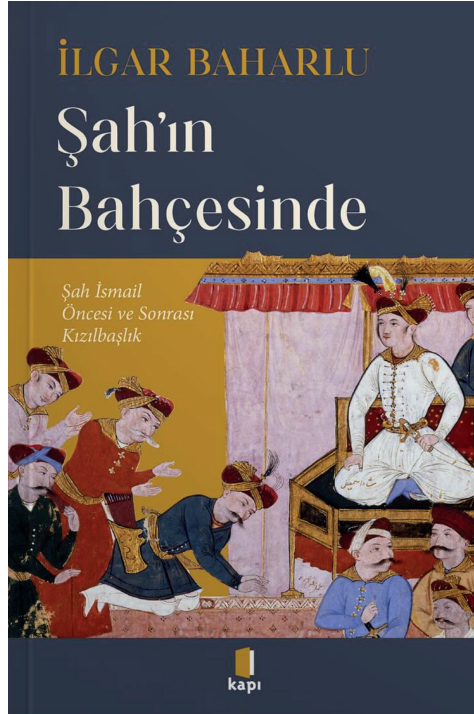


Baharlu, İlgar (2025). *Şah'ın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*. (2.Baskı). İstanbul: Kapı Yayınları. 296 sayfa. ISBN: 978-625-661-92-9.

Şenol EDE *



İlgar Baharlu'nun çalışmalarında Kızılbaşlık yalnızca bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda tarihsel, kültürel ve siyasal bir kimlik inşası süreci olarak ele alması bakımından dikkat çekmektedir.

Baharlu, semah ritüelinin kökenlerini Safevi Devleti öncesi Tarihî Horasan'daki tasavvufi geleneklere dayandırarak bu pratiğin zaman içerisinde nasıl bir kimlik

* Bilim Uzmanı, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi Bektaşî Kültürü ABD, Tezli Yüksek Lisans, E-posta: senoledede@gmail.com, ORCID: 0009-0008-1778-2623.

sembolüne dönüştüğünü ayrıntılı biçimde inceler. Ona göre Kızılbaşlığın biçimlenmesi, Şah İsmail döneminin ötesine uzanan bir tarihsel zemine dayanır. Önceki yüzyıllarda gelişen tarikat çevreleri, Türkmen inanç yapıları ve halk tasavvufu bu sürecin temel unsurları arasında yer alır. Bu yaklaşım, Kızılbaşlığın Tarihî Horasan, Anadolu ve Tarihî Azerbaycan coğrafyasında kök salmış özgün bir kültürel hafıza biçimi olduğunu ortaya koyar. Baharlı, bu noktada ritüellerin ve sembollerin toplumsal aidiyetin inşasındaki rolünü merkeze alır.

Baharlı'nun tarih yazımına önemli katkılarından biri de disiplinler arası bir yaklaşımı benimsemesidir. Klasik tarih kroniklerinin ötesine geçerek mektuplar, minyatürler, seyahatnameler ve arşiv belgeleri gibi farklı birincil kaynaklardan yararlanır. Özellikle Safevi-Osmanlı ilişkilerini ele aldığı çalışmalarında, bu iki güç arasındaki etkileşimi ideolojik bir çatışma olarak değil, karşılıklı meşruiyet arayışı bağlamında değerlendirir. Bu yönüyle Baharlı, tarikat ve devlet arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlayarak Safevilğin yalnızca dinî bir hareket değil, aynı zamanda toplumsal örgütlenme ve siyasal strateji modeli olduğunu savunur. Onun çalışmaları, Kızılbaşlığa ve Safevi tarihine ilişkin geleneksel politik merkezli anlatılardan uzaklaşarak inanç, kimlik ve kültürel dönüşüm eksenli yeni bir metodolojik yaklaşım kazandırmış, bu sayede İlgar Baharlı, çağdaş tarih yazımında özgün, eleştirel ve derinlikli bir perspektif geliştiren önemli bir araştırmacı olarak öne çıkmıştır.

Safevi Devleti'nin kuruluşu, XV. yüzyıl sonu ile XVI. yüzyıl başlarında Anadolu, Tarihî Azerbaycan ve İran coğrafyasında yaşanan siyasi, toplumsal ve mezhebî dönüşümlerin kesişim noktasında şekillenmiştir. Bu dönemde Anadolu'da yaşayan göçerevli Türkmen toplulukları, yalnız Osmanlı sınır bölgelerinde değil, günümüz İran'ında da geniş bir alanda askerî, ekonomik ve ideolojik bir güç olarak belirleyici bir rol oynamıştır. Bu olgunun önemi, özellikle Faruk Sümer'in *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* adlı eserinde kapsamlı biçimde ortaya konulmuştur. Sümer (1999), Safevi hareketini tarikat merkezli bir yapılanmanın ötesinde Anadolu kökenli Türkmen kitlelerinin desteğiyle biçimlenen bölgesel bir güç odağı olarak değerlendirir.

Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden (özellikle Rumeli, Tokat, Amasya, Sivas, Çorum, Maraş, Karaman, Teke, Antalya, Aydın, Diyarbakır ve Saruhan gibi vilayetlerden) gelen Türkmen grupları, Erdebil Dergâhı'nın kuruluşundan başlayarak ve özellikle Şeyh Cüneyt Şeyh Haydar ve nihayet Şah İsmail Dönemi'nde Safevi Tarikatı'nın çekirdeğini oluşturmuştur. Bu gruplar, Kızılbaş kimliği etrafında örgütlenerek bir

inanç topluluğu olmanın yanında, yeni bir askerî-siyasal yapılanmanın taşıyıcı gücü de olmuştur. Nitekim Ustaclu, Şamlu, Rumlu, Tekelü, Afşar, Kaçar, Dulkadirli ve Karamanlı bölgesindeki gibi oymaklar, Safevi ordusunun ve idaresinin belkemiğini meydana getirmiştir. Sümer'e (1999) göre bu yapı, Safevi Devleti'nin kuruluş aşamasındaki en belirleyici unsur olmuştur. Bu belirleyicilik, Şah İsmail'in fetih gücünün esasen Anadolu Türkmenlerinin seferber edilmesine dayanmasından kaynaklanmaktadır.

Bu tarihsel arka plan, İlgar Baharlu'nun (2021) *Şah'ın Babçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık* adlı eserinin konumlandığı zemini anlamak bakımından kritik bir öneme sahiptir. Baharlu, klasik tarih anlatılarında çoğunlukla “Şah İsmail merkezli bir kurtarıcı figür” etrafında şekillenen Safevi kuruluş hikâyesini, Sümer'in de işaret ettiği sosyolojik ve kurumsal temellerle ilişkilendirerek yeniden ele alır.

