Türk Kültürü ve **Hacı Bektaş Velî** Araştırma Dergisi,
Yaz-Haziran 2026, Sayı 118, 257-284

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International
(CC BY-NC 4.0)

MAKALE ARTICLE
ISSN: 1306-8253 eISSN: 2147-9895
Geliş Tarihi/Received: 25 Aralık 2025
Kabul Tarihi/Accepted: 15 Nisan 2026
https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1849276

HÂCI MÎRZÂ SAFÂ, DİPLOMASİ VE ON DOKUZUNCU YÜZYIL İSTANBULU'NDA ŞİÎLİĞİN TEMSİLİ

HAJI MIRZA SAFA, DIPLOMACY, AND THE REPRESENTATION OF SHIISM IN NINETEENTH-CENTURY ISTANBUL

SERKAN KEÇECİ*
Sorumlu Yazar
FERDİ ÇİFTÇİOĞLU**

Öz

Bu çalışma, on dokuzuncu yüzyıl İstanbul'unda On İki İmam Şiîliği'nin kamusal alandaki görünürlüğünün nasıl yeniden inşa edildiğini, İranlı Nimetullâhî dervişi Hâcı Mîrzâ Safâ örneği üzerinden incelemektedir. Osmanlı başkenti uzun süre Sünnî karakterini korurken, Şiîlik burada ne tamamen yasaklanmış ne de kurumsal olarak tanınmış konumdaydı. Daha ziyade belirsizlik, kuşku ve pragmatik hoşgörü arasında şekillenen sınırlı bir varlık alanına sahip olmuştur. Çalışma, özellikle Tanzimat döneminde bu dengenin nasıl dönüşmeye başladığını ve Şiî ibadetlerinin kısmen kamusal alanda görünür hâle gelmesini mümkün kılan süreci ele almaktadır. Araştırmanın amacı, Hâcı Mîrzâ Safâ'yı dinî bir otorite olarak yorumlamak yerine tasavvuf, diplomasi ve mezhep siyaseti arasında faaliyet gösteren arabulucu bir figür olarak yeniden konumlandırmaktır. Bu çerçevede, Şiîliğin İstanbul'da kurumsal bir tanınmaya sahip olmaksızın nasıl müzakere edilebilir ve sosyal olarak kabul edilebilir bir konuma ulaştığı sorgulanmaktadır. Çalışma metodolojik olarak, Osmanlı arşivlerinde büyük ölçüde görünmez olan Safâ'nın etkisini doğrudan nedensellik iddialarıyla değil, arabuluculuk kavramı üzerinden değerlendirmektedir. Farsça hatırat, biyografik derlemeler, seyahatnameler ve Avrupalı gözlemcilerin kayıtları eleştirel bir okuma ile incelenmekte, bu anlatıların sembolik dili ile doğrulanabilir tarihsel süreçler birbirinden ayrılmaktadır. Sonuç olarak çalışma, Şiîliğin İstanbul'daki kamusal varlığındaki genişlemenin ani ya da tek aktörlü bir dönüşüm olmadığını, diplomatik ilişkiler, Tanzimat idaresi, tasavvuf ağları ve Safâ gibi karizmatik aracıların katkısıyla şekillenen tedricî bir normalleşme sürecinin ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Hâcı Mîrzâ Safâ, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı başkentinde dinî farklılıkların çatışma yerine uzlaşı yoluyla yönetilmesine imkân tanıyan önemli bir arabulucu figür olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Şiîlik, Hâcı Mîrzâ Safâ, Arabuluculuk, Tasavvuf, Diplomasi.

Abstract

This study examines how the visibility of Twelver Shiism in the public sphere was reconstituted in nineteenth-century Istanbul, using the example of the Iranian Nimetullahi dervish Haji Mirza Safa. While the Ottoman capital retained its Sunni character for a long

Araştırma Makalesi / Künye: KEÇECİ, Serkan - ÇİFTÇİOĞLU, Ferdi. "Hâcı Mîrzâ Safâ, Diplomasi ve On Dokuzuncu Yüzyıl İstanbulu'nda Şiîliğin Temsili". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 118 (Haziran 2026), s. 257-284. https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1849276

* Arş. Gör. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, E-mail: serkan.kececi@deu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2179-7584

** Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, E-mail: ferdi.ciftcioglu@cbu.edu.tr ORCID: 0000-0002-3233-9012

time, Shiism was neither completely banned nor institutionally recognised there. Rather, it existed within a limited sphere shaped by uncertainty, suspicion, and pragmatic tolerance. The study examines how this balance began to shift, particularly during the Tanzimat period, and the process that made it possible for Shiite worship to become partially visible in the public sphere. The aim of the research is to reposition Haji Mirza Safa not as a religious authority but as a mediating figure active between Sufism, diplomacy, and sectarian politics. Within this framework, it questions how Shiism achieved a negotiable and socially acceptable position in Istanbul without institutional recognition. Methodologically, the study evaluates Safa's influence, largely invisible in Ottoman archives, not through direct claims of causality but through the concept of mediation. Persian memoirs, biographical compilations, travelogues, and European observers' records are examined through a critical reading, separating the symbolic language of these narratives from verifiable historical processes. Consequently, the study reveals that the expansion of Shiism's public presence in Istanbul was not a sudden or single-actor transformation, but rather the product of a gradual normalisation process shaped by diplomatic relations, the Tanzimat administration, Sufi networks, and charismatic intermediaries such as Safâ. In this context, Haji Mirza Safa is regarded as an important mediator figure who enabled religious differences in the nineteenth-century Ottoman capital to be managed through compromise rather than conflict.

Key Words: Shiism, Haji Mirza Safa, Mediation, Sufism, Diplomacy.

Giriş

Erken modern ve modern dönemin önemli bir bölümünde İstanbul, On İki İmam Şiîliği gibi farklı İslam mezheplerinin var olduğu ancak yapısal olarak marjinal kaldığı, ağırlıklı olarak Sünnî karaktere sahip bir başkent olarak işlev görmüştür. Şiîlik ne yasadışı ne de tamamen gizli bir statüdeydi (Zarcone, 1993b, 97-111). Ancak kuşku, mezhepsel husumet ve pragmatik hoşgörü çevresinde şekillenen belirsiz bir konumdaydı. Bu belirsizlik, Osmanlı İmparatorluğu'nun reformlar, dış müdâhaleler ve komşu devletlerle, özellikle de Kaçar hanedanının yönettiği İran ile yoğunlaşan ilişkilere sahip olduğu on dokuzuncu yüzyılda giderek dikkat çekmeye başladı. On dokuzuncu yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Şiîlik, İstanbul genelinde özel hane ve ticaret alanlarıyla sınırlıyken, ilerleyen süreçte başkentin kentsel dokusu içinde daha açıkça ifade edilebilen ve sosyal olarak üzerinde belirli oranda uzlaşı sağlanan tedricî ama önemli bir dönüşüm geçirdi. Bu çalışma, Nimetullâhî tarikatının[1] Kümeyliyye koluyla bağlantılı İranlı Şiî bir tasavvuf ehli olan Hâcı Mîrzâ Safâ (Rıza Kulî Hân Sevâdkûhî Mâzenderânî, Pîr Safâ ve Kanber Ali olarak da bilinir) üzerinden bu dönüşümü incelemektedir.[2] Safâ'nın on dokuzuncu yüzyıl ortalarında İstanbul'daki

1 Nimetullâhî tarikati üzerine temel çalışmalar için bkz. (Hümâyûnî, 1979; Nurbakhsh, 1980; Lewisohn 1988, 437-464). Tarikatın on dokuzuncu yüzyıldaki yükselişi ile ilgili kapsamlı ve güncel bir çalışma için bkz. (Tabandeh, 2021).

2 1797/8 yılında (H. 1212) Sevâdkûh kasabasında doğan Hâcı Mîrzâ Safâ "Kümeyliyye" silsilesinin halifelerindendir. Kümeyliyye silsilesi, tâbiînden ve Hz. Ali'nin seçkin çevresinden Kümeyl b. Ziyad en-Nehaî'ye (ö. H. 82/701-702) nispet edilmektedir. Bununla birlikte Kümeyl b. Ziyad'ın tasavvufî bir iddiada bulunduğu ya da sufî bir silsile tesis ettiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak tasavvufî tarikatların teşekkül sürecinde, bazı silsilelerin kendi başlangıçlarını Kümeyl'e nispet ettikleri görülmektedir. Bir tasavvuf silsilesi olarak nitelenen Kümeyliyye, başta Abdülvâhid b. Zeyd el-Basrî olmak üzere Kümeyl'in talebeleri vasıtasıyla devam etmiş ve tarihsel süreçte çeşitli kollara ayrılmıştır. Bu silsile daha sonraları Seyyid Muhammed Nurbahş'a nispetle Nurbahşiyye adıyla meşhur olmuştur. Nurbahş, Hâce İshak Huttelânî'nin müridi ve Şiî mezhebine mensuptu. Ehl-i Sünnet'ten olan Kübreviyye silsilesine bağlı bir grubu Şiîliğe yöneltmiştir (Meşkûr, 1372, 321). Bu silsile hicrî on birinci yüzyıldan itibaren daha fazla şöhret kazanmıştır (Çehârdehî, 1361, 292). İran'daki irşad sorumluluğu Muhammed Hasan Meşkûr (Şihâbüddin) tarafından 1989 tarihine kadar yürütülmüş olup, silsilenin merkezi Tahran'ın güneyinde yer alan Rey şehrindeki Çeşme-i Ali bölgesinin hemen yakınındaki Safâiyye semtindedir. Hâcı Mîrzâ Safâ'nın 1874/5 (H. 1291) yılında vefatının ardından

faaliyetleri, özellikle Farsça çalışmalarda, Şiî ibadetlerinin Osmanlı kamuoyunda tanınmasını kolaylaştırması yönüyle kendisinden övgü ve takdirle bahsedilmektedir. Bu bağlamda bu çalışma, Safâ'yı geleneksel anlamda dinî bir kahraman ya da siyasî bir görevli olarak ele almak yerine, tasavvuf, diplomasi ve mezhep siyasetinin kesiştiği alanda faaliyet gösteren arabulucu bir kişilik olarak ele almaktadır. Safâ'nın taşıdığı tarihî önem, çok sayıda mezhep değiştirme vak'ası ya da kurumsal otorite ile ilgili değildi. Onun İstanbul'daki İranlı topluluk için olan önemi Sünnî yapının hâkim olduğu bu başkentte Şiîlik açısından sembolik, sosyal alanlar ve ibadet alanları üzerinde uzlaşı oluşturabilme becerisinde yatmaktaydı. Şiîlerin İstanbul'daki varlığı konusu beraberinde daha kapsamlı ve girift tarihsel meseleleri de gündeme taşımaktadır. Osmanlı tarih yazımı geleneksel olarak Sünnî kurumlara, hukukî kurallara ve devlet-ulema ilişkilerine odaklanırken, Şiîlik üzerine olan bahisler ise ekseriyetle Osmanlı-Safevî siyasî rekabeti, mezhep davaları ve sınır çatışması konularıyla ilgili olarak ara sıra görünür hâle gelmiştir. Öte yandan, İran tarih yazımı ise dinî propaganda vasıtasıyla elde edilen başarıları, manevî otoriteyi ve kültürel nüfuzu vurgulayarak, Şiîlerin etkisini dışa yansıtma eğiliminde olmuştur. Bunlar Hâcı Mîrzâ Safâ örneği üzerinden okunduğunda Şiîlerin ve Şiîliğin İstanbul'daki varlığı, ortak bir alanda mezhepler üzerine yapılan müzakereleri ya da varılan uzlaşıları tam anlamıyla yansıtamayan iki tarih yazımı geleneği arasında sıkışıp kaldığı görülmektedir.

Son zamanlarda yapılan araştırmalar, İstanbul'u sadece Osmanlı'nın başkenti olarak değil, İslam dünyasının dört bir yanından gelen diplomatlar, tüccarlar, hacılar, sürgünler ve din alimlerinin yaşadığı imparatorluklar arası bir temas bölgesi olarak yeniden değerlendirmeye başlamıştır (Dığıroğlu, 2018, 932-968; Çiftçioğlu, 2025, 27-39). İranlı tüccarlar Vâlide Hân gibi ticarî merkezlerin çevresinde bir araya gelirken, İranlı diplomatlar da diplomasi[3] vasıtasıyla Bâb-ı 'Âli'deki görünürlüklerini sürekli kılabildiler (Dığıroğlu, 2014, 69-112).[4] İranlı Şiî hacılar ise Mekke, Medine ve Irak'taki Atebât-ı Âliyye üzerinden İstanbul'a ulaştılar (Yıldız, 2016, 135-160).[5] Bu etkileşim Şiî akidesinin basitçe bastırılmasının ya da görmezden gelinmesinin mümkün olamayacağı bir ortam yarattı.[6] Şiî inancı mümkün olduğunca idare edilmeli, sınırlandırılmalı ya da belirli koşullar altında uzlaşıya varılmalıydı. Hukukî mantığı ve idarî düzeni vurgulayan Tanzimat reformları, mezhepsel eşitliği getirmedi

yok yakın talebesi ve kendisinden sonra halifeliği devralacak olan Pîrzâde Nâînî'nin ricası ve Mîrzâ Hüseyin Hân Sipehsâlâr'ın da aracılığıyla burada tesis edilen Bağ-ı Safâiyye'ye defnedilmesinden sonra zamanla bölgeye de ismini vermiştir. Muhammed Hasan Meşkûr'a göre Nurbahşiyye, Şâzeliyye ve Halvetiyye silsileleri ile Necmeddîn-i Kübrâ'ya bağlanan kutuplar zinciri Kümeyliyye'den inşâb etmiştir. Meşkûr'un aktardığı silsile şemasında Kümeyl b. Ziyad, İmam Zeynelâbidin yoluyla İbrahim b. Edhem'e, İmam Ca'fer es-Sâdık vasıtasıyla Bâyezîd-i Bistâmî'ye ve İmam Rızâ aracılığıyla Ma'rûf-i Kerhî'ye bağlanmaktadır. Kümeyliyye silsilesi, Necmeddîn-i Kübrâ üzerinden Emîrü'l-Mü'minîn'e ulaşmakta olup (Şîrvânî, 1341, 341), Hâcı Mîrzâ Safâ silsilenin otuz altıncı halifesidir. Bu silsile, farklı dönemlerde ilgili halifenin etki ve nüfuzuna bağlı olarak farklı adlarla anılmıştır. Nitekim Necmeddîn-i Kübrâ'nın etkili olduğu dönemde "Kübreviyye", Emir Seyyid Ali Hemedânî zamanında "Hemedâniyye", Seyyid Muhammed Nurbahş devrinde ise "Nurbahşiyye" adıyla tanınmıştır. Bu çerçevede tarikat, zaman zaman "Kümeyliyye-Nurbahşiyye", "Kümeyliyye-Hemedâniyye" veya "Kümeyliyye-Kübreviyye" şeklinde de anılmıştır.

3 İranlıların İstanbul'daki diplomatik görünürlükleri üzerine kapsamlı bir çalışma için bkz. (Strauss, 1993, 11-32).

4 Vâlide Han üzerine (Koçu, 1963, 3307-3313); daha kapsamlı bir çalışma için bkz. (Baykan, 2014). On dokuzuncu yüzyılda Osmanlı coğrafyasında İranlı tüccarlar üzerine kapsamlı bir çalışma için bkz. (Küreli, 2025).

5 Resûl Ca'feriyân tarafından bir araya getirilen Farsça hac sefernameleri için, bkz. (Ca'feriyân, 1392).

6 İstanbul'un haricinde, Bağdat, Basra ve Cebel-i Amil bölgesi yoğunluklu olmak üzere Osmanlı topraklarının muhtelif bölgelerinde Şiî nüfus bulunmaktaydı.

lâkin farklılıkların düzenlendiği yapıları değiştirdi. Bu bağlamda, Şiî mezhebinin İstanbul'da gizlilikten kısmî olarak aleni hâle gelmesi, ani bir gelişmeyi değil tarihsel olarak belirli bir süreci temsil etmektedir. 1860'lı yıllardan önce, Aşura merasimlerinin kamuya kapalı özel hanelerde ve kervansarayların duvarları ardında gizlice yapıldığı ve Şiîlerin bu dinî pratikleri eğer dikkat çekerse tacize ya da cezaya maruz kalma riski olduğu bildirilmektedir. Ancak on dokuzuncu yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Vâlide Hân camisi ve Karacaahmet'teki İran mezarlığı gibi mekanlarda gerçekleştirilen halka açık Muharrem törenleri, şehrin dinî manzarasının bir özelliği hâline gelmişti (And, 1979, 239-243).[7] Bu değişimi açıklamak için sadece devlet politikasına değil aynı zamanda Şiî törenlerini Osmanlı yetkilileri için anlaşılır ve kabul edilebilir terimlere aktarabilen aracılara da dikkat çekmek gerekmektedir. Hâcı Mîrzâ Safâ, Farsça kaynaklarda tam da bu noktada ön plana çıkmaktadır.[8] On sekizinci yüzyılın sonunda Mâzenderân'da doğan, Şiî fıkhı ve tasavvuf eğitimi alan Safâ'nın ileriki dönemlerde çevresinde oluşturduğu otoritenin kaynağı ne tamamen ilmî ne de kurumsal bir yapıya dayanıyordu.[9] Nimetullâhî tarikatının Kümeyliyye silsilesine olan mensubiyeti, onun ahlakî duruşunu, manevî terbiyesini ve kişisel karizmasını ön plana çıkaran mistik bir geleneğin içine yerleştirdi. Bu nitelikler, özellikle Bektâşî tarikatı gibi Şiî sembolizmine uzak olmayan bazı Osmanlı tasavvuf çevrelerinde de karşılık buldu (Algar, 1999, 135-150). Safâ'nın Irak, Hicaz, Mısır, Suriye ve diğer bölgeleri kapsayan uzun seyahatlerle dolu olan hayatı, onu alışılmışın aksine bölgeler arasında etkin dinî bir aktör olarak konumlandırdı.

