

Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması*

Ömer Faruk Teber**

Özet

Anadolu coğrafyasında yaşayan Türkmen topluluklar için kullanılan kızılbaşlık Osmanlılar ile Safevîler arasında yaşanan siyasal ve dinî-kültürel bir farklılaşmanın sonunda ortaya çıkmıştır. Buna göre, Çaldıran savaşı Osmanlıların doğu sınırını belirlerken, Anadolu'daki Türkmenlerin Safevi Devletiyle olan fiilî bağlarını kopararak onları Şiîleşme sürecinin dışında bırakmıştır. Osmanlıların Kızılbaş Türkmen nüfusa karşı siyasi tutumları onların Sünnîlik ile irtibat kurmalarını zorlaştırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mezhebî Ayrışma, Safevî Tarikatı, Kızılbaş

Political Results of Sectarian Separation: Politicization of Safavids Order

Abstract

In this study political and religio-cultural differentiation between the Ottomans and Safavids has been presented. Accordingly, the battle of Caldıran, while determining the east boundary of the Ottomans, put them out of the process of Shiatization breaking the actual relations in Anatolia between Turmomans and Safavids. The political suppression of Ottomans against Qizilbashs also formed an obstacle for them to have a contact with Sunnite Islam.

Keywords: Sectarian Separation, Safavids Order, Qizilbash

Giriş

Mezhep, Arapça z-h-b kökünden zaman ve mekân ismi olarak türeyen bir sözcüktür. Sözlükte, gidilen yol, gidilen yer ve zaman, gitmek¹ gibi anlamlara geldiği

* Bu çalışma Ömer Faruk Teber, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2005, dikkate alınarak hazırlanmıştır.

** Prof. Dr. Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. omerfarukteber@akdeniz.edu.tr.

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1410/1990, I, 394.

gibi, benimsenen görüş, farklı tutum ve davranış, takip edilen yol anlamlarında da kullanılmaktadır.

İslâm dininin itikâdî ve amelî sahadaki düşünce ekolleri diye ifade edilen mezhep sözcüğü bir takım siyasî ictimâî, iktisâdî olayların tesirlerinin mezhep kurucusu sayılan insan ile ona uyanlardaki fikrî ve dinî tezahürdür². Diğer bir ifadeyle, İslâm tarihinde sosyal, siyasî ve ekonomik sebeplerle ve din anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan dini nitelikli oluşumlar ve dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili tezahürlerdir³. Tarihte ve günümüzde ortaya çıkan mezhebi oluşumları inceleyen bilim dalı İslâm Mezhepleri Tarihini de, alan uzmanları tarafından yapılan tanımlarının ortak vurgusu olarak şöyle ifade edebiliriz: “Geçmişte ve günümüzde siyasi ve itikâdî gayelerle vücut bulmuş İslam düşünce ekolleri diyebileceğimiz beşeri ve toplumsal oluşumların; doğdukları ortamı, doğuş sebeplerini, teşekkül süreçlerini, fikirlerini, mensuplarını, edebiyatını yayıldığı bölgeleri ve İslam düşüncesine katkılarını temel kaynaklardan hareketle zaman-mekân bağlamında ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde betimleyici metotla ve tarafsız gözle inceleyen bilim dalıdır”⁴

İslâm Mezhepleri Tarihi araştırma alanı içerisine giren bir konu da İslâm’ın ilk yüzyılından itibaren önce siyasî, fikrî veya dinî gruplar olarak beliren ve sonraki tarihsel süreçler içerisinde mezhepleşme yoluna giren hareketlerin tasnifi ve sosyolojik tespitleridir. Bu anlamda Anadolu coğrafyasında ortaya çıkan ve Osmanlı kaynaklarına göre Safevî taraftarlığı; Safevîler tarafından yazılan eserlerde ise Anadolu’da yaşayan Türkmen zümreler olarak kabul edilen Kızılbaşlık-Rafızılık de metodik açıdan mezhepler tarihinin inceleme sahasın içerisinde mütalaa edilmiştir. Buradan hareketle biz, tarikat formunda tarih sahnesine çıkan Safevîliğin, süreç içerisinde nüfuzunu artırarak siyasallaşması ve Şîî teolojiyi de kendisine dinî meşruiyet zemini olarak kabul etmesini tarihi veriler ışığında ele alacağız.

1-Tarihsel Süreçte Safevî Tarikati

Safevî tarikatının ilk postnişini Şeyh Safiyyüddîn, 700/1301’de 85 yaşında vefat eden Şeyh Zâhid’in, tayini ve vasiyeti ile⁵ Zâhidiyye Tarîkati’nin şeyhi olmuştur.⁶ Safeviyye Tarikatının Zahidiyye Tarikatının devamı olduğu bu yönüyle bilinmektedir. Şeyh Safiyyüddîn, yanında yetiştiği mürşidi ve intisap ettiği

² Ethem Ruhi Fiğlalı, “Önsöz”, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. E. Ruhi Fiğlalı, TDV Yay., İstanbul 1979,” s. XVIII.

³ Hasan Onat, “Türkiye’de İslam Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Prof. D. Ethem Ruhi Fiğlalı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fiğlalı’ya Armağan*, Vadi Yay., Ankara 2002, s. 236; a.g.mlf., *Türkiye’de Din Anayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s. 127-130; Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001, s. 1.

⁴ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yay. İstanbul 2008, s. 10.

⁵ Ahmed Kesrevî, *Şeyh Safiyy ve Tebâreş*, Tahran 1379, s.56; R. M. Savory, *Iran underthe Safavids*, Cambridge 1980, s. 8-9.

⁶ İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem-i Ârâ-yi Abbâsî*, thk. Muhammed İsmail Rıdvânî, Tahran 1377, I/ 24.

Halvetiyye Tarîkatı⁷ gibi Sünnî görüşe sahip, sade bir sûfiydi⁸. Safiyyüddîn, şeyhinin vefatı ile memleketi Erdebil'e gelerek bu hayli kozmopolit dinî ve kültürel ortamda Sünnî tasavvuf usullerince, çevresine toplanan çok sayıdaki müridini⁹ aydınlatmaya başlamış; İran, Suriye ve Anadolu'dan akan bu topluluklar, bölgede dinî-tasavvufî hareketlerin yoğunlaşmasına sebep olmuşlardır.¹⁰ Çeşitli tasavvufî-felsefî öğretilere vakıf olan Safiyyüddîn, Ahîlik, Mevleviyye, Kübreviyye gibi itikâdî ve irfânî akımlardan da faydalanarak büyük bir taraftar topluluğunu kendisine çekebilmişti.¹¹

Devletleşen Safevî hanedanının ilk hükümdarı Şah İsmâil (1486/1487-1524) b. Sultan Haydar (1460-1488) b. Şeyh Cüneyd (ö.1460) b. Şeyh İbrahim (ö.1447) b. Şeyh Ali (1371-1429) b. Şeyh sadreddin Musa (1305-1392) b. Şeyh Safiyyüddîn İshak (1252-1334)'ın¹² ulu babaları, yaklaşık yirmi beş kuşaktan ibaret bir soy zinciri ile yedinci İmam Musa Kâzım'a (ö.790) sonra da İmam Ali b. Ebî Talip (598-661) ve Hz. Peygamber'e kadar çıkarılmıştır.¹³ XVI. yüzyılın bazı kaynaklarında ise Safevîlerin nesepleri Hz. Nuh'a kadar götürülür.¹⁴

Safevîlerin kendileri de bilinçli olarak siyasî ve sosyo-politik amaçlarla neseplerini evlâd-ı Rasûle dayandırma çabalarına göz yummuş; bunun ispatına gayret sarfetmiş ve çevrelerindeki insanları buna inandırmaya çaba harcamışlardır. Bu çaba, o dönem için ilk rastlanılan bir durum olmadığı gibi toplumlar tarafından yadırganacak bir şey de değildir. Birçok mezhep ve tarikat mensubu, imamlarını veya şeyhlerini Hz. Peygamber'e, Halifelere ve de İmamlara dayandırmayı egemenliği ele geçirmenin yollarından biri olarak görmüşlerdir. Şah İsmâil, yalnız cismânî sıfat ve salâhiyeti hâiz bir hükümdar değil, aynı zamanda bir mürşid/sheyh

⁷ Halvetilik hakkında Bkz. Sadık Vicdânî, *Tomar-ı Turuk-ı AliyyedenHalvetiyyeSilsilenâmesi*, İstanbul 1338-1341. Halvetilik, 1398'de Herat'ta vefat eden Şeyh Sirâceddin Ömer Lâhicî tarafından, esas kurucusu İbrahim Zâhid Gilânî'den sonra geliştirilmiş olup özellikle Harezm ve Horasan'da yayılmıştı. İran'da Şirvan bölgesi tarikatın merkezi olmuş ve Seyyid Yahya Şirvânî (ö. 1464) zamanında önemli gelişmelere sahne olmuştu. Halvetiliğin Anadolu'ya girişinin ise, bir Ahî reisi olan Yusuf Halvetî (ö.1408) vasıtasıyla gerçekleştiği bilinmektedir. Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *DİA*, C. 15, İstanbul 1997, ss. 393-395.

⁸ İskender Bey Münşî'de Şeyh Safiyyüddîn için Şiraz yolundayken "Ey cevân-ı Türk" (Türk genci) diye hitap edildiği bildirilmektedir. Bkz. *Târîh-i Âlem Arâ-yiAbbâsî*, Tercümeler, C. I, s. 18; Ayrıca krş. H. R. Roemer, "TheSafavidPeriod", *The Cambridge History of Iran*, Ed. Peter Jackson, LourenceLackhart, Cambridge 1986, VI/194; AhmedKesrevî, *Şeyh Safiyy ve Tebâreş*, s. 58.

⁹ İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem-i Arâ-yiAbbâsî*, I/ 24; krş. Browne, *A LiteraryHistory of Persia*, Cambridge 1953, IV/43.

¹⁰ Müneccimbaşı, *Sahâyifü'l-Ahbâr*, III/80; Savory, *Iran Under the Safavids*, s. 11; Reşat Öngören, "Sünnî Bir Tarîkattan Şii Bir Devlete: SafeviyyeTarîkatı ve İran Safevî Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, (1999), S: 11, s. 82.