Baharlu, kitabının “Giriş” (s. 13-29) bölümünde Kızılbaşların inanç sistemi ve Safevi tarihi üzerine yapılan akademik çalışmalara eleştirel bir perspektifle yaklaşır. Ona göre bu alandaki literatürün önemli bir kısmı, Batı merkezli oryantalist yaklaşımlardan, İran tarih yazımındaki etnisite merkezli perspektiflerden ve Osmanlı tarihçiliğinin taşıdığı siyasi önyargılardan tam anlamıyla arındırılmamıştır. Baharlu, özellikle Kızılbaşların inanç sisteminin çoğu araştırmada ya heterodoksi kavramı üzerinden dışlayıcı biçimde ya da yalnızca siyasi muhalefet hareketi olarak daraltılarak ele alınmasını problematize eder.

Yazara göre Kızılbaşların inanç sistemi, belirli bir inanç ya da politik kimlik çerçevesiyle sınırlı kalmaz; Anadolu, Tarihî Azerbaycan ve İran coğrafyalarının ortak tarihsel bilincini yansıtan kapsamlı bir toplumsal olgu olarak şekillenmiştir. Bu nedenle Kızılbaşlık tarihini anlamak için onu kendi iç dinamikleri, sembolik dili ve sosyokültürel kodları üzerinden okumak gerekir. Baharlu'nun eleştirisi, tarih yazımına yönelik eleştirinin yanında yöntem bilimsel bir uyarı niteliği de taşır. Yazar, Kızılbaşlık ve Safevi araştırmalarında indirgemeci, politik merkezli yaklaşımların yerini kültürel, teolojik ve toplumsal boyutları bir arada değerlendiren bütüncül bir bakışın alması gerektiğini savunur. Bu noktada Baharlu, tarihsel metinlerin yeniden okunmasını önerir. Ona göre tarih, sadece olayların dizgesi değil, inancın ve kimliğin şekillendiği bir anlam alanıdır. Yazar, mevcut akademik çalışmaların çoğunda bu anlam katmanının ihmal edildiğini belirtir ve eserini bu boşluğu doldurmak üzere konumlandırır. Dolayısıyla *Şah'ın Babçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık* adlı

kitabın “Giriş” bölümü, bir tarih anlatısından ziyade bir tarih yazımı eleştirisi olarak da değerlendirilebilir.

Baharlu, tarih yazımının nesnellik iddialarını sorgularken benimsediği yaklaşım, “içeriden bir bakış” olarak tanımlanabilir. Bu yaklaşım, Kızılbaşlık tarihi ve Safevi kimliğinin ele alınışında inanç ile tarih arasındaki gerilimi merkeze alan bir yorum zemini oluşturur. Yazar, tarihî olgulara yalnız yazılı belgeler üzerinden değil, kolektif hafıza, sözlü gelenek ve tasavvufi sembolizmin sunduğu imkânlar çerçevesinde yaklaşır. Bu yönüyle “Giriş” bölümü, eserin genelinde izlenecek olan eleştirel ve yenilikçi yöntemin çerçevesini ortaya koyar.

Yazar, kitabının birinci bölümü olan “Safevi Devleti’nin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Arka Planı: Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devletleri” kısmında (s. 31-98) Safevi Devleti’nin kökenini anlamanın, ondan önceki siyasal ve toplumsal yapıları çözümlemekten geçtiğini vurgular. Bu doğrultuda Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devletlerini, tarihsel öncüller olarak değerlendirmenin ötesinde Safeviliğin siyasi kültürünü, idari modelini ve toplumsal dokusunu biçimlendiren yapısal unsurlar şeklinde ele alır.

Baharlu, bu iki Türkmen hanedanını “İdari Örgütlenme”, “Ordu Sistemi”, “Etnik Bileşim”, “Kültürel Üretim”, “Dil Politikaları” ve “Ekonomik İşleyiş” başlıkları üzerinden ayrıntılı biçimde inceler. Böylece Baharlu, Safevi Devleti’nin kuruluşunu açıklarken onu “köklerinden kopuk bir devlet” olarak değil, Türkmen siyasi geleneğinin tarihsel bir devamı şeklinde yorumlar. O, her iki hanedanın siyasal kurumlaşmasını devlet mekanizmasının işleyişiyle sınırlı tutmayarak toplumsal rızanın nasıl üretildiği ve sürdürüldüğü boyutuyla birlikte ele alır. Bu yönüyle yazar, devlet-toplum ilişkilerini dinî ve etnik kimliklerin kesişim noktalarında inceler. Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerinde devlet meşruiyetinin büyük ölçüde kabilesel sadakat üzerinden kurulduğunu, bu yapının Safevi döneminde tasavvufi bağlılığa dönüştüğünü savunur. Böylece siyasal iktidarın meşruiyet biçimleri arasındaki dönüşüm, tarihsel bir sürekliliğin göstergesi hâline gelir. Baharlu’nun kullandığı karşılaştırmalı yöntem hem siyasal tarih hem de sosyokültürel tarih açısından özgün bir yaklaşımı temsil eder. Yazar, bu analizleriyle tarihsel sürekliliği kurumsal yönünün yanında, kültürel bilinç düzeyinde de ortaya koyar.

Bu bölüm, Baharlu’nun Safevi tarihini anlamada benimsediği yaklaşımın başlangıç noktasını oluşturur. Bölümde öne çıkan temel husus, Baharlu’nun tarihsel

olguları birbirinden kopuk olaylar şeklinde ele almak yerine, süreklilik içinde gelişen bir medeniyet süreci olarak değerlendirmesidir. Karakoyunlu ve Akkoyunlu yönetimlerinde görülen kabile temelli idari düzen, Baharlu'ya göre Safevi iktidarının toplumsal omurgasını meydana getirir. Bu iki devletin askerî yapılanmasında yer alan hiyerarşik düzen ve savaşçı Türkmen unsurlar ise Şah İsmail döneminde Kızılbaş kimliği altında yeni bir ideolojik anlam kazanır.

Yazar, ekonomik yapıyı da bu tarihsel devamlılık içinde ele alır. Ticaret yollarının denetimi, vergi düzeni ve toprak sisteminde yaşanan dönüşüm, Safevi iktisadi düzeninin temel dayanakları olarak değerlendirilir. Baharlu'nun izlediği tarihsel yaklaşım, klasik devlet tarihçiliğinden ayrışır; kurumların gelişimini sosyokültürel bağlamın iç dinamikleri çerçevesinde anlamlandırmaya yönelir. Akkoyunlu ve Karakoyunlu devletlerinde görülen yerel özerklik eğilimleri, Baharlu'ya göre Safevi yönetiminde merkezî bir yapı aracılığıyla dengelenmiştir. Bu geçiş, Safevi devlet anlayışının pragmatik yönüne işaret eder.

