairesine dair "Şâh-ı Velâyet" ve "İmâm-ı Müctebâ" nitelemeleri için bkz. s. 150-152. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 133-135.
[201] Şiirlerin toplumsal hafıza ve kimlik inşasındaki rolü üzerine değerlendirmeler için bkz. Macit'in incelemesi, Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 11-15, Giriş/İnceleme Bölümü ve s.149.

değerlendirilmesi gerekmektedir. Hatâyî'nin Ehl-i Beyt sevgisini imamet ve velâyet düşüncesiyle bütünleştirmesi, onun yaklaşımını genel bir Ehl-i Beyt muhabbetinin ötesine taşıyarak Şiî-Kızılbaş inanç dünyasıyla yakınlaştırmaktadır. Bu bakımdan Hatâyî'nin şiirleri, Safevî dönemi dinî söyleminin ve Anadolu Alevî-Bektaşî geleneğinde şekillenen Ehl-i Beyt ve On İki İmam tasavvurunun anlaşılmasında önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

4.6.5 Hasan ve Hüseyin

Şah İsmail Hatâyi'nin Hasan ibn Ali ve Husayn ibn Ali tasavvurunun açık biçimde Şiî–Alevî doktrinle şekillendiğini göstermektedir. Metin, yalnızca tarihsel bir anlatım sunmamakta; aynı zamanda mezhebî kimlik, aidiyet ve karşıtlık üretim mekanizmalarını da yansıtmaktadır.[202]

Öncelikle Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in, Muhammed'in neslinin devamı ve "Ehl-i Beyt"in temel unsurları olarak ele alınması, İslam dünyasının genelinde kabul gören bir yaklaşımdır. Ancak Hatâyi'de bu durum, sıradan bir sevgi ve saygı düzeyini aşarak doktriner bir bağlılığa dönüşmektedir. Hasan ve Hüseyin sadece "sevilmesi gereken şahsiyetler" değil; aynı zamanda hakikatin, hidayetin ve doğru yolun temsilcileri olarak konumlandırılmaktadır. Bu, özellikle On İki İmam Şiîliği'nde görülen imamet merkezli bakış açısının edebî bir yansımasıdır. [203]

Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin arasında sembolik bir görev paylaşımı yapılması da dikkat çekicidir. Hasan'ın daha çok "sükûnet, meşruiyet ve şeriatın temsilcisi", Hüseyin'in ise "şehadet, direniş ve hak mücadelesinin sembolü" olarak sunulması, Şiî düşüncede yaygın olan tarihsel rol dağılımıyla örtüşmektedir. Özellikle Kerbelâ hadisesinin merkezî bir motif olarak işlenmesi, mezhepler tarihi açısından son derece önemlidir. Çünkü Kerbelâ, Şiî kimliğin oluşumunda travmatik ve kurucu bir olaydır; Hatâyi'nin

[202] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 125-128.
[203] "Hasan-ü Hüseyin" isimlerinin zikredildiği ve onların "Nur-ı Hak" olarak nitelendirildiği manzumeler için bkz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 131-133, 145.

şiirlerinde bu olayın sürekli yeniden üretilmesi, kolektif hafızanın canlı tutulduğunu göstermektedir. [204]

Bu bağlamda en dikkat çekici mezhebî unsur, Yezid'e yönelik açık ve sürekli lanet (teberrâ) söylemidir. Yazid I'e lanet etmek ve buna karşılık Hüseyin tarafında konumlanmak, Şiî ve Alevî gelenekte kimlik belirleyici bir unsurdur. Hatâyi'nin kendisini "Hüseynî" olarak tanımlaması, sadece tarihsel bir sempati değil, açık bir mezhebî aidiyet beyanıdır. Bu durum, mezhepler tarihi açısından "tevellâ–teberrâ" (Ehl-i Beyt'i sevme ve onların düşmanlarından uzak durma) ilkesinin şiir diliyle ifade edilmesi olarak yorumlanabilir.[205]

Bununla birlikte Hatâyi'nin, kendisini doğrudan Hz. Hüseyin ile özdeşleştirmesi veya onun yolunun takipçisi olarak sunması, karizmatik liderlik ve dinî meşruiyet üretimi açısından da önemlidir. Bu yaklaşım, Safevî ideolojisinin temel unsurlarından biri olan "Ehl-i Beyt üzerinden siyasal otorite kurma" stratejisiyle doğrudan ilişkilidir. Mezhepler tarihi açısından bu durum, dinî figürlerin yalnızca inanç alanında değil, aynı zamanda siyasî meşruiyetin kaynağı olarak kullanıldığını göstermektedir.[206]

Mezhepler tarihi açısından şu temel noktaları ortaya koymaktadır: Hz. Hasan ve Hüseyin, yalnızca tarihsel şahsiyetler değil, mezhebî kimliğin kurucu unsurlarıdır. Kerbelâ hadisesi, Şiî–Alevî kimliğin merkezî travması ve sürekli yeniden üretilen bir hafıza unsurudur. Yezid karşıtlığı ve Hüseyin taraftarlığı, açık bir mezhebî aidiyet göstergesidir. Hatâyi, kendisini bu kutsal çizgiye dahil ederek hem dinî hem de siyasî bir meşruiyet inşa etmektedir.

Bu yönleriyle metin, Safevî dönemi Kızılbaş/Alevî düşüncesinde Hz. Hasan ve Hüseyin'in nasıl ideolojik ve kimliksel bir eksene yerleştirildiğini göstermesi bakımından oldukça tipik ve öğretici bir örnek niteliğindedir.[207]

---

[204] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 135-138. Kerbelâ ve şehadet temasının işlendiği, "Şemr" ve "Yezid" isimlerinin geçtiği mersiyeler ve ağıtlar için bkz. s. 155-158.

[205] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 140-142. "Teberrâ" ilkesinin şiirsel yansımaları ve Yezid'e yönelik lanetleme (lanet) ifadeleri için bkz. s. 156-157.

[206] Şairin "Hüseynî" kimliği ve Safevî hanedanı ile kurduğu manevî-soysal bağ için bkz. "Hânedân-ı Murtazâ" vurgulu beyitler. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 128, 148.

[207] Safevî dönemi Kızılbaş kimlik inşasında şiirin rolü üzerine değerlendirmeler için bkz. Macit'in incelemesi. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 11-15 (Giriş/İnceleme Bölümü) ve 149.

Sonuç olarak Şah İsmail Hatâyi'nin şiirlerinde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, yalnızca Ehl-i Beyt mensubu tarihî şahsiyetler olarak değil, hakikat, hidayet ve meşru dinî otoritenin temsilcileri olarak konumlandırılmaktadır. Hz. Hasan'ın sükûnet ve meşruiyetle, Hz. Hüseyin'in ise şehadet, direniş ve hak mücadelesiyle ilişkilendirilmesi, Şiî-Alevî gelenekte bu şahsiyetler etrafında şekillenen sembolik anlam dünyasını yansıtmaktadır. Özellikle Kerbelâ hadisesinin şiirlerde canlı tutulması, tarihsel bir olayın kolektif hafızayı, mezhebî aidiyeti ve kimlik bilincini oluşturan kurucu bir unsura dönüştüğünü göstermektedir. Hatâyi'nin Hz. Hüseyin'in yanında konumlanması ve Yezid'e yönelik teberrâ söylemini öne çıkarması, Ehl-i Beyt'e bağlılık ile onların karşıtlarından uzaklaşma ilkesinin şiir diliyle ifade edilmesidir. Şairin kendisini Hüseynî çizgiyle ilişkilendirmesi ise yalnızca manevî bir mensubiyet beyanı değil, aynı zamanda Safevî hükümdarlığının dinî ve siyasî meşruiyetini Ehl-i Beyt üzerinden temellendirme çabası olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan Hatâyi'nin şiirleri, Safevî-Kızılbaş düşüncesinde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin tasavvurunun, mezhebî kimlik, kolektif hafıza ve siyasî otoriteyle nasıl bütünleştiğini göstermesi bakımından önemli bir kaynak niteliğindedir.

4.7 Mezhebî Kimliği ve Şiîlik Unsurlar

4.7.1 İsnaaşeriyye ile İlişkisi

Şah İsmail Hatâyî'nin İsnâaşeriyye geleneğiyle yakın bir ilişki içerisinde olduğunu ve On İki İmam anlayışını şiirlerinde belirgin biçimde yansıttığını göstermektedir. Hatâyî, bu anlayışın temel unsurlarını yalnızca teorik düzeyde değil, aynı zamanda güçlü bir sevgi, bağlılık ve aidiyet diliyle ifade etmektedir.[208]

Öncelikle Hatâyi'ye göre imamet, İslam dininin tali bir meselesi değil, doğrudan iman esaslarından biridir. Bu yaklaşım, klasik İmamiyye doktriniyle birebir örtüşmektedir. İmamlar, Allah'ın emri ve Muhammad'in tayiniyle belirlenmiş, meşru ve ilahî

[208] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* Kaside 11, s. 232-234. Metindeki ilgili beyit: "On iki ma'şūm-ı pāki pīş iden ümmetlere / Murtażānı Ḥaydar-ı Kerrār iden Perverdigār" (Sayfa 234, 11. kaside, 11. beyit).

otoriteye sahip liderlerdir. Dolayısıyla Hatâyi'nin düşüncesinde imamete inanmak, yalnızca tarihsel bir kabul değil; dinî bir zorunluluktur.[209]

On İki İmam silsilesinin açıkça sıralanması ve her birine özel bir kutsiyet atfedilmesi, Hatâyi'nin bu mezhebî bilinçli ve sistemli biçimde benimsediğini göstermektedir. Bu imamlar, yalnızca tarihsel şahsiyetler değil; aynı zamanda "masûm-ı pâk" olarak günahsız kabul edilen, ilahî rehberlerdir. Bu masumiyet anlayışı, İsnâaşeriyye'nin en ayırt edici doktrinlerinden biridir ve Hatâyi tarafından açıkça benimsenmiştir.[210]

