



# asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

AMASYA ÜNİVERSİTESİ

**SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ**

JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

ISSN: (Print) 2548-0480  
(Online) 2602-2567

**Aralık/December  
2018**

Cilt / Volume 2  
Sayı / Issue 4

# asobid

**Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**

---

Amasya University Journal of Social Sciences

ISSN: (Print) 2548-0480

ISSN: (Online) 2602-2567

**Yılda 2 sayı yayımlanır.  
Biannually**

**Cilt/Volume 2  
Sayı/Issue 4**

**Amasya  
Aralık/December 2018**

# asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

Amasya University Journal of Social Sciences

ISSN: (Print) 2548-0480/(Online) 2602-2567

**Cilt/Volume 2 • Sayı/Issue 4 • Aralık/December 2018**

**Editörler/Managing Editors**

Dr. M. Fatih KÖKSAL

Dr. Mücahit KAÇAR

Dr. İbrahim SERBESTOĞLU

**İngilizce Dil Editörü/English Language Editor**

Dr. Melike BAŞ

**Sekretarya/Secretariat**

Arş. Gör. Mevlüt İLHAN

E-mail: ilhanmevlut@gmail.com

**Mizanpaj/Layout**

Arş. Gör. Mevlüt İLHAN

Amasya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi İpekköy/AMASYA

Tel: 0(358) 242 16 13-14

Fax: 0(358) 242 16 16

E-mail: asobid@amasya.edu.tr

Web: <http://dergipark.gov.tr/asobid>

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisinin (ASOBİD) temel amacı sosyal bilimler alanında bilimsel normlara ve yayın etiğine uygun, nitelikli ve özgün çalışmaları yayımlayarak alanın ilgililerine ulaştırmaktır. Düzenli aralıklarla yayımlanan, bilimsel ve hakemli bir dergi olma prensibiyle yayın hayatına başlayan ASOBİD, sosyal bilimler alanında saygın, tercih ve takip edilen, uluslararası itibarı olan bir dergi olmayı amaçlamaktadır.

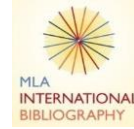
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisinde (ASOBİD) Türk Dili ve Edebiyatı, Tarih, Sanat Tarihi, Felsefe, Sosyoloji, Arkeoloji ve Coğrafya alanlarındaki bilimsel makalelere yer verilmektedir.

**ASOBİD şu dizinler tarafından taranmaktadır:**

Google Scholar



MLA International Bibliography



İslam Araştırmaları Merkezi



Eurasian Scientific Journal Index



Root Indexing,  
Journal Abstracting and Indexing Service



Bielefeld Academic Search Engine



# asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480/(Online) 2602-2567

Cilt/Volume 2 • Sayı/Issue 4 • Aralık/December 2018

## Sahibi/Owner

Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanlığı Adına  
On Behalf of the Deanery of Science and Literature Faculty  
**Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL**

## Yayın Kurulu/Editorial Board

### **Dr. Cengiz Alyılmaz**

Uludağ Üniversitesi, Türkiye  
Uludağ University, Turkey

### **Dr. Edith Gülçin Ambros**

Viyana Üniversitesi, Avusturya  
Wien University, Austria

### **Dr. Dimitar Atanassov**

Bulgar Bilimler Akademisi, Bulgaristan  
Bulgarian Academy of Science, Bulgaria

### **Dr. İhsan Bulut**

Akdeniz Üniversitesi, Türkiye  
Akdeniz University, Turkey

### **Dr. Mustafa Çolak**

Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye  
Gaziosmanpasha University, Turkey

### **Dr. Nihada Delibegović Džanić**

Tuzla Üniversitesi, Bosna Hersek  
Tuzla University, Bosnia & Herzegovina

### **Dr. Gisela Procházka-Eisl**

Viyana Üniversitesi, Avusturya  
Wien University, Austria

### **Dr. Mehmet Evsile**

Amasya Üniversitesi, Türkiye  
Amasya University, Turkey

### **Dr. Zafer Gölen**

Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye  
Mehmet Akif Ersoy University, Turkey

### **Dr. Osman Horata**

Hacettepe Üniversitesi, Türkiye  
Hacettepe University, Turkey

### **Dr. Kambek Isakov**

Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan  
Osh State University, Kyrgyzstan

### **Dr. M. Fatih Köksal**

Amasya Üniversitesi, Türkiye  
Amasya University, Turkey

### **Dr. Ludmila Dmitrevna Lebedeva**

Moskova Pozitif Teknoloji ve Danışma  
Enstitüsü, Rusya

### **Dr. Ema Miljkovic**

Belgrad Üniversitesi, Sırbistan  
University of Belgrade, Serbia

### **Dr. Benedek Péri**

Eötvös Loránd Üniversitesi, Macaristan  
Eötvös Loránd University, Hungary

### **Dr. Kemal Polat**

Amasya Üniversitesi, Türkiye  
Amasya University, Turkey

### **Dr. Nadija Rebronja**

Novi Pazar Devlet Üniversitesi, Sırbistan  
State University of Novi Pazar, Serbia

### **Dr. M. Saffet Sarıkaya**

Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye  
Suleyman Demirel University, Turkey

# asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480/(Online) 2602-2567

Cilt/Volume 2 • Sayı/Issue 4 • Aralık/December 2018

## Danışma Kurulu/Advisory Board

### **Dr. Anna Alexieva**

Sofya Üniversitesi, Bulgaristan  
University of Sofia, Bulgaria

### **Dr. Hasan Babacan**

M. Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye  
M. Akif Ersoy University, Turkey

### **Dr. Salahaddin Bekki**

Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye  
Ahi Evran University, Turkey

### **Dr. Faik Bilgili**

Erciyes Üniversitesi, Türkiye  
Erciyes University, Turkey

### **Dr. Bernt Brendemoen**

Oslo Üniversitesi, Norveç  
University of Oslo, Norway

### **Dr. Eva Csaki**

Pázmány Péter Katolik Üniv., Macaristan  
Pázmány Péter Catholic Uni., Hungary

### **Dr. Özkul Çobanoğlu**

Hacettepe Üniversitesi, Türkiye  
Hacettepe University, Turkey

### **Dr. Masoumeh Daei**

Tabriz Payame Noor Üniversitesi, İran  
Tabriz Payame Noor University, Iran

### **Dr. Mehmet Demiryürek**

Hitit Üniversitesi, Türkiye  
Hitit University, Turkey

### **Dr. Marija Djindjic**

Bilimler ve Sanatlar Akademisi, Sırbistan  
Serbian Academy of Sciences & Arts, Serbia

### **Dr. İlhan Ekinci**

Ordu Üniversitesi, Türkiye  
Ordu University, Turkey

### **Dr. Gürer Gülsevin**

Ege Üniversitesi, Türkiye  
Ege University, Turkey

### **Dr. Osman Köse**

Polis Akademisi, Türkiye  
Police Academy, Turkey

### **Dr. Yıldırım Özbek**

Akdeniz Üniversitesi, Türkiye  
Akdeniz University, Turkey

### **Dr. Oqtay Quliyev**

Azerbaycan Devlet İktisat Üniv., Azerbaycan  
Azerbaijan State Uni. of Economics, Azerbaijan

### **Dr. Marijan Premović**

Montenegro Üniversitesi, Karadağ  
University of Montenegro, Montenegro

### **Dr. İbrahim Şahin**

Osmangazi Üniversitesi, Türkiye  
Osmangazi University, Turkey

### **Dr. Burhan Varkıvanç**

Akdeniz Üniversitesi, Türkiye  
Akdeniz University, Turkey

### **Dr. Vachkov Igor Viktorovich**

Moskova Eğitim ve Psikoloji Üniv., Rusya  
Moscow City Uni. of Psyc. and Edu., Russia

### **Dr. Nagima Zhaulibaykızı**

Al Farabi Kazak Devlet Üniv., Kazakistan  
Al- Farabi Kazakh National Uni., Kazakhstan

# asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480/(Online) 2602-2567  
Cilt/Volume 2 • Sayı/Issue 4 • Aralık/December 2018

## Bu Sayının Hakemleri/Referees of This Issue

**Prof. Dr. Yahya AKYÜZ**  
Ankara Üniversitesi (Em.)

**Prof. Dr. Gülbadi ALAN**  
Erciyes Üniversitesi

**Doç. Dr. Mehmet AYDEMİR**  
Selçuk Üniversitesi

**Prof. Dr. Hayati BEŞİRLİ**  
Gazi Üniversitesi

**Prof. Dr. Zafer CİRHİNLİOĞLU**  
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

**Doç. Dr. Fatih KANTER**  
Kilis 7 Aralık Üniversitesi

**Doç. Dr. Yılmaz KARADENİZ**  
Amasya Üniversitesi

**Prof. Dr. Yunus KOÇ**  
Hacettepe Üniversitesi

**Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL**  
Amasya Üniversitesi

**Dr. Alireza MOGHADDAM**  
Encyclopædia of Iran, Tahran

**Prof. Dr. Kemal POLAT**  
Amasya Üniversitesi

**Prof. Dr. İbrahim ŞAHİN**  
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

**Prof. Dr. Hülya TAŞ**  
Ankara Üniversitesi

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD) yılda iki defa yayımlanan hakemli bir dergidir. ASOBİD’de yayımlanan yazıların, dil, bilim ve hukuk bakımından bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları ASOBİD’e aittir. Yayımlanan yazılar yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.

Amasya University Journal of Social Science (ASOBID) is a peer-reviewed twice a year journal. Authors bear the sole legal responsibility for their published works in ASOBID. Amasya University Journal of Social Science (ASOBID) has the sole ownership of copyright to all published works. No part of this publication shall be produced in any form without the written consent of the ASOBID. The Editorial Board makes the final decision to publish articles.

# asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480 (Online) 2602-2567  
Cilt/Volume 2 • Sayı/Issue 4 • Aralık/December 2018

## İÇİNDEKİLER

---

**Ebulfez Amanoğlu (Guliyev)**

“Azerbaycan Yurt Bilgisi” Dergisinde

Amasyalı Azerbaycan Mutasavvıfları Hakkındaki Araştırmalar

1-10

---

**Mehmet Akif Duman**

Sabahattin Kudret Aksal’ın “Vav’lar”ının

Semiotik Bakımdan (Bühler’in Organon Modeli Eşliğinde),

John R. Searle’ün Uyuşmazlık (Divergence) Bakışı İçinde ve

Dil-Eylem Teorisi (Speech-Acts) Çerçevesinde Ele Alınması

11-36

---

**Zeynep Gül Erel Çalan**

“Şıdyak’tan Faryak’a”

Ahmed Faris el-Şıdyak’ın Dünya Tasarımı

37-59

---

**Cevâd Heravî (Çev. Aykut Özbayraktar)**

Âl-i ‘Irâk (Hârezm’de Sâmânîlere Tâbi

Yüz Yıllık Bir İktidar Hakkında Yeni Bir Araştırma)

61-73

---

**Şafak Horzum**

Erkek ve Erkeklik Çalışmaları: Sorunsaldan Kuramsala

75-101

---

**Mustafa Kılınç - Metin Orbay**

İlköğretim Müfettişi Remzi Bey’in Teftiş Raporunda

“Merzifon Amerikan Okulu (1928-1929)”

103-129

---

**Namiq Musalı**

Kaçarlar Döneminde Türk Kimliği ve

Türkçenin Konumu Meseleleri Üzerine

131-171

---

**Yayın İlkeleri ve Yazım Kuralları**

173

---





**“AZERBAYCAN YURT BİLGİSİ” DERGİSİNDE AMASYALI  
AZERBAYCAN MUTASAVVIFLARI HAKKINDAKİ  
ARAŞTIRMALAR**  
*RESEARCH ON AMASIAN AZERBAIJAN SUFIS IN THE JOURNAL OF  
“AZERBAYCAN YURT BİLGİSİ”*

Prof. Dr. Ebulfez AMANOĞLU (GULİYEV)\*  
*Nahçıvan Devlet Üniversitesi*  
ebulfezamanoglu@gmail.com

## Özet

XIX. yüzyılda Azerbaycan, Rus egemenliği altına girdikten sonra Azerbaycan'da İslam dini ve dinî eğitim yasaklanmış; mutasavvıflara da ciddi baskılar uygulanmıştır. Bu süreçte Rus baskısı nedeniyle Kuzey Kafkasya'dan ve Azerbaycan'dan bazı köylerin tamamı, birtakım aileler, din adamları müritleriyle birlikte Anadolu'ya göç etmek zorunda kalmışlardır. Özellikle Amasya ve Tokat'a yerleşen bu din alimlerinden biri de Mevlana İsmail Şirvani ve Mir Hamza Nigari'dir.

Şeyh Nigari'nin müritlerinden biri, 1843 yılında Kuzey Azerbaycan'da Şeki'ye bağlı Kutkaşın (Kabele) bölgesinde doğan Mehmet Sebati'dir. Ailesiyle Erzurum'a, oradan da Amasya'ya göç eden Sebati'nin Farsça ve Türkçe kaside ve gazelleri bulunmaktadır.

Şeyh Nigari'ye yakın olan diğer bir isim de Nigar Hanım'ın torunu Nigarizade Mahmut Efendi'dir. 1863'te Karabağ'a bağlı Karakaş köyünde doğmuş, 1913 yılında Amasya'da vefat etmiştir. Mir Hamza Nigari'nin tahsil verdiği gençlerden biri de Şeki'den Kars'a, oradan Amasya'ya gitmiş Bahaeddin Efendi'dir.

---

\* ORCID: [orcid.org/0000-0001-5346-5504](https://orcid.org/0000-0001-5346-5504)

Mir Hamza Nigari, Sadi Karabağı, Nigarizade Mahmut, Bahaeddin Efendi gibi pek çok müridi ile bir anlamda Amasya ve Tokat bölgesini Azerbaycan kültür merkezi hâline getirmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Azerbaycan Yurt Bilgisi, Amasyalı mutasavvıflar, Şeyh Nigari.

### **Abstract**

XIX. In the 14th century, after Azerbaijan came under Russian rule, Islamic religious and religious education was banned in Azerbaijan; serious pressures were also applied to Sufis. In this process, all inhabitants of some villages in the North Caucasus and Azerbaijan were obligated to migrate to Anatolia together with their followers. One of the religious scholars who settled in Amasya and Tokat is Mevlana İsmail Şirvani and Mir Hamza Nigari.

One of the followers of Sheikh Nigari was Mehmet Sebattin, who was born in Kutakas (Kabele) region of Sheki in Northern Azerbaijan in 1843. Sebati, who migrated with his family to Erzurum and from there to Amasya, has Persian and Turkish eulogium and ghazals.

Another name close to Sheikh Nigari is Nigarizade Mahmut Efendi, the grandson of Nigar Hanim. He was born in 1883 in Karakaş village of Karabağ and died in 1913 in Amasya. One of the young people that Mir Hamza Nigari educated was Bahaeddin Efendi who moved from Sheki to Kars and from there to Amasya.

Mir Hamza Nigari and his many followers such as Sadi Karabağı, Nigarizade Mahmut and Bahaeddin Efendi made Amasya and Tokat regions an Azerbaijani cultur centre in a sense.

**Keywords:** Azerbaycan Yurt Bilgisi, Amasian Sufis, Sheikh Nigari.

## **Giriş**

İslam'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan tasavvuf akımının temeli Nakşibendilik'e dayanmaktadır. Bu nedenle İslam dininin yayılmasıyla birlikte Nakşibendilik ekolü Azerbaycan'da da etkili olmuştur. Tarihî kaynaklarda bu ekolün kurucusu olarak XIII. yüzyılda yaşamış Afşar Baba'nın adı geçmektedir. XV. yüzyılda Nimetullah Nahçıvani Azerbaycan'da Nakşibendilik'in daha da gelişip yayılmasında etkili olmuştur. Onun yanı sıra 1514'te Tebriz'de doğan Abu Said Sunullah'ın adı da geçmektedir.

XIX. yüzyılda ise Azerbaycan, Rus egemenliği altına girmiştir. Kafkaslarda Gence Hanlığı işgal edilip Şeyh Şamil İsyanı bastırılmıştır. Azerbaycan’da İslam dini ve dinî bilgiler yasaklanmıştır. Bu süreçte tasavvuf bilginlerine baskı uygulanmıştır. Tasavvuf bilgini Mevlana İsmail Şirvani’nin halk arasında sevilmesi hükümeti rahatsız etmiştir. Bu nedenle Mevlana İsmail Şirvani, 1828’de Amasya’ya göç etmiş; kendisine de çok sayıda müridi de eşlik etmiştir.

İsmail Şirvani 1848 yılında veba hastalığından vefat etmiştir. Mezarı Amasya yakınlarında bulunan Şamlar Mezarlığı’ndadır. 1869 yılında oğlu Őirvanzade Mehmet Rüşti Paşa tarafından türbe ve külliyesi yaptırılmıştır. Őirvanzade Mehmet Rüşti Paşa Sultan Abdulaziz Dönemi’nde sadrazamlık da yapmıştır. Mevlana İsmail Şirvani ölmeden önce en güvendiği müridi Şeyh Hamza Nigari’yi halife tayin etmiştir.

Hamza Nigari’nin “Nigarname”, “Çayname” ve “Menagib” adlı mesnevileri bulunmaktadır. Bunların yanı sıra Farsça divanı da bulunmaktadır. Mir Hamza Nigari Amasya’da veli olarak görölmektedir. Bu nedenle bütün Türk dünyasında özellikle Kafkaslarda tanınan bir şahsiyettir.

Hamza Nigari 1887’te Amasya’da vefat etmiştir. Onun yanı sıra oğlu Siraceddin, müritleri Bahaeddin Efendi, Sebati, hemşehrisi Sadi Karabağı ve Nigarizade Mahmut da Amasya’da Azeri kökenli şair olarak tanınmışlardır.

Bütün bunlar hakkında 1932-34 yıllarında İstanbul’da yayımlanmış “Azerbaycan Yurt Bilgisi (AYB)” dergisinde basılmış makalelerde bilgi verilmektedir. Derginin sahibi ve şayyazarı İstanbul Üniversitesi’nin ünlü Türkolog hocalarından Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu’dur. Ahmet Caferoğlu “Azerbaycan Yurt Bilgisi” (AYB) dergisi kapandıktan sonra 1942 yılında “Türk Amacı” dergisini çıkmıştır. Dergi sekiz sayı yayımlanmıştır. Caferoğlu, bu dergi ile de engin Türk dünyasını Türkiye’de tanıtmak için emek vermiştir.

Caferoğlu, Rus Sovyet İhtilali’nde Türkiye’ye gelen muhacirlerdendir. O Rus istilasını Azerbaycan’ın kara günü olarak adlandırmıştır; ama esaretin daha XIX. yüzyılın şaşlarından Gence

hanı Cevat Han'ın Dönemi'nde başladığının altını da çizmiştir. Bu düşüncelerini anlatmak için "Azeri Edebiyatında İstiklal Mücadelesi İzleri" adlı eserini yazmış ve bu eserini sahibi olduğu AYB dergisinde yayımlamıştır.

Caferoğlu, eserinde Rus istilasıyla başlayan ve "teessüs eden" millî Azeri edebiyatını konu bakımından beş guruba ayırmıştır. Bunlar:

1. Cevat Han'ın mücadelesi etrafında yazılan destanlar ve şiirler,
2. Şimali Kafkasya mücahidi Şeyh Şamil hakkındaki şiirler,
3. Kaçak destanları ve aşık edebiyatında Rus istilasına karşı akisler,
4. Azerbaycan vatansever şiir mektebi ve millî cereyan,
5. Son mühaceret devri istiklal şiiridir (AYB, 1932: 291-305).

Yukarıda belirtildiği gibi yazar eserinde aynı zamanda Rus esaret ve mezaliminin daha Gence Hanlığı Dönemi'nde, Cevat Han faciasından sonra başladığını belirtmiştir. Caferoğlu, Abdurrahman Ağa Dilbazoğlu'nun Cevat Han faciasını terennüm eden Rus istilasını kötüleyen şiirlerinden ve Karabağ'da ünlü şair Kasım Bey Zakir'in kendisine ve ailesine yapılan baskılardan bahsetmiştir. Bundan dolayı sistematik olarak uygulanan zulüm sonucunda aydınlar ve din adamları -özellikle Türkiye'de Amasya olmak üzere- başka ülkelere gitmek sorunda kalmışlardır.

Caferoğlu, Amasya'da Rus esaretine karşı mücadele ve Azerbaycan istiklali uğruna mektep, ekol oluştuğunu da şu sözlerle vurgulamıştır: "Vaktiyle Amasya şehrine iltica eden muhacir Azeriler arasında bu gibi harici millî bir şiir mektebi teessüs etmiş, fakat layıkıyla inkişaf edememiştir." (AYB, 1932: 433). Bunlardan en ünlüleri yukarıda haklarında bilgi verilen İsmail Şirvani ve Mir Hamza Nigari'dir. Bu bakımdan dergide Karabağ'dan Anadolu'ya, özellikle Amasya'ya göç etmiş Kuzey Azerbaycan aydınları, din adamları hakkında birtakım araştırmalara yer verilmesi çok manidardır. Söz konusu dergilerde Amasya'da yerleşmiş Mir Hamza Nigari ve onun edebî çevresi hakkında basılmış birtakım makaleler dikkat çekmektedir.

Ahmet Caferoğlu’nun yayımladığı “Azerbaycan Yurt Bilgisi” (1932-1934) ve “Türk Amacı” dergileri (1942-1943) Türkiye’de Türk dünyası, ortak Türk kültürünün araştırılması konusunda önemli katkılarda bulunmuştur. Dergide Türk okuyucusunu bilgilendirmek amacıyla özellikle Azerbaycan ve Kırım Türklerinin edebiyatı, ağızları, sanatı, etnografisi hakkında önemli makaleler yayımlanmıştır. Derginin başyazarı Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu, aynı zamanda diğer yazarlar Azerbaycan Türklerinin edebî Őahsiyetleri hakkında bilgi aktarmışlardır. Caferoğlu, XVII yy. Azerbaycan Şairi Melik Bey Avcı hakkındaki araştırmalarını bu dergide makale olarak yayımlayıp sonra makaleleri kitap hâlinde basmıştır. O aynı zamanda Türkiye’de Azerbaycan Türklerinin iskân etmesi ile ilgili değerli araştırmalar yapmıştır. Mesela, “Türklük” dergisinde (1939, S 1) “Afyon-Karahisar Azerileri” isimli kapsamlı bir makale yayımlamıştır. Türk diyalektolojisi alanında ortaya koyduğu çalışmalarda da Anadolu’daki Azerbaycan Türklerinin ağız özelliklerinin araştırılmasını da hayata geçirmiştir. Derginin yazarları aynı zamanda XIX. yy.da Türkiye’de özellikle Amasya’da iskân etmiş Azeri aydınları, din adamları hakkında İstanbul kütüphanelerindeki malzemelere, halk arasındaki rivayetlere, elde olan yazma kitaplara dayanarak kapsamlı araştırmalar yapmışlardır. Yukarıda belirttiğimiz gibi XIX. yy.da Rus istilasıyla ilgili Kuzey Kafkasya’dan ve Azerbaycan’dan birtakım köyler, aileler Rus istilasının baskısından kaçarak Anadolu’ya sığınmışlardır. Bu bakımdan özellikle Amasya ve Tokat bölgesi dikkati çekmektedir. Mir Hamza Nigari bir anlamda bu bölgeyi Azerbaycan kültür merkezi hâline getirmiştir. Caferoğlu, derginin 1932 yılı 4 ve 5. sayılarında “XIX. Asır Azeri Şairi Seraci” adlı makalesinde meşhur Amasyalı din adamı Şeyh Mir Hamza Nigari, onun oğlu Seraci hakkında bilgiler vermiştir. Yazar Amasya’da oturan Hacı Mahmut Efendizade İbrahim Veysi’den elde ettiği divandan da bahsetmiştir.

Caferoğlu, bu yazma nüshasının üzerinde Sadi Divanı yazıldığını belirtmiştir. Araştırmacının belirttiğine göre divan 102 yazma varaktan ibaret olup istinsah tarihi ve müstensihin ismi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bu yazma nüshasının son 8 varağında Seraci’nin 12 gazeli, 7 terkeb-i bendi, 13 muhammesi;

Sadi'nin Seraci'ye tahmis ettiği 9 gazeli ve her ikisinin ortaklaşa yazdıkları 1 gazel bulunmaktadır. Caferoğlu, Sadi'nin tahmis ettiği 9 gazelin metnini, onların müştereken yazdıkları gazelin metnini, Seraci'nin kendi gazellerinden örnekleri makalede vermiştir. Burada yazar aynı zamanda Seraci'nin ünlü mutasavvıf Mir Hamza Nigari'nin oğlu olduğunu ve 1278 senesinde Karabağ'da doğduğunu, 1292 senesinde, yani 18 veya 19 yaşında iken vefat ettiğini belirtmiştir. Bunun yanı sıra Caferoğlu'nun Azerbaycan Yurt Bilgisi serisinden "Azeri Şairi Seraci" adlı kitabı da yayımlanmıştır. Bu kitap hakkında derginin 1932 yılı 6 ve 7. sayısında (AYB, 1932: 273-274) Caferoğlu'nun bahsettiği Hacı Mahmut Efendizade İbrahim isimli yazarın makalesi de verilmiştir. Burada şair Siraceddin'in şiir yaratıcılığı hakkında önemli bilgiler verilmiştir. O, şairin gençken ölmesine rağmen devrinin edebiyat camiasında büyük şöhret kazanmasını ve hatta şiirlerinden bazılarına beste yazıldığını vurgulamıştır.

AYB dergisinde Azerbaycan'dan Anadolu'ya iltica edip Amasya'nın Merzifon bölgesine yerleşmiş Nigari ve onun çevresine toplanmış şairler hakkında çeşitli makaleler yayımlanmıştır. Derginin 21 ve 22. sayılarında M. Şakir Bey'in "Anadolu'da Azeri Şairlere Ait Bir Kaç Not: Sadi Karabaği" adlı makalesi, Fevziye Abdullah'ın 35 ve 36. sayıları 1934'te "XIX. Asır Azeri Şairlerinden Sadi Hakkında Bir Kaç Not" ve Suzan Caferoğlu'nun "Türk Amacı" dergisinde (1942, NO: 3) "XIX. Asır Azeri Şairlerinden Sadi Karabaği" adlı makaleleri bulunmaktadır. S. Caferoğlu'nun bu makalesinde aynı zamanda Nigari'nin Azerbaycan tasavvuf edebiyatının ünlü isimlerinden Nebati ile ilişkisi hakkında da bilgi verilmiştir. Nigari'nin Nebati'den etkilendiği ve uzun süre onu taklit ettiği de vurgulanmıştır. Yazar aynı zamanda Mehmetali Terbiyetin "Daneşmendani- Azerbaycan" eserine dayanarak onun 1237'de öldüğünü ve Nigari'nin türbesine gömüldüğünü de vurgulamıştır (Türk Amacı: 213). Bu makalede aynı zamanda Nigari'nin müritlerinden Kazahlı Ağa Dilberzade ve oğlu Vahidi'den de bahsedilmiştir. Nigari Karabağ'da Zengezurun Cicimli köyünde doğmuş, Amasya'ya gitmeden önce Kazah bölgesinde ikamet edip orada Kürdemirli İsmail Şirvani'nin müridi olmuştur.

Caferoğlu'nun Seraci hakkındaki makalesinde adı geçen Sadi Karabağı ile ilgili her iki dergide de birkaç makale yayımlanmıştır. Sadi Karabağı Hamza Nigari'nin sevimli müritlerinden biridir ve onun oğlu Seraci'yle yakın dost olmuştur. El yazmasında gazelin başının Sadi'nin, sonunun Seraci'nin olmasının vurgulanması da bu fikri doğrulamaktadır. M. Şakirin "Anadolu'da Azeri Şairlere Ait Bir Kaç Not: Sadi Karabağı" (AYB: 21-22) makalesinde Sadi hakkında daha kapsamlı bilgiler aktarılmıştır. Karabağ'ın Cinli köyünde dünyaya gelen şair tahsil için Rusya'dan hicret ederek Amasya'ya gelip Alçakköprü başında Bekir Paşa Medresesi'nde ikamet etmiş ve tahsil görmüştür. M. Şakir'in aktardığı bilgiye göre şair, Seraci ile çok yakın dost ve arkadaş olmuş, onun ölümünden sonra 1295'te Rusya'ya dönüp 43 / 44 yaşlarında (1833) memleketinde vefat etmiştir. O üstadı M. Nigari gibi Nakşibendi tarikatına biat etmiş ve bu tarikatı gazellerinde övmüştür. Derginin 35 ve 36. sayısında Fevziye Abdullah "XIX. Asır Azeri Şairlerinden Sadi Hakkında Bir Kaç Not" adlı makalesinde ünlü Azeri şairin iki yeni şiirini onun eserlerine eklemiştir. Burada yazar Sadi'nin Seraci'ye bağlılığını gösteren bir beyitini de örnek olarak vermiştir:

*Bilmem meni kim oxladı ey Mir Siraci  
Bilmem ne idi illetin olmadı ilacı.*

Aynı zamanda kendini Sadi olarak adlandıran şairin aşağıya çıkarılmış şiiri de onun Nigari'ye olan saygısını belirtmektedir:

*Kiblegâhımdır Muhammed, secdegâhımdır Ali  
Padşahımdır Muhammed dadhahımdır Ali  
Tecalliyi-sifati-zati-yari  
Cemali Hazreti-Seyyid Nigari*

Yazar aynı zamanda el yazmasının 93. sayfasının Sadi gazellerinden ibaret olduğunu belirtmiştir. Sadi'nin divanının da olduğu söylenmektedir.

Daha sonra bu konuda Suzan Caferoğlu'nun "Türk Amacı" dergisinde "XIX. Asır Azeri Şairlerinden Sadi Karabağı" adlı iki makalesi yayımlanmıştır. Yazar Sadi, onun hayat ve eserleri hakkında daha kapsamlı bilgiler vermiştir. Makalede aynı



zamanda Sadi'nin okuduğu Bekir Paşa Medresesi'nin Ermeniler tarafından yıkıldığı belirtilmiştir.

Şeyh Mir Hamza Nigari'nin çok sayıda müridi olmuştur. Bunlardan en önemlileri AYB'de dergisinde adı geçen Sebati, Sadi Karabağı, Nigarizade Mahmut (Nigar Hanım'ın torunudur), Bahaeddin Efendi olmuştur. Bunların dışında Kuzey Azerbaycan'da yaşamış; ama kendisini Mir Hamza Nigari'nin müridi saymış Rencur Hanım, Hacı Mehmet Efendi, Vahidi ve başkaları hakkında da bu dergide bahsedilmiştir.

Yukarıda adı geçen Sebati 1843 yılında Kuzey Azerbaycan'da Şeki'ye bağlı Kutkaşın (Kabele) bölgesinde doğmuş; ailesiyle Erzurum'a, oradan da Amasya'ya göç etmiştir. Asıl adı Mehmet Sebattin'dir. Uzun süre İsmail Şirvani türbesinde hizmet etmiş ve bu türbeye yakın bir yerde defnedilmiştir. Sebati'nin Farsça ve Türkçe kaside ve gazelleri bulunmaktadır. Sebati, Şeyh Mir Hamza Nigari'nin müridi olup ona şiirler yazmıştır. M. Şakir makalesine şairin iki şiirini de eklemiştir. Şiirin birinde şair oğlu ölen üstadı hakkında şunları yazmıştır:

*Görmemişken kimseler ruyunda asar-i melal  
Hazret-i Seyyit Nigari kıldı ey diriğ.  
Ey dil-i matemsera bir ah çek kim derdünak  
Düşsün iklim-ü vücude naru harman ey diriğ*  
(AYB, 1932: 15)

Şeyh Nigari'ye yakın olan diğer bir isim Nigar Hanım'ın torunu Nigarizade Mahmut Efendi'dir. 1863'te Karabağ'a bağlı Karakaş köyünde doğmuş, 1913 yılında Amasya'da vefat etmiştir. M. Şakir onun iki gazelini de makalesine eklemiştir (AYB,1933: 23). Mir Hamza Nigari'nin tahsil verdiği gençlerden biri de Şeki'den Kars'a, oradan Amasya'ya gitmiş Bahaeddin Efendi'dir. Bu mutasavvıf Şeki'nin Küçük Dehne köyünde 1859 yılında doğup 1932 senesinde vefat etmiştir. Amasya'nın Şamlar mahallesi civarında bulunan aile mezarlığında defnedilmiştir. Nigari Harput'ta vefat edene kadar onun yanında bulunmuş, Harput'tan döndükten sonra türbenin bahçıvanlığını yapmıştır. Türkçe ve Farsça divanları olan yazar Mirzade Mustafa Fahrettin makalesine şairin birkaç şiirini de eklemiştir (AYB, 1934: 27).

Dergide yayımlanan bir makalede Nigari hazretlerinin müritlerinden mutasavvıf şair Hacı Mehmet Efendi'den bahsetmektedir. İki kardeş Mekke ziyaretini yürüyerek yapmışlardır. 1826 yılında Kazah ilçesi Şıhlı köyünde doğmuştur. Bir süre Amasya'da Nigari'nin yanında ilim tahsil etmiştir. Vatanına döndükten sonra Rus istilasının baskısına maruz kalmış ve tutuklanmıştır. 72 yaşında cezaevinde şehit düşmüştür. Kendi el yazısından istinsah edilen 80 sayfalık bir divanı kalmıştır. İki şiirini yazar Mirzade Mustafa Fahreddin'in makalesine eklemiştir (AYB, 1933: 24).

Nigari Amasya'ya gitmeden önce Kazah kazası Hanlıklar köyünde kalıp burada Rencur Hanım, Rahim Ağa Dilbazof (Dilbazoglu) ve oğlu Vahidi ve Sadi Karabaği (?) gibi şair mütasavvıfları mürit olarak kabul etmiştir. Büyük ihtimalle Rahim Ağa Dilbazov Gence hanı Cevat Han hakkında destan yazmış Şair mahlaslı Abdurrahman Ağa Dilbazovun yakın akrabası olmuştur. A. Caferoğlu, F. Köçerli ve Selman Mümtaza dayanarak “Azeri Edebiyatında İstiklal Mücadelesi İzleri” eserinde “Şair” mahlaslı bu şairin Cevat Han hakkında kaleme aldığı muhammes şeklinde destanından ve “Gence Kırğını” şiirinden geniş şekilde bahsetmiştir (AYB, 1932: 294-305).

Nigari'nin etkisi altında olan Kafkasya'da, Kuzey Azerbaycan Kazah kazasında 1265-1310 yılları arasında yaşayan Şehnigar Hanım, Rencuri ve Molla Hanım mahlasıyla şiirler yazmıştır. Kaynaklara göre kendi eliyle bir seccade dokumuş, oraya bir şiirini nakşederek saygı göstergesi olarak üstadı Nigari'ye göndermiştir. Büyük mutasavvıf ise bu hediyeden çok memnun olmuş ve ona şöyle cevap yazmıştır:

*Aceb hoşnud olur mu iltifatımızdan deyü sookat  
Kerem kılmış Nigarane ben rüsvaye göndermiş*

Yazar Mirzade Mustafa Fahreddin makalesine Rencur Hanım'ın birkaç şiirini de eklemiştir (AYB, 1934: 25).

Amasya'nın Azeri mutasavvıfları Azerbaycan muhacir edebiyatı tarihinde önemli yer tutmaktadır.

### Kaynakça

- Amanoğlu, Ebulfez Guliyev. (2011). *Büyük Alimin Yadigarı*. Kardeş Kalemler.
- Azerbaycan Yurt Bilgisi*. (2008). Ankara: TDK Yayınları.
- Bilgin, Azmi (2003). "Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı". *Tasavvuf Kitabı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Bursalı, Mehmet Tahir. (1333-1342). *Osmanlı Müellifleri I-III*. İstanbul.
- Eraydın, Selçuk (1997). *Tasavvuf ve Tarikatler*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- İsmail Siraceddin Şirvani. (2018). *Risaleler Müceddidi-Halidi Nakşiliğin Esasları*. (Haz. Orkhan Musakhanov). İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Kara, Mustafa (1985). *Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kitapçı, Zekeriya (2005). *Azerbaycan-Harzem ve Türk Oğuz Boyları Arasında İslamiyet*. Konya: Yedi Kubbe Yayınları.
- Köçerli, Furudin Bey. (1925). *Azerbaycan Edebiyatı Materialları*. Bakü.
- Maden, Sedat-Müzeyyen Altunbay (2015). "Türk Kültür Birliğinin Sağlanmasında 'Türk Amacı' Dergisi". *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*. 7/4, s. 1-12.
- Muslu, Ramazan (2003). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 18. Yüzyıl*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Mümtaz, Selman (1929). *El Şairleri*. Bakü.
- Ne'met, Meşedihanım (1992). *Azerbaycan'da Pirler*. Bakü.
- Nigari, Mir Hamza Seyid. (2010). *Divan*. Bakü: İlim ve Tahsil.
- Nigari, Mir Hamza Seyid. (2012). *Nigarname*. Bakü: İlim ve Tahsil.
- Rıhtım, Mehmet (2009). "IX-XIX. Asırlar Azerbaycan Kültür Tarihinde Tasavvufi Hareketler". *Avrasya Etüdüleri*. 35/2009-1. 33-60.
- Terzi, Âdem (2009). *Azerbaycan Yurt Bilgisi* (1-36. Sayılar, Birleştirilmiş Tıpkıbasım), Ankara 2008. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S 27, s. 115-118.
- Türk Amacı*. (2009). Ankara: TDK Yayınları.

**SABAHATTİN KUDRET AKSAL'IN "VAV'LAR"ININ SEMİOTİK BAKIMDAN (BÜHLER'İN ORGANON MODELİ EŞLİĞİNDE), JOHN R. SEARLE'ÜN UYUŞMAZLIK (DIVERGENCE) BAKIŞI İÇİNDE VE DİL-EYLEM TEORİSİ (SPEECH-ACTS) ÇERÇEVESİNDE ELE ALINMASI**  
*THE ANALYSIS OF THE STORY "VAV'LAR" BY SABAHATTİN KUDRET AKSAL FROM THE POINT OF VIEW OF SEMIOTICS (ACCOMPANIED BY THE ORGANON MODEL BÜHLER), WITHIN THE DIVERGENCE VIEW OF JOHN R. SEARLE AND IN THE CONTEXT OF THE SPEECH ACT THEORY*

Dr. Mehmet Akif DUMAN\*  
Mainz Johannes Gutenberg Üniversitesi  
mehmetakifduman@outlook.de

## Özet

Bizde henüz kavramsal temelleri dahi sabitlenmemiş bir disiplin olan semiotik (işaret teorisi) birçok hikâyenin tahlilinde müthiş çözümlene olanakları sunmaya muktedirdir. Yazarın *pragmatik* katmana geçmesi şüphesiz metnin edebi değerini yükseltecektir. Fakat bunun çözümlenmesi sadece metaforik değerlendirme ile mümkündür. Yani metaforun A Tipi olması ile metnin pragmatik katmanda konuşlanması arasında büyük bir tutarlılık vardır. Semiotik çözümlenmenin metaforik değerlendirmeyi gerektirmesi de evvela semiotiğin terminolojisine vakıf olmayı gerektirir. Sadece "sembol" ve "simge" geçişi ile değil; aynı zamanda *gönderilenin* işaret ve okur arasındaki katmanda geçirdiği değişiklikler ile tetkike başlamak en makulü olacaktır. Zira insanların düşünmek için kullandığı her öge esasında bir "işaret"tir. İşaretlerin bir metni oluşturmaktaki rolü metninle sınırlı

---

\* ORCID: [orcid.org/0000-0002-5633-8268](https://orcid.org/0000-0002-5633-8268)

olmadığı ve işaret açıklanabildiği sürece metaforik süreklilik de teminat altına alınır. Bu işleyiş basit olduğu kadar karmaşık ve günlük hayata ait olduğu kadar günlük hayatın dışındadır. Bunu kısmen tecrübe etmek için Sabahattin Kudret'in "Vav'lar" isimli eseri üzerinde Bühler'in Organon Modeli, Searle'ün *divergence* bakışı ve nihayet dil-eylem'in çözümleme olanakları kullanılmaya çalışılacaktır. Bilhassa *lokasyonel*, *illokasyonel* ve *perlokasyonel* eylemler arasındaki farklar pragmatik katmanı idrak etmeyi daha da kolaylaştıracaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Sabahattin Kudret Aksal, Semiotik, John R. Searle, Karl Bühler, Organon modeli, metafor.

### Abstract

As a discipline of which terminological foundations have not been solidified in Turkish, semiotics is undoubtedly able to present excellent possibilities of analysis to many stories. The author's transition to the pragmatic level will undoubtedly increase the literary value of the text. However, this is only possible with a metaphorical analysis. Namely, there is a great consistency between the type A metaphor and placing the text on the pragmatic level. Semiotic analysis requires metaphorical assessment; therefore, it is imperative to master the terminology of semiotics. It will be best to start the analysis not only with the transition of *sembol* and *simge*, but also with the changes the signifier goes through in the layer between reader and sign. Because every element used by people to think, is in fact a sign. As long as the role of the signs while creating a text is not limited with the text and the sign can be anatomized, the metaphorical continuity can be guaranteed. This operation is both simple and complicated, both commonplace and out of the ordinary. To experience this, we will use Bühler's Organon-model, the Divergence view of Searle, and the possibilities of analysis of the speech act in the story "Vav'lar". Especially the differences between locutionary, illocutionary and perlocutionary acts will facilitate the understanding of the pragmatic level.

**Keywords:** Sabahattin Kudret Aksal, Semiotics, John R. Searle, Karl Bühler, Organon-modell, metaphor.

### Giriş

Genel manada iyi bir hikâyenin taşınması gereken özellikler göreceli olmakla birlikte hikâyenin tesir sahibi olması nispeten daha mekanik bir işleyiş ile "sonuç" kısmına aittir. Yine bir

hikâyenin "giriş, gelişme ve sürpriz" bölümlerine sahip olması Çehov tarzına zıt surette; olağan akış içindeki hayatın inkıtaat uğramasına sebep olmakta ve nihayetinde sürdürülemez bir kesit ortaya koyarak bir şekilde kalıcılığı temin etmektedir. Şu hâlde "Vav"lar hikâyesinin müthiş finali; yer yer aksayan dili<sup>1</sup>, zayıf tahlilleri ve kurgudaki boşlukları örtmektedir. En nihayetinde okurun zihninde kuluçkaya yatırılan fikrin sâiri bir hastalık halini alması ile "başlangıç ve bitiş" arasındaki mesafenin ölçümü manasız bir hal alır.

Semiotik bir bakışla "vav"ı değerlendirmek tahlilin muhtevasında tertip edilen kelime alanını sabitlemek için bir gerekliliktir. Peirce'ün [okunuşu: Pörs] genel kaideleri vesilesi ile bunu tatbika çalışalım:

- (1) İç gözlem yapmanın imkânı yoktur. Buna muktedir olamayız; bilakis iç dünyamızla ilgili tüm malumatlar dış gerçeklerle ilgili malumatlardan edindiklerimizi farazi sonuçlarından türer.
- (2) Sezgilere hakimiyet de (hatta sezgilerin varlığı) mümkün değildir; zira her bir malumat daha evvelkiler ile mantıksal olarak doğrulanır.
- (3) İşaretler olmadan düşünmemiz imkansızdır.
- (4) Kesinlikle bilinmez anlaşılmaması imkansızdır. (Peirce, 1967-1970: I, 175; Peirce, 1982: II, 213).

Netice gayet sarih. "Vav"ın geçerlilik kazanması bu satırları okuyan kişinin bir "vav" tasavvuruna sahip olması ile mümkündür. Vav harfi bir gösteren (signifikant) olarak önceki malumat toplamı üstüne bina edilir ve devamen gösterilen (sigfikat) vasfını da ancak işaret değeri ile teminat altına alır. Bu bakımdan semiotik tahlil Searle'ün "divergence" bakışını da içine alacak şekilde ve Organon Modeli üstündeki gidişata mutabık olarak Abdülmuttalip Bey'in işaretler üzerinden tahlilini gerekli kılar.

Kahraman Abdülmuttalip Bey eski bir mutasarrıftır.

<sup>1</sup> Bilhassa "us", "devingen", "karşıcı", "buzcul", "dışalım", "övuğenlik", "susku", "nirengi" gibi kullanımları kastediyorum.

“Abdülmuttalip Bey II. Abdülhamid’in tahttan düşmesinden birkaç ay önce pek kısa süre kaldığı Akdeniz kentlerimizden birinin mutasarrıflığından ayrılmış, Gülcemal vapuruyla İstanbul’a dönüyordu. Küçük kamarada sıkıntılı sayılabilecek geceyi geçirdikten sonra, sabah, karısı Nüveyra Hanımla güvertedeydiler.”

Çocukları olmayan bu yaşlı çiftten daha kaygılı olan ve rasyonel düşünen Nüveyra Hanım’dır. Emekliliğin (ki bu vaziyeti böyle nitelendirebiliriz) eşi üstünde olumsuz neticeleri olabileceğini hesaplar:

“Abdülmuttalip Beydeyse, bunca memuriyet, bunca dağdağa gibi sözcükler zaman imgesine dönüşüyor, içgüdüsel, çıkarıp saatine bakıyordu. En yavaş sesiyle: “Neden sıkılayım?” diye yanıtlıyordu Nüveyra Hanımı, sonra da: “Ev var, bahçe var,” diyordu kesik kesik.”

Nereden nasıl geldiği bilinmeyen bir fikir ile “vav hattatlığı” yapmak istemektedir Abdülmuttalip Bey.

“Bir tek harfin hattatlığı! Vav’lar çizeceğim! En yetkin Vav’ı çizene dek Vav’lar çizeceğim!” Evlilik yaşamlarının başından bu yana en içerikli konuşmalarıydı bu, gözlerinin yuvarlağı bu kez köşelenmiş, soruyordu Nüveyra Hanım: “Ne Vav’ı?” Coşku, kapıda hazırды: “Ne Vav’ı olacak? Vav, işte! Elifba’nın Vav’ı!”

Vav, Arap alfabesindeki son harflerden biridir. Kaşanî, “tümel (küll) deki mutlak yöne vav denir”, şeklinde tarif yapar. “Nereye yönelirseniz, Allah’ın vechi (yüzü, yönü) oradadır” (Bakara/115). Ebced hesabında vav harfinin değeri, altıdır. Bu altı sayısının altı yöne işaret ettiği söylenir (Cebecioğlu, 2009: 285). Şu hâlde hikâyede vav’ın *sembolik* değerinden istifade edilmiyor; sanki sadece “fetüs”e (müşebbehün bih) benzerliği ile kurgulanacak bir finalin hazırlığı için kullanılmakta olan harf bu bakımdan sağlam bir simgedir. *Sentaktik* boyuta bakınca bu daha net görülür. Bu boyutta işaretlerin formel oluşumu ve birbirleri ile ilişkileri düzenlenir.<sup>2</sup> Bu nesnelere arası ilişkiye indirgenebilir. Yani bir

---

<sup>2</sup> (a) Sentaktik boyut, işaretlerin formel oluşumu ve birbirleri ile ilişkilerini düzenler. Eğer bir trafik işareti diğer grafik türlerinden yeterince ayrılabilir ve gerçekten tanınır ve anlaşılır ise o trafik işareti sentaktik bakımdan mükemmeldir. Bu aşamada vav’ın metin dışındaki sembolik değeri (simgesel

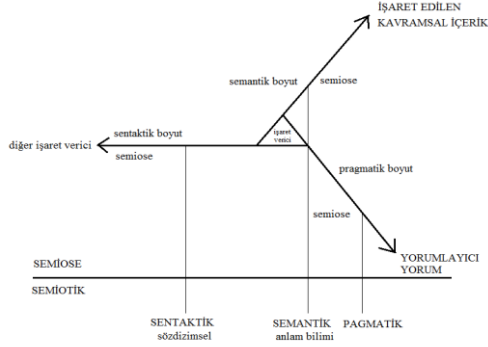
objenin benzerleri arasındaki niteliksel ve/veya niceliksel farkı onu diğerlerinden farklı kılyorsa obje hikâye sınırlarında "sembol" ile "simge" arasında<sup>3</sup> bir yer edinmeye muktedir olur.

değil) ve metin içinde mesela fetüs ile mukayesesi sentaktik alana karşılık gelebilir.

(b) Semantik boyut ise işaretlerin nesnelere ile olan ilişkisi ile ilgilidir. İfadelerin işaret düzeyindeki anlamında önemli olan alıcıya ulaşan mesajın bilgi kaynağından edinilen ile mümkün merteye aynı olmasıdır. Trafik işaretine uyarlayacak olursak semantik açıdan mükemmel bir işaret ona bakanı yanlış yola sokmaz, durması gereken yeri gösterir; hülâsa sürücü tarafından sorunsuz idrak edilir. Vav'ın sembolik tavrından simgesele geçişi anlamalıyız buradan. Yani "ölümü ve tükenişi ağır ağır getiren" şey Abdülmuttalip Bey için vav çizmektir ve simgesel tetkikin bu aşamada sembolik ile uyumlu olması gerekir.

(c) Pragmatik boyut algılanan özne ve onun davranışlarının arasındaki ilişkiyi düzenler. Sentaktik olarak sorunsuz ve semantik olarak doğru anlaşılacak trafik işareti trafik kuralları adına doğru olanın ifâsı olacaktır. Bu sembolik kullanımında ötesinde hikâyenin üslup özellikleri ile alakalı olarak sembol-simge geçişini ciddi anlamda etkiler (Hake, 2002: 10).

Boyutlar arasındaki rabıta şu grafikte daha net görülür:



<sup>3</sup> Sembol ile simge eş anlamlı değildir. Symbol, eski Yunanca "σύμβολον: sýmbolon" kelimesinden gelir, "ayırt edici işaret" demektir. Simge ise (muhtemelen) Fransızca "signe" (Latince signum) sözcüğünden geliyor olmalıdır. Zaten "im+ge" ile de ziyadesi ile benzer. Köken olarak "sim" in (el ve yüz ile verilen işaret; mimik) alınması pek de mantıksal görünmez. İşaret "genel" olmak bakımından kenara alınırsa kavramsal kargaşa sadece "simge" ve "sembol" ayrımında özetleniyor. Şüphesiz TDK Sözlük'te "sembol" için "simge" atfının verilip detaya girilmemesi doğaldır. Fakat Peirce teorik olarak bu iki ifade arasındaki ciddi ayrımı yıllar önce işaret etmiştir zaten. Ayrım kabaca şu şekilde işler. Sembol nesne ve işaret arasındadır (vav- fetüs suretinde ölen insan), simge ise (ki aslında signal'den bozma) alıcı ve işaret (okur- vav



Buradaki vav tasavvufi anlamında ele alınmaz; hattalığın bir kısmı ve daha ziyade de “şekli” hali ile kullanılır. Yani bu vav diğer (alışlagelmiş) vavlardan ayrı olduğu için ve bu ayırım gayet güzel izah edildiği için yazar *sentaktik* boyutta muktedir olur. Esas başarı ise *semantik* boyuttadır. Burada kasıt ise obje ile insan arasındaki etkileşimde objenin amacına ulaşmasıdır. Yani vav ve Abdülmuttalip arasındaki etkileşim hikâyenin temelidir ve bu nerede ise sadece “görsel” katmanda ilerler. Aksi halde mesela yazar “rüya esnekliğinde” vav’ı kullanma imkânı varken bunu yapmaz:

“Gecenin geç saatinde Abdülmuttalip Bey, bungun, nemli bir sıcağın etkisiyle uyandı. Başını yastıktan doğrultarak, denizi, geminin dibini dinledi. Sonra karısının uyanık olup olmadığını denetimden geçirmeden: ‘Dipten o dalga vurmuyor artık,’ dedi, ‘Gemi durmuş, limana girmek için sabahı bekliyor. Ola ki Ayastafonos açıklarındayız, Nüveyra!’ Başını yastığa koyduğunda da hemen uyudu. Düşünde, dalgaların üstünde hopleyan kayıklar, gövdelerinin belden yukarısı öne eğik koşuşan hamallar, Tophane’ye doğru uzanmış bir fayton çizgisi gördü.”

16

Zaten (Abdülmuttalip Bey’in ölümünden evvel) bu iptilânın azalması da bir sebebe dayandırılmaz. Abdülmuttalip Bey böylesi bir hayale sahip ise (ki daha sonra bunun için Nüveyra Hanım’ı çok ama çok umutlandıran yeni bir mutasarrıflık teklifini bile reddeder) o vakit vav çizme iştiağı neden azalmıştır? Çıkarım hayatın tükenişi ile vav çizmekte muvaffak olamamak şeklinde verilir:

“Günlük gazetenin sedirden kaymış sayfasında birkaç Vav yine, ama ölü Vav’lar, eksik, güçlkle soluk alıp veren silintiler!”

Belki ölümün sebebi baş ucundaki sarı sudur:

---

suretinde ölen insan) arasındadır. Simge’nin eldeki bir sürü tanımından en karakteristik olanı (tam bir kavram kargaşası hasil eden kelimeler yığını arasında) daha ilk tanımda kendini gösterir aslında. Simge somuttur. Dolayısıyla sembol ve simge fark şu şekilde hülâsa edilebilir.

SEMBOL → SOYUT → OBJE ve İŞARET arasında (vav harfi)

SİMGE → SOMUT → ALICI ve İŞARET arasında (Abdülmuttalip Bey’in çizdiği vav harfleri)

"Büyükçe, karınlı, bir ilaç şişesi yanındaki sehpa da duruyor. Daha dün, cebinden hiç eksik etmediği, eprimiş, dağıldı dağılacak, her derde deva olduğuna inandığı bir reçeteden yaptırmıştı onu, günde üç kez içiyordu o sarı sudan."

### Pragmatik Katman

Her hâlükârda aksaklık pragmatik boyutta tespit edilir. Yani Tanpınar bu konuyu işlese idi tam tersi olur, metin pragmatik boyuta yığılır semantik ve sentaktik bakış bu katmanda eritilirdi. Pragmatik boyut ile bilhassa algılanan *özne* ve onun davranışları arasındaki ilişki kastedilmektedir. Burada fiziksel tasvirini, çocukluğunu, iç buhranlarını, çatışmalarını bildiğimiz bir adam yoktur. Metin örgüsünde çakılan çiviler fonksiyonel ve pragmatik sahadan çok uzakta çözümlenebilecek cinstendir. Yani yüzeysel bir kahramanın son anlarına şahit olmak ile karmaşık bir ruhun çatışmaları içinde sağa sola çarpmak arasındaki tercih akli başında bir okur için ikincisi lehine olacaktır. Bu minvalde bazı değişiklikler ile Abdülmuttalip Efendi'nin rüyası pragmatik katmana taşınabilir:

"Başını yastığa koyduğunda da hemen uyudu. Düşünde, dalgaların üstünde hoplayan kayıklara dizilmiş bir sürü sarıklı, cüppeli adamı karşılıklı oturmuş ellerinde uçları henüz bilenmiş kamışlarla havaya mürekkep saçar vaziyette gördü. Bu meşhur hattatların her biri hakkında malumatı vardı Abdülmuttalip Efendi'nin. Kendisini kıyıda onlardan çok uzak olmak ile müteessir değildi; bilakis parmak uçlarında hissettiği karıncalanma ile mavi bir kâğıt gibi uzanan gökyüzüne devasa bir vav çizme azmini görüyordu kendinde. Geri dönünce bir pazar yerinde buldu kendini. Tezgâhlarda rengârenk vavlar dizili, bir hamal sırtı iki büküm siyah bir vavı taşımakta. Küçük bir çocuk tanıdı kendisini. Parmağı ile işaret etti giderek hafifleyen cüssesini. En büyük vav üstadı olarak ilerledi ikiye yarılmış soluk kalabalık içinde. Onu Sultan Abdülhamit'in makamına götürmek üzere bir hanto durdu sonra ayakları dibinde. Fakat arabanın atları normalden en az iki kat büyük idi. Arabacı yardım etti, elleri ayakları ile tırmandı merdiveni. Fakat arabanın üstüne çıkmaya bir türlü muvaffak olamıyordu."

Buradaki alternatif yazım *sadece* pragmatik boyutun izahı maksadı iledir. Buna mesela "vav" çizmenin zorluğu ve bir hattat ile arasında geçen bu esasa dayalı bir diyalog da ilave edilebilir. Dolayısı ile metnin olası tamamlamalara yahut değiştirmelere

müsaade etmesi, nerede ise sadece pragmatik sahada izah edilebilir. Peirce tarafından belirlenen üç tetkik sahası da bunu gösterir niteliktedir:

(1) İlk saha “doğa ve işaretleri anlamının genel teorisi” olarak “spekülatif gramatik”tir (Lorenz, 1995: 781). Bu aşamada yazar nesnelere sembolik ve simgesel değerleri arasındaki gitgellerden istifade edebilir. Mesela:

“Kadın kehribardan da kehribar yüzüyle baktı kocasına, suskun gözleriyle bile konuşmadan, sanki eşğin altında bir yatır varmış gibi, incitmek için onu, dikkatin doruğuna ulaşarak tüyden de hafif içeriye süzüldü.”

