DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Tanzimat ve Edebiyat

osmanlı istanbulu'nda modern edebi kültür

Yayına Hazırlayanlar
Mehmet Fatih Uslu – Fatih Altuğ

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

İNCELEME/ARAŞTIRMA

TANZİMAT VE EDEBİYAT
OSMANLI İSTANBULU'NDA MODERN EDEBİ KÜLTÜR

YAYINA HAZIRLAYANLAR
MEHMET FATİH USLU – FATİH ALTUĞ

DANIŞMAN
EROL KÖROĞLU

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2014
Sertifika No: 29619

EDİTÖR
EMRE YALÇIN

DÜZELTMEN
ESEN GÜRAY

DİZİNİ HAZIRLAYAN
NECATİ BALBAY

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASIM: HAZİRAN 2014, İSTANBUL

ISBN 978-605-332-188-0

AYHAN MATBAASI
MAHMUTBEY MAH. DEVEKALDIRIM CAD. GELİNCİK SOK. NO: 6 KAT: 3
BAĞCILAR İSTANBUL
Tel: (0212) 445 32 38
Fax: (0212) 445 05 63
Sertifika No: 22749

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

İÇİNDEKİLER

Sunuş ____ VII

Johann Strauss, Osmanlı İmparatorluğu'nda
Kimler, Neleri Okurdu? (19.–20. Yüzyıllar) ____ 1
Fatih Altuğ, 19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında
İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yaban(cı)lık ve Din ____ 65
Murat Cankara, Ermeni Harfleriyle İlk Türkçe
Romanlar Üzerine ____ 115
Johann Strauss, Milletler ve Osmanlıca:
Osmanlı Rumlarının Osmanlı Edebiyatına Katkısı
(19. –20. Yüzyıllar) ____ 139
Şehnaz Şişmanoğlu Şimşek, Evangelinos Misailidis'in
Karamanlıca Başyapıtı
Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş ya da
"İki Kelise Arasında Bînamaz" Olmak ____ 193
Mehmet Fatih Uslu, 19. Yüzyıl Osmanlı Dünyasında
Tarihsel Dram ve Kamusal Alan ____ 231
Hüseyin Mevsim, 19. Yüzyıl Bulgar Uyanış Çağı ve
Bulgar Kitapları Dergisi (1858–1862) ____ 251
Christophe Balay, Diasporadaki Fars Edebiyatı:
İstanbul 1865–1895 ____ 267
Olga Borovaya, Yeniden Yazım Olarak Tefrika Roman:
Ladino Edebiyatı Örneği ____ 279
Ömer Faruk Yekdeş - Servet Erdem, Bölücü Bir Edebiyat mı
Bölünmüş Bir Edebiyat mı? : Geç Osmanlı Dönemi Kürt
Edebiyat(lar)ı ____ 327
Fırat Güllü, Gave: Şemseddin Sami'den Osmanlı Tiyatrosunu
Politikleştirme Yolunda Özgün Bir Girişim ____ 359

Bülent Bilmez, Şemseddin Sami Frashëri'nin Bazı Metinlerinde Arnavut ve Türk "Biz"inin İnşasına Katkıda Bulunan Otoktonluk ve Köken Mitleri 385
Ami Ayalon, Hassun ve Şidyâk: 19. Yüzyılın Ortasında İstanbul'da Yazarlık ve Hayat Mücadelesi 423
Geoffrey J. Roper, El Cevaib Matbaası ve 19. Yüzyılda Arapça Yazmaların Basımı ile Aktarımı 439
Boğos Levon Zekiyan, Bedros Turyan'ın Şiirinde Kişisel Trajedi ve Kültürel Arkaplan 455
Ayşe Banu Karadağ, "Batı"nın Çevrilmesini "Medeniyet" Odağıyla Yeniden Okumak: Tanzimat Dönemi/ Sonrası Çeviriler ve "Çekinceli" Cesur Çevirmenler 481

Kaynakça 505
Katkıda Bulunanlar 563
Kişi Dizini 568
Kavram Dizini 583

Sunuş

Osmanlı toplumunun son yüzyılında, daha önce tecrübe edilmemiş derece ve mahiyette dilsel ve edebi yakınlaşmalar, ortaklıklar, geçişler ve gerilimler meydana geldi. Osmanlı'nın tarihsel ve toplumsal dinamikleri ile Batı'nın siyasal, toplumsal ve edebi modernliğinin küreselleşmesi iç içe geçti. Bu süreçte, Osmanlı edebi failleri, farklı dillerde ya da aynı dilin içerisinde farklı harflerle ama benzer edebi türler, söylemler ve izlekler dolayımıyla yeni edebiyatlar oluşturmaya başladı.

Şüphesiz önceki dönemlerin Osmanlı toplumsal alanı, dilsel ve edebi geçişlerden, melezlenmelerden ve çatışmalardan münezzeh değildi; ancak son yüzyılda yaşanan tecrübe esnasında, bu çakışma ve çatışmalar ivmelenerek daha geniş alanlara ve kesimlere sirayet ediyor, bir yandan yerleşik klasik ve popüler edebiyatlar kesintiye uğruyor, diğer yandan bu edebiyatlardan bazı türsel, izleksel ve söylemsel öğeler yeni edebiyatların bünyesine katılıyordu.

Türkiye'de ve diğer Osmanlı–sonrası ulus–devletlerde, hâkim edebiyat söylemleri söz konusu edebiyat dinamiğini modern ulusal edebiyatlarının aşamalarından biri olarak kabul etti. Bu, tam da bu edebiyatın dinamiğinin bütünlüğünün ve çeşitliliğinin görmezden gelinmesi, özellikle seçilmiş örneklerin bağlamından koparılarak türdeşleştirilmesi demekti. Ya da belli bir dilsel tecrübenin, modern ulusal dilin bir önceki aşaması olarak düşünülmesi, onun diğer dil-

lerle etkileşiminden arındırılarak kavranmaya çalışılması anlamına geliyordu. Dahası modern Türkçe edebiyat söyleminde yaygınlıkla ve kurumsallaşmış bir şekilde görüldüğü gibi, dilin Harf Devrimi öncesi serüveni dilin yazıldığı harflerden yalnızca birinden, Arap harflerinden ibaret addediliyordu. Bu dilsel ve alfabetik indirgemeciliğe ulusal edebiyat kanonunun (mecellesinin) oluşumunda etnik ve dinsel ölçütlerin de yürürlüğe girmesi eklenince sözünü ettiğimiz edebiyat dinamiğinden eser kalmıyordu. Özellikle de dilsel, alfabetik, etnik ve dinsel olarak arada kalmış, ilerleyen süreçlerde herhangi bir bağlamda merkezileşememiş tecrübeler, örneğin Ermeni harfli Türkçe metinlerin ya da Karamanlıca metinlerin filizlendiği tecrübeler görünmezleştiriliyordu.

