

SAFEVÎ İRANI BİR İMPARATORLUK MUYDU?*

Rudi Matthee**
(Çev. İlker Külbilge)***

Giriş

Akademisyenler, erken modern Müslüman dünyayı değerlendirirken Osmanlı, Safevî ve Babürlü devletlerini uzun bir süre “Barut İmparatorlukları” şeklindeki genel bir başlık altında kategorize edip ele aldılar.¹ Son zamanlarda biraz demode kalmış gibi gözükse de bu terim Safevîlerin komşularıyla aynı statüyü paylaştığı ve Safevî Devleti’nin (1501-1722) bu tanımlanmamış imparatorluk statüsünden yararlandığı yegâne terimdir.² Dahası, mukayeseli nitelikteki olanlar da dâhil olmak üzere, Safevîler erken modern Batı ve Güney Asya imparatorlukları hakkındaki ikincil literatürün çoğuna konu olmamalarıyla göze çarpmaktadır. Bu durum, belirli bir konuya odaklanmış araştırmalar kadar genel çalışmalar için de geçerlidir. Jeremy Black, 1500-1800 arası dönemdeki Avrupayı ele alan *Kings, Nobles and Commoners* başlıklı son incelemesinde çok geniş Avrasya imparatorluklarını tartışıyor, Osmanlılar ile Babürlülere ve aynı zamanda Fransa ve Habsburglara değiniyor, fakat Safevîlere herhangi bir atıfta bulunmuyor.³ M. N. Pearson da bu hususta aynı ölçüde nettir. Tüccarları ve devletleri Asya bağlamında değerlendiren

* **Makalenin orijinal künyesi:** Rudi Matthee, “Was Safavid Iran an Empire?”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 53 (2010), ss. 233-265.

** Prof.Dr., *Department of History, University of Delaware*, USA. Ortaya attıkları başlangıç fikirleri için Princeton’daki *Institute for Advanced Study*’de 2002-2003 tarihleri arasında toplanan imparatorluk çalışma grubunun katılımcılarına ve bu makalenin ilk versiyonları hakkındaki yorumları ve önerileri için de Sholeh Quinn ile Stephen Dale’ye teşekkür ederim.

*** Dr., *Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü*, Manisa/Türkiye, kulbilgeilker@gmail.com. Çeviride yardımını gördüğüm Türkan Dadioğlu’na ve çeviriyi kontrol edip hatalarını düzeltme inceliğini gösteren Yrd.Doç.Dr. İrfan Kokdaş’a teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Çeviride geçen Farsça ve Arapça kelimelerde mümkün mertebe *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*’nin imlası esas alınmıştır.

¹ “Barut İmparatorlukları” deyiimi Osmanlı, Safevî ve Babürlü devletleri için ilk kez Marshall G. S. Hodgson tarafından önerildi, *The Venture of Islam, vol.3: The Gunpowder Empires and Modern Times*, Chicago 1974, s. 18.

² Özellikle Safevîlerle ilgilenen modern araştırmacılar bu dönem boyunca İran’ı rutin bir şekilde bir imparatorluk olarak isimlendirirler, fakat terimi ve anlamını genellikle tanımlamazlar, hatta tartışmazlar bile. Örnek olarak bkz. Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, London and New York 2004; Andrew Newman, *Safavid Iran: Birth of a Persian Empire*, London and New York 2006.

³ Jeremy Black, *Kings, Nobles and Commoners. States and Societies in Early Modern Europe: A Revisionist History*, London 2004, s. 11.

uzun bir makalede Asya imparatorluklarını kıyaslayıp, Safevîlerin sözünü bile etmeksizin, Babürlüleri ve Osmanlıları tartışmaya devam eder.⁴ 1400-1750 arasındaki dönemde imparatorluk statüsünü hak etmiş devletler arayan Sanjay Subrahmanyam Müslüman Orta Doğu'da Osmanlıları ve Babürlüleri bu kategoride tanımlar, fakat benzer şekilde Safevîlere atıfta bulunmayı tercih etmez.⁵ John Darwin *After Tamerlane: The Global History of Empire since 1405* başlıklı son çalışmasında İran'ı görmezden gelirken Safevîlere, Osmanlılar ve Babürlülere verdiği kadar çok daha az yer veriyor.⁶ Karen Barkey'in karşılaştırmalı bir perspektif ile kaleme aldığı Osmanlı İmparatorluğu hakkındaki son çalışmasının indeksi Safevîleri nihayet bir imparatorluk olarak kaydeder, fakat yine de İran'ı (hatta Babürlüleri) hemen hemen hiç nazarı dikkate almayan Barkey, kesinlikle karşılaştırmalı bir perspektifi yansıtmayan mukayeselerini ise daha ziyade Romalılar, Habsburglar ve Moskova Rusyası ile yapar.⁷ Sonuç olarak, Osmanlı İmparatorluğu, erken modern dönem Müslüman imparatorluklar hakkındaki tartışmada ağır basmaktadır. İstanbul ve Agra arasındaki eksen ne zaman bir tahlile konu olsa, mezkûr eksen, iki tarafında ciddi ağırlık olup ortasında ise sadece ince bir demir çubuk bulunan bir haltere benzemektedir.

Bu garip ihmal, basitçe söylemek gerekirse, Safevî Devleti'nin Doğu ve Batı'daki komşularından çok daha zayıf olması gerçeğinin, yani en az 100 milyon nüfuslu Hindistan ile 30 milyon kadar nüfusa sahip olan Osmanlı İmparatorluğu'na nazaran belki de 6 milyon gibi çok daha az yoğunluktaki bir nüfusu barındırmasının, çok daha az doğal kaynağa ve bu yüzden de çok daha az bir üretkenliğe sahip olmasının bir sonucu mudur? Bu koşullar, araştırmacıların Safevîleri imparatorluk kulübüne dâhil etme konusundaki gönülsüzlüklerinde muhtemelen rol oynadı, fakat bu koşulların bu hususta tek sebebi oluşturduğu kuşkuludur. Osmanlı Devleti, barut yakıştırmaması olmaksızın bile, doğal olarak ve otomatikman, imparatorluk statüsüne dâhil olur gibi görünüyor. Bir rüya olarak sunulan Osmanlı kuruluş miti bize, dünyayı kaplayan bir ağaç tasvirini şeklinde ulaştırmıştır.⁸ İstanbul'dan etkin bir biçimde yönetilen Osmanlı Devleti, dünyayı

⁴ M. N. Pearson, "Merchants and States", *The Political Economy of Merchant Empires: State Power and World Trade 1350-1750*, ed. J. Tracy, Cambridge 1991, ss. 41-116.

⁵ Sanjay Subrahmanyam, "Written on Water: Designs and Dynamics in the Portuguese Estado da India", *Empires: Perspectives from Archeology and History*, eds. S. E. Alcock ve dğr., Cambridge 2001, ss. 42-69. Aynı yazar şu makalesinde ise Safevîlere tam ve eşit muamelede bulunuyor, "Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia", *Modern Asian Studies* 31 (1997), ss. 735-762.

⁶ John Darwin, *After Tamerlane: The Global History of Empire since 1405*, New York 2008.

⁷ Karen Barkey, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge 2008.

⁸ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley 1996, ss.8-9. Osmanlılar aynı zamanda Selçuklularla ve daha belirgin bir şekilde, kendi seçecelerinde bir cihanşir ve ilk müslüman olarak yer alan Oğuz lideri Oğuz Han ile aralarında bir hanedanlık ilişkisi ve mülki bir bağlantı da aradılar, Colin Imber, "The Ottoman Dynastic Myth", *Turica*, 19 (1987), ss.7-27.

değilse de, Hıristiyanlık ve İslam gibi iki medeniyeti kapsıyordu. Bu medeniyetlerden ilki olan Hıristiyanlık, Bizans'a ve nihayetinde imparatorluk arketipi olan Roma'ya kadar uzanan imparatorluklar silsilesinde Osmanlı'ya da bir yer verilmesinin en önemli sebebi olabilir. Bizans İmparatorluğu'nun doğrudan varisleri olan Osmanlılar, İstanbul'u 1453'te fethettikten sonra şehrin mirasına İkinci Roma olarak artık sahip çıkabilecek konumdaydılar.⁹ Osmanlılar, Mısır Mumluklarını yenerek ve İslam'ın iki kutsal kenti olan Mekke ve Medine'yi himayelerine alarak meşruiyetlerine 16. yüzyılın başlarında biraz daha ihtişam kattılar. Bu dönem boyunca hüküm süren Selim (1512-1520) ve Süleyman (1520-1566) gibi Osmanlı sultanlarının binyılcı iddiaları, bu geliştirilmiş statüyü gösteren (ve aynı zamanda Osmanlıların Orta Asyalı geçmişinden Timurlu mirası şeklinde de söz eden) *sahib-kıran* unvanında kendini göstermektedir. Bu unvan “Astronomik Kavuşmanın Efendisi” veya “Âlemşümül Hâkimiyet Tesis Eden Dünya Fatihî” anlamına gelmektedir.¹⁰ Sonraki dört yüz yıl boyunca hiçbir Müslüman devlet kontrol ettiği toprakların ve seferber edebildiği askeri kuvvetlerin büyüklüğü açısından Bâb-ı âlî ile boy ölçüşemeyecektir. Osmanlı yayılma politikası ile 1300'lü yıllardan itibaren karşı karşıya kalan Batılılar bu durumu daha başlangıçta fark ettiler. Batılılar, en azından 16. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı padişahlarına güçlü olmalarına ilaveten adaletli ve bilge oldukları için de saygı duyulmaya değer hükümdarlar nazarıyla baktılar, ayrıca onları Şark despotlarından ziyade Rönesans prensleri olarak tasvir ettiler.¹¹ Oysa Babür İmparatorluğu'nun hükümdarlarına Batılı mevkidaşları tarafından benzer bir saygı asla gösterilmedi. Sultan Ekber dönemi (1560-1605) Avrupa ile Hindistan arasında, bazı diplomatik aktivitelerin yanı sıra önemli kısmı Portekizli Cizvit misyonerleri tarafından yürütülen kültürel seviyede canlı bir etkileşimin başlangıcına tanık oldu. Yine de Hindistan uzaktı, Avrupalılar açısından askeri bir tehdit oluşturmadı, ve bu yüzden saygı duyulup korkulan askeri bir güç imajı uyandırmakta da başarısız oldu. Diğer taraftan Babür İmparatorluğu muazzam genişlikte, rengârenk ve ekonomik olarak son derece üretkendi; tüccarları dünyanın dört bir yanından kendine çeken ve Hindistan'ı Sanayi Devrimi'ne kadar dünyanın ekonomik dinamosu yapan şey de buydu. Bu muazzam kaynaklar ve imparatorluklarının tam manasıyla büyüklüğü Babürlülerin kendilerini, Osmanlılarla tamamen eşit bir düzeyde, imparatorluk kurucuları gibi hissetmelerine ve buna

⁹ Daniel Goffman, Christopher Stoop, “Empire as Composite: The Ottoman Polity and the Typology of Dominion”, *Imperialism. Historical and Literary Investigations, 1500-1900*, eds. Balachandra Rajan, Elizabeth Sauer, New York ve Houndsmills 2004, ss.132-133. Ayrıca bkz. Gottfried Hagen, “Ottoman Understanding of the World in the Seventeenth Century”, Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*, Leiden 2006, s.236.

¹⁰ Bkz. Cornel Fleischer, “The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman.” *Soliman le Magnifique et son temps*, ed. Gille Veinstein, Paris 1992, s.162.

¹¹ Bunun için bkz. L. Valensi, *The Birth of the Despot: Venice and the Sublime Porte*, Ithaca and London 1993. Bir despot olarak Türk sultanının imajındaki sürekliliği vurgulayan bir yorum için bkz. G. Pourmarède, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux seizième et dix-septième siècles*, Paris 2004, ss.69-72.

uygun şekilde davranmalarına yol açtı. Babürlüler de atalarına ilişkin rüya anlatısı tarzında bir kuruluş mitine sahiptiler. Yerel emsalleri tarafından çabucak fark edilen Babürlü hükümdarları, kendilerini aynı zamanda Moğol geleneğinin doğrudan varisleri ve daha ziyade, dünyanın en büyük imparatorluklarından birinin kurucusu olan Timurlenk'in meydana getirdiği geniş imparatorluğun doğrudan doğruya halefleri olarak gördüler. Bazı Babürlü hükümdarları da, soylarını doğrudan Timurlulara bağlayan Osmanlılardan muhtemelen daha haklı gerekçelerle, *sahib-keran* unvanını taşıdılar.¹²

Safevîlerin durumu ise çok daha belirsiz görünüyor. Söylendiği üzere, Safevî İran'ı Osmanlı ve Babürlü devletlerinden çok daha az bir ekonomik kaynağa hükmetti, ayrıca İsfahan İstanbul'dan kesinlikle daha küçük bir askeri güç meydana getirebildi. İran, bir imparatorlukla sembolik şekilde ilişkili bazı statü yükseltici unsurlardan genellikle yoksundu. Bu bağlamda en dikkate değer nokta, belirgin ve sabit bir siyasi ve ekonomik merkezin yokluğu. Safevî hükümdarları uzun süre seyyar durumda kaldılar. Şah ve onun geniş maiyeti nerede bulunuyorsa İran'ın başkenti de orasıydı. Hanedan ancak 1590'larda adı anılmaya değer bir başkent edinebildi (bu İsfahan'dı). İran uzun tarihinin hiçbir döneminde ise, bin yıl boyunca Doğu Roma İmparatorluğu'na imparatorluk başkenti olarak hizmet eden ve Osmanlı İmparatorluğu'na 15. yüzyılın ortalarından 1920'lerdeki terk edilmesine kadar değişmez bir çekim merkezi bahşeden İstanbul benzeri bir merkezin etrafında kümelenmedi. Şecereye gelince, meşruiyete ilişkin temel Safevî iddiası tabiatı gereği dinsel ve On iki İmam Şi'iliğinin yedinci imamı olan Musa Kazım'ın soyundan geldikleri varsayımına dayanıyordu. Babürlüler gibi onlar da kendilerini çoğunlukla, Herat'ta Sultan Hüseyin Baykara (s.1464-1506) tarafından temsil edilen varis hanedan kanalıyla Timurlu mirasının doğrudan varisleri olarak gördüler.¹³ Bu şecere Osmanlılardaki gibi bir ağacı değil, *sahib-keran* unvanı yanı sıra dünyayı aydınlatan bir "güneş" i içeren ve yine rüya olarak nakledilen bir kuruluş mitini içeriyordu. Timur'la kurulan kalıtımsal akrabalık yalnızca müphem değildi, aynı zamanda muhtemelen Osmanlı iddiaları ile rekabet etmek için daha sonraki bir aşamada ve bilhassa Şah I. Abbas'ın saltanatı esnasında uydurulmuştu. Bu iddia bu sebepten ötürü dönemin yabancı gözlemcileri tarafından bile hemen kabul edilmedi.¹⁴ Sonuç, ironik bir şekilde günümüze kadar süren terminolojik bir anlam karmaşasıdır: Nitekim Farsça yazan modern araştırmacılar sürekli olarak "İmparatori-yi

¹² Terimin Timurlenk dönemindeki kökenleri ve tarihi için bkz. B. Manz, *The Rise and Rule of Tamerlane* Cambridge 1989, ss.14-16

¹³ M. Szuppe, "L'évolution de l'image Timour et des Timourides dans l'historiographie safavide du seizième au dix-septième siècle.", *Cahiers d'Asie Centrale* 2-4, *L'héritage timouride, Iran-Asie central-India, quinzième / dix-huitième siècles*, 1997, ss.316-317.