Buradaki “eşğin altında bir yatır varmış gibi” edat grubu, şu hâlde “eşik”, “mezar”, “türbe”, “yatır”, “kutsal”, “mübarek”, “saygı”, “hürmet”, “İslam”, “cennet”, “cehennem” vb gibi (uzak yahut yakın ilgili) ifadeler ekseninde içeri girme hareketinin tarifi için kullanılır. Yani bu teşbihteki “yatır” ifadesi sembolik değerine uygun olarak kullanıldığı için işaretin bilimsel değeri sabittir; genel teoriye dahildir.

(2) Diğer saha dar anlamda “kritik” veya mantığın bir kısmıdır. Argümanların sınıflandırılması ve geçerliliklerinin belirle(n)mesi ile doğrulama/ tetkik sağlar (Lorenz, 1995: 781). Mesela bir “simge”nin hikâyenin tamamında tespiti ve sembolik değerinin belirlenmesi bu türdendir.

“Abdülmuttalip Beye döndüğü kent üstüne çok şey sorulduysa da o pek istekli açıklamalarda bulunmadı. Sanki hep *suyun dışında yüzen* bir hali vardı. Sıkısını arttıran padişahın, kıpırdayan Rumeli’den, son yangınlardan söz edilirken de böyleydi.”

“Suyun dışında yüzmek” gayet başarılı bir nitelemedir. Zira “dışındanın da dışında olmak” gibi adapte olamama ifade eden; yabancılaşma, yadırganma, ayak uyduramama muhtevalı nitelemeler bir araya getirilirse kritik için uygun zemin hazırlanmış olunur. Bu bir yerde tematik ağı da vermek cihetinde olacaktır.

Bu tavrın bazı üslup özellikleri ile de desteklenmesi mümkündür. Mesela:

"Hoş geldiniz Efendi Hazretleri! ünlemiyle başlayan konuşmalar "Tanrı sağlığını hep korusun!" dileğiyle noktalandı."

Buradaki *Tanrı* kullanımı işlevsel olsa da kişiler ve inanç çerçevesinde yapılacak bir değerlendirmeye argüman verir niteliktedir.

(3) Sonuncusu ise "hakikatin kullanımı, tasavvuru ve araştırılması içi metotlar araştıran" "spekülatif retorik"tir, ki Peirce bunu "methodeutik" olarak adlandırır (Lorenz, 1995: 781). Bunu dar anlamda gerçeklik kapsamında "yazarın tarzını bulmak" diye de niteleyebiliriz. Yahut hikâye tahlili için bizim işimize yarayacak argüman budur. Unutulmamalıdır ki bu tür bir belirleme sadece sınırlı bir hacimde başarılı netice verebilir. *Abdullah Efendi'nin Rüyaları* gibi bir metin "spekülatif retorik" için bir meydan okumadan başka bir şey değildir.

"Abdülmuttalıp Bey tutkusunda öyle azıtmıştı ki, pek sevdiği ikindiüstleri kahveye çıkışları bile seyreltmmişti. Daha yetkin Vav'lar çizebilmek uğruna, bir gün sokağa çıkarsa üst üste iki gün evde kalıyordu. Konuşmuyordu da, içine burkulmuş, ya bir Vav çiziyor ya da bir Vav düşünüyor. O hızla Vav'ların sayısı artarak şaşılacak oranlara ulaşıyor. Nüveyra Hanıma kıyıda köşede unutulmuş, düşürülmüş yığınla Vav'lı kâğıdı toplamak kalıyordu. Her yerde görüyordu her yerde Vav'ları, yatak altlarından, ayna kenarlarından, sahan içlerinden çıkarıyordu."

Bir iptilanın hakikatte de artan bir seyir izlemesi bir sonuca yaklaşması anlamına gelir. Yani biz bunu tespit ile iktifa etmemeli, bilakis hikâyedeki (mesela) *vav sistemini* çözümlemeliyiz. Bu nasıl olur peki? Vav kelimesi hikâyede takriben 56 kez geçer. Giriş kısmında sadece bir emeklilik planı olarak zikredilir evvela. Hikâyenin yarısına kadar "vav" lafzı geçmez; sonra ilk vav'ını görür Nüveyra Hanım:

"Dün yerleştirdiği bir gazete de rafın birinden sarkmış, eli takılsa kaç tabağı aşağıya sürükleyecek! 'Yeniden yerleştirmeli bu gazeteleri raflara' dedi, dikkatle birkaç tabağı alarak bir köşeye yığıdı. Sonra birden, şaşkınlığa, kaygıya, korkuya benzemeyen, belki hepsinin bulamacı bir duygunun etkisiyle gözleri fal taşı gibi büyüdü. Daha dokunmadığı o raftan sarkan gazetenin ucunda, küçük, pek cılız bir Vav ona bakıyordu. Böylece, yıkıntıya yakın bir bocalamada, eve yerleştiklerinden on beş gün geçmeden,

ilişkinin en sıcakını yaşadığı yerde, mutfağında, ilk Vav'ını görüyordu Nüveyra Hanım.”

İlk tesadüfün gazete ile olması gayet uygundur hakikate. Fakat yazar bir ipucu vermekten çekinmez; zaten en başından beri muhaliftir Nüveyra Hanım:

“[...] bir gazetenin ucunda ezik büzük, bir hayli da soluk, suçsuz bir Vav değildi onun gördüğü, adını anmaktan korktuğu baykuşun sesini duymuştu.”

Bu niteleme ile biliriz ki “vav” kötü bir sona sebep olacak. Bu beklentiye rağmen “vav suretinde ölmek” akla gelmediği için yazar başarılı olsa da bu iptilanın tek düze gelişmesi ve detaylarda semantik katmanın pek kullanılmaması tesiri azaltır.

Vav'ların sayısının artması için kullanılan ilk niteleme gayet isabetli iken, diğerleri geçiştirilir:

“[...] günün ikinci Vav'ını, hiç olmayacak bir yerde, tuvalette, musluğun altındaki kovanın yanında bulmuştu bile.”

“Ertesi sabah uyanır uyanmaz bir Vav daha, öğleye doğru bir tane daha buldu, akşama dek tam beş Vav topladı. “Vav'lar ürüyor!” diye söylenip durdu. Evet, doğruydu dediği, Vav'lar ürüyordu.”

Akşama kadar toplanan vav'ları sentaktik katmanda genişletelim mesela:

“Ertesi sabah uyanır uyanmaz bir Vav daha buldu Nüveyra Hanım. Pencere hizasındaki ilk mor menekşenin tam ortasına iştirilmiş küçük kağıttaki vav az sonra bulacağı, ata yadigarı şamdanın dibine iştirilmiş olandan daha ufak idi. Sonra iki tane de 1850 tarihli III. Napolyon zamanında kalma saatin yanı başında buldu; bunlar diğer ikisinden daha uzundu, sanki daha sivri çenelere sahiptiler. Bir diğerini de kitapların tozunu alırken Rousseau ile Mallarmé arasında daha şişman, daha yuvarlak ve daha iç içe çizilmiş surette buldu. ‘Vav'lar ürüyor!’ diye söylenip durdu. Evet, doğruydu dediği, Vav'lar ürüyordu”

Bu gidişatın en dengeli ifadesi renkli vavların mevcudiyeti ile alan genişletildikten sonra zikredilir:

“Abdülmuttalip Bey ne denli bir Vav üretme çılgınlığına düşmüşse, Nüveyra Hanım da o denli bir Vav yok etme çılgınlığını yaşıyordu.”

Sürecin kırılma noktasına yaklaşıldıkça Nüveyde Hanım'ın tepkileri bize yol gösterir. Vav'lar evi adeta işgal etmiştir:

"Hele yetkinlik adına Vav çizmeyi hiç anlamıyor, deşip derinleşmek istedikçe kafası çok güçlü, inatçı, bir avucun içinde sıkılmış gibi oluyor, midesinde ağır bir bulantı duyuyordu, hem de nasıl! O zaman içgüdüsel bir devinimle kendini dışarıya atıp havayı soluyordu, bahçeyi yeni basmış o yeşil kırmısı maviyi."

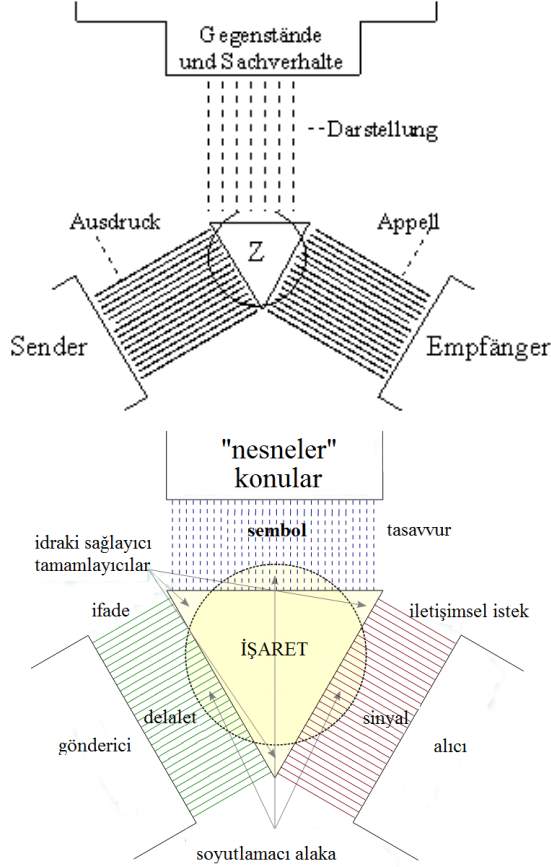
Sonra vavlar azalır. Ve nihayet Abdülmuttalip Bey vav'a dönüşür. Bu takip ve "vav"ın kullanım farklılıkları, işlevselliği, kendi içindeki döngüsü vs. bize "sistem"i verir. Bunu en azından en baskın metafor için yaparsak diğer öğelerin yardımcılık dereceleri ve kullanımındaki ölçü anlaşılır olur.

### Organon Modeli

Bağlantıları izah etmeden evvel Organon modeli'ni de kısaca hatırlayalım. Bühler (1934: 31), *Organon modeli* ile bir tasavvur geliştirmeye çalışır. Yetişkin dil etkinlikleri yaşam koşulları ile yeterince tespit ve tetkik edilebilir ona göre. Organon (Yunanca enstrüman veya araç) birinden diğerine bir mesaj ileten/ aktaran şey olarak görülür. Dilsel ileti somut dil olayının en zengin göstergesidir. Bu süreç *gönderici* (yazar), *alıcı* (okur) ve *mesaj* (metin) olmak üzere üç temel kısma ayrılır. Bühler bunlara bir de dördüncüyü ilave eder. Bu akustik fenomeni (ses fenomeni) süreci aynen diğerleri gibi etkiler. Bu da elbette anlaşılmaya katkıda bulunur. Gönderici tarafından iletilen bu aracılı dilsel işaretler üç fonksiyonu yerine getirir: *Sembol*, *semptom* ve *sinyal*.

- Semboller sayesinde gerçekler ve nesnelere sembollere aktarılır. (Bir sembolün içini açmak bu sebeple mümkündür; yani bir sembol pekâlâ yorumlanabilir yahut okunabilir).
- Delâlette (belirti/ semptom) ise gönderici ile bir bağlılık yahut göndericiye bağımlılık ortaya çıkar. Bu bildirmek ve düşünceyi ifade etmek için kullanılır.
- Sinyal bir form olarak "dilsel işaretler" ile karşılanabilir yani sinyalin gerçeklik kazanması da ancak yoklamanın bir alıcıya yöneltmesi ile olur.

Bu bağlamda Bühler ifade/*ausdruck*, iletişimsel istek/ *appell* ve tasavvur/ *darstellung* olmak üzere üç insanî netice ortaya koyar. Orijinal tablo ve daha açıklayıcı olan Türkçe uyarlaması şu şekilde:



Alıcı ve göndericiyi iletişimin birer parçası saymak değil de bunları "Austauschpartner/ değiştirici ortak" gibi görmek daha doğrudur ona göre. Dolayısı ile okur sadece "Vav'lar"ı okumaz, aynı zamanda "Sabahattin Kudret'in Vav'lar isimli hikâyesi"ni okumuş olur. Bu anlamda bilhassa pragmatik tamamlamaların "zihnen" yapılması ile okurun aktif katılımı da sürecin temellerindedir. Yani okurun "Abdülmuttalip Bey öldükten sonra Nüveyra Hanım ne yaptı?" sorusunu sorup cevap araması bu ortaklığın bir neticesidir. Bu sayede "seslerin" üretimini kendi özel karakteri ekseninde biri veya diğerlerine göre tetkik etmek mümkün olur.

Bühler diğer dil tavırlarını dil ürünleri ile ayırır. Dilsel tavırları

kavramsal anlamda "davranış" kelimesi ekseninde görür. Her insanî davranışın bir amacı vardır, yani eylemin yürütülme sebebi amacıdır. Bu fenomen bir iletişimi transfer eder; bu sayede belli bir amaca ulaşılacağı var sayılır. "Konuşma eylemi" kapsamındaki ögeler önemlidir ve göz ardı edilemez. Duruma göre pratik problemlerin çözülmesi yahut halledilmesi gibi konuşmanın halli için de bu "eylem" in iyi tetkiki gerekir ona göre (s. 53). Dil ürünlerinde ise kişisel dil tavırları dışta kalır. Bu eserlerde yaratıcının faydaları ve özellikleri, dil teorisi vasıtası ile analiz edilebilir (s. 55).

Tablonun bizi daha fazla ilgilendiren kısmı "iletişimsel istek" tir. Yani yazarın kullanımının *delâletini* idrakte "biz" *sembolik* tavidan ziyade *simgesel* tavra yakındır. Bunu biraz daha genel bir çerçevede izah edelim. Hikâyenin temel olarak iki işlevsel dayanağı vardır. Metin ya "eylem" ağırlıklıdır, biz bu devinimi takip eder ve kafamızdaki tiplere bunları uygulayıp adeta bir film, tiyatro eseri izler gibi izleriz (mesela *Yüksek Ökçeler*); ya da "tasvir" ağırlıklıdır, yine aldıklarımızı bizdekiler ile birleştirip bir manzara oluşturmaya çalışırız (mesela *Mendil Altında*). Şüphesiz ideal olan bu iki tavrın ölçülü bir terkip içinde bir arada kullanılmasıdır (mesela *Abdullah Efendi'nin Rüyaları*). Yazarın dünya görüşüne bağlı olarak okuru konuşlandıracağı yer işaret eksenini olur; buradan sinyal sahasına geçiş soyutlamacı alaka ile ve mutlaka "simgeler" üzerinden olur. Mesela:

"Nüveyra Hanım, Fareli Köyün Kavalcısı öyküsündeki gibi büyülenmiş bakıyordu kırmızı, yeşil, kahverengi, sarı Vav'lara [...]"

Yazarın cümlesi bir bütün olarak algılanır ve "delâlet" ettiği şeyi düşünürüz. Yani eğer "Fareli Köyün Kavalcısı" nı bilmiyorsak aktarım başarısızdır. Fakat Nüveyra Hanım'ın o anki hâlet-i ruhiyesini izah için zikredilen bu müşebbehün bih "büyülenmek" vech-i şebeh'ine sahiptir. Delâlet üstünde taşıdığı ifadeyi "büyülenmek" tamamlayıcısı ile işaret sahasına yaklaştırır. Fakat geçiş daha yüzeysel olan "sembol" sahasında kalır; zira Nüveyra Hanım'ın renkli vav'lar karşısındaki vaziyetini izah için kullanılan ifade "soyut" tur, obje ile işaret arasındadır; simgesel olmadığı için (yani somut ve alıcı ile işaret arasında) iletişimsel istek devreye girmez. Bu ifadeyi değiştirelim simgesel yapalım:



“Nüveyra Hanım, sihirli bir müzik aletinden çıkan notaların uç uca eklenip gözünün önünde peyda ettiği bir takım belirsiz şekilleri takip eder gibi bakıyordu kırmızı, yeşil, kahverengi, sarı Vav'lara [...]”

Görüldüğü gibi iki metin arasındaki ayrım çok barizdir. Burada işaretin algılanma sürecindeki “müzik aleti”ni zihnimizde biz tamamlarız. Bu somuttur, bizim yardımımıza ihtiyaç duyar. Yani bu flüt de olabilir, keman da, zurna da olabilir, obua da. Mühim olan tasavvur sürecinde “iletişimsel istek”in devreye girmesi yani işaretin göndericinin delâletinden çok daha öteye taşınabilmesidir. Yani, sembol hazırdir, verilmiştir, klişedir, kapalıdır, kısıtlıdır ve okurun tahayyül kabiliyetini köreltir. Bunun tahrip edildiği misallerde bile sembol simgesel tasavvuru tahrip eder. Mesela “kedi”nin klişe içinde temsil ettikleri ile “Çizmeli Kedi” taban tabana zıt olmasına rağmen kedi sembolik tavrını korur. Aynı şekilde köpek de sadık bir hayvan olmasına, birçok insanın hayatını kolaylaştırmasına yahut kurtarmasına rağmen *hakaret* muhtevalı sembolik değerini korur. Yahut aslan leş yiyen, pis, kalles, insafsız ve iç güdüleri ile hareket eden bir hayvan olmasına rağmen nasılsa “cesaret”in *sembolüdür* ve bu klişe değişmez. Yani “kedi” “köpek” yahut “aslan”ın sembolik anlamı dışında kullanımı *tasavvur* sahasında takılır. Oysa sembolik kesinliği olmayan bir ifade kullanmak ile simgesel geçişe müsaade edilir. Böylece ideal olan şey, yani okurun aktif katılımı mümkün olur.

### Searle’ün “Uyuşmazlık” İdraki

Şimdi de Searle’ün “uyuşmazlık” idrakini eski mutasarrıf, rahmetli Abdülmuttalip Bey eşliğinde izah edelim. Searle’e göre olup biten her şey, metaforik olarak kullanılan ifade ile onu çevreleyen kelime kontext’i ile alakalıdır. Kısaca ayrım “ne söylendi” ve “ne kastedildi” üstünedir (Beardsley, 1982: 128). Bu ayrım kinaye için de geçerli olan semantik bir tavrı ortaya koyar. Mesela yazar; “Başları geceye erken düştü.” der “ama erken uydukları”nı kasteder. Peki nasıl?

Searle’ün metafor ile ilgili görüşleri *Metaphor and Thought* isimli kitabın altıncı kısmı olan “Metaphor” başlıklı yazıda yani 40 sayfada özetlenmiş gibidir (Searle, 1982: 98-138). Searl izahata iki

isabetli misal ile başlar: "Sally bir buz bloğudur" (Sally is a block of ice) veya "Sam bir domuzdur" (Sam is a pig). En garantili, daha doğrusu basit metaforların teşbih temelli olduğu malum. Bu tür ifadelerin anlaşılmama ihtimali yok gibidir. Fakat Searle başka bir hususa odaklanır. Söyleyenin *gerçek* anlamda konuşmadığı, ifadenin metaforik olduğu bilinir (Searle, 1982: 98). Oysa "Sally 17 ve 23 arasında bir asal sayıdır." (Sally is a prime number between 17 and 23) veya "Bill bir ambar kapısıdır." (Bill is a barn door) dendiğinde ifadenin metaforik olduğu hâlâ bilinmekle beraber *ne* kastedildiğini anlamak daha zor olur. Bilhassa *banal/ trivial metafor*ların (ya da yukarıdaki kaidelerin) statüsü hakkında şüphe sahibi olsa gerek ki, şu soruyu sorar Searle: "[...] neden bazı metaforlar işe yararken bazıları yaramıyor?" (Searle, 1982: 98) Yazarın 7 kullanımı ile bunu izah etmek mümkündür:

1. Bu sonuncudan sonra konuklukların da ardı arası kesildi. Koyu gölgeye düşüp sessizliğine çekildi ev.

2. Gençliğin zamanını çok yavaş öğüten değirmen, yaşlılığın zamanını hızla öğütüyordu.

3. Öyle olaylar vardır ki yaşanmasından çok öyküye dönüşme niteliğiyle değerlendirilir kadınlar için, yıllarca pek tatlı bir sakız gibi ağızda çiğnenir.

4. Zamanın fabrikası [...]

5. Susku her zamanki gibi egemendi odada, Âdem'le Havva'nın bölüşülen elmasıydı.

6. [...] yemekten önceki ilk ve ikinci kahvelerle biraz açılacaklar, dünyaya daha yaklaşıyorlardı.

7. Buddha yontuları gibi, zaman dışı bu, iki yaratık, İstanbul'un uzağında bu evde öğleye doğru aktı.

Ardından bağlantılı bir diğer soru sorar Searle: "bir şey söylemek ve başka bir şey kastetmek nasıl mümkün olur?" (Searle, 1982: 98) Burada *metaforun ortak kabulü* (yani *Sally bir buz bloğudur*, dendiğinde akla evvela buz, buzluk, buzdolabı, kar, kış gelmemesi; ama bunun herkeste böyle olması) de Searle'ün üstünde durduğu hususlardandır (Searle, 1982: 99). Yukarıdaki

ilk altı misalde de “bizim malumatımız” idrak sürecini tamamlar. “Koyu gölgeye düşmek”, “zamanın değirmen olması”, “güzel olayların tatlı sakız olması”, “zamanın fabrikaya teşbihi”, “suskunluğun Âdem ile Havva’nın bölüştükleri elma olması”, “kahvelerden sonra dünyaya yaklaşmak” ifadeleri “Buddha yontuları”ndan sadece idrak bakımından farklı değildir; II. Abdülhamit zamanında geçen, hattatlık, musiki, antika ve eski İstanbul kokan havaya da uymaz iki yaratık olarak nitelenen Abdülmuttalip Bey ve Nüveyra Hanım’ın “Buddha yontuları”na teşbihi. Dolayısı ile yedinci metaforik kullanım “söylemek ve kastetmek” arasındaki yolculukta tasavvur babında sembolik katmanda bile (belki *yaratık* nitelemesinin de tesiri ile) takılı kalır ki iletişimsel istek uyandırması için gereken simgesel değeri diğer “idraki sağlayıcı tamamlayıcılar” da ver(e)mez.

Searle metaforu cümle anlamı ve ifade anlamı arasındaki fark yardımıyla tanımlar. Searle esas meseleyi gayet basit bir şekilde özetler ve vurgular. Ona göre problem bir yandan *kelime* ve *cümle* anlamı arasındaki rabıta; bir yandan da *konusan* kişinin söyledikleri ile *ifade* arasındaki (yani kastedilen ve söylenen) farktan kaynaklanmaktadır (Searle, 1982: 99).

“Ama kocasının görevinden ayrılması yüksek buyruğa bağlıysa şimdi siyasal güç değiştiğine göre yeni bir görev önerisi gelemey miydi? Bu düşünce ılık bir mevsim gibi sardı kadını, hiç ummadığı günde dünyaya yeniden gözünü açtırdı.”

Nüveyra Hanım’ın hâlet-i ruhiyesini tanımlamak için düşüncenin “ılık bir mevsim”e teşbihinde ifade tek başına bir anlam ifade etmez; içine yerleştirildiği cümlede ancak metaforik bir değer kazanır. Ayrıca “düşüncenin ılık bir mevsim gibi kadını sarması” ile kasıt başkadır. Aslında metaforik işleyişin kelimeler düzeyinde amacı Schopenhauer’nun dediği gibi “alışılmış kelimelerle alışılmışın dışındaki”leri ifade etmek olmalıdır. Yani “ılık” ve “mevsim” kelimelerinin *gibi* himmeti ile bir araya gelmesi söylenen ile idrak edilen arasında belli bir farkı ön koşul edinir.

İfade ediş ile kelimesel anlam, ironi ve dolaylı söz-eylemde bu tür bir kırılma yaşar (Searle, 1982: 98, 134vd). Bir misal verelim. “Çok şıksın” yahut “Kırmızı da sana çok yakışmış” kelime ve tabii ki cümleleri birer boş kâğıdın ortasında yazılı olduğu vakit “ironi” ile

alakaları anlaşılabilir. Ancak kinâyeli bir söyleyişle her ikisi de "alay etmek" için pekâlâ kullanılabilir. Bu tür "dil kırılması" yaşanan durumlarda elbette konuşan kişi "cümlelerin hangi anlamlara" gelebileceğini bilir.

Searle'ün takıldığı noktaya aslında vurgu yaptık. Tekrar edelim: Konuşanın söylediği ile (ne söyledi ise), ifadenin (cümle bilhassa) kelimesel olarak algılanması esnasında başka bir şeyin kastedilmesi durumu bir *mesele*dir. Tam bu noktada "metafor", "ironi" ve "dolaylı konuşma eylemi/ söz-eylem" yani bu üç durum cümle anlamı ve ifade edilen anlam arasında bir "divergenz: uzaklaşma/ıraksama/sapma"ya sebep olur. İşte bu tam da *kinâyede* olan tavidir.

Ardından "Metafor nasıl işler?" diye sorar Searle. Bu sorunun cevabı evvela *gerçek anlam ifade eden kelime nedir*, bunu bulmaktan geçer. Çoğunlukla yazar okurun bunu bildiğini düşünür (Searle, 1982: 100). Yani yazar "Nüveyra Hanım çok şaşırıldı bu söze, anlaşılmayana duyulan öfkeyi yaşadı." dediğinde "anlaşılmayana duyulan öfke"nin okur tarafından bilindiğini varsayar. Ki bu *öngörü* en azından derecelendirme bakımından yanlıştır. *Yazar, metin ve okur ayrı ayrı kavramsal içeriğe ve yorumlama eksenine* (Intension und Interpretation) sahiptir (Danto, 1984: 278). Ya da "Sally"nin *buz bloğu* olması her bir okur için metnin idrakini etkileyecek farklılıklara sahip olmalıdır? Fabrikadan çıkmış tek bir okur tipi (ideal olan bu ise) yoktur. Karşı cinsle ilişkide tecrübe, soğuk iklim deneyimi, Sally ismine karşı tutum, yaşam standardı gibi bir yığın etken idraki değiştirir(ebil)ir. Şayet asgari düzeyde metaforun anlaşılması mevzubahisse (yani okurlarda tam bir birlik) o zaman da metafor klişe ve banal olmaktan kurtulamaz. Ardından çok mühim bir kavramı oyuna sokar Searle; ki semiotik tahlil için kullanılan kavramsal dizi yanında bu üçlünün de (lokasyon, illokasyon, perlokasyon) nihai "hikâye tahlil yöntemi"nin bir parçası olması kuvvetle muhtemeldir. Bilhassa "*illokasyon*" (yani Indikatoren der Illokationären Rolle; Searle, 1969) üstünde durur Searle. Her metaforik elementin "*indexikal bir Element*" (Searle, 1982: 101) sahibi olması metaforik anlam ile *gerçek* anlam rabitasının ne kadar mühim olduğunu gösterir. Akabinde (hakiki anlamın tüm

türlerinde belirleyici olan) *benzerlik kavramına* döner Searle (1982: 102). Searle'ün izah için verdiği örnekler *çekirdek formda* Alan Teorisi'ni *çağırıştırır*. Mesela, 'tüm büyük (iri) kadınlar büyüklük bakımından birbirine *benzer*'; 'sıcak odalar sıcaklık bakımından' ve 'kare biçimindeki şeyler kare olmak bakımından'. Yani benzerlik kaynaklı kelime kendi alanında merkeze en yakın duran unsur olduğu için *analoji*, metaforu bu derece iyi temsil kabiliyetine sahiptir. Ardından metaforik ifadenin üç özelliğini sıralar Searle.

1. Evvela konuşan kişi *hakiki anlam*'ı kullandı ise cümle anlamı ile ifadenin anlamı (kasıt) aynı olur.

2. İkinci olarak cümlenin hakiki anlamı realize edilebilirlik açısından oldukça arka planındakilere bağımlı bir halde kurgulanır; yani *semantik* muhteva cümleye ait değildir (kasıt ile anlam ayrıdır).

3. Sonuncu olarak da benzerlik kavramı hakiki anlamın her durumunda belirleyici rol oynar (analoji esaslı bakış) (Searle, 1982: 103). Metaforik ifadenin gerçek anlamdan ayıklanması bir meseledir Searle için (1982: 106). Ancak diğer formlar da (indirekter Sprechakt, ironich vb.) belli ölçülerde aşılmıştır.

Searle, *metaforite* (yani metaforik bir yapı kazanma hâli) için temel kaidelerden addedilebilecek "hyperbel" (takriben mübâlâğa) hakkında da önemli tespitlerde bulunur.<sup>4</sup> "Sally bir buz bloğudur" misali sadece basit bir metafor değildir; bilakis bu bir mübalağadır. Metaforik ifade gerçekten de "Sally" ve "buz bloğu" arasında bir mukayese öngörür; ancak daha belirgin olan hem mukayese hem de metafor(ik kullanım) için mübalağanın öne çıkmasıdır.

Alfred Adler'in (1870-1937) başından geçen bir hadiseyi misal verelim. Adler derse başlamadan önce öğrencilere sorar: "Acaba kimler benim yeni kitabım '*Die Lüge in unserer Zeit*'ı (*Zamanımızdaki Yalan*) okudu?" (Schank, 1998: 142). Bu halde cümlenin "ana anlam"ı bellidir. Öğretmen, öğrencilerine basit bir

<sup>4</sup> Searle "Eiskotz"un metonimi olma ihtimalinden de bahseder. (s.209; 5.Anm)

soru sormaktadır. Arka planda yatan anlam ise (kesin olmamakla birlikte) "yalancılıkla ilgili" bir atıf olabilir. Adler'in bu isimde bir kitabı yoktur ve öğrencileri tenkit etmek istiyor olabilir? Elbette okurun bunu ilk başta anlaması mümkün değil. Mühim olan sekundär (ikincil) ve primär (birincil) anlamların yer değiştirebileceğini ve bunun da sadece *kontext* içinde geçerli olacağını unutmamaktır. Bilhassa *ironi* bu tür kullanımlar için ters çeviricidir<sup>5</sup>. Yani "öğrencilerin dürüst olmama tavrını eleştiri" burada ikinci planda değildir.

Elbette *indirekte* Sprechakt (dolaylı dil-eylem), daha basit bir işleyişe sahiptir. Bir yandan "dolaylı dil-eylem" ve diğer yandan da ironi ve metafor radikal bir fark ortaya çıkarır (Searle, 1982: 135). "Dolaylı dil-eylem"de kişi söylediğinden çok uzakta bir şey kastetmez. Yani maksat söylenene yakındır. Mesela: "Bana tuzu uzatır mısın?" dendiğinde "Lütfen bana tuzu ver." anlaşılır. Yani bir soru cümlesi "bir rica" olarak anlaşılır (Searle, 1982: 135). Yani kimse "evet verebilirim" demez; doğrudan eyleme geçilir. Ya da "Saatiniz var mı?" dendiğinde doğrudan saat söylenir.

John Langshaw Austin'le (1911- 1960) birlikte "dil-eylem" yahut "söz-eylem" (speech acts) kuramını geliştiren Searle (2005a: 91-123; 2005b: 123-305), bu konuda belirleyici bir tespitte bulunur. Daha doğrusu ayrımı netleştirir. Searle'e göre, cümlenin anlamı 'yanlışlık' barındırıyorsa, o cümle muhtemelen *metaforiktir*. Anlamdaki yanlışlık nedir peki? Doğru anlamın zıttı değil midir? Metaforun yoldan çıkarmakla, hakikati kapatmakla, akıl çelmekle, göz boyamakla hatta aldatıcı olmakla suçlanmasının temeli tam da bu "gerçek"e karşı takılan tavidir<sup>6</sup>. Searle'e göre, bu durumda cümleyi üç aşamalı testten geçirmemiz gerekir. Ona göre önce ifadenin *temel anlamı* bulunmalıdır, sonra bulunan temel anlam ifadenin *bağlamı* ile karşılaştırılarak test edilmelidir. Eğer

<sup>5</sup> İroniler Searl'e göre, "re-interpretation"a ihtiyaç duyarlar ve tam olarak metafor gibi, Konventionen'e ihtiyaç duymazlar (Searle, 1982: 135).

<sup>6</sup> Bu muhalif tavır, yani "metaforik reaksiyon" Nietzsche özelinde izah edildi. Bk. Duman, 2018: LS 2.7, 267-77. Ayrıca yayınlanması planlanan *metafor teorileri serisinin* ikinci kitabında (Mukayese Teorisi) "Hobbes" ve "Locke" özelinde de bu muhalif tavrı izaha çalıştık.

temel anlam bağlam ile uyuşmuyorsa, bağlam içinde anlamlı olacak bir metaforik anlam aranmalıdır.

### Lokasyonlar

Az önce zikredilen kavram üçlüsüne de değinmek iktiza eder. Austin, *lokation*'u *illokasyondan* ve *perlokasyondan* ayrı tutar. Fakat *lokasyonun* takriben "ifade biçimi", *illokasyonun* "dil-eylemin iletişimsel formu" olduğu düşünülürse "dilsel davranışın idraki, duygular ve eylemler üstüne yaptığı tesirler" ile ilgilenen *perlokasyonel formun*<sup>7</sup> diğerlerinden ayrı tutulması daha faydalı neticeler verecektir.

**Lokasyonel eylem** [eng. Lokutionary act, dt. Lokutionärer Akt]: Dilsel eylemin ses, kelime, cümle gibi öğelerden oluşan kısmıdır. Yani "Abdülmuttalip öldü" cümlesinin "lokasyonel eylem"ini incelemek iktiza ederse iki kelimedir, sesleri şudur, gramatiği, semantiği böyledir gibi bilgiler verilir. Yani somut bir cümledir, öznesi budur, eylemi şu çekimdedir gibi bilgileri de kapsar.

"Birkaç günün olağanüstü telâşi geçtikten sonra, Nüveyra Hanımın kafasında başka bir düşünce boy verdi: Abdülmuttalip Beyin mutasarrıflıktan isteğiyle mi ya da yukardan bir işaretle mi ayrıldığını bilmiyordu. Öğrenmemiştii."

Aynı şekilde bu cümleler için yapılacak dilbilimsel tetkikler ve anlam sınırına kadarki mütalaalar bu kapsama girer.

**İllokasyonel eylem** [eng. Illocutionary act, dt. İl-lokutionärer Akt]: İsminden de anlaşılacağı üzere lokasyonel eylemin zıttı gibidir. Dil eyleminin hususi amacını, yani dil eyleminin kurulmasına sebep olan konuşmacı maksadını işaret eder. Bu cümle bir "tasavvur" da olabilir; bir istek, bir yakınma, bir iç döküş, bir lanetleme de olabilir. Ya da dünyanın sonu ile ilgili bir kehanet. Alan çok geniştir. İngilizce yapay kelime olan

---

<sup>7</sup> Austin, 1972: lokutionärer Akt, 110-116, 119-125, 131, 142; illokutionärer Akt, 116-125, 127-136; perlokutionärer Akt, 118-125, 127-136. Bk. Cohen, 1973: 492-503. Elbette daha önemli olan metaforun il-lokutionär gücü yahut bu bakımdan garanti altına alınabilirliğidir. Bkz. Cohen, 1998: 32; Martinich, 1984: 35-56; Martinich, 1985/1996: 428.

"illocutionary act" kabaca "konuşmayı kaplamış eylem" biçiminde çevrilebilir. Austin'in tabiri ile "bir sözlü ifade vasıtası tayini ile bir eylemin tam çizimi"dir.

Nüveyra Hanım, kocasının tümünden karşıtı bir tutumla, canlı, coşkuyla bu sözün üstüne gitti: "Ne dedin? Ne dedin?" diye yineledi. Abdülmuttalip Bey, kabul etmediğini söyledi. "Neden?" diye bastırdı Nüveyra Hanım, soluk almadan, hemen: "Karşı mısın bu yönetime?" diye ekledi. "Hayır," diye yanıtladı bu soruyu Abdülmuttalip Bey, "Karşı değilim. Dışındayım!"

Bu sefer cümlelerin öğelerine, ses olaylarına, kelimelerin dizimine yahut da kökenleri gibi daha dışarıda kalan unsurlar yerine anlama odaklanılır. Daha doğrusu meydana gelen hareketi takibe gayret edilir. İlk cümlede Nüveyra Hanım meraklıdır, heyecanlıdır, sorgulayıcıdır. Devamen şaşkınlık ve hayal kırıklığı yaşar. Soruların tamamına yakını kısa ve konuşmanın ritmini artırıcı şekilde özet biçimdedirler. Abdülmuttalip Bey'in cevabı olan "dışındayım" ise onun vav çizme eğilimindeki karakterinin tabii bir uzantısı gibidir. İşte bu çeşit bir maksat-eylem esaslı semantik tahlil il-lokasyonel içinde konuşlanır.

**Perlokasyonel eylem** [eng. Perlocutionary act, dt. Perlokutionärer Akt]: Söz-eylemin etki alanı ile ilgilidir. Austin'in tabiri ile "doing something by saying something". Diğerlerinden farklı bir mecrası (istikameti) vardır. İllokasyonelden farklı olarak dilsel davranışın kendisi ile değil *sonucu* ile ilgilenir. Yani ifadenin sonucudur mühim olan. Nüveyra Hanım bir ricada bulunmuştur mesela. Ama bunun neticesi nedir? İkna, geri çekilme, hayal kırıklığı, endişe, huzursuzluk gibi etki esaslı eylemler bu safhada ele alınır. Austin'e göre perlokasyonel eylem ile perlokasyonel efekt arasında ayırım yapılmalıdır. Perlokasyonel efekt, perlokasyonel eylem kaynaklı olarak ortaya çıkan tesirdir. Mesela Abdülmuttalip Bey, Nüveyra Hanım'ın güldüğünü düşünsün. Fakat asıl tesir Nüveyda Hanım'ın öfkelenmesi şeklinde olsun. Böylece amaçlanan perlokasyonel efekt başarısız olur. Perlokasyonel eylemin yürütülmesi ancak konuşan kişi tarafından tasarlanan maksadın eylem ile örtüşmesi durumunda hasıl olur. Perlokasyonel eylem ile illokasyonel eylem arasında bir nedensellik ilişkisi vardır. Bu rabıta konuşma eyleminin bir



neticesidir. Buna mukabil illokasyonel ve lokasyonel eylem arasında “içinde olma” rabitası vardır. Buna göre netice bir dilsel davranıştır ve zamansal açıdan çakışır.

Kısacası bu süreç idrak edilenin ötesi için bize düşünme alanı verir.

“Vav’lar azalıyordu. Sadece şu son ayda topladığı Vav’ların sayısının günde yüzden aşağı düşmediğini anımsıyor. Bir önceki günün Vav’ların sayısıysa seksenin de altında, dünküler elliye ulaşmıyor, bugünlükler de otuz bile değil. Yüzde elli oranına yaklaşan bir azalış bu! Onların eve baskın verdikleri günlerdeki artışları bile bu oranda değildi. Olağanüstü durum! Kaynağı hangi duyuguda bilmiyor ama ağlayabilse ağlayacak!”

Burada Nüveyda Hanım’ın ruh halini verilen kelimelerden hareketle tetkik etmek yahut tahayyüle çalışmak perlokasyonel kapsamdadır. Yani sükûnet, huzur, sakinlik, dinginlik, teskin olma, tedirginliğin azalması, şüphenin devamı, geçici bir süre sakinleşme, felaketin yaklaştığını hissetme vs. gibi zihnî tamamlayıcıları biz üretiyorsak, metinde doğrudan verilmemişler ise eylem yine bu sahadadır. Yani eylemin sonucu üzerine odaklanılmalıdır.

### Netice

Özetle *söylemek* ve *kastetmek* en azından üçe bölünebilir. Metafor bu durumlardan biridir; ki ironi ve dolaylı söz-eylem ile eş değere sahiptir (yani bunları bir nevi metafor içinde, metaforu temsilen görebiliriz). Kim metaforik bir şey söylese, söylediği ile kastettiği farklıdır. Söylediğini *kastetmemiştir* (dolaylı söz-eylem’de olduğu gibi). Ama bununla zıttı da *kastedilmez*; ki ironide vardır bu. Yani metaforik ifadeyi ironi gibi “zıddını kasteder” saymak mümkün değildir. Yani “divergence” bakımından yapılacak inceleme az evvelki kavramsal üçlüye (lokasyon, illokasyon, perlokasyon) ilaveten “metafor, dolaylı söz-eylem, ironi ve mübalağa” bakımlarından tetkiki de kapsar. En azından Abdülmuttalip Bey’in ölümü ile biten hikâye perlokasyonel tavır sayesinde bir devamlılık kazanır. Bununla kastedilen sadece kahramanın yaşaması ve hatta başka bir metinde dirilmesi (yahut hortlaması) değil de tasavvur imkanları dahilinde eylemsel sürekliliğin teminat altına alınmasıdır. Mesela:

O gece bir boşlukta uyudu. Sabah uyandığında gökyüzü ona biraz yoz göründü. Kocasını uyandırmamak için büyük dikkat harcayarak yataktan ruh gibi sıyrıldı. Aşağıya, mutfağa indi. Gecedен kalmış birkaç bulaşığı yıkadı. Yaktığı maltıza çayı oturttu. Ekmeği peyniri hazırladı. Ele gelen gelmeyen bir yığın işle oyalandı. Kahvaltı vaktinin geldiği kanısına ulaşınca yine yukarıya çıktı. Yatak odasının kapısını açtı. İçeriye girdi. Kocaman yorganın kapladığı yatağa bakarak: "Bey," dedi, "Kalk artık istersen?" Ses alamayınca bir kez daha yineledi tümcesini. Sonra yatağa yöneldi, bir hamlede yorganı açtı. Abdülmuttalip Beyi gördü, başı küçülmüş, kuyruğu biraz içeriye kıvrılmış bir Vav gibi kalmıştı yatakta.

Parçayı sadece "ruh gibi sıyrılmak" ifadesinin tarafeyni (müşebbehi ve müşebbehün bihi), ekme ve peynir öğelerinin mecâz-ı mürsel kıymeti, kocaman yatak ve küçülmüş kafa tezdâ ve nihayet vav teşbihi ile değerlendirmek lokasyon ve illokasyon arasında gelip gitmek olacaktır. Fakat bir adım ileri giderek şu soruları sormak da mümkün değil midir? Kocasının cesedini bulan Nüveyra Hanım'a daha sonra ne olmuştur? Yani bunca yıllık hayat arkadaşını kaybeden yaşlı bir kadın ne yapar, ne yer ne içer, nerelere gider? Abdülmuttalip Bey neler yaşamıştır ölüm anında; neler görmüş, neler duymuştur? Abdülmuttalip Bey'in cenazesi kim tarafından kaldırılmıştır? Onu yıkayan gassalin böylece bükülüp kalmış bir ceset hakkındaki varsayımları neler olacaktır? Bu soruları uzatmak, değiştirmek, bükmek, birbirine bağlamak yahut müstakilen öne çıkarmak mümkündür. Bunların *absürt* sınırına çekilmesi, *mübalağa* ile hemhâl olması da mümkündür. Fakat her hâlükârda dilin bir rüya işi olması hasebiyle (Freud 1900, 110) metnin bir rüya gibi analiz edilmesi makuldür ve ortaya çıkan dört katman<sup>8</sup> arasında müellifin ve okurun tavırları

<sup>8</sup> **1.Sıkıştırma/ yoğunlaştırma işi (Verdichtungsarbeit):** Rüyanın düşünsel yönü ile içeriğini mukayese eden kişi ilk etapta fark edecektir ki (yani açıkça idrak edileceği üzere) burada mükemmel bir sıkıştırma işi yapılmıştır. Rüya düşüncelerin kapsamı ve zenginliği ile mukayese edildiğinde daha özlü, fakir ve kıttır. Rüya bir yarım sayfayı ancak doldurabilecekken analizi (rüyanın fikirsel yönünün tahlili) altı, sekiz, on iki kat fazla bir alana ihtiyaç duyar. Başka bir deyişle rüya içeriğinin her bir ögesi birçok defa rüya düşüncesinde olduğu gibi bir üst deterministlikle (Überdeterminierung/ overdetermined) kanıtlanır (Freud, 1900: 191). Ancak "üstdeterminizm" ters istikamet için de verilir. Bu bakımdan metaforik kullanım ile rüyadaki sıkıştırma işi birebir örtüşür.

(olması gerektiği ve olduğu şekilleri de muhteva olarak) daha net analiz edilebilecektir.

**2. Yer değiştirme işi (Verschiebungsarbeit):** Yer değiştirme anı da gerçek kaynaklıdır. Freud'a göre "ne" rüyanın içeriğinde belirgin biçimde oluşturucu element olarak görev yapıyorsa, "düşünce" kısmında hiçbir şekilde aynı rolü üstlenemez. Bu zıtlık bize en azından mutasarrıflığın bildiğimiz *mutasarrıflık*, kehribarın bildiğimiz *kehribar* veya vav'ın bildiğimiz *vav* olmadığını ikaz etmelidir. Bu öğeler metnin dünyasına itildiklerinde gerçeklik değerlerini ne kadar yitirirlerse o kadar kıymetli olurlar.

**3. Tasavvur olunabilirliğin değerlendirilmesi/ dikkate alınması (Rücksicht auf Darstellbarkeit):** Freud'un bununla kapsama aldığı şey son derece yüksek derecede "görselliğe/ imajinel yapıya" sahip rüyalar. Daha kestirme bir ifade ile söylemek gerekirse tasavvur olunabilirliğin "bedel"i; rüyanın somutluk kazanmak için ödeyeceği haraç gibidir. Rüya tasavvurunun "an"ı aslında "geçici ikâme"nin ikinci türüdür. Freud tarafından illüstre edilen ilk tür "yer değiştirme", "substitutiv"dir. Bu, herhangi bir şekilde mutabakat içinde ilgili bulunan başka bir tasavvurun belli bir tasavvura yedek olabilmesi ile ispatlanmıştır (Freud, 1900: 229). Bu bahsedilen yer değiştirmenin ikinci türü olabilir mi? Bu soruya olumlu cevap vermekte bir sakınca bulunmamaktadır. Zira Freud'un da açıkça belirttiği üzere henüz "geçici ikâme"nin ikinci türünden bahsedilmemiştir. Bunun oluşumu analiz neticesinde görülebilir, tecrübe edilir ve böylece aynı zamanda isabet olunan düşünce için dilsel ifade permütasyonu olup olmadığı da bilinir. Bu durum eğer bir element kelime versiyonunu başka bir diğeri ile değiştiriyorsa mevcut olur. İkinci tür ciddi bir teorik ilgiye mazhar değildir Freud'a göre; bilakis bilhassa rüya kisvesine bürünmüş fantastik absürtlüğü aydınlatmak için ziyadesi ile uygundur. Bu yer değiştirme genellikle istikamete göre değişir. Zira rüya fikrinin renksiz ve soyut ifadesi, imajinel ve somut olan ile yer değiştirmektedir (Freud, 1900: 229). Abdülmuttalip Bey kendisini ziyarete gelenlerin sohbetleri intibak edemez ve bu hali "sanki hep suyun dışında yüzen bir hali vardı" şeklinde tasvir olunur. Bu isti'âre zihnimizde "bir şey" canlandığı yahut canlanabildiği ölçüde metaforik teşekkülde muvaffak olunur. Bu şüphesiz bireysel farklılıkları öne çıkaracak derecede müphem olduğu miktarda muteberdir.

**4. İkincil işlemler (sekundäre Bearbeitung):** Bu durumu bir rüya hâli tasviri ile netleştirir Freud. Rüyada şaşırtan, öfkeliendiren, karşı olunan yani rüyanın içinde bizzat rüyaya karşı olan biçiminde nitelenir. Rüya içindeki bu eleştiri akımları çoğunlukla rüyanın muhtevasına mugayir sayılmaz. Bilakis rüya materyallerinin edinilmiş ve uygun biçimde kullanılan parçalarıdır (Freud, 1900: 286). Hareket içine girme/ devinime dahil olma rüya fikrinin dördüncü anıdır. Rüya, saçmalık suretindeki görüntüyü ve tutarsızlığı kaybeder. Anlaşılabilir bir deneyim modeline yaklaşır. Yani rüya Freud'a göre kendi içinde görenin "lehine" bir tavra bürünmeye çalışır. Böylece bir insanın "vav" suretinde ölüverdiğine inanırız (bk. Duman, 20018: LS 8.8.4, s. 549-51).

## Kaynakça

- Austin, John Langshaw (1962). *How To Do Things With Words*. Oxford: Oxford University Press; Deutsch (1972). *Zur Theorie der Sprechakte*. (Çev. Eike von Savigny). Stuttgart: Reclam.
- Beardsley, Monroe C. (1958). *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism*. New York: Harcourt Brace and World, s. 114-147.
- Beardsley, Monroe C. (1962/1983). "The Metaphorical Twist". *Philosophy and Phenomenological Research*. s. 293-307; (1983/1996). "Die metaphorische Verdrehung". *Haverkamp*. (ed. Anselm). (Çev. Ellen Karge). *Theorie der Metapher*, s. 120-141.
- Cebecioğlu, Ethem (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Cohen, Ted (1973). „Illocutions and Perlocutions“. *Foundations of language*. 9/ 1972-1973, s. 492-503.
- Cohen, Ted (1975). "Figurative Speech and Figurative Acts". In: *The Journal of Philosophy*. 71, s. 669-684.; Johnson, Mark (ed.) (1981), s. 182- 199. Deutsch (1998). "Figurative Rede und figurative Akte". *Haverkamp*. Anselm (ed). s. 29-48.
- Danto, Arthur C. (1984). *Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst*. (Çev. Max Looser). Frankfurt a. M.: Suhrkamp; (1981). *The transfiguration of the commonplace: a philosophy of art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Duman, Mehmet Akif (2018). *Von der Rhetorik zum belâgat, vom mecâz zur Metapher (Die Suche nach einer terminologischen Äquivalenz zum Begriff Der Metapher im Türkischen durch Vergleich von Rhetorik und belâgat)*. Berlin: Logos Verlag.
- Freud, Sigmund (1900). *Die Traumdeutung*. Wien: Deuticke.
- Hake, Günter vd. (2002). *Kartographie Visualisierung Raumzeitlicher Informationen*. Berlin/ New York: de Gruyter.

- Lorenz, Kuno (1995). Art. "Semiotik". *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Hrg. Jürgen Mittelstrass. C. 3. Stuttgart: Weimar, s. 781-786.
- Martinich, Aloysius P. (1984). "A Theory of Metaphor". *Journal of Literary Semantics* 13, s. 35-56.
- Martinich, Aloysius P. (ed.) (1985/1996). *The Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Peirce, Charles S. (1982). *Writing of Charles Sanders Peirce*. A Chronological Edition. (ed. Max H. Fisch, Christian W. Kloesel vd.). Bloomington: Indiana University Press.
- Peirce, Charles S. (1931). *Collected Papers (8)*. (C. Hartshorn ve P. Weiss). Cambridge: Harvard University Press. C. II, s. 302.
- Peirce, Charles Sanders (1931-1935). *Collected Papers (8)*. (C. Hartshorn ve P. Weiss). Cambridge: Harvard University Press, C. 5, s. 488.
- Schank, Stefan (1998). *Anekdoten*. Eurobuch.
- 36  
Searle, John R. (1975/ 1982). Indirect Speech Acts, in Peter Cole and Jerry L. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics*, Vol. 3: Speech Acts, Academic Press, s. 59-82; Deutsch (1982). In, Ders. *Ausdruck und Bedeutung*. (Çev. Andreas Kemmerling). Frankfurt a.M., s. 51-79.
- Searle, John R. (1969). *Speech Acts- An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University.
- Searle, John R. (1979). *Expression and Meaning*. *Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University.
- Searle, John R. (1979/1982). "Metaphor". Ders. (1979). Cambridge University Press, s. 76-116; in: *Metaphor and Thought*, 2.Aufl. (Ed. Andrew Ortony). Cambridge: Cambridge University, s. 83-112. Deutsch (1982). "Metapher". Ders. (1982). *Ausdruck und Bedeutung, Untersuchungen zur Sprechakttheorie*. (Çev. Andreas Kemmerling). Frankfurt a.M., s. 98-138.
- Searle, John R. (1987). *Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp.

**“ŞİDYAK’TAN FARYAK’A”**  
**AHMED FARİS EL-ŞİDYAK’IN DÜNYA TASARIMI**  
*“FROM SHIDYAK TO FARIYAQ”*  
*THE WORLD CONCEPTION OF AHMED FARIS AL-SHIDYAK*

Arş. Gör. Zeynep Gül EREL ÇALAN\*  
Amasya Üniversitesi  
zeynep.erel@amasya.edu.tr

## Özet

Osmanlı'nın düşünce hayatında Hıristiyan Arap yazarlar önemli bir yere sahiptir. 20. yüzyılın başlarında Arap milliyetçiliğine evrilen Arap aydınlanmasının fikir dünyasının merkezinde Arap dili bulunmaktadır. Ahmed Faris El-Şidyak, Arap modernizminin öncülerinden, Arap edebiyatı ve dilbilim çalışmalarıyla bilinen Lübnanlı, Marunî kökenli bir aydındır. Şidyak, Osmanlı topraklarından Avrupa'ya ve İngiltere'ye uzanan seyahatlerinde farklı kültürler ve toplumlar üzerine gözlemler yaparak kaleme aldığı *“al-Sak ala Sak-Bacak Bacak Üstüne”* adlı otobiyografik çalışmasında yer yer Osmanlı topraklarında yaşayan Müslüman ve Hıristiyanların bir arada barış içinde yaşamasının önemini vurgular. Şidyak'ın, hayatına ve eserlerine bakıldığında; bir “Arap aydını”, dünya görüşü ele alındığında ise daha geniş bir çerçevede modernleşmeci bir Osmanlı aydını olarak değerlendirilebilir. Çalışmada bu çerçevede yazarın otobiyografisine dayanılarak vurgulanmış ve yazarın *“Sak ala Sak”* adlı eserinden örneklerle yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ahmed Faris el-Şidyak, Marunilik, Sak ala Sak, bir arada yaşama, Nahda.

\* ORCID: [orcid.org/0000-0002-4168-1426](https://orcid.org/0000-0002-4168-1426)

### Abstract

Arab-Christian intellectuals have a significant place in the intellectual life of the Ottoman Empire. Arab language has emerged as the center of the Arabic thought, which evolved into Arab nationalism in the early 20th Century. Ahmad Faris al-Shidyaq, being a Lebanese/Moranite intellectual, was one of the pioneers of Arab modernism, and was well-known for his studies on Arabic literature and linguistics. Shidyaq underlined the significance of Muslim/Christian co-existence in the Ottoman lands in his autobiographical travel book "*al-Saq'ala Saq fi ma Huwa'l-Faryaq/Leg over Leg or Turtle in the Tree*". His autobiography was based upon his observations from his travels, from Ottoman lands to Europe and Britain. When his life story and his studies were considered, Shidyaq was an Arab intellectual. On the other hand, he was a modernist Ottoman intellectual when he was considered in a broader context. In our study, this specific framework is emphasized, based on the examples from the author's autobiography *Saq ala Saq*.

**Keywords:** Ahmad Faris al-Shidyaq, Maronites, Saq ala Saq, co-existence, Nahda.

### Giriş

"Ahmed Faris El-Şidyak, 1804 yılı civarında, Marunî bir ailenin çocuğu olarak Lübnan'da dünyaya geldi." Bu cümle Şidyak'ın çalkantılı yaşamının özeti gibidir. Şidyak, "*al-Saq'ala Saq fi ma Huwa'l-Faryaq-Bacak Bacak Üstüne*" adlı eserindeki kafiyeli anlatım biçimine uygun olarak kendini "Faryak" ismiyle tanıtır. Kişiliği, dünyaya bakışı, Osmanlı'nın farklı coğrafyaları ve kültürleri kapsayıcıdır. Hayatı, "imparatorluk" potasının modernizm krizini sembolize eden, eski çağlardan kalma bir dikili taş gibidir. Hayatını acı ve deneyim tanımlar. Macerası, Lübnan'da 1804'te doğumuyla başlar, yolu Mısır, oradan Malta, Tunus, İngiltere ve Fransa'ya, sonra yine Mısır'a ve İstanbul'a düşer. Batı'yı tüm yönleriyle ele alır Şidyak. Tam bir aydınlanmacıdır, Batı'nın gündelik hayatını över, ancak kendi toplumunu, Doğu'nun dünyasını daha çok sever. Batı'yı tüm çıplaklığıyla ve acımasızlığıyla, Doğu'yu ise masumiyetiyle anar.

Michel Foucault, 19. yüzyıl entelektüelini tanımlarken bir "evrensellik" vurgusu yapar. "Evrensel entelektüel", bugünün "spesifik" entelektüelinden farklıdır. Bu evrenselliği, zenginliğin

iktidarına, yıkıcılığına ve despotizmine karşı adaleti savunarak ortaya koyar ve evrenselliğini hukuka dayandırır (Foucault, 2005: 49). Ahmed Faris El-Şıdyak, çok kültürlü bir düzeni hukuki bir zeminde benimseme biçimiyle, Foucault’un söz ettiği evrenselliği tam olarak karşılamaktadır. Şıdyak’ın dünyaya dair yazdıklarının bir ortak noktası vardır: Bir arada yaşama kültürüne övgü. Tevfik Fikret’ten yarım asır önce “toprak vatanı, nev’i beşer milleti”<sup>1</sup> olmuş, belki de Fikret’ten daha fazla “insan olacağına inanmıştır”. Kendi aile hikâyesinin de gerektirdiği üzere farklı kültürlerin insanların bir arada yaşamasının özlemini çeker. Şıdyak, önce mezhep, sonra din değiştiren, tüm Müslümanların tek bayrak altında toplanabileceğine dair inancı destekleyen, Avrupa’da ve Arap coğrafyalarında Müslüman, gayrimüslim, pek çok insan ve farklı entelijensiyalar tarafından kabul görmüş bir düşün aktörüdür. Bu çalışma, “Dünya insanı” olarak Şıdyak’ı ele almayı ve Faryak’ın otobiyografi niteliği taşıyan eseri Sak Ala Sak’ta Doğu’ya dair çıkarsamalarını temel alarak, Şıdyak’ın bu “ortak yaşam” arzusunun izini sürmeyi amaçlamaktadır.

