

## PAPER DETAILS

TITLE: TAHRAN-ISTANBUL HATTINDA DİL VE ULUS İNSASI (1863-1920)

AUTHORS: Hatice Kiliç

PAGES: 935-957

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3830393>

# TAHRAN-İSTANBUL HATTINDA DİL VE ULUS İNŞASI (1863-1920)

**Hatice KILIÇ**

Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü,  
Ortadoğu Siyasi Tarihi ve Uluslararası İlişkileri Anabilim Dalı

haticekilic48@gmail.com,

<https://orcid.org/0009-0005-7943-5844>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 28/03/2024

Accepted / Kabul Tarihi: 22/06/2024

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1460904>

## Tahran-İstanbul Hattında Dil ve Ulus İnşası (1863-1920)

### Öz

Bu makale İran ulusçuluğunun dil ve edebiyat evreni içerisinde “kültürel” olarak ortaya çıktığı tezini savunuyor ve ilk ulusçuların bu evrende modern “İranlı/Fars” kimliğini hangi söylem yoluyla inşa ettiklerini Osmanlı ile kurdukları entelektüel ilişkiler çerçevesinde inceliyor. Yararlanılan ana kaynaklar İran ulusçularının kendi metinleri. Bu yönüyle birincil metinlerin bir söylem çözümlemesi olan bu makale İran’daki ulus inşasını mikro bir bakışla ele alan ilk çalışmalardan biri olarak alana katkı sunmayı amaçlıyor. Çalışmada önce 19. yüzyılda Farsçanın ve klasik Farsça şiirin modern bir kavrayışla yeniden tanımlandığı kültürel atmosfer tasvir ediliyor. Ardından, Avrupa ile karşılaşan ilk İran aydınlarının, eğitimi yaygınlaştırmak için 1863-1869 yılları arasında İstanbul merkezli yürüttükleri alfabeyi değiştirme mücadelesi inceleniyor. Oradan İran Meşrutiyet’ine geçilerek dönemin en etkili gazetesi *Sur-i İsrâfil*’de (1907-1909) modern İran şiirinin ve ulus söyleminin ortaya çıkışı Avrupa ve yeni Osmanlı-Türk edebiyatının etkisi bağlamında tartışılıyor. Devamında 1920’de İran ulus-devletine fikri zemin sağlamış *Kâve* dergisinde çıkan, Avrupa ile Osmanlı-Türk etkisini reddederek Farsçayı ve Farsça edebiyatı ulusal sınırlarına çağıran makaleler serisi inceleniyor. Son olarak Osmanlı-Türk ulusçuluğundan ayrılan yönü itibarıyla İran ulusçuluğunun ana kaynağına ve özgün karakterine dair nihai görüşe yer veriliyor.

**Anahtar Kelimeler:** Siyasi Tarih, İran, Osmanlı, Ulusçuluk, Söylem İnşası, Modern Edebiyat

## Language And Nation Building on The Tehran-Istanbul Line (1863-1920)

### Abstract

This paper argues that Iranian nationalism emerged “culturally” within the linguistic and literary universe and analyses the discourse through which the early nationalists constructed a modern “Iranian/Persian” identity in this universe by their relations with the Ottomans. The main sources are the nationalists’ own texts. In this respect, the paper, which is a discourse analysis of primary texts, aims to contribute to the field as one of the first studies to examine nation-building in Iran from a micro perspective. The study first describes the cultural atmosphere in which “Farsi” language and classical poetry were redefined with a modern understanding in the 19th century. Then it examines the Istanbul-based struggle of Iranian intellectuals (1863-1869) to change the alphabet. The third chapter discusses how modern poetry and national discourse were constructed in *Sur-i İsrâfil* (1907-1909), the newspaper of the Iranian Constitutional period, along with the influence of European and Ottoman literature. It then analyzes the series of articles that appeared in 1920 in *Kâve*, which rejecting “others” influence and calling Persian to its national borders. Finally, it concludes with a final view of the original character of Iranian nationalism in terms of its difference from Turkish nationalism.

**Keywords:** Political History, Iran, Ottoman, Nationalism, Discourse Construction, Modern Literature

## GİRİŞ

Paris'ten Tahran'a 1919 yılında gönderilen dokunaklı bir mektup o dönemki İran'ın "modernleşme" ve uluslaşma serüvenine dair ümitsiz bir tablo çiziyordu. Mektup, Paris Barış Konferansı'nda İran'ı temsil eden, İran ulusçuluğunun en önemli figürlerinden ve aynı zamanda ilk dil kurumunun başkanı olan Muhammed 'Ali Furuğî'ye (1877-1942) aitti. Furuğî, Paris'te bulunduğu süre boyunca, yani aylarca İran'ın bir dış politika belirlemesi için Tahran yönetimiyle iletişim kurmaya çalışmış fakat her defasında cevapsız bırakılmış, bu iletişimsizlik nedeniyle konferans sonunda İran İngiltere himayesine terkedilmişti. Furuğî, "dostlarıma" hitabıyla başladığı mektubunda İran'ı şöyle tanımlıyordu:<sup>1</sup>

"Velhasıl her zaman söylediğimiz şey, İran'ın ne devleti var ne milleti. Sadece işleri elinde tutan güç sahibi bir cemaat var. Bu durumda bizler için hiçbir ümit yok. Eğer İran bir millet olsaydı ve bir fikri olsaydı bugünkü dış politika koşullarından daha iyi bir fırsat yoktu onun için. (...) İran bir millete sahip değil. İran bir kamuoyuna [efkâr-i 'amme] sahip değil. Eğer bir kamuoyuna sahip olsaydı bugün bu durumda olmazdı. Bir elin sesi yoktur. İran milletinin sesi olmalı. İran milletinin fikri olmalı. İran bir millet olmalı. (...) İran önce var olmalı. Var olabilmesi için de önce bir kamuoyuna sahip olmalı."<sup>2</sup>

Dil ve ulusçuluk ilişkisi bağlamında 19. yüzyıldan 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar İran aydınlarının fikir ve pratiklerini "efkâr-i 'amme"nin yokluğu belirledi. Sayıca az olan 19. yüzyıl aydınları "Avrupa medeniyeti"ni izleyip, "Şarklı" olarak kavradıkları "İran toplumu"nu eğitmek ve aynı zamanda klasik söylem kalıplarını aşip "Avrupai" edebiyata yer açmak istediler; fakat onların her şeyden önce bir okur kitlesine ihtiyaçları vardı. Okur azlığının nede-nini Arapça ile karışmış Farsçanın öğrenilmesindeki zorlukta aradılar. Dili Arapçadan arındırmayı olanaklı görmedikleri için alfabeyi değiştirmeye karar verdiler. Oysa bir "dil politikası" ihtiyacının henüz doğmadığı ulus-öncesi İran'da bu çabanın ne kurumsal ne entelektüel örgütlenme düzeyinde bir karşılığı vardı. Böylece onlar, ulusal kopuşların "birliğin dili" tartışmasını doğurduğu, "Şark"ın entelektüel merkezi konumundaki Osmanlı ile sıkı bir ilişki içerisinde girdiler. Ancak İran'ı "modernleştirme" çabaları sonuçsuz kalan aydınlar bu durumu geleneksel İslami direnç ile açıkladılar. Böylece ilk kez onlar, Avrupalı Oryantalistlerin çizdiği bir "İran tarihi" çerçevesi olan "İslam öncesi Pers medeniyeti" anlatısına sarıldılar. Oryantalist kaynaklar İran'ı "Pers", İran'daki herkesi "Persian" olarak nitelendiriyor, kökenlerini "altın çağ" olarak anlattıkları Ahameniş (M.Ö. 550-330) ve Sasani (M.S. 224-651) dönemlerine dayandırıyor.<sup>3</sup>

20. yüzyılın başına gelindiğinde ise İran'da Meşrutiyet talebinden doğan fikir gazeteleri etrafında, Furuğî için yeterli olmasa da bir "efkâr-i 'amme" oluşmaya başladı. Bu dönemin aydınları geleneksel okur-yazar elitin metin diline ve klasik şiir kanonuna cephe aldılar. Ancak klasiği aşmak için yine klasiğin kalıplarından yararlandılar. Böylece "Pers medeniyeti" anlatısını klasik mazmunların içerisine yerleştirdiler. Onlar bu yenileşme faaliyetlerinde Avrupa'ya, Kafkaslara ve yüzünü Divan şiirinden modern Avrupa edebiyatına çevirmiş olan Osmanlı kalemlerine baktılar. Bu süreç Farsça metinlere Avrupa dillerinden ve Osmanlıcadan çok sayıda kelimenin karışmasıyla sonuçlandı. 1920'lerde ise yani İran ulus-devletinin kuruluş arifesinde artık Osmanlı ve Avrupa etkisi bir "ulusal sorun" olarak tanımlanmaya başladı. Bu süreçte yazarlar Avrupa ile Osmanlı etkisinin reddine dönük bir "öteki" söylemi kurarak Meşrutiyet kalemalarının "anlaşılmaz" dilini eleştirdiler.

Bu çalışma, yukarıda anlatılan süreçleri dört ana başlıkta tartışıyor. Önce 19. yüzyılın ilk yarısında "Pers medeniyeti" anlatısına zemin sağlayan kültürel atmosfere bakıyor. Ardından sırayla 1863-1869 yılları arasındaki alfabe mücadelesini dönemin gazete ve mektuplarından, Meşrutiyet sürecini dönemin Tahran-İsviçre merkezli en etkili gazetesi *Sur-i İsrâfil*'den (1907-1909), 1920'deki ulusal reddiye'ye ise yine güçlü bir etkiye sahip Berlin merkezli *Kâve* dergisinden okuyor. Çalışmanın amacı İran üzerindeki Osmanlı etkisini belirlemek olmadığı gibi İran-Osmanlı edebi-kültürel ilişkilerini incelemek de değil. Asıl amaç Osmanlı ile arasındaki modern karşılaşmaların etkileri üzerinden, İran ulusçuluğunu mikro bir bakışla yeni bir okumaya tabi tutmak. Bununla birlikte İran'a dair Oryantalist etimolojinin çözümlenmesi de bu çalışmanın kapsamı dışında. Burada yapılan, İran ulusçuları tarafından kabul edil-

1 Makalede şiirler dahil olmak üzere Farsça kaynaklardan alınmış tüm metinlerin çevirileri tarafımıza aittir.

2 Muhammed 'Ali Zekai'l-Mulk Furuğî, "İrân der 1919", *Meḳâlât-i Furuğî*, (Tehrân: İntişârât-i Tus, 1387 ş./2008), 1/74-79.; Mektubun ilk yayımlandığı yer: *Mecelle-i Rahnumâ-i Kitâb*, 15. yıl (1351 ş./1972).

3 "İran", "Fars", "Pers", "Persian" kavramlarının Oryantalist kaynaklardaki etimolojilerine dair kapsamlı ve eleştirel bir değerlendirme için: Mostafa Vaziri, *Iran as Imagined Nation* (New Jersey: Gorgias Press, Second Edition, 2013); İran'a dair Oryantalist arkaizmin en tipik örneklerinden biri için E. G. Browne'nın 1910'da *İran Meşrutiyeti* kitabına yazdığı önsöz: Edward G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909* (London: Cambridge University Press, 1910), xii-xx.; İran'da resmi tarih söyleminin kurucularından Sa'id Nefisi'nin 1935'te yazdığı, "Pers" adı yerine resmi yazışmalarda devletin adının "İran" olarak kullanılması gerektiği görüşünü savunduğu makale için: Sa'id Nefisi, "Nâm-i Do Hezar u Dovist Sale", *İttıla'at*, 9/2378 (12 Deymah 1313 ş./2 Ocak 1935), 1.

miş bir arkaik tahayyül ve terminolojinin kurucu metinlerde nasıl işlendiğine bakmak. Çalışmada kullanılan “Pers medeniyeti” ifadesi söz konusu Oryantalist konsepti tanımlıyor.

Çalışmanın odağındaki “İran ulusçuluğu”ndan kasıt, modern dönem öncesi etnik ve teritoryal kavramlar olmayıp birer linguistik ve kültürel *antiteyi* [varlık] ifade eden, muğlak etimolojileri yine Oryantalist kaynaklar tarafından belirlenmiş olan “İran” ve “Fars” konseptlerinin, 19. yüzyıldan itibaren “Pers medeniyeti” ile ilişkilendirilerek birbirine içkin modern “İranlı/Fars” ulus kimliğine dönüştürülmesi faaliyetidir. “İran ulusçuları”ndan kasıt ise Türk, Kürt, Ermeni, Arap veya başka bir halkın mensupları oldukları halde, modern şahsiyet arayışlarında kendilerini okur-yazarı oldukları Farsça ve Farsça edebiyat içerisinde ifade eden, yine bu dil ve edebiyat içerisinde “Pers medeniyeti” ile kendi aralarında bir süreklilik bağı kurgulayarak “İranlı/Fars”laşan modern okumuşlardır. İnşa edilen “İranlı/Fars” kimliği ise kritik bir nüans barındırıyor: “İranlılık”, farklı dillerde konuşan herkesin ulusal birliği ülküsüne dayalı teritoryal bir aidiyetin ifadesiyken “Farslık”, “İranlılığın” “Pers medeniyeti”yle bağlantısı olarak kurgulanıyor. Yani “İranlılık”, “yüksek” niteliklerini “Farslık”tan alıyor ve içerdiği farklı kimliklerin kendiliğinden “Farslık” potasında erimesi bekleniyor.

Başlıkta kullanılan “dil” ifadesi, İran ve Osmanlı ulusçuluk tarihlerinde ortak olan bir genel çerçeveyi ifade ediyor. Bu çerçevenin kapsamı kronolojik olarak; klasik edebiyatın sorgulanması, dili sadeleştirme ve alfabeyi değiştirme tartışması, Meşrutiyetin “ulusal dil”i ve o dile dair tartışmadan ilk modern şiir ve nesir örneklerinin çıkması. Çalışma İran okumuşlarının bu “dil çerçevesi” içerisindeki reflekslerini inceliyor. İran’da kurucu ulusçuluk, Osmanlı’da olduğu gibi, “modern” ve “özerk” edebiyatın henüz oluşmadığı, tam da oluşturulmaya çalışıldığı süreci ifade ediyor. Dolayısıyla ilk ulusçular “dil” ile her bağlamda ilgilenen, “dil”i her bağlamda araçsallaştıran; aynı anda klasik edebiyat, alfabe, sadeleştirme, Meşrutiyet dili, modern şiir ve nesir hakkında fikir yürüten kişiler olarak karşımıza çıkıyor. Bu nedenle, ulusçuluk çalışmalarında “dil” çerçevesi bütün olarak ele alındığında belirli bir ulusçuluğun yapısı daha iyi anlaşılabilir.

Türkiye’de, modern dönem İran çalışmaları alanını genellikle ikincil kaynaklara dayalı tartışmalar domine ediyor. Bu durum belli fikir kalıplarının tekrarına, örneğin modernleşme çağında İran’ın imparatorluk bakiyesi üzerine kurulu, merkezi bir devletmiş gibi ele alınmasına yol açıyor. Bu da İran ulusçuluğunun özgün niteliklerinin belirlenmesi yolunda spesifik incelemelerin önünde bir set oluşturuyor. Bu bağlamda, konuya Furuğî’nin 1919’da çizdiği sisli İran manzarasıyla başlamak önemli. Nitekim İran ulusçularının Avrupa’nın yanı sıra Osmanlı-Türk pusulasını izlemeleri, Furuğî’nin deyişiyle İran’ın “devlet” olma kriziyle ilgiliydi. Tam da bu nedenle İran ulusçuluğunun şekillendiği yer kurumsal zeminden çok kültürel zemindi. Bu çalışma iddia ettiği yaklaşım sorunundan yola çıkarak İran ulusçuluğunu, Furuğî’nin dilinden başlayarak İran aydınlarının kendi dili üzerinden tartışıyor.

## 1. ‘Sade Farsça’ Kurgusu ve ‘İran Klasikleri’nin Doğuşu

Farsça klasik edebiyat tarihinin “altın çağ”ını simgeleyen Hâfız-i Şirazî (d. 1317) 19. yüzyılın başında Goethe (1749-1832) tarafından “başka bir Voltaire” olarak tarif ediliyordu.<sup>4</sup> Aynı dönemde Kaçar sarayının meşhur veziri Mîrzâ Ebu’l-Kâsım Ka’immeğâm (1779-1835) diğer bir “altın çağ” şairi Sa’dî-i Şirazî’nin (ö. 1292) *Gülistân* eserinin bir cep versiyonunu edinmiş, bulduğu her fırsatta onu okuyordu.<sup>5</sup> Farsça klasikler Goethe gibi “ulusal şahsiyet” arayışındaki ilk Avrupalı kalemlerin “dünya edebiyatı”nda başlattıkları arkeolojinin ana kaynakları arasındaydı. Ka’immeğâm’ın cebindeki *Gülistân* bu yönüyle bir Avrupa edisyonuydu.

