T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANA BİLİM DALI
YAKINÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI

OSMANLI VE İRAN MODERNLEŞMESİ BAĞLAMINDA AHMET MİTHAT EFENDİ İLE ZEYNELÂBİDÎN MERÂGAÎ'NİN ROMANLARINDAKİ EDEBİ KARAKTERLERİN KÜLTÜREL VE POLİTİK ANALİZİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ali SERAJ AZARİ

BURSA - 2026

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANA BİLİM DALI
YAKINÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI

OSMANLI VE İRAN MODERNLEŞMESİ BAĞLAMINDA AHMET MİTHAT EFENDİ İLE ZEYNELÂBİDÎN MERÂGAÎ'NİN ROMANLARINDAKİ EDEBİ KARAKTERLERİN KÜLTÜREL VE POLİTİK ANALİZİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ali SERAJ AZARİ

Danışman:
Prof. Dr. Zeynep DÖRTOK ABACI

BURSA - 202

Yemin Metni

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum "Osmanlı ve İran Modernleşmesi Bağlamında Ahmet Mithat Efendi ile Zeynelâbidîn Merâgaî'nin Romanlarındaki Edebi Karakterlerin Kültürel ve Politik Analizi" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

07/01/2026

İmza

Adı Soyadı: Ali Seraj Azari

Öğrenci No: 702342003

Anabilim Dalı: Tarih

Programı: Yüksek Lisans

Tezin Türü: **Yüksek Lisans** ☒ Doktora / ☐ Sanatta Yeterlilik ☐

Yazar adı soyadı	**Ali Seraj Azari**
Üniversite	**Bursa Uludağ Üniversitesi**
Enstitü	**Sosyal Bilimler Enstitüsü**
Anabilim dalı	**Tarih**
Bilim dalı	**Yakınçağ Tarihi**
Tezin niteliği	**Yüksek Lisans**
Mezuniyet tarihi	**……/……/20….**
Tez danışmanı	**Prof. Dr. Zeynep DÖRTOK ABACI**

ÖZET

Osmanlı ve İran Modernleşmesi Bağlamında Ahmet Mithat Efendi ile Zeynelâbidîn Merâgaî'nin Romanlarındaki Edebi Karakterlerin Kültürel ve Politik Analizi

Çalışma, Osmanlı ve İran modernleşme söylemlerini, iki "ilk roman" örneği üzerinden karşılaştırmalı incelenmesini merkeze almaktadır. Ahmet Mithat Efendi'nin *Felâtun Bey ile Râkım Efendi* adlı eseri ile Zeynü'l-Âbidîn Merâgaî'nin *Seyahatnâme-i İbrâhim Bey*'i bahis konusu edilen iki eser olup, modernleşmeyi yalnızca tarihsel ve siyasal bir süreç olarak değil, edebî anlatı içinde kurulan bir zihniyet ve değerler bütünü niteliğiyle ele alır. Bu doğrultuda dönemin iki aydınının kaleminden çıkan eserlerin tarih çalışmalarında merkeze alınıp, alınamayacağı, alındığı taktirde ne denli veriler sağlayacağı konusunu tartışır. Araştırmada nitel veri analiz programı MAXQDA kullanılarak tematik kodlama yapılarak ortak ve ayrışan temalar üst ve alt kodlar hâlinde sınıflandırılmıştır. Kodların dağılımları, kesişimleri ve sözcük sıklıkları sayısal verilerle desteklenerek karşılaştırma, sezgisel yorumun ötesinde ölçülebilir bir zemine taşınmıştır. Bulgular, iki eserin modernleşmeyi farklı düzlemlerde kurguladığını göstermektedir. *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*'nin bireysel anlatı eğilimi modernleşmeyi bireysel eğitim, ahlâk ve gündelik hayat pratikleri üzerinden ele alırken, *Seyahatnâme-i İbrâhim Bey* modernleşmeyi kamusal düzen, adalet, hukuk ve yönetsel reform ekseninde, siyasal bir eleştiri diliyle inşa eder. Bu karşıtlık, Osmanlı anlatısında "makbul ferdin", İran anlatısında ise "makbul düzenin" merkeze alındığını ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: *Modernleşme, Karşılaştırılmalı Tarih, Felâtun Bey ile Râkım Efendi, Seyahatnâme-i İbrâhim Bey, söylem analizi, MAXQDA.*

Name & surname	**Ali Seraj Azari**
University	**Bursa Uludağ University**
Institute	**Institute of Social Sciences**
Field	**History**
Subfield	**Modern History**
Degree awarded	**Master**
Date of degree awarded	**……/……/20….**
Supervisor	**Prof. Dr. Zeynep DÖRTOK ABACI**

ABSTRACT

A Comprehensive Analysis of the Cultural and Political Underpinnings of the Literary Characters in the Novels of Ahmet Mithat Efendi and Zeynelābidīn Merāgaī in the Context of Ottoman and Iranian Modernization

The study centers on a comparative examination of Ottoman and Iranian discourses of modernization through two examples of "first novels." Ahmet Mithat Efendi's *Felâtun Bey ile Râkım Efendi* and Zeynü'l-Âbidîn Merâgaî's *Seyahatnâme-i İbrâhim Bey* constitute the two works discussed in this research, which approaches modernization not merely as a historical and political process, but as a mentality and a set of values constructed within literary narrative. In this respect, the study discusses whether the works produced by two intellectuals of the period can be placed at the center of historical research and, if so, to what extent they are capable of providing data for such studies. In the research, thematic coding was conducted using the qualitative data analysis software MAXQDA, and shared as well as divergent themes were classified into upper and sub-codes. By supporting the distributions of codes, their intersections, and word frequencies with quantitative data, the comparison was carried beyond intuitive interpretation and placed on a measurable analytical ground. The findings demonstrate that the two works construct modernization on different levels. While the individual narrative orientation of *Felâtun Bey ile Râkım Efendi* addresses modernization through individual education, morality, and everyday life practices, *Seyahatnâme-i İbrâhim Bey* constructs modernization along the axes of public order, justice, law, and administrative reform, employing a language of political critique. This contrast reveals that the Ottoman narrative centers on the "ideal individual," whereas the Iranian narrative places the "ideal order" at its core.

Keywords: *Modernization, Comparative History, Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, *Seyahatnâme-i İbrâhim Bey, discourse analysis, MAXQDA.*

ÖNSÖZ

Bu çalışma Bursa Uludağ Üniversitesi, Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) Birimince onaylanmış Yüksek Lisans Tezi Projelendirmesi kapsamında hazırlanmış, aşağıda bilgilerle bahsi geçen birimde kayıt altına alınmıştır.

Proje ID: 2269
Proje Yöneticisi: PROF.DR. ZEYNEP DÖRTOK ABACI
Proje Kodu: SYL-2025-2269
Proje Türü: Tez Projesi, Yüksek Lisans
Proje Grubu: Sosyal Bilimler
Sözleşme Tarihi: 30.04.2025 10:14:34
Proje Bitiş Tarihi: 30.10.2025
Sonuç Rapor Tarihi: 30.01.2026
Proje Başlığı: Osmanlı ve İran Modernleşmesi Bağlamında Ahmet Mithat Efendi ile Zeynelabidin Meragai'nin Romanlarındaki Edebi Karakterlerin Kültürel ve Politik Analizi

GÖRSEL TABLOSU

Görsel No	İçerik	Sayfa Numarası
1	Seyahatnâme-i İbrahim Bey Romanındaki Kod Yoğunluğu Haritası	120
2	Felâtun Bey ile Râkım Efendi Romanındaki Kod Yoğunluğu Haritası	121
3	Kod İlişkilerine Dair Sayısal Örnek	122
4	Seyahatnâme-i İbrahim Bey Romanındaki Kod Kesişimleri Haritası	123
5	Felâtun Bey ile Râkım Efendi Romanındaki Kod Kesişimleri Haritası	124
6	Felâtun Bey ile Râkım Efendi Romanından Elde Edilen Sözcük Frekansı	125
7	Seyahatnâme-i İbrahim Bey Romanından Elde Edilen Sözcük Frekansı	126

İÇİNDEKILER

Tez Onay Sayfası ..... **iii**

Yemin Metni ..... **iv**

ABSTRACT ..... **vi**

ÖNSÖZ ..... **vii**

GÖRSEL TABLOSU ..... **viii**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM **15**

ESERLERİN İNCELEMESİNDE BENİMSENEN YÖNTEM **15**

1.1. Tarihsel İncelemenin Kuramsal Arka Planı 15

1.2. Nitel ve Nicel Analiz Gereği ve Yöntemi 22

1.3. Benimsenen Analiz Yöntemi 23

1.4. İki Eserde Ortak Temaların Tespiti 29

1.5. İki Eserde Ayrışan Temaların Tespiti 31

1.6. Yapısal Bağlamda İçerik İncelemesi 31

1.6.1. Seyahatnâme-i İbrahim Bey 32

1.6.2. Felâtun Bey ile Râkım Efendi 34

1.6.3. "Huzurlu Hayat" Söylemi 35

İKİNCİ BÖLÜM **38**

EDEBİ ESERLERİN ORTA ÇIKTIKLARI ORTAM ÜZERİNE **38**

2.1. İran Coğrafyasında Güç Odakları 38

2.1.1. Devletin Merkezileş(eme)me Sorunu 39

2.1.2. Yönetim Gücünün Dağı(tı)lması 41

2.1.3. Safevîlerin Dağılması 42

2.1.4. Nâdir Kulî'den Nâ'ibü's-Sultân Nâdir'e 43

2.1.5. Nâ'ibü's-Sultân Nâdir'den Nâdir Şâh-ı Avşar'a 45

2.1.6. Doğu Seferi ve Avşarların Dağılması 47
2.1.7. 1747-1751: Başsız Devlet, Taçsız Sultan 47
2.1.8. 1751-1779 Arası Olaylar ve Kerîm Hân'ın Ölümü 48
2.1.9. Kaçarların Yükselişi 50
2.2. Dönüşüm: "Peleng-i Sahra" ve "Neheng-i Derya" Çağı 52
2.2.1. Petro: Modern Rusya'nın Babası 53
2.2.2. Rus Entelektüeller: Yenilikçiler - Gelenekçiler 55
2.3. Osmanlı Coğrafyasında Değişim 57
2.3.1. Yasa Hakimiyetine Doğru 58
2.3.2. Kavram – Kurum – Kuram 59
2.3.3. Devlet Eliyle Reform Girişimleri 59
2.3.4. İran'da Reform Girişimleri 62
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 65
ÖĞÜT VE TARİH VESİKASI: ROMAN 65
3.1. Ana Karakterler İçin Devlet: Devlet Alanı – Devlet Kapısı 65
3.1.1. Sultan – Padişah 66
3.1.1.1. Erke Sınır Çizmek, Gücü Şarta Bağlamak 70
3.1.2. Bürokrasi: Yozlaşma- Görevi Kötüye Kullanma– Kayırmaca 73
3.1.3. Devlet Memurlarının Durumu 77
3.1.4. Gelir Kapısı Olarak Devlet 79
3.2. Reel fiyatlar, Piyasa, Alım Gücü 81
3.2.1. İsraf, Para Saçma, Sonradan Görmelik 85
3.3. İnsani İlişkiler 88
3.3.1. Baba Figürü 88
3.3.2. Anne Figürü 90
3.3.3. Evdeki Hizmetkarlar (Dadı, Aşçı, Cariye) 90
3.3.4. Aşk ve Biçimleri 93

3.3.5. İdeal Aşk(lar) 93

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM 96

TARİH VE DÜNYA GÖRÜŞÜ 96

4.1. Meragaî'nin Osmanlı Anlayışı 96

4.1.1. Şehrin Savunması, Korunası, Halk Sağlığı ve Devlet Alanı 96

4.1.2. Osmanlılarda Örf ve Şer' 99

4.1.3. Osmanlı Sultanları ve Algılanış Biçimleri 100

4.1.4. Örnek Gösterilen Öteki: Osmanlı Askeri 104

4.1.5. Ahmet Mithat'ın Osmanlı Ferdi 106

4.2. Tarih Algısı: Alımlama, Algılama Biçimi 108

4.2.1. Altınçağında İran 109

4.2.2. Mitolojik Dönem 109

4.2.3. Cengizhan 110

4.2.4. Safevîler Dönemi 111

4.2.5. Nâdir-i Avşâr 112

4.2.6. Mirzâ Takî Hân (Emîr-i Kebîr) 112

4.2.7. Nâsıreddin Şâh 112

4.3. Makbul ve Makul Terakki 113

4.4. İtikat, İbadet, İnanç 116

4.5. Klasik Edebiyat Referanslar 118

4.6. Sayısal Değerle, Görsel Betimlemeler 119

Sonuç 128

Kaynakça 132

GİRİŞ

XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile XX. yüzyılın başları, Osmanlı ve İran coğrafyalarında yalnızca siyasal ve kurumsal dönüşümlerin değil aynı zamanda düşünce, söylem ve zihniyet dönüşümlerin da yoğun biçimde izlenebildiği bir dönemdir. Bahsi gene dönemden bir asır önce ise düşünsel dönüşümü, bireyin düşünsel ehliyetiyle kuramsallaştıran Immanuel Kant (1724-1804), "Was ist Aufklärung?" (*Aydınlanma Nedir?*) sorusuna en kısa haliyle "Sapere aude" ([Kendi] aklını kullanma cesareti göster) yanıtını verir. Böylece "Aydınlanma" kavram ve kurumunu kısaca, en temel ilkesiyle açıklamaya gayret eder.[1]

Bu sorunun temelindeki "Aydınlanma", en azından Kant'ın gördüğü biçimiyle bireyin teşebbüs ve cesaretinden ileri gelse de batı felsefesi ile ilgili bir süreçtir. Bu süreçte modernleşme, tekil ve homojen bir olgu olarak değil farklı toplumsal katmanlar, entelektüel çevreler ve kültürel üretim alanları içerisinde çeşitli algı ve temsillerle karşılık bulmuştur. Söz konusu algı ve temsillerin izlenebileceği alanlardan biri de roman türüdür. Roman, hem bireysel deneyimi hem de toplumsal dönüşümü birlikte ele alabilen yapısı sayesinde, modernleşmeye ilişkin düşünsel gerilimlerin görünür hâle geldiği bir anlatı zemini sunar.

Çalışmanın Kapsamı ve Amacı

Elinizdeki çalışma, modernleşme olgusunu tarihsel bir sürecin bütüncül açıklaması olarak ele almak yerine belirli edebi metinler üzerinden, metinlerde kurulan söylem ve temsil biçimleri aracılığıyla incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda Türk edebiyatından Ahmet Mithat Efendi'nin *Felâtun Bey ile Râkım Efendi* (1875) adlı eseri ile İran edebiyatından Zeynelâbidîn Merâgaî'nin *Seyâhatnâme-i İbrahim Bey* (1903) adlı eseri, çalışmanın temel inceleme nesnelerini oluşturmaktadır. Her iki eser de roman türünün kendi edebi gelenekleri içerisinde yeni bir anlatı imkânı kazandığı bir dönemde kaleme alınarak, modernleşmeye ilişkin düşüncelerin karakterler ve anlatı kurgusu aracılığıyla

[1] Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir?", çev. Atilla Yayla, *Liberal Düşünce* 10, sy. 38–39 (Bahar–Yaz 2005): 225.

dile getirildiği metinlerdir. Ancak metinlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan olay ve olguların irdelenmesi için iki ülkenin tarihine bakmak gerekti.

XIX. yüzyıla gelene dek Osmanlı ve İran coğrafyasında ortaya çıkan siyasi, bürokratik, ekonomik, kültürel dönüşümler ve ardınca gelen tüketim, söylem, yaşam biçimindeki değişimlerin temeli, pek tabii daha öncesinde aranmalıdır. İran tarihi söz konusu olduğunda XVIII. yüzyıldan XX. yüzyıla dek Safevîler, Avşarlar, Zend hanedanı ve Kaçarlar gibi çeşitli, dünya görüşü itibarı ile de farklı yönetimlerin tarihi; Osmanlı tarihinde ise Baltalimanı Antlaşması'ndan (1838) II. Meşrutiyet (1908) dönemine dek cereyan eden tarihi vakalar biçim ve içerik olarak yeni edebi söylem biçim ve içeriği olarak romanın zeminin hazırlarlar. Araştırmanın odağında roman karakterleri merkeze alınarak yazarlarının dünya görüşü, hayata dair kabulleri ve zihniyetleri okunmaya gayret edildi. İncelenen eserlerde modernleşmeye ilişkin düşünceler, doğrudan kuramsal tartışmalar yoluyla değil karakterlerin tutumları, davranış biçimleri, söylemleri ve anlatı içindeki konumları aracılığıyla görünür hâle gelmektedir. Bu nedenle çalışma, modernleşme algısını metinlerdeki karakter temsilleri üzerinden okumayı hedeflemektedir. Karakterlerin kültürel, ahlaki ve entelektüel arka planları ile içinde bulundukları toplumsal bağlam arasındaki ilişki, modernleşmenin metinsel düzeyde nasıl anlamlandırıldığını ortaya koymak açısından belirleyici bir rol oynamaktadır.

Geniş bir eser yelpazesi yerine, iki temel metin üzerinde yoğunlaşılması, modernleşme algısının metin içindeki farklı görünümlerinin daha ayrıntılı biçimde ortaya konmasına imkân tanımaktadır. Bu tercih, karşılaştırmalı edebiyat ve tarih çalışmalarında sıklıkla karşılaşılan "benzerlik-farklılık" tespitlerinin ötesine geçmeyi amaçlamaktadır. Çalışma, modernleşmeyi "ilerleme", "Batılılaşma" ya da "geri kalmışlık" gibi normatif kavramlar üzerinden değerlendirmek yerine, metinlerde kurulan söylemsel yapıların analizine odaklanmaktadır. Bu yönüyle araştırma, modernleşmeyi olumlayan ya da eleştiren bir tutum sergilemekten ziyade, modernleşmenin edebi metinlerde nasıl anlamlandırıldığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Böylece çalışma, edebi metinlerin tarihsel süreçlere ilişkin sunduğu düşünsel imkânları, metin merkezli bir yaklaşımla değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Kuramsal ve Kavramsal Arka Plan

Modernleşme kavramı merkeze alındığında, Türkçe ve Farsçada ortaklaşa kullanılan, "aydınlanmış" anlamına gelen "münevver", ışığını Batı'dan alıyor gibi görünür. Ancak ister tarih, edebiyat, kültür alanında isterse yönetim, inanç ve ekonomik ilişkiler bağlamında Türklerin ve İranlıların "altın çağları", köklü geleneklerin üstünün bir kalemde çizilmesinin önüne geçer. Geleneksel değer ve kurumlar, Osmanlı ve İran modernleşmesinde benzer refleksler ortaya çıkarırken, Rusya için "altın çağ" vurgusunun zayıf ve muğlak kaldığı söylenebilir. Osmanlı ve İran münevveri geleneksel dünya anlayışlarından tamamen kopuk, yepyeni bir epistemik anlayışın koşulsuz şartsız kabulcüsü değil, uygulayıcısı ve uyarlayıcısı konumundadır. Dolayısıyla XIX. ve XX. yüzyılda Osmanlı ve İranlıların modernleşme teşebbüsleri geleneğe karşı epistemik anlayış ve dünya görüşlerine tamamen muhalif olacak biçimde temellendirilmedi; Batı Aufklärung'u onlar için sadece bir "örnek" teşkil edebilirdi.

Dışarıdan ve daha doğru tabirle garptan gelen her ne varsa kültür, gelenek ve değişim "Altın Çağ" düşünüşünün pratik hayattaki izdüşümleriyle karşılanmak durumundaydı. Hal böyle olunca "garplılaşma", ancak belirli kurumlarda kendini gösterebildi. Belki de bu sebeple Parla, Orhan Okay'dan naklen "mülemma"[2] sözcüğünü kullanırken şark ile garp arasında sentezden ziyade bir "kopamayış" düşüncesini vurgulamaktaydı.[3] Bu konumlandırma kaçınılmaz olarak gerilim ve çekişmenin habercisiydi. Dolayısıyla geleneksel anlayışın, yenilikçi görüşün ile epistemik bağını kopardığı nokta, iyi bir başlangıç noktası olabilir. Osmanlı ve İran tarihi için modernleşmenin, kurumsal yapı itibarı devlet eliyle hayata geçirilen bir proje olması, bu epistemik bağın kopmasındaki ilk hareketi, merkeze koymayı gerektirir. Nihayetinde sultan ve saltanat makamının,

[2] Parla'nın aktarımına göre Okay, mülemma (ملمع) sözcüğünü "Bir kültür unsurunu benimsemek değil, sadece beğenmek, eskiden de vazgeçmemek, fakat bir terkibe ulaşmamak" anlamında kullanır. Gelgelelim "Mülemma" için Ferheng-i Mu'în, değindiğimiz sözcükleri de atıf yapmaktadır. "1. Aydınlanmış ve parlak 2. Rengarenk 3. Farklı renkler içeren kumaş 4. Derisinde ana renginden başka renklerde izler bulunan hayvan [Benekli hayvan] 5. Bir mısrası Farsça, bir diğer mısrası Arapça veya tam tersi yazılmış şiir." Karşılıkların tamamı, esasen iç içe geçmemiş, birbirine karışmamış, her biri bir diğeri ile vaki ikircikliklerin bir gövdede buluşmasına işaret etmektedir. İlk anlam ise "münevver", "aydınlanmış" anlamı ile paraleldir. "ملمع", *Ferheng-i Mu'în*, Vajehyab, erişim 19 Mart 2025, https://vajehyab.com/moein/ملمع?q=ملمع.

[3] Jale Parla, *Babalar ve Oğullar (Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 12.

meşruiyetini aldığı gelenekten nasıl ayrıştığına bakmak uygun bir başlangıç noktası teşkil edebilir.

Gelenekçilik ve yenilikçilik arasındaki çekişme ne Osmanlı ne İran toplumlarının her ikisi için de geçerlidir. Özellikle gündelik hayatın en ince detayına kadar ilahi bir kaynaktan gelen bilgi ile tanzim edilmiş yaşantıların biçim ve içerik bakımından değişimi pek tabii kolay değildir. Özellikle *Halîfe-i Rûy-ı Zemîn*, *Zıllullâh-ı fi'l-'Arz* konumundaki sultan ve yönetici elitler için değişimin, ne denli bir kopuşa karşılık geldiğini düşünmekte yarar vardır. Ancak saltanat makamının kişilerden bağımsız, uluhiyeti kendinden menkul bir makam olarak görüldüğü kabulü de dikkate alınmalıdır. Çalışmamızın ana izleklerinden biri Osmanlı İran tarihinde sultanların gerçek anlamda tanrının yeryüzündeki gölgesi gibi algılanıp, algılanmadıkları meselesini irdelemektir.

Sultan belirtilen kurum ve değerler ile karşılıklı bir ilişki içindeydi. Bu karşılıklı ilişki sultanı, "Omnipotent" güç haline getirmekteydi. Sözcük, yapısı itibarı ile *omnis*, "her şey"; *potens* ise "güçlü, gücü yeten" bileşenlerinden oluşmaktadır.[4] Sözcükteki "her şey" veya "her şeye" kısmı, Osmanlı ve İran tarihindeki sultanların güç sahasında bazen daralıp, bazen genişledi. Ancak *potens*'i, doğrudan hükümdarın gücü ile ilişkiliydi. Başka bir deyişle sultanın elindeki *potens*, onu uyguladığı derecede varlık gösterirdi. "Demir Yumruk" ise *potens*'in uygulanışının zirve noktasının ifadesiydi.

Türk anlayışında devlet, çoğu zaman tûba ağacına benzetilmektedir. Tûba ağacı, tabiattaki ağaçların aksine ters biçiminde tasvir edilir. Kökleri semada olan ve dallarındaki nimetlerle gölgesindekileri besleyen bu ağaç, Türklerin devlet anlayışına dair metafor olarak yorumlanabilir. Bu savın seçimindeki iki gerekçeden ilki, kutsallığını geçmişinden ve kökleri semada olması itibarıyla dünya üstü bir kaynaktan alması; ikincisi ise her ne kadar nimetlerinden faydalanılsa da köklerinin erişemez olduğudur.[5] Bir yandan da

[4] "Omnipotent," *Etymonline (Online Etymology Dictionary)*, erişim 24 Mart 2025, https://www.etymonline.com/word/omnipotent.
[5] Şükrü Argın, "Türk Aydınının Devlet Aşkı ve Aşkın Devlet Anlayışı," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, ed. Ömer Laçiner, 9 (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 84–85.

önceki sayfalarda bahsi geçtiği üzere bu makamın imparatorluk devrindeki temsilcisi sultan, makamın kutsallığını kuşanır diyebiliriz.

Bu savda kutsallığın kaynağını Sultanın şahsına kısıtladığımız taktirde ne deli İbrahim'in (1640-1648) ne de tahtta bulunduğu dönemin büyük bölümünde çocuk yaşta olan IV. Mehmet'in (1648-1687) tahtta bulunuşunu açıklayamayız. Öyleyse sultan, varlığı itibarı ile bürokrasiyi, devleti meşrulaştıran olarak algılanabilir.[6] Dolayısıyla "devlet merkezli bir kültür" başka bir deyişle bürokrasi "merkezli" devletin omnipotent meşruiyet kaynağı sultan, kâh I. İbrahim gibi kâh II. Mahmut (1808-1839) gibi bir simanın varlığını açıklayabilir.[7]

Unutulmaması gereken önemli bir konu, söz edilen durumun İran tarihi için geçerliliğinin şüpheli olmasıdır. Osmanlı devleti XIV. yüzyıldan, XX. yüzyıla dek, tek aile tarafından, toprak kaybetse de parçalanmadan hayatını sürdürmüş bir imparatorluktu. Ancak İran tarihinde, aynı yüzyıllar içinde -Safevîlerin kuruluş tarihini yani 1501 baz alırsak- Safevîler, Avşarlar, Zend hanedanı ve Kaçarlar hüküm sürdü. Bu da ülke topraklarının defalarca dağılmasına, merkezi otoritenin yıkılıp yeniden kurulmasına ve buna bağlı olarak gücün daha farklı biçimlerde belirmesine sebebiyet verdi. Aşağı yukarı XIII. yüzyıldan itibaren İran için "Memâlik-i Mahrûse- İran" tanımındaki Memâlik, esasen yarı özerk sayılabilecek etnik ve dini toplulukların bir araya toplanmasından ireli gelen kavramdı. *Şâh-ı Şâhân*, *Şâhenşâh*, *Şehinşâh* sözcüklerindeki şahlar şahı lakabının, ülkenin başındaki hükümdara nispet edilmesinin sebebi de buydu.[8] *Şâh-ı Şâhân*'daki ilk "*Şâh*", ülkenin yöneticisini yahut başkentteki merkezi otoriteyi betimlerken, "*Şâhân*" kısmı, yani "Şahlar" anlamına gelen sözcük, bahsi geçen yarı bağımsız yerel güçlerin varlığının kabulü niteliğindeydi. Ancak Osmanlılar için durum farklıdır. Bürokratik güçlenme yahut zayıflama ile ülke topraklarındaki yerel kuvvetlerin bağımsızlaşacak derecede güçlenmesinden ileri gelen devlet anlayışının aynı olması beklenemez. Bu durum, pek tabii iki ülkenin politik diline hatta -Fairclough'ın anlayışı baz alındığında- doğrudan diline de farklı yansır. Çünkü Fairclough'a göre dilin kendi içindeki öğelerle

[6] Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası (16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu)*, çev. Oktay Özel ve Canay Şahin (Ankara: İmge Kitabevi, 2018), 34.
[7] Argın, *Türk Aydınının Devlet Aşkı*, 88.
[8] Abbas Amanat, *İran: A Modern History* (London: Yale University Press, 2017), 9–10.

bağıntısı, dilin toplumdaki kullanımı ve nihayet dilin otorite ile bağdaşık durumu, dilin süreğenliğini, devinimini belirleyen öğelerdir. Başka bir deyişle otorite, dünya görüşü ve hayata dair tasavvurunu, kabulleri değiştirme ve normalleştirme yoluyla sosyal yapıya vererek, dilin iç yapılanmasında ve anlam dünyasında da değişikliğe sebep olur.[9] Cümledeki temel iki öğe ise "kabuller" ve "normalleştirme" olsa gerektir.

Literatür Değerlendirmesi

XIX. ve XX. yüzyıllarda Osmanlı ve İran coğrafyalarında ortaya çıkan modernleşme tartışmaları, edebiyat alanında özellikle roman türü üzerinden yoğun biçimde ele alınmıştır. Roman hem bireysel deneyimi hem de toplumsal dönüşümü aynı anlatı düzleminde bir araya getirebilmesi nedeniyle modernleşmenin düşünsel ve kültürel boyutlarını görünür kılan temel edebi türlerden biri olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda literatür, modernleşme–roman ilişkisini farklı kavramsal ve yöntemsel çerçeveler içinde ele alan çok sayıda çalışmadan oluşmaktadır.

Türk edebiyatı alanında yapılan çalışmaların önemli bir kısmı, Tanzimat sonrası romanı modernleşme sürecinin edebi bir yansıması olarak değerlendirmektedir. Jale Parla'nın *Babalar ve Oğullar* adlı çalışması, Tanzimat romanını epistemolojik bir kırılma alanı olarak ele almakta, roman karakterlerini, geleneksel bilgi rejimi ile yeni bilgi anlayışı arasındaki gerilimin taşıyıcıları olarak yorumlamaktadır.[10] Parla'nın çalışması, roman karakterlerinin yalnızca kurmaca kişiler olmadığını, aynı zamanda dönemin düşünsel ve ideolojik çatışmalarını temsil eden figürler olduğunu göstermesi bakımından önemli bir analiz ortaya koyar, çalışmamızda ise Parla'nın figürlerin temsil yönleri açısından Seyahatnâme-i İbrahim Bey'e bakıldı.

Ahmet Mithat Efendi'nin *Felâtun Bey ile Râkım Efendi* adlı romanı üzerine yapılan çalışmalar, çoğunlukla "yanlış" ve "doğru" modernleşme ikiliği etrafında şekillenmiştir. Ali Budak'ın "Osmanlı Modernleşmesi ve Edebiyat" başlıklı çalışması, XVIII. yüzyıldan

[9] Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language* (London: Longman Publishing, 1995), 21–53.
[10] Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018).

itibaren Osmanlı düşüncesinde modernleşmenin edebi alandaki yansımalarını ele almakta ve romanı, bu sürecin kültürel dönüşümünü izlemeye imkân veren bir alan olarak değerlendirmektedir[11]. Budak, özellikle Lale Devri'nden itibaren edebi formlarda görülen değişimlerin, modernleşmenin gündelik hayata sızma biçimleriyle ilişkili olduğunu vurgulamaktadır. Ancak bu yaklaşım, modernleşmenin, tarihsel ilerleme çizgisini ana sorgu malzemesi olarak değerlendirmektedir.

Türk romanında modernleşmenin tipler üzerinden incelenmesine odaklanan çalışmalar da literatürde önemli bir yer tutmaktadır. Köksal Alver'in "Türk Romanında Züppe Tipi" başlıklı çalışması, züppe figürünü Batılılaşma sürecinin toplumsal bir ürünü olarak ele almakta ve bu figürü modernliğin görünür yüzlerinden biri şeklinde yorumlamaktadır. Alver'in sosyolojik yaklaşımı, roman karakterlerinin toplumsal dönüşümlerle olan ilişkisini ortaya koymakla karakterlerin söylemsel düzeyde nasıl kurulduğuna ilişkin ayrıntılı bir çözümleme sunmamaktadır.[12] Çalışma, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi* romanının karakter tipolojisini anlamak açısından önemli bir referans noktası oluşturmaktadır. Çalışmamızda Züppe tipinin Seyahatnâme-i İbrahim Bey'de "hain" tipine dönüşümü incelendi.

Karakter merkezli okumaları derinleştiren bir diğer yaklaşım ise baba figürü üzerinden yapılan çalışmalarda görülmektedir. Selvi Akkır'ın, Mehmet Narlı ve Berna Uslu Kaya'nın çalışmasına dayanan değerlendirmesi, Türk romanında baba figürünü kültürel ve sosyolojik bir sembol olarak ele almaktadır. Modernleşme süreciyle otorite ve ardınca gelen anlam kaybı temalarını ön plana çıkarmaktadır[13]. Bu çalışma, roman karakterlerinin sosyokültürel dönüşümleri temsil etme kapasitesini göstermesi bakımından önemliyse de çalışmanın yaklaşımı gereği karşılaştırmalı ve söylem merkezli bir analiz sunmamaktadır.

Toplumsal ve ekonomi-politik boyutları merkeze alan roman incelemeleri de literatürde dikkate değer bir yer tutmaktadır. Örneğin Aziz Şeker ve Emre Özcan tarafından kaleme alınan çalışmada *Gazap Üzümleri*, *Demirciler Çarşısı Cinayeti* ve *Yusufçuk* romanlarını

[11] Ali Budak, "Osmanlı Modernleşmesi ve Edebiyat," *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2007): 1–20.
[12] Köksal Alver, "Züppelik Anlatısı ve Toplum: Türk Romanında Züppe Tipi," *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Dergisi* 16 (2006): 163–182.
[13] Selvi Akkır, "Romanlar ve Babalar: Türk Romanında Babanın Tipoloji, Söylem ve Sosyokültürel Boyutlarıyla Çözümlenmesi," *Karabük Türkoloji Dergisi* 6, sy. 12 (2025): 96–101.

karşılaştırmalı biçimde ele almakta, üretim ilişkileri ve toplumsal dönüşümün roman karakterleri üzerindeki etkilerini incelemektedir.[14] Bu çalışma, romanların sosyolojik boyutunu güçlü biçimde ortaya koymakla, modernleşmenin metin içindeki söylemsel kuruluşuna odaklanmamaktadır.

Benzer şekilde Orhan Kemal romanlarını ele alan çalışmalar, modernleşmenin mekânsal ve toplumsal boyutlarına yoğunlaşmaktadır. Uğurcan Ayik ve İsmail İlik'in *Bereketli Topraklar Üzerinde* ve *Gurbet Kuşları* romanlarını edebiyat coğrafyası perspektifiyle inceledikleri çalışma, MAXQDA gibi nitel analiz araçlarını kullanması bakımından yöntemsel açıdan dikkat çekicidir.[15] Ancak bu çalışmada odak, daha ziyade romanların mekânsal yönlerini vurgulamaktadır.

Dijital nitel analiz araçlarının kullanımı bakımından literatürde yer alan bir diğer çalışma, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitülerinin misyon ve vizyon metinlerini MAXQDA aracılığıyla inceleyen çalışmadır.[16] Bu araştırma, kodlama ve kelime frekansı analizleri açısından yöntemsel bir örnek sunarak, karşılaştırmalı bir örnek teşkil etmektedir. Ancak seçilen inceleme materyallerinin çağdaş Türkçe olması hasebiyle çalışmamızda bahse konu iki eserin dil ve imla bakımından getirdiği kısıtlamalara ayrıca değinmek gerekti. Özellikle kesme işareti, tamlama yapıları ve özne-yüklem ilişkileri gibi unsurların yazılım tarafından nasıl algılandığı, üzerinde durulması gereken konulardandır.

İran edebiyatı alanında yapılan çalışmalarda ise Zeynelâbidîn Merâgaî'nin *Seyâhatnâme-i İbrahim Bey* adlı eseri, çoğunlukla İran modernleşmesinin eleştirel bir metni olarak değerlendirilmiştir. Bâkır Mümini'nin İran Meşrutiyet dönemi ve edebiyatı üzerine çalışması, eseri tarihsel bağlamı içinde ele alırken[17] Azam Mezahiri'nin *Seyâhatnâme-i İbrahim Bey* üzerine yaptığı inceleme, metni genel temalar düzeyinde değerlendirmektedir.[18] Bu çalışmalar, eserin modernleşme tartışmalarındaki önemini

[14] Aziz Şeker ve Emre Özcan, "Ekonomi-Politik Yönleriyle Karşılaştırmalı Roman Analizi: *Gazap Üzümleri*, *Demirciler Çarşısı Cinayeti* ve *Yusufçuk Yusuf*" *Söylem Dergisi* 6, sy. 1 (2021): 79–91.
[15] Uğurcan Ayik ve İsmail İlik, "Orhan Kemal'in Romanlarının Edebiyat Coğrafyası Açısından İncelenmesi," *Coğrafya Dergisi* (2020). https://doi.org/10.26650/JGEOG2020-0008.
[16] Gökhan Bak vd., "Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitülerinin Misyon ve Vizyon Analizi," *BAYÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 8, sy. 15 (2025): 9–30.
[17] Bâkır Mümini, *İran der Âsitâne-i İnkılâb-ı Meşrûtiyet ve Edebiyat-ı Meşrûte* (Tahran: Şebâheng Yayınları, 1978).
[18] Azam Mezahiri, "Seyrî der 'Seyâhat-nâme-i İbrahim Bey'," *Kitâb-ı Mâh-ı Târîh ve Coğrafyâ* (2012).

ortaya koymakla, metnin söylemsel yapısını ve karakterlerin dilsel temsillerini ayrıntılı biçimde çözümlememektedir. Ancak bu çalışmalar, bütünsel okuma ile elde edilebilecek bilgileri irdelemektedir. Nitel ve nicel araştırma ile *Seyâhatnâme-i İbrahim Bey*'den, yazarının zihniyetine dair daha net sonuçlar ortaya koymak için metinlerin söylem analizi yöntemiyle irdelenmesi ihtiyacı hissedildi.

Bir yönüyle de Edebi eserler üzerinden Osmanlı ve İran modernleşmesini karşılaştıran eserlere bakıldığında Estekanchi'nin doktora çalışması dikkat çekmektedir. Bu çalışmasında Estekanchi geniş bir dönemde, modernleşmenin ana kurumlarının karşılaştırmasını yapar. Çalışma, doğası gereği pek çok kurum ve eseri ele aldığı için doğrudan edebi karakterler üzerinden inşa edemez.[19] Hal böyle olunca çalışmamızda ele aldığımız iki eser üzerinden iki yazarın zihin dünyasını, inşa ettikleri anlatı etrafında okumak, daha detaylı bir mikro kültür okumasına kapı aralar.

Söylem analizi yönteminin edebi metinlere uygulanmasına ilişkin literatür ise ağırlıklı olarak siyasal, medya ve dinî metinler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Norman Fairclough'ın *Critical Discourse Analysis* adlı eseri, söylemin toplumsal bağlam içindeki işleyişini ortaya koyan temel bir referans olmakla, roman türüne doğrudan uygulanmış kapsamlı örnekler sunmamaktadır.[20] Fairclough'ın yönteminin Türkçe ve Farsça gibi sözdizimsel açıdan farklı dillerde nasıl işletileceğine dair literatürde daha fazla çalışmaya ihtiyaç vardır. Farsça makale ve yazımlarda Norman Fairclough yaklaşımı, sayısal olarak daha çok çalışmaya konu edinilmiştir. Fairclough'ın söylem analizi daha ziyade dini içerikli metinlere uygulanmıştır.[21]

Bu noktada mevcut literatürün ortak bir sınırlılığı dikkat çekmektedir: Modernleşme, roman ve karakter ilişkisi çoğunlukla tematik ve tarihsel düzeyde ele alınmakta, metinlerin dilsel ve söylemsel yapıları ayrıntılı biçimde analiz edilmemektedir. Ayrıca MAXQDA gibi dijital analiz araçlarının kullanıldığı çalışmalarda, bu yazılımların Batı dilleri merkezli yapısından kaynaklanan sorunlar –özellikle kesme işareti kullanımı,

[19] Haleh Estekanchi, *Türk ve Fars Edebiyatlarının Modernleşme Süreci* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).
[20] Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis*.
[21] Hüseyin Nevâzenî ve İzzet Mollâ İbrâhîmî, "Tahlîl-i Güftimân-ı İntikâdî-yi Kasîde-i *Selâselü'z-Zeheb* ber Esâs-ı Nazariyye-i Norman Fairclough", *Faslnâme-i Zebân u Edebiyât-ı Arabî*, sy. 13, sy. 52 (ardışık sayı 52), Sonbahar-Kış (2025)**:** 103–129, https://doi.org/10.22034/farzv.2024.449402.1987.

tamlama yapıları, özne-yüklem ilişkisinin kopukluğu ve üçüncü şahıs cinsiyet ayrımının yokluğu– literatürde yer almamıştır.

Bu çalışma, söz konusu boşluklardan hareketle, modernleşmeyi iki edebi metin üzerinden söylem analizi yöntemiyle incelemeyi ve kullanılan dijital araçların dilsel sınırlılıklarını görünür kılmayı amaçlamaktadır. Böylece literatürde yer alan tematik ve tarihsel okumaların ötesine geçilerek, roman karakterlerinin modernleşme algısını nasıl kurdukları, metin içindeki söylemsel ilişkiler aracılığıyla ortaya konulacaktır.

Araştırma Soruları ve Hipotezler

Bu çalışma, Ahmet Mithat Efendi'nin *Felâtun Bey ile Râkım Efendi* ile Zeynelâbidîn Merâgaî'nin *Seyâhatnâme-i İbrahim Bey* adlı eserlerinde modernleşme olgusunun nasıl temsil edildiğini, bu temsilin hangi söylemsel ve dilsel araçlarla kurulduğunu incelemeyi amaçlamaktadır. Roman türünün, bireysel deneyim ile toplumsal dönüşümü aynı anlatı düzleminde bir araya getirebilme imkânı, modernleşmeye ilişkin düşünsel gerilimlerin görünür hâle gelmesini mümkün kılmaktadır.

Bu çerçevede araştırmanın temel soruları şöyle özetlenebilir:

İncelenen iki romanda modernleşme olgusu, iki romanın karakterleri ve anlatı yapısı aracılığıyla nasıl temsil edilmekte ve bu temsil, metinlerin söylemsel düzeyinde hangi biçimlerde kurulmaktadır?
Felâtun Bey ile Râkım Efendi romanında modernleşme hangi karakter tipleri üzerinden problematize edilmektedir?
Seyâhatnâme-i İbrahim Bey'de modernleşme, eleştirel bir söylem mi yoksa yönlendirici bir ideal olarak mı sunulmaktadır?
Her iki eserde modernleşmeye dair söylemler, yazarların zihniyet dünyası ve içinde bulundukları siyasal-toplumsal bağlamla nasıl ilişkilendirilebilir?
Roman karakterlerinin dilsel tercihleri, modernleşmeye ilişkin hangi kabulleri üretmekte ve normalleştirmektedir?
Metinlerde kurulan söylem, gelenek, otorite ve devlet kavramlarıyla nasıl bir etkileşim içindedir?

Osmanlı ve İran'daki farklı devlet yapılanmaları, romanlarda kurulan dil ve söylem üzerinde belirleyici bir rol oynamakta mıdır?
Sayısal veriler ve kodlama sonuçları, metinlerin sezgisel olarak fark edilen anlam katmanlarını somutlaştırmakta ve tarihi vesikalar incelemesinde sübjektif yorumları ortadan kaldırabilmekte midir? Öyle ise objektivitenin sağlanmasının yolu nedir?
Metinlerin yazıldığı dönemin dili ve transliterasyon-imla sorunu aşılabilir mi? Öyle ise hangi yolla aşılıp, doğru sonuçlara ulaşılabilir?

Bu sorular doğrultusunda çalışmanın temel hipotezi, modernleşmenin her iki romanda da tekil ve homojen bir olgu olarak ele alınmadığı, aksine karakterler aracılığıyla çoğul, gerilimli ve yer yer çelişkili biçimlerde temsil edildiğidir. Buna bağlı olarak ikinci bir hipotez, modernleşmeye ilişkin söylemlerin, yazarların doğrudan ideolojik beyanlarından ziyade, karakterlerin söylemleri, anlatı içindeki konumları ve dilsel tercihleri aracılığıyla kurulduğudur.

Bir diğer hipotez, MAXQDA gibi nitel analiz araçları ile söylem analizi yönteminin birlikte kullanılması hâlinde metin yorumunda kaçınılmaz olan öznel yaklaşımların sınırlandırılabileceği ve daha nesnel, karşılaştırılabilir sonuçlar elde edilebileceğidir. Sayısal veriler, kodlama yoğunlukları ve kelime frekansları aracılığıyla elde edilen bulguların, metnin anlam dünyasının daha açık ve denetlenebilir biçimde ortaya konulmasına katkı sağlayacağı varsayılmaktadır.

Çalışmanın bir başka hipotezi, Ahmet Mithat Efendi ile Zeynelâbidîn Merâgaî'nin modernleşmeye dair zihniyetlerinin, yalnızca tematik okuma yoluyla değil söylem analizi ve sayısal verilerle desteklenen nitel inceleme yöntemleriyle daha görünür hâle getirilebileceğidir. Bu bağlamda dijital analiz araçlarının, yazarların dünya görüşlerini metin içi ilişkiler üzerinden çözümlemeye imkân tanıdığı kabul edilmektedir.

Son olarak çalışma, devlet yapısının dili biçimlendirdiği, dilin ise edebi metinlerde üretilen söylemi dönüştürdüğü varsayımına dayanmaktadır. Bu nedenle Osmanlı ve İran yazarlarından Ahmet Mithat Efendi ve Meragaî'nin eserlerinin dilinin ve kabullerinin de dönüştüğüne, dönüşümün ne biçimde ilerlediğine bakmak gerekir.

Yöntem ve Araçlar

Bu çalışmada Ahmet Mithat Efendi ve Meragaî'nin modernleşme olguları, tarihsel bir anlatı veya tematik bir okuma düzeyinde ele alınmak yerine edebi metinlerde kurulan söylemsel yapıların çözümlemesi yoluyla incelenmiştir. Araştırmanın yöntemi, Norman Fairclough'ın eleştirel söylem analizi yaklaşımına dayanmaktadır. Bu yaklaşım, metni yalnızca dilsel bir yapı olarak değil üretildiği toplumsal, siyasal ve kültürel bağlamları beraberce ele alan çok katmanlı bir analiz imkânı sunmaktadır. Çalışmada, söylemin metin içindeki dilsel kuruluşu ile bu söylemin arkasında yer alan zihniyet dünyası arasındaki ilişkiyi görünür kılmak amaçlanmıştır. Bu doğrultuda Ahmet Mithat Efendi'nin *Felâtun Bey ile Râkım Efendi* ve Zeynelâbidîn Merâgaî'nin *Seyâhatnâme-i İbrahim Bey* adlı eserleri, karakterlerin tutumları, söylemleri ve anlatı içindeki konumları üzerinden karşılaştırmalı biçimde analiz edilmiştir.

Söylem analizinin sezgisel ve öznel yorumlara indirgenmesini engellemek amacıyla çalışmada MAXQDA nitel veri analiz programından yararlanılmıştır. MAXQDA, metinlerin belirli kodlar etrafında sistematik biçimde incelenmesine, söylemsel örüntülerin sayısal verilerle desteklenmesine ve metin içindeki tekrar, vurgu ve ilişki ağlarının görünür kılınmasına imkân sağlamaktadır. Bu sayede modernleşmeye ilişkin söylemlerin nicel dağılımı ortaya konularak, metnin yalnızca "hissedilen", "sezilen" değil aynı zamanda ölçülebilir yönleri de analiz sürecine dâhil edilmiştir. Başka deyişle metinleri, mümkün mertebe okurun yorumundan uzaklaştırarak yazarın niyetine yaklaştırmak yoluna gidilmiştir. Özellikle Ahmet Mithat Efendi ile Zeynelâbidîn Merâgaî'nin zihniyet dünyalarını karşılaştırmalı biçimde ortaya koymak için söylem analizi ile dijital analiz araçlarının birlikte kullanılması, çalışmanın yöntemsel özgünlüğünü oluşturmaktadır. Bunun yanında MAXQDA'nın Batı dilleri merkezli yapısının Türkçe ve Farsça metinlerde doğurduğu dilsel sınırlılıklar dikkate alınmış; kesme işareti, tamlama yapıları ve özne–yüklem ilişkileri gibi sorunlar analiz sürecinde ayrıca değerlendirilmiştir.

Çalışmanın Genel Akışı

Çalışma dört ana bölümden oluşmaktadır. **Birinci bölüm**, çalışmada benimsenen yöntemsel çerçeveyi ve analiz yaklaşımını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bölümde

öncelikle tarihsel incelemenin kuramsal arka planı ele alınmış, ardından edebi eserlerin incelenmesinde nitel ve nicel analiz yöntemlerinin neden gerekli olduğu tartışılmıştır. Modernleşme gibi çok katmanlı bir olgunun yalnızca tematik okumalarla sınırlandırılamayacağı, söylemsel ve yapısal unsurların birlikte değerlendirilmesi gerektiği bu bölümde temellendirilmiştir.

Birinci bölümün devamında, çalışmada benimsenen söylem analizi yöntemi ayrıntılandırılmış, iki eserde ortak ve ayrışan temaların tespiti, yapısal bağlamda içerik incelemesi ve söylem örüntülerinin nasıl çözümlendiği açıklanmıştır. Bu bölüm altında ayrı bir başlık, iki metnin dijital ortama aktarımını, aktarımdaki sorunları, bu sorunları aşma yollarını, imla birliğinin sağlanmasını tartışmıştır. Bu kapsamda *Seyâhatnâme-i İbrahim Bey* ve *Felâtun Bey ile Râkım Efendi* ayrı alt başlıklar altında ele alınmış; "huzurlu hayat" söylemi gibi metinler arası ortak kavramların analiz sürecindeki işlevi gösterilmiştir. Böylece birinci bölüm, çalışmanın yöntemsel ve kavramsal zeminini oluşturan çerçeveyi sunmaktadır.

İkinci bölüm, incelenen edebi eserlerin ortaya çıktıkları tarihsel ve siyasal ortamı açıklamaya yöneliktir. Bu bölümde İran coğrafyasındaki güç odakları, merkezi otoritenin süreklilik ve kopuşları, Safevîlerin dağılması, Avşar ve Kaçar dönemleri ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. İran tarihinde merkezi otoritenin parçalı yapısı ve bu durumun siyasal söyleme etkileri, romanların düşünsel arka planını anlamak açısından değerlendirilmiştir.

Aynı bölümde Osmanlı coğrafyasındaki dönüşüm süreci de ele alınarak, yasa hâkimiyetine geçiş, devlet eliyle reform girişimleri ve kurumsal değişimler incelenmiştir. Osmanlı ve İran tarihsel tecrübelerinin farklılığı, iki edebi eserde modernleşmenin nasıl algılandığını anlamak için karşılaştırmalı bir bağlam sunmaktadır. Böylece ikinci bölüm, romanlarda kurulan söylemlerin tarihsel zeminini hazırlayan siyasal ve toplumsal koşulları açıklamaktadır.

Üçüncü bölüm, romanı bir öğüt ve tarih vesikası olarak ele almakta ve analizlerin merkezine karakterleri yerleştirmektedir. Bu bölümde devlet algısı, sultan ve padişah figürü, bürokrasi, gelir kapısı olarak devlet anlayışı gibi temalar ana karakterler üzerinden incelenmiştir. Romanlarda devletin birey hayatındaki belirleyici rolü, karakterlerin söylemleri ve tutumları aracılığıyla analiz edilmiştir.

Üçüncü bölümün ilerleyen kısımlarında reel fiyatlar, piyasa, alım gücü, israf ve sonradan görmelik gibi ekonomi-politik unsurlar ile baba, anne, hizmetkâr ve aşk figürleri ele alınmıştır. Bu çerçevede roman karakterlerinin gündelik hayat pratikleri, modernleşme algısının insani ilişkiler düzeyinde nasıl kurulduğunu göstermektedir. Böylece bu bölüm, modernleşmenin bireysel ve toplumsal düzeydeki yansımalarını görünür kılmaktadır.

Dördüncü bölüm, tarih ve dünya görüşü başlığı altında, iki yazarın zihniyet dünyasını karşılaştırmalı biçimde ele almaktadır. Bu bölümde Merâgaî'nin Osmanlı algısı, Ahmet Mithat'ın Osmanlı ferdi anlayışı, tarih algısı ve "altın çağ" vurguları incelenmiştir. Tarihin alımlanma biçimi, mitolojik ve klasik referanslarla değerlendirilerek modernleşmenin zihinsel çerçevesi ortaya konmuştur.

Son olarak dördüncü bölümde makbul ve makul terakki anlayışı, inanç, ibadet ve klasik edebiyat referansları ile sayısal değerler ve görsel betimlemeler ele alınmıştır. Bu bölüm, çalışmanın bulgularını bir araya getirerek modernleşmenin edebi metinlerde nasıl anlamlandırıldığını bütüncül biçimde ortaya koymaktadır. Böylece tez, yöntemsel temellendirmeden tarihsel bağlama, metin çözümlemesinden zihniyet okumasına uzanan tutarlı bir yapı içerisinde tamamlanmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ESERLERİN İNCELEMESİNDE BENİMSENEN YÖNTEM

Fairclough'ın düşüncesini merkeze aldığımızda iktidar erkinin dünya kabullerinin, dil yoluyla genel kanıya taşındığını ve böylece hâkim sınıfın görüşlerinin toplum için normalleştiğini anlarız. Otoritenin belirlediği norm, dile işleyerek toplumsal işleyişin belirlenmesini de beraberinde getirir. En bariz örnek ise Adolf Hitler'in, Anti-Semitik söyleminde kullandığı böcek metaforudur.[22] Otorite, dil yoluyla sosyal yapıtı dönüştür, kabullerini dayatır ve bu dayatma yoluyla fikirlerini toplumun normu haline getirir. Pek tabii Osmanlı ve İran devletleri de farkında olarak veya olmayarak bu "normalleştirme" girişimde bulundular.

1.1. Tarihsel İncelemenin Kuramsal Arka Planı

Osmanlı ve İran devletlerinin ana dillerinde bu normalleştirmenin izlerini sürmek kapsamı itibariyle geniş bir meseledir. Dolayısıyla otoritenin normalleştiği sahaya ayna tutan, onu apaçık gösteren ve nesillerce aktarılarak gelen yegâne kaynağa, masallara ve öğüt kültürüne bakmakta yarar vardır. Türk, İran ve Arap halklarının, temsil yoluyla sonraki nesillere her nevi bilgi aktarma aracı, esasında hikâye, masal, nakil vd. adlarla anılmaktadır. Sözcüklerin işaret ettiği anlam kümesi her ne kadar yer yer değişip, başka edebi kalıpları kapsayıp, dışlasa da temelde kültürel bilgiyi aktarma görevini üstlenmektedirler. Tümüyle yazınsal veya söylemsel aktarımda karakterler üzerinden yürüyen anlatılaraysa edebiyat adını veriyoruz. Türkçe, Farsça ve Arapçada ortaklaşa kullanılan "edebiyat" sözcüğünün amacı, sözcüğün kendisinde apaçık haldedir. Amaç, anlatının muhatabını hizaya sokmak, edebe davet etmek, düzenlemektir.