### 1. Ahmed Faris el-Şıdyak’ın Yaşamı

Şıdyak, Ahmed Faris “Faryak”, Marunîlerin sığınağı, memleketi Cebel-i Lübnan’da dünyaya geldi. Kimi kaynaklara göre Aşkut, kimilerine göre Kura köyünde doğdu. Babası ve kardeşleri, otobiyografisinde sesi zaman zaman duyulan annesi ile Marunî adetlerine göre büyütülen *Faryak*<sup>2</sup> in ailesi, Lübnan siyasi hayatında çok önemli bir yere sahipti.<sup>3</sup>

Kardeşi Esad’ın, Protestan misyonerlerin etkisiyle mezhep değiştirip, bu sürecin sonunda Marunî Patrikliğinin işkencesi altında hayatını kaybetmesi Faris’in hayatında bir dönüm

<sup>1</sup> Tevfik Fikret’in *Haluk’un Amentüsü* şiirinden.

<sup>2</sup> *Saq ala Saq*’ta Şıdyak, başından geçenleri 3. tekil şahıstan anlatır, kendine verdiği takma isim “Faryak” tır. Çalışmada, Humphrey Davies tarafından detaylı çevirisi yayınlanan *Saq ala Saq*’ın orijinal Arapça metnin ve İngilizce çevirisinin karşılaştırmalı bir biçimde bulunduğu dört ciltlik baskısı kullanılmıştır.

<sup>3</sup> Usama Makdisi, *Artillery of Heaven: American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East (The United States in the World)* adlı eserinde Faris’in abisi Esad el-Şıdyak’ı, kişiliği ve “beraber yaşama kültürü” açısından değerlendirmiştir.



noktasıydı. Bu olay sonucu oluşan, Şıdyak'ın din adamlarıyla olan mesafesi hem eserlerinde hem de yaşamında belirleyici oldu. Lübnan'ı terk ettikten sonra misyonerlerin daveti ile Mısır'da kaldı, buradan 1826 yılında Malta'ya, sonrasında 1828'de tekrar Kahire'ye geçerek, bir yandan dil çalışmalarını yürütürken, *Vakayı Mısıriyye*'de çalışmaya başladı (Çetin, 2010: 168). Malta'da Tunus Beyi Ahmed Paşa'yla tanışması, hayatında başka bir dönüm noktası oldu ve kendisinin davetiyle Tunus'a gitti. Çoğu kaynak, Şıdyak'ın Tunus'taki çevresinin etkisiyle Müslüman olduğuna işaret eder. Abdülmecid'ten aldığı davetle tekrar İstanbul'a gelişi, özellikle Müslüman ülkelerde karşılık bulan ve oldukça yaygınlaşan *El-Cevaib* gazetesini çıkarmasına vesile oldu (1861-1884). 1886'da Kahire'yi tekrar ziyaret etti, 20 Eylül 1887'de İstanbul'a döndü ve vefat etti (Çetin, 2010: 169).

Şıdyak, çoğunlukla dilbilim ve Arap dili üzerine eserler verdi. Paris, İstanbul, Malta ve Kahire'de basılmış eserlerinin sayısının otuz beş olduğu tahmin edilmektedir. Osmanlı toprakları ve Avrupa'da neşrettiği eserlerinin arasında sözlükler ve gramer çalışmaları ağırlıktadır. Ayrıca çalışmaları arasında, Malta'da 1836'da basılan *el-Bâkûretü's-şehiye fi nahvi'l-lugati'l-İngiliziyeye* ya da 1854'te Paris'te basılan *es-Senedü'r-râvî fi safi'l-Fransevî* gibi, Batı dilleri üzerine tenkitlerinin yer aldığı eserleri de mevcuttur (Çetin, 2010: 169). İngilizce bildiği, Fransızca'yı da öğrenmek için çabaladığı anlaşılmaktadır. Arapça çıkardığı *El-Cevaib* gazetesi ise, Müslüman coğrafyalara yayılmış bir üne sahiptir. Burada da yine hem güncel hem de edebiyat üzerine yazılara rastlanabilmektedir. Bu çalışmaya kaynaklık eden *Sak ala Sak fi mâ huve'l Faryak* adlı eseri hem diller üzerine tenkitleri hem de Şıdyak'ın hayatına dair ayrıntıları içeren, otobiyografi ve seyahat kitabıdır.

Ahmed Faris el-Şıdyak literatürde genel olarak, dilbilim, Arap dilinde edebi üretimler, estetik üzerine yazdıkları üzerinden kültürel çalışmalar bağlamında ele alınmaktadır. Mohammed Bekir Alwan; "*Ahmad Faris Şıdyak and the West*" (*Ahmed Faris Şıdyak ve Batı*) adlı doktora tezi çalışmasında, Şıdyak'ın hayatıyla ilgili çok yönlü bir araştırma yapmıştır. Bu çalışmasında, Şıdyak'ın eserlerinin ve bakış açısının Rousseau, Daudet, Rabelais ve Dickens gibi Batılı yazarlarla karşılaştırmasını yapar, Şıdyak'ın

Batı'yı anlama biçimlerini ve özellikle Fransız yazarlardan ne ölçüde etkilendiği üzerinde durur. Alwan, genel olarak eserinde, çalışmamızda kullandığımız, Şıdyak'ın "tuhaflar" otobiyografisi "*Sak ala Sak*" ve "*Kash al Mukhabba*" adlı eserleri üzerinden Batı düşüncesinden aldığı ilhamı izler.

Şıdyak üzerine yapılmış en detaylı çalışmalardan biri de, Muhammed Nasser Shoukany'nin "*Orientalism and Arab literary response: Studies in Ahmad Faris al-Şıdyak, Charles M. Doughty, Joseph Conrad, Jabra I. Jabra and Tawfiq Yusuf Awwad*" (*Arap Edebiyatı ve Oryantalizme edebi cevabı*) adlı çalışmasıdır. Shoukany de, Saq Ala Saq'a ve Şıdyak'ın Doughty gibi oryantalistlerle olan karşılaşmasına, kültürlerarası hiyerarşik etkileşime değinir. Shoukany Arap Rönesansı/Nahda içerisindeki yerini de tartışmıştır. Hatta Şıdyak'ı daha sonraları "*Oryantalist saldırgan dilin hedefi*" haline gelen "*Arap söyleminin en önemli kaynağı*" olarak ifade etmiştir (Shoukany, 1990: 92).

## 2. Marunîlik ve Cebel-i Lübnan: Şıdyak'ın Evi

Lübnan, Suriye vilayetinin içinde, çok dinli/mezhepli ve çok etnik bir yapıya sahip bir bölgedir. Bölgede bürokrasi dili Yunanca'dan Arapça'ya geçerken, Marunîler, Suriye'den gelip, Lübnan'daki Hıristiyan cemaatine katıldılar (Hitti, 1965: 90). Marunîler, Antakya'nın kuzeydoğusunda yaşamış, "Maron" adında, Süryani Kilisesi'ne bağlı, Süryanice konuşan ve Yunanca bilmeyen bir Hıristiyan rahibin müritleriydiler (Hitti, 1965: 90-91).

Lübnan, I. Selim döneminde Osmanlı hâkimiyetine girdi. Osmanlı Devleti Lübnan'ı da tıpkı Mısır ve diğer Arap toprakları gibi yerel elitler üzerinden yönetti. Hatta Hitti'nin aktardığı üzere Dürzî lider I. Fahreddin<sup>4</sup> (Al-Mani), Mercidabık Savaşı'nın ardından Yavuz'un iktidarına boyun eğdi ve kendisine övgüler düzdü; Yavuz Sultan Selim'in sempatisini kazandı ve Sultan da ona *Cebel-i Lübnan'ın Sultanı* unvanını verdi. (Hitti, 1965: 143-144) Lübnan'da 18. yüzyılda Marunîlerin güçlenmesiyle, yönetici

<sup>4</sup> Daha sonraları torunu II. Fahreddin Ma'anoğlu ve ailesi, 1600'lerin başlarından itibaren yerel iktidar mücadelesine girmiş, II. Fahreddin 1631'de Osmanlılara isyan ederek, Lübnan'da bağımsız bir idare kurmaya çalışmıştır. (Emecen, 1995: 80-82)

düzeyinde Osmanlıların desteklediği Kaysîler-Şihabîler olarak anılan Dürzî yöneticiler ve Marunîler arasında bir mücadele başladı. 1770'lerde pek çok Dürzî ailenin Hıristiyanlığı seçip Marunîlere katılmasıyla, Marunîlerin yönetim alanındaki etkinliği daha da arttı. Kadıköy konsilini kabul eden diyofizit Marunîlerin, monofizit Doğu kiliseleri içinde yalnız kalmalarına rağmen Bizans İmparatoru'yla olan bağları devam etti. (Taşpınar, 2003: 71) Marunîlerin karşısında Ortodoks Dürzî toplumunda ise, Canbolatlar ve Arslanlar gibi büyük, zengin aileler hâkimiyet sürdürdüler; zamanla Dürzî aileleri yönetimde etkili oldular (Hitti, 1965). 1724 yılında Lübnan'da Katolik misyonerlik faaliyetlerinin bir sonucu olarak halen ayinlerinde Bizans etkisini taşıyan Yunan Katolikleri Melkitler Roma'ya bağlandı, I. Dünya Savaşı'ndan sonra ise Protestan faaliyetlerin hızlanması sonucu Lübnan'daki Protestan nüfus 25.000'i buldu (Hitti, 1965: 95). Emeviler devrinde büyük ölçüde devlet işlerinden el çektirilen Hıristiyan topluluklar Cebel-i Lübnan'a çekildiler. Bu göç dalgası içindeki Marunî aileler; Hazinler, Simanîler ve Şıdyaklar'ın kökeni Suriye'ye dayanmaktaydı (Hitti, 1965: 96). 1861'de Cebel-i Lübnan Nizamnamesinin yayınlanmasına kadar, Marunî-Dürzî çatışmasında Marunîler için kimlik meselesi önem kazandı. Özellikle Beşir Ahmed'in yönetici olarak atanmasından itibaren Hazinlerle olan anlaşmazlıklarla başlayan rahatsızlıklar, Ocak 1859'da büyük bir isyanlara dönüştü. Osmanlı her ne kadar müdahale etmeye çalıştıysa da, Fransızların etkinliğine engel olamadı (Traboulsi, 2007: 30).

Şıdyak ailesi ise Cebel-i Lübnan'ın önde gelen ailelerinden biriydi. Kökenleri çok eskiye, 300 yıl öncesine dayanan, Marunîlere liderler yetiştirmiş, memuriyete yatkın bir aileydi (Hourani, 1984: 119). Faris el-Şıdyak'ın kardeşleri Tannus (tarihçi) ve Esad da kendisi gibi araştırmacıydılar. Esad (Asad) el-Şıdyak'ın Amerikalı misyonerlerle olan ilişkileri onu Protestan olmaya yöneltmiş, bu sebeple Marunî piskoposluğunun tepkisini çekmiş, hapsedilmiş, işkence görüp, öldürülmüştü (Hourani, 1984: 98). Esad, sonraları *Lübnan'ın Şehidi* olarak anılacaktı.

Esad, hayatının büyük bir bölümünü Beyrut'a yakın Hadet adlı köyle geçirmişti. Kendisiyle ilgili yazılmış, misyoner eğilimli bir

dile ve akışa sahip eski bir biyografide, Esad'ın köyde geçirdiği hayatıyla ilgili şöyle der: "*Çevresindeki Marunîlerin yanlış ve boş gelenekleriyle büyütüldü.*" (Bird, 1864: 18). Yine aynı eserde "*Şıdyak/Şıdyak*" soyadının, Yunanca *archdeacon/ Αρχιδιάκονος*<sup>5</sup> kelimesinden geldiği iddia ediliyor (Bird, 1864: 18). Elbette bahsedilen kaynakta, dini liderliğinin ve mezhep değiştirmesinin, aile isminden kaynaklanan bir "misyon" olduğuna vurgu yapmak için bu konuya değinildiği anlaşılıyor. Abisinin ölümünden Marunilik kurumunu sorumlu tutan Şıdyak, bu ölümden çok etkilendiğinden Protestan olur ve Protestan misyonerleri için çalışır. "İngiliz Kilise Misyonu Birliği" (CMS) için din ve eğitimle ilgili kitapların Arapça çevirilerini yapmak üzere Malta'ya gider (Roper, 1998: 233). Daha sonra 1828'de Kahire'ye gider ve misyoner okullarında Arapça dersi verirken *Vaka-yı Mısıriyye*'de çalışır (Çetin, 2010: 168).

Şıdyak'ın sadece Protestan misyonerlerinin etkisiyle ya da sadece Arapça tutkusuyla sürekli seyahat ettiğini söylemek, kendisinin özgür ruhuna haksızlık olur. Nitekim otobiyografisinde bu tutkusunun ne kadar eski olduğunu anlatır.

"Her ne kadar Faryak'ın akli ve ayakları evde tutulsa da, akli dağlara, tepelere tırmanıyordu, duvarlara çıkıyor, kaleler fethediyordu, vadilere ve mağaralara iniyor, çamurlara dalıyor, çölleri dolaşiyor, kendini dalgalara atıyordu. En büyük arzusu, başka diyarlar görmek, ailesinden başka insanlar tanımak, elbette bu büyürken herkesin arzusudur (...)" (Davies, 2014: I, 109)

1834 yılında yeniden gittiği Malta'da geçirdiği 14 yıldan sonra Oryantalist Samuel Lee'nin daveti üzerine İngiltere'ye Kitâb-ı Mukaddes çevirileri yapmaya gitti. Bu arada Paris'e ziyaretlerde bulundu, Fransızcasını geliştirdi. Burada bir İngiliz kadınla ikinci evliliğini yaptı (Çetin, 2010: 168). İngiltere'de İncil çevirisiyle tanındı, ikinci evliliği sayesinde 1851 yılında İngiliz vatandaşı oldu (Roper, 1998: 233). İngiltere'nin kütüphanelerinde el yazmaları üzerine çalıştı, onları katalogladı ve buradan Paris'e geçti. *al-Saq'ala Saqfi ma Huwa'l-Faryaq* adlı otobiyografi/kurgu/gezi kitabını 1855 yılında orada yazdı. Daha sonra 1860 yılında

<sup>5</sup> *Archdeacon/ Αρχιδιάκονος*, Türkçe karşılığı "başdiyakoz"dur. Ortodoks Hıristiyanlığın yüksek ruhbanlık derecelerinden biri.

İstanbul'a davet edildi, burada Arapça gazete, *Al-Jawaib/El-Cevaib* çıkarmaya başladı (Hourani, 1984: 99).

### 3. *Sak ala Sak*'ta Şıdyak ve Bir Arada Yaşama Kültürü

#### 3.1. Şıdyak'ın Dünyasında Reform ve Aydınlanmanın Yeri

19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu için modern hukukun yüzyılı oldu. Tanzimat ve Islahat Fermanları, bu yüzyılda yapılan hem yapısal reformların hem de Batı'yla olan siyasi ve ekonomik ilişkilerin hukuksal çerçevesini belirledi. Nitekim Islahat Fermanı'yla yapılan "eşitlik" vurgusu, imparatorluk çatısı altında yaşayan Müslüman ve gayrimüslimler için devletle kurdukları ilişki bağlamında yeni bir kurgu değildi. Yapılan, *Memâlik-i Mahruse*'nin jeo-kültürünü ifade eden ve bu çerçevede yüzyıllardır var olan/olagelen (örfi tasarrufları içeren) "bir arada yaşama" kültürünün ortaya çıkardığı düzeni modern hukukun kavramlarıyla yeniden tanımlanma çabasıydı. Tanzimat Fermanı'yla başlayan girişimlerin ister istemez işaret ettiği bir "ihtiyaç" olan (doğal değil, Batı'yla kurulan ilişkinin mecbur ettiği bir ihtiyaç) cemaat-devlet ilişkilerinin yeniden tanımlanması Islahat Fermanı ile gerçekleşmiş oldu. Tanzimat'la *bilâ istisna* tüm tebaanın can ve mal güvenliğinin, imtiyazlarının koruma altına alınmasından Islahat Fermanı'yla Bâbüalî'nin gözetimi altında meclislerin kurulmasına bu ilişkiler hâlâ hiyerarşik de olsa karşılıklı siyasi iradeleri meydana getirmiş oldu.

Bu "güncellenen" çerçeve "Tanzimat Aydınları" olarak tanımlanan kesimin ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Sadece İstanbul'da değil, Kahire'de ve Beyrut'ta da Osmanlı aydınlanması ve Doğu'nun modernleşme modellerinin nasıl geliştirileceği tartışıldı.<sup>6</sup> Özellikle bu büyük merkez şehirlerde bu tartışmanın

<sup>6</sup> Albert Hourani, "Liberal Çağ'da Arap Düşüncesi" adlı çalışmasında, Nahda (Arap Rönesansı) meselesini sistematik biçimde ele alarak, kuşaklara ayırarak değerlendirdi. İlk kuşak düşünürlerden Rıfa'a Râfi el-Tahtavî, Mısır kültürünün kökenlerini Firavunlar dönemine götürüyor, Batılıların arkeolojik kuşatması altındaki Mısır'a Osmanlı'dan ve hatta İslamiyet'ten eski bir öz araştırıyordu. (Hourani, 1984) Osmanlı'dan kopan ve kendini Arap Milliyetçisi olarak tanımlayan kuşak ile bu ilk kuşak arasında "kimlik" üstlenimi açısından farklar bulunmaktadır.

yoğunlaşmasına rağmen konu henüz yaşam alanlarının ve “özerk yönetimlerin” kurgulanması talebinin gerisinde, hukuksal bir ideal olarak görünüyordu. Üstelik Osmanlı bayrağı altında “bir arada yaşam” bu kadim şehirlerde yüzyıllardır süregelen bir “alışkanlıktı”. Bu yeni hukuksal çerçeve, özellikle yüzyılın ikinci yarısında geçmişte siyasi ve yönetsel sebepleri olan “etnik ve dinsel” gerilimleri körükledi.

Toplumsal hayata bakış açısı Şıdyak’ın otobiyografisinde 19. yüzyılda oluşan bu çerçevede değerlendirildiğinde, her ne kadar literatürde Arap milliyetçiliğinin öncülerinden sayılsa da kendisinin tam bir Tanzimat Aydını olduğu, Aydınlanmaya ve ilerlemeye inandığı anlaşılıyor. Bu inancına dair başka bir örnek ise, Mısır’da çoğunluğu ulemâdan kişilerden oluşan dost çevresine verdiği nasihattir. Şıdyak’ın Paris’te tanıştığı Tunus Beyi Ahmed Paşa için yazdığı kasideyi Fransızca’ya çeviren Gustave Dugat, çevirinin 1851 Fransızca baskısında Şıdyak’tan övgüyle bahseder ve Mısır’da uzun süre kaldığını, Ezherli ulemâyyla olan ilişkilerini anlatır “Kendisi Suriyeli bir Hıristiyandır. Mısır’da uzun süreler yaşamıştır. (...) Faris Bey, burada Arap dilinin derinliğine vakıf Ezher Camisi ulemâsıyla karşılaşır. Özellikle Şeyh Muhammed Şehabettin ve Muhammed Ayyad’la ilişkileri iyidir. Skolastik uygulamalardan ve ulemânın ilgi alanlarından pek hoşlanmazdı. (...)” Dugat’ın anlattığına göre, Faris Bey sadece kendi “steril” işleriyle meşgul olan ulemâyaya bir gün şöyle demişti:

“Ey âdemler! Dünya yürüyor, siz ise hareketsizsiniz.”

(Dugat, 1851: 4-6)

Şıdyak, ilerlemeye, aydınlanmaya inandığını bu ifadesinde de ortaya koymuştur. Abbud ve Al-Hazin, Şıdyak’ın *Sak ala Sak’ı* ile Rousseau’nun “İtiraflar”ını karşılaştırarak Şıdyak’ın Rousseau’yu kesinlikle bildiğini tespit ediyor (Alwan, 1967: 172). Ancak doğrudan Fransız Devrimi’nin ilkelerini benimseyip benimsemediğine dair kanıt bulmak oldukça zor olmasına rağmen, Alwan’ın üzerinde durduğu üzere, devrimin ilkelerini ve aydınlanmayı benimsemediğini söylemek doğru olmaz.

*“Fransız Devrimi’nin öncesinin sosyal ve politik düşünürlerini bilmekle kalmaz, ancak (eserlerinden anlaşılacağı üzere) fikirlerine inanır. Montesquieu, Rousseau gibi Devrim’in öncülerinin fikirleri*

*Tahtavi'nin "Tehlis"inde Arapça olarak mevcuttu. Faris aynı zamanda Tahtavi'in çok uğraşarak çevirdiği "La Charte"ı da mutlaka okumuş olmalıydı." (Alwan, 1971: 93)*

Şidyak'ın fikirlerinin aydınlanmacı olduğunu hem kendi yazdıklarından hem de kendisi hakkında yazılanlardan ve anılarından kavrayabiliyoruz. Örneğin yine Dugat'a göre, aynı hayal gücü çok kuvvetli bir şairdi, retorikten arınmış gramer tartışmalarından hiç hoşlanmıyordu. Mısır'da yıllar geçirdikten sonra Malta'ya giden Faris, 1847 yılında Tunus Bey'iyle, Fransa seyahati sırasında tanışıp, Tunus'a gitmesinin üzerinde duran Dugat, Tunus Beyi Ahmed Paşa'yla neden böyle yakın muhabbet kurduğu üzerinde duruyor:

"Bu Müslüman prensine olan hayranlığına engel olamadık, çünkü Arap dilinin görkemli döneminde şairlere karşı ünlü halifelerin gösterdiği cömertliği hatırlatır derecede edebiyat adamlarına özen gösteriyordu." (Dugat, 1851: 7)

Tunus Beyi Ahmed Paşa aydınlanma yanlısı modern bir liderdi (Brown, 2015). Mehmed Ali Paşa'nın reformlarının toplum hayatının kalitesini arttırdığını ve etnisiteler arası iktisadi ilişkileri kuvvetlendirdiğini belirtse de, Tunus'taki kadar ideal olamaz. Şidyak, Ahmed Paşa ile özel ilişkilerinin dışında Bey'in Tunus'ta sürdürdüğü, adil olduğuna inandığı düzene hayranlık duyar, nitekim Müslüman ve Hıristiyanlara verilen imtiyazlar konusunda eşit haklar tanındığını ima eden sözleri de bu memnuniyetinin göstergesidir:

"Mısır'ın valisi, hem Müslüman, hem de Hıristiyanlara yüksek makam ve maaşla emperyal imtiyazlar tanıdı, sadece Yahudileri<sup>7</sup> bu ayrıcalıkların dışında tuttu. Bu noktada Mısır, Tunus devletinden ayrılıyordu, Tunus'ta herkese eşit haklar tanınır." (Davies, 2014: II, 120-121)

Arap dili ise Arap kültürünün en nadide parçasıydı. Onu korumak, yaymak, tanıtmak, Şidyak'ın hayat amacıydı. Kütüphaneler ve elyazmalarına dair büyük tutkusunun altında yatan sebep buydu. Etnik kimliğin giderek önemini arttığı 19. yüzyılda mensubu olduğu Marunî toplumunun verdiği mücadeleye paralel olarak, bu kimlikten sıyrılmaya çalışan

Şıdyak’ın “Araplık” ile kurduğu en temel bağ, Arap dilidir. Bu dile olan düşkünlüğünün sebebi, onu ve Arap kültürünü dışlandığı toplumun değer yargılarından öteye taşıması, onu evrensel kılmasıdır.

*Sak ala Sak’ın* dilindeki özgünlük, benzer kelimeleri dili eğip bükerek art arda dizmesinde dile olan hassasiyeti hissediliyor, Arap dilinin farklı lehçelerine, Batı dilleriyle olan etkileşimine, biricikliğine fırsat buldukça değiniyordu. Paris’te Arap dilini öğreten ve bu dil üzerine çalışmalar yapan büyük üstatları eleştiren Şıdyak;

“(Kütüphanelerinizde) çok kitap olması, oradan oraya kitapları taşımak sizi akademisyen yapmaz, bilgi akıldadır, satırlarda değil. Söyler misiniz bana, neden bu profesörler doğru dilleri üzerine tek kelime yazmazlar?” (Davies, 2014: II, 435)

Şıdyak hem Arap dili öğreten ve Arap dili üzerine ahkâm kesen Batılı entelektüelleri eleştirir hem de Arap dilinin lehçe çeşitliliğine vurgu yaparken, oryantalist iradelerin faaliyetlerine olan hâkimiyetini ortaya koyar (misyonerlerle uzun süre çalışmış olmasından kaynaklanan metot bilgisi olsa gerek). Entelektüellerin farklı lehçeleri görmezden gelmesi bilinçli bir tavidir:

(...) Değerli profesörlerim (...) sözgelimi Marsilya’da yaşayan bir Arap’a, orada yaşayan insanlar ya da Parisliler gibi konuşmalarını öğütler misiniz? Eğer bu yaptıklarınız konusunda akılcı olsaydınız, bugün Arapça konuşanlar arasındaki tüm farklılıkları ortaya koyardınız. Şam’da yaşayanlarla Kahire’de yaşayanlar aynı sözcükleri kullanmayabilir, bu sonuca diğer İslam ülkelerinde de ulaşabilirsiniz. Aynı bölgede yaşayan insanlar dahi farklı terimler kullanabilirler. Örneğin, Beyrutluların konuşmaları, Cebel-i Lübnanlıların konuşmalarından farklıdır, Cebel-i Lübnanlılarınki ise Şam’da yaşayanların konuşmalarından farklıdır (Davies, 2014: II, 436).

Şıdyak’a göre Batılı araştırmacılar, bu farkların ayırına varmamıştır, oysa Arapça, kadim ve soylu bir dildir, onu diğer kadim dillerden ayıran özellikleri vardır. Şıdyak gibi bir araştırmacı için, kültür emperyalizmini tanımak güç değildi. Bu fikrini kendi ifade gücüyle ortaya koymuştur:



“Yoksa bizi kiskaniyorsunuz ve kendi dillerinizde üç yüz yıl önce yazılan metinleri anlayamadığımız için dilimizi değiştirerek bizim dilimizi kendi dilinizle aynı seviyeye mi getirmeye çalışıyorsunuz?” (Davies, 2014: II, 437)

Şidyak'ın dâhil olduğu “ilk nesil Arap düşünürleri” ve Arap Rönesansı-*Nahda* akımına dâhil düşünce sistemleri, genel olarak 19. yüzyılda Batı tarafından sömürgeleştirilen/işgal edilen, Mısır gibi Osmanlı coğrafyasına da dâhil olan Arap topraklarından Batı'ya yönelik saldırgan eleştiriler biçiminde yükseldi (Shoukany, 1990: 28). Bu sürecin sonucu olarak Arap milliyetçiliğine giden süreçte, *Nahda*, Doğu'ya ait, çeşitli ideolojilerden etkilenen bir aydınlanma biçimi olarak doğdu. Elbette bir yönüyle *Nahda*, Batı'nın kültürel ve ekonomik üstünlüğünü veri alan Oryantalizme verilmiş kültürel bir cevaptı. Bu cevabın en önemli unsuru Arap dili ve edebiyatı idi, nitekim dil unsuru farklı coğrafyalara yayılmış Arapça konuşan toplulukları bir araya getiriyor, aynı dili konuşan insanlar arasındaki sınırları görünmez kılıyordu. Bu sebeple Kilitio, Arap modernizmindeki çeviri anlayışına dikkat çekerek, Şidyak'ın Arap dili ve kültürünün izini süren ilk temsilcilerden olduğunu öne sürüyordu. Bu tutkusu, hem Arapça konuşan halkları birleştiriyor, Osmanlı topraklarında yeşeren “Araplık” başlığı altında Arap düşünüyü için oldukça erken bir giriş niteliği taşıyor, öte yandan Arapları kültürel bir çerçeve içinde tanımlıyordu:

“Şidyak, acı bir keşfin yarattığı şokun dönüm noktasını temsil ediyor: Arap edebiyatı hem tam çeviriye müsait değildir, hem de bir bütün olarak sadece Araplar nezdinde bir anlam ifade etmektedir.” (Kilitio, 2008: 18).

Şidyak'ın hem abisinin mezhep değiştirmesinden ötürü Marunî patrikliği tarafından işkence görmesi ve dışlanması, hem de kendisinin dinini iki kez değiştirmesinin, içinde büyüdüğü katı Marunî toplumunda kabul görmeyeceği varsayımı Arap diline daha çok tutunmasına sebep olmuştur. Marunîlerin en büyük çatışması Dürzîlerle olduğu halde, Şidyak'ın bu topluma önyargılı yaklaştığına dair fikirlerine yukarıda değinilmişti. Bu sebeple Şidyak, Arapça elyazmalarının izini Avrupa kütüphanelerinde sürmüştür. Mısır, Cambridge, Oxford, Londra, Paris, Tunus'ta, son olarak da İstanbul'daki kütüphanelerde Arap/İslam mirası üzerine

araştırmalar yaptı. O, özellikle Arap yayınının gelişmesi ve Arap kültürünün yaşaması için elyazmalarının korunmasını önemsiyordu, bu yönde de çalışmalar yaptı (Roper, 1998: 234). Kütüphaneler konusundaki hassasiyetini editörlüğünü yaptığı *El-Cevaib*'te de sürdürdü. Özellikle Müslümanların yaşadığı bölgelerde çok okunan gazetesinde de kütüphanelerin önemine değinmiş, Osmanlı'nın yeni okur-yazar sınıfının gündemine getirdi (Roper, 1998: 244).

Şıdyak eserlerinde, fiilen bir ideolojiye yaslanmasa dahi, bir ideali işaret eder. Hourani'ye göre Şıdyak'ın yazdıklarının politik bir içeriği yoktur. Ancak Tunus Beyi ile çalışması, Sultan Abdülmecid tarafından İstanbul'a davet edilip Tercüme Odası'nda ve Matbaa-yı Amire'de çalıştırılması, "tuhaf" sayılabilecek otobiyografisi "Al-Saq", *El-Cevaib* gazetesinde yazdıkları kısacası hayat boyu içinde bulunduğu çevrelerden edindikleri, politik duruşuyla ilgili aşağı yukarı bir fikir vermektedir. (Hourani, 1984: 98) Arap diline yaptığı katkılar hesaba katıldığında Şıdyak, Arap Rönesansı'nın (*Nahda*) öncülerinden sayılmaktadır. Şıdyak, önce mezhep, sonra din değiştirdiği için içinde bulunduğu toplumsal değerlerin de üstünde, eşsiz olduğunu düşündüğü bir değere, Arap diline sarılmıştır. Kendisi, politik çizgisi açısından Tahtavi ile ya da Butrus-ı Bostani'yle yanyana getirilmesine rağmen, doğrudan politik anlamda Arap milliyetçisinden çok, sarayla olan iyi ilişkilerinden ötürü Osmanlıcı bir yönü, hatta İslam coğrafyasındaki önemi açısından Pan-İslamcı bir niteliği olduğu dahi söylenebilir.

### **3.2. Şıdyak'ın şehirlerinde karşılıklı yaşamlar: Lübnan'dan Kahire'ye: Marunî ve Dürzî, Hıristiyan ve Müslüman Halklar**

Şıdyak, bir Hıristiyan yazar olarak, Arap modernizminin en önemli temsilcilerinden sayılmaktadır. Şıdyak'ın eserleri üzerine önemli çalışmaları olan Nadia al Bagdadi'ye göre<sup>8</sup>, Şıdyak, 19.

<sup>8</sup>Ahmed Faris El-Şıdyak üzerine Berlin'deki *Wissenschaftskolleg*'te 6-8 Mart 2008 tarihinde "Ahmed Faris El-Şıdyak'ın Hayatı ve Eserleri" üzerine bir çalıştay yapıldı. Çalıştayın yürütücüleri Radwa Ashor, Nadia al-Bagdadi, Geoffrey Roper, Barbara Winckler, Sharif Hassan, Kamran Rastegar, Samah Selim, Simon Mercieca, Malek Sharif, Angelika Neuwirth, Christian Junge, Eman

yüzyılın yeni gayrimüslim siyasi söyleminin bir parçasıydı (Baghdadi, 1999: 376). Gayrimüslimlerin politik ve dinsel perspektifleri, Ortadoğu'da modernizmin sınırlarını çizen ideolojik bir çerçeve oluşturmuştur. Bağdadi'nin ele aldığı dönemde Şıdyak, bulduğu Arapça elyazmaları üzerinden yaptığı dilbilim çalışmaları ile bu çerçeveye eleştirel yaklaşmış, "Hıristiyan iddialarını sorgulamış", "İncil'deki çelişkileri" ortaya koymuş, otobiyografisi "*Sak ala Sak*" ile Batı kültürünün de sosyal ve politik sınırlarını ortaya koymuştur. "*Her bir detay, antropolojik bir yaklaşımla açıklanmış ve tarihsel ve kültürel çevresiyle ilişkilendirmiştir.*" (Baghdadi, 1999: 392) Onun çalışmaları Batı kültürü üzerine değerlendirmelerden ibaret değildi, aynı zamanda Doğu ve Batı'nın değer sistemleri arasında yapılan bir karşılaştırma idi. Şıdyak'ın çalışmalarını inceleyen Bağdadi, onun görüşlerinde "Hıristiyan eğitime karşı çıkan", aynı zamanda Protestan reformculara karşı sempati besleyen bir "özgürlükçü" görüyor (Baghdadi, 1999: 395). Bu politik olgunluğun kişisel özgürlükler üzerinden ifade edildiği anlaşılıyor. Dolayısıyla Şıdyak'taki "Kurgunun politik fonksiyonu vardır." (Baghdadi,

Morsi Şıdyak'ın çalışmalarının seyahatnameler ve modern edebiyat gibi pek çok farklı bağlamda değerlendirilebileceğini öne sürdüler. Şıdyak'ın Arap edebiyatı üzerinde yaptığı çalışmalar ve modernizm anlayışı tartışıldı. Çalıştaydan üretilen kısa rapora göre, Radwa Ashor Şıdyak'ın bir aydın olarak koloni karşıtı tavrını ortaya koymuş; Angelika Newirth ve Christian Junge tarafından yazdıklarının "Meta-kurgusal Modernlik" çerçevesinde ele almış; Şerif Hasan, "Al-Saq" ve Lawrence Stern'in "Tristram Shandy"sini karşılaştırarak, ikisinin de "romanın burjuva modellerini" yansıttığını ortaya koymuş, Samah Selim ve Simor Mercieca, Şıdyak'ın Malta yıllarını ele almış, Mazzini devrimcileriyle olan ilişkilerini tartışmış, Rastegar "Al Saq"ı "bireysellik" çerçevesinde ele almış, Geoffrey Roper, Shıdyaq'ın yayın kültürüne olan katkılarını, Georges Khalil and Nadia Al-Baghdadi ise Şıdyak'ın son elyazması olan "*Mumahakat al-Ta'wil fi Mutanaqidat al-Injil*"ini, Malek Sherif Şıdyak'ın Batı ve Doğu şehirlerine dair fikirlerini ortaya koymuş, Eman Morsi biyografisinin bir parçası olarak Mısır'ı ele almıştır. Çalıştayın kısa bir raporu için bk. [https://www.eume-berlin.de/veranstaltungen/workshops/workshops-seit-2006/index.php?eID=tx\\_securedownloads&u=0&g=0&t=1573255845&hash=108836a6f016dd563608c97d6cc9f6da28427d5e&file=/fileadmin/eume/pdf/arbeitsgespraeche/workshop\\_shidyaq\\_march\\_08\\_1.pdf](https://www.eume-berlin.de/veranstaltungen/workshops/workshops-seit-2006/index.php?eID=tx_securedownloads&u=0&g=0&t=1573255845&hash=108836a6f016dd563608c97d6cc9f6da28427d5e&file=/fileadmin/eume/pdf/arbeitsgespraeche/workshop_shidyaq_march_08_1.pdf)

1999: 399) Bu kurgunun zemini, bir arada yaşamaya dair duyduğu özlemdir.

Şıdyak'ın babası, aktif politika yapan bir isimdi. Şıdyak, babasını anlatırken, Cebel-i Lübnan'ın politik ilişkilerinde önemli bir yeri olduğuna dikkat çekiyor. Şıdyak, içinde yaşadığı toplumdaki farklı bir çocukluk geçirmişti. *Sak Ala Sak*'ta, babasının, Emir'e karşı akrabalarına destek vermesinin sonucunda evlerini yağmacıların basmasıyla ilgili bir hikâye anlatılır. Faryak zaman zaman çaldığı tamburunu dahi yağmacılara kaptırmış, birkaç gün sonra, tamburu kimseye satamayınca, yağmacı tamburu papaza geri getirmiş, papaz ise tamburu Faryak'a vermişti. "*Peki, bu sıradan hikâyenin anlamı nedir, diye sorulursa,*" diyor Faryak,

"Cebel-i Lübnan'da, bir tambur bulmak oldukça zordu, şarkı bestelemek ve müzik aleti çalmak utanç verici bir eylemdi, çünkü insanlara estetik tutkular aşıyor, duygularını kıskırtıyordu. Yerliler dinle ilgili oldukça fanatikler, hislere ve arzulara hitap edecek her şeye karşı tepkiliydiler. Dolayısıyla, şarkı söylemek ya da müzik aleti çalmak istemiyorlar, hatta ayinlerinde bile kullanmak istemiyorlar, Frenk şeyhleri gibi, bunu onları inançsızlığa sevk edeceğini düşünüyorlar. Şiir ve harmoni, zarif sanatlarla ilgilenen herkes onlar için nefret kaynağı idi (...)" (Davies, 2014: I, 89)

19. yüzyılda büyük bir isyana dönüşecek olan Dürzîler ve Marunîler arasındaki gerginliğe rağmen, Şıdyak'ın kendi anlatımına göre babası Dürzî şeyhlerin bir mezhebine oldukça yakındı.

"Faryak'ın babası, yiğitlikleri, kahramanlıkları ve cömertlikleriyle bilinen, fakat elleri, para keseleri, sandıkları, bardakları, cepleri ve evleri bomboş olan Dürzî şeyhlerine yakındı. Yuvarlak olduğuna şüphe olmayan bu dünya, kendisi gibi yuvarlak olan, adına altın dinar denilen bir şeye tapar, onsuz hiçbir şey gerçekleşemez. (...)" (Davies, 2014: I, 85)

Dürzîler ve Marunîler arasında, 19.yüzyılda çatışmaya dönüşecek ve Lübnan'ın yönetimini değiştirecek olan çekişme henüz mevcut iken, Şıdyak, Dürzî toplumuna dair önyargılara ve tek tipleştirmeyle ilgili sorunlara dikkat çeker:

“Dürzîlerin tembelliği, yavaşlığı, kendileriyle ne anlaşılacağı, ne de sözleşileceği hakkında konuşulduğunda, gerçek aslında bambaşkadır. Tembellik gibi görünen özellikleri iltifata açık olmaları, bu onların ılımlı olmalarından, onursuz davranışlardan çekinmelerinden, dünyalıktan feragat etmiş olmalarından kaynaklanır.” (Davies, 2014: I, 86).

Dürzîlerin davranışları ve yaşayışları hakkında bilinenlerin çoğunun yanlış olduğunu savunan Şıdyak, onların hükmünde pek çok Hıristiyanın yaşadığı ve hepsinin koruma altında olduğu, kendilerine efendilerini terk etmeleri teklif edilse bile bunu kabul etmeyeceklerini belirtir:

“Bana göre komşusunun kutsalını korumak isteyip, onu koruması altına alan kişiler her şeyin güzelini hak eder ve ihanet içinde olmazlar.” (Davies, 2014: I, 87).

Şıdyak’ın komşu metaforu ve Dürzîliği ele alış biçiminde de farklı hayatlara saygı ve “koruma” duygusu görülüyor.

“Dürzî ve diğer toplumlar arasındaki hizipçilik ve komplolara gelince, bunlar bütünüyle politik meselelerdir, bazıları bu emir tarafından yönetilmek isterler, bazılarının ise bu dinle alakaları dahi yoktur.” (Davies, 2014: I, 87).

Şıdyak, Avrupa’daki seyahatlerini anlatmadan önce, büyük Osmanlı şehirlerinde Müslüman ve Hıristiyan toplumları arasındaki iş bölümüne dayanan kültürel farkları vurgulamıştır. Her şeyden önce Kahire’deki tüccar Hıristiyanları Kıptilerle bir tutmaz. Kıptiler, Şıdyak’ın çizdiği resimde Müslüman toplum yaşamına ahlaki olarak ayak uydurmuş, ticaret ehli olmayan mütevazı bir toplumdur. “*Yabancı Hıristiyanlar*” dediği insanlar, halkı kandırarak ticaret yapan, lüks tüketime düşkün ve ümmidirler. Sahip oldukları imtiyazlarına dayalı “emperyalist” amaçlar güderler, bu insanlar cahildirler, dünyanın inceliklerinden anlamazlar. Kendilerinin olmayan topraklarda, zarafetten uzak, gösterişli bir hayat yaşarlar;

“(…) Müslümanların gelenek ve ahlaki değerlerini izleyen, Hıristiyanlar dillerinin saflığında, edebiyatta, estetikte, düşüncede, sofistike zevklerde ve temizliklerinde her zaman İslam topraklarının yerlisidirler. Yine de Hıristiyanlar Müslümanlara göre seyahat, ticaret, manifaktür alanlarında daha aktif, zorlu görevlerde cesaretlidirler. Çünkü Müslüman milleti fedakârlık ve

özverisiyle bilinir, Hıristiyanlar ise toprağa dayalı yayılma konusunda dengesiz hevesleri vardır, elbette safkan at, değerli mücevher ve lüks tüketim mallarını satın alma konusunu da atlamamak gerekir. Zengin bir Hıristiyan'ın evine girdiğinizde hem kadınların ve erkeklerin hizmet ettiğini, pahalı puroları, (yarısı değerli nargilelerdir), pahalı şeylerle döşenmiş üç odayı, gümüş kaplarda yenip içildiğini, yumuşacık yatakları, lüks elbiseleri ve bunca şeyin yanında bir tane bile kitap olmadığını göreceksiniz. Ayrıca eğer birisi Müslüman tüccardan bir şeyler almak istiyorsa Müslümanın mallarının Hıristiyan'inkine kıyasla yirmi beş sent daha ucuz olduğunu görecektir. Para hırsı, çoğunlukla yabancı Hıristiyanlarda görülür. Kıptiler çoğunlukla Müslümanlar gibidir çok azı ticaret yapar." (Davies, 2014: I, 119)

Şıdyak, *Sak Ala Sak*'ta "Faryak" ismini verdiği bir "benlik" yaratır. Onu dünyanın merkezi yapar ve ona tüm dünyayı dolaştırır. Hatta dünyayı onu etrafında döndürür. Onun ağzından konuşur, gördüklerini 3. tekil şahıs üzerinden anlatır.

"Halep ve Şam'ın Hıristiyan toplumlarını karşılaştırır, Şamlılar Haleplilerden daha rafine doğası olan insanlardır, ona göre, daha saf bir ahlakları, daha serbest bir dilleri vardır, çok daha eli açık ve cömerttirler. Halepli Hıristiyanların şehirde yaşamalarına izin verilmez, şehre sadece ticaret yapmak için girebilirler, der. Ayrıca Tanrı, Şam'ı depremlerden korumuştur, Halep'te ise son derece sık gerçekleşir. Acaba metropoliten, Halep Hıristiyanlarının daha rafine olduğunu mu kastediyordu? Dil meselesine gelince, (yemin ederim) Şamlıların yalın dili ile Haleplilerin kötü dilleri karşılaştırılmaz, Halep için Türklerin topraklarına sınırı olduğu için onların dilleri fazlasıyla bulaşmıştır kendi dillerine." (Davies, 2014: III, 287)

Medeniyet, Avrupa'da geçirdiği vakitlere, gördüklerine rağmen, Şıdyak için Kahire merkezli bir dünyadır. Doğu şehirlerinin de modern ve kucaklayıcı yanlarını sever Şıdyak ve bu sebeple tıpkı Kahire gibi, kimliklerin üzerinde bir yaşamın sürdüğü, bir arada yaşamın sorunsuz devam ettiği bir sığınak arar:

"Kahire, metropoller içinde tek metropol kentler içinde tek bir kent, meskenler içinde tek bir mesken, eyaletler içinde bir eyalet, yuvalar içinde tek bir yuva, şehirler içinde tek bir şehir, kaleler içinde tek bir kale, köyler içinde tek bir köy, şehirleşmiş merkezler içinde tek, başkentler içinde bir başkent, mahalleler içinde bir mahalle, topraklar içinde bir toprak, ülkeler içinde bir ülke, beldeler içinde bir belde, bölgeler içinde bir bölge (...), pek çok

şeyin yanında bir tanecik şeydir." (...)“Bir yabancı da mutluluğu ve yerini bulur, orada ailesini ve milliyetini unuttur.” (Davies, 2014: 105)

Şidyak'ın Kahire'de övdüğü barışçıl yaşam ve modernizmin politik sebepleri vardır. Şidyak'ın genel olarak iktidarla-Mısır idaresi ve İstanbul'la (En azından gazetesi *El Cevaib* kapatılana kadar) ilişkileri iyi oldu. 1886'da Kahire ziyaretinde ise Hidiv Tevfik'in özel ilgisiyle karşılandı; 20 Eylül 1887'te Faryak'ın Lübnan'da başlayan çalkantılı hayatı İstanbul'da sona erdi (Çetin, 2010: 169).

Faryak, gazetesi dâhil her eseri ile kişiliği arasındaki mesafeyi kaldırır. Kendi hayat hikâyesi edebi, siyasi ve insani bünyesinde pek çok kültürü barındırır. Arap edebiyatına gönül vermesinden ötürü 19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'nın ve Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük şehirleri arasındaki iktisadi mesafenin azalmaya başlamasıyla, imparatorluk dâhilindeki kültürel sistemleri birbirine yaklaştırmayı seçer, Batı ve Doğu'yu birbirine tanıtmak ister, Osmanlı'nın kendi içinde çelişkileri olduğuna inanmaz:

“Şimdi kalemim ve mürekkeğim olduğuna göre anlatabilirim bu mutlu şehri.(...) İnsanları rafine, kültürlü ve yabancıya karşı kibardır, konuşmalarında öyle bir sevecenlik var ki, mutsuzlukları asla tehlikeli değildir. Size selam verdiklerinde sizi ağırlarlar. Sizi selamladıklarında sizi korurlar. Sizi ziyaret ettiklerinde onları tekrar görmek için sabırsızlanırsınız, siz onları ziyaret ettiğinizde, size kalplerini açarlar, (...) Hıristiyanlar ve diğerleri, hepsi saygıyla size selam verir.” (Davies, 2014: II, 117)

Kahire'deki hayat oldukça müreffektir, rahattır. Şidyak, buradaki hayatı över. Cebeli Lübnan'daki patrikliğin dışarıya kapalı dünyasının belirleyici olduğu hayattan geldiği için, Kahire'yi anlatırken eserin diğer bölümlerinde anlattığı Lübnan'daki hayata zıt bir resim çizer.

“Bunca tüccarın ve zanaatkârın, ayrıca cömert kişilerin çok kazanmasına rağmen Kahire'de fiyatlar epeyce ucuzdu, bunun sonucu olarak, (...) elit ve halktan kişilerin iş ya da eğlence için bir araya geldiği bir yerdir. Bahçeler zevk ve eğlence düşkünlüleriyle dolar, taşar. Kafelerde arkadaşlar buluşurlar. Düğünlerde şarkı söylenir ve her tür müzik aleti duyulur. Erkekler ipekler ve sırmalar içinde pırıldar, kadınlar mücevherlerinin ağırlığı altında

ezilir. Atlar, katırlar ve eşekler ipek dantelli eyerler takarlar. Elbette dostumuz Faryak'ın giriş yaptığı tüm kutsanmış topraklar, o çıkmadan mutlaka berbat olur." (Davies, 2014: II, 120-121)

Şıdyak, Fransa ve İngiltere'de yaşanan Hıristiyan hayatlarla Levant'takini karşılaştırır. Dinin kültürel bir çerçeve içerisinde yaşandığına, bir jeo-kültürün içinde farklı doktrinlerin uygulamalarında benzeşen yanlar olmasının doğallığına ve kendiliğindenliğine işaret eder. Bu benzeşme/ortak yönler bir arada yaşama kültürünün bir parçasıdır. Anlattığı bir anısında, bu benzeşmeyle ilgili bir örneğe yer veriyor. Levant'ta Hıristiyanların ve Müslümanların yaşayışının çok benzeştiğini, Müslümanların uyduğu bazı yasaklara Hıristiyanlar tarafından da riayet edildiğine dikkat çekiyor. Öte yandan burada misyoner faaliyetleri bir dış etki, çeldiricidir ve bu kültürel bütünlüğü bozan bir etkiye sahip olduğunu da vurguluyor:

"Biliyorsunuz, Levant'ın Hıristiyanları, din konuları dışında Müslümanları taklit<sup>9</sup> ederler, nitekim onlar için de domuz eti nefret edilecek bir şeydir." (...) Bir gün aşçının biri domuz etini pişirip, önüne koydu, sandı ki misyoner onu bilmediği bir şeyi yedirterek kandıracak, Faryak, bir ısırık almaktan kaçındı, ona yemesi için başka bir şey verecekler diye umdu. Ancak misyoner devam etti, yemeğini bitirdi, hemen duaya başladı, Tanrı'ya verdiği nimetler için teşekkür etti. Faryak kendine dedi ki, "Yemin ederim arkadaşımız bir yanlış yapıyor. Şükürleri yanlış şeyler için, büyük yaratıcıya şükran duyarken, ahlaksız olan, yenilmesi yasak olan bir şeyi yiyebildiği için mi şükrediyor? "Ertesi gün aşçı bir domuz budu daha getiriyor ve ona bir kez daha teşekkür ediyor. Faryak aşçıya soruyor, neden domuz yediği için Tanrı'ya şükrediyor, aşçı cevaplıyor: Neden olmasın, tıpkı kutsal kitapta yazdığı gibi ona her durumda ve koşulda şükretmek onun görevidir." (Davies, 2014: II, 75)

Kahire'deki bilim hayatı ise Şıdyak'a göre aynı şekilde rahattır, insanlar birbirine saygılıdır. Oxford'daki akademisyenlerden bahsederken de yine Kahire'deki âlimleri övmekten geri durmaz.

<sup>9</sup> Bu benzeştirici yakınlıklara sebep olan komşulukları Foucault, "karanlık akrabalıklar" olarak adlandırılır. "Komşuluk, şeyler arasındaki bir dış ilişki değil de, en azından karanlık bir akrabalığın işaretidir. Ve sonra bu temastan, alışveriş yoluyla yeni benzerlikler doğmaktadır; ortak bir rejim kendini dayatmaktadır (...)" (Foucault, 2005: 46)



İngilizler, Kahire'dekiler gibi sıcak ve zarif değillerdi, tam tersi sıradan insanlardan çok daha kabaydılar, kimse onların ülkesine sırtında yüksüz gelmezdi. Bir akşam Faryak, bir davete katıldı, kapıda birisi onun karşılardı "Kime bakmıştın?" diye sordu, "Şuna şuna" diye cevapladı. Nerede yaşıyorsun, diye sordu, "Şöyle şöyle bir yerde" dedi. "Kirayı ödemeye yetecek kadar paran var mı? Diye sordu adam. "Ne metropolitim, ne de keşişim, herhalde sen beni dilenci sandın." diye cevap verdi. Şıdyak, sivri dilinin cezasını bu olaydan sonra çektiğini, saygıdeğer ve güçlü din adamlarına ulaşmakta zorlandığını belirtir (Davies, 2014: IV, 231).

Dugat, Şıdyak'ın Ezher şeyhleriyle arasının çok iyi olduğunu vurguluyor. Şıdyak, özellikle Şeyh Muhammed Şehabettin ve Muhammed Ayyad'la oldukça yakındı. Özellikle Muhammed Ayyad el-Tantavi (öl. 1861), Arap dili konusunda büyük bir otoriteydi. Arap dili ve grameri üzerine derinlikli çalışmaları vardı ve pek çok Batılı isme<sup>10</sup> Arapça öğretmiş Mısırlı bir âlimdi (Durmuş ve Sadgrove, 2000: 578). Bu yakınlıklarına rağmen, Dugat'a göre Şıdyak'ın dini etütlere ilgisi oldukça zayıftı. Ancak otobiyografisi incelendiğinde, daha önce gayrimüslim ve Müslümanların bir arada yaşama kültürünü olumlamasından anlaşıldığı üzere, Şıdyak'ın dil kadar dini de korunması gereken kültürel bir değer olarak ele aldığı anlaşılıyor. Nitekim Şıdyak, Ezher şeyhleriyle yakın ilişkilerinden ve onların derinlikli bilgisine vakıf olmasından ötürü, "Şeyh" gibi lakapların herkese yakışmadığı, bilgili olmayan kişiler tarafından suiistimal edildiğinden şikâyet ederek, bu bakışını yansıtır:

"Hoca, Muallim ve Şeyh (...) (gibi lakaplar) ikinci deri değildirlere. Onlar, asıl adın (özel ismin) verdiği utancı örtmek için alınmış lakaplardır. Aslında daha çok, sahibinin değerini gösteren etiketler gibidirlere. Çoğunlukla hiç alakası olmayan kişilere verilerek yanlış yapılmaktadır. Bu yüzden, örneğin Mısır'da, Kıpti Hıristiyanlara "muallim" lakabını takarlar, bu insanlar ne "muallim/öğretmen" dirler, ne de "muallam/bilgili"dirler. Tabi

<sup>10</sup>1840 yılında St. Petersburg'a Arap Dili ve Edebiyatı öğretmenliği yapmak üzere davet edildi. Bu isimlerin arasında William Lane, Flugence Fresnel, Alman Tarihçi Gustav Weil, Nikola Muhin gibi isimler vardı (Durmuş ve Sadgrove, 2010: 578).

eğer amaç "allame" demek ise, ona itirazım yoktur." (Davies, 2014: II, 137-138)

## Sonuç

Osmanlı'nın modernleşme anlayışının hukuksal çerçevesini oluşturan Tanzimat ve Islahat Fermanları sonucu gerçekleştirilen reformlar çok etnili ve çok dinli toplumsal hayatı doğrudan etkilemiştir. Bir Arap-Osmanlı aydını olarak Ahmed Faris el-Şıdyak ise, bir arada yaşam kültürünün yerleşik olduğu Osmanlı topraklarının büyük şehirlerinde yaşamış, Oxford, Manchester, Paris gibi Avrupa şehirlerinde bu birikimini yansıtan eserler vermiştir. Şıdyak, çatışmalı bir coğrafyadan, Lübnan'dan geliyordu ve bu toplumsal yapının ailesine verdiği yarayla yaşıyordu. Marunîlikten Protestanlığa geçip, patrikliğin zulmüne uğrayan kardeşinin yaşadıklarından sonra, Protestan misyonerlerin etkisinde Protestanlığa geçmiş, bundan sonra, Paris'te Tunus Beyi Ahmed Bey'le olan dostluğundan etkilenip, Müslümanlığı benimsemişti. Şıdyak için Arap dili, tüm bu kimlik unsurlarından önde gelmektedir. Dil, tüm kültürel değerlerin üstünde, birleştiriciliği olan bir unsurdur. Bu düşüncesi onun evrensel kavrayışının bir yansımasıdır. Bu sebeple çalışmada, Şıdyak'ın otobiyografisinden yola çıkılarak, dünya tasarımının temeli, farklı kültürlerin bir arada yaşamasına dair fikirleri ve aydınlanma düşüncesine eğilimleri tartışılmıştır.

## Kaynakça

- Abboushi-Dallal, Jenine (1991). *The Beauty of Imperialism*. Doktora Tezi, Harvard Üniversitesi.
- Alwan, Mohammed Bakir (1971). *Ahmad Faris Ash-Shıdyaq and the West*. Doktora Tezi, Indiana Üniversitesi.
- Al-Baghdadi, Nadia (1999). "The Cultural Function of Fiction: From the Bible to Libertine Literature. Historical Criticism and Social Critique in Ahmad Faris al-Sıdyaq". *Arabica*, 46, s. 375-401.
- Brown, Leon Carl (2015). *The Tunisia of Ahmad Bey, 1837-1855*. Princeton: Princeton University Press.