¹¹ Mirza Abbash, "Safevîlerin Kökenine Dair", *Belleten*, C. XL, No:158, Ankara 1976, s. 296.

¹² Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, Beyrut thz., I/270-71; Şeref Han, *Şerefnâme, Osmanlı-İran Tarihi*, Çev. Mehmet Emin Bozarslan, İstanbul 1971, s.134; Kevserî, *Şeyh Safiy ve Tebâreş*, s. 37 vd.

¹³ İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem Arâ-yiAbbâsî*, Tercümeler, C.I, s.10; krş. Savory, "SafavidPersia", I/ 394.

¹⁴ Handmîr, Habîbü's-Siyer Fi Ahbârî Efrâd-i Beşer, IV/442 vd.; İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem Aray-ı Abbâsî*, s. 5;

olarak görülmüştür. O, Osmanlı aleyhatarı Türk kabîlesini etrafında toplayan bir tarîkatın başındaki bir müşid olmuştur.¹⁵

Safevî Devleti'nin temelini atan Erdebil Tekkesi'nin Hoca Ali ve Şeyh Cüneyd'ten itibaren siyasal söylemlerle adından sözettirmesi üzerine, Osmanlı Devlet adamları tarafından, konu iktisadî ve siyasî olarak değerlendirilmiş¹⁶ ve hatta Safevî taraftarlarının, Osmanlı Devleti bünyesinde meydana getirdikleri isyanlarda da ilk etapta ekonomik ve siyasî boyutlar gündeme gelmiştir.¹⁷

2-Safevî Tarikatının Siyasallaşması

Tarihte kızılbaş, rafîzî, ışık, kalender gibi betimleyici isimlendirmeler ile sosyolojik olarak tasnif edilen Safevî propagandasına açık zümrelerin dinî kökenlerinin¹⁸, Sünnî iken zamanla Şîî-batnî bir hüviyete bürünen Erdebil Tekkesine dayandığı konusunda birleşmiş olduğu bilinmektedir. Safevî tarikatının, kendini başlangıçta tarikat formunda ifade eden, Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasındaki iktidar mücadelesi sürecinde belirgin hale gelen bir ayrışma biçimi¹⁹ olduğundan hareket ederek, Kızılbaşlık olgusunun, tarihsel ve düşünsel menşeiini teşkil eden Erdebil Tekkesi'nin itikadî yönüyle dinî bir fenomen olarak siyasal temelli kültürel bir farklılaşma olduğu da akademik çevrelerce ifade edilmektedir.²⁰

Bütün siyasî dönüşümlerin hem sebebi hem sonucu olarak değerlendirilebilecek bir olgu da dinsel motiflerin dönüşmesidir. Bunun bir örneği de Safevî Erdebil tekkesinin önceleri Sünnî eğilimli iken, zaman içinde hem itikadî, hem fikhî değişimler geçirerek bir takım Şîî nitelikler kazanmış olmasıdır. Safevî Devleti'nin egemenlik alanındaki bölgeler Şîîleşirken, Anadolu'da kalan Safevî taraftarları, tarikat formu içinde, kendisine özgü bir değişim süreci geçirmişlerdir. Orta Asya'daki ananevî dinlerini yaşam biçimi olarak büyük ölçüde Anadolu'da da

¹⁵ Rumlu Hasan, (*Ahsenü't-Tevârih*) *Şah İsmail Tarihi*, s. 71; Köprülü, "Âzerî", İA, II/133, Nitekim Şâh İsmâîl'in nesebini siyasî gayelerle Hz. Peygamber'e dayandırma çabasını, Sultan Selim, Şah İsmâîl'e gönderdiği mektûplarda, kendisini aşağılayıcı bir biçimde reddederek Şah İsmâîl'in peygamber soyundan olmadığını söyleyerek, ona "serdârlıksevâsından, sipâhselârlıkhevâsındanferâğat ederek, ancak bir zâviyemünzevî olabileceğini" söyler. bkz. Feridun Bey, *Münşeâtü's-Selâtin*, İstanbul 1275, I/385-389.

¹⁶ II. Bâyezid ile Şah İsmail arasında geçen yazışmalarda bu konu dile getirilmektedir. Şah İsmail Osmanlı sınırları içerisindeki bağlılarının kendilerini ziyaretlerine mâni olmamasını istemiş, buna karşın II. Bâyezid'in cevabı ise giden toplulukların askerden kaçtıklarını ifade etmiştir. Bkz. Ekler, Hoca Saadeddin, *Münşeât-ı Hoca Sadeddin Efendi Rahimehullâhu Aleyh*, Reisülküttâb Nr. 921, vr. 193a-193b-194a

¹⁷ Bkz. Şehabeddin Tekindağ, Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", s. 52-56; Ahmet Taşğın, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma "Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumunu Bildirileri, 9-11 Ekim 2003, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, s. 298.

¹⁸ Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dinî-Siyasî Tanımlamalar", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, Ed. H. İbrahim Bulut, Sakarya 2009, ss. 70-80.

¹⁹ Hasan Onat, "Alevilik-Bektaşılık, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet", *Türk Yurdu*, C. 5, S.210, Ankara 2005, s. 10.

²⁰ Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektaşılık Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları* Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 152, 154.

sürdüren Türkmen guruplar, “ilahî kudretin tecessüm etmiş biçimlerini” davranışlarına uygun açılımları, Ehl-i Beyti kutsallaştıran inançlarda buldular. Erdebil şeyhleri de nesep olarak kendilerini bu soya bağladıklarından birer kutsal kişilik haline, daha sonraları ise ilahî güçlerle muttasıf varlıklara dahi dönüştüler.²¹

Çaldıran savaşı, Safeviler’le Osmanlılar arasındaki siyasî ayrışmayı iyice pekiştirdiği gibi kültürel ayrışmayı bir başka deyişle Kızılbaş-Sünnî ayrışmasını da kesin hatlarıyla ortaya çıkardı. Çaldıran öncesinde Kızılbaş, Şii, Rafizî gibi kullanılan kavramlardan bazılarının muhatapları tam olarak belirginlik kazanmamışken Çaldıran’dan sonra belirginlik kazanmıştır. Osmanlı yönetiminin benimsediği Sünnîlik, kesin bir hakimiyet kurmuş olduğuna; diğer yandan Safevî İran’ında da Kızılbaşlık, kurumsal ve medrese kökenli bir öğreti olan Şiîliğe dönüşmüştür.²²

Dinin, devletlerin resmî ideolojisi olarak oynadığı rolün değerinin artması, yine birtakım yönlerden ekonomik ve siyasî endişenin bir sonucu olmuştur. Osmanlı-Safevî çatışmasının yoğunlukla yaşandığı dönemlerde Şiîlik, iktisadî ve siyasî sistemin yerleştirilmesi ve sürdürülmesi için meşruiyet oluşturmuştur. Bütün bu karşılıklı önlemler Safevî Devletinin Erdebil tekkesinin geleneksel bağlıları ile Osmanlı periferisinde yaşayan göçebe topluluklardan müteşekkil Osmanlı Devleti sosyal tabanından yararlanma isteği sonucunda çıkmıştır. Burada dikkat çekici nokta ise, Osmanlı sınırları içerisinde kalan Safevî taraftarı zümreler sistem içerisinde farklılaşarak Kızılbaş, Rafizî gibi adlarla anılmış, Safevî Devleti kurulmadan önceki sosyal yapılarını muhafaza etmekte devam etmekte iken Safevî Devleti sınırları içerisinde kalan topluluklar merkezîleşmiş ve merkezî otoriteyi oluşturmuşlar ve Şiîleşmişlerdir. Dolayısıyla çevrede kalan yerleşik hayatın dışındaki sosyal topluluklarla da farklılaşmışlardır.²³ Bir başka deyişle Osmanlı Devleti’nin doğu sınırı 1514 yılındaki Çaldıran savaşı sonucunda belirlendiği için, Osmanlı topraklarındaki Türkler Kızılbaş olarak kalırken, Safevî Devletinin sınırları içerisinde yaşayan Kızılbaş zümreler devletin otoritesiyle önce Şiîleştirilirler ve daha sonra da devlet yönetiminden uzaklaştırılmışlardır.²⁴

Erdebil tekkesi 1391’den itibaren Hoca Ali ile birlikte başlayan ve Şeyh Cüneyd’de ifadesini bulan bir Şiîleşme sürecine girdi. Safevî hareketinin siyasî bir harekete dönüşmesinde etkili olan Şeyh Cüneyd, bu zaman diliminde ön plana çıktı. O, halife adı verilen propagandacı misyonerler aracılığıyla, Anadolu’da yerleşik ve yarı göçebe bir hayat süren Türkmen toplulukları arasında etkinlik kazandı. Osmanlı merkezi idaresinin Anadolu’dan İran’a ve Erdebil tekkesine doğru kitleler halinde

²¹ Bkz. Kemâl Pâşâ-Zâde, Fetâvâ Kemâl Pâşâ-Zâde Der Hakk-ı Kızılbaş”, Mecmû’a, Süleymaniye Ktp. Es’ad Efendi Nr. 3548, vr. 45a.: Ömer Faruk Teber, XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, s. 7.

²² Ömer Faruk Teber, XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması, s. 133.

²³ Ahmet Taşğın, “Hatai’den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma ”Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri, 9-11 Ekim 2003, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, s. 298.