¹⁴ a.g.e., ss.317-318; ve Sholeh Quinn, *Historical Writing during the Reign of Shah 'Abbas. Ideology, Imitation and Legitimacy in Safavid Chronicles*, Salt Lake City 2000, s.50. Ayrıca bkz. Sholeh Quinn, "The Dream of Shaykh Safi al-Din and Safavid Historical Writing", *Iranian Studies* 29 (1996), ss.127-147.

Usmani”den (Osmanlı İmparatorluğu’ndan) söz ederlerken, Safevî Devleti’ni genellikle yalnızca “Devlet-i Safevîye” olarak isimlendirmektedirler.

Şu halde, hem günümüze ait algıları hem de tedavüldeki bakışaçılarını bir kenara bıraktıktan sonra acaba, Safevî Devleti bir imparatorluk olarak ayağa kalkar mı; imparatorluk kimliğine sahip miydi; yeterince büyük müydü ve egemenlik iddiaları bir imparatorluk olarak nitelendirilmesi için yeterince evrensel miydi? gibi soruları formüle edebiliriz. Bunlar bu makalede, “imparatorluk” teriminin kendisinin Batı kökenli olduğu ve İslam siyaset felsefesinde veya herhangi bir Orta Doğu dilinde doğrudan muadili bulunmadığı bilgisinin bütünüyle farkında olarak, değinmek niyetinde olduğum esas sorulardır. Yetersiz ekonomik kaynaklarına, sahip olduğu çok sayıda merkezkaç etkiye ve ideolojik payandalarının limitlerine rağmen siyasi dengeyi, bence, Safevî Devleti’nin bir imparatorluk olarak fonksiyon icra edebilmesine imkân tanıyan “uyum” ve “tutarlılık”a doğru yönelten siyasi ve sosyal güçler ile ilgili birkaç meseleyi gündeme getirmeyi teklif ettikten sonra mezkûr “soru”ların, bazı kısıtlamalara rağmen, niçin olumlu cevaplanması gerektiğini düşündüğümü dair sebepleri de takdim edeceğim. Sonuca varmadan önce de, hanedanın liderliğinin herhangi bir emperyal tutkuya sahip olup olmadığını, ve bu tutkuların aslında daha en başında, yani Safevî İran’ının 17. yüzyılın başlarında bir imparatorluk olarak zirveye ulaşmasından çok önce “realite”nin yanı sıra “coğrafi” sınırlarla da karşılaştığını tartışmak için Safevî hanedanının siyasi bir teşebbüs olarak başlangıcını temsil eden Şah I. İsmail’in (s.1501-1524) coşkulu günlerine döneceğim.

I. İmparatorluğun Unsurları

Portekiz Hint Devleti (Portuguese Estado da Índia) hakkındaki bir çalışmasında Subrahmanyam, bir imparatorluğu nelerin oluşturduğu sorusunu yöneltir. “*Oldukça yapısal bir yönelim*” olarak tanımladığı noktadan başlayarak imparatorluk statüsü için kriterler listeler: “*Ayrıntılı hiyerarşik yönetim sistemleri, büyük bir askeri güç (ve bununla birbirini tamamlayan mali mekanizmalar), geniş topraklar üzerinde kontrol, geniş bir nüfus, ve büyük gelirler.*” Fakat kendisi daha sonra, sınırlı kaynaklara ve karmaşıklığa sahip çok sayıda modern öncesi “imparatorluğu” dışlayan bu kriterlerden vazgeçti. Portekiz’i ve Portekiz’in deniz ötesi topraklarını bir imparatorluk olarak sayma arzusu içindeki Subrahmanyam, imparatorlukların; “*1- geniş bir coğrafi yayılım gösteren ve birden fazla kültürel alanı ve ekolojik bölgeyi ihata eden devletler; 2- yalnızca kesif bir nüfus alanının kontrol edilmesinden ziyade, zaman zaman evrensel bile olsa, geniş egemenlik şekillerini talep eden ideolojik bir motor tarafından güçlendirilmiş devletler; 3- hükmetme fikrinin politik söylemin çok önemli bir parçası olduğu, ayrıca monarkın yalnızca bir hükümdar olarak değil aynı zamanda, farklı egemenlik seviyelerinin hem ‘aşağıdan’ hem de ‘yukarıdan’ katıldığı belirgin bir hiyerarşi anlayışıyla, ‘kralların eşitler arasında en eşit’ şeklinde tarif edildiği devletler*” olarak tanımlanabileceği ve daha minimalist bir yaklaşım olarak adlandırdığı kavramsallaştırma üzerinde sonradan karar kılar.¹⁵

¹⁵ Subrahmanyam, “Writtent on Water”, s.43.

Subrahmanyam tarafından öne sürülen bu kriterler kendisine, daha az tanınan devletleri ve deniz-merkezli veya toprakları karasal bütünlük göstermeyen* devletleri de içeren geniş bir kategori oluşturma imkânı vermektedir. Hatta daha da önemlisi, onun tanımının avantajı, ideolojiyi “*imparatorluk*” tasavvurunun kaçınılmaz bir cüzü olarak kapsamına dâhil etmesidir; böylece “*bünyesinde bulundurduğu insanlar arasındaki farklılaşma ve eşitsizliği yeniden üreten bir imparatorluk, geniş ve yayılmacı (veya yayılmacı bir geçmişin hatıraları ile birlikte) siyasi bir birimden daha fazlası olmaktadır.*”¹⁶

A. Coğrafi Yayılım ve Medeniyet Çeşitliliği

Bu kriterleri kullanmak Safevî Devleti'nin imparatorluk statüsünü değerlendirmemiz için bize de imkân vermektedir. Balkanlar'dan Basra Körfezi'ne, Budapeşte'den Basra'ya uzanan mülkleriyle Osmanlıların veya Himalayalar ile Dekken arasında birkaç ekolojik bölgeye uzanan toprakları ile Babürlülerin tahakküm ettiği uçsuz bucaksız ülkeler, bu iki devletin medeniyet çeşitliliğini aslında kuşatmıyordu. Lakin Safevîler de, iklim terimleri ile söylersek, Kafkas Dağları'nın Alpin bölgelerinden Basra Körfezi ve Umman Denizi'nin sıcak ve çorak bölgelerine kadar uzanan geniş ve çeşitli toprakları yönettiler. Osmanlılar ve Babürlüler gibi Safevî İran'ı da, ekserisi yerel ve bölgesel mensubiyet ve sadakat içeren çoklu kimliklerin meydana getirdiği kompoze bir devletti. İran'a, bugün de devam edegeldiği üzere, Fars, Horasan veya Gilan gibi istisnai bölgelerle veya Şiraz, İsfahan, Kaşan ya da Yezd gibi müstakil şehirlerle özdeşleşen halklar nedeniyle, stereotip ve önyargılarla şekillenmiş algıların ifade ettiği karşılıklı husumet ve şüpheleri yansıtan güçlü yerel hısmılık ve saltanat şekilleri damgasını vurmuştu. Bundan dolayı, merkezden uzak muhtelif bölgeler Safevî döneminde güçlü bir siyasi özerklik eğilimi sergilediler. Farklı kimlik formlarına sahip olup göze çarpan bu bölgelere örnek olarak kuzeydeki Hazar Eyaletleri (Talış, Gilan ve Mazenderan), güneybatıda Arabistan (günümüzde Huzistan) ve güneydoğudaki Sistan verilebilir. Bunların hepsi Safevî idaresine dâhil olmadan veya katılmadan önce uzun süre yerel hanedanlar tarafından yönetilmişti.

Sheldon Pollock'un “*etnik olmayan bir kozmopolitlik*” olarak isimlendirdiği yapıyı oluşturan Osmanlı İmparatorluğu'nun çok sayıdaki Hıristiyan nüfusuna ve Babürlü Devleti'nin çok büyük sayıda ve genellikle Hindu olan çoğunluğuna nazaran, Safevî İran'ı dini inançlar açısından görece olarak homojendi: sakinlerinin önemli kısmı İslam'ın bir yorumunu icra ediyordu.¹⁷ Bunların çoğu heterodoks inançlar ve halk pratikleri şeklinde görünüyordu. Bu inançlar, en azından şehirli nüfus arasında, yerlerini kademeli olarak On iki İmam Şi'liği'nin daha ana akım bir yorumuna bıraktı; bu nedenle 17. yüzyıla gelindiğinde şehirlerin çoğu Şi'liğe ihtida

* Metinde geçen “non-contiguous state” ifadesi ile, sahip olduğu topraklar karasal bütünlük arz etmeyen, sahip olduğu topraklar arasında başka ülkelerin toprakları ya da deniz/ler bulunan ülkeler kastedilmiştir. “Fragmented country” ifadesi de aynı anlamda kullanılmaktadır (çev. notu).

¹⁶ C. Calhoun, “Introduction.”, *Lessons of Empire: Imperial Histories and American Empire*, eds. C. Calhoun, F. Cooper, K. W. Moore, New York 2006, s.3.

¹⁷ S. Pollock, “Empire and Imitation.”, *Lessons of Empire*, Calhoun ve dğr., s.184.

etmişti. İran'ın gayr-i Müslim azınlık cemaatleri, Safevîler hâkimiyetlerini büyük ölçüde Hristiyan olan Kafkasya'ya doğru genişlettiklerinde sayı itibarıyla artmıştı. Kafkasya'nın yerli Ermenileri sayıca değilse de, ekonomide nüfuslarıyla orantısız bir şekilde oynadıkları büyük rol ile önemli bir grubu oluşturuyordu, ayrıca Safevî toprakları oldukça büyük sayıda Yahudi ve Zerdüş'tü kapsıyordu, ülkenin sakinlerinden biri de Hindulardı. Yine de, İran'ın gayr-i Müslim nüfusunun toplamı; Osmanlı ülkesinde, bütün imparatorlukta Hristiyanları bir kenara bırakacak olsak bile, bilhassa Balkan topraklarında yaşayan Rumların sayısı ile karşılaştırılmazdı bile.

Safevî ülkesinin etnik yapısı dini çeşitliğinden daha heterojendi. Ülke, çok sayıda küçük ve pek belirgin olmayan Beluçlar, Kürtler, Lurlar, Türkmenler, Kafkasyalılar ve Lezgiler gibi gruplara ek olarak Acemler, Türkler ve Araplar ile meskûndü. Bu grupların bir kısmı Safevî Devlet merkezine doğru bir koridor oluşturan topraklarda yaşadılar. Daha büyük ölçüdeki etno-dini çeşitlilik ise çok sayıda Ermeni ve Gürcü'nün, 16. yüzyılın ortaları ile 17. yüzyılın başları arasında Safevî İran'ı tarafından ilhak edilen ata topraklarından transferi ile yaratıldı. Bu sözümler ona köleler, veya *gulamlar*, İslam'ı kabule mecbur edilmelerine rağmen bu resmi ihtidaları atalarının inancını onlara kaçınılmaz bir şekilde kaybettirmedi, ayrıca bu süreç içinde etnik hususiyetlerini de şüphesiz ki terk etmediler. Aynı zamanda, sayıca küçük fakat kültürel olarak önemli sayıda olup, çoğunluğu Lübnan ve Bahreyn'den gelen ve memuriyet, saygınlık ve imtiyaz beklentisiyle ayarlanmış Arap din adamları 16. yüzyıl boyunca İran'a göç ettiler. Bu yeni gelenler, devlet ve topluma uzak olmak şöyle dursun, ülkenin askeri, idari ve dini elitlerinin önemli kısmınının 16. yüzyılın sonlarından itibaren kendi saflarından seçilmeye başladığı noktada Safevî Devleti'nde hayati bir rol oynamaya başladılar.

B. İdeolojik Payandalar

İdeolojinin rolü hakkındaki herhangi bir düşünce, bir imparatorluk olarak Safevî İranı'nın konumu söz konusu olduğunda, toprak kavramı ile başlamak zorundadır. Walther Hinz'in iznini alarak belirtecek olursak, erken dönem modern İran'ı bir ulus devlet olarak nitelendirmek, terimin modern anlamı açısından, tamamı ile anakronik olacaktır.¹⁸ Safevî ülkesinde bağlılık ve sadakat, soyut siyasi kavramlardan ziyade akrabalık, kabile ve inançtan sorulurdu; siyasi aidiyet kişinin soyuyla ilgiliydi ve onun en fazla şehri, menşei veya ikamet ettiği yer ile sınırlıydı. Bu tespit, yine de, Safevî İranı'nın, Şah I. İsmail'in yönetimi altında birleşmesinden sonra, birbirine bitişik bir toprak birimine veya en azından net bir şekilde tanımlanmış merkezi bir toprağa sahip olduğu gerçeğini küçültmez. "İran" terimi yaklaşık altı yüzyıllık bir gıyaptan sonra Moğolların İlhanlı kolu ile birlikte yeniden kullanıma girdi. Bu terim, bariz bölgesel ve siyasi imalara sahip coğrafi bir mevcudiyetin, siyasi ve kültürel elitler arasında paylaşılan öz farkındalığını

¹⁸ bkz. W. Hinz, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat in fünfzehnten Jahrhundert*, Berlin and Leipzig 1936.

yansıtmaktaydı.¹⁹ Safevî başarısının ana unsurlarından biri hanedanlığın, İran'ın doğu ve batı yarılarını, yani doğudaki Timurlu toprakları olan Horasan ve Herat ile batıdaki Akkoyunlu topraklarını birleştirdiği fikriydi.²⁰ “Mülk-i vâsi'ü'l-fezâ-yi Îrân” (Geniş İran Mülkü) ifadesi 17. yüzyıl kroniği *Hold-i Berin*'de mevcuttu ve yine, Şah Süleyman'ın 1680'lerde Siyam'a giden elçisi Muhammed Rabi, ikamet ettiği veya doğduğu ülkeye ilişkin gururunu ve öz bilincini seyahat günlüğünde yakın anlamlı terimlerle ve benzer şekilde ifade etmişti.²¹ Aynı ifade, o dönem kaynaklarında bulunan “imparatorluk” teriminin Fars dilindeki muhtemelen en yakın muadilidir.