- Bird, Isaac (1864). *The Martyr of Lebanon*. American Tract Soc.
- Civelek, Yakup (1997). *Ahmed Fâris eş-Şıdyak Edebî Şahsiyeti ve el-Cevâib Gazetesi*. Doktora tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çetin, Atilla (1995). "Ahmed Fâris El-Şıdyak". *Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.168-170
- Davies, Humphrey T.& Shidyâq, Ahmed Faris (2014). *Leg Over Leg, Volume One*. New York University Press.
- Davies, Humphrey T.& Shidyâq, Ahmed Faris (2014). *Leg Over Leg, Volume Two*. New York University Press.
- Davies, Humphrey T.& Shidyâq, Ahmed Faris (2014). *Leg Over Leg, Volume Three*. New York University Press.
- Davies, Humphrey T.& Shidyâq, Ahmed Faris (2014). *Leg Over Leg, Volume Four*. New York University Press.
- Emecen, Feridun (1995). "Fahredden, Ma'noğlu". *İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.80-82
- Foucault, Michel (2005). *Entelektüelin Siyasal İşlevi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2001). *Kelimeler ve Şeyler*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Dugat, M.G. (1851). Poème Arabe, En L'Honneur Du Bey De Tunis par M. Farès Echchidiaq, Traduit En Vers Français, Paris.
- Durmuş, İsmail ve Sadgrove Philip Charles (2010). "Muhammed Ayyâd Tantavi". *İslâm Ansiklopedisi*. C. 39. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 578-579.
- Hitti, Philip K. (1965). *A Short History of Lebanon*. Macmillan.
- Hourani, Albert (1984). *Arabic Thought in the Liberal Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kilito, Abdelfattah (2008). *Thou Shalt Not Speak My Language*. Syracuse University Press.

- Makdisi, Usama (2007). *Artillery of heaven: American missionaries and the failed conversion of the Middle East*. Cornell University Press.
- Shoukany, Muhammed Nasser (1990). *Orientalism and the Arab literary responses: Studies in Ahmad Faris al-Shidyaq, Charles M. Doughty, Joseph Conrad, Jabra I. Jabra and Tawfiq Yusuf Awwad*. Doktora Tezi, Teksas Üniversitesi.
- Roper, Geoffrey (1998). "Ahmad Fāris al-Shidyāq and the Libraries of Europe and the Ottoman Empire". *Libraries & Culture*, S. 33(3), s. 233-248.
- Traboulsi, Fawwaz (2012). *A History of Modern Lebanon*. Pluto Press.



**ÂL-İ 'İRÂK  
(HÂREZM'DE SÂMÂNİLERE TÂBİ YÜZ YILLIK BİR  
İKTİDAR HAKKINDA YENİ BİR ARAŞTIRMA)<sup>1</sup>  
ÂL-E 'İRÂQ  
(A NEW RESEARCH ABOUT KHWÂRAZM IN THE CENTURY OF  
AUTHORITY OF SÂMÂNİDS)**

Doç. Dr. Cevâd HERAVÎ  
İslâmî Âzâd Üniversitesi  
mr.javadheravi@gmail.com

Çeviren  
Arş. Gör. Aykut ÖZBAYRAKTAR\*  
Amasya Üniversitesi  
aykut.ozbayraktar@amasya.edu.tr

## Özet

Şimdiye kadar Hicrî III-IV. yüzyıllarda, Hârezm'in tarihsel siyasî değişimlerinin berrak bir tahlili yapılmamıştır. Bazı araştırmacılar antik çağdan Âl-i Me'mûn iktidarına kadar tüm siyasî hanedanları, hatalı bir şekilde Hârezmşâhlar diye isimlendirmiş ve onları antik Âl-i Âfrîğ hanedanının devamı kabul etmişlerdir. Bu yüzden Âl-i Âfrîğ ve Âl-i 'Irâk'ı tek bir hükümet saymışlardır. Ancak bu konuya

<sup>1</sup> Heravî, Cevâd (2013). "Âl-i 'Irâk (Pejûşehî Tâze der Yek Karn-ı Hâkimiyet-i Tâbi'-i Sâmânîyân ber Hârezm)". *Târîh-i Temeddun-i İslâmî*. C. 45, S. 2, Sonbahar ve Kış, s. 107-116.

Makalenin orijinal künyesi için bk.:

جواد هروی، آل عراق (پژوهشی تازه در يك قرن حاکمیت تابع سامانیان بر خوارزم). تاریخ تمدن اسلامی، سال چهل و پنجم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، صص ۱۱۶-۱۰۷.

\* ORCID: orcid.org/0000-0001-9804-7875

dair birçok tarihî belirsizlik söz konusudur. Kaynaklara dayanan bir analiz ile bu iki hanedanı bir olarak kabul edemeyiz. Görünüşe göre; bu hata kendileri için Abdullah ve Mansûr İslamî isimlerini seçmiş olan Âl-i Âfrîğ'in son yöneticilerinin H. III/M. IX. asrın yarısından sonra, Horâsân'da Tâhirîler hükümetinin devrilmesi ve Saffârîler Devletinin kurulması ile sonuçlanan karışıklıklara aktif şekilde katılmalarından kaynaklanmaktadır. Sâ mânîler-Saffârîler mücadelelerinde Saffârîlerden yana olan bu kişiler, Sâ mânîlerin zafer kazanmasından sonra ortadan kaybolmuşlardır. Sâ mânîler ise 'Irâk b. Mansûr adlı bir şahsı Hârezm'in hükümdarlığına tayin etmişlerdir. Anlaşılan o ki; 'Irâk b. Mansûr, Âl-i Âfrîğ ile herhangi bir irtibata sahip değildi. Hükümeti ise Hârezm'de Sâ mânîlere tâbi olarak kurulmuştu ve Hârezmşâh unvanıyla isimlendiriliyordu. Bu nedenle Hârezm'de bir asır devam eden Âl-i 'Irâk Hârezmşâhları hükümeti, Âl-i Âfrîğ ve Âl-i Me'mûn Hârezmşâhları arasında geçiş evresi olarak kabul edilebilir. Elinizdeki makale; ilk defa olarak bu tarihî dönemin hâdiselerini delilleriyle tahlil etmek çabasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Âl-i Âfrîğ, Âl-i 'Irâk, Âl-i Me'mûn, Hârezm, Hârezmşâhlar, Sâ mânîler.

#### **Abstract**

So far, no clear analysis of political events in Iran in the context of Khwarazm in the third and fourth centuries AH/ tenth century has been achieved. The mistake, the political families of the ancient rule of the Al-Ma'mun, the continuity of all the ancient Al Afrygh are enumerated. So Al- Afrygh and Al-Iraq also have as a rule! While there is an aura of historical ambiguities, not a citation attempt to first analysis, this was one of the family. The basic cause of this error is that the last rulers of the Islamic name Abdullah Mansour Ibn Abdullah Al Afrygh chose, apparently after the mid-third century AH/ ninth century, the government collapsed in chaos Taherids and stabilize Saffarids state in Khorasan were active. These during the conflict, because of political bias Saffarids, fight and overthrow Samanids were defeated. He apparently had no connection with Al AFrygh, the government established the Samanids on Khwarazm in citizenship (along with three of his successor) with Kharazmshah established. Thus, based on historical data, a hundred-year Khwarazm Kharazmshahian Al Iraq, rule can be between Al-Ma'mun's rule and Al Afrygh Kharazmshahian. This papers, to analyze the events documented in this section of the history.

**Keywords:** Large Khurasan, Al Afrygh, Al Iraq, Al Ma'mun, Samanids.

## Giriş

Eski Hârezm; İslam'ın ilk asırlarında, Büyük Horâsân'ın önemli kültür ve medeniyet merkezlerinden biri olup; her vakitte siyasî, kültürel ve ekonomik değişimlere maruz kalmıştır. Ehemmiyetine rağmen; Hârezm'e dair bilgiler, yok denecek kadar azdır (Tolstov: 1386: 316). Bu nedenle İslam'ın ilk yüzyıllarında Hârezm'in siyasî durumunun anlaşılmasıyla ilgili birçok belirsizlik mevcuttur. Bu makale; Âl-i 'Irâk'ın Sâ mânîlerin desteğiyle yeni gelişen bir iktidar olarak ortaya çıkışını, Âl-i Âfrîğ'in düşüşünü ve H. III. asrın ikinci yarısında Hârezm'in siyasî hadiselerini incelemeye çalışmaktadır. Ortaya konan bilgiler, muasır araştırmalara ve müellifin tarihsel referanslara dayanan çıkarımlarından elde edilmiştir.

Araştırmacıların Âl-i 'Irâk'a dair ortaya koydukları dört farklı bakış açısı aşağıdadır:

1. Araştırmacıların bazıları; Âl-i Âfrîğ'in hakimiyet devresini M. 305-995 (H. 385) yılları arasında ve devrilmelerini Âl-i Me'mûn vasıtasıyla kabul etmektedirler (Bosworth, 1985: I, 743). Bu araştırmacıların perspektifinden; Âl-i 'Irâk'ı esasen ayrı bir iktidar olarak sayamayız. Bu grup; Âl-i Âfrîğ hanedanı mensuplarından birinin 'Irâk adına sahip olduğunu, Hârezm'de tartışmasız bir güç elde ettiğini ve ondan sonra gelen Âl-i Âfrîğ silsilesinin Âl-i 'Irâk diye adlandırıldığını kabul etmektedir (Ez kâyî, 1377: 146). Elbette bu nazariye, tarihsel kanıtlarla tutarsızdır.

2. Araştırmacıların diğer bir grup; Âl-i Me'mûn ve Âl-i 'Irâk'ı bir düşünmektedirler (Zâmbâur, 1356: 316). Bu görüş de tarihsel verilerle çelişmektedir.

3. Araştırmacıların birkaçı; aslında Âl-i Âfrîğ adında silsilenin varlığından tereddüt etmekte ve onun Âl-i 'Irâk hükümdarlarının zihninde yaratılmış olduğunu düşünmektedirler (Federov, 1381: 319).

4. Bu makalenin bulgularına göre; Âl-i 'Irâk; Ceyhûn Nehrinin doğusundaki ve Hârezm Gölünün güneyindeki Kâs şehrinde, Emir İsmail Sâ mânî'nin desteğiyle kurulan yeni bir iktidar idi. Âl-i 'Irâk hükümdarları Ceyhun Nehrinin batısında, Gurgânc merkezli Arap yöneticiler (ki sonrada Âl-i Me'mûn diye tanındı) ile beraber idare



teşkil eden İranlılar idiler. Onların siyasî varlığı, Sâmânîler iktidar ve devlet sahibi olduğu müddetçe devam etti. Fakat Sâmânî siyasî müesseselerinin ve bürokrasisinin zayıflaması ve Karahanlıların Mâverâünnehir'e saldırması üzerine Hârezm'de de iktidar peşinde olanlar ve askerî komutanlar mücadeleye başladılar. Sâmânîlerin yıkılmasıyla Âl-i 'Irâk iktidarı da devrildi. Makalenin devamında, tarihsel kanıtlara dayanarak bu nazariye incelenecektir.

### **I- Tâhirîler İktidarının Yıkılmasından Sonraki Karışıklıklar ve Hârezm**

Tâhirîler zamanında Hârezm, Nîşâbûr'un haracgüzârı idi (İbn Hurdâdbih, 1370: 31). Hatta Abdullah b. Tâhir'in ve Muhammed b. Tâhir'in garantörlüğü altında Hârezm'de ve Merv'de hüküm süren Mansûr b. Talha b. Tâhir b. Hüseyin (Hekîm-i Âl-i Tâhir) isimli bir idareciden söz edilmiştir (İbn Nedîm, 1366: 192). Görünüşe göre; kaynaklar onu Âl-i Âfrîğ'in en son mensubu Mansûr b. Abdullah ile karıştırmışlardır. Sonuçta bu devir hadiselerinin tamamı arasında yeni bir bağlantıya ulaşmışlar ve bu Mansûr'u hem Âl-i Âfrîğ'in en son mensubu hem de Âl-i 'Irâk'ın müessis atası (yani Mansûr b. Abdullah) kabul etmişlerdir. Bîrûnî (1363: 58), bu intisaba işaret eden müelliflerden biridir. Tesadüf sonucu her ikisi de Hârezm'de hükümdarlık yapmış bu iki şahıs, birbirinden tümüyle farklıdır. Bu nedenle Tâhirîler dönemindeki Hârezm hadiseleri, iyi bilinmez olup; eski tarihçilerin ve çağdaş araştırmacıların kafa karışıklığına yol açmıştır.

H. 259 yılında, Tâhirîlerin devrilmesinden sonra, Horâsân'da yeni siyasî ve askerî müddeîler ortaya çıktılar. Tâhirîlerden sonra kendilerini bütün Horâsân'ın için hükümdar kabul eden Saffârîler, Hârezm'in de dahil olduğu muhtelif eyaletlerde egemenlik kurmak noktasında diğer müddeîlerle mücadeleye giriştiler (Ekberî, 1377: 236). Aynı dönemde Hârezm'de de vaziyeti ve tarihçilerin kafasını karıştıran bazı siyasî gelişmeler meydana geldi. Hârezm Hâkimi Hüseyin b. Tâhir Tâî isimli biri, Buhara'ya musallat oldu; insanları öldürmek ve malları talan etmek suretiyle şehirde emniyetsizliğe sebebiyet verdi (Nerşahî, 1363: 106). Emir İsmail Sâmânî, biraderi Nasr tarafından Hüseyin b. Tâhir'i bastırmak üzere gönderildi ve onu mağlup etti. Bu zafer, Sâmânîlerin Horâsân'daki ilk başarısı idi

(Taberî, 1385: X, 6468; Nerşahî, 1363: 112). Görünüşe göre; bu devirde Hârezm ileri gelenleri Tâhirîlere sadakatlerini göstermek için birtakım girişimlerde bulunuyorlardı. H. 263 yılında, Ahmed b. Muhammed b. Tâhir adlı başka bir kişi Hârezm Valisi oldu (İbn Esîr, 1382-1383: X, 4368).

Saffârîler bu dönemde yeni iddialar peşinde Horâsân'a daldılar. Amr Leys, Muhammed b. Amr Hârezmî isimli bir adamı Hârezm'i ele geçirmek amacıyla gönderdi (Târîh-i Sîstân, 1366: 254). Fakat Muhammed b. Tâhir'in Horâsân Emirliği vekilliğini verdiği Râfi' b. Herseme; H. 272'de, Emir İsmail Sâ mânî'nin askerlerinin desteği ile Hârezm'e hâkim oldu (İbn Esîr, 1382-1383: X, 4368). Lakin H. 283 yılında Hârezm idaresi tekrar Muhammed b. Amr Hârezmî'ye geçti. Bu dönemde Hârezm hükümdarları kendilerini Hârezmşâh olarak isimlendiriyorlar ve Abbâsî halifesine itaat gösteriyorlardı (İbn Esîr, 1382-1383: X, 4368). Nihayet Râfi' b. Herseme; H. 284 yılında, Hârezmşâh Muhammed b. Amr Hârezmî tarafından idam edildi ve kellesini halifeye gönderdiler (Târîh-i Sîstân, 1366: 253).

## II- 'Irâk b. Mansûr ve Sâ mânî Tâbiyeti Altında Âl-i 'Irâk İktidarının Kuruluşu

Hârezm'de yirmi yıldan uzun süren siyasî ve askerî karışıklıklar bölgedeki siyasî istikrarsızlığı ve sağlam bir hâkimiyet eksikliğini göstermektedir. Bu istikrarsızlığın temel sebebi, Hârezm'de köklü ve mahalli bir hanedan bulunmamasıydı. Sonuçta her yeni müddeî kendini Hârezmşâh olarak adlandırabiliyordu ve değişimlerin esas merkezinden uzaklığı sebebiyle Hârezm'de kendileri için geçici bir güvenli çevre hazırlayabiliyorlardı. Hârezm üzerindeki egemenlik mücadeleleri, Râfi' b. Herseme'nin yönetimde aciz kalarak Hârezm eyaletini İsmail Sâ mânî'ye teslim etmesine neden oldu (Makdisî, 1341: II, 493). İsmail de H. 284 yılında 'Irâk b. Mansûr'u temsilcisi sıfatıyla Hârezm'e gönderdi. 'Irâk b. Mansûr, Kâs şehrinde yerleşti ve Âl-i 'Irâk hanedanının temelini attı (Bîrûnî, 1343: 58; Seyyidî, 1388: 45). Bu teşebbüslerden hoşnutsuz olan Amr Leys Saffârî ise 'Irâk b. Mansûr'u bastırmak maksadıyla Mâverâünnehir'e bir sefer düzenledi; ancak başarı elde edemedi (Târîh-i Sîstân, 1366: 253).

Hârezm meselesi ve 'Irâk b. Mansûr hâkimiyeti; H. 287 yılında, İsmail Sâ mânî'nin zaferiyle neticelenen Belh Savaşında, Sâ mânîler

ile Saffârîler arasındaki mücadelenin ve muharebenin sebepleri arasındaydı. Bu galibiyet, Abbâsî Halifesi tarafından tasdik edildi (Târîh-i Sîstân, 1366: 254). Dolayısıyla Bîrûnî'nin 'Irâk b. Mansûr iktidarının Âl-i Âfrîğ hanedanının devamı olduğuna dair kayıtları doğru değildir (Bîrûnî, 1343: 58).

Hârezmşâh unvanı alan 'Irâk b. Mansûr, Hârezm'de fazlasıyla güç ve nüfuz elde etti ve fiilen istiklal sağladı. Yine de Sâmânîlerin yüksek hâkimiyetini kabul etmişti. Ancak Sâmânî devlet adamları ondan vergi göndermesini beklemiyorlar ve sadece bazı hediyeler almayı kâfi görüyorlardı (Hudûdü'l-'âlem, 1361: 122; Makdisî, 1361: 2/493). İsmail Sâmânî'nin H. 295 yılında vefatı, Horâsân ve Hârezm bölgesinde, II. Ahmed ve II. Nasr Sâmânî dönemlerinde de devam eden karışıklıklara sebep oldu. Ancak bu dönemde Hârezm bölgesinde gelişen hâdiselerin seyri bilinmez ve müphemdir. 'Irâk b. Mansûr'a dair ise kaynaklarda hiçbir haber bulunmamaktadır.

### **III- Muhammed b. 'Irâk b. Mansûr**

Muhammed'in hangi yılda babasının yerini aldığı belli değildir; ancak onun hükümdarlığının H. 340 senesine kadar devam ettiğini biliyoruz. İktidarın 'Irâk b. Mansûr'dan Muhammed'e nasıl intikal ettiği hakkında da elimizde hiçbir bilgi yoktur. Muhammed b. 'Irâk iktidarıyla mürtebit bilgiler yalnız aşağıdaki iki haber ile sınırlıdır:

Birinci haber İbn Fadlân'dandır. O, Nasr b. Ahmed Sâmânî (301-331) döneminde Muktedir Abbâsî tarafından Horâsân'a, Hârezm'e, Bulgarlara ve Slavlara gönderildi. Nasr Sâmânî'nin sarayından bir mektupla Hârezm'e ulaştı. İbn Fadlân'ın kaydına göre; Hârezm'de Hârezmşâh Muhammed b. 'Irâk tarafından saygıyla karşılandı. İbn Fadlân'ın Hârezm'de mağşuş ve düzmece dirhemlerin tedavülde olduğuna dair rivayeti, Muhammed b. 'Irâk döneminde Hârezm'de ekonomik bir kargaşayı göstermektedir (İbn Fadlân, 1345: 62, 65-66).

İkinci haber; Muhammed b. 'Irâk'ın H. 308'de, Tûs bölgesinde, Sâmânîler aleyhinde patlak veren; Deylemî askerlerin yenilgisi ve Leylâ b. Nu'mân'ın öldürülmesiyle neticelenen Leylâ b. Nu'mân İsyanının bastırılmasındaki yardımlarıyla ilgilidir (Gerdîzî, 1363: 192).

#### IV- Ebû Sa'îd Ahmed b. Muhammed b. 'Irâk

Hârezm'de yeni bir takvim hazırlayan Ebû Sa'îd Ahmed, büyük matematik bilgileri ve müneccimler zümresinden sayılmaktadır. Bîrûnî'nin 'üstâdım' diyerek nitelediği, Batlamyûs-ı Sâni lakabıyla meşhur, amca oğlu Ebû Nasr Mansûr b. 'Alî b. 'Irâk'ın aralarında olduğu çok sayıda bilim adamını hizmetine aldı (Bîrûnî, 1343: 263; Bîrûnî, 1386: 33). İshak b. İbrâhîm Fârâbî ise Dîvânü'l-edib diye bilinen ünlü eserini Ebû Sa'îd Hârezmşâh adına telif etti (Gerdîzî, 1363: 117).

Muhammed b. 'Irâk'ın iktidarının sonu, tıpkı II. Nûh Sâmânî'nin iktidarının sonu gibi belirsizdir. Görünüşe göre; mezhebî ve siyasî karışıklıklar bu olayda etkili olmuştur. İktidarın Muhammed'den Ebû Sa'îd'e intikali hakkında da elimizde haber bulunmamaktadır. Araştırmacılar, Ebû Sâ'îd iktidarının başlangıç tarihini 331 ila 356 yılları arasında kabul etmişlerdir (Zâmbâur, 1356: 316 ; Federov, 1381: 322 ; Bosworth, 1381: 344). Ebû Sâ'îd döneminde İslamiyet, Hazar kavimleri arasında yayıldı (İbn Esîr, 1382-1383: XI, 5036).

Bu dönemin tarihçiler ve hatta araştırmacılar tarafından tam olarak açıklığa kavuşturulamayan en önemli olaylardan biri; Nûh b. Nasr Sâmânî'nin aleyhinde, Hârezm'de patlak veren Abdullah b. Eşkâm İsyanıdır. Öyle görünüyor ki; Hârezm'deki hâdiseler ve Ebû Sa'îd'in yaklaşımı, Sâmânî emirlerinin öfkesine ve endişesine yol açmıştı. Sâmânî Emiri onu tutuklayarak hapse attı. Hârezmşâh'ın Buhârâ'daki esaretinden bahseden tek tarihsel kaynak el-Âsârü'l-bâkiye'dir (Bîrûnî, 1343: 272). Bîrûnî'nin kaydına göre; Ebû Sa'îd esaretten kurtulduktan sonra kendi payitahtına geri dönüp devlet işlerini ele aldı. Tutuklanmasının ve sonra serbest bırakılmasının nedeni bilinmemektedir; ancak görünen o ki; Ebû Sa'îd'in tutuklu olduğu sırada Abdullah b. Eşkâm isimli biri, Sâmânîler tarafından Hârezm hükümetine tayin edildi. İbn Eşkâm, Emir Nûh ile zıtlaşıp Hârezm'de isyan bayrağını kaldırıncaya Sâmânîler tarafından seçkin bir ordu onu bastırmak üzere gönderildi (İbn Esîr, 1382-1383: XI, 4961). İbn Eşkâm, Türkistân Pâdişâhı'ndan yardım talep etti; fakat Pâdişâh'ın oğlu Nûh'un yanındaydı. O da Ebû Sa'îd gibi Buhârâ'da, tutuklu idi. Nûh Sâmânî, Türkistân Pâdişâhı'na İbn Eşkâm'ı teslim etmesi şartıyla oğlunu serbest bırakacağını bildirdi. Pâdişâh teklifi

kabul etti. İbn Eşkâm ise bunu haber alır almaz vakit kaybetmeden Hârezm'den Nûh Sâmânî'nin yanına giderek ona boyun eğdi. Nûh, İbn Eşkâm'ı affetti; fakat İbn Eşkâm'ı Hârezm'in hükümetine geri mi gönderdiği yahut Ebû Sa'îd'i tekrar Hârezmşâhlık makamına mı getirdiği hususu net değildir. Belirsizlik, bu dönemde Hârezm'deki durumun ve Ebû Sa'îd'in yaptığı işlerin tam tahlil edilebilmesine engel oluyor. Özellikle bu hâdiseden sonra Nûh Sâmânî'nin iktidar günlerinde Hârezm'de meydana gelen karışıklıklara dair elimizde bir bilgi yoktur (İbn Esîr, 1382-1383: 12: 5036).

Ebû Sa'îd Ahmed b. Muhammed'in bazı meskûkâtı elimizdedir. Biri 348 senesine, yani Hârezm takviminin ıslahı dönemine aittir. Diğeri onun hükümdarlık döneminin sonlarına doğru, 366 yılında kesilmiş sikkelerdir (Bosworth, 1996: V/4: 1066). Bu iki sikkede, diğer meskûkâtın aksine Sâmânî emirlerinin isimleri zikredilmez. Muhtemelen bu durum Hârezm'in de aralarında olduğu tüm eyalet hükümdarlarını ayaklanmaya ve özerkliğe hırslandıran Buhârâ'da yaşanan değişimlerden, yeni müddeilerin zuhurundan ve Sâmânî iktidarının zayıflamasından kaynaklanıyor idi (Koçânî, 1383: 22). Bilhassa Hârezmşâh, daha önce tutuklanmasından dolayı kalbinde Sâmânîlere karşı nefret besliyordu ve fırsat bulduğu anda Sâmânî Emirinin adını hutbeden ve sikkeden çıkardı.

### **V- Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (Şehîd)**

Onun iktidarı 366 yılında başladı ve 385 yılına, yani Âl-i 'Irâk hanedanının sonuna kadar sürdü. III. Nûh Sâmânî'nin emirliği ile aynı dönemde idi. Tarihte ondan 'şehîd' unvanıyla bahsedilmiştir (Bîrûnî, 1363: 57).

O zamana kadar Hârezmşâh unvanı, Kâs şehrinde ikamet eden Ceyhûn'un doğusunun hâkimine veriliyordu. Gurgânc (Cürcâniye) merkezli Ceyhûn'un batısının egemenliği, Âl-i Me'mûn'un müessisi Me'mûn b. Muhammed'in yetkisinde idi. Âl-i 'Irâk gerçek manada Hârezmşâhlığa ve iktidara sahip idi; ancak Horâsân'daki hadiseler ve Sâmânî hâkimiyet sahasının uç bölgelerindeki kumandanlardan bazılarının güç elde etmesi, devletin dahilî ve haricî düşmanlarının gücünü arttırmasına yol açtı. Mansûr Sâmânî'nin hükümdarlığının son bulması ve Nûh Sâmânî'nin iktidarının başlamasıyla siyasî ve askerî çatışmalar da arttı ve devlet adamları Sâmânî hükümdarına

destek veya muhalefetle kendi güçlerini ve nüfuzlarını arttırmaya çalıştılar. Buna ek olarak haricî müddeilerin faaliyetleri de evvelki problemler üzerine eklendi. Buradan hareketle Ebû 'Alî Sîmcûr ve Fâ'îk'in H. 382 senesinde, Karahanlı Buğrâ Hân-ı Türk'ü Buhârâ'ya saldırmaya tahrik etmek maksatlı teşebbüslerine işaret edilebilir. Buğrâ Hân, süratle Buhârâ'yı istila etti ve Nûh Sâmânî, Hârezm'in güneyindeki çöller bölgesine doğru kaçtı. Nûh, Ebû 'Alî Sîmcûr ve Fâ'îk'ten defalarca destek istedi; fakat ikisi de onu desteklemek bir yana, onun düşmanlarıyla birlik oldular (Fahr-ı Râzî, 1382: 177). Diğer taraftan Ebû Abdullah Hârezmşâh ve Gurgânc Valisi Me'mûn b. Muhammed, Sâmânî hükümdarını desteklemeye ve onu teselli etmeye teşebbüs ettiler. Muhtemelen Nûh, bundan dolayı onların bölgesine doğru gitti; fakat Buğrâ Hân'ın hastalanmasından dolayı Karâhânlılar Buhârâ'yı terk ettiler ve Nûh, bir kez daha Buhârâ'ya döndü. Sâmânî Hükümdarı, bu hizmetin karşılığı olarak Ebîverd'i Ebû Abdullah Hârezmşâh'a ve Nesâ'yı da Me'mûn b. Muhammed'e teslim etti ('Utbî, 1375: 104). Sâmânî Hükümdarı ile birkaç defa karşılaştıktan ve peşi sıra yenildikten sonra eski konumuna dönen Ebû 'Alî Sîmcûr, iktâları o iki kişiye teslim etmekle görevlendirildi. Ancak zamanında Sâmânî Hükümdarına yardım etmekten çekinen ve bu hediyelerin verilmesine razı olmayan Ebû 'Alî, Ebû Abdullah ve Me'mûn'dan intikam almaya çalıştı. O, Me'mûn b. Muhammed'e dostluğu sebebiyle Nesâ'yı Me'mûn'a bıraktı; ancak Ebîverd'i Ebû Abdullah'a teslim etmekten geri durdu. Bununla yetinmeyen Ebû 'Alî Sîmcûr, Hârezmşâh'ın askerlerinin ve adamlarının itibarsızlık ve zelillikle bölgeden çıkarılmasını emretti. Bu şekilde Hârezmşâh Ebû Abdullah'ın Sâmânî Hükümdarı ile yoldaşlığından neşet eden öfkesini de gösterdi ('Utbî, 1375: 104; Fûrûzânî, 1381: 74).

Bu şekilde, özellikle Hârezm ve çevresindeki vilayetlerde valiler ve askerî kumandanlar arasında şiddetli bir nefret artış gösterdi. Bu arada iktidarı ele geçirmek için her fırsattan yararlanıyor olan Ebû 'Alî Sîmcûr, başarılı olamasa da entrikalar düzenlemekten geri kalmadı. Sebüktekîn-i Türk'ün siyasî-askerî denklemler sahnesine girmesiyle Ebû 'Alî'nin konumu zayıfladı ve nihayet H. 385 yılında, Nûh ve Sebüktekîn'in birleşik kuvvetleriyle yaptığı savaşta mağlup oldu. Ebû 'Alî'nin bu muharebede yenilmesi hakkında kaynaklarda iki haber vardır. Birinci habere göre; Ebû 'Alî, mağlubiyetten sonra

Me'mûn b. Muhammed ile dostluğuna güvenerek ondan yardım almak ümidiyle Hârezm'e gitti (Gerdîzî, 1363: 374). İkinci habere göre; Ebû 'Alî, mağlubiyetten sonra Sâ mânî Hükümdarından özür dilemeye niyetlendi. Nûh da Ebû 'Alî Sîmcûr; Gurgânc'a, Me'mûn b. Muhammed'in yanına gitmesi koşuluyla özrünü kabul etti ('Utbî, 1375: 104). Her halükârda Ebû 'Alî Sîmcûr, Hârezm'e doğru yola koyuldu. Ondan intikam almak üzere fırsat kollayan Ebû Abdullah Hârezmşâh; Ebû 'Alî, Hezâresb'e ulaştığında 2000 süvari ve piyade ile gece baskını yaptı ve onu yakaladı. Sonra Hârezmşâh, bir tellal çıkarıp Ebû 'Alî'nin destekçilerinden Hârezm'de kim kalırsa kanını dökeceklerini ilan etti. Sonuçta Ebû 'Alî'nin askerleri dağıldılar, bir kısmı Gurgânc'a kaçarak haberi Gurgânc Valisi Me'mûn'a verdiler (Gerdîzî, 1363: 374; Beyhakî, 1356: 362). Gurgânc Valisi Me'mûn b. Muhammed, bu gelişmeden haberdar edildiği zaman, Ebû 'Alî ile dostluğu sebebiyle veyahut diğer nedenlerle Hârezmşâh'a karşılık vermek için ve Ebû 'Alî'yi kurtarma bahanesiyle büyük bir orduyu Kâs'a sevk etti. Askerler, Kâs'ı bir süre kuşattıktan sonra şehri ele geçirdiler, halkından birçoğunu öldürdüler ve Emiri esîr, esîri Emir ettiler ('Utbî, 1375: 130). Ebû 'Alî'yi ihtiram ve Hârezmşâh'ı zillet içinde Cürcâniye'ye götürdüler. Me'mûn b. Muhammed, Ebû 'Alî'yi karşılamaya geldi ve ona büyük saygı gösterdi; lakin Ebû Abdullah Hârezmşâh'ı kınadı ve azarladı. Nihayet Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Hârezmşâh'ın boynunun vurulması emrini verdi ('Utbî, 1375: 130; Gerdîzî, 1363: 374; İbn Esîr, 1382-1383: XII, 5346).

Ebû Abdullah'ın öldürülmesiyle Âl-i 'Irâk'ın hükümet sahası Âl-i Me'mûn'un iktidar sahasına katıldı ve Hârezmşâhlık Âl-i Me'mûn'a geçti. Zamanın hükümetlerinden hiçbiri bunu engellemeye yönelik bir şey yapamadılar yahut yapmak istemediler. Sâ mânîlerin İrânî mahiyeti ve Firdevsî gibi bilgiler ile zıt olan Gazneli Türkleri bile Âl-i Me'mûn Araplarının Kâs şehrinin mücaveretindeki hükümeti ile muvafakat ettiler; hatta sonraları onlarla evlilik bağı kurmaya razı oldular.

### **Sonuç**

Sonuç olarak; Hârezmşâhları müşterek soya sahip, yekpâre bir hanedan olarak kabul edemeyiz; çünkü Hârezm hükümdarlarının

inişli çıkışlı siyasî hayatı, uzun süreli siyasî birliğe engel olmuştur. Öyle ki; dağınık tarihsel haberler de Hârezm'de İrânî ve gayrı İrânî hanedanların çokluğunu ve çeşitliliğini göstermektedir. Bunun bir neticesi olarak; Hârezmşâhî hanedanları birbirinden ayırmak, ilmî tarihî analizlerle uyumlu olan, açık ve kabul edilebilir bir yaklaşım olacaktır. Mâverâünnehirli antik kökeniyle Âl-i Âfrîğ, Müslüman ve İrânî kökenleriyle Âl-i 'Irâk ve Hârezm'de yerleşmiş muhacir Arap kökeniyle Âl-i Me'mûn; Hârezm'de Türklerin hâkimiyetinden önce Hârezmşâh unvanıyla bilinmişlerdir.

### Kaynakça

- Beyhakî, Ebû'l-fazl (1356). *Târîh-i Beyhakî*. (tsh. 'Alî Ekber Feyyâz). Meşhed: Dânişgâh-ı Firdevsî.
- Bîrûnî, Ebû Reyhân (1363). *el-Âsârü'l-bâkiye*. (trc. Ekber Dâna-Sireşt). Tahran: Emir Kebîr.
- Bîrûnî (1386). *et-Tefhîm li-Evâ'ili Sînâa'ti't-tencîm*. (bâ tecdîd-i nazar ve ta'lîkât-ı Celâleddin Hümâyî). Tahran: Hümâ.
- Bosworth, Edmünd Clifford (1381). *Silsilehâ-yı Cedîd-i İslâmî*. (trc. Ferîdûn Bedreî). Tahran: Neşr-i Bâz.
- Bosworth, Clifford Edmund (1985). "Âl-e Afrîğ". *Encyclopedia Iranica*. V. 1. (ed. Ehsan Yarshater). Boston.
- Bosworth, Clifford Edmund (1996). "Kharazm". *The Encyclopedia of Islam*. V. 4. Nutherland.
- Ezkâyî, Pervîz (1377). "Hânedân-ı Şâhiye-i Hârezm". *Mecelle-i İrân-Şinâht*. S. 10. Kısmet-i Evvel.
- Ekberî, Emir (1386). *Târîh-i Hükûmet-i Tâhirîyân ez-Âğâz tâ Encâm*. Tahran: Semt.
- Fahr-ı Râzî, Muhammed b. Ömer (1382). *Câmi'ü'l-'ulûm-u Setînî*. (tsh. 'Alî Âl-i Dâvûd). Tahran: Mevkûfât-ı Afşâr.
- Federov, Mikhail (1381). "Hârezmşâhîyân Benû 'Irâk ve Sede-i Çahârom". (trc. Efsâne Münferid). *Mecelle-yi Tahkîkât-ı İslâmî*. S. 1-2, s. 14-15, Tahran.



- Firûzânî, Ebû'l-kâsım (1381). *Sîmcûrîyân Nohostîn-i Dûdmân-ı Türk der Îrân*. Tahran: İl-i Şâhseven-i Bağdâdî.
- Gerdîzî, Ebû Sa'îd (1363). *Târîh-i Gerdîzî*. (tsh. Abdülhay Habîbî). Tahran: Dünyâ-yı Kitâb.
- Hudûdü'l-âlem mine'l-meşrik ile'l-mağrib* (1361). (haz. Menûçehr Sîtüde). Tahran: Tahûrî.
- İbn Esîr, 'İzzeddîn (1382-1383). *Târîh-i Kâmil*. (trc. Hamîd Rızâ Âjîr). Tahran: Esâtîr.
- İbn Fadlân (1345). *Sefernâme-yi İbn Fadlân*. (trc. Ebû'l-fazl Tabâtâbâ'î). Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i Îrân.
- İbn Hurdâdbih, Ebû'l-kâsım (1370). *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. (trc. Hüseyin Karaçânlû). Tahran.
- İbn Nedîm (1366). *el-Fihrist*. (trc. ve thk. Muhammed Rızâ Teceddüd). Tahran: Emir Kebîr.
- Koçânî, Abdullah (1383). *Gencîne-i Sikkehâ-yi Nîşâbûr-ı Mekşûfe der Şehr-i Rey*. Tahran: Sâzmân-ı Mîrâs-ı Ferhengî.
- Makdisî, Ebû Abdullah (1361). *Ahsenü't-tekâsîm fî Ma'rifi'l-ekâlîm*. (trc. 'Alînakî Münzevî). Tahran: Müellifân ve Mütercimân.
- Nerşahî, Ebû Bekr Muhammed bin Ca'fer (1363). *Târîh-i Buhârâ*, (trc. Ebû Nasr Ahmed b. Nasr el-Kubâvî, telhîs Muhammed b. Züfer b. Ömer, tsh. Müderris-i Razavî). Tahran: Tûs.
- Seyyidî, Mehdî (1388). *Coğrâfyâ-ı Târîhî-i Hârezm*. Tahran: Mevkûfât-ı Afşâr.
- 'Utbî, Muhammed b. Abdülcebbâr (1375). *Tercüme-i Târîh-i Yemînî*. (trc. Ebu's-şeref Nâsîh b. Zafer Curfâdekânî, be ihtimam-ı Ca'fer Şi'âr). Tahran: Büngâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb.
- Taberî, Muhammed bin Cerîr (1385). *Târîh-i Taberî*. (trc. Ebu'l-kâsım Pâyende). Tahran: Esâtîr.
- Târîh-i Sistân* (1366). (tsh. Muhammed Takî Bahâr). Tahran: Pedîde Hâver.

Tolstov, Sergey P. (1339). "Bîst Sâl Hafriyât der Hârezm". *Mecelle-i Peyâmnev*. C. 2, S. 11-12, Tahran.

Tolstov, Sergey P. (1384). *Hârezm-i Kadîm, Bezm Âverdî Diger*. (trc. Abbâs Zeryâb Hoyî). Tahran: Merkez-i Dâiretü'l-ma'ârif-i Büzürg-i İslâmî.

Zâmbâur, Eduard R. (1356). *Neseb Nâme-i Hulefâ ve Şehrîyârân*. (trc. ve thş. Muhammed Cevâd Meşkûr). Tahran: Hayyâm.



**ERKEK VE ERKEKLİK ÇALIŞMALARI:  
SORUNSALDAN KURAMSALA**  
*STUDIES OF MEN AND MASCULINITY:  
FROM THE PROBLEMATIC TO THE THEORETICAL*

Arş. Gör. Şafak HORZUM\*  
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi  
shafakhorzum@gmail.com

**Özet**

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızla ilerleyen ve 1990'lardan itibaren kendi başına disiplinlerarası bir alan olan erkek ve erkeklik çalışmaları, kuramsal açıdan pek çok öncü düşünürden faydalanmış olup kendine ait bilim insanlarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Böylece bu alan günümüzde erkeklerle ilgili pek çok sosyokültürel ve siyasal meseleyi mercek altına almayı başarmaktadır. Bu yazı, erkeklik sorunsalını kapsamlı olarak tek bir metinde bulmanın zorluğundan dolayı erkeklik kavramının sorunsallaşma sürecini Freud, Jung, Adler ve de Beauvoir'ın tartışmalarıyla ele almakta ve ardından günümüz erkek ve erkeklik çalışmalarının kapsamını eril tahakküm ve hegemonyacı erkeklik kavramları ile açıklamaktadır. Bu doğrultuda, erkek-kadın ve/ya erillik-dişillik gibi ilişkilendirmelere dayalı ikici düşünce yapısının zamanının sona erdiği alanın kuramcılarının savları ile açıklanmaktadır. Günümüzde Türkçe olarak erkek ve erkeklik çalışmaları ile ilgili detaylı bir kuramsal çalışma henüz bulunmadığından, bu yazı alanla ilgilenen araştırmacılar için bilgilendirici ve yönlendirici bir platform sunar.

---

\* ORCID: [orcid.org/0000-0003-4114-0387](https://orcid.org/0000-0003-4114-0387)

**Anahtar Kelimeler:** Erkek ve erkeklik çalışmaları, erkeklik sorunsalı, eril tahakküm, hegemonyacı erkeklik.

**Abstract**

The studies of men and masculinity, which have rapidly developed since the second half of the twentieth century and become an independent interdisciplinary research area since the 1990s, have benefited from a variety of pioneer thinkers and brought forth the new scholars of its own. Thus, this area succeeds in focusing on many socio-cultural and political issues related to men today. With the realization of the difficulty of finding a comprehensive text about the problematization process of masculinity, this paper attempts to discuss this process with regard to Freud, Jung, Adler and de Beauvoir, and then to explain the scope of the studies of men and masculinities with the concepts of masculine domination and hegemonic masculinity. In this context, it is argued that gendered binary thinking based on man-woman and/or male-female relations has already expired. Due to the lack of a theoretical discussion about the studies of men and masculinity in Turkish, this paper provides an informative platform to guide researchers interested in this area.

**Keywords:** Studies of men and masculinity, masculinity problem, masculine domination, hegemonic masculinity.

## **Giriş: Erkek ve Erkeklik Çalışmaları**

Cinsellik, kimlik ve kültür sorunlarına dokunan disiplinlerarası bir alan olan erkek ve erkeklik çalışmaları 1990'lardan itibaren pek çok akademisyenin, kuramcının ve araştırmacının ilgi alanı olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Temelde eril kimliklerin nasıl inşa edildiğini ve erkeklerin bireysel veya belli bir topluluk olarak birbirlerine benzerliklerini ve/ya birbirlerinden farklılıklarını araştıran bu çalışma alanının, Avustralyalı toplumbilimci R. W. (Raewyn) Connell'in *Masculinities* ("Erkeklikler") adlı eserinin 1995 yılında yayımlanmasıyla birlikte bağımsız bir araştırma alanı olduğu kabul edilmiştir. Connell'in bu eseri yayımlanana kadar, erkek ve erkeklik çalışmalarının feminist kuramlar ve kadın çalışmalarının 1950'lerden bu yana gösterdiği gelişimle kıyaslandığında ihmal edildiği ve erkeklerle ilgili meselelerin üstüne fazla eğilinmediği görülmektedir. Ne var ki bu durum çok sürmemiş ve yirminci yüzyılın sonlarından itibaren,

erkek ve erkeklik çalışmalarının gelişimine Michael Kimmel, Chris Haywood, Máirtín Mac an Ghail, Tim Hitchcock, Michèle Cohen, Jeff Hearn ve Todd W. Reeser gibi çağdaş kuramcı ve araştırmacılar mühim katkılarda bulunmuşlardır. Bu yazı da erkek ve erkeklik çalışmalarının nasıl ve ne zaman başladığını kısaca açıklayarak erkeklik sorunlarını detaylı olarak inceleyecek, ardından günümüz erkeklik kuramlarını eril tahakküm ve hegemonyacı erkeklik kavramlarıyla ele alacaktır. Böylelikle, erkeklik sorunsalıyla ilgili Türkçe ele alınan ilk kapsamlı araştırma ve tartışmayı sunmayı hedeflemektedir.

Toplumsal cinsiyet çalışmaları alanı, kadın sorunu, kadın kimlikleri ve kadınlıklar üzerine tartışmaların alevlenmesinden dolayı erkeklerle ilgili meselleri göz ardı ederek çoğunlukla kadın bedeninin bir meta olarak kullanıldığı ataerkil uyarlamalara odaklanmıştır. Erkekler ve erkeklikler üzerine olan tartışmalar genelde bu sebeple gölgede kaldığından toplumsal cinsiyet çalışmaları dendiğinde otuz yıl öncesine kadar kadın çalışmaları akla gelmekteydi. Her ne kadar uzun bir süre boyunca kıyıda köşede de kalsa, erkek ve erkeklik çalışmalarının kökü, Connell, Kimmel ve Aronson'ın da belirttiği üzere, kısa ömürlü Erkek Özgürlük Hareketi'ndedir. Bu hareket 1960'ların sonu ile 1970'lerin başındaki tüm cinsiyet kimliklerini ve rollerini kapsayan şemsiye girişim olarak adlandırılabilir. Kadın Özgürlük Hareketi'nin akabinde ortaya çıkmış bir girişimdir (Kimmel & Aronson, 2004: xxi; Connell, 2005: 23-24). Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair bütün tartışmalar, bu yirmi yıllık süre içinde Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki kadınların ve karşıtinsel/heteroseksüel olmayan toplulukların zorunlu karşıtinsellik/heteroseksüellik kavramını ve heteroataerkil düzeni yapısökümcü bir şekilde sorgulamasıyla başlamıştır. Kadın hareketleri, karşıtinselliği "Batılı zihinlerde, sınıflandırma şemalarında, toplumsal örgütlerde ve halk törenlerinde yerleşik olan cinsiyet ikiciliğinin, karşıtinsel-eşcinsel ayrımının, eril tahakkümün ve karşıtinsel ayrıcalığının yapısal bir düzenini oluşturan bir kurum"<sup>1</sup> (Seidman, 2009: 21)

<sup>1</sup> Aksi belirtilmediği sürece, bu metindeki İngilizceden Türkçeye yapılmış olan çeviriler yazara aittir.

olarak tanımlayarak, karşıtinsel yapı taraftarı olan kurumsal zorunluluklara karşı çıkmıştır. Kadınların bu savının yanında bulunan eşcinseller, özellikle de geyler, zorunlu karşıtinselliğin yapay cinsiyet ikiciliği hiyerarşisi içinde kadın, gey, lezbiyen ve trans bireyler gibi kendi ötekilerini yarattığını belirterek bu meydan okumaya dâhil olmuştur.

Bu türden yapısökümcü sesler toplumsal cinsiyet yapılarını sorgulamak üzere yükseldikçe, çok boyutlu bir olgu olarak toplumsal cinsiyetin “davranış, tutum, kişilik özellikleri ve biyolojik erkek ve kadınlar için tipik eğilim örüntüleri bakımından” çeşitli şekillerde sergilenmekte olduğu, “eril ve dişilden daha fazla cinsiyet [yönelimleri] bulunduğu” geniş çapta kabul görmüştür (Sandfort, 2005: 599). Buna istinaden denmektedir ki toplumsal cinsiyet kavramı “çok katmanlı, bağlama özgü, ... amaca özgü” (Hale, 2003: 68) ve karşıtinselliğin kısıtlamalarının dışındadır. Kadın ve Erkek Özgürlük Hareketleri, toplumsal cinsiyet inşasının “insan eyleminin başlıca itici gücü olan bireylerin -tinleri, arzuları ve fantezilerini barındıran- iç yaşamlarından kaynaklandığını ortaya çıkararak” (Seidman, 2009: 21) bireylere her an her yerde eşlik eden toplumsal cinsiyetin aşkın karaktere sahip olduğu önermesinde bulunmuştur. Bu sebeple, Erkek Özgürlük Hareketi’nin öncelikli olarak “eril cinsiyet rollerini” düzeltip iyileştirmeyi amaçladığını ve bunun da “erkeklerle, iktidara ve değişime dair ilgi çekici siyasal tartışmaları” (Connell, 2005: xii) ortaya çıkardığını söyleyebiliriz.

Öncelikle, Birleşik Devletler, Birleşik Krallık, Fransa, Avustralya ve Hollanda’daki gey özgürlükçüler ve lezbiyen feministler, hiç kimsenin heteroataerkil düzenin kurallarına, geleneklerine ve beklentilerine zorlanamayacağı inancıyla “karşıtinselliğin kurumsal dayatmasından kaynaklı toplumsal eşitsizliklerle” birlikte “zorunlu karşıtinsellik” kavramını (Seidman, 2009: 18) tartışmaya başlamışlardır. Chris Haywood ve Máirtín Mac an Ghaill, bu alanın gelişim sürecinde, toplumsal cinsiyetle ilgili son zamanlarda ortaya çıkan ve daha önceden var olmadığı düşünülen vakaların önemini vurgulamaktadırlar:

Cinsel hazzın üreme ve evlilikten ayrılması, ... üreme teknolojilerinin gelişimi, lezbiyen ve geylerin artan uzamsal

görünürlükleri, cinsel ürünlerle pornografinin seri üretimi ve HIV/AIDS'in ortaya çıkışı gibi toplumsal ve kültürel değişimler, erkekliğin anlamları üzerinde çok büyük etkiler oluşturmuştur. ... "Ortada görünmeyen baba," "çocuk tacizcileri" ve "laddizm" gibi yeni bir medya temsil setinin yanında erkeklere karşı cinsel şiddetin kültürel ihtimalleri bu tür cinsel çatlaklardan gün yüzüne çıkmıştır. Toplumsal ve kültürel dönüşümler cinsel anlamların toplumsal dokusunda erkek olmanın ne demek olduğuna dair yıpranmış idrake sebep olan yırtıklar yaratmaktadır (2003: 12-13).

Mevcut hâkim düzenin bu eleştirisi "kalıplaşmış cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımları ile hiyerarşilerinin nasıl toplum tarafından oluşturulmuş bir yapısal düzen olduğunu" (Seidman, 2009: 18) ortaya koymayı hedeflemektedir. Dolayısıyla, bu eleştirel alan, geleneksel disiplinlerin ve toplumsal cinsiyet çalışmalarının arasında kabul görmek için erkekleri ve erkeklikleri sadece cinsiyet rolleri çalışmaları bakımından okumakla yetinemeyeceğini görüp zamanla erkekler ve erkekliklerle ilgili daha kapsayıcı, çok disiplinli ve çok sesli bir akademik alan halini almıştır.

### **Erkeklik Sorunsalı: Freud, Jung, Adler ve de Beauvoir**

Terminolojiyle başlamak gerekirse, erkekler ve erkeklikler sözcükleri kasten çoğul kullanılmaktadır. Zira oldukça karmaşık olduğu mutabakatına varılan bu çalışma alanı çok sayıda bireysel deneyime dayanır. "Erkek ve kadın idealleştirmeleri arasında akışkan bir hareketlilik gösteren ve bu idealleri sıklıkla birbirine karıştıran edimsel bir marifet" olarak görülen toplumsal cinsiyet kimliği, "daha eyleyici, akışkan ve değişken bir örüntü" (Seidman, 2009: 22) üstlenmektedir. Bu noktada, erkekliklere dair çoklu bakış açıları dendiğinde "erkeklik/erillik" kavramının sadece "kadınlık/dişilik/dişillik" kavramının zıttı olmadığı, aynı kültür içinde ve farklı kültürler arasında erkekliklerin farklı ifadeleri olduğu hatırlanmalıdır.

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarını tanımlarsak, cinsiyet "kromozomsal, kimyasal ve anatomik bünyemizi" belirtirken, toplumsal cinsiyet de "bir kültür içerisinde bu bünyelere atfedilen farklılıkları" içermektedir (Kimmel & Aronson, 2004: xvi). Cinsiyet, insanların biyolojik oluşumları



anlamına gelip dişi ve eril olmak üzere ikiye ayrılır. Öte yandan, toplumsal cinsiyet, insanların birbirlerini anlamasına aracı olan ve hayatı şekillendiren toplumsal ve kültürel bir yapıdır. İnsanların içerisinde büyüdüğü kültürler, kadınlarla erkekler arasındaki ve aynı cins kişiler arasındaki biyolojik farkları şekillendirir, anlamlandırır ve yorumlar. Diğer bir deyişle, insanlar “eril veya dişil cinsiyetlerle doğarlar,” ancak “bir kültürel bağlamda erkek ve kadın olurlar” (Kimmel & Aronson, 2004: xvi). Judith Butler *Cinsiyet Belası* (1999) kitabında cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki temel ayrımı irdelerken “toplumsal cinsiyetin kültürel olarak inşa edildiği, dolayısıyla ne cinsiyetin nedensel sonucu ne de onun kadar [görünüşte] sabit” olduğu vurgusunu yapar (2005: 50). Her ne kadar bir fetüs dişi ya da erkek bir biyolojik cinsiyete sahipse de bu biyolojik cinsiyet ailesine söylenene kadar toplumsal bir mevcudiyet kazanmaz (ve dolayısıyla henüz doğmamış bebekle ilgili hayaller/beklentiler cinsiyet kalıplarına oturtularak şekillendirilmez). Bu yüzden, “kültürel ithaflarından veya kayıtlarından önce var olan ‘doğal bir beden’ yoktur” (Salih, 2007: 55). Butler, Nietzsche’ye gönderme yaparak toplumsal cinsiyet kavramının bir “var oluş” değil, bir “eyleme/yapma” durumu olduğunu belirtir (2005: 77). Erkek ve erkeklik terimleri arasındaki fark da cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımla paraleldir. Erkek herhangi bir kültürel çağrışımdan uzak cismani bir varlık demekken erkeklik ise eril veya dişil cismani varlıklarla ilişkilendirilen toplumsal ve kültürel olarak inşa edilmiş ideolojik ve siyasal tavırlar demektir.

Bu noktada, “erkeklik” teriminin tarihsel ve eleştirel gelişimi ile bir sorunsal haline dönüşmesini açıklamak yerinde olur. Günümüz anlayışındaki erkeklik kavramına öncülük eden kişi, psikanalizin kurucusu Sigmund Freud (1856-1939) olarak kabul edilmektedir. Freud’un *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme* (1905) eseri toplumsal cinsiyetle alakalı tartışmaların ortaya çıkışını gösterir. Freud, çocukluktaki cinsel göstergeleri incelerken erkekliğin ne olduğunu bir çocuğun beş evreli psikoseksüel gelişiminin fallik

(üçüncü) evresinde<sup>2</sup> tanımlar. Fallik evrede çocuğun anne üstündeki tahakkümü, çocuğa bu ilişkideki etken tarafın kendisi olduğu fikrini verir. Bu etkenlik, bu ilişkiye dâhil olan daha etken üçüncü bir karakter olan babadan kaynaklı hadım edilme korkusundan dolayı edilgenliğe dönüşür. Freud, libidoyu tamamen “etken” ve “eril” (1933: 96) olarak tanımladığından babanın gibi belli tehdit durumlarında hayatta kalmak için sığınılan eylemsizlik anlarının “edilgen” ve “dişil” olduğunu belirtir. Dahası, hem kız hem erkek çocukları benzer deneyimler yaşadıklarından etken veya edilgen olma durumu tek bir cinsiyete mahsus değildir. Buradan erillik ve dişillik sabit kimlikler olmaktan uzak değişken tavırlar olduğu anlaşılabilir (Thurschwell, 2000: 51; Chodorow, 1991: 226-227); her iki cinsiyet de doğuştan gelen biyolojik özelliklerine takılmaksızın belli koşullar altında belli zamanlarda iki tavırdan birini gösterebilir.<sup>3</sup> Freud, kendisinin de karmaşık ve kırılğan bir yapı olduğunu fark ettiği yetişkinlere özgü karşıtinsel toplumsal cinsiyet kavramları için bir zemin oluşturmaya çalışırken, “erillik” ve “dişillik” kavramlarını “etken” ve “edilgen” terimlerine indirgeyerek tanımlar (1995: 243-244); Connell, bu sebeple, Freud’un bu çabasını “erkekliğin [ilk] bilimsel açıklaması” olarak niteler (2005: 8).

Carl Gustav Jung (1875-1961) erkekliği sorunsallaştıran bir başka psikanalisttir. Jung, tin (psyche) ile ilişkili arketipler ve kolektif bilinçdışı kuramlarını oluştururken, Gnostik kuramı kullanıp kişinin psikolojik gelişimi için iyi-kötü, bilinç-bilinçdışı ve eril-dişil gibi zıtlıkların önemini vurgular (Douglas, 2008: 34). Jung’a göre, kadın veya erkek olmasına bakılmaksızın bir insanın tını eşit derecede önemli dişil ve eril özelliklere sahiptir çünkü başlangıçta birbirinden ayrı olan bu özellikler yoğun bir çatışma-çekişme sürecinden sonra bir uyuma erişir. Jung, en kıymetli

<sup>2</sup> Freud’a göre, psikoseksüel gelişimde temeli oluşturan libido, yani cinsel dürtü, esasen etken ve dolayısıyla eril olduğundan özellikle erkeklik çalışmalarıyla ilgili olan kısım bu evrededir.

<sup>3</sup> Freud, bu davranışsal değişkenliğe dayanarak erilliğin veya dişillik bir bedende tek başına olamayacağını savunarak insanların normalde çiftcinsel/biseksüel olduğunu iddia eder.

simya eserlerinden biri olan ve “kutsal evlilik” (kutsal ruhun vücut ile birleşmesi) kavramının aşamalarını betimleyen *Rosarium Philosophorum* (“Filozofların Gül Bahçesi,” 1550) gravürlerinin incelemesinde (Jung, 1970b: 461), bilinç-bilinçdışı, güneş-ay, kral-kraliçe, erkek-kadın ve eril-dişil gibi ikili zıtlıkların nasıl bir araya geldiğini açıklar. Bu birleşme, arketip çalışmalarındaki “anima” ve “animus” terimleri aracılığıyla anlattığı aktarım ve bireyleşme olaylarıyla gerçekleşir.