Hatâyi'nin şiirlerinde dikkat çeken bir diğer önemli husus, On İki İmam'a yönelik sevgi ve bağlılığın ("muhibbem on iki şaha ezelden") sadece bireysel bir duygu değil, kimlik belirleyici bir unsur olarak sunulmasıdır. Bu durum, Safevî ideolojisinin temel karakteristiğini yansıtır: mezhep, yalnızca inanç sistemi değil, aynı zamanda siyasî ve toplumsal aidiyetin merkezidir. Hatâyi bu bağlılığı şiirsel bir dil aracılığıyla yaygınlaştırmakta ve meşrulaştırmaktadır.[211]

Ayrıca "düvaz imam" geleneği üzerinden imamların zikredilmesi, Kızılbaş kültüründe önemli bir yer tutan ritüel ve sözlü gelenekle de ilişkilidir. Bu, Hatâyi'nin sadece teorik Şiî doktrini aktarmadığını; aynı zamanda onu halkın anlayabileceği kültürel ve edebî formlarla yeniden ürettiğini göstermektedir. Mezhepler tarihi açısından bu durum, bir mezhebîn nasıl toplumsallaştığını ve kültürel kimliğe dönüştüğünü anlamak bakımından oldukça önemlidir.[212]

Ayrıca imamların başında Ali ibn Abi Talib'nin yer alması ve onun bütün imamet silsilesinin kaynağı olarak sunulması, Hatâyi'nin Ali merkezli bir imamet anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım, hem İmâmiyye Şiîliği hem de Alevî düşünce açısından temel bir ilkedir.[213]

---

[209] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* Kaside 26, s. 234-235.
[210] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* Kaside 36 "Eyzân Fi'n-Na't", s. 235-236.
[211] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* Gazeller bölümü, Gazel 381, s. 284. Şah sevgisinin mezhebî kimliğin merkezi olduğunu gösteren beyit: "Menüm iki cihānum sevgülü şāh / Seni sevmedügünden dād u feryād".
[212] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* Gazeller bölümü, Gazel 839, s. 320-321. Hatâyi'nin halkın anlayabileceği edebî formla öğreti aktarması: "Dü zülfüñden maña bir bū gerekdür / Senüñ vaṣluñdan ancaḳ bu gerekdür". Bu gazeller, tasavvufî ve edebî dile aracılığıyla mezhebî bağlılığı pekiştirmektedir.
[213] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* Kaside 369, s. 282-283. Ali'ye bağlılığın doctrinal temelini açığa koyan beyit: "Bu Ḫaṭāyī dir ezelden men imāmuñ ḳulıyam / Ey imām-ı Ḥaḳ 'Aliyyü'l-Murtażā senden mede". Bu beyit, Ali'nin İmamiyye'ye göre ilahî imametinin temelini ve Hatâyi'nin bu doktrine açık bağlılığını göstermektedir.

Hatâyi'nin İsnâaşeriyye anlayışı şu şekilde özetlenebilir. İmamet, dinin temel bir rüknüdür ve imanla doğrudan ilişkilidir. On İki İmam, ilahî olarak tayin edilmiş ve masum kabul edilen rehberlerdir. Ehl-i Beyt ve imam sevgisi, mezhebî kimliğin merkezinde yer alır. Bu anlayış, yalnızca teolojik değil, aynı zamanda siyasî ve toplumsal bir kimlik üretim aracıdır. [214]

Bu yönleriyle Hatâyi'nin şiirleri, Safevî döneminde İsnâaşeriyye Şiîliğinin hem ideolojik hem de kültürel düzeyde nasıl inşa edildiğini gösteren son derece önemli bir mezhepler tarihi kaynağı niteliğindedir.[215]

Sonuç olarak Şah İsmail Hatâyî'nin şiirlerinde İsnâaşeriyye geleneğinin temel unsurlarının belirgin biçimde yer aldığı görülmektedir. On İki İmam'ın ilâhî rehberlik ve meşru otoriteyle ilişkilendirilmesi, imamet inancının dinî kimliğin merkezine yerleştirilmesi, Hz. Ali'nin imamet silsilesinin başlangıcı olarak kabul edilmesi ve imamların mânevî saflıkla nitelenmesi, Hatâyî'nin düşünce dünyasının İmâmiyye Şiîliğiyle yakınlığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bu anlayış, şiirlerde yalnızca sistematik bir mezhep öğretisi şeklinde değil; sevgi, bağlılık, teslimiyet ve manevî aidiyet dili içerisinde ifade edilmektedir. Düvaz imamlar ve On İki İmam'a yönelik övgüler aracılığıyla mezhebî kabuller, halkın anlayabileceği edebî ve ritüel formlara dönüştürülerek Kızılbaş toplulukların sözlü kültürüne taşınmıştır. Böylece Hatâyî'nin şiirleri, İsnâaşeriyye'ye ait kavramların Safevî-Kızılbaş çevrelerde benimsenmesi, toplumsallaşması ve ortak kimliğin unsurları hâline gelmesinde etkili olmuştur. Bu bakımdan söz konusu şiirler, Safevî döneminde imamet merkezli dinî anlayışın teolojik, siyasî ve kültürel boyutlarının birlikte incelenmesine imkân veren önemli kaynaklar arasında değerlendirilebilir.

4.7.2 Şah İsmail ve Gulât

Tenâsüh, en genel anlamıyla ruhun ölümden sonra başka bedenlerde varlığını sürdürmesi veya farklı bedenlere intikal etmesi inancıdır. Hatâyî'nin bazı şiirlerinde

[214] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* Gazeller bölümü, Gazel 845, s. 321; Gazel 864, s. 322-323.
[215] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* Gazel 39, s. 284; Kaside 11, s. 232-234.

yer alan “don” ve “cisim” ifadeleri, bu yönde yorumlara zemin hazırlamaktadır. Nitekim:

Menüm bu tendeki cânum Alidür
Menüm hem dîn ü îmânum Alidür.[216]

beytinde şair, kendi canını ve imanını Hz. Ali ile özdeşleştirmektedir. Bu ifade, lafzî biçimde okunduğunda Hz. Ali’nin ruhunun şairin bedeninde bulunduğu yönünde bir tenâsüh anlayışına işaret edebilir görünümündedir. Benzer şekilde:

Menem bir ten velî cânum Alidür
Damarumda gezen kanum Alidür. [217]

mısraları da Hz. Ali’nin şairin varlığında, canında ve bedeninde tecelli ettiği düşüncesini yansıtmaktadır diyebiliriz. Bununla birlikte, bu ifadeleri doğrudan ruh göçü doktrininin kesin delili saymak ihtiyat gerektirmektedir. Tasavvufî şiirde “can”, “kan”, “ten” ve “ruh” gibi kavramlar çoğu zaman sevgiyi, manevî bağı, velâyet bağlılığını ve müridin mürşidinde fânî oluşunu ifade eden sembollerdir. Bu sebeple beyitler, tenâsüh inancının açık bir ifadesi olarak yorumlanabileceği gibi, Hz. Ali sevgisinin en üst düzeyde dile getirildiği tasavvufî özdeşleşme söylemi olarak da okunabilmektedir.

Tenâsüh yorumunu daha belirgin kılan örneklerden biri de şöyledir:

Gâh Hüseynî vü Nesîmî gibi soydı kadılar
Gâh Mansûr donına girdüm ene’l-Hak dâr idüm. [218]

Bu beyitte Hatâyî’nin kendisini Hüseyin, Nesîmî ve Hallâc-ı Mansûr ile aynı çizgide ve farklı “donlar” içinde göstermesi, tarihsel şahsiyetler arasında devam eden manevî bir hakikat fikrine işaret etmektedir. Gülizar Aydoğan, bu tür ifadeleri tenâsüh çerçevesinde değerlendirmiş; özellikle “Mansûr donına girdüm” ifadesinin farklı

[216] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 301.
[217] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 302.
[218] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 439.

bedenlerde ortaya çıkma düşüncesini çağrıştırdığını belirtmiştir.[219] Bununla beraber, bu kullanımın tarihsel kişilerin literal anlamda tek bir ruhun bedenleri olduğu yönünde bir inançtan ziyade, onların ortak manevî mirasının Hatâyî'de devam ettiği şeklinde yorumlanması da mümkündür. Dolayısıyla Hatâyî'nin şiirlerinde tenâsühü andıran güçlü bir sembolizm bulunmakla birlikte, bu sembolizmin her örnekte katı ve sistemli bir ruh göçü öğretisine karşılık geldiğini söylemek doğru bir isabet olarak görünmemektedir.

Sonuç olarak Hatâyî'nin şiirlerinde tenâsühü çağrıştıran "don", "ten", "can" ve "cisim" gibi kavramların kullanıldığı görülmekle birlikte, bu ifadelerden hareketle şairin sistemli ve açık bir ruh göçü öğretisini benimsediği sonucuna kesin olarak ulaşmak mümkün değildir. Hz. Ali'nin şairin canı, kanı ve imanı olarak tasvir edilmesi ile Hüseyin, Nesîmî ve Hallâc-ı Mansûr gibi şahsiyetlerin farklı "donlar" içerisinde anılması, gulât çevrelerinde görülen hulûl, tecelli ve tenâsüh düşünceleriyle benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte söz konusu ifadeler, tasavvufî şiirin sembolik anlatımı içerisinde manevî özdeşleşme, velâyete bağlılık, aynı hakikatin farklı şahsiyetlerde devam etmesi ve müridin sevdiği şahsiyette fânî olması şeklinde de yorumlanabilir. Bu nedenle Hatâyî'nin gulât düşüncelerle ilişkisi değerlendirilirken şiirlerin lafzî anlamlarıyla yetinilmemeli; tasavvufî sembolizm, dönemin dinî-kültürel ortamı ve Kızılbaş inanç dünyasının kendine özgü kavramları birlikte dikkate alınmalıdır. Mevcut örnekler, Hatâyî'nin şiirlerinde gulât eğilimleriyle örtüşen unsurlar bulunduğunu göstermekle birlikte, onun bütünüyle tenâsüh merkezli ve sistematik bir gulât öğretisini savunduğunu kanıtlamak için yeterli görünmemektedir.