²⁴ Hasan Onat, “Alevîlik-Bektâşîlik, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet”, Türk Yurdu, C. 5, S. 210, Ankara 2005, s. 10.

göçleri yasaklayıcı sıkı tedbirler almasına rağmen, Şeyh Cüneyd'den itibaren çoğunluğu Güney ve İç Anadolu'da yaşayan Ustacalu, Şamlu, Rumlu, Tekelü, Dulkadir, Afşar, Kaçar ve Varsak Türkmenlerine mensup aşiretler İran'a göç etti. Cüneyd'in oğlu Şeyh Haydar'ın bu Türkmenlere on iki dilimli kızıl başlık giydirmesiyle birlikte farklılaşma iyice belirginleşti ve Anadolu'daki Türkmenlerin Kızılbaş adı altında İran'daki yeni inanç ve yapılanmalara yönelmelerini beraberinde getirdi. Erdebil Tekkesi'nin halifelerinin tümü ilk önceleri bir tarikat silsilesi içerisinde yetişip irşad göreviyle halkın arasına katılmakta iken, Şeyh Cüneyd'den itibaren Erdebil Ocağının zihniyet değişikliği doğrultusunda halifeleri de siyasî faaliyetler göstermeye başlamıştır.²⁵ Şah İsmâil döneminde de İmâmiyye Şîası'nın Safevî devletinin resmî mezhebi olarak kabul edilmesi ile hutbelerde on iki imamın adı okunmaya başlanmıştır. Böylece İran ve Azerbaycan bölgeleri şiddet ve zor kullanılarak Şiileştirilmiştir.²⁶

Sonuç

Safevî şeyhleri silsilesi içerisinde, Şeyh Cüneyd ve Şey Haydar'ın müridleri, şeyhlerini Tanrı'nın yeryüzündeki zuhuru olarak telâkki etmişlerdir. Erdebil Tekkesi'nin siyasallaşması sürecinde, bir takım siyasî taleplerin ön plana çıktığı Şeyh Cüneyd (ö.864/1460) dönemi, bir kırılma noktası olarak kabul edilebilir. Erdebil'den başlayarak Anadolu coğrafyasına kadar olan bölgelerde yaşayan geniş taraftar topluluklarının kendilerini Safeviyye Tarîkatı'nın manevî nüfuzu altında hissetmesi, Safevî şeyhlerinin Hoca Ali'den itibaren dinî liderlikten siyasî alana kaymasına zemin hazırlamıştır. Şeyh Cüneyd ile birlikte artık Safeviyye Tarîkatı'nın şeyhleri, nüfuz alanlarında sadece dinî liderler gibi değil, siyasî kimliğe bürünmüş dinî şahsiyetler olarak müridlerinin karşısına çıkmışlardır. Şah İsmail, siyasî amaçlarına ulaşabilmek ve şeyhlikten, kurduğu devletin şahlığına geçebilmek için İran ve Azerbaycan'ı Şîilik esaslarında birleştirmek zorunda kalmıştır. Şîilik, siyasî birliği sağlayabilmek için gerekli olan en önemli unsur olmuştur. Sünnî bir tarikat olarak ortaya çıkan Safevîlik, Şah İsmâil ile birlikte devletleşmiş ve kendisine mezhep olarak Şîiliği seçmiştir.

²⁵ İlk dönemlerde Tekke'nin Ehl-i Sünnet akidesi doğrultusunda faaliyet gösterdiğini, Somuncu Baba diye bilinen Ebu Hamidüddin Aksarayî (ö.1412) ve onun yetiştirdiği Bayramiyye Tarikatı kurucusu Hacı Bayram-ı Veli sadece dinî vebicelerle ilgilenmiş; siyasî hiçbir faaliyet içerisine girmemişlerdir. Hatta ilkönceleri Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar'ın icad ettiği on iki dilimli kırmızı tâcı giyerlerken, Erdebil sûfilerine karşı duyulan hoşnutsuzluk nedeniyle bu tâcı altı dilimli ak çuhaya çevirmeleri; Şeyh Zâhid-i Gilânî'den sonra Safeviyye ve Bayramiyye diye silsilenin devam etmesine karşın bu davranış biçiminin, iki tarikatın siyasî yönden farklılaşmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, s. 124;

²⁶ Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyât*, S. 3, 2003, s. 121.

KAYNAKÇA

- Abbaslı, Mirza, "Safevîlerin Kökenine Dair", *Belleten*, C. XL, No: 158, Ankara 1976, ss. 287-329.
- Âşık Pâşâ-Zâde, Ahmed Âşıkî (ö.886/1481), *Tevârih-i Âl-i Osman*, Âlî Bey Yay. Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332.
- Browne, Edward G., *A Lliterary History of Persia*, C. IV, Cambridge 1953.
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Veli*, Ankara 1991.
- Feridun Ahmed Bey, *Münşeâtü's-Selâtîn*, İstanbul 1275.
- Fıçlalı, Ethem Ruhi Fıçlalı, "Önsöz", Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. E. Ruhi Fıçlalı, TDV Yay., İstanbul 1979," ss. I-XVIII.
- Handmîr, *Târîhu Habibü's-Siyer Fi Ahbârî Efrâd-i Beşer*, thk. Muhammed ZubeyrSiyâkî, Caphâne-yi Haydarî, C. I-IV, 1963.
- Hoca Saadeddîn Efendi, *Münşeât-ı Hoca Sadedîn Efendi Rahimehullâhu Aleyh*, Reisülküttâb, Nr. 921.
- İbnManzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab el-Muhit*, (tasnif. Yusuf Hayyat, Nedim Merasil), Beyrut trz.
- Kemâl Pâşâ-Zâde, Fetâvâ Kemâl Pâşâ-Zâde Der Hakk-ı Kızılbaş", *Mecmû'a*, Süleymaniye Ktp. Es'ad Efendi Nr. 3548.
- Kesrevî, Ahmed Şeyh Safiyy ve Tebâreş, Tahran 1379.
- Köprülü, M. Fuad, "Azeri", *İA*, İstanbul 1961, C. II, s. 118-151.
- Kutlu, Sönmez, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları* Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî, Ankara Okulu Yay. Ankara 2006.
- Kutlu, Sönmez *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yay. İstanbul 2008.
- Müneccimbaşı, Ahmed b. Lütfullah, *Sahâifu'l-Ahbâr fi Vekâyi'i'l-A'sâr*, C. I-III, Matbaa-i Amire, 1285/1868.
- Münşî, İskender Bey, *Târîh-i Âlem-i Ârâ-yi Abbâsî*, thk. Muhammed İsmail Rıdvanî, C. I-III, Tahran 1377.
- Onat, Hasan, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyât*, Ankara 2003, C. VI, S. 3, s. 111-126.
- _____, *Türkiye'de Din Anayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.
- _____, "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. D. Ethem Ruhi Fıçlalı'nun Yeri", *Ethem Ruhi Fıçlalı'ya Armağan*, Vadi Yay., Ankara 2002, ss. 236-254.
- _____, "Alevilik-Bektaşîlik, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet", *Türk Yurdu*, C. 5, S. 210, Ankara 2005
- Öngören, Reşat "Sünnî Bir Tarîkattan Şii Bir Devlete: Safeviyye Tarîkatı ve İnan Safevî Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, (1999), S: 11, ss. 82-94.
- Roemer, H. R., "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, Ed. Peter Jackson, Lourence Lackhart, C. VI, Cambridge 1986.

- Rûmlu, Hasan, *A Chronicle of the Early Safawis; Being the Ahsenü't-Tevârih of Hasan-ı Rûmlû*, C. I, (Farsça Metin); C. II, (Çeviri), Ed. Ve İngilizceye Çev. C. N. Seddon, Baroda 1931-1934.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001.
- Savory, R. M. *Iran Under the Safavids*, Cambridge 1980.
- Şeref Han, *Şerefname, Osmanlı-İran Tarihi*, Çev. Mehmet Emin Bozarıslan, İstanbul 1971.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-Tâli'*, Beyrut trz.
- Taşğın, Ahmet, "Bisafî, Menâkıbü'l-Esrâr Behcetü'l-Ahbâr" *İslâmiyât*, C. VI, S. 3, Ankara 2003, s. 183-185.
- _____, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma" *Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri*, 9-10-11 Ekim 2003, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, ss.297-306.
- Teber, Ömer Faruk XVI. *Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- _____, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik için Kullanılan Dinî-Siyasî Tanımlamalar", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, Ed. H. İbrahim Bulut, Sakarya 2009, ss. 70-80.
- Tekindağ, Şahabeddin, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", *Tarih Dergisi*, C. VIII, S. 22, İstanbul 1968, ss. 50-79.
- Uludağ, Süleyman, "Halvetiyye", *DİA.*, C. 15, İstanbul 1997, ss. 393-395.
- Vicdânî, Sadık, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Halvetiyye Silsilenâmesi*, İstanbul 1338-1341.

Political Consequences of Sectarian Separation: Politicization of the Safavids Order*

Ömer Faruk Teber**

Abstract

In this study the political and religio-cultural differences between the Ottomans and Safavids is presented. Accordingly, the battle of Çaldıran, while determining the eastern boundary of the Ottoman Empire, placed them outside of the process of Shiatization, breaking down the actual relationships in Anatolia between the Turcomans and Safavids. The political suppression of the Ottomans against the Qizilbash also created an obstacle for them in making contact with Sunnite Islam.

Keywords: Sectarian Separation, Safavids Order, Qizilbash

Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması

Özet

Anadolu coğrafyasında yaşayan Türkmen topluluklar için kullanılan kızılbaşlık Osmanlılar ile Safevîler arasında yaşanan siyasal ve dinî-kültürel bir farklılaşmanın sonunda ortaya çıkmıştır. Buna göre, Çaldıran savaşı Osmanlıların doğu sınırını belirlerken, Anadolu'daki Türkmenlerin Safevi Devletiyle olan fiilî bağlarını kopararak onları Şiileşme sürecinin dışında bırakmıştır. Osmanlıların Kızılbaş Türkmen nüfusa karşı siyasi tutumları onların Sünnîlik ile irtibat kurmalarını zorlaştırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mezhebî Ayrışma, Safevî Tarikatı, Kızılbaş

* This study was prepared based on Ömer Faruk Teber, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, Unpublished Doctoral Thesis, Ankara 2005.

This paper is the English translation of the study titled "Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması" published in the 5th issue of *İlahiyat Akademi*. (Ömer Faruk Teber, "Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması", *İlahiyat Akademi*, sayı: 5, 2017, s. 193-200.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr. Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of the History of Islamic Sects. omerfarukteber@akdeniz.edu.tr.

Introduction

Mazhab (sect) is a word derived from the Arabic z-h-b term as the name of time and place. It literally means the path or place and to go.¹ It is also used to mean an adopted ideology, differing attitudes and behaviors, and paths followed.