Eğer “İran” terimi belirgin sınırlar açısından hatasız bir tanımlamayı göz ardı ediyorsa da, Safevî kroniklerinde yer verilmiş diğer terim olan *memâlik-i mabrûsa*, paylaşılan bir toprak ve yönetim şekli anlayışına dini bir boyut katarak “İran” teriminin dışladığı şeyi açık şekilde tasvir etmiştir. 1670'lerde kaleme alınmış coğrafi bir icmal olan *Mubtasar-ı Müfîd*'in yazarı Muhammed Müfid Müstevfî Yazdi bunun kesin bir şekilde görülmesini sağlamıştı. Söz konusu eserde yazar, onun gözünde İran'ı teşkil eden ve (ilahi bir şekilde) korunmuş ülkeler anlamına gelen *memâlik-i mabrûsa*'yı oluşturan çok sayıda bileşenin detaylı bir dökümünü vermektedir. Müstevfî Yazdi, eserini Hindistan'da ikamet ederken yazdı ve eser kısmen, Hindistan'ın büyük bir imparatorluk olduğu şeklindeki öz bilince bir meydan okuma olarak tasarlanmıştı. Yazarın, İran'ı siyasi bir bütünlük olarak sunma konusundaki bireysel farkındalığı aşikârdır. Eserinde, gerçekte 1638'de Osmanlılara terk edilmiş bütün Mezopotamya topraklarını da içeren bir coğrafi bölge olarak “*daba büyük bir İran*” tasavvur eder. Ortodoks Şî'iliğin Safevî sarayında hâkim olduğu bir zamanda yazarken, Osmanlılara verilen Irak-ı Arap veya Şî'iliğin gurur duyulan kurucularının türbelerinin bulunduğu mahal olan Mezopotamya gibi Şî'iliğin merkezi bölgelerine özel bir vurgu yapar. İki nesil önce, yani şunun şurasında Şah I. Abbas döneminde Safevî kontrolü altına girmiş bir bölge olan Basra Körfezi kıyıları hakkında ise uzlaşmacı bir tavır sergiler. Adı geçen bölge, Hindistan alt kıtasına ve körfezin öte yakasındaki Arap topraklarına siyasi ve sosyal açıdan yönelimi bir yana, farklı iklim ve kültürü yüzünden modern zamanlara

¹⁹ İran teriminin yeniden takdimi için bkz. B.G. Fragner, “Historische Wurzeln neuzeitlicher iranischer Identität. Zur Geschichte des politischen Begriffs ‘Iran’ im späten Mittelalter und in der Neuzeit.”, *Studia Semitica Neou Iranica Rudolpho Macuch Septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*, eds. Macuch ve dğr., Wiesbaden 1989, ss.88-89; ve D. Kkawulsky, “Zur Wiederbelebung des Begriffes ‘Iran’ zur Ilhanzeit.”, *Das Reich der Ilhane. Eine topographisch-historische Studie*, Wiesbaden 1978, ss. 11-17.

²⁰ bkz. J. Aubin, “L'avènement des Safavids reconsideré.” *Moyen Orient et Océan Indien seizième-dix-neuvième siècles* 5 (1988), s. 114.

²¹ Muhammad Yusuf Valah Qazvini Isfahani, *Iran dar zaman-i Shah Safi va Shah 'Abbas-i Divrum (Kbuld-i barin, rawzah 6, badiqab 6-7)*, ed. M. R. Nasiri, Tahran 1380/2001, s. 589 ve Muhammed Rabi' b. Muhammad Ibrahim, *Safinab-i Sulaymani (Safarnamab-i safir-i Iran bib Siyam, 1094-1098 A.H.)*, ed. 'Abbas Faruqi, Tehran 1362/1983, s. 5.

kadar İran'ın merkezi topraklarından ekseriyetle soyutlanmış ve merkezi hükümet tarafından etkili bir şekilde en azından kontrol altında tutulmuştur.²²

Safevî İrani'ndeki birleştirici faktörlerin listesi, birbirine karışmış bu toprak ve inanç tasavvurunu, Müstevfi'nin yaptığından bile çok daha açık bir şekilde vurgulamalıdır. Sonuç olarak, "inancın bölgeselleşmesi" Safevîlerin en büyük siyasi başarıları olarak göze çarpmaktadır.²³ Safevîlerin 16. yüzyılın başlarında İran'ı fethetmeleri, toprağın ve o tarihten beri İran'ı karakterize eden dinin birbirleriyle örtüşmesinin başlangıç noktasını işaret eder. Safevîlerin İran'a zorla kabul ettirdikleri İslam mezhebi olan On iki İmam Şî'liği Safevî Devleti'nin genişlemesindeki en mücbir ideolojik enstrüman olacaktır. İslam'ın azınlıkta kalmış bu yorumu devlet olarak Safevî hükümlerinin köklerine tam olarak uyumluydu ve Şî'lik belirli bir topluluğa bağlılık yoluyla oluşan güçlü birlik duygusunu, Osmanlılar ve Babürlülerin aksine, İran devletine temin etmek için çok uygundu. Osmanlılar İslam'ın sancağı altında şöret bulmuşlardı, fakat İslam'ın iki kutsal kentinin hamisi oldukları ve aynı sırada doğudaki komşularının rahatsız edici Şî'liği ile karşı karşı olduklarını fark ettikleri 16. yüzyılda, İslam'ın Sünnî yorumunun mücahitleri olarak da eşsiz bir saygınlık kazandılar. Sünnî İslam Osmanlılara "devlet dini" olarak hizmet etti fakat bu "devlet dini" kuşatılmış bir azınlığın inancı değildi; bu nedenle İstanbul'un bu dini, İran'daki Şî'î İslam örneğindeki kadar acil bir şekilde açığa vurmasına hiç gerek yoktu. Osmanlı İslamı, Karen Barkey'in sözleriyle ifade edersek, "*imparatorluğun' kimliği için önemliydi, fakat Osmanlıları diğerlerinden açık şekilde farklı kılmış ve her şeyden daha ağır basan ayırt edici bir özellikten ziyade, daha çok bilinçli olarak inşa edilmiş ve stratejik açıdan sergilenmiş bir din hüviyetindeydi.*"²⁴ Babürlü resmi politikasında da (Sünnî) İslam farklı bir rol oynadı. Babürlü hükümdarları, İslam'dan radikal şekilde farklı inançlara sahip ve bunlara ilişkin pratikleri sürdüren geniş bir gayr-i Müslim nüfusla meşgul olmuşlardı. Onlar bu meşguliyetlerini birçok şekilde gerçekleştirmişlerdi. Açıkça senkretizme kadar uzanan diğer inançlara bile anlayış göstermenin farklı biçimleri, Ekber ve pek bariz bir şekilde olmasa da onun halefi Sultan Cihangir (1605-1627) tarafından çok iyi ifade edilmiş ve yaygınlık kazandırılmış birer düsturdu.²⁵ Hatta Sultan Evrengzib'in (1658-1707) benimsediği taassubu bile (pragmatik) bir toleransa dönüş takip etmişti. Evrengzib'in ölümünü müteakip, Ekber'in "liberal" geleneğini canlandıran Zülfikar Han 1712'de *azıyeyi* ilga edip Rajputlara ve Marathalara tavizler vererek yardımcısını da gayr-i Müslimlerin ve periferideki grupların arasından tayıp etti.²⁶

²² *Mobtasar-e Mofid des Mohammad Mofid Mostofa*, ed. Seyfeddin Najmabadi, 2 vols, Wiesbaden 1989-1991, ss.1-12.

²³ Bu ifade B. Anderson tarafından kullanılır, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London and New York 1983, s.24.

²⁴ Barkey, *Empire of Difference*, s.104.

²⁵ Harbans Mukhia, *The Mughals of India*, Malden 2004, s.19 ve dvm.

²⁶ Satish Chandra, *Parties and Politics at the Mughal Court, 1707-1740*, Delhi and New York 2002, s.125.

Mirası ve devam eden üretimi ile İran kültürü, İran'a özgü benlik algısının oluşmasında çok daha hayati bir rol oynadı, ve bunu da Safevî İran'ının, Michael Axworthy'nin yerinde ifadesi ile, Eski Çağ İran'ına özgü "zihin imparatorluğu"nun tecessümü olarak gerçekleştirdiği noktada hayata geçirdi.²⁷ İran kültürünün saygınlığı o kadar güçlüydü ki, Babürlüler çok geniş maddi kaynaklarına rağmen Safevî İran'ına saygı gösterdiler; ayrıca, modern Amerika'daki İngilizlerin durumuna benzeyen şartlar altında Hindistan alt kıtasına göç eden İranlılar kültürlerinin sofistike olduğu varsayımı sayesinde Babürlü sarayında kolayca iş buldular. İran kültürünün en önemli bileşeni olan Fars dili, hem bir iletişim aracı hem de kültürel bir havuz olarak ülkedeki meskûn muhtelif grupları birbirine bağlayan bir vasıta olması nedeniyle çok önemlidir. İran tabii ki çokdilliydi; ülkenin sakinleri, bugün de yapageldikleri üzere, Farsçadan Kürtçeye Türkçeden Arapçaya çok sayıda farklı dil konuşuyorlardı. Safevî şahları ise, paradoksal olarak, Türkçe konuşmuşlardır. Fakat ülkenin kent elitlerinin ana dili olan Farsça ayrıca bütün imparatorluğun temel siyasi ve idari lisanıydı.

Farsça aynı zamanda, özellikle de şiir alanında olmak üzere, *lingua franca** olarak fonksiyon icra ettiği Balkanlar ile Dekken arasındaki bütün saha için kültür diliydi.²⁸ Farsça 17. yüzyılda madeni paralarda Arapçanın yerini almaya başladı ve hatta nüfusun geniş kesimlerine hitap edebilmek için çok daha fazla sayıdaki din adamı eserlerini Farsça yazdıkça dini düşünce ve ideolojinin dili olan Arapçayı geride bırakarak Safevî dini çevrelerinde bile önem kazandı. Dolayısıyla Farsça İran'da önemli bir rol üstlenmiştir ve bu rol, Hindistan topraklarında olmasa da Babürlü sarayındaki pozisyonuna benzer bir roldü, fakat Türkçenin Osmanlı İmparatorluğu'nda üstlendiği rolden farklıydı. Türkçe İstanbul'da yönetim mekanizmalarının yanı sıra sarayın da diliydi. Fakat kültür dili olarak önceliği Farsçaya terk etmek zorunda kalmıştı. Osmanlı kronik yazarları tarihlerini Türkçe, buna rağmen Osmanlı sultanları ise şiirlerini mükemmel bir Farsça ile yazmışlardı. Farsça Babürlü Hindistanı'nda, herhangi bir alt toplumsal grubun olmasa da hükümdarın, sarayın ve yüksek elitlerin diliydi. Hint sufi düşüncesi kendini hemen hemen tamamen Farsça ifade etmişti. Üstelik İran'da (ve Orta Asya'da) olduğu üzere, Babürlü Hindistanı'ndaki tarih yazımı da tamamıyla persofondu.²⁹

Safevî edebiyatı ve, özellikle de Fars dilinin en mükemmel ifadesi olan Fars şiiri, sadece elitler için değil aynı zamanda, en azından kentsel alanlardaki avam için, İslam-öncesi tarihi de dâhil olmak üzere İran'ın "geçmişini"ni "şimdi"ye bağladı ve paylaşılmış bir kültürel repertuar işlevi gördü. İyi ile kötü arasındaki ebedi mücadeleyle meşgul kahraman krallarla dolu olan İran'ın ulusal destanı Firdevsi'nin

²⁷ M. Axworthy, *A History of Iran. Empire of the Mind*, New York 2008.

* İtalyanca'da "Frenk Dili" anlamına gelen ifade, "ana dilleri farklı olan insanların birbirleriyle anlaşmak için kullandıkları ortak dil" anlamında kullanılmaktadır (gev. notu).

²⁸ Bunun için bkz. B. Fragner, *Die 'Persophonie.' Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens*, Berlin 1999.

²⁹ bkz. Muzaffar Alam, *The Language of Political Islam in India c.1200-1800*, Delhi 2004, s.127.

Şâhnâme'si, özellikle İran'ın İslam öncesi mitolojik geçmişini İslam'a, yani kendi güçlü adalet ve kurtuluş sembollerine Safevîlerin "bugünü"ne bağlar. Birinin bu kültür havuzundan faydalanması için eğitilmiş olması hatta okuryazar olması bile gerekmiyordu. Şâhnâme'den alınan hikâyelerin kamusal alanda bir yeri vardı: şehir kahvelerinde, festivaller esnasında ve hikâyelerin çok yakın zamana kadar muhafaza edildiği bir yer olan halka açık diğer meclislerde ezberden okunuyordu.³⁰ Bu bağlantı isim vermeye de yansımaktadır. 16. yüzyıldan başlayarak, idaresi zor Türkmen kabile kuvvetlerinin gücünü ve etkisini azaltmaya çalışan Safevîler kabile bağı olmayan Ermeni, Gürcü ve Kafkasyalı "köleler"den müteşekkil yeni bir hizmet eliti meydana getirdiler. Dediğimiz gibi, bu *gulamlara*, İslam'a şeklen ihtida etmelerini müteakip orduda ve idarede yüksek rütbeli pozisyonlar verilirken, gulamların bu yeni kimlikleri onlara yeni isimler verilmesini de beraberinde getirdi. Bu kölelerin çoğuna Rüstem veya Hüsrev gibi, Şâhnâme'den alınmış ve İran'ın kadim mitik geçmişiyle bağlantılı isimler verildi.³¹

C. Hükümdarın Statüsü ve Rolü

Safevî örneğinde birbiriyle ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olan ideoloji ve hükümdarın statüsü meselesi, yalnızca büyük bir imparatorluk fikrine değil aynı zamanda evrensel ihtirasları olan bir imparatorlukla ilgili dinamiklere de katkıda bulunuyordu. Burada, mekâna ait "yatay" tutkular ile tarihe ait "dikey" boyutlar arasında ayırım yapabiliriz. Safevî hükümdarları, ya da en azından ilk hükümdarları, büyük toprak hırslarına sahiptiler; fakat ne Şah I. İsmail ne de Şah I. Abbas, İspanyol II. Philip veya Portekiz'in I. Manuel'i gibi aynı dönemin hükümdarlarını harekete geçiren bir tür mesiyani emperyalizm tarafından yönlendirilmişlerdi.³² Bu durum, diğer şeylerin yanı sıra, kaynaklarda bulunan hükümdar unvanlarına da yansımıştır. Şahların unvanlarından biri *âlem-penâh* veya *cihân-penâh* (dünyanın melcesi) veyahut *pâdişâh-ı âlem*'di (Dünyanın hükümdarı). Engelbert Kaempfer'e göre Safevî İrani'nin ve Babürlü Hindistanı'nın hükümdarları kimin bu unvanları meşru olarak taşıyabileceği konusunda rekabet halindeydiler.³³ Kullanılan diğer terim ise, aslında saray kroniklerinin bazılarında Safevî şahı için geçerli en yüce terim olan *sahib-kerân*'dır. 15. yüzyıla kadar, tarihteki hükümdarlardan yalnızca 3 tanesi yani Büyük İskender, Cengiz Han ve Timurlenk bu unvana layık görülmüştü. Bu unvanın kullanımı, en azından hanedanın bir siyasal yönetim kurumu olarak

³⁰ Bunun için bkz. K. Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscape of Early Modern Iran*, Cambridge 2002, s.XXIX.

³¹ bkz. K. Babayan, "The Safavid Household Reconfigured: Concubines, Eunuchs and Military Slaves.", *Slaves of the Shah: New Elites of Safavid Iran*, eds. S. Babaie ve dğr., London 2004, s.37.