Son yıllarda, bu edebi tecrübeye ulusal edebiyat paradigmasının içinden bakmayan, dilsel ve edebi alışverişleri etraflıca keşfetmeye ve anlamlandırmaya çalışan yeni yaklaşımlar daha görünür olmaya başladı. Ulusal edebiyat paradigmasının imparatorluk edebiyatlarını kuşatmadaki zaafları daha belirginleşti. Bu kitapta da iki makalesi yer alan Johann Strauss'un ilham verici çalışmalarının öncülük ettiği bu süreçte Osmanlı edebiyatlarının modern serüveninin ortak veçhelerini, belli başlı figürlerini ele alan makaleler, kitaplar ve tezler yayımlanmaya ve hazırlanmaya başladı. Elinizdeki kitap da bu sürecin bir ürünü olarak oluştu: Kitaptaki makalelerin önemli bir kısmı ilk olarak, *Kritik* dergisinin Güz 2008 tarihli 2. sayısında yer alan ve editörlüğünü yaptığımız "Bir İmparatorluk Edebiyatı Olarak Tanzimat" dosyasında yayımlandı. Dağıtım olanakları düşünüldüğünde kayda değer bir ses getiren bu dosya ile modern Türkçe edebiyatta Tanzimat olarak adlandırılan dönemi modern bir imparatorluk edebiyatı olarak görmeyi denedik.

Önemli bir kısmına bu kitapta da yer verdiğimiz telif ve çeviri makaleleri bütüncül olarak değerlendirdiğimizde, "Bir İmparatorluk Edebiyatı Olarak Tanzimat" dosyası bize Osmanlı'nın son yüzyılında eşzamanlı işleyen iki eğilimin öne çıktığını gösterdi. Bir yandan farklı anadillerden, *millet*lerden, dinlerden, kökenlerden insanlar modern *Osmanlıca* edebiyatın oluşumuna katılıyorlardı; diğer yandan farklı dillerde, imparatorluğa nispetle daha dar kül-

türel kimliklere hitap eden, sonraları ulusal edebiyatların kısmen sahipleneceği edebiyatlar, modern Osmanlı edebiyatları oluşuyor ya da biçimleniyordu. Kozmopolitleştirici ve yerelleştirici süreçler yan yana yaşanıyordu. Üstelik her iki süreç de hiyerarşiden ve çatışmadan azade değildi. Görünüşe göre 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda yepyeni kesişimler, yakınsamalar ve çatışmalarla donanmış bir edebiyat ağı ortaya çıkmıştı. Osmanlı kamusal alanındaki dönüşümler, kişiler, cinsiyetler, topluluklar arası/ötesi karşılaşmalar, şehirleri bu edebiyat ağının daha yoğun bir şekilde vücut bulduğu zeminler haline getirmişti. Bu bakımdan İstanbul, değişik dillerde değişik modern edebiyat türlerinin ve mecralarının ilk örneklerinin yan yana ve eşzamanlı olarak verildiği bir mekân olarak daha da öne çıkıyordu. İstanbul gibi heterojen şehirlerde yaşayan, hem kozmopolitleştirici hem de yerelleştirici edebi süreçlere aynı anda katkı sunabilen yazar figürleri ya da kültürel failler de bu edebiyat ağının değişik konumları arasında mekik dokuyordu. Son olarak da Batı, özellikle de Fransız edebiyatının modern Osmanlı edebiyat(lar)ı ağının merkezi dolayımlayıcısı olduğu ortaya çıkıyordu. Modern Osmanlı edebiyatlarının yakınsama, kesişme ve çatışma anlarında Batı edebiyatı normları devreye giriyor, bu normların fiile döküldüğü eserler model addediliyordu; yeni ilişkiler Batı edebiyat söylemini kat ederek teğelleniyordu.

Kritik için hazırladığımız dosya aracılığıyla edindiğimiz bu gözlemleri daha derinlemesine düşünmek, daha geniş kesimlere ulaştırmak amacıyla bu kitabı oluşturduk. *Kritik*'ten seçtiğimiz makalelerle, ilk defa bu kitaba dahil olan makaleleri birleştirerek modern Osmanlı edebiyat(lar)ının zenginliğini, çeşitliliğini ve çatışmalarını derli toplu bir şekilde verecek bir kitap hazırlamaya çalıştık.

Kitap, alandaki öncü rolüyle bizlere ilham veren Johann Strauss'un "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kimler, Neleri Okurdu (19.–20. Yüzyıllar)?" makalesiyle açılıyor. Strauss, değişik toplulukların birbirinden ayrı olarak düşünülen okuma yazma pratiklerini yan yana ele alarak yukarıda sözünü ettiğimiz edebiyat ağının anahatlarını gösteren bir harita çiziyor. Kitapların meta, metin, fikir ve

model olarak ne şekilde dolaşıma girdiklerinin etraflıca tartışıldığı makalede, bir yandan *Télémaque*, *Monte-Cristo*, *Genoveva* gibi Batı edebiyatı metinlerinin farklı dillerde ya da aynı dilde farklı harflerde tercüme olunarak modern Osmanlı edebiyatlarının oluşumuna nasıl katkıda bulunduğu gösterilirken diğer yandan farklı dil ya da alfabe kullanan okuryazar topluluklarının birbiriyle edebi alışverişlerinin imkânları, şartları ve sınırları tartışılıyor. Bu bakımdan modern Osmanlı edebiyatlarının kozmopolitleşme süreci ve birbirine paralel oluşum süreçleri aynı anda gösterilmiş oluyor.