Hulûl, ilahî zatın veya ilahî sıfatların bir insan, hayvan ya da başka bir varlıkta tecelli etmesi veya onunla birleşmesi düşüncesidir. Hatâyî'nin şiirlerinde Hz. Ali'ye "Hak", "Hayy", "Bâkî", "Evvel", "Âhir", "Zâhir" ve "Bâtın" gibi Allah'a nispet edilen isim ve sıfatların verilmesi, hulûl veya en azından hulûlî bir dil bağlamında değerlendirilmiştir. Örneğin:

[219] Gülizar Aydoğan, "*Seyyid Nesimi ve Şah İsmail Hatayi'nin Şiir ve Kelamlarında Tenasüh, Hulûl, Tescim"*, (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Alevi Bektaşi Kültürü Anabilim dalı, Yüksek lisans tezi, 2019), s. 1-3.

Evvel ü âhir Alidür zâhir ü bâtın Ali. [220]

ve:

Alidür şâh-ı merdân şîr-i Yezdân
Anı Hak bilmeyen min kez hatâdur. [221]

mısraları, Hz. Ali'nin sıradan bir tarihî şahsiyetin ötesinde, ilahî hakikatin görünüm yeri olarak tasavvur edildiğini göstermektedir. Esra Akbalık da Hatâyî'nin şiirlerinde Hz. Ali'nin "Hak" ile özdeşleştirilmesini hulûl anlayışı bağlamında ele almakta; bu söylemin Alevî-Bektaşî şiir geleneğindeki tecelli, don değiştirme ve insan-ı kâmil düşünceleriyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.[222]

Hulûl anlayışını en açık biçimde çağrıştıran beyitlerden biri şöyledir:

Hakka mazhar durur Âdem sücûd it uyma şeytana
Ki Âdem donına girmiş Hudâ geldi Hudâ geldi.[223]

Bu beyitte "Hudâ'nın Âdem donuna girmesi", ilahî hakikatin insan suretinde görünmesi fikrini dile getirmektedir. Aydoğan bu ifadeyi hulûl anlayışının açık örneklerinden biri saymıştır. Ancak bu beyit, vahdet-i vücûd, insan-ı kâmil ve tecellî düşüncesi çerçevesinde de okunabilir. Zira tasavvuf geleneğinde insanın, özellikle de kâmil insanın, ilahî isim ve sıfatların mazharı kabul edilmesi yaygın bir anlayıştır. Bu nedenle Hatâyî'nin ifadelerini doğrudan "Allah'ın insan bedenine girdiği" biçiminde katı bir hulûl öğretisine indirgemek yerine, ilahî hakikatin insan-ı kâmilde tecellisi düşüncesiyle birlikte değerlendirmek daha dengeli bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz.

Hatâyî'nin kendisiyle ilgili bazı ifadeleri de bu çerçevede dikkat çekmektedir:

Menem ol fâ'il-i mutlak ki dirler

[220] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 566.
[221] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 346.
[222] Geniş bilgi için bkz. Esra Akbalık, "*Şah İsmail Hatayi Şah İsmail Hatayî, Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet'in Şiirlerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri."* Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi *75* (2015): s. 49-75.
[223] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 253.

Menüm hükmümdedür hurşîd ile mâh.[224]
Girdüm Âdem cismüne kimsene bilmez sırrumı
Men bu Beytu'llâh içinde tâ ezelden var idüm.[225]

Bu tür beyitler, Hatâyî'nin kendisini ilahî sırra mazhar, ezelî hakikatle bağlantılı ve sıradan insanî ölçülerin üzerinde bir konumda sunduğunu göstermektedir. Mehmet Emin Bars'ın belirttiği gibi bu söylem, Hatâyî'nin kendisini velâyet silsilesi içinde özel bir konuma yerleştirmesi ve karizmatik otoritesini dinî semboller aracılığıyla güçlendirmesiyle ilişkilendirilebilir. Bununla birlikte, şiirdeki "ben"in her zaman tarihî Şah İsmail'in doğrudan kelâmî itikadını temsil etmeyebileceği; bazen şairin, âşığın, mürşidin veya insan-ı kâmilin sesi olabileceği unutulmamalıdır.[226]

Sonuç olarak Hatâyî'nin şiirlerinde Hz. Ali'ye ve insana nispet edilen ilâhî isim ve sıfatlar, hulûl düşüncesini çağrıştıran güçlü bir söylem ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bu ifadelerin doğrudan ve sistematik bir hulûl öğretisinin kesin kanıtı olarak değerlendirilmesi ihtiyat gerektirmektedir. Hz. Ali'nin "Hak", "Evvel", "Âhir", "Zâhir" ve "Bâtın" gibi sıfatlarla anılması; Âdem'in ilâhî hakikatin mazharı olarak sunulması ve şairin kendisini ezelî sırla ilişkilendirmesi, gulât anlayışlarla benzerlik taşıdığı kadar vahdet-i vücûd, tecelli ve insan-ı kâmil düşünceleriyle de açıklanabilecek sembolik bir mahiyet taşımaktadır. Ayrıca şiirlerdeki birinci şahıs söyleminin her zaman tarihî Şah İsmail'in doğrudan kelâmî görüşünü yansıtmadığı; kimi zaman mürşidin, âşığın veya insan-ı kâmilin sembolik sesi olarak kullanıldığı dikkate alınmalıdır. Bu nedenle Hatâyî'nin hulûl anlayışıyla ilişkisi değerlendirilirken şiirlerin lafzî anlamı yanında tasavvufî dil, Kızılbaş inanç çevresinin kavram dünyası ve Safevî hükümdarının karizmatik otorite oluşturma amacı birlikte ele alınmalıdır. Mevcut beyitler Hatâyî'nin söyleminde hulûlî çağrışımlar bulunduğunu göstermekle birlikte, onun Allah'ın insan bedenine maddî ve gerçek anlamda hulûl ettiğini savunan katı bir doktrini benimsediğini kesin biçimde ortaya koymamaktadır.

[224] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 518.
[225] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 439.
[226] Geniş bilgi için bkz. Mehmet Emin Bars, *"Şah İsmail Hatâyî'de "Kutup/Mehdi" İnancı."* Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 5/1 (2021): s. 1-21.

Tecsim, Allah'a cisim, şekil, organ veya maddî varlık nispet edilmesi anlamına gelir. Hatâyî'nin şiirlerinde yüz, kaş, dudak, saç ve cemal gibi güzellik unsurlarının Kur'an, Kâbe, mihrab, Nur-ı Rahmân veya sûret-i Rahmân ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Örneğin:

Cafer yüzünün harfine yüz ders ohıdum men
Her sûret ile sûret-i Rahmân Alidür.[227]
Özi Yâsîn dili Tâhâ yanağı Kâf ve'l-Kur'ân
Kaşı nûn u saçı ve'l-leyl yüzi şemsü'd-duhâ geldi.[228]

Bu şiirlerde insan yüzü ve uzuvları kutsal metinlerle ilişkilendirilmekte, cemal ilahî nurun mazharı olarak tasvir edilmektedir. Aydoğan, bu tür kullanımları tecsîm çerçevesinde değerlendirmiştir. Ancak tecsîm konusunda diğer iki kavrama göre daha ihtiyatlı davranmak gerekir. Çünkü klasik Türk ve tasavvuf şiirinde sevgilinin yüzü, kaşı, dudağı ve saçı; ilahî güzellik, tecellî, vahdet, cemal ve kemal düşüncelerini anlatan yerleşik mazmunlardır. Bu sebeple "yüz", "suret" veya "cemal" kavramlarının kullanılması, tek başına Allah'a fiziksel organlar isnat edildiğini göstermez. Tecsîmden söz edebilmek için ilahî zatın maddî, sınırlı ve uzuvlara sahip bir cisim olarak tasavvur edildiğini açıkça ortaya koyan ifadeler gerekir. Hatâyî'nin şiirlerindeki ilgili beyitler ise daha çok tecellî, cemal, insan-ı kâmil ve Hurûfî sembolizm bağlamında anlaşılmaya elverişlidir. Dolayısıyla bu şiirlerde tecsîmden ziyade, tecsîme yaklaşan veya tecsîm şeklinde yorumlanabilen sembolik bir anlatımın bulunduğunu söylemek daha isabetlidir.[229]

Sonuç olarak Hatâyî'nin şiirlerinde insan yüzü ve bedenine ait unsurların Kur'an, Kâbe, mihrab ve ilâhî nurla ilişkilendirilmesi, ilk bakışta tecsîm düşüncesini çağrıştıran bir söylem ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bu ifadeler, Allah'ın maddî ve sınırlı bir cisim olarak tasavvur edildiğini açık biçimde göstermemektedir. Yüz, kaş, saç, dudak, cemal ve suret gibi unsurlar, klasik tasavvuf ve Hurûfî şiir geleneğinde ilâhî güzelliği, tecelliyi ve insan-ı kâmilin hakikate mazhar oluşunu

[227] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 242.
[228] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 254.
[229] Geniş bilgi için bkz. Aydoğan, "*Seyyid Nesimi ve Şah İsmail Hatayi'nin Şiir ve Kelamlarında Tenasüh, Hulûl, Tescim"* (Yüksek Lisans Tezi), s. 66-74.

anlatan sembolik kavramlar olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle Hatâyî'nin ilgili beyitlerini doğrudan tecsîm doktrininin yansıması şeklinde değerlendirmek yerine, ilâhî isim ve sıfatların insanın suretinde tecelli ettiği düşüncesini ifade eden şiirsel bir anlatım olarak okumak daha isabetli görünmektedir. Mevcut örnekler, Hatâyî'nin söyleminde tecsîm şeklinde yorumlanabilecek bazı unsurlar bulunduğunu göstermekle birlikte, onun Allah'a maddî bir beden, şekil veya organ nispet eden sistematik bir anlayışı benimsediğini ortaya koymak için yeterli değildir. Dolayısıyla bu şiirler, tecsîmden çok tecelli, cemal, insan-ı kâmil ve Hurûfî sembolizm çerçevesinde değerlendirilmelidir.