³² II. Philip için bkz. G. Parker, "David or Goliath? Philip II and his world in the 1580's.", *Spain, Europe and the Atlantic World: Essays in Honour of John H. Elliot*, eds. R. L. Kagan ve G. Parker Cambridge 1995, s.259. I. Manuel için bkz. L. F. F. R. Thomaz, "L'idée impériale Manuëline." *La découverte, le Portugal et l'Europe, Actes du colloque, Paris le 26, 27 e28 mai 1988*, eds. J. Aubin ve A. Pinheiro Marques, Paris 1990, ss.23-24.

³³ E. Kaempfer, *Am Hofe des persischen Grosskönigs 1684-1685*, çev. W. Hinz, Tübingen-Basel 1977), ss.23-24.

geliştiği aşamada, dine bağlılığın ötesine uzanan Safevî tutkularını ortaya koymaktadır.

Sholeh Quinn'in sözleriyle ifade edersek, Safevî vakanüvisleri evrensel bir hükmetme iddiası inşa etmek için Safevî hanedanı ile Moğollar ve Timurlular arasında zaman içerisinde bir hısımlık uydurdular; *sabib-keran* unvanının vakanüvislerin eserlerinde Şah I. Abbas döneminde bile görünmesinin sebebi de kesinlikle budur.³⁴

Evrenselliğe ve tabiatı gereği medeniyete ilişkin en güçlü unsurlara, “şimdi”yi (çok uzak ve hatta efsanevi) “geçmiş”e bağlayan “dikey” iddialarda rastlanır. Şah I. İsmail tasavvufi şiirlerinde kendinden açıkça ve çeşitli şekillerde, İslam öncesi İranlı kahramanların panteonunu dolduran Feridun, Hüsrev, Cemşid ve ayrıca Zuhak, Zal oğlu Rüstem ve İskender olarak bahsetmişti. İsmail, bu çoğunlukla efsanevi olan geçmişi Hristiyanlığın peygamberi İsa'nın yanısıra ilk imam ve şi'i İslam'ın sembolü olan Ali İbn Ebu Talib'i de eklediği tektanrıca gelenek ile irtibatlandırmıştı.³⁵ Bu sayede, İran'ın İslam öncesi geçmişi ile İslami şimdisi arasında, *Şahnâme*'yi andıran tarzda bir rabita tesis etti. Bu rabita, Son Sasani hükümdarı III. Yazdigird'in (s.631-652) (muhayyel) kızı Şahbanu ile İmam Ali'nin oğlu ve varisi Hüseyin arasındaki farazi bir evlilik üzerinden İslam öncesinin İran'ını şi'iliğe bağlayan uydurma bir şecere vasıtasıyla da takviye edildi.

Son derece önemli ideolojik diğer bir rol ise Safevî monarkının şahsına yani şaha uyum sağlamalıydı. Hükümdarlık mefhumu; fiili hanedan ve onun iktidara gelme şekliyle bağlantılı olarak Safevî benlik bilincinde merkezi bir mevki işgal etti. Safevîler binyılcı bir hareket olarak iktidara geldiler ve bu hareket yükselişini; son derece sadık, kendilerini Kızılbaşlığa vakfetmiş ve Safevîlerin hücum birlikleri olarak görev yapmış Türkmen savaşçıların askeri desteğine borçlıydı. İbn Haldun'un 11. ve 12. Yy'da Kuzey Afrika'daki Murabıtlar ve Muvahhidler kadar, Safevîler'in yükselişinden üç yüz yıl sonra Arap Yarımadası'ndaki Vehhabiler'in parlamasını da açıklayan “*başarılı imparatorluk inşâ teorisi*”ne göre Safevîlerin durumu, “savaşçı” ile “rahip” arasındaki işbirliğinin değişik bir biçimiydi. Yine de Safevî örneği “savaşçı” ile “veliyi” bir şahısta birleştirmişti. Mülki iktidara sahip ilk Safevî hükümdarı olan Şah I. İsmail, aşkın kişiliğe sahip karizmatik bir hükümdardı ve onun kariyeri, eski İran'ın krallık tasavvuru ile kurtarıcı saik olan On iki İmam şi'iliğine ait binyılcılığın kayda değer bir bileşimini yansıtıyordu. Tebaası onu ilahi olanınecessümü kabul ederek şahsına mükemmel şekilde sayđı duydı. Çaldıran'da Osmanlılara karşı alınan onur kırıcı mağlubiyet, şah ile tebaası arasındaki ortaklığın sona ermesi için yeterli olmamakla birlikte, çok sayıda kişişi Şah ile semavi krallık arasında varolduğu iddia edilen doğrudan rabita hakkında şüphe içinde bıraktı. İsmail'in halefi olan Şah I. Tahmasb (1524-1576); halkın, onun sarayının kapılarını

³⁴ Quinn, *Historical Writings*, s.28, 49-50, 52. Ayrıca bkz. Szuppe, “Timour et les Timourides”, s.324.

³⁵ V. Minorsky, “The Poetry of Shah İsmail I.”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10 (1942), ss.1006-1053.

ihtiramla öptüğü ve şahın herhangi bir şekilde dokunduğu suyun ateşli hastalıklara karşı şifa olduğunu düşündüğü noktada tanrı benzeri bir figür olarak saygıdeğer olmayı sürdürdü.³⁶

Şaşılacak derecede paradoksal bir şekilde, hanedanın alışılmadık görünürlük derecesi ve Safevî sarayının, gerek İstanbul gerekse Agra'da görülmeyen bir seviyede kolaylıkla ulaşılabilirliği bu yüce statünün değerini azaltmadı. Hatta Safevîler siyasi iktidarı üstlendikten sonra bile, tebaaları ve konuklarıyla karşılıklı etkileşimin muhtelif şekillerini içeren ve bozkır temelli savaşçı zümre kökenlerine ait olan çoğu özelliklerini muhafaza ettiler. Şah I. Abbas ve onun halefleri; Batılı misyonerleri, diplomatları ve seyyahları dini ya da felsefi konular hakkında münazara için forum işlevi gören ziyafetlerde kendilerine ve yakın arkadaşlarına katılmaları için düzenli olarak davet ettiler. Safevî hükümdarlarının en karizmatığı olan Şah I. Abbas'ın buyruğu mutlak olup, hükümrânlığı ilahi olarak tasdik edilmişti, fakat kendisi aynı zamanda da erişilebilir biriydi; haftada birkaç kez avam için yapılan duruşmalara bizzat başkanlık ediyordu; hatta rastgele, gayri resmi ortamlarda, herkesin de bildiği üzere tebaasının arasına karışıyordu. Şah II. Abbas'ın (1642-1666) saltanatının sonlarına kadar sıradan insanların, hükümdar sabah gezintisine çıkmadan önce atının dizginlerini tutup dilekçelerini ona elden teslim etmeleri mümkündü. Safevîler Osmanlı benzeri bireyselleştirilmiş bir resmi hanedan portreleri tarzı üretmediler; onun yerine, dönemin sarayını içeren resimler Şahı genellikle, keyifli bir ortamda veya bir tören esnasında etrafı saray mensupları veya diplomatlar tarafından çevrilmiş bir halde resmeder.³⁷ Hanedanın ulaşılabilirliği 17. yüzyıl boyunca azaldı, buna rağmen Safevî şahları ilahi atmosferlerini hanedanın son günlerine kadar, hatta bazı din adamları onları Müslüman hükümdarlara yakışmayan kişisel davranışları yüzünden eleştirmeye başladığında bile muhafaza ettiler. Karizmatik, kutsaldan mühlhem ve emperyal olan bu atmosferin, hiçbir Safevî hükümdarının neden tahtan indirilmediğini* ve, Şah II. İsmail'in (ö.1578) olası fakat ispatlanamamış durumu hariç, suikasta uğramadığını açıklamaya yardım edebileceğini düşünmek cezbedicidir. Bu durumun önemi, öldürülen tek sultanın (II. Osman'ın) 1622'de katledildiği ve onun haleflerinden yedi tanesinin de sonraki iki yüzyıl içinde yerinden edildiği Osmanlı Devleti ile karşılaştırıldığında ortaya çıkmaktadır.³⁸

³⁶ Vincenzo Alessandri, "Report to Venetian Senate, 24 sept. 1572." *La repubblica di Venezia e la Persia*, ed. G. Berchet, Tehran 1976, s.178.

³⁷ Gülrü Necipoğlu, "The Serial Portraits of Ottoman Sultans in Comparative Perspective", *The Sultan's Portrait: Picturing the House of Osman*, ed. A. Orbay, Istanbul 2000, ss.22-61; ve S. Babaie, *Isfahan and its Palaces: Statecraft, Shi'ism and the Architecture of Conviviality in Early Modern Iran*, Edinburg 2008. İlk kaynağa dikkatimi çektiği için Kishwar Rizvi'ye teşekkür ederim.

* Yazar burada yanılıyor. Şah II. Tahmasb, Nadir tarafından 1733'te tahtan indirilmişti. Aynı durum yine Nadir tarafından 1736'da tahtan indirilen son Safevî şahı III. Abbas için de geçerlidir, her ne kadar tahtan indirildiğinde 6-7 yaşlarında olsa da (çev. notu).

³⁸ N. Vatın ve G. Veinstein, *Le séraill ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans quatorzième-dix-neuvième siècle*, Paris 2003, ss.60-64.

II. Emperyal Zirveler: Şah I. Abbas Dönemi

Şah I. Abbas (1587-1629) dönemi bir imparatorluk olarak Safevî İrani'nin çoğunlukla zirvesi kabul edilir. Onun öldükten sonra gerçekleşen bu şöhreti; askeri gücün en iyi şekilde kullanılmasını, devlet yönetiminin merkezleştirilmesini ve İran'ın dâhili ve uluslararası ticaret alanına açılmasını planlayan bir dizi uzak görüşlü politika vasıtasıyla imparatorluğuna mülki büyüklük, ekonomik refah ve uluslararası ehemmiyet kazandıran vizyoner bir hükümdarın şöhretidir.

Bu imaj, Şah Abbas'ın çok yönlü ve meşhur bir ekonomik strateji izlemesinde olduğu kadar onun dini, sivil ve ticari unsurların bir karışımı olan mimari mirasında da çok aşıkâr bir surette tecessüm etmiştir. Şah Abbas, Erdebil'deki ilk Safevî ceddinin türbesini ve daha sonra Sekizinci İmam'ın Meşhed'teki harimini himaye ve restore edip donatarak “dinen tasdik edilmiş emperyal bir imaj” tasarladı.³⁹ Çok daha büyük ölçekteki girişimi ise, 1587-1588'de iktidara geliştinden sonraki birkaç yıl içinde, İsfahan'ı yeni ve merkezi konumdaki başkenti olarak seçmesiydi. Bundan on yıl sonra İsfahan, ihtişamına uygun olarak *meydân-ı nakş-ı cihân* veya “dünyanın resminin meydanı” olarak isimlendirilen Şah meydanının tam ortasında yükselen yeni hazırlanmış ticari ve idari merkeziyle emperyal arzuların sembolik olduğu kadar müşahhas bir ifadesi ve Safevî hanedanlığının gücünün ve zenginliğinin bir vitrini olma yolundaydı.

Şah Abbas'ın ticaret politikası, dizaynından dolayı değilse de, sonucu bakımından kesinlikle başka emperyal imalara da sahipti. Ticaret ve tarım konularına çok az önem veren İran vakanüvis kaynakları, hanedanlığın ticaret talebinin arkasındaki niyete dair belirgin referanslar sunmazlar. Ayrıca, gelirleri maksimize etmenin ve devlet hazinesini zenginleştirmenin arkasındaki büyük stratejinin Abbas'ın ticari planlarının sebebi olduğunu ileri sürmek aceleci bir iddia olur. Sonuçta, temel motivasyonları ne olursa olsun, şahın politikaları insanların ve malların hareketini kolaylaştırmak suretiyle çok geniş ve mütecanis olmayan bir memleketin birleşmesine etki etti. Şah Abbas, başkent olarak İsfahan'ı seçmekle ve onu iyi donanımlı siyasi ve ekonomik bir eksen olarak inşa etmekle imparatorluğuna pivot olarak konuşturulmuş bir ticaret merkezi bahşetmiş oldu. Şah Abbas'ın saltanı boyunca İran'ın her yanına ticareti ve seyahati kolaylaştıran çok sayıda yeni *kervansaray* inşa edildi. Üstelik Şah Abbas; kökenlerine, statülerine veya etnisitelerine bakılmaksızın bütün tacirlere, hırsızlık ve soygun nedeniyle maruz kaldıkları kayıplardan dolayı tazminat ödenmesini sağlayarak yol güvenliğini mükemmel şekilde geliştirdi.

Şah Abbas'ın politikaları İran'ın güney kıyıları ve özellikle Basra Körfezi'ndeki limanlara yerleşme politikası ile karşılaştırıldığında büyük tutkuları da kesinlikle açığa vurmaktadır. Bu durumda da, ticari istikrarı güvence altına almaktan ve deniz yoluyla yapılan ticaretten elde edilen kârların maksimizasyonu için gerekli

³⁹ Kishwar Rizvi, “The Imperial Setting: Shah ‘Abbas at the Shrine of Shaykh Safi in Ardabil.” *Safavid Art and Architecture*, ed. S. R. Canby, London 2002, s.14.

olan bir kontrol mekanizmasına kavuşmaktan daha öteye gitmiş gibi görünmeyen bu niyete, “emperyal” etiketini eklemeye ihtiyatlı olunmalıdır. 1602’de Portekiz’den alınan ve Hindistan’a yapılan inci ve at ticareti için önemli bir nokta olan Bahrein’in ele geçirilmesinden sonraki 20 yıl boyunca Şah I. Abbas, Portekizlilerin Basra Körfezi’nin başka bir yerindeki pozisyonlarını zayıflatmak için tasarlanmış çeşitli politikalar takip etti. 1614’te Gamru’yu da kapsayan Mogistan’ı ele geçirdi, Gamru kısa süre sonra Bender Abbas olarak adlandırılacaktı. Bu başarılar, Portekizlilerin 1622’de Hürmüz Adası’ndan İngilizlerin yardımıyla çıkarılmasında sonuç verdi; Şah, Basra Körfezi’nin büyüyen ticaretinin yeni katılımcıları ve Portekizlilere karşı bir denge unsuru olarak gördüğü İngilizleri daha evvel memnuniyetle karşılamıştı. Hürmüz’ü kurtarmasından bir yıl sonra Şah I. Abbas, telafi edici diğer bir güç olarak Hollandalıların desteğini sağladı; bunu da onlara ticaret hakları (ve aynı zamanda sorumluluklar da) vererek ve kara ordusuna destek için bir donanma teşhiz etmeleri konusunda onları teşvik ederek yaptı.