Fatih Altuğ, "19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yaban(cı)lık ve Din" başlıklı makalesinde dönemin edebiyatını imparatorluk edebiyatı olarak düşünmenin ne anlamlar ifade edebileceğini tartışmaya açıyor. Altuğ, imparatorluk edebiyatının çoğullaştırıcı veçhelerinden çok imparatorluğun maddi ve zihinsel dünyasındaki tahakküm ve şiddeti temsil eden/yansıtan yanlarına odaklanıyor. Şinasi, Münif Paşa, Namık Kemal, Recaizade Mahmut Ekrem, Ahmet Mithat Efendi ve Mizancı Murat gibi yazarların metinlerinden yola çıkarak Batılı emperyal söylemin nasıl temellük edildiği, kolonyal ve ötekici bir tahayyülün Osmanlı toplumu ve edebiyatları bağlamında nasıl yeniden üretildiği metinlerin yakın okumasıyla okura sunuluyor.

Murat Cankara'nın "Ermeni Harfleriyle İlk Türkçe Romanlar" yazısı ise *Akabi Hikâyesi*, *Karnig, Gülünya ve Dikran'in Dehşetlü Vefatleri*, *Bir Sefil Zevce* romanlarını hem Ermeni milletinin iç dinamikleri hem de Arap harfli Türkçe romanlarla benzerliği ve karşıtlığı çerçevesinde konumlandırmaya çalışıyor. Böylelikle bir yandan Ermeni milletinin mezhepsel, siyasal, hukuki ve sınıfsal gerilimlerinin, öznelerin özel hayatlarını kuşatmasının nasıl romansallaştırıldığı tartışılırken; diğer yandan bu romanlarda ortaya çıkan dil standartlarının, toplumsal bağlamın ve kuşak dinamiklerinin Arap harfli Türkçe romanlarla benzerlikleri ve farklılıkları göz önüne seriliyor.

Türkçenin/Osmanlıcanın, gayrimüslim topluluklar tarafından temel yazı dili olarak benimsendiğinde bile başka harflerle yazılması yaygın norm iken, Johann Strauss'un kitaptaki ikinci

makalesi "*Millet*ler ve Osmanlıca: Osmanlı Rumlarının Osmanlı Edebiyatına Katkısı (19. ve 20. Yüzyıllar)"da Osmanlı Rumlarının Arap harfleriyle ürettiği metinler aracılığıyla Osmanlı yazı diline etkileri tartışılıyor. Baş tercümanlık kurumunun Yunan Bağımsızlık Savaşı'na kadar Rumların elinde olması, kendisini Osmanlıcada ustalıkla ifade edebilecek bir Rum entelektüelleri kuşağının yetişmesinde etkili olmuştu. Strauss, bu kuşağın, yaptığı tercümeler, hazırladığı sözlükler, ortaya koyduğu araştırmalar ve antolojilerle Osmanlıcanın modern bilimsel, siyasal ve toplumsal terimleri ifade edebilecek şekilde genişlemesine, eski Yunan başta olmak üzere Batı modernliğinin temel kaynaklarının tanıtılmasına, tercüme ve telif edebi eserlerin verilmesine hizmet ettiğini örneklerle gösteriyor. Türkçenin sadeleşme süreci ile Rumların Osmanlı yazı diline katkıları görünürlüğünü yitirmiş olsa da, makalede değinilen yazarların yüzyılı aşkın bir süre boyunca Osmanlıcanın işlekliğini artırmaya devam ettiğini anlıyoruz.

Şehnaz Şişmanoğlu Şimşek'in "Evangelinos Misailidis'in Karamanlıca Başyapıtı: *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş* ya da 'İki Kelise Arasında Bînamaz' Olmak" makalesi, görünüşte Misailidis'in *Temaşa-i Dünya* romanına odaklansa da bu romanı bağlamsallaştırmak açısından 19. yüzyılda Karamanlı topluluğunun dinamiklerine ve bu dinamikleri anlamak için de *Temaşa-i Dünya*'dan izleklere ve söylemlere başvuruyor. Böylelikle Karamanlı topluluğunun diller, alfabeler ve dinler arasında biçimlenmiş tahayyül dünyasının dönemin toplumsal ve kültürel bağlamını kat ederek *Temaşa-i Dünya*'da nasıl bir surete büründüğü ortaya konuyor.

Mehmet Fatih Uslu "19. Yüzyıl Osmanlısında Tarihsel Dram ve Kamusal Alan" makalesinde Bedros Turyan'ın *Sev Hoğer* ve Namık Kemal'in *Celaleddin Harzemşah* tiyatro oyunlarına odaklanarak türsel seçimin modern Osmanlı toplumu ve edebiyatları açısından ne anlam ifade ettiğini çözümlüyor. Uslu, yeni kamusal alanın dinamikleri açısından düşünüldüğünde tarihsel dram türünün toplumun çatışma, müzakere, diyalog potansiyellerini ne şekilde açığa çıkardığını kavramayı amaçlıyor. Tarihsel dramın müzakere alanını daraltan, çatışmaları kuvvetlendiren türsel yapısının

ele alınışı sayesinde modern Osmanlı edebiyatlarını anlamlandırma çabamızda metinlerin, izleklerin, çevirilerin dolaşımı kadar türlerin dinamiklerini de dikkate almamız gerektiği ortaya çıkıyor.

İlk Bulgarca roman olan Vasil Drumev'in *Neštastna familiya* (Mutsuz Aile) romanının da yayımlandığı *Bılgarski Knijitsi* (Bulgar Kitapları) dergisini, Hüseyin Mevsim "19. Yüzyıl Bulgar Uyanış Çağı ve *Bulgar Kitapları Dergisi (1858–1862)*" makalesinde inceliyor. İstanbul'da çıkan ve modern Bulgarca edebiyatın birçok önemli yazarına, eserine ve dergisine evsahipliği yapan *Bulgar Kitapları* dergisini Mevsim, Bulgarca edebiyatın modernleşmesi sürecinde konumlandırıyor. Anahatlarıyla Bulgar edebi modernleşmesini ve buna dair edebiyat tarihi yazıcılığını ortaya koyduktan sonra derginin ayrıntılı bir incelemesini sunuyor. İstanbul merkezli Bulgar Yazın Topluluğu'nun yayını olarak çıkan *Bulgar Kitapları*'nın, dil hakkında görüşleri, siyasal tavrı ve Patrikhane'ye karşı bağımsız Bulgar kilisesi fikrini desteklemesiyle modern Osmanlı edebiyatları ağının kozmopolitleşmekten çok ulusallaşan/yerelleşen veçhelerini içerdiğini görüyoruz.