Jung’a göre, “insan doğamızda eril ve dişil unsurlar birleşiktir. ... Ancak, erkekteki dişil unsur, kadındaki eril unsurun olduğu gibi, yalnızca arka planda kalmış bir şeydir” (1970a: 118). Bu açıklama, böylesi bir kutuplaşmanın Freud’un bahsettiği insanın çiftcinselliğinin psikolojik devamı olduğunu göstermektedir. Bir erkeğin androjen tininde anima denen dişil bir yan vardır, bir kadınınkinde de animus denen eril bir yan (Jung, 1968: 69-71). Anima hayat ağacını, duyguları ve kişilerarası ilişkileri yansıtırken, animus bilgi ağacını, mantığı ve eylemi belirtir. Zıtlıkların birleşme sürecinin bireyleşme evresinde, anima/animus özellikleri kişinin diğer insanlara sunduğu toplumsal ve bilinçli tarafı olan persona üzerine aktarılır (Jung, 1972: 192). Aktarım denen bu etkileşimli ilişki (Jung, 1966: 323) herhangi bir tinin tamamen gelişmesi ve büyümesi için bireyleşme evresinin zirvesinde bu zıtlıkların birleşmesini sağlar. “Jung’a göre, çatışma, insanın psikolojik oluşumunda yalnızca doğuştan gelmez, psikolojik gelişimi için ayrıca gerekli olandır” (Hart, 2008: 101); simyada bu çatışmalı zıtlıklar aktarım evresinde kişinin özünü kavramasını ve akabinde kendi androjen özünün farkına varmasını sağlar. Son aşamada ortaya çıkan, eril-dişil ayrımı aşılmasından doğabilecek zıtlıkların nötrlenmesi değildir, insan bütünlüğü arketipindeki gibi tin içindeki dişil ve eril özellikler arasında sağlanan bir dengedir. Jung, görüldüğü üzere, bireyleşme için tamamlanmanın önkoşul özelliği olan zıtlıklar arasındaki uzlaşmaya bir mecaz yaratmıştır. Ne var ki feministler tarafından özcü olarak görülmesi (Rowland, 1999: 16) kaçınılmaz olmuştur, zira tını ve bilinçdışını, ilk olarak, ikicilik yoluyla açıklamış; ikinci olarak, kendi psikanaliz kuramında klasik dışı arketipini kullanmış ve, üçüncü olarak, duygusal eylemleri kadınığa düşünsel

eylemleri erkekliğe bağlamak gibi toplumsal cinsiyetin geleneksek savları ile gerçekte olan halleri arasında kalmıştır (Rupprecht, 1990: 282; Culbertson, 1993: 223-224).

Avustralyalı psikoterapist ve bireysel psikolojinin kurucusu Alfred Adler (1870-1937) erkeklik üzerine savını Freud'un eril-dişil veya etken-edilgen zıtlığı üzerine kurar. Bu zıtlık insanların ruhsal sağlığının en önemli temel ikiliğidir. Adler, yetişkinlerle kıyaslandığında çocukların bu zıtlığın dişil tarafında kaldığını (Connell, 2005: 16-17) ve kültür tarafından hep hafife alınan "dişil pozisyonda bulunmaya zorlandıklarını" (Connell, 1994: 18) belirtir. Çocuklar, "çocuk değer yargısı" ile ilkel kültürel toplumsal cinsiyet varsayımlarının ortaya çıkardığı aşağılık kaygısıyla (Adler, 2003: 2), bağımsızlık, hegemonya, etkinlik ve güç ile nitelenen erkekliği ara ara elde etmeye çalışmaktadırlar. Adler çocuklar için böylesi isyankâr ve devrimci bir eylemi "eril protesto" olarak adlandırır (2003: 4-5). Bu, kız çocukları için yetişkinler ve erkeklerle eşit şartlara sahip olma çabası, erkek çocukları içinse erkekler arasında en üstün olanı belirlemek üzere erkeklik hegemonyası altında yürütülen çoklukla toplumsal bir mücadeledir. Adler, "buna [toplumsal cinsiyet rollerinin belirsizliğine] kültürümüzün başlıca musibeti olan adamlığın<sup>4</sup> aşırı üstünlüğünü de ekleyerek" insanların bireysel toplumsal cinsiyet inşasının merkezine bu kaygıyı koyar. "Cinsiyet rollerine dair şüphesi olan tüm çocuklar bütün başkaldırıların zirvesinde yer aldığını düşündükleri eril kişilik özelliklerini abartırlar" (Adler, 1964: 55). Connell, toplumsal alanın bireysel psikanalitik yaklaşıma dahline karşı gösterilen direncin varoluşçu psikanaliz gibi yeni hareketlerin çıkmasına aracı olduğunu belirtir (2005: 17). Bu yeni yaklaşımlar, toplumsal hayatı kapsamadan duygusal hayata sınırlanmış psikanalizin konusu olarak önceden kabul

<sup>4</sup> Adam sözcüğü, hetero-normatif cinsiyetçi söylem içerisinde tanımlanan erkek olma halini belirterek ataerkil toplum ve siyaset yapısına uygun olarak şekillenmiştir. (Türkçedeki "adam olmak, adam gibi, adam yerine koymak, kalıbının adamı, adamlık sende kalsın" gibi ifadeler hegemonyacı erkeklik içerisindeki bu söyleme örnek gösterilebilir.) Erkek sözcüğü ise anlam bakımından tarafsız olup bir ad olmanın yanı sıra bir adıl olarak cinsiyet belirtmek için de kullanılmaktadır. Her iki sözcük ve bu sözcüklerin (erkeklik, adamlık gibi) türevleri, yazı boyunca bu izleğe göre kullanılmıştır.

edilmeyen toplumla ilgili toplumsal cinsiyet meseleleriyle ilgilenmiştir.

Toplumsal cinsiyet meselelerini kişilerin psiko-duygusal deneyimlerinin bireysel ve deneysel vaka analizlerine sınırlamaktan uzaklaşıp toplumsal deneyimler bağlamına aktarımı doğrultusunda, Simone de Beauvoir (1908-1986) *The Second Sex*<sup>5</sup> ("İkinci Cins," 1949) kitabında erkeklerin ve dolayısıyla erkekliğin konumunu varoluşçu ontolojinin psikanalizi içerisinde değerlendirir. İlk erkeğin öztanımının nasıl gerçekleşebileceğini açıklar: "Eğer ki öteki olan kişi bu ilk erkeğin içinde ve ilk erkek için var olmamışsa bir öteki şahsın varlığı söz konusu olamaz: şöyle ki, gerçek başkalık – ötekilik – benimkinden ayrı olan ama özünde benimkiyle aynı olan bir bilince aittir" (De Beauvoir, 1953: 159). Dolayısıyla, adamlığın, erkekliğin ve hegemonyacı iktidarın tanınırlığı için kadınların varlığı zaruridir. Boyun eğdirilmiş kadınlık evcimenlik, aşağılık, edilgenlik, içeridelik ve dişillikle özdeşleştirilen "içkinlik" içerisine hapsedilirken özgürleştirilmiş erkeklik de serbestlik, egemenlik, etkinlik, dışarıdalık ve erillikle bağdaştırılan "aşkınlık" kazanmaya yöneltmiştir (Changfoot, 2009: 393-395). Aşkınlık, sadece iki cinsiyet arasında gerçekleşen veya erkeğin kadın üstüne gerçekleştirdiği bir süreç olmayıp, aksine, çoğunlukla birbirine üstünlük sağlama ve öteki erkeklerin gözünde kendi varlığının değerini kanıtlama güdüsünde olan erkekler arasında gerçekleşmektedir. De Beauvoire'ın belirttiği üzere, "her erkeğin içkinliğini yırtıp açabilen ve var oluşunun gerçekliğini aşkınlık yoluyla, belli bir hedefe doğru kaçış aracılığıyla ve çeşitli girişimler vesilesiyle ifa etmesini sağlayan diğer erkeklerin mevcudiyetidir" (1953: 159; aktaran Horzum, 2017: 158). Her erkek, diğer erkeklerin beğenisini kazanacak, akran onayını alacak, iktidar sahiplerince tasdiklenecek eylemler yapma peşindedir ki kendi erkekliği diğerlerinin gözünde gerçeklik ve değer kazanabilsin.

---

<sup>5</sup> Eser Türkçeye 1971 yılında *Kadın* ismiyle Bertan Onaran tarafından kazandırılmış ve Payel Yayınevi'nce üç cilt olarak basılmıştır. Orijinal eserdeki ifadelerin çeviride tam anlamıyla doğru kullanılmaması sebebiyle eserin İngilizce çevirisi esas alınmıştır.

Erkeklik sorunsalı ilkin vaka incelemeleri içinde sadece bir bireyin ömründeki duygusal deneyimlerine temellendirilmiş, ardından elde edilen sonuçlar tüm insanlara uygulanabilir diye Freud ve Jung tarafından savunulmuştur. Adler ve de Beauvoir ise bu kavramı duygusal döngünün tekilliğinden çıkarıp erkekler arasında gerçekleşen aşkınlığın ortaya çıkardığı psikanalitik erillik özelliklerindeki bireysel, psikolojik, toplumsal ve finansal değişimlerin uygulamasını, gözlemine ve değerlendirmesini sunmuştur. Bu noktadan itibaren, erkeklik, ev, okul, iş ve savaş meydanı gibi belli mekânlara dayalı “içselleştirilmiş” rol normlarını ve beklentilerini karşılamak üzere insanların toplum içinde hareket ettiklerini belirten cinsiyet rolü kuramının bir parçası olarak görülmeye başlamıştır (Shimanoff, 2009: 433; Connell, 2005: 23-25). Bu rollerin sosyo-kültürel normlar ve beklentiler tarafından belirlenmesi, kişinin biyolojik durumuna yapıştırılmış toplumsal beklentiler ve normların inşa ettiği bir yapıyı doğrulaması demektir. Rol mizansenleri de “sözde” biyolojik yani doğal farklardan kaynaklanmaktadır. Doğal ve yapay arasındaki ayırım, biyolojik cinsiyetle bağdaştırılan erkekliğin zihinsel ve mantıkla örtüşen aktiviteleri, kadınlığın ise duygular ve içgüdülerle ilişkilendirilen eylemleri kapsadığını varsayar. Toplumsal cinsiyetin böylesi bedensel/biyolojik maddesellelikle sınırlandırılması kültürün pek az sorgulanan Kartezyen ikicilik temellerine özgüdür. Bu ikicilik, “kadınları küresel çapta erkeklere tabi kılmakta” ve “dişilik biçimini bu tabiiyet etrafında, erkeklerin ilgileri ve arzularına uyum sağlayacak bir hale büründürmektedir”<sup>6</sup> (Connell, 1987: 183). Toplumsal cinsiyet rolü kuramlarının böylesi bir doğa/kültür ayırımını desteklemesi ve kadınların ve erkeklerin önceden belirlenmiş sosyo-kültürel yapılarda var olduğunu ve böylelikle belli rollere büründüğünü savlaması bu beklentilere göre “başarısız” erkekliklere ve kadınlıklara sebep olmaktadır. Erkek ve erkeklik kuramcıları, ilgili çalışma alanlarında bu yaklaşımın

<sup>6</sup> Eser Türkçeye *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika* adıyla Cem Soydemir tarafından 2000 yılında kazandırılmış olsa da içerisinde kaynak metinden çevrilmeyen yerler olduğundan ve Connell’in bilhassa vurguladığı hususlar göz ardı edildiğinden bu makalede orijinal metin tercih edilmiştir.

indirgemecilikten öteye gitmediğini savunarak “erkekliğin sabit ve evrensel bir şey gibi işlenemeyeceğini,” “davranışların izlerinin ve biçimlerinin çeşitliliğinin önemini” vurgulamışlardır (Archetti, 1999: 113).

### **Etkileşimli, Göreceli ve Akışkan Erkeklik**

Erkek ve erkeklik çalışmaları, “eril hegemonyayı ve heteroseksist iktidarı destekleyen o doğallaştırılmış ve şeyleştirilmiş [basite indirgenmiş] toplumsal cinsiyet mefhumlarını altüst etme ve yerlerinden etme olanakları” ile yakın ilişki içindedir (Butler, 2005: 90). Todd W. Reeser, sosyal bilimlere post-yapısalcı bir yaklaşım uygulayarak öteden beri süregelen “erkeklik” kavramının “doğal”laştırılmışlığını ters yüz etmeye girişir. Erkeklik/erillik kavramı ile bunun doğallığı arasındaki geleneksel bağıntı, erkekliğin “doğal olarak yani testosteronla üretildiği” varsayımından kaynaklanmaktadır (2010: 1). Bu varsayımla, erkekliğin kaslı, güçlü, sert, cesur, baskın ve sahiplenici gibi sıfatlarla tanımlanması kolay görünür. Bu sebeple, daha büyük, daha kaslı, daha sert, daha kıllı erkek bedenleri erkeklik morfolojisine katkıda bulunur. Bu zihniyet doğrultusunda, toplumun taleplerini ve arzularını doğrudan yansıtan eril beden belirlenen bu söyleme dayalı yapısal ve görsel uyum içinde olması gerekmektedir. Yine aynı şekilde, atfedilen benzer özelliklerin yokluğu da erkekliği tanımlamaya yarar. Ağlayan, ev işi yapan, modayı takip eden, şık, pek neşeli, sıcakkanlı veya dansçı erkeklerdeki “göreceli yoksunluk” (Reeser, 2010: 1) erkekliği görünür kılar. Bu durumda, “vücut geliştiren erkekler erkek bedenini doğal sınırlarına zorlamakta, efemine erkekler de doğal olarak erkekliğini kaybedip kadınsı olmakta” (Reeser, 2010: 1) gibi bir toplumsal yargıyı görebilmekteyiz. Böyle varsayımlar, erillik kavramı ancak erkek bedenine uygunlukla veya kadın bedenine uyumsuzlukla anlamlandırıldığı için erkeklik ve iliştilenmiş olduğu bedensellik ilişkisini ortaya koyar.

“Beden – genetik programlama, hormonsal ayırım veya cinsiyetlerin üremedeki farklı rolleri yoluyla – toplumsal cinsiyet farklılığını üreten doğal bir makinedir” (Connell, 2005: 45) önermesini savlayan hâkim toplumsal cinsiyet ideolojisi, gelenek

dışı öznelere baskı altına almak için belli özellikleri bilhassa erkeklere ve onların erkekliklerine atfetmektedir. Bedenin “üstüne toplumsal semboller işlenen, neredeyse tarafsız [cinsiyetsiz] bir alan veya yüzey” (Connell, 2005: 45-46) olduğunu savunan diğer görüş erkekliğin fiziksel varlığını gizleyerek ve üstüne işlenen sembolleri kullanarak işleyişini belirtir. Yaraların, hastalıkların üstesinden gelmek, zayıflıkları saklamak veya cinsel haz bakımından meme ucuyla prostatı görmezden gelmek gibi durumlar da kadınlara atfedilmiş olan bazı duyguları ve özellikleri göstermeme/saklama mantığıyla işleyen erkekliği yeniden doğrulamaya yarayan bir başka önemli yoldur. Erkekliğin – geleneksel anlamda eril özelliklerin – kadın ve/ya trans bireylerdeki varlığı, bu sebeplerle, kavramın erkek bedeniyle özdeşleşmiş olmasını daha karmaşıklaştırır. Güç beyanı, ifade özgürlüğü ve cinsel kimlik yönelimi gibi erkeklik kavramını barındıran kafa karıştırıcı kullanımlar bu beden odaklı söylemden kaynaklanmaktadır. Aynı söylem, erkekliğin asırlardır değişmeyen “tek” tip halini oluşturmaktaki başarısızlığının sebebini ve kavramın “kavranamazlığını [kayganlığını], akışkanlığını ve karmaşık çok bağlantılılığını” (Haywood & Mac an Ghail, 2003: 4) açıklar.

Toplumun erkeklik niteliklerini belirleme gücü kavramın kendisi kadar istikrarsızdır. Erkeklik kavramı, zamana, yere, tarihe ve kültüre göre farklı tanımlar ve özellikler barındırdığından yalnızca bir tür çeşitlilik ve karmaşa olarak çalışılabilir. Bir kültür tarafından bireyin biyolojik cinsiyetine göre toplumsal cinsiyetinin yapılandırılma süreci hem diğer kültürlerden etkilenmekte hem de toplumsal cinsiyet kavramlarının tarihsel birikiminden nasibini almaktadır. Elbette ki bu kavramlar her insanın kavrama becerisiyle doğru orantılıdır ve bilhassa göreceli olmaya devam etmektedir. Erkeklik de bu etkileşimli, göreceli ve akışkan toplumsal cinsiyet varsayımları arasında yer almaktadır. Reeser, bir erkeklik stereotipi basmanın imkânsızlığını ifade etmek için “erkeklik stereotipi en nihayetinde sabitlenmesi mümkün olmayan bir özneliği sabitleştirme, devinim içerisinde olmayan bir erkeklik markası yaratma çabası” olduğunu iddia eder ve bu stereotipin tam da “erkekliğin



istikrarsız doğasının kanıtı olarak karşımıza dikildiğini” söyler (2010: 15). Bu sebeple, erkek ve erkeklik çalışmalarının asıl amacı eril stereotipleri istikrarsızlaştırmak, değişken anlamlar akımında onları gözlemlenektir. Anlamların basit bir şekilde maddesel/bedensel olarak tanımlanabilir kaynaklardan çıkmayacağı akılda tutulursa, erkeklik kavramı fiziksel taşıyıcısı olarak görünen erkek bedeninin dışında incelenip gözlemlenebilir ve erkeklik çalışmaları aracılığıyla dilbilimsel, toplumsal, siyasal, finansal ve kültürel arenalar ile karşıtinsel olmayan erkek topluluklar arasında araştırılabilir hale gelecektir.

### **Eril Tahakküm ve Hegemonyacı Erkeklik**

Haywood ve Mac an Ghail'e göre, erkek ve erkeklik çalışmalarının önemi “iktidar ve tabakalaşma kavramlarıyla ilgili daha geleneksel sosyolojik kaygılarla yakın zamanda ortaya çıkan beden, tutku ve öznel kimlik oluşumu meselelerinde” yatmaktadır (2003: 6). Kavramın sorunsal haline gelme sürecinde açıklanan eril-dişil/erkeklik-kadınlık ikili zıtlıkları, erkeklik kavramını sürekli beslemiştir. Buna istinaden, Brittan toplumsal cinsiyet ikiciliklerinin ötesine geçer ve sabit, değiştirmesi veya yerinden etmesi zor olan şeyin “adamlık”- yani er kişiye yakışır “iktidar” konumlarını sürdürmek ve meşrulaştırmak için eril öznelere kullandığı ideoloji - olduğunu belirtir (1989: 2). Dolayısıyla, meydan okunan ve karşı gelinen benlik sunumu yalnızca değişken biçimlere sahip erkeklikler değil, ataerkinin ideolojisi olan adamlıktır. Bu, bireysel toplumsal cinsiyet rolleri üstündeki sınıf sisteminin belirleyiciliğini silmek anlamına gelmektedir. Brittan'a göre, adamlık ideolojisi yalnızca üst tabaka, zengin ve nüfuzlu erkeklerce eşit veya daha alt tabakalardaki erkeklerce veya kadınlara uygulanmaz aynı zamanda alt tabakadaki erkeklerce de uygulanır. Paralel olarak, erkekliğin etkileşimli, göreceli ve akışkan olduğu varsayımları erkeklik kavramının kendi kendine bir meydan okuma halinde olduğunu yani kavramın ebedi hegemonya meselesini açığa çıkarmaktadır. Pierre Bourdieu, *Eril Tahakküm* adlı eserinde şöyle der:

Eril tahakküm en güçlü dayanaklarından birini, tahakküm ilişkisinin ta içinde doğmuş olan kategorilerin hükmedene uygulanmasının kolaylaştırdığı yanlış tanımda bulur. Yanlış

tanıma, *amor fati*'nin [mukadder aşk, toplumsal özde yoğunlaşmış ve kadere dönüşmüş bir kimliği gerçekleştirmeye yönelik bedensel eğilimin] en uç noktasını teşkil eden hükmedene ve onun hakimiyetine yönelik aşk anlamındaki *libido dominantis*'e (hükmedene duyulan arzu) yol açar ve bu da, kişinin kendisinin *libido dominandi* (hükmetme arzusu) uygulamasına ket vurur (2014: 103).

Erkeklik üstünlüğü, bu tahakküm içinde hükmedilen insanların hükmedene verdiği destekle açıklanabilir. Böylesi bir *amor fati* durumunda, hegemonyanın uygulayıcısı eril figür kendisinininki gibi bir kudretten yoksun olan ve dolayısıyla buna imrenen tebaası tarafından övüldüğü için bir *libido dominantis* durumuyla karşılaşmak yaygındır. Tabii olanlar, *libido dominandi* ile heteroataerik egemenlik düzenine arka çıkmaktadırlar. Burada anlatılmak istenen Connell'in sözleriyle şöyle ifadelendirilebilir: Eril tahakkümün "göklere çıkarılması hâkimiyet ve baskı yapısını bir bütün olarak toplumsal cinsiyet düzenine sabitlet. Erkeklik örüntüsünün kültürel olarak yüceltilebilmesi için kahraman olarak gösterilip kutlanan örnekleri olmalıdır" (1990: 94). O zaman, "üstün" eril tahakkümü sabitleme çabası, bu söylemin ideallerini benimseyen ve örnek alınan eril kişilerin yine bu idealleri kuşaktan kuşağa ve/ya bir kültürden/toplumdan bir başkasına aktarmasına gereksinim duymaktadır. Öte yandan, görmezden gelinmemesi gereken bir başka gerçeklik bulunmaktadır: hâkim erkekliğin kırılma noktaları ve açıkları. Örneğin, asker gibi en eril kişi bile savaş sırasında zihninde/ruhunda zafere dair tereddütler yaşayıp duralayabilir. Bu tür anlarda, önceden "eril" görülen kişi erkekliğini kaybediyor diye algılanmaya başlar. Bir eril öznenin bir başka eril özne üstündeki hâkimiyeti eril tahakkümün özünü oluşturur. Eril tahakküme erişebilmek için, zamanında hükmedilmiş olan özne hükmedenin daha üstünde bir seviyeye ulaşmak için daimi bir çaba içerisinde; bu durum da istikrarsız bir hegemonya ve sürekli tırmanan bir erkeklik gerilimi ortaya çıkarır.

Feminizm yanlısı anlatıların erkekliklerin tahakküm olgusuyla bağdaşıklığına dair aşırı genellemelerden kaçınmak için baskı kavramını heteroataerik toplumsal yapıya ait bir talim aracı olarak gördüğü gözlemlenebilir. Steven Seidman "Critique of

Compulsory Heterosexuality” (Zorunlu Karşıtcinselliğin Eleştirisi) başlıklı makalesinde “toplumsal cinsiyet eşitsizliği erkeklerin tavırlarından veya hukuktan çok erkeklere sistematik olarak ayrıcalıklar tanıyan cinsiyet rolü düzeninde yerleşiktir” der (2009: 19). Toplumsal cinsiyet baskısının suçunu mevcut hetero-normatifliğe uyan karşıtcinsel erkeklerin üstüne atmak, bu normları besleyen ve bunlara göre bireyleri şekillendiren daha büyük bir toplumsal cinsiyet yapısından, en basit ifadeyle, kaçmaktır. Bu yüzden, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin sosyal yapılar içindeki dinamikliği anlaşılmalı ve erkeklik çalışmaları konuları, sosyal statü, dönemsel koşullar, kişisel artalanlar ve bireylerin finansal konumlarına dair çeşitli ilişkilere ilaveten küresel çarpan etkileri de hesaba katılarak çok boyutlu bir şekilde incelenmelidir. Bunun sebebi, farklı kültürel artalanlara ait erkekliklerin şahsi deneyimlere ve sosyo-kültürel farklılıklara rağmen/aldırmaksızın dünyadaki pek çok bireyi etkileyebiliyor olmasıdır. “Birbiriyle yarış halindeki erkeklik temsilleri ve performanslarının büyüyen Batı kapitalizmi bağlamında, kültürel emperyalizmle, hegemonyacı erkeklikler içinde ve aracılığıyla şekillendiği” gerçeği (Haywood & Mac an Ghail, 2003: 16), kişisel, toplumsal ve kültürel etkileşimlerin çok rahatlıkla gerçekleştirilebildiği yüksek teknoloji ve küresel medya araçları çağında görmezden gelinmemelidir.

Önemli olan erkeklik çalışmalarının temelini, özellikle kadın-erkek ikiciliğinin salt eril özneler arasındaki gerginliği ifade etmede yetersiz olduğu noktalarda, yalnızca erkeklerin kadınlar üstündeki tahakkümüyle ilgili bir tartışma olmayıp çok katmanlı heteroataerkil toplumsal bir yapının sorunsal platformu olduğunu kavramaktır. Siyasal bağlamda, erkekler arasındaki toplumsal cinsiyet farklılıkları hegemonyacı erkeklik<sup>7</sup> uygulamalarına zemin hazırlar. “Hegemonyacı erkeklik” teriminin ortaya çıkışı, karşıtcinsel erkeklerin kadınlar ve karşıtcinsel olmayan insanlar üstündeki baskıcı gücünün eleştirilerinden gelir. Terim hem sıfatı

<sup>7</sup> İngilizcedeki “hegemonic masculinity” terimi, çoklukla Türkçe dilbilimsel yapılar göz ardı edilerek ve kolaya kaçılarak Türkçeye “hegemonik erkeklik” olarak alınmış olsa da terimin doğru Türkçe karşılığı “hegemonyacı erkeklik” demek yanlış olmayacak ve dilbilimsel kaygıları ortadan kaldıracaktır.

bakımından hem de bütün bir öbek olarak Antonio Gramsci'nin sınıf sistemleri ve ilişkilerini çözümlemesinden çıkan anlamı benimsemiştir. Toplumun belli bir kesiminin silah zoruyla veya işsizlik tehdidiyle baskı altına alınması bir grup erkeğin hegemonyasını tam olarak anlatmak için elbette yetersizdir. Bu baskıcı grup, içinde bulunduğu toplumu kusursuz ve mutlak bir hegemonya için hayatla, siyasetle, ekonomiyle ve ontolojinin diğer önemli alanlarıyla ilgili ideolojilerini o topluma aşılıyarak şekillendirir.

Çoğu zaman ataerkil düzenin müdafaası apaçık bir erkeklik politikası gerektirmez. Hegemonyacı erkeklik için toplumca seçilen karşıtinsel erkeklerin kurumsal şirketleri ve devletleri yönettiği düşünülürse, bu kurumlar olağan işleyişiyle zaten bunu [müdafaayı] kendi kendine gerçekleştirecektir. Hegemonyacı erkekliğin kolektif projesinin özü ve çoğu zaman bu projenin bir proje olarak görünmeyişinin sebebi budur. Erkeklik çoğu zaman temalara ihtiyaç bile duymaz. Zira dikkat çekilen şeyler milli güvenlik, şirket kârı, ailevi değerler, bireysel özgürlük, uluslararası rekabet, finansal etkinlik veya bilimin ilerlemesidir. Belli bir erkeklik türünün tahakkümü bu terimlerle korunan kurumların günlük işleyişleri aracılığıyla başarıya ulaşır (Connell, 2005: 212-213).

Hâkim eril grubun idealleri kamuya doğal ve mantıklı görüldüğünden dolayı bu tasarının ideolojileri "ortak akıl" ile kabul edilmekte, o toplumun üyelerince içselleştirilmektedir. Böylelikle, baskılanmış insanlar çoğu zaman mevcut sistemdeki rahatsızlığı fark etmeden veya hissetmeden itaatkârlılıklarıyla yaşayarak hegemonya inşacılarınca oluşturulmuş birtakım normlara rıza göstermektedir (Gramsci, 2000: 189-198). Hegemonyanın eşcinseller ve feministler gibi uçta, hegemonyacı düzen dışındaki gruplarla ilişkisini açıklarken Connell, "'hegemonya' demek mutlak kültürel egemenlik, alternatiflerin yok edilmesi demek değil, bir güçler dengesi içinde elde edilen üstünlük, bir oyun, bir gösteri halidir" der; "öteki modeller ile gruplar yok edilmekten ziyade baskılanıp zapt altına alınmaktadır" (1987: 184). Bu baskı ve zapt, esasen aldatılmış, hâkimiyet altına alınmış grubun üyelerince gerçekleştirilmektedir. Öyle ki mevcut düzen toplumsal, kültürel, siyasal ve finansal

zeminlerde güya tek “doğru” yol olduğunu, kendi kendini tasdik etmektedir.

Yirminci asrın son yarısında feminizm ve eşcinselliğin heteroataerkil düzene daha görünür bir şekilde meydan okuması, cinsel nesneleştirme meselesini sorgulamaya açmıştır. Karşıtinsel erkekler için cinsel nesne kadınlar olduğundan dolayı kadınların hayallerini kurmak ve onlara hâkim olmak yerinde tutumlar olarak görülebilir. Öte yandan, kadınlar ve eşcinseller erkekler için cinsel nesne erkeklerdir. Ancak karşıtinsel eril topluluklar ve belli bir yüzdeliikteki kadınlar, eril bir “özne” nesneleştirildiğinde bu durumu yersiz ve erkeklik dışı bir hareket olarak görür (Donaldson, 1993: 645). Bu hegemonya, hetero-eril, diğer bir deyişle heteroataerkil, söylemi sebebiyle iktidar bozanlara karşı mücadele etmek için en uygun aracı olmuştur. Bu söylemsel, toplumsal, siyasal ve uygulanabilir çekişmeye tahakküm meselesinin incelenmesiyle karşı çıkılarak “hegemonyacı erkeklik” çalışmalarına ulaşılmıştır. Mike Donaldson, “What is Hegemonic Masculinity?” (Hegemonyacı Erkeklik Nedir?) başlıklı makalesinde bu terim için kapsamlı bir tanım sunar:

[Hegemonyacı erkeklik] kültürel olarak idealleştirilmiş bir kalıp olup hem kişisel hem kolektif bir tasarıdır, eve eklemek getirmek ve adamlıkla ilgili ortak akıldır. Dışlayıcı, kaygı tetikleyici, kendi içinde ve sıradüzenli/hiyerarşik olarak ayrıştırıcı, zalim ve yamandır. Sözde doğal, çetin, çelişkili, kriz meyilli, yüklü ve toplumca sürdürülürdür. Eril tahakküm kurumlarıyla merkezi olarak bağlı olduğundan tüm erkekler hegemonyacı erkekliği uygulamaya dökmeler de çoğu ondan faydalanır. Sınıflar arası olsa da sıklıkla işçi sınıfından ve siyahi erkekleri dışlar. Yaşanagelen bir deneyim, finansal ve kültürel bir güç olup toplumsal uzlaşılara bağımlıdır. Bir ömürden fazla süren zorlu müzakereler yoluyla inşa edilir. Kırılgan olabilir, ancak birlikte yaşadığımız en tehlikeli şeyleri yapılandırır. Esnektir, kendi eleştirilerini yine kendi bünyesinde toplar ama yine de “açılmaz bir kilittir.” (1993: 645-646)

Heteroataerkil düzenin toplumsal cinsiyet kimlikleri üstündeki bu gücü, belli durumları tanımlamakta, belli şeylerin nasıl düşünülmesi, tartışılması, değerlendirilmesi ve kavranması gerektiğine dair sınırlar belirlemede, insanların uydurma ahlak

değerleriyle ideallere göre etrafında birleşip kendilerini ifade edecekleri ideolojiler meydana getirmektedir (Connell, 1987: 107; Donaldson, 1993: 645). Toplumsal cinsiyet ilişkileri bakımından iktidarın yapısı bir hegemonyacı erkeklik nesnesidir, “kültür içerisinde/aracılığıyla bir düzen dayatmak bu [ataerkil yapının] çok büyük bir bölümüdür” (Connell, 1987: 108). Donaldson’a göre, hegemonyacı erkeklik pek çeşitli yöntemlerle erkekler lehine kullanılır zira “bazı eril camiaları cezbeder, baltalar ve onlara el koyar, onları düzenler, biçimsizleştirir, reddeder ve kendisini doğal bir halmiş gibi pazarlar dayatır. (Ama bu eril camiaları, barizdir ki, yüceltmez ve tatmin etmez)” (1993: 646). Hegemonyacı erkeklik çalışmaları, belli başlı eril grupların belli başlı iktidar ve refah konumlarını işgal etme yöntemleri ile tahakkümünü düzenleyip pekiştiren eylemlerini ve toplumsal bağlarını meşrulaştırıp tazelemek için kullandıkları araçları değerlendirir, hükümsüz kılar, tartışır, teyit eder, ters yüz eder ve yeniden yapılandırır (Carrigan, Connell & Lee, 1985: 592).

Hegemonyacı erkekliğin tanımı ve kapsamından görülebileceği üzere, kavram bir erkeğin cinsiyet rolünden oldukça ayrıdır. Hegemonyacı erkekliği kadın-erkek veya eril-dişil ikili karşıtlığıyla ilişkilendirmek gereksizdir. Hegemonyacı erkekliğin çok boyutlu dokusuna rağmen sosyobiyojik araştırmacılar kavramı eril bedenselliği/maddeselliği ile özdeşleştirmişlerdir. Örneğin, Lionel Tiger ataerkinin cinsiyetler arasındaki biyolojik farkların doğal sonucu olduğunu hayvanların doğadaki yaşamlarından örneklerle savunur. Tiger’a göre, hayvanların saldırganlığı, bölgeselliği, sıradüzenliliği ve güç çekişmeleri sürülerin eril üyelerini ilgilendiren meselelerdir (2005: 19-22, 95-97). Darwinci evrimsel bakış açısından, karşıtcinsel eril insanlar doğal olarak daha saldırgan, korumacı, güçlü, karar verici ve dişile karşıtcinsel olmayana üstündür diye devam eder. Bilimsel nesnellikten fersah fersah uzak olan bu yaklaşım, cinsiyetler arasındaki kromozomsal farklar toplumsal, kültürel, siyasal ve tarihsel olguların gidişatını belirleyen özellikler olarak artık kabul edilmediğinden “bütünüyle biyolojik indirgemeci bir erkeklik kuramı” olarak görülür (Connell, 2005: 46). Bireylerin biyolojik cinsiyetlerine bakmaksızın karmaşık ve etkileşimli bir ilişkiler ağında meydana

gelen toplumsal cinsiyet kimliği inşasından dolayı hegemonyacı erkeklığe sosyobiyojik yaklaşımlar geçersiz kabul edilmektedir.

Siyasetçiler, yazarlar, bilim insanları ve gazeteciler gibi toplumsal çapta nüfuzlu figürlerin oluşumuna katkı sağladığı sosyokültürel erkeklik idealleri, toplumdaki eril çoğunluğun gerçek kişilikleriyle örtüşmemektedir. Bu tür idealler bizi erkeklığın kültürel idealleri ve tercihen uluslararası erkeklik “ikonları” yaratımına götürmektedir. Bugün her an her yerde bu idealleri görmek mümkündür, araba sürerken reklam panoları üstünde, mümkün olan her boşluğa ilıştıririlen reklamlarda, okunan kitaplar, dinlenen müzikler ve izlenen videolarda ve sayması çok daha satır alabilecek nice yerde. Fikir versin diye örneklemek gerekirse, bunlar genellikle başarılı, evcimen, oldukça güzel hanımları yanında olan başarılı, zengin iş adamları veya gıcır gıcır arabaları, son moda dayanıp döşenmiş evlerini göze sokarak zamparalık yapmakta özgür olan kaslı, toplumuna göre beyaz tenli, sarışın veya esmer, kavgacı, baştan çıkarıcı genç erkekler ya da, en azından, çocuklarıyla birlikte yemek masasında anne figürlerinin memnuniyetle masadakilere hizmet etmesini bekleyen baba figürleri ve tabii ki de bazı gey ve/ya trans bireylerin efemine tavırlarıyla alay eden karşıtcinsel tipler (Butler, 2004: 54-56). Böylesi örneklerden ve ikonlardan anlaşılabilir ki bu tablolar toplumun çoğunluğuna karşılık gelmez. Ne var ki hegemonyacı erkeklik gücünü tam da burada gösterir: “İdealler, destansı olmayan çoğunluğun yaşamlarından uzak fantezi figürleri veya modellerine dayanır, ama ne kadar reklam koksalar da basit ilanlar olarak kalmazlar” (Donaldson, 1993: 646). Hegemonyacı erkeklığın kamusal görünüşü ve amacı, güçlü eril özne yaratımı veya kimliklendirmesiyle ilgili değil, bu gücün erkekler uğruna işleyiş biçimi, sürdürülebilirliği ve etkililiğiyle ilgilidir. Hegemonyacı erkeklik hükmedici güce hasret toplulukları kamçulamak için üstte örneklenen biçimlerle doğallaştırılıp bu örnekleri benimseyen medya araçlarıyla desteklendiğinden dolayı, yan etkileri de bu yapılara uymayan “azınlık” grupları için pekiştirilir ve bu gruplar bazı zamanlarda yok olmaları pahasına dışlanır, hor görülür ve baskı altına alınır.

Erkeklik ve erkeklik kuramları tanımlarında Brittan'ın "adamlık" terimi erkeklerin kadınlar ve karşıtinsel olmayan toplulukların üzerinde sözde doğal ve hakiki egemenliğini savunan bir ideolojiyi anlatmak için verilmişti. Benzer şekilde, hegemonyacı erkeklik de kadınlara ve ezilmiş farklı erkeklik biçimlerine göre yapılandırılır. Connell, "bu öteki erkekliklerin açıkça tanımlanmasına gerek duyulmadığını, hatta hegemonyayı elde etmenin alternatifleri kültürel tanımlama ve tanımadan bilhassa uzak tutarak, onları kenar mahallelere, özel yaşamlara, bilinç dışına hapsederek mümkün olabildiğini" öne sürer (1987: 183). Third World Gay Revolution (Chicago, "Üçüncü Dünya Gey Devrimi") ve Gay Liberation Front (Chicago, "Gay Kurtuluş Cephesi") inisiyatifleri meseleyi şöyle beyan eder: "Kadınların ve gey insanların baskılanması birbirleriyle ilintilidir ve aynı köklerden [heteroseksizmden] çıkar ama farklı biçimler alırlar. Kadınlar ... cinsiyet ve sınıf yapılarına nasıl uyduklarıyla baskılanır. Gey insanlar ise bu yapılara nasıl da hiç uymadıklarıyla eziyete uğrar" (1992: 255). Bu erillik hegemonyasına ilk darbe, kadınların da erkeklerle eşit şartlarda iş haklarına aşamalı olarak on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren kavuşması ve hala bunun devam ediyor olmasıdır. Bir diğer darbe ise erkek bedeninin kadınlara ve eşcinsel erkeklere hitaben yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren hızla artan cinsel nesne olarak sunumlarının her tür medyada artmasıdır.<sup>8</sup> Hegemonyacı erkekliğin kadınların ve ezilmiş erkekliklerin dinamiğiyle şekillendiği hatırlanırsa, bu darbelerin uzundur süregelen tahakkümü yerinden oynatmaya başladığı görülebilmektedir.

Hegemonyacı erkekliğin karşıtinsel olmayan gruplarla başa çıkarken kullandığı en alakalı ve yaygın sosyokültürel ve siyasal aracı homofobi olarak karşımıza çıkar. Karşıtinsel erkeklerin (ve kadınların) eşcinsel erkeklere (ve kadınlara) yönelik bu düşmanca tavrı, karşıtinsel olmayan bir bireyle temas durumunda erkekliği kaybetmeye yönelik mantıkdışı korkudan doğar. Donaldson'a göre, "erkek eşcinselliğinin hegemonya karşıtı olarak görülmesinin üç sebebi" vardır; "birincisi, eşcinselliğe düşmanlık

<sup>8</sup> Butler, üçüncü bir darbenin heteronormatifliğin tamamen dışında olan eşcinsel evlilikler olduğunu da belirtmektedir (Undoing Gender 5).



erkek karşıtcinselliğinin temeli olarak görülür; ikincisi, eşcinsellik kadınsılıkla ilişkilendirilir; üçüncüsü ise eşcinsel zevk biçimi zaten yıkıcı [bir hal/eylem] olarak görülür” (1993: 648). Eşcinselliğe hoş karşılamaz bir tavırla tepki göstermemek, bir karşıtcinsel erkeğin sarsılmaz ve gözler önündeki hetero-erkeklğini azalttığı kanısını getirir, zira eşcinsel erkeklik erkekler arasındaki toplumsal cinsiyet sıradüzeninin en altında bulunmaktadır. Bu yüzden de bu karşıtcinsel hasımlık “medyada [ve başka mecralarda] kötüleme yoluyla iş ayırımından hapse ve dahi bazen cinayete giden gerçek toplumsal uygulamalar içerir” (Connell, 2005: 40). Bu ikici düşünce yapısı heteroataerkinin homofobisinin derinlerinde bulunduğu için en ufak “kadınısı” hareket, tavır, his ve benzerleri geleneksel karşıtcinsel eril kafa yapısına göre katı, etken, hükmedici, baskıcı erkeklğe zarar verebilmektedir. Hegemonyacı erkeklğin böyle şekillendiği bir toplumsal düzende homofobiye itilen erkekler yaptıkları düşmanca eylemler için olmaması gereken şekillerde desteklenmekte ve ödüllendirilmektedir. Bu yöntemlerle karşıtcinsel erkeklik öncelikle eşcinsel erkeklğin çevresine sınırlar çizmekte, sonra da kendisini toplumsal düzeni sağlayan “asıl” ve “hâkim” erkeklik olarak yüceltmektedir.

### Sonuç

Geleneksel ve karşıtcinsel hegemonyacı erkeklik, her ne kadar ikici düşünce yapısını kullanarak eşcinsel erkekleri kadınsılıkla/dişilikle eşcinsel kadınları da erkeksilikle yaftalasa da karşıtcinsel-eşcinsel stereotipleri arasındaki sözde keskin sınırların gittikçe bulanıklaştığı görülmektedir. Yirmi birinci yüzyıldaki özgürlük ve hak kazanım hareketleriyle oldukça yüksek erkeklik idealleriyle bezeli sporcu veya ordu mensubu erkekler de artık kendi toplumsal cinsiyet kimliklerini gey olarak açıklayabilmektedir. Bu da uzundur savunulagelmiş olan geleneksel erkeklik özelliklerinin bireyleri tanımlamak için yetersiz kaldığını gözler önüne sermektedir. Erkeklik sorunsalının Freud’la başlayan ilk sorunsallaşma zamanlarından itibaren süregelen kadınlık ile birlikte yürümesi Aydınlanma Çağı’nı müjdelemiş olan Kartezyen felsefeden çıkmıştır denebilir. Ne var ki hemen her kavramın doğruluğunun, geçerliliğinin ve kapsayıcılığının sorgulamaya açıldığı, sosyokültürel deneyimlerin

ve bilgilerin teknoloji ile saniyeler içerisinde başka kültürlerle ergimeye girdiği bir çağda aynı ikici düşüncenin devam etmesi gerekmemektedir. Erkeklik kavramının da içinde önemli bir yer sahibi olduğu toplumsal cinsiyet kimlikleri ile erkek ve erkeklik çalışmalarını doğru bir şekilde tanımlanının öneminin büyümesinin bir başka sebebi daha bulunmaktadır. Her yıl o yılın sözcüğünü seçen ve İngilizceye kazandıran *Oxford İngilizce Sözlük*, 2016 yılında – tam da Donald J. Trump’ın Amerika Birleşik Devleti Başkanı olarak seçilmesinden sonra – “post-truth” yani “gerçek ötesi” sıfatını yılın sözcüğü olarak açıklar ve bu sözcüğü “kamuoyunu şekillendirmede nesnel gerçeklerin öne çıkan duygulardan ve şahsi inanışlardan daha az etkili olduğu durumlarla ilgili veya bu durumları belirten” diye tanımlar (Post-truth, 2017). Şahsi duygular, düşünceler ve inanışlarla şekillenen siyasal iktidarların gittikçe arttığı bir dönemde gerçek ötesi tanımlamalar ve yapılanmalar toplumsal ve kültürel kavramları da etkilemektedir. Bu gerçek ötesi durumların zaten sorunlu bir yapı olan toplumsal cinsiyetleri etkilememesi için erkeklığın sadece gücü muhafaza etmek için dişillikle kıyaslanarak gitmediği algısını oturtmak gerekmektedir. Bu bağlamda, erkek ve erkeklik çalışmaları Türkiye’deki erkekliklerle ilgili sorunsallara hali hazırda el atmakta ve daha da iyiye götürerek çözümler sunabilir hale gelebilmektedir.

### **Teşekkür**

Bu yazının şekillenmesi sürecinde erkek ve erkeklik çalışmaları konularında fikir açıcı tartışmaları benden esirgemeyen Asel Simla Karabay’a şükranlarımı sunarım.

### Kaynakça

- Adler, Alfred (2003). Psychological Hermaphroditism in Life and the Neurosis [1910]. *Journal Articles: 1910-1913: Elaborating on the Basic Principles of Individual Psychology*. (Ed. Henry T. Stein. Çev. Gerald L. Liebenau). C. 3. Bellingham, WA: Alfred Adler Institute. s. 1-8.
- Adler, Alfred (1964). *The Individual Psychology of Alfred Adler: A Systematic Presentation in Selections from His Writings*. (Ed. Heinz L. Ansbacher & Rowena R. Ansbacher). New York: Basic Books.
- Archetti, Eduardo P. (1999). *Masculinities: Football, Polo and the Tango in Argentina*. Oxford: Berg.
- Brittan, Arthur (1989). *Masculinity and Power*. New York: Blackwell.
- Bourdieu, Pierre (2014). *Eril Tahakküm*. (Çev. Bediz Yılmaz). İstanbul: Bağlam.
- Butler, Judith (2005). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. (Çev. Başak Ertür). İstanbul: Metis.
- Butler, Judith (2004). *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Carrigan, Tim, Bob [Raewyn/R. W.] Connell & Lee, John (1985). Towards a New Sociology of Masculinity. *Theory and Society*, C. 14, S.5, s. 551-604.
- Changfoot, Nadine (2009). "Transcendence in Simone de Beauvoir's *The Second Sex*: Revisiting Masculinist Ontology". *Philosophy & Social Criticism*, C. 35, S.4 s. 391-410.
- Chodorow, Nancy J. (1991). Freud on Women. *The Cambridge Companion to Freud*. (Ed. Jerome Neu). New York: Cambridge University Press. s. 224-248.
- Connell, [Raewyn] R. W. (1990). "An Iron Man: the Body and Some Contradictions of Hegemonic Masculinity". *Sport, Men and the Gender Order* (Ed. Michael A. Messner & Donald F. Sabo). Champaign, IL: Human Kinetics. s. 83-95.

- Connell, [Raewyn] R. W. (1987). *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge: Polity.
- Connell, [Raewyn] R. W. (2005). *Masculinities*. 2. Cilt. Berkeley, CA: University of California Press.
- Connell, [Raewyn] R. W. (1994). Psychoanalysis on Masculinity. *Theorizing Masculinities*. (Ed. Harry Brod & Michael Kaufman). Thousand Oaks, CA: Sage. s. 11-38.
- Culbertson, Philip (1993). "Men Dreaming of Men: Using Mitch Walter's 'Double Animus' in Pastoral Care". *The Harvard Theological Review*. C .86, S.2, s. 219-232.
- De Beauvoir, Simone (1953). *The Second Sex*. (Ed. & Çev. H. M. Parshley). Londra: Random.
- Donaldson, Mike (1993). "What is Hegemonic Masculinity?". *Theory and Society*. C. 22, S.5, s. 643-657.
- Douglas, Claire (2008). The Historical Context of Analytical Psychology. *The Cambridge Companion to Jung*. (Ed. Polly Young-Eisendrath & Terence Dawson). New York: Cambridge University Press. s. 19-38.
- Freud, Sigmund (1933). *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*. New York: Carlton House.
- Freud, Sigmund (1995). *Three Essays on the Theory of Sexuality*. 1905. *The Freud Reader* (Ed. Peter Gay). New York: Norton. s. 239-292.
- Gramsci, Antonio (2000). *The Gramsci Reader: Selected Writings, 1916-1935* (Ed. David Forgacs). New York: New York University Press.
- Hale, C. Jacob (2003). Leatherdyke Boys and Their Daddies: How to Have Sex without Women or Men. *Queer Studies: An Interdisciplinary Reader* (Ed. Robert J. Corber & Stephen Valocchi). Malden, MA: Blackwell. s. 61-72.
- Hart, David L. (2008). The Classical Jungian School. *The Cambridge Companion to Jung* (Ed. Polly Young-Eisendrath & Terence Dawson). New York: Cambridge University Press. s. 95-106.

- Haywood, Chris & Mac an Ghaill, Máirtín (2003). *Men and Masculinities: Theory, Research, and Social Practice*. Buckingham: Open University Press.
- Horzum, Şafak (2017). "Emperyalist Erkekliğin Çöküşü: Joseph Conrad'ın *Lord Jim* Romanında Erkeklik Çıkmazı". *İngiliz Edebiyatında Toplumsal Cinsiyet*. (Ed. Huriye Reis & Aytül Özüm). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları. s. 149-168.
- Jung, Carl Gustav (1970a). *Civilization in Transition*. (Ed. & Çev. Gerhard Adler & R. F. C. Hull). 2. Cilt. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung, Carl Gustav (1970b). *Mysterium Coniunctionis*. (Ed. & Çev. Gerhard Adler & R. F. C. Hull). 2. Cilt. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung, Carl Gustav (1968). *Part 1: The Archetypes and the Collective Unconscious*. (Ed. & Çev. Gerhard Adler & R. F. C. Hull). 2. Cilt. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung, Carl Gustav (1966). *Practice of Psychotherapy*. (Ed. & Çev. Gerhard Adler & R. F. C. Hull). 2. Cilt. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung, Carl Gustav (1972). *Two Essays in Analytical Psychology*. (Ed. & Çev. Gerhard Adler & R. F. C. Hull). 2. Cilt. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kimmel, Michael & Aronson, Amy (2004). Preface. *Men and Masculinities: A Social, Cultural, and Historical Encyclopedia* (Ed. Kimmel & Aronson). C. 1. Santa Barbara, CA: ABC-Clio. s. xiii-xiv.
- Post-truth (2007). *Oxford English Dictionary*. Erişim Tarihi: 23.03.2018.
- Reeser, Todd W. (2010). *Masculinities in Theory: An Introduction*. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Rowland, Susan (1999). *C. G. Jung and Literary Theory: The Challenge from Fiction*. Londra: Palgrave Macmillan.

- Rupprecht, Carol Schreier (1990). *Enlightening Shadows: Between Feminism and Archetypalism, Literature and Analysis. C. G. Jung and the Humanities: Towards a Hermeneutics of Culture* (Ed. Karin Barnaby & Pelligrino D’Acierno). Princeton, NJ: Princeton University Press. s. 279-293.
- Salih, Sara (2007). On Judith Butler and Performativity. *Sexualities and Communication in Everyday Life: A Reader* (Ed. Karen E. Lovaas & Mercilee M. Jenkins). Thousand Oaks, CA: Sage. s. 55-67.
- Sandfort, Theo G. M. (2005). “Sexual Orientation and Gender: Stereotypes and Beyond”. *Archives of Sexual Behaviour*. C. 34, S.6, s. 595-611.
- Seidman, Steven (2009). “Critique of Compulsory Heterosexuality”. *Sexuality Research and Social Policy*. C. 6, S.1, s. 18-28.
- Shimanoff, Susan B. (2009). “Gender Role Theory”. *Encyclopedia of Communication Theory*. (Ed. Stephen W. Littlejohn & Karen A. Foss). Thousand Oaks, CA: Sage. s. 433-436.
- Third World Gay Revolution (Chicago), ve Gay Liberation Front (Chicago) (1992). “Gay Revolution and Sex Roles”. *Out of the Closets: Voices of Gay Liberation* (Ed. Karla Jay & Allen Young). 2. Cilt. New York: New York University Press. s. 252-259.
- Tiger, Lionel (2005). *Men in Groups*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Thurschwell, Pamela (2000). *Sigmund Freud*. Londra: Routledge.



## İLKÖĞRETİM MÜFETTİŞİ REMZİ BEY'İN TEFTİŞ RAPORUNDA "MERZİFON AMERİKAN OKULU (1928-1929)" "MERZİFON AMERICAN SCHOOL (1928-1929)" IN THE INSPECTION REPORT OF A PRIMARY SCHOOL INSPECTOR, MR. REMZİ

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KILINÇ\*  
Amasya Üniversitesi  
mustafa.kilinc@amasya.edu.tr

Prof. Dr. Metin ORBAY\*\*  
Amasya Üniversitesi  
metin.orbay@amasya.edu.tr

### Özet

Eğitim politikaları; toplumların siyasal, kültürel, sosyal ve ekonomik kalkınmalarında önemli bir etkiye sahiptir. Osmanlı Devleti'nin jeopolitik ve jeostratejik önemini iyi bilen misyonerler Osmanlı coğrafyasına ilk girdikleri günden itibaren kurdukları eğitim kurumlarını amaçlarına götüren bir araç olarak kullanmışlardır. Osmanlı coğrafyasında kurulan misyoner eğitim kurumları Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı'dan devraldığı önemli meselelerden biridir. Cumhuriyetin ilk yıllarında misyoner eğitim kurumlarına yönelik önemli yasal düzenlemeler yapılmış ve denetim mekanizmaları artırılmıştır.

Bu çalışmada, 1928-1929 eğitim-öğretim döneminde Amasya ili Merzifon ve Gümüşhacıköy Millî Eğitim bölgesinde ilköğretim müfettişi olarak görev yapan Remzi Bey'in hazırlamış olduğu teftiş raporunda önemli bir yer tutan "Merzifon Amerikan Okulu" üzerine yaptığı tespitlere yer verilmiştir. Remzi Bey söz konusu dönemde ilköğretim müfettişinin görev, yetki ve sorumluluklarına bağlı kalarak, mevcut yasa ve yönetmeliklerden hareketle teftiş işlemini gerçekleştirmiştir. Raporlama işlemini; teftiş, soruşturma

\* ORCID: [orcid.org/0000-0001-8436-2874](https://orcid.org/0000-0001-8436-2874)

\*\* ORCID: [orcid.org/0000-0002-2609-1874](https://orcid.org/0000-0002-2609-1874)



ve yol gösterme esaslarına bağlı kalarak hazırlamıştır. Raporunda bazı kötü uygulamalara son verdiğini, yapılan bazı yanlış uygulamalar için ise yol gösterici olarak gerekli düzeltmeleri ve bilgilendirmeleri yaptığını görmüştür. Diğer taraftan okulun misyoner okulu olmasından duyduğu endişeyi açıkça dile getirerek merkez teşkilatına bu konuda bazı kritik önerilerde bulunmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Merzifon Amerikan Okulu, Merzifon Amerikan Kız Hayat Okulu, misyoner okullar, teftiş raporu.

### **Abstract**

Education policies have an important effect on political, cultural, social and economic developments of societies. Missionaries, who knew the geopolitical and geostrategic importance of Ottoman Government well, had utilized the educational settings, like schools to reach their goals since they stepped on Ottoman territories. The missionary educational institutions founded on Ottoman territories are one of the important issues that the Republic of Turkey has taken over from the Ottoman State. In the first years of the Republic, some important legal regulations were issued and more inspection was done for the missionary educational settings.

The study examines the evaluations of Merzifon American School, which was an important section of the inspection report of Mr. Remzi, who worked as a primary school inspector in the area of Merzifon and Gümüşhacıköy in the province of Amasya during the 1928-1929 school year. He conducted an inspection by calling on the authority and responsibilities that a primary school inspector held in accordance with the existing laws and regulations. He prepared the report based on the guidelines of inspection, investigation, and guidance. In his report, it was seen that he had some poor practices terminated, and made the necessary corrections and notifications as a guidance for some improper practices. On the other hand, he made some critical recommendations to the central governance by declaring his concern about the school being a missionary school.