Safâ'nın hayatının İstanbul dönemi, kaynaklarda hem çok önemli hem de belirsiz bir şekilde tasvir edilmektedir. İranlı diplomatlarla, özellikle de Mîrzâ Hüseyin Hân Sipehsâlâr ile yakın ilişkiler kurduğu ve üst düzey çevrelere manevî rehberlik yaptığı rivayet edilmektedir. Ayrıca, kamuya açık Aşura törenleri için Osmanlı'dan izin alınmasını sağladığı ve camilerdeki vaazlarda Şiî karşıtı polemiklerin önüne geçtiği de bildirilmektedir. Ancak bu iddialar büyük ölçüde, İranlıların kaleme aldığı hatırat, seyahatname ve daha sonradan yapılan tarihsel kurgulamalara dayanmaktadır. Safâ'nın adı Osmanlı bürokratik ve yazılı kaynaklarında neredeyse hiç geçmemektedir. Bu dengesizlik metodolojik bir sorun ortaya çıkarmaktadır. Araştırmacılar, defalarca dile getirilen ancak dolaylı olarak belgelenebilen bir nüfuzu nasıl değerlendirmeliler? Bu çalışma mezhep değişiminden daha ziyade arabuluculuğa odaklanarak bu soruna cevap bulmayı hedeflemektedir. Safâ'nın Sünnî seçkinleri Şiîliğe geçirmeyi nasıl başardığını sorgulamaktan daha çok Şiîliğin İstanbul'da nasıl kamuya açık ve müzakere edilebilir bir mezhep olarak yeniden yapılandırıldığını ön plana çıkarmak önem arz etmektedir. Bu anlamda arabuluculuk pratik olarak dinî retorik, sosyal çevre ve siyasî beklentiler arasında hareket etmeyi gerektirmektedir. Bir bakıma farklılıkları ortadan kaldırmadan sürtüşmeleri azaltma becerisini ifade etmektedir. Safâ'nın sufî kimliği, diplomatik çevrelere olan yakınlığı ve sahip olduğu manevî itibar, onun tam da bu alanda faaliyet göstermesini sağlamıştır. Böylece çalışmanın sınırlarını; Safâ'nın faaliyetleri, İstanbul'daki Şiî kurumlarının bütünleşmesi ve Osmanlı'nın mezhep farklılığına yaklaşımındaki değişimi, İran dışında kalan Şiîliğin tarihini, imparatorluk yönetiminde devlet dışı dinî aktörlerin rolünü ve dinî azınlıkların

7 Daha detaylı bir çalışmalar için bkz. (Chelkowski, 2010; And, 1999).

8 Hâcı Mîrzâ Safâ, yalnızca Osmanlı topraklarına sığınan İranlı mülteciler için değil, aynı zamanda Osmanlı ülkesini ziyaret eden İranlı devlet adamları için de bir aracılık ve himaye odağı işlevi görmüş; bu kişilerin Osmanlı sarayı nezdindeki taleplerinde etkin bir arabulucu olarak rol oynamıştır.

9 Hâcı Mîrzâ Safâ bu silsileye dahil olmadan önce Irak'ta bulunan Sahib-i Cevher'ül-Kelâm lakabıyla maruf Hasan Muhammed el-Necefî gibi tanınmış müçtehitlerden ders almıştır.

resmî tanınma olmadan görünürlük kazanmalarını sağlayan süreçler üzerine olan tartışmalara katkıda bulunması oluşturmuştur. Ayrıca Hâcı Mîrzâ Safâ'nın ne marjinal bir derviş ne de her şeye gücü yeten bir din adamı olarak anlaşılması gerektiğini, onun tarihsel bağlamda, on dokuzuncu yüzyıl İstanbul'unda Şiîlerin kamusal alandaki varlıklarının kademeli olarak normalleşmesinde önemli rol oynayan bir arabulucu olarak anlaşılması gerektiği çalışmanın nihaî amacını teşkil etmektedir.

1. Kaynaklar, Metodoloji ve Tarih Yazımındaki Zorluklar

On dokuzuncu yüzyıl İstanbul'unda Hâcı Mîrzâ Safâ ve Şiîlik üzerine yapılacak herhangi bir çalışma, öncelikle mevcut kaynakların dengesizliği ve heterojenliği ile başa çıkmakla başlamalıdır. Safâ'ya dair az sayıdaki bilgi kırıntısı, Farsça hatırat, seyahatname, daha sonraki dönemde hazırlanan derlemeler ve Osmanlı ve Avrupalı gözlemcilerin kayıtları arasında dağınık bir şekilde bulunurken, Safâ'nın kendisi resmî Osmanlı arşiv ve anlatılarında büyük ölçüde görünmez kalmaktadır. Mevcut bu dengesizlik, tarihi yeniden inşa etmeyi zorlaştırmakla beraber temel olarak sorulabilecek ve cevaplanabilecek soruların niteliğini de belirlemektedir. Safâ ile ilgili en önemli referanslar özellikle Kaçar döneminin sonları ve Pehlevî döneminin başlarında üretilen hatırat ve derleme eserler olmak üzere Farsça yazılı kaynaklardır (İ'timâd'üs-Saltana, 1306, 217; Pîrzâde, 1342, I, XIII-XIV, 64, 145, 147, 157, 262; Pîrzâde, II, 113-114, 121-122, 259; Sâsânî, 1338, I, 60-66; Mu'allim Habîbâbâdî, 1362, II, 439-440; Şîrâzî, 1339, 238-239). Hân Melik Sâsânî gibi yazarlar, Safâ'yı Osmanlı topraklarında, özellikle İstanbul'da Şiîliği savunmak ve yaymak için önemli bir rol oynayan etkili bir Nimetullâhî dervişi olarak sunmaktadır (Sâsânî, 1338, I, 60-66; 1345, 108). Bu metinler, Safâ'nın çok sayıda kişiyi Şiîliğe geçmesi için ikna ettiğini, üst seviyedeki Osmanlı memurları arasında takipçileri olduğunu ve Şiîlerin dinî ibadetleri için daha önce benzeri görülmemiş tavizler elde ettiğini belirtmektedir. Bu tür anlatılar, İranlı gözlemcilerin İran sınırları ötesindeki dinî varlığı nasıl kavramsallaştırdıklarına dair fikir vermesi açısından çok değerlidir lâkin bünyelerinde ciddi metodolojik problemleri de barındırırlar. Bu döneme ait İran biyografileri, özellikle tasavvufla ilgili figürleri ele alırken, sıklıkla dinî teamüllerden istifade ederler. Büyük çaplı mezhep değiştirme, manevî hakimiyet ve iktidara yakınlık iddiaları, deneysel olarak doğrulanabilir ayrıntılar sunmaktan daha çok konunun ahlakî ve sembolik önemini yükseltmeye yarayan yaygın metaforlardır. Sayılar nadiren belirtilir, tarihler genellikle belirsizdir, nedensel ilişkiler ise gösterilmek yerine ima edilir. Dahası, bu anlatılar farklı aidiyet biçimlerini (tasavvufî bağ, kişisel hayranlık ve mezhep değiştirme) tek bir başlık altında, "Şiîliğe geçiş" olarak birleştirme eğilimindedir. Bu tür iddiaları eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmeden ele almak, tarihsel bir analiz sunmaktan daha çok mezhepsel bir zafer anlatısını yeniden üretme riskini beraberinde getirir.

Aynı zamanda, Safâ'nın Osmanlı kaynaklarında neredeyse hiç yer almaması, önemsizliğine dair atıfla yorumlanmamalıdır. Osmanlı bürokratik belgeleri öncelikle makamlar, vergiler, ihtilaflar ve kamu düzeni ile ilgilidir. Gayri resmî dinî arabuluculuk gibi meseleler özellikle çatışmayı önlemede başarılı olduğunda genellikle çok az iz bırakır. Dahası, Safâ'nın belirtilen faaliyetleri, büyük ölçüde resmî devlet kurumları içinde değil, buna paralel olarak faaliyet gösteren seçkin diplomatik ve tasavvuf ağları içinde gerçekleşmiştir. Bu nedenle, Tanzimat dönemi eserleri ve idarî kayıtlarında Safâ'ya rastlanılmaması, sadece onun görünürlüğünün sınırlarını değil aynı zamanda Osmanlı arşivinin sınırlarını da yansıtmaktadır. Seyahatnameler, gözlemler ve diplomatik yazışmalar gibi Avrupa kaynakları, özellikle Aşura törenleri ve İranlıların ortak yaşam alanları ile ilgili olarak, İstanbul'daki Şiî ibadet hayatına kısmen dışarıdan bir bakış açısı sunmaktadır. Bu anlatılar Safâ'nın adını nadiren anmakla beraber onun

etkin olduğu döneme atfedilen daha kapsamlı gelişmelerin, örneğin on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren Şiî törenlerinin kamuoyunda giderek daha görünür hâle gelmesi gibi, bağlamsal açıdan önemli bir teyidi sunmaktadır. Bu tür kaynaklar, İran'ın iddialarının değerlendirilebileceği kronolojik bir çerçeve kurmaya yardımcı olmasına rağmen bireysel faaliyetleri ilk elden doğrulamamaktadır.

Bu tür kısıtlamalar göz önüne alındığında, bu çalışma bahsi geçen gelişmelerin nedenselliğinden ziyade arabuluculuğa odaklanan metodolojik bir yaklaşım izlemektedir. Safâ'nın belirli siyasî değişimlerin ya da geniş çaplı mezhep değiştirme olaylarının doğrudan faili olduğunu kanıtlamaya çalışmak yerine, bu çalışma onun gibi bir figürün farklı gelişmelerin kesiştiği bir alanda nasıl ortaya çıktığını ele almaktadır. İstanbul'daki İranlı topluluğa ait kurumların güçlenmesi, Osmanlı merkezî yapısının mezhep farklılığını ele alışındaki dönüşüm ve diplomatik bağlamda gayri resmî dinî aracıların artan önemi gibi gelişmeler bu duruma örnek teşkil edebilir. Safâ, tek başına bir değişimin öncüsü olmak yerine bir ağı oluşturan düğüm noktalarından biri olarak ele alınmaktadır. Nitekim istifade edilen metodolojik ayrım, itikadî dönüşüm ile mezhep uzlaşısı arasında konumlanmaktadır. İtikadî dönüşüm, genellikle kamuya açık bir beyan ve törenle beraber ortaya çıkarken, inançta resmî ve bilinçli bir değişimi ifade eder. Buna karşılık, mezhep uzlaşısı, baskın olan topluluğun herhangi bir itikadî dönüşüm talep etmeden dinî bir gruba daha fazla görünürlük ve güvenlik sağlayan tutum ve uygulamadaki değişiklikleri vurgular. Farsça kaynaklarının dönüşüm olarak tanımladığı şeylerin birçoğu ise makul bir zeminde ve tasavvufun birleştirici özelliğinin yardımıyla Osmanlı seçkinleri arasındaki reform yanlısı tutum çevresinde gerçekleşen bir uyum olarak anlaşılabilir.

Bir diğer önemli ayrım ise kurumsal otorite ile karizmatik nüfuz arasındadır. Safâ ne Osmanlı dinî hiyerarşisinde ne de İran devlet aygıtında resmî bir pozisyon sahibiydi. Sahip olduğu otorite, bürokratik bir sınıfa dahil olmaktan daha çok karizmatik ve ilişkisel nitelikteydi. Bu tür bir nüfuzun belgelenebilmesi doğası itibariyle oldukça zordur ancak yine de bunun on dokuzuncu yüzyıl İslam toplumlarının, özellikle de tasavvuf çevrelerinin önemli bir özelliği olduğu söylenebilir. Bunu kabul etmek, Safâ'nın İran hafızasındaki itibarının devamlılığının sebebini ve Osmanlı kayıtlarında onu bulmanın zorluğunu açıklamaya yardımcı olabilir. Tarihsel olarak, bu çalışma iki baskın anlatı arasında yer almaktadır. Bir yandan, İstanbul'daki Şiîliği önemsiz ya da istisnaî olarak marjinalleştiren eski Osmanlı merkezli anlatılardan ayrılırken, diğer taraftan Osmanlı başkentindeki Şiîliğin etkisini kapsamlı ve sorunsuz olarak tasvir eden İran anlatılarına da karşı çıkar. Çalışma, müzakere süreçlerine, kısmî başarılara ve yapısal sınırlamalara odaklanarak, imparatorluk başkentinde Şiîliğin yerini daha incelikli bir şekilde yeniden inşa etmeye çabalamaktadır. Bunu yaparken belgelere ilişkin sınırlamalar hakkındaki durum vurgulanmıştır. İddiaların yalnızca İranlı anlatıların tanıklıklarına dayandığı durumlarda, bu açıkça belirtilmiştir. Gelişmelerin mekânsal, kurumsal ya da kronolojik kanıtlarla dolaylı olarak doğrulanabildiği durumlarda, bu bağlantılar dikkatlice ortaya konmuştur. Nihaî hedef, Hâcı Mîrzâ Safâ'yı çevreleyen tüm belirsizlikleri gidermek yerine aslında onun tartışmalı kişiliğinin on dokuzuncu yüzyıl İstanbul'unda dinî görünürlük, arabuluculuk ve bir arada yaşama gibi daha kapsamlı dinamikler üzerinden nasıl açıklığa kavuşturduğunu göstermektir.

2. Hâcı Mîrzâ Safâ'nın Arka Planı

Hâcı Mîrzâ Safâ'nın İstanbul'daki faaliyetlerini anlayabilmek için, onu on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başlarında İran'ın ve Şiî dünyasının geniş dinî, sosyal ve entelektüel oluşumları içinde konumlandırmak gerekmektedir.

Safâ'yı münzevî ve istisnaî bir figür olarak tanımlamak zamanın ruhu ile uyumlu olmayacaktır. Safâ, Şiî ulemanın öneminin arttığı, dinî figürlerin daha hareketli hâle gelmesi ve siyasî sınırların ötesinde faaliyet gösteren tasavvuf tarikatlarının artan görünürlüğü ile karakterize edilen bir çevre içinde ortaya çıkmıştır. Osmanlı başkentinde üstlendiği arabulucu rolü bu çevre tarafından belirleyici bir şekilde şekillendirilmiştir. Safâ, 1797-1798 yıllarında, uzun süredir Şiî ilim ve tasavvuf uygulamalarıyla özdeşleşmiş bir bölge olan Mâzenderân'da doğdu. Safevî dönemine müteakiben, İran'ın kuzeyinde On İki İmam Şiîliği ile tasavvuf arasında tam bir kaynaşma olmasa da tedricî bir uzlaşı sürecini yansıtan, dinî eğitim ile tasavvufî bağlılığı mezc edebilen önemli sayıda dinî şahsiyet yetişti. Şiî fıkıhçılar tasavvuf pratiklerine şüpheyle yaklaşmaya devam ederken, özellikle Nimetullâhî tarikatı, on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru İran dinî yaşamında sosyal olarak kabul gören ve entelektüel açıdan etkili bir akım olarak yeniden kendini kanıtlamıştı. Safâ'nın ilk eğitimini Irak'ın kutsal şehirleri olan Necef ve Kerbela'da aldığı, fıkıh ve teoloji dahil olmak üzere geleneksel Şiî eğitimini takip ettiği bilinmektedir. Gördüğü bu eğitim süreci, onun karizmatik ve kural tanımayan sûfilerden ayrılmasını sağlayarak, ona önemli bir meşruiyet alanı sağladı. Safâ'nın daha sonrasında Nimetullâhî tarikatına intisabı, onu aynı anda hem entelektüel hem de bölgeler üstü bir tasavvuf ağının içine yerleştirdi. On sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren İran'da yeniden canlanan Nimetullâhîyye, kabul görmüş bir mürşit önderliğinde ahlakî olgunluk, manevî terbiye ve kişisel hidayeti ön plana çıkardı. Diğer bazı tasavvuf geleneklerinden farklı olarak, On İki İmamcı Şiî öğretisiyle yakın bağlarını korudu. Kaçar İran'ında kabul edilebilir dinî uygulamaların sınırları içinde faaliyet gösterebildi. Safâ gibi şahsiyetler için Nimetullâhî tarikatına bağlılık, sadece manevî bir kimlik sağlamakla kalmayıp, İran sınırlarının ötesine uzanan, hareketli ve birbirine bağlanmış bir topluluğa erişim imkânı da sunuyordu.