Böyle bir eylemin, en azından bahsi geçen milletlerde, hâkim dünya görüşünden kopuk olma olasılığı az olsa gerektir. Masal, hikâye ve nakillerin anlattığı konu her ne olursa olsun hâkim epistemolojik anlayıştan, otoritenin normalleştirdiği düşünceden kopuk olması da beklenemez. Tam bu sebepten ve ayrıca kültürel belleğimizdeki izlerden ötürü

[22] Richard Sennett, *Otorite* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 84–87.

"bir gün bir diyarda bir padişah…" sözünü duyup, okuduğumuz zaman bir masal ile karşı karşıya olduğumuzu biliriz. Temelde, karşımızdaki ravinin bize masal anlattığını, "bir gün bir diyarda bir padişah…" sözündeki "gün" ve "diyar" sözcüklerinin önemsizliğinden anlıyor olabiliriz. Çünkü kültürel belleğimizdeki izler ve normalleştirmeler, söz masala geldiğinde -sözcüğü Bahtin'den ödünç alacaksak- *kronotop*'u önemsizleştirir.[23] Okur veya dinleyici için sözü edilen "padişah" yahut ana karakterin eylemi, masalın ne zaman ve nerede geçtiğini önemsizleştirir.

Ana karakteristiği ile bizi, masal dinlediğimize veya okuduğumuza ikna eden her ne araç varsa, esasen bir epistemolojinin apaçık göstergesi olarak görünebilir. Edebiyatın, değerleri koruma ve aktarma işlevini bir yandan, epistemolojik anlayışı da bir diğer taraftan aktardığını varsaydığımızda fenomen olarak edebiyat, amaçtan ziyade araç haline gelir. Böylece yazar/anlatıcı, kendini bir öğretmen, akl-ı selim, alim yerinde konumlandırırken okur/dinleyici öğrenen nesne, öğüdü alan ve bu yolla "hizaya" gelen karakter yerine oturur.

Hizaya getirme görevini her ne veya kimse üstlenirse üstlensin, temelde bilgi ve deneyim membaına dair kabulü de öne sürmüş olur. Başka bir deyişle söylem yoluyla muhatabını hizaya sokmaya veya "doğru" yöne yönlendiren kimse, kendini bilgi ve deneyim kaynağı olarak görür. Bizi ilgilendiren parçasını ele alacak olursak "şark" edebiyatında masal, öğüt vermenin, doğru yola yönlendirme ve sakındırmanın yollarından biridir. Genele hitap eden yönüyle masal ve hikâye, özel yönüyle de padişahlara, yöneticilere yazılan nasihatnameleri belirli bir ıskalada dizmemiz mümkündür. Hükümdara, yöneticiye, sultana yazılan öğütlerin tarihi, insanlığın yazıyı keşfi kadar eskidir.[24] Sultan için öğüt veren yazılı eserler neyse, halk arasında hayatın genel pratiklerine dair öğütler veren eserler, dedektif masallar olabilirler.

De Principatibus (Prens), Niccolò Machiavelli tarafından kaleme alınır ve Batılı nasihatnâmelerin en ünlüsü haline gelir. Bu eserde bir nevi "ideal hükümdar" portresi

[23] Mihail Bahtin, *Karnavaldan Romana (Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar)* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 29.
[24] Örnek için bakınız: "The Instructions of Shuruppak," *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL)*, erişim 7 Nisan 2025, https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section5/tr561.htm.

çizilir. Şark topluluklarında ise en bilindik nasihatnâme, Selçuklu Devletinde vezirlik görevini yürüten Nizâmü'l-Mülk tarafından kaleme alınan *Siyasetnâme* olsa gerekir. Sultana verilen öğütlerdeki kurgu, pek tabii halktaki masallardan farklıydı. Ancak ikisinin de temelinde İnsan-ı Kamil'i inşa etme düşüncesi yatıyor olabilir. Nasîhatçı, ister kendini Sultan nasîhatçısı isterse hikâyeci biçiminde göstersin, temel motivasyonunu ve icazeti Kuran-ı Kerim'den alır.[25] Dolayısıyla şark toplumlarında kıssa anlatıcılığındaki amaç, temelde ibret ve hikmettir.[26] Şayet nasîhatçı, mesajını muhatabına bizzat anlatıyorsa, dinleyicisine göre sözünün biçimini veya içeriğini değiştirebilir. Ancak yazı, yazıldığı yerde kalacağı ve yazarla okurunun hiç yüz yüze gelme olasılığını taşıdığı için farklı bir biçim ve içerikle yazılır.

Bunun bir göstergesi de İslam alimlerinin muhataplarını avam, havas hatta bazen havâsü'l-Havâs diye bölmesidir. Avama göre düzenlenmiş hikâyeler, bir zümre (Havas) için hazırlandığını varsayabileceğimiz yazılar, bir de yöneticiler (havâsü'l-Havâs) için yazıldığını düşünebileceğimiz nasihatnameleri görebiliriz. Kalabalık halk kitlesinden/için ortaya çıkmış hikâyelerden tek bir kişiyi ilgilendiren öğüt risalelerinin temelinde teşvik, öykündürme, sakındırma, yönlendirme, hatırlatma ve diğer "iyi" niyetli eylemlerin yattığını varsayabiliriz. Ayrıca öğüdü veren kimsenin bu eyleminin temelinde deneyim ve bilginin, nasîhatçıda kümelendiği varsayımı da yatmaktadır. Başka deyişle öğüt verme eyleminde öğüdü veren kişi bilginin ve deneyimin merkezi, karşısındakiyse bilgiyi büsbütün alması gereken merkezdir.

Öğüdün bu denli bir yapısı varken bir diğer yönüyle de öğüdü veren ile öğüdü alan arasındaki varsayımın, mesajın niteliğini belirleme yönündeki değişimi vardır. En uç örnek için Salviati ve Simplicio arasındaki diyalogdur. Galileo kendini Salviati ile özdeşleştirirken karşısındakini Simplicio (kıt idrakli) konumuna koyar.[27] Bir diğer tarafta ise öğretmen-öğrenci, usta-çırak, veli-çocuk arasındaki öğüt ilişkisi durur. Bu tür ilişkide

[25] Diyanet İşleri Başkanlığı, *Diyanet Kur'an-ı Kerim*, erişim 7 Nisan 2025, https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/A'r%C3%A2f-suresi/1130/176-178-ayet-tefsiri, A'râf 7/176. "Şimdi sen bu kıssayı anlat, umulur ki iyice düşünürler."
[26] Necip Tosun, *Doğu'nun Hikâye Kuramı* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 17.
[27] Salviati ve Simplicio arasındaki diyalog ve Galileo'nun bu ikiliyi konumlandırması üzerine bakınız: Galileo Galilei, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, çev. Reşit Aşçıoğlu (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2008).

ise öğüt verenin varsayımı karşısındakinin ahmak değil sadece bilgisiz, deneyimsiz olduğudur. Nitekim bir nasîhatçı, Sultana yazdığı öğüt risalesi veya diğer adıyla Nasîhatü's-Selâtîn eserinde Sultanı, mülkü yönetmedeki usule davet etmektedir. Bir yandan biçimsel olarak "iyi niyetli" bir risaleyken içerikleri bakımından yazarının politik tutumunu ve kişisel rahatsızlıklarından bahseden "protesto risalesi" görevi de üstlenirler.[28]

Abou-El-Haj'ın anlatımına istinaden XVI. yüzyılda Mustafa Âli, XVII. yüzyıldaysa Koçi Bey, farklı kliklerin yükselmesiyle, çıkarlarını kaybetmeye başlamış, bu da aslında "protesto" yazısı kaleme almalarının ana sebebi olmuştur. Temelde Koçi Bey de nasihatnamesinin başında kendini "nazardan sakıt olmuş" kimseler sınıfına dahil etmiştir.[29] Her en amaç ve araçla olursa olsun, adı geçen nasihatname yazarları da diğer nasihatçiler gibi yazıyla doğru yolu göstermedeki motivasyon ve meşruiyet kaynaklarını uluhiyette bulmuşlardı. Âli, nasihat vermesinin temeli Abou-El-Haj'ın aktarımıyla "*onlar hükümdar için gören bir göz olacaklar*" ve "*gerçekten Sultan'a öğütle yardım etmek herkesin üzerine düşen bir görevdir*" sözleri olmuştur. Koçi Bey de aynı şekilde ülkenin geldiği hali görüp, susamamış, hatta bir adım daha ileri atarak Sultan'ı, bu nasihatlere kulak asmaması durumunda "*rûz-ı cezâda bunun hesabının kendisinden sorulacağı*" sözüyle ikaz etmiştir.

İran'da özellikle XIX ve XX. yüzyıllardaki öğüt yazıları da pek farklı karakter sergilemezler. İranlı nasihatname yazarları da meşruiyet kaynaklarını, sözlerinin dayanaklarını Kuran-ı Kerim'den alırlar. Kuran yanında Nehcü'l-Belâga da esas kaynaklardandır. Bazen de kuşaklarca iletilmiş, ancak kaynağının doğruluğu belli olmayan bazı sözlerle de anlatılarını sürdürmüşlerdir.[30] Esas itibarı ile sultana ideal bir düzeni kurgulamak, gelecekteki tehlikelerden korumak amacıyla erken uyarı yapmayı kendilerine vazife gören nasihatname yazarları, memleket ile ilgili en önemli hususlara dikkat çektiler. Burada sadece XIX ve XX. yüzyıllardaki İranlı öğüt yazılarının bahis

[28] Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası*, 72.
[29] Ömer Faruk Akgün, "Koçi Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim 8 Nisan 2025, https://islamansiklopedisi.org.tr/koci-bey.
[30] Örneğin "*El-Mülku yabkâ ma'a'l-Küfr ve lâ yebkâ ma'a'z-Zülm*" [Mülk, küfr ile ayakta kalır da zülüm ile asla] sözü, kaynağı bilinmeyen ancak aktarıla gelen sözlerden biridir: Kulâm-Hüseyin Zeregerî-Nejad, *Siyâsetnâmehâ-yı Gâcârî*, 1: 23 (Tahran: Müessese-i Tahkikat ve Tevsia-yı Ulûm-ı İnsânî, 2007).

mevzuları ve söylem biçimindeki değişikliklerini irdeledik. Metnin devamındaki sıralama, Kacar dönemi nasihatname yazarlarının hangi konulara daha çok değindiğine bakmaktadır.

Sultana yöneltilen eleştiriler: Nasihatname yazarı, Sultanı doğrudan karşısına alarak öğüt vermekten ve eleştirmekten kaçınarak sözünü söyler. Hayali bir karakteri alıp, eleştirisini bu hayali karaktere yönlendirir. Rüstemü'l-Hükemâ lakaplı Muhammed Hâşım Âsaf'ın kaleminden *Destân-ı Su'âl u Cevâb-ı Hekîmâne* eseri, bu bağlamda dikkat çekicidir.[31] Devlet erkanına yöneltilen eleştiriler; Devletin sanayi, ticaret ve ziraat alanlarına ihtimam göstermesi; Yerel üretim ve üreticinin desteklenmesi; Ormanların korunması; Piyasanın düzenlenmesi; Ülkedeki birliğin korunması; Toplumdaki sağlığın iyileştirilmesi; Yasaya bağlılık; Mucitlerin desteklenmesi; Sigorta kurumunun tesisi; Bankaların kurulması; Raiyet-Sultan ilişkisinin, Devlet-Millet ilişkisine dönüşmesi; Akılcılık ve akla yönelinmesi.[32]

Tüm bir öğüt mekanizması, en azından şimdiye dek yoğunlukla bahsedildiği üzere sultan ile nasîhatçısı arasında geçti. Ancak bu rolü edebiyatçılar, masal anlatıcıları, hikâye yazarları da üstlenip, devam ettirme yoluna gittiler. Ne de olsa önceden de değindiğimiz gibi edebiyat sözcüğünün kökeninde de böyle bir öğüt, düzeltme ve pedagojik kaygı vardır.

Gördüğümüz üzere masallar veya yazımızı ilgilendirdiği haliyle Apologlar (ahlaki öğütler barındıran hikâyeler) ile hitap edilen kitlenin belirli bir ereğe yönlendirilmesi, denetlenmesi ve düzenlenmesi söz konusu edildi. Bu yaklaşımda masal ile öğütlemeden bahsetmemiz de mümkündür. Diğer yandan öğüt veren nasihatname yazarı, sultanına yazdığı eserde "altın çağ" masalını anlatır. Önceki dönemlerin -muhayyel- ihtişamına duyulan özlem, bazen "*kânun-ı Kadim*" söyleminde vücut bulur. Osmanlılar tarafından kaleme alınan aşağı yukarı iki yüz küsur siyasetnamenin (bir yönüyle nasihatnamenin)

[31] Zeregerî-Nejad, *Siyâsetnâmehâ-yı Gâcârî*, 333.
[32] Zehra Alizade-i Bîrcendî vd., "Enderznâme-nüvîsî der Devre-i Gâcâr: Ilel-i Tedâvüm, Nümûdhâ-yı Tahavvul," *Mutâlaât-ı Târîh-i İslâm* 12, sy. 46 (Güz 2020): 105–124.

içeriğinde örnek aldıkları önceki çağların özleminden söz edilebilir.[33] Sultana nasihati veren kişi, geçmişe dair varsayımını "iyi", "güzel" hatta ideal kabul ederken yaşadığı dönemi "bozulmuş" kabul eder. Bu varsayımla da Sultan'ı, ideal duruma yönlendirir. Bu nevi yönlendirme, yazarlar ve anlatıcılar tarafından edebiyat yoluyla varlığını sürdürür.

Okumakta olduğunuz yazının temel aldığı dönemde ise bürokrasinin yükseldiği dönemi, memur sınıfının, şehirli nüfusun varlığının edebiyatta, günlük hayattaki tezahürünün arttığını görebiliriz. Hal böyle olunca yeni sınıfın gündelik hayatını düzenlemesinde rol oynayacak eserlerin hem okurları hem de bu eserleri kaleme alan yazarlara menfaat sağlaması, yazar-okur ilişkisinde yeni bir dönemin de kapısını araladı. Kitap ve gazetelerin alıcıları arttıkça yazarlar, ellerinde bulundurdukları kalemin gücüyle hem yeni sınıflara yeni ufuklar açacak hem de bu yolla kar elde edeceklerdi. Amerika'da Horatio Alger Jr. (1832-1899) gibi yazarlar, roman yoluyla kapitalist bir toplumda nasıl hayatta kalınacağına dair kılavuz niteliğinde bir eser kaleme aldı.[34] Ahmet Mithat Efendi (1844-1912) ve Zeynelâbidîn Merâgaî'nin (1840-1910) eserleri okunduğunda da -bu yazının konu edindiği iki eser özelinde- yazarların öğretmenlik rolüne soyundukları apaçıktır.

Kılınçoğlu'nun dediği üzere erken dönem Osmanlı romanında pedagojik saik, pek çok gayenin önüne geçmiş olabilir.[35] Ancak henüz emekleme aşamasındaki "yeni" toplumun nasıl, hangi yolla düzenleneceği, "düzen" derken neyin kastedildiği gibi onlarca soruya yanıt, Mithat Efendi ve Merâgaî'nin eserlerinde dışa vurur. Dolayısıyla elinizdeki eser, sonraki bölümlerdeki incelemesinde romanı, tarih malzemesi olarak ele almayı, roman karakterlerinde dışa vurulan "düzen" istencini, "düzenli" yaşamayı, hangi kültürel arka planlara dayandırarak yansıttığını, ayrıca toplumsal dışavurumun önemli parçası olan roman karakterinin, "terbiye" ile ilişiği tartışır. Bu yolda Mithat Efendi ve Merâgaî'nin yetiştikleri entelektüel ortam, beslendikleri kaynakların pek tabii yarattıkları karakterlerdeki etkisi de tartışılmalıdır.

[33] Hasan Hüseyin Adalıoğlu, "Siyâsetnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim 10 Nisan 2025, https://islamansiklopedisi.org.tr/siyasetname.
[34] Deniz T. Kılınçoğlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisat ve Kapitalizm*, çev. Onur Gayretli (Ankara: Heretik Yayınları, 2023), 303–304.
[35] Kılınçoğlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisat ve Kapitalizm*, 301.

Mithat Efendi ve Merâgaî'nin doğdukları ülkelerin tarihi, otorite anlayışları ve kültürel arka planları, ortaya koydukları eserlerde okunabilir. Ancak elinizdeki yazıda iki yazarın tarihsel, kültürel arka planlarından yola çıkıp, yazdıkları eserlerde bu izi aramaktansa tam tersi istikamette yol alınacaktır. Bu yolla tarihsel koşulların romana yansımasına değil, tersine romanın kurgusu aracılığıyla -bir ihtimal- gözden kaçabilen toplumsal gerçeklik de ortaya konacaktır.

Genelde tarihçilerin arşiv belgeleri, vesikalar, vakayinameler gibi tarihi malzemelerle çalışması, disiplinin tabiatındandır. Türk ve İran tarihçiliğinde de genel itibarı ile malzemeler, belli havuzlardan oluşurlar. Ancak elinizdeki yazı tarihçilerin, genellikle kullanmaya alışık oldukları malzemelerden biraz daha farklı iki eseri ele alır. Pek tabii tarihçiler edebiyat eserlerini de ayrı bir veri seti olarak, dönemin zihniyetini yansıtmaları amacıyla okur, kullanır, bunlar üzerine çalışırlar. Elinizdeki yazı ise dönemin tarihi olaylarını anlattıktan sonra belirli bir romanda desteğini bulmak yerine süreci tersine işletmeyi planlamaktadır. Alışıldık, bilindik yöntemde roman veya edebi eserlerin içeriğindeki bilgiler fazla abartılı, bazen üstün körü geçilmiş bilgiler olarak görmek doğaldır. Bu nevi eserlerin tabiatı da böyle bir incelemeyi gerektirir. Ancak yaklaşımımızı değiştirmemize sebep olacak belirli eserler de varlık gösterirler. Her ne kadar "roman" adıyla anılsalar da Seyahatnâme-i İbrâhim Bey[36] ve Felâtun Bey ile Râkım Efendi[37] adlı eserler, bugün anladığımız anlamda romanlar olmayabilirler. Neye roman, neye kısa öykü, neye masal dendiği göz önüne alındığında yazarların yapıtları farklı kategorilere konulabilirler.

Kategorizasyon veya niteleme konusu üzerine başlı başına çalışmalar yapılıp, ortaya teorilerin atıldığı, hala çözülememiş konulardan biridir. Örneğin "Felâtun Bey ile Râkım Efendi roman mıdır?" sorusundaki iki bilinmezlik, tartışmaların sonuçlanmayacağına dair kanıt sunar niteliktedirler. Muhatabın neyi "roman" diye nitelediği veya Felâtun Bey ile Râkım Efendi'den ne anladığına göre Felâtun Bey ile Râkım Efendi hem romandır hem de değildir. Ancak bu soruyu yanıtlamaya yaklaşabileceğimiz nicel verilerin ortaya

[36] Hâci Zeynelabidin Meragaî, Seyahatnâme, haz. Muhammed Ali Sepanlu (Tahran: Agah Yayınları, 2014).
[37] Ahmet Mithat Efendi, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, haz. Gökhan Tunç ve Ebru Özgün (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2017).

konması, okur veya araştırmacıyı, bir dereceye kadar aydınlatabilir. Bu amaca ulaşabilmek, eserleri birer tarihi vesika gibi okuyabilmek ve nihayet dönemin entelektüel bakışını görebilmek için nitelik ve nicelik incelemesine başvurmakta yarar vardır.

1.2. Nitel ve Nicel Analiz Gereği ve Yöntemi

Alt başlıktaki nicel ve nitel sözcüklerin nasıl bir edebiyat eserinde yer bulacağı, başta kafa karıştırıcı olabilir. Edebi eserler, nihayetinde belirli bilgileri veya bilgi paketlerini içeren, döneme dair kısıtlı veya geniş bilgiler sunan eserlerdir. Ancak ele alınan iki "roman", Osmanlı ve İran tarihinde dönüşümün belirginleştiği veya kliklerin el değiştirdiği, etkinliklerin azalıp, arttığı dönemlerde kaleme alınmış eserlerdir. Doğal olarak hem yeni bir tür denemesi hem de hâkim düşün biçiminin yansımasını bu nevi eserlerde daha belirgin biçimde görmemiz şaşırtıcı değildir. Peki Seyahatnâme-i İbrâhim Bey ve Felâtun Bey ile Râkım Efendi, nicelik ve nitelik açısından nasıl incelenebilirler?

Çalışmanın amacına yönelik şekilde MAXQDA adlı bilgisayar programının kullanımının, yürütülecek araştırmada ana rolü oynayacağına değinmekte yarar vardır. Esasında el yordamıyla kitapların veya makalelerin altını çizmek, post-itlerle kategorilere ayırmak vs. gibi işlerin tamamının dijitalleştirilmiş aracı olan bu program, el yordamıyla farkını, program içi araçlarıyla ortaya koymaktadır. Kategorilere ayırma veya belirli bir kavram, konsept etrafında derlenecek veya program diliyle "kodlanacak" satırlar/ paragraflar, sonradan çok daha hızlı ve hatasız biçimde erişilebilir olmaktadır. Örneğin hem Seyahatnâme-i İbrâhim Bey hem Felâtun Bey ile Râkım Efendi eserlerindeki ortak anlatılardan biri "Sevgi, Aşk" konusudur. İki eserden birini okumuş okurların taktir edeceği üzere "Aşk", kadın erkek ilişkisinde öne çıkan, öznesi iki sevgili, aşık ile maşuk, statü bakımından "genç erkek", "genç kadın" üzerinden anlatılmaktadır. Örneğin Râkım ile Cânan arasında cereyan eden duygu aşk ilişkisi diye değerlendirilebilir. "Sevgi" ise daha ailevi bir kalbi ilişiğe işarettir. Râkım'ın Dadı Kalfa'yı veya tam tersi beslediği duygular, sevgi adı altında değerlendirilebilirler.

Peki bu kadar apaçık olan bir konuda neden kodlamaya, ayırmaya ihtiyaç duyulsun ki? Soru, eserler okundukça yanıtlanır niteliktedir. Bahsedilen aşk türü tek bir aşk türü değil,

sevgi ise pek çeşitlidir. Bu, sadece sevgi gibi -bu eserler için- dar ve kısıtlı kodda dahi çeşitli ve farklıyken sair konular ve anlatılar da işe dahil olduğunda içinden çıkılmaz hal alabilir. Sonraki bölümde iki eser için de ortaklaşa belirlenen üst ve alt kodların açımlanması ile programa duyulan ihtiyacın sebepleri de sıralanacaktır. Ancak daha önemli nokta, okuduğumuz "edebi" eserlerin bizde bıraktıkları izlenimlerin geneli soyut, sezgisel verilerdir. Okuduğunuz son edebi yapıtın aklınızda kalan bilgiler ile sezgisel olarak bıraktığı izlenim, malzemenin ana içeriğinden farklı olabilir. Ayrıca okuma süresince zamanın, hafıza ve anlayışımızı dönüştürmesinin önüne geçmek, ilk satırlarda aldığımız bilgiler ile son satırlardaki bilgilerin, olağanca eşit canlılıkta olmasını sağlaması, yine programı kullanılabilir yapan etmenlerden biridir. Başka deyişle zihnimizin duruluğu, hafızalımızın kuvveti ve/veya kavrayışımızın dönüşümünü denklem dışında tutup, tüm bilgileri bir yerde görmemizi sağlayan bu araç ve yöntemin nasıl işlediğini irdelemekte yarar vardır.

1.3. Benimsenen Analiz Yöntemi

Çalışmanın merkezinde kodlama süreci yer alır. Kodlama, bilgisayar programcılığındaki anlamından farklı olarak, metin parçalarının belirli tematik kategoriler altında toplanmasıdır. MAXQDA bağlamında kodlama, ana metinden bir satır ya da paragrafın örneğin "Sevgi" başlığı altında sınıflandırılması anlamına gelir. Bu işlem, araştırmanın kavramsal çerçevesini oluşturan temaların metin içindeki görünümünü sistematik biçimde izlemeyi mümkün kılar. Ancak kodlama adlı sürecin başlamasından önce izlenmesi zorunlu süreçler vardır. Bu çalışmada yer alan nitel ve nicel analizin yapılmasında takip edilecek adım ve süreçlerin izlencesi aşağıdaki gibidir:

Birinci Adım: MAXQDA programı metin bazlı dosyaları (.txt, .docx, .pdf vd.) yanı sıra görsel malzemelerde kullanılması yaygın uzantıları (.png, .jpeg vd.) işleyebilen programlardandır. Temelde doğrudan seçilebilir metin parçası yahut kadraj içine alınabilecek bölüme sahip yazılı/ görsel malzemeler, program aracılığıyla işlenebilirler. Çalışmamızın konusu eserlerden biri (*Felâtun Bey ile Râkım Efendi*), .pdf uzantılı dosya halinde çevrimiçi erişilebilir durumdadır. Buna karşın çevrimiçi elde edilen yazılı malzemeler konusunda gözetilmesi zorunlu telif hakkı, mutlaka dikkate alınmalıdır. Bu

konuda azami dikkati göstermesi gereken araştırmacılar, özellikle telif süresi dolmuş eserlerin dahi -umuma açılmadıysa- editoryal, tercüme, sadeleştirme gibi süreçler ardından telif eser gibi nitelendiğini bilmelidirler. Örneğin çalışmamızda kullanılan *Seyahatnâme-i İbrahim Bey*'in telif süresi metin bazında dolmuşsa da geçtiği editoryal süreç ardından telife dahil olmuştur. Bu sebeple kitabın basılı hali satın alınıp, tarayıcı vasıtasıyla taranıp, kişisel kullanım amacıyla bilgisayar ortamına aktarıldı. Dolayısıyla bu nevi araştırmalarda izlenmesi gereken ilk adım, yani işlenecek malzemelerin dijital biçimi temin edilmiş oldu.

İkinci Adım: Aktarıldığı üzere MAXQDA, .pdf uzantılı dosyaları işleyebilmektedir. Ancak .pdf uzantılı dosya ile çalışıldığı taktirde program, bu dosyayı görsel malzemeden ayrık değerlendirmeyebilir. Metinlerdeki içeriğin sözcüğü sözcüğüne tanınması, kelime bazlı analizlerin yapılabilmesi, kelime bulutu oluşturma gibi işlemlerin yapılabilmesi için programa verilen malzemenin de taleplere uygun olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu amaçlara hizmet edebilecek dosya uzantısının .pdf değil de .docx olması gerekir. Çünkü ancak bu koşullar sağlandığında program metinlerin içeriğini tarayabilmektedir. Başka bir deyişle bilgileri, program için de anlaşılabilir hale getirmek için programın alfabedeki harf ve işaretleri de tanıması gerekmektedir. Hal böyleyken bu nevi çalışmaları daha detaylı yürütebilmek için tercih edilmesi önerilen dosya uzantısı .docx'tur. Uzantısı .docx olan dosyaları elde etmenin iki temel yordamı vardır. İlki en uzun, meşakkatli, bazen imkân dışı ancak bir o kadar da üzerinde hâkim olabileceğimiz yordam olan doğrudan elle yazımdır. Metin, .pdf uzantılı dosyadan veya doğrudan basılı malzemeden, .docx uzantılı dosya çıktısı verebilecek programa el ile yazılır (klavye edilir). Diğer yöntem ise kendi içinde çeşitlenebilen dijital aktarım yordamıdır. Kısa adı OCR (Optical Character Recognition) Optik karakter tanıma ile her sözcükteki harfler, optik tanımlanma işlemi ardından dijital ortama aktarılırlar. Bazı .pdf uzantılı dosyalar, .docx veya benzer uzantılı dosyalardan dışa aktarıldığı için içerikleri, doğrudan seçilip, kopyalanabilir haldedir. Çalışmamızda *Felâtun Bey ile Râkım Efendi* adlı eser için bu yola gidildi. Böyle bir imkan sunmayan .pdf uzantılı dosyalar için doğrudan bu görevi yürütebilen programlar mevcuttur. Genellikle tek veya birkaç sayfalık, iyi taranmış, .docx yahut benzeri uzantılardaki belgelerden dışa aktarılmış, özellikle batı dillerindeki belgelerde kusursuza yakın ve ücretsiz çalışabilen uygulamalara çevrimiçi de ulaşabilmek mümkündür. Ancak

bahsi geçen koşullardan biri veya birkaçı sağlanmadığı durumda süreçteki ücretlendirme, performans, hız, dikkat gibi faktörler devreye girmektedir.

Çalışmamızda konu edinilen Farsça eserin hacmi, OCR programlarının Farsça karakterleri tanımada tanımadığı harflerin varlığı gibi sorunlar, kitabın el yordamı ile klavye edilmesinin daha doğru bir yol olacağını gösterdi. Böylece hem kitabın tamamı satır satır okunup, klavye edildi hem de programlardan kaynaklanabilecek okuma hatalarının önüne geçilmiş oldu. İzlenen yolun bir diğer artısı ise standardizasyonun, yazım aşamasında gerçekleştirilmesidir. Standardizasyon, çeviri yazım ile Latin alfabesine aktarılan metinlerin aynı imla ile verilmesi aşamasıdır. Bu aşama, diğer iki aşama gibi çalışmanın doğurduğunu, çıktıların tutarlılığını direkt etkilemektedir. Sonraki başlık, standart yazımın önemini tartışmak üzere acıkmaktadır.

Üçüncü Aşama: MAXQDA özelinde karakter tanıma işlemi, Türkçe ve Farsçada belirli standartları takip etmeyi gerektirir. Latin alfabesine aktarılan metindeki sözcüklerin doğru-yanlış aktarımından öte istisnasız aynı imla ile aktarılması önem arz eder. Örneğin Felatun[38] adı dört farklı biçimde metne aktarılabilir: *Felatun*, *Felâtun*, *Felatûn*, *Felâtûn*. Dört biçimden hangisinin tercih edileceği veya doğruluğuna bakılmaksızın, sonuçların doğru olması amacıyla tek bir imlanın tercih edilmesi zorunludur. Sözcük imlalarında birlik, araştırmanın doğru sonuç vermesi için gereklidir. Pek tabii tarih, edebiyat, ilahiyat gibi disiplinlerin kullandıkları kaynakların doğasından kaynaklı standardizasyon konusu, elinizdeki çalışmanın çapı ve konusunun dışındadır. Buna karşın araştırmacı, bir sözcük için belirlediği imlayı metin boyunca sürdürmeli, metinde imla birliğini sağlamalıdırlar. Aksi taktirde sözcük sayımı, kelime sıklığı gibi konularda MAXQDA ve benzer programlar için *Felatun* sözcüğünün dört farklı çeviri yazımı dört farklı değere, dolayısıyla sonuca götürecektir. Elbette imla standardizasyonu, çeviri yazım ve benzeri konular akademide tartışmaya açık, çalışmalarda ise disiplin ve tercihlere göre değişiklik göstermektedir. Özellikle Arapça ve Farsça kökenli sözcüklerin nasıl yazılacağı, ne biçimde verileceği, önceden kararlaştırılması gereken konulardan biridir. Örneğin elinizdeki çalışmanın Farsça metin incelemesi için seçilen eserin adı, çok daha çeşitli

[38] Eski yazı ile (فلاطون) yazılı biçimi.

biçimlerde Latin alfabesine aktarılabilir: *Seyâhtanâme-i İbrâhim Beg*, *Seyahatname-i İbrahim Bey*, *Seyahatnâme-i İbrâhim Beg* vd. seçenekler gibi.[39] Öyleyse standart imla baştan belirlenip, tüm Latin harflere aktarım süreci boyunca korunmalıdır. Elinizdeki çalışmanın belirlediği standart, Türkçe eser için seçilen baskıdaki imla standardıdır. Farsça eser konusunda ise herhangi bir standardizasyona ihtiyacın hissedilmeme ve uygulanmama sebebi, doğrudan ana dilinden, yeniden klavye edilmesidir. II. maddede bahsedildiği üzere OCR sürecinin Farsça konusundaki temel problemleri, üç ciltlik eserin tarandıktan sonra hatalı biçimde çıkıp temizlenmesindense baştan sona klavye edilmesini daha tercih edilir kıldı. Farsça eser/lerin OCR sürecindeki en büyük problemlerinin başında, OCR programlarının çoğunlukla sadece Arapça alfabenin harflerini tanımasıdır. Bu da Farsça alfabeyi Arapçadan ayıran dört harfin görünmemesini beraberinde getirmektedir.[40] Ayrıca Farsçada karşılaşılması muhtemel en büyük sorunlardan biri de yarım boşluk (*nîm-fâsıla*) konusudur.[41] Hal böyle olunca eserin baştan sona klavye edilmesi hem baştan sona detaylıca okunmasını hem de standart metnin elde edilmesini sağladığı için tercih sebebi oldu.

Tüm bu süreçler takip edildikten sonra hem Türkçe hem de Farsça eserde imla birliğine varıldı ve bir sonraki aşamaya (Kodlama) geçildi. Yukarıda da bahsi geçtiği üzere MAXQDA'da programın aparatlarından biri olan Kodlama segmenti, temelde bir metne hangi gözle bakacağımıza karar verdiğimiz aşamadır. Bir metin havuzunda (örneğin 1923-2025 yılları arasında yazılmış Türkçe kısa öyküler) bakmayı planladığımız yön (örneğin aile kurumu) etrafında şekillenecek ve dikkat edilecek başlıklar, (örneğin aile içinde rollerin dağıtılması ve/veya baba figürü ve/veya aile içindeki eğitim) Kod adıyla anılacaklardır.

[39] Farsça yazımı ile (سیاحتنامه ابراهیم بیگ) bu eser, farklı biçimlerde okunabilir.
[40] Farsçaya özgü, Arapçada olmayan dört harf: *p – ç – j – Gaf* (پ - چ – ژ – گ).
[41] Farsça sözcüklerde ön/ son eke sahip sözcükler, iki veya daha fazla basamaklı yüklemler, yazılış itibarıyla -Farsçada- yarım boşluk ile gösterilirler. Bu yarı veya tam boşluk, sözcüğün tüm anlamını değiştirmekle kalmayıp cümledeki rollerini de isim/ sıfat tamlamasından başka dilsel öğelere dönüştürür. Türkçe yazımda, Farsçadan okunan sözcüklerin tamlama ile mi yoksa bitişik olarak mı yazılacağını belirleyen ana unsurlardan biri, iki sözcük arasına gelip, *e* (kesre) diye okunan harftir. Boşluksuz, yarım boşluk ve tam boşlukla *Târihnüvîs* sözcüğünün Farsça yazılışları sırasıyla şöyledir: تاریخ نویس – تاریخ‌نویس – تاریخنویس. Yazım biçimlerinden de anlaşılacağı üzere bu üç yazım, programlar için üç farklı değere tekabül etmektedir.

Kodlama sürecinde ilk adım ön kodlama ya da diğer adıyla kaba kodlamadır. Ön kodlama, araştırmacının incelemek istediği bakış açılarını metin üzerinde denemesini sağlar. Örneğin Felâtun Bey ile Râkım Efendi yalnızca "eğlence anlayışı" ekseninde, Seyahatnâme-i İbrâhim Bey ise "dış görünüş" teması etrafında okunabilir. Ancak ön kodlama yalnızca bu sınırlı temalara indirgenmez; metnin ortaya koyduğu daha geniş bir kavramsal çerçevenin bütüncül olarak değerlendirilmesine imkân verir. Böylece tekil bir tema yerine, birbirine eklemlenen çok sayıda kavram aynı anda tartışmaya açılır.

Okuma ve notlama süreci boyunca ön kod sistemi değişebilir, genişleyebilir veya daralabilir. Ancak nihai kod sisteminin sabit kalması önemlidir. Çünkü kod adlarının değiştirilmesi, yalnızca kapsamın yeniden tanımlanması değil, aynı zamanda o ana kadar belirli bir kod altında toplanmış bütün satırların başka bir kategoriye aktarılması anlamına gelir. Bu durum, metodolojik bütünlüğü zedeleyebileceği için, dijital versiyon üzerinde çalışmaya başlandıktan sonra kod sistemine müdahale edilmemesi tercih edilir.

Kodlama sürecinin sağlıklı biçimde yürütülebilmesi için eserlerin dijital ortama aktarılması zorunludur. Her iki eser, ilk aşamada optik karakter tanıma (OCR) araçlarıyla .docx formatına dönüştürülerek incelenir. MAXQDA veya benzeri metin analiz programlarının güvenilir sonuç üretmesi, sözcüklerin yazılım tarafından tanınabilir hale gelmesine bağlıdır. Her iki eserin de telif süresi sona erdiğinden, Felâtun Bey ile Râkım Efendi açık erişim kaynaklardan aktarılır; Seyahatnâme-i İbrâhim Bey ise satın alınan basılı nüsha üzerinde yapılan OCR taramasıyla dijital ortama kazandırılır. OCR uygulamasının ardından metinler MAXQDA'ya yüklenir; böylece sözcük aramaları yapılabilir, kavramsal eşleşmeler takip edilebilir ve kodlama süreci bilimsel olarak sürdürülebilir hale gelir. Bu yöntem, araştırmanın hem metinler arası karşılaştırmalara hem de tekil eserlerin iç dinamiklerine yönelik incelemelerine sistematik bir zemin sağlar.

Metin kodlandıktan sonra, her bir kodun metinde kaç kez geçtiği ve hangi sıklıkla yer aldığı sayısal veriler ve görseller aracılığıyla dışa aktarılabilir. Böylece, metinler arasında karşılaştırma yapılırken hacim farkı göz ardı edilerek, sezgilere dayalı öznellikten uzak, ölçülebilir bir düzen kurulmuş olur. Bu yöntem, bir eserin ne ölçüde ekonomik sorunlara ne kadar politik meselelere ya da hangi yoğunlukta aşk ilişkilerine yer verdiğini

sistematik biçimde gösterir. Varsayımsal bir örnekle, “aşk”, “ekonomi” ve “politika” üst kodları düşünüldüğünde, bu başlıkların kendi alt kodlarıyla birlikte nasıl dağıldığı ve kimi noktalarda nasıl kesiştiği de görünür hale gelir. Böylece yalnızca tematik çeşitlilik değil, aynı zamanda bu temaların birbirleriyle kurduğu ilişkiler de incelenebilir. Hacimli eserleri bölüp parçalarına ayırarak çalışmak, metnin anlaşılmasını kolaylaştırır ve analiz edilebilir bir bütün sunar.

Bir yapıta bakış, onun hacmi nedeniyle hiçbir zaman tamamen homojen olamaz. Çoğu kez “akılda kaldığı kadar” hatırlanır. Bu da aslında araştırmacının değerlendirmesinin öznel algısına dayandığı anlamına gelir. Oysa burada benimsenen yöntem, bilgiyi doğrudan metne dayandırır. Böylelikle okur, örneğin “Baba Figürü” kodu altında yalnızca baba temsillerini ve bunların diğer temalarla kesişimlerini görür.

Her araştırmacı, incelediği metinle kişisel bir bağ kurar; ancak okuma süreci boyunca zihinsel yapısı da değişir. Bu yüzden kodlayıcının hep aynı şekilde çalıştığını varsaymak doğru değildir. Metinle tekrarlanan karşılaşmalar, kodlamayı daha sabit ve güvenilir hale getirir. Bir metin ne kadar çok kez incelenirse, hata payı da o denli azalır.

Tarih disiplininde böyle bir yönteme başvurmanın nedeni de açıktır. Edebî metinlerin ölçülebilir hale getirilmesi, tarihçi açısından öznel yorumların ötesine geçmeyi sağlar. Ölçülebilirlik, araştırmacıya metinler arasında karşılaştırma yapma, tekrar eden temaları belirleme ve söylemdeki değişimleri sayısal verilerle izleme olanağı verir. Bu sayede tarihçi, edebî metni yalnızca edebiyat dünyasının bir ürünü olarak değil, aynı zamanda dönemin sosyal, ekonomik ve ideolojik bağlamına dair güvenilir bir veri kaynağı olarak görebilir ve de bilgileri bütünlüklü olarak bir arada görebilir. Dolayısıyla iki eseri karşılaştırırken benzeşen ve farklılaşan yönleri tespit etmek, incelemenin sonraki adımı ve kitapların tarihi eser gibi okunması yönünde de önemli aşamalardan biridir.

1.4. İki Eserde Ortak Temaların Tespiti

Önceki bölümde verilen teorik çerçeve doğrultusunda, iki eserde ortaklaşan ve ayrışan temaları belirlemek, Türk ve İranlı yazarların düşünce dünyalarındaki kesişimleri görmek açısından önemlidir. Bu, aynı zamanda eserlerin güncel sorunlara ne tür cevaplar ürettiklerini ve hangi sınırlar içinde kaldıklarını da gösterir.

Türkiye'de özellikle *Felâtun Bey ile Râkım Efendi* üzerine çok sayıda inceleme yapılmıştır. Ahmet Mithat'ın bu eseri, yazarın diğer yapıtlarının görmediği bir ilgiye mazhar olmuştur. Türkçedeki ilk roman örneklerinden biri olarak kabul edilen bu eser, İran'da *Seyahatnâme-i İbrâhim Bey* ile karşılaştırılabilir. İki metin kimi zaman benzer anlatım yollarını ve karakter tiplerini benimser, kimi zaman da tamamen farklı yönlere savrulur. Bu karşıtlık, karşılaştırmalı edebiyatın doğasında vardır; fakat ortak ve farklı yönlerin derinlemesine incelenmesi, dönemin zihniyetini anlamak açısından çok daha değerlidir.

Eserler okunurken ortak temaların bulunması, bu yazının da merkezinde olan "modernleşme" meselesini aydınlatır. Bu nedenle, iki eserin paylaştığı ve aynı zamanda ayrıştığı kod kümesini birlikte vermek açıklayıcı olacaktır:

Devlet Alanı – Devlet Kapısı

- Sultan – Padişah
- Gelir Kapısı Olarak Devlet – Memuriyet
- Yozlaşma – Görevi Kötüye Kullanma – Yolsuzluk – Kayırmaca
- Devlet Memurlarının Durumu

Sosyoekonomik Durum

- Para İdaresi – Tutumluluk
- Fiyatlar – Piyasa – Alım Gücü
- İsraf – Gösteriş – Sonradan Görmelik – Para Saçma
- İaşe ve Kazancın Yanlış Yolları

- İaşe ve Kazancın Doğru Yolları

Memleket – Millet – Milliyet

- Ülkenin Durumu
- Mısır Arapları – Araplar
- Çerkesler
- Osmanlılar – Türkler
- Vatanseverlik – Vatanperverlik Anlayışı
- Yurtdışında İranlılar

İnsan İlişkileri

- Cinsellik
- Heveskâr Aşk (Metres)
- Makbul, Saf Aşk
- Hane Halkı (Dadı, Aşçı, Yardımcı vd.)
- Anne Figürü
- Baba Figürü

Eğitim – Anlak – Algı

- Yanlış Modernleşme – Batılılaşma
- Bilgi Edinme – Eğitim Alma
- Tarihi Algılama ve Alımlama Biçimi
- Doğru Modernleşme – Makbul Terakki
- İtikat – İnanç – İbadet
- Klasik Edebiyat Referansları

Görüldüğü üzere, her iki eserde de bu üst ve alt kodlar yoğun biçimde yer almaktadır. Ancak *Seyahatnâme-i İbrâhim Bey*, yapısal özellikleri gereği bazı ek kodlara ihtiyaç duyar. Bu fark, iki eserin farklı anlatım yapısından kaynaklanır. Alt kodlarda kalın yazı ile yazılı alt kodlar, Seyahatnâme-i İbrahim Bey'e özgüdür. Yani esasında Felâtun Bey ile Râkım Efendi'nin kod sisteminde hiç yer verilmemiştir.

Burada dikkat edilmesi gereken bir başka nokta, üst ve alt kodların adlarının yalnızca kaba birer çerçeve sunmasıdır. Kodların altında biriken pasajlar bütün olarak okunduğunda, ya da sözcük bulutları oluşturulduğunda, alt kod adlarının sınırlı işaretler olduğu anlaşılır. Örneğin "Şehirlerin Olumlu Yönleri" kodu, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi* için İstanbul'u; *Seyahatnâme-i İbrâhim Bey* içinse birden fazla şehri kapsar. Aynı kod başlığı altında toplanan olumlu şehir tasvirleri aslında farklı içeriklere işaret eder.

İki eserde ortak ve ayrışan kodların bir diğer değeri de soruya dönüştürülebilmeleridir. Örneğin "Baba Figürü" kodu üzerinden şu soruya yanıt aranabilir: *İki eserde baba figürü nasıl işlenmiştir?* / *Baba figürü ne ile özdeşleştirilmiştir?* Aynı şekilde, "Çerkesler" kodu iki yazarın farklı bakışlarını karşılaştırmaya imkân tanır. Böylece hem benzerlikler hem de farklılıklar daha sistemli şekilde ortaya konabilir.

1.5. İki Eserde Ayrışan Temaların Tespiti

Her iki eserde ortak kodlar bulunsa da bu, metinlerin aynı yoruma ulaştıracağı anlamına gelmez. İlk bakışta benzer temalara sahip görünen bu anlatılar, yaklaşım ve vurgu bakımından çoğu kez ayrışır, hatta zıtlaşır. Ayrıca *Seyahatnâme-i İbrâhim Bey*, hacmi, yazım süreci ve tarihsel arka planı nedeniyle ayrı kodlamalara da ihtiyaç duyduğu için ayrıca birkaç kod ile daha kodlandı. Peki Türk ve İran edebiyatı sahasında genellikle "ilk roman" adıyla anılan yapıtlar tarihçiye ne anlatır? Dönemlerindeki zihniyet farklarını ne yolla ortaya koyarlar? Sorulara yanıt verebilmek için öncelikle bu eserlerin nasıl bir ortamda ortaya çıktıklarını tartışmak, yazım süreçlerinin birbirinden farkını irdelemek gerekir.

1.6. Yapısal Bağlamda İçerik İncelemesi

Kuşkusuz eserler, yazıldıkları dönemin anlayışını yansıtmada her zaman ilk elden eserler olmasalar da kullandıkları dil, inançları, nedensellik ilişkisi kurma biçimleri, dünyayı kavrayış biçimleri bakımından göz ardı edilemezlerdir. Başlıktaki "yapısal" sözcüğü, temelde konu edinilen eserlerin de bir bina gibi bütünlüklü biçimdi dil, inanç, dünyayı

kavrayış gibi temellere değinmeyi amaçlar. Ancak bu yapıtların ortaya konmasında öncelikle yazarlarının yapıtlarıyla ilişiğine değinmek gerek.

1.6.1. Seyahatnâme-i İbrahim Bey

Yazarı, kendi ifadesiyle "Zeynü'l-Âbidîn bin Meşhedî Ali bin Hacı Resûl bin Hacı Abdullah bin Hacı Hamza"dır. Aslen bugünkü adı Mehâbâd olan bölgede dünyaya gelir.[42] İran'da doğup, 20 yaşında Erdebil'e gidişinden sonra mali durumundaki sorunlar nedeniyle Gürcistan'a göçer. Tiflis ikameti sırasında kendisine Kutaisi konsolos yardımcılığı tevcih edilir. Bu görevde kendi iddiasına göre etrafındakilerin iaşesine yardımcı olduğu ve borç paralar vermesi hasebiyle yoksullaşır ve geçim yollarını Osmanlı diyarında aramak üzere İstanbul'a gider. Osmanlı-Rus harbini müteakip Yalta'ya yerleşen yazar, hayatı boyunca ticaretteki başarısıyla Ruslar arasında "İranlı Dürüst Tacir" ünvanıyla bilinir. Rus vatandaşı olması üzerine yöneltilen ısrarları kabul ederek Rus vatandaşlığına geçer. Meragaî, Osmanlı topraklarında yaşayan bir Rus olarak hayatını devam ettirdi. Ta ki Osmanlının İran başkonsolosu Mirza Muhmud Han Alaü'l-Mülk'ün[43] ricası üzerine Rus vatandaşlığından ayrıldı.[44]

Seyahatnâme-i İbrahim Bey'de yazar, kimlerle muaşerette bulunduğu, kimlerle tanışık olduğunu ad vererek yazmasa da hayatındaki önemli olay ve simalardan, kitabında aktardığı bilgileri kaynağı aşağı yukarı ortaya çıkar. Görünen o ki yazar, eserinde pedagojik bir yaklaşımla bildiklerini, aktarmak için roman metnini bir araç olarak belirledi. Bu yolda eserini mümkün mertebe akıcı Farsçayla, umuma hitap edecek dil ile yazması, halkın bilinçlenmesinin önemine dair düşüncesini de anlatır niteliktedir. Dildeki sadeleşmeye yaklaşımı, dönemindeki pek çok düşünür ve yazarın da benimsediği yöntemdir. Okuma, yazma bilen herkesin, dönemde yazılan önemli eserleri okuyup anlaması ve aktarabilmesi, uyanış için gerekli göründü. Bu süreçten etkilenen, hatta bazen

[42] Meragaî, Seyahatnâme, 540.
[43] Ocak 1895'te Osmanlı'ya İran Baş Konsolosu olarak atanan Mirza Muhammed Han (1842-1925), altı yıl bu görevi sürdürmüştür. Nüfuzlu, eğitimli, ulema sınıfına mensup, Tebatebai ailesinden Mirza Muhammed, bakanlıktan elçiliğe pek çok görevi yürütmüştür. H. Mahbubi Ardakani, "Ala-Al-Molk", *Encyclopaedia Iranica*, erişim 15.09.2025, https://www.iranicaonline.org/articles/ala-al-molk-mirza-mahmud-khan-diba-son-of-mirza-ali-asgar-mostawfi-governor-and-minister-in-the-later-qajar/.
[44] Yahya Aryen-pur, *Ez Saba Ta Nima* (Tahran: Zevvar Yayınları, 1993), 304–306.

başlatıcısı olarak da görünen saray erkanı ve bizzat Nâsıreddin Şah (1831-1896), devlet yazışmalarında sade dili benimsedi. Özellikle batı seyahatlerinde tuttuğu notlar, tumturaklı veya Farsça karşılığıyla masnu' (senaatli, süslü) nesirden uzaktı.[45] Öyle ki metin, yazarının kimlik ve devletteki yerinden göz örtülerek okunduğunda sair İranlı dönem yazarlarının kaleminden çıkmış gibi durur.[46] Özetle yukarıdan gelen bu akış, tüm Farsça nesir, yazım biçimi, sözcük tercihini değiştirir.

Meragaî de dildeki sadeleşme hareketini hem gazete ve dergi yazılarında sürdürür hem de yazımı 5 yıl süren, üç ciltlik Seyahatnâme-i İbrahim Bey'de sade yazımı kendine görev edindiğini aktarırken, sair yazarların da bu konuda mutlak dikkati sarfetmeleri gerektiğini bildirir.[47] İlk cildi Nâsıreddin Şah'ın hükümdarlığının son yıllarında (1895'te), ikinci cildi hemen bir sene sonra Muzaffereddin Şah (1853-1907) döneminde, üçüncü cildi ise 1900'de farklı ülkelerde yayınlanır.[48] Seyahatnâme metninden de anlaşılacağı üzere yazar, defalarca yazılarına dair dönüşler alır, eleştirileri okur veya dinler, savunusunu da ikinci ciltten itibaren vermeye başlar. Yani bir nevi eser, bülten ve savunu metnine de dönmeye başlar.

İçeriği bakımından incelenmek istendiğinde Seyahatnâme, kurgusal bir seyahati anlatan roman gibi dursa da içindi dünya tarihi, özellikle İran tarihinden parçalarla bezelidir. Osmanlı tarihinden Japon mucizesine, batılı düşünürlerin fikriyatından cehaletin yıkıcılığına dair göstergelere kadar geniş bir anlatı dünyasını içermektedir. Ayrıca Meragaî, dönemdaşlarının yazılarına dair eleştiriyi de metne dahil eder. Ana karakter İbrahim Bey, İstanbul'da yazarıyla yani Meragaî ile karşılaşır ve kütüphanesindeki *Kitâb-ı Ahmed* adlı eser alıp okur ve eleştirir.[49] Meragaî, kuvvetle muhtemel hem Talibof hem

[45] İrec Avşar, *Nesr-i Fârsi-yi Muasır (Muntahabati ez Behterin Asar-ı Müverrihin ve Muhakkikin-i Nâmi-yi İran ez Sadr-ı Meşrutiyet ta Muasır)* (Tahran: Kanun-ı Marifet Yayınları, 1951), 6–12.
[46] Bkz. Nâsırü'd-Dîn Şâh-ı Kâcâr, *Sefernâme-i Nâsırü'd-Dîn Şâh* (Tahran: Meşal Yayınları, 1983).
[47] Sade yazımın İranlılar arasında yeni olsa da yazar ve edebiyatçıların bunu sürdürmeleri gerektiğini savunur. Vatan sevgisini ister nazım ister nesir biçiminde herkesin anlayacağı biçimde yazmaya davet eder. Meragaî, Seyahatnâme, 553.
[48] Soner İşimtekin, "Meragaî'nin 'Seyahatnâme-i İbrahim Beg'i Üzerine Bir Değerlendirme," *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* 17 (Bahar 2018): 61.
[49] Meragaî, Seyahatnâme, 36-37. *Kitâb-ı Ahmed* yahut *Sefîne-i Tâlibî*, Abürrahim Talibof'un ansiklopedi şeklinde yazdığı eserdir. Kitâb-ı Ahmed bir yandan çocuklara bilimsel konularda bilinçlendirir, öte yandan politik söylem ve Meşrutiyet düşünceleri içermesi bakımından dolgun eserdir. Meragaî her ne kadar Talibof'u İran'ın durumundan "habersiz" görse de Seyahatnâme'de çoğu kez Kitab-ı Ahmed ile kesişen ve

de çağdaşı pek çok yazarı okur, kitabında ad vermeden düşüncelerini aktarır veya onlara eleştiriler yazar. Dolayısıyla kitapta İbrahim Bey ve etrafındaki karakterler başta önemli olsalar da sonraları hikâyeleri irdelenmez. Tüm karakterler, bir yerde yazar Meragaî'nin lafı getirmek istediği yere doğru zemini hazırlarlar.