Bu dönemde genç Kaçar yönetimi (1794-1925) ilk kez Rusya yenilgisi üzerinden Avrupa ile karşılaşmış ve “Batı”nın gücünün kaynağını merak etmeye başlamıştı. Bu durum onu sınırlı bir merkezileşme ve reform yoluna itmişti. Yeni idari yapılanma, yeni kent merkezleri ve buralarda oluşan modern memurlar ağı demekti. Bu da yeni bir iletişim dilini beraberinde getiriyordu: “Sade Farsça” [Fârsî-i sere]. Ka’immeğâm’ın uluslaşma tarihindeki önemi, ilk kez resmi yazışmalarda konuşma diline yakın, fazla Arapça kelime barındırmayan bir Farsça kullanmış olmasıydı.<sup>6</sup>

“İdari” bir zorunluluğun dil üzerindeki sonuçlarına ilkin Fransa’da rastlanmıştı. 1789’da Paris devrimcileri karşılarında devrimin sloganlarını anlamayan, “taşra dili”yle konuşan bir çoğunluk bulmuşlar, bunun üzerine Paris Fransızcasını “devrimin dili” yapma kararı almışlardı.<sup>7</sup> “Dil politikası” denen modern olgu böyle ortaya çıkmıştı.

4 Johann Wolfgang Goethe, *Gespräche: Mit Sulpiz Boisserée* (1815), 634; Melahat Özgü, “Goethe ve Hafız,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/4, (1952), 102.

5 Franklin Lewis, “Golestân-e Sa’dî,” *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 20 Ekim 2021).

6 Yehyâ Âryenpur, *Ez Şebâ ta Nîmâ: Târîh-i 150 Sâl-i Edeb-i Fârsî* (Tehran: İntişârât-i Zevvâr-Sazmân-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1387 ş./2008), 1/114.

7 Jean-Yves Lartichaux, “Linguistic Politics During the French Revolution”, Transl. Paul Mankin, *Diogenes*, 25/97 (1977), 67-68.

Osmanlı'da ise dağılma tehlikesine karşı birlik motivasyonu ile başlayan Tanzimat sürecinde devlet idaresinin yeni alanlara yayılma isteği, Batılı tarzdaki yeni eğitim kurumları ve Batılı fikirlerin açıklanması gerekliliği “anlaşılr” bir dil tartışmasını doğurmuştu.<sup>8</sup>

19. yüzyılın başında, yeni idari zorunlulukların dışında İran'da bir değişim daha yaşanıyor: Klasik şiirde yeni-klasik arayışı. Giderek kültürel ve linguistik bir *antite* olmaktan çıkıp teritoryal olarak tanımlanmaya başlayan “İran”da, “İranlı” şairler ile İran dışındaki Farsça yazan şairler arasında sorunsallaşan bir ilişki başlamış, buradan yeni bir edebi eğilim doğmuştu.<sup>9</sup> Artık İran'daki klasik şiir kalemleri, Arap ve Moğol hakimiyetinden sonra Hindistan'a yerleşmiş şairlerin geliştirdiği, “gerçek dışı” benzetmelerle dolu “ağdalı” şiir üslubunu reddediyorlardı. Böylece, halef-selef ilişkisine dayalı “nazire” geleneğini by-pass ederek çok daha eski olan, “altın çağların” orijinal eserlerini yani Hâfız, Sa'dî, Menuçehrî, Mevlâna, Firdevsî gibi kalemleri taklit etmeye başlamışlardı.<sup>10</sup> Önce Avrupalıların keşfedip değerlendirdiği bu kalemlerin eserleri “modernleşme” ve uluslaşma çağının eşliğindeki İran için yeni bir anlama geliyordu: Bu eserler artık, “Pers medeniyeti”nin dili olan “hakiki Farsça”nın “vahşi Arap” kültürü içerisindeki direnç kaleleri idi. “Hakiki Farsça” Arapça kelimelerin az olduğu, halkın anlayabileceği Farsça demekti. Aslında İran'da yazı Farsçası ile konuşma Farsçası arasında Osmanlı'dakine benzer bir kopukluk yoktu. Fakat İran ulusçularının bir kopukluk olduğu varsayımına ihtiyaçları vardı.

Anlaşılabileceği üzere şiirdeki yeni-klasik akım Farsçayı Arapçadan arındırma hissinin oluşmaya başladığı, ulus-öncesi yeni kültürel evren demekti. İran'ın anaakım edebiyat tarihçilerinden Yehya Âryenpur'a göre 19. yüzyılda İran'da “bizimki” ve “özge” [yabancı] tartışması yaşanıyor.<sup>11</sup> Bunun dildeki yansıması bugün de yaygın olarak kullanılan “tâziknevisî” [Arapça yazım] kelimesinde kendisini gösteriyordu. Araplar için kullanılan “tâzî” isminin Farsça “saldırmak, yağmalamak” anlamlarındaki “tahten” fiilinden türediği kabul ediliyor.<sup>12</sup> Hülasa Ka'immeğâm'ın sade dilinin arkasındaki nedenlerden biri idari iken, diğeri cebindeki “sade” *Gülistân*'dı.

Bu yeni-klasik şairlerin yan şeridinde ise ilk Avrupalı aydın kuşağı yol alıyordu. Onlar bu şairlerin Hâfız ve Sa'dî'leri birebir taklit edişini içi boş ve hatta yeniliği engelleyici bir faaliyet olarak görüyorlardı. Bu karşıtlık uğruna Hâfız ve Sa'dî'lerin de aşılması gerektiğini satır aralarında vurguluyor fakat eleştirilerini etkili kılmak için çoğu zaman Hâfız'dan bir dizeye başvuruyorlardı. Yeni-klasik hareket ilk kez 1932'de şair Muhammed Ta'î Behâr tarafından “Bâzgeşt-i Edebî” [edebi geriye dönüş] olarak adlandırılacaktı.<sup>13</sup> Modern İran edebiyatının kurucuları “Bâzgeşt” hareketini Avrupa Rönesans'ıyla karşılaştırarak, onu sadece geriye gidiş olarak tanımlayacak,<sup>14</sup> içerdiği değişim imkânını iyi okuyamayacaklardı. Nitekim İran'da 19. yüzyılın katı Avrupalıları ve 20. yüzyılın ulusçuları aynı edebi ikilemele boğuşuyorlardı: Hem klasik kanonu yıkıp Avrupa edebiyatına açılmak istiyorlar hem “Pers medeniyeti”ni Hâfız ve Sa'dî'nin diliyle çağırıyorlardı. Epey sancılı olsa da her ikisini de gerçekleştirdiler ve bu İran ulusal edebiyatının ana karakterini oluşturdu.

## 2. Kurtuluş Tek Kelimede: Alfabe

19. yüzyılda İran'daki Avrupalı aydınların yenilik faaliyetlerini iki şeyin yokluğu belirliyordu: Okur-yazarlık ve “kanun.” Yüzyıl boyunca İran, Avrupa'nın “Aydınlanma” kaynaklarına erişimi olmayan izole bir alan olarak kaldı. Okur-yazarlık ulemanın ve toprak sahibi/tüccar elitlerin tekelindeydi. Birinin adının başında “mîrzâ” [soylu] olması okuma yazma bildiği anlamına geliyordu.<sup>15</sup> Mîrzâ Melkum Hân (1833-1908) ve Mîrzâ Yusuf Hân Musteşaru'd-dovle (1823-1895) gibi modern eğitim almış, İran'ın Avrupa ve İstanbul elçiliklerini yapmış kişiler için İran'ın kurtulu-

8 Yusuf Ziya Öksüz, *Türkçenin Sadeleşme Tarihi: Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 3. Basım, 2016), 14.

9 Ahmad Karimi-Hakkak, *Recasting Persian Poetry: Scenarios of Poetic Modernity in Iran* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1996), 62.

10 Karimi-Hakkak, *Recasting Persian Poetry*, 63.

11 Âryenpur “bizimki” ve “özge” tanımlarını tırnak içinde ve Türkçe olarak kullanıyor. Bu, Türkçenin o dönem İran'daki yaygınlığına dair ilginç bir örnek. Âryenpur, *Ez Şebâ ta Nîmâ*, 1/62.

12 Bir görüşe göre “tâzî” ifadesi, klasik Farsça metinlerde Araplar için “olumlu” mana içeren bir adlandırmaydı; fakat ulusçuluk çağında aşağılayıcı bir bağlama kavuşturuldu. Konu hakkında eleştirel bir değerlendirme için: ‘Abdu'l-nebi Keyyım, “Derbare-i Vâje-i Tâzî”, *Âyine-i Pejuheş*, 33/1 (Ferverdin-Ordibeheşt, 1401 ş./Nisan 2022), 95-120.

13 Muhammed Ta'î Behâr, “Bâzgeşt-i Edebî”, *Behâr ve Edeb-i Fârsî: Mecmu'e-i Yeksed Me'ale ez Melikü'l-Şu'era Behâr*, ed. Muhammed Gulbîn, (Tehran: İntişarât-i Franklin, 1976), 1/43-66.

14 Nîmâ Yuşic, “Erziş-i Ehsasât”, *Mecelle-i Musîkî*, 3 (Hordad 1319 ş./1940), 12.; Mehdi Eşevân Salis (Omîd), “Fuşulî-i Perâkende der bare-i inki Nîmâ Merdî bûd Merdistân”, *Endîşe u Honer*, 9 (Ferverdîn 1339 ş./1960), 660.

15 ‘Alî-Akbar Sa'id-i Sircânî, “Constitutional Revolution/The Press”, *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 20 Mayıs 2022).



şunun anahtarı tek kelime idi: Kanun. Mîrzâ Yusuf Hân, Rus ve Avrupa kanunlarını övdüğü *Yek Kelime* adlı risalesi (1870) yüzünden hapishanelerde işkence gördü.<sup>16</sup>

İsfahanlı bir Ermeni olan, İran ulusçuluk tarihinin en belirleyici isimlerinden Mîrzâ Melkum Hân ise geleneksel yapının tüm kurumlarına karşı, o yapının araçlarını kullanarak mücadele ediyordu. On yaşında Paris'e giden, oradaki Ermeni lisesini bitirdikten sonra mühendislik, siyaset ve hukuk eğitimi alan Melkum Hân, dönüşte bir müddet İstanbul ve Paris elçiliklerinde görev yaptı.<sup>17</sup> 1857'de *Defter-i Tenzimat* adını verdiği bir modern "anayasa" metni hazırlayıp Kaçar sarayına sundu.<sup>18</sup> Bu aynı zamanda, devlet kanunlarının Farsça olarak ve anlaşılır bir şekilde yazılması gerektiği vurgusunun yapıldığı ilk modern metindi.<sup>19</sup> Melkum Paris'te bulunduğu yıllarda, Fransız Devrimi'yle birlikte siyasal anlamda "özgürlükçü" bir içerik kazanmış olan Fransız mason locasından [Franc-maçonnerie/Fra-masoneri] etkilendi ve onun "özgürlükçülük" ilkesini ödünç alarak 1858'de İran'da bir benzerini "Ferâmuşhâne" [unutma yeri] adıyla kurdu.<sup>20</sup> "Ferâmuşhâne" ismi, locada olup biten her şeyin ömür boyu gizli tutulması gerektiği şeklindeki kadim mason ilkesine referans veriyordu.<sup>21</sup> Üyeleri saray elitleri ve Avrupa'da eğitim almış az sayıda öğrenciyle sınırlı kalsa da Ferâmuşhâne Avrupai "kanun" konseptinin ve "modernleşmenin" tartışıldığı ilk platformlardan biri oldu.<sup>22</sup> Melkum Hân Ferâmuşhâne'deki "özgürlük" ve "modernleşme" ilkesini "Âdemîyet" [insanlık] mottosuyla inşa etti. 1880 yılında İngiliz seyyah Wilfrid Scawen Blunt ile gerçekleştirdiği bir mülakatta "Âdemîyet" kavramını şöyle açıklıyordu:

"Avrupa'nın politik bilgeliği ile Asya'nın dini bilgeliğini sentezleyecek bir plan tasarladım. İran'ı yeniden şekillendirmenin Avrupai kalıplar içerisinde mümkün olmayacağını biliyordum, o yüzden reform araçlarımı halkın anlayacağı bir giysiye, din giysisine büründürdüm. Tahran'ın ileri gelenlerini bir araya getirip onlara, İslam'ın daha saf bir doktrine ihtiyacı olduğunu anlattım. Ahlaki mertebeye ve kutsal yaratılışa hitap ettim. Farsçada insanı belirtmek için kullanılan iki kelime var. Biri Arapça kökenli *insan*, diğeri ise İranî [Persian] kökenli *âdem*. İkincisi hayvanın bir türü olan biyolojik insanı, ilki ise hayvandan ayrılan, entelektüel insanı işaret ediyor [İranlılara] 'hepiniz *ademden* daha fazlası olduğunuz için, aynı zamanda *insan* olduğunuz için gurur duyun' dedim."<sup>23</sup>

Ferâmuşhâne kısa bir süre sonra kapatıldı ve ismini anmak dahi yasaklandı. Melkum Hân 1890-1898 yılları arasında bu kez Londra'da *Ķânun* isimli bir gazete çıkartmaya başladı. Burada meşhur "sade" ve "belagatlı" Farsçasıyla kaleme aldığı metinlerde yine "Âdemîyet" ilkesi etrafında Şah'ın baskıcı yönetimine karşı kanun çağrısı yaptı. Fakat *Ķânun* gazetesi kitlesel bir "meşrutîyet" örgütlenmesi sağlayamadı. Gazetenin ilk sayısında şöyle yazıyordu: "Hindistan'da, Paris'te, Tiflis'te, Mısır'da, İstanbul'da hatta Türkmenlerin arasında bile herkes hukuku ve ne işe yaradığını biliyor. İran'da tek bir kişi bile bilmiyor."<sup>24</sup> *Ķânun*, İran'ı değiştirmese de sonraki yıllar için hem fikir gazeteciliğinin hem "sade" nesrin gelişmesinde ana kaynaklardan biri oldu. Melkum Hân bir yandan da edebiyat sahasında klasik kanona karşı Avrupacı bir mücadele yürütüyordu. Bazı eleştirmenlerin onun en önemli edebi eseri<sup>25</sup> olarak gördüğü *Seyyahî Güyed* [Bir Seyyahın Hikayesi] adlı risalesinde klasik nesir ve tarih yazımını, onun "gerçeği" yansıtmayan, sürekli tekrarlanan anlam kalıplarını ve anlaşılmasız dilini alaycı bir üslupla eleştiriyordu.<sup>26</sup>

Diğer bir önemli 19. yüzyıl aydını ise Tiflis-İran arasında mütercimlik yapan Azerbaycan Türk'ü Mîrzâ Feth'ali Âhundzâde (1812-1878) idi. Onun için de kurtuluşun anahtarı bir kelimedenden ibaretti fakat o kelime kanun değil alfabeydi. Ona göre mevcut Arap alfabesi revize edilirse okur-yazarlık yaygınlaşacak, "Şark"ın tüm sorunları çözülecekti.

16 Mîrzâ Yusuf Hân Tebrîzî (Musteşaru'd-Dovle), "Yek Kelime", *Edebiyât-i Meşrute*, ed. Bağkır Mu'minî (y.y., t.y.), 12.

17 Âryenpûr, *Ez Şebâ tâ Nîmâ*, 1/314.

18 Mîrzâ Melkum Hân, "Kitabçe-i Ğeybî ya Defter-i Tenzimat", *Mecmu'e-i Âsâr-i Mîrzâ Melkum Hân*, Ed. Muhammed Muhiţ Tebeţebayî, 1-52. Tehrân: İntişârât-i 'İlmî, 1327 ş./1948.

19 Melkum Hân, "Kitabçe-i Ğeybî ya Defter-i Tenzimat", 25.

20 Âryenpûr, *Ez Şebâ tâ Nîmâ*, 1/314.; "Ferâmuşhâne" ile ilgili iki kapsamlı çalışma için bkz. İsmâ'il Ra'in, *Ferâmuşhâne ve Framasonerî der İran*, (Tehrân: Emîr-i Kebîr, 1357 ş./1978); Hamid Algar, "An Introduction to the History of Freemasonry in Iran", *Middle Eastern Studies*, 6 (1970), 276-296.

21 Âryenpûr, *Ez Şebâ tâ Nîmâ*, 1/314.

22 Âryenpûr, *Ez Şebâ tâ Nîmâ*, 1/314-315.

23 Wilfrid Scawen Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events* (New York: Alfred A. Knopf, 1922) 63-64.

24 Melkum Hân, "Cem'i-i Kesîr ez Helk-i İran..." *Ķanun*, 1 (London: Ğorre-i Receb 1307 k./20 February 1890), 1.

25 İrec Pârsînejâd, "Mîrzâ Melkum Hân: Montekid-i Edebî", *İrânâme*, 10/2 (Behâr 1371 ş./1992), 235.