The doctrine and practice of Islam is the ideological and religious reflection of the political, theological and financial influences of the sects, also known in the field as the ideological schools, on the founders of the sects and their followers². In other words, they are the manifestations relating to religious concepts and perceptions which arose from the institutionalization of differences in theological perceptions due to social, political and financial reasons in Islamic history³. The common emphasis of the definitions made by the experts in regard to the discipline, the History of Islamic Sects, which examines the sectarian formations that have emerged over time, is as follows: "It is a discipline that reviews the human and social formations which can be regarded as the schools of Islamic ideology and which have been created for political and theological purposes throughout history, the environments where these formations emerged, the reasons why they were created, the process of creation, the ideologies, followers, literature, the places to where these formations spread, and their contributions to Islamic ideology based on the main sources, within the scope of time and place, and within the relationship between ideas and events using descriptive methods objectively."⁴

Another type of activity reviewed and performed within the History of Islamic Sects is the classification and sociological determination of movements which have emerged firstly in the form of the political, ideological and religious groups and which subsequently became sects during the early periods of Islam. Accordingly, according to Ottoman sources, Safawid works, which were written by the Safawid people or their supporters in Anatolia, regarding the Kizilbash-Rafizi groups, accepted as the Turkmen people living in Anatolia, are also considered in the field of the study of the sects in terms of methodology. This study reviews, in the light of historical data, the politicization of the Safawid movement, which emerged during the history of cults, the influence of which increased over time, accepting Shiite theology as the basis of its religious legitimacy.

¹ Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, Beirut 1410/1990, I, 394.

² Ethem Ruhi Fıġlalı, "Önsöz", ABD al-Kahir ibn Tahir ibn Muhammad al-Baghdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trans. E. Ruhi Fıġlalı, TDV Yay., Istanbul 1979, p. XVIII.

³ Hasan Onat, "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. D. Ethem Ruhi Fıġlalı'nın Yeri", *Ethem Ruhi Fıġlalı'ya Armağan*, Vadi Yay., Ankara 2002, p. 236; a.g.mlf., *Türkiye'de Din Anayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, p. 127-130; Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001, p. 1.

⁴ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yay. Istanbul 2008, p. 10.

1-The Safawid School in the Historical Context

Sheikh Safiyyuddin, the first Sheikh of the Safawid School, was assigned as the Sheikh of the Zahidiyya Movement on the wishes of Sheikh Zahid who was 85 when⁵ he passed away in 700/1301.⁶ Accordingly, it is recognized that the Safawiyya sect is the continuation of the Zahidiyya. Sheikh Safiyyuddin was a Sunni Sufi as was his master who raised him and as in the Halwatiyya School⁷ which he followed⁸. Upon the death of his master, Safiyyuddin came to Ardabil, his hometown which was then highly cosmopolitan, religious and cultural, and here he began to teach his followers about Sunni Sufism principles,⁹ and people coming from Iran, Syria and Anatolia led to the intensification of religious-Sufi movements in the region.¹⁰ Being competent in various Sufism-philosophical teachings, Safiyyuddin managed to grab the attention of the masses by benefiting from various theological and ideological trends, such as the Ahi Community, Mawlawiyya and Kubrawiyya.¹¹

The esteemed fathers of Shah Ismail (1486/1487-1524), the first sultan of the Safawid dynasty, were Sultan Haydar (1460-1488) ibn Sheikh Junaid (d.1460) ibn Sheikh Ibrahim (d. 1447) ibn Sheikh Ali (1371-1429) ibn Sheikh Sadraddin Musa (1305-1392) ibn Sheikh Safiyyuddin Ishaq (1252-1334)¹² has a lineage of 25 generations related to Imam Musa Kazim (d. 790), the seventh imam, and Imam Ali

⁵Ahmed Kasrawi, *Sheikh Safiyy wa Tabarash*, Tahran 1379, p.56; R. M. Savory, *Iran under the Safavids*, Cambridge 1980, p. 8-9.

⁶ Iskandar Begh Munshi, *Tarih al-Alam al-Ara-yi Abbasi*, ed. Muhammad Ismail Ridwani, Tehran 1377, I/ 24.

⁷ For more details about Halwatiyya, see: Sadik Vijdani, *Tomar al-Turuk al-Aliyyadan Halwatiyya Silsilanama*, Istanbul 1338-1341. Halwatiyya was developed by Sheikh Sirajuddin Umar Lahiji, who died in Harat in 1398, after Ibrahim Zahid Gilani, the actual founder of the sect. It later spread to Khwarezm and Khorasan. Shirwan (Iran) became the center of the school and hosted significant events during the era of Sayyid Yahya Shirwani (d. 1464). The first introduction of Halwatiyya in Anatolia was realized through Youssef Halwati (d.1408), an Ahi leader. Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *DİA*, C. 15, Istanbul 1997, p. 393-395.

⁸ Iskandar Begh Munshi states that Sheikh Safiyyuddin said "O! Jawan al-Turk" (Turkish youth) on the way to Shiraz. See: *Tarih al-Alam Ara-yi Abbasi*, Tercümeler, C. I, v. 18; Also cf.: H. R. Roemer, "The Safavids Period", *The Cambridge History of Iran*, Ed. Peter Jackson, Lourence Lackhart, Cambridge 1986, VI/194; Ahmad Kasrawi, *Sheikh Safiyy wa Tabarash*, p. 58.

⁹ Iskandar Begh Munshi, *Tarih al-Alam al-Ara-yi Abbasi*, I/ 24; cf.: Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1953, IV/43.

¹⁰ Munajjimbashi, *Sahayifu al-Ahbar*, III/80; Savory, *Iran Under the Safavids*, p. 11; Reşat Öngören, "Sünni Bir Tarikattan Şii Bir Devlete: Safeviyye Tarikatı ve İnan Safevi Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, (1999), p. 11. 82.

¹¹ Mirza Abbaslı, "Safevilerin Kökenine Dair", *Belleten*, C. XL, No:158, Ankara 1976, p. 296.

¹² Muhammad ibn Ali ash-Shawkani, *al-Badru at-Tali'*, Beirut ed., I/270-71; Şeref Han, *Şerefname, Osmanlı-İran Tarihi*, trans. Mehmet Emin Bozarslan, Istanbul 1971, p.134; Kawsari, *Sheikh Safiy wa Tabarish*, p. 37 and the remaining.

ibn Abi Talip (598-661) and the Prophet.¹³ Certain sources from 16th century date the history of the Safawids back to Noah.¹⁴

The Safawids deliberately tolerated the political and socio-political reasons for relating their lineage to awlad ar-Rasul and made efforts to prove this claim and to make the people around them believe this claim. This effort was not the first to be encountered in that period and it is not something that would be neglected by society. Members of many sects and cults regarded the relating of their imams or sheikhs to the Prophet, caliphs and imams as a way of achieving sovereignty. Shah Ismail was considered not only a charismatic leader with authority but also as a master or sheikh. He was like the master of a cult gathering anti-Ottoman Turkish tribes together.¹⁵

After the Ardabil Lodge, the formation of which laid the foundations for the Safawid State, became popular as a result of political statements made after Hodja Ali and Sheikh Junaid, the issue was assessed by the Ottoman government authorities having regard to the financial and political aspects,¹⁶ and the protests of the Safawid supporters within the borders of the Ottoman Empire taking into account the economic and political aspects.¹⁷

2-Politicization of the Safavids Order

It is known that the religious origins of the descriptive classifications of the Safawid propaganda, such as Kızılbaş, Rafızî, Light and Calendar and Safawî, which are classified sociologically, are based on the Ardabil Lodge, which had a Sunni orientation first and later gained Shiite-Batini elements.¹⁸ Moreover,

¹³ Iskandar Begh Munshi, *Tarih al-Alam Ara-yi Abbasi*, Tercümelere, C.I, p.10; cf. Savory, "Safavid Persia", I/394.

¹⁴ Handmir, Habibi as-Siyar Fi Ahbari Afrad al-Bashar, IV/442 and the remaining; Iskandar Begh Munshi *Tarih al-Alam Aray al-Abbasi*, p. 5;

¹⁵ Rumlu Hasan, (*Ahsanu at-Tawarih*) *Şah İsmail Tarihi*, p. 71; Köprülü, "Azeri", İA, II/133. Selim the Grim rejected Shah Ismail's efforts to relate his lineage to the Prophet by insulting Shah Ismail in a letter to him and stating that he should give up his desire to be a commander and that he could only be a "loner in a lodge". Feridun Begh, *Munshatu as-Salatin*, Istanbul 1275, I/385-389.

¹⁶ II. This issue is mentioned in the communications between Bayazid and Shah Ismail. Shah Ismail did not want his followers in the Ottoman Empire to be prevented from visiting him but Bayazid II asserted that these people would be considered deserters. See: Ekler, Hodja Saadaddin, *Munshaat al-Hodja Sadadin Efendi Rahimahullahu Alayh*, Reis al-kuttub Nr. 921, ed. 193a-193b-194a

¹⁷ See: Şehabeddin Tekindağ, Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", p. 52-56; Ahmet Taşgın, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma "Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri, 9-11 October 2003, prep. Gülağ Öz, Ankara 2004, p. 298.

¹⁸ Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dinî-Siyasî Tanımlamalar", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, Ed. H. İbrahim Bulut, Sakarya 2009, p. 70-80.

academics indicate that the Ardabil Lodge, which has its historical and ideological roots in the concept of Kizilbash, represents a policy-based cultural differentiation¹⁹ as a religious phenomenon through its theological aspects considering that the Safawid cult was once a movement and clearly changed form during the period of the authoritarian disputes between Selim the Grim and Shah Ismail.²⁰

Another point that can be regarded as the reason and result of all political transformations is the changes that took place in the motives of the religion. An example in this regard is that the Safawid Ardabil Lodge once had Sunni orientations but it underwent theological and fiqh-based changes over time and later took on certain Shiite characteristics. The regions within the independent borders of the Safawid State became Shiite, and the Safawid followers in Anatolia underwent a unique process of change in the form of a cult. Turkmen groups, who had been mostly maintaining the lifestyles of traditional religions from Middle Asia in Anatolia, found that the beliefs sanctifying Ahl al-Bayt were in line with the behavioral beliefs in the embodied forms of divine power. The Ardabil sheikhs were firstly transformed into divine personalities and later into particular people with divine powers as they related themselves to this lineage.²¹

The Battle of Chaldiran consolidated the political division between the Safawids and the Ottomans and reinforced the cultural differentiation between the Kizilbash and Sunni people. While some of the interlocutors of the concepts, such as Kizilbash, Shii or Rafizi, were unclear before the battle of Chaldiran, they became prominent following the battle. Sunnism, adopted by the Ottoman Empire had established a certain dominance, while, on the other hand, the Kizilbash movement in Safawid Iran leant towards Shiism, an institutional and madrasa-based teaching.²²

The increase in the value of the role that religions played in the formal ideology of governments arose from certain financial and political concerns. During periods of intense Ottoman-Safavid conflict, Shiism created legitimacy for the establishment and contributed to the maintenance of the economic and political system. All these mutual measures were the result of the desire of the Safawid State to benefit from the traditional ties between the Ardabil lodge and the social base of the Ottoman Empire, which consisted of nomadic communities living on the Ottoman periphery. The interesting point here is that the classes, which were

¹⁹ Hasan Onat, "Alevilik-Bektaşılık, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet", *Türk Yurdu*, C. 5, I.210, Ankara 2005, p. 10.