Bulgar Kitapları'nın kapanmasından birkaç yıl sonra başlayacak süreçte, İstanbul bu sefer modern Farsça edebiyatın oluşumunda çok önemli rolü olan gelişmelere mekân olacaktı. Christophe Balaÿ'ın "Diasporadaki Fars Edebiyatı: İstanbul 1865–1895" makalesi, Mirza Habib İsfahani, Mirza Ağa Han Kirmani ve Zeynelabidin Meragai'nin edebi, kültürel ve siyasal kariyerlerine odaklanarak bu isimlerin modern Farsça edebiyata etkilerini tartışıyor. Bu yazarların da ilişkili olduğu ve yine İstanbul merkezli *Ahter* dergisinde yayımlanan makaleler, Meragai'nin *İbrahim Bey'in Seyahatnamesi* romanı, Balaÿ'ın Kirmani'ye atfettiği *Damgostaran* başlıklı tarihsel roman gibi metinlerle modern Farsça nesir dili biçimlenmeye başlıyor. Makale, aynı zamanda bu yazarların yeni bir muhalif aydın tipinin ilk örnekleri olduğunu iddia ediyor.

Olga Borovaya'nın "Yeniden Yazım Olarak Tefrika Roman: Ladino Edebiyatı Örneği" makalesi tarihsel odağını 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyılın ilk otuz yılına kuruyor. Dört romandan yola çıkarak, teliften çok tercüme ve aktarma pratiğinin daha merkezi

olduğu bir edebiyatın, kendisine özgü niteliklerini saptamaya çalışıyor. Yazıda, Ladino edebiyatının tefrika romanlar aracılığıyla girdiği aktarım sürecinin özgünlüğü ortaya çıkarken, aynı zamanda modern Osmanlıca edebiyatın çeviri pratikleriyle paralelliği de dikkat çekiyor. Yakın okumalarla, Borovaya, Ladino yazarlarının bir yandan kaynak metni kendi kültürel bağlamlarına nasıl temellük ettiğini, diğer yandan aynı sürecin kendini dışarıya açmanın mecrası olarak nasıl kullanılabildiğini gösteriyor. *Kamelyalı Kadın*, *Manon Lescaut* gibi romanların model ve kaynak metinler addedilmesi de Ladino edebiyatını diğer modern Osmanlı edebiyatlarına bağlayan bir başka nokta oluyor.

Ömer Faruk Yekdeş ve Servet Erdem'in "Bölücü Bir Edebiyat mı Bölünmüş Bir Edebiyat mı?: Geç Osmanlı Dönemi Kürt Edebiyat(lar)ı" makalesi de ağırlıklı olarak 20. yüzyılın ilk çeyreğine odaklanıyor. Roman gibi türlerde ilk örneklerin daha geç verildiği Kürtçe edebiyatta modern düzyazının oluşum koşullarını gazeteciliğin/dergiciliğin gelişimini merkeze alarak tartışan Yekdeş ve Erdem, hem Osmanlılığın hem de Kürtlüğün vurgulandığı "iki uçluluk"tan ya da "kararsızlık"tan Kürt milliyetçiliğine giden koşulların Kürtçe edebiyatı nasıl mümkün kıldığını gösteriyor. Bununla birlikte makale, *Mem û Zîn*'in 19. yüzyıl Kürt aydınları tarafından 19. yüzyıl metniymişçesine inşa ediliş sürecine odaklanıyor. Bu sürecin devamında klasik Kürtçe şiiri keşfetmenin, bu şiire sahip çıkmanın gazetelerin temel sorumluluklarından addedilmesini takiben Kürtçe şiirin lirizminin kayboluşu ve siyasallaşması tartışılıyor. Metnin anlam kazanma ve anlam yaratma süreçlerine aynı hassasiyetle yaklaşan makale, Kürtçe edebiyatın parçalılığını, imparatorluk ve ulus–devlet dönemlerinde devletlerin siyasal tutumlarıyla Kürtlerin tutumları arasında oluşan dinamiğin içerisinde düşünmek gerektiği vurgusuyla tamamlanıyor.

Kitabın bundan sonraki makalelerinde, topluluklar düzleminde edebiyattan, modern Osmanlı edebiyatlarının sınırlarında hareket eden ve ulusal edebiyat perspektifi ile açıklanamayacak edebi figürlere odaklanıyoruz. Fırat Güllü ve Bülent Bilmez'in makaleleri Şemseddin Sami üzerine. Fırat Güllü'nün "*Gave*: Şemseddin Sa-

mi'den Osmanlı Tiyatrosu'nu Politikleştirme Yolunda Özgün Bir Girişim" makalesi, *Gave* oyununu çözümleyerek hem Fars hem de Kürt mitolojilerinde önemli bir işlevi olan Gave/Kawa figürünün hikâyesinin dönüştürülmesiyle metnin nasıl politikleştirildiğini gösteriyor. Böylelikle modern Osmanlı edebiyatının ve siyasal ortamının çağdaş gerilimlerinin temsili ve çözümü açısından mitolojik/tarihsel geçmişin de temellük edilerek dolaşıma sokulduğuna tanıklık ediyoruz. Bülent Bilmez'in "Şemseddin Sami Frashëri'nin Bazı Metinlerinde Arnavut ve Türk 'Biz'inin İnşasına Katkıda Bulunan Otoktonluk ve Köken Mitleri" makalesi ise Sami'yi hem Arnavut milliyetçiliğinin hem de Türk milliyetçiliğinin öncüsü olarak gören söylemlerden yola çıkarak Sami'nin çoğul kimlikli, birden fazla "biz"le ilişki kurabilen, geçişkenliği yüksek edebi ve siyasal öznelliğini anlamlandırmaya çalışıyor. Sami'nin biri Arnavut milliyetçiliği, diğer ikisi Türk milliyetçiliğince önemsenen üç metnindeki otoktonluk ve köken mitlerini çözümlerken Bilmez, Osmanlı bağlamı ile Albanoloji ve Türkoloji tartışmalarını birlikte ele alan bir kavramsal çerçeve öneriyor.