Şah Abbas’ın etnik açıdan yabancı olan topraklara akınları, Güney Kafkasya’daki fetihleri ve ayrıca tesadüf ile titiz planlamayı birleştiren komplike nüfus iskan politikası, daha çok tasarımıyla emperyal gözükken tutkuları yansıtır. Uzun süredir devam eden Yakın Doğu geleneğine uygun şekilde, aşiretleri ve etnik grupları mevcut aşiret sadakatlerini yok etmek ve hudutları savunmak amacıyla ülkenin her tarafına düzenli olarak yerleştirdi. İtalyan seyyah Pietro della Valle’nin söylediği gibi; Abbas’ın, insanları imparatorluğun muhtelif yerlerine taşıma şekli sınırlarda güvenliği sağlamaya matuftu, ancak aynı zamanda ülkenin ekonomik kaynaklarını hâkimiyeti altına almaya yönelik planlı bir teşebbüsü de ifade ediyordu. Şah, nüfusun yetersiz olduğu Osmanlı sınır bölgesinden insan celp etmede çok sıkıntı yaşadı; Horasan sınırlarındaki Özbekleri haddinden fazla serkeş ve dinen güvenilirmez olarak gördü; ayrıca uzun mesafeler ve savaşıllığa özgü değerlerin gözle görülür eksikliğine dair algılar Hindistan’dan insan celbini engelledi. Bu nedenle, askeri ve mülki kadroları doldurmak için hem bu işlere yatkın hem de faydalı oldukları gözlenen Gürcüleri ve Ermenileri tercih etti.⁴⁰ Askeri hünerleri ile tanınan Gürcüler çoğunlukla orduda ve mülkiyede görevlendirildiler. Çalışkanlıkları ile ün sahibi olan Ermeniler de ticari amaçlar için seferber edildiler. Şah I. Abbas 1604’te, Osmanlılarla yaptığı savaşlardan biri esnasında, büyük bir Ermeni grubunu Azerbaycan’daki Aras Nehri’nin kuzeyindeki anavatanlarından kaldırıp İsfahan’ın yeni kurulmuş bir dış mahallesine yerleştirdi. Bu Ermenilere, belli çapta dini özgürlüğün yanı sıra Şah’ın 1617’de tesis ettiği ipek ihracat tekelinde başrol oynamayı içeren ticari imtiyazlar da verildi.

III. Dâhil etme ve İntibak yoluyla Uyum

Şah I. Abbas’ın başkent olarak İsfahan’ı seçmesi, ticaret stratejisi ve iskân politikası Safevî Devleti’ni hırpalamış çok sayıdaki merkezkaç kuvvete karşı dengeleyici yegâne unsurlar değildi. “Birlik” ve “uyum” oluşturan bir duyguya katkı

⁴⁰ Pietro della Valle, *Delle contitioni di Abbas re di Persia*, Tehran 1976, ss.79-82.

yapan çok daha yapısal ve merkezci kuvvetler mevcuttu. Peki, Şah Abbas'ın devralıp daha da geliştirdiği ve Safevî Devleti'nin farklı ve rengârenk bir ülke üzerinde bir nebze de olsa kontrol kurmasını ve hanedanın devamlılığını bir yüzyıl daha garantiye almasını sağlayan bu uyum öğelerinin bazıları nelerdi?

Bunların en önemlisi, Safevîler tarafından muhtemelen “kapsayıcı olma”ya ilişkin sergilenen kayda değer kapasitedir ve bu özelliklerini Osmanlılar ve Babürlülere paylaşmışlardır.⁴¹ Bu kapsayıcı olma tavrı, bürokratik mevki ve prestijin bahşedilmesinde kayda değer bir önemi olmayıp son derece değişken bir kavram olan etnisite ile başlar. Bu yüzden yönetici sınıfın, hatta Şah'ın kendisinin bile, belirli bir etnik kökenden olması gerektiğine dair bir beklenti yoktu. Gerçekten de, İran'ı modern çağa kadar yönetmiş ardarda gelen hanedanlar ağırlıklı olarak Türk-Moğol kökenliydi. İran'ın modern öncesi ve erken modern tarihi boyunca “devlet ve monarşi etnik kökenli kurumlar değildi” ve yöneticiler, ülkenin kültürel ve mülki bütünlüğünü desteklemek şartıyla, herhangi bir etnik kökenden veya hanedandan olabilirdi.⁴²

Safevî Devleti'ni işler kılan ve işler olduğu sürece de var olmasını sağlayan çok sayıda faktörden biri; mekânsal düzlemde anahtar bir role sahip olan yetkinin pragmatik kullanımıydı. Ayrıca Şah, bu tarz sebebiyle inatçı memurlara merhametsizce davranma alışkanlığından sık sık saptı, onları affetti ve onlara uyum sağladı. Saltanatın otoritesi bu nedenle, itaatsizlik ve karşı koyma yüzünden ivedi ve sert şekilde cezalandırma anlamına gelen “siyaset” ile kısmen desteklendi. Yüksek bir makama ve prestije ilişkin vasıfları etnik köken ve dini profil değil hükümdarın şahsına yönelik sadakat belirliyordu. Ricada bulunmak ve hediye sunmak için saraya yapılan ziyaretler aracılığıyla düzenli şekilde tekrarlanıp pekiştirilen bu tür bir sadakat, bir mülki memur veya eyalet yargıcı olarak daimi şekilde istihdam edilmenin olmazsa olmaz şartıydı. Bu yazısız akdi bozanları genellikle işten çıkarma şeklinde hızlı bir misilleme ve sıklıkla da ölüm bekliyordu. Fransız Jean Cardin'in, İranlıların hükümdarlarını tabiatı gereği sert olarak görüp olduğu gibi kabul ettiklerini iddia ettiği noktada, böylesine acımasız bir muamele de beklenmedik bir şey değildi.⁴³ Fakat *siyaset*, *müsâmahe* (hoşgörü) ve *müdârâ*'nın (uzlaşma) eşit derecedeki güçlü kaçınılmazlığı tarafından yumuşatılmıştı. Pragmatik bir kapsayıcı olma politikası dâhilinde icra edilen siyasi esneklik, işten çıkarma ve yeniden tayin etme pratiği şeklindeki bir döngüsellik modeli içinde kendini ortaya koyuyordu. Mezkûr model hükümdarın karakterine göre değişti, fakat ihsandan mahrum kalan memurlara, bir utanç ve hapsedilme dönemini müteakip, eski hakları her zaman iade edilebiliyor ve bu kişiler eski makamlarını ve prestijlerini yeniden elde etmeyi

⁴¹ Barkey'in eserinde bu husus Osmanlılarla ilgili olarak fazlasıyla tartışılmıştı, *Empire of Difference*.

⁴² Hamid Ahmadi, “Unity within Diversity: Foundations and Dynamics of National Identity in Iran.”, *Critical Middle East Studies* 14 (2005), s.125.

⁴³ J. Chardin, *Voyages du chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient*, vol.5, ed. L. Langlés, Paris 1810-1811), s.219.

başarabiliyorlardı.⁴⁴ Memurların, o şaşkınlıkları esnasında müsadere edilen malları bile kısmen hatta tamamen kendilerine genellikle iade ediliyordu.⁴⁵ Bu uygulama bir takım amaçlara hizmet etti, bunlardan biri de muhalif ve dik kafalı memurların azillerinden sonra görevlerine yeniden tayin edilmesiydi. Bu, krallara yaraşır bir iyilik meselesinden daha çok yerel yöneticileri kendi bölgesel kuvvet üsleriyle birlikte ve gereğinden sert şekilde cezalandırmanın büyük bir kızgınlığa ve sonunda da büyük çapta bir isyana davetiye çıkaracağı kavrayışına dayanan hesaplı bir stratejiydi. Bu konuyla ilgili olarak sıra dışı gelen ancak hiç de özgün sayılamayacak örneklerden biri Şah I. Abbas'ın, itaatsiz Gilan bölgesinin batı yarısını oluşturan Biyepes'in hâkimi olup merkezi idareye karşı üç kez isyan eden Ali Han ile ilgilenme tarzıdır. Bunun dışında, isyancı aslarının hakkından kararlı şekilde geldiği bilinen Şah I. Abbas onları her seferinde de affetmişti.⁴⁶

“Uzlaşma” da dolayısıyla sosyal hareketlilik ile ilgiliydi. İktidarın hiyerarşik paylaşımı teorik açıdan güçlüydü fakat pratikte çok daha az uygulanıyordu. Elit istihdamı sınırlı ve döngüsel olmaya eğilimliydi, fakat siyasi sistem nüfuza ve hatta yüksek mevkie dönüşecek yetenekler ve tutkular için sistem içinde yer açıyordu.⁴⁷ Önemli pozisyonlara yükselmiş olanların büyük kısmı iktidar merkeziyle yakın ilişkileri olan ailelerden gelmiş olsa da kıdemli memurların birçoğu (nispeten) mütevazı kökenlere sahipti veya ülkenin merkeze uzak kısımlarından gelmişlerdi. Bu durum kısmen, o çokça sözü edilen sabit “bir soylu sınıfı” eksikliğinin, kısmen de kişiselleştirilmiş bir iktidar yapısının ve bu yapının liyakate verdiği önemin bir sonucuydu.

Dini hoşgörü, bütün erken modern dönem toplumlarının, özellikle de Batılı olmayanlarının şüphesiz ki alâmet-i fârikasıdır. Safevîler örneğinde oldukça dikkat çekici (ve paradoksal) olan ise pragmatik toleransın; devletin, resmi inanç olarak Şî'iliğin konumuna özgü dışlayıcı eğilimleri içeren vurgulanmış dini payandalarıyla görece bir uyum içinde var olmasıdır. Bütün imparatorluklar ne kadar benmerkezci ve kendilerini, kapıları çalan barbarlara karşı devletlerini savunan medeniyetin

⁴⁴ *a.g.e.*, s.286.

⁴⁵ Chardin'in; Şah II.Abbas tarafından 13 yıl boyunca sürgün edilen Muhammed-Kuli Han'ın Kandahar sınır bölgesinin hanlığı gibi hassas bir mevkiye atanması karşısındaki şaşkınlığını anlıyoruz. Bkz. Chardin, *Voyages*, vol.10, ss.110-111.

⁴⁶ Mahmud b. Hidayat Allah Afushtah-i Natanzi, *Naqavat al-asar fi zik al-akhyar*, ed. Ihsa Isbraqi, Tehran 1373/1994, s.541 ve dvm. Şah Sultan Hüseyin'in yönetiminde karşılaşılan bürokratik kanunsuzlukların hoşgörüyle karşılanması o kadar çarpıcıydı ki en azından Avrupalı gözlemcilerden biri İran'ın sorunlarının nedenlerinden birinin bu olduğunu belirtmişti, bkz. C. De Bruyn, *Reizen over Moskovie, door Perzië, en Indië*, Amsterdam 1711, s.176.

⁴⁷ Dönemin yabancı gözlemcileri, unvan ve simge yoksunluğunun eşlik ettiğine dikkat çektikleri İranlı elitler arasında Batı'da feodal sülaleler ile birlikte var olan “soylu sınıfı” benzeri bir yapının bulunmayışına işaret ettiler ve avamın dikkat çekici bir şekilde yükselişini sosyal gruplar arasında sabit bir hiyerarşinin yokluğuna yordular. Örnek olarak bkz. Raphaël du Mans, “Estat de la Perse.”, *Raphaël du Mans, missionnaire en Perse au dix-septième siècle*, vol.2, ed. F. Richard, Paris 1995), ss.95-96. Bu aynı zamanda, kuşkusuz, Weber'in patrimonyal yönetim analizine ilişkin temel bir özelliktir.

zirvesi olarak görme eğilimindeyseler Safevîler de, kimin medeniyete ait olup olmadığı ve kimin medeniyete dâhil olup olmadığı konularında oldukça net bir anlayışa sahiptiler. “Dâhil etme” ve “dışlama”, katı dini kategorilerden ziyade kendinden menkul bir medeniyet anlayışını ve siyasal sistemi takip etmiştir. Böylece, bırakın Kalmuklar gibi Müslüman olmayan halkları, Özbekler gibi Müslüman Orta Asya halkları dahi Safevîlerin gözünde medeniyetin saflarına dâhil olmayı asla ümit edememişlerdir. Fakat imparatorluklar, eğer belirli bir amaca sahip olacaklarsa, egemenlikleri altına girmiş farklı halkları aynı zamanda kucaklamak ve özümsemek zorundadırlar. Safevîler bu konuda tabii ki Romalılar kadar ileri gitmediler, fakat idareci, devlet tüccarı ve elçi olarak istihdam edildikleri için ülkenin yönetiminde merkezi bir rol oynamış, marjinal bir pozisyondan yükselip gelen ve çoğunluğu Gürcülerden ve Ermenilerden müteşekkil gulamların toplumla kaynaşması buna iyi bir örnekti ve bu sayede etnik ya da dini açıdan yabancı kabul edilenler (mevcut olmayan bir) vatandaşlığı kazanmadan bile Safevî sistemi içinde mükemmel birer cemiyet üyesi haline getirilebilmişti. İmparatorluk, tabiatı gereği, “yıkılmamış/pis” olan yabancılar, yani marjinaler için de alan açmıştı. Böylelikle Osmanlı İmparatorluğu’nun sınırlarında yaşayan Kürtler ve Araplar, Kafkasya’nın kalelerini kontrol eden Lezgiler, veya güneydoğunun sınır bölgelerinde oturan Beluçlar entelektüellikten ve güvenilirlikten yoksun oldukları için sistemin eşliğini geçemediler ve küçümsemiş bir halde kaldılar. Safevîler yine de, bu çoğunlukla muharip olan halkları ülkenin merkezi topraklarının korunması için yararlı gördüklerinden onları haraçgüzarlık antlaşmaları suretiyle birer hudut muhafızı yaparak pragmatik bir şekilde devletin bünyesine dahil ettiler.⁴⁸

Safevî idaresinin Şîî karakteri Sünnîlik adına bir rol üstlenmeyi de kesinlikle dışlamadı. Bu yalnızca, 18. yüzyılın başlarında bile ülkenin toplam nüfusunun en azından üçte birinin, söylentilere bakılırsa, hala Sünnîliğe bağlı olmasından değildi.⁴⁹ Safevîler kendi Sünnî tebaalarına ayrımcılık yaptıkları sırada dahi Sünnî hassasiyetlere sahip olanların varlığını yalnızca kendi aralarında değil aynı zamanda bürokratik iktidarın çok yüksek kademelerinde bile tolere ettiler. Devlet zaman zaman ve 16. yüzyıldan hanedanın yönetiminin son günlerine kadarki süre zarfında Sünnî görüş sahibi (yani kriptö-Sünnî ve hatta açık şekilde Sünnî olan) vezir-i azamlar tarafından idare edildi. Bu, hüküm süren dini hoşgörü pratiğini yansıtmaktaydı. Fakat bu Sünnî memurların bir kısmı sınır bölgelerinden geldiği için, bu durum büyük olasılıkla, Safevî idari yapısında sınır bölgelerine pay bahşedilmesiyle ilgili bir atama meselesiydi de. Sünnî inançları ile bilinen Mirza Mahdum Han, Şîîliğe sıkı bağlılığı ile tanınmış müşkülpesent bir hükümdar olan

⁴⁸ Beluçların hain ve pis olduklarına dair sürekli tekrarlanan referanslar için bkz. Mulla Muhammad Mu’min Kirmani, *Sahîfat al-Irshad (Tarîkh-i Afshar-i Kirman-Payan-i kar-i Safaviyah)*, ed. Muhammad Ibrahim Bastani-Parizi, Tehran 1384/2005, çeşitli yerlerde.