Eseri baştan sona okuyanların da taktir edeceği üzere İbrahim Bey'in başından geçenler, anlatının amacı değil, ereğe giden yoldaki araçtır. Erek ise dönemin düşünce dünyasını yansıtmak, okurlar için bilgilendirici nitelikte, kurgu ile mülemma eser sunmaktır. Öyle ki İbrahim Bey birkaç kişi ile bir araya gelir ve bir konuşma başlar; Konuşma -örneğin- I. Petro ve onun Hindistan vasiyetidir. Bu konu üzerinde onlarca sayfa anlatımdan sonra İbrahim Bey'in bulunduğu ortama dönülür. Anlaşılacağı üzere metin, parça parça bilgi paketlerinden oluşur ve İbrahim Bey ile etrafındaki karakterler, anlatıyı bir arada tutmak için araç görevi görürler. Elbette İbrahim Bey'in başlayan, ilerleyen ve biten bir hikâyesi vardır ancak bahsi geçen politik ve tarihi konular çıkartıldığında ana karaktere dair anlatıların pek az olduğu gözlenebilir. İbrahim Bey'in hikâyesi her ne kadar ikinci ciltte ölümüyle bitmişse de anlatımı, hane efradının en yakını Yusuf Amca[50] vasıtasıyla devam eder. Üçüncü cildin başında, kitabın yazar Meragaî, kendini okura doğrudan tanıtır, niyetini açıklar ve ardından İbrahim Bey'in Yusuf Amca'nın rüyasına gelmesiyle sürdürür. İleriki bölümlerde bu durum, nicel verilerle sunulacaktır.

1.6.2. Felâtun Bey ile Râkım Efendi

Yazarı Ahmet Mithat Efendi (1844-1912) İstanbul Tophane'de hayata gözlerini açar. Aile efradında saray mensubiyeti veya yüksek mertebeler görünmez. Mithat Paşa'nın Tuna valiliğini müteakiben Rusçuk'a yerleşen yazar, burada ilk memuriyetine atanır. Mithat Paşa'nın teşviki üzerine Fransızca öğrenen Ahmet Mithat için Fransızca yazı, yazar ve düşünce dünyasının kapıları aralanır. Çalışkanlığı sayesinde 1868 yılında *Muharrir*

benzeşen konulara benzer üslup ve çözümle yaklaşmıştır. Bkz. Abdürrahim Talibof, *Kitâb-ı Ahmed* (Tahran: Şebgir Yayınları, 1977).

[50] "Amca" sözü, Yusuf karakterinin aileye yakınlığını aktarmak için verilir. Felâtun Bey ile Râkım Efendi'deki Dadı Kalfa gibi Yusuf Amca da baş karakterlerin yardımcısı, bakıcısı, kollayıcısıdırlar. Aralarında herhangi bir kan bağı yoktur ancak hısımdırlar ve emanetlere (baş karakterlerin babalarından, annelerinden kalan) bakmak için vardırlar.

gazetesinde yazar, bir yıl sonrasında ise başyazar olur. Mithat Paşa Bağdat valiliğine alındığında ise kendiyle Ahmet Mithat Efendiyi de götürür. *Zevrâ* gazetesindeki entelektüel çevrede pişen yazarın düşüncelerine etki eden simalar arasında Batı kültürünü temsil eden Osman Hamdi Bey, dini ve İslami ilimlerinde otorite kabul edilen Muhammed Feyzî ez-Zühâvî, ve "feylozofmeşrep", bir o kadar da meczup, poliglot Şîrazlı Bakır Can Muattar gibi isimler yer alır.[51]

Anlaşılan o ki basın ve yazarlık kariyeri boyunca döneminin pek çok düşünürüyle karşılaşan Ahmet Mithat, tam bir doğu-batı sentezi karakteristiği sergiler. Yeni Osmanlılardan özellikle Ali Paşa ve Fuat Paşa'nın Batılı değerlere karşı fazla "taklitçi" ve "benimseyici" olduğunu düşünen Ahmet Mithat Efendi, daha yerli değerleri benimser. Bir nevi Şinasi'nin söylemi ile "*Asya'nın Aklı- Pirânesi ile Avrupa'nın bikr-i fikrini izdivaç ettirmek*" yoluna gider. Bu yönüyle Meragaî ile Ahmet Mithat Efendi pek benzeşirler. İkisi de yerliliği batıcı özentiliğe, kültürel değerleri taklitçi yaşam biçimine tercih ederler. Nitekim "Alafranga Züppe" Ahmet Mithat Efendi'nin eserinde Felâtun ile can bulsa da Seyahatnâme-i İbrahim Bey'de bir kesim, sınıf olarak anlatıda yer bulur. Hayatı boyunca pek çok esere imza atmış üretken yazar, Onaran'ın Findley'den aktardığı üzere "Osmanlı matbuat kapitalizminin doğuşunun simgesidir." [52] Ahmet Mithat Efendi'nin aşağı yukarı 150 kadar eser üretmesi ve basımları için evinde kurduğu matbaa, Findley'in iddiasını destekler niteliktedir.[53]

1.6.3. "Huzurlu Hayat" Söylemi

Ahmet Mithat Efendi'nin incelenme konusu olacak eseri Felâtun Bey ile Râkım Efendi ise içeriği bakımından yine temsil yoluyla zihniyet ve "olması gereken" konuları aktarır. "Nasıl olmalı?", "böyle olmalı" çizgisini takip eden mesaj verme biçimi ile didaktik, pedagojik yaklaşım benimser. Yeni Osmanlı eri ve kadını için gereken davranış biçimi, insan ilişkileri, para idaresi, iş ahlakı, bilgi dairesini anlatı metninde aktarır. Yine

[51] M. Orhan Okay, "Ahmet Midhat Efendi", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, erişim 12.09.2025, https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-midhat-efendi.
[52] Burak Onaran, "Ahmet Midhat Efendi," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası (Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi)*, 1 (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 170–175.
[53] Okay, "Ahmet Midhat Efendi".

Seyahatnâme-i İbrahim Bey'in tutumu da Ahmet Mithat Efendinin yaklaşımına benzer. "Olan" ve "olması gereken" arasında anlatılarını dokuyan iki yazar da eserlerinde iyilik – kötülük dengesi ile ilerlerler. Başka deyişle karakterler ya iyi ve yanındakiler ya da kötü ve yandaşları biçiminde ikiye bölünür. İbrahim Bey'in psikolojik derinliği üzerine yorum yapmak elinizdeki metnin yetkinliğini aşsa da Râkım Efendi karakteri üzerine söylenen "Râkım Efendi'nin uykusuz tek bir gecesi yoktur" sözünün "felsefi ve ictimai huzursuzluk"[54] bağlamında söylendiğini varsayarsak İbrahim Bey, pek huzursuz hayat sürmektedir.

Huzurlu veya huzursuz hayat konusu, eserlerin bitişinde kendini apaçık gösterirler. Felâtun Bey ile Râkım Efendi'nin son sayfalarında Râkım ve Canan'ın hayatı şöyle noktalanır: "*Hele ertesi gün kendi hanesine geldikte Dadı Kalfa, Canan'ın can evinde bir ciğerparesinin canlanıp oynamakta bulunduğunu haber verdi ki bu haber Râkım'ı her şeyden ziyâde memnun eyledi.*"[55] Buna karşın ülkesinin durumundan ikinci kez yataklara düşen İbrahim Bey ile sevgilisinin sonu, ikinci cildin sonunda şöyledir: "*Mahbube'den bir ses, İbrahim Bey'den nefes duyulmayalı on beş dakikayı geçmişti. Hekimbaşı gidip ikisini de muayene etti, iki eliyle başına vurarak 'İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi raciun ikisini de kaybettik'* dedi."[56] Eserler okunduğunda görüleceği üzere Canan'ın "*can evinde ciğerparesi*", beslenen umudun göstergesiyken ölüm ile sonuçlanan diğer hikâye, ülkenin gidişatının düzeleceğine dair umutların kaybolmasına işarettir. Yani İbrahim Bey bir nevi gerçek aşkı, yani vatanını bedbahtlık içinde görüp, ümitlerini de iyiden iyiye yitirince ölür. Bu huzursuzluğun, hatta genç İbrahim ile Mahbube'nin katili de -insaflı bakarsak- bellidir. Sebebi de büyük ölçüde bürokrasi ve bürokratlardır.[57]

[54] Ahmed Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1988), 458. Bir yandan da belirtmek gerekir ki Tanpınar'ın aktardığı "uykusuz tek bir gece", gerçek anlamda "felsefi ve ictimai" huzursuzluğun yoksunluğundan ileri gelir. Mithat Efendi, Râkım için uykusuz ve huzursuz geceyi şöyle tasvir eder: "*Ey! Râkım o geceyi nasıl geçirdi? İşte burası cayı mülahazadır. Gah yarım saat kadar çılgıncasına istiğraktan sonra fırlayıp ... bu hal ü tavır üzerinde iken dahi kendisini diğer bir istiğraka kaptırarak .... bir yesi garib ile yatağına girer idi. İşte bu hali ıztırab içinde adeta sabahı buldu. Siz bu hale cinnet mi dersiniz, hamakat mi?*". Ahmet Mithat, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, 99.
[55] Ahmet Mithat, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, 222.
[56] Meragaî, *Seyahatnâme*, 473.
[57] Meragaî, *Seyahatnâme*, 519.

İbrahim Bey karakterinin hikâyesinin ikinci ciltte bitmesi ile anlatım noktalanmadığı gibi daha şahsi bir yöne eğilir. Artık somut isimler, karakterlerden bahsedilir. İran tarihi ile ilgili bilgiler verilir, Muzaffereddin Şah döneminde İran'ın kurtulduğundan bahsedilir. Ancak Muzaffereddin Şah'ın ölümü ardından her şey yine eski haline döner. Çünkü üçüncü cildin son sayfalarında aktardığına göre Nâsıreddin Şah Paris'teyken kendisine bir yazı (Arîze) verir ancak huzurdan sürülür.[58] Bir nevi vatanseverliğinin karşılığı, Şah'ın huzurundan kovulmaktır. Anlaşılabileceği üzere yazar, önce ülkesine bağlı bir gencin ağzından (İbrahim Bey) konuşurken, sonrasında bizzat anlatıya dahil olur. Bu aşamada anlatı, tamamen gerçek hayattan olay ve simalara döner. Öyle ki Muhammed Ali Şah (1872-1925) dönemindeki (1907-1909) vaziyeti anlatırken "*cehaletin yuvası yıkılsın; yıktı yuvamızı ve bu cehalet, ceddi Nâsıreddin Şah'ın ektiği ağacın meyvesidir*" der.[59] Bir nevi anlatı ortadan kalkar ve siyasi anlatım ön plana çıkar. Tanpınar'ın tanımlamasından yola çıkarsak "huzursuzluk", yazarı doğrudan hitaba zorlar; anlatıyı bir kenara bırakır ve somut isimler üzerinden siyasi eleştirisini sürdürür. Metnin bu aşamasında okuru doğrudan kodlanmış bölümlere sevk etmek, belirli kafa karışıklıklarını beraberinde getireceği gibi eserlerde -Özellikle *Seyahatnâme*'de- geçen tarihsel bağlamın muğlak kalmasını beraberinde getirecektir. Üstelik yazarların hangi koşullarda hangi dünya görüşüyle karakter ve okurlara yön verdiği konusu da açık olmayacaktır. Özellikle epistemik bakımdan tarihsel olay ve anlayışların aktarılmaması, kurgu eserlerin yeni bir kurgu ile aktarılmasından ileri gidemeyeceği için temellerden yani tarihsel süreçlerden bahsetmek gerekir.

[58] Meragaî, *Seyahatnâme*, 710.
[59] Meragaî, *Seyahatnâme*, 709.

İKİNCİ BÖLÜM

EDEBİ ESERLERİN ORTA ÇIKTIKLARI ORTAM ÜZERİNE

Amaç her ne kadar iki edebiyat yapıtını incelemek olsa da yazarlarını, bugün bildiğimiz halleriyle tasvir etmelerinin ardında tarihsel sebep-sonuçların yattığı, yadsınamaz gerçeklerdendir. Osmanlı aydınlarından Ahmet Mithat Efendi'yi ortaya çıkartıp, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*'yi yazdıran süreç ile aşağı yukarı aynı dönemlerde İran'da Zeynelâbidin Meragaî'yi ortaya çıkartıp, *Seyahatnâme-i İbrahim Bey*'i yazdıran süreçler pek tabii farklıdır. Pek çok benzerliği görebileceğimiz bu iki eserdeki farkların menşei iki yazarın da bir nevi tarihlerinden, geleneklerinden aldıkları bilgiden ileri gelir. Öncelikle unutulmaması gereken en önemli konu, belki de ülkelerinin tarihindeki *yekparelik* meselesidir.

Altı yüz küsur sene tahttaki efrat bakımından tek aile tarafından yönetilen ülke aydını ile -16. yüzyıldan itibaren düşünürsek- dört ayrı silsilece yönetilmiş ülkenin aydınının devlet tasavvuru mutlaka farklı olacaktır. Öyleyse başta 15. asırda Safevilerin kuruluşundan Meşrûte Devrimi'ne kadarki süreci Osmanlı tarihi ile karşılaştırmalı olarak inceleyerek bahis konusu devlet anlayışını, dolayısıyla çalışmamız boyunca bahsedeceğimiz kod başlıklarının ne ölçü ve biçimde evrildiğini incelemekte yarar vardır.

İlk aşamada Safevîlerin kuruluşu, İran tarihindeki mezhep değişimi bakımından önemli noktadır. Bu mezhep değişimi yanınca ulemasını, kendi dünya görüşünü, uzlaşı ve çatışkılarını, nihayetinde de kurumlarını yerleştirdi. Öyleyse başlangıcı Safevîler ve mezhep dönüşümünden itibaren almak yararlı olacaktır.

2.1. İran Coğrafyasında Güç Odakları

Şah İsmail'in 1501 yılında başa geçmesiyle İran'da İsnâaşeriyye Şiîlik, devletin resmi mezhebi haline geldi. Mezhebin ulema sınıfı, gelmesi müjdelenen Hz. Mehdi'nin (A.S.)

dünyaya dönüşüne dek onun naibiydiler.[60] Safevîlerin ilk devirlerinin bir diğer güç odağı ise Safevilerin çekirdeğini oluşturan yedi büyük Türkmen topluluğuydu. Şamlı, Rumlu, Ustaclu, Tekeli, Avşar, Kacar ve Dulkadır,[61] Safevî devletini oluşturan unsurlardı.[62] *Kızılbaş* adıyla anılacak bu toplulukların içinden, sonraki yıllarda İran'a hüküm sürecek hükümdar ve aileler çıktı. Aynı zamanda Safevîlerin nefer ve teçhizat gücü, Türkmen gruplarından, Kızılbaşlardan geliyordu.

Şah İsmail'in karizmatik ve muzaffer simasını yıkan Çaldıran savaşı (1514), Kızılbaş topluluklarının hem merkez hem de birbirleri ile çatışmasının başlangıcı oldu. Safevî hükümdarları çözülmeye ve çatışmaya başlayan bu güç odaklarına karşı merkezileşme yoluna gittiler. Böylece Safevî devleti, Kızılbaşlara değil de kendilerine bağlı askeri sınıfı oluşturmayı, çatışmaları dindirme yöntemi olarak benimsediler. Merkezi yönetime bağlı *Şahseven* adlı grubun da oluşturulması, bu teşebbüsün göstergelerindendi. Hem batı hem de doğu sınırındaki tehditlere karşı, birbirleri ile çatışan gruplara güvenmek mümkün değildi.[63] Batı komşusu Osmanlılara karşı top ve tüfekle donatılmış, merkeze daha bağlı bir ordunun oluşturulup, Kızılbaşların gücünü azaltma girişimi ise 1587'de, I. Abbas'ın (1587-1629) hükümdarlık döneminde gerçekleşti.

2.1.1. Devletin Merkezileş(eme)me Sorunu

Türkmen topluluklarının birbiri ve merkez ile yaşadıkları sorunlarından kaynaklanan karışıklığı çözmenin yolu, I. Abbas'a göre Türkmen Beylerinin gücünü kırmaktı. Gerek idari gerek askeri alanda bu toplulukların gücünü azaltmak, ancak onlara karşı hissedilen bağımlılığı çözmekle mümkündü. I. Abbas, askeri düzende reforma giderek, kendine bağlı korucuların sayısını ve gücünü arttırıp, bazılarını *Korucubaşı* ünvanıyla büyük

[60] Ethem Ruhi Fığlalı, "İsnâaşeriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim 19 Şubat 2025, https://islamansiklopedisi.org.tr/isnaaseriyye.
[61] Hamit-Rıza Sefâ-Kîş, *Safeviyân der Güzergâh-ı Tarih* (Tahran: Sohen Yayınları, 2011), 51.
[62] Gündüz, "Safevîler" maddesinde bu yedi Türkmen boyunu şöyle aktarmaktadır: "*Avşar, Çepni, Ustaclu, Dulkadır, Rumlu, Şamlu, Tekelü Türkmenleri*". Sefâ-Kîş ise "Çepni" yerine "Kacar" adını anmaktadır. Bkz. Şinasi Gündüz, "Safevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim 19 Şubat 2025, https://islamansiklopedisi.org.tr/safeviler.
[63] Nâsır Cemâl-Zâde ve Ahmet Dürüstî, "Camia-Şinâsî-i Târîhî-i Devlet: Güsest der Peyvend-i Nuhbegân ve Sâht-ı Devlet der Asr-ı Safevî," *Dâniş-i Siyâsî* 6, sy. 2 (Güz–Kış 2011): 73–106.

eyaletlere görevli tayin etti.[64] Yine bu dönemde I. Abbas'ın askeri reformlarıyla "Kullar", "Topçu" ve "Tüfekçi" alayları organize edildi. Bu birlikler hem daha "modern" hem de merkezi otoriteye bağlılardı. Buna karşın yeni askeri birliklerin giderlerini karşılamak, artık yerel beylerin idaresinden çıkıp, merkeze yüklendi. Kızılbaşlardan nefer teminine karşılık toprağın geçici tahsisi, görece Osmanlının Tımar sistemine denkti. I. Abbas ise bu düzeni, merkezi otoritenin lehine olacak biçimde değiştirdi.[65]

Abbas'ın sarayında tarihçi olan İskender Münşi bu dönemki askeri teşkilat hakkında önemli bilgiler verir. Kızılbaşlar bir tarafta, Arap ve İranlılardan oluşan gruplar yanınca savaşlarda esir alınıp, Müslüman edilmiş Gürcü, Çerkes ve Ermenilerden oluşan "gulâm" yahut kullar, I. Abbas'ın askeri gücüydü. I. Abbas'ın reform girişimleri, askeri gücün çeşitlenmesi yönündeydi. Tüm bu girişimler, Kızılbaş güçlerin topyekûn ortadan kaldırılması ile değil, askeri ve siyasi alanda yeni birlikleri güçlendirerek yapılmaktaydı. Güvenirliğinden şüphe duyulan bazı Tekeli ve Dulkadirlilerin saf dışı bırakılması dışarıda tutularsa yeni denklemde, güçlendirilen Kızılbaş harici güçler, Kızılbaşlardan daha üst bir makama değil, Kızılbaş komutan ve saray erkânının altında görevlendirildi. Böylece ancak bir Kızılbaş'ın ölümünden sonra makamını Kızılbaş harici bir komutan veya bey tasarruf edebilirdi. Nitekim I. Abbas'ın öldüğü dönemde ülkenin, önceden Kızılbaşlar elinde olan on iki yüksek görevinden sekizinde Kızılbaş harici unsurlar yer buldu. [66]

Ayrıca bu dönem, İran'ın Batı ile tanışmasının erken safhalarından biri sayılabilir. Afonso de Albuquerque (1453-1515), Fars ve Umman körfezi arasında yer alan Hürmüz adasını ele geçirerek İran ile Avrupa ticaret yolunu açmaya çalıştı. 1507'deki bu girişimin yerel ayaklanmalar ardından püskürtülmesi ardından Albuquerque, şansını sekiz sene sonra deneyerek başarıya ulaştı. 1515 tarihinde Portekizler, İran'ın güney kıyılarına hâkim olabildiler. Buna karşın Hürmüz'de kale inşa etme projesi ise diğer kumandanlarla yaşadığı anlaşmazlık sebebiyle mümkün olmadıysa da Hürmüz'ün Portekizlerin

[64] Haneda Masashi, "Army III: Safavid Period," *Encyclopedia Iranica*, erişim 14 Nisan 2025, https://www.iranicaonline.org/articles/army-iii/.
[65] Cemâl-Zâde ve Dürüstî, "Camia-Şinâsî-i Târîhî-i Devlet", 98.
[66] Andrew J. Newman, *Safevî İranı: Pers İmparatorluğu'nun Yeniden Doğuşu*, çev. Damla Gürkan Anar (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2023), 100–103.

hakimiyetine geçmesi, Safevîlerin Batıya toprak kaybının ilk deneyimiydi.[67] Amanat'e göre I. Abbas, Batıyla ile yakınlığın meziyetlerini çağdaşlarının çoğundan önce anladı.[68] Belki de bu temaslar Safevîlerin merkeze bağlı kuvvetlerle yola çıkmanın daha güvenilir olacağını düşündürdü. Gelgelelim gücün merkezde toplama girişimlerinin sade askeri ve idari kanatla sınırlı kalması mümkün değildi. Çünkü merkeze bağlı askeri birliklerin iaşe ihtiyacını gidermek için toprak rejimi ve işletiminde de değişim zorunluluğu vardı. *Memâlik* ve *Hassa*, Safevîlerin toprak rejiminde önemli, iki arazi bölümüydü. Memâlik topraklarının Osmanlı'nın Tımar sistemine eş bir yapısı varken, Hassa toprakları padişahın belirlediği yetkililer vasıtasıyla merkeze bağlılardı. I. Abbas döneminde toprak rejiminin değişimi yoluna gidilerek Memalik topraklarının sayısı azaltılıp, Hassa toprakları genişletildi. Böylece Hassa'ya atanacak yetkililer doğrudan merkeze bağlanacak, Kızılbaşların yetkinlikleri azaltılarak toprakları devlete bağlanacak, vergiler hazineye doğrudan aktarılacak, yeni askeri sınıf hazineden besleneceği için merkeze bağlı olacaktı.[69]

2.1.2. Yönetim Gücünün Dağı(tı)lması

Eski Kızılbaş gücü ve yeni askeri unsurların çekişmesi, I. Abbas'tan sonraki dönemde daha da derinleşip isyanların ortaya çıkmasında, büyümesinde önemli yer tuttular. Ayrıca Kızılbaş harici unsurların kuvvetlenmesi, Şah İsmail dönemindeki ideolojik, dini, askeri bağın da önceden olduğunun aksine zayıflamasını beraberinde getirdi.[70] Ehl-i Seyf (Kılıç ehli) diye bilinen asker sınıfını oluşturan Türkmenlerle Ehl-i Kalem (Kalem ehli) diye tabir edilen *Tâcik* yahut İranlı unsurların rekabet ve zıtlaşması da çıkar çatışmalarını tetikleyip, dağılmaya giden yoldaki ateşi körüklemiştir. Özellikle Şah İsmail dönemindeki Kızılbaş-Tacik uzlaşısı, XVIII. yüzyılın başlarına yaklaştıkça kaybolmuştur. Türkmenler, savaş durumunda Tâciklerin komutası altına girmeyi ret, Tâcikler ise Türkmenleri bürokrasiye dahil etmekten imtina ettiler.[71] Hal böyle olunca I. Abbas, Ehl-i Seyf ile Ehl-

[67] H. V. Livermore, "Afonso de Albuquerque," *Encyclopaedia Britannica*, erişim 1 Ocak 2025, https://www.britannica.com/biography/Afonso-de-Albuquerque.
[68] Amanat, *İran*, 114-115.
[69] Cemâl-Zâde ve Dürüstî, "Camia-Şinâsî-i Târîhî-i Devlet", 99-100.
[70] Laurence Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia* (London: Cambridge University Press, 1958), 15–22.
[71] Roger Savory, *Tahkîkâti der Târîh-i Îrân-ı Ahd-ı Safevî (Mecmua-i Makâlât)* (Tahran: Emir-i Kebîr Yayınları, 2003), 393–395.

i Kalem'i uzlaştırmayıp, gücü bölme ve kendi bağlama yoluna gitti. Çünkü kendinden önceki uzlaştırma teşebbüsleri pozitif sonuca ulaşamamıştı. Şah Abbas, Kızılbaşların gücünü azaltmaya mukabil güç tekelini de Tâcik diye tabir edilen gruba bırakmamak adına üçüncü bir gücü devreye soktu. Uyruk ve din bakımından ne Türkler ne de İranlılarla benzeşmeyen üçünü güç dengesini Gürcüler, Ermeniler ve Çerkesler oluşturmaktaydı. Şah Abbas'ın bu teşebbüsünde Batıyla temas çabası var mıydı yok muydu bilinmez ancak yetiştirilen Gürcüler, önemli devlet ve askeri görevlerine atandılar ve sonraki dönemlerde İran tarihinde önemli roller oynadılar. Bunun sonucunda Gürcü ve Çerkeslerden valiler ve yerel yöneticiler, İranlılardan (Tâciklerden) saray efradı, Ermenilerden de tüccar sınıfı oluşturulma yoluna gidildi.[72]

2.1.3. Safevîlerin Dağılması

Şah Abbas döneminde "yeni" düzene doğru atılan adımlar ve beklenen sonuçlar, doğal olarak belli çözümlere kapı araladılarsa da karşıtlıklar, pek de uzak sayılmayacak bir gelecekte kendilerini gösterdiler. Gücün kimler tarafından nasıl idare edilip, gelirin nasıl dağıtılacağı; ticaret ve sermayenin kimler tarafından, ne denli domine edileceği; ülkenin silahlı gücünün nasıl düzenlenip, başında kimlerin geçirileceği; farklı etnik ve dini gruplarla nasıl uzlaşılıp, iç savaştan kaçınılacağı; devlet idaresinde farklı kliklerin gücünün ne yolla dengeleneceği ve bunlara benzer sorular, yönetici elitin sorguladıkları konulardı. Nitekim görüleceği üzere verilen yanıtlar, krizi çözmeye yetecek kapsamda değildi.

Safevîlerin çekirdeğini oluşturan Türki unsurlar, yeni mezhebin uleması, merkeze bağlı yeni askeri gruplar, saraydaki güç çekişmesi, Batılı devletlerin toprak genişletme faaliyetleri, diğer etnik grupların da dahil olması ile erk makamının gücü, dağı(tı)lmaya yüz tuttu. Bu çekişme ve ardınca gelen çözülme, XVIII. asrın başlarında Safevîlerin sonunu getirdi. 23 Ekim 1722'de son Safevî Sultanı Hüseyin (1694-1722), taç ve tahtını Afgan Mahmud-ı Hûtekî'ye teslim ettiğinde Mahmud, yedi aylık Isfahan kuşatmasını sonlandırarak İran tahtına oturdu. Bu yedi aylık kuşatma boyunca her gün açlık ve

[72] Cemâl-Zâde ve Dürüstî, "Camia-Şinâsî-i Târîhî-i Devlet", 96.

kıtlıktan ölen yüzlerce kişi yanınca İran tahtı da Afganların eline geçti.[73] İran tahtına oturanlar, Gılzay ve Abdali Afganlardı. Merkezdeki gücün dağılması, Osmanlı ve Ruslar için de olumlu bir sonucu beraberinde getirdi. Şah Sultan Hüseyin'in oğlu, gidişatı durdurmak adına Kazvin'de II. Tahmasb adıyla kendini Şah ilan ederek kurtuluş harekâtı örgütledi.[74]

2.1.4. Nâdir Kulî'den Nâ'ibü's-Sultân Nâdir'e

Isfahan kuşatması sırasında halkın durumu, ardında tahtın teslim edilişi, İran tarihinde iz bırakmış sahnelerindendir. II. Tahmasb'ın İran tahtına tekrar geçme çabası döneminde Nâdir Kulî de bir tarafta aynı gaye ile ortaya çıkar. 1688 senesinde Horasan'ın Destgird köyünde dünyaya gelen Nâdir, Afşar Türkmenlerinin Kırklı obasına mensup bir ailede doğdu. Horasan'daki Ebîverd valisinin hizmetine girmekle kalmayıp, kızlarıyla evlenerek ailevi bağ oluşturur. Bu politik hamle, 1723 senesinde Nâdir'e Ebîverd valiliğini sağlar.[75] Nâdir'in yükselişi, II. Tahmasb'ın dikkatini çeker; bu yolla Nâdir, Şâh'ın muhafız alayı komutanı olur ve *Tahmasb Kulu Han* ünvanını alır. İlk iş Meşhed'in zaptında önemli rol oynar. Görünüşe göre Nâdir, Ebîverd valiliği döneminden beri mobilize top ve tüfekli askerin önemini kavrar. Nitekim 2000 kişilik askeri ile Tahmasb'ın himayesine girdiğinde deve sırtında taşınıp, kullanılan *Zenbûrekî* (Zemberek) toplara sahipti.[76] Bahsi geçen ateş gücü, Nâdir'in sonraki dönemlerde Afganları yenmesinde önemli rol oynar.

1729 senesi, Safevîlerden kalan parçalara bölünen İran'ın tekrar birleştirilmesindeki dönüm noktası sayılabilir. Bu tarihte Nâdir, *Mehmân-Dûst* ve *Mûrçe-Hurt* savaşlarıyla Horasan, Isfahan ve ardınca Şiraz'dan Afgan hakimiyetini kaldırmayı başarır.[77] Bu vesileyle başkent Isfahan alınır ve tahtta, Safevîlerin kısa sürecek ikinci hakimiyet dönemini başlar. Hemen bir yıl sonra Osmanlılar üzerine giden Nâdir, son on yılda

[73] Amanat, *İran*, 149-150.
[74] Ernest Tucker, "Nāder Shah," *Encyclopaedia Iranica*, erişim 24 Kasım 2025, https://www.iranicaonline.org/articles/nader-shah/.
[75] Azmi Özcan, "Nâdir Şah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim 24 Kasım 2025, https://islamansiklopedisi.org.tr/nadir-sah--iran.
[76] Mîrzâ Mehdî Hân-ı Esterâbâdî, *Cihân-Güşâ-yı Nâdirî* (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1998), 64.
[77] Esterâbâdî, *Cihân-Güşâ-yı Nâdirî*, 95-115.

Osmanlılarca alınan toprakların büyük bir kısmını geri alır. Bu esnada Meşhed'den gelen haber üzerine Nâdir, hareketini durdurur. Meşhed'de Nâdir'in kardeşi İbrahim, Abdâlî Afganlarca sıkıştırılmıştır. Bu harekatın durması, Osmanlılar için de ferahlatıcıydı.[78] Çünkü aynı yılın eylülünde Patrona Halil isyanı, 1718 Pasarofça Antlaşmasının ekonomik, askeri ve siyasi dışa vurumu olarak ortaya çıkar ve III. Mahmut tahttan indirilir. Dönemin sadrazamı Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın aldığı karar, yaklaşım ve Nâdir'e karşı direnmedeki zafiyet, isyan fitilinin ateşlenmesinde etkendir.[79]

1730 senesinde Meşhed'e dönen Nâdir, burada Abdâlî Afganları bastırmak için bir seneden fazla kalır. Tahttaki Safevî Şahı II. Tahmasb, Osmanlılara karşı taarruza geçtiğinde ise Nâdir komutasında elde edilen topraklar, tekrar Osmanlıların hâkimiyeti altına girer. Şark Seraskeri Ahmet Paşa II. Tahmasb'ı mağlup etmesi, Hekimoğlu Ali Paşa'nın da Urmiye ve Tebriz'i almasıyla taraflar, antlaşma masasına oturur. 10 Ocak 1732 tarihli Ahmet Paşa Antlaşması ne dönemin Osmanlı Sultanı I. Mahmut'u ne de Isfahan'a henüz dönmüş Nâdir'i tatmin etmez.[80] Görünen o ki Tahmasb'ın bu hamlesi sadece toprak kayıplarıyla sınırlı kalmayıp, saltanat makamının da verdiği son karar olur. Nâdir II. Tahmasb'ı tahttan indirerek yaşını bir yaşına basmamış oğlu Abbas'ı, III. Abbas (1732-1736) ünvanıyla tahta çıkartır. Kendini de *Vekîlü'd-Devle* ve *Nâ'ibü's-Saltana* ilan eder. Bu noktada İran ile Osmanlı bürokrasi tarihi arasındaki fark, daha görünür hale gelir.

Osmanlı tahtı, El-Haj'ın görüşüne göre, muktedir yahut muti, karizmatik yahut silik sultan karakterleri fark etmeksizin önemli bir sebepten kaynaklı ayakta kaldı. Tahtı ayakta tutan etmenler, işleyen bürokrasi ve yürütücü bürokratlardı. Örneğin IV. Mehmet (1648-1687), tahta çıktığında yedi yaşındaydı. Aklı baliğ olmayan birinin devlet işlerini yürütemeyeceği aşikâr olsa da işleyiş, sivil bürokratlar eliyle sürdürüldü. Dönemin pek de huzurlu geçmediği, güç odaklarının çekişmeler yaşadığı tarihi kayıtlarca ortaya konmuşsa da[81] taht, devrilme veya aile yok olma tehlikesi atlatmadı. Yahut IV. Mehmet'in babası İbrahim'in (1640-1648) ruhsal durumu, bürokratik işleyişin sürekliliğinden

[78] Tucker, "Nāder Shah".
[79] Abdülkadir Özcan, "Patrona İsyanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim 11 Kasım 2025, https://islamansiklopedisi.org.tr/patrona-isyani.
[80] Özcan, "Nâdir Şah".
[81] Dönemin güç odaklarının çekişmeleri üzerine Bkz. Abdülkadir Özcan, "Mehmed IV", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim 1 Ekim 2025, https://islamansiklopedisi.org.tr/mehmed-iv.

kaynaklı önemsizdi.[82] Ancak ne bu ne de başka örnekte saltanat erki Osmanlı ailesinin elinden çıkartılıp, başka bir hanedan eline geçmedi. Gelgelelim Nâdir ve Safeviler örneğinde anlatıldığı üzere Nâdir, sadece başarılı bir kumandandan öte değildi. Ancak II. Tahmasb'ın Nâdir tarafından tahttan indirilip, yine Safevîler soyundan III. Abbas'ı tahta oturtması, merkezi meşruiyeti sağlamaktan başka niyet taşımıyor olsa gerekti. Gelgelelim kendine uygun gördüğü ünvanlar da yine erke rağmen meşru bir durum ortaya çıkartmaktaydı. Çünkü erk, zaten Nâdir'e meşruiyet sağlayacak yetkinlikte değildi. Başka deyişle Nâdir, meşruiyetini yine kendinden alıyordu.

2.1.5. Nâ'ibü's-Sultân Nâdir'den Nâdir Şâh-ı Avşar'a

Tahta bebekken çıkartılan Abbas'ın da saltanatı -pek tabii- uzun sürmez. 1733'te yani Abbas saltanat tahtındayken Nâdir, Bağdat'ı kuşatır. Ancak Nâmık Kemal'in büyük büyük dedesi Topal Osman Paşa'nın[83] direnişi, Nâdir'e mağlubiyet getirir. Hamedan'a dönen Nâdir aynı yılın Aralık ayında Bağdat seferini tekrarlar. Bu sefer Topal Osman Paşa'yı yenerek şehri kuşatır. Ancak yine İran'ın içinden gelen ayaklanma haberi ile kuşatmayı kaldırıp, İran'a döner. İsyanın bastırılması ardından Ruslar ile ittifak kurup, Osmanlıların Kafkasya'da elinde tuttuğu toprakların üstüne yürüyen Nâdir, 1735'te Gence, Tiflis ve Revan'ı alır. 1736'da ise Safevî hanedanı için Moğan bozkırında kader tayin edilir. Ulema, ayan, eşraf ve askerlerden oluşan 20,000 kişilik bir grup, Nâdir'in tahta çıkmasını isterler. Nâdir de resmi mezhebin Caferiliğe dönmesi koşuluyla İran tahtına geçer.[84] Nâdir'in mezhep meselesinin nasıl anlaşılması gerektiği ise konuşulmaya değerdir. Çünkü tahta çıktıktan sonra yürüttüğü politikalar ile kumandanlık dönemindeki mezhep yaklaşımları arasında farklar göze çarpar. 1732 tarihinde Meşhed'de kurduğu vakfiyede yazılan cümleler, Aslında Şi'a mezhebine bağlılığına yorulabilirken, tahta

[82] Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası*, 34.
[83] Nâmık Kemal'in babası Mustafa Âsım Bey, Âsım Bey'in babası III. Selim'in ser-kurenâsı Şemseddin Bey, Şemseddin Bey'in babası Kaputân-ı Derya Ahmet Râtip Paşa, Râtip Paşa'nın babası da Sadrazam Topal Osman Paşadır. Bkz. Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Makaleler* (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2022), 140.
[84] Özcan, "Nâdir Şah".

cülus şartı olarak mezhep değişimini istemesinin, politik sebeplerden ileri geldiğini anlatır niteliktedir.[85]

Nâdir, mezhepsel dönüşümün Sünni Osmanlı, Afgan, Kürt ve Türkmenlerle kavgaların bitmesinde önemli bir adım olduğunu düşündü. Nitekim Osmanlı Devleti ile barış şartlarının başında da Caferiliğin, dört ana mezhebin yanında meşru beşinci mezhep sayılmasını istedi.[86] Nâdir'in mezhep değişimine dair atılımı bir yandan da ordu ve siviller arasındaki mezhep çatışmasını ortadan kaldırmaya yönelikti. Çünkü Amanat'e göre isteği, İran ordusunu milli (*Îrânî*) bağlarla birbirine bağlayıp, muntazam hale getirmekti. Ereğine ulaşmanın yolu da *Îrânî* köklere dönmek için Firdevsî'nin *Şâhnâme*'sindeki şahların sembollerini kullanmak, Şi'a mezhebinden kaynaklanan bazı "sivrilikleri" törpülemekti.[87] Nitekim Safevîlerin 12 İmam'ı temsil eden Kızılbaş külahı yerine dört halifeyi temsil eden *Külâh-ı Nâdirî*'yi koydu.[88] Diğer yandan savaş ganimetlerinin asker arasında bölüştürülmesi, çağdaşı Avrupası'yla benzeşen biçimde ateşli silahları kullanması, orduyu modern disiplinlerle idare etmesi Nâdir'i, İran tarihinde yadsınamaz üne kavuşturdu.

Nâdir'in 1743'teki ordusundaki etnik ve mezhep çeşitliliği, Şi'a kumandan ve askerlere alternatif gücün sağlanmasındaki adımlardan biriydi. Nâdir'in öldüğü yıl askerinin etnik dağılımı şöyledir: 375.000 kişilik ordunun 60.000'i Türkmen ve Özbek; 70.000'i Afgan ve Hintli; 65.000'i Horasan'dan, Batı İran'dan (Kürt bölgesi, Hemedan, Luristan, Bahtiyaran, Fars ve Huzistan) 120.000 asker; Azerbaycan ile Kafkasya'dan 60.000 asker bulunuyordu.[89] Eylemi, okurun aklına I. Abbas'ın güç dengelerini dönüştürmedeki teşebbüsü getirebilir.

[85] Vakfiyeden bugün elimize ulaşan beyit: *Lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ Zülfikār/ Nâdir-i asrem zi lütf-i Hak gulâm-ı heşt u çâr.* Bkz. Tucker, "Nāder Shah". Beytin anlamı: Ali'den başka yiğit, Zülfikar'dan başka kılıç yoktur/ Çağımın nadiriyim (Nâdir'iyim) Hakkın lütfuyla, sekiz ve dördün[cü İmamların] hizmetçisi. Dördüncü İmam, İmam Zeyne'l-'Âbidîn ve sekizinci ise İmam Rızâ'dır.
[86] Özcan, "Nâdir Şah".
[87] Amanat, *İran*, 168.
[88] Tucker, "Nāder Shah".
[89] Michael Axworthy, "The Army of Nader Shah," *Iranian Studies* 40, sy. 5 (2007): 639–640.

2.1.6. Doğu Seferi ve Avşarların Dağılması

Gelgelelim Nâdir'in Hindistan'a yönelişi, burada Afganlardan, Moğollardan, Hindistan ve Türkistan'dan aldığı ganimet ve zenginlik, Nâdir'in ününü pekiştiren ikinci etmendi. 1738'de Kandehar'ı alan Nâdir, şehrin yakınlarında kendi adıyla bir şehir bina etti (Nâdirâbâd). Ardınca Gazne ve Kâbil'i aldıktan sonra doğrudan Hindistan üzerine yürüdü. Bir ay ara ile önce Lahor'u, Mart 1739'da ise Delhi'yi alarak Babürlerin zenginliklerini ele geçirdi. İndus Nehri'nin batısında kalan toprakları da aldıktan sonra Türkistan seferine çıkan oğlu Rıza Han'a katılıp, Buhara ve Hîve'yi aldı.[90] Bu denli fetih girişiminin bedeli ise pek ağırdı. Mücehhez ordunun bedeli, ganimetlerden değil vergilerden sağlanıyordu. Ancak Nâdir'in sonunu getirenler, ağır vergiler altında ezilen halk, merhametsiz davranışlarından nasibi alan kimseler değildi. Afgan ve Özbeklere duyduğu güvenden rahatsızlık hisseden İranlı ve Avşar kumandanları, Nâdir'in kafasını kesip, bu suikastın planlayıcılarından olan yeğenine gönderdiler ve bu vesileyle yeğenin, tahta geçmesini istediklerini ilan ettiler (1747).[91] Ancak ülke, oluşan güç boşluğunda karmaşaya sürüklendi ve Safevîlerin dağılması ardınca gelen iç savaş ortamına yeniden sürüklendi. Nâdir'in öldürülmesi, Safevîlerin dağılmasından sonraki ikinci iç karmaşa dönemine gebeydi. Nitekim yakın zamanda fethedilmiş topraklarda karmaşa baş gösterdi. İran, sonraki -görece- sebat dönemine yani Kerim Hân'ın yükselişine dek ikinci iç karmaşa dönemini yaşadı.

2.1.7. 1747-1751: Başsız Devlet, Taçsız Sultan

Nâdir'in doğu seferinden getirdiği ganimet ve zenginlikler, Horasan'da toplanmıştı. Nâdir'in yerine geçmeye çalışanlar, ülkede dağınık haldeki orduyu tek çatı altına toplamak adına hazinedeki ganimetleri kumandanlar arasında bölüştürdülerse de sonuç değişmedi. 1757'de Kerîm Hân'ın (1705-1779) güneyden çıkıp, gücü tekeline almasına kadar geçen on yılda tahta geçme veya en azından belirli bir güce ve üne kavuşma istekleri iç savaş ateşini epeyce körükledi.[92] Ülkenin dört bir yanında Nâdir'den kalan kısmi

[90] Özcan, "Nâdir Şah".
[91] Amanat, *İran*, 176.
[92] Amanat, *İran*, 178-179.

meşruiyeti almaya çalışanlar, Safevîlerin mirasını sürdürmeye gayret edenler, bir yandan da Kaçarlar ve Afganların güç tasarrufu için çabası, 1747-1751 yılları arasında olup, bitenin özeti niteliğindedir.[93] Kerîm Hân ise bu keşmekeş arasından sıyrılarak İran'ı, başka bir -geçici- sebat dönemine kavuşturur. Nâdir Şah'ın subaylarından Kerîm Hân'ın mensup bulunduğu Lor kabilelerinin Lek kolu, Horasan'ın Ebîverd bölgesine kuzeyine sürgün edilmişlerdi.[94]

1750 senesine gelindiğinde ise Kerîm Hân, Ali Merdan Hân-ı Bahtiyârî (Zendler yanınca Nâdir tarafından sürgün edilenlerden) ile el ele verip, Isfahan'ı ele geçirirler. Başsız devlet, kısa süreliğine Safevîlerin soyundan gelen İsmail'in yönetimiyle başa kavuşur. Ebû Turâb adlı, III. İsmail (1750-1773) ünvanlı Şâh[95], fiilen hiçbir güce sahip değildi. Her ne kadar Ali Merdan Hân-ı Bahtiyârî, her ne kadar Isfahan zaptında Kerîm Hân yanında yer aldıysa da 1751'de tek başına iktidara geçmek isteyince Kerîm Hân tarafından ortadan kaldırılır. Kendine "devletin vekili" anlamına gelen *vekîlü'd-Devle* ünvanını verir ve resmen de olmasa fiilen İran'ın güç boşluğunu doldurur. Kerîm Hân her ne kadar Şâh, Sultan yetkilerine sahipse de başına taç koymaz.

2.1.8. 1751-1779 Arası Olaylar ve Kerîm Hân'ın Ölümü

İktidar için mücadele eden diğer rakiplerini de mağlup ettikten sonra Hazar kıyılarından Azerbaycan'a, oradan Kirman ve Lâr'a kadar Batı ve Orta İran'ın büyük bölümü üzerine hâkim oldu. 1773'te III. İsmail'in ölümüyle bile *Şâh* ünvanını almayan Kerîm Hân, ölümüne dek kendine *Vekîlü'r-Re'âyâ* ve *Vekîlü'l-Halâyık* (Reayanın vekili, Halkın vekili) diye anıldı. *Vekîlü'r-Re'âyâ* ise Safevî, Zend ve Kaçar dönemlerinde yerel yönetimlerdeki bir makam adıydı. Genellikle adli ve idari makamlara dair şikayetleri alan yerel memurdu.[96] Kerîm Hân ise *Vekîlü'r-Re'âyâ* makamına yeni bir tanım getirdi. Kerîm

[93] Cafer Açar, "İran Kaynaklarına Göre Kerim Han Zend - Osmanlı Mücadelesi (1774–1779)," *Mukaddime* 15, sy. 1 (2024): 170, doi:10.19059/mukaddime.1435965.
[94] Rıza Kurtuluş, "Kerim Han Zend", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim 24 Ekim 2025, https://islamansiklopedisi.org.tr/kerim-han-zend.
[95] III. İsmail dense de John Perry, kaynaklarda kendisine II. İsmail (İsmail-i Sânî) dendiğini iletir. Bkz. John R. Perry, "Esmāʿīl III Ṣafawī," *Encyclopaedia Iranica*, erişim 11 Aralık 2025, https://www.iranicaonline.org/articles/esmail-iii-safawi/.
[96] John R. Perry, "Zand Dynasty," *Encyclopaedia Iranica*, erişim 12 Aralık 2025, https://www.iranicaonline.org/articles/zand-dynasty/.

Hân İranlılar, Ruslar ve İngilizlerin isteğine rağmen kendini Şâh ilan etmez. Ülkeyi Şiraz'dan yönetir ve meşruiyetini halktan almaya gayret eder.[97]

İran'ın yaşadığı ekonomik krizi sonlandırmak amacıyla belirli politikalar benimseyen Kerîm Hân'ın bu dönemdeki ekonomik atılımını merkantalist tutum diye özetlenebilir. Bu dönemde Kerîm Hân, sikke ve değerli madenlerin ülke dışına çıkartılmasını yasaklar. Hatta İngiliz tacirlerin ticaretinden elde ettikleri parayı sikke olarak değil, İran'da üretilmiş mal olarak çıkartmasına izin verir. Sonraları aldığı tavrı yumuşatan Kerîm Hân'ın çabalarının pek sonuç vermediği anlaşılır. Çünkü 1760'ın kayıtlarına göre İran hazinesinde sikke kıtlığı vardır.[98] Bir yönüyle de İran'ın kuzey ve güney limanları, İran ticaretini -dolayısıyla ekonomisini- güçlendirecek unsurlar olduğundan Kerîm Hân, özellikle Basra körfezinde yağmacı kabilelerin üstüne yürür. Basra Körfezindeki (*Halîc-i Fars*) yağmacıları ortadan kaldırmaya çalışırken Osmanlı'nın Bağdat Valisi Ömer Paşa yağmacıları destekleyince gerilim yükselir. Ayrıca bir Şi'i Müslümanlar için kutsal sayılan Necef, Kerbela ve Kâzımeyn şehirlerine giden İranlı zairlerden[99] yüksek ücretler tahsil edildiği, ölenlerin mallarına el konduğu öğrenilince gerginlik bir aşama daha tırmanır. Sonunda Baban Emirliği üzerine yürüme düşüncesiyle de Zend-Osmanlı ilişkileri iyiden iyiye gerilir. 3 Nisan 1776 senesinde Kerîm Hân'ın kardeşi Sâdık Hân Basra'yı kuşatır ve şehir, 13 ay sonra alınır.[100]

Zendler, Basra bölgesinde çelişmeli üç sene geçirirler. Basra'ya hakim olma gayesi ile 1777'de Osmanlı ordusu Sâdık Hân'ı yener. Bunun üzerine Ruslardan alınmak istenen yardım, 1779 senesinde Kerîm Hân'ın ölümüyle sonuca ulaşamaz.[101] Gücü çoğunlukla tekelde toplayan Kerîm Hân'ın ölümü, İran'daki kırılgan otorite dengesini de ortadan kaldırır. Safevîlerin dağılmasından itibaren alırsak Kerîm Hân'ın ölümü, İran'ın üçüncü

[97] John R. Perry, "Karim Khan Zand," *Encyclopaedia Iranica*, erişim 12 Aralık 2025, https://www.iranicaonline.org/articles/karim-khan-zand/.
[98] Cevat Musevî-yi Dâlînî, "Tahlîlî ber Küniş-hâ-yı İktidsâdî-yi Fermânrevâyân-ı Îrânî ve Peyvend-i Ân bâ Kudret ve Emniyet (bâ Te'kîd ber Amel-kerd-i Şâh Abbâs-ı Evvel, Nâdir Şâh-ı Avşâr ve Kerîm Hân-ı Zend)," *Mecelle-i Pejûhiş-hâ-yı Târîhî-yi Îrân ve İslâm* 23 (Güz–Kış 2018): 190–191.
[99] Bu şehirleri ziyarete giden Müslümanlara Farsçada "Hacı" denmez. Hacı, sadece Hac merasimini gerçekleştiren kimseler için kullanılan nitelemedir. Adı geçen şehirlere Şi'i Müslümanlar ziyarete gittiği için *zâ'ir* diye anılırlar.
[100] Açar, "Zend - Osmanlı Mücadelesi", 170.
[101] Kurtuluş, "Kerim Han Zend".

iç karmaşa döneminin de habercisidir. İri ufak yerel güçler, vârisler ve müddeiler, Ağa Muhammed Hân-ı Kaçar'ın 1796'da taç giymesine kadar çekişeceklerdir. Her ne kadar Kerîm Hân'ın soyundan gelenler İran tahtına oturduysalar da Kerîm Hân'ın torunu Lütf Ali Hân-ı Zend'in (1769-1794) sonu, Kaçarların da meşruiyetini beraberinde getirir.

2.1.9. Kaçarların Yükselişi

Ağa Muhammed Hân'ın İran şahlığı deneyimi bir yılla sınırlı kaldıysa da Kaçar adı ve önemli simaları, İrande yeni değildi. Nâdir Şâh'ın ölümü ardından bağımsızlığını ilan eden Muhammed Hüseyin Hân, Ağa Muhammed Hân'ın babasıdır. Muhammed Hüseyin Han, 1750-1779 yılları arasında İran'ın büyük bir kısmını kontrol eden Kerîm Hân'ın en çetin rakiplerinden biridir. Muhammed Hüseyin Hân'ın öldürülmesi ardından ise Ağa Muhammed, Kaçarların başına geçti. 1789 yılına dek taht müddeilerini bertaraf ederek Gürgân, Mâzenderân, Gîlân'ın ve aynı zamanda Tebriz, Hemedan, Tahran ve İsfahan'da da hâkimiyet kurar. Son Zand hükümdarı Lütf Ali Hân'ın 1791'de İsfahan'a doğru yola çıkmasının hemen ardından Şiraz kalesi valisi Hacı İbrahim'in Zand destekçilerinin ailelerini hapsederek, Ağa Muhammed Han'a tahtın yolunu açar. Ağa Muhammed Han'ın 1794'teki kesin zaferi, rakiplerini ortadan kaldırması ve Horasan'ı fethetmesiyle İran'da 128 sene hüküm sürecek hanedanlığın temellerini atar. Bahsi geçtiği üzere Ağa Muhammed Hân, İran'ın büyük kısmına, Azerbaycan ve Gürcistan'ı da kattıktan sonra, başkent belirlediği Tahran'da, 1796 senesinde kendini *Şâhenşâh* ilan eder.[102] . Güç odağını tek elde toplayabilen Ağa Muhammed Hân, Nâdir Şâh ve Kerîm Hân'ın bazı yönlerini, devletin resmi politikası olarak benimsedi: Nâdir Şâh'ın askeri alandaki disiplini ve istikrarı; Kerîm Hân'ın benimsediği toplumsal uzlaşı mantığı. Nâdir Şâh, askeri anlamda Safevîler dönemini andıran bir ittihat ve ittifak peşindeydi. Kerîm Hân'ın uygulamalarının temellerinde devlet ve erkin meşruiyeti oymak, boy, kabile gibi birimlere bağlılıktan ileri gelmiyordu. Başka deyişle bürokratik ve devlet yönetimi anlamında mensubiyet ve aidiyet, Safevîler dönemi gibi işlemiyordu. Bir değer yanıyla da Nâdir'in Şi'i ulema ile husumeti aksine Ağa Muhammed Hân, ulemaya ihtimam

[102] G. R. G. Hambly, "Aqa Mohammad Khan and the Establishment of the Qajar Dynasty," *Journal of the Royal Central Asian Society* 50, sy. 2 (1963): 161–174, doi:10.1080/03068376308731821.

gösteriyordu. Nâdir'in Safevîlerden nefreti yerine Ağa Muhammed Hân, Zendlere de hizmetinde bulunmuş Safevî siyasi ricaline sarayında yer veriyordu.