26 Melkum Hân, "Seyyahî Güyed", *Kolliyât-i Melkum*, Ed. Hâşîm Rabi'zâde (Tebrîz: 1325 ş./1908), 187-212.

Bu üç Mîrzâ fikir yoldaşydı. Mektuplaşmaları 19. yüzyıl İran'ının hal tercümesi gibidir.<sup>27</sup> Mîrzâ Yusuf Han, *Yek Kelime*'yi yazdığı esnada Âhundzâde'ye yolladığı bir mektupta “Devlete ve millete faydası alfabeden daha büyük olan bir şey üzerine çalışıyorum” diyordu.<sup>28</sup> Âhundzâde ise alfabenin kanundan da demiryolundan da yer altı kaynaklarından da daha önemli olduğunu düşünüyordu. Melkum ve Yusuf Han, Âhundzâde ile tam olarak aynı fikirde olmasalar da ölümüne dek onunla birlikte ümitsiz ama sadakatli bir alfabe mücadelesi yürüttüler. Melkum Han İstanbul'daki İran elçiliğinde memur olduğu dönemde Âhundzâde ona “Alfabe konusunda öyle bir şey yap ki uyuyan Osmanlıları uyandır!” diyordu.<sup>29</sup> Melkum Han, aşağıda bahsedileceği üzere bir alfabe risalesi de hazırlayacaktı.

Âhundzâde dini eğitimden geçmiş biri olmasına rağmen kendi deyimiyle sonradan “gözündeki din perdesi kalkmış”, Rusça öğrendikten sonra mütercimlik yapmak üzere Tiflis'e taşınmış, burada Rus ve Avrupa kaynaklarını okuma imkânı bulmuştu.<sup>30</sup> Bu “aydınlanma” serüveni onu tavizsiz bir “maarifçi” yapmıştı. O, 1953'te ilk kez Azerbaycan Türkçesiyle modern tiyatro metinleri kaleme aldı. 1857'de yazdığı *Aldanmış Kevakib* [Aldanmış Yıldızlar] adlı eseri, ilkin Oryantalistler tarafından “Pers medeniyeti” anlatısının ana kaynağı olarak değerlendirilen Firdevsi *Şahname*'sinin ve “altın çağ” şiirinin vurgulandığı ilk modern metindi.<sup>31</sup> Âhundzâde'ye göre Avrupalı aydınlar halkı tiyatroyla eğitmişti, bu nedenle tiyatro yazmalı ama özellikle halkın diliyle yazmalıydı. Fakat eserleri halka ulaşmadı. Sorunun kaynağının alfabe olduğuna bu süreçte karar verdi. Ona göre “Farisi ve Türki dilli İslam mensupları Araplara yenilmiş, onların dinlerini ve dillerini kabul etmek zorunda kalmış, Arapça Farsçanın başına bela olmuştu. Artık dili değiştirmek mümkün değildi ama alfabeyi değiştirmek mümkündü.”<sup>32</sup> Böylece o, 1857'de meşhur alfabe risalesini kaleme aldı. Yeni alfabede Arap harflerinin üzerindeki noktaları kaldırıyor, harflerin arasına yeni sesli harfler koyuyordu.

Âhundzâde'nin, alfabe dosyasını İran'da sunacağı ne bir kurum ne bir entelektüel örgütlenme vardı. İran “Dışişleri Bakanlığı”ndan kendisine gelen bir cevapta, “Farsça yazı biçiminin yeryüzündeki tüm yazı biçimlerinden üstün olduğu, İran milletinin yeni bir alfabe ihtiyacı olmadığı, dosyanın asla tatbik edilmeyeceği!” yazıyordu.<sup>33</sup> Âhundzâde böylece 1863'te İstanbul'un yolunu tuttu. Burada Münif Efendi'den, Ali ve Fuat Paşalardan alfabesine dair büyük övgüler aldı. Dosyası Münif Efendi'nin girişimiyle, Batılı tarzda bilimsel faaliyetler yürütmek üzere 1861'de kurulan Cemiyet-i İlmiye-i Osmani'de,<sup>34</sup> kendisinin de katıldığı bir toplantıda ciddiyle tartışıldı.<sup>35</sup>

Âhundzâde'nin notlarına göre Fransız, Alman, Rum ve Ermeni ilim insanlarının da hazır bulunduğu toplantıda Cemiyet üyelerinden “Rum Aleksandr” Arap alfabesinin yeni sesli harflere ihtiyacı olmadığını söyleyerek dosyaya itiraz etti. Âhundzâde ise içten içe öfkeleni ve bir kâğıda sesli harf kullanmadan Arapça bir cümle yazarak ondan okumasını istedi; ama Aleksandr okuyamadı. Âhundzâde'nin Osmanlı'da, tüm üyelerinin “İslam dilleri”ni bildiğini kabul ettiği böylesi bir ilim cemiyetinde üyelerden birinin Arapçayı yeteri kadar bilmediğini görüp bu “cehalet” karşısında nasıl şaşkınlığa uğradığını notlarından anlıyoruz. Cemiyet bir de Âhundzâde'nin katılmadığı ikinci bir karar toplantısı düzenledi. Notlara göre, Münif Efendi bu ikinci toplantı hakkında Âhundzâde'ye yazdığı mektupta Rum Aleksandr ve Alman bir üyenin yine aynı itirazda bulunduklarını anlatarak, onlardan “ahmaklar” diye söz etti. Fakat aynı mektuba göre Cemiyet'in tüm üyeleri ilkel olarak alfabe değişikliğini savunuyorlardı. Sadece yöntem üzerinde anlaşmazlık yaşıyordu.<sup>36</sup> Kendisi de Tanzimat sürecinin Avrupalı ve “maarifçi” kanadını temsil eden Münif Efendi Âhundzâde'yi sonuna kadar desteklese de aynı yıl yazdığı bir makalede yeni alfabenin “basımda çıkartacağı zorluklardan ötürü” kabul görmediğini duyurdu.<sup>37</sup>

27 Mektuplar için: Mîrzâ Feth'ali Âhundzâde, *Elifbâ-i Cedid u Mektubât*, ed. Hamid Mehmedzâde (Tebriz: Neşr-i İhya-i Tebriz, 1357 ş./1978).

28 Mîrzâ Feth'ali Âhundzâde, “Mosvedde-i Kâgez-i Diger be Mîrzâ Yusuf Han ba Nomre-i 13”, *Elifbâ-i Cedid u Mektubât*, ed. Hamid Mehmedzâde (Tebriz: Neşr-i İhya-i Tebriz, 1357 ş./1978), 121.

29 Mîrzâ Feth'ali Axundzâde, “Melkum Xana Yazılmış Mektubun Surati, 1868”, *Esarlari*, ed. Hamid Məmmədşadə (Bakı: Şərq-Qərb, 2005), 3/88.

30 Mîrzâ Feth'ali Axundzâde, “Kolonel Mîrzâ Feth'ali Axundzâde'nin Özü Tərəfindən Yazılmış Bioqrafiası, Yəni Tərcüməyi-Halı”, *Esarlari*, ed. Hamid Məmmədşadə (Bakı: Şərq-Qərb, 2005), 3/215-220.

31 Mîrzâ Feth'ali Axundzâde, “Aldanmış Kəvakib”, *Esarlari*, ed. Nadir Məmmədov (Bakı: Şərq-Qərb, 2005), 1/189-212.

32 Mîrzâ Feth'ali Âhundzâde, “Sevad-i Kritika der Moqabil-i 'Aqide-i Su'avi Efendi”, *Elifbâ-i Cedid u Mektubât* (Tebriz: Neşr-i İhya-i Tebriz, 1357 ş./1978), 126-127.

33 Mîrzâ Feth'ali Axundzâde, “Əziz Qardaşım Münif Əfəndi, 1870-Tiflis”, *Esarlari*, ed. Hamid Məmmədşadə (Bakı: Şərq-Qərb, 2005), 3/97.

34 Darülfünun'un bir öncülü olarak kurulan Cemiyet-i İlmiye'nin kuruluş nizamnamesi için: “Cem'iyet-i İlmiyye-i Osmaniye Nizamnâmesidir”, *Mecmu'a-yi Fünun*, 1/1 (İstanbul: Ceridehane, Muharrem 1279 k./Temmuz 1862), 2-10.

35 Mîrzâ Feth'ali Axundzâde, “Xüsusi Qeydlər”, *Esarlari*, ed. Hamid Məmmədşadə (Bakı: Şərq-Qərb, 2005), 3/62-63.

36 Axundzâde, “Xüsusi Qeydlər”, 3/62-66.

37 Münif Paşa, “İslah-ı Resm-i Hatta Dair Bazı Tesvirat”, *Mecmu'a-yi Fünun*, 14 (Sefer 1280/1863), 70-74.



Âhundzâde'nin alfabe risalesinin başlığı "Arapça, Farsça ve Türkçeden ibaret olan İslam dillerinin yazısı için yeni elifba"ydı.<sup>38</sup> Yani "Farsça için yeni elifba" değildi. Bu başlık önemli bir şey anlatıyordu. Âhundzâde'nin 1860'larda henüz, "Fars" kimliğinin domine ettiği ulusal bir "İran" ve "İranlı" tahayyülü yoktu. Onun için önemli olan Farsça veya Türkçe yazmak değil halkın anlayacağı dilde yazmaktı. Zira 19. yüzyılda Mîrzâların hisleri Tanzimatçıların ve Paris devrimcilerinin hislerinden farklıydı. İran'da çoğunluk Farsça konuşmasa da Osmanlı'daki gibi ayrılıkçı kırırdanmalar yoktu. Güçlü bir ticaret burjuvazisinin dahi gelişme imkânı bulamadığı,<sup>39</sup> "aşiretler konfederasyonu" görüntüsü veren İran'ın asli sorunu merkezileşmeydi. Dolayısıyla kurumsal ve entelektüel düzeyde yaygın bir "dil" gündemi yoktu. Oysa Tanzimat aydını "Lisan-ı Osmani"yi sadeleştirip yayarak birliği koruma ülküsünün dili yapmak zorundaydı. Paris devrimcisi de ortak bir siyasal amaç için tüm toplulukları "devrimin dili"yle konuşturmalıydı. İranlı Mîrzâların derdi ise bir gelecek rüyası şeklinde beliren eğitim, kanun ve bunlarla güçlenecek "medeni" bir devlettir. Yani Farsça henüz "birliğin dili" olmak gibi siyasal bir işlev edinmemişti. O "Şark"ın edebi *lingua francası* olarak sınır dışındaki kültürel hakimiyetinin son demlerini yaşıyordu. Âhundzâde'nin Cemiyet-i İlmiye'deki mağrur özgüveni biraz da bu "üst-kültür" dilinin temsilcisi olmasındandı.

### 3. 'Yeni Osmanlılar' ile Alfabe Polemiği

Alfabe önerisi kabul edilmese de Âhundzâde Osmanlı'da bu yöndeki bir tartışmayı alevlendirmişti.<sup>40</sup> Ali Suavi ile kendisi arasında dolaylı, Nâmık Kemal ile Melkum Han arasında doğrudan bir tartışma yaşandı. Ali Suavi Londra'daki *Muhbir* gazetesinde 1868'de yayımladığı "Hattımızın Islahı" başlıklı makalesinde isim vermeden Âhundzâde ve Melkum Han'ın savundukları alfabenin kolaylık sağlamadığını, eski eserlerle bağlantıyı koparma riski taşıdığını söylüyordu. Bunun yerine harflerin üzerine okumayı kolaylaştıracak geçici rakamlar konmasını öneriyordu.<sup>41</sup> Âhundzâde ise İran Maarif Bakanı'na gönderdiği şikâyet mektubunda, Ali Suavi'nin önerisinin zorluk üzerine zorluk eklediğini söyleyip onu yerden yere vuruyor, "evi yıkılmış bir Osmanlı (...) ha... ha... ha!" gibi ifadelerle küçümşüyordu.<sup>42</sup>

Ali Suavi, 1869'da Paris'te çıkarttığı *Ulûm* gazetesindeki "Lisan ve Hatt-ı Türki" adlı makalesinde de geçmiş eserlerle bağın korunması gerektiğini tekrarlıyor, alfabede yapısal bir değişikliğe karşı çıkıyordu.<sup>43</sup> Fakat bu kez alfabe tartışması onu yeni bir ufka taşımıştı. Nitekim makalesindeki asıl eleştiri "Lisan-ı Osmani" tabiriyle ilgiliydi. Ona göre Lisan-ı Osmani yeni icat edilmiş siyasi bir tabirdi. O, dili "Türkçe" olarak ele alıyordu. Arapça kelimelerin ise dilden çıkartılmasına gerek yoktu zira o güne dek Arapça yazılmış büyük ilmi ve edebi eserlerin çoğu Türkler tarafından yazılmıştı. Arapça Arapların değil "İslam'ın dili"ydi, dolayısıyla "bizim lisan"dı.<sup>44</sup> Ali Suavi dindar refleksleriyle Arapçaya ve alfabeye kanat gererken bunu Arapları "bizim lisan"dan kovarak yapıyordu. Türklüğün ilk yol ayrımı da böylece dil içinden ve Arap karşıtlığı üzerinden gerçekleşiyordu.

1869'da bu kez Nâmık Kemal *Hürriyet*'teki bir makalesinde okur yazarlık sorununun nedenini alfabede değil eğitim tarzında arıyordu.<sup>45</sup> Bu noktada onu İranlı meslektaşlarından hatta Suavi'den de ayıran kritik nüans, "sistem" üzerine kafa yormasıydı. Melkum Han ona cevabında, Âhundzâde çizgisine sadakatle tüm kötülüklerin nedenini alfabeyle bağlıyor, *Hürriyet*'in hangi alfabe biçimini uygun bulduğunu açıklaması gerektiğini söylüyordu.<sup>46</sup> Nâmık Kemal ise cevabında "her türlü muhafazakâr fikrin karşısında olduğu için" alfabe değişikliğini desteklediğini, bununla birlikte esas meselesinin eğitim sistemi olduğunu yineliyordu.<sup>47</sup> Fakat on yıl sonraki Nâmık Kemal için artık alfabe

38 Mirzâ Fâteli Âhundzâde, "Ərəbcə, Farsca və Türkcədən İbarət Olan İslam Dillərinin Yazısı Üçün Yeni Əlifba, Oktyabr 1857", *Esərləri, ed. Həmid Məmmədşadə (Bakı: Şərq-Qərb, 2005), 3/15-19.; Mirzâ Fətə 'ali Âhundzâde, "Əlifba-i Cədid Bərayi Təhrirat-i Əlsinə-i İslamiyə ki İbarət əz 'Ərəbi u Fərsi u Torki est", Əlifbâ-i Cədid u Mektubât (Təbriz: Neşr-i İhya'-i Tebriz, 1357 ş./1978), 3-54.*

39 Ahmad Ashraf, "Historical Obstacles to the development of a Bourgeoisie in Iran," *Iranian Studies*, 2/2-3, (1969), 54-79.

40 Fevziye Abdullah Tansel'e göre Münif Efendi 1862'de alfabeyi değiştirme hareketini Osmanlı'da başlatan ilk kişiydi. Ancak Âhundzâde'nin notlarına göre o, 1863'teki İstanbul ziyaretinde Hariciye Nazırı Ali Paşa ile görüşürken Ali Paşa kendisine "Bundan 10 yıl önce İstanbul'da bazıları bu mesele üzerine kafa yorup bir meclis kurmuşlardı ancak sonra iş yarım kaldı" dedi. Bu notlara göre Osmanlı'da alfabe tartışmaları 1862'de değil 1853'te başladı. Axundzâde, "Xüsusi Qeydlər", 3/60-61. Fevziye Abdullah Tansel, "Arap Harflerinin Islahı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri, 1862-1884", *Belleten*, 17/66 (1953), 223.

41 Ali Suavi, "Hattımızın Islahı", *Muhbir/The Mukhbir*, 2/47 (London: 13 Cemâziyelevvel, 1284/1868), 1.

42 Âhundzâde, "Sevad-i Kritika der Moqabil-i 'Aqide-i Su'avi Efendi", 124-136.

43 Ali Suavi, "Lisan ve Hatt-ı Türki", *Ulûm*, 4 (Paris: 1286/1869), 217-228.

44 Ali Suavi, "Lisan ve Hatt-ı Türki", *Ulûm*, 3 (Paris: 1286/1869), 120-131.

45 Nâmık Kemal, "Hüda Kadirdir, Eyler Seng-i Haradan Gevher Peyda", *Hürriyet*, 54 (Londra: 25 Rebiü'l-evvel 1286/5 Juillet 1869), 2-3.

46 [Melkum Han], "Rebiü'l-Ahir 4 Tarihiyle Zâtı Dirâyet ve Hamiyyetle Maruf Bir Fazıl-ı Maarif Simat Tarafından Matbaamıza Şu Farsi'ül-İbare Lütufnâme Varid Olmuştur", *Hürriyet*, 59 (Londra: 1286/1869), 7-8.