²⁰ Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektaşılık Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları* Buyruk, Tazkira al-Sheik Safi, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, p. 152, 154.

²¹ See: Kamal Pasha-Zada, *Fatawa Kamal Pasha-Zada Dar Hakk al-Kizilbash*", *Majmua, Suleimaniyya Library As'ad Efendi* Nr. 3548, ed. 45a.: Ömer Faruk Teber, *XVI Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, Unpublished Doctoral Thesis, Ankara University, Institute of Social Sciences, Ankara 2005, p. 7.

²² Ömer Faruk Teber, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, p. 133.

Safawid followers within the Ottoman borders, differed in the system and were known by titles, such as Kizilbash or Rafizi. Moreover, the groups within the border of the Safawid State, which had become central while they were conserving their social structures that had emerged prior to the foundation of Safawid state, formed the central authority and became Shiites. Therefore, they were differentiated from the social groups who lived outside the settled area that surrounded them.²³ In other words, as the eastern borders of the Ottoman Empire were determined following the Battle of Chaldiran (1514), the Turks living near the Ottoman borders remained as Kizilbash while the Kizilbash classes in the Safawid borders became Shiites through government authority and were later suspended from the government positions.²⁴

The Ardabil Lodge entered a period of conversion to Shiism which began with Hodja Ali in 1391 and later found expression with Sheikh Junaid who was an influential person in the politicization of the Safawid movement and came to the forefront during this period. Through propagandist missionaries referred to as caliphs, he was effective among the Turkmen communities living in Anatolia who were leading a semi-nomadic life. Although the central Ottoman authority took decisive action to prevent extensive migration from Anatolia to Iran and the Ardabil lodge, the dynasties of Ustajalu, Shamlu, Rumlu, Takalu, Dulqadir, Awshar, Kachar and the Warsak Turkmens living in South and Central Anatolia did migrate to Iran after the time of Sheikh Junaid. After Sheikh Haidar, the son of Junaid, made these Turkmens wear a red crown with twelve lines, the differentiation began to be clear, and Turkmens in Anatolia began to be interested in the new beliefs and structures under the name of the Kizilbash in Iran. All caliphs of the Ardabil lodge were first raised in a cultist ideology and acted as guides among the people, but they also pursued a political approach after the era of Sheik Junaid following the ideological transformation of the Ardabil school.²⁵ The names of the twelve imams were read in sermons after Imamiyya Shiism was

²³ Ahmet Taşğın, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklaşma "Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri, 9-11 October 2003, prep. Gülağ Öz, Ankara 2004, p. 298.

²⁴ Hasan Onat, "Alevilik-Bektaşılık, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet", *Türk Yurdu*, C. 5, I. 210, Ankara 2005, p. 10.

²⁵ Abu Hamiduddin Aksarayi (d. 1412), who had once followed the Ahl al-Sunnah doctrine of the lodge and was also known as Somunju Baba, and Haji Bairam Wali, who was the founder of the Bayramiyya cult and raised by Aksarayi, only dealt with religious issues and took no part in political activities. They wore the red crown with the twelve lines formed by Sheikh Haidar, the father of Shah Ismail. This crown was turned into a white baize with six lines due to the distaste for the Ardabil Sufis, which may have resulted from the political differences between the Safawiyya and the Bayramiyya despite the lineage having continued as such after the era of Sheikh Zahid al-Gilani. See: Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, p. 124;

accepted as the official sect of Shah Ismail's Safawid Empire. Consequently, Iran and Azerbaijan were made Shiite forcibly.²⁶

Conclusion

The followers of Sheikh Junaid and Sheikh Haidar, who were Safawids sheikhs, regarded their masters as the representatives of God in this world. During the process of politicization of the Ardabil Lodge, the era of Sheikh Junaid (d. 864/1460) when certain political demands came to the fore, can be regarded as a breaking point. The large number of people who lived in the regions from Ardabil to Anatolia came under the spiritual influence of the Safawiyya which paved the way for the Safawid Sheikhs to shift from only religious leadership to the political field following the era of Hodja Ali. From the time of Sheikh Junaid, the sheikhs of the Safawiyya Sect guided their followers as religious people with political identities, not just as religious leaders. Shah Ismail had to unite Iran and Azerbaijan around the principles of Shiism to achieve his political goals and transform his status from sheikh to shah of the state. Shiism was the most important factor for him in being able to ensure political unity. Safavidism, which emerged as a Sunni sect, was nationalized under Shah Ismail and subsequently became a Shi'ite sect.

REFERENCES

- Abbaslı, Mirza, "Safevilerin Kökenine Dair", *Bellekten*, C. XL, No: 158, Ankara 1976, p. 287-329.
- Ashik Pasha-Zada, Ahmad Ashiki (d.886/1481), *Tawarih al-Ali Osman*, Ali Bey Yay. Matbaa al-Amira, Istanbul 1332.
- Browne, Edward G., *A Literary History of Persia*, C. IV, Cambridge 1953.
- Cebeciöglü, Ethem, *Hacı Bayram Veli*, Ankara 1991.
- Feridun Ahmed Bey, *Munshatu as-Salatin*, Istanbul 1275.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi Fiğlalı, "Önsöz", Abd al-Kahir ibn Tahir ibn Muhammad al-Baghdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trans. E. Ruhi Fiğlalı, TDV Yay., Istanbul 1979, p. I-XVIII.
- Handmir, *Tarihu Habibu as-Siyar Fi Ahbari Afrad al-Bashar*, ed. Muhammad Zubair Siyaki, Caphana-yi Haydari, C. I-IV, 1963.
- Hoca Saadaddin Efendi, *Munshat al-Hodja Sadadin Efendi Rahimahullahu Alayh*, Reis al-kuttab, Nr. 921.
- Ibn Manzur, Abu al-Fazl Muhammad ibn Mukarram al-Ansari (ö.711/1311), *Lisan al-Arab al-Muhit*, (ed. Yusuf Hayyat, Nadim Marasil), Beirut trz.

²⁶ Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslamiyat*, I. 3, 2003, p. 121.

- Kamal Pasha-Zada, *Fatawa Kamal Pasha-Zada Dar Hakk al-Kizilbash*”, *Majmua*, Suleimaniyya Library As’ad Efendi Nr. 3548.
- Kasrawi, Ahmed *Sheikh Safiyy wa Tabarash*, Tahran 1379.
- Köprülü, M. Fuad, “Azeri”, *İA*, Istanbul 1961, C. II, p. 118-151.
- Kutlu, Sönmez, *Alevilik-Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları* Buyruk, Tazkira al-Seikh Safî, Ankara Okulu Yay. Ankara 2006.
- Kutlu, Sönmez *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yay. Istanbul 2008.
- Munajjimbashi, Ahmed ibn Lutfullah, *Sahaifu al-Ahbar fi Wakayi al-Asar*, C. I-III, Matbaa A-Amira, 1285/1868.
- Munshi, Iskandar Begh, *Tarih al-Alam a-Ara-yi Abbasi*, ed. Muhammed Ismail Ridwani, C. I-III, Tehran 1377.
- Onat, Hasan, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslamiyat*, Ankara 2003, V VI, I. p. 3. 111-126.
- _____, *Türkiye’de Din Anayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.
- _____, “Türkiye’de İslam Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Prof. D. Ethem Ruhi Fığlalı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fığlalı’ya Armağan*, Vadi Yay., Ankara 2002, p. 236-254.
- _____, “Alevilik-Bektaşilik, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet”, *Türk Yurdu*, C, p. 5 210, Ankara 2005
- Öngören, Reşat “Sünni Bir Tarikattan Şii Bir Devlete: Safeviyye Tarikatı ve İran Safevi Devleti”, *Bilgi ve Hikmet*, (1999), I: 11, p. 82-94.
- Roemer, H. R., “The Safavid Period”, *The Cambridge History of Iran*, Ed. Peter Jackson, Lourence Lackhart, C. VI, Cambridge 1986.
- Rumlu, Hasan, *A Chronicle of the Early Safawis; Being the Ahsenü’t-Tevarikh of Hasan-ı Rumlu*, C. I, (Farsi Text); C. II, (Translation), Ed. and trans. to English: C. N. Seddon, Baroda 1931-1934.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001.
- Savory, R. M. *Iran Under the Safavids*, Cambridge 1980.
- Şeref Han, *Sharafnama, Osmanlı-İran Tarihi*, trans. Mehmet Emin Bozarslan, Istanbul 1971.
- Shawqani, Muhammad ibn Ali, *al-Badru at-Tali’*, Beirut trz.
- Tashgin, Ahmet, “Bisati, Manakibu al-Asrar Bahjatu al-Ahbar” *İslamiyat*, V. VI, I. 3, Ankara 2003, pp. 183-185.
- _____, “Hatai’den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma” *Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri*, 9-10-11 October 2003, prep. Gülağ Öz, Ankara 2004, pp. 297-306.
- Teber, Ömer Faruk *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, Unpublished Doctoral Thesis, Ankara University, Institute of Social Sciences, Ankara 2005.
- _____, “Osmanlı Belgelerinde Alevilik için Kullanılan Dini-Siyasi Tanımlamalar”, *Anadolu’da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, Ed. H. İbrahim Bulut, Sakarya 2009, pp. 70-80.