**Keywords:** Merzifon American School, Merzifon American Girls' School of Life, missionary schools, inspector's report.

## **Giriş**

Osmanlı Devleti, yönetimi altındaki farklı etnik köken ve dini inanca sahip milletlere din, dil, sosyal hayat ve ekonomik bakımdan önemli haklar tanımış, devlet idaresinde gösterdiği engin hoşgörüsü ile tüm vatandaşlarını kucaklamıştır. Osmanlı Devleti'nin engin hoşgörülü bakış açısı, gelişme ve yükselme döneminde olumlu yönde bir etki yaparken, duraklama ve dağılma döneminde ise süreci hızlandıran bir etkisi olmuştur. Birbirine böylesine tezat iki dönemin yaşanmasında en önemli etkenlerin başında şüphesiz takip edilen "eğitim politikaları" gelmektedir. Çünkü toplumların siyasal, kültürel, sosyal, ekonomik kalkınmalarında, dünyada meydana gelen değişim, dönüşüm ve gelişim süreçlerinin iyi okunmasında sürdürdükleri eğitim politikalarının önemi büyüktür. Gelişme ve yükselme döneminde Enderun Mektebi gibi kendisine özgü bir sistemi kuran Osmanlı Devleti, 17. yüzyıldan itibaren kendisini hissettirmeye başlayan eğitim politikalarındaki bozulmalar, 18. yüzyılda batı toplumlarında meydana gelen toplumsal olayları ve gelişmeleri yorumlayamama, geriden takip etme vb. olumsuzlukların yanında ve özellikle 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başlarında coğrafyasını dört bir yandan kuşatan misyonerlik faaliyetlerinin etkisi altına girmiştir.<sup>1</sup>

Osmanlı coğrafyasında başlayan misyonerlik faaliyetleri zamanla bağlı buldukları ülkenin siyasi, sosyal, kültürel, ticari ve ekonomik çıkarlarına hizmet eden bir örgütlenmeye dönüşmüştür. Misyoner örgütlerin her birinin hizmet alanı, hizmet yılı ve sahip oldukları güç birbirinden farklı olmuştur. Ancak hepsinin çalışmalarının ortak yanı, Osmanlı Devleti'nde kendi ülkelerinin çıkarlarını korumaya adanmış olmaları, yalnız Hıristiyanlığı yaymak değil, siyasi hakimiyet ve kültür emperyalizminin başarıya ulaşmasına yardımcı olmak için dini, eğitim, sağlık,...vb. alanlarda faaliyet gösteren kurumları kullanmalarıdır (Alan, 2015: 343) Osmanlı coğrafyasında

---

<sup>1</sup> Bu meselenin ayrıntılarına girmek, çalışmamızın amacı ve kapsamı dışına çıkmamıza sebep olacağından konuyu ayrıntılarıyla ele alan bir kaynağı işaret etmekle yetineceğiz. Bk. Akyüz, 2018.

misyonerler din adamı, öğretmen, doktor, hemşire gibi çok farklı meslek grupları altında faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Misyonerlerin amaçlarına ulaşmak için en çok kullandıkları araçlar eğitim kurumları olmuştur. Misyoner Henry H. Jessup bu konuyu şu sözleriyle özetlemektedir:

“...Misyonerliğin başarısı için temel şart okullardır. Haddizatında bu da gaye olmayıp vasıttır. Şu da bir hakikattir ki misyonerlerin yahut İncilin başka yollarla sokulmaya imkân bulamadığı birçok yerlere İncil, okul vasıtası ile sokulabilmiştir...” (Sezer, 1999a: 182).

19. yüzyılın ikinci yarısında misyoner kurumlarının Osmanlı Devleti aleyhine sürdürdükleri faaliyetler açık açık kendisini göstermeye başlamış ve devletin bekası için önemli bir sorun haline gelmiştir. Devlet bu kurumların faaliyetlerini denetlemek, kontrol altına almak hatta gerekirse kapatmak için bir dizi önlem almaya çalışmışsa da, okulların sayıları, faaliyetleri, nerede ve hangi kisve altında faaliyet gösterdikleri gibi pek çok sorunun cevabı olacak yeterli bilgi olmadığından başarılı olduğu söylenemez. Osmanlı coğrafyasındaki devlet okulları, gayrimüslim, özel ve yabancı okullarla ilgili en kapsamlı düzenleme 1 Eylül 1869 tarihinde yayımlanan “Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi” ile yasal bir çerçeveye oturtulmuştur. Bu nizamnâme Türk eğitim tarihinde sistemleştirme ve kanunlaştırma çalışmalarının ilki ve en önemlisidir. Nizamnâme'nin en önemli kısmı söz konusu okulların kontrol altına alınmasını hedefleyen 129. maddesidir (Vahapoğlu, 1997: 123). Bu maddeyle özetle; Okulların masraflarının kurucuları tarafından karşılanması, Okullarda görev alacak öğretmenler için Maarif Nezareti'nden veya Vilâyet Maarif Müdürlüğü'nden onay alınması, Okullarda uygulanan müfredatta ve okutulacak kitaplarda Osmanlı Devleti aleyhine veya genel ahlâka aykırı derslerin ve bilgilerin olmaması, denetimleri yapılan okullara Maarif Nezareti tarafından ruhsat verilmesi gibi yasal zorunluluklar getirilmiştir (Haydaroğlu, 1993: 25). Osmanlı Devleti'nin son döneminde yabancıların okul açmalarını disiplin altına almaya çalışan ve yeniden okul açmalarını bazı esaslara bağlayan diğer bir düzenleme ise “Özel Okullar Yönergesi (Mekatib-i Hususiye Talimatnamesi-1915)” dir. Ancak, Birinci

Dünya Savaşı nedeniyle yabancı okulların hemen hemen hepsi kapandığından bu kararlar çok da uygulanamamıştır. Osmanlı Devleti'nin savaştan yenik çıkmasıyla birlikte, Mondros Mütarekesinden sonra, kapanan pek çok okul yeniden açılarak faaliyetlerine devam etmiştir. Bu okulların bazıları ruhsatsız ve denetimsiz olarak faaliyetlerini sürdürmüştür (Sezer, 1999b: 11).

Millî Mücadele döneminde TBMM hükümeti var gücüyle Anadolu topraklarını işgalci güçlerin elinden kurtarmaya çalışırken, diğer taraftan tam bağımsız, milli ve çağdaş Türk Devleti kurmak için kararlı bir politika izlemiştir. TBMM hükümeti misyoner okullarının olumsuz faaliyetlerine karşı çok sıkı tedbirler içeren ve daha önce istenildiği gibi uygulanamayan "Özel Okullar Yönergesi'ni" ısrarla yürürlükte tutmuş ve gelen pek çok talebi bu yönergeye bağlı olarak reddetmiştir. Uzun süren Lozan Görüşmeleri sonucunda görüşmelerde önemli bir başlık olan misyoner kurumları, Türk devletinin genel kurallarına uymaları şartıyla faaliyetlerine devam etme hakkı kazandılar ve Türk iç hukukuna tabi oldular. Atatürk dönemi Millî Eğitim politikasının özünü oluşturan ve 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen "Öğretimin Birleştirilmesi Kanunu (Tevhid-i Tedrisat Kanunu)" ile ülkede farklı isimler altında faaliyet gösteren bütün eğitim ve öğretim kurumlarının denetim altına alınması söz konusudur. Başlangıçta pek çok yabancı okul, hazırlanan teftiş raporları ile kanunun belirlediği kurallara uymadığından kapatılmıştır (Sezer, 1999b: 14-22).

Bu çalışmanın ana fikrini oluşturan teftiş raporunun kapsam geçerliliğini anlamak ve konunun özünden uzaklaşmamak için sadece o döneme ait teftiş konusundaki yasal düzenlemelere vurgu yapmak, söz konusu dönemde bir ilköğretim müfettişinin görev, yetki ve sorumlulukları ile merkez teşkilatının kendisinden beklentilerini anlamak adına önemlidir.

Eğitim sisteminde gözlem ve inceleme yolu ile yapılan ölçme ve sonunda yapılan değerlendirme işlemi "teftiş" olarak tanımlanmakta olup, çalışan insan davranışlarını ve ortaya koyduğu ürünü kontrol etme sürecidir (Taymaz, 2015: 3). Eğitim sistemimiz içerisinde teftiş hizmetlerinin ne zaman başladığı kesin

olarak bilinmemekle beraber, teftiş hizmetlerinin gerekliliğine ilk kez rüştiye okullarının açıldığı dönemde ihtiyaç duyulmuş ve ilköğretim müfettişlerinin görev, yetki ve sorumluluklarının belirlendiği ilk yönetmelik 1910'da yürürlüğe girmiştir (Aydın, 1986: 144). Bu yönetmeliğin ardından, 1914'de ilköğretim müfettişlerinin görevlerine ilişkin yeni bir yönetmelik yayınlanmıştır. Yayınlanan yönetmelikle müfettişlerin görev ve yetkileri yeniden düzenlenmiş, teftişlerde dikkat edilecek hususlara ayrıntılı olarak yer verilmiş ve bir müfettişin "teftiş, soruşturma ve yol gösterme" esas görevi olarak tanımlanmıştır. Ayrıca okul dışı konularda da müfettişlere bazı ek görevler verilmiştir. Örneğin, müfettişlerden teftiş ettikleri bölgenin tarihi, coğrafi ve doğal özellikleri, ekonomik durumu, sosyal yaşam biçimi, nüfusuna ilişkin bilgileri toplamaları ve bu bilgileri ayrıntılı olarak raporlarında belirtmeleri istenmiştir (Aydın, 1986: 138). Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde ise ilköğretim müfettişlerinin görevlerine ilişkin 1923 ve 1927 yıllarında iki ayrı yönetmelik yayınlanmıştır. Bu yönetmeliklerle ilköğretim müfettişleri yılda dokuz ay teftiş etmekle yükümlü kılınmışlardır (Başar, 1993: 76).

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında yapılan kanuni düzenlemeler ve yayınlanan yönergeler ile yabancı okullarda bazı iç denetim mekanizmaları geliştirilmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında yabancı okullarla İlköğretim Genel Müdürlüğü ilgilenmiş; teftiş, müfredatın onaylanması, Türk kökenli öğretmenlerin ve ders kitaplarının kontrolü ve seçimi gibi sorumlulukları üstlenmiştir. Örneğin, iç denetim mekanizması olarak yabancı okulların müfredatı içerisinde bulunan ve Türkçe kültür dersleri olarak nitelendirilen Türkçe, Türk Tarihi ve Coğrafyası ile yurt bilgisi dersleri Türk öğretmenler tarafından okutulacak, yabancı müdürün yanına Türk müdür başyardımcısı atanacak ve okula gelen-giden evraklar Türk idare tarafından görülerek imzalanacaktır. Okullarda beş kişiden oluşan disiplin kuruluna müdür başyardımcısı başkanlık yapacak, ayrıca bu kurula Türkçe dil ve kültür derslerine giren iki öğretmen üye olarak katılacaktır (Sezer, 1999b: 20-47).

Bu çalışmada, 1928-1929 eğitim-öğretim döneminde Amasya ili Merzifon ve Gümüşhacıköy Millî Eğitim bölgesinde ilköğretim

müfettişi olarak görev yapan Remzi Bey'in hazırlamış olduğu teftiş raporunda önemli bir yer tutan "Merzifon Amerikan Okulu" üzerine yaptığı tespitlere yer verilmiştir (Kılınç ve Orbay, 2018).

### **1. Amasya Vilayeti Merzifon ve Gümüşhacıköy Maarif Mıntıkasının 1928-1929 Sene-i Tedrisiyesine Ait Umumi Teftiş Raporu**

Merzifon Atatürk İlkokulu arşivinde bulunan ve Amasya İl Millî Eğitim Müdürlüğü arşivine kayıtlı olan İlköğretim müfettişi Remzi Bey tarafından hazırlanan "Amasya Vilayeti Merzifon ve Gümüşhacıköy Maarif Mıntıkasının 1928-1929 Sene-i Tedrisiyesine Ait Umumi Teftiş Raporu" başlıklı teftiş notları sadeleştirilerek yayınlanmıştır (Kılınç ve Orbay, 2018).

Teftiş raporu, Amasya ili Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinin başta ilköğretim kademesinin eğitim durumu olmak üzere ilçelerin sosyal, ekonomik ve demografik yapıları ve daha birçok konu hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir. Bu bilgiler ayrıca fotoğraflarla desteklenmiştir. Teftiş raporunu hazırlayan ilköğretim müfettişi Remzi Bey (Ek: Fotoğraf 1), raporun giriş kısmındaki kayda göre (1891-1892) yılında Erzurum'da doğmuş olup baba adı Mucip'tir. Erzurum Mülkiye İdadisi'nden mezun olduktan sonra, 1909-1910 eğitim-öğretim yılında öğretmenlik mesleğine girmiş ve memuriyete hiç ara vermemiştir. Raporun hazırlandığı 1 Temmuz 1929 tarihi itibarıyla ilköğretim müfettişliğindeki kıdemi 10 yıl olup, meslekte 18. yılını çalışmaktadır (Kılınç ve Orbay, 2018: 8).

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında hazırlanan bu teftiş raporunda "Merzifon Amerikan Okulu" başlığı altında verilen bilgiler özel bir öneme sahiptir. Çünkü misyoner okullar konusu, giriş kısmında da belirtildiği üzere, Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı'dan devraldığı önemli meselelerden biridir. Zira Osmanlı topraklarında misyonerlik faaliyetleri ve özellikle Amerikan Protestan misyonerlerinin faaliyetleri çok önemlidir. Bu kapsamda Merzifon'da açılan kurumlar ve yürütülen faaliyetler içerisinde "Merzifon Yatılı Kızlar Okulu (1865-1921)" ile "Merzifon Anadolu Koleji (1886-1921)" gibi eğitim kurumları bu çerçevede Amerikan Board misyoner örgütünün Merzifon'da

açtığı önemli kurumlardır. Merzifon'daki misyoner okullar üzerine yapılan araştırmalar göstermiştir ki, Amerikan misyonerler eğitimi, Osmanlı topraklarında yaşayan azınlıkları Müslümanlara göre daha etkili ve üretken hale getirmek için araç olarak kullanmıştır. Ayrıca, Merzifon ve çevresinde yaşayan halk arasında din, dil ve ırk ayrımcılığını körüklemişler, daha sonra da bu insanları kendi çıkarları doğrultusunda kullanmak için birbirine karşı düşman kitleler haline getirmişlerdir. Ayrılcı ve yıkıcı faaliyetlerinden dolayı bu kurumlar 1921 yılında kapatılmıştır (Alan, 2008: 595).

1921 yılında kapatılan eğitim kampüsü içerisinde 8 Ocak 1924 tarihinde temel eğitim veren "Merzifon Amerikan Kız Hayat Okulu (American Girls' School of Life)" açılarak eğitim faaliyetlerine yeniden başlamıştır. Daha sonra ilköğretim sonrası öğrencileri de kabul eden dört sınıflı bir ortaokul durumuna gelmiştir. Okulda kız öğrencilerin iyi bir ev hanımı olabilmeleri için kültür derslerine ilave olarak çocuk bakımı, hastabakıcılık, nakış, daktilo ve ev ekonomisi gibi dersler ilave edilmiştir (Stone, 1984: 271). Müfettiş Remzi Bey'in teftiş raporunda "Merzifon Amerikan Okulu" başlığı altında yer verdiği okul bu okuldur.

## 2. Teftiş Raporunda Merzifon Amerikan Okulu

Müfettiş Remzi Bey 28 Kasım 1928 tarihinde Merzifon'da teftiş görevine başlamış ve Merzifon Amerikan Okulu'nu 19-22 Mart 1929 tarihleri arasında teftiş etmiştir.

Merzifon Amerikan Okulu'na ilişkin raporunu iki bölüm halinde toplam 10 başlık altında hazırlamıştır. Ayrıca rapor içerisinde okuldaki uygulamalı derslerden ve resmi programlardan çekilmiş fotoğraflarla raporunu zenginleştirmiştir (Ek: Fotoğraf 2-15). Teftiş raporunun sadeleştirilmiş hali aşağıda verilmiştir (Kılınç ve Orbay, 2018: 25).

### **Bölüm-1**

#### **Okulun Fiziki Yönü/Özellikleri**

1- Bina, kasabanın kuzey-doğusunda, en havadar ve güzel bir mahallesinde geniş ve düzenli bir bahçe içindedir. Amerikalılara ait binalar arasından seçilmiş üç katlı, ahşap iki güzel binadır. Binanın mimari tarzı ve iç kısımları yabancı okul binasını andırmaktadır.

Derslikler, yemekhane, yatakhane, etüt odaları havadar ve aydınlıktır. Yani sağlıklı bir eğitim-öğretim için uygun bir okuldur. Bahçesi, suyu, hamamı mevcuttur. Yazlık, kışlık teneffüs yerleri vardır.

2- Okulun tertibi ve temizliği gayet düzenli ve mükemmeldir.

3- Okulun eşyası fazlasıyla mevcuttur.

4- Ders araç ve gereçlerinin bir kısmı mevcuttur. Teknik eğitime ait araç ve gereç azdır. Okul müdürü bu konuda uyarılmış ve bilgilendirilmiştir.

5- Kütüphane ve müze: Okulun hem kütüphanesi hem de düzenli ve içeriği zengin bir müzesi vardır. Bu müze yöre halkına da açıktır. Zaman zaman diğer okullarımız da bu müzeden faydalanmaktadırlar.

## **Bölüm-2**

### **Okulun Manevi Yönleri/Özellikleri**

6- İdare ve kayıtlarla ilgili işlemler: Okul bu sene 1 Ekim 1928'de eğitime başlayıp, 1 Haziran 1929'da eğitim-öğretim dönemini bitirmiştir.

Okulun ilkokul sınıflarına denk yalnız beşinci sınıfı vardır. Bu sınıftaki öğrenci sayısı 11'dir. Ayrıca okulun altıncı, yedinci ve sekizinci sınıfları ile birlikte toplam dört sınıfı mevcuttur. Beşinci sınıf dışındaki, diğer öğrencilerin toplamı 35'tir.

Okul yatılı olup sadece kızlar eğitim görmektedir. Gündüz gelen öğrenciler de vardır. Yatılı öğrencilerden yıllık 260 lira, gündüz gelen öğrencilerden 50 lira eğitim ücreti alınmaktadır. Bundan başka okulun yönetmeliği gereği açıcılık ve musiki dersleri için öğrencilerden az da olsa ücret alındığı görülmüş ve bu uygulama tarafımdan engellenmiştir.

Okul müdürünün kayıt işlerinde hâkimiyeti fazla yoktur. Ancak yapılan uyarı ve yönlendirmelerle belirli seviyede beceri kazandığı söylenebilir.

Gündüz öğrencileri içinde maddi durumları kötü olduğu için senelik ücreti ödeyemeyen dört beş çocuğun idare tarafından, okul ücreti karşılığında süfli işlerde çalıştırıldığı görülmüştür. Bu öğrencilerin bu işlerde çalıştırılmayıp eğitime de ücretsiz olarak devam etmeleri sağlanmıştır.

Talimata uygun olmayarak kaydedilen üç öğrencinin kaydı tarafımdan silinmiş olup öğrencilerin velilerine bu kayıt silme bilgisi gönderilerek bilgi verilmiştir.



*Sene başında, kayıt evrakları eksik olan öğrencilerin evrakları tamamlanmıştır.*

*Müdür ve öğretmenler tarafından ekstra ücret karşılığında öğrencilere satılan fotoğrafların satışı yasaklanmıştır. Sürekli olarak velilerden öğrencilere gelen mektupların açılıp okul müdürü tarafından okunduğu tespit edilmiştir. İdare bundan men edilmiştir ve mektup konusu ile ilgili yapabilecekleri uygun bir yol gösterilmiştir.*

*Öğrencilere verilen cezaların disiplin kurulundan geçmediği ve karara bağlanmadığı anlaşılmıştır. Okul müdürüne bu konuda yapılması gereken yol gösterilmiş ve açıklama yapılmıştır.*

*Sonuç olarak bu gibi bazı hatalara meydan verildiği görülmüş olup bunların engellenmesi için talimat verilmiştir. Müdür gösterilen yollardan yürümeye mecbur olmuştur. Müdür genç ve diksiyonu düzgün biridir. İdaresini iyi buldum, yapılan hatalar tecrübesizliktendir, bilerek yapılmamıştır.*

*Bu okulda, ortaokula denk sayılan sınıflar müfredat dâhilinde Türkçe, Tarih, Coğrafya, Yurt Bilgisi, Hesap dersleri gösterilmiştir ancak bu derslere giren bayan öğretmenler genç oldukları için eğitimde etkili olamamışlardır.*

*Yabancı uyruklu öğretmenler -ki bunlar hem üniversite mezunu hem de Amerika vatandaşları- çok iyi eğitilmiş değildiler. Teftiş sırasında ders işleme yöntemleri eleştirilmiş ve bu ders işleme yöntemleri değiştirilmiştir.*

*Okulun doktoru tarafından haftada bir saat ilk yardım/sağlık dersleri verilmiştir. Öğrencilere sağlıklarını nasıl koruyacakları kuralları ile öğretilmiştir.*

*Bakanlığın emri üzerine teknik dersler için uygulama ile eğitim yapılmaya başlanmıştır ancak öğretmenler bu uygulamaların nasıl yapılacağını bilmedikleri için istenilen derecede fayda sağlayamamışlardır.*

*7-8- Sağlık, beden eğitimi, görgü eğitimi: Öğrencilerin sağlığını çok iyi buldum. Öğrencilerin oturup kalktığı, yattığı, gezdiği, çalıştığı yerlerin çok temiz tutulması için gayret gösterildiğini gördüm. Okul doktoru haftada iki defa öğrencilere sağlık kontrolü yapmıştır. Bu sene okulda hiç hastalık olmamıştır. Bir öğrenci hafif şekilde rahatsızlık geçirmiştir. Çocuklar canlı, hareketlidirler. Öğrenciler okul içerisinde özgürdür ancak dışarı çıkmak, gezmek ellerinde değildir. Dışarı çıkmaları gerektiği zaman bir öğretmen, öğrenciye eşlik etmektedir. Okulun temizlik ve düzeni konusunda çok hassaslar. Fikri ve Millî Eğitimin aşılması hususunda Türk*

öğretmenlerin daha gayretli olduğu görülmüştür. Öğrencilerle sohbet ve görüşmelerim esnasında ve teftişlerde öğrencilere sorduğum soruların doğru cevabını öğrencilerden aldım. Daha önceleri şahit olduğum yabancı öğretmenlerin öğrenciler üzerindeki psikolojik ve olumsuz etkisinin bu teftişimde kalmadığını gördüm. Haftada iki defa bayrak töreni yapılmaktadır. Bu törenlere yabancı öğretmenlerin de zaman zaman katıldığı görülmüştür.

Şöyle bir gerçek var ki bu Amerikan okuluna devletin atadığı müdür yardımcısı ve öğretmenler, yabancı müdür ve öğretmenler karşısında etkisiz kalmakta, onlar karşısında varlık gösterememektedir. Bu okula milli duyguları çok kuvvetli, tecrübeli, genel kültürü yüksek, donanımlı, şahsi menfaatlerini ülke menfaatlerinden önce görmeyen fedakâr bir Türk kadın öğretmen tayin edilmelidir ve bu ülke menfaati için çok gereklidir.

Ve yine, bu okul siyasi bir amaç uğruna açılmış olduğundan dikkatli ve uyanık olmak gerekmektedir. Okulda yabancı idareci ve öğretmenlerin görünürdeki hâllerine aldanmamak lazımdır; çünkü bütün davranışlarında sahtelik, göz boyama ve ikiyüzlülük vardır. Bu ikiyüzlülüğü, tavırlarındaki yapmacılıktan hissetmek çok da zor değildir.

9- Öğretim: Beşinci sınıflar öğretmen Fahriye Hanım'a verilmiş olup Fahriye Hanım meslekte yeni bir öğretmen olduğundan çok tecrübesiz biridir ve öğrenciler eğitim-öğretim açısından çok fazla bir şey öğrenememiştir. Buna rağmen sınav sonuçları iyi denecek durumdadır. Genç olması, bilgisiz bir öğretmen olduğu anlamına gelmemektedir. Ders işleme yöntemi, bilgisi gayet iyidir, bilgisinden ve hizmetinden faydalanılacak bir eğitimcidir.

Diğer sınıflarda öğrenciye çok ayrıntılı, faydalı kazanımlar ve faydalı bilgi öğretilmemiştir. Özellikle teknik eğitimde dış dokunur bir eğitim verildiği söylenemez.

Aslında bu okulun ruhsatı yoktur hatta bu okul için hazırlanmış ve düzenlenmiş bir müfredat da yoktur. Ruhsat ve müfredatı olmayan bu okulun kapatılması için idareye yazı yazılmıştır. Bu okul gelecek sene de böyle devam ederse okulun kapatılması için daha fazla gayret göstereceğim. Bu konuda hükümetimizin ve bakanlığımızın vermiş olduğu yetkilere göre hareket edilecektir.

Yabancıların bu yobazca hareketlerinin ve siyasetinin önüne geçmek için önemli ilçelerimizden Merzifon'a bir ortaokul açmak bu amaca hizmet etmeye yeterlidir. Ortaokul açıldığı takdirde ilkokulu bitirecek olan altmıştan fazla öğrencimiz bizim açacağımız ortaokula gelmeye hazırdır zaten. Eğer biz ortaokul açmazsak geçen sene mezun olanlarda olduğu gibi bu sene mezun olacak olan

*çocuklar da eğitim-öğretimden mahrum kalacaklardır. Bu gençleri onların eline bırakmamalıyız, çocuklar onlara mecbur kalmamalıdır. Kaldı ki bu gençler kendilerinden çok ülkelerinin menfaatini, ülkelerinin geleceğini düşünmektedirler.*

*Halihazırda bu okula devam eden öğrencilerin bir kısmının bu okuldan ayrılacağı kesindir. Yabancıların bu propagandalarını ve siyasetini çürütmek, bunları boşa çıkarmak için tek çare budur.*

**10-** *Merzifon Millet Mekteplerinde bu sene içerisinde 21'i erkekler, 6'sı kadınlar için olmak üzere 27 kurs açılmış ve bu kurslara 1098'i erkek, 226'sı kadın olmak üzere toplam 1324 kişi devam etmiştir. Bu kurslar sonunda yapılan sınavlarda toptan bir başarı sağlanmış olup katılımcılara kurs sonunda sertifika verilmiştir.*

*Açılan kursların 3(kadın)/8(erkek)'i ikişer aylık olarak; 3(kadın)/13(erkek)'ü de dörder aylık olarak açılmıştır.*

*Öğretmenlerden en fazla faaliyet gösteren, en gayretli olanlar İskender Haki Bey, Mehmet Ali, Halil, Hikmet, Salih Sabri, Mahmut, Hüseyin Avni Beyler'dir. Bunlar içinde de en fazla takdiri hak edenler de İskender Haki Bey ve Mehmet Ali Beyler'dir. Bu başarıları ve övgüleri idareye bildirilmiştir.*

01.07.1929

İlköğretim Müfettişi Remzi

### 3. Teftiş Raporunda Öne Çıkan Durumların Değerlendirilmesi

• Okulun fiziki özelliklerine yönelik olarak yapılan değerlendirmelerden görüleceği üzere, teftiş raporundaki merkez ve köylerdeki diğer okullara yönelik değerlendirmeler dikkate alındığında, okulun eğitim-öğretim için çok elverişli olduğu anlaşılmaktadır. Bunun temel nedeni, bu okulun köklü bir geçmişi olan Amerikan misyonerlere ait kampüs içerisindeki Merzifon Yatılı Kızlar Okulu'nun (1865-1921) kapatılmasının ardından, 1924'te açılan Merzifon Amerikan Kız Hayat Okulu adıyla aynı kampüste temel eğitim vererek ilerleyen yıllarda bünyesine ortaokul kısmını ilave ederek faaliyetlerini sürdürmüş olmasıdır (Stone, 1984: 271). Remzi Bey'in raporundaki okulun fiziksel çehresine ilişkin değerlendirmeleri bu konuda yapılan çalışmalarda fiziksel değerlendirmelerle tam anlamıyla örtüşmektedir (Alan, 2008: 164). Rapor içerisinde farklı zamanlarda çekilmiş, -muhtemelen okul arşivinden kullanılan-,

uygulamalı derslere, sancak törenine ve bayram gününe ait fotoğraflarla da raporunu zenginleştirmiştir.

• Raporda maddi durumu kötü olan bazı gündüz öğrencilerinin eğitim ücreti karşılığında okul içi süfli işlerde çalıştırıldığı bilgisi mevcuttur. Bu durum Millî Eğitim Bakanlığı'nın 1926 yılında Millî Eğitim Müdürlüklerine gönderdiği ve özellikle misyoner okullarında uyulması gereken kurallara ilişkin olarak hazırlanan talimatlara (Vakit: 09.02.1926) açıkça aykırılık teşkil etmektedir. Şöyle ki, bu talimatlarda özetle fakir öğrencilerin ücret karşılığı süfli işlerde çalıştırılması şiddetle yasaklanmıştır. Müfettiş Remzi Bey yetki ve sorumlulukları dâhilinde ücret karşılığı öğrenci çalıştırma işlemini sonlandırmıştır. Aslında bu durum, Merzifon misyoner eğitim kurumlarında öz-yardım (self-help) esasına dayalı olarak geçmişten gelen bir uygulamadır. Öğrencilerin eğitim ücretlerine karşılık olarak çoğunlukla fiziksel emeğe dayalı olarak çalıştırılması (binaların temizliği, bahçe işleri gibi) esasına dayanmaktadır. Bu tip bir uygulamanın altında yatan gerçek ise misyonerlere göre öğrencilere karşılıksız burs vermek veya onlara yardımda bulunmak öğrencileri bağımlı yapmakta ve dolayısıyla miskinliğe yol açmaktadır. Geliştirilen bu öz-yardım mekanizmaları öğrencilerin kendi kendine yetmeleri ve kurumsal aidiyet açısından önemli görülmekte ve okulun bütçesine de önemli katkı sağlamaktadır (Maksudyan, 2013: 137-138).

• Raporda okulun ruhsatının ve okula yönelik olarak hazırlanmış onaylı bir müfredatın olmadığı tespitleri mevcuttur. Bu durum özellikle misyoner okullarında uyulması gereken kurallara ilişkin olarak hazırlanan talimatlara (Vakit: 12.02.1926) aykırıdır. Bu talimatlarda üzerinde özellikle durulan diğer bir husus ise müfredat içerisine Türkçe, Türk Tarihi ve Coğrafyası ile Yurt Bilgisi derslerini yerleştirerek bu kurumlarda milli kültürün ağırlık kazanmasını sağlamaya ve süregelen misyonerlik faaliyetlerinin etkisini azaltmaya yönelik tedbirler alınmış olmasıdır. Bu noktada, ilköğretim müfettişi Remzi Bey yetki ve sorumlulukları dâhilinde ruhsatsız çalışan ve müfredatı onaylanmamış olan bu okulun kapatılması için idareyi yazılı olarak uyarmış, hükümetin ve Millî Eğitim Bakanlığı'nın kendisine verdiği yetkiyi hatırlatarak önümüzdeki yıl için de bu işin takipçisi olacağını rapor etmiştir. Diğer taraftan, Türk öğretmenleri milli

kültürün aşılması noktasında çok gayretli bulmuş, ancak bu öğretmenlerin tecrübesizliklerinden dolayı verdikleri eğitimlerde çok etkili olamadıklarını not etmiştir. Bu nedenle Millî Eğitim Bakanlığı'na bu tip okullara atanacak öğretmen-müdür yardımcılarını için bir karakter tanımlaması yapmıştır. Remzi Bey'e göre ülke menfaati için bu okullara atanacak öğretmen "millî duyguları çok kuvvetli, tecrübeli, genel kültürü yüksek, donanımlı, şahsi menfaatlerini ülke menfaatlerinden önce görmeyen fedakâr bir Türk kadını" olmalıdır. Amerikan vatandaşı olan yabancı uyruklu öğretmenleri ise iyi eğitilmiş bulmamış, farklı dönemlerde yaptığı teftişlerde gördüğü yabancı uyruklu öğretmenlerin öğrenciler üzerinde oluşturduğu psikolojik ve olumsuz etkileri bu teftişinde görmediğini, hatta bazı yabancı uyruklu öğretmenlerin bayrak törenine katıldığını not etmiştir.

• Okulun kayıt, disiplin işlemleri, ders araç gereçleri, öğrencilere gelen mektupların okunması ve ekstra ücret karşılığı yapılan bazı hizmetler için (ücret karşılığı açılış, müzik dersi ve fotoğraf satışı) gördüğü eksiklikler karşısında bir ilköğretim müfettişinin asli görevi olan "teftiş, soruşturma ve yol gösterme" tanımlamasından hareketle gerekli müdahaleleri yapmıştır. Okul müdürünün bu konularda art niyetli olmadığına, tecrübesizliği ile bu işleri yaptığına ve gerekli tedbirleri aldığına ayrıca vurgu yapmıştır.

• Raporda ön plana çıkan diğer önemli bir husus ise okuldaki yabancı öğretmenler ile okulun kuruluş amacına yönelik tespitlerdir. Remzi Bey, raporda okulun siyasal bir amaçla kurulduğuna ve yabancı uyruklu öğretmenlerin davranışlarındaki sahteciliğe dikkat çekerek bazı uyarılar yapmış ve Millî Eğitim Bakanlığı'na bazı önerilerde bulunmuştur. Ortaokul bulunmayan Merzifon ilçesinde misyonerlik faaliyetlerinin önlenmesi için bir ortaokulun açılmasını şiddetle önermektedir. Çünkü ilçedeki öğrenciler için Amasya ilindeki ortaokula ya da Merzifon Amerikan Okulu'na gitmek dışında bir alternatif bulunmamaktadır. Amasya il merkezindeki ortaokulun ilçelerden gelen öğrencilerle birlikte eğitim ihtiyacını karşılamada zorlanması, ulaşım ve maddi sıkıntılar nedeniyle Merzifon Amerikan Okulu Türk öğrenciler için tek seçenek olarak kalmıştır (Taşdemir, 2009: 74). Bu durumun, Osmanlı Devleti'nin son

dönemlerinde yetişmiş ve misyoner okullarının nasıl yıkıcı ve bölücü faaliyetler içinde bulunduğuna bizzat şahitlik etmiş müfettiş Remzi Bey'in ısrarla Merzifon'da bir ortaokul açılmasına vurgu yapmasına sebep olduğu düşünülebilir. Raporun kaleme alındığı tarihten hemen sonra Türk öğrencilerin misyoner okullarına devam etmelerinin Cumhuriyetin ilkelerine uygun olmadığı gerekçesiyle İl Genel Meclisi (Meclis-i Umumi Vilayet, 1930) kararıyla 1925 yılında kapatılan Merzifon Ortaokulu'nun yeniden açılmasına karar verilmiştir. Merzifon Ortaokulu'nun açılmasıyla beraber, Merzifon Amerikan Okulu gerek öğrenci sayısındaki meydana gelen düşüş gerekse o dönemde yaşanan ekonomik sıkıntılardan dolayı 1938 yılında kapanmıştır (Stone, 1984: 282). Merzifon Amerikan Okulu'nun öğrenci sayısının önemli oranda azalmasına, bölgede yapılan misyonerlik çalışmalarının gerçek yüzünün ortaya çıkması ve Cumhuriyet döneminde eğitim alanında yapılan inkılapların sebep olduğunu da eklemekte fayda vardır (Yılmaz, 1938: 1-2). Diğer taraftan, misyonerlerin bölgede yürüttüğü eğitim çalışmalarının doğrudan azınlıklara yönelik olduğu gerçeğinden hareketle, o dönemlerde bölgedeki azınlık nüfustaki azalma ve bölgede misyonerlik çalışmalarından gelecek beklentisi olan nüfusun azalması okulun kapanması gerekçeleri arasında sayılabilir.

#### **4. Sonuç**

Tarihçiler için yazılı kaynakların özel bir önemi vardır ve bunlar sıklıkla kullandıkları materyal türüdür. Olaylar sırasında tutular belgeler, raporlar, yapılan resmi yazışmalar... vb. kayıtlar o döneme ait orijinal bilgi kaynaklarıdır. Ancak, özellikle bir şahıs tarafından yazılmış rapor ya da tutulmuş kayıtlar, yazarın bakış açısını, tarihsel veriyi gölgeleyen bazı önyargılarını barındırabilir (Togan, 1985: 36). Bu bağlamda, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yetişmiş ve misyoner okullarının nasıl yıkıcı ve bölücü faaliyetler içinde bulunduğuna bizzat şahitlik etmiş olan ilköğretim müfettişi Remzi Bey'in hazırladığı teftiş raporu böyle bir sınırlılığa sahip olabilir.

İlköğretim müfettişi Remzi Bey görev yaptığı dönemde; görev, yetki ve sorumluluklarına bağlı kalarak, mevcut yasa ve

yönetmeliklerden hareketle teftiş işlemini gerçekleştirmiştir. Raporlama işlemini; teftiş, soruşturma ve yol gösterme esaslarına bağlı kalarak hazırlamıştır. Raporunda bazı kötü uygulamalara son verdiğini, yapılan bazı yanlış uygulamalar için ise yol gösterici olarak gerekli düzeltmeleri ve bilgilendirmeleri yaptığını görmüştür. Diğer taraftan okulun misyoner okulu olmasından duyduğu endişeyi açıkça dile getirerek merkez teşkilatına bu konuda bazı kritik önerilerde bulunmuştur. Dolayısıyla, Cumhuriyetin ilk yıllarında ilköğretim müfettişi Remzi Bey tarafından hazırlanan bu teftiş raporu, teftiş işleminin sadece noksan ve kusurları tespit etmekten ibaret bir mesleki faaliyet olmadığını göstermesi açısından önemlidir (Kılınç ve Orbay, 2018). Çünkü rapordan da açıkça görüldüğü gibi, teftiş işleminin eğitim kurumlarının gelişmesini sağlamak üzere incelemelerde bulunma, uzman müfettişler aracılığıyla uygulayıcı öğretmenlere yol gösterme ve onları aydınlatma, iş başında yetiştirme hizmeti (Su, 1974: 69) olduğunu göstermesi açısından güzel bir örnektir.

Merzifon Amerikan Okulundan duyduğu endişeyi dile getiren müfettiş Remzi Bey, endişelerinde son derece haklıdır. Çünkü tarihin her döneminde misyonerlik faaliyetlerinin temel amacı, kendi ifadeleriyle, "...Bu mukaddes ve vaat edilmiş olan Anadolu topraklarını silahsız bir Haçlı seferiyle geri alınmasını sağlamak..." olmuştur. Bu bağlamda, 1880 yılında Amerikan misyonerlik teşkilatının hazırladığı Bartlett Rapor'unda, Osmanlı topraklarındaki faaliyet ve hedeflerini "Misyoner faaliyetleri açısından Türkiye, Asya'nın anahtarıdır" cümlesiyle özetlemektedirler (Kocabaşoğlu, 1989: 38). Bu anahtarı 1820 yılında Osmanlı coğrafyasına girerek kilide soktular ve anahtarı çevirmek suretiyle girdikleri coğrafyalarda faaliyetlerini halen sürdürmektedirler.

Ülkemiz bugün için jeopolitik ve jeostratejik açıdan Asya'nın olduğu kadar Ortadoğu'nun, Uzakdoğu'nun hatta İslam Dünyasının anahtarı konumundadır. Bu nedendir ki misyonerler bugün de faaliyetlerini; dinler arası diyalog, inanç turizmi, çocuk köyleri, yaz kampları, yabancı dil kursları, radyo, televizyon (özellikle dizi filimler) ve internet gibi farklı propaganda yöntemlerini kullanarak değişik kisveler altında yapmakta ve

Müslüman-Türk milletine yönelik taarruzlarını sürdürmektedirler. Bugün için misyonerlerin birincil hedefi kişilerin din veya mezhep değiştirmelerinden ziyade, Hıristiyan yaşam biçimini benimsemeleri ve Hıristiyan gibi düşünmelerini sağlamaktır (Arığ Sezer, 2012: 117). Bu nedenle özellikle son dönemlerde toplumumuzun temel yapı taşı olan aile birliğimizi ve mahalli kültürümüzü yozlaştırmak üzerine çalışmalarını yoğunlaştırmışlardır.

Sonuç olarak, Cumhuriyetimizin 100. yılını, Anadolu coğrafyasına Türk-İslam mührünü vuruşumuzun 1000. yılını kutlamaya hazırlandığımız ve sıklıkla telaffuz ettiğimiz bir dönemde; bilginin gücü tayin ettiği günümüz dünyasında milli ve manevi değerleri güçlü, Cumhuriyetimizin temel niteliklerine bağlı, alanında ulusal ve uluslararası düzeyde rekabet edebilir bilgi düzeyine sahip, analitik düşünen, çevresindeki ve dünyadaki gelişmeleri yakinen takip eden sosyal bireylere her zamankinden daha çok ihtiyacımız vardır. Böyle bir neslin yetişmesinde geleceğimizin mimarı olan ve müfettiş Remzi Bey'in raporunda altını çizdiği öğretmen karakterine her zamankinden daha çok ihtiyacımız vardır.



## Kaynakça

- Akyüz, Yahya (2018). *Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000 - M.S.2015*. Ankara: Pegem Akademi.
- Alan, Gülbadi (2015). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Amerikan Protestan Okulları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Alan, Gülbadi (2008). *Amerikan Board'ın Merzifon'daki Faaliyetleri ve Anadolu Koleji*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Arığ Sezer, Ayten (2012). "Dünden Bugüne İstanbul'daki Misyonerlik Faaliyetleri". *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*. Yıl 8, S. 15, s. 105-117.  
(E.T:01.08.2018,<https://arastirmax.com/tr/system/files/de rgiler/69633/makaleler/15/arastirmax-dunden-bugune-istanbuldaki-misyonerlik-faaliyetleri.pdf>)
- Aydın, Mustafa (1986). *Çağdaş Eğitim Denetimi*. Ankara: İM Araştırma Yayın Danışmanlık A.Ş.
- Başar, Hüseyin (1993). *Eğitim Denetçisi, Rollerini-Yeterlikleri-Seçilmesi-Yetiştirilmesi*. Ankara: Pegem Yayınları.
- Haydaroğlu, İlknur Polat (1993). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Kılınç, Mustafa-Orbay, Metin (2018). *1928-1929 Eğitim-Öğretim Yılı Amasya İli Merzifon ve Gümüşhacıköy Eğitim Bölgesi Genel Teftiş Raporu*. Ankara: Pegem Akademi.
- Kocabaşoğlu, Uygur (1989). *Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika (19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları)*. İstanbul: Arba Yayınları.
- Maksudyan, Nazan (2013). "Amerikan Kaynaklarında Merzifon Anadolu Koleji'nin Kısa Tarihçesi". *Kebikeç*. S. 36, s. 131-153.  
(E.T:01.08.2018,[https://kebikecdergi.files.wordpress.com/2014/01/08bitti\\_merzifon\\_nazanmaksudyan.pdf](https://kebikecdergi.files.wordpress.com/2014/01/08bitti_merzifon_nazanmaksudyan.pdf))
- Meclis-i Umumi Vilayet (5 Şubat 341). Amasya, s. 3.
- Sezer, Ayten (1999a). "Osmanlı Döneminde Misyonerlik Faaliyetleri". *Osmanlı*, C. 2, Ankara: s. 182-192.

- (E.T.:31.07.2018,  
<http://www.ait.hacettepe.edu.tr/akademik/arsiv/misy.htm>)
- Sezer, Ayten (1999b). *Atatürk Döneminde Yabancı Okullar (1923-1938)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Stone, Frank Andrew (1984). *Academies for Anatolia: a study of the rationale, program, and impact of the educational institutions sponsored by the American Board in Turkey, 1830-1980*. University Press of America.
- Su, Kamil (1974). *Türk Eğitiminde Teftişin Yeri ve Önemi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Taşdemir, Serap (2009). "Tek Parti Döneminde Merzifon'da Siyasal ve Sosyo-Kültürel Yaşam". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*. S. 74, C. XXV.  
(E.T.:27.07.2018,  
[www.atam.gov.tr/index.php?Page=DergilerIcerik&IcerikNo=1165](http://www.atam.gov.tr/index.php?Page=DergilerIcerik&IcerikNo=1165))
- Taymaz, Haydar (2015). *Eğitim Sisteminde Teftiş*. Ankara: Pegem Akademi.
- Togan, A. Zeki Velidi (1985). *Tarihte Usul*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Vahapoğlu, Hidayet (1997). *Osmanlı'dan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okullar*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Vakit* (09.02.1926). Ecnebi Mektepler.
- Vakit* (12.02.1926). Ecnebi Mekteplerin Teftişi.
- Yılmaz, Ahmet (1938). "Kolej Hakkında Fikirler". *Taşan (Merzifon Halkevi Dergisi)*. S. 29-53, s. 1-2.

## Ekler



**Fotoğraf 1:** İlköğretim Müfettişi Remzi Bey

122

---



**Fotoğraf 2:** Amerikan Okulu Öğrencileri Sancak Töreninde



**Fotoğraf 3:** Amerikan Okulu Öğrencileri Sancak Töreninde



**Fotoğraf 4:** Amerikan Okulu Öğrencileri Beden Eğitimi Dersinden Sonra



**Fotoğraf 5:** Amerikan Okulu Öğrencileri Yazı Dersinde



**Fotoğraf 6:** Hasta Bakıcılığında Ayakta Sargı



**Fotoğraf 7: Oturarak Sargı Yöntemi**



**Fotoğraf 8: Yatarak Sargı Yöntemi**



**Fotoğraf 9: Hasta Bakımı ve Hastanın Yatak Değişimi**



**Fotoğraf 10: Hasta Bakımı ve Hastanın Yatak Değişimi**



**Fotoğraf 11: Çocuğa Nasıl Banyo Yaptırılır Eğitimi**



**Fotoğraf 12: Banyo Sonrası Bakım**





**Fotoğraf 13:** Amerikan Okulunda Nakış Dersi



**Fotoğraf 14:** Amerikan Okulunda Bahçe İşleri



**Fotoğraf 15:** Amerikan Okulu Öğrencileri 23 Nisan Bayramı İçin Belediye Önünde

- Okul Müdürü Bayan Wells, + Müdür Yardımcısı Öğretmen Fikriye Hanım, × Öğretmen Fahriye Hanım



## KAÇARLAR DÖNEMİNDE TÜRK KİMLİĞİ VE TÜRKÇENİN KONUMU MESELELERİ ÜZERİNE

### ON TURKISH IDENTITY AND THE POSITION OF TURKISH LANGUAGE IN THE QAJAR PERIOD

Prof. Dr. Namiq MUSALI\*  
Kastamonu Üniversitesi  
namiq.musali@gmail.com

#### Özet

Kaçar hanedanının saltanat dönemi (1796-1925), Gaznelilerden başlayarak İran'da süre gelen yaklaşık bin yıllık Türk iktidarının son aşamasını teşkil etmiştir. Kendi etnik kimliklerinin farkında olan Kaçar şahları Türk soyundan geldikleriyle her daim iftihar etmiş ve bu husus, dönemin tarihî kaynaklarına yansımıştır. Önceki Türk hanedanları zamanında olduğu gibi Kaçarlar devrinde de sarayda ve orduda Türkçe konuşulmaya devam edilmiş, bazı resmî yazışmalar Azerbaycan ve Çağatay Türkçelerinde yürütülmüş, Türkler devletin üst kademelerinde etkin olmuşlardır. Yine bu dönemde İran'da Türk kültürüne özgü pek çok unsurların kendi varlığını ve hatta gelişimini sürdürdüğü söz konusu olup, On iki hayvanlı Türk takvimi devletin resmî takvimi olarak işlev görmektedir, idarî teşkilatta Türkçe terimler aktif bir şekilde kullanılmakta, hanedan üyeleri ve yöneticiler o dönemde Osmanlı'nın idareci sınıfları arasında görüldüğünden daha fazla Türkçe isimler taşımakta, okullarda Türkçe eğitim verilmekte, Kaçar ülkesinde Türkçe eserler yazılmakta ve matbaalarca basılmakta idi.

---

\* ORCID: [orcid.org/0000-0003-1291-8380](https://orcid.org/0000-0003-1291-8380)

Kaçarların Türk oldukları iyi bilinmekle beraber bu hanedanın Türk kimliğine ne kadar değer verdiğine ve ne denli Türklük bilinci taşıdığına yönelik çalışmaların kısıtlı olduğu görülmektedir. Ayrıca bahsi geçen dönemde Türkçenin durumunun ve konumunun ne olduğu hakkında da şimdiye kadar kapsamlı bir değerlendirme yapıldığı söylenemez. Makalemiz çerçevesinde gerek Doğu, gerekse de Avrupa kaynaklarını ve belgelerini incelemeye tabi tutmak suretiyle bu meseleye açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Azerbaycan Türkçesi, Çağatay Türkçesi, Kaçarlar, İran, etnik kimlik.

### **Abstract**

The reign of the Qajar dynasty (1796-1925) constituted the last stage of nearly a thousand years of Turkish rule in Iran, which began with the Gaznavids. The Qajar shahs, who were aware of their ethnic identity, boasted that they came from the Turkish lineage, and this issue was reflected in the historical sources of that period. Turkish was continued to be a dominant language in the palace, and the army and some official correspondences were carried out in Azerbaijani and Chagatai Turkic languages, and the Turks were active in the upper echelons of the state at the time of Qajars, similar to the previous Turkish dynasties. In this period, many specific elements of Turkish culture were maintained in Iran, and the Turkish Twelve-Year Animal Cycle Calendar was used as the official calendar. The Turkish terms were used actively in the administrative organization; dynastic members and administrators had more Turkish names than the ruling class at that time in the Ottoman Empire. Furthermore, there were lessons on Turkish language in schools, works in Turkish were written and printed in the Qajar State.

Despite the well-known fact that Qajars were Turks, few attempts have been made to study the Turkish identity and Turkish consciousness of this dynasty. Moreover, the status and position of Turkish language of that period has been a rather neglected subject until now. In the current article we have tried to clarify this issue by examining both the Eastern and European sources and documents.

**Keywords:** Azerbaijani Turkish, Chagatai Turkish, Qajars, Iran, ethnic identity.

## **Giriş**

1925 yılında İran'da Türk kökenli Kaçar hanedanının iktidarına son vererek Fars milliyetçiliğine dayanan Pehlevî hanedanını tesis eden Rıza Şah Pehlevî daha saltanat tahtına oturmadan önce, 7 Şevval 1342 / 13 Mart 1924 Perşembe günü "Mîhen" gazetesinde yayımlanmış olan bir açıklamasında şöyle demişti: "İtiraf etmeliyiz ki bin yıldan daha fazla bir müddette İran, Türk fatihlerin hâkimiyeti altında yaşamıştır"<sup>1</sup>. İran konusunda uzman olan pek çok Batılı müsteşrikler de benzeri görüşler beyan ederek, Gaznelilerin İran'a hâkim oluşundan Kaçarların çöküşüne kadar İran'ın Türkler tarafından yönetildiği gerçeğine vurgu yapmışlardır. Örneğin Alman Türkolog Gerhard Doerfer, "997'den 1925'e değin, yani hemen hemen bin yıl boyunca İran'ın Türk egemenliği altında kalmış olmasından" söz ederek, "bu bin yıl boyunca İran'da saray ve ordu mensupları ve soylular sınıfı Türklerden oluşmuştur" diye bir sonuca varmaktadır (1987: 243). Amerikan bilim adamı John Masson Smith'e göre, "İran tarihinin son bin yılı en iyi bir şekilde Turan Dönemi diye isimlendirilebilir" (1978: 57). İtalyan oryantalist Alessandro Bausani ise bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "Kısa zaman aralıkları hariç, Miladî 1000 yılından 1925 yılına varıncaya kadar İran'ın kaderi ardışık Türk hanedanları tarafından yönetilmiştir" (1971: 129).

Kaçarlar devri, İran üzerindeki Turan iktidarı döneminin son halkası olarak karşımıza çıkmasına rağmen belki de Türk tarihi açısından bu bin yıllık sürecin en az araştırılmış ve en az tanıtılmış olan sayfasını teşkil etmektedir. Özellikle de adı geçen hanedanın nasıl bir millî hüviyete ve bilince sahip olduğu bahsi izaha muhtaç bir meseledir. Konuya odaklanmamızı gerektiren sebep de bu ihtiyaçtan doğmuştur. Bu bağlamda öncelikle Kaçar hanedanı mensuplarının Türklükle olan fikrî bağları ele alınmış, ardından da Türkçenin devlet katında kullanımıyla ilgili tespitlerde bulunulmuştur.

<sup>1</sup> "Hal'-i Ahmed Mîrzâ - Tecdîd-i Hayât-ı İctimâ'î" (Ahmed Mirza'nın Tahttan İndirilmesi - Toplumsal Hayatın Yenilenmesi) başlıklı bu gazete yazısı için bkz.: 'Aynü's-Saltana, 1374-1380: IX, 6768.

## 1. Kaçar Hanedanında Türk Kimliği ve Türklük Bilinci

Oğuz Türklerinden olan Kaçar (Kâcâr) oymağının siyasi hayata atılması Akkoyunlu devrinin sonlarına tesadüf eder. Azerbaycan'ın Gence, Karabağ ve İrevan (Revan) bölgelerinde yaşayan bu oymak, Safevîlerin iktidara yükselmesine büyük katkı sağlamış ve devletin yönetilmesinde etkin roller oynayan önemli başbuğlar yetiştirmiştir. Karabağ beylerbeyliği makamı uzun süre boyunca Kaçarlara mahsus olmuştur. I. Şah Abbas döneminde (1587-1629) Kaçarların bir kısmı Safevîlerin kuzeydoğu sınırlarının muhafazası için Azerbaycan'dan Horasan'a göç ettirilmiş, özellikle de Astarâbâd (Esterâbâd) ve Merv yörelerine yerleştirilmişlerdir. XVIII. yüzyılın sonlarında İran'da iktidarı ele geçirmiş olan Kaçar hanedanı da Astarâbâd yöresindeki Aşağıbaş Kaçarları soyundan gelmektedir (Karadeniz, 2012: 213-227; Hasanzade, 2014: 78-80).

Kaçar saltanatının daha yeni kurulduğu yıllarda, XIX. yüzyıl başlarında İran'da ve Azerbaycan'da bulunan Kaçar boyu toplam 40 bin haneden ibaret olup, bunlar başlıca olarak Mazenderan'da, Tahran'da, Horasan'daki Merv bölgesinde, İrevan'da ve Gence'de yaşamaktaydılar (Jourdain, 1814: I, 31).

Kaçar saltanatu, 1779 tarihinde Kerim Han Zend'in ölümünü müteakip Ağa Muhammed Han Kaçar'ın 17 yıl boyunca yaptığı zorlu mücadeleler sonucunda 1796 yılında Tahran başkent olmak üzere kurulmuştur. Ağa Muhammed Şah'ın Şuşa'da suikast sonucu öldürülmesiyle beraber yeğeni Feth Ali Şah (1797-1834) onun yerini almış, Feth Ali Şah'ın da vefatının ardından yerine torunu Muhammed Şah (1834-1848) geçmiştir. Muhammed Şah'tan itibaren babadan oğula intikal eden Kaçar tahtına sırasıyla aşağıdaki hükümdarlar cülus etmişlerdir: Nâsirüddin Şah (1848-1896), Muzafferüddin Şah (1896-1907), Muhammed Ali Şah (1907-1909) ve Ahmed Şah (1909-1925). Böylece, Kaçarların hükmettikleri yaklaşık 130 sene içinde bu hanedandan olan 7 padişah iktidarda bulunmuştur.

Kaçarların Türk oldukları iyi bilinmesine rağmen söz konusu hanedanın temsilcilerinin Türklük bilincinde olup olmadıkları ve kendilerini ne kadar Türk hissettikleri üzerine Faruk Sümer'in

bazı değerlendirmeleri hariç detaylı bir araştırma yapıldığı söylenemez. Sümer “Oğuzlar” isimli eserinde; “Bu hanedan, İran’daki son Türk sülalesidir; Kaçarlar kendilerini daima Türk hissetmişler, Türkçe konuşmuşlar.” şeklinde bir tespitte bulunmaktadır (2013: 159). Adı geçen yazar yine aynı kitabında ayrıntıya varmadan Kaçar hanedanının Türklük bilincine sahip olduğunun altını şu sözlerle çizmektedir:

“Kaçarlara gelince onlar İran’da iktidarın Türklerden başka bir kavme geçmesine mani oldular. Kaçarlar da kavmî şuura sahip bir Türk hanedanı idi. Onların da eski Türkmen hanedanları gibi, Oğuz eline ve Oğuz boylarına ilgi gösterdikleri görülüyor” (Sümer, 2013: 269).

“Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları” isimli çalışmasında ise söz konusu müellif, Kaçarların kuvvetli bir kavmî şuura sahip olduğunu belirttiikten sonra bununla ilgili birtakım örnekler sunmaktadır. Bu örneklerden belli olduğu üzere Kaçar döneminin önemli aydınlarından, şairlerinden, devlet adamlarından ve resmî tarihçilerinden biri olan, Feth Ali Şah’tan emîrû’ş-şu’arâ unvanını alan, Muhammed Şah ve Nâsırüddin Şah zamanlarında ise lalabaşı unvanına layık görülen Rıza Kulu Han Hidâyet, Nâsırüddin Şah’ın şerefine “Ravzatü’s-Safâ-yı Nâsırî” diye isimlendirdiği eserinde Kaçar hanları ve hükümdarları hakkında sâlâr-ı Türk, pâdişâh-ı Türk, sultân-ı Türk, hânân-ı Türk ve bilhassa hâkân-ı Türk sözlerini sık sık kullanır; Kaçar Devleti kurucusu Ağa Muhammed Şah’ı “soyu Efrasiyab’dan, şanı Cengiz’den, metinliği Selçuk’tan, azmi Timur’dan gelen” şekillerinde vasıflandırır, Feth Ali Şah’ı ise “Sultân-ı Büzürg Feth Ali Han-ı Türk” diye över. Yine Hidâyet’in aktardığı bilgilere göre Ağa Muhammed Şah, Özbek hükümdarı Bekcan Han’a Meşhed’den gönderdiği mektupta Türklük vurgusu yaparak şöyle yazmıştır: “Ulu Tanrı’ya şükürler olsun ki Turan, İran, Rum, Rus, Çin, Maçin, Hatâ, Hoten ve Hindistan ülkelerini Türklerin büyük hanedanlarına ihsan buyurmuştur”. Bahsi geçen kaynağa dayanan Sümer’in tespitlerine göre, Kaçarların kendi kavmî kültürlerini de kuvvetle sürdürdükleri görülmekteydi. Örneğin, düğünlerde Türkçe türküler çağrılıyor, felaket günlerinde ağıtlar söyleniyor, karalar giyilip Oğuzların yaptıkları gibi atların kuyrukları kesiliyordu (Sümer, 1999: 287-288).