47 Nâmık Kemal, "İslâh-ı hurûf meselesi hakkında bundan on altı sene mukaddem Melkum Han'a cevaben Kemal Bey'in Londra'da yazmış

başka bir anlama geliyordu. 1878’de, Osmanlı’da alfabe tartışmasını yürütenlerden Binbaşı Ömer Bey, birlik için Türk, Arnavut, Kürt, Laz ve diğer Osmanlı kavimlerine ait dillerin telaffuzlarını doğru yazmak gerektiğini söylüyor, alfabenin buna göre ıslahını ya da Latin harflerinin kabulünü öneriyordu. Nâmık Kemal ise şu cevabı veriyordu:

“Biz tebdil-i hurûfa muhtaç isek Osmanlı lisanının doğru okunması için muhtacız. (...) Memleketimizde mevcut olan lisanların Türkçeden ma’da kaffesini [Türkçe hariç hepsini] mahvetmek iktiza ederken [gerekirken] Arnavudlara, Kürdlere, Lazlara birer alfabe tayini ile, ellerine şakak için bir silah-ı manevi mi teslim edelim? (...) Vakıa Rumlara, Bulgarlara bizim lisanı tamim etmek [yaymak] kaabil [mümkün] değildir fakat Müslimlere tamim etmek pek kaabildir. Oralarda münasip yolda idare olunur, mektepler yapılır, maarif nizamnâmesinin hükmü icra olunur ise yirmi sene sonra Lazca, Arnavudca unutulur. Bizim için maksad, harfimizi kendi lisanımızı doğru yazacak bir hale getirmektir, Arnavudcayı, Lazcayı, Çingeneceyi değil.”<sup>48</sup>

Nâmık Kemal, metinde hem “Osmanlı lisanı” hem “Türkçe” olarak ifade ettiği dilin hâkim dil olması gerektiğini söylerken İranlı meslektaşlarından daha ileride bir “ulusçu” refleks sergiliyordu. O, alfabe tartışmasının Osmanlı için bir okur-yazarlık meselesinden çok, Osmanlı lisanını/Türkçeyi daha kolay öğrenilebilir hale getirerek “birliğin dili” yapmak yolunda bir politik araç olduğunu vurguluyordu.

İran’da ise “İslam dilleri için alfabe” perspektifi devam ediyordu. Bu yüzyılda alfabe konusundaki son önemli girişim, Âhundzâde’nin ölümünden sonra Melkum Han’a aitti. 1886 yılında Londra’da, Arap harflerini dönüştürdüğü yeni bir alfabe risalesi hazırlayarak *Huṭut-i Âdemîyet* [İnsanlık Harfleri] adıyla yayımladı.<sup>49</sup> Risalede belirttiği üzere amacı “insanların Buhara’da, İsfahan’da, İstanbul’da rahat okuyabilmelerini sağlamaktır.”<sup>50</sup> Melkum Sa’dî’nin *Gulistân-ı* mı da bu yeni alfabeyle yazarak Londra’da yeniden bastı.<sup>51</sup> Alfabe risalesinde Melkum kendisini şöyle ifade ediyordu:

“Eğer ecdadımız bizim için çalışmış olsaydı bugün bu durumda olmazdık. Bizler şimdi evlatlarımız için çalışmalıyız. Ne olmaları için, “âdem” olmaları için. Eğer gerçekten âdemîyet iddiasında isek gece gündüz kendimizi, memleketimizi ve devletimizi ilerletmek için çalışmalıyız. Terakkiperver olmalıyız ve terakkiye alfabeden başlamalıyız.”<sup>52</sup>

Melkum Han’ın risalesinden sonra bu yüzyılda İran’da önemli bir alfabe tartışması yaşanmadı. Arap alfabesine karşı 20. yüzyılın ilk yarısında bazı itirazlar mevcut olsa da bu hiçbir zaman *örgütlü bir güce dönüşmedi*. Sonuç itibarıyla 19. yüzyıl Mîrzâları Avrupalılaşıma faaliyetlerinde başarısız kaldıkça Arap-İslam geleneğini suçlayarak “Pers medeniyeti” anlatısına sarıldılar. Ulusal “İranlılık/Farslık” kimliği, bu anlatı eşliğinde ve “altın çağların” şiirine davet eden “Bâzgeşt” atmosferinde bir dip dalga gibi kültürel olarak oluşmaya başladı. Âhundzâde ölümünden beş yıl önce Zerdüşti din adamı Manukci Sahib’e gönderdiği bir mektupta “Görünüşte bir Türk olsam da benim aslım Farstır” diyordu.<sup>53</sup> Âhundzâde’nin, yine Azerbaycan Türkçesiyle kaleme aldığı, *Kemalu’d-dovle Mektupları* isimli kurgu yazışmalardan oluşan son eseri, İran ulusçuluğunun ilk kurucu metniydi. Daha sonra kendisinin Farsçaya çevirdiği eserde Arap-İslam öncesi kudretli “Selatin-i Furs”a [Fars sultanları] ağıt yakıyor ve kadim İran medeniyetinin temelinde “Peymân-i Ferheng” adlı bir kanun sözleşmesi olduğunu savunuyordu.<sup>54</sup> “Ferheng” bugünkü sözlükte kültür, ilim, marifet, akıl ve sözlük anlamlarına geliyor. İran’da 20. yüzyılın başındaki ilk ulus örgütlenmesi modern kanun (Meşrutîyet) etrafında gerçekleşecek, İran’ın ilk dil kurumunun adı ise “Ferhengistan” olacaktır.

#### 4. Geleneksel Söyleme ‘Meşrutîyet’ Darbesi

Meşrutîyet yılları, yani 20. yüzyılın ilk çeyreği, okur bulamayan birinci kuşak Mîrzâlardan “basın kuşağı”na geçiş dönemi idi. Yani “efkâr-i ‘amme”nin [halkın fikirlerinin] oluşmaya başladığı süreçti. Bu kavram ilkin 18. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa’da “opinion publique/public opinion” şeklinde ortaya çıkmıştı. Habermas’ın çözümlediği üzere, Avrupa’daki modern/kapitalist toplumsallaşmada “halk” görünümündeki burjuva temsiliyetinin devlete aleni olarak bildirdiği görüşleri demekti. Türkçeye “kamuoyu” şeklinde çevrilen bu görüşlerin bildirildiği en etkili yer,

olduğu mütalaanâmedir”, *Mecmua-i Ebuzziyâ*, 43 (İstanbul: 1302/1885), 1356-1375.

48 Tansel, “Arap Harflerinin Islahı”, 243-246.

49 Nazımu’d-dovle (Melkum), *Numune-i Huṭut-i Âdemîyet* (London: Matb’a-i Terakkî, 1303 k./1886).

50 Kazım Ostadî, “Melkum Han ve Huṭut-i Âdemîyet”, *Peyâm-i Behâristan*, 4/15 (Behar 1391 ş./2013), 606-607.

51 Ostadî, “Melkum Han ve Huṭut-i Âdemîyet”, 598.

52 Ostadî, “Melkum Han ve Huṭut-i Âdemîyet”, 607-608.

53 Âhundzâde, *Elifbâ-i Cedîd ve Mektubât*, 249-250.

54 Mîrzâ Fâtelî Axundzâde, “Hindistan Şahzâdesi Kâmalüddövlânin Öz Dostu İran Şahzâdesi Câlâlüddövlâyeye Farsî Dilinde Yazdığı Üç Mektubun vâ Câlâlüddövlânin Ona Gönderdiği Cavabın Türki Dilinde Tercümâsidir”, *Esârleri*, ed. Hâmid Mâmmâdzâde (Bakı: Şərq-Qərb, 2005), 2/17-121, 20-22.

yani “kamusal alan” basındı.<sup>55</sup> Bu nedenle hem Avrupa’da hem “Doğu”da basın, ulusal örgütlenmelerin başrol oyuncusuydu. Meşrutiyet döneminde İran’da ve İran dışında yayımlanan onlarca gazete ve dergi etrafında bir “efkâr-i ‘amme” örgütlenmesi oluşuyordu. İran seçkinleri ve okumuşları kurtuluşun anahtarının yine tek kelime ama bu kez “meşrute” olduğunu savunuyor, gazeteler üzerinden bunu halka ve saraya anlatıyorlardı. Dönemin en etkili gazetelelerinden biri olan *Sur-i İsrâfil*’in (1907-1909) ilk sayısında insan yaşamındaki tüm zorlukların çözümü Meşrutiyetmiş gibianlatılıyordu.<sup>56</sup>

*Sur-i İsrâfil* İran ulusçuluğu serüveninde yapısal sonuçlara yol açmış bir gazeteydi. Modern Farsçanın ilk ve en kapsamlı sözlüğünü hazırlayan, İran ulusçuluğunun kurucu figürlerinden ‘Ali Ekber Dehğodâ’nın baş editörlüğünde çıkan gazete dil bağlamında iki önemli şey yaptı. Birincisi, mizah yoluyla klasik Farsça edebi/ilmi söylem hakimiyetini yıktı. İkincisi, klasik şiirin anlam yapılarından yararlanarak modern Farsça şiirin temellerini attı. Bunları yaparken Avrupa’yı, Bakü-Tiflis hattını ve yeni Osmanlı-Türk edebi hareketini izledi. Bu çoklu etkileşim Farsça üzerinde belirgin etkilere yol açacak, bu yönüyle 1920’lerin siyasal ulusçularının ana eleştiri konusu olacaktı.

Gazete, biri İslami gelenek içerisinden seslenen diğeri Avrupa değerlerini çağırان iki tutumu birden temsil ediyordu. Logosunda, sur çalan İsrâfil meleği illüstrasyonu vardı. Sur’un ucundan dalgalanan flamada ise Fransız Devrimi’nin “liberté, égalité, fraternité” [özgürlük, eşitlik, kardeşlik] sloganlarının “Jön Türk” Osmanlıcasından yapılmış çevirisi vardı: “Hürriyet, musâvât, uhuvvet.”<sup>57</sup> Gazetenin beşinci ve on ikinci sayılarında, Melkum Han’ın “binlerce yıllık ölüleri gaflet uykusundan kaldıran” *Kânun* gazetesinin yeniden basılacağı müjdesi veriliyordu.<sup>58</sup> Fakat Melkum Han’a “Mîrzâ” yerine “Prens” olarak hitap ediliyordu. Bu, “modernleşme” lehine geleneksel toplum hiyerarşisinin dildeki bir reddiyesiydi. Dehğodâ gibi Meşrutiyet kalemlerinin yarattığı temel etki savundukları bu “modern” dildi.

Dehğodâ’nın dili, gazetede *Çerend u Perend* [zirvalıklar] başlıklı mizah köşesinde şekilleniyordu. On dördüncü sayıda, yüksek eğitilmiş bir din adamının kaleminden çıktığı anlaşılan başyazıda tam da bu “modern dil” eleştiriliyordu.<sup>59</sup> Yazar gazetenin Melkum Han’dan ödünç alarak dini tabaka için kullandığı “kohneperest” [eskiye tapan] kelimesine karşı çıkıyor, din adamlarının da Meşrutiyeti desteklediklerini, neden eskiyi savunanlar olarak nitelendirildiklerini anlamadığını söylüyordu.<sup>60</sup> Dehğodâ (takma adıyla Değov) cevabında “kohneperest”ten kastın dini bağnazlık olduğunu açıklasa da din adamına alaycı bir dille “haşmetu’l-mulk” olarak sesleniyor, onun hegemonik mertebesi karşısında kendisini “avam”ın sözcüsü olarak konumlandırıyordu.<sup>61</sup> O, geleneksel okumuşlar zümresinin hâkim dil ve söylemine aşağıdan meydan okuyor, yerine modern okumuşların anlam yapılarını ikame ediyordu. *Çerend Perend* dizisinin misyonu tam olarak buydu: Halktan insanların dikey olarak duyuramadıkları seslerini temsilen, onların sohbet üslubuyla bir “modern belagat” yaratmak. Bu tavır önemli bir şeyin oluşmasını sağlıyordu: Avamın sözcülüğü etrafında yeni, ortak bir duygu evreni. Bu şüphesiz “ulus” olma duygusuydu. *Sur-i İsrâfil*, İslam öncesi “Pers medeniyeti” anlatısını “halk Farsçası”yla ilk kez kamusal alana taşıyarak bu duyguyu örgütlüyordu:

“Ey İran! Ahameniş savaşlarındaki kan selinin kokusu hala nefesine karışmadı mı? Hala toprağın Eşkaniler ve Sasanilerin gayretli gençlerinin kanının rengiyle boyanmadı mı? Sen hala Birinci Dara’nın çocuğusun. Sen hala Zâl’in, Kâve’nin oğlusun. Sen hala onların pak ırkına, saf kanına inanıyorsun. İranlıların evlatları beş bin yıl boyunca Yunanların, Romalıların, Türklerin ve Moğolların karşısında başları dik haykırdılar: Bizim dinimiz, bizim vatanımız, bizim milletimiz.”<sup>62</sup>

Tabi burada Dehğodâ hem modernleşmecilerin hem gelenekçilerin katıldığı Meşrutiyet örgütlenmesine zarar vermemek için “Arap” ve “İslam” ifadelerini metnin dışında tutuyordu. Fakat o, “haşmetu’l-mulk”e karşı dil tartışmasını sonraki sayılarda devam ettirerek bu kez Arapça kelimelerle dolu klasik “alim Farsçası”nı eleştiren mizahi bir hikâyeye yer veriyordu. Hikâyede halktan biri Arapça bir mektubu okuyamayıp Farsçaya çevirmesi için bir “şeyh-i celil”e götürüyor; fakat şeyhin çevirisindeki Arapça kelimelerin çokluğu yüzünden mektubun hâlâ Arapça olduğu zannediliyordu. Mektubu Farsçaya çevirdiğine “avamdan cahilleri” bir türlü inandıramayan şeyh sonunda yere çöküp

55 Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 88-91, 98.

56 [İmzasız], “Tevzîh u İzahâtî-ki tâ Kenun der İrân be Heyâl-i Ân Neyoftend!”, *Sur-i İsrâfil*, 1/20 (11 Zilhicce 1325 k/15 Ocak 1908), 3.

57 *Sur-i İsrâfil*, 1/1 (Tehrân: 7 Rebî’ü’l-âhîr 1325 k./30 Mayıs 1907), 1.

58 [İmzasız], “Mujde”, *Sur-i İsrâfil*, 1/5 (15 Cemâdiyü’l-evvel 1325 k/27 Haziran 1907), 8.; “Beşâret”, *Sur-i İsrâfil*, 1/12 (22 Receb 1325 k/5 Eylül 1907), 8.

59 Yazının başlığı Tevbe suresinin 32. ayetiydi: “Allah’ın nurunu ağızlarıyla (sözleriyle) söndürmek istiyorlar. Oysa kâfirler hoşlanmasalar da Allah, nurunu tamamlamaktan başka bir şeye razı olmaz”. [İmzasız], “Yuridune en yutfiu’ nurallâhi bi efvâhi-him ve ye’ba Allâhu illâ en yutimme nure-hu”, *Sur-i İsrâfil*, 1/14 (10 Ş’aban 1325, 19 Eylül 1907), 1-5.

60 [İmzasız], “Yuridune en yutfiu’ nurallâhi bi efvâhi-him”, *Sur-i İsrâfil*, 1/14, 3-4.

61 Değov, “Çerend Perend”, *Sur-i İsrâfil*, 1/14 (10 Ş’aban 1325, 19 Eylül 1907), 7-8.

62 [İmzasız], “Yâ Merg bâ Şeref yâ Zindegî bâ İftihâr”, *Sur-i İsrâfil*, 1/18 (21 Şevval 1325, 27 Kasım 1907), 3-4.

feryat ediyordu.<sup>63</sup> Böylece “sade Farsça” tartışması Dehğodâ tarafından kamusal alana taşınıyor, siyasal bir tutuma dönüşmesinin önü açılıyordu. Dehğodâ “üstün” olduğu için “anlaşılmazlığı” kabul görmüş klasik “ilmi” diskurun etrafındaki dokunulmazlık zırhını mizah yoluyla kaldırıyor. Onu “tanrı katından” yeryüzüne indiriyor, herkes tarafından tartışılabilir, alay edilebilir hale getirerek sıradanlaştırıyor. Meşrutiyet kalemlerini etkili yapan şey onların mizah dilinin bu sıradanlaştırıcı gücüydü.

Dehğodâ mizah dilini klasik Farsça şiirin anlam kalıplarını yıkmak için de kullanıyordu. Eskinin taklidi olmaktan öteye gitmemekle suçladığı “Bâzgeşt” şiirini alaya alıyor, varsayılmış estetiğini “argo” olarak tabir ettiği, halkın günlük konuşma diliyle yıkıyordu. Bu şiir biçiminde, aşağıda bahsedileceği üzere, Tiflis merkezli *Molla Nasreddin* dergisinin ve onun ünlü şairi Mirza Alekber Sabir’in (1862-1911) etkisi büyüktü. Dehğodâ’nın 1908 tarihli “Seçkinler ve Millet” başlıklı şiirinin, Şabir’in 1906 tarihli “Laylay Bala Laylay” şiirine benzerliği açıktı.<sup>64</sup> İkisinde de anne-çocuk ilişkisi üzerinden alaycı bir toplum eleştirisi vardı.