İstanbul, Sami gibi çoğul kimlikli başka yazarlara da geniş imkânlar sunuyordu. Ancak İstanbul'un kozmopolit ve heterojen kültürel alanı aynı zamanda bir rekabet alanıydı. Ami Ayalon, "Hassun ve Şidyâk: 19. Yüzyılın Ortasında İstanbul'da Yazarlık ve Hayat Mücadelesi" makalesinde, Rızkullah Hassun ve Faris eş-Şidyâk'ın, Hıristiyan kökenli ve Arapça yazan iki yazarın, İstanbul'da nasıl bir imkânlar alanına girdiğini, bu alanın içerisinde çıkarlarının nasıl çatıştığını ve çatışmanın sonuçlarını gösteriyor. İstanbul'a gelmeden önce Müslüman olan ve ilk Arapça roman olan *es-Sâk 'ale's-Sâk*'ın (1855) da yazarı olan Şidyâk, aynı zamanda ilk Arap harfli Türkçe roman olan Şemseddin Sami'nin *Taaşşuk-ı Talat ve Fıtnat*'ının (1872) basıldığı el-Cevaib Matbaası'nın da sahibiydi. Geoffrey Roper'ın "El-Cevaib Matbaası ve 19. Yüzyılda Arapça Yazmaların Basımı ve Aktarımı" makalesi ise Şidyâk'ın İstanbul'daki matbaasının Arapça edebiyata ve matbaacılığa katkılarını değerlendiriyor. Roper, romanıyla Arapça edebiyata çok önemli bir katkıda bulunan Şidyâk'ın matbaacılığıyla

klasik Arapça eserlerin mümkün olduğunca sahih basımlarını gerçekleştirerek hem eserlerin daha geniş kitlelere ulaşmasını hem de metinlerin matbaanın açtığı zihin dünyasına uygun yazı ve tasarım standartlarına kavuşmasını sağladığını gösteriyor.

Boğos Levon Zekiyan, "Bedros Turyan'ın Şiirinde Kişisel Trajedi ve Kültürel Arkaplan" makalesinde, Bedros Turyan'ın şiirsel gelişimini bu şiirin ortaya çıktığı kültürel, toplumsal, bireysel ve edebi bağlamın içerisinden anlamlandırmaya çalışıyor. Turyan'ın, 19. yüzyıl İstanbul'unda, Avrupa şiiri, Osmanlı kültürel, toplumsal ve cinsel karşılaşmalar alanı ve modern ve klasik Ermenice edebiyattan oluşan etkilenme ağını kişisel trajedisiyle harmanlayarak yenilikçi bir şiiri nasıl mümkün kıldığı gösteriliyor.

Kitabın son yazısı ise hemen hemen her yazıda yer alan çeviri izleğini merkeze alıyor. Ayşe Banu Karadağ, " 'Batı'nın Çevrilmesini 'Medeniyet' Odağıyla Yeniden Okumak: Tanzimat Dönemi/Sonrası Çeviriler ve 'Sakıncalı' Cesur Çevirmenler" makalesinde, modern Osmanlı edebiyatları ağının dolayımlayıcısı olarak karşımıza çıkan Batı'nın çeviri yoluyla temellük edilmesi sürecinde çeviribilim araştırmalarının bize nasıl imkânlar sunduğunu ve "medeniyet" kavramını odağına alan bir çeviribilim perspektifinin açabileceği ufukları tartışmaya açıyor.

Kitabı bütüncül olarak değerlendirdiğimizde, mevcut yazıların modern Osmanlı edebiyatları ağının içsel çeşitliliğine ve zenginliğine dair önemli ipuçları verdiğini düşünüyoruz. Yazılarda mevcut çeşitliliği ve zenginliği kavramsallaştırmak kadar, bu çeşitlilik ve zenginliği sunmak, görünmez kılınmış tecrübelerden günümüz kültürel ve edebi ortamını haberdar etmek gibi eğilimler de yaygın olarak görülüyor. Kitap, modern Osmanlı edebiyatlarını yeniden düşünmek sorumluluğu bakımından yalnızca bir adım atıyor; bu adım, asıl anlamını başka adımları harekete geçirebildiğinde bulacak.

Önemli bir kısmı daha önce başka mecralarda yayımlanmış olan bu yazıları bu kitap için yeniden gözden geçirirken bazı müdahalelerde bulunduk. Birçoğu farklı gönderme ve kaynakça sistemleri kullanılarak hazırlanmış olan yazıları, ortak bir standardın sağlanması açısından MLA sistemine dönüştürdük. Bazı yazılar

yapıları gereği buna çok müsait değildi, bu durumlarda ara formlar ortaya çıktı; ancak makalelerin kaynaklara yaptığı göndermelerin okunaklı olmasına, kaynağa ulaşabilmek için gerekli tüm bilgilerin kaynakçada yer almasına özen gösterdik. Orijinali farklı alfabelerle yazılmış birçok kaynaktan ve kavramdan söz edildiği için mümkün olduğunca Türkçede yerleşikleşmiş telaffuz ve yazım kurallarına göre alfabeleri dönüştürdük. Ancak yazarların tercihleri, kaynakların Türkçe tartışma ortamına yabancılığı nedeniyle bu durumun istisnaları da oluştu.