⁴⁹ İran’da Sünnî inanca mensup olanların ülke nüfusunun üçte birini oluşturduğunu, İran’ı 1720’de ziyaret eden Osmanlı elçisi Dürri Ahmed Efendi söyler. Bkz. A. Durri Efendi, *Relation de Dourry Eféndy, ambassadeur de la Portbe Ottomane auprès du roy de Perse*, ed. L. Langlés, Paris 1810, s.54.

Şah I. Tahmasb zamanında saraydaki en yüksek dini mevkiî oluşturan “sadaret” makamını işgal etti. Ortodoks ulemanın sarayda etkin olduğu 1666’da tahta çıkan Şah Süleyman’a, saltanatının 8 yılı hariç geri kalan süresi boyunca vezir-i azam olarak Şeyh Ali Han hizmet etti. Şeyh Ali Han hem bir Kürt hem de bir çok kişi tarafından kriptö bir Sünnî olarak biliniyordu. Velhasıl, Safevî Devleti’nde güvenliği ve merkezi kontrolün hızlı şekilde bozulduğu zamana denk gelen 1715-1720 yılları arasında, dini gayretiyle meşhur bir hükümdar olan Şah Hüseyin’e vezir-i azam ve güvenilir bir bende olarak hizmet ederken Sünnî eğilimlerini açıkça beyan eden Feth Ali Han da Dağıstanlıydı. Feth Ali Han’ın inançları çok sayıda dedikodu ve iftiraya konu oldu ve bunlar ölümünde büyük ihtimalle, kat’î bir şekilde değilse de, rol oynadı.⁵⁰

IV. Gerçeklik karşısında Evrensel Tutkular

Yukarıdaki tartışma, Safevî İrani’na emperyal bir aura sağlayan çeşitli özelliklere temas etti ki bu aura muhtemelen Şah I. Abbas ile doruk noktasına ulaşmıştı. Safevî Devleti bu özelliklerden çoğunu gelecek on yıllar boyunca muhafaza etti ve İran toplumu çoğu ziyaretçisinde, hızlı bir parçalanmanın başladığı 18. yüzyılın başlarına kadar istikrarlı bir toplum olduğu izlenimini bıraktı. En dikkat çeken ise İran kurumlarının kayda değer bir esneklik ve şekil verilebilirlik sergilemeye devam etmesiydi ve bunu da birbirinden tamamen farklı unsurları, Şî’ilikten etkilenmiş ve Fars sistemine sahip bir monarşiye entegre etme kapasitesi içinde yaptı.

Bütün başarılarına rağmen Safevî çağrısı kendi yankısı içinde yine de kısıtlı kaldı. Hatta Safevî İrani’nin ideoloji ve toprak açısından aşamayacağı sınırlarına erken ulaştığı ve bu sınırları geçmeyi de asla başaramadığı söylenebilir. İdeolojiye gelince; On iki İmam Şî’liği, içinde bulunduğu mazlumluk statüsünü besleyerek ve bunu kurtarıcı bir ideolojiye dönüştürerek çok yönlü mağlubiyetlerini ve hüsrانlarını yüceltmeyi zamanla öğrenmişti. Azimli Şah I. İsmail’in ellerinde bulunan ve temel sosyal haklardan mahrum insanlara hitap eden devrimci Şî’iliğin İran’ın çok ötesine ve kuşkusuz her ikisi de erken dönem Safevî askeri akınlarının hedefi olan Anadolu ve Orta Asya’ya kadar neden yayılmamış olduğuna ilişkin a priori bir neden mevcut değildir. Gerçekten de, Safevî iddiaları yalnızca, İran’ın askeri menziline çok ötesindeki güney Hindistan’da yankılandı. Dekken’in Golkonda ve Bijapur devletlerinin On iki İmam Şî’liğine mensup yöneticileri, I. İsmail’den I. Abbas’a kadarki çeşitli Safevî şahları ile yaptıkları yazışmalarda kendilerini Safevîler tarafından temin edilen “muhabbet ve sabah çiyinin ışığının

⁵⁰ Mirza Mahmud Han için bkz. R. Stanfield-Johnson, “Mirza Makhduum Khan Sharifi: A Sixteenth-Century Sadr at the Safavid Court”, Ph.D. dissertation, New York University 1992. Şeyh Ali Han için bkz. R. Matthee, “Administrative Stability and Change in Late Seventeenth-Century Iran: The Case of shaykh ‘Ali Khan.”, *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994), ss.77-98. Feth Ali Han Dağıstani için bkz. R. Matthee, “Blinded by Power: The Rise and Fall of Fath ‘Ali Khan Daghestani Grand Vizier under Shah Soltan Hoseyn Safavi (1127/1715-1133/1720).”, *Studia Iranica* 33 (2004), ss.179-219.

beslediği fidanlar”, topraklarını da Şah adına yönetilen vasallar şeklinde tanımlayarak İsfahan’a itaatlerini bildirmişlerdi.⁵¹ Yine de bu gönüllü teslimiyet, vasallık statüsü için gerçek bir isteğe işaret etmekten ziyade en azından, kuzeyden gelen ve büyüyen Babürlü tehdidine karşı kısmen bir sigorta olarak tasarlandı ve mülki bir ilişkiden ziyade ortak bir Şîî inanç sisteminin yörüngesinde dönen bir maneviyat oluşturmayı amaçladı. Buna karşın İsfahan bu çağrıya karşılık vermedi. Şah I. Abbas’ın cevaben yazdığı mektuplar bize, bir hükümdarın taşradaki aslarına direktif verdiğini düşündürmüyor. Hepsinden önemlisi, İran vakanüvis kaynaklarında Dekken’in, Safevî kimliğinin oluşmasında bir yeri olduğunu gösteren hiçbir kayıt yoktur.⁵²

Şah I. İsmail ve haleflerinin, ideolojilerini komşu topraklara aksettirme konusundaki başarısızlıkları İran’ın kısıtlı askeri gücüyle açık bir şekilde bağlantılıdır. Bu kısıtlı askeri güç ise, sırasıyla söylersek, İran’ın nispeten küçük nüfusu, sınırlı kaynak sahası ve aşiret düzeni ile orantılıydı. İran platosunu çevreleyen ve çoğu da kıraç olan dağlar ile seyrek nüfuslu çöller, yayılcı saikleri daha da sınırlayan yetersiz ekonomik-mali manzaralar ortaya çıkarmıştı. Devletin uyguladığı had safhadaki şiddet ile dinin ülkenin şehir nüfusuna zorla kabul ettirilme yöntemlerinin toplum fertleri arasında yol açtığı yabancılaşma da mezkûr ideolojinin yayılmasını engelleyen unsurlar olmaları sebebiyle göz ardı edilemez. Şah I. İsmail’in İsfahan’ı 1503’teki fethinin 5.000 ölüme yol açtığı söylenir.⁵³ Yine Şah I. İsmail aynı yıl Fars’ı fethettiğinde, Kaziruni tarikatının 4.000 üyesini öldürtmüştü.⁵⁴ Onun 1508’de Bağdat’tı zaptı şehrin Sünnî sakinlerinden binlercesinin benzer şekilde katledilmesine yol açmıştı.⁵⁵

Eğer dairesel bir akıl yürütme riskini göze alırsak, Şîîliğin Safevî İran’ına başından beri şehir temelli proto-ulusal bir kimlik duygusu temin etme konusundaki gerçek kapasitesinin Şîîliği, büyük kısmı aşiretlerden oluşan ve tamamı ise Sünnî olan komşularına karşı sınır belirleyici bir ideolojiye dönüştürdüğünü söyleyebiliriz. Bu komşular, Doğu Kafkasya’nın Lezgilerinden

⁵¹ Bkz. C. Mitchell, “Sister Shia States? Safavid Iran and the Deccan in the Sixteenth Century.”, *Deccan Studies* 2 (2004), s.61. Hatta Bijapur hükümdarı II. İbrahim Adil Şah 1612-1613’te Şah I. Abbas’a, “Dekken topraklarının en az Irak, Fars, Horasan ve Azerbaycan eyaletleri kadar Safevî İmparatorluğu’nun bir parçasını teşkil ettiğini beyanla”, “buna uygun olarak Safevî hükümdarlarının isimlerinin (Cuma) hutbelerinde anıldığını ve gelecekte de anılmaya devam edeceğini ilave eden” bir mektup yazdı, bkz. Riazul Islam, *A Calendar of Documents on Indo-Persian Relations, vol. 2 (1500-1750)*, Tehran and Karachi 1982, ss.131-137 (131); ve Nazir Ahmad, “Adil Shahi Diplomatic Missions to the Court of Shah Abbas.”, *Islamic Culture* 43 (1969), s.145.

⁵² Ahmad, “Adil Shahi Diplomatic Mission”, ss.147-148.

⁵³ António Tenreiro, *Itinerários da Índia a Portugal por terra*, ed. António Baião, Coimbra 1923, ss.21-21.

⁵⁴ J. Aubin, “Sâh Ismâ’îl et les notables de l’Iraq persan.”, *Journal of the Economic and social History of the Orient* 2 (1959), s.58.

⁵⁵ Khurshah b. Qubbad al-Husayni, *Tarikh-i ilchi-yi Nizâm Shâh (Tarikh-i safaviyah az aghaz ta sal-i 972 hijri qamari)*, eds. M. Riza Nasiri and Ku’ichi Haneda, Tehran 1379/2000, s.35.

Horasan'ın Özbeklerine ve Kirman, Sistan ve ötesine uzanan geniş çöllerin çevresine yayılmış Afgan ve Beluç aşiretlerine kadar değişiyordu; Osmanlılar ve Babürlüler ise bu her iki tarafın da geri planında belli belirsiz bir şekilde görünüyordu. Şah I. İsmail daha 1512 yılının başlarında, Said Amir Arjomand'ın sözleriyle ifade edersek, “binyılcı bir dünya devrimi”nden umidini zımnen kesti ve kendi devrim-sonrası dönemini takviye etme bağlamında “tek ülkede Şî'ilik” üzerinde karar kıldı.⁵⁶ Safevîlerin bu tarihten iki yıl sonra Çaldıran Savaşı'nda Osmanlılara karşı aldıkları korkunç mağlubiyet söz konusu eğilimi, İran'ın emperyal tutkularının banisini askeri yetersizliğin sert gerçekliği ile tanıştırtarak pekiştirdi. Bariz bir başarı duygusu ve aslında başlangıçtaki projeye işaret eden yenilmezlik ilüzyonu Çaldıran'da ağır bir darbe almıştı. Şah I. İsmail, saltanatının geri kalan on yılı boyunca ordusunu savaşa bir daha kesinlikle götürmedi.

Şah I. İsmail'in 1524'te ölümü Safevîlerin binyılcılık iddialarına ilişkin enerjilerinin daha da azalmasının başlangıcını teşkil eder. I. Tahmasb'ın döneminde, şahın “ilahi olanın tecessümü” şeklindeki aurası, yine kendisinin üstlendiği “inancın muhafızlığı rolü” tarafından gölgelenmeye başladı. Şah I. Tahmasb, “sınır devletinden imparatorluğa” geçiş sürecinde olan ve ilahi koruma altındaki geniş bir ülkeye hükmeden bir hükümdar şeklinde tasvir edilmiştir.⁵⁷ Yine de yayılmacı teşebbüs hızını kaybetmişti. Şah I. Tahmasb'ın dönemi boyunca Irak için yapılan birçok savaşta Osmanlılar saldırgan taraftı. Şah I. Tahmasb'ın Doğu Anadolu'daki yakıp yıkmaya politikası, bu toprakları fethetmekten daha çok, Osmanlıları İran'ın iç kesimlerine yönelik saldırılar için kullanacakları bir konaklama sahasından mahrum etmek amacıyla bu sıralarda tasarlanmıştı. Ve 1555'te yapılan Amasya Barışı, Osmanlıların Şah'ın İran üzerindeki hükümranlığını teyit ederek “tek ülkede Şî'ilik” kavramını pekiştirdi.

Şiddetli istikrarsızlık ve karışıklık II. İsmail ve Hüdabende'nin (1576-1587) “ara dönem” yönetimlerine damgasını vurdu. Mezkûr dönem ayrıca merkezi devlet kontrolünün zayıflamasına ve toprakların aşiret kumandanlarına ve aynı şekilde dış düşmanlara endişe verici şekilde terk edilmesine tanık oldu. Şah I. Abbas bu şekilde kaybedilmiş toprakları tekrar geri kazanmak ve hatta ülkenin merkezi topraklarının ötesine doğru genişleme idealini yeniden canlandırmak için çok çalıştı. Yine de, Irak'ın yeniden fethi ve Gürcistan'ın İran'a dâhil edilmesi gibi bütün askeri başarılarına rağmen, Abbas'ın saltanat dönemine bilhassa “devam eden dini ve ulusal bir kaynaşma süreci” damgasını vurdu.⁵⁸ Bu süreç, dini ve siyasi idrakin bir işareti olarak On iki İmam Şî'iliğinin gelişimini de kapsadı. Şah I. Abbas böylece Meşhed ve Kum'u, ve özellikle de Atabat'ı yani Irak şehirlerindeki Şî'i türbelerini

⁵⁶ Saïd Amir Arjomand, “The Rise of Shah Esmâ'il as a Mahdist Revolution.”, *Studies on Persianate Societies* 3 (2005), ss.58-59.

⁵⁷ C. Mitchell, *The Sword and the Pen: Diplomacy i Early Safavid Iran, 1501-1555*, Ph.D. dissertation University of Toronto 2002, s.350, 357.

⁵⁸ C. Gallagher, *Contemporary Islam: The Plateau of Particularism. Problems of Religion and Nationalism in Iran*, New York 1966), s.12.

Mekke ve Medine ile rekabet eden kutsal merkezlere dönüştürmek için bilinçli bir çaba gösterdi.

Bu süreç aynı zamanda ülkenin orta kısmında yer alan yeni bir siyasi merkezin yaratılmasını da kapsamıştı. İran'ın kelimenin tam anlamıyla ilk başkenti olan İsfahan, sürekli seyyar bir saraydan ziyade bir yerde sabit durmanın ihtiyaçlarını ve gereklerini yansıtmıştır. İsfahan; çevresini boyunduruk altına almaya istekli bir kuvvet olup kutsal bir neden uğruna savaşmaya ve kanlı bir savaşta ölmeye amade olan aristokrasi benzeri Kızılbaşlık statüsünün zayıflamasını, ayrıca farklı istidada sahip bir dizi alternatif statü grubunun da egemenliğini somutlaştırdı. Bu grupların arasında en önemlileri “kalem erbabı” denen ve büyük çoğunluğu köken olarak İranlı olan bürokratlar; Lübnan ve Bahreyn'den gelen Arap göçmenlerden müteşekkil “yeni” din adamları sınıfı; ve nihayet, 17. yüzyılın sonlarına doğru saray politikalarında ağır basmaya başlayacak olan harem ağalarıydı. Bu grupların hiçbirinin eski step siyasetleriyle ve stepin “fasılasız savaş” ve “toprak genişletme” kavramlarıyla bir bağlantısı yoktu. Meşrep ve eğilimlerine göre ilk gruba idari işler verildi; ikinci grup, yeni devleti desteklemeye başlayan dinin kurumsallaşmış şeklini temsil etti; üçüncüsü ise Safevî Devleti'nin son zamanlarına damgasını vuran dar görüşlü ve içine kapanık saray politikaları tarzını somutlaştırdı. İsfahan'ın mimarisi bunların hepsini yansıtır: bu mimari, Şah I.Abbas'ın, artık savaşmayan ve yayılmacı olmayan bir vizyon olsa da emperyal vizyonunu etrafa yayar. Camiler, kraliyet sarayı ve Şah Meydanı'nın bütün düzeni kaba askeri güçten ziyade medeni inceliği ve kültürel olgunluğu izhar eder, ayrıca mimari dini olsa da sivil düşünce tarafından yumuşatılmıştır.