Seyahat, Safâ'nın erken dönem kariyerinin belirleyici bir özelliklerinden biriydi. Farsça kaynaklar, onun Irak, Hicaz, Mısır, Suriye, Kudüs ve hatta Sudan'daki Şiî türbelerini de kapsayan geniş çaplı seyahatler yaptığını belirtir. Bu seyahatlerin tam kronoloji ve kapsamını yeniden oluşturmak oldukça zor olsa da genel yapı o dönemin iyi belgelenmiş pratikleriyle uyumludur. Şiî alimler ve sûfî şeyhler, hac, tebliğ, inziva ve himaye arayışı için düzenli olarak uzun mesafeli seyahatler yaparlardı. Bu seyahatler birçok amaca hizmet ediyordu. Dinî otoriteyi güçlendiriyor, mürit ve takipçi ağlarını genişletiyor ve insanları siyasî sınırları aşan ortak kutsal bir coğrafyaya dahil ediyorlardı. Safâ'nın tebliğ faaliyetlerindeki iddiaları bu bağlamda değerlendirilmelidir. Farsça kaynaklar, Safâ'nın seyahatleri sırasında, özellikle Arap topraklarında çok sayıda Sünni'yi Şiî mezhebine geçmeye ikna ettiğini sık sık belirtmektedir. Bu iddiaları tamamen reddetmek ya da kelimesi kelimesine kabul etmek yerine, bu çalışma bunları kanıtlanabilir mezhepsel dönüşümden daha ziyade algılanan etki olarak değerlendirmektedir.[10] Çoğu durumda, mezhep değiştirme olarak yorumlanan şey, Safâ'nın takvasına duyulan hayranlık, tasavvufî ritüellere katılım ya da Şiîlerin acı ve şehitlik anlatılarına duyulan sempati gibi çeşitli ilişkiler yelpazesini kapsıyordu. Bu tür ilişkiler, ortak ibadet uygulamalarının mezhepsel sınırları geçici olarak askıya alabildiği ancak bunları ortadan kaldırmadığı tasavvuf ortamlarında yaygındı. Safâ'nın seyahatleri, onu Kaçar döneminin dinî diplomasisi içinde daha geniş bir kalıba yerleştirdi. Kabul gören bu kalıba göre dinî figürler gayri resmî kültür elçileri olarak sistemde kendilerine yer bulabiliyorlardı. İran'ın Osmanlı İmparatorluğu

10 Farklı arka planlara sahip İranlı ziyaretçi ve misafirlerin kalemlerine yansıyan İstanbul tasvirleri için bkz. (Asadi, 2023).

ile olan siyasî ilişkilerinin on dokuzuncu yüzyılda giderek yoğunluk kazanması dinî şahsiyetlerin genellikle diplomatik misyonlara eklemlenmesini beraberinde getirdi. İran'ın dışındaki Şiî topluluklara dinî hizmetler sunarak İran'ın yurtdışındaki kültürel varlığını güçlendirdiler. Bu figürler, ibadet ve diplomasi arasındaki sınırda faaliyet göstererek, bazen bağımsız olarak, bazen de devlet temsilcileriyle koordineli bir şekilde hareket edebiliyorlardı. Safâ'nın daha sonraki süreçte İstanbul'daki İranlı diplomatlarla ilişki kurması, hareket becerisinin ve itibarının, Osmanlı başkentine gelmeden önce zaten onu değerli bir aracı konumuna getirdiğini göstermektedir.

Safâ'nın yetişmesinde Şiî fıkhı ile tasavvuf pratiğinin bir araya gelmesi İstanbul'da sonradan kazandığı nüfuzun anlaşılması açısından özellikle önemlidir. Sahip olduğu Şiî kimliği, öğreti ve ibadet konularında bir otorite olarak konuşabilmesini sağlarken, tasavvufî kimliği ise Şiî olmayan kitlelerle iletişim kurmasını kolaylaştırmıştır. Osmanlı dinî hayatının tasavvuf tarafından güçlü bir şekilde şekillendirilmiş olması Safâ'nın bu coğrafyada iletişim kurabilme becerisine katkıda bulunmuştur. Zira tasavvufî deyimler, farklı mezhepsel arka planlara sahip kişilerin birbirleriyle etkileşime girebilmelerini sağlayan ortak bir dil oluşturuyordu. Safâ'nın Nimetullâhî bağlantısının bu nedenle bir köprü işlevi gördüğü söylenebilir. Bu sayede Safâ, Şiî pratiklerini mezhepsel provokasyonlar olarak değil, Ehl-i Beyt'e duyulan sevgi üzerine temellenen manevî bir olgunun yansıması olarak konumlandırabildi. Bu kavramsal ve kültürel dönüştürme yeteneği, Safâ'nın seyahatleri sırasında farklı dinî ortamlarla tanışmasıyla daha da güçlendi. Sünnî ulema, tasavvuf tarikatları ve farklı mezheplerden oluşan topluluklarla olan karşılaşması Sünnî ekolün baskın olduğu bölgelerde Şiî ibadet pratikleriyle ilgili hassasiyetlerin farkındalığını artırdı. Bu tecrübe, Şiîliğin denetim ve belirli kısıtlamalar altında varlığını sürdürdüğü İstanbul'da son derece değerliydi. Safâ'nın bu koşullarla başa çıkma motivasyonun, büyük ölçüde yıllarca süren bölgeler arası seyahatleri sayesinde geliştirdiği uyum becerisine dayandığı söylenebilir. Bu nedenle Safâ İstanbul'a geldiğinde, yabancı bir ortama adım atan sıradan İranlı bir alim değil, mezhepsel ve siyasî sınırların ötesinde faaliyet göstermeye alışkın, tecrübeli bir figürdü. Daha önceki tecrübeleri, Şiîliğin Osmanlı başkentindeki sınırları ve sahip olduğu imkânları fark etmesini sağladı. Kaynaklara göre, Safâ'nın açık bir çatışma ya da radikal bir dönüşüm yerine, kişisel ilişkiler, seçkinlerin desteği ve müşterek tasavvufî duygu ve düşünceler aracılığıyla kademeli bir uzlaşı yolunu takip ettiği görünmektedir.

Safâ'yı bu şekilde daha geniş bir bağlama oturtmak, İran kaynaklarında onun varlığının neden bu kadar güçlü bir izlenim bıraktığını açıklamaya da yardımcı olmaktadır. Safâ, Şiî dünyasının Sünnî dünyayla olan ilişkilerinde idealize edilmiş bir modeli temsil ediyordu. Bilgili ama mistik, dindar ama uyumlu, kendine güvenen ama uzlaşmacı bir profil çiziyordu. İranlı entelektüellerin ülkelerinin İslam dünyasındaki yerini giderek daha fazla sorguladıkları bir dönemde, Safâ gibi isimler askerî güç ya da siyasî hakimiyete dayanmayan bir nüfuz örneği sunuyordu. Aynı zamanda, Safâ'nın faaliyet gösterdiği ortamdaki yapısal engelleri gözden kaçırmamak, onun nüfuzu hakkında abartılı yargılara varma eğilimini de hafifletir. Gördüğü eğitim ve öğrenim hayatı ona arabuluculuk için gerekli araçları sağlamış, ancak uygulayıcı bir otorite vermemiştir. Dolayısıyla, daha sonraki anlatılarda ona atfedilen başarıların koşullu, kısmî ve tersine çevrilebilir olduğu anlaşılmalıdır. Şiîlerin İstanbul'daki varlığı, onun buradaki yaşamı sırasında ve sonrasında güçlenmiştir ancak bu, tek bir kişinin eylemleriyle değil, Osmanlı'nın hoşgörüsü ve imparatorluk çıkarlarının belirlediği sınırlar içinde gerçekleşmiştir.

3. Safâ Öncesi İstanbul: Sınırlandırılmış Şiîlik

On dokuzuncu yüzyılın ortalarından önce, İstanbul'daki Şiîlik, en doğru şekilde ifade etmek gerekirse hoş görülen lâkin görünmez bir şekilde varlığını sürdürüyordu. On İki İmamcı Şiîlik, hukukî olarak herhangi bir şekilde yasaklanmamış ve kurumsal olarak tanınmamış olsa bile, toplumsal kuşku, mezhepsel husumet ve bazen baskıya maruz kalabiliyordu. Bu belirsiz durum, hem Osmanlı İmparatorluğu'nun Şiî İran ile uzun süredir devam eden rekabetini hem de imparatorluğun başkentindeki dinî farklılıkları idare etme konusundaki pragmatik yaklaşımını yansıtıyordu. Hâcı Mîrzâ Safâ'nın başkente gelmeden önce Şiîliğin burada maruz kaldığı zorlukları anlayabilmek, sonraki gelişmelerin önemini ve sınırlarını doğru bir şekilde değerlendirebilmek için temel teşkil etmektedir. Şiîlerin İstanbul'daki varlığı, on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan yeni bir olgu değildi. On altıncı yüzyıldan itibaren başkent, çoğu On İki İmamcı Şiîliğe bağlı İranlı tüccarları, diplomatları, zanaatkârları ve hacıları kabul etti (Zarinebaf, 1993, 203-212). Vâlide Hân gibi mekânlar İranlıların ticarî faaliyetlerinin merkeziyken, İran elçilikleri de bir dereceye kadar toplumsal uyum ve koruma sağlıyordu.[11] Ancak bu alanlar, açık bir şekilde dinî bir karaktere sahip olmaktan çok, öncelikle ekonomik ve diplomatik nitelikteydi. Şiî kimliği büyük ölçüde özel ya da yarı özel ortamlarda muhafaza ediliyordu. Şiîlere özgü ibadetlerin kamusal alanda sergilenmesinden ise özenle kaçınılıyordu.

Osmanlıların Şiîliğe karşı tutumu, mezhepsel muhâlefet ve siyasî hesaplaşmaların birleşimiyle şekillendi. Ulema tarafından ifade edildiği üzere Sünnî geleneği, On İki İmamcı Şiîliği 'heterodoks' bir yapı olarak görüyordu. Şiîlere karşı olan muhâlefet, Osmanlı dinî literatüründe derin kökleri olan bir meseleydi. Bu muhâlefet, İran ile siyasî gerilimler, özellikle de askerî çatışmalar ya da diplomatik gerginlikler sırasında belirli aralıklarla yeniden canlılık kazanıyordu. Bu bağlamda Şiîlik, sadece teolojik bir sapma olarak değil, imparatorluk düzenine potansiyel bir tehdit olarak da nitelendiriliyordu. Diğer taraftan, Osmanlı devleti, başkentinde İranlı tebaaya baskı uygulamanın diplomatik sonuçlarının son derece farkındaydı.[12] İran elçilikleri dokunulmazlık ayrıcalıklarına sahipti ve İranlı tüccarlar şehrin ekonomisinde önemli bir rol oynuyordu. Şiîleri açıkça baskı altına almaya kalkışmak, diplomatik krizlere yol açma ve ticarî akışı bozma riskini de beraberinde getiriyordu. Sonuç olarak, Osmanlı politikası Şiî yapıyı bastırmaktan daha ziyade denetim altına almaya yöneldi. Şiîler kamuya açık olarak yapılan ibadetler ya da propaganda yoluyla Sünnî otoriteye meydan okumadıkları sürece varlıklarını sürdürmelerine izin verildi.

Kurulan bu denge, dinî ibadetlerde ölçülü bir tutumun benimsenmesini beraberinde getirdi. Şiî ibadetleri arasında özellikle Muharrem ve Aşura Günü merasimleri oldukça hassas konular olarak ön plana çıkıyordu (Glassen, 1993, 113-129). Hz. Hüseyin'in anısına kamuya açık bir şekilde düzenlenen yas törenleri, duygusal sembolizmi ve adaletsiz otoriteye yönelik dolaylı eleştirisiyle Sünnî otoriteleri tedirgin eden imalar içerebiliyordu. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar, bu tür merasimlerin kapalı kapılar ardında, özel konutlarda ya da gözden uzak mekanlarda yapıldığı bildirilmektedir. Katılım ise güvenilir topluluk üyeleriyle sınırlıydı. Şehir halkının geneline görünürlük ise en alt seviyeye düşürülmüştü. Gayri resmî bu sınırları

11 İranlı tüccarları sadece ticarî değil aynı zamanda dinî olarak da değerlendiren bir çalışma için bkz. (Yeler, 2023, 119-133).

12 Özellikle on dokuzuncu yüzyılın sonlarında doğru Osmanlı-İran arasındaki tabiiyet değişimini tetikleyen nedenler bir şekilde kayıtlar üzerinden takip edilebiliyordu. Siyasî ve ekonomik sebepler sıkça ön plana çıkabiliyordu. Vatandaşlık değiştirme üzerine (Afacan, 2017, 665-673); tabiiyet ihtilafı üzerine (Çetin, 2021a, 1-30); tabiiyet kanunu üzerine bkz. (Serbestoğlu, 2011, 193-214).

aşmanın getirdiği riskler ise oldukça gerçekti. İran ve bazı Osmanlı kaynakları, Şiîlerin uygulamaları çok göze çarptığında zorbalığa, ihbarlara ya da şiddete maruz kaldıkları olayları doğrulamaktadır. Cami hutbelerinde zaman zaman Şiîlere yönelik ağır ithamlar yer alabiliyordu. Dolayısıyla bu da Şiî kimliğinin sapkınlık ya da siyasî sadakatsizlikle ilişkilendirildiği bir ortamı besliyordu. Bu tür bir husumet sistematik bir baskıya dönüşmese bile, Şiîliğin başkentteki kırılgan konumunu sürekli olarak gündeme getiriyordu.

Kurumsal olarak, Şiîlik, diğer dinî ya da Ehl-i Kitap topluluk ve milletlerin sahip olduğu resmî yapılara sahip değildi. Hristiyan ve Yahudilerin aksine, Şiîler Osmanlı yapısı içinde bir millet olarak kabul edilmiyordu.[13] Resmî olarak onaylanmış mahkemeleri, vakıfları ya da okulları[14] yoktu. Dinî yaşamları, gayri resmî düzenlemelere, kişisel himayelere ve diplomatik temsilcilerin sağladığı korumaya bağlıydı. Kurumsal bir tanınırlığın olmaması, topluluğun haklarını savunma ya da yetkililerle toplu olarak uzlaşabilme becerisini de sınırlıyordu. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından önce İstanbul'daki Şiîlerin yaşadığı bölgeler bu kısıtlamaları yansıtıyordu. İranlıların yaşadığı mahalleler birer *getto* değildi ancak toplumsal uygulamaların daha az denetim altında gerçekleştirilebildiği, görece bilinen bölgelerdi (Kiren, 2021, 55-80). Kervansaraylar, ticarî hanlar ve elçilik binaları, açıkça Şiîlere ait oldukları tanımlanmadan hibrit mekanlar (ticarî, konut ve bazen de ibadet mekanları) olarak işlev görüyordu. Kesin olarak Şiîlere ait olduğu tespit edilebilen dinî yapıların olmaması, ayakta kalma stratejisi olarak göze batmamanın ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır.[15]

1839 yılında başlatılan Tanzimat reformları, bu dinamiklerin ortaya çıktığı idarî ve hukukî ortamı tedricen olarak değiştirdi. Merkezî yönetim, hukukî birlik ve kamu düzenine verilen önem, başkentte dinî yaşamı düzenlemek için yeni mekanizmalar yarattı. Reformlar Şiîliği resmî olarak tanımamış olsa bile dinî farklılıkların idare edilebileceği daha öngörülebilir bir çerçeve oluşmasını sağladı. Oluşabilecek mezhep çatışmaları artık geçici toplumsal kutuplaşma konularından daha ziyade kolluk güçlerinin ve idarenin sorumlu olduğu birer mesele hâline geldi. Öte yandan Tanzimat, dinî kimlikle ilgili endişeleri de yoğunlaştırdı. İmparatorluk, kendisine olan bağlılığı ve vatandaşlığı yeniden tanımlamaya çalışırken, mezhepsel aidiyet kimliğin temel belirleyicisi olmaya devam etti. Dinî yönelimlerinden dolayı sembolik olarak olsa bile rakip bir devletle aynı safta yer alan Şiîler açısından bu dönem, fırsat ve risklerle dolu bir süreçti. Osmanlı İmparatorluğu ile İran arasındaki diplomatik ilişkilerin artması, müzakere alanını genişletti ancak Şiîlerin farklılıklarını sergilemelerine karşı duyarlılığı da artırdı. Bu nedenle, 1850'ler ve 1860'larda İstanbul'daki Şiîlik bir dönüm noktasındaydı. Bir yandan, diplomatik süreklilik ve ticarî entegrasyonun desteğiyle İranlıların toplumsal varlığı her zamankinden daha da sağlamlaşmıştı.[16] Öte yandan, hoşgörünün sınırları açıkça tanımlanmıştı. Halkın ibadetleri kısıtlı kalmaya devam ederken, dinî ortamlarda Şiîlik karşıtı söylemler ise hâlâ sürmekteydi. Şiîlerin toplumsal yaşamı ise kurumsal bir dayanağa sahip değildi. Mesele, Şiîliğin İstanbul'da var olup olamayacağı değil, açık ve sürdürülebilir bir şekilde yaşanıp yaşanamayacağıydı.

13 Osmanlı millet sistemi üzerine bkz. (Kenanoğlu, 2007; Ursinus, 1989, 195-207).

14 Daha sonraki dönemde Osmanlı topraklarında kurulan İran okulları için bkz. (Azap, 2023b, 985-1019).

15 Osmanlı son döneminde İranlıların imparatorluklar arasındaki pozisyonu üzerine kapsamlı bir çalışma üzerine bkz. (Lawrence, 2018).

16 Genel olarak Osmanlı topraklarındaki İranlıların değişen statüleri üzerine bkz. (Masters, 1991, 3-15); İstanbul'daki İranlılar üzerine daha detaylı bir çalışma için bkz. (Öztürk, 2024).