- Tekindağ, Şahabeddin, “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim’in İran Seferi”, *Tarih Dergisi*, C. VIII, I. 22, İstanbul 1968, pp. 50-79.
- Uludağ, Süleyman, “Halvetiyye”, *DİA.*, C. 15, İstanbul 1997, pp. 393-395.
- Vijdani, Sadik, *Tomar al-Turuk al-Aliyyadan Halwatiyya Silsilanama*, İstanbul 1338-1341.

التناج السياسية للتفرق المذهبي:

تَسْيِيسُ الطَّرِيقَةِ الصَّفْوِيَّةِ *

أ.د. عمر فاروق طبر

جامعة آق دینیز - كلية الإلهيات؛ قسم تاريخ المذاهب الإسلامية: omerfarukteber@akdeniz.edu.tr

الخلاصة:

مصطلح «القرل باشلك» (Kızılbaşlık) المستعمل للمجموعات التركمانية التي عاشت في منطقة الأناضول ظهر نتيجة اختلاف ثقافي ديني وسياسي بين العثمانيين والصفويين. ولهذا حددت معركة جالديران حدود العثمانيين الشرقية في حين قطعت الروابط الفعلية للتركمان الذين في الأناضول بالدولة الصفوية، تاركة إياهم خارج عملية التشيع. السياسات التي أبدتها العثمانيون تجاه تركمان قرل باش عوّقت اتصالهم عن السنيّة. الكلمات المفتاحية: نقد المذاهب، التفرق المذهبي، قرل باشلك

Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması

Özet

Anadolu coğrafyasında yaşayan Türkmen topluluklar için kullanılan kızılbaşlık Osmanlılar ile Safevîler arasında yaşanan siyasal ve dinî-kültürel bir farklılaşmanın sonunda ortaya çıkmıştır. Buna göre, Çaldıran savaşı Osmanlıların doğu sınırını belirlerken, Anadolu'daki Türkmenlerin Safevi Devletiyle olan fiili bağlarını kopararak onları Şiileşme sürecinin dışında bırakmıştır. Osmanlıların Kızılbaş Türkmen nüfusa karşı siyasal tutumları onların Sünnîlik ile irtibat kurmalarını zorlaştırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mezhebî Ayrışma, Safevî Tarikatı, Kızılbaş

Political Results of Sectarian Separation: Politicization of Safavids Order

Abstract

In this study political and religio-cultural differentiation between the Ottomans and Safavids has been presented. Accordingly, the battle of Çaldıran, while determining the east boundary of the Ottomans, put them out of the process of Shiatization breaking the actual relations in Anatolia between Turcomans and Safavids. The political suppression of Ottomans against Qizilbash also formed an obstacle for them to have a contact with Sunnite Islam.

Keywords: Sectarian Separation, Safavids Order, Qizilbash

* هذه الدراسة كُتِبَت مراعيةً لأطروحة الدكتوراه غير المنشورة «تمايزُ القرل باش في القرن السادس عشر الميلادي» للباحث عمر فاروق طَبْر (أنقرة ٢٠٠٥ م).

وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (عمر فاروق طبر، التناج السياسية للتفرق المذهبي: تسييس الطريقة الصفوية، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ١٩٣-٢٠٠). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

المدخل:

المذهب هي كلمة مشتقة من جذر «ذ ه ب» العربي، وقد استعملت بمعنى اسم المكان واسم الزمان. لغةً تأتي بمعانٍ نحو: الطريق المسلوكة، ووقت الذهاب، ومكان الذهاب^(١). كما تُستعمل بمعنى الرأي المُتَّبَعِ والسلوك المختلف، والطريق المُتَّبَعِ أيضًا.

يعبرُ عن المدارس الفكرية في المجال الاعتقادي والعملي من دين الإسلام بكلمة المذهب، وهو التجليات الفكرية والدينية لتأثيرات مجموعة من الأحداث الاجتماعية والاقتصادية على من يعتبر مؤسس المذهب وأتباعه^(٢). وبتعبير آخر هي التجليات المتعلقة بأشكال فهم الدين والتجمعات ذات الصفة الدينية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي لأسباب اجتماعية وسياسية واقتصادية، ونتيجة لانتظام الاختلافات في فهم الدين^(٣).

العلم الذي يبحث التجمعات المذهبية الواقعة في التاريخ وفي زماننا هو تاريخ المذاهب الإسلامية. ومن الممكن أن نعبر عن المشترك بين التعاريف الموضوعية من قبل علماء هذا الفن كما يلي:

هو العلم الذي يبحث في التجمعات الاجتماعية والبشرية؛ أي التي يمكن أن نسميها مدارس الفكر الإسلامي التي وجدت لغايات سياسية واعتقادية في الماضي أو في زماننا، ويدرس الوسط الذي نشأت فيه، وأسباب النشأة، ومسيرات تشكيلها، وأفكارها، وأتباعها، والمناطق التي انتشرت فيها مدوناتها، وإسهاماتها في الفكر الإسلامي، انطلاقاً من المصادر الرئيسة في إطار ارتباط الفكرة بالحدث، وفي السياق الزمني والمكاني بأسلوب وصفيّ وبنظرة موضوعية^(٤).

وأحد الموضوعات الداخلة في المجال البحثي لتاريخ المذاهب الإسلامية تصنيف الحركات من القرن الأول من تاريخ الإسلام وذكر نتائجها الاجتماعية. تلك الحركات التي كانت بداية مجموعات سياسية أو فكرية أو دينية ثم مع مرور الأيام بدأت تتحول إلى مذهب.

ولهذا فإن حركة قزل باش (Kızılbaş) أو الرافضة - التي ظهرت في منطقة الأناضول، وسميت في المصادر العثمانية على أنها: (أنصار الصفويين)، وتسمى في الكتب المؤلفة من الصفويين بـ: (المجموعات التركمانية التي عاشت في الأناضول) - قد تُنَوِّلت في مجال بحث تاريخ المذاهب من ناحية منهجية.

(١) İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, Beyrut 1410/1990, I, 394

(٢) Ethem Ruhi Fıġlalı, "Önsöz", Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Baġdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, Çev. E. Ruhi Fıġlalı, TDV Yay., İstanbul 1979, s. XVIII

(٣) Hasan Onat, "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. D. Ethem Ruhi Fıġlalı'nın Yeri", Ethem Ruhi Fıġlalı'ya Armağan, Vadi Yay., Ankara 2002, s. 236; a.g.mlf., Türkiye'de Din Anayışında Deġişim Süreci, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s. 127-130; Mehmet Saffet

Sankaya, İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler, Isparta 2001, s. 1

(٤) Sönmez Kutlu, Mezhepler Tarihine Giriş, Dem Yay. İstanbul 2008, s. 10

ومن هنا فاستتناول في ضوء المعطيات التاريخية، الحركة الصفوية التي ظهرت في ساحة التاريخ على هيئة طريقة من حيث تسييسها مع مرور الأيام ومن حيث تبنيها للمذهب الشيعي لإعطاء الشرعية الدينية لنفسها.

١ - الطريقة الصفوية في التسلسل التاريخي:

أول شيخ للطريقة الصفوية هو الشيخ صفي الدين الذي صار شيخ الطريقة الزاهدية بوصية^(٥) الشيخ زاهد الذي توفي في الخامسة والثمانين من عمره (٧٠٠ / ١٣٠١ م) وبتعيينه^(٦).

وبهذا يُعلم أن الطريقة الصفوية هي استمرار للطريقة الزاهدية، والشيخ صفي الدين كان عبداً خالصاً^(٧)، ويعتقد المذهب السني كشيخه الذي نشأ عنده، وطريقته الخلوتية^(٨) التي انتسب إليها.

صفي الدين بعد وفاة شيخه ترك مدينته وجاء إلى أربيل وبدأ بتربية مريديه الكثر المتجمعين حوله وفق أصول التصوف السني في وسط ثقافي وديني مختلط جداً^(٩). هذه المجموعات المتدفقة من إيران وسوريا والأناضول كانت سبباً لكثافة الحركات الصوفية الدينية في المنطقة^(١٠). ولقد استطاع صفي الدين الذي كان متقناً للتعاليم الفلسفية الصوفية المختلفة أن يجذب مجموعة كبيرة من الأنصار مستفيداً من التيارات العرفانية والاعتقادية مثل نقابة «الأخوة» (Ahîlik) والكبروية والمولوية^(١١).

وقد أوصل نسب أجداد أول حاكم لمملكة الصفويين، التي صارت دولة، الشاه إسماعيل الصفوي (ولد

(٥) Ahmed Kesrevî, Şeyh Safiyy ve Tebâreş, Tahran 1379, s.56; R. M. Savory, Iran underthe Safavids, (٥) Cambridge 1980, s.9-8.

(٦) İskender Bey Münşî, Târîh-i Âlem-i Ârâ-yi Abbâsî, thk. Muhammed İsmail Rıdvanî, Tahran 1377, I/ 24.

(٧) في كتاب İskender Bey Münşî بين أن الشيخ سراج الدين خوطب حين كان في طريق شيراز بـ «Türk-Ey cevân» ومعناها: أيها الشاب التركي. انظر: H. R. Roemer, Târîh-i Âlem Ârâ-yiAbbâsî, Tercümelere, C. I, s. 18; Ayrıca krş. H. R. Roemer, "TheSafavidPeriod", The Cambridge History of Iran, Ed. Peter Jackson, LourenceLackhart, Cambridge 1986, VI/194; AhmedKesrevî,Şeyh Safiyy ve Tebâreş, s. 58.

(٨) للتفصيل عن الخلوتية انظر: Sadık Vicdânî, Tomar-ı Turuk-ı AliyeyedenHalvetiyyeSilsilenâmesi, İstanbul 1338-1341. الطريقة الخلوتية تطورت على يد الشيخ سراج الدين عمر اللهيحي الذي توفي في هراة سنة ١٣٩٨ بعد وفاة مؤسسها إبراهيم زاهد الكيلاني وانتشرت في خوارزم وخراسان. وصار إقليم شروان في إيران مركزاً للجماعة، وصارت في عهد السيد يحيى الشرواني (ت: ١٤٦٤) مشهداً لأحداث مهمة. وأما دخول الخلوتية إلى الأناضول فيُعرف أنه حدث بواسطة رئيس نقابة "الأخوة" (Ahîlik) يوسف الخلوتي (ت: ١٤٠٨). Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", DİA, C. 15, İstanbul 1997, ss. 393-395.