Büyük savaşçı rüyalarının nihai şekilde terk edilmesi Irak'ın Şah I. Safi'nin (1629-1642) döneminde Osmanlılara 1638'de kesin şekilde kaybedilmesiyle başladı.⁵⁹ Bu gelişmeden bir yıl sonra İstanbul ile yapılan Kasr-ı Şirin barışı Safevî Devleti sona erinceye kadar devletin batı sınırını sabitledi ve bu yüzden Safevîlerin evrensel tutkularının yalan olduğunu kesin şekilde kanıtladı. Safevîlerin bilahare kazandıkları tek dikkate değer askeri başarı Kandahar'ın 1648'de yeniden fethidir. O andan itibaren, saygı ve itibar veya tanınma ısrarı değil, kendini savunma ve sonuç olarak varlığını sürdürme düşüncesi İsfahan sarayındaki değerlendirmelerde olağanüstü bir rol oynamaya başladı. Safevî siyasi elitleri bundan sonra, bir savunma mekanizması olarak “stratejik toprak derinliği”ne bel bağladılar. Ülkeyi dört bir yandan kuşatan dağların ve çöllerin arkasında kendilerini güvende hissettikten sonra kendi askerleri için hayatı zor kılan seyrek nüfuslu aynı geniş çöl alanlarını bu kez

⁵⁹ Safevîlerin Mezopotamya ile başlangıçtan beri ilgilenme sebeplerinin tabiatı gereği dini olduğu kadar stratejik de olduğunu kaydetmek yine de önemlidir. Bunun için bkz. R. Matthee, “The Safavid-Ottoman Frontier: Iraq-i Arab as seen by the Safavids.”, *International Journal of Turkish Studies* 9 (2003), ss.157-174.

de merkezi toprakları düşman saldırılarına karşı koruyan bir kalkan olarak gördüler.⁶⁰

İmparatorluk tutkusunun bu şekilde kaybı imparatorluğun yönetimi ve mukavemeti için gerekli olan en kritik unsurun, yani farklılıkları ve özellikle de dini olanları asimile etme isteğinin aşınması ile çakıştı. (Seküler) devlet elitlerinin zayıflamasına eşlik eden egemen dini çevrelerin yükselişiyle birlikte, devletin Şîî olmayan temel unsurlarına mahsus alan da daraldı. Bu “yeni dindarlık” uygulama açısından ne sistematik ne de müdrikti. Mesela, alenen Sünnî olan bir “yabancı”nın 18. yüzyılın başlarında vezir-i azamlık şerefine nail olmasını bile engellemedi. Fakat bu yeni dindarlık çoğunlukla periferide bulunan ve giderek artan bir tarzda dini terimlerle tanımlanan bir yönetim şekline uymayan Şîîlik dışı Müslüman gruplar üzerinde yeni bir baskıya da yol açtı. Pragmatik ve seküler kafalı şah ve maiyetinin frenleyici etkisinden kurtulan dini güçler, hassas sınır bölgelerinde yaşayanlar da dâhil olmak üzere, Şîî olmayan azınlıkların yaşamlarını zorlaştırmaya başladı. Bu zorlaştırmaların çoğu şüphesiz ki mali kaygılar tarafından yönlendirildi; tanımı gereği gayr-i Müslimler yeni vergiler toplamaya hevesli memurlar için kolay hedeflerdi, ayrıca en dikkat çekeni Ermeniler olan muhtelif “azınlık” grupları da ekonomik hayatta nüfusları ile karşılaşılacak ölçüde etkindi. Ruhani biçimde bir yoğunlaşmaya tanık olan 18. yüzyılın başları, kelle vergisini yeniden canlandırmak veya o güne kadar muaf olanlara tatbik etmek için farklı teşebbüslerin yanı sıra, Sünnî nüfusun dinini değiştirmeye yönelik çabaları da başlattı; bunların hepsi, heterojen geniş bir devlet veya kendi ayakları üzerinde durabilen ve uygulanabilir bir kurum yani bir imparatorluk yaratan yapının son derece yıpranmasına yol açtı.⁶¹

Sonuç

Bu makale, imparatorluk teriminin kullanımı ve Safevîlere uygulanabilirliği hakkında fikir teatisinde bulundu. Eğer bir imparatorluk kudretli, hiyerarşik olarak organize olmuş, ideolojik olarak kararlı ve birkaç medeniyet ve ekosistemi kapsayan askeri açıdan güçlü bir devlet olarak tanımlanırsa; Safevî İrani imparatorluk iddiaları açısından, komşusu olan Osmanlı ve Babürlü devletlerinden daha zayıf bir kimliğe sahipmiş gibi görünebilir. Safevî hanedanlığı tarafından kontrol edilen topraklar Osmanlı mülkü kadar geniş değildi, ayrıca bütün o ihtişamına ve merkeziyetine rağmen İsfahan da asla, ülkenin tek ve sürekli başkenti olarak İstanbul ile rekabet edemedi. İran, Babürlü Devleti kadar ne üretkendi ne de iklim, topografya ve

⁶⁰ G. De Chinon, *Relations nouvelles du Levant ou traités de la religion, du gouvernement et des coutumes des Perses, des Arméniens, et des Gaures*, Lyon 1671, s.69; ve Baron Jean-Baptiste de la Maze, *Isfahan to Aleppo*, 7 Nov. 1667, Archives des Missions Etrangères, Paris, Miss. Etrangères M 350, ss.259-262.

⁶¹ Bunun için ve Safevî İrani’ndeki (Hristiyan) azınlığın genel olarak pozisyonu için bkz. R. Matthe, “Christians in Safavid Iran: Hospitality and Harassment.”, *Studies in Persiaate Societies* 3 (2005), ss.3-43; ve Safevîlerin son dönemi için, Yusuf Sharifi, *Dard-i abl-i ximnah. Nigarishi ber xindigi-yi ijtimai’-yi aqaliyatha-yi mazhab-i dar avakbir-i ‘asr-i Safavi*, Lon Angeles, 1387/2009.

etnisite bakımından onun sahip olduğu çeşitliliğe sahipti. Fakat bu farklılıklar muhtemelen niteliksel olmaktan ziyade niceliksel, fitri vasıflardan ziyade bir derece ve boyut meselesiydi.

Hatıralarında sık sık *mülkçürlük* (krallık zapt eden) tutkusundan söz eden ve böyle tutkuları olmayan bir akrabasıyla alay eden Babürlü İmparatorluğu'nun kurucusu Babür'ün (s.1526-1530) emperyalizmine benzeyen “eski moda hanedan emperyalizmi”nin bir unsuru, Şah I. İsmail'in yayılma politikasında da açık bir şekilde mevcuttu. Babür mülkçülüğün, yaşamak için krallıklar zapt eden Timurulardan kendi nesline kadar uzandığını belirtiyordu.⁶²

Safevîler de başlangıçta yaşamak için krallıklar fethetmek amacıyla yola koyuldular. Fakat girişimlerinin bir kazancı vardı. Safevî İmanı'nın, kendi köklerinde ve ortaya çıkma aşamasında temsil ettiği görkemli girişim, karizmatik bir savaşçı-kral tarafından açıkça dile getirilmiş emperyal ve evrensel tutkuların biriydi; ve bu kral kendini takipçilerine ve bütün dünyaya, kutsal bir biçimde vazifelendirilmiş olarak ve İran geleneğinin muhtelif kurucu unsurlarının bir tecessümü şeklinde sunuyordu. Hepsinden önemlisi Safevî Devleti, “tevarüs edilmiş topraklar” (yani “İran ülkesi”) fikri ile mesiyani dini iddiaları birleştiren güçlü bir ideoloji tarafından desteklendi. Müşterek bir İran kültürü duygusunu somutlaştırıp bir dil vasıtasıyla ifade eden bu ideoloji böylece dilin ve kültürün ölçüsüz derecede farklılaşmasına da meydan okudu.

Patricia Crone'nun söylediği gibi, geçmişteki imparatorluklar herhangi bir sadakatten ilham almadılar.⁶³ Kelimenin modern anlamıyla (var olmayan) ulusları bir kenara bırakacak olursak, hiç kimse, hatta devlet aktörlerinin kendileri bile, devletle özdeşleşmemişti. Bununla birlikte imparatorluklar insanları veya en azından elitleri birbirine bağlayan mekanizmalar yarattı, bu da bir tür birlik; parçalanma ve farklılıkların içerisinde çıkıp gelen müşterek bir elit kimliği duygusu oluşturuyordu. İmparatorluklar böyle bir kimlik oluşturmak zorundaydılar, aksi takdirde ortadan kalkmış birçok imparatorluktan bile çok daha kısa ömürlü olurlardı. Diğer bir ifade ile, (başarılı ve uzun imparatorluklar) heterojenliğe özgü merkezkaç kuvvetlere karşı koyarak farklılıkları birleştiren yapılar olduğu kadar aynı zamanda mülki, kültürel ve etnik çeşitlilik içeren yapılardı. Safevî İmanı'nın bunu hayata geçirme konusundaki başarısı onun emperyal kimliğini geliştirmiştir ve bu durum hanedanın, küçük bir nüfus ve yetersiz ekonomik kaynaklar karşısında kudretini nasıl koruyabildiğini de kısmen açıklamaktadır.

Bu mekanizmalardan biri, sağlam şekilde kurulmuş olan “kendini dinen üstün görme” duygusunun ve etno-dini toleransın pragmatik şekillerinin tuhaf bir terkibi idi. Bu terkip Şiîliğin dini idealine tam olarak uymayanlar için geniş bir evren yaratıyordu. Safevîler sapkın güçlerle büyük bir merhametsizlikle ilgilendiler. Fakat

⁶² S. Dale, *The Garden of the Eight Paradise: Babur and the Culture of Empire in Central Asia, Afghanistan and India (1483-1530)*, Leiden 2004, s.94, 153.

⁶³ P. Crone, *Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World*, Oxford 2003.

pratikte marjlarda yaşayanların hayatta kalmalarını da sağladılar. Bunun yanında, nadiren de olsa, devletin sonlarına doğru şaha Sünnî bir vezir-i azamın hizmet etmesi örneğinde olduğu gibi marjlarda yaşayanlara onların iktidar merkezinin yakınında çalışmalarına imkân verecek kadar yardımda bulundular. Safevîlerin “kapsayıcı” politikaları potansiyel olarak isyankar olan güçlerin memur olarak atanmasına ve resmi ve gayr-i resmi ağlardaki muhaliflerin sisteme dâhil edilmesine yararmıştı.

Saldırganlıkları ve yayılmacılıklarına rağmen Safevîlerin emperyal özellikleri etkili olduğu kadar da kısa ömürlüydü; bu özellikler gerçeklikle karşılaştığında, yani Safevîlerin (askeri) kudretlerinin sınırları 1514’de Çaldıran’da Osmanlılar karşısında aldıkları ezici mağlubiyetle birlikte ortaya çıkınca, tükenmeye de yüz tuttu. Hanedanın ömrünün geri kalan kısmı boyunca Safevîler, harici düşmanlara yönelik ve şüphesiz Osmanlılarla devam eden askeri karşılaşmalarında nispi bir saldırmazlık sergileyeceklerdi. Bu kısmen ulaşılmaz dağlarla ve ücra çöllerle kuşatılmanın ve çok daha büyük kaynaklar bahşedilmiş iki imparatorluğun arasında sıkışıp kalmış olmanın, belki kısmen de savaşçı kökenleri ve varlık sebebi gitgide, İran’ın uzun ömürlü medeni incelik ve entelektüellik kavramlarının varlığını sürdürmesine dönüşen bir devletin fitri özelliğinin bir sonucuydu. Şah I. Abbas tarafından tasarlanan İsfahan’ın mimarisi Safevîlerin, “vahşi savaşçı bir zümre”den “yerleşik ve kentsel tabanlı idari bir teşkilat”a dönüşümünü yansıtmaktaydı. İsfahan’ın mimarisi askeriden ziyade sivildir; savaştaki galibiyeti kutlayan daimi zafer takları yoktur; anlatımını, savaşkan ve tehditkâr olmaktan ziyade narin, mütedeyyin ve süslü olan binalarda bulur. Âlî Kapı Sarayı’nın sütunları açık ve davetkârdır, ne Agra ve Delhi kalelerinin kaba gücünü yansıtır ne de İstanbul’daki Topkapı Sarayı’nın münzevi içedönüklüğünü.⁶⁴

İrak’ın 1638’de Osmanlılara kaybedilmesi gönüllü bir eylem olarak Safevî küçülmesinin de sinyalini verdi. O andan itibaren Safevî Devleti kendi içine kapandı. Safevîlerin, Çaldıran’dan beri içgüdüsel olarak saldırgan olmaya son vermiş olan askeri gücü artık açık bir şekilde defansif olmuştu. Bu; Safevî Devleti’nin, timotik* bir önerme (yani acımasız ve son derece sadık Kızılbaş birlikleri tarafından çevrelenmiş savaşçı bir şahın temsil ettiği ateşli etno-dini bir takdir ve saygı arayışı) üzerine inşa edilmiş aşiret yapısından, kendini sarayına hapseden ve konsolidasyonun, konforun ve kendini korumanın peşinde olan bir şahın liderlik ettiği yerleşik devlet düzenine evrilmesini yansıtmaktaydı. 1721-1722’de işgalci Afgan aşiretleri Safevîlerin merkezi topraklarına ölümcül bir saldırı yaptılar, Safevî Devleti’nin yeni ordusunun ana dayanak noktası olan Gürcü birlikleri bu esnada

⁶⁴ Üç imparatorluk arasındaki saray mimarisine dair farklılıklar hakkındaki bazı mukayeseli gözlemler için bkz. G. Necipoğlu, “Framing the Gaze in Ottoman, Safavid and Mughal Palaces”, *Ars Orientalis* 23 (1993), ss.303-342.