Bu sınırlı uzlaşı ortamında, arabuluculuk yapabilecek kişilerin önemi daha da arttı. İstanbul'daki Şiîlerin karşılaştığı sorun sadece baskı değil, ibadet taleplerinin kabul edilebilir biçimlere dönüştürülebileceği araçların da olmamasıydı. Şiîlerin görünürlüğünün artması için uygulamalarını Osmanlı nizamı ve Sünnî hassasiyetleriyle uyumlu hâle getirebilecek arabuluculara ihtiyaç vardı. Bu arabuluculuk, dinî güvenilirlik, toplumsal kabul ve seçkin çevrelerle bağlantılar gerektiriyordu. Bu yapısal arka plan, daha sonraki gelişmelerin Hâcı Mîrzâ Safâ'ya atfedilmesinin neden İranlılar tarafından mezhep değişimi olarak algılandığını açıklamaya yardımcı olabilir. Şiî ibadetlerinin kamuya açık olarak icra edilmeye başlanması, karşıt vaazların kısıtlanması ve belirli kentsel mekânların Şiî merasimleri için tanınması, ani bir değişimden ziyade mevcut kısıtlamaların yeniden düzenlenmesini ifade ediyordu. Bu nedenle Safâ'nın rolünü doğru değerlendirebilmek için onun hareket alanındaki kısıtlamaları dikkatle incelemek gerekmektedir.

4. İstanbul'a Varış ve Uyum Süreci: Osmanlı Dinî Hayatında Safâ

Hâcı Mîrzâ Safâ'nın İstanbul'a gelişi, Şiîlerin kısıtlı uyum sürecinin arka planında gerçekleşti. Her ne kadar kesin gelişi tarihi tespit edilemese bile İran kaynakları onun Osmanlı başkentinde on dokuzuncu yüzyılın ortalarında uzun süre kaldığını belirtmektedir. Bu dönem, Osmanlı-İran diplomatik ilişkilerinin yoğunlaştığı ve İranlıların şehirdeki toplumsal ilişkilerinin güçlendiği bir dönemdir (Zarcone, 1993a, 57-83). Safâ, Şiîliğin ihtiyatlı bir şekilde yaşandığı ve kamuya açık olarak yapılan ibadetlerin sınırlı kaldığı, zımnî sınırlar ve gayri resmî anlaşmalarla şekillendirilmiş dinî bir ortama dahil oldu. Bu ortama uyum sağlama süreci ani veya çatışmalı olmadı. Bilakis, tedricî sosyal bir bütünleşme ve stratejik konumlanma üzerinden gerçekleşti. Safâ'nın İstanbul'daki ilk ikâmet yerinin, maddî destek ve belirli ölçüde koruma sağlayan İran diplomatik ve ticarî çevreleri aracılığıyla sağlanmış olmalıdır. İran elçiliği, yurtdışındaki Şiîlerin yaşamı için önemli bir merkez işlevi görüyordu. Dinî ibadetlerin nispeten güvenli bir şekilde yapılabileceği ve dinî şahsiyetlerin siyasî temsilcilerle iletişim kurabileceği bir alan da sunuyordu. Safâ'nın İranlı diplomatlarla, özellikle de Mîrzâ Hüseyin Hân Sipehsâlâr ile olan ilişkisi, onu manevî otorite ve siyasî himayenin kesiştiği bir yerde konumlandırdı. Bu yakınlık ona resmî bir güç kazandırmadı fakat Şiî ibadetleri ve toplumsal meselelerle ilgili konularda meşru bir muhatap olarak itibarını artırdı. Safâ'nın İstanbul'daki atmosfere uyum sağlama sürecinde İranlı çevrelerin haricinde başka yapıların da etkisi vardı. Sahip olduğu derviş kimliği, tasavvufî söylemlere zaten aşina olan Osmanlı dinî çevreleriyle ilişki kurmasını sağladı. Tasavvuf, İstanbul'un dinî yaşamında merkezî bir yer tutuyordu. Fıkıh ekollerini ve sosyal tabakaları aşan bir etkiye sahipti. On İki İmamcı Şiîlik, bir mezhep olarak Sünnî geleneğinde kuşkuyla karşılanırken, tasavvuf pratikleri dinî farklılıkların yumuşatılması ve yeniden şekillendirilebilmesi için ortak bir dil sağladı. Safâ'nın manevî terbiye, disiplin ve Ehl-i Beyt'e olan bağlılığa verdiği önem, Osmanlı tasavvuf çevrelerinin, özellikle de Şiîliğe sembolik ve duygusal yakınlıkları ile bilinen Bektaşî çevrelerinin hassasiyetleriyle örtüşüyordu.

Tasavvuf çevreleri içinde etkin olabilme becerisi, Safâ'nın kabul görmesi açısından oldukça önemliydi. Kendisini bir müzakereci ya da reformcu olarak tanıtmak yerine, kaynaklarda kişisel karizması ve manevî itibarından gelen otoritesiyle dinî rehber ve ahlakî bir timsal olarak ortaya çıkmaktadır. Böyle bir tutum, mezhepsel ihtilafları tetikleme riskini en aza indirirken, Şiîliğe ait terim ve kavramların mezhepsel ayrımcılığın az olduğu ortamlarda yayılmasını sağlamıştır. Bu anlamda, Safâ'nın uyum sağlama süreci, tasavvufî ilişkilerin Osmanlı başkentinde itikadî arabuluculuk üzerinden nasıl işlediğine dair bir örnek sunmaktadır.

Safâ'nın faaliyetleri, Tanzimat döneminin gelişen siyasî bağlamından da istifade etmiştir. Osmanlı devletinin kamu düzeni ve idarî yapıya verdiği önemin artması, dinî ifadenin baskı yerine müzakere yoluyla düzenlenmesine olanak sağlamıştır. Başkentteki mezhepsel ihtilaflar, özellikle diplomatik ilişkileri tehdit ettiği durumlarda, giderek daha fazla ihtiyatla ele alınması gereken bir mesele hâline gelmeye başladı. Bu çerçevede, Şiîliğe ait meseleleri herhangi bir çatışma üretmeden dile getirebilen isimler önem kazanmaya başladı. Safâ'nın Şiîler ile Osmanlı yetkilileri arasında arabulucu olarak üstlendiği rol, mezhepsel farklılıkların idarî olarak kontrol altına alınmasına yönelik bu kapsamlı değişim bağlamında değerlendirilmelidir. Safâ'nın uzlaşmacı rolünün en sık bahsedilen yönlerinden birisi de özellikle Muharrem ayında Şiî merasimlerinin görünürlüğünün tedricen artmasına yaptığı katkıdır. İran kaynakları, Aşura törenlerinin kamuya açık olarak düzenlenmesine izin verilmesinde ve katılımcıların rahatsız edilmesini önlemede Safâ'nın etkili bir rol oynadığını belirtir (Pistor-Hatam, 1998, 100-101). Bu iddialar Osmanlı belgeleriyle doğrulanamasa bile söz konusu dönemde Şiî törenlerinin kamusal alanda görünürlüğünde gözle görülür bir değişiklik olduğu bilinmektedir. Bu dönüşümü yalnızca Safâ'ya atfetmek yerine, onu Osmanlı hoşgörüsünün çizdiği sınırlar içinde kalarak mevcut uygulamaların yeniden düzenlenmesini mümkün kılan birkaç figürden biri olarak görmek daha makul bir yaklaşım olacaktır.

Safâ'nın söz konusu arabuluculuğunun cami vaazlarında Şiî karşıtı söylemlerin sınırlandırılmasına kadar uzandığı bildirilmektedir. Kaynaklar, din adamlarının Şiî mezhebini kamuoyunda kınamalarını engellemek amacıyla yapılan müdahaleleri, bazen üst düzey dinî yetkililerin otoritesine başvurarak anlatmaktadır. Safâ'nın bu tür müdahaleleri kişisel olarak sağladığı bilinmemekle birlikte, faaliyetlerinin bu yönüne verilen önem kabul edilen dinî söylemlerin sınırlarında bir değişim olduğunu göstermektedir. Bu husus alenî husumeti azaltmak ve Şiîlerin tanınırlığını artırmak için bir gereklilikti. Bu yöndeki çabalar, sadece ibadet uygulamalarının değil aynı zamanda şifahî meclislerin de ehemmiyetini vurgulamaktadır. Aynı zamanda Osmanlı dinî yaşamına sağlanan uyum mekânsal müzakereleri de içermekteydi. İstanbul'daki Şiîlerin dinî yaşamı[17], Vâlide Hân ve daha sonra İranlılar mezarlığı ve ona ait camiler gibi belirli kentsel mekânlarla yakından bağlantılıydı (Zarcone, 1996, 2017-221). Safâ'nın bu alanlardaki varlığı, bu mekanların dikkat çekmeyen toplumsal yerleşim yerlerinden yarı-kamusal dinî merkezlere doğru zamanla yeniden tanımlanmasına katkıda bulunmuştur. Bu süreç, resmî anlamda yeni kurumların oluşturulmasını gerektirmemiştir fakat mevcut uygulamaları istikrara kavuşturmakla beraber belirli yerlere kamuoyunca kabul gören dinî işlevler kazandırmıştır.

Safâ'nın sağladığı uyum süreci, Osmanlı seçkinleriyle ilişkisi bağlamında da değerlendirilmelidir. Farsça kaynaklar, onun yüksek rütbeli görevliler ve reform yanlısı kişilerle olan ilişkilerini ön plana çıkararak, nüfuzunun dinî hoşgörüye ya da en azından Şiî pratiklerine müsamahakâr çevreleri de kapsadığını ima etmektedir. Mezhep değiştirme iddiaları kanıtlanmamış olsa bile, Safâ'nın ahlakî ya da tasavvufî ilgi alanları üzerinden kişisel bağlantılar tesis etmiş olması kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Bu tür ilişkiler, onun güvenilir bir aracı olarak konumunu güçlendirmiş ve Şiîler adına yaptığı çalışmalarını daha da anlamlı hâle getirmiştir. En önemli hususlardan birisi ise Safâ'nın bu uyum sürecini, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki dinî otoritenin temel hiyerarşisine meydan okumadan gerçekleştirmiş olmasıdır. Şiîlik ikinci planda kalmaya devam etmiş, kamusal varlığı ise koşulara bağlı ve

17 İstanbul'daki Şiîlerin dinî hayatı üzerine bkz. (Yıldız, 2021, 111-124).

her an geri alınabilir nitelikte olmuştur. Safâ'nın yaklaşımının, çatışma yerine uzlaşı üzerine kurulu olduğu görünmektedir. Resmî bir tanınma talep etmek yerine, mevcut çerçeve içinde küçük ama garanti kazanımlar elde etmeye yönelmiştir. Bu pragmatik yaklaşım, ona atfedilen nispî başarıyı ve kaynaklarda açık bir muhâlefetin bulunmamasını açıklamaya yardımcı olmaktadır. Safâ, İran diplomatik ağlarına, Osmanlı tasavvuf çevrelerine ve ortaya çıkan Tanzimat idari uygulamalarına entegre olarak, imparatorluk başkentinde Şiîler için bir arabuluculuk alanı yarattı. Onun idare etmeye çalıştığı bu süreç, tek bir eylemin ya da fermanın sonucu değil, dinî talepleri siyasî ve sosyal gerekçelerle uyumlu hâle getiren uzun süreli ikili ilişkilerin bir sonucuydu. Bu bakımdan Safâ, etkisini otoriteden ziyade bağlantılar kurma üzerine inşa eden bir dinî şahsiyet örneğidir.

5. Safâ ve İran Diplomasisi: Manevî Otorite ve Siyasî Himaye

Hâcı Mîrzâ Safâ'nın İstanbul'daki faaliyetleri, içinde bulunulan diplomatik bağlamdan ayrı olarak anlaşılamaz. Safâ'nın Osmanlı dinî yapısına dahil olması, Kaçar yetkililerinin İran tebaasını korumak, ticarî çıkarlarını geliştirmek ve Osmanlı siyasetindeki sembolik nüfuzunu artırmak için İstanbul'da diplomatik mevcudiyetini yoğunlaştırdığı bir döneme denk gelmiştir. Bu ortamda Safâ gibi dinî isimler, resmî devlet aygıtının dışında kalmakla beraber onun sosyal ve kültürel faaliyetlerine yakından dahil olan imtiyazlı bir konuma sahiptiler. Safâ'nın İran diplomasisiyle ilişkisi, yurtdışındaki Şiîlerin idaresinde manevî otorite ile siyasî himayenin nasıl kesiştiğini göstermektedir.

İstanbul'daki İran büyükelçiliği sadece diplomatik bir misyon olarak değil aynı zamanda İranlıların bir odak noktası olarak da işlev görüyordu. Elçilik, hukukî koruma sağlıyor, tabiiyetindeki kişileri ilgilendiren anlaşmazlıklarda arabuluculuk yapıyor ve hatta dinî ibadetlerin nispeten güvenli bir şekilde yerine getirilebildiği bir kültür merkezi olarak hizmet veriyordu. Şiî ulema ve tasavvuf ehli açısından büyükelçiliğe yakın olmak, maddî destek ve mevcut mezhepsel husumetten bir dereceye kadar koruma sağlıyordu. Farsça kaynaklar, Safâ'yı sürekli olarak elçilik merkezli bir anlatının içinde konumlandırarak, onu diplomatlar için güvenilir dinî bir danışman ve önde gelen devlet adamlarına manevî rehberlik yapan bir profil olarak tasvir etmektedir. Bu anlatıların merkezinde, Safâ'nın on dokuzuncu yüzyılın en önde gelen İranlı devlet adamlarından biri olan Mîrzâ Hüseyin Hân Sipehsâlâr ile olan ilişkisi yer almaktadır. Sipehsâlâr'ın İstanbul büyükelçisi ve daha sonra Tahran'da başbakan olarak yürüttüğü kariyeri, onu Kaçar dönemindeki reformist ve diplomatik faaliyetlerin ön saflarına taşıdı. İran kaynakları, Safâ'yı onun "mürşidi" olarak tanımlayarak, aralarındaki ilişkinin tasavvufî bağ ve kişisel güvene dayandığı imasında bulunur. Bu ilişkinin doğası tam olarak yeniden yapılandırılamasa bile, mükerreren dile getirilmesi, dinî karizma ile siyasî otoritenin birbirine yaklaştığı algısını güçlendirir. Bu yakınlaşma pratik sonuçlar doğurdu. Sipehsâlâr gibi figürler sayesinde Safâ, normal şartlar altında yabancı dinî bir şahsiyetin nüfuz edemeyeceği Osmanlı seçkin çevrelerine erişim sağladı. Diplomatlar ve reform yanlısı yetkililer, Safâ'ya, mezhepçilik meselesi yerine düzen, terbiye ve devletlerarası ilişkiler gibi konuların ele alınabileceği ortamlarda Şiîlerin sorunlarını dile getirme fırsatını verdi. Bu anlamda, Safâ'nın etkisi daha çok ilişki odaklıydı ve İran diplomasisi tarafından sağlanan himaye ve sosyal ağlar aracılığıyla etkisini daha da görünür hâle getirebiliyordu.

İran'ın İstanbul'daki diplomatik öncelikleri, bu tür arabuluculuk faaliyetleri için elverişli bir ortam yarattı. Çoğu Şiî olan İran vatandaşlarını korumak, büyükelçiliğin temel görevlerinden biriydi ve dinî şikayetler genellikle konsolosluk meseleleriyle iç

içe geçiyordu. İbadetlere getirilen kısıtlamalar, yerel makamların uyguladığı baskılar ya da Şiîlerin aleyhine verilen vaazlar, dikkatli bir şekilde yönetilemezse hızlı bir şekilde diplomatik sorunlara dönüşebilirdi. Safâ, gerilimleri yatıştırabilen ve çözüm önerileri sunabilen dinî bir arabulucu pozisyonunda kendisini konumlandırarak, büyükelçiliğin Osmanlı devleti ile istikrarlı ilişkiler sürdürme yönündeki hedefine katkıda bulundu. Safâ'nın manevî etkisi, İran diplomasisinin sembolik yönünü de güçlendirdi. İran'ın askerî ve iktisadî zayıflığına rağmen kendisini meşru bir İslam gücü olarak kabul ettirmeye çalıştığı bir dönemde, dinî prestijin yansıtılabilmesi önemli bir rol oynadı. Safâ benzeri figürler, Şiî takvasını, bilgeliğini ve ahlakî inceliğini oldukça dikkat çeken bir atmosferde sergileyerek bir tür yumuşak gücü temsil ediyorlardı. İranlı kaynakların Safâ'nın ahlakî etkisine ve kişisel karizmasına vurgu yapması, diplomasi anlayışının antlaşmalar ve müzakerelerin ötesine geçerek kültürel ve dinî temsili de kapsadığına işaret etmektedir. Öte yandan, Safâ'nın diplomasiyle olan ilişkisi, yaptığı faaliyetlere bazı kısıtlamalar getirebiliyordu. Diplomatik himaye altında faaliyet gösteren bir figür olarak, Osmanlıların şüphesini çekebilecek ve ikili ilişkileri zedelemesi muhtemel eylemlerden kaçınması gerekiyordu. Bu durum ona atfedilen temkinli ve tedricî değişimlerin nedenini açıklamaya yardımcı olur. Safâ'nın girişimlerinin, Şiîliğin resmî olarak tanınmasını savunmak ya da Sünnî otoritelerle doğrudan karşı karşıya gelebileceği eylemlerde bulunmak yerine, kamu düzenini koruma adına alınabilecek önlemler olarak tanımlanabilecek pratik çözümler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.