4.7.3 Mehdilik

Mehdi ve kutup anlayışı ise Hatâyî'nin şiirlerinde hem İmâmiyye geleneğinin On İkinci İmam Muhammed el-Mehdî inancıyla hem de Safevî liderlik söylemiyle bağlantılı bir biçimde olduğu görünmektedir. Hatâyî'nin:

Muhammed Mehdî ol sâhib-zamânın
Muti'em emrine fermânberiyem.

beyti, onun Muhammed el-Mehdî'yi "sâhib-zamân" olarak kabul ettiğini ve kendisini onun emrine bağlı bir kişi şeklinde sunduğunu göstermektedir. Bu ifade, İsnâaşeriyye Şiîliğinin gaybette bulunan On İkinci İmam anlayışıyla uyumludur. Burada Hatâyî doğrudan kendisini Mehdi ilan etmemekte; aksine Mehdi'ye itaat eden bir bağlılık dili kurmaktadır.

Buna karşılık bazı şiirlerde Hatâyî'nin kendi şahsına yönelik olağanüstü ve kurtarıcı nitelikler yüklediği görülmektedir:

Bahâdır gâzîler kopdı başında tâc-ı devlet var
Budur Mehdî zamân devri cihân nûr-ı bekâ geldi.[230]
Hatâyî Mehdî oldı
İmamlar cehdi oldı

[230] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 551

Getür gitti gam gussa
Şâdîlik vaktı oldı.[231]

Mehmet Emin Bars, bu ve benzeri beyitleri Şah İsmail'in kutup/mehdi algısını siyasî meşruiyet üretiminde kullanmasının göstergeleri olarak yorumlamaktadır. Buna göre Hatâyî, bozulan düzeni yeniden kuracak, zulmü ortadan kaldıracak ve velâyet merkezli ilahî düzeni tesis edecek bir lider imgesi oluşturmuştur.[232] Bu imge, özellikle Anadolu'daki Kızılbaş-Türkmen topluluklarının Şah İsmail'e bağlılığını güçlendiren önemli unsurlardan biri olmuştur.

Bununla birlikte Hatâyî'nin "Mehdi" sıfatını kullanmasını, doğrudan İmâmiyye Şiîliğindeki gaybetteki On İkinci İmamın yerine geçtiği iddiası şeklinde değerlendirmek de ihtiyat gerektirir. Şiirdeki mehdilik dili; siyasî kurtarıcılık, velâyet makamı, zamanın kutbu olma, dinî yenilenme ve çok yönlü liderlik gibi birden fazla anlam katmanına sahiptir. Bu nedenle Hatâyî'nin şiirlerinde biri Muhammed el-Mehdî'ye bağlılık, diğeri ise kendi şahsını döneminin kurtarıcı ve velâyet sahibi lideri olarak takdim etme eğilimi olmak üzere iki ayrı fakat birbiriyle ilişkili söylemin bulunduğu söylenebilir.

Netice itibarıyla Hatâyî'nin şiirlerinde tenâsüh, hulûl, tecsîm ve mehdilikle ilişkilendirilebilecek unsurlar bulunmaktadır. Tenâsüh ve hulûl, özellikle Hz. Ali'nin ezelîliği, farklı suretlerde görünmesi, insan bedenindeki canla özdeşleştirilmesi ve ilahî isimlerle anılması üzerinden daha belirgin biçimde görünür. Tecsîm ise daha çok sembolik, Hurûfî ve estetik şiir dili içinde ortaya çıkan; kesin bir itikadî hüküm vermeyi zorlaştıran bir alandır. Kutup/mehdi tasavvuru ise Hatâyî'nin dinî otoriteyi siyasî liderlikle birleştiren Safevî söyleminin önemli dayanaklarından biri olarak değerlendirilebilir. Bu kavramların tümü, Hatâyî'nin şiirlerinde mezhebî aidiyet, tasavvufî tecrübe, çok yönlü liderlik ve siyasal meşruiyetin iç içe geçtiğini göstermektedir.

[231] Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 632.
[232] Geniş bilgi için bkz. Bars, *"Şah İsmail Hatâyî'de "Kutup/Mehdi" İnancı."*, s. 9-21.

Şah İsmail'in Divanı'nda ibadetle ilgili kavramlara pek fazla yer verilmez. Hatayi'ye göre, aşk ile getirilen "salavat'" ibadetlerin başıdır;

İbâdetler bâşıdur iy karındaş
Salavât 'ışkıla ger ola yoldaş[233]

Buna sebep Hatayi'nin ibadete önem vermeyişi değil, bir mutasavvıf olarak şekli kaygılardan kurtulmuş olmasıdır.[234]

Sonuç olarak Hatâyî'nin şiirlerinde mehdilik düşüncesi iki farklı fakat birbiriyle bağlantılı düzlemde ortaya çıkmaktadır. Bir taraftan Muhammed el-Mehdî, gaybette bulunan On İkinci İmam ve "sâhibü'z-zamân" olarak kabul edilmekte; Hatâyî kendisini onun emrine bağlı bir kişi şeklinde konumlandırmaktadır. Diğer taraftan şairin kendi şahsını "Mehdî", zamanın kutbu ve bozulan düzeni yeniden kuracak kurtarıcı bir lider olarak sunduğu ifadelerle karşılaşılmaktadır. Ancak bu kullanımların, Hatâyî'nin kendisini doğrudan On İkinci İmam'ın yerine koyduğu şeklinde yorumlanması ihtiyat gerektirmektedir. Şiirlerdeki mehdilik söylemi; dinî yenilenme, velâyet, karizmatik liderlik, siyasî kurtarıcılık ve ilâhî desteğe mazhar olma düşüncelerini bir araya getiren çok katmanlı bir yapı taşımaktadır. Bu bakımdan mehdilik, Safevî hareketinin özellikle Anadolu'daki Kızılbaş-Türkmen topluluklar nezdindeki meşruiyetini ve Şah İsmail'e yönelik bağlılığı güçlendiren önemli dinî-siyasî unsurlardan biri olarak değerlendirilebilir.

[233] Salâvat/ibadet, mürid-mürşid ve "salavâtı yoldaş kılma" temalarının tartışıldığı pasajlar ile ilgili Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 129–137, 131–136.
[234] Yılmaz, *Şah İsmail Hatai Divanı'nda Dini-Tasavvufi Unsurlar* (Doktora tezi), s. 135.

5. İBADETLER

Şah İsmail Hatâyî'nin ibadet anlayışı, klasik İslâmî yükümlülükleri kabul etmekle birlikte bunları şiirsel ve tasavvufî bir düzlemde derinleştiren bütüncül bir yaklaşıma sahiptir. Divan metinlerinde Kelime-i Şehâdet, namaz, zekât ve hac gibi ibadet kavramları doğrudan fıkhî bir usûl halinde sistematikleştirilmekten çok, inanç-pratik ile içsel hakikat arasındaki ilişkiyi vurgulayan sembolik ve irfanî anlam katmanlarıyla işlenir. Bu nedenle Hatâyî'nin yorumu zahirî uygulamaların önemini küçümsemez; ancak ibadetin gerçek değerinin kalpteki içselleşme ve gönülde gerçekleşen dönüşüm ile ölçüldüğünü öne çıkarır.

Kelime-i Şehâdet Hatâyî'de yalnızca lafzî bir ikrâr değil, tevhid bilincinin kalbe mühürlenmesi olarak tasavvufî bir derinlik kazanır. Eserde şehâdet; itikadî bir kesinlik (yakîn), Peygamber-merkezli bir teslimiyet ve nihayetinde gönülde gerçekleşen bâtınî bir tevhid hâli olmak üzere birden çok düzeyde ele alınır. Hatâyî, iman-şehadet bağını söz ile kalbin birlikteliği biçiminde yorumlayarak, şehâdetin hakikî anlamının yalnızca dille söylenmekle değil, kalpte yaşanmakla zuhur edeceğini savunur.

Namaz ve zekât tasvirleri de benzer bir ikiliği taşır: Hatâyî namazı farz ve meşru bir ibadet olarak kabul ederken, namazın esas kıymetinin bedensel fiilden öte nefis terbiyesi, gönül yönelişi ve secdede gerçekleşen teslimiyet olduğunu vurgular; şekle saplanmış zahirî dindarlığa yönelik eleştiriler metinde belirgindir. Zekât ise hem İslâmî bir sorumluluk ve malın arındırılması işleviyle kabul edilir hem de şiirsel bir mecaz olarak "zekât-ı hüsn / güzelliğin zekâtı" gibi imgelerle ilahî lütuf ve aşkın paylaşımı bağlamına taşınır.