Yazar ayrıca dinî aidiyetin siyasal düzen kurma gücüne dikkat çekerek tasavvufi otoritenin politik dönüşüm sürecindeki rolünü vurgular. Ona göre Şeyh Safiyyüddin'den Şah İsmail'e uzanan çizgi, bir soy ilişkisiyle sınırlı kalmaz; siyasal vizyonun ideolojik devamlılığını yansıtır. Bu çerçevede Baharlu, tarihsel dönüşümü seküler kategoriler üzerinden kurmak yerine, inanç merkezli bir süreklilik fikri etrafında ele alır. Bu yaklaşım, modern tarih yazımında nadiren karşılaşılan kapsamlı bir tarih okuması örneği olarak değerlendirilebilir.

Baharlu'nun bu bölümdeki yaklaşımı, tarihsel verilerin aktarımıyla sınırlı değildir; o, aynı zamanda toplumsal hafızanın, kültürel kimliğin ve inanç biçimlerinin tarihsel sürekliliğini de çözümlemeye çalışır. Bu nedenle birinci bölüm, eserin genelinde görülecek olan “mistik ve tarihsel sentez” anlayışının ilk somut örneğini oluşturur. Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin incelenmesi, Baharlu'nun tarih anlayışında geçmişe dair bir bilgi alanı olmanın yanında, Kızılbaşlığın tarihsel bağlamını ve Safeviliğin ruhsal mirasını kavramaya yönelik bir epistemolojik girişim niteliği taşır. Bu noktada Baharlu, tarihsel olgular ile sembolik anlamlar arasında kurduğu ilişki üzerinden kendine özgü bir tarih yazımı yaklaşımı ortaya koyar. Ona göre tarihsel gerçeklik, yazılı belgelerle sınırlı kalmaz, sözlü gelenek ve kolektif bilinç yoluyla da aktarım kazanır. Bu yaklaşım, özellikle Türkmen topluluklarının hafıza biçimlerini dikkate alan kültürel tarih anlayışıyla örtüşür. Yazar, böylelikle “resmî tarih”ın dışına

çıkarak halk merkezli bir tarihsel anlatı önerir. Bu yönüyle eser hem akademik tarihçiliğe hem de kültürel antropolojiye katkı sağlayan disiplinler arası bir nitelik taşır.

Baharlu'nun tarihsel analizinde sembollerin işlevi belirgin bir yer tutar. Tasavvufi söylem, inanç diline indirgenmeden tarihsel bilincin aktarımını mümkün kılan bir araç olarak ele alınır. Bu yaklaşım, esere özgün bir yorum derinliği kazandırır. Bu doğrultuda birinci bölüm, Safevi tarihinin başlangıç koşullarını ele almakla sınırlı kalmayarak kültürel sürekliliğin epistemolojik boyutunu da tartışmaya açar.

Baharlu, kitabının ikinci bölümünde, "Tarikattan Devlete Safevi Devleti'nin Kuruluşu, Gelişmesi ve Genel Özellikleri" (s. 99–195) başlığı altında Safevi hareketinin tasavvufi bir zümreden güçlü bir siyasi organizasyona dönüşüm sürecini tarihsel bağlamı içinde ele alır. Bu bölümde yazar, Safevilik dinî bir tarikat yapısı olarak ortaya çıkışını aşan bir şekilde, sosyopolitik bir sistemin ideolojik zemini hâline gelişini açıklamayı amaçlar. Ona göre Erdebil Tekkesi'nde şekillenen ruhani örgütlenme, zaman içerisinde bir devletin kurumsal temellerini besleyen bir yapıya dönüşmüştür. Bu süreç, inanç temelli bir meşruiyet anlayışının siyasal alanda karşılık bulmasını ifade eder. Baharlu, Şeyh Safi'den Şah İsmail'e uzanan çizgiyi, dinî otoritenin dünyevi iktidara yönelimi şeklinde okumaz, Alevi inanç merkezli bir süreklilik çerçevesinde değerlendirir. Bu yaklaşım doğrultusunda Safevi tarihi, siyasal olayların kronolojik diziliminden ibaret bir anlatı olarak kurulmaz; inanç, karizma ve toplumsal bağlılık ekseninde şekillenen bir tarihsel yapı olarak ele alınır.

Ek olarak Baharlu bu dönüşüm sürecini açıklarken Weberyen karizma kavramına yakın bir analiz çerçevesi benimser. Karizmatik otoritenin yerini kurumsal otoriteye bırakma süreci, onun yorumunda doğal bir toplumsal evrim biçiminde tasvir edilir (Weber, 2005). Bu çerçeve, tasavvufi hareketlerin Orta Çağ İslam toplumlarındaki sosyopolitik etkilerini anlamada işlevsel bir model sunar. Baharlu ayrıca, Safevi Tarikatı'nın devletleşme sürecinde dinî söylemin siyasal otoriteyle iç içe geçtiğini, bu birlikteliğin modern anlamda bir "siyasi teoloji" oluşturduğunu ileri sürer. Ona göre Safevi Tarikatı, dünyevi iktidarı ile manevi misyon arasında bir bağ olduğunu göstererek klasik siyaset kavramının sınırlarını genişletmiştir. Bu nedenle yazarın analizinde din, ideolojik bir araçtan ziyade toplumsal örgütlenmenin asli belirleyeni olarak konumlanır. Bu bakış açısı, Safevi tarihini anlamada tarihi belgelerin yanı sıra kültürel sembollerle düşünmenin gerekliliğine işaret eder.

Bu bölümde yazar, özellikle karizmatik liderliğin devletleşme sürecindeki işlevini vurgular. Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar dönemlerinde tarikattan siyasete yönelen eğilimler, Baharlu'ya göre hem dinî hem de toplumsal gerekçelere dayanır. Tarikatın mürit-mürşit ilişkisi etrafında kurduğu aidiyet biçimi, Safevi Devleti I. Dönemi'nde (1501-1533) siyasi sadakatin temeline dönüşmüştür. Böylece tarikat disiplini, devlet yapısında idari ve askerî bağlılığın da çerçevesini belirlemiştir. Baharlu, bu durumu tarihsel bir zorunluluk çerçevesinde okumak yerine, kültürel sürekliliğin politik bir biçimi olarak değerlendirir.

Sonuç olarak kitabın ikinci bölümü, Safevi Tarikatı'nın Safevi Devleti'ne dönüşümünü anlamada tarihsel verilerin yanında inanç, kültür ve kimlik dinamiklerini birlikte değerlendiren özgün bir metodolojik çerçeve sunar. Bu çerçeve tarihsel antropoloji ve siyaset felsefesi açısından dikkate değerdir.