Çağdaşı bürokratik sistem, kurum ve kavramların İran politik anlayışına girişini anlatmak için 1792 senesine dönmek gerekir. 1792 senesinde Lütf Ali Hân, savaş amacıyla Şiraz'dan ayrılır. Bu sırada şehrin valisi Hâcı İbrahim-i Şîrâzî (1745-1801), Ağa Muhammed Hân ile sözleşir ve Lütf Ali Hân, dönüşte şehre alınmaz. Lütf Ali Hân, 1794'te Kirman'a oradan da Bem'e kaçan Lütf Ali Hân'ı Bem valisi Ağa Muhammed Hân'a teslim eder. Ağa Muhammed Hân, Lütf Ali Hân'ı Tahran'a götürüp, türlü işkencelerle 1794'te idam eder.[103] *Sadr-ı Â'zâm* makamının İran politik lafzına girişi, Ağa Muhammed Hân döneminde Şiraz valisi Hâcı İbrahim-i Şîrâzî ile olur. Zend Hanedanının son müddeisi Lütf Ali Hân'a Şiraz'ın kapılarını kapatarak Kaçar hanedanına iktidar kapısını açan Hacı İbrahim hem Ağa Muhammed Hân'a Sadrazam, halefi Feth Ali Şâh'a (1797-1834) da *İ'timâdü'd-Devle* olur.[104] Anlaşılacağı üzere Kaçarların ilk devri, tarihleri ile barışma yılları diye nitelenebilir. Ancak Kaçarların başa geçmesi, klasik kurum, kavram ve stratejilerin terk edilmesi gerektiği çağa denk gelir. Yıllar, hatta Safevîlerden itibaren alınacaksa yüzyıllardır batı komşusu Osmanlılar, güney ve doğusundaki devletlerle toprak mücadeleleri yürüten İran'ın karşısında yeni güçler, hızla yükselir.

XVI. – XVIII. yüzyıllar arasında batılı memleketlerle -bahsi geçtiği üzere- temaslar kurulduysa da bu sefer fark, tüm bir paradigmanın değişimine sebep olacak farktı. Artık ordudaki strateji, teçhizat, asker, idare, ekonomi ve diğer ilintili alanlar Osmanlı yahut sair doğu ve güney komşularına göre değil Ruslar, İngilizlere göre düzenlenmek zorundaydı. Yüzyıllarca sürmüş doğu – batı eksenli Müslüman devletlerin çatışmasını, kuzey ve güneyden gelen tehditler dönüşüme uğratacaktı. Özellikle Ruslar ve İngilizler, Osmanlı ve İran'ın yeni gündemi halini alarak klasik anlayışı değiştirecekti. Peki neydi bu "klasik anlayış"? Şimdiye kadarki satırlarda da okuduğunuz üzere güçlü bir liderin

[103] Perry, "Zand Dynasty".
[104] *İ'timâdü'd-Devle* (Devletin Güveni, güvendiği kimse) makamı, Safevîler döneminde vezirlere verilen addı. Amanat, *İran*, 161-164.

ortaya çıkmasıyla belli toprakları alması, bir süre sonra aynı toprakların yine rakip tarafından zapt edilmesi. Ancak çağın getirisi, tüm bu dengeyi altüst edecektir.

Savaşların, düşüncenin, paradigmaların, toplumların o çağa dek getirdiği anlayışların dönüşmesi, XX. yüzyılın ilk çeyreğinin kimliği niteliğindedir. Hepsi aynı sebep, süreç ve sonuçla sürmemişse de dönüşüm, ihtiyaç olarak ortaya çıkmış olmalı ki Osmanlı, İran, Rus, Portekiz, Meksika ve Çin'de de aynı dönemlerde anayasallaşmaya matuf hareketler ortaya çıkar.[105] Odağımızdaki Osmanlılar da İranlılar da yükselen yeni güçlere karşı klasik anlayışla yanıt veremeyeceklerini kavrayarak, dönüşümü kaçınılmaz gördüler. Hal böyle olunca hayat, en tepe noktadan en alta kadar bütünüyle değişime uğramak zorundaydı; ister yavaş ister hızlı ister bile isteye ister zor ve cebirle. Her ne kadar bir tarih, vaka, kişiyi "başlangıç" noktası diye nitelemeyeceksek de "Batılı" güçlerin yükselişini tetikleyici olarak okumak, uygun başlangıç noktası olacaktır.

2.2. Dönüşüm: "Peleng-i Sahra" ve "Neheng-i Derya" Çağı

Başlıktaki iki tabir, *Hablü'l-Metîn* gazetesinde *Kasîde-i Vataniyye* adıyla yayınlanan şiirin, Meragaî tarafından aktarımında göze çarpar.[106] XVIII. ve XIX. yüzyıllar, Osmanlı ve İran için "Peleng-i Sahra" Ruslar ve "Neheng-i Derya" İngilizler ile çatışmaların yükseldiği dönemi anlatır. Batı'nın yükselişine karşın Osmanlılar ve İranlılar farklı çözümler arar. Hem Meragaî'nin eserinde merkeze alınması hem coğrafi bakımdan yakınlığı hem de Osmanlı ve İranlılarla benzeşen süreçlerden geçmesi sebebiyle Rusya'nın XVIII. yüzyılı, bakılmaya değer dönemlerden biridir. Çünkü XX. yüzyılda Osmanlı ve İran'ın karşısında "güç" olarak durmasının temeli, XVIII. yüzyılında atılır.

Safevîler bir yanda dağılırken Rusya, I. Petro (1672-1725) yönetimine girer. Ülkesini yeniden inşa etme yolunda denizler, Petro için göz örtülemez fenomenlerdendi. Bu plana

[105] Charles Kurzman, "Mashrutiyat, Meşrutiyet, and Beyond: Intellectuals and the Constitutional Revolutions of 1905–12", *Iran's Constitutional Revolution: Popular Politics, Cultural Transformations and Transnational Connections*, ed. H. E. Chehabi ve Vanessa Martin (London: I.B. Tauris, 2010), 277.

[106] *Nümûde-end hücûm ez do sûy hasm-ı kavî / yekî zi sûy-ı yemîn u diger yesâr-ı vatan / Nehengî ez sû-yı deryâ pelengî ez sahrâ / Dehân güşûde pey-i hürden-i şikâr-ı vatan*: [Etmiş hücum iki yandan güçlü hasım / biri vatanın sağı, biri solundan / denizlen bir balina, bozkırdan kaplan / açmışlar ağızlarını, avlarıysa vatan]. Meragaî, *Seyahatnâme*, 440.

istinaden iki deniz, hayati öneme haiz olmaya başlar: Hazar ve Kara deniz. Hazar Denizi'nin hâkimiyeti hem ipek ticaretine muktedir olmayı hem de politik araç olarak kullanılmasını sağlayacaktı. Niyet bu olunca yenice kurulmuş Rus bahriyesinde görevli Hollandalı Feodor Ivanovich Soimonov ve Carl Van Varden, Hazar Denizi'nin detaylı bir haritasını çıkartırlar. Böylece Hazar Denizi'nden Hindistan'a dek uzanacak yolun zaptına dair planların temeli atılır.[107]

Petro'nun Karadeniz için kurduğu planlar ise Prut muharebesinde duraksamıştı. Petro ve ordusu, Prut'ta imha edilmekten zar zor kurtulmuşlardı. Durum böyle olunca Petro, Osmanlı kuvvetleriyle 1722-1723 senelerinde dağılmak üzere olan Safevîlerin üstüne yürüyüp, Hazar Deniz'i boyunca geniş topraklar elde etmişlerdi. Derbend, Bakü, Mazenderân, Gilân ve Esterabâd, Rusların eline geçmişti.[108] Ancak bundan öncesi yani Petro'nun sivil teşebbüsler devrini anlatmadan modern Rus tarihinin anlatılması pek de mümkün değildir.

2.2.1. Petro: Modern Rusya'nın Babası

Şüphesiz, I. Petro'nun yenilikleri, Rusya'nın önemli bir aktör olarak ortaya çıkmasında önemli rol oynar. Petro, ülkesinin yerleşik kurum ve düzeni ile Avrupalı rakiplerine yetişemeyeceğini anladı. Dolayısıyla yeni düzene doğru ilk adımların atılması için girişimlerde bulundu. I. Petro, hayalindeki Rusya için bizzat girişimde bulunacaktı. Ad ve kıyafetini değiştirerek Avrupa seyahatine çıktı. Gittiği yerlerde kara ve deniz harbi ile ilgili zanaatları birinci elden öğrenmeye girişti. Topçuluğu Königsberg'de, marangozluğu Amsterdam'da gemi inşasını ise Londra'da öğrenerek döndü.[109] Avrupa'yı domine etmenin yolu, Avrupa'nın sahip olduğu bilim ve tekniğe sahip olmaktan geçiyordu. Kısacası Avrupa'ya erişmek, Avrupalı gibi yapmayı gerektiriyordu. Petro, Batı'nın hangi vasıtalarla o günkü haline geldiğini sorgulayarak işe başlayıp, benzeştirme yoluna gitti. Bu yolda her şeyi bizzat öğrenip, uyarladı. Rusya'da hizmet eden İngiliz John Perry'nin

[107] Lockhart, *The Fall of The Safavi Dynasty*, 177.
[108] Akdes Nimet Kurat, *Rusya Tarihi (Başlangıçtan 1917'ye Kadar)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 262–263.
[109] Geoffrey Hosking, *Rusya ve Ruslar*, çev. Kezban Acar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 260.

dediğine göre Petro demircilik, gemi yapımı, ateşli silah, tornacılık gibi pek çok zanaata hakimdi.[110]

Anlaşıldığı üzere "sivil teşebbüs" faili, doğrudan Çar'dı. Her alanda uzmanlaşmanın önemini gören Petro, ülkesini bu yöne sevk etti. Petro dönemine dek önemi anlaşılmış olan dış ülkelerle bağlantı ve istihbaratın gelişmesi adına aristokrat ailelerin genç çocuklarından, bürokrasi ve devrin bürokratik dili Fransızcayı öğrenmeleri için insanlar alıp, yetiştirdi. Daimî elçiliklerde görev sürecek yetişmiş elemanlar, Petro'nun dışarıdaki gözü, kulağı olacaktı. İçeride ise eğitimli askerin yetişmesi için reform yoluna gitti. Öncelikle İsveç'i örnekleyerek kaynaklarını doğruca kullanabile, eğitimli piyade ordusunu kurmayı amaçladı. 1705 senesinde, *Rekrutçina* uygulamasıyla düzenli asker alımına başlandı. Yirmi haneden bir kişi alınıp, orduya katıldı. İhtiyaçları doğrudan devlet tarafından temin edilen bu birliğin sayısı, 200,000'i buldu. Ülkeye hizmet, kamunun yararı, ülkenin yeni mitiydi. Kara kuvvetleri kadar deniz gücü de önemliydi. Bu amaçla Kronstadt'ta inşa edilen limanda, 1725 yılında Baltık donanmasında "36 gemi, 16 firkateyn, 70 kürekli savaş gemisi ve 200'ün üzerinde tekne" ortaya çıktı.[111]

Bu temeller Rusya'yı, XX. asra kadar Osmanlı ve İran için en büyük güçlerden biri yapar. Ruslarla Osmanlı ve İranlılar arasındaki savaşlar ve sonuçları, bunun en net göstergelerindendir. Ancak ne sadece Petro'nun tekil devrimleri ülkesini *peleng-i Sahra* yapabilirdi (İran tarihinde gördüğümüz dönemsel teşebbüsler gibi) ne de dönüşümün tek alanda kalması bu ünvanın sürekliliğini sağlayabilirdi. Özetle yapısal devrimlerin kalıcılığını sağlamak için topyekûn dönüşüm ve işbu dönüşümde ısrarcı olmak, arzulanan reformların gerçekleşmesindeki en önemli adım sayılabilir. Nitekim Rusya'daki reformcu hareket, Hosking ve Anisimov'un eserlerinden de anlaşılacağı üzere her alana sirayet etmiş bir hareketti.

Elinizdeki yazının kapsamını da aşmayacak biçimde anlatmak gerekirse "yenilik", her sistem içinde destekçi ve karşıtlarını da beraberinde getirir. Daha erken ve coğrafi olarak

[110] Evgenii Viktorovich Anisimov, *The reforms of Peter the Great: progress through coercion in Russia*, çev. John T. Alexander, (New York: Routledge, 2015) 22.
[111] Hosking, *Rusya ve Ruslar*, 261.

yakın bir ülkenin yükselme muhayyilesi, pek tabii destekçi ve muhaliflerini doğurur. Esasında Rusların Petro dönemi ve sonrasındaki entelektüel dünyasının evrimi ile Osmanlı ve İranlı aydınlarınkiyle belli yönlerden benzeşir. Öyleyse Rus düşün dünyasına, *ortaya çıkış biçimlerine ve pratiklerine bakmak gerekir.*

2.2.2. Rus Entelektüeller: Yenilikçiler - Gelenekçiler

Rus yönetici sınıfı, reformların sürdürülebilmesi, Rusya'nın Avrupa ülkeleri düzeyine yükselebilmesi için kendine bağlı elitin yetişmesi zorunluluğuna görerek harekete geçtiler. İster harbiye yoluyla isterse devlete hizmet edecek diğer alanlarda kendine ve "ortak sorumluluk" bağıntısıyla bağlı "vatandaş" statüsünü oluşturmaya başladılar.[112] Temelde merkezi devlet, imkanlarını kullanarak, yetiştireceği "makbul" kimseler yoluyla çağdaş dünyaya ayak uyduracaktı. Sözü edilen "makbul" kimseler ise nihayetinde istenilen alanlarda yetişecek ve Rusya'yı, kalkmakta olan "muasır medeniyetler" trenine bindireceklerdi. Aydınlar, entelektüeller, Rus toplumunda bu rolü üstlenmeli ve ülkelerinin inşası için çaba göstermelilerdi. I. Petro döneminde resmileşen Batılılaşma - veya muasırlaşma- çabalarının entelektüel camiada tartışılagelmesi ise neredeyse bir asır sonra başladı. Nikolai Karamzin (1766-1826) gibi simalar, Slavist ve muhafazakâr tavırlarıyla ortaya çıktılar. Karamzin için Batı, elbette örnek alınacak düşünceler ve gelişimler silsilesiyse de Rus değerlerine rağmen Batıcılık, yanlış bir tutumdu. Nitekim Karamzin ve halefleri, I. Petro'ya karşı eleştirel tutumlarında da ulusal Rus ruhunun ve Ortodoks değerlerin tahribinden bahsettiler. Ivan Kireevskii (1806-1856), doğrudan Batı rasyonalizmi ve bireyciliğini hedef tahtasına koyarken, Konstantin Aksakov (1817-1860) Batı'ya dair her şeyi, temelleri hasebiyle reddetti. Aksakov'a göre Batılı düşünce tarzı ve genel olarak batı, dışsal gerçeklikleri "içsel hakikat" yerine dayatarak, anlam dünyasını alaşağı ediyordu.[113]

Muhafazakarların karşısında ise "Batıcılar" diye tabir edilen düşünürler vardı. Peter Chaadaev'e (1794-1856) göre Rusların tarihinde -muhtemelen gelenek ve düşünce

[112] Hosking, *Rusya ve Ruslar*, 250.
[113] Andrzej Walicki, "Russian Social Thought: An Introduction to the Intellectual History of Nineteenth-Century Russia," *The Russian Review* 36, sy. 1 (1977): 10.

anlamında- boşluklar vardı. Bu da Rus tarihini ve bilincini *tabula rasa* (boş levha) olarak görülme imkanını veriyordu. Bu boşluklar ise Batı düşüncesiyle doldurulabilirdi. Alman felsefesi ve filozoflarından beslenen Vissarion Belinskii (1811-1848) Batı'yı ve Batılı değerleri savunarak, muhafazakâr düşünürlere karşı çıkıyor, Petro'yu Rusya'yı raiyet dünyasından kurtarıp, modern Rus ulusuna dönüştüren yöneticiydi olarak okuyordu.[114]

Görülebileceği üzere değerler dünyası, Rus düşünürleri açısından kâh hiç var olmamış kâh savunulması gereken bir fenomen olarak değerlendirilmiştir. Bu nevi tarihsel arka plan arayışları ile aydınlar veya bizzat devlet, kültürlerinin ne kadar eskilere dayandığını gözetmeksizin ihtişam dönemlerini yeniden canlandırmaya girişmişlerdir. Burada üzerinde durulması gereken en önemli sözcük ise "ihtişam"dır. Bora, Murat Belge'den Rus ve Osmanlı entelektüel dünyasına dair şu düşünceyi aktarır: "Rusya'nın övüneceği bir şanlı geçmişi, '*reload*' etmeye heveslenecek bir altın çağı yoktu". Hatta bir nevi bu tarihsel-geleneksel boşluğu, Rusların ilerlemesinin önünü açmada aktör olarak da okur.[115] Tarihindeki altın çağı vurgulayan Osmanlı ve İranlılar, "yüksek" döneme duydukları özlemi dile getirerek, "mirası yeniden canlandırmak", "eski duruma dönmek" gibi kurgular üzerinde dururlar. Bora'nın -Belge'den Osmanlılar için aktarırken- "*reload*" dediği, Belge'nin de Ruslar için "*restorasyon*"[116] dönemi dediği çağda İran, görüldüğü üzere daha karmaşık bir dönemden geçiyordu. İran'ın durumunu anlatacak sözcük, *rekonstrüksiyon* olabilir. Çünkü 1700lerin başından itibaren bakılacak olursa -önceki bölümlerde de bahsi geçtiği üzere- İran, üç iç savaş dönemi atlatmış, her "görece" intizam dönemine kavuştuğunda ise düzenin ömrü, baştaki hükümdarın ömrü ile sınırlı kalmıştı. Dolayısıyla İran için *reform* hareketi, mecburen daha uzun ömürlü ve yerleşik bir bürokratik oluşumu bekleyecekti. Buna karşın Osmanlılar, hızla değişen konjonktüre ayak uydurmak için attıkları adımlar, yetiştirdikleri bürokratlar, pozitivist atılımlar, teknik yenilenmeler ile süreci daha organize başlatabilmişlerdi.

[114] Walicki, "Russian Social Thought", 7-12.
[115] Tanıl Bora, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasî İdeolojiler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 23.
[116] Murat Belge, "Batılılaşma: Türkiye ve Rusya", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 46.

2.3. Osmanlı Coğrafyasında Değişim

İnalcık'ın "Tanzimat Nedir?"[117] adlı makalesinde ortaya koyduğu konu başlıklarına bakıldığında her ne kadar zaman dilimi bakımından birbirinden farklı görünseler de sorunların temelinde güç dağılımı veya santralizasyon-desantralizasyon çekişmesi hem İran hem de Osmanlı için benzer nitelikler taşır. Ancak Osmanlı Devleti XIII. yüzyıldan XX. yüzyıla dek uzanan kesintisiz, çekişmeli de olsa tek aile ve soy bağına kıyasla, defalarca yeniden kurulan İran hakimiyetindeki güç dağılımının aynı olması beklenemez.

XVII. yüzyılın ortalarından başlamak üzere idari gücün Sultandan vezire doğru kayışı başlamışsa da bu dönemde Safevîlerin vezirleri ne XVII. yüzyılda (Şeyh Ali Han Zerngene: 1668-1689) ne de XVIII. yüzyılda (Feth Ali Han Dağıstânî: 1694-1721) böyle bir güce ulaşamadılar.[118] Nitekim sonraki dönemlerde de Osmanlı vezirlerinin ve toprak üzerindeki tasarrufunu genişleterek güçlenen âyânın, devlet ile uzlaşmak üzere masaya oturmalarını temsili olan *Sened-i İttifak*, bir yandan da devletin, ikinci bir güç odağının varlığını kabullendiği anlamını taşıyor olabilir. Her ne kadar bu âyân ile merkezin "arasını bulan" Alemdar Mustafa Paşa, görüşmelerden birkaç hafta sonra bir yeniçeri ayaklanmasında öldürülüp (16 Kasım 1808), senedin hükmü bir nevi düşmüşse de böyle bir senedin padişah tarafından kabul edilmesi, devlet-hükumet ayrılığının netleşmeye başladığına dair bilgi veriyor olabilir. Taraflar bu senedi ciddiye alsın, almasın; maddeler uygulansın, uygulanmasın fark etmeksizin anlaşma metni, alternatif gücün varlığını kabule dair belge niteliğinde anlaşılabilir.[119] Bu gibi güç çekişmesi, odakların değişimi ve XX. yüzyıla dek esen dönüşüm rüzgarları, XX. yüzyılı Osmanlılar ve İranlılar için farklı bir çağa dönüştürecektir. Batı'nın kurumsal, kuramsal ve kavramsal anlayışları Osmanlı ve İran coğrafyasında uyarlanarak kullanıma alınacaktır. İki ülkenin de XIX. yüzyıllarının sonunu, XX. asrın başlarını nasıl anladıklarını bilmek, bu çağın yeni fenomeni "roman"ı anlamayı da beraberinde getirecektir.

---

[117] Halil İnalcık, "Tanzimat Nedir?", *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, haz. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 31–56.
[118] Amanat, *İran,* 127-128.
[119] Ali Akyıldız, "Sened-i İttifak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim 20 Mart 2025, https://islamansiklopedisi.org.tr/sened-i-ittifak.

2.3.1. Yasa Hakimiyetine Doğru

Temelinde geniş tarihi nedenselliklerin birikmesi ile dolan devrim fıçısı, XX. asırda küçük kıvılcımlarla patlar. En azından Rus, İran, Osmanlı, İspanya, Portekiz ve Çin coğrafyasında. Rusya'da 1905'teki Kanlı Pazar olayı: Çara bağlı işçi göstericilerine ateş açılması; İran'da şeker fiyatlarının tanzimi ve ibret için çarşı esnafından kimselerin falakaya yatırılması; Osmanlı Rumeli'sinde gizli cemiyetlere yönelik askeri soruşturma; Meksika'da başkanlık seçimlerine müdahale edilmesi; Portekiz'de önde gelen bir cumhuriyetçinin suikastı; Çin'de Wuchang'daki bir isyan.[120] Tetikleyiciler, devrimlere meşruiyet kazandırma araçlarıdır; yoksa devrimler, önceden başlamış, "o" günü bekleyedururlar. Bahsi geçen devletlerin anayasacılığa doğru attığı adımlar belli yönlerden benzeşip, belli yönlerden ayrışırlar. Ancak bu noktada İran anayasal devrimine doğru giden yolda müstesna durumu ve hareketlerinden bahsetmek gerekir. Öncelikle İran'da resmileşmiş, uygulamaya konmuş herhangi bir erken anayasallaşma girişimi yoktur. Osmanlı'nın 1876-77 Kânûn-ı Esâsî'si, yahut diğer devletlerin anayasallaşma yolundaki eylemlerine benzer bir eyleme İran'da rastlanmaz.

İran'da protesto biçim, *Best-Nişînî* adı verilen eylemlerle hatırlanır. Politik bir mekânın benimsenmesi ardından uzun süreli oturma eyleminin gerçekleştirilmesine verilen bu ad kâh İngiliz sefaretinde kâh Kum gibi dini şehirlerde yapılmıştır. Devrimlerin bir yönü de aydınlar-ulema arasındaki çekişmede sürüyordu. Şi'i ulema, Safevîlerden beri yerleşik halk desteğine sahiplerdi. Aydınlar ise kendilerine *Dânişmend* (bilgin) üst statüsünü benimseyerek daha "yenilikçi" kolu temsil ediyorlardı. İş, devlet ile karşılaşmaya geldiğinde ise kâh bu iki sınıf çatışır kâh birbirine destek olurlar. Başka bir deyişle İran Meşrutiyet devriminde ulema yahut İran Şi'iliğinin temsilcileri, diğer devletlerdeki dini kesimlerden daha etkin rol oynarlar.[121] Ancak daha da temele inildiğinde epistemik-semantik anlayışların zıtlaşma, barışma ve dönüşümünden bahsetmemiz gerekir.

[120] Kurzman, "Mashrutiyat", 279.
[121] Kurzman, "Mashrutiyat", 277–290.

2.3.2. Kavram – Kurum – Kuram

Anayasal devrimlere doğru atılan adımlarda güç dengelerinin dönüşümündeki en önemli adımlardan biri epistemik, semantik dönüşümün kuramsallaştırılmasından ileri geliyordu. Batı'daki kavramların dengini bulma yahut neolojizm ile örfi-şeri kurum, kuram ve kuruluşlar, yeni sınırlarla tekrar tercüme ediliyordu. Bu semantik dönüşümde tüm Batılı kavramlar, temelde zaten mevcut sayılmıştı, başka deyişle aşina ve veriliydi. *Şın – Vav – Re* kökünden türeyen *Meşveret, Şura* sözcükleri sırasıyla demokrasi, parlamentoya denkleştiriliyordu. *İcmâ* demokratik rıza, *Biyat* ise demokratik temsiliyet ve yetki devriydi. İslami hukukun yorumu yani *İçtihad*, parlamenter yasma, Allah ile kulları arasındaki *Ahd-u Misak* ise toplum sözleşmesi tabirine karşılık geliyordu. Semantik dönüşümün banisi, Osmanlılarda Nâmık Kemal idi.[122] İran'daki dengi ve kuramsallaştırıcı ise romanı içinde bu kavramları yaygınca irdeleyen Meragaî'ydi denebilir. *Seyahatnâme-ı İbrahim Bey*'de genişçe, kurguya da dahil etmeden tartışan Meragaî'nin semantik anlayışı, Nâmık Kemal'inkiyle neredeyse paraleldi. Çünkü Cumhuriyet fikri, her iki yazar için de "aşırı" idi.[123] Kurumsallaştırma yönünden bakıldığında ise bu denli atılımlar sadece neolojizm yahut libaralleşmeyle kalmıyor, devletin de akla uyarlanması, erkin "bilimsel" karşılığını bulmayı, bu yolla çağa uygun bir güç tasavvuru oluşturmayı planlıyordu.[124]

2.3.3. Devlet Eliyle Reform Girişimleri

Batıdan alınıp, yorumlanan ve yenilenerek politik dile giren sözcükler yanınca somut girişimlerin merkezinde ise mecburen askeri reformlar duruyordu. Çünkü tüm bu kıpırdanmaların temelinde beka problemi yatıyordu. Bu durumdan kurtulmanın yolu ise ya harp meydanındaki askerin zaferi yahut müzakere masalarındaki bürokratların yetiştirilmesinden geçiyordu. III. Selim döneminde Nizâm-ı Cedîd hareketi ile yeni bir askeri sınıf ve anlayışın ortaya atılması, belirli sebeplerle mümkün olamıyordu. Öncelikle askerlik, subaylık ve komutanlığın doğrudan doğruya gelir ve toprak rejimi ile derin bağı

[122] Bora, "Cereyanlar", 25.
[123] Bora, "Cereyanlar", 25.
[124] Nader Sohrabi, *Revolution and Constitutionalism in the Ottoman Empire and Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 16.

vardı. “Mansıp” satışı yahut bir nevi bu konumun kişiye verilmesi ardınca açılan gelir kapısı, liyakat ile kazanılmaktansa alınıp-satılabilir, devredilebilir hale bürünür.[125]

III.Selim’in Nizâm-ı Cedîd programı, Avrupa tarzı modern bir ordu yaratmayı hedeflese de hem merkez hem de taşrada güçlü çıkar gruplarına dayanmış olan eski askerî kurumların direnci nedeniyle başarıya ulaşamadı. Yeniçeri Ocağı başta olmak üzere geleneksel askeri yapılar, modernleşmenin gerektirdiği vergilendirme artışı, disiplin ve idarî denetimi kendi ayrıcalıklarına tehdit olarak gördü. III. Selim’in taşradaki nüfuzlu âyânlarla ve yeniçeri birlikleriyle aynı anda mücadele etmeye zorlanması reform sürecini zayıflattı; bu aktörlerin yakın ittifakı Sultan’ın devrilmesine kadar giden bir karşı atağı beraberinde getirdi. Böylece Nizâm-ı Cedîd’in sınırlı başarıları, merkezî otoritenin toplumsal ve askerî güç odakları üzerindeki hâkimiyetinin yetersizliğini açığa çıkarmakla sonuçlandı. II. Mahmut ise kuzeni Selim’in düşüşünden ders çıkartarak çok daha temkinli ve aşamalı bir strateji benimsedi. Saltanatının ilk on beş yılını kalemiye, ulema ve ordu içerisindeki kilit mevkilere kendisine sadık kadrolar atayarak sağlam bir güç tabanı kurmaya ayırdı.

Bir yandan da III. Selim döneminde “yarı bağımsız” hale gelen ayan sınıfının etkisini, Anadolu’dan Balkanlar’a kadar büyük ölçüde kırdı. Böylece hem geleneksel askeri yapıyı hem de taşradaki rakip otoriteleri zayıflatarak merkezi iktidarın manevra alanını genişletti. Mahmut’un reformları, Nizâm-ı Cedîd’in karşılaştığı iki temel engeli –eski ordunun direnci ve güvenilir insan kaynağı eksikliği– aşmak üzere devlet içi dengeleri önce yeniden kurup ardından modern bir ordu ve yönetim anlayışını yerleştirmeye yöneldi. Bu sayede askeri modernleşme Selim döneminin aksine siyasi zemini hazırlanmış bir dönüşüm haline geldi.[126] II. Mahmud’un devlet politikası olarak attığı adımlar, önce Tanzimat, sonra da Islahat Fermanlarını beraberinde getirecekti. II. Mahmut’un askeri alandaki reformlarıyla klasik yeniçeri ocağı ortadan kalkıp, merkezden yönetmelikler vasıtasıyla düzenlenen bölükler yerleştirilecekti. Ancak bu bölüklerin teknik ve taktik bakımdan eğitilmesi, dönemin koşullarında karşılaşılan güçlüklerden biriydi. Birkaç batılı subay dışında yeni askeri gücün eğitilmesi için göreve alınacak ehil

[125] Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 76–77.
[126] Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 47–51.

kimseler konusunda ciddi eksiklikler vardı. Durum, batıya gönderilerek eğitim alıp, yurda dönerek eksiği kapatacak öğrencileri ve de eğitimin yayılabilmesi için ilgili okulları gerektirdi. İhtiyaca bağlı 1773 ve 1793'te sırasıyla kara ve deniz okulları mevcutsa da işlevsellikten uzaktı. II. Mahmut bu okulları yeniden ayağa kaldırmakla kalmayıp, ciddi muhalefetlere rağmen 1827 senesinde Batı'ya dört öğrenci gönderir. Aynı sene İstanbul'da açılan tıp okuluyla, yine askeri-sıhhiyye ihtiyaçların üstesinden gelebilmek üzere yetiştirilecek kadronun yetiştirilmesi planlandı. 1838 senesinde ise II. Mahmut, ilk kez sivil eğitim alanında rol oynamaları üzerine *Rüşdiyye* mektebi açıldı. *Mekteb-i Maarif-i Adliyye* ve *Mekteb-i Ulûm-ı Edebiyye* adıyla iki okul da açıldı. Bu iki okul, klasik eğitim materyalleri yanınca Fransızca ve modern eğitim müfredatını da vermeyi planladı. Burada hem devlet işlerinden anlayan sivil bürokratlar hem de yabancı lisan bilen, tercümanlık faaliyeti yürütecek kimseler yetişecekti.[127]

Batı tarzı okullardan, Tanzimat'ın üç büyük mimarı Mustafa Reşit Paşa, Âlî Paşa ve Fuat Paşalar ayrıca Sadık Rifat Paşa, İbrahim Sarım Paşa gibi simalar Paris, Londra, Viyana gibi şehirlerde elçilik görevlerini yürüttüler.[128] Tüm reform girişimleri, Tanzimat'ın ve sonra da Islahat Fermanlarının yollarını döşediler. 3 Kasım 1839 senesinde Gülhane Hatt-ı Şerîf'in bildirilmesi ile tebaanın, dini farklar gözetmeksizin, adil mahkemeler karşısında eşit yargılanma hakkına sahip olması, ayrıca insanların can, mal, namus güvencesi ile devletçe himaye altına alınması, Tanzimat Fermanı'nın en önemli getirilerindendi. 18 Şubat 1856 senesine gelindiğinde ise Paris Antlaşması ardından ilan edilen Islahat Fermanı, Osmanlıların kanun yolunda attıkları sonraki adımdı. Görülebileceği üzere tüm yasal(l)aşma çabaları, bir nevi erkin sabit kurallara bağlanması anlamını taşıyordu. Kurala bağlanmak, kanun nezdinde eşit muamele görmek gibi anlayışlar, temelde tek bir işleyişin önüne geçmeye yarıyordu: Keyfilik.

Keyfi uygulamaların, ani kararların önüne geçmek hem tebaanın güvencesi hem de bir nevi reformist çabaların yönü ve meşruiyet kaynağı sayılabilir. Kuşkusuz reformlar, her ne kadar Tanzimat ve Islahat Fermanlarınca kağıda dökülüp resmileşmişse de yürütme ve

[127] Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993), 81–85.
[128] Lewis, "Modern Türkiye'nin Doğuşu", 89.

yargının da herkese eşitçe muamele etmesi, tebaa statüsünden vatandaş statüsüne giçişin de garantisi niteliğinde düşünülebilir. Tanzimat ve Islahat çağındaki kıpırdanmalar sadece Osmanlı coğrafyasında değil İran'da da benzer itkilerle ortaya çıktılar. Nasıl ki Osmanlı coğrafyasında sırayla III. Selim, II. Mahmut ve Abdülmecit kurumsal yenilikler yoluna gidip, devletin önde gelen paşaları da bu hareketleri yürütme ve yaymaya çalıştılarsa İran'da da benzer rüzgarlar esmektedir.

2.3.4. İran'da Reform Girişimleri

XIX. yüzyılın başlarından itibaren, Rusya'ya karşı koymaya çalışan Kaçar Devleti 1807 senesinde Rusları geri püskürtebilmişse de 1812'ye gelindiğinde Ruslar, Aslanduz savaşında Kaçar güçlerini mağlup eder. Bu yenilgi, 1813 senesinde Gülistan antlaşmasının kabulü ile sonuçlanır. İran'ın kuzey komşusu Rusya, Kafkas bölgesi hakimiyetini genişletir. Aslanduz savaşında Kaçar güçlerinin, modern Rus ordusu karşısında neden duramadığı da ortaya çıktı. Nefer bakımından İranlıların üstün olmasına karşın Rusların askeri teknik ve taktikleri, direnme imkanını ortadan kaldırdı. Gidişatın değişmesi zorunluluğu anlaşılınca yeni bir ordu düzeni için Abbas Mirza (1789-1833) yani tahttaki Feth Ali Şâh-ı Kaçar'ın büyük oğlu, Azerbaycan valiliği döneminde savaşın yeni durumunu göğüsleyebilmek üzere Azerbaycan'da Nizâm-ı Cedîd okulunu oluşturdu. Askerlere *Serbâz* yahut Türkçe anlamıyla fedai adı verildi.

Serbâzlar, reformların pilot bölgesi sayılabilecek Azerbaycan'da yetiştirilmeye başladılar. Yeni eğitimli güçlerin, dışarıdan gelen tehditlere karşı ne derece başarılı olacakları meçhulse da iç çekişmelerde mutlaka daha işlevsel olacaklardı. 1810-1820 arasında Nizâm-ı Cedîd ordusu, dış tehditlere karşı savaşlarında onları da şaşırtacak performans sergilediler. Abbas Mirza'nın reform girişimi, Azerbaycan'ın buradaki rolü sonradan 1848 senesinde reformist Mîrzâ Takî Hân-ı Emîr Kebîr'in ortaya çıkmasının yolunu açtı.[129] 1820'lerde Veliaht Abbas Mirza; 1840'larda Emir Nizâm Farâhânî [Emir Kebir]; 1860'larda Mirza Hüseyin Han-ı Müşîrü'd-Devle [Siphsalar] ve etraflarındaki bürokratların girişimleri ile İran, yavaşça kanun hükümetine doğru yol alıyordu. Ancak

[129] Amanat, *Iran*, 187–199.

adı sayılan üç devlet adamı yanınca özellikle Nâsıreddîn Şâh, reform hareketlerini başlatacak zihniyeti kazandı. Batı'ya yaptığı üç seyahat ardınca tüm zenginlik ve "ileriliğin" sebebinin Kanun, yasa ve nizamdan geçtiği inancını geliştirdi. Özellikle Batı'ya yaptığı üçüncü seyahati sırasında verilen tütün imtiyazı (*İmtiyâz-ı Tütün ve Tenbâkû*), ülke içinde büyük bir kargaşaya yol açtı. Ulemadan önde gelen simalar ve halkın ortak tepkisiyle geri çektirilen imtiyaz, İran siyasi tarihinde halkın protesto yoluyla erke, isteklerini yaptırabildiği ilk vakaydı. Bu cesaret, daha sonra Meşrutiyet'e uzanan özgürlükçü hareketlerin moral ve siyasal zeminini de hazırladı. Kanunlaşma yoluna gitmede bir diğer etken ise kuşkusuz Mirza Malkom Hân'ın Londra'da 1890-1898 yılları arasında yayınladığı *Kânun* adlı gazeteydi. Dönemin devlet adamlarına, keyfi uygulamalara ve Şah'a yönelttiği eleştirileri kaleme alarak, İran'ın şehirli nüfusunun uyanmasında önemli rol oynadı.[130]

1895-1900 yılları arasında yazılan, bu çalışmanın da konusu olan *Seyahatnâme-i İbrahim Bey* adlı kitap, böyle bir dönemde kaleme alındı. *Seyahatnâme*'den yirmi sene önce kaleme alınan *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*'nin de nasıl bir politik dönemde yazıldığı irdelendiğine göre modernleşmeye yüz tutan bireyi, yeni epistemik anlayışı, gelenek ile gelecek arasındaki bağın kuruluşunu, bu XIX. yüzyıl aydınlarının gözünden görmek amacıyla romanlara başvurmak gerekir. Bu yolla Meragaî ve Mithat Efendi'nin metinlerindeki anlayışlarını irdeleyerek, döneme dair görüşlerini, değişen dünyaya karşı tutumlarını da inceleyebiliriz.

Her ne kadar inceleme Râkım ve diğer yanda İbrahim üzerinden yürütülecekse de çevrelerindeki karakterler, ana karakterlere yüklenmeyen rolleri oynayacaklardır. Bu sebeple merkez her ne kadar ana karakterler olsa da diğer karakterler de oynadıkları roller bakımından irdelenecekler. İlk bakışta *Felâtun Bey ile Râkım Efendi* bireyin hayatından kesitler, *Seyahatnâme* ise toplumsal eleştiri gibi görünse de ne Mithat Efendi'nin eserinde -örtük de olsa- politika "yok" denilebilir ne de Meragaî'nin eserinde birey inşası göz ardı edilebilir. İncelemeye başlarken tarihsel arka planın henüz verilmiş olması, erkin algılanışının da diğer başlıklara kapı açacağını varsayarak çalışmayı, devlet, güç ve erkin

[130] Homa Katouzian, "The Revolution for Law: A Chronographic Analysis of the Constitutional Revolution of Iran," *Middle Eastern Studies* 47, sy. 5 (2011): 759–765.

irdelenmesiyle başlatmak uygun görüldü. Temelde tarihsel arka plan, sadece iki eserin ortaya konduğundaki dönemi aktarabilmek amacıyla aktarılsa da eserlerin tarihi olaylara temas ettiği yerde ilgili başlık açıklanacak, detaylandırılacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÖĞÜT VE TARİH VESİKASI: ROMAN

Metinlerin incelenmesinde özellikle belirli temalar etrafında kümelenen bilgilerin bir arada görünmesi, bütünsel bakışın sağlanması, eserlerin karşılaştırılmasında kolaylık ve netliğin sağlanması amacıyla kümelendirme (kodlama) yoluna gidildiği, ne yolla gerçekleştirildiği gibi bahislere değinildi. "Huzurlu Hayat Üzerine" ara başlığındaki karşılaştırma biçim ve içeriği, işbu bölümün izleyeceği yöntem, kullanacağı araç ve yaklaşım biçiminin ön gösterimi sayılabilir. Dolayısıyla ilk üst kod karşılaştırmasıyla nitel analizi sürdürmek hem yöntemin anlaşılması hem de yazarların zihin dünyasını ortaya çıkarmak bağlamında faydalı olacaktır.

3.1. Ana Karakterler İçin Devlet: Devlet Alanı – Devlet Kapısı

Üst kod, adından da anlaşılabileceği üzere iki eserde de karakterlerin devlet kurumu ile ilişikli bölümlerin toplandığı kümedir. Karakterlerin etrafındaki dünyada devlet erkanından kimseler, memuriyetleri, devlet yoluyla edindikleri gelir, devlet alanının bireysel alana müdahalesi veya tersi gibi konular tartışılır. Ancak önceden de ifade edildiği üzere Felâtun Bey ile Râkım Efendi ve Seyahatnâme-i İbrahim Bey'in "tonları" birbirinden farklıdır. İlki, Râkım karakteri etrafında gelişip, değişen ve bir sona ulaşan anlatı, ikincisiyse pek de yekpare sayılamayacak daha sosyal ve politik bir eserdir. Bu kıyaslamadan çıkacak sonuca göre Devlet Alanı – Devlet Kapısı üst kodunun alt kodlarından bazılarını Felâtun Bey ile Râkım Efendi adlı yapıta uygulamamak daha doğru olacaktır. "Sultan- Padişah" kodu hem başlangıç hem işleyişin aktarılması hem de tarihi malzemenin bolluğu bakımından doğru bir başlangıç noktası olabilir.

3.1.1. Sultan – Padişah

Meragaî'nin karakteri ağzından Şahlık ve Padişahlık kurumuna dair algının temelinde şu nakli görebiliriz: "Mülk küfr ile bakı kalır, zulüm ile asla"[131]. Bu bakış açısı, ülke idaresinde düzenleyici bir elin altında yürüyen insan idaresi (*idâre-i efrâd-ı vatan*) ve idareyi üstlenen devlet teşkilatının (*teşkîlât-ı devlet*) yürümesinden bahseder. Düzenleyici, görünmeyen, adı geçmeyen, perde ardındaki sima ise her ne kadar başlarda ismi geçmese de Nâsıreddin Şâh'tır. Yazarın dünya görüşüne göre ıslahat, pek tabii ülkenin içine düştüğü durumdan kurtulması için en büyük adımdır. Böyle hayırlı işin de banisi ancak o gizli el olabilir.

Yazar, büyük hükümdarların saltanatın devamı için ilk ve en önemli yolun halkın refahından geçtiği kanaatindedir. Mecaz yoluyla devlet yaşamını, insan bedeni ve gelişimi ile anlatır. Safra, balgam, sevda gibi dört unsurlar üzerinden toplumsal anlayışını açar. Çiftçiler "sevda" gibidir; çok zarar vermezler, ama huzursuzlukları uygun tedbirlerle yatıştırılabilir. Tüccarlar safraya benzer; ölçülü olurlarsa memleketi güçlendirirler, aksi halde aşırıya kaçar, lükse, israfa yönelirlerse fakirliğe ve iflasa yol açarlar. Askerler ise balgamdır; sayıları arttığında bozulma tehlikesi vardır ama devletin yapısı gereği bu artışı tamamen engellemek mümkün değildir. Halk da askerleri taklit eder, bu yüzden askeri sınıfın fazlalığı kaçınılmazdır.

Yazar maliye ve vergi sistemini de mideye benzetir. Devlete giren vergi, mideye giren gıda gibidir. Adil biçimde dağıtıldığında toplum güçlenir; fakat dağılım bozulursa bir sınıf güçlenirken diğerleri zayıflar, düşmanlık çıkar, devletin düzeni sarsılır. Böylece devlet de insan gibi gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık evreleri yaşar. Kuruluşta yükselir, olgunlukta durur, ihtiyarlıkta ise yavaş yavaş çözülür. Devlet ihtiyarlığında gösteriş, lüks ve süse düşer; saçın beyazlaması gibi bu da çöküşün işaretidir. Devletler adalet ve şeriat hükümlerini uygulamaz, zulme ve keyfi yönetime saparlarsa, tabii ömürlerinden önce

[131] El-mülk yebkâ me'e'l-küfr ve-lā yebkâ me'e'z-zülm.

tarih sahnesinden silinirler. Bazen "Tanrı'nın inayetiyle" iyi vezirler ve danışmanlar çıkarsa çöküş süresi uzayabilir.

Devletin bekası ise tamamen "iyi siyaset" yani iyi yönetim ve adaletli idareye bağlıdır. Bu da iki türlüdür: aklî (*hikmet-i ameliyye*, yani akıllıca yönetim) ve şer'i (Allah'ın hükümlerine, şeriata uymak). Hükümdarların hem akla hem dine uygun siyaset gütmeleri farzdır. Ancak yazar, İranlı yöneticilerde aradığını bulamaz. En azından ilk cildi kaleme aldığı dönemlerde yani Nâsıreddin Şah'ın hükümdarlığının son yıllarına kadar ümitlidir. Ancak bu ümit şehzadesine yani Muzafferü'd-Devle'ye (sonradan Muzaffereddin Şah) yöneliktir. Muzafferü'd-Devle, İbrahim Bey'in bir arkadaşının rüyasında şöyle anlatılır:

> "*Rüyamda Nâsıriyye caddesinde ak sakallı, saçı başı dağınık, perişan halli, aynı zamanda boy posu düzgün ve muntazam yapılı, üzerinde kıymetli elbiseler bulunan bir ihtiyarın belirdiğini gördüm. Yanında bir genç vardı, elinden tutmuştu. İhtiyar, büyük bir korku ve kaygı içinde gençle konuşarak yürüyordu. Çevresine endişeyle bakıyordu. Derken bir yandan büyük bir kargaşa koptu. Çarşı esnafından, ayaktakımından ve adilerden bir grup, ihtiyarın çevresini sardı; her biri ondan bir şeyler yağmaladı. Bazıları bizzat bedenine zarar veriyor, başını ve yüzünü yaralıyor, kimileri ellerini ve ayaklarını parçalıyordu. Bir kısmı giysilerine tutuşturulmuş mücevherleri alıp kaçıyordu. Sonunda ihtiyarı soyup soğana çevirdiler, yarı can halde bir köşeye attılar. Aldığı darbelerden bitap düşmüştü; ağlayarak yere yığıldı. Zavallı, tüm güçsüzlüğüyle hüzünlü bir sesle feryat ediyordu: "Ah sizi nankör evlatlarım, ey nimetime ihanet eden, vefasız çocuklar! Suçum neydi de beni böyle çökerttiniz? Hangi günahımın bedeli olabilir ki bu ceza?" Yakın ve uzaktan bazı kimseler de yüksek sesle o gence hitap ederek şöyle dediler: "Sen Müslüman değil misin? Bu düşküne el uzat, yüzüne su serp, düşmanlarını çevresinden kov!" Ne var ki ihtiyar baygın bir halde yere düşmüş, genç ise sürekli birinden medet umuyor, her an bir başkasına yalvarıyordu. Fakat kimseden destek görmüyordu. Biri yaklaşıp, yarasına merhem sürecek sanılırken yeni bir yara açıyor, bir diğeri giysisini onaracak derken elbisesini üzerinden çekip alıyordu. Bu manzaranın dehşeti karşısında neredeyse ruhum bedenimden uçup gidecek sandım. Kendi kendime: "Allahım, bu nasıl bir manzaradır? Bu ihtiyar kim*

ola ki? Bu zulmü hak edecek ne yapmış olabilir ki; neden kimse yardımına koşmuyor?" diye sordum. Yanımdakilerden birine bu mazlum ihtiyarın kim olduğunu sordum. Bana: "Tanımıyor musun?" dedi. "Hayır," cevabını verince, "Adı İran Han'dır. Onu yağmalayanların hepsi de evlatlarıdır. Babalarına itaatsizlik ve isyan ettiler, yani kötü terbiyeden dolayı, devlet, servet, izzet ve şereften mahrum kaldılar. Şimdi babalarının bütün malını mülkünü tüketmiş, her şeyini talan etmişler; sonunda hırsızlık ve yol kesiciliğe düşmüşlerdir. Gördüğün gibi, babalarını bu perişan hale sürükleyerek yaşama ümidini de elinden almışlardır." dedi. Biz bu sözler üzerinde konuşurken birden etrafta bir toz bulutu yükseldi. Uzakta bir süvari belirdi; arkasında bir grup okçu vardı, atlarını ihtiyarın bulunduğu tarafa hızla sürüyorlardı. Kendi kendime: "Suphanallah! Bu kadar kuvvetli insanlar, bu düşkün ihtiyardan ne isterler? Yağmaya geliyorlarsa, ortada yağmalanacak bir şey kalmadı. Onu öldürmek istiyorlarsa, zaten can çekişiyor. Yok kefenlemek ve defnetmek için geldilerse, bu mızrak ve kılıçlara ne gerek var?" diye düşündüm. Bu sırada süvarilerden biri yanıma ulaştı. Ona yalvararak sordum: "Gençliğin hakkı için söyle, buraya ne maksatla geldiniz, kimsiniz?" O da: "Şu güzel yüzlü genç süvari bizim reisimizdir, adı Muzafferü'd-Devle'dir. Bizi bu İran Han'ın dertlerine çare olmak ve yardımına koşmak için getirdi." dedi. Henüz bu sözünü bitirmemişti ki, Muzafferü'd-Devle İran Han'ın yanına vardı, derhâl attan indi, ihtiyarın başını topraktan kaldırıp dizine koydu. Ağzına biraz şerbet döktü, yüzüne gül suyu serpti. Yanındakiler de her yandan saldırgan kalabalığa hücum ederek onları dağıttılar. Muzafferü'd-Devle, bazı yakınlarına ihtiyarın tedavisini, bazılarına da yüzünü yıkayıp giysisini yenilemeyi emretti. Onun bu düşkün ihtiyara gösterdiği şefkat ve yardım sahnesini görünce gönlüm sevinçle doldu. İhtiyarın yaralarını görmek için yaklaştım; fakat ne yazık ki ölümcüldü. Bazı yaraları iltihaplanmış, kanı ve kemikleri bozulmuştu; öyle ki onları ancak Hz. Lokman gibi bir hekim yahut Hz. İsa'nın öğrencisi iyileştirebilirdi. Bu hâlin korkusuyla şiddetle ürperdim, titremeye başladım ve o titremeyle uyandım."[132]

Rüya, tabire gerek duymayacak kadar açıktır. Bir başka yönüyle de ikinci cildin özeti niteliğindedir. Gerçi kitabın pek çok bölümü eser boyunca tekrar edilmiş, çeşitli

[132] Meragaî, *Seyahatnâme*, 126.

cümlelerle yeniden vurgulanmışsa da bu uzun alıntının sebebi, kitabın ilk, özellikle ikinci cildinin Kaçar Hanedanı mensuplarına bakışın özetlenmesi bakımından önemlidir. Bakışta ise kısaca şu temalar öne çıkar: ülke krizdedir ve kurtarıcısı da Muzaffereddin Şah'tır. Nitekim Meşrutiyetin ilanı, yazarın gözünde memleketin kurtuluşu için ilk adımdır. Ancak tarihi kayıtlara göre durum, Muzaffereddin Şah döneminde de pek değişmez. Nâsıreddin Şah'ın üç kez batı ülkelerine seyahate çıkışı, bu seyahatlerin borçlanma yoluyla yapılması, hiçbirinin memlekete fayda getirmemesi, yazarın mustarip olduğu durumlardan biridir. Kaçar tarihine baktığımızda ise Nâsıreddin Şah'ın ölümü ardından Muzaffereddin Şah da yine aynı biçimde üç kez batı ülkelerine seyahat eder ve yine "terakkiyat" denen süreçten sadece süslerini alıp gelir. Yazar her ne kadar kitap boyunca Muzaffereddin Şah'ı "kurtarıcı", "Meşrutiyeti ilan eden" kişi olarak sunsa da ülke idaresinde babası ve torunundan pek farklı bir çizgide ilerlemeyecektir.

1896 senesinde Muzaffereddin'in taç giyme merasiminden sonra yeni Şah'ın divanında Rus etkisi arttıkça artar. Boş bir hazine devralan Muzaffereddin Şah, öncelikle Emînü's-Sultân'ı sadaretten alır, yerine daha reformist olan Mirza Alihan Emînü'd-Devle'yi atar. Emînü'd-Devle hazineyi doldurmak amacıyla İngilizlere başvurur. İngilizler %5 faizle 1,250,000 lirayı, devletin 50 yıllık gelir vergisi ve güney gümrüklerinin gelirine karşılık verebileceklerini aktarınca Emînü'd-Devle 5 Haziran 1898'de istifa eder. Muzaffereddin Şah hemen Emînü's-Sultân'ı makamına geri getirip, *Atabek-i Azam* ünvanını verir. Ruslarla arası iyi olan Emînü's-Sultân, Şah'ın batı seyahati için parayı, Ruslardan alabildi. Rusların teklifi ise %5 faizli 2,200,000 İngiliz lirasına karşılık, Fars Halici kıyıları hariç, gümrük gelirlerini 75 yıllığına Ruslara bırakır.[133] 19 Ocak 1900 tarihli antlaşma gereğince İran bu parayı tahsil eder ve hemen bu yılın Nisan ayında Muzaffereddin Şah ilk batı seyahatine çıkar.[134] Bu seyahat ardından yine borçlanmalarla yurtdışı gezilerine çıkan Şah ve etrafındakiler, ellerindeki parayı tüketerek memlekete dönerler.

[133] Ahmed Kesrevî, *Târîh-i Meşrûtiyyet-i Îrân* (Tahran: Emir-i Kebîr Yayınları, 1965), 25.
[134] Abdü'r-Rıza Huşeng-i Mehdevî, *Târîh-i Revâbıt-ı Hâricî-yi Îrân (ez İbtidâ-yı Devrân-i Safeviyye tâ Pâyân-i Ceng-i Cihânî-yi Duvvum)* (Tahran: Emîr-i Kebîr Yayınları, 1985), 309–319.

Esasında millet ve aydınlar, bu durumu eleştirmeye başlarlar. Bu savurganlık ülkeyi parça parça satarak yemek ile özdeşleştirilir. Millet ve aydınların gözünde vatana ihanetti. Tüm bu savurganlığın önüne de ancak kanun ve nizamla set çekilebileceği için Meşrute fikri, aydınların kaleminde ve düşüncesinde önemli izler bıraktı. Ancak Meragaî, bu durumu Muzaffereddin Şah'a mal etmez. Suçlular, etrafındaki bürokratlar ve vezirlerdir.