Hac anlayışında Hatâyî, Kâbe'nin kutsallığını tanımakla birlikte hac ibadetini esasen içsel bir yolculuk ve hakikat arayışı olarak yorumlar: gönül Beytullah hâline gelir, tavaf hakikat ehline yöneliş ve onların etrafında dönme metaforuna dönüşür; ihram, kurban ve diğer ritüeller ise dünyevî bağlardan sıyrılmanın, nefsin terbiye edilmesinin sembolleri olarak okunur. Genel olarak Hatâyî'nin ibadetleri zahir-bâtın birlikteliğinde okuyan tasavvufî, şiirsel ve didaktik bir bakışı yansıttığını; açık fıkhî ayrıntılardan çok manevî yorum ve sembolik anlatımlara ağırlık verdiğini gösterir.

5.1 Kelime-i Şehadet

Şah İsmail Hatâyî'nin Kelime-i Şehâdet anlayışı, İslam'ın temel inanç esaslarıyla uyumlu olmakla birlikte, tasavvufî bir derinlik kazanmış biçimde ortaya çıkmaktadır. Hatâyî'nin şehâdet anlayışında, İslam'ın tevhid ve risalet ilkeleri, imamet ve velâyet unsurlarıyla kopmaz bir bütünlük arz eder. Onun düşünce dünyasında Kelime-i Şehadet, yalnızca zahirî bir beyan değil; aynı zamanda Hz. Ali'ye ve On İki İmam'a duyulan manevi bağlılığın, yani bir iman ikrarının temel göstergesidir. Bu bakımdan şehâdet, Hatâyî'de klasik kelâmî tanımının ötesine geçmektedir. Hatâyî'nin düşünce dünyasında Kelime-i Şehâdet, sadece lafzî bir formül değil; içerik bakımından güçlü bir teslimiyetin ifadesidir. O, her şeyden önce Allah'ın varlığına ve birliğine kesin bir imanla bağlı olduğunu ifade ederek tevhid inancını şüpheden uzak, doğrudan ve kesin bir bilgi (yakîn) olarak kavradığını ortaya koyar.[235] Bu yaklaşım, imanın taklide dayalı bir kabulden öte, içsel ve bilinçli bir idrak süreci olduğunu göstermektedir.

Hatâyî'nin iman tasavvurundaki ikinci temel sütun, Hz. Muhammed'in risaletine duyulan sarsılmaz inançtır. Ona göre bu iman, ebedî kurtuluşun vazgeçilmez şartıdır.[236] Nitekim Hz. Peygamber'i Allah'ın elçisi olarak kabul etmeyenlerin ebedî azapla karşılaşacağına dair vurgular, klasik İslam akaidindeki "tevhid ve risalet ayrılmazlığı" ilkesini Safevî muhitindeki dervişâne coşkuyla birleştirir.[237] Bu yönüyle Hatâyî, nübüvveti imanın ve hakikate giden yolun anahtarı olarak konumlandırır.

Ancak Hatâyî'nin yaklaşımını özgün kılan asıl unsur, Kelime-i Şehâdeti tasavvufî bir içsel dönüşüm ve gönül mühürlenmesi olarak yorumlamasıdır. İmanın sadece dilde kalan bir ikrar değil, kalbe nakşedilen bir mühür olduğu fikri, onun şiirlerinde "tevhid mührü" metaforuyla hayat bulur.[238] Ona göre tevhid, gönülde yer etmedikçe ve insanın iç dünyasını dönüştürmedikçe, şehâdetin gerçek anlamı kavranamaz. Bu bağlamda

[235] Şah İsmail'in tevhid konusundaki kesinlik arz eden yaklaşımı için bkz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 150.
[236] Hz. Muhammed'e duyulan sevgi ve onun yoluna bağlılık Hatâyî'de imanın şartı olarak görülür. Krş. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 134-135.
[237] Peygamberin rehberliğini reddedenlerin durumu hakkında bkz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 33-34. Hatâyî, Hz. Peygamber'in tüm âleme rehber olarak gönderildiğini ve onu münkir (inkar eden) sayılmanın ancak haktan cüdâ (ayrı) olmakla mümkün olduğunu belirtmektedir: "Sözüñ beyan-ı Hakdur özüñ Hak nişanısın / Münkirdür ol ki söyleye Hakdan cüdâ seni".
[238] "Hâtem-i tevhîdi gönlüne mühr itmek" ve benzeri kalbî mühürleme ifadeleri için bkz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı,* s. 134. Burada şair, imanın derinliğini şu beyitle ifade etmektedir: "Mihrini mühr itmişem sinem içinde Haydarun / Cân u dilden çâkeriyem şıdk ile ol serverün". Buradaki "mühr itmek" eylemi, imanın kalıcılığını ve silinmezliğini temsil eden tasavvufî bir terimdir.

Hatâyî; Kelime-i Şehâdeti itikadî, bilgi ve tasavvufî olmak üzere üç düzeyde ele alarak inancı bâtınî bir yaşantı haline getirir.[239]

Sonuç olarak Hatâyî'nin Kelime-i Şehâdet anlayışı; kalpte yer eden, insanın bütün varlığını şekillendiren ve onu zahirden hakikate ulaştıran bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım, klasik kelâmî akaid ile tasavvufî tevhid anlayışının mezcedildiği derinlikli bir iman tasavvurunu yansıtmaktadır. Ayrıca bu yaklaşımı İmâmiyye geleneğindeki velâyet anlayışı ile belirgin bir paralellik sergilemektedir. İmâmiyye'de velâyetin imanın rükünlerinden biri kabul edilmesi gibi, Hatâyî de şehâdeti velâyet bilinciyle harmanlayarak dile getirmektedir. Sonuç olarak, Hatâyî'nin şehâdet tasavvuru; tevhid ve risalet esaslarını merkeze alırken, bunları imamet ve velâyet ilkeleriyle tahkim eden, böylece İmâmiyye inanç sistemiyle örtüşen kendine has bir inanç dünyası kurmaktadır.

5.2 Namaz

Şah İsmail Hatâyî'nin namaz anlayışı, İslam'ın temel ibadet anlayışıyla uyumlu olmakla birlikte tasavvufî yorumlarla derinleşmiş bir mahiyet arz etmektedir. Onun şiirlerinde ibadet, sadece zahirî bir yükümlülük değil; aynı zamanda hakikate ulaştıran bir yol olarak ele alınır.[240]

Hatâyî'nin şiirlerinde ibadet, aynı zamanda kurtuluşun vesilesi olarak da değerlendirilir. Dua, zikir ve bağlılık ifadeleri, müminin ahiret saadetine ulaşmasının temel unsurları arasında gösterilir. Bu durum, ibadetin sadece dünyevî bir görev değil; aynı zamanda uhrevî kurtuluşun anahtarı olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.[241]

Hatâyî, ibadeti tasavvufî sembolizm içerisinde yeniden yorumlamaktadır. Onun şiirlerinde sevgiliye yöneliş, çoğu zaman ilahî hakikate yönelişin bir temsili olarak karşımıza çıkar. Nitekim klasik tasavvuf şiirinde olduğu gibi, sevgilinin yüzü, kaşı

[239] Şah İsmail'in tevhidi ilmek ilmek işlediği şiirlerinin "erbab-ı tevhid dillerinde zikr ü evrâd" olması, imanın bilgi ve pratikle birleştiğini gösterir. Bu tasnif ve takrir hakkında geniş bilgi için bkz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 129-132.

[240] Hatâyî'nin şiirlerinin "erbab-ı tevhid ü ehl-i hâl dillerinde zikr ü evrâd olması", ibadet ve zikrin tasavvufî boyutuna işaret etmektedir. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 132-136. Bu durum, ibadetin sadece şekil değil, aynı zamanda manevî bir yol olarak algılandığını göstermektedir.

[241] Dua ve kurtuluş ilişkisi için bkz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 129, 134–136, 148–149. "Yâ Rab Hatâyî bendeñe kılgıl şefâ'ati…". Bu beyitte ibadet ve yakarışın ahiret kurtuluşuyla bağlantısı açıkça görülmektedir.

veya cemali kutsal mekân ve yön kavramlarıyla ilişkilendirilir. Bu bağlamda yöneliş (kıble) ve ibadet, dışsal bir mekândan ziyade gönül merkezli bir anlam kazanır.[242]

Sonuç olarak Şah İsmail Hatâyî'nin şiirlerinde namaz, ayrıntılı fıkhî hükümleriyle ele alınan müstakil bir konu olmaktan ziyade, insanın Allah'a yönelişini, teslimiyetini ve manevî arınmasını ifade eden temel ibadetlerden biri olarak yer almaktadır. Hatâyî, namazın ve diğer dinî yükümlülüklerin önemini kabul etmekle birlikte, ibadetin yalnızca dış biçimine indirgenmesine karşı çıkmakta; onun gönül, aşk, ihlâs ve idrakle bütünleşmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede secde, kıble ve yöneliş gibi namaza ait unsurlar, tasavvufî şiirin sembolik dili içerisinde nefsin terk edilmesi, ilâhî hakikate yönelme ve Allah'ın huzurunda teslim olma anlamları kazanmaktadır. Zâhirî ibadetle yetinen zâhid tipine yöneltilen eleştiriler de namazın değersiz görülmesinden değil, ibadetin manevî içeriğinden uzaklaştırılmasına yönelik bir itirazdan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Hatâyî'nin namaz anlayışı, zâhirî yükümlülüğü bütünüyle reddetmeyen; ancak ibadetin hakikî değerini samimiyet, velâyet, aşk ve bâtınî derinlikle ilişkilendiren tasavvufî bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

5.3 Zekat

Hatâyî'nin düşüncesinde zekât, İslam'ın temel ibadetlerinden biri olarak bilinen anlamını korumaktadır. Her ne kadar şiirlerinde bu ibadetin fıkhî şartları ayrıntılı biçimde ele alınmasa da, dinî sorumluluk, paylaşım ve bağlılık gibi kavramların sıkça vurgulanması, onun zekâtın özünü benimsediğini göstermektedir. Bu bağlamda zekât, malın arındırılması ve toplumsal dengeyi sağlama işleviyle düşünülmektedir.[243]