Yazarın kullandığı “Tarikattan Devlete Safevi Devleti'nin Kuruluşu, Gelişmesi ve Genel Özellikleri” başlığı, bu dönüşümün sadece biçimsel değil, aynı zamanda düşünsel bir evrimi ifade ettiğini gösterir. Baharlu'nun tarih okuması, klasik devletleşme anlatılarını aşarak dinî otoritenin toplumsal yeniden üretim gücü üzerinden şekillenen bir siyasal bilincin izini sürer. Bu nedenle ikinci bölüm hem tarih yazımında yeni bir metodolojik yaklaşımın örneği hem de Kızılbaş düşüncesinin tarihsel kökenlerine dair derin bir çözümlemedir. Ek olarak yazarın kullandığı kaynak çeşitliliği, eserin akademik güvenilirliğini artırır ve Baharlu'nun disiplinler arası bakışını güçlendirir. Onun metodunda tarih, yalnızca bir geçmiş tasviri değil, kültürel kimliğin sürekliliğini açıklayan bir kavramsal araçtır. Bu durum, modern tarih yazımı açısından hermeneutik bir yenilik niteliği taşır. Baharlu'nun analizleri Türk ve İran tarihçiliği arasındaki epistemolojik boşluğu doldurur. Bu nedenle ikinci bölüm yalnızca Safevi tarihine ışık tutmasının yanında, tarihsel düşüncenin yeniden inşasına da katkıda bulunur.

İlgar Baharlu kitabının üçüncü bölümü olan “Kızılbaş- Alevi ve Şeriatçı Şia Arasında: Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Safevi Devleti'nin I. Dönemi'nde İnanç” (s. 197-247) bölümünde, Safevi tarihini anlamada en tartışmalı kavramlardan biri olan Kızılbaş-Alevi kimliği ile şeriatçı Şiilik arasındaki farkları tarihsel bir bağlam içinde inceler. Yazar, Safevi Devleti'nin özellikle ilk döneminde ortaya çıkan inanç yapısının günümüzde bilinen Şiilikten önemli ölçüde farklı olduğunu vurgular. Bu farklılık hem kavramsal düzeyde hem de inanç pratiklerinde açıkça görülür. Bu nedenle İmâmiyye Şiiliği ile Kızılbaş inanç sistemi arasında doktriner değil yapısal bir ayrım mevcuttur.

Bu ayrımın en belirgin yansımaları inanç pratiğinde, meşruiyet anlayışında ve cemaat örgütlenmesinde ortaya çıkar. Baharlu, bu farkın özellikle devletleşme sürecinde ideolojik bir çerçeve oluşturduğunu belirtir. Safevi ideolojisinin oluşum evresinde, klasik Şiiliğin fikhî temelleri yerine tarikat temelli bir inanç yapısı hâkimdir. Yazar, bu durumun sonraki yüzyıllarda kurumsallaşacak Şiilikten farklı olarak erken dönem Safeviliğe özgü bir karakter taşıdığını vurgular. Bu tarihsel bağlamın göz ardı edilmesi, modern dönemde Kızılbaşlık kavramına yönelik yüzeysel ve anakronik yorumların da temel nedenlerinden biri olmuştur. Böylece üçüncü bölüm, kavramsal netlik ve tarihsel bağlam kazandırma açısından eserin önceki bölümlerini tamamlayan analitik bir derinlik taşır.

Bu dönemdeki inanç yapısının daha iyi anlaşılması için “Kızılbaş” kavramının tarihsel anlamı kritik bir yer tutar. Baharlu, “Kızılbaş” teriminin başlangıçta bir mezhebî kimlik ve aidiyet göstergesi olduğunu açıkça ifade eder. Bu kavram taliplerin inançsal mensubiyetini ve Erdebil sürecine bağlılığını sembolize eden bir inanç-siyaset işaretidir. İnanç yapısı, mürşit-talip ilişkisi üzerinden şekillenmiş, kutsallık algısı karizmatik liderlik etrafında inşa edilmiştir. Kızılbaş inanç dünyasında bir doktrine bağlılıktan çok, lider figürüne yönelmiş bir dinî sadakat söz konusudur. Bu nedenle Kızılbaşlık, şariat merkezli bir mezhep anlayışından temelden ayrılır. Alevi inanç sistemi, belirli fikhî kurallar etrafında değil, karizmatik bir figür ve elbette Alevi yol ve erkânı etrafında anlam kazanır. Baharlu, bu yapının aynı zamanda siyasal sadakat üretme kapasitesine dikkat çeker. Kızılbaş kimliği, dinî bir kimlik olmanın ötesinde bir toplumsal dayanışma biçimi olarak işlev görür. İnanç sistemi yazılı dogmalardan çok sözlü gelenek, ritüel ve mürşide bağlılık üzerinden örgütlenmiştir. Yazar, bu dinî yapı biçiminin Safevi hareketinin seferberlik gücünü artıran bir unsur haline geldiğini vurgular. Bu nedenle Kızılbaşlık, kurumsal Şiilikten farklı olarak mobilize edici bir inanç pratiği niteliği taşımaktadır. Baharlu, bu yapının karşısına şariatçı Şiilik olarak tanımladığı ikinci bir çizgiyi koyar. Bu inanç biçimi, kelam geleneğine, fikhî yorumlara ve ulema merkezli dinî bir otoriteye dayanır. Kızılbaşlık ise bu doktriner yapıdan oldukça uzaktadır. Onun temeli daha çok tasavvufi yol anlayışına yaslanır. Bu iki inanç çizgisi arasındaki fark yalnızca teolojik değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasal yapıya da yansımaktadır. Kızılbaşların inanç sistemi göçerlevli Türkmen toplulukları arasında şekillenen inanç-siyaset bütünlüğü iken şariatçı Şiilik daha çok şehirli çevrelerin medrese ve ulema merkezli bir yapısını temsil eder. Baharlu, bu farkın devlet ideolojisinin ilk dönem karakterini anlamak açısından belirleyici olduğunu

ifade eder. Kızılbaşlık inanç sisteminin siyasallaşmış biçimi, Safevi Devleti'nin erken döneminde ideolojik çekirdeği oluşturmuştur.