3.1.1.1. Erke Sınır Çizmek, Gücü Şarta Bağlamak

Sultan, Şah, Padişah yahut güç odağı olarak doğu düşünce dünyasında kendine yer bulan simalara kutsallık atfedildiğini, hikâyelerdeki "*bir zamanlar bir yerlerde bir padişah*" diye başlayan anlatılarda otoritenin kaynağı, meşruiyetin yegâne varisi veya ayakta tutucusu olarak görünen merkezi gücün parçalanması, en azından başta mümkün görünmeyebilirdi. Padişah, şah veya Zillullah, (*Allah'ın Gölgesi*) kutsallığı kendinden menkul makamdı. Dolayısıyla böylesi bir ilahi otoriteye dünyevilerin sınır çizmesi, başta tarihsel akış ve anlayış dünyasına zıt görünebilir. Hele Türkler, özellikle Osmanlı devleti ile merkezi otoritenin yekpareliğinin getirdiği kutsallığa karşı daha "beşerî" sınırlarla padişahın yetkilerini çizmekte daha cüretkâr davranmalılardı. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu geniş sınırlar ve 13. yüzyıldan beri süregelen bir merkezi devlete sahiplerdi. Diğer taraftan İran ise 13. yüzyıldan itibaren Safeviler, Afgan İşgali, Avşarlar, Zendler, Kaçarlar'ın İran tacını (*Tâc-ı Kiyânî*) başlarına koymaları ve pek çok yerel gücün İran'ın dört bir yanında güçlenmeleri, defalarca güçlü merkezi otorite imgesini yerle bir etmişti.

Gelgelelim merkezi gücün yükseldiği, İran'ın sınır meselelerinin çözüldüğü dönemlerden hemen sonra iç karışıklık had safhaya erişti. Özetle Osmanlı, daha kutsal bir şahsiyetin yetki alanını sınırlamaya çalıştılar. Halbuki İranlı yazarlar zaten tarihi anlamda -Osmanlı sultanlarına kıyasla- çok daha dünyevi bir kişilikle karşı karşıyalardı.[135] Gelgelelim İran'da ülkenin Şah'ı Nâsıreddin Şah, Meşrûte'nin ilanından 10 sene evvel zayıflatılmıştı.

[135] Türklerde devlet anlayışı ve otoritenin kutsallığı üzerine Bkz. Argın, "Türk Aydınının Devlet Aşkı ve Aşkın Devlet Anlayışı", 84–111.

Bir yandan da İran halkının gerçek anlamda ilk politik ayaklanması ve somut neticelerini görmesi üzerinden çok zaman geçmemişti.[136]

İki ülkede de Kânun-ı Esâsî adıyla tanınan metindeki maddeler karşılaştırıldığında 1876 senesinde ilan edilen Osmanlı Kânun-ı Esâsî'sinin 119 maddesinden beşincisi, padişahı "*mukaddes ve gayr-i mesul*" sayarak,[137] sınırlandırılmış yetkilerde dahi padişahın uluhiyetini kanun nezdinde de garanti altına alıyordu. Ayrıca Osmanlı Sultanı hem tarihsel gelişi hem de adı geçen kanundan da anlaşılacağı üzere hem Sultan hem halifeydi. Yani Osmanlı sultanında gücün kaynağı hem devlet yönetimi bakımından örfi hem de şeriatın koruyucusu olarak şer'iydi. Osmanlı Sultanlarının gücü ancak II. Meşrutiyette gerçek anlamda sınırlandırılmış denebilir.

İran Şahları ve yetkilerinin sınırlandırılması, daha doğru tabirle yazılı sınırlara taşınması, keyfi uygulamaların ortadan kaldırılması, vezir ve vekillerin yetki alanlarının belirlenmesi fikri, Nâsıreddin Şah döneminde de Osmanlılardan öğrenilen bir *Tanzimat* fikri ile ortaya kondu. Müşîrü'd-Devle'nin (Mirza Hüseyin Han-ı Sipehsâlâr)(1828-1881)[138] Osmanlıların Tanzimat fikrinden etkilenerek 1871'de *Kitâpçe-i Tanzîmât-ı Hasane-i Devlet-i Aliyye ve Memâlik-i Mahrûsa-i Îrân* adlı çalışma yayınlar.[139] Bahis konusu çalışma, Osmanlı Tanzimat hareketinin dinamikleriyle kaleme alınmışsa da yetki

[136] 20 Mart 1890'da Nâsıreddin Şâh'ın üçüncü Batı seyahatini finanse etmek amacıyla İran Tütün ve Tönbeki imtiyazlarını 50 yıllığına İngiliz F. Talbot'a bırakır. Karşılığında yıllık 15,000 Lira ve toplam karın %5'i Şâh'a verilir. Reji Antlaşması diye bilinen bu antlaşmaya karşı yükselen itirazlarda halk, şehirlerdeki ulemaya başvurur. Özellikle Mirza Muhammed Hasan Hüseynî-yi Şîrâzî'nin (1815-1895) bu konudaki hükmü belirleyici olur. Şîrâzî, 1891 senesindeki fetvasıyla tütün mamullerini haram ilan eder. Nâsıreddin Şah, antlaşmayı feshetmek zorunda kalır. Kâtûziyân'a göre bu da İran halkının sonuç alabildiği ilk toplumsal ayaklanmadır. Çünkü 1. Devlet ile milletin uzlaşıya varamaması, somut bir konu üzerinden yürümektedir. 2. Ayaklanma sadece Şâh'ın şahsına değil tüm yönetim kademesine yönelikti. 3. Baştakileri devirmeden politik bakımdan başarıya ulaşan bir harekettir. Muhammed Ali Hümâyûn Kâtûziyân, *Devlet ve Camia der Îrân (İnkırâz-ı Kaçâr ve İskikrâr-i Pehlevî)*, çev. Hasan Avşar (Tahran: Merkez Neşriyat, 2001), 43.

[137] Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi, *Kânûn-ı Esâsî 7 Zilhicce 1293 (1876)*, erişim 15 Eylül 2025, https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1876-k%C3%A2n%C3%BBn-i-es%C3%A2s%C3%AE/.

[138] İstanbul'a göreve atanması, Mithat Paşa ile temasları, heyeti ve siyasi faaliyetleri için Bkz. Han Melik-i Sâsânî, *Siyâsetgerân-ı Devre-i Kaçar* (Tahran: Bâbek ve Hidayet Yayınları, 1976), 60–74.

[139] Detay için Bkz. Mirza Hüseyin Han-ı Sipehsâlâr, *Kitâpçe-i Tanzîmât-ı Hasane-i Devlet-i Aliyye ve Memâlik-i Mahrûsa-i Îrân* (Tahran: Omîd-i Ferdâ Yayınları, 2022).; Sipehsâlâr'ın Türk Tanzimat hareketinden etkilenişi üzerine Bkz. Muhammed Takî Bûstân-Efrûz, Hâmid Âmirî-yi Gülistânî ve Macîd Tevessülî, "Kanûn-nüvîsî-yi Tanzîmâtî der Asr-ı Nâsırî," *Pejûhişnâme-i Târîh-i Temeddün-i İslami* 56, sy. 2 (Mart 2024): 36–37.

tayini veya sınırlandırılması konusu, İran'da Meşrutiyi, Osmanlı'da II. Meşrutiyeti bekleyecektir.[140] Ancak keyfi uygulamalar, özellikle müsadere uygulaması, Nâsıreddin Şâh döneminde her ne kadar hazineyi doldursa da sarayın masraflarına, Şah'ın harcamalarına yetemedi. Dolayısıyla Şah'ın müsadere yetkisini kaldırmak, başlı başına güvence telakki eden konuların başında geliyordu.[141]

Bir diğer nokta ise dini otoritenin Kaçar hanedanında neredeyse bağımsız, ayrı bir kurum ve kimseler (*Ulema*) tarafından ikame edilmekteydi. Bu durumun izlerini Kânun -ı Esâsî'de görmek mümkündür. Muzaffereddin Şah döneminde kabul edilen Kânun-ı Esâsî'ye Muhammed Ali Şah döneminde bir ek, tamlayıcı (*Mütemmim*) yazıldı (1906). 107 maddesinin ilki ülkenin dini yönetimini, ikincisi ise Ulama'nın kontrolünü belirler.[142] Ancak bu anayasal çaba, Milli Meclis'in Vladimir Liakhov komutasındaki askerlerin topa tutması ile sonlanır (23 Haziran 1908).[143] Yani Kanun her ne kadar şeriatla, meclis her ne kadar ulema ile ikame edilmişse de padişahın yetkilerinin sınırlandırılması yahut vezirlerin yetkinliklerini sınırlayamamıştır. Durum böyle olunca da tüm bu süreci bilen ve okuyan Meragaî, ideal sürecin nasıl olacağına dair bilgiyi metninde aktarır. Osmanlı'daki 31 Mart vakasına (Bâb-ı Âlî Baskını), bir yandan da Japon Mucizesine imrenmektedir. Meragaî'ye göre Mutsuhito (1852-1912), İmparator Meiji veya kitaptaki

[140] Şehrâm Yusufî-fer ve Navzer Halil Tahmasbî, "Muakyese-i Caygâh-ı Millet ve Hudûd-ı Hâkimiyyet der Kânûn-ı Esâsî-yi Meşrûte-i Osmanâni, Meşrûte-i Japon ve Meşrûte-i Îrân," *Mecelle-i Dânişkede-i Hukuk ve Ulûm-ı Siyâsî* 54, sy. 2 (Yaz 2024): 328.

[141] Receb-Ali Vusûkî-yi Mutlak, "Musâdere-i Emvâl; Avamil ve Pey-Âmedhâ (Asr-ı Nâsırî 1264–1313 H.)," *Tarih-Pejuhân Dergisi*, erişim 15 Eylül 2025, https://tinyurl.com/4h537f2z.

[142] **Madde 1** İran'ın resmî dini İslâm'dır ve hak mezhep Ca'ferîlik (İsnâaşeriyye)'dir. İran şahı bu mezhebi benimsemeli ve onu himaye edip yaymalıdır. **Madde 2** İmam-ı Zaman'ın (Allah zuhurunu tez kılsın) teveccüh ve teyidi, İslâm Şehinşahı Hazretleri'nin (Allah saltanatını daim kılsın) ihsanı, Hüccetü'l-İslâm derecesindeki âlimlerin (Allah benzerlerini çoğaltsın) nezareti ve İran milletinin umumî desteğiyle teşkil olunan Kutsal Millî Şûra Meclisinin kanun maddeleri, hiçbir çağda İslâm'ın mukaddes kaideleri ve Âlemlerin Hayırlısı Hazret-i Peygamber'in (S.A.V.) vaz' ettiği hükümlere aykırı olamaz. Bu sebeple, yürürlükteki kanunların İslâm kaidelerine aykırılığını tespit vazifesi ezelden beri ve hâlen faziletli ulemânın (Allah varlıklarının bereketini daim kılsın) uhdesindedir. Şu halde resmen kararlaştırılmıştır ki her dönemde, asgarî beş kişiden oluşan; dindar, müctehid ve fakihlerden, ayrıca zamanın gereklerine de vâkıf kimselerden müteşekkil bir heyet bulunacaktır. Usul şudur: Şiî İslâm'ın mercii-i taklidleri olan büyük âlimler, zikredilen vasıflara sahip yirmi âlimi Millî Şûra Meclisi'ne takdim eder; Meclis üyeleri bu yirmi kişi arasından beşini -veya dönemin icabına göre daha fazlasını- ittifakla yahut kura yoluyla seçerek üyeliğe kabul ederler. Bu heyet, iki mecliste gündeme gelen bütün teklifler ve maddeleri dikkatle müzakere ve tetkik eder; İslâm'ın mukaddes kaidelerine aykırılık taşıyan her bir maddeyi reddeder ve böylece onun kanunlaşmasını engeller. Ulemâ heyetinin bu hususta kararları emir telakki olunur ve bağlayıcıdır. Bu madde, Hazret-i Hüccet'in (İmam-ı Zaman Hz. Mehdi) zuhuru vaktine kadar değiştirilemez. Bkz. Merkez-i Pejûhişhâ-yı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, *Mütemmim-i Kânûn-ı Esâsî-yi Meşrûte 14 Zilkade 1324 (30 Aralık 1906)*, erişim 15 Eylül 2025, https://rc.majlis.ir/fa/law/show/133414.

[143] Kesrevî, *Târîh-i Meşrûte-i Îrân*, 631-640 arasında Mamanof'un aktarımı üzerinden detaylıca anlatılır.

adıyla Mikado, ülkesini çok kısa sürede ilim, mektep vasıtasıyla büyük ülkeler zümresine sokabilmiştir. Örnek gösterilen imparator imgesini Japonya'dan, kanuna bağlı çevrelerin kanunun ikamesi için canını dişine takmasında ise Genç Osmanlıları örnek göstererek över. Her iki ulusun kalkınma ve terakki yolunun da kanundan geçtiğini söyler. Çünkü hükümdar iyi olsa dahi halefinin işleri doğru yönlendirmesi için kılavuza (kanuna) ihtiyacı vardır. Yahut Rusya'yı Rusya yapan Petro'dan bahsederken İbrahim Bey, bir yolculuğun memlekete neler katabileceğine dair şöyle der: "seyahate Büyük Petro gibi çıkmalı. 18 milyonluk Rusya'nın nüfusu, [dönüşü ardından] 118 milyona ulaştı". Burada kasıt, halka sağladı refah ve bollukla nüfusun günden güne arttığı, Rusya'nın bir dünya gücüne dönüştüğü konusudur.[144] Bir diğer yönüyle eserde yöneticinin, tanrılık vasıflarından arındırılmasından söz eder. Nasıl ki Mikado kendini tanrılıktan kulluğa, kendi halkının refahı için tenzil ettikçe milleti ve çağdaş dünya nezdinde yükselir.[145]

Peki kanunu ikame edecek kişiler ne durumdadır? Meragaî'nin devlet ricaline bakışı, sadece Şah'ın sınırlarıyla kısıtlı değildir. Çünkü önceden de bahsi geçtiği üzere Şâh, -en azından ilk ve ikinci ciltte- ülkenin geldiği durumun doğrudan mesulü sayılmaz. Ülkenin "içler acısı" durumunun sebebi vezir-i azamlar, danışmanlar ve saray erkanıdır.

3.1.2. Bürokrasi: Yozlaşma- Görevi Kötüye Kullanma– Kayırmaca

Anlaşılacağı üzere tüm metinde devlete bağlı kimselerin yozlaşması, görevi kötüye kullanması ve benzeri konulardan bahsedilir. İkinci cildin sonuna kadar "Şah iyi, çevresi kötü", "Şah olanların hepsinden haberdar değil" anlayışı hâkimken üçüncü ciltte Meragaî, durumun müsebbibini yani Şah'ı doğrudan işaret eder. Ülkede bilgi, bilim ve okul karşıtlığını metin boyunca siyasi kliklerin çekişmesi olarak sunan ve bu kesime açıkça "hain" diyen yazar, üçüncü ciltte Nâsıreddin Şah'ı ve Muhammed Ali Şah'ı da bu ihanetin göz yumucuları olarak sunar. Bu aşamada şu noktaya dikkat çekmek gerekir: Seyahatnâme-i İbrahim Bey'de İbrahim Bey'in gelişimine dair pek bir şey görmeyiz. Kitabın ikinci adındaki (*Yâ Belâ-yı Ta'assub-i û*) taassup, ülkesine karşıdır. İbrahim

[144] Meragaî, *Seyahatnâme*, 132.
[145] Meragaî, *Seyahatnâme*, 478.

Bey'in sadece ülkeye dair bilgisi artar, bilgisi arttıkça da ümidi azalır. İbrahim Bey için ülkesinin başına gelenleri görmek yani gerçekleri görmek, ölümü beraberinde getirir. Yani İbrahim Bey mutaassıp doğar, mutaassıp ölür. Değişen, dönüşen ise yazarın kendisidir.

Yazar başta felaket içinde bir ülke tasviri sunsa da Şahlık kurumunu ayrı tutarak eleştirir. İlk ciltte eleştiri, yurtdışındaki İran konsoloslarının İranlıların hukukunu korumaktansa gasp etmelerine yöneliktir. İbrahim Bey'in İran'a gidişi ardından ise devlet ve kurumlarındaki çürüme okura apaçık sunulur. "Lakap Satışı" (*Nişân-Fürûşî*), belki de en öne çıkan yozlaşma göstergesidir. Yerli bir yöneticinin yanına gidilip, belirli para karşılığında boşta olan lakap ve ünvanlardan istenilen seçilip, alınabilir. Meragaî, eserinden bir buçuk sayfayı bu boş lakaplara ayırmış, pek çoğunu aktarmıştır.[146] Bu lakap enflasyonu, tarihçilerin işini de Kaçar Hanedanı tarihini yazarken zorlayan konulardan biridir. Nitekim Meragaî, bu durumu eleştirerek kişilerin isimleriyle anılması gerektiğinden bahseder. Çünkü makamı gereğince lakabı alan kimsenin zulmü, kişiye değil lakaba yapışmaktadır. Zalimin halefinin bu lakabı almasıyla üstündeki lekeyle işe başladığını aktarır.

Gelgelelim lakap ve unvan taşıyıcıları, resmi bakanlık sıfatına sahip olsalar da ülkenin durumundan haberdar değillerdir veya ona göz yumarlar. İbrahim Bey İran'da savaş, maliye ve dışişleri bakanlarıyla görüşmeye gider. Tabii ki bakanlara ulaşabilmek için her seferinde rüşvet dağıtır. Bakanların yanına gidince sair ülkelerdeki olumlu durumları aktarıp, ülkenin durumundan yakınır. Sonuç ise hep aynıdır. Küfür, hakaret, aşağılama ile kovulur ve resmi görevlilerin dahi nasıl bir gaflet içinde olduğunu okura aktarır. Adalet de yine aynı tonda işler. İbrahim Bey'i haksız yere alıkoyan memurlara rüşvet verilir ve İbrahim Bey hemen serbest kalır. Böylece ülkenin ana damarlarının kuruduğu kanısına varan İbrahim Bey nazarında bu şahıslar, İran'ın sırtındaki tufeylilerdir. Ülkeyi sömürüp, kendi çıkarlarını gözeten "hainler" ile düzelme mümkün değildir. Nitekim İran seyahatini

[146] Lakaplardan bazılar: İzzü'd-Devle, Şahâbü'd-Devle, Nasrü'd-Devle vd., Müşâvirü's-Saltana, Şicâü's-Saltana, Mübşirü's-Saltana vd., Emîn-i Şûrâ, Emîn-i Halvet, Emînü'l-Vüzerâ vd. gibi yine pek çok lakap ve ünvan sayılır. Meragaî, *Seyahatnâme*, 81-83.

bitirip, Mısır'a dönen İbrahim Bey, yatak döşek hastalanır. Ona tekrar can veren, ayağa kaldıran ise Nâsıreddin Şah'ın öldürülmesinden sonra tahta geçen Muzaffereddin Şah'tır.

Önceden de bahsedildiği üzere yazar her ne kadar Muzaffereddin Şah'ı -büyük olasılıkla Meşrute Fermanı'nı imzalaması hasebiyle- eleştirmeyip, iyi ansa da vezirleri eleştiri yağmuruna tutar.[147] Özellikle Nâsıreddin Şah döneminin son veziri Emînü's-Sultân', eleştirilerin merkezindedir. Hem Meragaî'nin eleştirileri hem de Kesrevî'nin duruma dair düşüncesi bir arada düşünüldüğünde özellikle Emînü's-Sultân'ın yaptıklarını şu maddelerde özetleyebiliriz:

Bir: Bu dönemde İran ülke içi pek çok gelirini hazineyi doldurmak, Şah'ın yurtdışı gezilerini finanse etmek, sarayın masraflarını karşılamak için resmen yabancı ülkelere devreder.
İki: Emînü'd-Devle döneminde açılan *Debistân* (ilk okul) adılı okulların finansmanını Maarif Vekaleti'ne (*Encümen-i Maarif*) gelen paralardan karşılar. Emînü's-Sultân'ın göreve getirilmesiyle vezir bu finansmanı kesip, kendi okullarını kurmaya başlar. Bu da halk nezdinde "halkı cehalete mahkûm etme" gibi yorumlanır.
Üç: Emînü's-Sultân'ın açtığı okulların finansmanına dair eleştiri yazılarının, dönemin en önemli gazetesi *Hablü'l-Metîn*'de yayınlanır. Kalküta'da basılan bu haftalık gazete, yayınladığı eleştiri gereğince yasaklanır. Dolayısıyla Emînü's-Sultân, basına da sansür uygular.[148]

Üç madde, Meragaî'nin de eserinde vezire yönelttiği temel eleştirilerdir. Başta ad vermeden imada bulunan Meragaî, "*bu dinsiz vezirlerden biri de sormuyor ki 'Yahu yabancı memlekete çıkan, dönüşte faydalı bir şey getirir, siz üç defa yurtdışına çıktınız, memleketin parasını harcadınız. Gelirken millete, memlekete faydası dokunacak ne getirdiniz?' diye*".[149] Pek tabii bu sözlerde Muzaffereddin Şah'a da gönderme yoktur

[147] Diğer bir pasajda Muzaffereddin Şah için şu sıfatları sayar: 1. İmanı kâmil, Allah korkusu olan, ahirete inana biridir. Dolayısıyla halka zulmettirmekle ahiretini yakmak istemez. 2. Müsrif değil, dolayısıyla haremde yüzlerce kişinin toplaşmasına izin vermez, böylece vezirler de müsrifliği bırakırlar çünkü ne denmiş? "*Halklar, sultanlarının silki üzeredirler*". 3. Saltanatın bugünkü halinden memnun değiller, reayanın huzursuzluğundan haberdarlar.
[148] Kesrevî, *Târîh-i Meşrûte-i İrân*, 25.
[149] Meragaî, *Seyahatnâme*, 122.

denemez. İran heyetinin Paris'teki davranışlarını, İbrahim Bey'in Rıza Han adlı arkadaşı, yazdığı mektupta açıklar:

> "*Keşke dostunuz Türk İbrahim Bey Paris'te olsaydı da bu haşerelerin uygunsuz hareketlerini, çirkin davranışlarını, zevksizliklerini, yüzsüzlüklerini kendi gözleriyle görseydi; belki o zaman yersiz, kuru taassubundan kurtulurdu. Ona defalarca dedim 'İran bu adamlarla ıslah olmaz boşuna kendini yorma' diye. İncindi, bana küstü. Yediğimiz ekmeğin, tuzun hatırına söylüyorum: Bu topluluk içinde —ki hepsi saltanatın ileri gelenleri sayılır— İbrahim Bey'in düşüncelerine uyan bir tek kişi görmedim; akıllarından bile geçmiyor. Avrupa'nın topçuluğundan ve kışlalarından söz açacak, onların çeşitli ilim ve maarifinden bahsedecek ve gönlünde terakki arzusu taşıyacak bir kişi bulunmuyor. Bunların sergilerdeki yalnızca gezip seyrediyorlar, o kadar. Bir şey anlamak, gidip bu insanların fabrikalarını ve makinelerini dolaşıp öğrenmek gibi bir düşünceleri yok; gözleri pahalı eşyaların peşinde. Milletin ve devletin parasını da burada bu yolda heba ediyorlar. İki üç kişi bir araya gelseler, konuşmaları bundan ibarettir: "Dün falanca kızı götürdüm; aman da ne kadar güzeldi, şöyleydi böyleydi." İtalyanca, Fransızca ve öteki yabancı dilleri, devletlerin siyaseti hakkında bilgi edinmek için yahut medeniyetin teknik ve hukuki kitaplarını okuyup tercüme ederek halkın yararlanması için öğrenmemişler; bilakis bu dilleri bilmeleri kızlarla sohbet, kadınlarla cilveleşmek içindir: "comme vous êtes jolie" [Ne de güzelsiniz] derler. Bunu da pek "couramment" [akıcı söyle] öğrenmişler; kızlar onlardan ne bekler, ne rica ederse etsin, verdikleri cevap "s'il vous plaît" [Rica ederim] demekten öteye geçmiyor. Ben onların memleket içindeki zevksizlik ve yüzsüzlüklerini görmüştüm; dışarıdaki yüzleri de içerideki görüşlerinin aynısıdır: 'Üstte görünenin altında bambaşka bir âlem vardır.' Memleketteyken sabah uyanır uyanmaz bütün dikkatleri o günün geliri nereden gelecek, kime iftira atacaklar, hangi masuma bir ad yakıştıracaklardı. İçeride ne kadar gelire düşkün idilerse, dışarıda bunun tersine, bugün parayı nerede israf edecekleri, kime verecekleri ve nasıl saçıp*

savuracakları derdinden başka dertleri yok. On franklık bir fahişeye yirmi lira verip birbirlerine karşı böbürlenir, gösteriş yapıyorlar…"[150]

Görünen o ki gidilen Batılı ülkelerden de bir mahsul elde edilemiyor. Ülke içindeyken de klik çatışmaları vatan sevgisi, halkı gözetmeyi tüm devlet erkanından almış, geriye mal ve unvan kavgası bırakmıştır. Çünkü hiçbiri, Kaçar dönemi boyunca liyakat, eğitim, bilgi ve görgülerine göre yükselmemiş, -yazarın aktarımıyla- maiyetlerindeki hizmetkarlardan farksızlardır. Hiçbirinin İran ve İranlının saadetine, ikbaline yönelik adımı yoktur. Tabii ki rüşvet ve politik yozlaşmayı ortadan kaldırmak amacıyla Mirza Muhammed Takî Hân-ı Ferâhânî yahut bilindik adıyla Emîr-i Kebîr (1807-1852) gibi simalar Kaçar döneminde görünmüşse de sonları pek parlak olmamış, Şah'ın yetkilerine ve nepotizme karşı çıktıkları için öldürülmüşlerdir.[151] Tüm bu liyakatsiz atamaların, nepotizmin sebebi ise Meragaî'ye göre kanunsuzluktan ileri gelmekteydi. Peki devletin üst kademelerinde böyle bir israf ve para saçma varken halkın muhatap olduğu diğer kesimlerde durum neydi? Daha detaylı incelemek üzere diğer alt koda bakmak gerekir.

3.1.3. Devlet Memurlarının Durumu

Devlet memurunun durumu, kamusal yetkinin ticarileşmesi ve buna eşlik eden zorlayıcı pratiklerle tarif edilir. Konsolosluk görevleri üst makamlara peşin "tayin bedeli" ödenerek dağıtılmakta; bu bedeli veren memur, kısa sürede katbekat geri almak için pasaport ve "himaye" belgelerini gelir kapısına çevirmekte, eksik kalan kısmı da reayadan zorla tahsil etmektedir. Böylece makam, hizmetin değil rantın kaynağı hâline gelir; rüşvet ağları yukarıya doğru genişler. Bu düzen içinde memurun halka hitabı da kurumsal saygınlığı aşındırır: aşağılayıcı üslup, keyfî itham ve ceza tehdidi, itaat ve ödeme baskısı yaratmak

[150] Meragaî, *Seyahatnâme*, 444.

[151] Emîr-i Kebîr'in kurumsal reformları, tipik bir saray-divan çekişmesi göstergesidir. Mali reform ve ordu-bürokrasiyi tekelde toplama girişimi ardınca ranttan yoksun kalan çevreler, saray efradıyla birleşerek Emîr'e karşı cephe oluşturdular. 10 Ocak 1852'de Kâşan şehrinde öldürülen Emîr, vezir öldürme (Vezîr-koşî) geleneğini yeniden diriltti. Kısacası bağımsız, reformist Emîr'in karşısında mutlakiyetçi, rantçı ve fırsatçı cephe oluşur ve Emîr'in öldürülmesiyle erken dönem reform çağı kapanır. Bkz. Abbas Amanat, "The Downfall of Mirza Taqi Khan Amir Kabir And The Problem Of Ministerial Authority in Qajar Iran," *International Journal of Middle East Studies* 23, sy. 4 (Kasım 1991): 577–599, doi:10.1017/S0020743800023424.

için rutin araçlara dönüşür; şikâyet yolları fiilen tıkanırken korku, idarenin günlük dili olur.

İdaredeki simalar boyutunda tablo, insan kaynağının niteliği ve örgütsel disiplin eksiklikleriyle belirgindir. Yaş ve yeterlik bakımından dağınık askerî kadrolar ile temel eğitimde dört işlem ve geometri dâhil, asgarî becerilerin sağlanamaması, denetim zafiyeti; gümrüklerde okuryazarlık yetersizliği doğrudan işleyişi aksatır. Yahut yurtdışından getirilen genç subayların, yerli yaşlı subaylara talim vermesi, yine ülkede memuriyette bulunanların düştüğü durumu aktarır niteliktedir. Dolayısıyla her ne kadar belirli kurumsal çabalar gösterildiyse de teknik yetersizlik, çıkar çatışmaları, devlette görevli yahut devlet adına çalışanlarının durumunda pek de "iyileşme" getirmez.

Devlet adına çalışan her kim varsa nizamsızlık, kanunsuzluk, denetimsizlikten -farkında olsa da olmasa da- mustariptir. Gidişatın devamı, bizzat bu süreci devam ettirenlere de yaramamaktadır. Çünkü keyfi atamalar keyfi azilleri, denetimsiz mali yozlaşmalar müsadereyi, liyakatsiz kadrolar da işleyemeyen sistemi beraberinde getirerek memurun, o an bulunduğu konuma güvenememesini beraberinde getirir. Memuriyetlerin satılması, daha yüksek meblağlar karşısında yine o makamı işgal edebileceğini anlamını taşır. Dolayısıyla daha çok para harcayarak bir konumu işgal eden memur, durumdan kazançlı çıkmak için mali bakımdan yozlaşmaya mecburdur. Çünkü hem bulunduğu mevkiye ulaşmak için ödediği karşılığı tahsil edip hem de üstüne kar edebilmelidir. Ancak gasp ettiği memuriyetin elinden alınmayacağına dair garantisi de yoktur. Tarihsel sürekliliğe bakıldığında ise Meragaî, aktarımında haksız değildir. Çünkü temelde, İran tahtına geçen hanedanların tarihine bakıldığında Kaçarların benimsediği yönetim anlayışının, Kaçarlara özgü değil tüm bir İran tarihi boyunca süre gelen yönetim anlayışlarından biridir.[152]

[152] İran tarihi hakkında genel hükümlerin doğruluğu sorgulanabilir olsa da Kâtûziyân'ın otoriter yöneticilerin mutlaka idareye de aynı mutlakiyetle bakmaması, merkeziyetle yaklaşmaması hakkındaki düşünceleri dikkate değerdir. Kâtûziyân'a göre Ehamenit, Sasani ve Safevi devletleri hem otoriter hem de merkeziyetçiydi, diğer yandan da Eşkâni, Selçuklu, Zend ve Kaçarlar muktedir ancak merkeziyetçi değillerdi. Kâtûziyân, *Devlet ve Camia der Îrân*, 27. Metinle ilişkili olarak şöyle demek mümkün görünebilir: merkeziyetçi devletten uzaklaştıkça bu nevi atamalar, görevi satın almalar ve bir üst otoriteye,

Öyleyse Meragaî'nin eser boyunca defalarca vurguladığı yozlaşma, kayırma, rüşvet ve kısacası "akça-bohça" işleyişinin kökü, saraya kadar uzanmakta, zararı ise tüm sistemedir. Çünkü yazar, temel adalet çarkı anlayışına inanır. Kitabında aktardığı adalet çarkı anlayışının bozulmasından ilk zararlı çıkacaklar, çarkı bozanların ta kendileridirler.[153] Eserin tamamı ele alındığında Meragaî, adalet çarkının bozulmasına dair tüm adımların tersten işlediğini aktarır gibidir. Siyaset ve adalet, bahsi geçtiği üzere yok denecek düzeydedir. Dolayısıyla kimse ülkenin ve içinde yaşayan halkın refahını düşünmez, böylece imar da olamaz. İmarın yokluğu, zenginleşme yollarının önünün kapatır ve bu da ne tebaanın ne de ordunun kalkınmasına izin verir. Dolayısıyla hükümdar da nihayetinde bozuk adalet çarkından nasibini alır. Nitekim Meragaî de son cilde kadar bozulmayı, Şah'a mal etmemeye yatkındır. Diğer başarılı örnekleri (I. Petro, Mikado ve II. Mahmut gibi) ve ülkelerine katkılarını bahsetmekle yetinir. Son ciltte ise baş müsebbiplerin yargılanmasıyla anlatı sürdürülür.

Meragaî, eserine koyduğu karakterlerin etrafında böyle bir ülke portresi çizer. Onlar memleketi, kişisel zevk ve tasarrufları üzerine "ecnebiye" satarak geçinirler. Devleti ve hatta İran'ı gelir kapısına çevirirler. Meragaî'ye göre 19 ve 20. Asır İran'ında durum böyledir. Mithat Efendi ise karakterlerini devlet ile büyüyen, ayaklanan, affedici, kuşatıcı bir konuma koyar. Daha doğru tetkik için "Gelir Kapısı Olarak Devlet" kodunun karşılaştırmalı incelenmesinde yarar vardır.

3.1.4. Gelir Kapısı Olarak Devlet

Devlete bakış, devlet veya erkânına sığınma, Ahmet Mithat'ın eserinde apaçık görülür. Râkım Hariciyede bir kalemde, Felâtun ise başka bir kalemde memurdur. Râkım, hayat giderlerini aldığı maaş ile karşılayamayınca tercümanlık, yazarlık gibi işlere yönelir, geliri bu yolla aldığı düzenli maaşı geçince memuriyetini bırakır. Bir taraftan da Felâtun, ara sıra uğradığı kalemde gününü hikâye anlatmakla, sohbetle geçirir. Sonuçta babadan kalan aylık gelir, kendisine yetmektedir. Ancak Felâtun parasını saçıp savurduktan sonra

bulunduğu konuma güvensizlik ve çoğunlukla yozlaşmanın beraberinde gelmesi, merkeziyetçilik, mutlakiyetçilik anlayışlarıyla ilgiliydi.

[153] "*Hükümdar ancak ordu/tebaayla, ordu ancak zenginlikle, zenginlik ancak imarla, imar ise ancak siyaset ve adaletle kaimdir.*" Meragaî, *Seyahatnâme*, 444.

yine devlet erkânından adı verilmeyen birine "sığınarak", "Cezâyir-i Bahr-ı Sefîd" mutasarrıflıklarından birine memur olur. Kısacası devlet, bir sığınak görevi görerek Felâtun'u kollar.

Meragaî'ye göreyse devlet, kalabalık kadrolar tarafından ablukaya alınmıştır. Genel anlamda Ahmet Mithat, bugün devlet memuru denince akla gelen "memur" portresi çizerken Meragaî, devlet memurundansa uzantılarından bahsetmektedir. Çünkü gerekli gereksiz her şey için bir bakanlık, müsteşarlık, özel kalem, yardımcılık vs. gibi işlevsiz kadrolar, devleti sömürmektedirler. Örneğin "denizde âtıl yatan, çürümeye yüz tutmuş iki savaş gemisi" için Bahriye nezareti, bakanlığı, müsteşarları, memurları, yardımcıları vs. vardır. Yahut para mukabilinde satılan görevleri alabilenler de önceden de bahsi geçtiği üzere halka zulmetmektedirler. Metinden bir pasaj, durumu özetler niteliktedir. "*Allah için benden iyi bilirsiniz ki devlet, konsoloslara maaş ödemediği gibi üstüne hatırı sayılır alıp, onları bu görevlere verir. Hal böyleyken de 'niye şöyle yaptın, böyle yaptın' diye soramaz. Rum ve Rus memleketlerinde gördüğün şu konsoloslara gelince: Üstlerindekiler her birinden iki üç bin manat alıp onları buralara gönderir. Bunlar da bir yıl içinde, verdikleri paranın beş altı katını gariban halktan cebren ve hileyle tahsil etmek zorunda kalırlar.*"

Yazarların anlayışına bakıldığında Osmanlı aydınının oluşturduğu karakterlerin dünyasında devlet sığınılabilir liman, affedici ve kuşatıcı figürken İranlı aydının kahramanının etrafındaki dünyada devlet erkânı, devlet veya "reaya" soygunuyla geçinirler. Tüm bunların yanında devlette yer bulabilmiş kimseler, itibarlarını da su istimal etmektedirler. İbrahim Bey İran'da gezerken aniden destur verilerek herkesin eğildiğini görür. Şaşarak yanındaki durumu sorduğunda şehrin hakiminin -bugünkü tabirle valinin- ava çıktığı söylenir. İbrahim Bey de şaşarak yedi milyon nüfuslu Londra'nın valisinin alelade kimseler gibi gezdiğini aktarır. İbrahim Bey valinin zenginliğinin kaynağını, maaşını sorar. Arkadaşı ise valinin maaşlı (*mevâcib*li) olmadığını, gelirlerini reaya üzerinden elde ettiğini söyler. Pek tabii valinin yanındakiler de makamlarına göre elde edilen paradan nasiplenirler.

Önceki satırlarda hep para vurgusundan bahsedilse de bu paranın ne miktar olduğuna, paranın satın alma gücüne, israfın boyutlarına, para idaresi biçimine değinilmedi. Çünkü her ne kadar para kazanma yöntemlerinden, harcamalarından bahsedilse de iki eser, dönemlerinin mali koşullarını çok net sayılarla aktarmaktadırlar. Öyleyse iki eserin de mali bakımdan piyasanın nasıl işlediğini göstermek amacıyla "sosyo-ekonomi" üst koduna geçmeli, altındaki kodlar değerlendirilmelidir.

3.2. Reel fiyatlar, Piyasa, Alım Gücü

Bu üst kod, iki metni mali ve toplumsal boyutlarıyla karşılaştırır. Yazarların okura benimsetmek istediği normatif çerçevede gelirin elde ediliş biçimleri, bu yolların meşru yahut kusurlu biçimleri, tüketim/israfın niteliği, ölçeği ve paranın hangi alanlara tahsis edilmesi gerektiği gibi değerler öne çıkar. Ayrıca her iki eser, kendi dönemlerinin nominal fiyat düzeyleri, satın alma gücü ve kimi kalemlerde reel karşılıklar hakkında karşılaştırmaya elverişli sayılar sunar. Başta reel karşılıklara bakmak, sonraki alt kod ve anlayışları tartışmada yardımcı olacaktır.

Günümüze yakın dönemlerde yazılmış romanlarda bahis konusu parayken genellikle tek bir para birimini görürüz. Halbuki ele alınan iki eserde de döviz, yabancı para, çeşitli para biçimlerinden bahsedilir. Kuruş, Lira, Emperyal, Altın, Korur vs. gibi birimler, iki metinde de göze çarparlar. Tüm bu birimlerin belirli alım gücü ve eserlerde karşılıkları vardır. Kısaca bakmak gerekirse Râkım'ın etrafındaki dünyada fiyatlar, hikâyenin tarihi ile ilgili aydınlatıcı rol oynayabileceği gibi ardınca gelen sarf ve kazanç algısına reel zemin oluştururlar. Metinde Osmanlı Lirası cinsinden verilen bilgilerin doğrudan bir tarihe işaret etmesi beklenemezse de tarih aralığı belirlemeyi mümkün hale getirir.[154] 1874 yılında vasıflı bir işçinin yevmiyesi, akçe cinsinden 2155.50 birimdir. Bu sayıyı, (1

[154] Yüz, yüz elli sayfalık büyükçe bir kitabın Fransızcadan Türkçeye tercüme pahası: 20 Lira (Râkım için bu miktar, "iyi" bir para miktarıdır); Râkım'ın gazetede köşe yazılarından haftalık kazancı: 2 Lira/ aylık 8 Lira. Birkaç sene bu minvalde devam ettikten sonra aylık geliri, 20-30 Liraya yükselir; Mister Ziklas'ın serveti: 500,000 İngiliz Lirası; Râkım'ın ders başına Ziklaslardan aldığı ücret: 1 İngiliz Lirası/ aylık 4 İngliz Lirası; İyi bir piyanonun fiyatı: 25-30 Osmanlı Lirası; Piyano öğretmeninin ders başına ücreti: 4-5 Osmanlı Lirası; 1500 Osmanlı Lirası=34500 Frank [23 Fransız Frankı: 1 Osmanlı Lirası]; Kumarda bir gecede yenebilecek para: bir ayda kumarda yenebilecek para 20-30,000 Osmanlı Lirası, Elmaslı saat kordonu: 25 Osmanlı Lirası; Polini'nin demesine göre tiyatrodan gecede kazandığı para mktarı: 30-40 Osmanlı Lirası; Canan'ın cariye olarak alındığında fiyatı: 100 Osmanlı Lirası; Felâtun'un babasının aylık geliri: 20,000 Kuruş [200 Osmanlı Lirası]; [İki katlı çok büyük olmayan bir evin] tamirine yetecek para: İki bin Kuruşun nısfı [10 Lira].

kuruş=120 Akçe, 100 kuruş=1 Osmanlı Lirası) lira cinsinden hesapladığımızda 17.96 kuruş, yahut 0.179 Osmalı Lirasına tekabül ediyor. Bu durumda vasıflı bir işçi, ayın tamamını [varsayım, 30 gün] çalışıldığı taktirde 5.38 Osmanlı Lirası kazanıyor.[155] Yine bu yılda düz işçinin yevmiyesi 960 Akçedir. Bu hesaba göre düz işçi 30 gün çalıştığı taktirde 2.4 Osmanlı Lirası kazanıyor. Buna karşın Râkım, kitap tercümesinden kazandığı 20 Osmanlı Lirasını dadısına şu hesap üzerine verir: "*paranın nısfını ayda ikişer yüz elli kuruş harc etmek üzere dört aylık ihtiyatları olarak ber-taraf ve nısf-ı diğeriyle dahi pek ziyâde haraplaşmaya başlamış olan hanelerini tamir ettirdiler*". Buna göre üç kişilik bir hanenin kara gün akçesi, aylık 2 Liraya tekabul eder. Bu da Râkımların ev ekonomisine dair önemli bir bilgi sağlar. Bu evin bir aylık masrafı, aşağı yukarı 2 Liradır. Bir yandan da Râkım'ın köşe yazarlığından aldığı haftalık ücretin 2 Lira olduğunu biliyoruz. Bir de kahraman, Mister Ziklas'ın kızlarına verdiği dersten, her defasında 1 Sterlin kazanıyor. Bu tarihlerde 1 Osmanlı Lirası 1.10 İngiliz Sterlin'idir.[156] Buna göre Râkım her dersten 1.1 Osmanlı Lirası kazanıyor. He hafta bir ders verdiğini varsaydığımızda Râkım, gazetede ilk işe ve İngilizlerin kızlarına ders vermeye başladığında, ayda (2 Lira*4 = 8 ve 1.1 Lira*4 = 4.4) toplamda 12.4 Osmanlı Lirası kazanıyordu. Buna karşın Felâtunların evinde bahsi geçen para, Râkımların neredeyse 16 katıdır. Râkım'ın geliri 20-30 Liralara vardığında bile Felâtun'un cebindeki para, Râkım'ın 6 ila 10 katıdır.

Bu veriler, Râkım'ın gazetede işe ve Ziklaslarda derse başladığı halde neden 20-30 liralık bir piyano alamayacağını, piyano öğretmenine de 4-5 Lira ödemeyeceğini açıklar. Buraya kadar her şey tutarlı görünüyor ancak Cânan için verilen 100 Lira, Râkım için çok büyük meblağdır. Burada belki fark edememiş olabileceğimiz bir detay, Cânan'ın Râkım için manevi değeri bir yana, maddi değeridir de. Hele bir de Râkım, Cânan'ı aldığında geliri ayda 12.4 Osmanlı Lirası da değildi. Râkım, Cânan için ancak 80 Lira verip, 20 Lira borçlu kalıp, yazdığı arzuhallerden 30 Lira kazanıp, borcunu kapatır. Bu da bize Râkım'ın Cânan'a verdiği manevi değerin yanında maddi değerin de göstergesidir. Tabii ki bu konu

[155] Şevket Pamuk, *İstanbul ve Diğer Kentlerde 500 Yıllık Fiyatlar ve Ücretler (1469–1998)* (Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 2000), 73.
[156] Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire* (London: Cambridge University Press, 2003), 209.

ileriki sayfa, üst kod ve ilintili kodlarında daha detaylı işlenecekse de metin, fiyatlar bazında da değerler dünyasına reel zeminler hazırlamaktadır.

Karşılaştırmayı Seyahatnâme-i İbrahim Bey'e taşımak için, formatı koruyarak baş karakterin çevresindeki fiyatları ve alım gücüne bakmak gerekir. İbrahim Bey'in ailesi Mısır'da ikamet eder; Babası, oğlu İbrahim'in dünyayı gezip görmesi, yolculuğunda kayıtlar tutması için vasiyette bulunur ve seyahati için kenara 1000 Lira ayırır. Aynı dönemde Mısır'da bir evin aylık kirası 2 Liradır. Yani İbrahim Bey'e babasından, dünya gezisi için epey yüklü bir miktar verilir. Seyahatinin başlarında Batum'da Hotel Emperial'da kaldığı oda, gecelik 2 Manattır. Tiflis'ten birinci derece tren bileti kişi başı 14 Manata alınır. Tiflis'te London adlı misafirhane gecelik 4 Manat, Bakü'de Kafkas misafirhanesi 1 Manattır. İbrahim Bey'in beyanına göre Kafkas misafirhanesi "çok ucuz", aynı oranda pis, çalışanları da bir o kadar terbiyesizdir. İbrahim Bey'in ağzından aktarılan bu bilgilere güvenmek mümkün olabilir. Çünkü Yazarı Meragaî'nin bir dönem Kutaisi'de görev yaptığı bilinir. Dolayısıyla verdiği fiyatların güvenilir olma olasılığı yüksektir.

Diğer taraftan İran'daki fiyatlara dair verdiği bilgiler okuduğu, duyduğu, kurguladığı tutarlardır. Çünkü bahsettiği fiyatlar ve hayat standartları deneyimlediği yahut karşılaştığı meblağlar değildir. İran'daki seyahati Meşhed şehrinde başlar. Meşhed'deki İmam-ı Rıza vakfının aylık gelirinin 2.000.000 Kıranı aştığını, ancak oradaki memurlar eliyle kaçırıldığını anlatır. Hal böyleyken Meşhed–Tahran arasında gidecek üç atın kira bedeli 200 Kırandır. Meragaî, İran tezkiresinin şehir ve ülkelere göre farklı fiyatlarla "satıldığını" belirtir. Konsolosluklar bu belgeleri İranlı olmayanlara para karşılığı vererek yabancıların dünyanın çeşitli yerlerinde "İranlı" adıyla gezinmesine imkân tanır. Tezkire bedelleri şöyledir: Tahran 5 Kıran, Tebriz 10 Kıran, Aras kıyısı 15 Kıran, Kafkasya 4,5 Manat, Osmanlı toprakları 75 Kuruş.

Keza İranlı bir hacı da hangi sınırdan çıkarsa çıksın dönüşe kadar en az 450 Kıran öder. Araya bir iki kalem gündelik hayat fiyat bilgisi girse de söylem çoğunlukla politik ekonomi üzerinedir. Örneğin evde muayeneye gelen hekimin ücreti 5, Kazvin'de bir gecelik misafirhane 2 Kırandır. Söylemin yeniden politik yöne evrilmesi ile verilen bilgi ise İran'dan yurt dışına gönderilen "iki yüzden ziyade" talebenin kişi başı yıllık giderinin

6.000-7.000 Kıran civarında olduğudur. Toplam harcama aşağı yukarı 3.000.000 Kıran'ken bu meblağ ile Tahran'da ve "havası elverişli" yerlerde, her biri en az 400 öğrenci alacak beş altı nitelikli mektebin inşası ve teçhizi mümkündür. Aynı fondan ders kitapları hazırlanabilir ve Avrupa'dan muallim getirilebilir. Böyle bir düzenleme ile milli servet memlekette kaldığı gibi öğrencilerin de ilmi eğitimi ile milli değerleri arasındaki uyumu korunur.

Mısır'a dönüldüğünde ise İbrahim Bey ile Mahbube'nin evlilik merasimi için hazırlanan eğlence merasimi için çağırılan Arap çalgıcıların gecelik ücreti 4 Liradır. Pek tabii düğün merasimi ardından genç çiftin yaşaması için evin tadil edilmesi gerekir; Dört odalı bir evin tamir ve tadilatı 30 Liraya mal olur. Bu veriler, farklı para birimlerine rağmen İbrahim Bey'in çevresindeki fiyat yapısını ve alım gücü düzeyini tutarlı biçimde ortaya koyar. İki eserde de incelenen fiyatların neyin, ne pahada olduğu, paranın politik - sosyal yönü hatta insanların birbirine verdiği değerin alt metni okunabilir.

Bir başka yönüyle de İran'da 1897'den başlamak üzere Meşrutiyet'e (1906) kadarki dönemde ciddi enflasyon söz konusu olsa da pek çok konuyu defalarca, farklı anlatım ve kurgularla aktaran Meragaî, bu konuya doğrudan değinmez. Hikâyenin geçtiği yıllarda Meşhed'deki İmam Riza vakfının gelirinin 2,000,000 Kıran olduğu aktarılır ve aşağı yukarı aynı yıllarda Meşhed'de ekmek fiyatı, yıllara göre şöyledir[157]:

Meşhed'de yıllara göre ekmek fiyatlarının değişimi (Kıran cinsinden)			
1897/98	**1898/99**	**1904/5**	**1905/6**
0.45	0.55	1.50	1.35

[157] Charles Issawi, *The Economic History of Iran 1800–1914*, ed. Charles Issawi (Chicago ve London: The University of Chicago Press, 1971), 342.

Buna mukabil çalışanların alım gücüne bakmak gerekir ki Issawi'nin üç farklı yıl ve farklı meslek grupları için verdiği tablodan, alım gücü tahminen anlaşılabilir.[158]

Meslek gruplarına göre bir günlük gelir (Kıran cinsinden)			
	1890	**1902/03**	**1905/6**
Duvar ustası	2	4	7.50
Marangoz	3	3	6
Nalbant	1.50	2	5
İşçi	1	1	2
Yazar	Ayda 10 Tümen (100 Kıran)		

Öyleyse yurtdışına gönderilen bir öğrencinin yıllık 6000-7000 Kıran arası (aylık ~500-585 Kıran) hazineye yükü, Meragaî'nin de gözünde büyür ve pek tabii israf ve para saçmadan başka anlama gelmez. Gel gelelim okutulmak üzere yurtdışına gönderilen öğrenciler yine saray erkanının oğullarıdır. Gidenlerin dönüşte getirdiği armağan ise milli değerlerden uzaklaşma, dinsizlik, gösteriş merakı ve sergiledikleri Dunning-Kruger sendromudur. Konuyu daha iyi açmak, Ahmet Mithat'ın da konuya yaklaşımını öğrenmek amacıyla sonraki alt koda bakmak gerekir.

3.2.1. İsraf, Para Saçma, Sonradan Görmelik

İbrahim Bey, Meraga şehri girişinde ağzı yüzü dökülmüş, cüzzam hastası dilenciler görür. Şehirden tecrit edilmiş, bulaşı olmaması için de dağ eteklerinde, kırlarda, mağaralarda yaşamaya mecbur edilmişlerdir. İbrahim Bey'in Meraga'ya varışı Cuma gününe tekabül ettiği için çarşı pazar kapalıdır. Ahaliden biri, İbrahim Bey'e kendilerine katılma teklifi

[158] Issawi, *The Economic History of Iran*, 41.

sunar. İbrahim Bey bu kalabalık grup ile yine şehrin kırlarında yeme içme merasimi düzenlerken zenginlerin savurganlığı, para saçması, düşkünleri gütmemesi konusunda zenginleri eleştirmeye başlar. İbrahim Bey'e göre bu mesire alanına 3000'e yakın kişi gelip, her biri en az 1 Kıran harcıyor. Yani her bir geliş, 300 Tümen'e mal oluyor. Bahar ve yaz aylarında haftada bir gelindiği varsayıldığında aşağı yukarı 6000-7000 Tümen saçılıyor ve az ötede cüzzam sebebiyle tecrit edilmiş insanlar, "vahşi hayvanlar gibi" yaşamak zorunda kalıyorlar. Bu paranın, düzgün bir hastane açılması için gerektiğini aktaran yazar, israfın bireysel boyutlarına, toplumun özgeyi gütmemesine, parayı boşa harcamasına dikkat çeker.

Tebriz'de katıldığı yemekte ise gittiği evin süsü, şaşalı dekorasyonu, her nevi yiyecekle donatılmış sofrayı ve şık giyimli insanları görünce bu paraların boşa saçıldığını, gösteriş için harcanan paralarla hastalar için hastane, çocuklara okul, ticaretin büyümesi için fabrikalar açılabileceğinden, esasında günah işlediklerinden, ahiretlerini yaktıklarından bahseder. Aynı tonda eleştiri yurtdışı gezilerine çıkan veya okutulmak üzere gönderilen öğrenciler için de geçerlidir. İbrahim Bey'e göre defalarca yurtdışına çıkmaktan veya öğrenci gönderilmekten elde edilenler şan, şeref, bilgi, doğru yöntem değil de süs eşyasıdır. Yani Meragaî'ye göre sadece sultan, vezir, memurlar ve diğer kesim değil zengin kesim de parasını memleket uğruna harcamıyor. Ahmet Mithat da israfı, gösteriş bağlamında aynı yönde irdeler.

Mustafa Merakî, Üsküdar'daki güzel evini ucuz pahalı demeden satıp, "alafranga yaşamak" için Beyoğlu'na taşınır. Her ne moda olsa hemen alıp, çocuklarına giydirir. Oğlu Felâtun da bu huy üzredir. "Kendisini iki gün bir kıyafette" görmek mümkün değildir. Hatta babasının ölümü ardından sevgilisi Polini, tabaklara varıncaya dek her şeyi siyaha boyar (siyah rengini aldırır). Hotel (C) ikametinde Felâtun hem kumar oynayarak parasını dağıtır hem de otelin ücretleri epey yüksektir. Öyle ki Hotel (C), kesesine güvenenlerin kalabileceği yerlerdendir. Maddi yönden aşırılık bir yana, gösteriş yoluyla kimlik inşa çabası da görünmektedir. Nitekim Ahmet Mithat'ın dediği üzere "halka kendisini göstermek", bir nevi para ile itibar kazanmak, Felâtun'da züppeliği, İran yönetiminde de hainliği beraberinde getirir. Bu bağlamda Moran'ın kitabında züppeden

haine doğru geçişi[159], İbrahim Bey'in eserinde gerçekleşmiş buluruz. Başka deyişle Râkım ile İbrahim'i denk tutsak da Râkım'ın karşısındaki karakter (Felâtun) olabildiğine saftır. Hırsız, uğursuz, vicdansız değildir. Ancak bu tipin gelişimi, *Sodom ve Gomore*'deki karakterler yahut *Kiralık Konak*'ta bu tiplerin kadın versiyonu Leyla, Seyahatnâme-i İbrahim Bey'de bütün bir bürokrasi/ devlet olarak karşımıza çıkar.