Hatâyî'nin zekât anlayışı; İslam'daki asli anlamını bilen ve kabul eden, ancak bunu şiirsel ve tasavvufî bağlamda yeniden yorumlayan çok katmanlı bir yapı arz etmektedir. Zekât, bu yorumda sadece maddî paylaşım değil; ilahî güzelliğin ve aşkın

[242] Tasavvufî sembolizm için bkz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 127-129. "Kaşın mihrabı imân menzilidir". Burada "mihrap" mecazî kullanılmıştır. Bu, klasik aşk–tasavvuf sembolizminin bir örneğidir.
[243] Hatâyî'de ibadetlerin genel kabulü için bkz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 129: "Men Muhammed ümmetiyim…". Zekât özelinde açık bir anlatım bulunmadığından bu çıkarım dolaylıdır.

paylaşımı olarak anlam kazanır. Bu durum, Hatâyî'nin dinî kavramları hem zahirî hem de bâtınî boyutlarıyla ele alan bütüncül yaklaşımını açıkça ortaya koymaktadır.[244]

Sonuç olarak Hatâyî'nin şiirlerinde zekât, fıkhî hükümleri ve uygulama şartları bakımından ayrıntılı biçimde ele alınan bir ibadet olmaktan ziyade, tasavvufî ve estetik çağrışımlarla zenginleştirilen dinî bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Sevgilinin güzelliğinin bir servete, bu güzellikten âşığa sunulan lütfun ise zekâta benzetilmesi; sevgili ile âşık arasındaki ilişkinin zenginlik, yoksulluk, ihsan ve muhtaçlık kavramları üzerinden ifade edilmesini sağlamaktadır. Böylece zekâtın paylaşma ve arındırma anlamları, şiirsel bağlamda ilâhî güzelliğin ve manevî lütfun paylaşılması şeklinde yeniden yorumlanmaktadır. Bununla birlikte bu sembolik kullanımdan hareketle Hatâyî'nin zekâta ilişkin ayrıntılı fıkhî görüşlerini belirlemek mümkün değildir. İlgili beyitler daha çok onun dinî kavramları tasavvufî aşkın anlatımında birer mazmun olarak kullandığını ve zahirî anlamlarla bâtınî çağrışımları şiir dili içerisinde bir araya getirdiğini göstermektedir.

5.4 Hac

Şah İsmail Hatâyî'nin hac anlayışı, İslam'ın klasik ibadet anlayışını kabul etmekle birlikte tasavvufî yorumlarla derinleştirilmiş bir yapı arz etmektedir. Onun şiirlerinde dinî kavramlar çoğu zaman zahirî anlamlarının ötesine taşınarak sembolik ve irfanî bir boyutta ele alınır.[245]

Hatâyî'ye göre hac, zahirî anlamda Kâbe'yi ziyaret etmeyi ifade eden ve müminlere farz kılınmış bir ibadettir. Şair, Kâbe'nin kutsallığını dolaylı biçimde kabul etmekte; onu ilahî hakikatin merkezi olarak gören geleneksel anlayışla uyumlu bir yaklaşım sergilemektedir. Nitekim şiirlerinde yer alan dinî terminoloji ve kutsal mekân vurguları, onun klasik İslamî çerçeveyi benimsediğini göstermektedir.[246]

[244] Genel değerlendirme için bkz., Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 133-135. Hatâyî'nin dinî kavramları hem zahirî hem bâtınî düzlemde kullandığı vurgulanmaktadır.
[245] Hatâyî'nin şiirlerinde dinî kavramların tasavvufî ve sembolik biçimde kullanımı için bkz. *Hatâyî Dîvânı*, İnceleme, s. 32–34. Şiirlerin "ehl-i hâl dillerinde zikr ü evrâd" olması, bu sembolik yapıyı göstermektedir.
[246] Kutsal değerler ve dinî terminoloji kullanımı için krş. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 45-48. Şairin Hz. Peygamber ve ilahî hakikat vurgusu, klasik İslamî çerçeveyle uyumunu ortaya koymaktadır. Ancak hac ibadetine dair doğrudan bir beyit bulunmadığından çıkarım dolaylıdır.

Hatâyî'nin hac anlayışında ihram, kurban ve benzeri unsurlar da sembolik anlamlar kazanır. Dünyevî bağlardan sıyrılma, nefsin terk edilmesi ve manevî arınma gibi kavramlar, onun şiirlerinde dolaylı biçimde işlenir. Bu yönüyle hac, sadece bir ziyaret değil; insanın kendi iç dünyasında gerçekleştirdiği bir dönüşüm süreci olarak değerlendirilir.[247]

Hatâyî'nin hac anlayışı, haccın farz oluşunu ve Kâbe'nin kutsallığını açıkça kabul eden fakat zahirî ibadeti tasavvufî ve bâtınî bir derinlikle yeniden okuyan bir görüş olarak güçlenir: gönlü Beytullah kılan ve hakikati gönülde aramayı merkezine alan bir irfan anlayışı, tavafı yalnızca Kâbe çevresinde dönmek değil arif çevresinde dönerek onların irfanından nasiplenmek şeklinde yorumlar; ihram, kurban ve nefsin terk edilmesi ise dünyevî bağlardan sıyrılma ve manevî arınma açısından sembolik bir dönüşüm sürecine denk düşer. Bu bağlamda Hatâyî'nin söylemi, velâyet ve gönül-merkezlilik vurgularıyla İmâmiyye ile paralellik gösterirken; irfan-merkezli, sevgili metaforunu kutsal mekânla birleştiren tavrı Kızılbaş tasavvufunun etkisini yansıtır; aynı zamanda ibadetlerin farziyetini ve ritüel zorunluluklarını teyit ederek Ehl-i Sünnet'in zahiri çerçevesinden kopmaz. Böylece şiirlerinde zahir ile bâtın arasında köprü kuran bu yaklaşım, hacı hem fiilî bir vecibe hem de nefsin arınması ve hakikate varışın sembolik bir yolculuğu olarak okumaktadır.[248]

Sonuç olarak Hatâyî'nin şiirlerinde hac, fıkhî ayrıntılarıyla ele alınan müstakil bir ibadet olmaktan ziyade, tasavvufî ve sembolik anlamları öne çıkarılan manevî bir yolculuk olarak karşımıza çıkmaktadır. Kâbe, tavaf, ihram ve kurban gibi hacca ait unsurlar; gönlün arındırılması, nefsin terk edilmesi, dünyevî bağlardan sıyrılma ve ilâhî hakikate yönelme düşünceleriyle ilişkilendirilmektedir. Gönlün Beytullah, arifin ise hakikatin tecelli ettiği bir rehber olarak görülmesi, fizikî yolculuğun yanında insanın kendi iç dünyasında gerçekleştirmesi gereken manevî dönüşümü öne çıkarmaktadır. Bununla birlikte bu bâtınî yorumlar, zahirî haccın bütünüyle

[247] Nefs terbiyesi ve manevî arınma vurgusu için bkz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 127: "Vahid ile vahid olgıl yürü gayrı hesaptan geç". Bu tür ifadeler, dünyevî bağlardan sıyrılmayı temsil etmektedir. Ancak ihram/kurban doğrudan geçmez; yorum tasavvufidir.

[248] Gönül/insan varlığı ile Beytullah imgesinin ilişkilendirilişi için bkz. Şah İsmail Hatâyî, *Hatâyî Dîvânı*, s. 39; hac, tavaf ve arif kavramlarının birlikte kullanımı için bkz. s. 66. Nefsi tanıma ve tevhid yoluyla arınma vurgusu için bkz. s. 127, 135. Bununla birlikte bu beyitlerden hareketle haccın farziyetinin teyit edildiği, tavafın arif çevresinde dönmek anlamına geldiği veya ihram ve kurbanın sembolik biçimde yorumlandığı sonucuna doğrudan varamayız; bunlar yorum düzeyindeki çıkarımlardır.

reddedildiği anlamına gelmemekte; daha çok ibadetin biçimsel yönünün aşk, irfan ve içsel arınmayla tamamlanması gerektiğini ifade etmektedir. Bu bakımdan Hatâyî'nin hac anlayışı, Kâbe'nin ve hac ibadetinin dinî değerini koruyan, ancak hakikate ulaşmayı mekânla sınırlamayıp gönül, velâyet ve insan-ı kâmil merkezli bir tasavvufî yorumla derinleştiren çok katmanlı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

5.5 Oruç

Şah İsmail Hatâyî'de oruç ibadeti, fıkhî bir zorunluluktan ziyade gönül ehlinin tutması gereken manevî bir disiplin ve nefsin terbiyesi olarak ele almaktadır. Hatâyî, klasik Ramazan orucunu İslam'ın bir rüknü olarak kabul etmekle birlikte, şiirlerinde asıl vurguyu "gönül orucu"na ve Muharrem ayında tutulan yas orucuna kaydırır. Onun düşünce dünyasında oruç, sadece yeme ve içmeden kesilmek değil, dili yalandan, kalbi ise masivadan (Allah dışındaki her şeyden) uzak tutmak anlamına gelmektedir. Özellikle On İki İmam sevgisiyle birleşen Muharrem orucu, Hatâyî için bir ibadet olmanın ötesinde, Ehl-i Beyt'e duyulan sadakatin ve Kerbelâ şühedasına olan bağlılığın en somut tezahürüdür. Bu yaklaşım, ibadetin şeklî şartlarını manevî bir aşk ve bağlılık potasında eriterek zâhir ile bâtını telif eden bir anlayışı yansıtmaktadır.[249]