Baharlu, kitabının “Sonuç” bölümünde ise Safevi Devleti'nin, yaklaşık iki buçuk asırlık tarihi boyunca yalnızca İran coğrafyasını değil, bu coğrafyada yaşayan halkları ve özellikle Osmanlı Devleti'nin iç ve dış siyasetini, Anadolu'daki demografik yapıyı ve dinî uygulamaları da derinden etkilediğini ifade etmektedir. Safevilerin etkisi, kuruluşundan itibaren komşu devletlere uzanmış; Erdebil merkezli bir sufi tarikatın zamanla devletleşmesiyle birlikte Türkmen toplulukları için manevi ve siyasal bir odak hâline gelmiştir. Bu bağlamda Safevi Devleti, Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen devletlerinin devamı niteliğinde ortaya çıkmış, Türkmenlerin kendi inanç sistemleri, yaşam tarzları ve ideolojik kabulleri doğrultusunda şekillenmiş bir siyasal yapı olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Baharlu'nun ulaştığı temel sonuçlardan biri, Safevi Devleti'nin inançsal yapısı, iki ayrı dönem çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğidir. Safevi Devleti'nin I. Dönemi'nde (1501-1533) yönetim tarzı, ordu yapılanması, bürokratik ve itikadî yapısı belirgin biçimde Türk-Türkmen karakteri taşımakta ve Türkmen Kızılbaş inancı devletin temel dayanağını oluşturmaktadır. Ancak Şah İsmail'in vefatından sonra Türkmen oymakları arasındaki rekabetin artması, Şah Tahmasb'ın ikinci döneminde izlenen politikalar ve merkezî otoriteyi güçlendirme çabaları sonucunda bu yapı çözülmeye başlamıştır. Safevi Devleti'nin II. Dönemi'nden itibaren Türkmen-Kızılbaş unsurların etkisi azaltılmış, yerlerini şeriatçı İsnâaşerî Şiiliği temsil eden din âlimleri-fakihleri Araplar ve Tacikler (Frsiler) almaya başlamıştır.

Bu bölümünde özellikle vurgulanan bir diğer husus, Türkmen Kızılbaş inancı ile şeriatçı İsnâaşerî Şiilik arasındaki itikadî ve amelî farklılıkların göz ardı edilmemesi gerektiğidir. Sırf isim benzerliği veya On İki İmam kültü üzerinden yapılan özdeşleştirmelerin, tarihsel gerçeklik ve bilimsel yaklaşım açısından ciddi yanlışlara yol açacağı ifade edilmektedir. Bu çerçevede Karakoyunlulardan itibaren şekillenen ve günümüzde Balkanlar'dan Tarihî Horasan coğrafyasına kadar uzanan sahalarda varlığını sürdüren Aleviliğin, söz konusu Türkmen inanç geleneğinin devamı olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Safevi Devleti'nin II. Dönemi'nde gerçekleştirilen siyasal, askerî, bürokratik ve itikadî dönüşümler ise eserin kapsamı dışında bırakılarak gelecekte yapılacak araştırmalar için bir tartışma alanı olarak işaret edilmektedir.

Kızılbaşlık hareketi ve Safevi-Osmanlı rekabeti üzerine kaleme alınan tarihsel literatürün önemli bir bölümü, uzun yıllar Osmanlı merkezli arşiv kaynaklarına dayalı

olarak üretilmiştir. Bu çalışmaların çoğu, Kızılbaşların inanç sistemini anlamlandırmak için Osmanlı Tahrir Defterleri, Şer'iyye Sicilleri, Mühimme Defterleri, resmî kronikler ve menşeat mecmuaları gibi belgeleri esas almıştır. Bu yaklaşımın baskın olduğu eserlerde, Kızılbaş hareketi çoğunlukla bir “devlete karşı ayaklanma”, “mezhepsel sapma” ya da “iç güvenlik sorunu” olarak değerlendirilmiştir. Bu perspektif, devlet merkezli bir bakışı güçlendirmiş; hareketi oluşturan toplumsal taban, inanç pratikleri ve örgütlenme biçimleri büyük ölçüde arka planda kalmıştır. Bu durum, tarihsel olayların yalnızca devletin resmî kayıtları üzerinden okunmasına neden olmuş ve böylece çok katmanlı toplumsal bir olgu olan Kızılbaşlık, dar bir siyasal-ideolojik çerçeveye sıkıştırılmıştır. Ayrıca bu yaklaşım, Osmanlı-Safevi rekabetini sadece siyasi-askerî bir çatışma alanı olarak görmüş; dinî ve kültürel boyutları ikincil plana atmıştır. Kaynak kullanımının sınırlılığı, tarih yazımında tek merkezli bir anlatı geleneğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçeve, uzun yıllar boyunca alanın genel paradigmasını belirlemiş, dolayısıyla alternatif okuma biçimlerinin gelişmesini de önemli ölçüde sınırlandırmıştır. Özellikle Kızılbaşlık gibi karmaşık ve çok katmanlı bir olgunun bu biçimde indirgenmesi, tarihsel gerçekliğin eksik ve tek yönlü anlaşılmasına yol açmıştır. Sonuç olarak erken dönem literatür büyük ölçüde resmî söylemin yeniden üretildiği bir çizgide kalmıştır.

İlgar Baharlı'nın *Şah'ın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık* adlı çalışması, bu yerleşik tarih yazımına eleştirel bir müdahale niteliğindedir. Yazar, tek merkezli Osmanlı kaynaklarına dayanmak yerine, Osmanlı, Safevi ve tasavvufî kaynakları karşılaştırmalı bir yöntemle okuyarak farklı bir çerçeve kurar. Bu yaklaşım, Kızılbaş hareketini yalnızca “Osmanlı Devleti açısından bir tehdit” olarak değil, aynı zamanda Kızılbaş toplulukların öznel deneyimi ve Safevi ideolojik projesi üzerinden kavramaya olanak tanır. Böylece tarih anlatısı, devlet merkezli olmaktan çıkar ve çok katmanlı bir toplumsal-siyasal yapının dinamiklerini görünür kılar. Bu yöntemsel fark, tek boyutlu tarih okumalarına kıyasla önemli bir epistemolojik kırılma noktasıdır. Yazar, Safevi menakıpnameleri, Erdebil silsile anlatıları ve bölgesel arşiv belgelerini bir araya getirerek iki farklı tarihsel dil arasındaki anlam farklarını açığa çıkarır.

Osmanlı tarih yazımında Kızılbaş zümreler için çoğu kez “zındık” veya “rafızî” ifadeleri kullanırken Safeviler ise söz konusu zümreler için genellikle “baba”, “iman”, “kutlu bağılık” ve “yolun sadakatı” gibi tanımlamalar kullanılmıştır. İki tarafın aynı zümreyi farklı kavramlarla tanımlaması, tarih yazımındaki ideolojik konumlanmanın bir yansımasıdır. Baharlı, bu dilsel farkları görünür kılarak tarih anlatısını çoğul bir

zemine taşır. Böylece tek merkezli okumanın dışına çıkarak karşılıklı söylemlerin kesişim noktasında yeni bir yorum alanı yaratır.