Safâ'nın manevî otoritesinin diplomatik himayeyle kesişmesi, sahip olduğu nüfuz ilgili iddiaların mahiyetini de açıklığa kavuşturmaktadır. İran kaynakları onu sık sık Osmanlı İmparatorluğu'nda İran'ın manevî etkisini "yeniden tesis eden" ya da Osmanlı elitlerini Şiî etkisi içine çekebilen bir kişi olarak tasvir eder. Bu tür tasvirler, siyasî denetimin somut bir açıklaması olarak değil, İran'ın kültürel ve dinî öneme sahip olma konusundaki yaygın arzusu olarak okunmalıdır. Safâ'nın diplomatik güce yakınlığı, nüfuzunun kapsamı sınırlı ve koşullara bağlı olsa bile onu bu arzunun uygun bir sembolü hâline getirmiştir. Osmanlı bakış açısına göre, Safâ gibi şahsiyetler, diplomatik çerçeveler içinde faaliyet gösterdikleri için tolere edilebilirdi. Şiî dinî faaliyetler yabancı elçilikler ve diaspora topluluklarıyla bağlantılı olduğu sürece, iç muhâlefet olarak değil fakat uluslararası ilişkiler meselesi olarak izlenip yönetilebilirdi. Bu düzenleme her iki tarafın da işine geliyordu. İranlı diplomatlar vatandaşlarını koruma konusunda avantaj elde ederken, Osmanlı yetkilileri dinî alanın sınırları üzerindeki nihaî kontrolü ellerinde tutuyordu. Safâ'nın bu pozisyonu, on dokuzuncu yüzyıl imparatorluklar arası ilişkilerde, dinî figürlerin resmî mevkilere bağlı olmaksızın devletler arasında aracı olarak işlev görebildikleri kapsamlı bir modeli yansıtmaktadır. Bu figürlerin otoriteleri, kurumsal yetki alanlarından ziyade kişisel itibarlarından, manevî etkilerinden ve sağladıkları himayeden kaynaklanıyordu. Bu tür kişiler sembolik ve pratik etkiler yaratabilir olsalar da geçici ve hâmilerinin iradelerine bağlılardı.

6. Mezhep Değiştirme Anlatıları

Hâcı Mîrzâ Safâ ile ilgili kaynakların en dikkat çekici ve tarihsel açıdan tartışmalı özelliklerinden biri, mezhep değiştirme anlatılarına verilen önemdir. İranlıların hatıratları ve daha sonra kaleme alınan eserler, Safâ'nın Osmanlı'nın üst düzey yetkilileri, subayları ve imparatorluk seçkinleri de dahil olmak üzere çok sayıda kişinin Şiî mezhebine geçmesine vesile olduğunu iddia eder. Bu anlatılar genellikle mezhep değiştirmeyi hızlı ve kesin bir süreç olarak tasvir eder. Bunlar, Safâ'nın manevî karizmasını ve Şiî mezhebinin bilgili ve takva sahibi bir kılavuz tarafından ifade

edildiğinde ne kadar ikna edici olduğunu vurgular. Ancak eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, bu tür anlatılar, mezhep değiştirmenin somut yansımalarından daha fazla sembolik etkisi hakkında bilgi verir. Osmanlı kaynaklarında bu tür iddiaları doğrulayan kanıtların bulunmaması, bu anlatıların doğruluğu hakkında hemen soru işaretleri uyandırmaktadır. Bu dönemde seçkinlerin On İki İmamcı Şiîliğe geçişini doğrulayan hiçbir Osmanlı idarî kaydı, mahkeme sicili ya da çağdaş kroniği bulunmamaktadır. Böyle bir geçişin siyasî ve sosyal sonuçları göz önüne alındığında bu konudaki sessizlik, özellikle meşruiyetleri Sünnî kimliklerine bağlı olan resmî görevliler için, İran metinlerindeki abartılı tasvirlerle bağdaşması zor bir durumdur. Ancak, bu geçişlerin hiç yaşanmadığını varsaymak yerine, kaynakların anlatı tarzları ve Safâ'nın bulunduğu sosyal ortamda bu itikadî değişimin ne anlama geldiğini sorgulamak daha anlamlı hâle gelmektedir.

On dokuzuncu yüzyıl İran dinî tarih yazımı, mezhep değiştirmeyi çoğu zaman başarının bir yansıması olarak değerlendirmiştir. Bir kişinin başkalarını mezhep değiştirmeye ikna ettiğini söylemesi, Şiî akidesinin üstünlüğünü, o kişinin ahlakî otoritesini ve bütün İslam dünyasının Şiîliğin liderliğine açık olduğunu ifade etmek anlamına geliyordu. Bu tür anlatılar, rakip imparatorluklardaki Sünnî seçkinler için özellikle etkileyiciydi, zira sembolik olarak mevcut iktidar hiyerarşisini tersine çeviriyorlardı. Bu anlamda mezhep değiştirme, demografik bir iddia olmaktan daha çok ahlakî ve siyasî bir ifade niteliğindeydi. Dahası, "mezhep değiştirme" terimi çok çeşitli olguları içinde barındırıyordu. Tasavvuf bağlamında, müritlik mutlaka resmî bir mezhep uyumu gerektirmiyordu; bireyler, hukukî veya dinî kimliklerini koruyarak bir mürşide bağlı olabilirdi. Ehl-i Beyt'e saygı gösterme, Aşura törenlerine katılma ya da Şiî karşıtı tartışmaları eleştirme gibi örnekler İranlı Şiîlerin bakış açısına göre Şiîliğe doğru atılmış adımlar olarak yorumlanabilirdi. İranlı kaynaklar Safâ'nın Osmanlı ileri gelenlerini Şiîliğe "çektiğini" anlatırken, katı teolojik anlamda resmî bir mezhep değişimi değil, tutum, sempati ya da uygulamalardaki değişiklikleri tevil etmiş olabilirler. Bu belirsizlik, reform yanlısı Osmanlı seçkinleriyle ilgili iddialarda özellikle göze çarpmaktadır. Tanzimat reformlarıyla ilişkili şahsiyetler, genellikle dinî çoğulculuğa açık bir tutum sergilemiş ve pragmatik nedenlerle Sünnî olmayan topluluklarla yakın ilişkiler sürdürmüştür. Şiî merasimlerine hoşgörü gösterme ya da dinî şahsiyetlerle ilişki kurma eğilimleri, sempatik bakış açısına sahip kişilerce kolayca mezhep değiştirme olarak yorumlanabilirdi. Ancak bu tür bir açık görüşlülük, Sünnî kimliğin sürdürülmesiyle uyumluydu ve mevcut itikattan vazgeçmeyi ima etmiyordu.

İran kaynaklarında Safâ'nın etkisiyle mezhep değiştiren ya da ona sempati duyan bir figür olarak sürekli bahsedilen 'Âli Paşa'nın durumu, bu yorumlama konusundaki zorlukları net bir şekilde göstermektedir. 'Âli Paşa'nın resmî olarak Şiîliği benimsediğine dair bir kanıt olmasa bile, reform yanlısı bakış açısı ve mezhepsel tartışmalara karşı nispeten gösterdiği kayıtsızlık, onu Şiîlerin taleplerine karşı duyarlı hâle getirmiştir.[18] Şiîlerin etkisinin sembolik olarak yayılmasına önem

18 Uzun yıllar payitahtta yaşayan ve çevresinde bilgeliği, ağırbaşlılığı, güzel ahlâkı ve hitabetinden dolayı "kıdvetü'l-ârifîn" ve "kutbü'l-asfiyâ" lakaplarıyla bilinen Hâcı Mîrzâ Safâ, Hâcı Mîrzâ Hüseyin Hân Sipehsâlâr'ın elçi sıfatıyla İstanbul'a gönderildiği dönemde, kendisiyle yakın bir ilişki kurduğu ve ona derin bir saygı beslediği belirtilir. Hâcı Mîrzâ Safâ'nın, niyetindeki samimiyet, makam karşısındaki vakarı, sözündeki itidal ve ahlâkî meziyetlerinin yanı sıra ilmî birikimi, takvası ve hitabet gücü sayesinde Osmanlı devlet ricâli nezdinde dikkate değer bir itibara sahip olduğu anlaşılmaktadır. Abdurrahman Sami Paşa'nın (1795-1878) İstanbul'daki (Taşkasap) konağında ikamet ediyor olmasını sıradan bir ziyaretten daha fazlası olarak yorumlamıştır. Konakta kaldığı süre boyunca Osmanlı başkentindeki tasavvuf ehli tarafından ziyaret edilmiş, aynı zamanda dönemin önde gelen Osmanlı siyasî elitleri

veren İranlı müelliflerin bakış açısına göre, bu duyarlılık, öğretisel bir değişim olarak ortaya çıkmasa bile, mezhep değiştirme olarak yorumlanabilirdi. Mezhep değiştirme anlatılarını bu şekilde yeniden yorumlamak, onları önemsiz hâle getirmez. Bilakis, bu anlatılar on dokuzuncu yüzyılda dinî nüfuzun nasıl tasavvur ve ifade edildiği konusunda değerli ipuçları vermektedir. Mezhep değiştirme hikâyeleri, uzlaşıyı dönüşüm, hoşgörüyü ise zafer olarak sunarak arabuluculuğu meşrulaştırmaya hizmet etmiştir. İranlı müellifler bu anlatılar sayesinde, husumetin azalması ya da ibadet alanlarının genişlemesi gibi aşamalı kazanımları Şiîliğin ikna gücünün kanıtı olarak sunabilmişlerdir. Bu yorumlama çerçevesi içinde Safâ, geleneksel anlamda bir mezhep değişimi öncüsü olarak değil, mezhep çatışmalarının yumuşamasında bir katalizör olarak ortaya çıkmaktadır. Onun etkisi, özellikle seçkin ve tasavvuf çevrelerinde Sünnileri, kökleşmiş husumetleri yeniden değerlendirmeleri ve korku ya da hor görme duygusu olmadan Şiî pratiklerine iştirak etmeleri için teşvik etmesinde yatıyordu. Bu yumuşamanın somut etkiler yarattığı söylenebilir. Vaazlar daha sakin hâle geldi, ibadetler daha az engelle karşılaştı ve Şiî kamusal varlığı istikrar kazanmaya başladı. Bu sonuçların hiçbiri mezhep değiştirmeyi gerektirmiyordu fakat hepsi anlatı olarak bunun muadili olarak temsil edilebilirdi.

İran kaynaklarında mezhep değiştirmeye verilen önem, dinî başarının değerlendirilmesinde alternatif ölçütlerin bulunmamasını da yansıtmaktadır. Resmî tanınma ya da kurumsal eşitlik olmadan, Şiî mezhebinin İstanbul'daki durumu yasal ya da idarî yollarla ölçülemezdi. Mezhep değiştirme anlatıları, etkinin ifade edilebileceği ve hatırlanabileceği bir dil sunarak bu boşluğu doldurdu. Bu anlatılar, muğlak olan uzlaşı süreçlerini, Safâ gibi karizmatik figürlerin merkezinde yer aldığı bireysel zafer hikâyelerine dönüştürdü. Bu anlatıları, değişen ibadet uygulamaları ve kurumsal istikrarın izleri ile okuduğumuzda, bunların yansıtmaya çalıştığı temel dinamikleri anlamak mümkün hâle gelmektedir. Önemli olarak, mezhep değiştirme anlatılarının mitsel boyutunu kabul etmek Safâ'nın tarihsel önemini azaltmaz. Bilakis, onu daha da netleştirir. Safâ'nın İranlıların hafızasında kalıcı bir yer edinmiş olması, alenî çatışmanın ne makul ne de tercih edilebilir olduğu bir dönemde arabuluculuğa verilen değeri kanıtlamaktadır. Mezhep değiştirme anlatıları, arabuluculuğu manevî zafer düzeyine yükselterek, boyun eğmeden uzlaşının kabul edilmesini sağlamıştır. Bu açıdan, Safâ'nın bıraktığı miras, mezhep değiştirme meseleleri üzerinden değil, ilişkilerin dönüşümü merceğinden en iyi şekilde anlaşılabilir. Safâ, İstanbul'daki Sünnî hakimiyetini altüst etmedi, Osmanlı devleti içinde görünür bir Şiî seçkin sınıfı da yaratmadı. İmparatorluk yapılarının dayattığı sınırlar içinde gerçekleştirdiği şey, Şiîlik ile Sünnî ortam arasındaki etkileşim koşullarını değiştirmekti. Mezhep değiştirme anlatıları, tüm abartılarına rağmen, daha derin bir değişime işaret etmektedir. Bu değişim, dışlanmadan müzakereye dayalı bir arada yaşama yönündeki harekettir.

7. Masonluk ve Seçkin Ağlar

Hâcı Mîrzâ Safâ ile ilgili daha spekülatif iddialar arasında ise onun masonluk ve dolayısıyla Osmanlı ve İran dünyasının son dönemlerinde faaliyet gösteren gizli

arasında bulunan Sadrazam Mahmud Nedim Paşa, Hariciye Nazırı 'Âli Paşa gibi Osmanlı sarayının birçok yetkilisi tarafından da kabul görmüştür. Abdurrahman Sami Paşa ile oğlu Abdüllatif Suphi Paşa'nın (1818-1886) konakları, Ebüzziya Tevfik'in ifadesiyle Doğu ve Batı'dan tanınmış ilim ve sanat adamlarının toplandığı, Abdurrahman Sami Paşa'nın yönettiği ilmî ve fikrî toplantılar sayesinde adeta birer "bilim akademisi" niteliği taşımış; Hâcı Mîrzâ Safâ'nın haricinde Hoca Abdülkerim Efendi, Andreas David Mordtmann ve Ernest Renan bu çevrenin müdavimleri arasında yer almıştır (Ülger, 2008, 202). Hâcı Mîrzâ Safâ'nın Midhat Paşa ile de yolu kesişmiştir. Kendisine Mahmud Paşa Camii'nde Fars edebiyatı dersleri vermiştir. (Pakalın, 1940, 5; Şeker, 2012, 199).

ağlarla ilişkisi olduğu iddiası yer almaktadır.[19] Bu iddialar, esas olarak yirminci yüzyılın polemik, yarı-tarihsel ve popüler eserlerinde ortaya çıkmakta ve zaman zaman da Safâ'nın Osmanlı reformcuları ve üst düzey yetkililer üzerindeki iddia edilen etkisini açıklamak için kullanılmaktadır. İkincil literatürde bu tür iddiaların ısrarla yer alması nedeniyle, bunları öne çıkarmak yerine, bunların açıklayıcı niteliğini tespit etmek ve komplo teorilerinden ayrıştırmak için eleştirel bir değerlendirme yapmak gerekmektedir. Safâ'nın masonlukla ilişkisi olduğu iddiasının ana kaynakları, İran[20] ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki masonluk üzerine kaleme aldığı metinler kapsamlı olmakla birlikte metodolojik zayıflıklarıyla da tanınan İsmâ'îl Râ'în'in eserleridir (Râ'în, 1968). Râ'în, siyasî reformların, diplomatik girişimlerin ve kültürel alışverişlerin ardında gizli masonik bağlantılar olduğunu sıklıkla ortaya çıkarmaya çalışmış ve çoğu zaman arşiv belgeleri yerine dolaylı ilişkilere odaklanmıştır. Safâ'nın durumunda, masonik bağlantı iddiaları, onun Tanzimat döneminin sonlarında etkin olan reform taraftarı diplomat ve Osmanlı yetkilileriyle aynı çevrelerde hareket ettiği gözlemine dayanmaktadır. Ancak bu iç içe geçmişlik, Safâ'nın bir mason locasına üye olduğunun kanıtı olarak değerlendirilemez. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki masonluk, kendine özgü ve kurumsal bir olguydu. Bu olgu, loca üyeliği, inisiyasyon ritüelleri ve belgelerle karakterize edilirdi. Bunların çoğu, önde gelen şahsiyetler için oldukça iyi kanıtlanmıştı (Layiktez, 1999). Safâ için benzer bir kanıt bulunmamaktadır. Safâ'nın ismi loca kayıtlarında, inisiyasyon listelerinde ya da Osmanlı masonluğu[21] ile ilgili çağdaş Avrupa kaynaklarında geçmemektedir. Onun nüfuzunu mübalağalı bir şekilde tasvir eden İranlı kaynaklar bile onu mason olarak tanımlamamakta ya da onun otoritesini masonik bir sembolizmle ilişkilendirmemektedir. Bu tür kanıtların bulunmaması, özellikle on dokuzuncu yüzyıl ortalarında Osmanlı seçkinleri arasında masonluğun yaygınlığı göz önüne alındığında, oldukça önemlidir. Mason locaları, modern komplo teorilerindeki gibi gizli değildi. Bu localar, özellikle gayrimüslim ve Avrupalılaşmış seçkinler arasında, sosyalleşme, entelektüel alışveriş ve yenilikçi tartışmalar için açık bir mecra işlevi görüyordu (Dumont, 1989, 150-159). Safâ bu locaların bir üyesi olsaydı, bu üyeliğinin izleri Osmanlı, İran ya da Avrupa kaynaklarında bir şekilde ortaya çıkmış olurdu (Dumont, 1983, 171-201).

Safâ'yı Masonluk ile ilişkilendirme eğiliminin, onun seçkin ağlara olan erişimini açıklama arzusundan kaynaklandığı söylenebilir. Masonluk, genellikle tarih yazımında bir tür kestirme yol olarak kullanılmış ve farklı mezhepler arası sosyallik ve ıslahatçı görüşler için hazır bir açıklama sunmuştur. Bununla birlikte, böyle bir yaklaşım, on dokuzuncu yüzyıl imparatorluk başkentlerini tanımlayan çok sayıda ve birbiriyle örtüşen sosyalleşme formlarını gölgeleyebilir. Tasavvuf tarikatları, diplomatik salonlar, edebiyat çevreleri ve özel evler, masonların arabuluculuğuna gerek kalmaksızın, toplumdaki seçkinlerin dinî ve kültürel kısıtlamaları aşarak etkileşimde bulundukları alanlar olarak işlev görmüştür. Aslında, Safâ'nın bilinen bağlantıları, onun seçkin çevreye erişimine ilişkin daha makul ve daha iyi kanıtlanmış alternatif açıklamalar sunmaktadır. Derviş kimliği, onu Osmanlı tasavvuf kültürüyle önemli ölçüde örtüşen, bölgeler arası mistik bir ağın içine yerleştirmiştir. Tasavvuf, masonluktan farklı olarak, Osmanlı dinî hayatının derinlerine kök salmış ve sosyal olarak da meşru bir bileşeniydi. Tasavvuf meclislerine iştirak etmek, ortak ibadet pratikleri ve manevî otoritenin karşılıklı olarak tanınması, tasavvufu incelik ve manevî

19 İran'da kurulan ilk mason locası üzerine bkz. (Sabatiennes, 1977, 414-442; Ayan ve Verbas, 2006, 50-73).