(٩) İskender Bey Münşî, Târîh-i Âlem-i Ârâ-yiAbbâsî, I/ 24; krş. Browne, A LiteraryHistory of Persia, (٩) Cambridge 1953, IV/43.

(١٠) Münecimbaşı, Sahâyifü'l-Ahbâr, III/80; Savory, Iran Under the Safavids, s. 11; Reşat Öngören, "Sünnî Bir Tarîkattan Şii Bir Devlete: SafeviyyeTarîkatı ve İran Safevî Devleti", Bilgi ve Hikmet, (1999), S: 11, s. 82.

(١١) Mirza Abbasi, "Safevîlerin Kökenine Dair", Belleten, C. XL, No:158, Ankara 1976, s. 296 (١١)

١٤٨٦ - ١٤٨٧، وتوفي (١٥٢٤) ابن السلطان حيدر (١٤٦٠-١٤٨٨) ابن الشيخ جنيد (ت: ١٤٦٠) ابن الشيخ إبراهيم (ت: ١٤٤٧) ابن الشيخ علي (١٣٧١ - ١٤٢٩) ابن الشيخ صدر الدين موسى (١٣٠٥ - ١٣٩٢) ابن الشيخ صفى الدين إسحاق (١٢٥٢-١٣٣٤) ^(١١) قد أوصل نسبه بسلسلة تقرب من خمس وعشرين طبقة إلى الإمام موسى الكاظم (ت: ٧٩٠) ومن بعده إلى سيدنا علي بن أبي طالب (٥٩٨ - ٦٦١هـ) والنبي ﷺ ^(١٢).

وفي القرن السادس عشر ذكرت أنساب الصفويين إلى سيدنا نوح عليه السلام ^(١٣).

والصفويون غصوا النظر عمداً عن إسناد أنسابهم إلى أولاد الرسول ﷺ لأهداف اجتماعية وسياسية، واجتهدوا في إثبات ذلك وبذلوا جهداً كبيراً في إقناع الناس الذين حولهم بذلك. هذا الجهد لم يكن شيئاً مستنكراً من المجتمعات في ذلك العهد. فقد رأى منسوبو مذاهب وطرق عدّة نسبَ شيوخهم أو أئمتهم إلى الرسول ﷺ أو الخلفاء أو الأئمة طريقتاً من طرق الوصول للحكم؛ فالشاه إسماعيل لم ينظر إليه على أنه حاكم حائز على صلاحيات وصفات جسمانية فقط بل كان ينظر إليه على أنه شيخ ومرشد أيضاً. وقد صار مرشداً على رأس طريقة قد جمعت حولها قبيلة تركية معادية للعثمانيين ^(١٤).

إن تكية أردبيل هي التي أسست الدولة الصفوية وبعد أن لفتت النظر بخطابها السياسي، بدءاً من عهد الشيخ علي والشيخ جنيد، رأى رجال الدولة العثمانية الموضوع على أنه مسألة سياسية واقتصادية ^(١٥). حتى حركات التمرد التي أحدثها مؤيدو الصفويين في بنية الدولة العثمانية شكلت بدايةً مسرح الأحداث بأبعاد اقتصادية وسياسية ^(١٦).

(١٢) البدر الطالع للشوكاني، بيروت، دون تاريخ طبع، ١: ٢٧٠، Çev. Mehmet Emin Bozarslan, İstanbul 1971, İran

.Tarihi-Şerefnâme, OsmanlıŞeref Han, s.134; Kevserî, Şeyh Safiy ve Tebâreş, s. 37 vd

(١٣) İskender Bey Münşî, Tarih-i Âlem Arâ-yiAbbâsî, Tercümeler, C.I, s.10; krş. Savory, 13 (١٣) "SafavidPersia", I/ 394

(١٤) Handmîr, Habîbü's-Siyer Fi Ahbârî Efrâd-i Beşer, IV/442 vd.; İskender Bey Münşî, Tarih-i Âlem (١٤) Âray-ı Abbâsî, s. 5

(١٥) Rumlu Hasan, (Ahsenü't-Tevârih) Şah İsmail Tarihi, s. 71; Köprülü, "Âzerî", İA, II/133 سليم - بشكل مهين - جهد الشاه إسماعيل في إسناد نسبه إلى النبي ﷺ لغايات سياسية، وذلك في الرسائل التي أرسلها إليه، وقال إنه ليس من نسل النبي ﷺ وإنه « ليس له إلا أن يكون مجرد مُعْتَكِفٍ في زاوية، متنازلاً عن حبه للرئاسة وولعه بالقيادة العامة » انظر: Feridun Bey, Münşeâtü's-Selâfîn, İstanbul 1275, I/385-389.

(١٦) دُكر هذا في المكاتبات التي جرت بين بيازيد الثاني والشاه إسماعيل، فقد طلب الشاه إسماعيل ألا تُمنع المجموعات التي تعيش داخل حدود العثمانيين وتريد زيارة الصفويين من زيارتهم، فرد بيازيد الثاني بأن المجموعات التي تذهب تهرب من الخدمة العسكرية. انظر: Ekler, Hoca Saadeddîn, Münşeât-ı Hoca Sadedîn Efendi Rahimehullâhu Aleyh, Reisülküttâb Nr. 921, vr. 193a-193b-194a

(١٧) Şehabeddin Tekindağ, ŞehabeddinTekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikalarn Işığında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", s. 52-56; Ahmet Taşğın, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma "Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri, 9-11 Ekim 2003, haz.

.Gülağ Öz, Ankara 2004, s. 298

٢ - تسييس الطريقة الصفوية:

من المعروف أن الأصول الدينية للجماعات التي كانت متقبلة للدعوة الصفوية^(١٨)، والمصنفة في التاريخ اجتماعياً بأسماء توصيفية نحو: قزل باش، قلندر، رافضي، إشق، يجمعها أتباعها تكيّة أردبيل التي كانت سنّية ثم تدرت بالهوية الشيعية الباطنية مع الزمان.

كانت الطريقة الصفوية تعبر عن نفسها على هيئة طريقة ثم صارت شكلاً من أشكال التباين الذي صار واضحاً في حقبة النزاع على السلطة بين السلطان سليم والشاه إسماعيل^(١٩). وانطلاقاً من ذلك فإن تكيّة أردبيل، التي هي المنشأ الفكري والتاريخي لظاهرة القزل باش، يعبر عنها في الأوساط العلمية، من حيث كونها ظاهرة دينية بجانبها العقدي، يعبر عنها بأنها اختلاف ثقافي منشؤه سياسي^(٢٠).

وتغيّر الفسيفساء الدينية من الظواهر التي يمكن أن تعتبر سبباً ونتيجةً معاً للتحويلات السياسية جميعها. ومرور تكيّة أردبيل الصفوية بتحويلات فقهية واعتقادية مع الزمان مكتسبةً عدداً من الخصائص الشيعية في حين كان أوائلهم ذوي ميول سنّية هو مثال لهذا.

وقد مرّ من بقي في الأناضول من أنصار الصفويين بحقبة تغيّر خاصة بهم داخل نظام الطريقة، في حين كانت المناطق التي تحت سيطرة الدولة الصفوية شيعيةً.

المجموعات التركمانية التي في الأناضول تلك التي احتفظت بأديانها التقليدية من آسية الوسطى على شكل نمط حياة للعيش وجدت في الاعتقادات المقدّسة لأهل البيت منافذ مناسبة لفكرة «أشكال القدرة الإلهية المتجسّدة» وسلوكها.

ولأن شيوخ أردبيل أنصار الصفويين قد رفعوا أنسابهم إلى هذه السلالة فقد تحولوا إلى أشخاص مقدسين وإلى كائنات متصفة بالصفات الإلهية فيما بعد^(٢١).

معركة جالديران أظهرت الخطوط الواضحة للافتراق الثقافي أو بتعبير آخر لافتراق القزل باش عن السنة، كما عززت الشقاق السياسي بين الصفويين والعثمانيين بقوة. فقد صار القزل باش مخاطبين ببعض المصطلحات المستعملة مثل: رافضي، شيعي بشكل واضح في حين لم تكن هذه الصفات مكتسبة من قبل.

(١٨) Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dinî-Siyasî Tanımlamalar", (١٨) Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü, Ed. H. İbrahim Bulut, Sakarya 2009, ss. 70-80

(١٩) Hasan Onat, "Alevilik-Bektaşılık, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet", Türk Yurdu, C. 5, (١٩) S.210, Ankara 2005, s. 10

(٢٠) Sönmez Kutlu, Alevilik-Bektaşılık Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî, (٢٠) Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 152, 154

(٢١) انظر: Kemâl Pâşâ-Zâde, Fetâvâ Kemâl Pâşâ-Zâde Der Hakk-ı Kızılbaş", Mecmû'a, Süleymaniye Ktp. (٢١) Es'ad Efendi Nr. 3548, vr. 45a.: Ömer Faruk Teber, XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık

صار للمذهب السني التي تبنته السلطة العثمانية الهيمنة المطلقة، وعلى الطرف الآخر تحول القزل باش في إيران الصفوية إلى الشيعية ذات التعاليم التي لها جذر مذهبي^(٢٢). وكذلك ازدياد الدور الذي يلعبه الدين حين يكون عقيدة رسمية للدول صار نتيجةً لقلق سياسي واقتصادي من عدة نواح.

والمذهب الشيعي في العهود التي كان فيها الصراع بين العثمانيين والصفويين على أشده أعطى الشرعية لإرساء نظام سياسي واقتصادي واستمراره.

كل هذه التدابير المتبادلة ظهرت نتيجة إرادة الدولة الصفوية الاستفادة من الأرضية الاجتماعية لأنصار تكية أردبيل التقليديين وللدولة العثمانية المتشكلة من جماعات متنقلة عاشت في أراضيها.