Sonuç olarak Hatâyî'nin şiirlerinde oruç, yalnızca belirli sürelerde yeme ve içmeden uzak durmayı ifade eden şeklî bir ibadet olarak değil, insanın nefsini, dilini ve gönlünü terbiye etmesini sağlayan çok yönlü bir manevî disiplin olarak ele alınmaktadır. Ramazan orucunun dinî değerini koruyan bu yaklaşımda asıl vurgu, ibadetin ihlâs, ahlâkî arınma ve Allah dışındaki bağlılıklardan uzaklaşma ile tamamlanması üzerinde yoğunlaşmaktadır. Muharrem orucu ise Ehl-i Beyt sevgisi, Kerbelâ hadisesinin hatırlanması ve Hz. Hüseyin ile beraberindekilerin acılarına ortak olma bilinciyle mezhebî ve kimliksel bir anlam kazanmaktadır. Böylece oruç, bir taraftan bireysel nefis terbiyesinin, diğer taraftan Ehl-i Beyt'e bağlılığın ve kolektif hafızanın korunmasının bir aracı hâline gelmektedir. Bu bakımdan Hatâyî'nin oruç anlayışı, ibadetin zâhirî boyutunu bütünüyle dışlamayan; fakat onun gerçek değerini gönül

[249] Abdülbaki Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1992, s. 45.

temizliği, ahlâkî sorumluluk, mânevî aşk ve mezhebî aidiyetle ilişkilendiren tasavvufî bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

6. SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışmada, Şah İsmail (Hatâyî)'nin hayatı, edebî kişiliği, mezhebî kimliği ve Safevî Devleti'nin oluşum süreci çok boyutlu bir perspektifle ele alınmıştır. Elde edilen bulgular, Şah İsmail'in yalnızca bir devlet kurucusu veya askerî lider olarak değil; aynı zamanda dinî otorite, mezhebî kimliğin şekillenmesinde etkili bir aktör ve kültürel bir figür olarak da değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Çalışmanın ilk bölümünde ele alınan tarihsel veriler, Safevî hareketinin başlangıçta Erdebil merkezli Sünnî-Şâfiî bir tasavvufî yapı niteliği taşıdığını; ancak Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar dönemlerinden itibaren siyasallaşarak mezhebî bir dönüşüm sürecine girdiğini ortaya koymaktadır. Bu dönüşümün Şah İsmail döneminde belirginleştiği ve tarikat yapısının Şiî karakter taşıyan bir devlet ideolojisine dönüştüğü görülmektedir. Bu yönüyle Safevî tecrübesi, bir tasavvufî hareketin devletleşme sürecine ilişkin dikkat çekici örneklerden biri olarak değerlendirilebilir.

Şah İsmail'in Şiîliği resmî mezhep olarak ilan etmesi, yalnızca itikadî bir tercih olarak değil; siyasî meşruiyetin sağlanması, toplumsal bütünleşmenin güçlendirilmesi ve özellikle Osmanlı karşısında ideolojik bir sınırın oluşturulması bağlamında da değerlendirilebilir. Bu çerçevede Şiîlik, Safevî Devleti'nde yalnızca bir inanç sistemi değil, aynı zamanda siyasal organizasyonun temel unsurlarından biri hâline gelmiştir. Bununla birlikte bu sürecin, homojen bir mezhepsel dönüşümden ziyade uzun vadeli ve çok tabakalı bir toplumsal dönüşüm niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır.

Hatâyî, şiirsel ve tasavvufî diliyle İmâmiyye doktriniyle örtüşen bir velâyet-merkezli tevhîd anlayışını benimserken; aynı zamanda Kızılbaş/Alevî pratikleri ve Safevî siyasal iktidar tarafından şekillendirilen bir mezhebî kimlik sergilemektedir.

Osmanlı–Safevî ilişkileri incelendiğinde, söz konusu mücadelenin yalnızca mezhepsel bir çatışma olmadığı; siyasî iktidar rekabetinin mezhep üzerinden ideolojik bir boyut kazandığı görülmektedir. Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasındaki mücadele, tarih yazımında çoğu zaman mezhep merkezli yorumlanmış olmakla birlikte, iki büyük siyasî gücün hâkimiyet mücadelesi olarak da değerlendirilmektedir. Mezhep

farklılıkları ise bu mücadelenin meşrulaştırıcı ve organize edici unsurlarından biri olarak işlev görmüştür.

Çalışmada ulaşılan önemli sonuçlardan biri de Şah İsmail'in temsil ettiği Şiîliğin, klasik İmâmiyye doktrininden farklılaşan ve bazı araştırmacılar tarafından heterodoks olarak nitelendirilen unsurlar barındırmasıdır. Bu yapı, özellikle Anadolu ve Azerbaycan'daki Türkmen kitlelerin inanç dünyasıyla etkileşime girerek "Kızılbaşlık" olarak adlandırılan özgün bir kimliğin oluşumuna katkı sağlamıştır. Bu bağlamda Kızılbaşlık; yalnızca mezhebî bir aidiyet değil, aynı zamanda siyasî bağlılık, tasavvufî intisap ve toplumsal örgütlenmeyi de kapsayan çok katmanlı bir yapı olarak ortaya çıkmıştır.

Alevî/Kızılbaş kimliğinin oluşumunda Şah İsmail'in önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Onun Türkçe şiirleri ve tasavvufî dili, geniş kitlelerle güçlü bağlar kurulmasına katkı sağlamış; bu durum onun hem mürşid hem de hükümdar olarak algılanan otoritesini güçlendirmiştir. Bu yönüyle Hatâyî'nin edebî kişiliği, yalnızca estetik bir üretim alanı değil, aynı zamanda toplumsal ve ideolojik işlevler üstlenen bir unsur olarak değerlendirilebilir.

Öte yandan, Şah İsmail'in Şiîliği yayma sürecinde şiddet kullanıp kullanmadığı meselesi kaynaklar arasında tartışmalı bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı kaynaklar zorlayıcı uygulamalara işaret ederken, bazıları bu süreci daha çok siyasî bütünleşme çabası olarak yorumlamaktadır. Bu durum, Safevî tarihine ilişkin değerlendirmelerde eleştirel ve karşılaştırmalı bir yaklaşımın önemini ortaya koymaktadır.

Çaldıran Savaşı ile birlikte Osmanlı–Safevî ayrışmasının yalnızca siyasî değil, aynı zamanda mezhebî ve kültürel bir boyut kazandığı görülmektedir. Bu savaş sonrasında Sünnîliğin Osmanlı coğrafyasında kurumsal bir güç olarak pekiştiği, Safevî İran'ında ise Şiîliğin devlet desteğiyle daha belirgin bir yapıya kavuştuğu anlaşılmaktadır. Böylece İslam dünyasında mezhepsel sınırlar daha görünür hâle gelmiş ve bu durum uzun vadeli sosyo-politik sonuçlar doğurmuştur.

Bu çalışma, Şah İsmail'in tarihsel rolünün tek boyutlu açıklamalarla kavranamayacağını ortaya koymaktadır. Şah İsmail; tarikat şeyhi, devlet kurucusu, mezhebî kimliğin şekillenmesinde etkili bir lider ve şair kimliklerini aynı şahsiyette birleştiren çok yönlü bir tarihî aktör olarak değerlendirilmelidir. Safevî tecrübesi ise din, siyaset ve toplum arasındaki ilişkinin nasıl karşılıklı olarak birbirini şekillendirdiğini göstermesi bakımından İslam Mezhepleri Tarihi açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Günümüz açısından değerlendirildiğinde, Osmanlı–Safevî rekabeti sürecinde şekillenen mezhepsel ayrışmaların etkilerinin günümüzde de mezhep merkezli kimlik tartışmaları, tarihsel hafıza ve siyasal söylemler üzerinde farklı biçimlerde devam ettiği görülmektedir. Bu nedenle Şah İsmail, Yavuz Sultan Selim, Kızılbaşlık ve Safevî Devleti gibi tarihsel konuların güncel ideolojik tartışmaların aracı hâline getirilmesi yerine, dönemin siyasî, dinî, mezhebî ve toplumsal şartları dikkate alınarak kendi tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirilmesi daha sağlıklı sonuçlar ortaya koyacaktır. Böyle bir yaklaşım, tarihsel olayların tek taraflı yorumlanmasını önleyeceği gibi mezhep farklılıklarının karşılıklı anlayış temelinde ele alınmasına da katkı sağlayacaktır.

Bu çalışma kapsamında ulaşılan bulgular doğrultusunda, bundan sonraki araştırmalarda Hatâyî Divanı başta olmak üzere Safevî dönemine ait Türkçe ve Farsça birincil kaynakların karşılaştırmalı olarak incelenmesi, Şah İsmail'in mezhebî söyleminin klasik İmâmiyye literatürü ile benzer ve farklı yönlerinin daha ayrıntılı biçimde ortaya konulmasına katkı sağlayacaktır. Ayrıca Anadolu'daki Alevî/Kızılbaş geleneği ile Safevî düşüncesi arasındaki ilişkinin yalnızca mezhebî açıdan değil, tasavvufî, kültürel ve sosyolojik boyutlarıyla ele alınması, mezhebî kimliklerin oluşum sürecinin daha sağlıklı anlaşılmasına imkân verecektir.

Bunun yanında Osmanlı ve Safevî kronikleri ile Şiî ve Sünnî mezhepler tarihi kaynaklarının birlikte değerlendirilmesi, mezhep merkezli tarih anlatılarının eleştirel biçimde analiz edilmesine katkı sağlayacaktır. Özellikle Şah İsmail'in seyyidlik iddiası, velâyet anlayışı, imamet düşüncesi ve Kızılbaş toplulukları üzerindeki dinî ve

siyasî etkisinin disiplinlerarası çalışmalarla yeniden değerlendirilmesi, Safevî tarihinin daha bütüncül biçimde anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Son olarak Şah İsmail Hatâyî'nin düşünce dünyası, onun hem mutasavvıf bir şair hem de siyasî-dinî bir lider olarak katmanlı bir zihniyet yapısına sahip olduğunu göstermektedir. İncelenen şiirler, Hatâyî'nin Türkçeyi yalnızca edebî bir ifade aracı olarak değil; velâyet anlayışını, Ehl-i Beyt sevgisini, imamet düşüncesini ve Safevî-Kızılbaş kimliğini geniş Türkmen topluluklarına aktaran dinî ve mezhebî bir söylem aracı olarak kullandığını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Hatâyî Divanı, yalnızca edebiyat tarihi açısından değil; İslam Mezhepleri Tarihi, tasavvuf tarihi ve Safevî araştırmaları bakımından da temel başvuru kaynaklarından biri olarak değerlendirilmelidir.