Ekonomik-sosyal veçhesiyle para, Osmanlı-Türk yazarlarının gözünde yozlaştırıcı olsa da içten içe iyi bir karakteri (Felâtun), haine dönüştürecek araçtır; bu para ister miras olarak kalsın ister meşru/ garı-ı meşru yollarla kazanılsın. Ancak Meragaî'nin eserinde Felâtun veya *Araba Sevdası*'ndaki Bihruz Bey gibi karakterler görmeyiz. Felâtun da Bihruz da sadece "ne yapacağını bilmeyen" iki karakterken İbrahim Bey'in karşısında duran -kişi değil- kitle, kurnazlığın, hırsızlığın, ahlaksızlığın veya en kabul edilebilir haliyle umarsızlığın vücut bulmuş halleridirler. Dolayısıyla İran bürokrasisi, devleti veya eleştiriye konu olan her bir bireyi, Moran'ın bakış açısıyla bakıldığında kesinlikle erken dönem züppelere değil daha sonraki dönem hainlerine tekabül eder. Yahut daha doğru tabirle Osmanlı toplumunda tahayyül edilen züppe karakteri ve para ilişiği, İranlı yazarların zihni dünyasında -bu tarihlerde- yer bulmaz.[160] Para, her ne kadar karakter ilişkilerinde belirleyici rol oynasa da kişilerin doğduğu ev, eğitimlerini aldığı kişiler ve hayatlarındaki figürler hem Osmanlı-İran aydınının kurguladığı ideal aile yapısını hem de kültürel bağıntıları anlatır. Bu amaçla iki eserin de "İnsani İlişkiler" üst koduna bakmak gerekir.

---

[159] Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bakış 1* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 261–268.

[160] Dihhudâ'nın *Çerend-u Perend* (1907-1909) adlı eserindeki "fokoli", "firengî-meab", Felâtun'a benzer tiplerdir. Ancak dikkate değer konu, Dihhudâ'nın söyleminin şehirli/köylü ikilemi üzerinden kurmasıdır. Tarımsal, pastoral gelenekten gelen köylünün şehirdeki *fokoli* (Fr. *Faux*: sahte, col: yaka; takma, kolalı yaka) yahut züppe tip ile karşıtlığı üzerinden yürütür. "*Biz köylüler şehre gitmeden adam olmayız*", "*Gitme köye, köy adamı ahmak eder*" veya "*Dönükse tavuğun başı köye, kıçı şehre/ üstündür kıçı kellesine*". Bkz. Ali Ekber Dihhudâ, *Makâlât-ı Dihhudâ 1*, haz. Muhammed Debîr-i Siyâkî (Tahran: Tîrâje Yayınları, 1983), 30–37. Dihhudâ'nın kurduğu bu ikirciklikte ne şehirli *firengî-meablar* (alafranga meşrepler) ne de yerli köylüler "iyi" nitelenir. İlki gösteriş meraklısı, ikinci cahil ve dünya görmemiştir. Felâtun'una denk gelecek anlatı dünyası ise ancak Celâl Âl-i Ahmet'in *Garp-zedegî* (yahut İngilizcede Westoxication) kavramsallaştırmasıyla ancak 1962 yılında kendini gösterecektir. *Garp-Zedegî* sözcüğünün anlam yükünün daha doğru anlaşılması için Türkçede kullanılan iki sözcüğe değinmek gerekir. Depremzede, afetzede sözcüklerinin sonuna gelen *-zede* eki, kendinden önce gelen çok olumsuz durumun, biri veya birilerinin başına geldiğini gösterir. *Westoxication* her ne kadar olumsuzluğu bildirse de Türkçe konuşanların daha iyi kavrayabileceği *-zede* son ekinin daha açıklayıcı ve kapsayıcı olduğu düşünülebilir.

3.3. İnsani İlişkiler

İki eserde de aile ilişkileri baba, anne, hanedeki görevliler, kız kardeş ve nihayet sevgili üzerinden ilerler. Burada aktarılması gereken en önemli konu, Türklerin ve İranlıların özellikle baba, anne, aşık sevgili ve evde çalışan dadı/ lala karakterlerini kurma bağlamında epey benzeştiğidir. Ahmet Mithat her ne kadar bu figürlerin neyi temsil ettiğini anlatısında sembolik anlatımıyla veriyorsa da Meragaî, temsilleri net cümlelerle apaçık eder. Metinlerin okunuşundan ortaya çıkan çekirdek aile anlayışı Türklerde de İranlılarda da neredeyse aynıdır. Hatta neredeyse çekirdek ailenin parçası olan Kalfa (Dadı Kalfa) ve Yusuf Amca (İbrahim'in lalası) karakterlerin işlevi de benzeşir.

3.3.1. Baba Figürü

Parla'ya göre Doğu'nun ahlaki kuramının ve varlığının kaimi "toplum düzeyinde padişah, aile düzeyinde baba, edebiyat düzeyinde yazardır".[161] Bu anlayışı alıp, Ahmet Mithat'ın eserinde tartıştığımız taktirde baba ve sultan karakteri paralelliğini tartışmak gerekir. Her ne kadar Felâtun, babasının vefatı ardından savrulmuş, kumar batağına düşmüş, alafranga kadınlarla beraberlik yaşayıp, sonunda her şeyini kaybederse de bizzat Mustafa Merâki de romanda tasvir edildiği kadarıyla "ideal" değildir. Çünkü aktarıma göre "*Mustafa Meraki Efendi kemal derece alaturkalıktan yine kemal derece alafrangalığa birdenbire sıçramış bir adam olduğu ve bu tahavvül ise yalnız kendi telezzüzatı maddiyye ve maneviyyesi o yüzden hasıl olmaktan neşet eylediği cihetle böyle bir adamın hem de öksüz kalan evladı nasıl bir terbiye altında büyüyeceğini her kim düşünse bulabilir*"[162]. Başka deyişle "Baba" en azından Felâtun konusunda "ideal" kişilik değildir.

Râkım ise babasının vefatı ardından kalan malıyla mülkünü, emanetlerini (annesi, dadısı) muhafaza etmeye yönelir. Babadan geriye sade bir ev kalır ancak babanın Râkım'a vereceği en büyük miras, aldırdığı eğitimdir. Bu eğitim sayesinde Râkım, anlatı boyunca tüm maddi kazanımları elde edebilir. Ahlaki boyutta da aileden aldığı eğitim, Râkım'ı sosyal yönden "aranan" figür yapar. Aynı bağlamda düşünüldüğünde İbrâhim Bey'e de

[161] Parla, *Babalar ve Oğullar*, 18–19.
[162] Ahmet Mithat, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, 5-6.

babasından kalan miras, itibar, vatan sevgisi ve dini hassasiyet, karakterin tüm kaderi üzerine etki eder. Ayrıca Meragaî, eserinde açıkça sultanın, baba figürü özdeşliğinden bahseder. "Padişah, milletin sevgi dolu babasıdır" gibi apaçık, "Mirza Han [Nâsıreddin Şah'a karşı] kafasına koyduğunu yapıp, halk yetim bırakmasın" nevinden dolaylı anlatımlarla, toplam 9 kez bu ilinti vurgulanır. Ancak dikkat çekici nokta baba figürünün doğrudan sultanın kendisinden ziyade makamıyla ilintili olmasıdır. Metinde hem Nâsıreddin Şah hem Muzaffereddin Şah, babalık makamında görülürler. Bu da Türklerin ve İranlıların saltanat makamına atfettiği kutsiyeti anlatır. Gelgelelim baba yahut sultan, ölü ardından bir mülk yahut ev; hazine yahut miras; yönetim yahut emanetlerini bırakır. Oğullar ise babadan kalanlara bakıp, onları yüceltirken "kötü" mirasyediler, eldekileri çarçur ederler.

Böyle düşünüldüğünde babanın makamı daima korunması, hatırası daima zinde tutulması gereken figürdür. Nitekim bu makamın lağvına dair Meragaî', tabir yerindeyse "dehşet" duyar. Saltanat Meşrutiyet ile düzene sokulabilir ancak hiçbir surette kaldırılmamalıdır. Meragaî, saltanatın karşısına iki kavram yerleştirir: Cumhuriyet ve Anarşi. Cumhuriyet özelinde Meragaî, şu pasajla hem Cumhuriyet'e karşı tutumunu hem de makul yolunu bildirir: "*Cumhuriyet konusu[na gelirsek], saltanat tahtı ve tacı, İranlıların iftihar vesilesidir. Yeryüzünde pek çok sultan, İranlı sultanlara özenmiştir. Birincisi İranlılar, canlarında can, damarlarında kan aktığı sürece tacı, tahtı atmaz, bu taklidin karasını alınlarına sürdürmezler. İkincisi Cumhuriyet lafla olmaz. Bunun için halkın en az üçte ikisi alim, müftü, kadı [gibi bilgili] olmalı. İranlılar hiç 6000 yıllık taht, taç geleneğini bırakıp da falanca terzinin veya ayakkabıcının oğlunu kendine baş tayin etmez*".[163]

Cumhuriyet, anarşizm kadar "ahlaksız" algılanmasa da padişaha yazılan bir mektupta şöyle tarif edilir: "*Padişahım, 'İran meclisinde anarşistler var' dedikleri pek büyük iftiradır. Anarşist demek, milletin anasına bacısına göz koymak, güzel yüzlü karılarını 'eşitlik' adına değiş tokuş etmektir. Bu iftiradan Allah'a sığınırım*".[164] Anlaşılacağı üzere tahtta veya yönetimde sultan, zaruri telakki edilir. Dolayısıyla İbrahim Bey ve Râkım'ın

[163] Meragaî, *Seyahatnâme*, 720.
[164] Meragaî, *Seyahatnâme*, 728.

"iyi" nitelenmelerinin sebebi, baba figürünün değerlerini ve devamlılığını sağlamalarından ileri gelir. Baba rolüne biçilen değer karşısında mutlaka diğer figür yani annenin nasıl algılandığına bakmak gerekir.

3.3.2. Anne Figürü

Temelde anne, her iki eserde de aynı sıfatlar ve görevlerle ortaya çıkar, görünür ve kaybolurlar. Önemli konu, baba figürünün en azından *Seyahatnâme*'de Sultan-Padişah kodu ile kesiştiği ancak iki eserde de anne figürünün sadece dadı veya lala figürleri üzerinden ilerlediğidir. Yani bir nevi annelik görevi ve duyguları, başka karakterler üzerinden yürütülür. Felâtun'dan başlanacaksa karakter, küçük yaşta (13) kız kardeşi Mihriban'ın doğumu ardından yetim kalır. Râkım da yine erken yaşlarda annesini kaybeder. İbrâhim Bey ise annesinden önce ölür. Ancak dikkat çeken konu, "çilekeş" anne figürünün iki metinde de yaygınlığıdır.

Yani Osmanlı ve İran aydını, -bu iki eser özelinde- anne figürüne çilekeşliği verir. Durumu netleştirmek için iki metinde de "valide/ ana" veya "Mâder" sözcüklerine getirilen sıfatlara, yüklenilen anlamlara bakmak yeterlidir. Öncelikle Râkım için valide değil, valide makamında babadan emanet kalmış Arap Dadı Kalfa vardır. Annelik rolü, bu karakter üzerinden yürümektedir. İbrahim Bey'in annesi ise evde baba yerine oturan "geçici" otoritedir. Otorite, İbrahim'in evde girdiği an anneden alınır. *Bî-çâre Mâderet* (zavallı annen) veya *Mâder-i Pîret* (yaşlı annen) gibi sıfat tamlamaları, metinde sıkça göze çarpar. Ayrıca anne sevgisi ve aynı derecede evladı gütme görevini yazar, erkek olmasına rağmen lalası Yusuf'a yükler. Seyahati boyunca Bey'i başına gelen kötü olaylar için göz yaşı döker, en az annesi kadar acı çeker. Dadılık ve lalalık anlayışına dair alt kodlara bakarak Dadı Fedâyi ve Yusuf Amca rollerini irdelemek gerekir.

3.3.3. Evdeki Hizmetkarlar (Dadı, Aşçı, Cariye)

Râkımların evinde Sadık Arap, Dadı Fedâyi hane halkından hatta çekirdek aileden sayılır. Hanesi ve hanımının emaneti Râkım'a bakmakla yükümlü Fedâyi, annenin yokluğunda valide makamındadır. Fedâyi, genel anlamda baş karaktere nazaran daha muhafazakâr

sayılır. İçki meclisini hoş karşılamaz, Yozefino'ya karşı zannı giderildikten sonra "karının murdar günahı üzerimde kalmasın" der, Râkım'ı hemen baş göz etmek ister. Bir nevi Fedâyi, İslami ahlak ve klasik aile yapısına inanan ve ikame etmeye çalışan kadın figürüdür. Metin, defalarca Fedâyi'yi "sadık", "Arap" sıfatlarıyla anar. Modernleşmeyi, dönüşümü doğru anlayan bir hanede ahlaki balans mekanizmasının kişiliğe bürünmüş hali, Fedâyi'dir.

Yanlış modernleşen aile ise hanesine "Arap çorap" dolduracak değildir. Araplık ve klasik değerlerin özdeşliği ile ilgili Ahmet Mithat'ın bakışı tutarlıdır. Eser boyunca Râkım, dadısının da yaptığı üzere iyileşen hayat koşulları için daima Allah'a şükreder. Buna karşın Felâtun, dini veya semavi sayılabilecek hiçbir sözcük kullanmaz. Sebebi ise Felâtun'un ne anne figürüne ne de Fedâyi gibi, klasik öğretileri öğretecek figüre sahip olmamasıdır. Gelgelelim "gayet kadın", "daha kadın" gibi söylemler,[165] sadece Râkım'ın annesi ve Fedâyi için kullanılır. Yani "kadın", evin idaresindeki görevleri bir yana, ahlaki düzenin, geleneksel öğretinin de temsilcisidir.

Seyahatnâme'de Dadı Kalfa yani Fedâyi'yi tekabül eden şahıs ise Yusuf Amca'dır. Yine Bey'inin cansiperane savunup, baba gibi hatta bazen anne gibi davransa da bu İbrahim Bey'in annesi hayattadır. Ahmet Mithat'ın Fedayî'de tezahür ettirdiği huy ve yaklaşımların tamamı, İbrahim'in annesinde vardır. İbrahim ve annesinin aynı mekânda bulunması ile Yusuf Amca'nın rolü, "aile dostu" seviyesine çekilir. Fedâyi'ye yüklenen rolün ve ahlaki düzen yükümlülüğü anlatılmadan annelik rolüne dair verilecek bilgiler eksik kalacağı için kısaca Râkım, annesi, gelenekler, değerler ve Araplık mevzuuna değinmekte yarar vardır.

Seyahatnâme'de Mahbube karakteri, İbrahim Bey'e gizliden gizliye aşk besler. Eve küçük yaşta alınmış Çerkes hizmetçidir. İbrahim hastalanıp yataklara düştüğünde Mahbube, bu gizli aşkını ayan etmeye başladığında, yani Bey'ini görmek için fırsat kollayıp, hastalığına ağladığı ve bu durum evin annesinin kulağına vardığında, anneye biçilen rol devreye girer. "Ayıp", "ahlaksızlık", "kusur" gibi sözler, Mahbube'nin aşık

[165] Ahmet Mithat, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, 15.

hallerine anne tarafından yapılan yakıştırmalardır. Daha garibi ise anne, oğlunu ilk hasta yatağında görüşünde şefkatli sözlerini Arapça söyler. Dadı Kalfa'nın Araplığı, İbrahim'in annesinin ise Türk olup da oğlunu Arapça sevmesinin sebebi aynı mantıktan kaynaklanıyor olabilir. Kısacası anne veya anne makamında ikame edilen karakterlerde gelenek, görenek, anane, ahlaki değerler, klasik aile yapısına yönelik korumacı tavır ve yaklaşım vardır.

Yusuf Amca'ya dönmek gerekirse de bu karakter, önceden de bahsi geçtiği gibi anne veya babanın (ama en çok babanın) yokluğunda bu karakterlerin yerlerini alır. Anlaşılan hem Ahmet Mithat hem de Meragaî, Dadı/ lala karakterlerine aynı anlatı işlevini gördürürler. Değerleri bizzat ikame edecek kimliklerin yokluğunda bu rolleri dadılar yürütür. Ayrıca Yusuf Amca'nın eğitimi de baba yerini doldurabilecek yahut rolünü ikame edecek niteliktedir. Keza İbrahim'in babasının vasiyetinde Yusuf, İbrahim için mümin, mütedeyyin, güvenilir bir öğretmen ve anne babadan sonra saygıya şayan karakter olarak tanıtılır. Ayrıca Yusuf karakteri, İbrahim'i çok iyi tanır. İran seyahatinin İbrahim'i hasta edeceğini bilir, defalarca vazgeçirmeye çalışır. Hatta İbrahim'i en yakından tanıyan, doğrudan Yusuf'tur. Çünkü Yusuf, İbrâhim Bey'e babası tarafından lala bellenmiştir. Yusuf gençliğinde Tebriz'de sarf–nahiv okumuş, talik hattını iyi yazabilen biridir. İbrahim'in babasına katiplik yapan Yusuf, sonradan eve mürebbi diye alınır. İbrahim'in babasının hane düzeninde kardeş kadar yakın görülen Yusuf'a özel hizmetkâr tahsis edilir, evlilik tavsiyelerini de Yusuf, "adanmışlık" gerekçesiyle reddeder.[166]

Elbette evdeki karakterler dadı veya lalalarla sınırlı değildir. Aşçılar, yardımcılar, hizmetçiler de ev içindeki simalar olsalar da sadece ev işlerinin yürütülmesinde rol oynarlar. İstisnai olan ise eve küçük yaşta alınıp, eğitilen sonra da ana karakter ile gönül ilişkisi yaşayan karakterlerdir. Yani Râkım için Canan ne ise İbrahim için de Mahbube odur. Fakat aşk dinamikleri, iki baş karakter için farklıdır. Durumu daha iyi anlamak ve iki eserin de aşkı alımlaması konusunda birbiri ile neredeyse aynı anlayışı benimsediğini görmek için "Aşk ve Biçimleri" koduna bakılmalıdır.

[166] Meragaî, *Seyahatnâme*, 309.

3.3.4. Aşk ve Biçimleri

Başlıktan da anlaşılabileceği üzere iki eserde de aşk, iki farklı kategoride işlenir. İlki klasik edebiyattan bilinen aşk biçimidir. Aşığın, sevgili peşine düştüğü, bir tarafın cefakâr olduğu aşk tipidir. İkincisi ise daha profan, hedonist, "anlık" zevklerle ikame edilen biçimidir. Ancak iki eserde de baş karakterler, klasik edebiyatın tersine peşte koşan değil peşinde koşulandır. Çünkü hem Râkım hem de İbrahim, daha büyük idealler peşindedirler. Dolayısıyla önce profan zevklerden ileri gelen "aşk" ile başlayıp, ardından ideallere yönelik aşklara değinmekte yarar vardır.

Felâtun'un Polini ile Râkım'ın Yozefino ile yaşadığı beraberlikler, yazar tarafından ayrı kategoride değerlendirilirler. Öncelikle bahsi geçen iki kadın da gayr-i müslimdir. Polini tiyatro oyuncusu, Yozefino ise piyano mürebbiyesidir. Belli dünya görüşü ve eğitime sahip bu iki kadının *Seyahatnâme*'de denkleri yoktur. Başta bu durumun, iki eserin konu bağlamındaki farktan ileri geldiği düşünülebilir. Ancak Meragaî, en az Ahmet Mithat kadar İbrahim ve Mahbube'ye yer verir ve aşkı irdeler. Bu karakterlerin olmayış sebebi, büyük olasılıkla İbrahim Bey'in yazarı tarafından, karakterin ahlakının kusursuz resmedilmeye çalışmasıdır. Bulguyu destekleyen anlayış ise *Seyahatnâme*'de vardır. Meşhed'de İbrahim Bey'e mut'a yapması önerilir se de "ben Frengistan'da bile şer'e aykırı iş yapmadım, bu kutsal topraklar da mı yapacağım?"[167] yanıtını verir. Râkım içinse yaşadığı yakınlık, gayet hayatın içinden, olağan durumdur. Nedeni ise yine yazarı Ahmet Mithat tarafından metinde verilir: "Biz burada bir meleğin ahvalini tasvir etmiyoruz".[168] Yani profan yakınlıklar, İbrahim Bey için tasvir edilmezse de Râkım için hayatın içindendir. Buna mukabil okura "ideal" veya "olması gereken" makamında sunulan sevgiler, bir yönüyle birebir aynı bir yönüyle de farklıdır.

3.3.5. İdeal Aşk(lar)

Meragaî, Büveyhoğullar'ından İzzü'd-Devle'nin oğlunun bir hastalıktan yataklara düştüğünü, hekimlerin bu hastalığı tedaviden aciz olduklarını, bir şeyhten bu konuda

[167] Meragaî, *Seyahatnâme*, 55.
[168] Ahmet Mithat, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, 65.

yardım istendiğini anlatır. Şeyh, oğlanda aşkın verdiği hastalığın belirtilerini görür. Gencin âşık olabileceğini düşündüğü kimseleri kapının önüne dizer ve tek tek içeri alır. Bu sırada Şeyh, gencin nabzını yoklamaktadır. Gencin âşık olduğu kimse içeriye girdiğinde ise kime âşık olduğu, kimin aşkından yataklara düştüğü açığa çıkar. Bu maşuk tespit yöntemi her iki eserde de karakterlerin asıl aşklarını belirlemede kullanılır. Görüldüğü üzere kültürel bağıntılar hem Ahmet Mithat'ın hem de Meragaî'nin zihninde birlik oluştururlar. Başka deyişle kültürel mirasları, akıllarındaki hikâye ve hikmet anlayışlarında örtüşmeler vardır.

İbrahim, ideal bir karakter olarak evde büyüyen Mahbube'nin "maşuk" kategorisindedir. Bey'ini sever, hastalığıyla hastalanır, ölümüyle ölür. İkili, Yusuf Amca'nın rüyasında gördüğü üzere ancak cennette birleşirler. Ancak bu durum İbrahim'in değil Mahbube'nin isteyebileceği sondur. Çünkü her ne kadar Mahbube, Bey'i İbrahim'e saf bir aşk beslese de İbrahim, başkasına aşıktır. İzzü'd-Devle'nin veliahdı için uygulanan yöntem, İbrahim'e de uygulanır. Hekim "İran" dediği an İbrahim Bey'in kalbi yerinden çıkacak gibi olur. Aşık İbrahim Bey sevgilisi İran'ı görmeye gitmiş, umduğunu bulamamış, "ince hastalık" sebebiyle yataklara düşmüştür.[169]

Aynı şekilde Can (ders verdiği kız), Râkım'ın aşkından yataklara düştüğünde hekimin uyguladığı tedbir aynıdır. Hekim Can'ın nabzını tutar ve Râkım odaya girdiğinde kalbi "şiddetle vurmaya" başlar.[170] Maşuk böylece ortaya çıkar. Yani klasik anlamda "yataklara düşme" veya sevgilinin cefakârlığı iki eserde de kendini gösterir. Aşk, idealize edildiği ölçüde zehirli ve ölümcüldür. İbrahim Bey'in İran'a, Mahbube'nin de İbrahim'e beslediği aşkın sonu ölümle biter ancak Can, Canan ve Râkım bu badireyi atlatmayı başarırlar. Bir diğer yönüyle de Râkım'a aşık Canan ve İbrahim'e aşık Mahbube'nin ortak önemli bir yönü vardır. İkisi de Çerkez'dir ve Meragaî'nin dediğine göre "Osmanlı'da ve Arap'ta cariye alıp, eğitip, terbiye dip, öz evladı gibi evlendirme geleneği vardır. Bazısı da cariyeyi, kendi veya oğlu evlensin diye alır".[171] Nitekim Mısır'da yaşayan, Osmanlı'yı da yakından bilen İbrahim Bey'in hanesine de Çerkez cariye Mahbube alınır. Canan da

[169] Meragaî, *Seyahatnâme*, 334-335.
[170] Ahmet Mithat, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, 176-177.
[171] Meragaî, *Seyahatnâme*, 310.

Mahbube de *tabula rasa* (boş levha) gibi ortaya çıkarlar. Kişisel merak ve yetenekleri ile verilen eğitimi alır, "uygun" eşe dönüşürler. Çalışmanın devamının sağlanabilmesi için iki yolaktan birine gitmek gerekir.

Üst kodlardan biri "Millet-Memleket-Milliyet" diğeri ise "Anlak-Algı-Kavrayış" üst kodudur. İlkinde milletlere dair algılar diğerinde ise bireylerin dünya görüşü, eğitimi ve anlayışları yer alır. Bahis Çerkezlik, Osmanlılık, İranlılık üzerinden yürütüldüğünde kişilerin kültürel arka planları daha açık görüneceği için "Millet-Memleket-Milliyet" üst koduna öncelik verilecektir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TARİH VE DÜNYA GÖRÜŞÜ

Bu üst kod farklı milletlerin, Osmanlı ve İranlı yazarlar için ne anlam ifade ettiğini göstermeye yarar. Ancak anlaşılacağı üzere *Seyahatnâme*'de milletlere dair algılar "*Mütemeddin*" ve "*Barbar-Vahşi*" diye ikiye ayrılırken Ahmet Mithat'ın eserinde de milletlere dair algının iz düşümleri vardır. Mütemeddin dünyaya dair algılar *Seyahatnâme*'de tarih ve mitoloji anlayışı ile harmanlanmıştır. Japonya için Meiji dönemi, Rusya için I. Petro devri, Osmanlılar için birkaç padişah siması, İran için mitolojik anlatılardan başlamak üzere Abbasîler ve Safevilerden portreler hem gerçek tarihi kayıtlarla hem de algılanış biçimleriyle sunulurlar. Dolayısıyla Ahmet Mithat'ın anlatısındaki milletlere ilave, özellikle Osmanlıların algılanışı ve Meragaî'nin milletlerin tarihi okuması üzerinde detaylıca durulmalıdır.

4.1. Meragaî'nin Osmanlı Anlayışı

Seyahatnâme'de Osmanlılara dair -tekrarlar da hesaba katıldığında- 50 kez Osmanlılara dair anlatım ve aktarım söz konusudur. Osmanlılar, özellikle İstanbul, Meragaî'nin İran ile kıyasta numune gösterdiği ülke ve şehirdir. Devlet uygulamaları, şehrin savunması, korunması, temizliği, genel sağlık teşkilatlanması gibi çeşitli konular bahis konusu edilir. Ayrıca sultan, bürokrasi, Osmanlı tarihi ile ilgili algılar ve tarihi kayıtlarla İran'ın durumunu "mütemeddin" dediği Osmanlılarla kıyaslar.

4.1.1. Şehrin Savunması, Korunası, Halk Sağlığı ve Devlet Alanı

İlkin İbrahim Bey Mısır'dan yola çıkan gemide İstanbul boğazını koruyan müstahkem kaleden, fen usulüne uygun yapısından bin pare topla boğazın gemi trafiğini kontrol eden Sultaniye Kalesi'nden (Çimenlik) bahseder. Muhafızların izni haricinde hiçbir geminin buradan geçemeyeceğini dillendiren İbrahim Bey'in, Kale'nin boğazı koruması ve şehrin müdafaasından etkilendiği apaçıktır. Henüz İran'daki kalelerin durumunu görmemiş olan

İbrahim Bey ve okur için Meragaî, kıyas noktası olarak Sultaniye Kalesi'nin ihtişamından bahseder.

Nihayet İbrahim Bey Meşhed'de hamama gitmek ister. Girdiği hamımdaki suyun rengi ve kokusu, temiz gireni pisletecek vaziyettedir. Durumu gören İbrahim Bey, Osmanlı ve Mısır'daki hamamlarda sıcak ve soğuk suyun ayrı olduğundan, sıcak suyla gusül alan kimsenin yine hemen yanındaki berrak, soğuk sudan içebileceğini söyler. İbrahim Bey'ın Mısır'da yaşadığı, Osmanlı'dan en azından İstanbul'u bildiği düşünüldüğünde ülkesinin en önemli şehirlerinden birinin (Meşhed) hamamlarındaki duruma verdiği tepki normaldir. Hamama girip, yıkanıp, pislenen İbrahim Bey evde sıcak suyla tekrar temizlenir ve bir daha İran'da hamama gitmemeye yemin eder.

Temizliğin sadece hamamlarla sınırlı olmadığı, devletin genel sağlık politikalarının her yerde göze çarpabileceğini vurgulayan İbrahim Bey, İstanbul'un özellikle sağlık sistemi açısından dönemin birçok ülkesine göre ileri bir konumda bulunduğunu belirtir. Onun aktarımına göre karantina tedbirleri, aşı (klasik anlamda inokülasyon) uygulamaları ve ölüm kayıt defterleri gibi düzenlemeler dikkat çeker. Özellikle çiçek hastalığına karşı *Âbile-Kûbî* adı verilen aşılamanın yaygın biçimde tatbik edildiğini söyler. Devlet hekimleri mahalle mahalle dolaşarak çocukları ücretsiz aşılar, ailelerin ihmali hâlinde yaptırım uygular. Doğumların ve ölümlerin nüfus kayıtlarına geçirilmesi, haftalık vefat sayılarının gazetelerde ilanı ve salgın şüphesinde derhal müdahale, Osmanlı sağlık idaresinin etkinliğine delil olarak sunulur.[172] Buna karşılık İran'da halk sağlığının devlet nezdinde bu düzeyde önemsenmediğini, hatta bir şehirde toplu ölümler yaşansa dahi soruşturma iradesinin zayıf kaldığını belirterek keskin bir mukayese kurar. Bu mukayeseyi, devlet-millet ilişkisinin "baba-evlat" metaforu üzerinden temellendirir: devlet, çocuğun ölümü karşısında kendi evladını yitirmişçesine sorumluluk üstlendiğinde

[172] İbrahim Bey ağzından Meragaî'nin aktardığı bu bilgiler ile tarihi kayıtlar tutarlıdır. Özellikle *İdare-i Sıhiyye Nizamnamesi* maddelerine bakıldığında karantina, devlet tabipleri, aşılama gibi bahsi geçen veya eczane, sıhhi meclisler gibi bahsi geçmeyen konular, XIX. yüzyıl Osmanlı sıhhiyesinde mevcut uygulamalardır. Nizamname ve uygulanma konusu için Bkz. Erdem Aydın, "19. Yüzyılda Osmanlı Sağlık Teşkilatlanması," *OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 15, sy. 15 (Temmuz 2004): 196–200, doi:10.1501/OTAM_0000000511.

sağlık siyasetleri işler; bu zihniyet zayıfladığında ise kamusal himaye ve hesap sorma iradesi de zayıflar.

İstanbul'da yangın idaresi, haberleşme ve müdahale zinciriyle kurumsal bir bütünlüğün, devlet idaresi ve gözetiminin nasıl işlediği aktarılır. Şehrin farklı noktalarında konumlandırılan yüksek "yangın kuleleri"nde (*Kale-i Yangun*) 7/24 nöbet tutan görevliler şehri izler, duman veya yangına dair iz görülür görülmez kulelerden işaret verir. Top atışlarıyla genel çağrı tetiklenir. Ardından kule civarındaki nöbetçiler "Yangun var!" diye çığırır ve bu çağrı sokak sokak, mahalle mahalle birbirine eklemlenerek Büyükada'dan Karadeniz ağzına uzanan İstanbul bütününde yarım saat içinde duyulur. Devlet teşkilatına bağlı *Alay-ı itfaiye*, eğitimli personel ve hazır ekipman ile bekler. İşret alınır alınmaz atlar koşulur, arabalar düzenli bir hat halinde hızla yangın mahalline ulaşır. Müdahale usulü iki aşamalıdır: Önce yangının ilerleyişini kesmek için çevre evlerin kontrollü yıkımı uygulanır, sonrasındaysa su püskürtme safhasına geçilir. Bunun yanında her mahallede sivil tulumbacı grupları bulunur. Tulumbasını kapanlar yalınayak koşar, ilk varana 5, ikinciye 3 para ihsan usulünce rekabet ve sürat artar.[173] Bu çerçeve, İstanbul'un yangınla mücadelede erken uyarı–hızlı sevk–ardıl müdahale üçlüsünü bir araya getiren güvenlik silsilesini sağlar.

Kitabın ileriki bölümlerinde İstanbul'un övüldüğü yönü, camileridir. İran'daki cami ve mescitlerin durumunu gören İbrahim Bey, İstanbul'daki camilerin pahalı halılarla tefriş edildiğini, her köşesinde güzel rayihalar duyulduğunu, müezzin ile hüddamın hazır bulunduğunu, beş vakit ezan verildiğini aktarır. İbrahim Bey'in gözünde dini kurumlar da ülkenin genel durumundan nasiplerini almışlardır.

[173] Doğrudan bahşiş miktarları verilmese de Tulumbacıların devlete sağladığı vergi muafiyeti, bahşiş ve kurbanlık alabilmeleri, işportacılık ve bayramlardan davul zurna eşliğinde bahşiş toplayabilmesi üzerine Bkz. Yüksel Çelik, "Tulumbacı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim 30 Eylül 2025, https://islamansiklopedisi.org.tr/tulumbaci. Çelik'in tarihi kayıtlardan verdiği bilgi ve Meragaî'nin İstanbul'da yangınlara müdahalede Tulumbacıların rolü, birbiriyle uyuşmaktadır.

4.1.2. Osmanlılarda Örf ve Şer'

Tahran'a giden İbrahim Bey, karşılaştığı bir kişinin kütüphanesindeki eserler hakkında uzun bir nutuk atar. Tahran'da misafiri olduğu kişinin kütüphanesinin bir tarafında Osmanlı, Rus, Fransız ve İngiliz yasalarını, diğer tarafta da "kurtuluş vesilesi" İslam fıkıh ve usul kitapları görür. Tanıştığı bu kişinin el yazısıyla kaleme aldığı altı ciltlik kitabını okuyan İbrahim Bey, İngiliz ve Fransız anayasalarından İslam ile mugayir, insanın dünyevi ve uhrevi hayatına uygun olmayan kanun maddelerini derlenip, "Melun Kanunlar" diye toplandığı ciltten bahseder. Altı ciltlik kitabın yazarı, kanunların neden insanın dünya ve ahiretine uygun olmadığına dair akli sebepler getirir. Osmanlı kanunlarıyla ilgiliyse beğenmediklerine "merdut"[174], bazılarına ise "pek güzel ancak günümüzde İran ve İranlılar için uygun değildir" diye yazmıştır. Kalan kanunlar ise zaten İslam hükümleri, hadisler ve aklı selimle uyuştuğu için şerh edilip, aktarılmıştır.

Kütüphanenin sahibinin bizzat Meragaî, pek yakın tanışı yahut ideal kütüphane tasviri olması olasıdır. Önceden de gördüğümüz üzere Meragaî'nin kanuna yaklaşımı, sonradan da göreceğimiz üzere epistemik yaklaşımı, kütüphanenin kitapları ve el yazması altı ciltlik kitapla tamamen örtüşür. Batıdaki kanunların -ki buna Osmanlı'da dahildir- mutlak biçimde insana uygun olmayışı söz konusu değildir. Anlaşılacağı üzere Meragaî'ye göre -en azından kanun konusunda- aklın yolu bir (kanunun üstünlüğü), detaylar ise değişkendir. Nitekim Batıdaki kanunlarında insan özüne ve ahiretine uygun kanunlarının ruhunda da Meragaî, şeriat kanunlarını görür. Bu da aslında Meragaî'nin *cumhuriyet ürpertisi*ni açıklar niteliktedir. İnsanın insana tahakkümü her ne kadar Meşrutiyette de olsa da padişah hem karizmatik lider konumunda hem de şeri usulün de muhafızıdır. Sultan gibi "yüce" bir makam, şeriat gibi kutsal kaynaktan değil de beşerî kararlarıyla kurulan, sürdürülen kanunlar, insanın dünya ve ahiretine uygun olmayabilirler. Kısacası Osmanlı'nın da kanunları bir ölçüde iyi ama İranlılara uygunsuz, bazılarıysa reddedilebilecek niteliktedirler.[175] Gelgelelim hemen sonraki geçtiği yerde İbrahim Bey

[174] Reddedilmiş, onaylanmamış, tasdik edilmemiş, kabul edil(e)mez.

[175] Bu konuda metinden anlaşılabilecek konulara ilave Meragaî'nin dünya görüşünü kapsayan bir siyaset okumasını da aktarmakta yarar vardır. Yazarın aktardığı görüşün Türkçeleştirilmiş hali şöyledir: "Bir devletin bekası ve devamı, siyasetin doğru icrasına (*hüsn-ü siyaset*) bağlıdır. Siyaset, ikiye ayrılır. Biri akli, diğeri şeri. Akli siyaset, pratik hikmettir [örf]; klasik literatürde *siyaset-i müluk* diye de anılır. Şeri siyaset ise ilahi hükümlere uyum ve Hz. Peygamber'in şeriatına intisap anlamına gelir. Şeri siyaset, akli siyaseti

ağzından yazar, "Osmanlı kanunları yazımında ihtiyatlı davranılmış, her ne kadar adını ecnebilerden alsa da *ahkâm-ı şer'-i enver*'in[176] gözetiminden geri durmamışlardır" der.

Osmanlıların kanun ve şeriatı aynı potada eritebilmeleri, kuşkusuz Meragaî'nin dikkatini epey çekmiş, İslam'ın devlet idaresinden çıkartılmasını değil tam aksine muhafazasının Osmanlı'daki yerine dikkat çekmiştir. Gelgelelim konu İslam şeriatı ile sınırlı tutulmamış, Japonların da dini geleneklerini muhafaza ederek kanunu ikame etmişlerdir. Yani Meragaî sadece İslam ile kanunun uyuşmasından değil din ile devletin çatışmazlığından bahseder. Başka deyişle devletin kanunu var diye dinsiz veya dini var diye kanunsuz sayılamaz. Tartışma, bir *Müstefreng*'in[177] şeriat ve kanun hakkında yazdıkları üzerine çıkar. Doğrudan aktarmak gerekirse: "Bir gün firengi-meaplıkta başı çeken, kendini İran'ın en âlim kişisi sayan *müstefreng*lerden biri arkadaşına şöyle yazdı: 'Sen kanunu [kanun ikamesini] kolay mı saydın? İslâm şeriatındaki otuz bin meseleyi ortadan kaldırmadıkça ve -Neûzu Billah- ateşe verip yakmadıkça, İslâm'da kanunun uygulanması mümkün olmaz."[178] Anlaşılabileceği üzere Meragaî döneminde kanun meselesine yöneltilen eleştirilerden biri de din ile karşıtlığıdır. Bir ülkede hem beşerî kanunların hükmü hem de semavi-ilahi kuralların buyruğu bir arada bulunamaz. Halbuki bahsi geçtiği üzere yazarın savunusu, Müslüman ülkelerden olduğu için başta Osmanlı ve gayr-i Müslimlerden de Japonların beşerî ve ilahi otoriteleri bir yerde tutabildiklerinden bahseder.

4.1.3. Osmanlı Sultanları ve Algılanış Biçimleri

İbrahim Bey, İran bağlamında -konum ve statü gözetmeksizin- devletle bağı bulunan bazı kişilerin toplumu zoraki saygıya zorladıklarını belirtir. Ona göre tarih boyunca önemli

---

de kuşatır mahiyette olduğundan İslâm hükümdarlarının özellikle kulların haklarına ilişkin konularda temele alınması farz addedilir. Tedbir sahibi her vezirin de bu yolu izlemesi gerekir ki ilahi teyide mazharı olup dünyada izzet, ahirette ise saadet bulabilsin. Buna karşın, emir veya vezirden her kim ki *sırât-ı müstakim*den [doğru yoldan] yüz çevirip nefis arzu ve isteklerine tabi olursa, kendi felaketini bizzat hazırlamış olur. Nitekim meşhur kaide üzere: "Mülk küfr ile bakı kalır, zulüm ile asla". Meragaî, *Seyahatnâme*, 120.

[176] Aydınlık (aydınlığa-ışığa götüren), şeri hükümler.

[177] *Fireng* (batı-ecnebi) sözünden Müstaf'il babında türetilmiş/ uydurulmuş sözcüktür. Yine firengî-meab anlamına gelir.

[178] Meragaî, *Seyahatnâme*, 383.

şahsiyetlerin vefatının ardından, halkın kendi inisiyatifiyle bağış toplayıp kamusal bir mekâna heykel dikmesi, söz konusu kişinin hatırasını yaşatmanın yanı sıra, hayattayken topluma ve ülkesine sunduğu hizmetlerle doğrudan ilişkilidir. Bu tür "itibar verme", kendiliğinden gelişen toplumsal takdirin bir sonucudur. İran örneğinde ise İbrahim Bey, kimi yöneticilerin hayattayken dahi zorla saygı talep ettiklerini ileri sürer. Bu tutum onun anlatısında, "ben önemliyim; tanıyın" mesajını dayatan ve otoriterlik gölgesi taşıyan bir temsil siyaseti olarak eleştirilir. Bu çerçevede İbrahim Bey, söylemini Fatih Sultan Mehmed ve İstanbul'un fethi örneğiyle temellendirir.

İslami gelenekte heykelin meşruiyetinin olmadığını savunsa da Fatih'in heykel diktirmemiş olmasını özellikle not eder. Hatta retorik bir vurgu olarak, "dikseydi dahi" bunu haklı gösterecek ölçüde tarihî bir başarıya imza attığını belirtir. Zira gemilerin karadan yürütülmesi gibi teknik ve lojistik bakımdan olağanüstü bir hamleyle, bugün dahi güçlükle tahayyül edilebilecek bir operasyonu gerçekleştirerek İstanbul'un kapılarını açmıştır. Bu örnek, İbrahim Bey'in nazarında, gerçek itibarı belirleyen şeyin heykel gibi temsili araçlar değil, somut icraat ve kalıcı tarihî etkiler olduğunu gösterir.

Buna karşın her sultan, yönetici ve erkin mutlak meşruiyet ile var olmadığını, tarihin sultan katilleri ile dolu olduğundan da bahseder. Önceki bölümlerde anlatıldığı üzere kutsalın kişide değil de makamda vücut bulması durumu, Meragaî'nin anlatımında da apaçık görünür. Ancak bu aktarımda Meragaî'nin tarihi kaynaklara bakışı, Rus ve İranlı maktul padişahlar konusunda nettir. Doğrudan adlarını vererek aktardığına göre Rus yöneticilerden VI. İvan (1740-1764), III. Petro (1728-1762), II. Aleksandr'ın (1818-1881) İranlılardan ise Nâdir Şâh-ı Avşar (1688-1747) ve Ağa Muhammed Hân-ı Kaçar'ın (1742-1797) "halkı" tarafından öldürülmeleri, tarihi kayıtlarla uyuşur.[179] "Halkı"

[179] VI. İvan yirmi yıllık hapis hayatı ardından gardiyanlar tarafından öldürülür. III. Petro tahttan feragat ettikten sonra sürgünde öldürülür, II. Aleksandr da Narodnaya Volya (Halkın İradesi Teşkilatı) grubu tarafından bombalı saldırıya uğradı. Bkz. "Ivan VI," *Encyclopaedia Britannica*, erişim 30 Eylül 2025, https://www.britannica.com/biography/Ivan-VI; "Peter III," *Encyclopaedia Britannica*, erişim 30 Eylül 2025, https://www.britannica.com/biography/Peter-III-emperor-of-Russia; "Alexander II," *Encyclopaedia Britannica*, erişim 30 Eylül 2025, https://www.britannica.com/biography/Alexander-II-emperor-of-Russia; "Narodnaya Volya," *Encyclopaedia Britannica*, erişim 30 Eylül 2025, https://www.britannica.com/topic/Narodnaya-Volya-Russian-revolutionary-organization. Nâdir Şâh-ı Avaşr, artan vergi yükünün hayatlarına mal olacağını düşünen bir grup kumandanı, Ağa Muhammed Hân-ı Kaçar ise şahsi hizmetkarları tarafından öldürüldü. Konu üzerine Türkçede sırasıyla Bkz. Azmi Özcan,

tarafından öldürülmek, aslında dış bir müdahale, düşman eliyle öldürülmenin dışındaki durumlar kastedilmektedir. Başka deyişle "halkı" tarafından öldürülmek saray içi kliklerin çekişmesinden kaynaklı, darbe sebepli, zehirleme, infaz gibi konular anlatılmak istenmektedir.

Anlatının devamında Osmanlı Sultanları hakkında sıralama vermeksizin yine "halkı" tarafından öldürülmelerinden bahis geçirir. "*Selâtîn-i Âl-i Osman'dan Sultan Süleyman, Sultan Ahmet, Sultan Mustafa, Sultan Aziz'i kendi halkı öldürmedi mi*?"[180] sorgusundaki isimlerin ölümü hakkındaki bilgileri kısıtlı-hatalı veya zamanın dedikodusu kabul etmemiz gerekebilir. Çünkü Süleyman adlı iki Osmanlı Sultanı da doğal ölümle öldüler. Buna keza adı Ahmet olan üç Osmanlı sultanı döneminde iç ayaklanmalar olsa da aralarında öldürülen olmadı. Sayılan bu sultan adları arasında IV. Mustafa'nın II. Mahmud emriyle boğdurulduğu, Abdülaziz'in de intihar değil de öldürüldüğünü varsayarsak[181] sayılan adlar ve tarihi bilgiler arasından sadece ikisi doğrudur.

Tarihsel bakımdan Meragaî'nin bazı konularda hataya düşme sebebi her ne kadar "Epistemoloji" başlığı altında incelenecekse de bu noktada Meragaî'nin hayat akışının, entelektüel çevresi ve kaynaklarının niteliği ve niceliğine değinmekte yarar vardır. Meragaî'nin bilgisi, Rusya ve İran tarihi konusunda birincil kaynaklardan yahut yazılmış önemli eser ve basın üzerinden geliyor olabilir. Yazarın Rusçayı görevi, Farsçayı da doğduğu yer gereği öğrendiği düşünüldüğünde doğrudan Türkçe eserleri okuyup, okumadığı sorgu konusu yapılabilir. Bir yandan da yazarın Türkçe bildiği, yine doğduğu şehir itibarıyla bilinmektedir. Meragaî'nin Osmanlı tarihindeki bazı bilgilerle ilgili düştüğü hata ya ulaştığı kaynakların, duyduklarının hatalı bilgilerden yahut kurgu içinde kasti bir değişiklik yoluna gitmesinden ileri gelebilir. Gelgelelim yazarın, Osmanlı'nın son dönemi ile ilgili bilgilerinin daha isabetli olduğunu söylemekte yarar vardır.

Nâdir Şâh ve Faruk Sümer, "Ağa Muhammed Şah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim 30 Eylül 2025, https://islamansiklopedisi.org.tr/aga-muhammed-sah.

[180] Meragaî, *Seyahatnâme*, 409.

[181] Olayın intihar diye değerlendirilmesinin kabul görmemesi, "fail" sıfatıyla yargılananların cezalandırılması ve *Tercümân-I Hakikat*'te yansıması üzerine Bkz. Yaşar Aydemir ve Fatih Yerdemir, "Tercümân-ı Hakîkat Gazetesinde Sultan Abdülaziz'e Yazılan Mersiyeler," *Türklük Bilimi Araştırmaları* 53 (Bahar 2023): 11–39.

Özellikle II. Mahmud'a dair verdiği bilgi yine hayranlık, adil bir demir yumruk özlemi/özenişi, dikkat çeker. Meragaî'ye göre insaf, vicdan, adalet vd. pozitif kavramların en üst siyasi otoritede tekrar canlanmasının iki yolu vardır: Birincisi Fransız ve İspanyol halkının, halk liderleri ve bilginlerinin de desteğiyle devlete karşı topyekûn isyan ederek bizzat erki düzeltmesi; ikincisi ise ilahi lütufla cehaleti kökünden söküp, medeniyet tohumlarını atıp, adalet ve ihsan yağmurlarıyla sulamış muktedir sultanların çıkagelmesi. "Muktedir Sultanlar" kategorisinde ise Japonya'da Mikado, Rusya'da Petro (I), Osmanlıda II. Mahmud yer alırlar. Tercih, tabii ki -birinci ciltten üçüncü cilde doğru- sultanın öz ıslahı, vezirlerin düzelmesi ve halkın refahının bu yolla sağlanmasıyken sonradan (son ciltte) ikinci seçenek yani halkın erke isyanı da gündemde gibidir. Kısacası öncelik II. Mahmud gibi bir sultan, olmadığı taktirde ise halk hareketidir.

Osmanlı sultanlarının metne bir başka yansıması ise -yazarın aktarımıyla- halkından korkarak yaşayan sultan portresidir. 1907-1909 arası hüküm süren Muhammed Ali Şah'a seslenerek Rus İmparatoru ve Abdülhamid'i (II.) taklitten kaçınması gerektiğinden bahseder. Çünkü bu iki hükümdar da süslü saraylarında hapis, halkı tarafından nefret duyulan, geceyi korkarak sabaha erdiren sultanlardır. Anlatının devamında iki şahsiyetin durumlarını da özetler, anlatıyı çeşitlendirir. Rus İmparatoru (II. Nikolai) ve II. Abdülhamid'in yönetiminde 1. adalet ve kanun düzeni işler, fakirle zengin kanun önünde eşit muamele görür, mahkemelerde bizzat hazır bulunan davacıyla davalı yan yana iken hüküm verilir, böylece nizam ve kanun çarkı işler; 2. Vezirleri eğitimli ve iş bilir kişilerdir, devlet işleri böylece ehil ellerde yürür, suistimal durumunda devlet hızlı biçimde çözer; 3. hükümdar hafiye teşkilatına büyük meblağlar akıtır, ülke genelinde para ile beslenen yaygın ve etkili bir haber alma ağları vardır; 4. orduları mutlak itaat içindedir ve Rusya'da asker, çarı İsa'nın kutsal vekili bilirken Osmanlı'da padişahı, halife sayarlar, ihsanlar ve maaşlarla askerin sadakati pekiştirilir ve sarayın etrafında on binlerce muhafız kesintisiz nöbet tutar.[182]

Bu iki padişah böyle imkanlara sahipken bile korku içinde, hapis hayatı yaşarlar. Yazarın aktarımına göre II. Abdülhamit, 30 yıldır sarayından dışarı çıkmamıştır. İstanbul'u

[182] Meragaî, *Seyahatnâme*, 727.

görmemiştir; şehri tanımaz. İkisinin de bir rahat uykusu yoktur. Altın duvarlı saraylarında hapislerdir. Vezirler de para karşılığı memleketi satıp, yerler: Mısır, Tunus, Selanik ve Girit. İşin bir müddet sonra İstanbul'a Bursa'ya varacağı düşünülür. Rus ve Osmanlı imparatorları, bu imkanlara rağmen bu haldeyken ne adaleti ne hazinesi ne askeri ne de memleketten haberi olan İran Şah'ının başına gelecekler de bellidir. Yazara göre taklit edilecekse Hz. Muhammed'in meşveret (danışma) yönünden taklit edilerek devleti acilen meşrutiyet kurallarına ve yönetmeliğine sokmak gerekir.

4.1.4. Örnek Gösterilen Öteki: Osmanlı Askeri

Nitekim bir süre sonra II. Abdülhamid dolu hazinesi, itaatkâr askeri, aklı ve dirayetine rağmen teslim olmaktan başka yol bulamaz. Meragaî'nin betimlemesi ile "Hz. Adem'in yaratılışından beri emsali az görülmüş; siyasileri ve fatihlere parmak ısırtmış, üç büyük, muhterem zatın yani Mahmut Şevket Paşa, Niyâzî ve Enver Beyin" gayretleri ile bu *esâs-ı Abdülhamîdî* ortadan kaldırılmıştır.[183] Bu harekete rağmen üç komutanda da böbürlenmeye, mağrurluğa dair emare görünmez. "Askeriz, görevimizi yaptık" diyerek işlerinin başına dönmekle kalmayıp tenzil-i rütbeye gittiler. Hem kendi rütbelerinden hem de Osmanlıdaki 80 mareşalin rütbeleri düzenlendi, geriye 10 mareşal kaldı. Rusya'da dört, Almanya'da iki, İngiltere'de ise bir mareşal varken Osmanlı'daki 80 mareşalin varlık sebebi, Abdülhamit sevdiği herkesin rütbesini yükseltmesiydi. Tüm bu "yanlış" yönetimlerin önü ise "doğru" bir müdahale ile kesilip, düzeltilir.