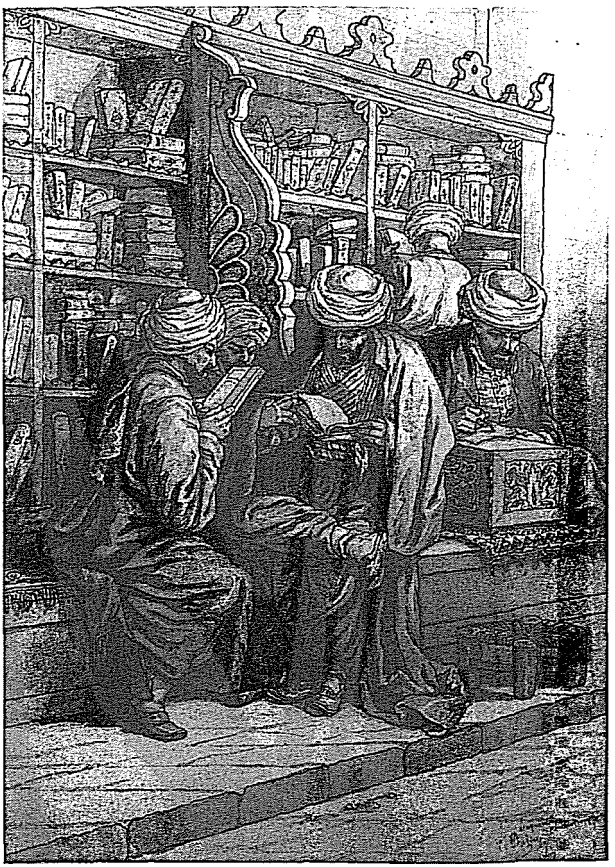
Kitabın beş yıla yayılan hazırlanma sürecinde birçok kişinin yardımını gördük. Bu kitaba katkıda bulunan yazar ve çevirmenlere; yazıların yayımlanmasına izin veren yayınevleri ve dergilere; Fransızca alıntıların tercümesinde yardımcı olan Zeynep Oktay'a; kitabın görselleri arasında bulunan Camille Rogier'nin resminden bizi haberdar eden Irvin Cemil Schick'e, *Kritik* dergisinde dosyanın hazırlanmasına katkıda bulunan arkadaşlarımız Veysel Öztürk, Pelin Aslan, Gülşah Taşkın, Ayşe Öykü İş, Berat Açıl, Deniz Aktan Küçük, Çiğdem Kurt ve Ahmet Sait Akçay'a; Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları'ndan Emre Yalçın'a ve Boğaziçi Üniversitesi'nden Erol Köroğlu'na teşekkür ederiz. Tabii ki muhtemel hataların sorumluluğu bize aittir.

Mehmet Fatih Uslu – Fatih Altuğ

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA KİMLER, NELERİ OKURDU? (19.–20. YÜZYILLAR)*

Johann Strauss

Çeviren: Günil Ayaydın Cebe



Camille Rogier'nin fırçasından
1840'lı yılların ortalarında İstanbul'da bir kitapçı

Miss Pardoe'nun ilk basımı 1837'de yapılmış olan İstanbul ve "Türklerin ev içi yaşamları" hakkındaki meşhur kitabında[1] şu gözlemi buluruz: "Belki de Büyük Britanya tek istisna olmak üzere, dünyada Türkiye'den daha fazla okuyan millet bulunmaz [...] İmparatorluk'ta neredeyse herkes okuma yazma bilir ve şu anda başkentin çeşitli okullarında eğitim görmekte olan sekiz binden fazla çocuk bulunmaktadır." Bu kanı, ilk bakışta ne kadar şaşırtıcı görünse de izleyen cümlelere baktığımızda kulağa daha gerçekçi gelecektir: "Ne var ki, Osmanlı kadın ve erkeklerinin ilgisi tek tük istisnalar dışında şimdiye dek Kuran'la ya da önemsiz ve yararsız türlerle sınırlı kalmıştır; bunlar da tek bir yeni düşünce esinlemekten, zihni besleyecek ya da aydınlatacak etkiler yaratmaktan aciz, sırf boş vakit geçirmeye yarar eğlenceliklerdir" (71).

---

* Makalenin ilk yayını: "Who Read What in the Ottoman Empire (19th–20th centuries)?". *Middle Eastern Literatures*, 6.1 (2003), 39-76. Makalenin Türkçe çevirisi yazar tarafından gözden geçirilerek İngilizce makalede eksik ya da hatalı olan bazı tarihler ve bilgiler düzeltilmiş, makaleye yeni notlar eklenmiştir. Özgün makalede İngilizce transkripsiyona göre yazılmış olan bazı kişi ve yapıt adları, çeviride Türkçe transkripsiyona ve kullanıma uygun biçimde değiştirilmiştir (ç.n.).

[1] Julia Pardoe (1806–1862), 1835'te babasına İstanbul yolculuğunda eşlik etti. Bir çağdaşına göre, "Lady Montagu'den beri hiçbir kadın Türkiye hakkında böylesine ayrıntılı bilgi edinmemiştir". Söz konusu İstanbul ve Bursa anılarının ilk baskısının Türkçe çevirisi için bkz. J. Pardoe, *Sultanlar Şehri İstanbul*, çev. M. Banu Büyükkal, İstanbul 2010.

Bu gözlem, 19. yüzyılda Osmanlı edebiyat dünyasında gerçekleşecek devrimden önceki durumu gayet iyi bir şekilde dile getirmektedir. Miss Pardoe'nun "Osmanlı kadın ve erkekleri" diyerek tanımladığı, kuşkusuz, Müslüman Türklerdi. Gerçekte, Türklerin yalnızca bir parçasını oluşturduğu, çok daha geniş bir "okuyan ulus" söz konusuydu. Bu kitle, Rumları ve Bulgarları, Ermenileri, Yahudileri ve Arapları, "Frenk"leri ve Levantenleri de kapsıyordu. Modern tarihçiler, bu toplulukların her biri için Batı Avrupa'nın "ulusal" edebiyat kavramı doğrultusunda ayrı bir edebi kimlik yaratma eğilimindedir. Edebiyat, bir "ulus"un tek bir dildeki üretimine indirgenir; yerleşik kanon da, doğal olarak, Batı'da gelişmiş roman ve piyes gibi çeşitli türleri kendine örnek alan özgün yapıtlardan oluşur. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki edebiyat etkinliği özgül niteliklerinden dolayı bu modele uymaz; bu nedenle de göz ardı edilir.[2] Özellikle, Türkçe konuşan Rum Ortodoksların (*Karamanlı*) ya da Türkofon Ermenilerinki gibi ulusalcı paradigmaya uymayan edebiyatları sınıflandırmak zorlaşır. Bunlar, genellikle Türk, Yunan ya da Ermeni araştırmacılar tarafından edebi miraslarının bir parçası sayılmamıştır; bunlar üzerinde yalnızca uzmanlar çalışmıştır.[3]

Oysa bu edebiyatlar göz ardı edilemeyecek bir önem taşır. Geçtiğimiz yüzyılda yeniden keşfinden sonra "ilk Türkçe roman" olarak ilan edilen *Tamaşai Dünya ve Cefakiar u Cefakeş* (1870–1871) Karamanlı bir yazarın kitabıdır.[4] Bu varsayımın sonuçta asılsız olduğu anlaşıldı çünkü kitap, gerçekte, ilk basımı 1839'da Atina'da yapılmış ama bir İstanbullu Rum tarafın-

---

[2] Bu durum, Rumlar örneğindeki gibi, çeşitli cemaatlerin 19. yüzyılda İstanbul'daki edebiyat etkinliğinin neredeyse hiç yer almadığı kısaca geçiştirilmiş edebiyat tarihlerinin yazılmasına yol açmıştır. Krş. Dimaras, Polites ve benzeri yazarların kabul gören edebiyat tarihleri.