20 Masonluğun İran'daki geçirdiği süreç için bkz. (Algar, 1970, 276-296).

21 Osmanlı sınırları içinde fikirsel akımlarla beraber masonluğun etkileşimi üzerine bkz. (Dumont, 2020).

tekamülün bir göstergesi olarak gören seçkinlere erişim yolları sağlıyordu. Benzer şekilde, Safâ'nın İran diplomatik çevresi ile yakınlığı, onun üst düzey bağlantılarını anlamak için daha somut bir çerçeve sunmaktadır. Mîrzâ Hüseyin Hân Sipehsâlâr gibi diplomatlar, Osmanlı'nın reform yanlısı kesimleri içinde rahatça hareket ediyor ve idarî modernleşmeyle ilgilenen kişilerle ilişkiler kuruyorlardı. Safâ, bu tür aracılar sayesinde, herhangi bir gizli örgüte üye olmaya gerek kalmadan Osmanlı seçkinleriyle ilişki kurabilirdi. Diplomatik konukseverlik, özel görüşmeler ve dinî ya da kültürel etkinliklere ortak katılım, etkileşim için bolca fırsat sunuyordu.

Safâ'nın masonlukla olan ilişkisi, gizli nüfuz ve mezhepsel yıkıcılık konusunda daha geniş çaplı endişeleri de yansıtıyordu. Hem Osmanlı hem de İran bağlamında, masonluk genellikle yabancıların nüfuzu ya da ideolojik bozulmanın bir aparatı olarak algılanıyordu. Safâ'nın sahip olduğu nüfuzu masonluk ağlarına atfetmek, yaptığı arabuluculuğu üstü kapalı bir manipülasyon olarak sunarak onu ötelemeye ve meşruiyetini sorgulamaya hizmet etmektedir. Bu yorum, Safâ'nın tarihsel gerçekliğinden daha çok, sonradan oluşan siyasî varsayımlar hakkında da fikir vermektedir. Bu nedenle, eleştirel bir değerlendirmenin seçkin sınıfın sosyalliği ile kurumsal aidiyet arasında ayrım yapması gerekmektedir. Şüphesiz ki, Safâ, Osmanlı seçkinlerinden bazılarıyla etkileşim hâlindeydi ve bu kişilerden bazıları da mason localarına mensuptu. Masonik fikirlerin dolaylı olarak dolaştığı entelektüel ve sosyal ortamlara, özellikle ahlakî reform, evrensel kardeşlik ve etiğe dayalı yönetimle ilgili olanlara katılmış olabilir.[22] Ancak bu tür dolaylı temaslar, onu mason olarak nitelendirmeyi ve etkisini masonik yapılara atfetmeyi gerekçelendirmemektedir. Daha da önemlisi, masonluğa odaklanmak Safâ'nın otoritesinin doğasını yanlış tanımlama riskini beraberinde getirir. Yeniden kurgulanabildiği kadarıyla, Safâ'nın etkisi esas olarak dinî ve ilişki temelli idi. Kişisel karizması ise manevî rehberliği ve Şiî meselelerini Osmanlı hassasiyetleriyle uyumlu bir şekilde ele alma becerisi üzerine inşa edilmişti. Buna karşılık, masonluk resmî mensubiyet ve kolektif kimlik yoluyla faaliyet gösteriyordu. Bu iki unsur da Safâ ile ilgili mevcut bilgilerle uyuşmamaktadır. Bu nedenle, Safâ'nın faaliyetlerini temelsiz masonluk bağlantısıyla açıklamaya yönelik girişimler metodolojik olarak tutarsız kalmaktadır. Bu belirleme, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde masonluğun varlığını ve önemini inkâr etmek anlamına gelmez. Daha çok analitik hassasiyetin önemini vurgulamaktadır. Safâ'nın durumu, farklı mezheplerden olan seçkinlerin etkileşimi adına gizli toplulukların etkili bir şekilde işlev görmesinin gerekli olmadığını göstermektedir.[23] Mevcut kurumlar (tasavvuf tarikatları, diplomatik misyonlar ve reformist ağlar) arabuluculuk için yeterli altyapıyı sağlamaktaydı. Safâ'yı masonik bağlantıları olduğu yönündeki temelsiz iddialardan ayrıştırarak, geniş metodolojik bir yaklaşımla ele alınması gerekmektedir. Safâ'nın nüfuzu, gizli bağlantıların geriye dönük olarak tespit edilmesiyle değil, dokümanlarla kanıtlanmış ilişkiler ve bağlamsal geçerlilik ile tespit edilmelidir. Safâ'nın öne çıkan özelliği, Osmanlı başkentinin sosyal ve dinî ortamında ihtiyatlı da olsa Şiî bir din adamı olarak alenî bir şekilde faaliyet gösterebilme becerisidir.

22 Özellikle son dönem Osmanlı seçkinleri arasında aynı anda birçok farklı kimliği taşıyabilen örnekler bulunmaktaydı. Şeyhülislam Musa Kazım Efendi örneği için bkz. (Zarcone, 1991, 2001-2008). Fransa kökenli mason localarının Devrim fikirlerinin İran'da yayılmasında etkili olabiliyordu (Chahrokh, 1991, 140-149).

23 İranlı diplomatların İstanbul'daki Mason localarına olan mensubiyeti üzerine bkz. (Algar, 1993, 33-44).

8. Safâ'nın Mirası

Hâcı Mîrzâ Safâ, adını taşıyan hiçbir kurumsal yapı bırakmamış olsa bile yaptığı arabuluculuğun önemi, etkin olduğu dönem ve sonrasında İstanbul'daki Şiî yaşamının mekânsal ve kurumsal olarak sağlamlaşmasında açık bir şekilde görülmektedir. Safâ, tamamen yeni yapılar inşa etmekten ziyade, mevcut pratiklerin ve mekânların istikrarı ile meşruluğuna katkıda bulunmuştur. Bu şekilde Şiîliğin Osmanlı başkentinde belirsiz bir konuma sahip olmaktan kurtularak koşullara bağlı da olsa kalıcı bir varlığa kavuşmasını sağlamıştır. Dolayısıyla bıraktığı miras, bir kuruluş eylemi olarak değil, Şiîlerin dinî yaşamını yeniden şekillendiren süreçlerin bir katalizörü olarak anlaşılmalıdır. Bu dönüşümle ilişkili en önemli noktalardan biri, uzun süredir İstanbul'daki İran ticaretinin odak noktası olan Vâlide Hân idi.[24] On dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar Vâlide Hân, İranlı tüccarların işlerini yürüttüğü ve toplumsal bağlarını sürdürdüğü bir kervansaray ve ticaret merkezi olarak işlev görüyordu. Şiî ibadetleri de dahil olmak üzere dinî pratikler gizliydi ve kamuoyunun gözü önünde yapılmıyordu. Ancak Safâ'nın İstanbul'da bulunduğu süre boyunca ve sonrasında, Vâlide Hân giderek daha belirgin dinî bir işlev kazanarak, özellikle Muharrem ayında Şiî ibadetlerinin yapıldığı bilinen bir merkez hâline geldi. Bu dönüşüm, resmî olarak yeni bir kurumun kurulmasını değil, mevcut bir mekânın yeniden tanımlanmasını gerektirmiştir. Sürekli kullanım, müzakere ve muteber dinî kişilerin varlığı sayesinde Vâlide Hân, yarı-kamusal dinî bir mekân hâline gelmiştir. İran anlatılarında tasvir edildiği şekliyle, Safâ'nın bu süreçteki rolü, meşrulaştırıcı olarak, Şiî ibadetlerinin mevcut düzeni sarsmadan gerçekleştirilebileceğini temin eden bir otorite figürüydü. Kişisel olarak belirli uygulamaları başlatmış olsun ya da olmasın, arabuluculuğu bu uygulamaların sürdürülebilir olmasını sağladı.

Vâlide Hân'ın haricinde, İranlılar mezarlığı ve merasim mekânlarının giderek kabul görmesi, arabuluculuğun kurumsal etkilerini daha da net bir şekilde ortaya koymaktadır. Karacaahmet'teki İranlılar mezarlığının kurulması ve bu mezarlığa bağlı camilerin inşa edilmesi, Şiî topluluklarına yas ve anma törenleri için kalıcı mekanlar sağladı. Mezarlıklar, Şiî ibadet kültüründe özellikle önemli bir yere sahipti ve merasimler ile toplumsal kimliğin sergilenmesi için birer mekân işlevi görüyordu (Kurşun, 2007, 195-212). İstanbul'da bu tür mekanların ortaya çıkması, Şiî mezhebinin şehirde somut bir yer edinmesi yolunda önemli bir adımdı. Diğer olaylarda olduğu gibi, Safâ'nın bu mekânları kurduğuna ya da bunlar üzerinde resmî bir otoriteye sahip olduğuna dair hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Onun asıl katkısı, Şiî ibadet mekanlarının İstanbul'da açıkça var olabileceği fikrini normalleştirmeye yardımcı olmasıydı. Bu mekanlar tesis edildiğinde, makul dinî uygulamaların sınırları çoktan değişmişti. Bu sayede Şiî mekanları, aracılık eden kişinin yaşamından sonra da varlığını sürdürebildi. Safâ'nın arabuluculuğu, merasimlerin sürekliliği üzerinde de etkili oldu. Bir zamanlar özel mekânlarla sınırlı olan Muharrem merasimlerinin yıllık döngüsü, yavaş yavaş şehrin dinî takviminde yerini almaya başladı. Sürekliliğin kendisi beraberinde bir tür kurumsallaşma oluşturdu. Tekrarlanan merasimler, muhtemel bir ayrıcalık algısını giderek azalttı. Bu şekilde, resmî bir tanınma olmasa bile tören pratikleri belirli bir süreklilik kazandı. Bu mekânsal ve zamansal istikrar, İran diplomatik kurumlarının varlığıyla daha da güçlendi. Büyükelçilikler ve konsolosluklar, siyasî değişimlere rağmen süreklilik sağladı ve Şiî toplumsal yaşamının dayanak noktalarından biri hâline geldi. Safâ'nın diplomatik çevrelerle

24 On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Rusya, Osmanlı ve İran arasındaki transit ticaret üzerine bkz. (Çetin, 2021b, 21-52).

yakın teması, arabuluculuğunun bu kurumsal desteklerle birlikte işlediği anlamına geliyordu. Böylece dinî uzlaşı diplomatik işleyişin bir parçası hâline geldi. Bu şekilde Şiî pratikleri keyfi müdahalelere karşı daha da korunmuş hâle geldi.

Bu gelişmelerin uzun vadeli etkileri, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında İstanbul'da İran okulları, hastaneleri ve hayır kurumları kurulduğunda daha belirgin hâle geldi. Bu girişimler Safâ'dan sonra gerçekleştiği ve doğrudan ona atfedilemeyeceği hâlde, daha önceki dinî temsil ile ilgili müzakerelerin şekillendirdiği bir atmosferde ortaya çıktı. Bu tür müesseselerin kurulabilmesi, önceki dönemlerde var olmayan bir kabul ve istikrar düzeyini gerektiriyordu. Bu anlamda, Safâ'nın arabuluculuğunun başarısı daha sonraki süreçte resmileştirmeyi mümkün kılan kurumsallaşma öncesi aşamaya işaret etmektedir. Mekânsal miras da sembolik olarak anlaşılmalıdır. Şiî mekânların görünürlüğü, İstanbul'un algısını değiştirerek, onu kısmen de olsa Şiî hac ve bir bellek şehri hâline getirdi. İranlı ziyaretçiler ve sakinler için, Şiî mekânların varlığının tanınması Osmanlı başkentine olan aidiyet duygusunu pekiştirdi. Osmanlı yetkilileri için bu mekânlar, karışıklığa yol açan alanlar değil, idare edilebilir düzeydeki farklılıkların odak noktalarıydı. Karşılıklı beklentilerin yeniden düzenlenmesi, arabuluculuğun en kalıcı sonuçlarından biriydi. Önemli olan, bu mirasların mezhepsel hiyerarşiyi ortadan kaldırmamış olmasıdır. Şiî mekanlar denetim altında kalmaya devam etti. Bu mekânların kamusal alandaki varlığı, diplomatik iyi niyetin ve siyasî istikrarın devamına bağlıydı. Ancak bu mekânların rejim değişiklikleri ve krizlere rağmen varlığını sürdürebilmesi, bir dereceye kadar normalleşmenin yansıması olarak yorumlanabilir. Safâ'nın bu sonuca katkısı, Şiîler ile Osmanlı yetkilileri, İran diplomatları ile yerel merciler ve dinî farklar ile imparatorluk nizâmı arasındaki karşılıklı güveni ve hassas dengeyi tesis etme becerisinde yatıyordu. Safâ'nın aracılığıyla oluşturulan kurumsal ve mekânsal miras, on dokuzuncu yüzyıl imparatorluk yönetiminde daha geniş bir yapıyı ortaya koymaktadır. Dinî azınlıklar, genellikle resmî eşitlik yoluyla değil, günlük uygulamalara yerleşmiş müzakereye dayalı uzlaşı yoluyla kalıcılıklarını sağlamışlardır. Safâ'nın durumunda ise, arabuluculuk, resmî olarak herhangi bir şekilde yazılı haklara sahip olmamasına rağmen kırılganlığın nasıl istikrara dönüştürebileceğini göstermektedir.

9. Şiîlik, Pan-İslamizm ve Geç Osmanlı Dönemi

On dokuzuncu yüzyılın son yıllarında, Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam'ı siyasî ve ideolojik bir araç olarak kullanma yaklaşımında önemli bir yeniden yapılanma yaşandı. Sultan II. Abdülhamid döneminde İslam, imparatorluk içindeki etnik, dilsel ve bölgesel bölünmeleri aşan ve Osmanlı otoritesini, kendi sınırlarının ötesine taşıyan birleştirici bir çerçeve olarak giderek daha fazla kullanıldı. Geriye dönük olarak genellikle Pan-İslamizm olarak adlandırılan bu siyaset tipi ne tek tip ne de münhasıran ideolojik bir politikaydı.[25] İmparatorluğun kırılgan yapısı, diplomatik baskı ve çeşitliliği yönetme ihtiyacı tarafından şekillendirilen pragmatik bir stratejiydi. Bu değişen bağlamda, Şiîliğin Osmanlı başkentindeki yeri yeni bir önem kazandı. Hâcı Mîrzâ Safa'nın İstanbul'daki başlıca faaliyetleri, her ne kadar II. Abdülhamid döneminden önce gerçekleşmiş olsa bile, yarattığı koşullar daha sonraki gelişmelerle önemli ölçüde kesişti. Şiî törenlerinin giderek normalleşmesi, karşıt tartışmaların azalması ve kamusal alanlarının istikrar kazanması, mezhep çatışmalarından

25 Osmanlı-İran ilişkileri ve Sünnî-Şiî ittifakının gelişimi üzerine, bkz. (Hakyemez, 2014, 125-176). Pan-İslamizm üzerine kapsamlı bir çalışma için, bkz. (Landau, 1990). Pan-İslamizm'in İran'daki süreci üzerine bkz. (Kia, 1996).

çok İttihâd-ı İslam'ın vurgulandığı bir yönetim tarzının habercisiydi.[26] Safâ'nın arabuluculuğu dönemi, Şiîliğin öncelikle rakip bir ideoloji olarak algılanmasından, temkinli de olsa imparatorluk sınırları içinde kabullenilmesine doğru kayan tarihsel bir sürecin parçasıdır.[27] II. Abdülhamid döneminde kullanılan Pan-İslamizm kavramı, Sünnîlik ve Şiîlik arasında mezhepsel bir uzlaşı anlamına gelmiyordu (Yenilmez, 2023, 155-183).[28] Osmanlı devleti kurumsal olarak Sünnî kalmaya devam etti zira halifeliğin otoritesi Sünnî fıkha dayanıyordu. Bununla birlikte, II. Abdülhamid rejimi, Avrupa'nın yayılmacılığına karşı ortak muhâlefeti ve ümmetin ittihadını vurgulayan bir söylemle, İslam içi bölünmeleri giderek daha az vurgulamaya başladı. Bu ortamda, Şiîliğe karşı alenî husumet, özellikle imparatorluk sınırları dışındaki Müslüman nüfusu yabancılaştırma riski taşıdığından, ters etki yaratmaya da başladı. İran, bu hesaplamalarda merkezî bir yer tutuyordu. Siyasî rekabete rağmen, Osmanlı İmparatorluğu ve İran, Avrupa hegemonyasına direnmek ve Müslüman egemenliğini muhafaza etme hususunda asgarî müştereklerde hemfikirdiler. İstanbul'daki Şiî nüfusun varlığı ve merasimlerin görünürlüğü yeni diplomatik boyutlar kazandı.[29] Başkentte Şiîliği idare etmek artık sadece bir iç düzen meselesi değildi, aynı zamanda Osmanlı egemenliği altındaki ve ötesindeki Şiî topluluklar da dahil olmak üzere yurtdışındaki Müslüman kitlelere bir mesaja dönüşmüştü.