## 5. Şiirde Ulusal Yol Ayrımı: Siyasi Gazel/Vatani Kaside

1908 yılının Haziran ayında Şah’ın emriyle İran Meşrutiyet meclisi bombalandı. *Sur-i İsrâfil*’in sahibi, Dehğodâ’nın dostu ve fikir yoldaşı Mîrzâ Cihangîr Han, Kaçar sarayının bahçesinde Şah’ın askerleri tarafından öldürüldü. Dehğodâ dönemin birçok aydını gibi İran’dan kaçmak zorunda kalarak İsviçre’ye gitti. Onun için derin bir keder ve ümitsizlik dönemi başlamıştı. Dokuz ay sonra gazeteyi İsviçre’nin Yverdon şehrinde yeniden çıkartmaya başladı. Başyazıda Şah’ı Cengiz Han’a benzetiyor, Sasani hükümdarlarına selam veriyordu.<sup>65</sup> Gazeteyi maddi imkansızlıklardan ötürü burada sadece birkaç sayı çıkartabildi. Fakat 1909 tarihli son sayısı Farsça şiirde yeni bir kapı açtı. Bu kapıyı dostu Mîrzâ Cihangîr Han için yazdığı “Ey Morğ-i Seher” [ey seher kuşu] diye başlayan ve “Yâd Âr” [Yad Et] olarak bilinen isimsiz şiiri açtı:

“Yegâne dostumun vasiyeti

ve o ruhü’l-kuds’e vefasız kardeşinin bir hediyesidir

Ey seher kuşu, bu siyah gece / El ayak çektiğinde karanlık işlerden  
Ve şafakların can bahşeden nefesiyle/Çekildiğinde mahmurluk uyuyanların serinden  
Mavi tahtirevandaki mahbube / Söktüğünde karanlık düğümü altın zülûflerinden  
Zuhur ettiğinde Yezdan kemaliyle / Kuşatıldığında kötülüğüyle Ehrimen  
Yâd et bu sönmüş mumu, yâd et

\*\*\*

Ey zincire vurulmuş Yusuf’un yoldaşı / Gördüğün rüyanın tabiri olduğunda ayan  
Kapladığında yüreğini sevinç ve tebessüm dudağını / Dost sevindirip kıskandırdığında düşman  
Daha özgür rüzgârdan ve mehtaptan / Varıp kavuştuğunda yar ve yoldaşının sinesine  
Kaç kez seninle birlikte tüm gece / Dostlara kavuşmanın şevkiyle  
Şafağa dek o yıldız sayanı yâd et

\*\*\*

Bahçe yeniden yeşerdiğinde / Ey bülbül ki miskin ve sitemkâr  
Sümbüller, Şam gülleri ve fesleğenlerle / Nigârthane-i Çin’e döndüğünde ufuklar  
Gül kızardığında ve terlediğinde yanakları şebnemle / İpini kopardığında sükûn ve istikrar  
Vaktinden önce açıp gam içinde / Arzunun ateşini dindirmeden  
Kışın ayazında solan o goncayı yâd et

\*\*\*

Ey İmran oğlunun çöl yoldaşı / Geçip gittiğinde bu sayılı yıllar  
İrfan meclisinin o latif tanığı / tuttuğunda verilmiş sözler  
Ve altın sunaktan cennet katına / Her sabah yükseldiğinde  
tütsü ve misk-i amber

63 Dehğodâ, “Çerend Perend”, *Sur-i İsrâfil*, 1/16 (7 Şevval 1325, 13 Kasım 1907), 7-8.

64 Değov, “Çerend Perend: Ruesâ u Millet”, *Sur-i İsrâfil*, 1/24 (24 Muharrem 1326, 27 Şubat 1908), 6.; Mîrzâ Ələkber Sabir, “Tərpənmə, amandır, bala, qəflətdən ayılma!”, *Hophopnamə* (Bakı: Şərq-Qərb, 2004), 1/53.

65 Dehğodâ, “Ez Teref-i İdâre”, *Sur-i İsrâfil / Soure Esfâril*, 1/1 (Yverdon-Suisse: Gorre-i Muharremu’l-heram 1327 k./23 Ocak 1909) 1.



Nadan kavminin günahı yüzünden / Vadedilmiş toprağa hasret  
Çölde o can vereni yâd et

\*\*\*

Güzel günler geldiğinde yeniden / Ey altın çağın evladı  
Tanrının ki memnun kullarının itaatinden / Al elinden tanrılığını  
Kaldığında ne cismi İrem bağının ne ismi Şeddat'ın / Kapandığında toprakla boşboğazın ağzı  
Hakbilirlik cürmüyle suçlanırken / Celladın okunun temreninden  
O vuslat şarabı içeni yâd et"<sup>66</sup>

O güne dek klasik şiiri alaya almış, geleneğin “kohneperest” dilini yıkmak için canını ortaya koymuş bu aydın şimdi kederli bir hakikat karşısında sadece geleneğin diliyle feryat edebilmişti. Ama bir farkla: Geleneksel mazmunlara modern anlamlar giydirerek. 1860'lı yıllarda, modern Türk edebiyatı tarihinde “Osmanlı'nın son Divan şairi” olarak tanımlanan Leskofçalı Galip “klasik mazmunların içini boşaltmakla” suçlanıyordu. Nâmık Kemal ise ona hayrandı. İnci Enginün, Nâmık Kemal'in hayranlığının Galip'in şiirindeki yeniliği fark etmesinden kaynaklandığını ifade ediyor.<sup>67</sup> Klasik mazmunların “içini boşaltmak” İran'da Dehğodâ'ya kadar beklemişti.

Aslında *Yâd Âr* ilk bakışta klasik şiirden ayırt edilemiyordu. Zira fark metinsel değildi. Biçimde musammat, içerikte mersiye idi. Şiirdeki yenilik, Karimi-Hakkak'ın isabetli tespitiyle o dönemin okuru için “hissedilen” bir farklılıktı. Dehğodâ'nın başlattığı en önemli poetik değişim, klasik gösterenleri değiştirmeden onların Hâfız veya S'adi'nin dizelerinde sahip oldukları anlamlardan farklı anlamlar kazanmalarını sağlamaktı. Bu, eski ile yeninin aynı şiirde birlikte yaşadığı bir poetik alan oluşturdu.<sup>68</sup> Yani mum, gül, bülbül, bahçe, Yusuf, Musa (İmran oğlu) gibi klasik mazmunlar artık yeni, “ulusal” anlamlara geliyordu. Artık “Musa” ve “Yusuf” Meşrutiyet devrimi uğruna toprağa düşmüş aydın, Musa'nın “nadan kavmi” İran'ın “kohneperestleri”, “vaad edilmiş topraklar” Şah istibdadına karşı özgürleşecek İran, “sitemkâr bülbül” umutsuzluğa düşmüş halk, “yeniden yeşerecek olan bahçe” İran'ın gelecek güzel günleri, “İrem bağı” Mîrzâ Cihângîr'in öldürüldüğü bahçe, “vuslat şarabı” vatan şehitliği mertebesi idi. İran'ın karanlık günlerinde sabahın müjdeleyicisi olan “seher kuşu” ise şiirini, rüyasında gördüğü Mîrzâ Cihângîr'in vasiyeti üzerine, sabaha karşı mum ışığında kaleme aldığını söyleyen Dehğodâ'nın kendisi ve aynı zamanda “İran toplumu”ydı. “Yâd et” nidası geleneğin dilinden geleceğe yapılan bir ulusal tarih yazımı çağrındı. Meşrutiyet döneminde eski ile yeni arasındaki bu “simbiyotik” ilişkiden doğan şiire bir isim de verildi: “Gazel-i sîyasî/gazel-i vetenî” [siyasi/vatani gazel] ve “keşîde-i vetenî” [vatanî kaside].<sup>69</sup> Dönemin ulusçuları birlik ruhunu bu politik/vatani gazeller içerisinde inşa ettiler.

## 6. ‘Ulus’lar Arası ‘Yad Et’ Fırtınası

Dehğodâ'nın *Yâd Âr* şiiri aslında Paris'te kopup İstanbul'a, oradan Bakü'ye ve Tahran'a ulaşan bir “modern şiir” fırtınasının ürünüydü. Fransız romantizminin önemli isimlerinden Alfred de Musset 1842'de *Rappelle-Toi* [Yâd Et] adlı ünlü şiirini kaleme almıştı.<sup>70</sup> Osmanlı'da ise kültür ve edebiyatta yeni bir dönem başlamış, Osmanlı okumuşları Farsçayı bırakıp Fransız kültür ve edebiyatının etkisi altına girmişlerdi. Musset'nin şiiri Osmanlı'da ilk kez Nigâr Hanım tarafından 1887'de *Tahattür Et* [Yâd Et] başlığıyla çevrildi.<sup>71</sup> Nigâr Hanım şiiri aslına uygun çevirdiği halde iki yıl sonra yayımladığı kitabında şiire “nesren tercüme olunmuştur” notuyla yer veriyordu.<sup>72</sup> Zira o dönem, bir kalıba göre yazılmamış, kafiyesiz şiir henüz “nesir” olarak algılanıyordu. Şiir Osmanlı'da birçok şairi etkiledi. Recaizâde Mahmut Ekrem (1847-1914) Musset'ye “nazire” olarak *Yâd Et* isimli şiirini kaleme alarak 1887'de *Mizan* dergisinde, 1907'de ise Bakü'deki *Füyuzat* dergisinde yayımladı.<sup>73</sup> Şiirin bir kıtası şöyleydi:

66 'Ali Ekber Dehğodâ, “Vaşiyetnâme-i Dust-i Yegâne'-i Men, Hediye-i Berâder-i Bîvefâ be Pîşgâh-i Ân Ruhü'l-Kuds u 'Alî”, *Sur-i İsrâfil/Soure Esfaril*, 2/3 (Yverdon-Suisse:15 Şefaru'l-Muzaffer 1327 k./8 Mart 1909), 4.

67 İnci Enginün, “Edebiyat Söyleşileri, 42. Bölüm, TRT 2”, (Erişim 20 Eylül 2023).

68 Karimi-Hakkak, *Recasting Persian Poetry*, 138, 174, 539.

69 İbrahim İkbâlî-Hüseyn Resulzâde, “Beresî-i 'Enasîr-i Şahîr-i Gezelha-i Siyasî-İctima'î der Es'ar-i Huşeng İbtihac u Şefî'î Kedkenî”, *Mecelle-i Târîh-i Edebîyât*, 61/3 (Tâbistan 1388 ş./2009), 28.

70 Alfred de Musset, “Rappelle-Toi”, *Poésies Nouvelles: 1836-1852* (Paris: Charpentier, Libraire-Éditeur, 1852), 218-219.

71 Lütviyye Asgerzade, “Nazire Şiire Yazılan Nazireler: Alfred de Musset 'Rappelle-Toi', Ekrem Recaizade ve Azerbaycan Şiiri”, 1. *Uluslararası Türkoloji Kongresi: “Araştırmalar ve Yönelimler”*, Ed. Selçuk Atay (Karabük: 16-18 Mayıs 2022), 59.

72 Nigâr, “Tahattür Et”, *Efsus Nâzimesi* (İstanbul: Kerafet ve Keşbar Matbaası, 1304 r./1889), 37-39.

73 Asgerzade, “Nazire Şiire Yazılan Nazireler”, 59.



“Vakta ki durup şu kalb-i ğamnâk / Toprakta nihân olur vücudum  
Vakta ki dolup dehânıma hâk / Şevkinle tamam olur sürudum  
Tenha gecelerde bir heyâlet / Menzurun olunca bâ tahayyür  
Yum çeşmini bâ kemal-i rıkkat / Bedbahtı-i ‘aşkıımı et taşavvur  
Yâd et beni, ğamlı ğamlı yâd et!”<sup>74</sup>

Şiirin *Füyuzat*’ta çıkması Azerbaycan aydınları için yeni bir poetik ufuk demektir. Bu tarihten sonra birçoğu Recaizade’nin *Yâd Et* şiirine nazireler yazdılar.<sup>75</sup> İlki ve en önemlisi Sabir’indi. 1907’de *Molla Nasreddin*’de çıkan şiirin bir kıtası şöyleydi:

“Vakta ki kopur bir evde matem / Teşkil edilir  
büsati-ehsan [matem yemeği]  
M‘alumlar eyleşir mu‘emmem [sarıklı] / Tefrih ile ellerinde kılyan [nargile]  
Ev sahibinin hayali berhem [karışık] / Efkârı konukların  
fisincan [bir patlıcan yemeği]  
Bişdikce kazan kazan mütencem [bir etli yemek] / Geldikçe tabak tabak badımcı [patlıcan]  
Yâd et meni yağlı yağlı yâd et”<sup>76</sup>

Sabir burada önemli bir şey yapıyordu: Musset şiirindeki Avrupalı bireyin lirizmine ve Recaizade Mahmut Ekrem’in ondan “kopyalayarak” ördüğü kendi bireysel hüznün estetiğine toplumsal bağlam uğruna şerh düşüyor, Avrupa’yı ve ondan etkilenme biçimlerini mizah diliyle tartışmaya açarak Recaizade’ye nazireden çok “reddiye” yazmış oluyordu. 20. yüzyılın başında Kafkasya’da artık Âhundzâde’nin katı Avrupalı maarifçiliğine karşın bir sentezci paradigma vardı. Buradaki aydınların bir yüzü Rus, Osmanlı ve Avrupa’ya, bir yüzü gelenek estetiğinin direnç merkezi olan İran’a bakıyordu. Kafkasya’dakiler Osmanlı’nın ve Rusya’nın Avrupa ile imtihanına tanık oluyor, onların “yenilik” ve “muhafazakârlık” metotlarını kopyalıyorlardı. Rusların “toplumcu” anlayışını da nispeten içeriden izleme imkânı bulmaları keşif anlamında onları İranlı meslektaşlarından daha avantajlı kılıyordu. Böyle bir zeminden *Molla Nasreddin* mizahının doğması ve İran meşrutiyetçilerini etkilemesi sürpriz değildi.

Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi’nden Mehdi Buşehri, Dehğodâ’nın *Yâd Âr* şiirini Sabir’e nazire olarak okurken<sup>77</sup> Âryenpur, biçimsel özellikler hesaba katıldığında Recaizade Mahmut Ekrem’den ilhamla yazılmış olma ihtimalini daha yüksek buluyor.<sup>78</sup> Tebriz Üniversitesi’nden Bâkır Şedrîniyâ ise Paris’te bulunmuş, Fransız dili ve edebiyatına aşına olan Dehğodâ’nın şiirinde hem Avrupa sembolizminin hem yeni Osmanlı şairlerinin romantizminin etkisini görüyor ama biçim, içerik ve toplumsal sembolizm yönünden taşıdığı zenginlikle Dehğodâ’nın şiirini daha “kâmil” buluyor.<sup>79</sup> Sonuç itibarıyla Dehğodâ’nın hem Musset’den hem Recaizade ve Şabir’den haberdar olduğu, *Yâd Âr* şiirinin bu birikimden doğduğu görüşü incelenmeyi hak ediyor.<sup>80</sup>

Tüm bu etkileşimin yanı sıra Dehğodâ’nın “modern dili” bir yönüyle Recaizade Mahmut Ekrem’den ayrılıyordu. Recaizade’nin bireysel lirizmi bir “hafıza” ile bağ kurmazken Dehğodâ’nın şiiri Zerdüşti Ehrimen’den Hz. Yusuf’a, Hafız’dan “altın çağ”a dek kültürel ve edebi bir “mirasın” yoklamasını alıyordu. İran okumuşunun hafızası, geç ve dolaylı olarak edindiği Avrupa bilgisini klasik edebiyatın süzgecinden geçirerek İranileştiriyordu. Farsça ulusal edebiyata şeklini veren şey hiçbir zaman bağını bıçak gibi kesmediği bu hafızaydı. Ulusal Türk edebiyatında ise geçmişle bağın nasıl kurulacağı sorusu temel krizdi. Ahmet Hamdi Tanpınar 1940 yılında yaptığı “Milli Bir Edebiyata Doğru” başlıklı konuşmasında bundan yakınıyordu: “Son yetmiş senelik edebiyatımızın tekamülü üstünde bir düşünülecek olursa, onun en bariz farikasının mazideki kaynaklarımızla olan alakasını yavaş yavaş fakat çok cezri surette [kökünden] kesmiş olması keyfiyeti olduğu görülür.”<sup>81</sup>

74 Recaizade Mahmud Ekrem, “Fünun ve Edebiyat: Yâd Et”, *Mizân*, 22 (İstanbul, 21 Cemâzi’l-âhîr 1304 k./17 Mart 1887), 189.

75 Hüseyin Haşim, “Recaizade Mahmud Ekrem ve Azerbaycan Edebiyatı”, *Bilge*, 8/30 (Güz 2001), 17.

76 “Recâ’izâde Mahmud Ekrem Beyefendi Hazretlerinin “Yâd Et” unvanlı Eş’arına Nazîre”, *Molla Nasreddin*, 31 (Tiflis, 24 Recebü’l-mürecceb 1325 k./20 Ağustos 1907) 3.