Böylece içteki bir müdahale, -Meragaî'nin "halk hareketi" diye bahsettiği- erki düzenleyerek sınırlarını kanunla çizer. Halk hareketi her ne kadar hızlı bir çözümse de -en azından Meragaî'nin gördüğü İran portresi için-olağanüstü tehlikelidir. Çünkü üç yönden düşmanlar -özellikle Osmanlılar- hazırlıklı ve bir iç çatışmayı beklemektedirler. Dolayısıyla Osmanlı da diğer uluslar gibi her ne kadar özenilesi hareketleriyle anılsalar

[183] Mahmut Şevket Paşa, Resneli Niyazi Bey ve Enver Bey, Meragaî'nin dikkatini çeken üç isimdir. Hareket ordusunda görev alan, devlet düzenini koruyan kişiler gerici isyanı bastırmakla kalmamış, Millet Meclisi ve şeyhülislam fetvasıyla II. Abdülhamid'i 27 Nisan 1909 tarihinde hal' ederek yerine Mehmet Reşat'ı çıkartmışlardır. 31 Mart vakasını tetikleyen askeri çekişme, alaylı-mektepli husumeti, ideolojik yaklaşımları, sonuçları vd. detaylar için Bkz. Necdet Aysal, "Örgütlenmeden Eyleme Geçiş: 31 Mart Olayı," *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, sy. 37–38 (Mayıs–Kasım 2006): 15–53.

da "öteki" kategorisindedirler. Gelgelelim Meragaî, Osmanlı'daki subayların, paşaların ne derece maharetli olduklarından da haberdardı. Bir nevi savaş, -özellikle Osmanlı ile- devleti zora sokabilirdi. Osman Paşa'nın Plevne müdafaası (1877), yazarın örnek gösterdiği, savaşın muhtemel yıkımlarına dair gözlemlerinden biridir.[184] Meragaî'nin aktarımına göre 7 Ocak 1908 tarihli *Hablü'l-Metîn* gazetesine gönderdiği yazı ise Osmanlı askerlerinin İran sınırları içine müdahale ettiğine dair telgraf ulaştığını, Osmanlı askerlerinin ve Osmanlı Kürtlerinden kimselerin Savcabulak'a (bugünkü Mehâbâd) kadar ulaştığını[185], *şehri topa tuttuğunu* okuduğunu belirtir.[186]

Ancak bu durum Osmanlılarla İranlıların derin tarihi ve kültürel bağıntılarını kesmez. İki ülke birbiri ile savaşlara girip, çıkmışlarsa da husumet ve mezhep ayrılığı çatışmalara sebep olmuşsa da iki ülke temelde birbirine bağlı biçimde politik hayatlarını yürütmektedirler. En azından Meragaî'nin bahsettiği 19 ve 20. yüzyılda bu iki millet, yıllarca müstebit sultanların yönetiminde yaşadıktan sonra başlarındakini devirirler. Çünkü birinin yükselişi ve bekası, bir diğerininkine bağlıdır. Zaman, "*hatâyâ-yı mâzî*[ye] *mu'terif*" olma, "Gelecek için *tedârük ve tedbîr*" zamanıdır.[187] Çünkü bu iki millet arasındaki husumet, dostları (Osmanlı-İran) zayıflatıp, düşmanları kuvvetlendirmiştir. Schweigger, bu konuda Türklerle İranlıların çatışmasının bir dengeye sebebiyet verdiğini, Hıristiyanların nefes alabilmeleri için bu iki devletin birbiriyle uğraşması gerektiğinden bahseder.[188]

---

[184] Metnin ilgili bölümünün çevirisi: "Genel tarih kayıtlarında sabittir ki Osman Paşa, Osmanlı ordusunun serdarı, "Plevne" [metinde: Plevna] kalesinin savunmasında büyük gayret ve sebat gösterdi, kalenin etrafında seksen bin Rus askerini öldürdü yahut yaraladı. Düşmana esir düştükten sonra İmparator II. Aleksandr'ın huzuruna getirildi. İmparator kendisine fevkalade iltifatlarda bulunarak derhal esir serdarın kılıcını kendi eliyle beline kuşatıp, imparatorane bir lütufla taltif edip, 'Bağlı olduğu devlete bu derece gayret, hamiyet ve sadakatle hizmet edip canını ortaya koyan bir serdarın belinin kılıçsız kalması mürüvvet ve insafa sığmaz' demiştir. Halbuki Osman Paşa, esaretinden birkaç gün önce, tek bir günde Rus ordusunu, yirmi bini top ve tüfek mermileriyle vurmuş, analarını matemli bırakmıştır. Şeref, dostun da düşmanın da kişinin devlet-perverliğini takdir etmesindedir. Bu şeref, ancak kişinin kendisine verilen vazifeyi ifa etmesiyle mümkün olur". Meragaî, *Seyahatnâme*, 497.

[185] Osmanlı'nın İran hudut müdahalesi, Kürt aşiretlerinin rolü hakkında detaylı bilgi için Bkz. Sabri Ateş, *The Ottoman-Iranian Borderlands (Making a Boundary, 1843–1914)* (New York: Cambridge University Press, 2013), 229–235.

[186] Meragaî, *Seyahatnâme*, 716.

[187] Eski hataları itiraf edip, gelecek için tedbir ve önlemi elden bırakmamak.

[188] Ebru Boyar, "Doğuda Osmanlı Genişlemesi," *Cambridge Türkiye Tarihi: Türkiye Tarihi 1453–1603 (Bir Dünya Gücü Olarak Osmanlı İmparatorluğu)*, c. 2 (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016), 187.

Meragaî'ye göre bazı hurafeler ağızdan ağıza yayılarak hadise, onlar da yayılarak gerçeğe ve pratik bir husumete dönüşmüştür. Böylece İslam zayıflatılmaya, birlik bozulmaya çalışılmıştır. Tarih ise bu iki milleti aynı zamanda aynı hedefle (meşrutiyet) uyandırmıştır. İkisi de birbirinin muzaffer hareketini kutlar. İran halkının Meşrute hareketini kutlamayan Türk, yazmayan Türk ve Arap basını yoktu. Türk zaferini de kadın, çocuk demeden her İranlı taktir eder. Kısacası devir, klasik anlayışların düzene, nizama, kanuna bağlanma ve Türk-İran barışı devridir. İranlı Meragaî, Osmanlılardaki dönüşümü böyle okur ve özenir. Ancak görüldüğü üzere Osmanlıdaki "birey", "kişi", "fert" üzerine herhangi bir tasarrufu yoktur. "Osmanlı ferdi nasıl olmalı?" sorusu, pek tabii doğası gereği Ahmet Mithat'ın eserinde kendini gösterir.

4.1.5. Ahmet Mithat'ın Osmanlı Ferdi

Her ne kadar hacim, kapsam, anlatı bakımından iki eser de birbirinden –pek tabii- ayrışsalar da Râkım, aşağı yukarı Meragaî'nin ideal bireyidir denebilir. Başka deyişle Râkım, Meragaî'nin ideal toplumunda yaşayan ideal kişidir denebilir. Çünkü Ahmet Mithat'ın Osmanlıları algılayışı, onlara biçtiği rol ve değerler, Meragaî'nin de temelde çizdiği Osmanlı portresinin somut örnekleridirler. Osmanlı halkının misafir ağırlamaları, evlilikleri, gelenekleri, şiirleri ve pek çok hayat pratiği Ahmet Mithat'ın kaleminden okunabilir. Buna göre "Osmanlı bir adam" cömert, hesabı kitabı yerinde ve dakiktir. Her ne kadar Râkım'ın, yazıcılığını yaptığı kişiye denmiş olsa da "Osmanlı bir adam" denilerek kastedilen, bütün makbul huylar ve Râkım'da topladığı huylardır.

Tabii ki Râkım'ın alafranga evi, aile yapısı, geleneklerine bağlılığı, yazar tarafından okura "makbul kişi" portresini çizer. Karşısında ise Batı özentisi Felâtun durur. En net örneklerden biri, Mustafa Merakî'nin vefatı ardından Felâtun'un "devil" yani yasıyla mücadele etme biçimidir. Her şeyin siyahını temin eden sevgilisi Polini'ye geçit veren ve yasını alafranga tutan Felâtun'a karşı Râkım, mevtanın yasını Cuma günü okunan Yasin-i Şerif ile de tutabileceğinden bahseder. Başka örnekte ise Felâtun, sevgilisi Polini'yi tanıştırmak istediğinde Râkım, kişinin çok sevdiği kimseyi "ağyara" göstermesini garipserken Felâtun ona "kaba Türklük" ettiğini söyler. Halbuki "kaba Türklük", Râkım'ın hayatında korunan, Dadı Kalfası tarafından da hatırlatılarak varlıkları

sürdürülen değerlerdir. Yahut Felâtun, Türk "karısı" betimlemesiyle klasik edebiyattaki kadın imgesine (nîm handesiyle insanı ihya edecek) ve ağırbaşlı, vakur duruşa eleştiri yöneltir. Râkım'ın anlayışında ise Türk kadını, geleneği ve çağı bir arada tutabildiği, yan yana bulundurabildiği sürece makbuldür. Ahlaki, geleneksel değer dünyası yanında bir de İstanbul'un maddi güzellik ve lezzetleri vardır.

Örneğin Türklerin en güzel içeceklerinden biri, Mastika'sıdır. Yozefino'nun damağına şaraptan daha lezzetli çalınır. Yahut Osmanlıların sabahları içtiği kahve ve sofrada edilen sohbeti, tatil günleri kırlara dolaşmaya çıkmaları, Yozefino'yu pek etkiler. Çünkü Osmanlıların her hali, Avrupa'nınkinden iyidir. Avrupalıların eğlencesi de monotondur. Geceleri eğlenilir, bir günün sadece gecesinde eğlenirler. Halbuki Türklerin sabah sohbetleri ve sofrası, gündüzden de yararlanmalarını beraberinde getirir. Dolayısıyla vakitlice yatıp, vakitlice kalkan Türkler, günün tamını kullanırlar. Pek tabii Türklerdeki misafirperverlik de Avrupalılarda yoktur. Yozefino'nun dikkatini misafir ağırlama biçimi de çeker. Konuklarına verilen değer, kurulan sofra, eğlencesi için hazırlıklar, Türklerin misafire verdiği değeri aktarır niteliktedir.

Türklerin bir diğer yönü ise dilleridir. Lisaân-ı Osmanli dakik ve lezizdir. Öyle ki İngiliz Ziglas'ın iki kızı Can ve Margrit'in okuduğu şiirler, insana "ateş" vermezler. Fransızca öğrendikten sonra bu dildeki şiirleri daha damağa yatkın bulan kız kardeşlerin Osmanlı şiiri ile tanışması, onlara istediklerini belli ölçüde verecektir. Ancak gerçek "ateş" ve yangıyı Hafız-ı Şirazî'nin şiirinde bulacaklar. Râkım, belli kısımlarını atlayarak Türkçeye çevirdiği Hafız şiirleriyle kızların içindeki ateşi körükleyecektir. Ayrıca İngiliz aile, Fransız karakterle göre Osmanlı kültürüne daha yabancıdır. Türkçe öğrenen kızlarının "Müslüman olacak" veya "Acem veya Türk ile" evlenecek düşüncesini canlandırır. Türklerdeki kölelik anlayışını Amerika'daki köle anlayışıyla aynı bilirler, haremlik-selamlık görmemişlerdir, evde oturan Türk kadınını "mahpus gibi" görürler. Yazıdan, Ahmed Mithat'ın İngilizlere bakışı algılansa da yazar, ötekiler üzerinden iyi ve kötü olanı aktarmaya çalışır. Biz okurlara işin aslının öyle olmadığını bildirir, ikna eder ve İngilizleri de ikna ederek okurdaki düşünceyi katmerler. Yani İngilizler üzerinden Türklere bakışını aktarır. Büyük olasılıkla döneminde Türk ananesine yöneltilen eleştirileri, bu minvalde yanıtlar.

Bunda büyük olasılıkla örtük bir karşılıklığın izleri vardır. Türk aydınının İngiliz edebiyatındansa Fransız edebiyatına aşinalığı daha çoktur. Yani roman metninde Fransızların Türkleri, İngilizlerden daha iyi bilmesinin altında Türklerin, İngilizlere nazaran Fransızları daha iyi bilmesi yatar. Durum, Farsça romanda daha farklıdır. İranlı olmayan milletlerden Türkler ve Araplar (özellikle Mısır) yine aynı babanın, öteki çocukları gibi görünürler. Ortak köken ise İslam ve Müslümanlık kavramıdır. Roman karakterlerinin dini görüşü ve itikadında detaylıca vurgulanacaksa da genel atlarıyla iki karakterin de mezhep ayrıklığına değinmediği apaçıktır. Râkım'ın dini konuları açmaması gayet olası anca İbrahim Bey ve yazarı Meragaî'nin mezhep ayrılığını kabul etmediğini aktarmakta yarar vardır. Dolayısıyla Meragaî için bir Rus, Japon, İngiliz veya Fransız, ötekilikte Türk veya Arap gibi değildi. Çünkü adı geçen bu iki milletle itikat, kültür, gelenek, tarihsel, coğrafi bağıntı ve ortaklığı daha derindir. Dolayısıyla iki eserin yazarlarının tarih algısı ve anlayışı, epistemik yaklaşımları, anlakları önemli fenomenlere dönüşür.

4.2. Tarih Algısı: Alımlama, Algılama Biçimi

Karakterlerin, daha doğrusu yazarların entelektüel birikiminin nelerden ileri geldiği konusu, şimdiye dek bahsi geçen tüm konuların temelindeki bilgi kaynaklarından ileri gelir. Metnin bu kısmına kadar aktarılan tüm bilgilerin temelinde yatan bilgi, kavrayış ve algı, iki eserin birbirine yakınlığı ve uzaklığını en net biçimde gösteren bölüm olabilir. Çünkü benzeşen fikirlerin ardında yatan bilginin benzerliği veya somut koşullara taklit yollu verilen yanıtlar, reaksiyonun aynılığına sebebiyet verebilir. Aynı şekilde zıtlaşan fikirler ardında yatan yorum biçimi, karakterlerin dünya görüşünü birbirinden tamamen ayırabilir. Nitekim iki eserin de kodlanmasında, kodların sayı ve kapsam bakımından en hacim olduğu üst kod, "Eğitim, Anlak, Algı" üst kodudur. Kaçınılmaz olarak yine bu kod, -*Seyahatnâme* için- en çok tekrarı içeren üst koddur da. Bölümün işlenmesindeki öncül gaye, roman karakterleri ve etrafındaki dünyanın ne biçimde algılandığını anlamak hem Râkım hem de İbrahim için epistemik dönüşümün veya istencin tespitidir. Esasında hem bu çalışmanın ortaya koymayı planladığı özgün bilgiler hem de şimdiye dek verili bilgilerin derlendiği bu üst kod, derleme, tespit ve değerlendirme bölümüdür.

4.2.1. Altınçağında İran

Tarihsel süreci boyunca İran, İbrahim Bey nezdinde yükselişler, alçalışlarla anılır. Metnin devamı belirli dönem ve devirlerde bu bahsi açacaksa da anlatıda şanlı geçmiş vurgusu sıkça göze çarpar. İbrahim Bey'in nazarında eskiden İran yeryüzünün bahçesi (*Gülistân-ı Rûy-ı Zemîn*), dünya medeniyetinin merkeziydi. İranlılar ilimde en yüksek dereceleri işgal ederken Batı devler, canavarlar gibi yaşamaktaydı. Dünyada hiçbir hükümdar, İranlı hükümdarların yetkileriyle donatılmış bulunamaz. Sultan'ın bir kaş (göz) hareketiyle bir vezir düşer, bin kişi ölür, insanlar vezir de olur rezil de. İnsanların kaderine çizilmiş sınır, padişahın iradesiyle vakidir. 6000 yıllık tahta oturanlar sultanlar daima raiyyetinin iyiliğini düşünmüş, refahları için çabalamışlardır. Gelgelelim kanun ve meşrutiyet fikri de yine İran sultanlarının geleneğinde yok değildir. Her yılın ilk günü yani nevruzda padişah önce bir mecliste, hiçbir padişahlık nişanı taşımaksızın hazır olur. Önde gelenler ve halk toplanarak istişarede bulunup, dertleri anlatırlar, böylece istekler netleştirilir, görevler pay edilir ve halkı temsil eden dini liderin (Mûbed) de onayı olmadan padişah tahta çıkamazdı.[189] Bu rivayetin doğruluğu, yanlışlığı bir yana, Meragaî'nin telkin etmek istediği konu açıktır. Meşrutiyet, toplumsal uzlaşı ve ancak bunların ardından gelen meşruiyet, İranlılar için yabancı değildir. Sonraki bölümlerde de göreceğimiz üzere Meragaî halka danışma, meclis, rıza ve meşruiyet kavramlarını bir de İslami gelenekler üzerinden anlatır. Başka deyişle Meşrutiyet fikrinin İranlılara yabancı olmadığını hem tarihi hem de dini dayanaklarla destekleyerek verir. Bu denklemde "kötü" diye anılabilecekler, nizamı bozabilecekler ise ya dıştaki düşmanlar ya da içteki hainlerdir. Kötüler hain vezirler, saray erkanı, kendi iyiliğini milletin iyiliğinden daha öne koyanlardır.

4.2.2. Mitolojik Dönem

Şüphesiz İbrahim Bey için İran tarihinin "şanlı" dönemleri yahut "altın çağları" birkaç silsilenin yahut tekil kişinin ele geçirmesiyle mümkün olur. İbrahim Bey için İran tarihinin şanlı dönemi, altın çağı mitolojik Pîşdâdî dönemi (0-2427 yılları arası 9 yönetici) hükümdarları döneminde betimlenen hükümdar portrelerinden ileri gelir. İran tarihinden

[189] Meragaî, *Seyahatnâme*, 699.

Keyhüsrev, Cemşîd, Behmen, Şâpûr gibi mitolojik anlatım nesnelerinde adı geçen karakterler yarı tanrı sıfatlara sahip, meşruiyetleri kendinden menkul kimselerdir. Enûşîrvân'ın adaleti, dünyada hala yankılanan bir ses gibi herkesçe bilinmektedir. Dünyaya adalet ve padişahlık İran'dan yayılmış ve halk, Pîşdâdîler döneminin ilk sultanı Kiyûmers'ten, Sâsânîlerin son yöneticisi devrine dek huzur içre yaşamışlardır. Gaflet her ne kadar beşerî ve ihtimal dahilinde olsa da kader, elbet hükümdarı doğru yöne yönlendirecektir. İbrahim Bey, bu düşünüşünü Behrâm'ın (II. Behram (h. 274-293)) av sırasında karşılaştığı sahne üzerinden anlatır. Buna göre Behrâm av yolundayken harabe duvarı üzerinde iki baykuş görür. Vezirine sorar "bu baykuşlar birbirlerine ne anlatıyorlar?" diye. Vezir de dişi baykuşun erkekle evlenmek için on harabe teminini şart koştuğunu anlatır. Vezirin aktarımına göre erkek baykuş da yanıtta "Endişe etme dünya böyle gider, sultan böyle ederse/ sana veririm on yerine on bin harabe"[190] Bunu duyan Behrâm gaflet uykusundan uyanarak zulmü kökünden kazır ve adaleti inşa eder. İbrahim Bey için İran'ın İran olduğu zamanlar geride kalmışsa da yine bir otokrat, mutlaka İran ve İranlıları eski şanlı günlerine döndürecektir. İbrahim Bey'in Mısır'da ikameti döneminde, arkadaşlarıyla akşam oturmalarında aklını meşgul eden konu budur. Milli-tarihi duyguları o denli yoğundur ki İbrahim Bey, Mısır'daki "İskenderiye" adını ağzına almaktan imtina eder. İskender Dara'yı (III. Daryuş) MÖ 331 senesinde yenerek Persepolis'i (bugün Şiraz'da) yerle bir eder.

4.2.3. Cengizhan

Eserden anlaşılacağı üzere Cengizhan adı tahribat, yıkım ve bedbahtlıklarla aynı yerde anılır. Metin boyunca Cengizhan'ın İran'a açtığı savaştan geride kalan yıkım, Cengiz'in algılanış biçimidir. İran'daki bürokratların halka ettiği zulüm ve ülkeye verdikleri zarar, Cengizhan'ın yaptıklarıyla kıyaslanırken "*yemin olsun ki bunların memlekete verdiği zarar, Çengîzîlerinkinden artıktır*"[191]

[190] *Ger melik în est u ger in rûzigâr / Risem men be tu vîrâne dehem sed hizâr.* Maragaî, *Seyahatnâme*, 677.
[191] Meragaî, *Seyahatnâme*, 110.

4.2.4. Safevîler Dönemi

İbrahim Bey, Şah İsmail'in mezarını ziyaret ederken İran'ın milli-mezhebi kahramanı olarak andığı Şâh'ın memleket tarihinde fevkalade yerinden bahsettikten sonra ağlamaya, şimdiki vaziyetin fena olduğunu anlatmaya başlar. Önceki bölümlerde de üzerinde durulduğu üzere I. Şah Abbas, İbrahim Bey'in tarih anlayışında önemli yer tutar. Pîşdâdîler gibi mitolojik dönemler ve kurgular, yerini tarihin somut simalarına bırakır. Şâh Abbas'ın önemi ise döneminde yapılan eserlerin hala İran'ın her köşesinde göze çarptığıdır. Horasan'dan Isfahan'a uzanan yoldaki tüm kervansaraylar binlerce kişiyi ağırlayabilecek genişlikte, ferahlıkta ve istihkamdadır. Uzun şose yollar yine bu hükümdarın İran'a armağınıdır. Böylesi işler, İbrahim Bey'in nezdinde I. Şah Abbas'ın ne denli halk sever (Fa: *raiyyet-perver*) olduğuna işarettir. *Pâdişâh-ı Şîr Şikâr* (aslan avlayan padişah) diye andığı I. Abbas'a verdiği lakapta kadim İran sultanlarının aslan avına, İranilik yönüne işaret etmek yanınca ülke sınırlarının genişliğinden bahseder. Belh'ten başlamak üzere Hazar Denizi kıyıları, Dağıstan, Kafkasya, Bağdat, Basra Körfezine dek uzanan sınırlarda raiyyeti, devlete bağlı olmak koşulayla, uyruk ve mezhebine bakılmaksızın huzur içinde yaşar. Ülke çapında yaptırdığı hastanelerle halkı hastalıklardan kurtarır. Bu dönemde İran'ın nüfusunun 40 milyona yaklaştığını anlatan Meragaî'nin verdiği bu sayı, ancak refahın artıklığı, sınırların genişliğine dair anlatım olabilir. Anlatımın doğru yönü, İran nüfusunun XVII. asır yani I. Abbas'ın da hüküm sürdüğü döneme tekabül etmesidir. Ancak 1670'lerde nüfus 10 milyonu ancak aşmaktadır. 1670 senesinde art arda gelen kıtlık ve ardınca 1680'deki Veba salgını nüfusun artış trendini de toplam nüfusu da düşürerek, dokuz milyona indirmiştir.[192] Ancak İbrahim Bey, daha doğrusu Meragaî'nin I. Abbas anlatımında gözden kaçmaması gereken başka bir hata vardır. İbrahim Bey I. Abbas'ın yerel kıyafet ve geleneklere verdiği önemi anlatmak için Bebrî Bey Yüzbaşı'nın hikâyesini anlatır. Bebrî Bey İspanya'ya elçi olarak gönderilir. Dönüşte I. Abbas hemen kendisini idam ettirir. Çünkü kendisi İspanya Kralı'nın eşinin cenazesin İrani kıyafetlerle değil Batılı tarzda kıyafetlerle katılmıştır. Bu, kimliğinden uzaklaşmak, geleneklerden kopmak gibi algılanmış ve idamını beraberinde getirmiştir. Halbuki Hüseyin Bey Yüzbaşı yahut Ustacalu Bebrî Bey, I. Abbas altı

[192] Ali Ekber Kecbâf, Müctebâ Mensûriyân ve Esğer Furûğî-yi İberî, "Tebyîn ve Tahlîl-i Vaziyyet-i Cem'iyyet ve Tesîr-i Kişâverzî ber Ân der Devre-i Safevîyye," *Pijûhişhâ-yı Târîhî* 10, sy. 3 (Kasım 2018): 41.

yaşındayken kanlı ishalden hayatını kaybetmiş, İspanya'da elçilik görevi yürütmemiştir.[193] Gelgelelim Safevî tarihinde zillet, düşkünlük ve tembelliğin timsali de son Safevî Sultanı Şâh Sultan Hüseyin'dir. İbrahim Bey için halinden ibret dersi alınacak Şâhlardan biri Sultan Hüseyin'dir.

4.2.5. Nâdir-i Avşâr

Nâdir Şah ise İbrahim'in tarih anlayışında yer tutan figülerden biridir. *Târîh-i Nâdirî* diğer adıyla *Cihangüşâ-yı Nâdirî* (Mîrza Mehdî Hân-ı Münşî-yi Esterâbâdî) İbrahim Bey tarafından neredeyse ezberleyecek kadar çok defa okunmuştur. İbrahim Bey, Nâdir döneminde İran'ın zenginliğinden sonra cehaletin, tüm birikimi bir yerde ortadan kaldırdığını, zenginliği, refahı yok ettiğini anlatır. Nâdir'in ardından gelenlerin cehaleti, yıkıcıdır ancak cehl belası, İbrahim Bey için her devirde her nevinde yıkıcıdır.

4.2.6. Mirzâ Takî Hân (Emîr-i Kebîr)

Aktarıma göre üç yıldan fazla sadaret makamında kalamayan Emîr, ülkede dilenciliğin kökünü kazımış, sanayiyi geliştirmiş, ecnebiyi İrandan kovmuş, Maliye ve Savaş Bakanlığı'nı ihya etmiştir. Rahmetle anılan bir diğer sima, Emîr-i Kebîr, sadece iyi niyeti ile değil ülke yönetim anlayışına getirdiği yeniliklerle de yeni bir çağı, çağdaşlığı hedefler. Emîr-i Kebîr'e atfedilen yer, eserin son bölümlerine doğru daha netleşir. Bu evrede İbrahim Bey ölmüştür; Yusuf Amca kendisini rüyada, cennet bahçesinde görür. İbrahim Bey Yusuf Amca'yı Emîr-i Kebîr ile tanıştırırken "kendilerinin makamı bizim bir üstümüzdedir"[194] der. Şüphesiz bu mertebeler, vatanseverlik, halkın refahını gütme, alturizm ile elde edilmiştir.

4.2.7. Nâsıreddin Şâh

Hiçbir tarihi figür bu eserde Nâsıreddin Şâh kadar göklere çıkartılıp, yere çalınmamıştır. Memleketin umudu, Batı'yı görüp tanıyan, değişim için çalışan, eserin erken safhalarında

[193] Walther Hinz, *Şâh İsmâîl-i Duvvum-i Safevî* (Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1992), 148.
[194] Meragaî, *Seyahatnâme*, 585.

övgüye sonralarında ise nefrete mazhar olan Şâh için övgü ve yergi seyri şöyle işler: Öncelikle İbrahim Bey, İran'ı kurtaracak kimsenin Nâsıreddin Şâh olacağına dair inancı taşır. İşler yolunda gitmeyince aslında Batılı güçlerin Nâsıreddin Şâh'ın ıslahatına karşı çıktığı söylenir. Sonunda ise Nâsıreddin Şâh, memleketin batmasından bizzat sorumlu tutulur. İbrahim Bey'in romanın ortalarında öldüğü varsayılırsa karakter gelişimini yaşayan bizzat yazar, yani Meragaî'nin kendisidir.

4.3. Makbul ve Makul Terakki

Her ne kadar İran'ın tarihi belirli dönemlerde iftihar edilecek durumdaysa da bugün şanlı geçmişe yaslanılarak dünya güçlerine kafa tutulamaz. Evet, Yunan filozofları, İran hükümdarları çağında, Pîşdâdîler devrindeki ihtişam yadsınamaz ama bugün dünya güçlerine karşı bu masalların anlatılması, geçmişi düşünüp de gururlanmanın anlamı yoktur. İngilizlere İran hükümdarları mı anlatılabilir; Japonların adalet anlayışına karşılık Enûşîrvân'ın ne denli adil hükümdar olduğundan mı; yoksa Amerika'nın memleket yönetimine karşı Keyhüsrev'in zamanında yaptıkları mı? Anlaşılacağı üzere İbrahim Bey tarihle zıtlaşmaz, hatta ona sarılarak gününün hükümdarlarına da öğüt vermede aşina simaların adını anar ancak tarihe karışmışların hatıralarıyla çağdaş dünyaya karşı koymaz. Başka deyişle tarihindeki kişilerle değil işleriyle övünür, "iyi" ve "kötü" kavramlarının kişilerle değil işlerle ilintili olduğunu ortaya koyar. Örneğin eşitlik, adalet ister Enûşîrvân ister Mikado ister Napolyon tarafından uygulansın; adalet ve eşitlik her zaman iyidir. Bahsi geçtiği üzere her nereden gelirse gelsin her kim tarafından uygulanırsa uygulansın işlerin "düzelmesi" tek sözcüğe bağlıdır. Bu sözcük "Kanun"dur.[195] Kanunların konması, Emîr-i Kebîr gibi devlet adamlarının, Nâsıreddin Şâh gibi yöneticilerin de isteğiyse de kanun ile çıkarları çatışan kimseler, "sultanın yetkileri sınırlanacak" bahanesiyle muhalefete kalkışıp, İran meşrutiyetini geciktirmişlerdir.[196] Şarkın düşü yahut İbrahim Bey nezdinde İran'ın geçmişi, her ne kadar parlaksa da bugün artık Batı tüm ihtişamın merkezidir. Ancak Batı'ya yüzünü dönerken geleneklerden kopmak, özünü unutmak ise yerilen yönlerdendir.

[195] Meragaî, *Seyahatnâm*, 504.
[196] Meragaî, *Seyahatnâme*, 511.

Önceki başlıkta -tarihsel olarak hatalı da olsa- I. Abbas'ın Bebrî Bey'i idam sebebinin, özünü unutmasından kaynaklandığı aktarıldı. Batı'ya ulaşmanın yolu ise tek bir kapıdan geçerek mümkündür: (B)ilim. En vahşi halkların tazı dişlerini söküp, bugün dünyaya hâkim kılan, rezalet pençesinden kurtaran tek etken (B)ilimdir. Sözcüğün (B)ilim biçimiyle yazılmasının sebebi ise hem pozitif bilimlere yönelirken klasik birikimden yani ilimden göz yummamaktır.[197] Pratikte ise (B)ilimin merkezi, mekteptir. Hem çağdaş bilimi hem de klasik bilgeliğin öğretildiği yer olarak tasavvur edilen mektepte Şinâsî'nin tabiri ile *Asya'nın Aklı- Pirânesi ile Avrupa'nın bikr-i fikrini izdivaç* ettirilir. Terakki ve medeniyete giden yollardan biri hatta medeniyete açılan kapı doğrudan ticaret, fabrikaların açılması ve umumi zenginliğin artmasıdır.

Ancak İbrahim Bey gezisi sırasında İran'ın hiçbir şehrinde -özellikle ticaret ve ziraat alanında- terakkiden eser görmez. Herkes atadan öğrendiğini olduğu gibi uygulayıp, yetinir hatta "seleflerimizin yordamını sürdürürüz" sözünü göğüslerini gere gere söyledikleri için İbrahim Bey'i şaşırtırlar. Halbuki İran'dan nice akıllı genç Batı memleketlerine tahsil için gitmiş, ders anlamında da yaşıtlarından epey ileri geçebilmiştir. Ancak neden İran'da ufak bir kıpırdama dahi yoktur? Çünkü İran'da bilime, sanata bir asra yakındır değer vermiyor. Bu dönemde İran'da bir yere gelebilmek için ya iyi bir torpile sahip yahut zengin olmalı. Aksi takdirde kişi ister bilim ister sanatta zamanının önde geleni olsun; bir iş başaramaz. Meragaî, ilerleme çarkını döndürecek dişlileri betimlerken bilimin gerekliliğinden bahsetmek yanınca, bilimi döndürecek dişlinin emniyet ve adaletle sağlanabileceğini aktarır. Emniyet ve adaletin de düşüncelerin, kalemlerin serbest olmadığı yerde olamayacağından bahseder. Pek tabii anlaşılmalı ki Meragaî'nin İbrahim Bey azından aktardığı bu sözlerde istek, yönetici sınıfa matuftur. İbrahim Bey, düşüncesini metinde defalarca tekrarlar. "Muasır Medeniyetler Seviyesi" için tercih ettiği "Katar-ı Düvel-i Mütemeddine" için vergilerin şimdiki halinin on katına çıkmasını, çocukları en güncel bilgilerle donatacak okullar yahut "fabrîk-i âdem-

[197] Meragaî, *Seyahatnâme*, 519.

sâzi"lerin[198] açılması, halkın mal, can, ırzının güvence altına alınması, hukukun üstün kılınması gerekir.

Beklendiği üzere Râkım'ın etrafındaki dünya daha küçük bir çevreyi irdeler. Örneğin "alafranga" kızların okuma, yazma tahsilinin gerekli olduğundan bahsedilir. Alafrangalaşmanın temelinde, İbrâhim Bey'in tasavvurunda da olduğu üzere eğitim, önemli yer tutar. Râkım kendi çabası ve de Dadı Kalfa'nın yönlendirmesiyle sarf u nahv okuyup mantık, hadis, tefsir, fıkıh okuyacak derecede Arapça bilir. Sâdi, Attar, Hâfız, Sâ'ib okuyacak kadar Farsça, pek iyi de Fransızca bilir. Galata'daki dostlarından biyoloji, kimya, Ermeni dostundan da coğrafya, tarih, hukuk, devletler arası antlaşmalar okur ve Fransızca roman ve tiyatrolardan pek çok eser okur.[199] Benzer biçimde İbrâhim Efendi de Türkçe, Farsça, Fransızca ve İngilizce bildiğini açıkça beyan eder.[200] İbrahim Bey'in bilgi ve bilim kaynağı, yirmi yaşında kaybettiği babasıdır. Babasının oğluna öğrettiklerini (ki bu da Şâhnâme'deki padişahların halka hüner ve sanatları andırmıyor değildir) şöyle der: "Milli ve ana dilleri, yabancı lisanları ve mütedavil bilimleri -ki senin gibi insanların hüneridir- öğrettim"[201] Anlaşılacağı üzere eğitimli, makbul kişi yazarların okura sunduğu biçimiyle klasik edebiyatı, geleneği, dini ve itikadını bilen ve aynı zamanda çağın bilimlerini takip edebilen yahut edebilecek lisan yetisine sahip olan kimsedir. İki yönü de sentezleyemeyenler ya Felâtun gibi savrulur yahut İran'da olduğu gibi sadece gösterişte kalır. Felâtun'un Râkım'ı itham ettiği "kaba Türklük", temelde Râkım'ın görgüsünden, terbiyesinden ileri gelir. Felâtun Râkım'a sevgilisi Polini'yi tanıtırken Râkım, "muhabbetiniz olan bir kızı ağyara [tanıtmak]..." deyince Felâtun, Râkım'ın hareketini "Kaba Türklük" olarak niteler. Bir yerde kadın-erkeğin kamusal alandaki ilişkileri Râkım'ın dünyasında vaka-yı adiyeden olsa da düzeyi, yine görgü kurallarınca belirlenmiştir. Yani çağdaş dünyada kadın, Râkım'ın yaşadığı dünyada insanlığın bir diğer yönüdür. "Doğru" çağdaşlaşan insanlar, kadınlarla ilişiklerini tanzim edebilenlerdir.

[198] İnsan yapma fabrikası anlamındaki sözcükteki "insan", esasında "iyi", "mükemmel" insan kastedilmektedir.
[199] Mithat Efendi, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, 17 - 18.
[200] Meragaî, *Seyahatnâme*, 231.
[201] Burada öğrendiği sözler şöyle aktarılır: *be ilâve-i zebânhâ-yı milli ve mâder-zâd ez elsen-i hârice ve fünûn-ı mütedâvile…* Burada "fünûn" sözcüğünden kasıt, pozitif bilimlerdir. Başka bir deyişle Râkım'ın ve İbrahim Bey'in aldığı eğitimler pek paraleldir. Meragaî, *Seyahatnâme*, 27.

Buna karşın İbrahim Bey'in dünyasında kadınları evlerin içinde görürüz. Kamusal alanda kadınlar yoktur.

4.4. İtikat, İbadet, İnanç

Mithat Efendi, eserinde karakterler okura ne kadar makbul gösterildiyse yine aynı oranda o karakterin dini bağıntılarının ve itikadının kuvveti de örtük biçimde verilir. İki uç karaktere bakacak olursak Felâtun'un ağzından bir kez bile dini itikadına, inancına dair sözcük duyamayız. En neşeli anında, en üzgün halinde, yasta, eğlencede tek sefer ağzına itikat/ din ile sözcük yer tutmaz. Buna karşın Râkım neşede, hüzünde, kıvançta, üzüntüde Allah'ın adını, yaratanın hatırını anar. Orantılı biçimde karakterler makbulleştikçe itikadi söylem yönleri de bir o kadar kuvvet bulur. İbrahim Bey'de ise itikat bir yana ibadet de hayatın bir parçasıdır. Meşhed'de İmam Rıza (A.S.) türbesini ziyaret etmekten başlamak üzere ziyaret ettiği kimselerin mezarı başında dualar ve kaza etmediği namazları, daima Allah zikrinde bulunduğu göze çarpar. Esasında hem Râkım hem de İbrahim Bey'in dünya görüşünün en açık olduğu bölüm, en çok kendini dışa vurduğu yer de burasıdır. İki karakter de okura "makbul" statüsünde sunulurken tam bir sentez, orta yol, karışım gibi sunulurlar. Din ve ibadet çağdaş olmayı, çağdaş olmak da dinden uzaklaşmayı gerektirmez. Hatta aksine dinden uzaklaşmak ahlaktan, Allah korkusundan uzaklaşmaya denk ve savrulmanın kaçınılmaz öncülüdür. İki eserde de hiçbir karakter yoktur ki (dinsizlikleri değil) dinden, Allah zikrinden uzak olup da göze hoş gösterilsin.

Bu yaklaşım, en azından İbrahim Bey'in politik görüşünün de temelini oluşturmaktadır. İbrahim Bey'in dünya görüşünde Batı, -farkında olsun olmasın, itiraf etsin etmesin- halk arasındaki eşitlik ilkesini, İslamiyet'ten almaktadır. İbrahim Bey Batı'nın eşitlik ilkesinin İslami kaynaklara dayandığını, Hz. Ali'den (A.S.) bir rivayetle aktarır. Rivayete göre Hz. Ali, "Bilesiniz ki ben iki oğlum Hasan ve Hüseyin ile burnu kesik bir köle arasında fark yoktur, bu böyle biline. Şeriatım indinde Habeş kölesi ve Habeş seyidi ile iki oğlum birbirlerine denktirler" diyerek halk arasında eşitlik ilkesini ortaya atmakta, bu da Rus Çarının, Napolyon'un ve Batı'nın adalet anlayışını oluşturmaktadır.[202] Bu söylem ve anlayış ne ilk ne de sondur. İbrahim Bey'in ağzından aktarılacak olursa: "İlim ve insaf gözüyle bakıldığında, bugün Batı halklarının sahip olduğu bütün şeref ve üstünlüğünün

[202] Meragaî, *Seyahatnâme*, 504.

bizden alındığı görülebilir; ancak biz bile isteye bu rahatlık ve övünç vesilelerine sırt çevirip, onları kendimizden uzaklaştırdık. Batılılar ise bunlara iki elle sarılarak geçim ve medeniyet işlerinde bizi kendilerine örnek edindiler. 'Bunlar' dediğimiz ise İslam'ın pak şeriatının hükümleridir. Adalet, eşitlik, vatan sevgisi, birlik, padişaha itaat, millet kardeşliği, insaf, mertlik, düşkünlere sahip çıkmak… Bunların hepsi Kur'ân'ın mukaddes hükümleri, Peygamberimizin mübarek hadisleri ve alimlerin sözleridir. Biz bunları sözde tasdik ederiz oysa onlar, bu hükümleri fiilen uygularlar. Bütün aklı başında Müslümanlar bilir ki bugün Avrupa'nın güzel yönlerini oluşturan kanunların tamamı İslam şeriatının yüce hükümlerinden alınmıştır. Bizim gafletimizden yararlanarak onları kendilerine mal etmişlerdir."[203] Anlaşılacağı üzere Meragaî yahut en azından İbrahim Bey nezdinde İslam şeriatının hükümlerini icrasında sorunlar olduğu için memleketin hali kötüdür. Şüphesiz din alimlerinin rolü böylesi bir harekette yadsınamaz. Kitapta alimlerin etkisi üzerine İbrahim Bey'in dualarla, rahmetlerle andığı Şah Abbas'ın iki alimle yolculuğu anlatılır. Rivayete göre Şâh Abbas, dönemin iki büyük alimi Mîr Muhammed Bâkır-ı Dâmâd (1561-1631)[204] ve Şeyh Behâü'd-Dîn 'Âmilî (1547-1621)[205] ile at sırtında yolculuk ederler. Şâh Abbâs bu iki alim arasında herhangi bir husumet, kıskançlık olup, olmadığını denemek ister. Dâmâd'ın atı pek hareketli olduğundan, yerinde duramadığından Şâh Abbâs atını Şeyh 'Âmilî'nin yanına yaklaştırarak, "Mîr'in atı pek oynak, böyle atları kullanmak ulemanın harcı mı ki?" der. Şeyh yanıtta "at binicisinin nice alim, nice büyük olduğunu biliyor. Vecde gelmesi, böyle coşması tabiidir" der. Bir süre geçer; Şâh Abbas bu sefer atıyla Mîr'e yaklaşır. "Şeyh'in atı pek tembel, adım atmaya mecali yok" der. Mîr de yanıtta şöyle der: "asıl sırtında böyle yüce, faziletli şahsı sırtına alıp da adım atabilmesine şaşmalı" der. Şâh Abbas ise böyle iki alimin halkın yanında olmasını sevinç kaynağı sayar. Bu anlatımda tarihler tutarlı olsa da anlatı, ancak ulemanın ayıklığının ne denli zaruri olduğunu göstermesi bakımından önem arz eder.

[203] Meragaî, *Seyahatnâme*, 215.
[204] Mîr Dâmâd adıyla meşhur Dâmâd Mîr Muhammed Bâkır el-Hüseynî el-Esterâbâdî, İran'da Aristocu okulun üçüncü temsilcisi olarak bilinir. Silsile Aristo, Farabi ve Mîr Dâmâd diye sürer ve bu sebeple kendisine "Muallim-i Sâlis" de denir. Mustafa Öz, "Dâmâd, Muhammed Bâkır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim 11 Aralık 2025, https://islamansiklopedisi.org.tr/damad-muhammed-bakir.
[205] Şeyh Bahâî adıyla meşhur Bahâü'd-Dîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdü's-Samed el-'Âmilî'ye Şâh Abbas tarafından Şeyhülislam ünvanı verildi. Ömer Okumuş, "Âmilî, Bahâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim 11 Aralık 2025, https://islamansiklopedisi.org.tr/amili-bahaeddin.

Her ne kadar İbrahim Bey, daha doğrusu Meragî için din hem bireysel hem toplumsal irdelenişe sahipse de Râkım'ın dünyasında -pek tabii- bireyin inancında yer bulur. Özellikle Hak, yaradan, Allah sözcükleri Râkım'ın yaşadığı her nevi duyguda sıklıkla andığı sözcüklerdir. Elde ettikleri her ne kadar kendi çabasından ileri geliyorsa da bir yanıyla Allah'ın lütfudur.

4.5. Klasik Edebiyat Referanslar

Seyahatnâme, neredeyse şiir antolojisi sayılacak derecede klasik edebiyat alıntıları içerir. Üçüncü cildin büyük çoğunluğu, klasik İran edebiyatından şairlerin şiirleriyle ayrıca dağınık biçimde çağdaş şairlerin özellikle Hablü'l-Metîn gazetesinden çağdaş şiirler aktarılmaktadır. Çağdaş şairlerin şiirlerinden çoğunlukla vatan, millet, milliyetçilik üzerinedir. Örneğin Mazenderanlı tacir Muhammed İsmail Ataullahov'dan *Kasîde-i Vataniyye* adıyla başlayan şiirin ilk beytinde "Varsa örümceğin ağı, vardır insanın vatanı/ kalk sen de bir örümcek gibi ağınla sar vatanı"[206] yine birinci ciltte Mîrza Rızâ adlı kişiden telegrafa övgü şiirini aktarır: "*Ey tel[egraf] ne iyi vasıtasın hak arayana/ Yetiştir açın âhını şol padişaha/ Tek kıpırtınla güneşin ışığı gibi/ Gidersin yüz yıllık yolu bir anda/ Fersahlarca yol gitmek benzer/ Kirpiklerin gözü kapatıp, açmağına*"[207].

Temelde bu klasik edebiyat alıntıları, Meragaî'nin öğüt vermede kullandığı araçtır. Kendisi nasihatin şairlerce nasıl verildiğini şöyle aktarır: "bilgelik ve akılla nazım ve nesirle anlatmış, nasihatin acı devasını, sözün tatlı şerbetiyle karıştırıp, millet ve devletin canına, kulağına akıtmışlardır."[208] Kitabın üçüncü cildinin 595'inci sayfasından itibaren Ömer Hayyam, Esedî, İbn-i Sînâ gibi kimselerden örneklerle başlayan anlatımda neredeyse İran edebiyatının her döneminden nazım ve nesir biçiminde örnekler 667'nci sayfaya dek sürer.

Buna karşın Mithat Efendi'nin eserinde klasik İran edebiyatından Hâfız-ı Şîrâzî merkezdedir. Can ve Margrit'e Türkçe öğretirken Râkım, kızlara "Hacı Hâfız" şiirlerinden de öğretir. Ancak Râkım'ın kızlara okuduğu ilk şiir, Hâfız'a intisab edilen

[206] Meragaî, *Seyahatnâme*, 446.
[207] Meragaî, *Seyahatnâme*, 237.
[208] Dârû-yı telh-i nasîhat râ be şehd-i şîrîn-i kelâmî der-âmîhte be mizâk-ı cân u gûş revân-ı millet ve devlet-i hud rîhteend.Meragaî, *Seyahatnâme*, 593.

şiirlerdendir.[209] Sonrasında okuduğu şiirler ise sırasıyla Hâfız'ın ilk gazeli, en çok alıntılanan 12'nci, gazelidir. Adından bahsedilmese de "Bedem gufti vu hursendem afakallah niku gufti/ Cevab-ı telh mizibed lebi lali şekkerha ra" beyti, Sa'dî'nin 536'ncı gazelidir. Hâfız'dan okumayı sürdüren Râkım, eser boyunca şairin dördüncü, onuncu, altıncı ve ikinci gazellerinin bir kısmını okur. "Sen ne zannediyorsun, Allah'ı seversen? Halkın lisanı tan ve teşniine düştüm diye beni korkar mı, senin muhabbetinden vazgeçer mi?" diye tercüme edilen beyit ise yine Hâfız'a intisab edilen şiirlerdendir.[210]

İki metnin özellikle üzerinde durduğu, çoğunlukla tartışma konusu ettiği bahislerin karşılaştırılmalı olarak okunmasından ortaya çıkan sonuçlar, bu satırlara kadar derlendiyse bu yordamla sadece yaklaşımlar irdelendi. Başka deyişle "iki eserin modernleşmeye yaklaşımı ne kadar farklıdır?" sorusu, bundan önceki satırlarda yanıtlandı. Fakat eserlerin hangi konseptleri ne yoğunlukta irdeledikleri ne anlam taşıyabildiklerine dair henüz bilgi sahibi değiliz. Bir nevi sayısal değerlerin bu çalışmada ne denli sonuçlar ortaya koyabileceği henüz söz konusu edilmedi. Bir yandan da okurun, iki eseri de ilk sayfadan son sayfaya dek okuduğunda gözünden kaçabilecek, buna mukabil eserin içeriği hakkında çoğu satır arası bilgiye de sahip olabilecek zihniyeti, sözcük bazı araştırma ile bulabiliriz. Bu amaçla eserlerde sözcük frekansı bulma, concordance uygulama yoluna gidildi.

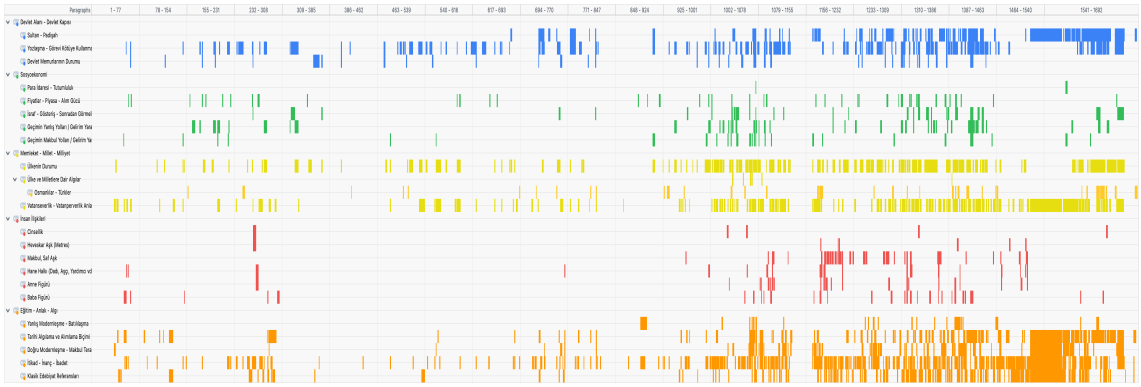
Araştırmamızın sayısal verilerini irdelemek, muhtemel anlamlarını verebilmek, irdelenen kodların hangi bağlamda daha çok yan yana geldiğini anlamak üzere incelemeyi sayısal verilerle desteklemekte, görselleştirerek açıklamakta ve görselleri yorumlamakta yarar vardır.

4.6. Sayısal Değerle, Görsel Betimlemeler

Her iki metin de şimdiye dek bahsi geçen kodlarla kodlandılar yahut başka deyişle ilgili yaklaşımlar çevresinde kümelendirildiler. Metinlerin kodlanmış hallerinin genel

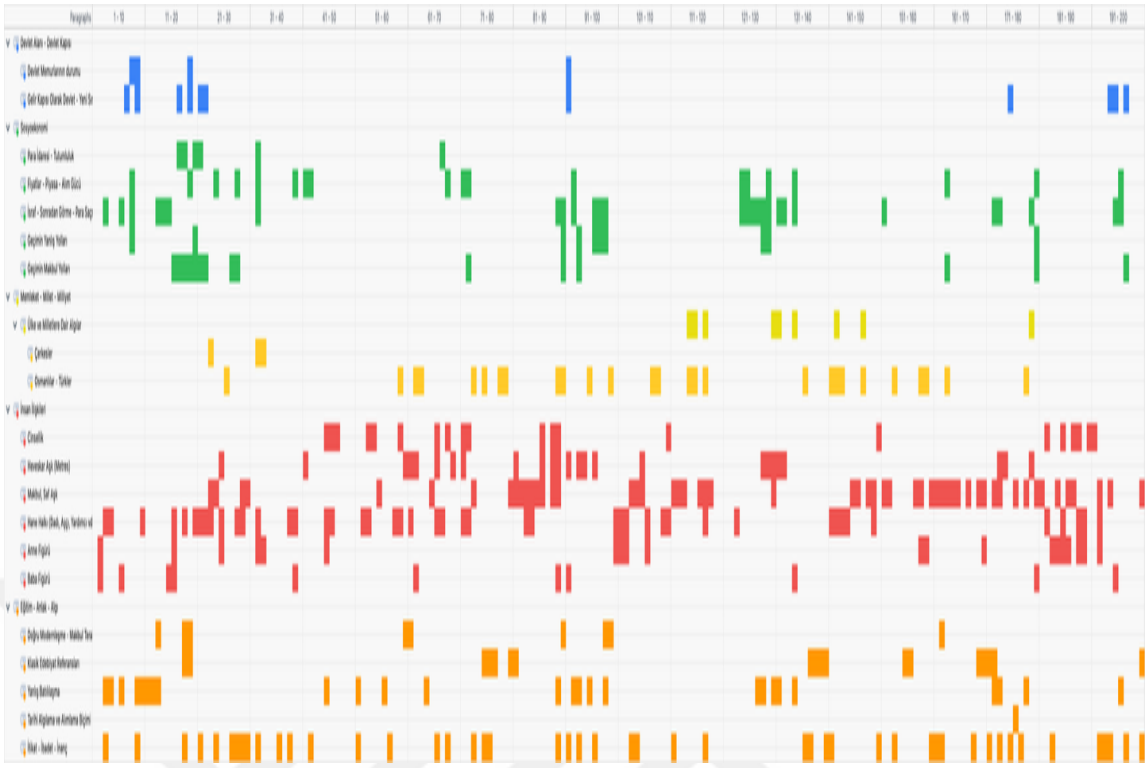
[209] Muhammed Kazvini ve Kâsım Ganî tarafından edisyon kritiği hazırlanan Hâfız Dîvânında yer almayan beyitlerin müntesib şiirler diye anılırlar. Râkım'ın öğrettiği beyitler, bahsi geçen edisyon kritikte geçmemektedir. Muhammed Kazvînî ve Kâsım Ganî (haz.), *Dîvân-ı Hâce Şemse'd-Dîn Muhammed Hâfız-ı Şîrâzî* (Tahran: Zevvâr Yayınları, 1943).
[210] Mithat Efendi, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, 154-157.

görünümü görmekle metinde hangi konuların ne düzeyde ne sıklıkla irdelendiğine dair bilgi sağlar.