Osmanlı merkezli klasik çalışmalarda Kızılbaşlık hareketi çoğunlukla devlet güvenliği meselesi olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle Kızılbaş inanç sistemine sahip toplulukları, “isyancı”, “tehdit unsuru” ya da “fitne kaynağı” olarak kodlanmıştır. Böyle bir yaklaşım, bu toplulukların dinî, kültürel ve toplumsal örgütlenme biçimlerini analiz etme imkânını büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Baharlı ise bu tabloya alternatif bir bakış getirerek Kızılbaşlığı mezhepsel bir sapma değil, ideolojik bir örgütlenme biçimi olarak ele alır. Onun yöntemi, olguyu yalnızca yukarıdan, yani devletin resmî kayıtları üzerinden değil, aşağıdan, yani inanç topluluklarının kendi dili ve anlatısı üzerinden de okumaya dayanır. Bu yaklaşım, tarih yazımında özneyi yeniden tanımlar: Kızılbaş inanç sistemine sahip topluluklar artık edilgen bir “hedef” değil, aktif bir tarihsel özne olarak yer alır. Bu durum, tarihsel anlatıyı zenginleştirmekle kalmaz, iktidar–toplum ilişkisine yeni bir bakış açısı kazandırır. Bu çerçeve, tarih yazımını bir tek merkezden değil, çok sesli bir düzlemde kurmayı hedefleyen çağdaş tarihçilik anlayışıyla da uyumludur.

Yazarın kullandığı kaynak çeşitliliği, bu dönüşümün temel dayanağıdır. Böylece tarih, bir “devlet hikâyesi” olmaktan çıkarak toplumsal bir deneyimin de sahnesi haline gelir. Klasik Osmanlı arşiv temelli eserlerde Kızılbaş inanç sistemi, sıklıkla İmâmîyye Şîliği’nin bir uzantısı veya mezhepsel bir “sapma” olarak tanımlanmıştır. Bu anlayış, Kızılbaşlığı teolojik kategoriler içinde daraltmış ve onun tasavvufi, kültürel ve siyasal boyutlarını görmezden gelmiştir. Baharlı ise bu noktada net bir kavramsal ayırım yaparak Kızılbaşlığı klasik Şîlikten farklı bir tarihsel zemin üzerine yerleştirir. Mürşit-talip ilişkisi, dergâh-ocak yapısı, sözlü kültür ve dilsel aidiyet unsurları bu farklılığın somut göstergeleridir. Yazarın karşılaştırmalı kaynak kullanımı, bu farkın ideolojik ve örgütsel temellerini görünür kılar. Bu da Kızılbaşlığı yalnızca bir mezhep veya dinî yönelim olmaktan çıkarak erken modern dönemde bir siyasal hareket biçimi olarak kavramayı mümkün kılar. Klasik arşiv temelli çalışmalarda bu boyutun ihmal edilmesi, tarihin yalnızca iktidar merkezli okunmasına yol açmıştır. Baharlı’nın yaklaşımı bu eksikliği gidererek çok katmanlı bir tarih okuması sunar. Bu durum, Erdebil Dergâhı ideolojisinin iç mantığını anlamak açısından son derece önemlidir. Özellikle Türkmen tabanlı toplumsal yapıların siyasal örgütlenmeye dönüşüm süreçleri, bu yöntemle daha net bir biçimde ortaya çıkar.

Klasik Osmanlı merkezli literatürde Safevi Devleti'nin kuruluşu çoğunlukla 1501 yılına, yani Şah İsmail'in Tebriz'e girmesine indirgenmiştir. Bu tür bir anlatı, olguyu tek bir kırılma anına hapseder ve devletleşme sürecini karizmatik liderlik veya askerî zaferlerle açıklar. Baharlı ise bu indirgemeci anlatıyı reddederek Safevi Tarikatı'nın devletleşmesini, Karakoyunlu ve Akkoyunlu mirası, Erdebil Dergâhı'nın örgütsel kapasitesi ve Türkmen siyasal gelenekleri bağlamında uzun erimli bir tarihsel dönüşüm süreci olarak ele alır. Bu bakış açısı, olayları bir “başlangıç tarihi” etrafında daraltmak yerine yapısal sürekliliklere odaklanır. Böylece Safevi Tarikatı'nın devletleşmesi, yalnızca bir tarihsel olay değil yüzyıllar boyunca gelişen bir toplumsal ve ideolojik altyapının sonucu olarak kavramsallaştırılır. Bu yaklaşım, tek boyutlu tarih yazımına kıyasla çok daha kapsamlı bir çerçeve sunar. Yazar böylelikle tarihsel gelişmeleri yalnızca siyasi liderlik etrafında değil kurumsal miras ve toplumsal güçler üzerinden de okumayı mümkün kılar. Bu yönüyle çalışma, Safevi-Osmanlı tarihi üzerine yapılmış klasik araştırmalardan metodolojik olarak ayrılır. Aynı zamanda bu yaklaşım, günümüz tarihçiliğinde önemli bir yer tutan “yapısal süreklilik” ve “çok aktörlü tarih” kavramlarıyla da örtüşmektedir.

Osmanlı arşivlerini temel alan önceki literatür ile Baharlı'nun çalışması arasındaki farklar üç temel ekseninde belirginleşmektedir. Söz konusu temel eksen kaynak çeşitliliği, kavramsal çerçeve ve tarih yazımı perspektifi şeklinde olduğu söylenebilir. Klasik literatür tek merkezli, devlet odaklı ve çoğu zaman mezhepsel bir çerçeve sunarken Baharlı çok sesli, çok kaynaklı, toplumsal tabanı dikkate alan bir tarih yazımı geliştirir. Bu yaklaşım, Kızılbaşlık tarihini Osmanlı merkezli bir güvenlik meselesi olmaktan çıkarıp erken modern dönemin özgün bir ideolojik, toplumsal ve kültürel hareketi olarak yeniden tanımlar. Kaynakların karşılaştırmalı kullanımı, Kızılbaşlığın yalnızca “devletin bakışı”yla değil, “toplumun bakışı”yla da okunmasına olanak tanır. Bu metodolojik fark, bilgi üretiminde ve kavramların tarihsel bağlamına yerleştirilmesinde de belirleyicidir. Baharlı'nun eseri bu yönüyle tarih yazımında paradigmatic bir dönüşümü temsil eder. Böylece Kızılbaşların inanç sistemine ilişkin tek boyutlu anlatıların ötesine geçerek çok katmanlı ve eleştirel bir okuma zemini sunar. Bu katkı hem Safevi tarihi hem de Anadolu'daki dinî-siyasal hareketlerin tarih yazımı açısından önemli bir eşik niteliğindedir.