77 Mehdi Buşehri, “Sabir’in Dehhuda’ya Etkisi”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 1/2 (Mayıs 2014), 7.

78 Yehyâ Âryenpur, *Ez Şebâ ta Nîmâ: Târîh-i 150 Sâl-i Edeb-i Fârsî, Âzâdî-Teceddud* (Tehrân: İntişârât-i Zevvâr, 1372 ş./1993), 2/95.

79 Bâkır Şedrîniyâ, “Te’sir-i Edebiyât-i Nugerâ-i Tork ber Tehevvol-i Şi’r-i Fârsî-i ‘Aşr-i Meşrute”, *Mutale’at-i Âsyâ-i Şegir (Vijenâme-i Nâme-i Ferhengistân)*, 2 (Payiz u Zemistan 1395/2016), 37-39.; Makalenin Türkçeye bir çevirisi için bkz. Bâkır Sadrniya, “Yeni Türk Edebiyatının Meşrutiyet Dönemi Fars Şiirine Etkisi”, çev. Umut Başarır, *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi (MİKAD)*, 2/2 (Aralık 2018), 95-105.

80 Huseyn Cevâdî, “Nigâhî-i Taṭbîkî be Şi’r-i ‘Ey Morğ-i Seher’-i Dehğodâ u ‘Be Yâd Âr’-i Alfred de Musset”, *Edebiyât-i Taṭbîkî*, 1/1 (Behar 1389 ş./2010), 116.

81 Ahmet Hamdi Tanpınar, “Milli Bir Edebiyata Doğru”, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, haz. Zeynep Kerman (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1977), 87.

Dehğodâ'nın üzerindeki olası Recaizâde etkisini Osmanlı-İran edebi ilişkilerinin modern çağda geçirdiği dönüşüm bağlamında düşünmek gerekir. Yukarıda bahsedildiği gibi Osmanlı kalemlerini büyüleyen şey artık Farsça-Arapça klasikler değil Avrupa'nın "serbest" şiiriydi. 1880'lerde İran'da henüz modern şiirinin tartışıldığı bir "kamusal alan" yokken İstanbul'da bir kadın Alfred de Musset çeviriyordu. Bu "tarihsel" fark geleneksel İran-Osmanlı edebi ilişkilerinin tersine döndüğünü gösteriyordu. Artık yeni Osmanlı-Türk şiirinin İran şiiri üzerinde etkisi söz konusuydu.<sup>82</sup> Bu etki Dehğodâ dışında C'afêr Hâmeneyî, Mirzâde 'İşkî, Gânîzâde Selmâsî ve Takî Rıf'at gibi İran Meşrutîyet şairlerinin eserlerine de yansımıştı. Özellikle 'İşkî ve Rıf'at, Servet-i Fünun çevresinden etkilenmişlerdi.<sup>83</sup> Meşrutîyet kalemleri üzerindeki Osmanlı etkisi sadece poetik değil linguistik bir etkiye de yol açtı; nitekim bu dönemde Farsçaya, Osmanlı dilinde kullanılan çok sayıda kelime ve terkip girdi. "Vatani gazel"ler yoluyla Farsçanın "yabancı" etkisine maruz bırakılması daha sonra yapısal etkilere yol açan önemli bir "dil" tartışmasının da kapısını araladı.

## 7. 'Valide Hanı Farsçası' ve Yeni 'Öteki'

Dehğodâ'nın *Yâd Âr* şiirinden on bir yıl sonra yani 1920'de, meşrutîyet sürgünleri tarafından Berlin'de çıkartılan *Kâve* (1916-1922) dergisindeki bir makale serisi, Farsça ve Farsça edebiyat üzerindeki Avrupa ve Osmanlı etkisinin ulusal bir reaksiyona dönüştüğünü gösteriyordu. İran ulusçuluğunun en önemli figürlerinden yazar ve siyasetçi Seyyîd Hesen Takîzâde'nin (1878-1970) çıkarttığı *Kâve*, İran ulus-devletine entelektüel zemin hazırlayan "Berlin ekolü"nün en önemli ayağını oluştuyordu.

Dergi, ismini Firdevsi'nin *Şahnâme*'sindeki "Kâve-i âhenger"den [demirci Kâve] alıyordu. Mitolojik efsanede, Kâve zalim hükümdar Dehak'ın zulmüne karşı gelerek "halkın" kurtuluşuna öncülük ediyordu. Dergi logosunda, *Şahnâme*'de Sasani bayrağı olarak anlatılan "direfş-i Kâviyanî" [Kâve bayrağı] taşıyan Kâve, doğmakta olan güneşin eşliğinde "halka" önderlik ederken tasvir ediliyordu.<sup>84</sup> Böylece efsanedeki "halk" İran ulusçuları tarafından "İran halkı" olarak güncelleniyordu. Dergi *Sur-i İsrâfîl*'in aksine, geleneksel-dini evrenden çıkmış, tüm yabancı ulusların etkilerini elemiş ve sınırları çizilmiş bir İran ulusçuluğu dergisiydi.

Söz konusu makaleler serisinde Farsçayı "yabancı" kelimelerden arındırma çağrısı yapılıyordu. İmzasız ilk makale "Fars dilinin yüz yıl içindeki ilerleyişi! Hâcî Mîrzâ Âkâsî devri Farsçası / Parlamento [Meşrutîyet] devrindeki Valide Hanı Farsçası!" başlığını taşıyordu. Metinde İstanbul'da bulunan İranlılar başta olmak üzere Osmanlı dili ve edebiyatının etkisi altındaki İranlı yazarların Farsçası alaycı bir dille eleştiriliyordu.<sup>85</sup> Makalede adı geçen Valide Hanı, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İranlı tüccarların ve aydınların İstanbul'daki ticaret, siyaset ve edebiyat "mahfiliydi." IV. Murat (1623-1640) döneminde yaptırılmış olan, Eminönü semtindeki bu handa İranlılar matbaa kurmuş, *İran dışındaki ilk "yarı-resmî" Farsça gazete Ahter* burada yayımlanmıştı. Tahran yönetiminden kaçıp İstanbul'a giden Meşrutîyetçi aydınların varlığıyla birlikte burası bir müddet entelektüel karargâh halini almıştı.<sup>86</sup>

*Kâve*'deki makalede yüz yıl arayla İran'da yayımlanmış farklı gazetelerden örnek metinler veriliyor ve kullanılan Farsçanın "sadeligi" bağlamında iki dönem karşılaştırılıyordu. Yazara göre "fasih" [anlaşılır] Farsçanın kullanıldığı dönem, Muhammed Ali Şah (1834-1848) ve onun reformcu veziri Mîrzâ Âkâsî dönemiymiş. "Valide Hanı Farsçası"na örnek olarak da Meşrutîyet'ten 1920'ye kadar Tahran'daki dergilerde çıkmış, içinde çok sayıda Osmanlıca, İngilizce ve Fransızca kelimenin bulunduğu metinler veriliyordu. Yazar makalede "Valide Hanı Farsçası"yla yazdığı, Osmanlıca kelimeleri tırnak içinde kullandığı kendi eleştiri metnine de yer veriyordu:

"Sağ sütunda gördüğünüz metinler 19. yüzyıl yazınına ait. Dil bilenler bunları rahatlıkla anlayabilirler. O zamanlar ne telgraf vardı ne posta ne de elektrik lambası. Bunları sonradan İran'a Avrupalılar getirdi; ama onlar dilimizi değiştirmeye çalışmadılar. Sol sütundaki metinler ise İranlıların bu yenilikler üzerindeki tasarruflarını gösteriyor. Sol sütun yirminci yüzyılın "belagatlı" "literatür"üne dair birer mantıku'l-tayr [kuş dili] örneği. İran gazetelerinin "muhabir"leri ve "ser-muhabir"leri "ser-mekeleleri"nde diyorlar ki "meclis-i meb'usan" açıldı, "zemamdar"lar [yöneticiler] yola geldiler ve "muteddiden" [yeniden] iş başındalar. (...) Ma'atte'essuf [ne yazık ki] "teceddid-i edebî"nin [edebî yeniden doğuşun] "kahramanları" "arz-ı endam" ederek varlıklarını gösterdiler."<sup>87</sup>

82 Şedrîniyâ, "Te'sir-i Edebiyât-i Nûgerâ-i Tork ber Tehevvöl-i Şî'r-i Fârsî-i 'Âşr-i Meşrute", 29.

83 Şedrîniyâ, "Te'sir-i Edebiyât-i Nûgerâ-i Tork ber Tehevvöl-i Şî'r-i Fârsî-i 'Âşr-i Meşrute", 40.

84 *Kâve*, 1/1 (Berlin: 10 Şehriver 1285 Yezdgerdi/18 Rebi'u'l-evvel 1334 k/24 Januy 1916), 1.

85 [İmzasız], "Terakki-i Zebân-i Fârsî der Yek Kern! Fârsî-i 'Ahd-i Hâcî Mîrzâ Âkâsî / Fârsî-i 'Han-i Vâlide' der 'Ahd-i Parlemanî!" *Kâve*, 3 (38)/5 (Berlin: 13 Âbân Mâh-i Qadim 1289 Yezdgerdi/Gorre-i Receb 1338 k./ 21 Mart 1920), 3-5.

86 Bkz. Hatice Kılıç, *İran'ın Modernleşme Sürecinde Osmanlı Devleti'nin Rolü: 1848-1923* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 90-123.

87 [İmzasız], "Terakki-i Zebân-i Fârsî der Yek Kern!", 4-5.

Makale böylece, Arapça karşılığında doğan “öteki” çerçevesini bu kez Arapçadan bahsetmeden genişletiyor, “İranlı” olmayan herkese ve Farsça olmayan her dile karşı bir ulusal direnç fikri örüyordu. Derginin bir arada verilen 4. ve 5. sayısında bu kez “Şi’r-i Fârsî” ve “Edebiyât-i Han Vâlîde” başlıkları altında iki şiir biçimi karşılaştırılıyordu.<sup>88</sup> “Hakiki Farsça” şiir örneklerinde Dehşodâ’nın yaptığı gibi klasik gül ve bülbül mazmunlarıyla Firdevsî’ye ve Sasani çağına selam gönderiliyordu.<sup>89</sup> “Valide Hanı edebiyatı”na örnek verilen şiir ise yazara göre “gerçek dışı” benzetmelerle dolu, Osmanlı etkisindeki Taî Rıf’at’ın “bozuk” şiiriydi.<sup>90</sup> Nitekim yazara göre altın çağ klasiklerinin diliyle yapılmamış benzetmeler “içi boş” ve “gerçek dışı”ydı. Derginin 7. sayısında “Şiir zevkinin ölçütü” başlıklı bir makalede ise yine “fasih şiir” ile mezhepsel poetikanın ürünü olan “Şi’r-i Kerbelâyî” [Aşura şiiri] karşılaştırılıyor ve o da Osmanlı üslubunun etkisinde kalmakla eleştiriliyordu.<sup>91</sup>

“Fars dilinin dört dönemi” başlıklı başka bir makalede ise İran tarihi boyunca Farsçanın geçirdiği evreler inceleniyordu. Bunlar Samaniler ve Gazneliler devrindeki Farsça, Moğol istilasından sonraki çöküş dönemi Farsçası, 17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadarki “daha sade” Farsça ve Meşrutiyet döneminin “kuş dili.”<sup>92</sup> “Daha sade” Farsça devri için Kaimekâm ve Melkum Han’ın metinleri örnek veriliyordu.<sup>93</sup> 1919 yılına ait, Osmanlı Türkçesinden ilhamla yazıldığı söylenen bir metin ise “kuş dili”ne örnek veriliyordu: “İhtiyacât-i irtibatât-i siyaset-i hâkimiyet-i nezaket-i yek millet esasen heman ihtiyacât-i irtibatât-i siyaset-i hâkimiyet-i nezaket-i yek hâne u yek hânuvâde est.”<sup>94</sup> Kelime, terkip ve hatta sentaks yönünden Osmanlı Türkçesinden ilhamla yazıldığı açık olan bu cümle Farsça yazı dilinde o güne dek pek alışık olunmayan bir ifade biçimini temsil ediyordu. Cümlede özetle “bir milletin nezaket siyasetine olan ihtiyacının bir evin ve ailenin nezakete olan ihtiyacına eşdeğer olduğu” görüşü savunuluyordu.

Kâve’nin 12. sayısında yer alan “Fasih Farsçanın kaynağı ve Valide Hanı Farsçası” başlıklı başka bir yazıda yine Osmanlı Türkçesinin yapısı eleştirel ve küçümseyici bir bakışla ele alınıyordu. Yazıda Farsçanın “asli unsuru” olan Arapçanın dildeki meşruiyeti teslim edilirken Osmanlı Türkçesinin, Arapça ve Farsça kelimeleri “bozan” yapısıyla İranlı yazarlar üzerinde nasıl etki bırakabildiği soruluyordu.

“Arap dili ki sonsuz bir deryadır. (...) Eli kalem tutan herkesin bu emsalsiz dili bilmesi gerekir. (...) İran’daki bazı yayınlarda ve hatta resmî belgelerde kullanılan tuhaf, hezeyanlı, yapay, karanlık ve külliye anlaşılmaz olan, “Meşrutiyet’in mantıku’l-tayr”ı dediğim Farsçayı ise bazıları birbirlerini taklit ederek kullanıyor. Fakat bilmiyorlar ki bu dil Osmanlı Türkçesindeki kelimelerin çevirisinden, onun kelime ve deyimlerinin dile dahil edilmesinden kaynaklanıyor. Osmanlı Türkçesi dünyada eş benzeri olmayan tuhaf bir dil. O Moğol dillerinin bir kolu ve Hint Avrupa dil grubuna (ki Farsça ona dahildir) tamamen zıt. (...) Şimdi bu yapay dilin edebiyatının(!), onun Bakü ve Genceli taklitçilerinin tesiriyle kusurlu bir [edebi] doğum gerçekleşti.”<sup>95</sup>

Yazar Osmanlı Türkçesinin Farsça ile olan “uyumsuzluğunu” onun Moğol dillerinin kolu olması yönüyle “dil-bilimsel” bir temele oturtuyordu. Fakat Sami dil grubuna ait Arapçanın Farsçadan farklı oluşunun bilimsel izahına girişmiyor, Arapçanın “bir derya” oluşunu Farsçadaki varlığına gerekçe kılıyordu. 20. yüzyıldan itibaren Türk kimliğinin çerçevesi netleşmiş, Türkçe “Lisan-ı Osmani”den özerkliğini ilan etmiş, Arapça dilde var olmaya devam etse de “bizim lisan” olmaktan çıkmıştı. Ama Farsça içindeki Arapça, varlığını koruduğu gibi bir itibar kaybına da uğramamıştı. İran uluslaşma tarihi için Arapça ve Araplık karşılığı, kurucu görevini tamamlıyordu. Kâve yazarları dilde yerleşik hale gelmiş Arapçayı tartışmanın merkezinden uzak tutuyorlardı. Onun yerine Osmanlı ve Avrupa dillerinden Farsçaya sonradan girmiş kelimeler üzerinden “öteki”yi güncelliyorlardı.

## 8. Farsça Roman Etrafında Ulusal Birlik Çağrısı

Kâve’deki “Valide Hanı” makaleleri sonuçsuz kalmadı. Buradan bir modern edebiyat manifestosu doğdu. Seriden

88 [İmzasız], “Terakki-i Zeban-i Fârsî: Şi’r-i Fârsî / Edebiyât-i Han Vâlîde”, *Kave*, 4-5 (39-40)/5 (7 Dey 1289 Yezdgerdi / Gorre-i Remezan 1338/21 Mey 1920), 3-4.

89 [İmzasız], “Terakki-i Zeban-i Fârsî: Şi’r-i Fârsî / Edebiyât-i Han Vâlîde”, 3-4.

90 [İmzasız], “Terakki-i Zeban-i Fârsî: Şi’r-i Fârsî / Edebiyât-i Han Vâlîde”, 3-4.

91 [İmzasız], “Mehek-i Zai’ke: Şi’r-i Feşih/Şi’r-i Kerbelâyî”, *Kâve*, 7 (47)/5 (7 İsfend 1279 Yezdgerdi/Gorre-i Zi’l-k’ade 1338 k/18 Juiye 1920), 4.

92 [İmzasız], “Çehar Dove-i Zebân-i Farsî”, *Kâve*, 7 (47)/5 (Berlin: 7 İsfend 1279 Yezdgerdi/Gorre-i Zi’l-k’ade 1338 k/18 Juiye 1920), 5-8.

93 [İmzasız], “Çehar Dove-i Zebân-i Farsî”, 7-8.

94 [İmzasız], “Çehar Dove-i Zebân-i Farsî”, 8.