* Thymos=Platon felsefesinde gurur, utanma vb. duyguların bulunduğu ruh alanına verilen isimdir. Yazarın kullandığı ve bu kelimedden mülhem olan “thymotic” kelimesini Türkçe’de karşılığı olmadığı için olduğu gibi aktardık (çev. notu).

büyük kahramanlık gösterdiler; aslında bizzat İsfahan tehdit edildiğinde bunların Safevî ordusundaki mücadele edebilecek yegâne birlikler olduğu söylenir. Yine de onların mücadelesi bir ölüm kalım savaşıydı, ve bu sebeple geçmişin büyük emperyal tutkularından dağlar kadar farklıydı.

Prestij ve toprak kaybıyla emperyal iddiaların azalışı hiç şüphesiz müzmin bir süreçti. Daha sonraki zamanlarda bile, Safevî Şahları tebaaları tarafından ilahi olanın tecessümü olarak saygı görmeyi sürdürdüler.⁶⁵ Safevî hanedanının esrarlı havası ve muharrik gücü aynı zamanda, bütün halef hanedanların onun adına meşrutiyet iddiasında bulunmaları sebebiyle, fiili devletin 1722’de sona ermesinden sonra da uzunca bir süre yankılanmaya devam etti.⁶⁶ Fakat sürecin kendisi aşıkardı. Safevî döneminin sonlarına gelindiğinde evrensel Safevî idealinin ne olduğu çoktan görülmeye başlanmıştı: bu, gerçekleştirilemez bir idealdi. Müstevfi Yezdi, bu yeni gerçekliğin muhtemelen bir yansıması olarak, Safevî Devleti’ni 1670’lerde İran’ı çevreleyen ve aralarında Çin, Babürlü toprakları ve Osmanlı İmparatorluğu’nun da bulunduğu birkaç medeniyeti kapsayan daha geniş bir coğrafi bağlama yerleştirmişti.⁶⁷

Kaynaklar

- Abisaab, Rula, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, London and New York: I. B. Tauris, 2004.
- Afushtah-i Natanzi, Mahmud b. Hidayat Allah, *Naqavat al-asar fi zıker al-Akhyar*, ed. Ihsan Ishraqi, Tehran: Shirkat-i ‘Ilmi va farhangi, 1373/1994.
- Ahmad, Nazir, “Adil Shahi Diplomatic Missions to the Court of Shah Abbas”, *Islamic Culture*, 43, 1969, s. 143-61.
- Ahmadi, Hamid, “Unity within Diversity: Foundations and Dynamics of National Identity in Iran”, *Critique: Critical Middle East Studies*, 14, 2005, s. 127-47.
- Alam, Muzaff ar, *The Languages of Political Islam in India c. 1200-1800*, Delhi: Permanent Black, 2004.
- Alessandri, Vincenzo, “Report to Venetian Senate, 24 Sept. 1572”, *La repubblica di Venezia e la Persia*, ed. G. Berchet. Tehran: Offset Press, 1976.
- Arjomand, Saïd Amir, “The Rise of Shah Esma‘il as a Mahdist Revolution”, *Studies on Persianate Societies* 3, 2005, s. 44-65.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London and New York: Verso, 1983.

⁶⁵ Chardin, *Voyages*, vol. 5, s.223.

⁶⁶ Bunun için bkz. J. Perry, “The Last Safavids”, *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, 9, (1971), ss.59-71

⁶⁷ Mufid Mustawfi, *Mobtasar-e Mofid*, s.11. Hagen, “Ottoman Understandings”, s. 233’de, 17. yüzyıl Osmanlı aydınları “Katib Çelebi ve Ebu Bekir’in yeni ampirik coğrafyası”na referans verir. Bu eserde “Osmanlı İmparatorluğu cihanda, sadece coğrafi değil tarihsel açıdan da artık, daha önce olduğu gibi, merkezî bir pozisyon işgal etmemiştir.”

- Aubin, Jean, “Şāh Ismā‘il et les notables de l’Iraq persan”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 2, 1959, s. 37-81.
- , “L’avènement des Safavides reconsideré”, *Moyen Orient and Océan Indien seizième dix-neuvième siècles*, 5, 1988, s. 1-130.
- Axworthy, Michael, *A History of Iran. Empire of the Mind*, New York: Basic Books, 2008.
- Babaie, Sussan, *Isfahan and its Palaces: Statecraft, Shi‘ism and the Architecture of Conviviality in Early Modern Iran*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- Babayan, Kathryn, *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.
- , “The Safavid Household Reconfigured: Concubines, Eunuchs and Military Slaves”, *Slaves of the Shah: New Elites of Safavid Iran*, eds. S. Babaie et al., London: I. B. Tauris, 2004, s. 20-48.
- Barkey, Karen, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Black, Jeremy, *Kings, Nobles and Commoners. States and Societies in Early Modern Europe: A Revisionist History*, London: I. B. Tauris, 2004.
- Bruyn, Cornelis de, *Reizen over Moskovïë, door Perzië*, en Indië, Amsterdam: Goeree, 1711.
- Calhoun, Craig, Frederick Cooper, and Kevin W. Moore, eds., *Lessons of Empire: Imperial Histories and American Empire*, New York: New Press, 2006.
- Chandra, Satish, *Parties and Politics at the Mughal Court, 1707-1740*, Delhi and New York: Oxford University Press, 2002.
- Chardin, Jean, *Voyages du chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l’Orient*, ed. L. Langlès, 10 vols and atlas. Paris: Le Normant, 1810-11.
- Chinon, Gabriel de, *Relations nouvelles du Levant ou traités de la religion, du gouvernement et des coutumes des Perses, des Arméniens, et des Gaures*, Lyon: Thioly, 1671.
- Crone, Patricia, *Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World*, Oxford: One World Press, 2003.
- Dale, Stephen, *The Garden of the Eight Paradises: Babur and the Culture of Empire in Central Asia, Afghanistan and India (1483-1530)*, Leiden: Brill, 2004.
- Darwin, John, *After Tamerlane: the Global History of Empire since 1405*, New York: Bloomsbury Press, 2008.
- Durri Efendi, Ahmad, *Relation de Dourry Efendy, ambassadeur de la Porte Ottomane auprès du Roy de Perse*, ed. L. Langlès. Paris: Ferra, 1810.
- Fleischer, Cornell, “The Lawgiver as Messiah: the Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman”, *Soliman le Magnifique et son temps*, ed. G. Veinstein. Paris: Fayard, 1992, s. 159-77.
- Fragner, Bert G, “Historische Wurzeln neuzeitlicher iranischer Identität. Zur Geschichte des politischen Begriffes ‘Iran’ im späten Mittelalter und in der Neuzeit”, *Studia Semitica Neou Iranica Rudolpho Macuch Septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*, eds. M. Macuch et al. Wiesbaden: Reichert, 1989, s. 79-100.
- , *Die ‘Persophonie’. Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens*, Berlin: ANOR, 1999.
- Gallagher, Charles, *Contemporary Islam: The Plateau of Particularism. Problems of Religion and Nationalism in Iran*, New York: American University Field Staff, 1966.

- Goffman, Daniel and Christopher Stoop, "Empire as Composite: The Ottoman Polity and the Typology of Dominion", *Imperialism. Historical and Literary Investigations, 1500-1900*, eds Balachandra Rajan and E. Sauer. New York and Houndsmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004, s. 129-46.
- Hagen, Gottfried, "Ottoman Understandings of the World in the Seventeenth Century", R. Dankoff, *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*, Leiden: Brill, 2006, s. 215-56.
- Hinz, Walter, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*, Berlin: Walter de Gruyter and Co, 1936.
- Hodgson, Marshal G. S., *The Venture of Islam, vol. 3: The Gunpowder Empires and Modern Times*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Husayni, Khurshah b. Qubbad al-, *Tarikh-i ilchi-yi Nizām Shāh (Tarikh-i safā-viyāh az aghāz ta sal-i 972 hijri qamari)*, eds M. Riza Nasiri and Ku'ichi Haneda. Tehran: Anjuman-i asar va mafakhir-i farhangi, 1379/2000.
- Imber, Colin, "The Ottoman Dynastic Myth", *Turcica*, 19, 1987, s. 7-27.
- Islam, Riazul, *A Calendar of Documents on Indo-Persian Relations (1500-1750)*, 2 vols., Tehran: Iranian Culture Foundation; Karachi: Institute of Central and West Asian Studies, 1982.
- Kaempfer, Engelbert, *Am Hofe des persischen Grosskönigs 1684-1685*, trans. W. Hinz, Tübingen-Basel: Horst Erdmann, 1977.
- Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley: University of California Press, 1996.
- Kirmanī, Mulla Muhammad Mu'min, *Sabīfat al-Irshād (Tarikh-i Afshar-i Kirman-Payan-i kar-i Safaviyah)*, ed. Muhammad Ibrahim Bastani-Parizi, Tehran: Nashr-i 'Ilm, 1384/2005.
- Krawulsky, Dorothea, "Zur Wiederbelebung des Begriffes 'Iran' zur Ilhanzeit", *Das Reich der Ilhane. Eine topographisch-historische Studie*, Wiesbaden: Reichert, 1978, s. 11-7.
- Mans, Raphaël du, "Estat de la Perse", *Raphaël du Mans, missionnaire en Perse au septième siècle*, ed. F. Richard, 2 vols., Paris: L'Harmattan, 1995.
- Manz, Beatrice, *The Rise and Rule of Tamerlane*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Matthee, Rudi, "Administrative Stability and Change in Late Seventeenth-Century Iran: The Case of Shaykh 'Ali Khan", *International Journal of Middle East Studies*, 26, 1994, s. 77-98.
- _____, "Blinded by Power: The Rise and Fall of Fath 'Alī Khān Dāghestānī Grand Vizier under Shāh Soltān Hoseyn Safāvī (1127/1715-1133/1720)", *Studia Iranica*, 33, 2004, s. 179-219.
- _____, "The Safavid-Ottoman Frontier: Iraq-i Arab as Seen by the Safavids", *International Journal of Turkish Studies*, 9, 2003, s. 157-74.
- _____, "Christians in Safavid Iran: Hospitality and Harassment", *Studies in Persianate Societies*, 3, 2005, s. 3-43.
- Maze, Jean-Baptiste de la, "Isfahan to Baron, Aleppo. Miss Etrangères M 350:259-62", *Archives des Missions Etrangères*, Paris, 7 Nov. 1667.

- Minorsky, Vladimir, "The Poetry of Shah Isma'îl I", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 10, 1942, s. 1006-53.
- Mitchell, Colin, "Sister Shia States? Safavid Iran and the Deccan in the Sixteenth Century", *Deccan Studies*, 2, 2004, s. 44-72.
- _____, *The Sword and the Pen: Diplomacy in Early Safavid Iran, 1501-1555*, Ph.D. dissertation. University of Toronto, 2002.
- Mustawfî, Muhammad Mufid, *Mobtasar-e Mofid des Mohammad Mofid Mostoufi*, ed. Seyfeddin Najmabadi, 2 vols., Wiesbaden: Reichert, 1989-1991.
- Muhammad Ibrahim, Muhammad Rabi' b., *Safi nab-i Sulaymani (Safarnamah-i safir-i Iran bib Siyam, 1094-1098 A.H.)*, ed. 'Abbas Faruqi, Tehran: Intisharat-i Danishgah-i Tihiran, 1362/1983.
- Mukhia, Harbans, *The Mughals of India*, Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 2004.
- Necipoglu, Gülru, "Framing the Gaze in Ottoman, Safavid and Mughal Palaces", *Art Orientalis*, 23, 1993, s. 303-42.
- _____, "The Serial Portraits of Ottoman Sultans in Comparative Perspective", *The Sultan's Portrait: Picturing the House of Osman*, ed. Ayşe Orbay, Istanbul: Türkiye İş Bankası, 2000, s. 22-61.
- Newman, Andrew, *Safavid Iran: Birth of a Persian Empire*, London and New York: I. B. Tauris, 2006.
- Parker, G., "David or Goliath? Philip II and his World in the 1580s", *Spain, Europe and the Atlantic World: Essays in Honour of John H. Elliot*, eds R. L. Kagan and G. Parker, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 245-66.
- Pearson, Michael N., "Merchants and States", *The Political Economy of Merchant Empires: State Power and World Trade 1350-1750*, ed. J. Tracy, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 64-116.
- Perry, John, "The Last Safavids", *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, 9, 1971, s. 59-71.
- Pollock, Sheldon, "Empire and Imitation", *Lessons of Empire*, eds. Craig Calhoun et al., New York: New Press, 2006, s. 175-88.
- Poumarède, Géraud, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux seizième et septième siècles*, Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- Quinn, Sholeh, "The Dream of Shaykh Safi al-Din and Safavid Historical Writing", *Iranian Studies*, 29, 1996, s. 127-47.
- _____, *Historical Writing during the Reign of Shah 'Abbas. Ideology, Imitation and Legitimacy in Safavid Chronicles*, Salt Lake City: University of Utah Press, 2000.
- Rizvi, Kishwar, "The Imperial Setting: Shah 'Abbās at the Shrine of Shaykh Safi in Ardabil", *Safavid Art and Architecture*, ed. S.R. Canby, London: The British Museum Press, 2002, s. 9-15.
- Sharifi, Yusuf, *Dard-i abl-i zimmah. Nigarishi bar zindigi-yi ijtimai'iyi aqaliyatba-yi mazhabî dar avakbir-i 'asr-i Safavi*, Los Angeles: Ketab Corp, 1387/2009.
- Stanfield-Johnson, Rosemarie, *Mirza Makhdum Khan Sharifi: A Sixteenth-Century Sadr at the Safavid Court*, Ph.D. dissertation, New York University, 1992.
- Subrahmanyam, Sanjay, "Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia", *Modern Asian Studies*, 31, 1997, s. 735-62.

- _____, “Written on Water: Designs and Dynamics in the Portuguese”, *Estado da Índia. In Empires: Perspectives from Archeology and History*, eds. S.E. Alcock et al, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 42-69.
- Szuppe, Maria, “L’évolution de l’image de Timour et des Timourides dans l’historiographie safavide du seizième au septième siècle”, *Cahiers d’Asie Centrale 2-4, L’héritage timouride. Iran-Asie centrale-Inde, quinzième / dix-huitième siècles*, 1997, s. 313-31.
- Tenreiro, António, *Itinerários da Índia a Portugal por terra*, ed. A. Baião, Coimbra: Impr. da Universidade, 1923.
- Thomaz, Luís Filipe F.R., *L’idée impériale Manueline. In La découverte, le Portugal et l’Europe. Actes du colloque, Paris le 26, 27 et 28 mai 1988*, eds J. Aubin and A. Pinheiro Marques, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 1990, s. 35-100.
- Valah Qazvini Isfahani, Muhammad Yusuf, *Iran dar zaman-i Shah Safi va Shah ‘Abbas-i Divvum (Khuld-i barin, rawzah 6, hadiqah 6-7)*, ed. M. R. Nasiri, Tehran: Intisharat-i Danishgah-i Tihiran, 1380/2001.
- Valensi, Lucette, *The Birth of the Despot: Venice and the Sublime Porte*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1993.
- Valle, Pietro della, *Delle condizioni di Abbas re di Persia*, Tehran: Off set Press, 1976.
- Vatin, Nicolas and Gilles Veinstein, *Le sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans, quatorzième-dix-neuvième siècles*, Paris: Fayard, 2003.