(Görsel 1: Seyahatnâme-i İbrahim Bey Romanındaki Kod Yoğunluğu Haritası)

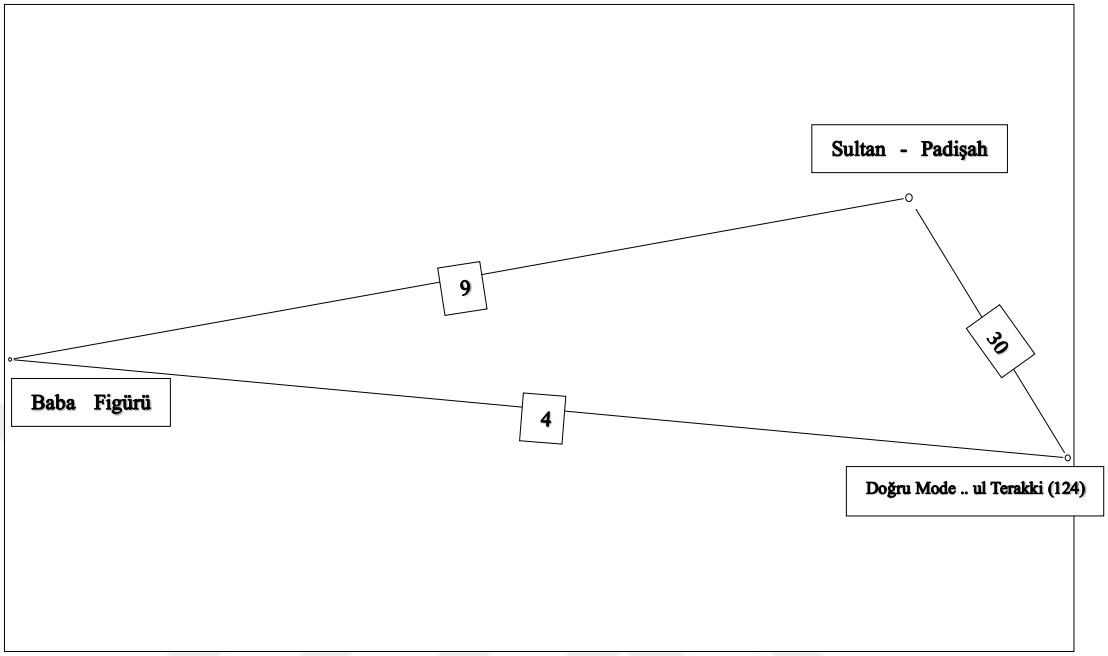
Yukarıdaki görselde en sol sütun, kod adları, üstteki satırlar ise kitabın, sayısal olarak her paketi aynı sayfa sayısını içerecek biçimde bölünmüştür. Bahsi geçtiği üzere üçüncü cildin bir kısmının klasik edebiyat alıntılarıyla dolu olduğu bilgisi, grafiğin 1540-1540 paketleri arasında da görülebilir. Ayrıca dikkat edildiğinde edebi aktarımların Sultan-Padişah ve Vatanseverlik kodlarının da yoğunlaştığı bölgeyle kesiştiği görülebilir. Dolayısıyla Edebiyattan alıntıların daha ziyade saltanat makamı ve vatanseverlik ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Aynı yöntemle diğer eserimiz Felâtun Bey ile Râkım Efendi eserine bakıldığında oluşacak görsel şöyledir:



(Görsel 2: Felâtun Bey Ile Râkım Efendi Romanındaki Kod Yoğunluğu Haritası)

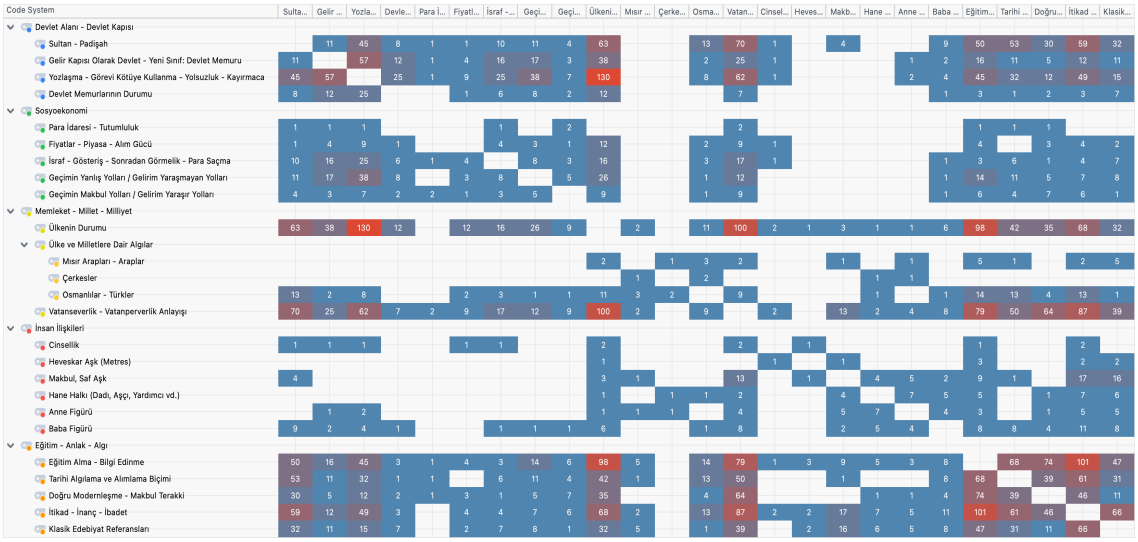
Metin boyunca hangi kodların hangi konuları irdelediği, görsel üzerinden takip edilebilir. Görülebileceği gibi metin boyunca özellikle insani ilişkiler, en çok yer tutan başlıktır. Yahut Devlet memurları ile ilgili kısım eserin ilk kısmında Râkım ve Felâtun'un devletteki görevlerini, sonda ise Felâtun'un yine devlet hizmetlisi olarak alınmasına dair bilgiyi gösterir. Karşılaştırıldığı taktirde *Seyahatnâme*'nin ilk kısımlarında insani ilişkilere dair kod pek azdır. Bu dönem, henüz İbrâhim'in İran'ı gezdiği dönemdir. Ancak hastalanıp, yatağa düştüğünde etrafı aile ve hane halkı ile dolduğu için kod frekansı iyiden iyiye yükselir. Buna karşın her metnin kodlanma sıklığı, Her bir satır yahut paragraf, temelde sadece bir kod altında değerlendirilemeyeceği için "kod kesişimi" konusu ortaya çıkmaktadır. Örneği *Seyahatnâme*'den vermek gerekirse 31 Mart vakası anlatılırken hem "Sultan - Padişah" kodu hem "Osmanlılar – Türkler" hem de "Tarih Algısı: Alımlama, Algılama Biçimi" kodunda irdelenmektedir. Hal böyle olunca hangi kodların birbiriyle daha sık etkileştiği sorusu, bir yandan çeşitli konuların hangi bağlamda birbirleri ile ilişkilendirilerek okura sunulduğunu da açıklar. Örnek oluşturması, daha karmaşık kod

kesişimlerini de daha anlaşılabilir, yorumlanabilir hale getirmesi amacıyla üç alt kodun kesişim haritasına bakmak yararlı olacaktır.



(Görsel 3: Kod İlişkilerine Dair Sayısal Örnek)

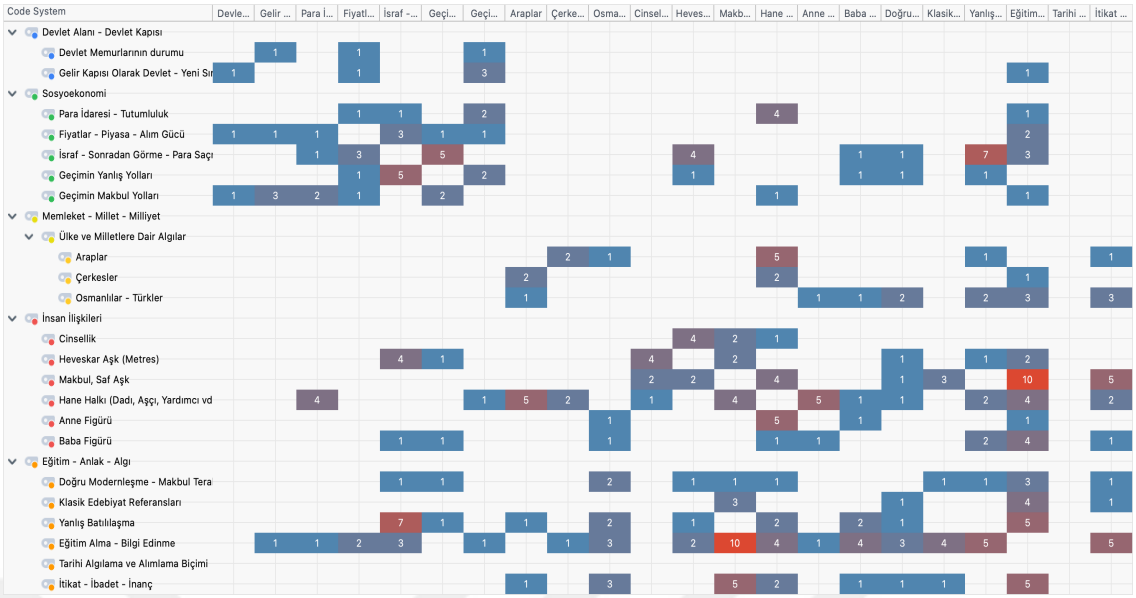
Görselde çizgiler üzerindeki sayılar, alt kodların kaç kez kesiştiklerini betimlemektedir. Buradan anlaşılabilecek önemli konulardan biri, Meragaî nezdinde Doğru Modernleşme, Makbul Terakki'nin yapıcılarından, ikame ettiricilerinden biri, hatta belki de en büyük karakteri doğrudan sultandır. Yahut Sultan figürünün Baba rolü ile eş tutulması, eser boyunca dokuz defa ortaya atılmıştır. Üçgenin alt tarafında ise Doğru Modernleşme ile Baba Figürü arasında anlamlı sayılabilecek kadar kesişim vardır. İşbu metnin okurlarının da hatırlayacağı üzere İbrahim'in babası, ana karakteri çağdaş dünya ve klasik anlayışla donatan figürdür. Dolayısıyla bu ve benzeri kesişimler, bize çok daha fazla bilgi sağlayabilir. Sonraki görsel, *Seyahatnâme*'de söz konusu edilen tüm alt kodların kesişim tablosu, dolayısıyla hangi konunun diğer hangi konu yanınca anıldığına dair bilgi içerir.



(Görsel 4: Seyahatnâme-i İbrahim Bey Romanındaki Kod Kesişimleri Haritası)

Metnin okurları, İbrahim Bey'in Osmanlıların Çerkezlerden eve nefer aldığını, eğitimini verip, sonra da kendi kızları gibi evlendirdikleri konusunu hatırlayacaktır. Görsel, bu konuya kanıt oluşturur niteliktedir. Seçilen alt kodlar, sütün ve satırlarda aynı geliş sırasıyla dizilerek, toplanır ve bu toplama işlemi bize, hangi alt kodun kaç kez birbiri ile yan yana gelerek aynı cümleyi içine aldığını anlatır. Örnekte satır (yatay) konumdan Çerkezler kodu ele alınıp, sütun (dikey) yönünde taranacak olursa Çerkeslerin iki kez Osmanlılarla birer kez de Hane Halkı ve Anne Figürü olarak kodlandığı görülebilir. Ancak tablonun daha dikkat çekici yönü, en sık kesişen kodların hangileri olduğu sorusudur. 130 kez kesişen "Ülkenin Durumu" ile "Bürokrasi: Yozlaşma- Görevi Kötüye Kullanma- Yolsuzluk – Kayırmaca" alt kodların, yazarın neyi ifade ettiğini anlatır. Tabloya bakıldığında da ülkenin içinde bulunduğu kötü durumun sorumlusunun kim/ler olduğu sorusu yanıt bulur. Aynı biçimde yine kötü durumdan kurtulmanın yoluna dair sonraki kod kesişimi yanıt teşkil eder. "Vatanseverlik ve Vatanperverlik", "Ülkenin Durumu" ile ilgili kötü gidişatın çıkar yolu olarak 100 kez vurgulanır.

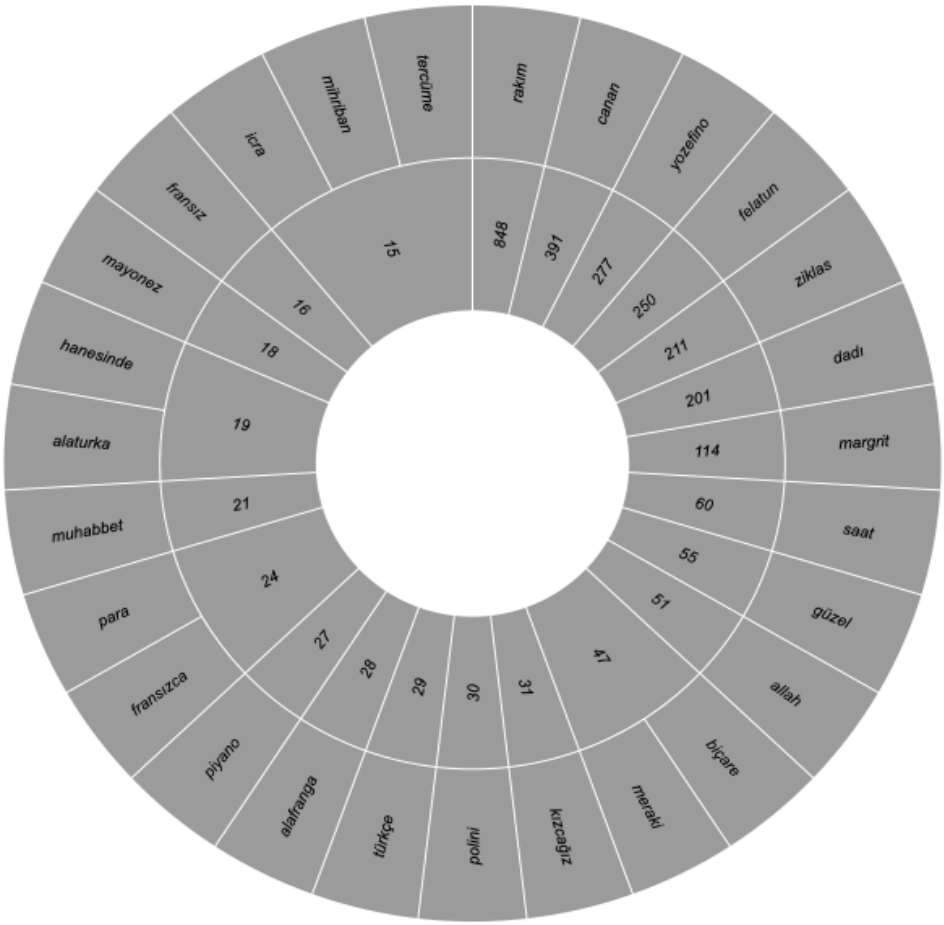
Felâtun Bey ile Râkım Efendi adlı eserde kodların kesişimine baktığımızda ise tablo şöyledir:



(Görsel 5: Felâtun Bey Ile Râkım Efendi Romanındaki Kod Kesişimleri Haritası)

Görülebileceği üzere "Doğru" çağdaşlaşmanın yolu, "Eğitim Alma – Bilgi Edinme" yolundan geçer. Gelgelelim bu çağdaşlaşmanın birey düzeyinde olduğunu hatırlatmak gerekir. Buna karşın *Seyahatnâme* ile karşılaştırıldığında "Eğitim Alma – Bilgi Edinme" alt kodu, "Bilgi – Birikim / Eğitim Alma / Cehalet" koduna denk ve en sık ülkenin içinde bulunduğu durumla ilintilidir. "Yanlış Batılılaşma" ise ne ile ilintilidir diye sorulduğunda yanıt, "İsraf ve Para Saçma" ile ilişkili bulunur. Yukarıdaki kod kesişim tablolarından hangi kodun (konunun), diğer hangi kod (konu) ile ne sıklıkla beraber anıldığı konusu çıkartılabilir. Örneğin Râkım'ın etrafındaki dünyada itikat, doğru modernleşme ile en çok kesişime sahiptir. Bu sayısal bilgi, önceki sayfalarda çağdaşlaşmanın itikadı dışlamadığı hatta tam tersine zaruretlerinden biri olduğu konusunu kanıtlar niteliktedir.

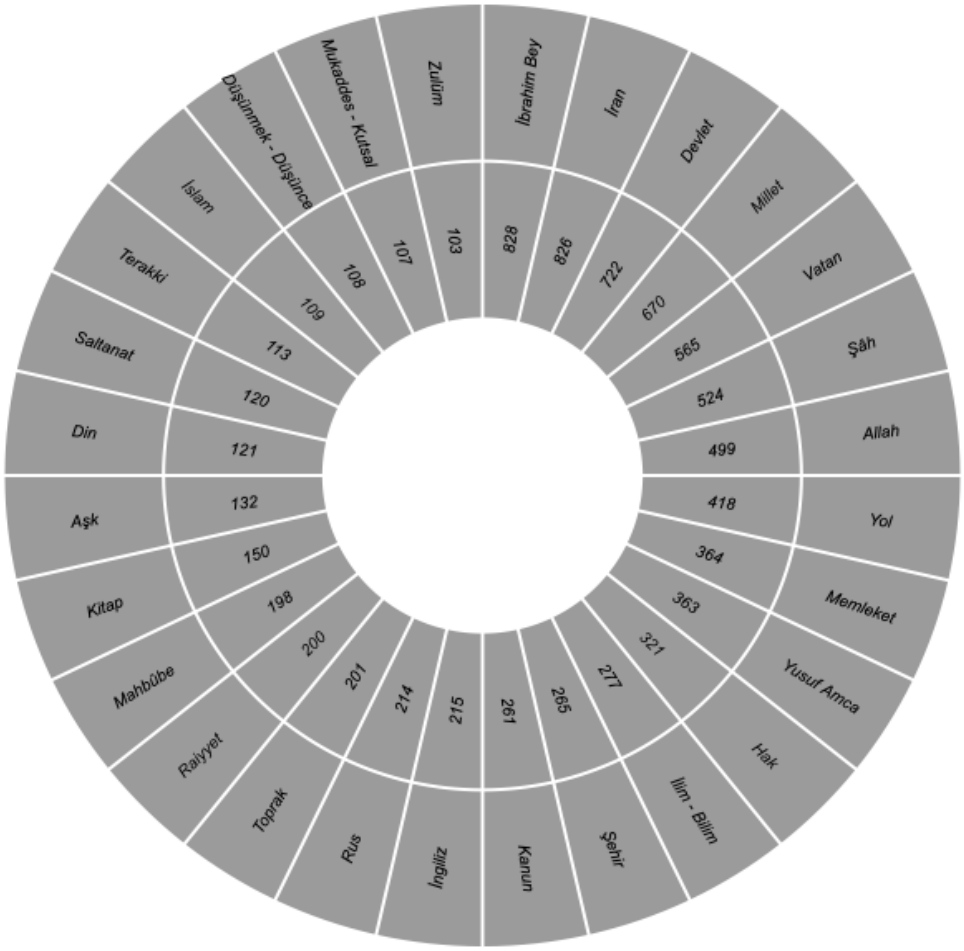
Bir diğer yandan sözcük bazında yazarların okura neyi daha sık tekrar ettiği, açıklanmayı gerektirir. Çünkü her ne kadar bu iki eserden birini okuduğumuzda aşağı yukarı hangi konunun merkeze alındığına dair fikir sahibi olsak da sayısal değerler, net ve yadsınamaz biçimde bu bilgiyi sağlayabilmektedir. Bu amaçla geliştirebileceğimiz başat strateji, sözcük frekansını her iki eser için de ölçmektir. Daha doğru bir sonuç için en sık anılan ilk on sözcüğün irdelenmesi daha tutarlı sonuçlar sağlayacaktır.



(Görsel 6: Felâtun Bey Ile Râkım Efendi Romanından Elde Edilen Sözcük Frekansı)

Sözcük sıklık göstergesinden ortaya çıkacak en önemli sonuç, temelde kitabın başlığında yer alan Felâtun Bey ve Râkım Efendi adlarının her ne kadar kıyas noktası olmaları bakımından karşı karşıya kondularsa da eser, temelde Râkım'ın sevdiği yahut Râkım'ı seven kadınlarla daha çok ilişkilidir. Bu bilgi, kitap baştan sona okunduğunda gözden kaçabilecek, sezimlenmesi güç detaylardansa da sayısal değerlendirme, eserin asıl içeriğini ortaya koymada önemli rol oynar. Kitabın adında anılan Felâtun, adı en sık geçen dördüncü karakterdir. Yani eserin aşk, sevgi temeli üzerinden çağdaşlaşan karakterlerin sosyal hayatta karşılaşması yükselir. Tabir yerindeyse bir aşk öyküsünün üzerine, çağdaşlaşma söylemi eklenmiştir. Durum, *Seyahatnâme*'de çok daha farklı, sebebi de şimdiye dek konuşulan konularla ilintilidir. *Seyahatnâme*, her ne kadar karakterler

üzerinden anlatılsa da temelde kamuoyunun dikkatini çekecek bir politik eleştiri eseridir. Duruma yine sayısal değerler üzerinden bakacak olursak:



(Görsel 7: Seyahatnâme-i İbrahim Bey Romanından Elde Edilen Sözcük Frekansı)

Sözcük frekansından da anlaşılacağı üzere İbrahim Bey'in adı en sık geçen karakter ismiyken hemen ardından İran adı gelmektedir. Temelde metinde de vurgulandığı, sözcük sıklığında da görüleceği üzere İbrahim Bey bir yolla da Meragaî, İran'ı baş karakterden sonra en önemli bahis konusu haline getirir. Sair sözcükler ise yine bir siyaset kitabından beklenecek derecede halk, millet, ülke sözcükleri, yabancı devletlerden ise İngiliz ve Rus milletlerinden bahsedilir. Eserin sözcük sıklığına bakıldığında 19 – 20. yüzyıl tarihi kitabından beklenecek karakter sergilemektedir. İranlı bir aydının yazdığı "ilk roman",

temelinde bireyi irdelemektense ülkenin durumuna, politik eleştirisine dairdir. Buna karşın Ahmet Mithat Efendi'nin eseri, her ne kadar ön planda çağdaşlaşma temasını tartışsa da ardında bir aşk hikâyesi anlatmakta, insani ilişkileri irdelemektedir. Bu durum, kuvvetle muhtemel Meragaî'nin yurtdışında yaşayıp, herhangi bir otorite baskısından doğrudan çekinmemesinden ileri gelmesi yanınca ülkenin en büyük krizinin bu dönemdeki siyasi çalkantıların aydınların zihninde büyük yer tuttuğu ve gündeme oturmasından ileri gelmektedir. Ahmet Mithat Efendi ise Osmanlı topraklarında yaşaması, birey olma, temelde "doğru", "makbul" birey olma yolunda öğütler verir. Ahmet Mithat Osmanlı'da yaşayan bir gencin hayatını, dönemin ruhuna karşı yaşayabileceği muhtemel krizin ne olduğunu, nasıl aşılacağını anlatır. Bu da eseri, yeni Osmanlı erine kılavuz haline getirir. İbrahim Bey'in etrafındaki dünyanın ise nasıl ıslah edileceği, devlet erkanına ve çağdaşlaşma yönüne yönelmiş insanları uyandırma aracıdır. Bu da eseri, İran'ın düzeltilmesine dair devlet erkânına ve millete yazılmış kılavuz niteliğini taşır. Tüm bu bilgiler ışığında bu çalışmanın sonucunu irdelemek gerekir.

Sonuç

Çalışmada ele *alınan Felâtun Bey ile Râkım Efendi* ve *Seyahatnâme-i İbrahim Bey* adlı eserlerin nitel ve nicel analizi kapsamında MAXQDA programından yararlanıldı. Söz konusu program, eserlerdeki açık ve örtük mesajların ortaya çıkarılmasında temel bir analiz aracı olarak kullanıldı. Oluşturulan kod ve alt kodlar etrafında çözümlenen metinlerin kod yoğunluğu, kod kesişimleri ve sözcük frekansları üzerinden eserlerin tematik yapıları görünür hâle getirildi. Bu yaklaşımla metinlerde yalnızca, bütüncül bir okuma ile tespit edilmesi güç olan örüntülerin, sayısal verilerle desteklenerek analize tabi tutulabilir hâle geldiği görüldü. Böylece kullanılan yöntemin, araştırmacının öznel yorumlarını asgari düzeye indirerek metnin kendi iç dinamikleri üzerinden okunmasına imkân tanıdığı anlaşıldı. Bu yönüyle benzer nitelikteki edebî metinlerin incelenmesinde de uygulanabilir bir yöntem olduğu ortaya kondu. İnceleme boyunca yazarların eserlerinde bilinçli ya da bilinçsiz biçimde örtük bıraktıkları bilişsel düzeyin, bu yöntem sayesinde açıklanabilir hâle geldiği tespit edildi.

Felâtun Bey ile Râkım Efendi adlı eserden elde edilen bulgular, metnin merkezine büyük ölçüde insani ilişkileri aldığını ortaya koydu. Kod yoğunluğu ve sözcük frekansı analizleri aşk, aile ilişkileri, gündelik hayat pratikleri ve bireyin ahlâkı gibi temaların metin boyunca belirgin biçimde öne çıktığını gösterdi. Doğru ve yanlış çağdaşlaşmanın, bireylerin yaşantıları üzerinden aktarıldığı görüldü. Devlet ve bürokrasiye ilişkin kodların eserde seyrek de olsa yer alması, bireyin erk ile kurduğu ilişkinin çoğunlukla memuriyet ve maaş düzeyiyle sınırlı kaldığını gösterdi. Bu bağlamda doğru ve makbul çağdaşlaşma anlayışının, devlet düzeyinde yapısal bir dönüşümden ziyade, bireyin eğitimi, davranışları ve toplumsal ilişkileri üzerinden kurgulandığı anlaşıldı.

Eserde yanlış Batılılaşma ile doğru çağdaşlaşma arasındaki karşıtlığın, karakterler arası ilişkiler ve gündelik yaşam pratikleri aracılığıyla okura sunulduğu görüldü. Bu bağlamda Ahmet Mithat Efendi'nin anlatısının, okuru doğrudan yönlendiren didaktik bir nitelik taşıdığı, ideal erkek ve kadın tipinin hangi değerler etrafında şekillenmesi gerektiğine dair açık bir öğretme amacı güttüğü tespit edildi. Elde edilen bulgular, adı geçen eser bağlamında çağdaşlaşma söyleminin öncelikle birey düzeyinde ele alındığını ve eserin muhatabının, toplumsal dönüşümden önce bireysel dönüşümü hedefleyen bir okur kitlesi

olduğunu ortaya koydu. Bu nedenle anlatının, daha ziyade uçların karşılaşması üzerinden, protagonist ve antagonist karakterlerin karşılaştırılması yoluyla kurgulandığı görüldü. "Nasıl çağdaşlaşmalı?" sorusu etrafında şekillenen bu iki karakterin çevresindeki figürlerin, kendi dünya görüşleriyle söz konusu karşıtlığı besledikleri anlaşıldı. İki zıt kutbun ele alınışı ve sözcük frekanslarında ortaya çıkan karakter etkileşimleri, eserin başlığında yer alan "Felâtun" ile "Râkım" karşıtlığından ziyade, Râkım ile Canan etkileşimi üzerine inşa edilmiş bir çağdaşlaşma anlatısı sunduğunu gösterdi. Bu sonucun, yalnızca bütüncül bir okuma ile elde edilmesinin güç olduğu dikkate alındığında, benimsenen yöntemin örtük mesajları görünür kılmadaki etkinliği de ortaya kondu.

Seyahatnâme-i İbrahim Bey adlı eserden elde edilen bulgular, metnin merkezine insani ilişkilerden ziyade devlet düzeni, ülkenin durumu ve siyasal yapıya ilişkin meselelerin yerleştirildiğini gösterdi. Kod yoğunluğu ve kod kesişimi analizleri, bürokrasi, yozlaşma, merkezî otorite, vatanseverlik ve tarih algısı gibi temaların metin boyunca yüksek sıklıkla tekrarlandığını ortaya koydu. İnsani ilişkilere dair kodların eserde yer aldığı görülmekle, bu ilişkilerin çoğunlukla bireysel duygulanımlardan ziyade, ülkenin içinde bulunduğu durumla bağlantılı biçimde ele alındığı tespit edildi. Bu durum, anlatının merkezine bireyin gündelik hayatını değil, devletin işleyişini ve toplumsal yapıyı yerleştirdiğini gösterdi. Başka deyişle eser boyunca politik itirazların dile getirilmesi için İbrahim Bey'in hayatının, araç olarak kullanıldığı görüldü.

Eserde doğru modernleşme anlayışının, bireysel ahlâk ve eğitimden çok, devletin yeniden düzenlenmesi, bürokrasinin ıslahı ve tarihsel hataların tekrar edilmemesi üzerinden kurgulandığı anlaşıldı. Kod kesişimlerinde özellikle "ülkenin durumu", "bürokrasi", "vatanseverlik" ve "sultan/padişah" temalarının sıklıkla yan yana gelmesi, Merâgaî'nin çağdaşlaşma sorununu doğrudan siyasal bir mesele olarak ele aldığını ortaya koydu. Bu bağlamda anlatının muhatap kitlesinin, yalnızca bireyler değil halktan devlet erkânına uzanan geniş bir toplumsal kesimi kapsadığı görüldü. Elde edilen bulgular, *Seyahatnâme-i İbrahim Bey*'in, bireysel bir dönüşüm anlatısından ziyade, kamusal ve politik bir öğüt metni niteliği taşıdığını, modernleşme sorununu devlet merkezli bir eleştiri üzerinden tartıştığını gösterse de İbrahim Bey'in etrafındaki karakterler, protogoniste yakınlıkları ölçüsünde makbulleştiklerini anlattı. Sözcük frekansı da göz önüne alındığında İbrahim

Bey'in hayatının, anlatının merkezi değil birinci ciltte noktalanan bir başlatıcı ve bazen katalizör olduğu anlaşıldı.

Bulgular birlikte değerlendirildiğinde her iki eserin de roman, hatta "ilk" roman niteliğini kazanmalarına rağmen anlatının işlevsel düzeyde klasik edebiyat geleneğiyle güçlü bağlarını koruduğu görüldü. Anlatıyı iyi–kötü ekseninde kurmaları, ya/ya da ikileminin inşası, öğüt verme ve norm koyma eğilimi ile ibret çıkarma mantığı, bu bağın temel göstergeleri olarak öne çıktı. Yanlış ve doğru karşıtlığı etrafında örülen iki kutuplu yapı, karakterlerin temsil ettikleri değerler üzerinden okura açık bir ahlâkî çerçeve sundu. Bu yönüyle anlatılar, modern romanın gözlemci ve mesafeli anlatısından ziyade, okuru eğitmeyi ve yönlendirmeyi amaçlayan klasik anlatı geleneğinin izlerini sürdürdü. Didaktik anlatım, uçların karşılaşması ve aradaki gri alanın darlığı, klasik edebî eserlerin devamı niteliğinin yeni bir form, konu ve karakterler aracılığıyla sürdürüldüğünü ortaya koydu.

Ahmet Mithat Efendi'nin bireysel dönüşüm üzerinden şekillenen bir çağdaşlaşma anlayışı çerçevesinde okurunu eğitmeyi ve yönlendirmeyi amaçladığı, Merâgaî'nin ise tarihsel tekrar endişesiyle muhatap kitlesini genişleterek kamusal bir uyarı anlatısı kurduğu anlaşıldı. Bu farklılığın, yazarların kendi memleketlerine ve içinde bulundukları siyasal koşullara dair algılarıyla doğrudan ilişkili olduğu, özellikle tarih algısı, erk ilişkisi ve benzeri kodların yoğunluğu üzerinden okunabildiği görüldü. Osmanlı bağlamında geleceğe dair temkinli bir iyimserlik korunurken, İran bağlamında tarihsel çözülmelerin yeniden üretileceği kaygısı anlatının merkezine yerleşti. Tarihin tekerrür edeceği korkusuyla birleşen bu kaygının, anlatının çekirdeğini inşa ettiği tespit edildi. Bu çerçevede ele alındığında her iki eserin de roman biçimini kullanmalarına rağmen işlevsel olarak nasihatname ve kılavuz geleneğine daha yakın bir karakteristik sergiledikleri anlaşıldı. Anlatıların temel amacı, olay örgüsü kurmaktan ziyade doğru davranış biçimlerini göstermek, yanlış örnekler üzerinden ibret söylemini ürettiği görüldü. Böylece roman, modern bir tür olmanın ötesinde klasik öğretici anlatının yeni bir ifade alanı hâline geldi ve bu durum, edebî metinlerin yalnızca estetik ürünler değil aynı zamanda zihniyet, değer aktarımı ve çağın sorunlarına verilen tepkileri yansıtan tarihsel belgeler olarak da ele alınabileceğini ortaya koydu.

Bu sonuç, benimsenen yöntemin metinsel malzemelere uygulandığındaki işlevselliğini de ortaya koydu. İşbu yöntemle ayrıca modernleşmenin, devlet anlayışının Osmanlı ve İran çağdaşlaşma tecrübelerinin yalnızca farklı tarihsel koşullarda şekillenmiş olmaları değil temelde zaman, devlet ve millet algılarındaki köklü ayrışma üzerinden inşa edilmiş olmalarıdır. İncelenen metinler, modernleşme fikrini benzer kavramlar etrafında tartışıyor gibi görünse de bu tartışmanın arka planında işleyen zihniyet dünyalarının belirgin biçimde farklılaştığı görülmektedir. Bu farklılık, modernleşmenin ne olduğu kadar ne olmaması gerektiği, neden gerekli görüldüğünü ve nasıl bir gelecek tahayyülüyle ilişkilendirildiğini de belirlemiştir.

Osmanlı anlatısında zaman, lineer bir ilerleme fikriyle kurgulanmıştır. Toplumsal ve ahlâkî bozulmalar, tamir edilebilir arızalar olarak değerlendirilmiş, bireyi bizzat ilgilendiren felaketlere yol açsa da doğru birey modelinin inşasıyla düzenin yeniden sağlanabileceği varsayılmıştır. Buna karşılık İran anlatısında zaman, tarihsel felaketlerin sürekli geri döndüğü döngüsel bir kriz alanı olarak ele alınmıştır. Moğol istilasından Safevî çöküşüne, Nâdir Şah sonrası kaostan modern döneme uzanan tarihsel hafıza, geleceğe dair iyimser bir beklenti üretmekten ziyade tekrar eden bir yıkım korkusunu beslemiştir. Bu nedenle modernleşme, İran bağlamında ertelenebilir bir tercih değil tarihin zorunlu çarkını kırmaya yönelik hamledir.

Bu zaman algısı farkı, devlet tasavvurunda da açık biçimde kendini göstermektedir. Osmanlı anlatısında devlet sürekli, arkasına yaslanılabilecek bir yapı olarak düşünülmüş, bireyin doğru biçimde yetişmesi hâlinde sistemin işleyeceği varsayılmıştır. Nitekim her şeyi kaybeden Felâtun, yine devlet vazifesine dönebilir. Devlet, bu bağlamda koruyucu ve düzenleyici bir "baba" figürüyle özdeşleştirilmiştir. İran anlatısında ise devlet, tarih boyunca merkezileşememiş, bürokratik yozlaşma ile çürümüş ve her an dağılma riski taşıyan kırılgan bir yapı olarak sunulmuştur. Bu yapı, bireyi koruyan değil bireyin müdahalesini ve uyarısını zorunlu kılan bir sorun alanı hâline gelmiştir. Böylece Osmanlı modernleşmesi, mevcut yapıyı muhafaza ederek dönüştürmeyi hedefleyen bir restorasyon eğilimiyle şekillenirken İran modernleşmesi, çökmekte olan bir düzeni yeniden kurmayı amaçlayan bir rekonstrüksiyon refleksiyle biçimlenmiştir.

Sayısal veriler ve kod yoğunluk analizleri, bu zihniyet farkını somut biçimde doğrulamaktadır. Osmanlı romanında insani ilişkiler, bireysel eğitim ve ahlâk temalarının

yoğunluğu, modernleşmenin öncelikle "yeni insan"ın inşası üzerinden düşünüldüğünü göstermektedir. Râkım Efendi israftan kaçınan, üretken, mirasını koruyan ve Doğu ile Batı'yı şahsında uyumlu biçimde birleştirebilen bir tip olarak sunulmuştur. Bu karakter, sistemi zorlayan ya da tehdit eden bir figür değil aksine sistemin devamlılığını mümkün kılan uyumlu bir birey prototipidir. Gelgelelim Ahmet Mithat Efendi'nin tasavvurundaki Osmanlı'da zaman, uçları törpüleyerek suları durultur. Aşktan ince hastalığa yakalananlar iyileşir, mirasyedi doğru yöne yönelir, züppe okur nezdinde affedilir.

İran anlatısında ise vatanseverlik, ülkenin durumu ve yozlaşma temalarının yüksek frekansı, modernleşme söyleminin bireysel mutluluklardan ziyade kolektif bir kurtuluş arayışı etrafında şekillendiğini ortaya koymaktadır. İbrâhim Bey, bir aşk hikâyesinin kahramanı olmaktan çok, "hasta bir toplum"un teşhisini koymaya çalışan bir aydın figürüdür. Onun trajedisi, bireysel hayatında başarısız olmasında değil idealize ettiği vatan ile gerçeklik arasındaki uçurumu kapatamamasında yatmaktadır. Zaman, İran'da uçları sivrilten, hasımlığı arttıran biçimde işler. Nitekim İbrahim Bey'in belası, onun taassubudur ve sonucu ise karakterin ölümü.

Sonuç olarak bu çalışma, edebî metinlerin tarihçiler için yalnızca yazıldıkları dönemin romantik ve kurgusal anlatıları olmanın ötesinde toplumların kendilerini, devleti, milleti ve geleceği nasıl algıladıklarını açığa çıkaran asli kaynaklar olduğunu göstermiştir. Osmanlı anlatısı "makbul ferdi" yetiştirmeye odaklanırken, İran anlatısı "makbul düzen"i aramaktadır. İki metnin kesiştiği nokta ise Doğu'nun kadim değerlerini Batı'nın teknik ve hukuki formlarıyla sentezleme arzusudur. Bu yönüyle edebiyat ve işbu çalışmada benimsenen yöntem birlikte değerlendirildiğinde, edebî eserlerin yalnızca bütüncül okumalarla değil izlenen yordam sayesinde örtük kalan dünya tasavvurlarının da görünür kılınabileceği anlaşılmıştır. Bu bağlamda çalışma, Osmanlı ve İran örnekleri üzerinden yapılan karşılaştırma, modernleşmenin tekil ve evrensel bir süreç olmadığını; her toplumun kendi tarihsel tecrübeleri, devlet tasavvuru ve gelecek tahayyülü doğrultusunda farklı biçimlerde anlamlandırıldığını göstermiştir. Bu yönüyle edebiyat, tarihçinin yalnızca destekleyici bir malzemesi değil; arşiv belgelerinin sessiz kaldığı alanlarda düşünce dünyasını açığa çıkaran asli bir kaynak olarak değerlendirilmeli, bu çalışmada izlenen yöntem ise söz konusu zihniyet farklarını tespit etmede kullanılabilir ve geliştirilebilir bir inceleme zemini sunmaktadır.

Kaynakça

Abou-El-Haj, Rifa'at 'Ali. *Modern Devletin Doğası (16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu)*. çev. Oktay Özel, Canay Şahin. Ankara: İmge Kitabevi, 2018.

Açar, Cafer. "İran Kaynaklarına Göre Kerim Han Zend - Osmanlı Mücadelesi (1774–1779)". *Mukaddime* 15, sy. 1 (2024): 165–188. doi:10.19059/mukaddime.1435965.

Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. "Siyâsetnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Nisan 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/siyasetname.

Ahmet Mithat Efendi. *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*. haz. Gökhan Tunç ve Ebru Özgün. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2017.

Akgün, Ömer Faruk. "Koçi Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 8 Nisan 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/koci-bey.

Akkır, Selvi. "Romanlar ve Babalar." *Karabük Türkoloji Dergisi* 6, sy. 12 (2025): 96–101.

Akyıldız, Ali. "Sened-i İttifak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mart 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/sened-i-ittifak.

Alizade-i Bîrcendî, Zehra, İlhâm Melik-Zâde ve Sümeyye Pûr-Sultânî. "Enderznâme-nüvîsî der Devre-i Gâcâr: Ilel-i Tedâvüm, Nümûdhâ-yı Tahavvul". *Mutâlaât-ı Târîh-i İslâm* 12, sy. 46 (Güz 2020): 105–124.

Alver, Köksal. "Züppelik Anlatısı ve Toplum: Türk Romanında Züppe Tipi." *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Dergisi* 16 (2006): 163–182.

Amanat, Abbas. "The Downfall of Mirza Taqi Khan Amir Kabir And The Problem Of Ministerial Authority in Qajar Iran". *International Journal of Middle East Studies* 23, sy. 4 (Kasım 1991): 577–599. doi:10.1017/S0020743800023424.

Amanat, Abbas. İran: A Modern History. London: Yale University Press, 2017.

Anisimov, Evgenii Viktorovich. *The reforms of Peter the Great: progress through coercion in Russia*. çev. John T. Alexander. New York: Routledge, 2015.

Aryen-pur, Yahya. *Ez Saba Ta Nima*. Tahran: Zevvar Yayınları, 1993.

Ateş, Sabri. *The Ottoman-Iranian Borderlands (Making a Boundary, 1843–1914)*. New York: Cambridge University Press, 2013.

Avşar, İrec. *Nesr-i Fârsi-yi Muasır (Muntahabati ez Behterin Asar-ı Müverrihin ve Muhakkikin-i Nâmi-yi İran ez Sadr-ı Meşrutiyet ta Muasır)*. Tahran: Kanun-ı Marifet Basın Yayın, 1951.

Axworthy, Michael. "The Army of Nader Shah". Iranian Studies 40, sy. 5 (2007): 635–646.

Aydemir, Yaşar, ve Fatih Yerdemir. "Tercümân-ı Hakîkat Gazetesinde Sultan Abdülaziz'e Yazılan Mersiyeler". *Türklük Bilimi Araştırmaları* 53 (Bahar 2023): 11–39.

Aydın, Erdem. "19. Yüzyılda Osmanlı Sağlık Teşkilatlanması". *OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 15, sy. 15 (Temmuz 2004): 185–207. doi:10.1501/OTAM_0000000511.

Ayik, Uğurcan, ve İsmail İlik. "Orhan Kemal'in Romanlarının Edebiyat Coğrafyası Açısından İncelenmesi." *Coğrafya Dergisi* (2020). https://doi.org/10.26650/JGEOG2020-0008.

Aysal, Necdet. "Örgütlenmeden Eyleme Geçiş: 31 Mart Olayı". *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, sy. 37–38 (Mayıs–Kasım 2006): 15–53.

Bahtin, Mihail. *Karnavaldan Romana (Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar)*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

Bak, Gökhan, vd. "Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitülerinin Misyon ve Vizyon Analizi." *BAYÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 8, sy. 15 (2025): 9–30.

Belge, Murat. "Batılılaşma: Türkiye ve Rusya". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, editörler Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, c. 3: Modernleşme ve Batıcılık, 43–55. İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.

Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.

Bora, Tanıl. *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasî İdeolojiler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Boyar, Ebru. "Doğuda Osmanlı Genişlemesi". *Cambridge Türkiye Tarihi: Türkiye Tarihi 1453–1603 (Bir Dünya Gücü Olarak Osmanlı İmparatorluğu)*, c. 2, 113–188. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.

Bölükbaşı, Rıza Tevfik. *Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Makaleler*. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2022.

Bûstân-Efrûz, Muhammed Takî, Hâmid Âmirî-yi Gülistânî ve Macîd Tevessülî. "Kanûn-nüvîsî-yi Tanzîmâtî der Asr-ı Nâsırî". *Pejûhişnâme-i Târîh-i Temeddün-i İslami* 56, sy. 2 (Mart 2024): 29–50.

Cemâl-Zâde, Nâsır, ve Ahmet Dürüstî. "Camia-Şinâsî-i Târîhî-i Devlet: Güsest der Peyvend-i Nuhbegân ve Sâht-ı Devlet der Asr-ı Safevî". *Dâniş-i Siyâsî* 6, sy. 2 (Güz–Kış 2011): 73–106.

Çelik, Yüksel. "Tulumbacı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Eylül 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/tulumbaci.

Dâlînî, Cevat Musevî-yi. "Tahlîlî ber Küniş-hâ-yı İktidsâdî-yi Fermânrevâyân-ı Îrânî ve Peyvend-i Ân bâ Kudret ve Emniyet (bâ Te'kîd ber Amel-kerd-i Şâh Abbâs-ı Evvel, Nâdir Şâh-ı Avşâr ve Kerîm Hân-ı Zend)". *Mecelle-i Pejûhiş-hâ-yı Târîhî-yi Îrân ve İslâm* 23 (Güz–Kış 2018): 177–198.

Dihhudâ, Ali Ekber. *Makâlât-ı Dihhudâ 1*. Hazırlayan Muhammed Debîr-i Siyâkî. Tahran: Tîrâje Yayınları, 1983.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Diyanet Kur'an-ı Kerim*. Erişim 7 Nisan 2025. https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/A'r%C3%A2f-suresi/1130/176-178-ayet-tefsiri.

Estekanchi, Haleh. *Türk ve Fars Edebiyatlarının Modernleşme Süreci.* Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi, 2014.

Esterâbâdî, Mîrzâ Mehdî Hân-ı. *Cihân-Güşâ-yı Nâdirî*. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1998.

Etymonline (Online Etymology Dictionary). "Omnipotent". Erişim 24 Mart 2025. https://www.etymonline.com/word/omnipotent.

Fairclough, Norman. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London: Longman Publishing, 1995.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "İsnâaşeriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Şubat 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/isnaaseriyye.

Galilei, Galileo. *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*. çev. Reşit Aşçıoğlu. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

Gündüz, Şinasi. "Safevîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Şubat 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/safeviler.

Hambly, G. R. G. "Aqa Mohammad Khan and the Establishment of the Qajar Dynasty". *Journal of the Royal Central Asian Society* 50, sy. 2 (1963): 161–174. doi:10.1080/03068376308731821.

Hinz, Walther. *Şâh İsmâîl-i Duvvum-i Safevî*. Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1992.

Hosking, Geoffrey. *Rusya ve Ruslar*. çev. Kezban Acar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Issawi, Charles, ed. Issawi, Charles *The Economic History of Iran 1800–1914*. Chicago ve London: The University of Chicago Press, 1971.

İnalcık, Halil. "Tanzimat Nedir?". *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, hazırlayanlar Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, 31–56. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

İşimtekin, Soner. "Meragaî'nin 'Seyahatnâme-i İbrahim Beg'i Üzerine Bir Değerlendirme." *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* 17 (Bahar 2018): 57–77.

Kant, Immanuel. "Aydınlanma Nedir?". çev. Atilla Yayla. *Liberal Düşünce* 10, sy. 38–39 (Bahar–Yaz 2005): 225–230.

Katouzian, Homa. "The Revolution for Law: A Chronographic Analysis of the Constitutional Revolution of Iran". *Middle Eastern Studies* 47, sy. 5 (2011): 757–777.

Kâtûziyân, Muhammed Ali Hümâyûn. *Devlet ve Camia der Îrân (İnkırâz-ı Kaçâr ve İskikrâr-i Pehlevî)*. çev. Hasan Avşar. Tahran: Merkez Neşriyat, 2001.

Kazvînî, Muhammed, ve Kâsım Ganî (haz.). *Dîvân-ı Hâce Şemse'd-Dîn Muhammed Hâfız-ı Şîrâzî*. Tahran: Zevvâr Yayınları, 1943.

Kecbâf, Ali Ekber, Müctebâ Mensûriyân ve Esğer Furûğî-yi İberî. "Tebyîn ve Tahlîl-i Vaziyyet-i Cem'iyyet ve Tesîr-i Kişâverzî ber Ân der Devre-i Safevîyye". *Pijûhişhâ-yı Târîhî* 10, sy. 3 (Kasım 2018): 41–59.

Kesrevî, Ahmed. *Târîh-i Meşrûtiyyet-i Îrân*. Tahran: Emir-i Kebîr Yayınları, 1965. Kılınçoğlu, Deniz T. *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisat ve Kapitalizm*. çev. Onur Gayretli. Ankara: Heretik Yayınları, 2023.

Kolektif. "Ivan VI". *Encyclopedia Britanica*. Erişim 30.09.2025. https://www.britannica.com/biography/Ivan-VI.

Kolektif. "Narodnaya Volya". *Encyclopedia Britanica*. Erişim 30.09.2025. https://www.britannica.com/topic/Narodnaya-Volya-Russian-revolutionary-organization.

Kolektif. "Peter III". *Encyclopedia Britanica*. Erişim 30.09.2025. https://www.britannica.com/biography/Peter-III-emperor-of-Russia.

Kurat, Akdes Nimet. Rusya Tarihi (Başlangıçtan 1917'ye Kadar). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.

Kurtuluş, Rıza. "Kerim Han Zend". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ekim 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/kerim-han-zend.

Kurzman, Charles. "Mashrutiyat, Meşrutiyet, and Beyond: Intellectuals and the Constitutional Revolutions of 1905–12". *Iran's Constitutional Revolution: Popular Politics, Cultural Transformations and Transnational Connections*, editörler H. E. Chehabi ve Vanessa Martin, 277–290. London: I.B. Tauris, 2010.

Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. çev. Metin Kıratlı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993.

Livermore, H. V. "Afonso de Albuquerque". *Encyclopaedia Britannica*. Erişim 1 Ocak 2025. https://www.britannica.com/biography/Afonso-de-Albuquerque.

Lockhart, Laurence. *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*. London: Cambridge University Press, 1958.

Mahbubi Ardakani, H. "Ala-Al-Molk". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 15.09.2025. https://www.iranicaonline.org/articles/ala-al-molk-mirza-mahmud-khan-diba-son-of-mirza-ali-asgar-mostawfi-governor-and-minister-in-the-later-qajar/.

Masashi, Haneda. "Army III: Safavid Period". *Encyclopedia Iranica*. Erişim 14 Nisan 2025. https://www.iranicaonline.org/articles/army-iii/.

Mehdevî, Abdü'r-Rıza Huşeng-i. *Târîh-i Revâbıt-ı Hâricî-yi Îrân (ez İbtidâ-yı Devrân-i Safeviyye tâ Pâyân-i Ceng-i Cihânî-yi Duvvum)*. Tahran: Emîr-i Kebîr Yayınları, 1985.

Meragaî, Hâci Zeynelabidin. *Seyahatnâme-i İbrahim Bey*. haz. Muhammed Ali Sepanlu. Tahran: Agah Yayınları, 2014.

Merkez-i Pejûhişhâ-yı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî. *Mütemmim-i Kânûn-ı Esâsî-yi Meşrûte 14 Zilkade 1324 (30 Aralık 1906)*. Erişim 15 Eylül 2025. https://rc.majlis.ir/fa/law/show/133414.

Mezahiri, Azam. "Seyrî der 'Seyâhat-nâme-i İbrahim Bey'." *Kitâb-ı Mâh-ı Târîh ve Coğrafyâ* (2012).

Moran, Berna. *Türk Romanına Eleştirel Bakış 1*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Mosse, W.E. "Alexander II". *Encyclopedia Britanica*. Erişim 30.09.2025. https://www.britannica.com/biography/Alexander-II-emperor-of-Russia.

Mümini, Bâkır. *İran der Âsitâne-i İnkılâb-ı Meşrûtiyet ve Edebiyat-ı Meşrûte.* Tahran: Şebâheng Yayınları, 1978.

Nâsırü'd-Dîn Şâh-ı Kâcâr. Sefernâme-i Nâsırü'd-Dîn Şâh. Tahran: Meşal Yayınları, 1983.

Newman, Andrew J. *Safevî İranı: Pers İmparatorluğu'nun Yeniden Doğuşu*. çev. Damla Gürkan Anar. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2023.

Okay, M. Orhan. "Ahmet Midhat Efendi". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 12.09.2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-midhat-efendi.

Okumuş, Ömer. "Âmilî, Bahâeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Aralık 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/amili-bahaeddin.

Onaran, Burak. "Ahmet Midhat Efendi". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası (Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi)*. 1. İstanbul: İletişim Yayınları, 2022, 170–175.

Öz, Mustafa. "Dâmâd, Muhammed Bâkır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Aralık 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/damad-muhammed-bakir.

Özcan, Abdülkadir. "Mehmed IV". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 1 Ekim 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/mehmed-iv.

Özcan, Abdülkadir. "Patrona İsyanı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Kasım 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/patrona-isyani.

Özcan, Azmi. "Nâdir Şah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Kasım 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/nadir-sah--iran.

Pamuk, Şevket. *A Monetary History of the Ottoman Empire*. London: Cambridge University Press, 2003.

Pamuk, Şevket. *İstanbul ve Diğer Kentlerde 500 Yıllık Fiyatlar ve Ücretler (1469–1998)*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 2000.

Parla, Jale. *Babalar ve Oğullar (Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Perry, John R. "Esmāʿīl III Ṣafawī". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 11 Aralık 2025. https://www.iranicaonline.org/articles/esmail-iii-safawi/.

Perry, John R. "Karim Khan Zand". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 12 Aralık 2025. https://www.iranicaonline.org/articles/karim-khan-zand/.

Perry, John R. "Zand Dynasty". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 12 Aralık 2025. https://www.iranicaonline.org/articles/zand-dynasty/.

Sâsânî, Han Melik-i. *Siyâsetgerân-ı Devre-i Kaçar*. Tahran: Bâbek ve Hidayet Yayınları, 1976.

Savory, Roger. *Tahkîkâti der Târîh-i Îrân-ı Ahd-ı Safevî (Mecmua-i Makâlât)*. Tahran: Emir-i Kebîr Yayınları, 2003.

Sefâ-Kîş, Hamit-Rıza. *Safeviyân der Güzergâh-ı Tarih*. Tahran: Sohen Yayınları, 2011.

Sipehsâlâr, Mirza Hüseyin Han-ı. *Kitâpçe-i Tanzîmât-ı Hasane-i Devlet-i Aliyye ve Memâlik-i Mahrûsa-i Îrân*. Tahran: Omîd-i Ferdâ Yayınları, 2022.

Sohrabi, Nader. *Revolution and Constitutionalism in the Ottoman Empire and Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Sümer, Faruk. "Ağa Muhammed Şah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Eylül 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/aga-muhammed-sah.

Şeker, Aziz, ve Emre Özcan. "Ekonomi-Politik Yönleriyle Karşılaştırmalı Roman Analizi." *Söylem Dergisi* 6, sy. 1 (2021): 79–91.

Şükrü Argın, "Türk Aydınının Devlet Aşkı ve Aşkın Devlet Anlayışı," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, ed. Ömer Laçiner, 9 (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 84–111.

Talibof, Abdürrahim. *Kitâb-ı Ahmed*. Tahran: Şebgir Yayınları, 1977.

Tanpınar, Ahmed Hamdi. *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1988.

The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL). "The Instructions of Shuruppak". Erişim 7 Nisan 2025. https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section5/tr561.htm.

Tosun, Necip. *Doğu'nun Hikâye Kuramı*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.

Tucker, Ernest. "Nāder Shah". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 24 Kasım 2025. https://www.iranicaonline.org/articles/nader-shah/.

Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi. *Kânûn-ı Esâsî 7 Zilhicce 1293 (1876)*. Erişim 15 Eylül 2025. https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1876-k%C3%A2n%C3%BBn-i-es%C3%A2s%C3%AE/.

Vajehyab. “ملمع”. *Ferheng-i Mu’în*. Erişim 19 Mart 2025. https://vajehyab.com/moein/ملمع?q=ملمع.

Vusûkî-yi Mutlak, Receb-Ali. “Musâdere-i Emvâl; Avamil ve Pey-Âmedhâ (Asr-ı Nâsırî 1264–1313 H.)”. *Tarih-Pejuhân Dergisi*. Erişim 15 Eylül 2025. https://tinyurl.com/4h537f2z.

Walicki, Andrzej. “Russian Social Thought: An Introduction to the Intellectual History of Nineteenth-Century Russia”. *The Russian Review* 36, sy. 1 (1977): 1–45.

Yusufî-fer, Şehrâm, ve Navzer Halil Tahmasbî. “Muakyese-i Caygâh-ı Millet ve Hudûd-ı Hâkimiyyet der Kânûn-ı Esâsî-yi Meşrûte-i Osmanâni, Meşrûte-i Japon ve Meşrûte-i Îrân”. *Mecelle-i Dânişkede-i Hukuk ve Ulûm-ı Siyâsî* 54, sy. 2 (Yaz 2024): 113–336.

Zeregerî-Nejad, Kulâm Hüseyin. *Siyâsetnâmehâ-yı Gâcârî*. 1 cilt. Tahran: Müessese-i Tahkikat ve Tevsia-yı Ulûm-ı İnsânî, 2007.

Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.