KAYNAKLAR

Abbaslı, Mirza. "Safevîler'in Kökenine Dair". *Belleten* 40/158 (1976), 287-329.

Abısaab, Rula Jurdi. *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*. London: I.B. Tauris, 2004.

Akgündüz, Ahmet. "Belgeler Işığında Alevi-Sünni Meselesi". *Zafer Dergisi* 215 (Kasım 1994), 11-13.

Akyel, Selahattin - ŞİMŞEK, Zeynep. "Klasik Kaynaklara Göre XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları". *Tarih Okulu Dergisi* 7/19 (2014), 113-138.

Akyol, Taha. *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1999.

Algar, Hamid. *İslam Devriminin Kökleri*. çev. M. Çetin Demirhan. İstanbul: İşaret Yayınları, 1988.

Attâr, Ferîdüddin. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. İstanbul: Sahâ Neşriyat, 1983.

Azamat, Nihat. "Erdebîlî Alaaddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/279. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Babınger, Franz. "Safiyyüddin". *İslâm Ansiklopedisi*. 10/64. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1980.

Baharlu, İlgar. "Ehl-i Hak Alevilerin Tarihi Kaynaklarında Şah İsmail Hatayi". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 30 (2024), 116-153.

Bala, Mirza. "Erdebil". *İslâm Ansiklopedisi*. 4/288-291. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1980.

Birdoğan, Nejat. *Alevilerin Büyük Hükümdarı Şah İsmail Hatai*. İstanbul: Can Yayınları, 1991.

Browne, Edward Granville. *A Literary History of Persia*. 4 Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

Bulut, Halil İbrahim (ed.). *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü: Bilimsel Araştırma Projesi Sonuç Raporu*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.

Câferiyan, Resûl. *Din ve Siyaset der Devran-ı Safevî*. Kum: Ensâriyân, 1991.

Ceylan, Ömür. "Anadolu Hatayileri Şah İsmail'i Duydu mu?" *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 30 (2024), 4-21.

Demirci, Mehmet. "Nûr-ı Muhammedî". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (ts.), 239-258.

Doğan, D. Mehmet. "Türkistan-Türkiye Gergefinde İran". *Yeni Dergi* 5-6 (1995), 168-175.

Ebû Halef el-Kummî. *el-Makālât ve'l-Fırak*. haz. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Âteş, 1963.

Ebü'l-Hasan el-Eş'Arî. *Makālâtü'l-İslâmiyyîn*. haz. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner, 1963.

Ekinci, Mustafa. *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.

Ekinci, Mustafa. *Şah İsmail ve İnanç Dünyası*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.

el-Hamevî, Yâkūt. *Mu'cemü'l-Büldân*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1400.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*. 8. Baskı. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmâmiyye Şiası*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 1984.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1990.

Frye, Richard Nelson. "Ardabil". *The Encyclopaedia of Islam*. 1/625. Leiden: Brill, 1967.

Gölpınarlı, Abdülbaki. "Kızılbaş". *İslâm Ansiklopedisi*. 6/789. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, ts.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Alevî-Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1992.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*. İstanbul: Der Yayınları, 1987.

Gündüz, Tufan. *Kızılbaşlar Tarihi: Târîh-i Kızılbaşân*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2023.

Gündüz, Tufan. *Son Kızılbaş: Şah İsmail*. Ankara: Yeditepe Yayınevi, 2010.

Halm, Heinz. *Shiism*. çev. Janet Watson - Marian Hill. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

Hammer, Joseph von. *Osmanlı Tarihi*. çev. Mehmet Ata. 1 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.

Hınz, Walther. *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*. çev. Tevfik Bıyıklıoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

Hoca Sâdeddin. *Tâcü't-Tevârîh*. 3 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.

Ispanakçı Paşazâde, Muhammed Ârif. *Şah İsmail ve Sultan Selim*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, ts.

İbn Hazm. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1985.

İnalcık, Halil. *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*. 29. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.

İsmail b. Haydar el-Erdebîlî [Hatâyî]. *Hatâyî Dîvânı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Kaplan, Doğan. *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008

Kaşifü'l-Gıtâ. *Caferî Mezhebi ve Esasları*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. Kum, 1992.

Kazvînî, Hamdullah. *Nüzhetü'l-Kulûb*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Eski Eserler Bölümü, FY, nr. 1509.

Kısakürek, Necip Fazıl. *Doğru Yolun Sapık Kolları: Arınma Çağında İslâm*. 8. Baskı. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1997.

Köprülü, Fuad. "Anadolu'da İslâmiyet". *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 5 (1922), 394-395.

Köprülü, Fuad. "Azerî". *İslâm Ansiklopedisi*. 2/120. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1980.

Kütükoğlu, Bekir. *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri*. 1 Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1962.

Madelung, Wilferd. *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Mazzaouı, Michel Mazzaoui. *The Origins of the Safawids*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972.

Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam*. New Haven: Yale University Press, 1985.

Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî. *Divân-ı İmam Şâfiî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Müneccimbaşı. *Sahâyifü'l-Ahbâr*. çev. Nedim [Şair Ahmed b. Mehmed]. 3 Cilt. Kahire: Matbaa-i Âmire, 1285.

Nevbahtî. *Fıraku'ş-Şîa*. haz. Hellmut Ritter. İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1931.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Alevîliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair". *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler*. 393 vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1998.

Onarlı, İsmail. *Şah İsmail*. İstanbul: Can Yayınları, 2000.

Onat, Hasan - Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. 20 vd. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Onat, Hasan. "Şiî İmamet Nazariyesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 89-110.

Onat, Hasan. "Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/3 (1989), 122-138.

Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*. Ankara: Endülüs Yayınları, 1996.

Öztelli, Cahit. *Bektaşi Gülleri*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1973.

Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türkiye Tarihi*. 3 Cilt. İstanbul: Ötüken Yayınevi, ts.

Ross, Edward Denison. “The Early Years of Shah Ismail”. 249-255.

Rumlu, Hasan. *Şah İsmail Tarihi: Ahsenü't-Tevârîh*. İstanbul: Ardıç Yayınları, ts.

Sarıkaya, M. Saffet. “Şah İsmail Hatayî'nin Şiirlerinde Hz. Ali”. *Uluslararası Şah İsmail Hatayî Sempozyumu*. ed. Gülağ Öz. 264-276. Ankara: Hüseyin Gazi Vakfı Yayınları, 2004.

Sarıkaya, M. Saffet. *Anadolu Aleviliğinin Tarihî Arka Planı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003.

Savaş, Saim. *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.

Savory, Roger. *Iran Under the Safavids*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Sıcakyüz, Tuğçe. *Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail'in Rekabetinde Siyasî Bir Vasıta Olarak Türkmen Unsuru*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Sümer, Faruk. *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

Şah İsmail [Hatâyî]. *Hatâyî Dîvânı*. haz. Muhsin Macit. İstanbul: Bilnet Yayıncılık, 2017.

Şâkir, Ziya. *Şah İsmail ve Mezhepler Tarihi: Şiîlik-Sünnîlik, Alevîlik-Kızılbaşlık Ne Demekti*. İstanbul: İstanbul Maarif Kütüphanesi, 1953.

Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*. haz. Muhammed Seyyid Kîlânî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.

Şener, S. *Osmanlı'da Siyasî Çözülme*. 2. Baskı. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1990.

Şeriati, Ali. *Ali Şiası Safevî Şiası*. çev. Feyzullah Artinli. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.

Şeyh Hüseyin b. Şeyh Abdal. *Silsiletü'n-Nesebi's-Safeviyye*. İstanbul: Dörtkapı Yayınevi, 1924.

Şeyh Müfîd. *Evâilü'l-Makālât*. haz. İbrâhim el-Ensârî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1992.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Şia der İslâm*. Kum: Bustân-ı Kitâb, 2007.

Taşğın, Ahmet - Yaman, Ali - Musalı, Namık (ed.). *Safevîler ve Şah İsmail: Uluslararası Safevîler ve Şah İsmail Sempozyumu*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014.

Teber, Ömer Faruk. *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Tevekkülî b. İsmail b. Hacı Hasan el-Erdebîlî. *Safvetü's-Safâ*. İstanbul Belediyesi Kütüphanesi, Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Kitapları Bölümü, nr. 1 ve nr. 3099.

Togan, Zeki Velidi. "Azerbaycan". *İslâm Ansiklopedisi*. 2/112. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1980.

Tûsî, Nasîrüddin Muhammed. "İmamet Risalesi". çev. Hasan Onat. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996), 179-191.

Uğur, Ahmet. *Yavuz Sultan Selim*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü Yayınları, ts.

Uludağ, Süleyman. "Abdülkadir Geylânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/235. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Wılber, Donald. *İran Mâzîhâ ve Hâzırühâ*. Arapçaya çev. Abdü'n-Naim Muhammed Hüseyin. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısrî, 1995.

Yazıcı, Tahsin. "Safevîler". *İslâm Ansiklopedisi*. 10/53-54. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1980.

Yılmaz, Adile. *Şah İsmail Hatai Divanı'nda Dinî-Tasavvufî Unsurlar*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.