İlgar Baharlı'nun *Şah'ın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık* adlı eserin güçlü yanlarından biri, Safevi tarihinin dönemlendirilmesine getirdiği özgün bakış açısidir. Klasik literatürde 1501 yılı bir “başlangıç çizgisi” olarak kabul edilirken

Baharlı bu kronolojik sınırın ötesine geçerek Safevilğin öncül tarikat ağları ve siyasal yapılar üzerinden şekillenen uzun bir ideolojik süreç olduğunu gösterir. Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin idari, askerî ve kültürel mirasının Safevi Devleti tarafından nasıl devralındığına ilişkin çözümlemeler, tarihsel sürekliliği somut bir biçimde ortaya koyar. Böylece Safevi Devleti bir “ani kuruluş” ziyade “devrolan bir mirasın yeni biçimi” olarak değerlendirilir. Bu yaklaşım, literatürde eksik kalan yapısal bağlantıların kavranmasını sağlar ve araştırma alanını salt siyasal olaylardan çok daha geniş bir düzleme taşır.

Baharlı’nın yeni arşiv malzemelerini kullanması, özellikle Azerbaycan, İran ve Hindistan kaynaklarına başvurması çalışmaya önemli bir derinlik kazandırmıştır. Bu kaynaklar, tarih yazımında şimdiye kadar büyük ölçüde Osmanlı merkezli kalmış bakış açılarını dengeleyen zengin bir belge tabanı sunar. Bu yönüyle eser, yeni verilerle desteklenen güçlü bir tarihsel anlatı ortaya koyar.

Bir diğer önemli katkı ise Kızılbaşlık ile şeriatçı Şiilik arasındaki tarihsel farkların açık biçimde ortaya konmasıdır. Modern literatürde sıklıkla birbirine karıştırılan bu iki inanç biçimi, Baharlı’nın çalışmasında tarihsel bağlamına uygun biçimde ayrıştırılır. Kızılbaşların inanç sisteminde karizmatik liderlik, mürşit-talip bağı, dergâh-ocak yapılanmaları ve sözlü kültüre dayalı unsurlar ayrıntılı biçimde ele alınırken şeriatçı Şiilik doktriner, şehirli ve ulema merkezli bir inanç düzeni olarak belirginleşir. Bu kullanım, iki inanç geleneği arasındaki ayrımın yalnız teolojik düzeyde kalmadığını, toplumsal ve siyasal alanlarda da açık biçimde ortaya çıktığını gösterir. Bu ayrım, Safevi ideolojisinin ilk dönem karakterini anlamak açısından büyük bir önem taşır ve mezhepler tarihi çalışmalarına kavramsal bir netlik kazandırır. Aynı zamanda yazar, dil ve kültürün ideolojik birleştirici rolünü merkeze alarak Türkçenin Safevi hareketindeki işlevini yalnızca edebî bir unsur olarak değil, siyasal bir mobilizasyon aracı olarak konumlandırır. Bu vurgu, kültür–dil–inanç üçgeninin siyasal yapıların oluşumundaki rolüne ilişkin güncel tartışmalara önemli bir katkı niteliği taşır.

Baharlı’nın çalışmasının bir başka güçlü yanı da Erdebil Tekkesi’ni bir dinî merkez olarak değerlendirmenin yanında örgütsel, ideolojik ve siyasal bir çekim noktası olarak da ele almasıdır. Bu yaklaşım, Safevi tarikat yapısının siyasal iktidara dönüşüm sürecinin anlaşılmasına önemli bir analitik katkı sunar. Tekke hem mürşit-talip bağının kurumsallaştığı hem de Türkmen topluluklarının siyasal mobilizasyonunun gerçekleştiği bir merkez olarak değerlendirilir. Bu bakış açısı, modern tarih yazımında sıklıkla göz ardı edilen karizmatik liderlik ve dinî hareketlerin mobilizasyon gücüne

dikkat çeker. Dolayısıyla eser, siyaset kuramı ve sosyoloji alanları için de disiplinler arası bir referans metin olma potansiyeline sahiptir. Bununla birlikte eserin bazı zayıf yönleri de bulunmaktadır. Öncelikle çalışma, dil ve anlatım bakımından oldukça yoğun ve akademik bir üslup taşımaktadır. Bu durum, konunun uzmanı olmayan okuyucular için metni zaman zaman zorlayıcı hale getirebilir. Kavramsal yoğunluk, tarihsel terminolojinin sistematik kullanımı ve uzun analitik pasajlar, eserin erişilebilirliğini daraltan bir unsur olarak değerlendirilebilir.

İlgar Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık* adlı eserinde, literatürde ilk kez kullandığı “Ön Kızılbaşlık” kavramıyla özgün bir terminoloji geliştirir. Yazar, bu kavramı Kızılbaşlığın doğrudan Şah İsmail’le başlayan bir olgu olmadığı; XIII. ve XIV. yüzyıllar başta olmak üzere ondan önceki yüzyıllarda Anadolu, Tarihi Azerbaycan ve İran coğrafyalarında şekillenmeye başlayan tasavvufi, toplumsal ve kültürel bir zemin olarak tanımlar. Baharlu’ya göre “Ön Kızılbaşlık” ne tam anlamıyla bir tarikat ne de kurumsal bir mezhep yapılanmasıdır. Daha ziyade inanç ve kimlik bilincinin henüz siyasi bir forma dönüşmeden önceki evresidir. Bu dönem, Babailer İsyanı, Kalenderî ve Hurufî hareketleri gibi halk temelli tasavvufi oluşumların etkisiyle şekillenmiştir. Yazar, bu kavramı kullanarak Kızılbaşlık inanç sisteminin tarihsel gelişimini doğrusal bir süreçten ziyade aşamalı bir inanç evrimi olarak okur. Bu yaklaşım, Safevî tarihine dair modern akademik tartışmalarda önemli bir kavramsal açılım sunar.

Baharlu, “Ön Kızılbaşlık” kavramını yalnızca tarihsel bir tanımlama olarak değil, aynı zamanda bir sosyolojik model olarak ele alır. Ona göre bu dönem, farklı tasavvufi ekollerin halk dindarlığıyla kaynaştığı, inancın mistik öğelerinin toplumsal pratiklere dönüştüğü bir geçiş evresidir. Bu nedenle “Ön Kızılbaşlık” hem bir inanç biçiminin hazırlık aşaması hem de Kızılbaş kimliğinin kültürel temellerini oluşturan bir tarihsel zemin olarak değerlendirilir. Baharlu’nun bu yaklaşımı, klasik tarihçiliğin kronolojik kategorilerini aşarak kültürel sürekliliğe dayalı bir tarih yazımı modeli önerir.