تغير مؤيدو الصفويين داخل حدود العثمانيين داخل نظام الدولة وعرفوا بأسماء مثل قزل باش والرافضة. وأما مجموعات القزل باش الباقية داخل حدود الدولة الصفوية فقد استقروا وتشيعوا وصارت لهم سلطة حيث كانت الدولة الصفوية مستمرة في حفظ مكوناتها الاجتماعية التي سبقت تأسيسها. ولذلك تميزوا من المجموعات البشرية التي كانت في محيطها البعيدة عن الحياة الحضريّة^(٢٣). بتعبير آخر لأن الحدود الشرقية للدولة العثمانية قد توضحت نتيجة معركة جالديران (١٥١٤ م) فإن مجموعات قزل باش التي عاشت داخل حدود الدولة الصفوية شُيِّعت بقوة الدولة وفيما بعد أبعدها عن إدارة الدولة، في حين بقيت مجموعاتهم التي في الأراضي العثمانية على حالة القزل باش الأتراك^(٢٤).

دخلت تكية أردبيل بدءاً من عام (١٣٩١ م) في عملية تشيُّع بدأت زمن الشيخ علي وظهرت على عهد الشيخ جنيد. في هذه الحقبة تصدر الشيخ جنيد الذي كان مؤثراً في تحول الحركة الصفوية إلى حركة سياسية وبواسطة الدعاة الذين سُمُّوا بالخلفاء اكتسبَ فاعلية بين مجموعات التركمان الذين عاشوا حياة حضرية أو شبه متنقلة في الأناضول. ورغم اتخاذ الإدارة الدولة العثمانية تدابير شديدة تجاه المهجرة على هيئة جماعات من الأناضول باتجاه إيران وتكية أردبيل لكن العشائر التابعة إلى تركمان الأوصطاجلو والشاملو والرؤملو والتكولو والدلقادر والأفشار والقاجار التي كانت تعيش في مناطق الأناضول الداخلية والجنوبية فقد هاجرت إلى إيران بدءاً من زمن الشيخ جنيد.

بإلباس الشيخ حيدر بن الشيخ جنيد لهؤلاء التركمان قبعة حمراء ذات اثني عشر خطاً تحلى الافتراق تماماً،

Ömer Faruk Teber, XVI. Yüzyılda Kızıbaşlık Farklılaşması, s. 133 (٢٢)

Ahmet Taşğın, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma "Birinci Uluslararası Şah (٢٣)

İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri, 9-11 Ekim 2003, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, s. 298

Hasan Onat, "Alevilik-Bektâşilik, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet", Türk Yurdu, C. 5, (٢٤)

وأتى للتركمان الذين كانوا في الأناضول تحت اسم القزل باش بتوجّهات نحو العقيدة والهيكلية الجديدة التي في إيران.

بدأ من عهد الشيخ جنيد بدأ خلفاء التكية الأردبيلية بإبداء مشاركات سياسية على نحو يغيّر عقلية البيت الأردبيلي، في حين كان أوائلهم جميعاً سنين يَنْشؤون في سلسلة طريقة، ويتشرون بين الناس بمهمة الإرشاد^(٢٥).

وبعد أن صارت الإمامية في عهد الشاه إسماعيل مذهباً رسمياً للدولة صارت أسماء الأئمة الاثني عشر تقرأ في الخطب، وهذا شُيِّعت مناطق إيران وأذربيجان بالعنف والقوة^(٢٦).

نتائج البحث:

مريدو الشيخ حيدر والشيخ جنيد من بين سلسلة الشيوخ الصفويين اعتقدوا أن شيخيّهم مظهر للإله على وجه الأرض، ومن الممكن أن يعتبر عهد الشيخ جنيد (ت: ٨٦٤ / ١٤٦٠ م) الذي ظهرت فيه مجموعة من المطالب السياسية في عملية تشيع تكية أردبيل نقطة تحول تاريخية.

شعور المجموعات الكبيرة الموالية في المناطق من أردبيل حتى منطقة الأناضول أنهم تحت النفوذ المعنوي للطريقة الصفوية هيّا الظرف لجنوح شيوخ الصفويين بدءاً من الشيخ علي من القيادة الدينية إلى المجال السياسي.

بدءاً من عهد الشيخ جنيد ظهر شيوخ الطريقة الصفوية لمريديهم على أنهم شخصيات دينية ملتفة بالهوية السياسية من حيث مجال النفوذ، لا كالفقهاء الدينيين. اضطر الشاه إسماعيل إلى توحيد إيران وأذربيجان على المبادئ الشيعية ليصل من المشيخة إلى أهدافه السياسية. وكانت الشيعية أهم عنصر لازم للوحدة السياسية. فالصفوية التي ظهرت وهي طريقة سنّية صارت دولة على عهد الشاه إسماعيل واختارت لنفسها الشيعية مذهباً.

المراجع العربية:

- ابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم الأنصاري (ت: ٧٢٢ / ١٣١١ م) لسان العرب المحيط، تصنيف يوسف الخياط ونديم مراسيل، بيروت، دون تاريخ.

(٢٥) التكية أظهرت نشاطاً على منهج أهل السنة. أبو حميد الدين آق سرايي المعروف بالصومنجو بابا (ت: ١٤١٢ م) وتلميذه الحاج بيرم مؤسس الطريقة البيرمية اهتموا بالواجبات الدينية فقط. ولم يتدخلوا في نشاط سياسي قط. بل تركوا التاج ذي الاثني عشر خطاً الذي أوجده الشيخ حيدر والد الشاه إسماعيل بسبب الاستياء الذي حصل تجاه صوفية أردبيل، وحولوه إلى خرقة بيضاء ذات خطوط سنّية. ومن الممكن القول إن هذا السلوك مع انقسام الطريقة من بعد الشيخ زاهد الكيلاني إلى طريقتين الصفوية والبيرمية إنما هو ناشئ من اختلاف الطريقتين من الناحية السياسية. انظر: Ethem Cebecioğlu, Hacı Bayram Vefî, s. 124.

- الشوكاني محمد بن علي، البدر الطالع، بيروت، دون تاريخ.
- منجم باشي أحمد بن لطف الله، صحائف الأخبار في وقائع الأعصار، ٣ مجلدات، المطبعة العامرة، ١٢٨٥/١٨٦٨.

المراجع الأجنبية:

- Abbashi, Mirza, "Safevilerin Kökenine Dair", Belleten, C. XL, No: 158, Ankara 1976, ss. 287-329.
- Âşik Pâşâ-Zâde, Ahmed Âşikî (ö.886/1481), Tevârih-i Âl-i Osman, Âli Bey Yay. Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332.
- Browne, Edward G., A Literary History of Persia, C. IV, Cambridge 1953.
- Cebecioğlu, Ethem, Hacı Bayram Veli, Ankara 1991.
- Feridun Ahmed Bey, Münşeât-ı Selâtin, İstanbul 1275.
- Fığlalı, Ethem Ruhi Fığlalı, "Önsöz", Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, Çev. E. Ruhi Fığlalı, TDV Yay., İstanbul 1979, ss. I-XVIII.
- Handmîr, Târîhu Habîbü's-Siyer Fi Ahbârî Efrâd-i Beşer, thk. Muhammed Zubeyr Siyâkî, Caphâne-yi Haydarî, C. I-IV, 1963.
- Hoca Saadeddîn Efendi, Münşeât-ı Hoca Sadeddîn Efendi Rahimehullâhu Aleyh, Reisülküttâb, Nr. 921.
- Kemâl Pâşâ-Zâde, "Fetâvâ Kemâl Pâşâ-Zâde Der Hakk-ı Kızılbaş", Mecmû'a, Süleymaniye Ktp. Es'ad Efendi Nr. 3548.
- Kesrevî, Ahmed, Şeyh Safiyy ve Tebareş, Tahran 1379.
- Köprülü, M. Fuad, "Azeri", İA, İstanbul 1961, C. II, s. 118-151.
- Kutlu, Sönmez, Alevilik-Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî, Ankara Okulu Yay. Ankara 2006.
- Kutlu, Sönmez Mezhepler Tarihine Giriş, Dem Yay. İstanbul 2008.
- Münşî, İskender Bey, Târîh-i Âlem-i Ârâ-yi Abbâsî, thk. Muhammed İsmail Rıdvanî, C. I-III, Tahran 1377.
- Onat, Hasan, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", İslâmiyât, Ankara 2003, C. VI, S. 3, s. 111-126.
- _____, Türkiye'de Din Anayışında Değişim Süreci, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.
- _____, "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan, Vadi Yay., Ankara 2002, ss. 236-254.
- _____, "Alevilik-Bektaşilik, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet", Türk Yurdu, C. 5, S. 210, Ankara 2005.
- Öngören, Reşat "Sünnî Bir Tarikattan Şii Bir Devlete: Safeviyye Tarikatı ve İran Safevî Devleti", Bilgi ve Hikmet, (1999), S: 11, ss. 82-94.
- Roemer, H. R., "The Safavid Period", The Cambridge History of Iran, Ed. Peter Jackson, Lourence Lackhart, C. VI, Cambridge 1986.
- Rûmlu, Hasan, A Chronicle of the Early Safawis; Being the Ahsenü't-Tevârikh of Hasan-ı Rûmlû, C. I, (Farsça Metin); C. II, (Çeviri), Ed. Ve İngilizceye Çev. C. N. Seddon, Baroda 1931-1934.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet, İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler, Isparta 2001.
- Savory, R. M. Iran Under the Safavids, Cambridge 1980.
- Şeref Han, Şerefnâme, Osmanlı-İran Tarihi, Çev. Mehmet Emin Bozarslan, İstanbul 1971.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, el-Bedru't-Tâlî, Beyrut trz.
- Taşğın, Ahmet, "Bisatî, Menâkıbü'l-Esrâr Behcetü'l-Ahbâr" İslâmiyât, C. VI, S. 3, Ankara 2003, s. 183-185.
- _____, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma" Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri, 9-10-11 Ekim 2003, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, ss.297-306.
- Teber, Ömer Faruk XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- _____, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik için Kullanılan Dinî-Siyasî Tanımlamalar", Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü, Ed. H. İbrahim Bulut, Sakarya 2009, ss. 70-80.
- Tekindağ, Şahabeddin, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", Tarih Dergisi, C. VIII, S. 22, İstanbul 1968, ss. 50-79.
- Uludağ, Süleyman, "Halvetiyye", DİA., C. 15, İstanbul 1997, ss. 393-395.
- Vicedânî, Sadık, Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Halvetiyye Silsilenâmesi, İstanbul 1338-1341.