Safâ ve dönemin diğer İranlı şahsiyetlerine gösterilen tavizler, daha sonraki ideolojik değişimi kolaylaştıran İkinci Meşrutiyet öncesi zemin hazırlığı olarak değerlendirilebilir. Safâ, Şiî ibadetlerinin imparatorluk otoritesini sarsmadan kamuya açık bir şekilde icra edilebileceğini göstererek, Pan-İslamizm'in daha sonraki süreçte yaygınlaştırmaya çalışacağı bir arada yaşama modelini uygulamaya koydu. Şiîliğin İstanbul'da kabul edilebilir hâle getirilmiş olması, II. Abdülhamid dönemi yönetiminin Şiî tebaayı ve müttefiklerini İttihâd-ı İslam vizyonuna dahil etmesini kolaylaştırdı.[30] Diğer taraftan, Pan-İslamizm Şiîlerin kamusal alandaki görünürlüğünün belirli oranda sınırlanmasına sebep oldu. İttihâd-ı İslam vurgusu, tartışmalara mahâl verebilecek farklılıkların ifade edilmesini dikkatle kontrol etmeyi gerektiriyordu.[31] Şiî törenleri,

26 Osmanlı merkezinde İttihâd-ı İslam konusunda ön plana çıkan figürlerden en dikkat çekeni Cemâleddin Efgânî idi. Her ne kadar İttihâd-ı İslam düşüncesinin mucidi olmasa bile kaleme aldığı mektuplarda bu düşünceyi II. Abdülhamid'in de desteği ile teşvik etmesi ve savunması onu daha bilinir hale getirmiştir. Efgânî üzerine (Keddie, 1968; 1972) Kaynaklarda Hâcı Mîrzâ Hasan Şirâzî olarak geçen Ebu'l-Mîrzâ Hasan Şeyhurreis-i Kâçâr da İttihâd-ı İslâm'ı savunan önemli bir figür olsa da Efgânî kadar ön plana çıkamamıştır (Yenilmez, 2023, 160; Cole, 2002, 167-185).

27 İslam düşüncesinde mezhepleri yakınlaştırma girişimleri üzerine bkz. (Tarık, 2018).

28 İstanbul'daki Şiîlerin pratik ve tecrübelerinin Osmanlı coğrafyasının her noktasına aynı şekilde teşmil edilmesi oldukça hatalı bir yaklaşım olacaktır. Irak örneği için bkz. (Deringil, 1990, 45-62).

29 Bu dönem süresince İttihâd-ı İslam çerçevesinde Sünnî-Şii yapıların elit figürleri arasında belirli seviyede iletişim ve etkileşim oluşmuş olmasına rağmen Osmanlı merkezinin, Şiî dinî kimliğinin İstanbul'daki görünürlüğünü arttıran talep ve uygulamalara gösterdiği hassasiyet ve bunların toplum içinde üretebileceği muhtemel tepkilere karşı aldığı sıkı tedbirler dikkat çekmektedir. Bu duruma bir örnek teşkil etmesi bakımından İstanbul'da Muharrem merasimlerinin (Azadarî) icra edilebilmesi amacıyla "Hüseyniye" inşa girişimi ve Osmanlı karar alıcılarının bu süreçteki tavrı üzerine (Yıldız, 2021, 141; Azap, 2023a, 116-117). Osmanlı karar alıcılarının İstanbul'daki Hüseyniye açma talebini ve girişimini 'doğrudan' reddetmemesi zamanın ruhuna uygun olarak İttihâd-ı İslam süreci üzerinden okunduğunda anlam ifade edebilir. Bir başka örnek olarak, Osmanlı merkezinin izin vermemesine rağmen Samsun'da açılan ve bir dönem aktif olarak kullanılan Hüseyniye üzerine bkz. (Köse, 2013, 165-177).

30 İran'a elçi olarak görevlendirilen Mehmed Tahir Münif Paşa, İttihâd-ı İslam konusundaki kritik figürlerden biriydi (Kiren, 2017, 218-219; Landau, 1990, 44-45). Münif Paşa üzerine güncel bir çalışma için bkz. (Lawrence, 2024, 40-56).

31 İslam Birliği Siyaseti'nin ilk yılları üzerine (Eraslan, 1991, 221-240); 1876-1878 yılları arasındaki süreç üzerine bkz. (Çetinsaya, 1988).

siyasî değil dinî olarak tanımlanabildiği sürece müsamaha ile karşılanıyordu ve bunların icrası denetime tabi tutulmaya devam ediyordu. Safâ'nın dönemini karakterize eden uzlaşı ve denetim arasındaki denge, yeni ideolojik çerçeve içinde de devam etti. Bu süreklilik önemli bir hususu vurgulamaktadır. Pan-İslamizm, Osmanlı'nın dinî politikasında bir kırılma değil, mevcut uygulamaların yoğunlaşması ve yeniden ifade edilmesi anlamına geliyordu. Şiîliğin idare edildiği araçlar merkezî önemini korudu. Değişen şey, bu araçların gerekçelendirilmesinde kullanılan dildi. Daha önce sağlanan uzlaşılar, diplomatik pragmatizm ya da yerel düzen açısından açıklanabilirken, giderek İslamî dayanışmanın ifadeleri olarak tanımlanmaya başlandı. Osmanlı'nın son dönemindeki bu bağlam, Safâ'nın İran belleğinde sahip olduğu geriye dönük önemi de ortaya koymaktadır. Pan-İslamizm giderek öne çıkarken, İranlı gözlemciler Şiîlerin İttihâd-ı İslam'a katkılarını gösteren emsalleri belirleme konusunda istekliydiler. Safâ'nın İstanbul'daki arabuluculuk görevi, niyeti ve imkanları sınırlı olsa bile, kapsamlı bir İslamî yakınlaşmanın erken bir tezahürü olarak yeniden yorumlanabilirdi. Geriye dönük olarak bu değerlendirme, anlatı kaynaklarında onun rolünün abartılmasına da katkıda bulundu.

Osmanlı perspektifinden bakıldığında, başkentte Şiîliğin idaresi birçok amaca hizmet ediyordu. Sünnî otoriteyi zayıflatabilecek mezhepsel tavizlerden kaçınırken, halifenin Şiîler de dahil olmak üzere bütün Müslümanlar üzerinde liderlik iddiasını güçlendiriyordu. Ayrıca, imparatorluğu hoşgörüsüz ya da geri kalmış olarak tasvir eden Avrupa anlatılarına karşı bir argüman sağlıyordu. Görünür kılınan ancak denetim altında tutulan Şiî ibadet hayatı, imparatorluğun İslamî bir çerçeve içinde farklılıkları idame ve idare edebilme becerisinin kanıtı hâline geldi. Ancak Pan-İslamizm'i sürekli olarak herkesi kapsayan bir proje olarak tasvir etmek yanıltıcı olacaktır. Şiîlerin kabullenilmesi, siyasî istikrara ve diplomatik ilişkilere bağlı olarak kırılgan bir durumdaydı. İran ile gerginlik dönemleri ya da iç karışıklıklar, yeniden şüphe uyandırmaya devam edebilirdi. Bu nedenle Safâ'nın arabuluculuğunun bıraktığı miras, eşitliğe doğru ilerleyen bir süreçten ziyade, geçici ve tersine çevrilebilir bir süreç olarak değerlendirilmelidir. Bu açıdan bakıldığında, Safâ'nın tarihsel önemi, önceki dönemlerde Şiîlerin ayakta kalma çabalarını imparatorluk dönemindeki İttihâd-ı İslam stratejisiyle birleştiren geçiş figürü olarak üstlendiği rolde yatmaktadır. Onun faaliyetleri, Pan-İslamizm'in bir anda ortaya çıkmadığını, belirli koşullar altında mezhepsel farklılıkları yumuşatan mevcut arabuluculuk uygulamalarından yararlandığını göstermektedir. İmparatorluğun başkenti ve imparatorluklar arası etkileşimin merkezi olan İstanbul, bu denemenin gerçekleştirildiği önemli bir yerdi.

Sonuç

Bu çalışma, Hâcı Mîrzâ Safâ'yı geleneksel anlamda bir din adamı ya da bir siyasî araç olarak değil, on dokuzuncu yüzyıl İstanbul'unda Şiîliğin kamuoyunda görünür ve sosyal olarak müzakere edilebilir hâle geldiği koşulları ortaya koyan, bir arabulucu olarak ele almıştır. Ayrıca Safâ'nın Osmanlı başkentinde geçirdiği süreci, uyumu ve bıraktığı mirası inceleyerek, mezhep değiştirmeyle ilgili abartılı iddiaların ötesine geçerek, dinî nüfuzun dönüşümden daha çok müzakere ve uzlaşı süreci olarak ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmesini amaçlamıştır. Bu değerlendirmenin temelinde, pragmatik hoşgörü ve mezhep hiyerarşisinin hâkim olduğu imparatorluk başkentinde nüfuzun ne anlama geldiğinin yeniden değerlendirilmesi yer almaktadır. İstanbul'da Şiîlik hiçbir zaman sayısal genişleme ya da kurumsal eşitlik meselesi olmamıştır. Şiîliğin karşılaştığı esas zorluk, sıkı denetim altında farklılıklara izin veren bir sistem içinde varlığını sürdürmek, tanınırlığını ve meşruiyetini sağlamaktı. Safâ'nın önemi,

manevî otoritesini, diplomatik desteğini ve tasavvufî ilişkilerini kullanarak Şiîliğin dinî alanı için aşamalı ama kalıcı bir yer edinme becerisinde yatmaktadır. Nitekim buradaki temel gaye, İran kaynaklarında oldukça öne çıkan mezhep değiştirme anlatılarının bu süreci açıklığa kavuşturmak yerine bulanıklaştırdığını ortaya koymaktır. Bu tür anlatılar, Şiî ahlakî otoritesini pekiştirmek ve İran'ın etkisini yansıtmak gibi önemli sembolik fonksiyonlara sahip olsa bile, Osmanlı seçkinleri arasındaki mezhep değişikliğini tam anlamıyla yansıtan açıklamalar olarak kabul etmek oldukça zordur. Bunun yerine, bu anlatılar, mezhep çatışmalarının yumuşamasının metaforik anlatıları olarak değerlendirilmelidir. Sünnî çoğunluğun hakimiyetini sarsmadan, husumeti azaltan ve Şiîlerin ibadetlerine daha fazla alan açan tutum, uygulama ve siyaset değişiklikleri üzerinden yapılan bir değerlendirme daha anlamlı bir içeriğe sahip olacaktır. Mezhep değiştirmeyi bu şekilde yeniden tanımlamak, tarihçilerin mezhep çatışmalarının sonuçlarını yeniden yorumlamadan, arabuluculuğun pratik etkilerini ortaya çıkarmalarını sağlar.

Safâ'nın bölgeler arası bir Şiî ve tasavvuf ehli bir aktör olarak ortaya çıkması, onun başarısında önemli bir rol oynamıştır. Şiî fıkıh bilgisi ona mezhepsel meşruiyet kazandırırken, Nimetullâhî tarikatına olan mensubiyeti, müşterek tasavvufî deyimler aracılığıyla mezhep sınırları ötesinde etkileşime girmesini sağladı. İslam coğrafyasındaki kapsamlı seyahati, hassas dinî ortamlarda ilerlemek için gerekli olan deneyimsel bilgiyi de ona kazandırdı. Bu nitelikler, Safâ'yı Şiî merasimlerini Osmanlıların düzen ve ahlak beklentileriyle uyumlu hâle getirmeye muktedir bir arabulucu konumuna getirdi. Safâ'nın İran diplomasisiyle olan ilişkisi de aynı derecede önemliydi. Büyükelçilik merkezli bağlantıları sayesinde, resmî olarak devlet yapılarının dışında kalırken, siyasî koruma ve seçkin çevrelerle temas imkânından uzak kalmadı. Bu duruş, doğrudan çatışmaya yol açmadan Şiî uzlaşısını destekleyerek esnek bir şekilde hareket etmesini sağladı. Dolayısıyla, onun arabuluculuğu, etkisinin kurumsal otoriteden çok kişisel ilişkiler yoluyla yayıldığı on dokuzuncu yüzyıl imparatorluk yönetiminde devlet dışı dinî unsurların rolünü somutlaştırmaktadır. Safâ'nın arabuluculuğunun mekânsal ve kurumsal mirası, bu kademeli kazanımların kalıcılığını vurgulamaktadır. Şiî ibadet alanlarının istikrara kavuşması, Muharrem merasimlerinin düzenlenmesi ve İstanbul'da kalıcı Şiî mekânlarının ortaya çıkması, yalnızca Safâ ile ilgili bir durum değildi ve resmî bir tanıma da gerektirmiyordu. Ancak bunlar, başkentte Şiîliğin pratik edilebileceği koşulları dönüşüme uğrattı. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Şiî dinî hayatı, şehrin yapısında beklenen, idare edilebilir bir özellik hâline gelmişti; bu, önceki dönemlerde hayal edilmesi oldukça zor bir gelişmeydi.

Safâ'yı geç Osmanlı dinî siyasetinin daha geniş bir perspektifine yerleştirmek, onun tarihsel önemini daha da netleştirmeye yardımcı olacaktır. II. Abdülhamid dönemi siyasetinin Pan-İslamizm'e yönelmesi, mezhepsel hiyerarşiyi ortadan kaldırmadı, ancak çekişme yerine birliği ön plana çıkardı ve Şiîlere karşı açıktan ifade edilen husumeti giderek sürdürülemez hâle getirdi. Safâ'nın daha önceki arabuluculuk çabaları, Şiîlerin varlığının imparatorluk otoritesini sarsmadan kabul edilebileceğini göstererek bu değişimi önceden görmüştü. Bu nedenle, Safâ'nın durumu, yerel müzakerelerin ve bireysel müdahalelerin Pan-İslamizm'in imparatorluk için bir kaynak olarak yeniden yapılandırılmasına nasıl katkıda bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Metodolojik olarak, bu çalışma asimetrik kaynakları dikkatli ve yaratıcı bir şekilde okumak gerektiğini vurgulamıştır. Safâ'nın Osmanlı arşiv kayıtlarında yer almaması, onun etkisini ortadan kaldırmaz, tıpkı İranlıların bol miktarda anlatısının onu eleştirel

bir bakış açısıyla doğrulamaması gibi. Anlatısal temsil ile tarihsel süreci birbirinden ayırarak, çalışmanın sınırlarını aşmadan ihtilaflı kaynaklardan analitik sonuçlar çıkarmaya çalışılmıştır. Bu yaklaşım, imparatorluk, din ve diplomasi arasındaki boşluklarda faaliyet gösteren diğer şahsiyetleri incelemek için bir model sunabilir. Daha geniş bir perspektiften bakıldığında, Hâcı Mîrzâ Safâ örneği, imparatorluk ortamında dinî değişimin nasıl kavramsallaştırıldığını yeniden düşünmeyi gerektirir. Dinî nüfuzun tarihsel olarak bir anlam ifade edebilmesi için, mezhep değiştirmeyle sonuçlanması gerekli değildir. Mezhep ayrımlarının denetlendiği ancak geçirgen olduğu ortamlarda, birlikte yaşama koşullarını yeniden belirleme yeteneği, taraftar kazanma yeteneğinden daha önemli olabilir. Safâ'nın arabuluculuğu, algıları, pratikleri ve mekânları yeniden şekillendirerek, kişisel varlığından daha uzun süreli etkiler yarattı ve İstanbul'daki Şiî yaşamının gidişatını değiştirdi.

Kaynaklar

Afacan, Serhan. "İranîlikten Osmanîliğe: Sultan II. Abdülhamid Devrinde Bir Vatandaşlık Değiştirme Sergüzeşti." *Sultan II. Abdülhamid Han ve Dönemi*. (ed.) Fahrettin Gün ve Halil İbrahim Erbay. İstanbul: TBMM Milli Saraylar, 2017, 665-673.

Algar, Hamid. "Bektaşî ve İran: Temaslar ve Bağlantılar" *Tarihi Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayrîler Sempozyumu Bildirileri*. İsmail Kurt ve Seyid Ali Tüz (yay. haz.). İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999, 135-150.

Algar, Hamid. "An Introduction to the History of Freemasonry in Iran." *Middle Eastern Studies* 6/3 (1970), 276-296.

Algar, Hamid. "Participation by Iranian Diplomats in the Masonic Lodges of Istanbul." *Les Iraniens d'Istanbul* (ed. T. Zarcone ve F. Zarinebaf-Shahr), Paris-İstanbul-Téhéran: IFEA/ IFRI, 1993, 33-44.

And, Metin. "The Muharram Observances in Anatolian Turkey." *Taziyeh: Ritual and Drama in Iran*. ed. P. J. Chelkowski, New York: New York University Press, 1979, 239-243.

And, Metin. *Ritüelden Drama. Kerbelâ-Muharrem-Ta'ziye*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.

Asadi, Yasemin. *İranlı Yolcuların Gözünden Osmanlı İstanbul'u 1802-1905*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2023.

Ayan, Tamer ve Verbas. Ali. "İran'daki Hürmasonluk." *Mimar Sinan* 140 (2006), 50-73.

Azap, Eralp Yaşar. "Muharrem Mâtem Merasimlerinin Ortaya Çıkışı ve Osmanlı'da Yaşayan İranlıların Mâtem Merasimleri." *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 18 (2023a), 102-120.

Azap, Eralp Yaşar. "Osmanlı Döneminde Açılan İran Okulları ve İranlıların Eğitimi (1883-1912)." *Belleten* 87/310 (2023b), 985-1019.