İlgar Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık* adlı eserinin ikinci baskısında, ilk baskıda ileri sürdüğü temel tezleri yeni tarihsel, arkeolojik, görsel ve metinsel verilerle destekleyerek bilimsel açıdan güçlendirmiştir. Bu baskı, sadece niceliksel bir genişleme değil, niteliksel olarak daha derin bir metodolojik olgunlaşmanın ürünüdür. Baharlu’nun ikinci baskıda kullandığı kaynak çeşitliliği, onun tarihsel analizine çok boyutlu bir karakter kazandırmıştır. Özellikle Azerbaycan, İran ve Hindistan’da yaptığı kaynak araştırmaları sonucunda ulaştığı belgeler, Kızılbaşlık

tarihinin farklı coğrafyalarda aldığı biçimleri karşılaştırmalı olarak incelemeye imkân vermiştir. Bu sayede yazar, Safeviliği İran merkezine indirgenemeyen, çok merkezli bir kültürel ve inanç hareketi olarak somut biçimde ortaya koymuştur.

Sonuç olarak *Şah'ın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık* kitabın ikinci baskısı, Baharlu'nun düşünsel projesinin bilimsel olarak olgunlaşmış hâlidir. Yazar, ilk baskıdaki sezgisel gözlemlerini yeni belgeler, görsel materyaller ve karşılaştırmalı analizlerle desteklemiştir. Böylece Kızılbaşlık tarihine dair özgün kavramlarını sağlam temellere oturtmuştur. Bunun yanında yazar, Karakoyunluların merkez oymaklarından biri olan Baharlu oymağının Hindistan'da bir devlet kurduğunu, Hindistan'da yürüttüğü araştırmalar sırasında elde ettiği yazılı belgeler aracılığıyla ortaya koymuştur. Bu belgeler, Karakoyunluların Önkızılbaş nitelikler taşıyan bir toplumsal ve inançsal yapı sergilediği tezini desteklemektedir. Yazar, Karakoyunlu boyları içerisinde yer alan Baharlu Oymağı'nın yalnızca askerî ya da siyasal bir bileşen olmadığını aksine heterodoks İslami yorumlarla beslenen mistik-inanç temelli bir kimlik taşıyıcısı olduğunu vurgular.

Bu çerçevede Baharlu Oymağı anlatıları, menakıp geleneği ve Safevi öncesi kroniklerdeki dolaylı kayıtlar ile birlikte değerlendirilerek Karakoyunlu toplumsal yapısının erken dönem Kızılbaşlık için uygun bir zemin oluşturduğu ileri sürülür. Yazar, bu tespiti İran merkezli tarihî kaynaklar, bölgesel menkıbeler ve erken dönem Safevi anlatıları üzerinden geliştirerek Baharluların özellikle Tarihî Azerbaycan havzasında Önkızılbaş inanç sistemiyle uyumlu bir siyasal-dini düzen kurduklarını belirtmektedir. Yazara göre bu yapı, klasik anlamda kurumsallaşmış bir devlet olmaktan ziyade inanç, soy ve karizma ekseninde örgütlenen Önkızılbaş bir siyasal form niteliği taşımaktadır. Bu durum, Karakoyunlu deneyiminin Şah İsmail döneminde ortaya çıkan Kızılbaş ideolojisinin tarihsel ve toplumsal arka planını anlamak açısından kritik bir süreklilik halkası oluşturduğunu göstermektedir. Yazarın ikinci baskıda özellikle üzerinde durduğu Mehdilik meselesi teolojik bir doktrinden ziyade Safevi öncesi ve erken Safevi dönemde siyasal ve karizmatik otoritenin inşasında işlevsel bir inanç çerçevesi olarak değerlendirilmiştir. Eserde Mehdilik, özellikle Kızılbaş topluluklar arasında kutsal soy, ilahi seçilmişlik ve tarihsel misyon fikrini besleyen bir inanç formu şeklinde sunulmakta; bu yönüyle toplumsal mobilizasyonu mümkün kılan güçlü bir anlam dünyası olarak konumlandırılmaktadır.

Eserin ikinci baskısı hem tarihsel verilerin çeşitliliği hem de disiplinler arası yaklaşımıyla Kızılbaşlık araştırmalarında metodolojik bir dönüm noktası olarak

değerlendirilebilir. Bu baskı, tarihsel bir dönemi açıklamakla kalmaz, aynı zamanda araştırma yönteminin kendisini de bir tartışma konusu hâline getirir. Dolayısıyla Baharlı, ikinci baskısıyla Kızılbaşlığın tarihini ve inanç sistemini yeniden yazmakla kalmamış; onu bilimsel doğrulama, kaynak eleştirisi ve kültürel bağlam analizi açısından çağdaş akademik standartlara taşımıştır. Ayrıca eserin ikinci baskısı, çalışmanın temel tezini değiştirmeksizin, kavramsal açıklık, anlatı bütünlüğü ve analitik derinlik bakımından önemli bir bilimsel katkı sunmaktadır.

İkinci baskıda Kızılbaşlık, Mehdilik ve karizmatik liderlik gibi anahtar kavramların metin içindeki işlevi daha belirgin hâle getirilmiş; bu kavramlar tarihsel anlatıdan koparılmadan, doğrudan eserin ana argümanı ile ilişkilendirilmiştir. Böylece metin, betimleyici bir tarih anlatısından ziyade yorumlayıcı ve açıklayıcı bir tarihsel çözümleme niteliği kazanmıştır. Bunun yanında Şah İsmail öncesi döneme ait anlatılar ile Safevi sonrası Kızılbaş ideolojisi arasındaki süreklilik ilişkisini daha tutarlı biçimde ortaya koyarak erken dönem Kızılbaşlığın tarihsel konumunu daha net bir çerçeveye oturtmaktadır. Bu yönüyle eser, Safevi tarihiyle sınırlı bir çerçevenin dışına çıkarak Kızılbaş kimliğinin oluşum sürecini anlamaya yönelik önemli bir kavramsal referans metin olarak değerlendirilebilir. İkinci baskının bu düzenlemeleri, çalışmanın akademik kullanım değerini artırmakta ve eseri Kızılbaşlık literatürü içerisinde daha sağlam bir metodolojik zemine yerleştirmektedir.

Kaynakça

- Baharlı, İ. (2021). *Şah'ın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık* (1. Baskı). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Baharlı, İ. (2025). *Şah'ın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık* (2. Baskı). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Sümer, F. (1999). *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Weber, Max (2005), *Bürokrasi ve Otorite*. Bahadır Akın (Çev.). Ankara: Adres Yayınları.