Aşağıda özellikle ana kaynaklardan yola çıkarak, Kaçarların Türklük bilinci ile ilgili konuya açıklık getirmeye ve ek bilgiler sunmaya çalışacağız.

Kaynaklara bakılırsa Kaçarların genel Türk tarihine en fazla değer verip sahip çıkan hanedanlardan birisi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim Kaçar devrinin pek çok müverrihleri tarihin anlatımını Türk ulusunun ulu ataları ve özellikle de Oğuz Han'la başlatmaktaydılar. Örneğin, Feth Ali Şah'ın resmî tarihçisi olan Horasanlı Muhammed Sâdık Mervezî, "Târîh-i Cihânârâ" adlı eserinde Kaçarların soyunun dayandığı Türklerin şeceresinden ve onların eski tarihinden bahsettikten sonra Kaçarların tarihinin zikrine başlar (Nadjafov, 2013: 94). Sözü ettiğimiz tarihçi, Feth Ali Şah'ı "Efrasiyab gibi azimli hakan" (Hâkân-ı Efrâsiyâb-'azm) diye överek onu Türklerin efsanevî hakani Alp Er Tunga'ya benzetiyor (Mervezî, II, 97). Aynı müellif, Feth Ali Şah zamanındaki resmî törenler sırasında şahın çevresinde "Kaçar reislerinin, Tatar emirlerinin, Afşar serdarlarının ve savaşçı Türklerin sağda ve solda durduklarını" belirterek ülkenin hâkim sınıfının bunlardan oluştuğuna işaret eder (Mervezî, II, 134). O, Kaçar ordusunun askerlerini "yiğit Türkler" (Türkân-ı dilîr), "aslan gibi şiddetli ve heybetli Türkler" (Türkân-ı şîr-savlet ü zırgam-heybet), "aslana benzer Türkler" (Türkân-ı şîr-nişân), "aslan avcısı Türkler" (Türkân-ı şîr-şikâr), "hamiyetli Türkler" (Türkân-ı gayûr), "kahraman Türkler" (Türkân-ı celâdet-nişân), "aslan pençeli Türkler" (Türkân-ı şîr-çeng) diye övmektedir (Mervezî, II, 41,47,96,135,142,168,178,193).

Kaçar şehzadelerinden Bediüzzaman Mirza'nın oğlu İmamkulu Mirza, 1298 yılının Muharrem / 1880 yılının Aralık ayında Tebriz'de tamamladığı "Târîh-i Kâcâriyye" adlı eserde öncelikle Kaçarların şeceresinin dayandığı Türk b. Yâfet'in soyunun anlatımı ile konuya başlar, ardından Oğuz Han'a ulaşır, onun evlatlarını, 24 kola ayrılan Oğuz boylarının tarihini ve bunların İran tarihindeki rollerini, özellikle de Kaçarların faaliyetlerini uzunca anlatır. Eserdeki bazı başlıklar şu şekildedir: "Oğuz evlatlarının zikri" (Kâcâr, 1298: 47); "Oğuz Han'ın ikinci oğlu olan Ay Han'ın evlatları" (Kâcâr, 1298: 53); "Yılduz Han evlatları" (Kâcâr, 1298: 53); "Oğuz'un dördüncü oğlu Gök Han'ın evlatları"

(Kâcâr, 1298: 64). Bu gibi bilgiler, Kaçar hanedanı üyelerinde Türk-Oğuz kimliğine ve tarihine sahip çıkma duygusunun ne denli güçlü olduğunu göstermektedir.

Kendisi de bir Azerbaycan Türkü olan Kaçar dönemi vezirlerinden Marağalı Muhammed Hasan Han İ'timâdü's-Saltana, ilk kez 1300 / 1882-1883 yılında yayımlanmış bir eserinde Kaçar hanedanının "Türk'ün temiz soyundan" (sulb-i pâk-ı Türk) geldiğine ve Turanlı olduklarına gururla vurgu yapmıştır (İ'timâdü's-Saltana, 1367: 1322,1355). Yine aynı yazar, Kaçar taifesinin Oğuz Türklerinden olduğunu belirterek, Oğuz boyları konusunda basit de olsa kapsamlı bir araştırma yürütmüş, bu çalışmasını Nâsirüddin Şah Kaçar'ın şerefine yazdığı "Târîh-i Muntazam-ı Nâsirî" adlı eserinin III. cildinin başında, mukaddimenin hemen ardından "Oğuz Han oğullarının zikri" diye bir başlıkla okurlara sunmuş ve Oğuz Han'ı "Türk'ün Tanrı sever ulu padişahı" (pâdişâh-ı Hudâ-perest-i büzürgvâr-ı Türk) diye tanımlamıştır (İ'timâdü's-Saltana, 1367: 1328-1377).

Dönemin yabancı tanıkları da Kaçarların Türk kimliğine sahip olduklarının farkında olup, bunu sık sık dile getirmekteydiler. XIX. yüzyılın ilk yarısına ait Rus kaynakları "İran'ı yöneten Kaçar hanedanının Türk kökenli olduğunu" (Jukovsky, 1809: 211; Simoniç, 1967: 26) ve "Feth Ali Şah'ın Türk hükümdarlarının usulüne riayet ettiğini" beyan ediyorlar (Simoniç, 1967: 31-32). Demek ki Kaçarlar sadece Türk soyundan gelmekle kalmayıp, Türk devlet anlayışını ve geleneğini de sürdürmekteydiler. Bu durum Kaçar iktidarının sonuna kadar devam etmişti. XX. yüzyıl başlarına ait Fransız kaynaklarında Kaçar hanedanının "Türk ırkından geldiğine ve bunların Türkçe konuştuklarına" vurgu yapılmaktadır (Bérard, 1910: 100). Yine dönemin Fransızca kaynaklarının, aradaki soydaşlığa işaret ederek Türk Kaçar hanedanını "komşusu Osmanlı'nın gerçek kuzeni" (le cousin véritable de son voisin l'Osmenli) diye isimlendirmeleri dikkat çekicidir (Bérard, 1910: 216).

Feth Ali Şah zamanında İran'da alan araştırmaları yapmış olan Fransız bilim adamı Amable Jourdain, buradaki kavimleri anlatırken ilk önce Türk kavminden söz eder ve bunların 41

boydan oluştuğuna, en büyük boylarının Afşarlar ve Kaçarlar olduklarına işaret ettikten sonra şöyle yazar: “Şu an İran’a hükmeden Feth Ali Şah’ın kendisi bu kavmin mensubudur ve imparatorluğun üst düzey devlet adamlarının da büyük çoğunluğu bu kavimdendir” (1814: 30-31). XIX. yüzyılın başlarında, Feth Ali Şah döneminde Kaçar Devleti’ni ziyaret etmiş olan Avrupalı seyyahlardan Adrien Dupré, 39 Türk oymağının İran ordusunun esasını teşkil ettiği hakkında bilgi veriyor. Aynı yüzyılın ortalarında ise bir başka Avrupalı seyyah Lady Sheil, Azerbaycan’da 9, Mazenderan’da 5, Tahran’da 13, Hamse’de 8, Kirman’da 2, Hemedan’da 2, Fars’ta 13, Horasan’da 6 ve Kirmanşah’ta 1 Türk oymağının varlığından söz etmektedir (Sümer, 2013: 409-419).

Konargöçer Türk boylarının yanı sıra Kaçar Devleti’nin farklı bölgelerinde, özellikle de Azerbaycan’da yoğun bir yerleşik Türk nüfus da bulunmaktaydı. Azerbaycanlı tarihçi Tahire Hasanzade’nin araştırmalarından belli olduğu üzere, XIX. yüzyılda gerek Kaçar, Avşar, Karagözlü, Bayat, Şahseven, Baharlu, Şadlu vs. gibi boylardan olan, gerekse de Güney ve Kuzey Azerbaycan’ın çeşitli bölgelerinin (İrevan, Kazvin, Tebriz, Karabağ, Germrud, Serab, Marağa, Erdebil, Zencan, Şeki, Karacadağ, Şerur, Hoy vs.) yerleşik halkını temsil eden Türk kökenli yüzlerce devlet adamları, komutanlar ve diplomatlar İran’ın yönetilmesinde önemli rol almışlardır (Hasanzade, 2014: 8,97-244). Dönemin birtakım Avrupa kaynaklarında İran’daki siyasi oluşum, onu kuran ve yöneten Türk boyunun ismiyle “Kaçar İmparatorluğu” (L’Empire du Kadjar) diye isimlendirilirken (Bérard, 1910: 91), Doğu kaynaklarında da “Kaçar Devleti” (Devlet-i Kâcâriyye) tabiriyle anılır (İ’timâdü’s-Saltana, 1357: 44).

Feth Ali Şah döneminden itibaren yapılmaya başlanan ve Kaçarların son dönemlerine kadar süren bir uygulamaya göre, Azerbaycan vilayetinin başkenti Tebriz şehri Kaçar veliahtının ikamet makamı ve yönetim merkezi olmuştu. Mehmet Emin Resulzâde’nin 1912 yılında “Türk Yurdu” dergisinde yayımladığı bir makalesinde işaret ettiği gibi, “o çağdan beri Tebriz gelecek şahların oturduğu yer olmuş, Kaçar soyundan gelen şahların tamamı Tebriz’de büyümüş, Türk ortamında yetişmişlerdi”

(Rezulzade, 2013: 21). Bilinçli olarak yapılan bu politikanın neticesinde, yıllarca Tebriz'deki Türk muhitinde yaşamış ve hatta orada büyümüş olan veliaht, mensubu olduğu Türk halkının milli diline, âdet ve geleneklerine daha sıkı bir şekilde bağlanmış ve etrafına Türk kökenli devlet adamlarını toplamış oluyordu. Bu ortamda yetişen veliahtlar iktidara yükselince kendi Türk kimliklerine sahip çıkan bir padişah olarak tahta cülus etmiş bulunuyorlardı. 1905-1913 yıllarında Britanya'nın Meşhed başkonsolosu görevini yürütmüş olan İngiliz diplomat ve subay Sir Percy Molesworth Sykes, XX. yüzyıl başlarında bu durumun devam ettiğini belirtmekte ve Türklerin yönetimdeki etkisini şu şekilde değerlendirmektedir:

“İran'da Azerbaycan Türkleri öncü rol oynamaktadırlar. Geleneğe göre, veliaht bu eyaleti (Azerbaycan'ı) yönetiyor ve o, tahta geçmek üzere Tahran'a hareket edince de yakın çevresini Türkler oluşturuyor. Ordu ve elbette ki ordudaki en muteber makam sahipleri de çoğunluk itibariyle bu eyaletten olan şahıslardan ibarettir. Ordunun tüm tophane efradı da bu eyaletten toplanıyor. Sonuç itibariyle Kaçarlar bu Türklerle (Azerbaycan Türkleri ile) özdeşleştiriliyorlar... Azerbaycan ahalisi Farsça ya çok az konuşur ya da bu dilde hiç konuşmaz” (Sykes, 1915: 442).

Bir diğer Avrupalı müellif, 1910 yılında konuyu aşağıdaki sözlerle özetlemekteydi:

“Son yüz yılda her yeni padişah beraberinde Tebriz'den kendi favoriler grubunu getirmiştir. Azerbaycan Türklerinden oluşan bakanlar ve valiler, kendisi de Azeri Türklerinden olup, bir zamanlar Astarâbâd bölgesine geç etmiş bulunan Kaçar hanedanının imparatorlukta başlıca müttefikleriydiler” (Bérard, 1910: 171).

Kaçar döneminde İran'da uzun süre kalmış olan Avrupalı tanıklar, Azerbaycan'ın Türk halkının kendileri gibi Türk kökenli olan Kaçar hanedanına rağbet duyduklarını, Kaçarların Türk olduklarından dolayı Azerbaycan Türklerinin Turan akrabalığı nedeniyle uzun süre onlara sadık kaldıklarını ve bu hanedanın en iyi dayanağının Azerbaycan olduğunu belirtmişlerdir (Curzon, 1892: 523; Bérard, 1910: 154,171). Bu durum en azından XX. yüzyıl başlarına kadar devam etmiştir. XIX. yüzyılın ortalarına kadar İran'da silahlı kuvvetlerin neredeyse bütünü Türklerden

oluşurken, XIX. yüzyıl sonlarında İran ordusu 37 alaydan müteşekkil olup, bunlardan 31'i tamamen Türklerden ibaretti (Mustafayev, 1998: 35-36).

İran halkı da Kaçar yönetiminin bir Türk saltanatı olduğunun farkındaydı. Bu durum, çeşitli kaynaklara yansımıştır. Kaçar dönemi yazarlarından Hacı Mirza Hasan Hüseyinî Fesâyî, Feth Ali Şah'ın torunu ve varisi olan Muhammed Şah'ın İran halkı nezdinde, özellikle de Fars vilayeti ve Şiraz şehrinin ahali arasında "A'lâhazret Muhammed Şâh-ı Türk-i Azerbâyçânî" (Azerbaycanlı Türk Şahı A'lâhazret Muhammed) diye meşhur olduğunu yazmaktadır. (1382: 764).

1832-1838 yılları arasında Rusya'nın İran'daki büyükelçisi görevinde bulunmuş olan General İvan Osipoviç Simoniç, yakından aşına olduğu Muhammed Şah'ı kendi hatıratında şu şekilde tanıtmaktadır:

"O, Farsları sevmiyor ve onlara güvenmiyor... Kendisini bir Azerbaycan Türkü olarak görüyor. İşte bu yüzden o, bu ülkenin (Azerbaycan'ın) insanlarını kendisinin tek yurttaşları olarak görüyor ve onun yakın çevresi sadece onlardan oluşuyor" (Simoniç, 1967: 163).

Batılı ana kaynaklardan belli olduğu üzere Farslar, İran'a hükmeden Kaçar hanedanının ve yönetici sınıfın Türk olmasından memnun değillerdi. Dönemin tarihçisi ve İran uzmanı olan Fransız bilim adamı Victor Bérard'ın tanıklığına göre Farslar, Kaçar hanedanının "barbar" olduğunu düşünüyor ve onların iktidarını İran'ın rakibi olan "lanetlik Turan'ın tecessümü" olarak görüyorlardı (Bérard, 1910: 119). Yine aynı akademisyenin değerlendirmelerine binaen Fars elitler, "barbar" olarak gördükleri Turanlı Kaçarlara her daim kalplerinde nefret beslemiş, fakat zahirde onlara itaat etmek zorunda kalmışlardı (Bérard, 1910: 302).

Rus büyükelçi İ. O. Simoniç, yukarıda aktardığımız açıklamalarının yanı sıra Kaçarlara bağlı beş vilayetin (Azerbaycan, Fars, Irak-ı Acem, Mazenderan, Horasan) arasında Azerbaycan'ın ön planda olduğunu ve kendisi bir Azerbaycan

Türkü olan sadrazam Hacı Mirza Ağası'nın da bu işte büyük katkılarının bulunduğunu ifade etmektedir (1967: 66).

1894-1903 yılları arasında İran'daki Rus askerî misyonunda görev yapan ve bu çerçevede şah birliklerini eğiten Albay Vladimir Andreyeviç Kosogovsky, kendi günlüğünde Muzafferüddin Şah'ın etrafını oluşturan Tebrizlilere ve genelde Azerbaycanlılara işaret ederek, İran yönetimini "Türklerin iktidarı" (upravleniye tyurkov) diye isimlendiriyor ve onları "Turan'ın İran'a hükmeden temsilcileri" şeklinde nitelendiriyor (1960: 68,130). V. A. Kosogovsky'nin çağdaşı olan ve İran'ı derinden bilen Fransız müsteşrik V. Bérard da Kaçarların saltanatını Turan'ın İran üzerindeki hâkimiyeti olarak değerlendirmektedir (1910: 77).

Muzafferüddin Şah'ın tarihini yazmış olan saray adamlarından Abdül-Hüseyin Han Sipihr, adı geçen şah zamanında Türklerin İran'a hâkim olduklarını şu sözlerle kaleme almaktadır: "Şah'ın Türk hizmetkârları onunla beraber Tebriz'den gelmişler ve İran'ı büyük ölçüde bunlar yönetiyorlar. Mansıpların çoğu onlara aittir" (1386: I, 214).

İlk kaynaklardaki bu anlatılar, Gazneliler zamanından süre gelen İran'daki Türk yönetiminin XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın başlarında da devam ettiğini sergilemekle beraber hem de Kaçarların kendi Türk kimliklerine sahip çıktıklarını gösteriyor.

## **2. Kaçar Devleti Katında Konuşma Dili Olarak Türkçenin Konumu**

Kaçar dönemi saray muhitinde Türkçeye verilen yüksek değer in resmî tarih eserlerine yansıdığı görülür. Örneğin, Feth Ali Şah ve Muhammed Şah zamanının kâtiplerinden Mirza Fazlullah Şirazi, çağdaşı olduğu devrin tarihi hakkında yazdığı bir eserde Türkçenin şirin (tatlı) bir dil olduğunu belirtmekte ve onun seslenmesini bülbül şakımasına benzetmektedir (1380: I, 260, II, 773).

Ana kaynaklardaki bilgiler, Türkçenin Kaçarlar zamanında mühim bir konuma sahip olduğunu ve etkin bir rol oynadığını gözler önüne seriyor. Bu bilgilere göre, bahsi geçen dönemde Türkçe sarayda ve orduda resmî dil olarak kullanılıyordu. XIX.

yüzyıl başlarında Paris'te yayımlanan "Journal de l'Empire" isimli resmî Fransız basın organı Kaçarların sarayında Türkçe konuşulduğu şu sözlerle ifade etmekteydi: "İran şahının sarayında tüm yazılar Farsça yazılır, buna rağmen çoğu zaman Türkçe konuşulur" (Olivier, 1807: IV).

Feth Ali Şah döneminde İran'da araştırmalar yapmış olan Fransız oryantalist Amable Jourdain, burada kullanılan dillerin konumunu karşılaştırarak Arapçanın inanç, Farsçanın edebiyat ve aşk, Türkçenin ise emir-komuta ve hâkimiyet dili olduğuna dikkat çekmiştir. İşte bu yüzden İran halkı nezdinde var olan inanişe göre, Adem ile Havva'yı cennetten kovmaya gelen melek Cebrail'in onlara bu konuda Arapça ve Farsça seslenmesinin bir faydası olmamış, sonunda Cebrail "şimşek gibi gürleyen" Türkçe ile emir verince Adem ve Havva hemen korkarak cenneti terk etmişlerdir. A. Jourdain bu bağlamda İran'da duyduğu ilgili anekdotu kendi eserinde aktarmaktadır (Jourdain, 1814: VI, 73).

1805-1806 yıllarında Fransa imparatoru Napolyon'un mektubunu Feth Ali Şah'a ulaştırmak için İran'a sefer eden Fransız diplomat ve bilim adamı Profesör Pierre Amédée Jaubert, Türkçenin İran'daki durumunu şu şekilde özetlemektedir:

"İran'ın birkaç eyaletinde Türkçe konuşulmakta ve yazılmaktadır... Türk dili kelime sayısı, harmoni ve zarafet açısından Farsçaya beraberdır ve hatta ondan daha üstündür. Bu dil, doğunun en güzel ve elbette ki en görkemli dillerinden biridir... Türkçe, doğunun yegâne siyaset dilidir... İran sarayında şah, nice nice vezirler ve devlet adamları Türkçeden başka bir dilde konuşmazlar... Cezair'den Kandahar'a ve neredeyse Hindistan hudutlarına kadar bu dilin yardımıyla her konu hakkında sohbet etmek mümkündür" (Jaubert, 1821: 291-294).

Kaçarlar dönemi İran'ında Türkçe o kadar güçlü bir mevkie sahipti ki pek çok Farslar bile devlet görevlerine alınabilmek için bu dili bilmeye mecburdular. Moskova'da yayımlanan "Vestnik Yevropı" (Avrupa Habercisi) adlı derginin 1808 yılı sayılarından birisinde bu konuya dikkat çekilmektedir:

"Pek çok Farslar kendi dillerinin yanı sıra Türkçeyi de öğreniyorlar. Zira Türkçe buranın sarayında o kadar yaygın bir biçimde kullanılıyor ki, saray adamlarının Farsça konuştuğuna çok nadiren tesadüf etmek mümkündür" (Jukovsky, 1808: 258).

Bu dönemde Türkçe, Kaçar saltanatının yönetici sınıfları ve ülke halkı nezdinde o kadar yaygındı ki, Osmanlı sefaret heyeti İran'da herkesin Türkçe bildiğini ve burada Farsça tercüman bulundurma ihtiyacının olmadığını resmî bir yazı ile İstanbul'a bildirme gereksinimi hissetmişti. Şöyle ki Tahran'daki Osmanlı sefiri Yasincizâde es-Seyyid Abdülvehhâb Efendi'nin İstanbul'a göndermiş olduğu 23 Cemazeyilevvel 1226 / 15 Haziran 1811 tarihli bir takrirden, "ahâli-i İran'ın mecmu'u Türkî kelimâta muktedir" olduğundan dolayı sefaret heyeti içindeki Farsça tercümanlara gerek duyulmadığı ve onların geri gönderdiği beyan edilmişti (Komisyon, 2010: I, 32-33).

Zaman zaman Kaçar sarayı ile yakın irtibat içinde bulunan düşünür ve iş adamı, Bedâyi-nigâr lakaplı Mirza Muhammed Mehdi Nevvâb-ı Tahrânî, 1260 / 1844 yılında telif ettiği siyasi risalede Feth Ali Şah'ın Türkçeye nasıl değer verdiğini bir olayın örneğinde aktarmaktadır. Yazarın anlattığına göre Hakan Feth Ali Şah, bir gün Türkçe bilmeyen devlet görevlisi Eşref Han Demâvendî'nin bu bilgisizliğine kızarak, ona Türkçe öğrenmeyi emretmiş ve bunun için ona kırk gün süre tanımişti. Şahın uyarısı karşısında korkuya kapılan Eşref Han, kendisine verilen süre zarfında Türkçeyi öğrenerek tekrar şahın karşısına çıkmış ve şahın Türkçe sorduğu soruları Türkçe yanıtlayarak onun saygısını kazanmıştı (Tahrânî, 1376: 132).

1807-1809 yıllarında İran'daki Fransız askerî misyonunda görev yapmış olan Adrien Dupré, buradaki hâkim hanedanın ve ordu mensuplarının Türkçe konuştuğuna işaret etmektedir:

"İran'ın şimdiki hükümdarı Feth Ali Şah göçebe aşiretlerden birine mensuptur. O, Kaçar soyundan gelmektedir. Bunlar da İran'ın savaşçı topluluklarının büyük bir kısmı gibi Türkçe konuşmaktadırlar" (Dupré, 1819: 302).

1812-1813 yıllarında İran'a seyahat etmiş olan Fransız kökenli Albay Gaspard Drouville, İran ordusunda resmî kullanım dilinin Türkçe olduğunun altını net bir şekilde çizmektedir: "Ordunun tamamında komuta dili Türkçedir" (Drouville, 1828: 128). Aynı müellif, kendi seyahatnamesinin başka bir yerinde Türkçenin İran'daki konumu hakkında daha ayrıntılı bilgi vermektedir:



“İran’da kullanımda olan diller Farsça, Arapça ve Türkçedir. Bu dillerden her birinin özel kullanım alanı vardır. Örneğin, insanların çoğu Farsçayı mükemmel seviyede bilmelerine rağmen ordunun kullanım dili olan Türkçe konuşmayı tercih ediyorlar. Ayrıca bu dili (Türkçeyi) bilen kişiler tüm Asya kıtasında kolayca seyahat yapabilirler. Arapça sadece dinî meselelerde kullanılmaktadır... Farsça ise esas itibarıyla edebiyat dilidir” (Drouville, 1828: 29).

İran ordusunu şahsen müşahade etme fırsatı bulmuş olan G. Drouville, Rusça yayımlanmış olan bir makalesinde İran ordusuna askerî eğitim veren İngiliz ve Fransız subaylar için bile Türkçeyi öğrenmenin zorunlu olduğunu ve İran ordusunda emirlerin sadece Türkçe verildiğini ifade etmiştir (Drouville, 1826: 300).

Kaçar döneminde yabancı heyetlerin resmî kabul merasimleri sırasında konuşmalar Türkçe yapılıyordu. 31 Temmuz 1817 tarihinde Rus sefaret heyetiyle beraber Feth Ali Şah’ın huzuruna çıkan, karşılama törenini, yapılan konuşmaları ve şahın davranışlarını bizzat gözlemleyen Alman kökenli subay Moritz von Kotzebue, “şahın Türkçeyi çok sevdiğini ve neredeyse her daim bu dilde konuştuğunu” belirtmektedir. Görüşme sırasında Rus sefiri General Yermolov’un yaptığı konuşma, sefaret müsteşarı Negri tarafından Feth Ali Şah için şifahi olarak Türkçe tercüme edilmişti (Kotzebue, 1825: 100).

İran’da Türkçenin devlet dili olarak kullanılması geleneği sadece Feth Ali Şah’ın hâkimiyet yıllarıyla sınırlı kalmayıp, sonraki Kaçar şahları zamanında da sürdürülmüştü. Feth Ali Şah’ın torunu ve varisi Muhammed Şah 1839 yılında kendisini ziyarete gelen Rus diplomat Knez Aleksey Dmitriyeviç Saltıkov’la Türkçe konuşmuştu (Saltıkov, 1849: 59).

1839-1840 yıllarında İran’da bulunmuş olan diğer bir Rus diplomat Nikolay Timofeyeviç Muravyov, Kaçar Devleti’nde Türkçenin yaygınlığını, hükümet adamları ve ordu mensupları içinde kullanımını şu şekilde açıklamaktadır:

“Tebriz, Azerbaycan vilayetinin başkentidir. Burası tüm İran vilayetleri arasında en fazla meskûn ve en bereketli olanıdır. Halk burada belli bir ölçüde halis İstanbul Türkçesine ve Tatarcaya

benzer hususi bir lehçe olan Türkçe-Tatarca<sup>2</sup> dilinde konuşuyor... Askerlerin de tamamı bu dilde konuşuyor. Çünkü onların büyük çoğunluğu Farsçanın neredeyse hiç bilinmediği Azerbaycan'dandırlar. Bunun yanı sıra Türkçe-Tatarca dili sarayda da yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Zira bugünkü şah hanedanının mensup olduğu Kaçar aşireti de Azerbaycan asıllıdır" (Muravyov, 1844: I, 31; II, 24).

Aynı dönemde, 1842-1845 yılları arasında gerçekleştirdiği Doğu ülkeleri seyahati sırasında İran Azerbaycanı'nı ziyaret eden Rus oryantalist William Dittel, burada Türkçe konuşulduğunu ve Farsçanın az bilindiğini ifade etmiştir: "Burada konuşulan dili biz eyaletin ismi ile Azerbaycanî diye isimlendiriyoruz. Bu dil, Türk lehçeleri ailesine aittir. Burada Farsçayı nadiren biliyorlar" (Dittel, 1846: 211). Başka bir Rus gezgine göre, sadece Azerbaycan'da ve Tahran sarayında yaygın olmakla kalmayan Türkçe, "İran'ın birçok eyaletlerinin konuşma diliydi" (Ogorodnikov, 1378: 39).

Yalnız Kaçar şahları değil, devlet yönetiminde önemli rol alan Türkler de görevleri sırasında kendi dillerinde konuşuyorlardı. Örneğin, dönemin kaynakları Muhammed Şah zamanında sardarazam makamında bulunan ve kendisi Bayat boyundan İrevanlı bir Azerbaycan Türkü olan Hacı Mirza Ağası'nın Türkçe konuştuğuna, askerlere ve topçulara da bu dilde emirler verdiğine dair tanıklık yapmaktadırlar (Cihângîr Mîrzâ, 1384: 285; Erdekânî, 1374: II, 615; İ'timâdü's-Saltana, 1357: 182). Dönemin tarihçilerinden Fesâyî, Muhammed Şah'ın ordusunun tamamen Türklerden oluştuğunu ve bunların Farsça bilmediklerini nakletmektedir (1382: 764). Kaçar şahlarının huzurunda Türkçe emirler verilmekteydi (Mümtehanü'd-Devle, 1353: 225; 'Aynü's-Saltana, 1374-1380: V, 3982).

Nâsırüddin Şah'ın saltanatının 40. yılı münasebetiyle dönemin Basın-Yayın Bakanı Muhammed Hasan Han İ'timâdü's-Saltana öncülüğünde hazırlanmış olan "el-Meâsîr ve'l-Âsâr" adlı resmî bir eserde İran'ın devlet dillerinin Farsça ve Azerbaycan Türkçesi

<sup>2</sup> XIX. yüzyılda Rusya'da Türk dilleri Türk-Tatar dilleri diye tanımlanıyor ve Azerbaycan Türkçesi de zaman zaman Tatarca olarak görülüyordu. Hatta Rus devlet görevlileri nezdinde Azerbaycan Türklerinin bile Tatarlar olduğu algısı vardı.

olduğu, devlet işlerinde bu iki dilin kullanıldığı şu sözlerle ifade edilmektedir: “Saltanat konuşmalarının ve mükâlemelerinin ekseriyeti İran memleketinin iki genel dili olan Farsça ve Azerbaycan Türkçesi dillerinde yapılmaktadır” (Erdekânî, 1374: I, 27).

Nâsırüddin Şah zamanında, 1889-1890 yıllarında İran’ı ziyaret etmiş olan Muhafazakâr Parti’li İngiliz milletvekili ve devlet adamı George Nathaniel Curzon adı geçen şahın hakkında; “O, tahta çıktığı zaman sadece, Azerbaycan’da konuşulan Türkçeyi biliyordu” diye yazmaktadır. Nâsırüddin Şah Farsçayı, Fransızca’yı ve Arapçayı iktidara geldikten sonra öğrenmeye başlamıştı (Curzon, 1892: 397).

Arşiv belgelerine göre Nâsırüddin Şah, 1893 yılında Osmanlı elçisi Ali Galib Bey ile görüşürken onunla Türkçe konuşmuştu:

“Ali Galib Bey, İran Sahı’nın huzuruna düzenlenen resmî merasim ile çıkmıştır. Şah hazretleri, Osmanlı sefirinin iki İslam devleti arasındaki iyi ilişkilerin geliştirilmesi ile alakalı dostane niyetli nutkuna karşı Türkçe bir ağız ile cevap vermiştir” (Şahin, 2010: 29).

Bu olay, Ali Galib Bey’in Tahran’dan Mabeyn-i Hümayun’a gönderdiği 18 Şaban 1310 / 22 Şubat 1308 tarihli maruzatta ayrıntılı biçimde anlatılmaktadır:

“Şah hazretleriyle mülâkat olundu... Hâmil olduğum i’timâd-nâme-i hümayunları müşârün-ileyh hazretlerine tevdi’ eylediğim sırada sûreti leffen takdîm kılınan nutkı irâd eyledim. Müşârün-ileyh hazretleri dahi Türkçe olarak cevâbı âgâz ile... hazret-i pâdişâhînin izhâr buyurmuş oldukları ihlâs ve meveddetten... memnûn olduklarını ve devleteyn beyninde hüsn-i münâsebâtı... kendileri dahi pek arzu eylediklerini beyân... buyurdular” (Şahin, 2010: 50-51).

Nâsırüddin Şah’ın yeğeni olan Kaçar şehzadesi Aynü’s-Saltana lakaplı Kahraman Mirza Salur’un günlüğüne göre, adı geçen şah 20 Rabiulevvel 1313 / 10 Eylül 1895 tarihinde Osmanlı elçisi Şemseddin Bey’i kabul ederken onunla Türkçe konuşmuştu (‘Aynü’s-Saltana, 1374-1380: I, 835). Yine aynı şehzade, 1315 senesinin Zilkade ayının başlarında / 1898 yılının Mart ayının sonlarında Osmanlı elçisi Şemseddin Bey’le kendi arasında vuku

bulmuş olan görüşme esnasında Türkçe konuştuklarını ve Osmanlı'nın Yunanistan üzerindeki zaferinden dolayı da memnun olduğunu ifade etmekte, ayrıca Azerbaycan Türkçesi ile Osmanlı Türkçesi arasındaki yakınlığa da dikkat çekmektedir:

“Tamamen Türkçe konuştuk... Yunan ve Osmanlı harbi üzerine sohbet ettik. Çok sevindim. Osmanlı Türkçesi bizim Türkçemize yakındır... Benim için hayli hayli hoş geçti” (‘Aynü’s-Saltana, 1374-1380: II, 1219).

Kendi günlüğünün başka bir yerinde ise şehzade, Osmanlı Türkçesinin yabancı dillerden aldığı çok sayıda kelimeler nedeniyle Azerbaycan Türkçesine göre daha zor olduğunu beyan etmektedir (‘Aynü’s-Saltana, 1374-1380: VII, 5191).

Kahraman Mirza Salur’un günlüğünde Muzafferüddin Şah zamanında şahın, şehzadelerin, sadrazamın, valilerin vd. devlet görevlilerinin Türkçe konuştuklarına dair çok sayıda açıklamalar vardır. Söz konusu kaynakta saray çevrelerinde sadece özel görüşmelerde değil, devlet toplantılarında bile Türkçe konuşulduğuna ilişkin bilgilerle karşılaşılır. Ayrıca Fars kökenli nüfusun yoğun olduğu İsfahan, Kum vs. gibi önemli bölgelerin Türk kökenli idarecilerinin Farsça bilmedikleri ve hep Türkçe konuştukları hakkında da yine aynı günlük aracılığıyla haberdar oluyoruz (‘Aynü’s-Saltana, 1374-1380: II, 1306, II, 1037, III, 2194,2319, III, 2394, IV, 2656, V, 3972). Hatta İran’daki Meşrute Hareketi döneminde, “İran parlamentosu kurulduğu sıralarda orada Türkçe konuşmalara müsaade edilmekteydi” (Kara, 2010: 243).

Muzafferüddin Şah döneminin resmî tarihçilerinden ve devlet adamlarından olan Abdü'l-Hüseyin Han Sipihr, adı geçen şahın tarihi hakkında yazmış olduğu eserinde şu bilgileri vermektedir: “Muzafferüddin Şah, Tebriz’den saltanat için Tahran’a geldikten sonra hep Türkçe konuşurdu”. O, sonraları Farsça konuşmayı öğrenmesine rağmen Türkçe konuşmaya da devam ediyordu (Sipihr, 1386: I, 595). Abdü'l-Hüseyin Han, Muzafferüddin Şah’ın resmî etkinliklerde bile zaman zaman Türkçe konuşmalar yaptığını belirtmektedir (Sipihr, 1386: I, 466). Adı geçen müellifin aşağıdaki anlatımı, Muzafferüddin Şah zamanında Türkçenin

İran'da ne kadar yaygın bir şekilde kullanıldığını gözler önüne sermektedir:

“Azerbaycan'ın tüm beldeleri Azerbaycan Türkçesinde konuşuyor. Kazvin ahalisi de Türkçe konuşuyor, fakat onların şivesi Azerbaycan şivesinden farklılık gösteriyor. Hamse ve Kürdistan ehli de Türkçe konuşuyor. Horasan'da hem Türkçe, hem de Farsça kullanılıyor. İran'ın diğer beldelerinde de Türk dili yaygındır” (Sipih, 1386: I, 101).

Aynı yıllarda devlet görevlilerinden olan Abdullah Müstevfi'nin kendi hatıratında belirttiği üzere, “Muzaferüddin Şah'ın saray adamları da onunla beraber Tebriz'den gelmişlerdi ve Türkçe konuşurlardı” (1384: II, 45).

Kaçar sarayında divan müstevfisi görevini yapan ve Muzafferüddin Şah'ın emri üzerine “Efdalü't-Tevârîh” isimli resmî tarihin yazarlığını üstlenen Mirza Gulam Hüseyin Efdalü'l-Mülk, söz konusu eserde bizzat şahidi olduğu bir olayı aktarmaktadır: 26 Zilhicce 1313 / 9 Haziran 1896 tarihinde Muzafferüddin Şah'ın cülusunu kutlamak için huzura gelmiş bulunan Osmanlı elçisi Münif Paşa Farsça konuşmaya başlayınca şah onun sözünü kesmiş ve amirane bir tarzda şöyle demişti: “Türkçe konuş! Biz Türkçe biliyoruz” (Efdalü'l-Mülk, 1361: 22).

Kaçar şahları ve hükümet adamları Osmanlı devlet ricali ile hep Türkçe konuşmuşlardır. Örneğin, Nejat Göyünç 1971 yılında yayımlanmış olan, arşiv belgelerine dayanarak ortaya koyduğu “Muzafferüddin Şah ve II. Abdülhamid Devrinde Türk-İran Dostluk Tezahürleri” başlıklı makalesinde Mehmed Rebiî Paşa ile Muzafferüddin Şah'ın gerçekleştirdikleri mülakat esnasında Şah'ın Azerbaycan Türkçesi ile konuştuğu bilgisini vermektedir (Tunçkılıç, 2009: 12).

Fransız oryantalist Prof. V. Bérard, 1910 yılında İran'daki Meşrutiyet İnkılabı üzerine yayımlamış olduğu kitabında Muhammed Ali Şah Kaçar'ı “hem köken, hem de dil açısından bir Turanlı olan şah” diye tanımlamaktadır (Bérard, 1910: 12). Aynı yazar, adı geçen Kaçar şahının Türkçe konuştuğunu ifade etmektedir (Bérard, 1910: 23). V. Bérard'ın tespitlerine göre, Meşrutiyet İnkılabı sırasında İran'da Türkçe kendi rolünü muhafaza etmişti:

“Kaçar hanedanı önceden olduğu gibi hâlâ İran’a hükmeden tüm Türk boylarının önderidir. Bununla beraber Türkçe de önceden olduğu gibi komuta ve yönetim dili olmaya devam etmektedir” (Bérard, 1910: 320).

İsmi geçen Fransız bilim adamının açıklamalarından belli olduğu üzere, Azerbaycan Türkçesi sadece devlet adamlarının ve ordu mensuplarının konuşma dili olmakla kalmayıp, Farsçanın yanı sıra resmî devlet dili statüsüne sahiptir:

“Azerbaycan Türkçesi imparatorluğun ikinci resmî dilidir. Farsça – bürokrasi ve iş dünyasının dili olduğu halde, Türkçe komuta dilidir; tüm ordu ve üst düzey resmî görevliler bu dilde (Türkçe) konuşmakta ve bu dili anlamaktadırlar. Sarayın ve şah haremının de dili Türkçedir” (Bérard, 1910: 171).

İran sarayında Türkçe konuşma geleneği Kaçarların son hükümdarı olan Ahmed Şah’ın zamanında da sürmüştür. 1916 yılının Kasım ayında Hemedan’da Osmanlı’nın XIII. Kolordu kumandanı Ali İhsan Bey tarafından İran konusunda hazırlanarak askerî makamlara ve Hariciye Nezaretine gönderilen bir raporda şöyle denmektedir: “İran tahtında hükümdar olan Kaçar sülalesi Türk’tür. Bunlar kısmen Türkçe konuşurlar” (Arıkan, 2010: 73).

Türkiye’nin yeni atanmış olan Tahran büyükelçisi Muhiddin Paşa, Ahmed Şah tarafından kabul edilmesini Hariciye Vekâleti’ne gönderdiği 22 Şubat 1923 tarihli raporunda aşağıdaki şekilde arz eder:

“Sefaret heyetini şaha takdim ettim. Takdim merasiminden sonra şah Türkçe olarak hatırımlı ve Tahran’dan memnun olup olmadığını sordu. Daha sonra kendisinin Türk olduğunu, fakat Azerbaycan şivesi ile konuştuğunu söyledi. Pek samimî bir ortamda geçen görüşmeden sonra şahın huzurundan ayrıldım ve aynı alay ile sefarete geldim” (Çete, 2007: 49; Kara, 2010: 35).

İran devlet görevlileri, Kaçarların son yıllarında bile sadece Türkiye ile değil, diğer ülke temsilcileriyle de resmî görüşmeler sırasında Türkçeyi kullanıyorlardı. Örneğin, 31 Temmuz 1921 tarihinde İran’ın Cidde’deki konsolosu, Hicaz meliki Şerif Hüseyin ile Türkçe konuşmuştu (Ferâhânî, 1385: 265).

Kaçar sarayında Türkçe o kadar yaygındı ki, bu âdetin Fars milletçiliği üzerinden politikalar yürüten Pehlevî hanedanı

döneminde bile kolay kolay terk edilmediği anlaşılmaktadır. Yeni hanedanın kurucusu Rıza Şah, Gazi Mustafa Kemal Atatürk başta olmak üzere Türkiye Cumhuriyeti'nin devlet adamları, büyükelçileri ve Türkiye'den İran'a giden heyetlerle hep Türkçe konuşmuştur (Kara, 2010: 56,66,179,219; Çete, 2007: 62; Metin, 2006: 271). Rıza Şah'ın Türkiye resmîleriyle Türkçe konuşması belki de anlaşılabilir, fakat ülke içinde Türkçenin bastırılması politikasını izleyen ve aşırı bir Fars milliyetçisi olan bu şahın diğer ülke temsilcileriyle de resmî görüşmeler esnasında Türkçe konuştuğuna dair bilgiler vardır. Örneğin, 1929 yılının Aralık ayında kendi vekâletnamesini Rıza Şah'a sunan Japon büyükelçi Akiyo Kazama, görüşme sırasında şahın Türkçe konuştuğunu kendi hatıratında şu sözlerle anmaktadır: "Azıcık sohbet ettikten sonra Rıza Şah Farsça konuşmak yerine akıcı bir şekilde Türkçe konuşmaya başladı". Hatta Japonya sefiri kendi hatıratında şahla görüşmesini konu eden bölümü, "Vekâletnamenin takdimi ve şahın Türkçe konuşması" diye isimlendirmiştir (Kazama, 1380: 54-55).

### 3. Kaçar Döneminde Türkçe Terminoloji, Unvanlar ve İsimler

Kaçar döneminde Türkçe devletin resmî dillerinden biri olduğu gibi idarî terimlerin ve resmî istilahlara da büyük bir kısmı bu dildeydi. Kaçarların son dönemlerinin devlet adamlarından Abdullah Müstevfi; "Bizim İran'ın saray ve aristokrasi istilahları bu son zamanlarda hep Türkçe olmuştur" ve "İran saray istilahlarının ekseriyeti Türkçedir" diye açıklamalarda bulunarak bu durumu aydınlatmaktadır (1384: I, 343,409). Modern İran tarihçilerinden Kaçarlar alanında uzman olan Ali Asgar Şemîm de İlhanlılar ve Safevîler devrinden kalan idarî teşkilatla ilgili Türkçe terminolojinin Kaçarlar döneminde de kullanılmaya devam edildiğini belirtmektedir (1387: 322). Hatta Kaçar şahları bile özellikle Türkçe unvanlar kullanmışlardır. Şöyle ki dönemin Fransızca kaynaklarında bu hanedanının kurucusu olan Ağa Muhammed Şah, "Türk Kaçar İlhanı" diye anılıyor (Bérard, 1910: 91). Feth Ali Şah ise hep Hakan unvanını kullanmış ve hatta bunu kendisine edebî mahlas olarak kabul etmiştir. Aynı şekilde sonraki Kaçar şahları da hakan unvanını kullanmışlardır. Örneğin,

dönemin bilginlerinden ve devlet adamlarından Kazvinli Feth Ali Kaçar, Nâsırüddin Şah için yazdığı bir eserde ona “Kâân-ı a’zâm ve Hâkân-ı ekrem” diye hitap etmektedir (Kâcâr, 1277: 1).

Feth Ali Şah’ın bir fermanına ve bazı kaynak eserlere (Câmi-yi Ca’ferî, Eşrefü’t-Tevârîh, Târîh-i Zulkarneyn, Çihil Sâl-ı Târîh-i Îrân) dayanarak, Kaçar Devleti’ndeki Türkçe makam ve unvan isimlerini tespit etmeye yönelik çalışmalarımız sonucunda aşağıdaki liste ortaya çıkmıştır: ahtaçı (seyis), aksakal, atabey, ayakçı, ayakçıbaşı, bahadır, bahşı (kâtip), baskak (şehir yöneticisi), başçı, başmakçı, begüm, beylerbeyi, bitikçi (yazar, kâtip), bölükbaşı, çalançı (çalgıcı), carçı, carçıbaşı, çapar, çavuş, çörekçıbaşı, daruğa (şehrin güvenliğinden sorumlu memur), dilmac (tercüman), elçi, eşikağası, eşikağasıbaşı, han, hanım, hanlarhanı, içağası, içağasıbaşı, ideçi (ordunun bakımından sorumlu memur), ilbeyi, kapucu, kapucubaşı, karavulbaşı, kazakbaşı, keşikçi, keşikçıbaşı, korçı (muhafız), korukçı, korukçıbaşı, kullarağası, kullukçı, kuşçı (şahın av işinden sorumlu memur), kuşçıbaşı, minbaşı (binbaşı), noyan / noyın (komutan, prens, soylu kişi), nöker, olcayçı (akıncı), onbeyi, oymakbeyi, subaşı, sursatçıbaşı, susuncı (ordunun içecek ihtiyacını karşılayan memur), tayşı (yazar), topçu, topçubaşı, tüfengçi, yasavul, yasavulbaşı, yurtçı (harekette olan ordunun duracağı yeri belirleyen ve ordugâhın kurulmasını sağlayan görevli), yarguçu (hâkim, yargıç), yazgan (yazar, kâtip), yüzbaşı vs.

Yine adı geçen kaynaklardan yola çıkmak suretiyle Kaçar devrinin Türkçe idarî, bürokratik ve askerî terminolojisini belirlemeye çalışarak aşağıdaki listeyi hazırladık: ağırık (ordunun ağır yükleri), alaçık (çadır), al bilge (kırmızı mühürlü belge), altun tamga (altın boyalı mühür damgası), atlu, barangar (ordunun sağ kolu), basma (baskı, yayın), bayrak, bine (göçebelerin meskeni), bölük, buyruk, cavangar (ordunun sol kolu), cıda (mızrak), cıka (tuğ), cılav (dizgin), çakmak (tetik), çap (baskı, yayın), çirig / çerik (ordu), dönük, el (il), kamçı, karavul (ordu bekçisi veya bekçi birliği), katlav (zırh), kılıç, kışlak, koruk, koşun (ordu birliği), köç (göç), kulluk (hizmet), kurultay, oba, olcay (askerî ganimet), ordu, otak (devlet dairesi anlamında), oymak, ölke (ülke), sahlov (garnizon), saray, sorgu, soyurgal (bahşiş ve ikta), sursat



(mühimmat), tapança, taşğun (asi), tiyül (timar), tokmak, top, töre, tuğra, tüfeng, tümen (on bin anlamına gelen askerî, para veya idarî taksimat birimi), ululuk üzük (hükümdarın yüzüğü), ulus, uluş (pay, bahşiş), yağ (düşman), yarak (silah), yargu, yarlık (ferman), yasa, yasaklık (asker), yasal (saf), yayak (yaya), yaylak, yurt, yürüş (askerî harekât) vs. (Mecmua, 34b-36a; Nâ'înî, 1353; Nûrî, 1386; Şîrâzî, 1380; Erdekânî, 1374).

Bazı kaynaklardan yararlanarak oluşturduğumuz bu listelerin Kaçar dönemi Türkçe istilahlarının tamamını kapsamadığını ifade etmeliyiz. Ayrıntılı bir şekilde yapılacak olan gelecek araştırmalar bu konuyu daha da aydınlatabilir. Fakat bu eksik listeler bile Kaçar döneminin siyasi, içtimai ve askerî hayatında Türkçe tabirlerin ne kadar yaygın bir biçimde yer aldığını tespit etmeye yetiyor. Kaçar devrinde kullanılan Türkçe resmî terminolojiye bakıldığında bunların bir kısmının Gök-Türklerden ve Uygurlardan Selçuklulara, İlhanlı ve Çağatay uluslarına, daha sonra Timurlulara ve Safevîlere intikal ederek Kaçarlara ulaşmış olan terimler olduğu ortaya çıkıyor. Bu bağlamda Kaçarların asırların ötesinden gelen zengin Türk devlet geleneğini sürdürdüğü açıkça görülmektedir.

Yukarıda sıraladığımız halis Türkçe tabirlerin yanı sıra pek çok istilahların da yabancı kelimelere Türkçe -başı, -beyi sözcüklerinin, -çı/-çi ekinin ilave edilmesi sonucunda oluşturulduğuna rastladık. Örneğin: çarhçı, zurnaçı, şatırbaşı, hekimbaşı, hâcebaşı, hazâneçi, zergerbaşı, zenburekçi, kalebeyi, mollabaşı, müneccimbaşı, münşibaşı, nakkaşbaşı, nağaraçı, emirahurbaşı, cerrahbaşı, divanbeyi, lalabaşı, mimarbaşı, ferraşbaşı, âbdârbaşı, bağbanbaşı, baytarbaşı, tacirbaşı, telgrafçı, cebbedarbaşı, çerağçı, çerağçıbaşı, hakkâkbaşı, hâdimbaşı, hatibbaşı, hayyâtbaşı, hayyâmbaşı, deryabeyi, zergerbaşı, saraydârbaşı, sakkabaşı, şikarçı, şeypurçı, tabbâhbaşı, akkâsbaşı, kahveçibaşı, kaleskaçıbaşı, kitabdârbaşı, mütevellibaşı, müzikançıbaşı, mirabbaşı, mirgazabbaşı, neccârbaşı, nalbendbaşı, vekilbaşı, kitapçı vs.

Sadece tarihten gelen terimlerin değil, matbacılık alanındaki yeni teknolojik tabirlerin bile basma, çap gibi Türkçe karşılığının

kullanılması, yeni bulgulardan olan telgraf alanındaki memura ise Türkçe -cı eki ile telgrafçı denmesi dikat çekicidir. Kaçarlar sadece kendilerine ulaşmış olan Türkçe terminolojiye sahip çıkmakla yetinmemiş, kendileri de bu yönde Türkçe yeni terimler üretmişlerdir.

Gerek Kaçar hanedanının üyeleri (Abakahan, Alparslan, Argun, Arslan, Babahan, Cengiz, Efrasiyab, Hanbaba, Hangeldi, Hanlar, Hulagu, İlhan, Kaan, Karahan, Kızıl Arslan, Ögedey, Salur, Sancar, Sebüktegin, Selçuk, Taclıbegüm Hanım, Toygun Hanım, Timur, Tuğrul, Turan Ağa, Uluğbey, Yıldırım), gerekse de devlet erkânı ve halk (Ağababa Han, Ağabey, Ağahan Bey, Ağalar Han, Ağası, Aras Han, Artuk, Aslan Han, Atabey, Ayıhan, Bahadır Han, Bayram, Bayramkulu, Begüm Hanım, Bektaş Han, Beyler Han, Budak, Büyük Ağa, Büyük Han, Dadaş Bey, Efrasiyab Han, Emirgüne Han, Hanbaba, Hanlar, İlgeldi / Elgeldi Han, Kılıç Han, Koca Han, Kulu Han, Ocakkulu, Saru Aslan, Sarubey, Saruhan, Satur Han, Sevgili, Timur Han, Uğurlu Han, Yahşi Koçak, Yulduz Han vd.) arasında Türkçe isimler taşıyan çok sayıda kişilere rastlanmaktaydı (Sümer, 1999: 288-297; Musalı, 2016: 172-194; Nûrî, 1386; Nâ'înî, 1353; Şîrâzî, 1380; Erdekânî, 1374). Bunların yanında -kulu ve -verdi gibi Türkçe sonluklara biten isimlerle sık sık karşılaşmaktayız (Allahverdi, İmamkulu vd.).

Özellikle hanedanın kullandığı Türkçe isimlere bakıldığında Kaçarların bir taraftan İslâmiyet'ten önceki Türk mirasına sahip çıkarken, diğer taraftan da Gazneli, Selçuklu, Azerbaycan Atabeyliği, İlhanlı, Timurlu, Safevî ve Osmanlı tarihinden esinlendikleri gözlemlenir. Hatta Kaçar sarayında isimleri zor telaffuz edilen yabancıları bile Türkçe takma isimlerle adlandırıyorlardı. Örneğin, Rus generali Valerian Zubov'a bu şekilde Kızılayak ismi takılmıştı (Şîrâzî, 1380: I, 191).

İlhanlılar, Timurlular ve Safevîler döneminde olduğu gibi Kaçarlar zamanında da On iki hayvanlı Türk takvimi Hicrî takvimin yanı sıra devletin resmî takvimi olarak kullanılıyor ve yılların isimleri "Sığan Yıl", "Bars Yıl", "Yılan Yıl", "Tonguz Yıl" vs. diye Türkçe ifade ediliyordu. Resmî evrak ve hatta padişaha ait belgeler çoğu zaman Türk takvimiyle tarihlendirilirdi (İsfahâniyân

vd., 1385: 29, 59, 68, 72, 83, 84, 110, 191, 408, 410, 462, 494, 495, 498). Mâlî yıl hesaplamaları da Türk takvimine göre yürütülüyor ve vergiler de yine bu takvime göre toplanıyordu (İsfahâniyân vd., 1385: 191,408; Erdekânî, 1374: I, 324-325). Sadece İran Meclis Kütüphanesi arşivinde bu durumu belgeleyen yüzlerce vesika bulunmaktadır.

Tarihî eserlerin yazımı sırasında da yıllar sık sık Türk takvimi ile ifade edilmekteydi. Örneğin, yapığımız hesaplamalar sonucunda Kaçar dönemi tarih eserlerinden Târîh-i Zulkarneyn'de 74 kez, Târîh-i Müntazam-ı Nâsırî'de 43 kez, Fârsnâme-i Nâsırî'de 240 kez, Mirâtu'l-Vakâyi-yi Muzafferî'de 55 kez, Efdalü't-Tevârîh'te 29 kez tarihlerin Türk takviminin yıllarıyla ifade edildiği ortaya çıkmıştır. Ayrıca, Kaçar şahları başta olmak üzere çok sayıda devlet adamlarının hatıralarında ve günlüklerinde de Türk takviminden aktif bir şekilde yararlandığı görülüyor. Türk takvimi Kaçarlar döneminde resmî takvim olarak kullanılmış ve yalnız 1304 yılının 10 Ferverdin tarihinde (30 Mart 1925) kabul edilmiş bir kararla resmî kullanımdan kaldırılmıştır (Bîrşek, 1373: 234; Müstevfî, 1384: III, 649).

#### **4. Kaçar Döneminde Yazılı Edebiyat ve Eğitim Dili Olarak Türkçe**

Kaçarlar döneminde İran'da Türk edebiyatının gelişimi sürmüş ve Türkçe yazan çok sayıda şair yetişmiştir. Telimhan, Bende Mirza Muhammed Razî Tebrizî, Ebû'l-Feth Han Tûtî, Endelib Karacadağî, Zikrî Erdebilî, Hayran Hanım, Seyyid Ebû'l-Kasım Nebâtî, Muhammed Bâkır Hâlhâlî, Hacı Mehdi Şükûhî, Ebû'l-Hasan Râcî, Mirza Ali Han La'lî, Muhammed Hidecî, Sarraf Hacı Rıza, Muhammed Halife Âciz, Muhammed Emin Dilsuz, Seyyid Rıza Sâbir, Ziyâî Erdebilî, Hayâlî Râkım Erdebilî, Muztar Tebrizî, Pürgam, Mirza Kazım Kadı Askerzâde Matla, Nâzım Erdebilî, Mail Mirza Hasan Afşar, Mücrim Ali Erdebilî, Gulam Erdebilî, Sâbit, Attâr Erdebilî, Çavuş Mir Mahmud, Urmiyeli Âşık Mustafa, Şûrî Bahşâyîşî, Abdürreşid Edibü's-Şu'arâ, Mirza Lutf Ali Endelib bunların en önemlilerindendirler (İbrahimov vd., 1981; Kafkasyalı, 2002; Heyet, 1376: 168-197).

Prof. Dr. Cevad Heyet'in belirttiği üzere, "asılları Türk olan Kaçar hükümdarları, İran edebiyatını himaye etmenin yanı sıra Türkçe eserler yazılmasını da teşvik ediyorlardı" (1376: 167). Kaçar dönemi şairlerinden Muhammed Kazım Esrâr Alişah Tebrizî, Türkçe şiiriyatın Fars şiirinden geri kalmadığını ispatlamak için 1294-99 / 1877-82 yılları arasında kendi çağdaşı olan ve Türkçe şiirler yazan 86 Azerbaycan şairinin biyografisini ve şiirlerinden örnekleri içeren "Behcetü's-Şu'arâ" isimli bir tezkire yazmıştır (Musalı, 2012: 239-242). Kaçar şehzadelerinden olan Hulagu Mirza ise 1255-1256 / 1839-1840 yıllarında kaleme aldığı "Harâbât" adlı şairler tezkiresinde Türkçe yazan şairlere özel bir bölüm ayırmıştır (Musalı, 2012: 215-218). Kaçar döneminin diğer bazı tezkirelerinde de Farsça manzumelerin yanı sıra Türkçe şiir örneklerine yer verilmektedir.