[3] Karamanlıca edebiyat hakkında bkz. konunun önde gelen uzmanlarından E. Balta'nın "Périodisation et typologie de la production des livres *Karamanlı*" başlıklı geniş bir bibliyografya da içeren yazısı. Ermeni Türkçesi yapıtlar için Hasmik Stepanyan'ın *Hayatar T'urk'eren Girk'eri Matenagitut'yun* adlı çalışması eksikleriyle beraber yararlı bir kaynaktır. A. Hetzer, *Dačkerēn-Texte. Eine Chrestomathie aus Armenierdrucken des 19. Jahrhunderts in Türkischer Sprache* adlı kitabında hemen hemen yalnızca Mıkhitaristler tarafından yayımlanmış yapıtlara yer verirken şaşırtıcı bir biçimde Ermeni Türkçesiyle yazılmış dindışı edebiyatı neredeyse tümüyle göz ardı eder.

[4] Bkz. R. Anhegger ve V. Günyol tarafından hazırlanan yeni basım: Evangelinos Misailidis, *Seyreyle Dünyayı (Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş)*, 2. baskı, İstanbul 1988. Türk edebiyatı tarihlerinde genellikle Şemseddin Sami'nin *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*'ı (İstanbul 1289/1872) "ilk Türkçe roman" olarak kabul edilegelmiştir.

dan Yunanca yazılmış olan bir romanın uyarlamasıydı.[5] Bu kitap, öncü niteliğine karşın şimdiye dek edebiyat tarihçileri tarafından genellikle görmezlikten gelinmiştir.[6]

Birkaç yıl sonra başka bir Türkçe roman su yüzüne çıktı: Ermeni harfleriyle yaklaşık yirmi yıl önce yayımlanmış olan (1851) ve özgünlük iddiasının sağlam temelleri olduğu anlaşılan *Akabi Hikyayesi*. Bu nedenle, bu Ermeni Türkçesi yapıt en azından şimdilik Türkçe yazılmış ilk roman olarak kabul edilmelidir.[7] *Akabi Hikyayesi*'nden belki de daha az sanatsal olmakla beraber[8] Ermenice yazılmış ilk roman sayılan Hovhannes Hisaryan'ın (1827–1916) *Khosrov ev Mak'ruhi*'si de tesadüfen aynı yıl yayımlanmıştır.

Bu, konunun karmaşıklığını ve bu tür araştırmaların doğasına içkin potansiyeli gösteren örneklerden yalnızca biridir. Bu, aynı zamanda, "Osmanlı" sıfatının başka her şeyden çok yakıştığı bir edebiyat etkinliğinin varlığına da işaret eder. Özgül bir "Osmanlı" ortamında ve bu çok milletli imparatorluğun sınırları içinde bir "edebiyat"ın gelişmesi düşüncesi, "ulusal" edebiyatların alışılmış çatısına aşina olanlara yabancı gelebilir. Oysa Osmanlı başkenti, Paris'e ya da diğer Avrupa başkentlerine çok da benzer biçimde bir basım ve yayıncılık merkeziydi. Üretim, hiçbir anlamda Türkçe kitaplarla sınırlı değildi.[9] Rumlar, Bulgarlar, Ermeniler, Sefarad Yahudileri ve hatta (Beyrut gibi yerel bir merkezin önemine karşın) Araplar için İstanbul, pek çok açıdan bir kültür merkeziydi.[10] Modern İran edebiyatının ortaya çı-

---

[5] Bu, ilk olarak Rum araştırmacı Sula Boz tarafından bulunmuştur. Boz'un makalesi için bkz. Kaynakça.

[6] Henri Tonnet, romanı "*le premier essai de roman complet des lettres néo-grecques*" ["Neo-yunani edebiyatın ilk tam roman denemesi"] (*Histoire du roman...* 95) olarak tanımlar. Ayrıca bkz. aynı yazarın yeni iki dilli basımı: Grégoire Palaiologue, *O πολυπαθής. L'homme aux mille mésaventures*.

[7] Bkz. A. Tietze tarafından hazırlanan yeni basım: Vartan Paşa, *Akabi Hikyayesi*. "Akabi", Rumca kız adı olan "Agapi"nin (Batı) Ermenice biçimidir. Dikkate değer bir biçimde kitap Ermeniceye ancak bir yüzyıl sonra çevrilmiştir. *Agapii patmut'yunē*. çev. G. K[illegible]n. Stepanian. Erivan: 1953.

[8] Kevork B. Bardakjian bu kitabı "beş para etmez bir roman" (107) olarak niteler.

[9] Bkz. Strauss, "Les livres et l'imprimerie à Istanbul (1800–1908)".

[10] 19. yüzyılın son otuz yılında Mısır artık fiilen bir "Osmanlı" vilayeti olmadığından Kahire burada anılmamıştır. Anlamlı bir şekilde, Kahire, Osmanlı İmparatorluğu'ndan gelen hem Müslüman (Türkler ve Araplar), hem de özellikle Ermeniler ve Sefarad Yahudileri gibi gayrimüslim siyasi sığınmacıların yoğun bir şekilde yayıncılık etkinliğinde bulundukları bir merkez halini almıştır.

kışı da İstanbul'daki İranlıların etkinliğiyle yakından ilişkiliydi.[11] Farklı cemaatler ilk bakışta görünenden çok daha az dışlayıcıydı ve aralarında sanılandan çok daha sıkı bir iletişim söz konusuydu. Gayrimüslimlerin, genellikle, nüfusun büyük bir kesimi için okumanın ilk adımı sayılan İslam'ın kutsal kitabı olan Kuran'ın öğrenimini görmedikleri doğruydu. Eğer bazı Batılı gözlemcilere inanacak olursak, gayrimüslimler, Tanzimat dönemine kadar Müslümanların kitaplarını elde etmek ya da bunların öğrenimini görmek yolunda ciddi engellerle karşılaşmış da olabilir.[12] Pek çok okur da yalnızca tek bir dil biliyordu ama tüm cemaatlerden okurları kendine çeken yapıtlar ve çok sayıda iletişim yolları söz konusuydu.