95 [İmzasız], “Me’hez-i Fârsî-i Feşih u ‘Fârsî-i Han-i Vâlîde”, *Kavê*, 12 (47)/5 (Berlin: 6 Mordâd Mâh-i Kâdim 1290 Yezdgerdi/Gorre-i Re-bi’ü’l-sânî 1339 k./13 Desambr 1920), 3-5.





ve okundu ama bugünkü yazarlarımız hâlâ korkularını aşabilmiş değiller!”<sup>100</sup>

Önsözde Cemalzâde asıl meramını sona saklıyordu. İran’da yüz kişiden birinin dahi okur yazar olmadığını, bunun sonucunda yazarların halktan kopuk metinler kaleme aldıklarını söylüyordu. Oysa ilerlemiş ülkelerde, halkın çoğu eğitimliydi, yazarlar da çarşı pazarda kullanılan dili edebi bir ustalıkla kullanıp sade düzyazıyı geliştiriyorlardı. Hatta onların bilim insanları metinlerinin anlaşılması için bazen roman şeklinde yazıyorlardı.<sup>101</sup> Buradan itibaren önsözdeki can alıcı noktayı romanın “siyasal” işlevine dair yaptığı tanım oluşturuyordu. Aşağıdaki alıntı, Cemalzâde’nin roman ve ulus ilişkisine dair politik bir kavrayışının olduğunu gösteriyordu:

“Bir milletin farklı kesimleri iş gücü ve geçim derdi gibi engellerden ötürü birbirinden habersizdir. Roman onları birbirinden haberdar eder ve yakınlaştırır. (...) İran’da sadece şehirler ve köyler değil büyük şehirler bile birbirinden habersiz. Mesela Koçan’daki insanlar Tahran’da Kurban Bayramı’nın nasıl kutlandığını bilmezler. Roman, bir milletin farklı gruplarını birbiriyle tanıştırır: Şehirliyi köylüye, saray memurlarını esnafa, Kürtleri Beluçlara, Kaşkaileri Gilanlılara, şeriat alimlerini sufilere, sufileri Zerdüştlere, Zerdüştlere Babilere, talebeleri zurhanelere [geleneksel spor yeri] resmi daireyi çarşıya yaklaştırır.”<sup>102</sup>

Yayıncılığın, özellikle gazete ve romanın uluslaşma süreçlerindeki belirleyici rolü ulus kuramlarının genelinde tespit edilmiş olmakla birlikte en berrak tanımı Benedict Anderson yapmıştı. Ona göre Avrupa’da baskı ve kâğıt, birbirini tanımayan insanlar arasında aynı dil etrafında bir “okur-yoldaşlık” kurarak ulus duygusunun temelini atmıştı.<sup>103</sup> Belki Cemalzâde bu kavramsal çerçeveye sahip değildi fakat bir ulusal “İran” kurmak için tüm dil topluluklarını bir “Farsça hikâye” etrafında birleştirmek gerektiğini fark etmişti. Farsça artık “birliğin dili” demekti. Âhundzâde’nin “İslam dilleri”yle konuşan “Şark” kavrayışının yerini sadece Farsça konuşulacak olan “İran” almıştı. Bundan sonraki amaç “halk Farsçası”nı dili Farsça olmayan halka yaymaktı. Ernest Gellner ulusçuların, her zaman halka dayandıklarını zannettiklerini, oysa gerçekte yaptıkları şeyin hep “üst-kültür”ü halka dayatmak olduğunu söylemişti.<sup>104</sup> “Farsçanın yaygınlaştırılması, ilerletilmesi” ve Farsça edebiyatın geliştirilmesi için ilk dil kurumu Ferhengistan ilan edildiğinde, kurucular listesinde Furuğî ve Dehğodâ, üyeler listesinde Cemalzâde yerini almıştı.<sup>105</sup>

1920’de İran Dışişleri Bakanlığı’na gönderilen bir gizli raporda “ulusal birliğin” sağlanması yolunda Farsçanın ve Farsça edebiyatın “kendiliğinden” hakimiyet kurma gücüne vurgu yapılıyordu. Raporu yazan kişi o dönem Milletler Cemiyeti’nin İran temsilcisi olarak görev yapan Furuğî’ydi. “Eğelliyetha-i Kişverha” [Ülkelerin Azınlıkları] başlıklı raporda Furuğî önce Batılı devletlerin ve Osmanlı ile Rusya’nın azınlık deneyimlerini aktarıyor, İran’ın bunlardan ders çıkartarak kendi “azınlık”larına karşı şiddet dışı bir politika yürütmesi tavsiyesinde bulunuyordu.<sup>106</sup> Buna göre İran baskı yolunu değil çok daha “kolay” olan “kültür” yolunu tercih etmeliydi.<sup>107</sup> Furuğî “kültür” reçetesini şu sözlerle aktarıyordu:

“Bizim ülkemizde günün birinde zorluk nedeni olabilecek farklı unsurlar var. Ermeni, Yahudi ve Hristiyan unsurlar sayıca az oldukları için daha az dikkate değer fakat Türkler, Kürtler ve Araplar konusunda tedbirsiz olmamak lazım. (...) Bu işin özellikle baskı ve zor yoluyla halledilemeyeceğini, aksi halde tehlikenin daha da büyüyeceğini belirtmek istiyorum. (...) Her düzenleme eğitimle, nasihatle ve teşvikle yapılmalıdır. İranlılar arasında birliğin sağlanması için en iyi yol Farsçanın ve İranlılık kültürünün yayılmasıdır. Fakat bunu onları Fars yapmak için özellikle yapmamak gerekir. Şahsen ben Kürtçe, Türkçe veya Arapça konuşmanın yasaklanması ve Farsça konuşmanın zorunlu hale getirilmesi gerektiğine inanmıyorum. Güzel bir tesadüf ki Kürtçe ve Türkçe, hiçbir edebiyat dili değil. Bizim azınlıklarımız edebi ve kültürel bir mayaya sahip değiller. Bunlar Fars dili, edebiyatı ve kültürü içerisinde kolaylıkla eriyip yok olacaklardır. Fakat Fars dilini, edebiyatını ve kültürünü de aynı anda ilerletmek gerekir. Firdevsî, Hafız, Sa’dî ve Mevlâna gibi isimler başta olmak üzere İranlıların sanatkarlığı sayesinde yüzlerce yıl her yer İran sanatının hakimiyet alanıydı. Hafız ve Sa’dî olmaya elbette herkesin gücü yetmez, fakat eğer İran devleti kadim kültürünü korursaamacınaulaşır.”<sup>108</sup>

100 Seyyid Muhammed ‘Ali Cemalzâde, *Yekî Bud Yekî Nebud (Tehrân: Kânun-i Me’rifet, 1343 ş./1965)*, 10-12.

101 Cemalzâde, *Yekî Bud Yekî Nebud*, 3-6.

102 Cemalzâde, *Yekî Bud Yekî Nebud*, 6-7.

103 Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis Yayınları, 1995), 59-60.

104 Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı Behar - Günay Göksü Özdoğan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 105-109, 205.

105 “Târihi ez Ferhengistan-i İran”, *Nâme-i Ferhengistan*, 1/1 (Ferverdîn u Ordibehest 1322 ş./Nisan-Mayıs 1943), 16, 19.

106 Muhammed ‘Ali Furuğî, “Eğelliyetha-i Kişverha”, *Yeğma*, 3/7(29) (Mehr 1329 ş./1950), 264-267.

107 Furuğî, “Eğelliyetha-i Kişverha”, 265-266.

108 Furuğî, “Eğelliyetha-i Kişverha”, 266-267.

Furuğî'nin bu raporu Kaımmekâm'dan Âhundzâde'ye ve oradan Cemalzâde'ye dek uzanan ulusçuluk serüveninde “İranlılığın” ve dayandığı “Farslık” sütununun, klasik Farsça edebiyatın domine ettiği kültürel alan içinden yükseldiğine dair bir resmî belge niteliğindeydi. Furuğî'nin modern “İranlı/Fars” kimliğine atfettiği üstün “maya”, 19. yüzyıldan itibaren “Bâzgeşt” akımıyla zemini oluşan, ilk çerçevesini Oryantalist kaynaklara referansla Âhundzâde'nin çizdiği ve Meşrutiyet kalemlerince “kamusal alan” a taşınan “Pers medeniyeti” konseptinin bir çıktısıydı.

## Sonuç

İran ulusçuluğunun ana kaynağı “Fars dili” ve klasik Farsça edebiyattı. Bu dil ve edebiyat önceleri geniş bir coğrafyanın geleneksel toplumunda okumuşlar zümresinin temsiliyetindeki üst-kültür aracıydı. 19. yüzyıldan itibaren bu geleneksel üst-kültür alanı giderek parçalandı. İran artık kültürel ve dilsel bir varlık değil teritoryal bir devlet olarak algılanıyor, Farsça yazan şairler “İranlı” olanlar ve olmayanlar şeklinde ayrılıyorlardı. Buradan yeni-klasik Farsça şiir akımı doğdu. Artık İran dışında geliştirilmiş, Arapçanın etkisindeki Farsça şiir üslupları reddediliyor, bunun yerine “sade Farsça” ile yazılmış, “İran”ın gerçek temsilcileri oldukları düşünülen çok daha eski eserler taklit ediliyordu. Bunlar Hafız, Sa’dî, Firdevsî gibi kalemlerin eserleriydi. Bu kalemler, hakimiyet sınırları “İran” olarak belirlenmiş yeni üst-kültürü temsil ediyorlardı. Bu yeni poetik kavrayış aynı zamanda Arap ve Arapçanın “öteki” çerçevesine alındığı uluslaşma öncesi karşıtlık zemini demektir.

Avrupa ile karşılaşan ilk İran aydınları modern kimlik arayışlarında bu yeni karşıtlık zemininden yararlandılar. “Avrupa medeniyeti”ne yaklaşmak için “Vahşi Arap kültürü” ve onun dili Arapçaya mesafe alarak, Oryantalist kaynaklarda “Voltaire” unvanı almış Hafız ve Firdevsilerin metinleri üzerinden “Pers medeniyeti”yle aralarında bir süreklilik bağı kurguladılar. Bu aydınlar aynı zamanda klasik edebiyatı aşır modern edebiyata yer açmak istiyorlardı. Fakat “gerçek tarih”lerini ve “modern şahsiyet”lerini klasik kanon üzerine bina ettikleri için klasiği terk etmek yerine onu yeniden ürettirler. Böylece geçmişi modernleştirmek hem İran ulusçuluğunun hem onun ürünü olan ulusal edebiyatın ana karakteri oldu. Artık “İran klasikleri” ve onun gölgesindeki modern “İran edebiyatı” bir “İranlılık/Farslık” hikayesi demektir. Bu edebiyatların “okur-yoldaşları” olmak “Fars”lığın nitelikleri tarafından belirlenen “İranlı” kimliği altında birleşmek demektir.

İran aydını bu ulusçuluk serüveninde Osmanlı’nın kurumsal ve entelektüel örgütlenme deneyiminden faydalandı. Onun Batılılaşma ve “Türkleşme” metotlarını izledi. Zira İran o güne dek ne ulusal kopuşlara yol açacak ne birlik politikaları dayatacak modern devlet ve toplum aygıtlarına sahipti. Bununla birlikte İran ulusçusunun Osmanlı-Türk ulusçusuna nazaran “avantajı”, sıkıca sarıldığı yazılı poetik kültür alanıydı. Bu nedenle modern “Farslık” siyasal olarak açıkça dayatılmadan, anayasada “İranlılık” içerisine gizlenerek, hegemonyasını edebi ve kültürel alan içerisinde kurdu. Resmi dil politikaları İran’da ulus-devlet ilan edildikten sonra oluşmaya başladı ancak dil kurumu Ferhengistan kayda değer bir faaliyet yürütmeyip on yıllarca âtıl durumda kaldı. Zira hem kurumsal kırılmalık devam ediyor hem İran ulusçusu asıl gücünü ulus-devlet örgütlenmesinden değil cebindeki *Gülistân*’dan alıyordu.

## Kaynakça

- Âhundzâde, Mîrzâ Feth'ali. "Elifba-i Cedid Berayi Tehrirât-i Elsine-i İslamiye ki İbarət ez 'Erebî u Fârsî u Torkî est", *Elifbâ-i Cedid u Mektubât*, ed. Hâmid Mehmedzâde, 3-54. Tebriz: Neşr-i İhya-i Tebriz, 1357 ş./1978.
- Âhundzâde, Mîrzâ Feth'ali. "Sevad-i Kritika der Moqabil-i 'Aqide-i Su'avi Efendi", *Elifbâ-i Cedid u Mektubât*, ed. Hâmid Mehmedzâde, 124-136. Tebriz: Neşr-i İhya-i Tebriz, 1357 ş./1978.
- Âhundzâde, Mîrzâ Feth'ali. "Mosvedde-i Kağez-i Diger be Mîrzâ Yusuf Han ba Nomre-i 13", *Elifbâ-i Cedid u Mektubât*, ed. Hâmid Mehmedzâde, 121-123. Tebriz: Neşr-i İhya-i Tebriz, 1357 ş./1978.
- Axundzadə, Mirzə Fətəli. "Melkum Xana Yazılmış Məktubun Surəti, 1868", *Esərləri*, ed. Həmid Məmmədşadə, 3/88. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
- Axundzadə, Mirzə Fətəli. "Ərəbcə, Farsca və Türkcədən İbarət Olan İslam Dillərinin Yazısı Üçün Yeni Əlifba, Oktyabr 1857", *Esərləri*, ed. Həmid Məmmədşadə, 3/15-19, Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
- Axundzadə, Mirzə Fətəli. "Aldanmış Kəvakib", *Esərləri*, ed. Nadir Məmmədov, 1/189-212. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
- Axundzadə, Mirzə Fətəli. "Öziz Qardaşım Münif Əfəndi, 1870-Tiflis", *Esərləri*, ed. Həmid Məmmədşadə, 3/97, Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
- Axundzadə, Mirzə Fətəli. "Hindistan Şahzadəsi Kəmalüddövlənin Öz Dostu İran Şahzadəsi Cəlalüddövləyə Farsî Dilində Yazdığı Üç Məktubun və Cəlalüddövlənin Ona Göndərdiyi Cavabın Türki Dilində Tərcüməsidir", *Esərləri*, ed. Həmid Məmmədşadə, 2/17-121, 20-22. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
- Axundzadə, Mirzə Fətəli. "Kolonel Mirzə Fətəli Axundzadə'nin Özü Tərəfindən Yazılmış Bioqrafiası, Yəni Tərcüməyi-Halı", *Esərləri*, ed. Həmid Məmmədşadə, 3/215-220. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
- Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatlar: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- Âryenpur, Yehyâ. *Ez Şebâ ta Nîmâ: Târîh-i 150 Sâl-i Edeb-i Fârsî*, 1, Tehran: İntişârât-i Zevvâr-Sazmân-i İntişârât-i İ'lmî ve Ferhengî, 1387 ş./2008.
- Âryenpur, Yehyâ. *Ez Şebâ ta Nîmâ: Târîh-i 150 Sâl-i Edeb-i Fârsî, Âzâdî-Teceddud*, 2, Tehrân: İntişârât-i Zevvâr, 5. Basım, 1372 ş./1993.
- Asgerzade, Lütviyye. "Nazire Şiire Yazılan Nazireler: Alfred de Musset 'Rappelle-Toi', Ekrem Rezaizade ve Azerbaycan Şiiri", *1. Uluslararası Türkoloji Kongresi: "Araştırmalar ve Yönelimler"*, ed. Selçuk Atay, 59, Karabük: 16-18 Mayıs 2022.
- Ashraf, Ahmad. "Historical Obstacles to The development of a Bourgeoisie in Iran," *Iranian Studies*, 2/2-3, (1969), 54-79.
- Blunt, Wilfrid Scawen. *Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events*, New York: Alfred A. Knopf, 1922.
- Buşehri, Mehdi. "Sabir'in Dehşoda'ya Etkisi", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 1/2 (Mayıs 2014), 1-13. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/atdd/issue/28227/299711>
- Cemalzâde, Seyyid Muhammed 'Ali. "Fârsî Şeker est", *Kâve*, 1/2 (5 Şehrivar 1290 Yezdgerdi/Gorre-i Cemadi'l-evvelî 1339 k/11 Januye 1921), 8-11.
- Cemalzâde, Seyyid Muhammed 'Ali. *Yekî Bud Yekî Nebud*, Tehrân: Kânun-i Me'rifet, 1343 ş./1965.
- "Cem'iyet-i İ'lmîyye-i Osmaniye Nizamnamesidir", Mecmu'a-yi Fünun, 1/1 (İstanbul: Ceridehane, Muharrem 1279 k./Temmuz 1862), 2-10.
- Cevâdî, Huseyn. "Nigâhî-i Tatbîkî be Şi'r-i 'Ey Morg-i Seher'-i Dehşodâ u 'Be Yâd Âr'-i Alfred de Musset," *Edebiyât-i Tatbîkî*, 1/1 (Behar 1389 ş./2010), 106-117.
- Dehşodâ. "Çerend Perend", *Sur-i İsrâfil*, 1/16 (7 Şevval 1325 k./13 Kasım 1907), 7-8.
- [Dehşodâ, 'Ali Ekber]. "Yâ Merg bâ Şeref yâ Zindegî bâ İftihâr", *Sur-i İsrâfil*, 1/18 (21 Şevval 1325 k./27 Kasım 1907), 3-4.
- [Dehşodâ, 'Ali Ekber]. "Tevzîh u İzahâtî-ki tâ Kenun der İrân be Heyâl-i Ân Neyoftend!", *Sur-i İsrâfil*, 1/20 (11 Zilhicce 1325 k./15 Ocak 1908), 3.
- Dehşodâ, 'Ali Ekber. "Vaşiyetnâme-i Dust-i Yegâne'-i Men, Hediye-i Berâder-i Bîvefâ be Pişgâh-i Ân Ruhu'l-Kuds u 'Alî", *Sur-i İsrâfil/Soure Esfaril*, 2/3 (Yverdon-Suisse: 15 Şefaru'l-Muzaffer 1327 k./8 Mart 1909), 4.
- Dehşodâ. "Ez Teref-i İdâre", *Sur-i İsrâfil/Soure Esfaril*, 1/1 (Yverdon-Suisse: Gorre-i Muharremu'l-heram 1327 k./23 Ocak 1909) 1.
- Dehov. "Çerend Perend", *Sur-i İsrâfil*, 1/14 (10 Ş'aban 1325 k./19 Eylül 1907), 7-8.
- Dehov. "Çerend Perend: Ruesâ u Millet", *Sur-i İsrâfil*, 1/24 (24 Muharrem 1326 k./27 Şubat 1908), 6.
- De Musset, Alfred. "Rappelle-Toi", *Poésies Nouvelles: 1836-1852*, 218-219. Paris: Charpentier, Libraire-Éditeur, 1852.
- Ehşevân Salis, Mehdi. "Fuşulî-i Perâkende der bare-i înkî Nîmâ Merdî bûd Merdistân", *Endîşe u Honer*, 9 (Ferverdîn 1339 ş./1960), 652-674.
- Enginün, İnci. "Edebiyat Söyleşileri, 42. Bölüm, TRT 2", Erişim 20 Eylül 2023. [https://youtu.be/\\_9djV19dNf4?si=AEEobZJKVVEwznyi](https://youtu.be/_9djV19dNf4?si=AEEobZJKVVEwznyi)
- Furuğî, Muhammed 'Ali Zekai'l-Mulk. "İran der 1919", *Mekâlât-i Furugî*, 1/74-79. Tehrân: İntişârât-i Tus, 3. Basım, 1387 ş./2008.
- Furuğî, Muhammed 'Ali. "Ekelliyetha-i Kişverha", *Yegma*, 3/7(29) (Mehr 1329 ş./1950), 264-267.
- Gellner, Ernest. *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı Behar - Günay Göksü Özdoğan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.