Devlet adamları, hatta padişah hanedanı üyeleri arasında bile Türkçe şiir yazan şahıslara rastlanmaktaydı. Örneğin, Feth Ali Şah'ın eşi ve Karabağlı İbrahim Halil Han Cavanşir'in kızı olan Ağabeğüm Ağa Ağabacı (1780-1832) Tahran sarayında Türkçe şiirler yazmaktaydı (Caferzade, 2005: 28-29). Seyyid Azim Şirvanî 1300 / 1883 yılında tamamladığı tezkiresinde Nâsırüddin Şah'ın Hz. Ali hakkında yazmış olduğu 18 beyitlik Türkçe şiiri sunmaktadır (Bayram, 2005: 211-212). Adı geçen şahın Hz. Hüseyin hakkında da sekiz beyitlik bir gazeli bulunmaktadır (Kâcâr, 1390: 133-134). Yine dönemin bazı edipleri, Nâsırüddin Şah'a ithaf ettikleri eserlerde bu hükümdarı Türkçe övmekte ve ona Türkçe şiirler hasretmekteydiler (Bayram, 2005: 6; Kâcâr, 1277: 1-2). Bu dönemde hatta Farsça yazılmış olan eserlerde bile sık sık Türkçe atasözlerine, diyaloglara, şiirlere, cümlelere, mektuplara ve hatta antlaşma metinlerine rastlamak mümkündür.

Kaçarlar döneminin başından sonuna kadar Türkçe eğitim-öğretim faaliyetleri devam etmiştir. Feth Ali Şah zamanında İran'da bulunan Fransız bilim adamı Professor Guillaume-Antoine Olivier, kendi seyahatnamesinde Kaçar döneminin tüm eğitim sisteminde Türkçe öğretimin temel derslerden birisi olduğuna dikkat çekmiştir:

“İran’da öğrencilere okuma ve yazma öğretildikten sonra gramere giriş, Arapça ve Türkçe dersleri verilir... İran’da gramerin ve söz konusu dillerin (Arapça ve Türkçenin) öğretimi eğitimin esası olarak görülür... Arapça dinin dili olduğu için, Türkçe ise saray adamlarının ve imparatorluğun kuzeydoğusundaki aşiretlerin<sup>3</sup> genel dili olduğu için önem taşımaktadır” (Olivier, 1807: 163).

Dönemin Fransız gezginleri İran’ın sadece Türklerle meskun bölgelerinde değil, İsfahan gibi Farsça konuşulan şehirlerin medreselerinde bile Türkçe eğitim verildiğine tanıklık etmektedirler (Olivier, 1807: 103; Jourdain, 1814: I, 64, IV, 132). Zira pek çok Farmlar, devlet hizmetine alınabilmek için Türkçeyi öğrenmeye özen gösteriyorlardı (Jukovsky, 1808: 258).

Türkçeye olan talep sebebinden Kaçar Devleti yöneticilerinin de teşvikleriyle bu dilde ders kitapları hazırlanmaktaydı. Örneğin, Muhammed Şah Kaçar zamanında Fars eyaleti veziri Mirza Muhammed Taki Âştîyânî’nin hizmetinde bulunan Mirza Baba Tabip Âştîyânî, Türkçeyi bilmeyen Farmların bu dili öğrenebilmesi için yetkililerin talimatıyla “Kavâid-i Zebân-ı Türkî” adlı eser telif etmiştir. Eserinin önsözünde o, kendi zamanında Türkçeyi bilmemenin bir utanç olduğuna vurgu yaparak, Fars ve Irak-ı Acem halkını bu utançtan kurtarmak adına Türkçeye dair bir ders kitabını yazmaya karar verdiğini açıklamıştır (Âştîyânî, 1387: 8-9). 1289 / 1872 yılında ise Abdü’l-Ali Halhâlî, veliaht Muzafferüddin Mirza’nın buyruğuyla Azerbaycan Türkçesi grameri üzerine “Kâide-i Zebân-ı Türkî” adlı eser kaleme almıştır (Rezaei, 2010: 1-2).

Yukarıda sözünü ettiğimiz eserler, Farmların Türkçeyi öğrenmesini hedeflemekteydi. Bunların yanı sıra Türk çocuklara okullarda kendi dillerinin gramerini öğretmeyi amaçlayan eserler de yazılmaktaydı. İbtidai okullar için Mirza Sadık b. Molla Esad Tebrizî tarafından 1893 yılında yayımlanmış olan “Kitâbçe-i Edebiyye” adlı Türkçe ders kitabı bu tarz eserlerdendi

<sup>3</sup> İmparatorluğun kuzeydoğusundaki aşiretler derken, Fransız profesör Horasan Türklerine işaret etmektedir. Belki de Kaçar hanedanının kurucusu burada doğmuş olduğu için Olivier bu bölgeye dikkat çekmiştir. Fakat belli olduğu üzere Kaçar Devleti’nin diğer bölgelerinde, özellikle de devletin kuzeybatısındaki Azerbaycan’da da yoğun bir Türk nüfus vardı.

(Abdullayev, 1966: 227-231). Ayrıca Güney Azerbaycan ediplerinden ve eğitimcilerinden Mirza Hasan Rüşdiyye, Tebriz’de Rüşdiyye Milli Mektebi’ni açmış ve 1894 yılında orada “Vatan Dili” adlı Türkçe ders kitabını yayımlayarak, bu kitabı okulda öğrencilerine ders kitabı olarak okutmuştur (İbrahimov vd., 1981: 292-297; Heyet, 2005: 21-25). Seyyid Muhammed Nâtıkî, 1917 yılında Tebriz’de İtimad mektebini kurmuş ve öğrencilerine okutmak üzere 1926 yılına kadar Türkçe birkaç ders kitabı (“Sarf ü Nahv-ı Türkî-yi Azerbaycanî”, “Türkî Nisâb”, “Elifbâ-yı Cedîd” vs.) yayımlamıştı. XX. asrın başlarında Tebriz okullarında öğrencilere Türkçe, Farsça ve Arapça dillerinde eğitim verilmekteydi (Ferehmenrâd, 1392: 13).

Kaçar döneminin sonlarına doğru etkilerini artırmaya çalışan Fars kökenli bürokratlar Türkçenin öğretimini ders programlarından çıkarmaya çalışmışlarsa da buna muvaffak olamamışlardı. “Tercümân-ı Hakikat” gazetesinin 5 Receb 1318 / 29 Ekim 1900 tarihli sayısında verilen bilgiye göre, o günlerde Sultan II. Abdülhamid’in misafiri olarak İstanbul’da bulunan Kaçar hükümdarı Muzafferüddin Şah, bu haberi alınca hiç beklemeden hemen Tahran’daki Maarif Nezareti’ne telgraf çekerek Türkçe eğitim faaliyetlerine devam edilmesini ve hatta İran Azerbaycanı’nın tüm okullarında Türkçenin zorunlu bir ders hâline getirilmesini kati bir şekilde emretmişti. Adı geçen şah, Türkçenin çok tatlı (‘azebü’l-beyân) bir dil olduğunu, kadimden beri Azerbaycan halkının Türkçe konuştuğunu ve Osmanlı ile dostluk ilişkilerini göz önünde tuttuğunu belirterek, “Azerbaycan’da bulunan mekâtibde bundan böyle zebân-ı Fârsî ile beraber lisân-ı Türkînin dahi tedrisine ve bilhassa Türkçenin gereği gibi öğrenilmesine itina edilmesini emir ve iş’âr buyurdıkları” hakkında ferman vermişti (Laziboğlu, 1980: 195-203; Baharlı, 1394).

Yine bu dönemde Sadrü’l-Efâzıl lakaplı Mirza Lutf Ali Nasîrî Eminî Tebrizî (1851-1931), Türk dili üzerinde araştırmalar yürütmüş, Türkçenin nahvi ve lugati hakkında “el-Bâhis an lugatu İbn Yâfes” ve dilbilimi üzerine Türkçe “Telhîs-i Şerh-i Hutbetü’l-Kâmûs” adlı eserler telif etmiştir (Şâhmeresî, 1385: 54).

Azerbaycan Türkçesini öğreten ders kitaplarının yanı sıra Çağatay Türkçesinde de sözlükler ve ders kitapları hazırlanmaktaydı. Cevad Heyet'in doğru tespitlerine göre, önceki asırlarda olduğu gibi Kaçar döneminde de İran aydınları Çağatay edebiyatına ve özellikle de Alişir Nevâyî'nin eserlerine büyük bir ilgi duyuyorlardı. Bu nedenle Çağatay Türkçesi üzerinde çalışmalar bu dönemde de sürdürülmüş ve Çağatay Türkçesine dair üç sözlük meydana getirilmiştir (Heyet, 1376: 167). C. Heyet'in sözünü ettiği sözlükler aşağıdakilerdir:

1. "Hulâsa-i Abbâsî" – Muhammed Hoyî tarafından 1240 / 1824 civarında yazılarak, veliaht Abbas Mirza'ya takdim edilmiştir (Miandoab, 2010: XXIX).

2. "Behcetü'l-Lugat" veya "Lugatü'l-Etrâkiyye" – Kazvinli Feth Ali Kaçar tarafından yazılmış ve Nasirüddin Şah'a ithaf edilmiş olan Çağatayca – Farsça büyük sözlüktür. Üç yıl içinde yazılan bu eser 1277 senesi Ramazan ayında / Mart-Nisan 1861'de tamamlanmıştır (Kâcâr, 1277: 16; Thury, 1903: 10; Rahimi, 2018: 663-704).

3. "Altamga-i Nâsırî" – Muhammed Salih İsfahânî tarafından telif edilerek, Nasirüddin Şah'a sunulmuştur.

Ancak Kaçar döneminde Çağatayca üzerine yapılmış olan çalışmalar, bu listeye sınırlı değildir. Bunların yanı sıra Feth Ali Şah'ın Yezd valisi olan oğlu Muhammed Veli Mirza'nın hizmetinde münşî görevinde bulunan ve kendisi de Çağatayca şiirler yazan Muhammed Cafer Tarab Nâ'inî İsfahanî, bu lehçeyi öğrenenlere yardımcı olmak adına "Kavâid-i Türkî-yi Çağatayî" isimli bir eser kaleme almıştır (Nâ'inî, 1353: XXIV).

"Bu gibi eserler, Türkçeyi bilen İran şairlerinin hatta Çağatay lehçesiyle ne kadar ilgilendiklerini göstermektedir. Hatta bazı şairlerin bu lehçede şiir dedikleri malumdur. Bunların arasında Hücet ve Neşat en mühimleridir" (Heyet, 1376: 167-168).

Azerbaycan Türklerinin başta Nevâyî'nin eserleri olmak üzere Çağatay edebiyatına duydukları ilgi XIX. yüzyılda da devam etmiş, hatta Nâsirüddin Şah ve veliaht Abbas Mirza gibi devlet büyükleri tarafından teşvik edildiği de görülmüştür (Heyet, 2005: 14). Kaçar hanedanı Çağatay Türkçesi üzerinde çalışmalar yapılmasını

sadece teşvik etmekle kalmamış, bu hanedanın kimi temsilcileri bahse konu lehçeyi bizzat öğrenmeye teşebbüs etmişlerdir. Örneğin İ'timâdü's-Saltana Muhammed Hasan Han, Nâsırüddin Şah'ın Azerbaycan Türkçesinin yanı sıra Çağatay Türkçesini de iyi bildiğini belirtmektedir: "Çağatay Türkçesini mükemmel seviyede biliyor ve bu dilin imla ve münşeâtından doğan müşküllerin tamamı o hazret için apaçık ve kolaydır" (Erdekânî, 1374: I, 28). Muasırı olan başka bir devlet adamının tanıklığına göre adı geçen şah, Alişir Nevâyî'nin Çağatayca eserlerini okumayı çok severdi (Kâcâr, 1277: 14).

Tebriz'de ilk matbaanın kuruluş tarihi olan 1817'den İran'da Meşrutiyet İnkılabı'nın başlangıcı olan 1905 yılına kadar geçen süre zarfında Güney Azerbaycan'da yaklaşık yüz tane Türkçe kitap basılmıştır (Heyet, 2005: 19). Yine XIX. yüzyılın sonlarından itibaren, özellikle de Meşrutiyet İnkılabı ile beraber Güney Azerbaycanda Türkçe basın organları da yayımlanmaya başlamıştır (Heyet, 2005: 16-17,28-54; Mustafayev, 1998: 52-53).

Böylece, Kaçarlar döneminde Türkçe pek çok alanda – siyasette, silahlı kuvvetlerde, edebiyatta, eğitimde, basında vs. kapsamlı bir şekilde kullanılmakta ve Farsçanın yanı sıra devletin iki resmî dilinden biri olarak görülmekteydi.

## **5. Kaçar Devleti'nin Resmî Yazı Dili Olarak Türkçenin Kullanımı**

Önceki dönemde İran'ı yönetmiş olan bazı Türk hanedanlarının zamanında olduğu gibi Kaçarlar da Farsçanın yanı sıra Türkçeyi resmî yazı dili olarak kullanmışlardır. İran'ın ünlü tarihçilerinden Murtazâ Râvendî, somut örnekler vermemesine rağmen, "Ağa Muhammed Han Kaçar'ın sarayında... muteber yazışmaların, mektupların ve fermanların Arapça, Farsça, Türkçe ve Çağatayca yazıldığından" söz etmektedir (1386: 492-493). Burada Türkçe derken Azerbaycan Türkçesi, Çağatayca adıyla ise Çağatay Türkçesi kastedilmektedir. Ağa Muhammed Han Kaçar dönemine dair Türkçe herhangi bir belge daha ortaya çıkarılmamışken, Feth Ali Şah zamanına ait yeni bulmuş olan bazı vesikalar Kaçar sarayında Türkçe belge düzenleme olayının Ağa Muhammed Han



devri ile sınırlı kalmayarak, bir gelenek şeklinde onun varisinin hâkimiyet yıllarına da intikal ettiğini göstermektedir.

Söz konusu belgelerden ilki tarafımızca ortaya çıkarılmış olup, Feth Ali Şah'ın sadrazam tayini ile ilgili 1221 senesi Şevval ayına (12 Aralık 1806 – 09 Ocak 1807) ait Çağatay Türkçesinde bir yarlığıdır. İlgili bu belgenin sureti, İran İslamî Şura Meclisi Kütüphanesi'nde 1453 arşiv numarasıyla muhafaza edilen, Feth Ali Şah'ın oğlu Alikulu Mirza Í'tizâdü's-Saltana'ya mahsus yazma bir mecmua içinde 15. sırada yer almaktadır. Kaçar sarayının münşisi Mirza Muhammed Razî Tebrizî tarafından kaleme alınmış olan bu yarlık, Mirza Muhammed Şefi Bendpeyî'nin sadaret makamına atanmasını konu etmektedir. Bu yarlığın emir-hüküm kısmında Feth Ali Şah şöyle buyurur:

“Çün devletlü, 'izzetlü, sa'âdetlü, irâdetlü, mecdetlü, necdetlü, kiyâsetlü, ferâsetlü, 'akîdetlü, bendelik câmesin hâme ignesi ilen tiken ve çâkerlik dânesin yürek mezra'ide iken iski hîdmetkâr, ıssık-savukğa pâyidâr, mümtehanü'l-ğazretü'l-'ulyâ, mü'temenü's-saltanatü'l-'uzmâ Mîrzâ Muhammed Şefî-i Qadîmî ki, tayy-ı lisânindin müşterî başında taylasân ve hüsn-i beyânındin tîr-i debîr bî-zebândur, burunğı zamândın kulluğımızda bil büküb ve tiriklikde bar-yoğun yolımızda töküb, katla-katla çatık işlerge tüşüb, türük-türük kişiler bile konuşub idi, şehâb-i 'inâyet-i şâhâne tamlarındin iqbâlıning ülengin gögertgay ve re'fetimiz üçükindin âmâlıning yurtın ışınatgay, vezâret tonı ilen incülik boyın tonaduk ve tüşkünlikde merhamet ili ile bükülmüş bilin tiredük kim, devlet pâ ber-câ barıca ra'ıyyet ve yasaqlıg anıng istimâindin ferâgat yastanacağıga yastanalar ve anıng sözün memleketimizding küntoğarındin künbatarıga dek sınanmış sanalar. Uluslarıng hayır-du'âsındin zât-ı hümâyünımızga uluslar tigürgay ve en'amımız 'âidesidin fâideler görgay” (Mecmua, 34b-36a).

Bahsi geçen yarlığın tam metni, yayın aşamasında olan başka bir makalemiz çerçevesinde transkripsiyon yapılarak ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmiştir. Farsçanın Anadolu ve Orta Asya'daki Türk muhitini derinden etkilediği, hatta Hindistan'ın saray ve kültür çevrelerinde bile yaygınlaştığı bir dönemde İran'a hükmeden bir padişahın sadrazam gibi önemli bir makama tayinle ilgili fermanı Türkçe yazdırması oldukça manidardır.

Fakat Feth Ali Şah'ın bu fermanı, Kaçar döneminden kalan Türkçe yegâne belge değildir. Nitekim Horasan Türklerinin araştırmacısı olan İsmail Sâlâriyân bir makalesinde, yine Feth Ali Şah döneminde, 25 Safer 1222 / 4 Mayıs 1807 tarihinde Kaçar saltanatıyla Napolyon'un yönettiği Fransa İmparatorluğu arasında imzalanmış olan Finckenstein Antlaşması'nın Azerbaycan Türkçesinde yazılmış olan 16 maddelik metninin Fransa Tarih Müzesi'nde korunduğunu belirtmiş ve bu antlaşmanın beş sayfadan oluşan mühürlü elyazması orijinalinin fotokopisini kendi makalesine eklemiştir. Antlaşma metninin giriş kısmı şu şekildedir:

“Fransa imparator ve İtalya pâdişâh cenâbları ve İrân şâh-ı sa‘âdetgâh cenâbları ittihâd-ı ‘ahd-nâme ile muhabbetiñ binâları meşbût etmesine hâhiş édüb binâen-‘aleyh ruşsat-ı kâmile ile ruşsat-güzârları ta‘yîn édüb ya‘ni Fransa imparator ve İtalya pâdişâh tarafından devletiñ vezîri ve ser-kâtib-i a‘zam çeleng-i hümâyün ile ve Bâvîr ve Bâd devletleri nişânlarile müşerref olan Mösyör Hug Bernar Mare nâm me‘mûr ve İrân şâh-ı şâhib-i destgâh ü sa‘âdetgâh taraflarından sefir-i bî-nazîr ‘âlî câh ve rif‘atgâh Mirzâ Muhammed Rıza Hân Kazbîn şehriñ nâzırı ve Muhammed ‘Alî Mirzâ hazretleriñ vezîri ve muşârun-ileyhâ ruşsatnâmeleriniñ tebdili eyledikten soñra ednâ meşrûh olan maddeleri rabt etmişler” (Sâlâriyân, 1394; Balcı, 2017: 7-28).

Bu antlaşma metni, Türkçenin Feth Ali Şah döneminde Kaçarlar tarafından sadece ülke içinde değil, uluslararası ilişkilerde de bir yazı dil olarak kullanıldığını kanıtlamaktadır.

Böylece, en azından ilk iki Kaçar şahının zamanında Azerbaycan ve Çağatay Türkçelerinin en üst düzeyde resmî devlet dili statüsünde kullanıldığına dair verilere sahibiz. Safevî döneminden başlayarak Azerbaycan Türkçesinin devlet yazışmalarında kısmen kullanılmaya başlaması, özellikle de Şah İsmail Hatâyî'nin bu dilde şiirler kaleme alması, onun bir yazı dili olarak itibarını artırmıştı. Kaçar boyunun da aslî vatanının Azerbaycan olduğunu, adı geçen hanedanın atalarının buradan Horasana göç ettirildiğini, Kaçar saltanatı döneminde Tebriz'in veliyaht-nişin olduğunu, Kaçar sarayında ve ordusunda Azerbaycan Türkçesinin hâkim olduğunu yukarıda beyan etmiştik. İşte bu yüzden Kaçarların ilgili Türk lehçesini yazı dili şeklinde

kullanmaları şaşırtıcı olmasa gerektir. Ağa Muhammed Şah ve Feth Ali Şah dönemlerinde Çağatay Türkçesinde fermanların verilmesine gelince, gerek Timurlular devrinde bu lehçede resmî yazıların hazırlanması geleneği, gerek Alişir Nevâyî'nin Türk dili ve edebiyatı tarihindeki derin tesirleri ve gerekse de Kaçar hanedanı atalarının Horasana yerleştikten sonra yaklaşık iki yüz yıllık bir süre zarfında Çağatay Türkçesinin etkin olduğu bu coğrafyada yaşaması gibi hususların bu işte mühim bir rol oynadığını düşünüyoruz.

Kaçar dönemi kurum ve kuruluşlarına ait Türkçe diğer belgeler de zamanımıza ulaşmıştır. Örneğin, Erdebil'deki Şeyh Safi Dergâhı mütevellî-başısı tarafından Malatya'daki Şah İbrahim Veli Ocağı mensuplarına verilen 1242 / 1826-1827, 1301 / 1883, 1321 / 1903 ve 1322 / 1904 tarihli mühürlü şecereler ve icazetnâmeler Türkçedir (Aytaş, 2011: 100-103,153-161,164-170). Ayrıca, 1325 / 1907 yılında Tebriz Milli Encümeni'nin Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne gönderdiği mektup Azerbaycan Türkçesiyle kaleme alınmıştır (Heyet, 2005: 33). İstanbul'daki İran sefaretinin Osmanlı Hariciye Nezâreti'ne ve Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükûmeti İstanbul Mümessilliği'ne gönderdiği 1918 ve 1922 tarihli resmî mektuplar da Türkçe yazılmıştır (Komisyon, 2010: II, 604, 620).

Bunların yanı sıra halk katından da devlet makamlarına Türkçe yazılı başvurular yapılabilmekteydi. Örneğin, İranlı yazar Afdalü'l-Mülk Mahmud Kirmanî, Tahran'da Muzafferüddin Şah'a suikast hazırlığı içinde olduğu gerekçesiyle hapse atıldığında affedilmesi için şaha Türkçe mektup yazmıştı (Storey, 1972: II, 1066). Ayrıca Eherli şair Çavuş Mir Mahmud'un vali Emir Nizam'a, "Sana kurban olum, Han Emir Nizam; Günbegün işlerin nizama gelsin" mısralarıyla başlayan Türkçe manzum bir şikâyet mektubu yazdığı bilinmektedir (İbrahimov vd., 1981: 231).

### Sonuç

Gerek İran kaynakları, gerekse de Osmanlı, Fransız, Rus, İngiliz ve Alman kaynakları Kaçar hanedanının Türk hüviyetine sahip çıktığını ve Türkçeyi himaye ettiğini göstermektedir. Kaçar şahları kendilerini her daim Türk olarak görmüş ve bundan gurur

duymuşlardır. Kaçar sarayının resmî tarihçileri kendi eserlerinde Türk kimliliğini ve Türkçeyi övmüş, Oğuz Han başta olmak üzere Türk büyüklerini methetmişlerdir. Bu eserlerde Kaçar şahları Türk tarihinin şanlı hakanlarına benzetilmiş, adı geçen hanedanın Türk soyundan geldiğine dair defalarca gururla hatırlatma yapılmıştır. Kaçar dönemi müverrihleri Türk-Oğuz boylarının tarihine özel bir ilgi duymuş, bu konuda eserler vermişlerdir. Dönemin Avrupalı diplomat, müsteşrik ve gezginleri Kaçarların Türk ırkından geldiğine vurgu yapmış, onların saltanatını Turan'ın İran üzerindeki hâkimiyeti olarak nitelendirmişlerdir.

Azerbaycan eyaleti, veliahtın yönetim yeri ve Kaçarların ata yurdu olması sebebiyle bahse konu dönemde önemli bir konuma sahipti. Devrin gerek Avrupa, gerekse de İran kaynaklarında Kaçar hanedanı Azerbaycan Türkü olarak görülüyor ve devletin idaresinde Azerbaycan Türklerinin söz sahibi olduklarına işaret ediliyor. Devletin tebaası olan Farslar bile bu durumun farkında olup, yeri geldiğinde Kaçar hükümdarlarını “Şah-ı Türk-i Azerbaycanî” diye tanımlamaktaydılar. Sadece siyasi yöneticiler değil, ordu kumandanlığı ve askerlerin de büyük çoğunluğu Türklerden oluşmaktaydı. Ana kaynaklar Kaçarların siyasi ve askerî açılardan Türklere dayanmasının bir tesadüf değil de şah hanedanının bilinçli tercihi olduğunu göstermektedirler.

Kaçar dönemine ait gerek Fransız, gerekse de İran kaynaklarında İran'ın resmî dillerinin Türkçe ve Farsça olduğu kayıtlıdır. Bu dönemde saray ve ordunun günlük konuşma dili olan Türkçe hem de devlet törenlerinde nutuklar yapılmasında, diplomatik görüşmelerde, emir-komuta verilmesinde resmî bir dil olarak aktif bir şekilde kullanılmaktaydı. İdarî ve askerî unvanların ve terimlerin de büyük çoğunluğu Türkçe idi. Gerek hanedan üyeleri, gerekse de devlet erkânı arasında Türkçe isimler taşıyan çok sayıda kişilere rastlanmaktaydı. İncelemelerimiz sırasında Kaçar devrinde kullanılan 130'dan fazla Türkçe resmî istilâh ve unvan, 70 civarında Türkçe şahıs ismi belirlenmiştir. Yine bu dönemde On iki hayvanlı Türk takvimi, Hicrî tarihiyle beraber devletin resmî takvimi olarak yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

Kaçar döneminde İran'daki Türk edebiyatı nesir sahasında olduğundan ziyade nazım alanında gelişim göstermiştir. Hatta şah ailesinin kimi üyelerinin bile Türkçe şirler yazdığı görülmüştür. Bu dönemde Türkçe eğitim-öğretim faaliyetleri devam etmiş, hatta Kaçar sülalesi bu faaliyetleri teşvik etmiştir. Azerbaycan ve Çağatay Türkçeleri üzerine bu dönemde yazılmış olan gramer kitapları ve sözlüklerin bir kısmı Kaçar şah ve şehzadelerinin teşvikleriyle hazırlanmıştır. Kaçar iktidarı altında çok sayıda Türkçe eserler yayımlanmış, sayıları az olmasına rağmen Türkçe basın organları bile faaliyet göstermişlerdir.

Tüm bunlarla beraber Türkçe, Farsçanın yanı sıra gerek ülke içinde, gerekse uluslararası ilişkiler düzeyinde kısmen resmî yazı dili olarak da kullanılmıştır. Son zamanlarda Feth Ali Şah'ın Çağatay Türkçesinde bir yarlığının ve yine onun döneminde Fransa ile imzalanmış olan Azerbaycan Türkçesinde bir antlaşma metninin bulunması, ayrıca Kaçar Devleti bünyesindeki bazı kurumlarca Türkçe icazetnâmeler, şecerenâmeler ve mektuplar yazılması, halk katından devlet büyüklerine Türkçe yazılı müracaatların yapılması buna birer delil olarak gösterilebilir.

Fars dili ve edebiyatının İran'ın coğrafi sınırlarını aşarak Anadolu ve Orta Asya'daki Türk muhitini etkilediği ve hatta Hindistan'a kadar yayıldığı bir dönemde Farsçanın vatani olan İran'da Türkçenin yazı dili olarak onunla rekabete girmesinin, hafife alınacak bir başarı olmadığı kanaatindeyiz. Fakat Kaçar saltanatı boyunca Türkçenin devlet işlerinde kullanım alanının zaman ilerledikçe genişlediğini iddia edemeyiz. En azından Türkçe ferman yazma geleneğinin Feth Ali Şah'tan sonraki Kaçar şahları tarafından sürdürüldüğünü kanıtlayan vesikalara sahip değiliz. Bununla beraber Farsça, zamanla devlet katında şifahi iletişim dili olarak Türkçenin yanı sıra kendisine yer edinmeye başlıyor. Zira kaynaklarda Feth Ali Şah'ın sarayında neredeyse her zaman Türkçe konuşulduğu kayıtlıysa da Nâsîrüdîn ve Muzafferüddîn şahların zamanına ait kaynaklarda iki dilde (Türkçe ve Farsça) konuşmaların yapıldığı belirtilmektedir. Buna rağmen Türkçenin Farsça ile beraber devlet seviyesinde kullanımının Kaçar döneminin sonlarına kadar devam ettiği, bu hanedanın son

padişahının bile Türkçe konuşacak ve “ben Türk’üm” diyebilecek kadar kendi Türklüğünün bilincinde olduğu da bir gerçektir.

### Kaynakça

- Abdullayev, Ağamemmed (1966). *Azerbaycan Dilinin Tedrisi Tarihinden*. Bakü: Maarif Neşriyatı.
- Arıkan, Mustafa (2010). *Osmanlı Arşiv Vesikalarına Göre Osmanlı – İran İlişkileri (1914-1918)*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Âştiyânî, Mîrzâ Baba Tabîb (1387). *Kavâ'id-i Zebân-ı Türkî*. Mukaddime, tashîh ve tahşiye: Hüseyin Muhammedzâde Sadîk. Zencan: Neşr-i Pınar.
- 'Aynü's-Saltana, Kahramân Mîrzâ Sâlûr (1374-1380). *Rûznâme-i Hâtırât*. Be kûşîş-i Mes'ûd Sâlûr ve İrec Afşâr. Cilt: I-X. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr.
- Aytaş, Gıyasettin (2011). *Belgeler Işığında Şah İbrahim Veli Ocağı*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Baharlı, Mehrân (1394). “Destûr-ı Muzafferüddîn Şâh Berây-ı Tedrîs-i Zebân-ı Türkî”. 16 Âbân 1394. <http://salariyan.arzublog.com/post-66366.html> (erişim tarihi: 14.01.2017)
- Balcı, Mustafa (2017). “Finkesten Antlaşması ve Tarihî Bir Vesika Olarak Antlaşmanın Türkçe Metni”. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*. S. 15, s. 7-28.
- Bausani, Alessandro (1971). *The Persians from the Earliest Days to the Twentieth Century*. Translated from the Italian by J.B.Donne. London: Elek Books Ltd.
- Bayram, Ömer (2005). *Azerbaycan Sahası Tezkireleri ve Seyyid Azim Şîrvânî'nin Tezkiresi*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Bérard, Victor (1910). *Révolutions de la Perse; les provinces, les peuples et le gouvernement du roi des rois*. Paris: Librairie Armand Colin.
- Bîrşek, Ahmed (1373). *Gâhnâme-i Tatbîkî-yi Se Hezâr Sâle*. Tahrân: Bünyâd-ı Dânişnâme-i Büzürg-i Fârsî.
- Caferzade, Azize (2005). *Azerbaycan'ın Kadın Şairleri Antologiyası*. Bakü: Avrasiya Press.
- Cihângîr Mîrzâ piser-i 'Abbâs Mîrzâ Nâibüssaltana (1384). *Târîh-i Nev*. Be sa'y o ihtimâm-ı 'Abbâs İkbâl. Tahran: İntişârât-i 'İlm.
- Curzon, George (1892). *Persia and the Persian Question*. Vol. I. London: Longmans Green.
- Çete, Mehmet (2007). *Türkiye – İran İlişkileri (1919-1938)*. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dittel, William (1846). "Oçerk puteşestviya po vostoku s 1842 po 1845". *Jurnal dlya çteniya vospitannikam voyenno-uçebnih zavedeniy*. Tom 83. No. 331. St. Petersburg, s. 205-238.
- Doerfer, Gerhard (1987). "İran'da Türkler". *Türk Dili (Türk Dil Kurumu Yayını)*. S. 431, s. 242-251.
- Drouville, Gaspard (1826). "Nıneşneye sostoyaniye persidskih voysk". *Moskovskiy telegraf*. Çast 11. No. 20. Moskva, s. 297-300.
- Drouville, Gaspard (1828). *Voyage en Perse, fait en 1812 et 1813*. Tome II. Paris: Chez Masson et Yonet.
- Dupré, Adrien (1819). "Nekotoriye izvestiya o nıneşnem sostoyanii Persii". *Vestnik Yevropı*. Çast 106. No. 16, s. 299-306.
- Efdalü'l-Mülk, Gulâm Hüseyin (1361). *Efdalü't-Tevârîh*. Be kûşîş-i Mansûre İttihâdiyye, Nizâm Mâfi, Sîrûs Sa'dvendiyân. Tahran: Neşr-i Târîh-i İran.
- Erdekânî, Hüseyin Mahbûbî (1374). *Çihil Sâl-ı Târîh-i İran (ta'lîkât ber el-Meâsîr ve'l-Âsâr der ahvâl-ı ricâl-ı devre yü derbâr-ı Nâsrî)*. I-III. c. Be kûşîş-i İrec Afşar. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr.

- Ferâhânî, Hasan (1385). *Rûzşümârî-yi Târîh-i Muâsır-ı İran*. C. I. Tahran: Müessese-i Mutâla'ât ü Pejûheşhâ-yı Siyâsî.
- Ferehmendrâd, Şîvâ (1392). *Nigâh-ı Güzerâ be Târîhçe-i Âmûzeş-i Türkî-yi Azerbaycanî*. Stockholm: eYayın-  
<http://web.comhem.se/zhivago/pdf/Tarikhche-Amouzeshe-Azeri.pdf> (erişim tarihi: 08.01.2018).
- Fesâyî, Hacı Mirza Hasan Hüseyinî (1382). *Fârsnâme-i Nâsırî*. Tashîh o tahşiye: Mansûr Restgâr Fesâyî. C. I. Tahran: İntişârât-ı Emîr-i Kebîr.
- Hasanzade, Tahire (2014). *XVIII-XIX. asır Afşarlar ve Kacarlar Devrinin Görkemli Azerbaycan Türkleri (Mehdi Bamdad'ın "Tarih-i Rical-i İran" eseri esasında)*. Bakü: Elm ve Tahsil Neşriyatı.
- Heyet, Cevad (1376). *Azerbaycan Edebiyat Tarihine Bir Bakış*. C. I. Tahran: Varlık Dergisi Yayını.
- Heyet, Rıza (2005). *XIX. Yüzyıldan Günümüze İran'da Türkçe Basın-Yayın Hayatı*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Jaubert, Pierre-Amédée (1821). *Voyage en Arménie et en Perse: fait dans les années 1805 et 1806*. Paris: Chez Pelicier et Nepveu.
- Jourdain, Amable (1814). *La Perse ou tableau de gouvernement, de la religion et de la littérature de cette empire*. Tome: I, IV, VI. Paris: Chez Ferra et J.B.Imbert.
- Jukovsky, Vasiliy Andeyeviç (1808). "O Persii". *Vestnik Yevropı*. Çast 40. No. 15, s. 232-264.
- Jukovsky, Vasiliy Andeyeviç (1809). "O Persii". *Vestnik Yevropı*. Çast 48. No. 23, s. 211-214.
- İbrahimov, Mirze vd. (1981). *Cenubi Azerbaycan Edebiyatı Antologiyası*. C. I. Bakü: Elm Neşriyatı.
- İ'timâdüs-Saltana, Muhammed Hasan Hân (1357). *Sadrü't-Tevârîh*. (Tashîh, tahşiye, tevzîh ve fihristhâ ez Muhammed Müşîrî). Tahran: İntişârât-ı Rûzbihi.



- İ'timâdü's-Saltana, Muhammed Hasan Hân (1367). *Târîh-i Muntazam-ı Nâsirî*. (Be tashîh-i Muhammed İsmâ'îl Rizvânî). C. III. Tahrân: Dünyâ-yı Kitâb.
- İsfahâniyân, Kerîm vd. (1385). *Esnâd-ı Târîhî-yi Hânedân-ı Gaffârî*. Tahrân: Bünyâd-ı Mevkûfât-ı Dr. Mahmûd Afşâr.
- Kâcâr, Feth Ali b. Kelbali (1277). *Behcetü'l-Lugat*. İran Milli Kütüphanesi'ne mahsus yazma nüsha, No. 1336, Telif tarihi: 1277 h.
- Kâcâr, İmamkulu Mîrzâ (1298). *Târîh-i Kâcâriyye*. İran Milli Kütüphanesi'ne mahsus yazma nüsha, No. F-914, Telif tarihi: 1298 h.
- Kâcâr, Nâsırüddîn Şâh (1390). *Dîvân-ı Kâmil-i Eş'âr*. Be tahkîk ü ihtimâm-ı Hasan Gül Muhammedî. Tahrân: Neşr-i 'İlm.
- Kafkasyalı, Ali (2002). *İran Türk Edebiyatı Antolojisi*. C. III. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Kara, Polat (2010). *Türkiye - İran İlişkileri (1923-1960)*. Doktora Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karadeniz, Yılmaz (2012). *İran Tarihi (1700-1925)*. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Kazama, Akiyo (1380). *Sefernâme ve Hâtırât*. Tercüme: Hâşim Recebzâde. Tahrân: Encümen-i Âsâr ü Mefâhir-i Ferhengî.
- Komisyon (2010). *Arşiv Belgelerinde Osmanlı - İran İlişkileri*. Yayın Komisyonu Başkanı: Mustafa Budak. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü.
- Kosogovsky, Vladimir Andeyeviç (1960). *İz tegeranskogo dnevnika polkovnika V. A. Kosogovskogo*. Podgotovil k pečati G. M. Petrov. Moskva: İzdatelstvo Vostoçnoy Literaturı.
- Kotzebue, Moritz von (1825). *Reise nach Persien mit der russischkaiserlichen Gesandtschaft im Jahre 1817*. Wien: Kaulfuß und Krammer.
- Laziboğlu, Halid (1980). "İran'da Ne Kadar Türk Vardır, Nerelerde Otururlar". *Türk Kültürü Dergisi*. S. 211-214, s.195-203.

- Mecmua*. İran İslâmî Şûrâ Meclisi Kütüphanesi'ne mahsus yazma nüsha. No. 1453/15.
- Mervezî, Mîrzâ Muhammed Sâdık. *Târîh-i Cihânârâ*. C. II. Elektronik yayın. <http://dl.ketabkadeh.com/jahan-aratarikh.pdf> (erişim tarihi: 07.01.2018).
- Metin, Celal (2006). *Türk Modernleşmesi ve İran (1890-1936)*. Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.
- Miandoab, Nasrin Zabeti (2010). *Muhammed bin 'Abdu's-Sabûr-ı Hôyî, Hulâsa-i Abbâsî (inceleme-çeviri-dizin)*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Muravyov, Nikolay Timofeyevîç (1844). *Pisma russkogo iz Persii*. Çast: 1-2. St. Petersburg: Tipografiya Ştaba Otdelnogo Korpusa Vnutrenney Straji.
- Musalı, Namiq (2016). "Şeyh Safi Türbesi'nin Arşiv Belgelerinde Türkçe Şahıs ve Unvan Adları". *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*. C. 4, S. 7, s. 172-194.
- Musalı, Vüsale (2012). *Azerbaycan Tezkireçilik Tarihi*. Bakü: Elm ve Tahsil Neşriyatı.
- Mustafayev, Vidadi (1998). *Cenubi Azerbaycan: Milli Şuur (XX. asrın birinci yarısı)*. Bakü: Ebilov, Zeynalov ve Oğulları Neşriyatı.
- Mümtehanü'd-Devle, Mîrzâ Mehdî Han (1353). *Hâtîrât*. Be kûşîş-i Hüseyinkulu Hânşekâkî. Tahran: İntişârât-ı Emîr-i Kebîr.
- Müstevfî, Abdullah (1384). *Şerh-i Zindegânî-yi Men*. C. I-III. Tahran: İntişârât-ı Zevvâr.
- Nadjafov, Qasanaga (2013). *Katalog persidskih rukopisey (soçineniya po istorii i geografii)*. Bakü: Elm ve Tahsil.
- Nâ'înî, Muhammed Ca'fer (1353). *Câmi'-yi Ca'ferî*. Be kûşîş-i İrec Afşar. Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî.
- Nûrî, Muhammed Takî (1386). *Eşrefü't-Tevârîh*. Tashîh: Sûsen Aslî. C. I. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb.

- Ogorodnikov, Pavel İvanoviç (1878). *Na puti v Persiyu i prikaspiyskiye provintsii yeyo*. St. Petersburg: Tipografiya M. İ. Popova.
- Olivier, Guillaume-Antoine (1807). *Voyage dans l'Empire Othoman, l'Egypte et la Perse*. Tome III. Paris: Chez Henry Agasse.
- Rahimi, Farhad (2018). "Fethali Kaçar'ın Çağatay Türkçesi Sözlüğü Üzerine". *TEKE (Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi)*. S. 7/2, s. 663-704.
- Râvendî, Murtaazâ (1386). *Târîh-i İctimâ'î-yi İrân*. C. IV (bahş-ı evvel). Tahrân: İntişârât-ı Nigâh.
- Resulzade, Mehemed Emin (2013). *İran Türkleri*. (Haz. Yadigar Türkel). Bakü: Teknur Neşriyatı.
- Rezaei, Mehdi (2010). *Kaide-i Zeban-ı Türkî (Türk Dilinin Grameri)*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sâlâriyân, İsmail (1394). "Asl-ı Metn-i Ahdnâme-i Finkenıştayn be zebân-ı Türkî bâ Tasvîr ü Tercüme", 6 Mordâd 1394, <http://salariyan.arzublog.com/post-63532.html> (erişim tarihi: 15.01.2018).
- Saltıkov, Aleksey Dmitriyeviç (1849). *Puteşestviye v Persiyu*. Moskva: Universitetskaya tipografiya.
- Simoniç, İvan Osipoviç (1967). *Vospominaniya polnomoçnogo ministra (1832-1838)*. Perevod İ. G. Myagkovoy i Y. F. Rassadinoy. Moskva: İzdatelstvo Nauka.
- Sipihir, Abdü'l-Hüseyn Han (1386). *Yâddâştâ-yı Melikü'l-Müverrihîn ve Mirâtu'l-Vakâyi'-i Muzafferî*. Bâ tashîhât o tevzîhât o mukaddimehâ-yı Abdü'l-Hüseyn Nevâyî. C. I. Tahrân: Mîrâs-ı Mektûb.
- Smith, John Masson (1978). "Turanian Nomadism and Iranian Politics". *Iranian Studies*. Vol. XI, p. 57-81.
- Storey, Charles Ambrose (1972). *Persidskaya literatura: bibliografiçeskiy obzor v tryox çastyax*. Perevel s angliyskogo,

- pererabotal i dopolnil Y. E. Bregel. Moskva: Glavnaya Redaksiya Vostochnoy Literaturi.
- Sümer, Faruk (1999). *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları*. C. I. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Sümer, Faruk (2013). *Oğuzlar (Türkmenler)*. (Çev. Ramiz Asker). Bakü: TÜRKSOY.
- Sykes, Percy Molesworth (1915). *A History of Persia*. Vol. II. London: Macmillan and Co.
- Şahin, Dilek (2010). *Tahran Sefiri Ali Galib Bey'in Merkezle Muhâverât Evrakının (1893/1895) Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Şâhmeresî, Pervîz Zâre (1385). *Târîh-i Zebân-ı Türkî der Azerbaycan*. Tebriz: Neşr-i Ahter.
- Şemîm, Ali Asgar (1387). *İran der Devre-i Saltanat-ı Kâcâr*. Tahran: İntişârât-ı Bihzâd.
- Şîrâzî, Mîrzâ Fazlullah (1380). *Târîh-i Zulkarneyn*. Tashîh ve tahkîk: Nâsır Afşarfer. I. ve C. II. Tahran: Kitâbhâne, Mûze ve Merkez-i Esnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî.
- Tahrânî, Mîrzâ Mehdî Nevvâb (1376). *Destûrû'l-A'kâb (risâle-i intikâdî ve siyâsî ez evâil-i asr-ı Kâcâr)*. Tahran: Neşr-i Târîh-i İran.
- Thúry, Józseftól (1903). *A "Behdset-ül-lugat" című csagatáj szótár*. Budapest: Kiadja A Magyar Tudományos Akadémia.
- Tunçkılıç, Fatih (2009). *Sultan II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı – İran Siyasi Münasebetlerinde Ermeni Meselesi (1896-1907)*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



**AMASYA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ**  
**(ASOBİD)**  
**YAYIN İLKELERİ**

**GENEL İLKELER**

**1. ASOBİD**, akademik ve hakemli bir dergi olup yılda altışar aylık dönemler hâlinde [Haziran-Aralık] iki sayı olarak yayınlanır. Her sayıda yer alan makale sayısı 10'u geçmez. Bu bağlamda gönderilen makaleler hakem süreci tamamlanmış olması koşuluyla sıraya konulur ve sırası geldiği sayıda yayınlanır.

**2. ASOBİD**'de, sosyal bilimlerin Türk Dili ve Edebiyatı, Tarih, Sanat Tarihi, Felsefe, Sosyoloji, Arkeoloji ve Coğrafya alanlarında kaleme alınmış bilimsel makaleler yayınlanmaktadır.

**3. ASOBİD**'e gönderilen makaleler en az iki hakem tarafından değerlendirilir. İki hakemden de olumsuz rapor alan makaleler yayınlanmaz. Bir olumlu bir olumsuz rapor alınması durumunda makale üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin raporuna göre makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına karar verilir. Yazarlar, hakemlerin düzeltme ve yayımlamama kararlarına editör aracılığıyla itiraz edebilirler.

**4. ASOBİD**, Türkiye Türkçesi ve İngilizcede yazılmış yazıları kabul eder. Dergiye gönderilen makaleler, notlar, tablolar ve şemalar dâhil, 3,000 ve 10,000 kelime arasında olmalı ve blok alıntılarda kelime sayısı makalenin toplam kelime sayısının %10'unu geçmemelidir. Üç (3) satırdan fazla olan alıntılar blok alıntı şeklinde yazılmalıdır. Ön inceleme sonucunda ASOBİD Yazım ve Yayın İlkelerine uymayan çalışmalar, yazarı tarafından düzeltilmek üzere iade edilir.

**5. Yazının ASOBİD**'e gönderilmesi, yayınlanması için başvuru olarak kabul edilir. Yazılar için telif ücreti ödenmez. Gösterilen tüm özene

rağmen yayımlanan makalelerde herhangi bir kanuni takibat olması durumunda, tüm sorumluluk makalenin yazar veya yazarlarına aittir. Bu durumda gerekli maddi zarar, dava ve savunma masraflarını karşılamak da yazarların yükümlülüğündedir.

**6. ASOBİD** yayın kurulu makalelerin Türkçe ve İngilizce başlıklarının anlaşılmasını sağlamak için gerekli gördüğü değişiklikleri yapabilir. Yazarlar başlıkla beraber makalenin temel tezi ve alanına yaptığı orijinal katkıyı belirten bir özet ilave etmelidir. Başlık ve özet Türkçe ve İngilizce hazırlanmalıdır. Özetlerin her biri 150-300 kelime arasında hazırlanmalıdır.

**7.** Makalelerin indekslenmesi için yazarlar ayrıca 3-5 kelimelik Türkçe ve İngilizce anahtar kelimelere yer vermelidir.

**8.** Yazının başlığının altında yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Yazıların hangi akademisyen tarafından dergiye gönderildiği sistem yöneticisi tarafından zaten bilindiğinden, bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar gönderilirken, gözden geçirilip yazara ait herhangi bir bilginin yazıda yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, makaleyi inceleyecek hakemlere daha rahat hareket imkânı tanınması açısından önemlidir.

**9.** Yazı, dergimize gönderildikten sonra, düzeltmelerin yapılması için, hakemlerden raporların gelmesi beklenmelidir. Yazar, hakemlerin talebi doğrultusunda düzeltmiş olduğu çalışmasını, dergi editörlerine iletmelidir.

**10.** Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yerde yayımlanmamış olması veya aynı anda başka bir yerde değerlendirme aşamasında olmaması gerekmektedir. Yayımlanmamış sempozyum bildirilerinin yayımı ise, bildirinin sunulduğu tarihin üzerinden beş (5) yıl geçmesi ve bu durumun belirtilmesi şartıyla mümkündür.

**11.** Yazılar aşağıda belirtilen ASOBİD yazım ve yayım ilkelerine uygun olarak gönderilmelidir. Sisteme bu formatta girilmeyen yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır.

## Sayfa Düzeni

1. Yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa ölçüleri aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

<b>Kağıt Boyutu</b>	<b>A4 Dikey</b>
<b>Üst Kenar Boşluk</b>	<b>3 cm</b>
<b>Alt Kenar Boşluk</b>	<b>2.5 cm</b>
<b>Sol Kenar Boşluk</b>	<b>2.5 cm</b>
<b>Sağ Kenar Boşluk</b>	<b>2.5 cm</b>
<b>Paragraf Başı</b>	<b>0.5 cm</b>
<b>Blok Alıntı</b>	<b>Sol ve Sağ 3.5 cm</b>
<b>Yazı Tipi</b>	<b>Cambria</b>
<b>Yazı Tipi Stili</b>	<b>Normal</b>
<b>Ana Metin Boyutu</b>	<b>12</b>
<b>Blok Alıntı</b>	<b>10</b>
<b>Dipnot Metin Boyutu</b>	<b>10</b>
<b>Paragraf Aralığı</b>	<b>6 nk (sonra)</b>
<b>Satır Aralığı</b>	<b>Tek (1)</b>
<b>Metin İki Yana Yaslı Olmalı</b>	

2. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir.

3. Makale içerisindeki başlıkların her bir kelimesinin sadece ilk harfleri büyük yazılmalı, başka hiçbir biçimlendirmeye, yer verilmemelidir.

4. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumunun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.



## ASOBİD TÜRKÇE KAYNAK GÖSTERME REHBERİ

**ASOBİD** Dergisi'ne gönderilen makalelerde kaynak gösterme konusunda APA sistemi benimsenmiştir. Bu sebeple, dergimize gönderilecek makalelerin aşağıdaki kaynak gösterme sistemine uygun olması gerekmektedir.

- **Kitaplardan Yapılan Alıntılarda**

Tek yazarlı

**Metin içinde** : (Köksal, 2016: 76)

**Kaynakçada** : Köksal, Mehmet Fatih (2016). *Yâ Kebîkeç*. İstanbul: Kesit Yayınları.

İki yazarlı

**Metin içinde** : (Açık ve Kaçar, 2013: 68)

**Kaynakçada** : Açık, Turan-Mücahit Kaçar (2013). *Nûr-nâme*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

İkiden fazla yazarlı

**Metin içinde** : (Okuyucu, vd., 2011: 103)

**Kaynakçada** : Okuyucu, Cihan-Ahmet Kartal-M. Fatih Köksal (2011). *Klasik Dönem Osmanlı Nesri*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Birden fazla cildi olan kitaplar için

**Metin içinde** : (Develi, 2018: II, 127)

**Kaynakçada** : Develi, Hayati (2018). *Osmanlı Türkçesi Kılavuzu*. 2 Cilt. İstanbul: Kesit Yayınları.

- **Makalelerden Yapılan Alıntılarda**

**Metin içinde** : (Polat, 2013: 1059)

**Kaynakçada** : Polat, Kemal (2013). "Millî Bütünlüğümüzün Kaynakları: Türkistan'dan Anadolu'ya Gelenek ve İnanışlarımız". *Yeni Türkiye Dergisi*. C. 9, S. 53, s. 1055-1066.

**Metin içinde** : (Serbestoğlu ve Açık, 2013: 170)

**Kaynakçada** : Serbestoğlu, İbrahim-Turan Açık (2013). "Osmanlı Devleti'nde Modern Bir Okul Projesi: Müze-i Hümayûn Mektebi". *Gazi Akademik Bakış Dergisi*. C. 6, S. 12, s. 167-172.

- **Tezlerden Yapılan Alıntılarda**

**Metin içinde** : (Murad, 2015: 18)

**Kaynakçada** : Murad, Sibel (2015). *Tercüme-i Aynü'l-Hayat'ta Şekil ve Zaman Ekleri (Giriş-İnceleme-Metin-Dizinler)*. Doktora Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- **Editörlü Kitapta Bölümlerden Yapılan Alıntılarda**

**Metin içinde** : (Köksal, 2011: 125)

**Kaynakçada** : Köksal, Mehmet Fatih (2011). XVII. Yüzyıl Türk Edebiyatında Nesir. *XVII. Yüzyıl Türk Edebiyatı*. (Ed. M. A. Yekta Saraç-Muhsin Macit). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları. s. 122-144.

- **Editörü Belli Olmayan Kitap Bölümünde Yapılan Alıntılarda**

**Metin içinde** : (Parlatır, 2001: 435)

**Kaynakçada** : Parlatır, İsmail (2001). Bilimsel Yazıların Hazırlanmasında Uygulanacak Kurallar. *Türk Dili ve Kompozisyon Bilgileri*. Ankara: Yargı Yayınevi. s. 433-449.

- **Yazmalardan Yapılan Alıntılarda**

**Metin içinde** : (Hüseyin b. Mansûr Amâsî: 2a)

**Kaynakçada** : Hüseyin b. Mansûr Amâsî. *Menâkıb-nâme-i Meşâyih-i İzâm ve Tarik-i Erbab*. Amasya Yazma Eser Kütüphanesi: 05 BA 1179. s. 2a-34b.

- **Bildirilerden Yapılan Alıntılarda**

**Metin içinde** : (Bulut, 2015: 286)

**Kaynakçada** : Bulut, İhsan (2015). Anadolu'nun Kayıp Mirası Yüzen Adaların Korunmaları ile İlgili Sorunlar ve Çözüm Önerileri. *Ulusal Jeomorfoloji Sempozyumu UJES*, Samsun: 15-17 Ekim: s. 282-290.

- **Ansiklopedi Maddesinden Yapılan Alıntılarda**

178

**Metin içinde** : (Köksal, 2005: 262)

**Kaynakçada** : Köksal, Mehmet Fatih (2005). Mecma'u'n-nezâ'ir. *İslâm Ansiklopedisi*. C. 28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 262-263.

- **Web/İnternet sitesi Alıntıları**

İnternet kaynaklarında parantez içine varsa yazar adı da belirtilerek web adresinin erişim tarihi yazılmalıdır. Web adresi yazılırken, sitenin genel sayfasının adresi değil, yazıya erişimi sağlanabilecek linkin verilmesine dikkat edilmelidir.

**Metin içinde** : (Bekiroğlu: E.T. 11.12.2016)

**Kaynakçada** : Bekiroğlu, Nazan (Erişim Tarihi: 11.12.2016). "Osmanlı'da Kadın Şairler", <http://www.milliyet.com.tr/ozel/edebiyat/kadinsair/osmanli.html>.

- **Yazarlı Gazete Yazısından Yapılan Alıntılarda**

**Metin içinde** : (Bardakçı: 28.10.2016)

**Kaynakçada** : Bardakçı, Murat (28.10.2016). “Yekta Hoca'nın ‘Osmanlı Müellifleri’”. *Habertürk*: 28 Ekim 2016.

- **Yazarsız Gazete Yazısından Yapılan Alıntılarda**

**Metin içinde** : (Milliyet: 21.09.2012)

**Kaynakçada** : *Milliyet* (21.09.2012). Katalonya'yı Bağımsızlık Ateşi Sardı.

- **Sözlü Kaynakların Gösterimi**

Sözlü kaynaklara derleme yapılan kişinin adı ve derlemenin yapıldığı tarih gösterilmelidir. Kaynakçada derleme yapılan kişiler “Kaynak Kişiler” başlığı altında sıralanmalıdır.

**Metin içinde** : (Ateş: 13.05.2016)

**Kaynakçada** : Ateş, Mehmet (13.05.2016). *Derleme Konusu*. Derleme yeri (Köy, İlçe, İl): Kaynak kişinin yaşı

Ateş, Mehmet (13.05.2016). *Derleme Konusu*. Helvacı Mah., Merkez, Amasya: 78.

- **Arşiv Kaynaklarının Kullanımı**

**Başbakanlık Osmanlı Arşivi:**

**Metin içinde** : (BOA. A. MKT. MHM. 439/79).

**Kaynakçada** : A. Başbakanlık Osmanlı Arşivi  
Sadaret Mektubi Kalemî Mühimme Evrakı

**Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi:**

**Metin içinde** : (BCA, Yassıda Tutanakları “Vatan Cephesi”, 010. 09/ 212. 656.1, 10.05.1961).

**Kaynakçada** : B. Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi

BCA: Yassıda Tutanakları “Vatan Cephesi.”

**Not:** Sadece arşiv kaynaklarının gösterimine mahsus olmak üzere dipnot sistemi kullanılabilir.

Aynı konu hakkında birden fazla kaynak gösterilecekse araya “;” (noktalı virgül) işareti konulur.

Çeviren (çev.), tashih eden (tsh.), hazırlayan (haz.) vb. durumlarda bu isimler yazılırken eser isminde sonra nokta konulur ve parantez içinde ilgili kısaltma yapılarak kişinin ismi verilir.



---

**Adres:** Amasya Üniversitesi Fen\_Edebiyat Fakültesi / AMASYA  
**Tel:** 0(358) 242 16 13 - 14 **Fax:** 0(358) 242 16 16  
**E-mail:** asobid@amasya.edu.tr <http://dergipark.gov.tr/asobid>