Baykan, Ayşegül, Zerrin İren Boynudelik, Burak Sevingen, ve Belkıs Uluoğlu. *Tarihi Belleğimiz İçinde Büyük Valide Han*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.

Ca'feriyân, Resûl. *Çehardeh Sefernâme-i Hacc-ı Kâcârî dîger*, Tahran: Neşr-i İlm, 1392.

Chelkowski, Peter J. (ed.). *Eternal Performance: Ta'ziyeh and Other Shiite Rituals*, Calcutta: Seagull Books, 2010.

Cole, Juan R. I. "Shaikh al-Ra'is and Sultan Abdülhamid II: The Iranian Dimension of Pan-Islam". *Histories of the Modern Middle East*. ed. Israel Gershomi vd. 167-185. London: Lynne Rienner Publishers, 2002.

Çehârdehî, Nureddîn Müderrisî. *Seyrî der Tasavvûf der Şerh-i hâl-i Meşâyih û Aktâb*. Tahran: İşrâkî, 1361.

Çetin, Mehmet. "Osmanlı Devleti ile İran Arasında Tabiiyet İhtilafı: Tefrik-i Tebaa Uygulaması." *İran Çalışmaları Dergisi,* 5 (2021), 1-30.

Çetin, Mehmet. "The Development of the Transit Trade of Iran in the Triangle of Russia, Ottoman Empire and Iran in the Second Half of the 19th Century." *Tarih İncelemeleri Dergisi* 36/1 (2021), 21-52.

Çetinsaya, Gökhan. "II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında 'İslam Birliği' Hareketi (1876-1878)." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1988.

Çiftçioğlu, Ferdi. XIX. Yüzyılda Yabancı Devlet Temsilcilerinin İstanbul Selatin Camilerine Ziyaretleri, Yakın Çağ Araştırmaları I, Ed: Ferhat Berber, Livre de Lyon, Lyon 2025.

Deringil, Selim. "The Struggle against Shiism in Hamidian Iraq. A Study in Ottoman Counter-Propaganda." *Die Welt des Islams* 30 (1990), 45-62.

Dığıroğlu, Filiz. "İstanbul-Tebriz Ticaret Hattında Validehan (XIX-XX. Yüzyıl)." *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 31 (2014), 69-112.

Dığıroğlu, Filiz. "Sultanın Ecnebileri: Dersaâdet'in Acemleri." *Sultan V. Mehmed Reşad ve Dönemi Sempozyumu*, haz. Fahrettin Gün-İlhan Kocaman-Cengiz Göncü-Esin Öncü, TBMM Millî Saraylar Yayınları, İstanbul 2018, 932-968.

Dumont, Paul. "La franc-maçonnerie ottomane et les 'idées françaises' à l'époque des Tanzimat." *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 52-53 (1989), 150-159.

Dumont, Paul. "La Turquie dans les archives du Grand Orient de France: les loges maçonniques d'obédience française à Istanbul du milieu du XIXe siècle à la veille de la première guerre mondiale." *Économies et sociétés dans l'Empire ottoman*, ed. J.- L. Bacqué-Grammont ve Paul Dumont, Paris: C.N.R.S, 1983, 171-201.

Dumont, Paul. *Osmanlıcılık, Ulusçu Akımlar ve Masonluk*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

Eraslan, Cezmi. "İslam Birliği Siyaseti Çerçevesinde II. Abdülhamid'in İlk Yıllarında Osmanlı-İran Münasebetleri (1878-1882)." *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991, 221-240.

Ferman Fermaiyan, Hafız (haz.). *Sefernâme-yi Hâcı Muhammed Ali Pîrzâde*, Tahran 1963, 2 Cilt.

Glassen, Erika, "Muharram-Ceremonies ('Azâdârî) in Istanbul at the end of the XIXth and the beginning of the XXth Century." *Les Iraniens d'Istanbul* (ed. T. Zarcone ve F. Zarinebaf-Shahr), Paris-İstanbul-Téhéran: IFEA/IFRI, 1993, 113-129.

Hakyemez, Cemil. *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.

Hümâyûnî, Mes'ûd. *Târîh-i Silsilehâ-yi Ṭarîkat-i Ni'metullâhiyye der Îrân*, Tahran: İntişarat-ı Mekteb-i A'rifân-ı İran, 1979.

İ'timâd'üs-Saltana, Mîrzâ Muhammed Hasan Hân. *el-Ma'âsir ve'l-Âsâr*, Tahran: Dâr'üt Tabâ'a-i Hâşşa-i Devletî, 1306/1889.

Keddie, Nikki R. *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afgani" – A Political Biography*. Berkeley: University of California Press, 1972.

Keddie, Nikki. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani'*. Los Angeles: University of California Press, 1968.

Kenanoğlu, Macit. *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Kia, Mehrdad. "Pan-Islamism in Late Nineteenth-Century in Iran." *Middle Eastern Studies*, 32/1 (1996), 30-52.

Kiren, Akın. "Diaspora Özellikleri Bağlamında İstanbul'da İranlılar (1870'lerden Cumhuriyet'in İlk Yıllarına)." *İran Çalışmaları Dergisi,* 5/1 (2021), 55-80.

Kiren, Akın. II. Abdülhamid Dönemi Pan-İslâmist Uygulamaları Ekseninde Osmanlı-İran İlişkileri. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul Üniversitesi, 2017.

Koçu, Reşat Ekrem. "Büyük Vâlide Hanı." *İstanbul Ansiklopedisi* 6. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kolektif Şirketi, 1963, 3307-3313.

Köse, Osman. “19. Yüzyılda Samsun’da İran Misyonu: Tüccarlar, Konsolosluk ve Hüseyniyye (Acem) Tekkesi.” *Tarih Boyunca Karadeniz Ticareti ve Canik-Samsun*, cilt. I., Osman Köse (ed.). Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

Küreli, İbrahim. *Osmanlı-İran Ticari İlişkileri: Tüccarlar, Şehbenderler ve Ziyaretçiler (1824-1908 Tarihli İran Ahkam Defteri)*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2025.

Kurşun, Zekeriya. “Üsküdar’da İranlılar ve İran Mezarlığı.” *Üsküdar Sempozyumu IV Bildiriler* I. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2007, 195-212.

Landau, Jacob. *The Politics of Pan-Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

Lawrence, Tanya Elal. “An Age of Trans-Imperial Vernacularisms: The Iranian Dissident Community of the Late Ottoman Empire.” Yayımlanmamış Doktora Tezi, Yale University, New Haven, 2018.

Lawrence, Tanya Elal. “An Ottoman Mission to Tehran: Mehmed Tahir Münif Paşa’s Second Ambassadorship to Tehran and the Re-making of Perso Ottoman Relations (1876-1897).” *British Journal of Middle Eastern Studies* 51/1 (2024), 40-56.

Layiktez, Celil. *Türkiye’de Masonluk Tarihi*. cilt I. İstanbul: Yenilik Basımevi, 1999.

Lewisohn, Leonard. “An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I: The Niʿmatullāhī Order: Persecution, Revival and Schism.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 61/3 (1998), 437-464.

Masters, Bruce. “The Treaties of Erzurum (1823 and 1848) and the Changing Status of Iranians in the Ottoman Empire.” *Iranian Studies* 24/1 (1991), 3-15.

Meşkûr, Muhammed Cevâd. *Ferheng-i fırak-ı İslâmî*. Meşhed: Âsitân-ı Kuds-i Razavî, 1372.

Mu’allim Habîbâbâdî, Mîrzâ Muhammed Ali. *Mekârim’ül Âsâr: der ahvâl-i ricâl-i devre-i Kâcâr*, İsfahan: İntişârât-ı Kemâl, 1362.

Nurbakhsh, Javad. *Masters of the Path. A History of the Masters of the Nimatullahi Sufi Order*. New York: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1980.

Öztürk, Mevlüt Safa. “Living on the Margins: Iranians in Late Ottoman Istanbul.” Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 2024.

Pakalın, Mehmed Zeki. *Midhat Paşa*, İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1940.

Pîrzâde Nâ’înî, Hâcı Muhammed Ali. *Safernâme-i Hâcı Pîrzâde*, cilt. I-II, haz. Hâfız Fermânfermâ’yân, Tahran: Çâphâne-i Danişgâh-i Tahran, 1342/1963.

Pistor-Hatam, Anja. “ʿĀšūrā in Istanbul Religiöse Feierlichkeiten Als Ausdruck Persisch-Schiitischen Selbstverständnisses Am Ende Des 19. Jahrhunderts.” *Die Welt Des Islams* 38/1 (1998), 95-119.

Râ’în, İsmâ’îl. *Ferâmûşhâne ve Frâmâsûnrî der İrân*, cilt. I-II. Tahran: Müessese-i Tahkîk, 1347/1968.

Sabatiennes, Paul. “Pour une histoire de la première loge maçonnique en Iran.” *Revue de l’Université de Bruxelles* (1977), 414-442.

Sâsânî, Hân Melik. *Siyâsetgerân-i Devre-yi Kâcâr*, Tahran, 1338.

Sâsânî, Hân Melik. *Yâdbudhâ-yı Sefâret-i İstanbul*, Tahran, 1345.

Şeker, Şemsettin. “Edebî Şahsiyetin Teşekkülünde Camii Derslerinin Rolü.” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/22 (2012), 174-203.

Serbestoğlu, İbrahim. “Zorunlu Bir Modernleşme Örneği Olarak Osmanlı Tabiiyet Kanunu.” *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 29 (2011), 193-214.

Şîrâzî, Muhammed Ma’sûm. *Tarâiku’l-Hakâik*, haz. Muhammed Ca’fer Mahcûb, cilt. III, Tahran: Kitâbhâne-i Senâî, 1339.

Şîrvânî, Mîrzâ Zeynelabîdîn. *Riyazü’s-siyaha*. Asgar Hâmid Rabbânî (ed.). Tahran: İntişarat-ı Sa’dî, 1341.

Strauss, Johann. “La Présence diplomatique Iranienne à Istanbul et dans les provinces de l’Empire Ottoman (1848-1908).” *Les Iraniens d’Istanbul* (ed. T. Zarcone ve F. Zarinebaf-Shahr), Paris-İstanbul-Téhéran: IFEA/IFRI, 1993, 11-32.

Tabandeh, Reza. *The Rise of the Ni‘matullāhī Order. Shi‘ite Sufi Masters against Islamic Fundamentalism in 19th-century Persia*. Leiden: Leiden University Press, 2021.

Tarık, Ramazan. İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takribü’l-Mezahib Mısır Örneği). Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.

Thierry Zarcone, “Soufisme et franc-maçonnerie à l’époque jeune-turque: le şeyhülislam Musa Kazım Efendî (1850-1920).” *Anatolia Moderna-Yeni Anadolu*, 2 (1991), 201-208.

Ursinus, Michael. “Zur diskussion um ‘millet’ im Osmanischen Reiches.” *Südost-Forschungen* 48 (1989), 195-207.

Ülger, Mustafa. “19. Yüzyıl Osmanlı Fikir Hayatında Konakların Yeri.” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008), 197-206.

Vaziri, Chahrokh. “Quelques indications sur le rôle des associations et loges maçonniques d’inspiration française dans la propagation des idées de la Révolution française en Iran: le cas de la loge « Le Réveil de l’Iran ».” *Cahiers d’Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien* 12 (1991), 140-149.

Yeler, Abdülkadir. “Iranian Merchants as a Religious Community in Late Ottoman Istanbul.” *Journal of Economy Culture and Society* 67 (2023), 119-133.

Yenilmez, Hasan. “II. Abdülhamid Dönemi Sünni-Şiî Yakınlaşmasında Müctehid Bir Kaçar Şehzadesinin Rolü: Ebu’l-Mirza Hasan Şeyhurreis-i Kaçar.” *Şarkiyat Mecmuası* 42 (2023), 155-183.

Yıldız, Güllü. “Reisüzzâkirîn’in Sefernâmesi ve İstanbul’daki Şiîlerin Dinî Hayatı.” *Şarkiyat Mecmuası,* 38 (2021), 111-124.

Yıldız, Güllü. “II. Abdülhamid Dönemi İstanbul’unda Şiî Kimliği ve Hüseyniye İnşa Girişimi.” *Cihannüma* 7/1 (2021), 131-148.

Yıldız, Güllü. “İranlı Hacıların Gözüyle İstanbul’u Temâşa.” *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2016), 135-160.

Zarcone, Thierry. “La communauté Iranienne d’Istanbul à la fin du XIXe et au début du XXe siecle.” *La Shī‘a Nell’Impero Ottomano*. B. Scarcia Amoretti (ed.). Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1993, 57-83.

Zarcone, Thierry. “La situation du chi’isme à Istanbul au XIXe et au début du XX siècle.” *Les Iraniens d’Istanbul* (ed. T. Zarcone ve F. Zarinebaf-Shahr), Paris-İstanbul-Téhéran: IFEA/IFRI, 1993, 97-111.

Zarcone, Thiery and Fariba Zarinebaf Shahr (ed.), *Les Iraniens d’Istanbul.* Paris-İstanbul-Téhéran: IFEA/IFRI, 1993.

Zarcone, Thiery. “The Persian Cemetery of Istanbul.” *Cimetieres Et Traditions Funeraires Dans Le Monde Islamique = İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri* cilt I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996, 217-221.

Zarinebaf Shahr, Fariba, “The Iranian (Azeri) Merchant Community in the Ottoman Empire and the Constitutional Revolution.” *Les Iraniens d’Istanbul* (ed. T. Zarcone ve F. Zarinebaf-Shahr), Paris-İstanbul-Téhéran: IFEA/IFRI, 1993, 203-212.

Extended Abstract

This study examines the gradual reconfiguration of Twelver Shiism’s public presence in nineteenth-century Istanbul through the figure of Haji Mirza Safa (Riza Quli Khan), an Iranian Nimatullahi Sufi affiliated with Shiʿi learning and transregional devotional networks. Rather than portraying Safâ as a conventional religious reformer, state agent, or proselytizer, the article conceptualizes him as a mediating figure operating at the intersection of mysticism, diplomacy, and sectarian politics. The central argument is that Shiism’s increased visibility in

the Ottoman capital was not the result of mass conversion or formal institutional recognition, but of incremental negotiation, symbolic accommodation, and social mediation within the constraints of a Sunni-dominated imperial order. For much of the early modern and modern period, Istanbul functioned as a predominantly Sunni capital in which Shiism was neither illegal nor fully accepted. Shiʿi practices were tolerated but socially fragile, confined largely to private homes, commercial spaces, and diplomatic enclaves associated with Iranian merchants and envoys. Public rituals - most notably Muharram and Ashura commemorations - were especially sensitive, as their emotional symbolism and political overtones could provoke hostility. Prior to the mid-nineteenth century, such rituals were generally performed discreetly and carried the risk of harassment if they attracted attention. Shiism, therefore, occupied an ambiguous position shaped by legal suspicion, sectarian antagonism, and pragmatic Ottoman restraint.

The study situates Safa's activities within the broader transformation of this environment during the Tanzimat era. Although the reforms did not establish sectarian equality or formally recognize Shiism, they altered the mechanisms through which religious difference was managed, placing greater emphasis on public order and administrative regulation rather than ad hoc repression. In this changing context, Shii ritual life in Istanbul became partially public and increasingly negotiated, particularly by the late nineteenth century, when Muharram ceremonies were openly held in locations such as the Valide Han mosque and the Iranian cemetery at Karacaahmet. Safa emerges in Persian-language sources as a key figure facilitating this transition. Born in Mazandaran in the late eighteenth century, educated in Shii jurisprudence and theology in the Iraqi shrine cities, and later affiliated with the Nimatullahi order, Safâ embodied a combination of doctrinal legitimacy and Sufi moral authority. His extensive travels across Iraq, the Hijaz, Egypt, Syria, and beyond positioned him as a transregional religious actor accustomed to operating across sectarian and political boundaries. In Istanbul, he developed close relationships with Iranian diplomatic circles - most notably with Mirza Husayn Khan Sepahsalar - while also engaging Ottoman Sufi milieus, including those receptive to Shiʿi symbolism.

Methodologically, the study addresses the problem of asymmetrical sources. Safa appears frequently and often laudatorily in Persian memoirs, biographies, and later compilations, while remaining almost entirely absent from Ottoman bureaucratic records. Rather than interpreting this silence as evidence of insignificance, the article argues that informal religious mediation - especially when successful in preventing conflict - rarely left archival traces. Persian narratives that attribute large-scale sectarian conversions to Safâ are therefore treated not as empirical proof of doctrinal change, but as symbolic representations of influence, in which sympathy, tolerance, or Sufi affiliation were often conflated with conversion. The article rejects both the marginalization of Shiism in earlier Ottoman-centred historiography and the triumphalist tone of some Iranian accounts. Instead, it advances a more nuanced framework that distinguishes confessional conversion from sectarian accommodation. Safa's historical significance lies not in altering Ottoman religious hierarchies, but in helping to render Shiʿi practices intelligible and acceptable within Sunni-dominated norms through personal authority, diplomatic protection, and Sufi idioms.

In conclusion, the study argues that Haji Mîrzâ Safa should be understood as neither a marginal dervish nor an omnipotent religious leader, but as a node within overlapping social, diplomatic, and devotional networks. His mediated influence exemplifies how religious minorities in imperial capitals could achieve limited yet meaningful visibility without formal recognition. By focusing on mediation rather than conversion, the article contributes to broader discussions on religious coexistence, non-state religious actors, and the negotiated nature of public religion in the nineteenth-century Ottoman world.