Goethe, Johann Wolfgang. *Gespräche: Mit Sulpiz Boisserée*, 1815.

Habermas, Jürgen. *Kamusal Hayatın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, 15. Basım, 2018.

Haşim, Hüseyin. “Recaizâde Mahmud Ekrem ve Azerbaycan Edebiyatı”, *Bilge*, 8/30 (Güz 2001), 17-21.

İkbâlî, İbrahim - Resulzâde, Huseyn. “Beresî-i ‘Enasir-i Şahîr-i Gâzelha-i Siyasî-İctima’î der Eş’ar-i Huşeng İbtihac u Şefî’î Kedkenî”, *Mecelle-i Târîh-i Edebîyât*, 61/3 (Tâbistan 1388 ş./2009), 26-44.

[İmzasız]. “Mujde”, *Sur-i İsrâfil*, 1/5 (15 Cemâdiyü’l-evvel 1325 k/27 Haziran 1907), 8.; “Beşâret”, *Sur-i İsrâfil*, 1/12 (22 Receb 1325 k./5 Eylül 1907), 8.

[İmzasız]. “Yuridune en yutfiu’ nurâllâhi bi efvâhi-him ve ye’ba Allâhu illâ en yutimme nure-hu”, *Sur-i İsrâfil*, 1/14 (10 Ş’aban 1325 k./19 Eylül 1907), 1-5.

[İmzasız]. “Terakki-i Zebân-i Fârsî der Yek KERN! Fârsî-i ‘Ahd-i Hâcî Mîrzâ Âkâsî / Fârsî-i ‘Han-i Vâlîde’ der ‘Ahd-i Parlemanî!”, *Kâve*, 3 (38)/5 (Berlin: 13 Âbân Mâh-i Qadim 1289 Yezdgerdî/Ğorre-i Receb 1338 k./ 21 Mart 1920), 3-5.

[İmzasız]. “Terakki-i Zebân-i Fârsî: Şi’r-i Fârsî / Edebiyât-i Han Vâlîde”, *Kâve*, 4-5 (39-40)/5 (7 Dey 1289 Yezdgerdî / Ğorre-i Remezan 1338 k./21 Mey 1920), 3-4.

[İmzasız]. “Mehek-i Zai’ke: Şi’r-i Feşih/Şi’r-i Kerbelâyî”, *Kâve*, 7 (47)/5 (7 İsfend 1279 Yezdgerdî/Ğorre-i Zi’l-k’ade 1338 k/18 Juiye 1920), 4.

[İmzasız]. “Çehar Dovre-i Zebân-i Farsî”, *Kâve*, 7 (47)/5 (Berlin: 7 İsfend 1279 Yezdgerdî/Ğorre-i Zi’l-k’ade 1338 k/18 Juiye 1920), 5-8.

[İmzasız]. “Me’hez-i Fârsî-i Feşih u ‘Fârsî-i Han-i Vâlîde’”, *Kavê*, 12 (47)/5 (Berlin: 6 Mordâd Mâh-i Qadim 1290 Yezdgerdî/Ğorre-i Re-bî’ü’l-sânî 1339 k./13 Desambr 1920), 3-5.

[İmzasız]. “Târîhi ez Ferhengistan-i İran”, *Nâme-i Ferhengistan*, 1/1 (Ferverdîn u Ordibehest 1322 ş./Nisan-Mayıs 1943), 6-19.

Karimi-Hakkak, Ahmad. *Recasting Persian Poetry: Scenarios of Poetic Modernity in Iran*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1995.

*Kâve*, 1/1 (Berlin: 10 Şehriver 1285 Yezdgerdî/18 Rebi’u’l-evvel 1334 k/24 Januy 1916), 1.

Kemal, Namık. “Hüdâ Kadirdir, Eyler Seng-i Harâdan Gevher Peydâ”, *Hürriyet*, 54 (Londra: 25 Rebiülevvel 1286/5 Juillet 1869), 2-3.

Kemal, Namık. “İslâh-ı hurûf meselesi hakkında bundan on altı sene mukaddem Melkum Han’a cevaben Kemal Bey’in Londra’da yazmış olduğu mütalaanâmedir”, *Mecmua-i Ebuzziyâ*, 43 (İstanbul: 1302/1885), 1356-1375.

Keyyim, ‘Abdu’l-nebî. “Derbare-i Vâje-i Tâzî”, *Âyîne-i Pejuheş*, 33/1 (Ferverdin-Ordibehest, 1401 ş./Nisan 2022), 95-120.

Kılıç, Hatice. *İran’ın Modernleşme Sürecinde Osmanlı Devleti’nin Rolü: 1848-1923*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Lartichaux, Jean-Yves. “Linguistic Politics During the French Revolution”, Çev. Paul Mankin, *Diogenes*, 25/97 (1977), 65-84.

Lewis, Franklin. “Golestân-e Sa’di”, *Encyclopaedia Iranica*, Erişim 20 Ekim 2021. <https://iranicaonline.org/articles/golestan-e-sadi>

Mahmut Ekrem, Recaizâde. “Fünun ve Edebiyat: Yâd Et”, *Mizân*, 22 (İstanbul, 21 Cemâzi’l-âhîr 1304 k./17 Mart 1887), 189.

Mahmud Ekrem, Recaizâde. “Araba Sevdası”, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi IV*, ed. Mehmet Kaplan-İnci Enginün-Birol Emil-Zeynep Ker-man, 102-148. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2. Basım, 1997.

Melkum Han, Mîrzâ. “Kitabçe-i Geybî ya Defter-i Tenzimat”, *Mecmu’-e-i Âsâr-i Mîrzâ Melkum Han*, Ed. Muhammed Muhiî Têbâtebayî, 1-52. Tehrân: İntişârât-i ‘İlmî, 1327 ş./1948.

Melkum Han, “Cem’î-i Kesîr ez Helk-i İran...” *Kanun*, 1 (London: Ğorre-i Receb 1307 k./20 February 1890), 1.

[Melkum Han], “Rebiü’l-ahir 4 Tarihiyle Zâtî Dirâyet ve Hamiyyetle Maruf Bir Fazıl-ı Maarif Simat Tarafından Matbaamıza Şu Farsî’ül-ibare Lütufnâme Varid Olmuştur”, *Hürriyet*, 59 (Londra: 1286/1869), 7-8.

Melkum Han, “Seyyahî Gûyed”, *Kolliyat-i Melkum*, Ed. Hâşim Rabi’zâde, 187-212. Tebriz: 1325 ş./1908.

Münif Paşa. “İslah-ı Resm-i Hatta Dair Bazı Tesvirat”, *Mecmu’a-i Fünun*, 14 (Seer 1280 k./1863), 69-77.

Nigâr, “Tahtattür Et”, *Efsus Nâzimesi*, 37-39. İstanbul: Kerebet ve Keşbar Matbaası, 1304 k./1889.

Ostadî, Kazım. “Melkum Han u Hutut-i Âdemiyyet”, *Peyâm-i Behâristan*, 4/15 (Behar 1391 ş./2013), 592-612.

Öksüz, Yusuf Ziya. *Türkçenin Sadeleşme Tarihi: Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 3. Basım, 2016.

Özgü, Melahat. “Goethe ve Hafız”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/4, (1952), 102.

Pârsinejâd, İrec. “Mîrzâ Melkum Hân: Montekid-i Edebî”, *İrânâme*, 10/2 (Behâr 1371 ş./1992), 225-250.

Sabir, Mîrzâ Ələkbər. “Tərpənmə, amandır, bala, qəflətdən ayılma!”, *Hophopnamə*, 1/53. Bakı: Şərq-Qərb, 2004.

[Sabir, Mîrzâ Ələkbər]. “Recâ’izâde Mahmud Ekrem Beyefendi Hazretlerinin “Yâd Et” unvanlı Eş’arına Nazîre”, *Molla Nasreddîn*, 31 (Tiflis, 24 Recebü’l-mürecceb 1325 k./20 Ağustos 1907) 3.

Sedrîniyâ, Bâkır. “Te’sir-i Edebiyât-i Nügerâ-i Tork ber Tehevvöl-i Şi’r-i Fârsî-i ‘Aşr-i Meşrute”, *Mutale’at-i Âsyâ-i Şegir (Vijenâme-i Nâme-i Ferhengistân)*, 2 (Payız u Zemistan 1395 ş./2016), 29-46.



*Sur-i İsrâfîl*, 1/1 (Tehrân: 7 Rebî'ü'l-âhîr 1325 k./30 Mayıs 1907), 1.

Sîrcânî, 'Alî-Akbar Sa'îd. "Constitutional Revolution/The Press", *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 20 Mayıs 2022, <https://www.iranicaonline.org/articles/constitutional-revolution-vi>

Suavi, Ali. "Hattımızın Islahı", *Muḥbir/The Mukhbîr*, 2/47 (Londra: 13 Cemâziyelevvel 1284/1868), 1.

Suavi, Ali. "Lisan ve Hatt-ı Türki", *Ulûm*, 3-4 (Paris: 1286/1869), 115-134, 214-228.

Takî Behâr, Muḥammed. "Bâzgeşt-i Edebî", *Behâr ve Edeb-i Fârsî: Mecmu'e-i Yeksed Meḳale ez Melikü'l-Şu'era Behâr*, ed. Muḥammed Gulbîn, (Tehran: İntişarât-i Franklin, 1976), 1/43-66.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. "Millî Bir Edebiyata Doğru", *Edebiyat Üzerine Makaleler*; haz. Zeynep Kerman, 85-93. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977.

Tansel, Fevziye Abdullah. "Arap Harflerinin Islahı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri, 1862-1884", *Belleten*, 17/66 (1953), 224-249.

Yuşic, Nîmâ. "Erziş-i Eḥsasât", *Mecelle-i Musîkî*, 3 (Ḥordad 1319 ş./1940), 7-12.

## Extended Abstract

This paper argues that Iranian nationalism emerged “culturally” within the linguistic and literary universe and analyses the discourse through which the early nationalists constructed a modern “Iranian/Persian” identity in this universe by their relations with the Ottomans. The main sources are the nationalists’ own texts. In this respect, the paper, which is a discourse analysis of primary texts, aims to contribute to the field as one of the first studies to examine nation-building in Iran from a micro perspective.

The study analyses four historical phases in Iran from the 19th to the first quarter of the 20th century. Firstly, the cultural atmosphere in Iran at the beginning of the 19th century is described, in which Persian and classical Persian poetry were redefined with a modern understanding. The formation of this atmosphere was influenced by the first encounter with Europe. In this century, European Orientalists, in their search for a modern identity, explored the “Orient,” discovering names such as Hāfiz, Sa’dī, and Firdawsī and subjecting them to a modern reading. At the same time, in the field of history, they drew a framework of “pre-Islamic Persian civilisation” and constructed a link of continuity between “Iranians” and this “civilisation.” From the beginning of this century, Iranian poets criticised the classical Persian poetic tradition, which they described as “incomprehensible” and influenced by Arabic, and began to imitate the “plain” works of Hāfiz, Sa’dī and Firdawsī. This was the pre-national cultural backdrop against which Arabic and Arabism were framed as “other.”

These imitative poets were flanked by the first Iranian intellectuals who advocated a European modernisation. Secondly, the study analyses the activities of these intellectuals. These 19th-century intellectuals wanted to follow European “civilisation” and educate the “Iranian society”, which they understood as “Oriental”, but first of all they needed a readership. They sought the reason for the lack of literacy in the difficulty of learning Persian mixed with Arabic. Although these intellectuals embraced Hāfiz, Sa’dī, and especially Firdawsī, they found the neo-classical movement in which they were imitated meaningless and, moreover, saw the classical canon as an obstacle to a Europeanised literature. Thus, as a way of “enlightening” society, scholars such as Mīrzā Fath-ali Ākundzāda and Mīrzā Malkom Khan produced texts written in “plain” language that referenced European theatre and the European concept of “law.” In order to popularise literacy they decided to change the Arabic alphabet. However, in pre-national Iran, where the need for a “language policy” that would include a change of alphabet had not yet arisen, this effort had no equivalent at the institutional and intellectual organisation level. Thus, they inevitably entered into a relationship with the Ottoman Empire, the intellectual centre of the “Orient”, where national ruptures gave rise to a heated debate on language policy. But the modernisation efforts of the 19th century Mīrzās proved fruitless. Explaining this by traditional Islamic resistance, they clung to the pre-Islamic narrative of “Persian civilisation” and wrote the first founding texts of Iranian nationalism.

Thirdly, the study focuses on the Constitutional era at the beginning of the 20th century. In this period, a mass of literate people, that is, a public opinion”, began to form around the opinion newspapers that emerged from the demand for Constitutionalism in Iran. The intellectuals of this period did not put the alphabet struggle on the agenda as much as the Mīrzās. Instead, they declared war on the language of the traditional literate elite and the neo-classical poetry movement. However, in order to transcend the classical, they again made use of the discourse patterns of the classics. Thus, they placed the narrative of “Persian civilisation” within classical tropes. In other words, they constructed modern poetry with the language of Hāfiz, Sa’dī, and Firdawsī. In these renewal activities, they looked at European, Caucasian and Ottoman literature which had already turned its face from Divan poetry to modern European literature. This process resulted in the incorporation of many words from European and Ottoman languages into Persian texts. This study analyses this Constitutionalist process through texts published in *Sur-e Esrāfil* (1907-1909), one of the most influential newspapers of the period.

The fourth and final phase of the study analyses the years 1919-1920, the eve of the establishment of the Iranian nation-state. By these years, Iranian nationalists had established the ultimate discourse of the “other”, rejecting the Ottoman, European and Caucasian influence on Persian and Persian literature. They criticised the “incomprehensible” language of the Constitutionalist Iranian writers and poets. Thus, they called for a modern genre of stories and novels written in “folk language” that would ensure “national unity.” In this phase of the study, the series of articles criticising the Euro-Ottoman influence published in *Kāve*, one of the most important magazines of the period, and the first modern short story published therein are examined. The concluding chapter offers a final view on the main source and unique character of Iranian nationalism as it differed from Ottoman-Turkish nationalism.

The aim of the study is not to determine the Ottoman influence on Iran, nor is it to analyse Iranian-Ottoman literary-cultural relations. The main aim is to subject Iranian nationalism to a new reading from a micro perspective through

the effects of modern encounters with the Ottoman Empire. However, analysing the Orientalist terminology on Iran is also beyond the scope of this study. What is done here is to look at how an archaic imaginary and terminology accepted by Iranian nationalists is handled in the founding texts. The term “language” used in the title refers to a general framework common to Iranian and Ottoman nationalist histories. The scope of this framework chronologically includes the questioning of classical literature, the debate on simplifying the language and changing the alphabet, the “language of the Constitutional era” and the emergence of the first modern texts from the debate on that language. The study analyses the reflexes of Iranian intellectuals within this “language framework.”