Bu makalede, başka pek çok şeyin yanı sıra din, dil ve yazı açısından bölünmüş olan çoğul bir toplumda okumanın ve edebiyat etkinliğinin bazı temel yönlerinden hareketle cemaatler arasındaki edebi iletişim betimlenmeye çalışılacaktır. Kitap ve gazetelerin dolaşımı, Batı dillerini okurluk düzeyinde bilme gibi bazı önemli konularda bilgilerimiz yetersiz ve yorum yapmaya elverişli değil. Ayrıca burada ele alınan dillerin çoğunluğu açısından süreli yayınlarda basılmış edebiyat çevirileri üzerine kapsamlı kaynaklardan da yoksunuz. Dolayısıyla bu çalışmada, bu tür güçlükler de göz önünde bulundurularak "Osmanlı İmparatorluğu'nda kimler, neleri okurdu?" sorusuna yanıt aranacaktır.

---

[11] Bkz. Strauss, "Les voies de la transmission du savoir dans un milieu cosmopolite. Lettrés et savants à Istanbul au XIXe siècle (1830–1860)" 110.

[12] "Il n'y a pas encore longtemps que le même préjugé, qui interdisait aux chrétiens, et surtout aux Francs, l'achat de livres musulmans dans les bazars, leur fermait l'entrée des bibliothèques publiques, à moins d'un firman spécial" ["Kısa zaman öncesine kadar Hıristiyanların, özellikle de Frankların çarşıda Müslüman kitaplarını satın almalarını yasaklayan aynı önyargı, özel bir fermana sahip olmadıkları takdirde halk kütüphanelerine girmelerini de engelliyordu."] (Ubicini, *Lettres*... 22).

Osmanlı İmparatorluğu'nda Okur Toplulukları

Osmanlı İmparatorluğu'nun "okur cemaatleri" kimlerden oluşuyordu? Hangi diller bilinip okunuyordu? Şurası açıktır ki, ancak yazılı dili ve alfabesi olan dilsel cemaatler kendi okurlarını yaratabilir. Ne var ki, Osmanlı bağlamında dinle tanımlanan cemaatlerin kullandığı yazılı dille etnik dilin her zaman örtüşmediği gerçeği bu temel varsayımı karmaşıklaştırır. Başka bir deyişle, Osmanlı İmparatorluğu'nda birçok dil konuşulmasına karşın, 19. yüzyıla kadar bunlara nazaran çok az dil yazılı ya da basılıydı. Bunlar da öncelikli olarak Osmanlı Türkçesi, Farsça, Arapça, Yunanca, Ermenice ve İbraniceydi.[13] Belirgin düzeyde edebiyat üretimi yalnızca bu dillerde gerçekleşmekteydi.

Yunanca, 18. yüzyıldan başlayarak eğitimli Bulgarların ve Rumenlerin kültür dili haline gelmişti. Bulgar asıllı fakat Rum okullarında eğitim görmüş olan Nikola Pikolo (1792–1865), Bernardin de St. Pierre'in birçok yapıtının yanı sıra bir hayli popüler olan *Paul et Virginie* adlı romanının da ilk çevirmenidir, üstelik Yunancaya![14] İbranice de etnik dili Yahudi İspanyolcası,

[13] Bunlara Sırplar, Rumenler, Bulgarlar, Makedonyalılar vb tarafından kullanılan Kilise Slavoncasının farklı çeşitlemeleri eklenebilir. Osmanlı İmparatorluğu'nda bu dilde çok az şey basılmış olduğu için bunlara değinilmeyecektir.

[14] Pikolo'nun Yunancaya çevirdiği *Paul et Virginie* ilk olarak 1824'te Paris'te basılmıştır (yeniden basımları 1841 ve 1860). Kitabın Bulgarcaya A. Granitski (1825–1879) tarafından *Pavel i Virginiya* adıyla büyük olasılıkla Yunanca çevirisinden yapılmış olan ilk çevirisi 1850'de İstanbul'da basılmıştır. Bkz. Stoyanov, "Bâlgarski..." 443.

Yunanca ya da benzeri olan pek çok Yahudi yazar tarafından kullanılmaktaydı.[15] Farsçanın durumu daha farklıydı; çünkü Osmanlı bağlamında Farsça bir etnik dil olmak yerine Osmanlı Türkleri arasındaki eğitimli sınıf için bir kültür dili işlevindeydi. Aralarında Boşnaklar ve Arnavutlar gibi diğer bir anadili olanların da bulunduğu Osmanlı şairler genellikle yapıtlarının bir kısmını Farsça yazardı. Dolayısıyla, edebiyat üretiminin gelişmesi büyük oranda müstakbel okurların eğitimine ve bazı durumlarda (örneğin, Farsça ve İbranicede olduğu gibi) okurların "yabancı" dil bilgisine dayanmaktaydı.

Aynı durum alfabelerde de geçerliydi. Bosna'daki, Arnavutluk'taki ya da Yunan topraklarındaki Müslümanlar iyi kötü kendi dillerindeki edebiyat üretiminde Hıristiyan hemşerilerinin kullandığı alfabenin yerine Arap harflerini tercih ediyordu. Öte yandan, Arapça konuşan Hıristiyanlar, Arap harflerine geçmeden önce çok uzun bir süre aslen Süryaniceye ait olan *karşûnî* alfabesini kullanmıştır. Sefarad Yahudileri, konuştukları İspanyolcayı İbraniceye dayanan *raşi* harfleriyle yazardı. Türkçe konuşan Hıristiyanlar, başta Yunan ya da Ermeni harfleri olmak üzere, kendi dinî cemaatlerinin alfabelerini kullanmıştır. Bir noktada, en az üç farklı alfabeyle (Arap, Yunan, Ermeni) yazılmış kitaplar Türkçe konuşan okur kesimine sunulmuştu.

[15] Tanzimat'tan sonra Türkçe, özellikle Balkanlar'daki (Boşnaklar, Giritliler, vb) Türkçe konuşmayan Müslümanların "millî lisan"ı haline gelecektir.

Hangi Diller Okunuyordu? 19. Yüzyılda Edebiyat Dillerindeki Gelişmeler

On dokuzuncu yüzyılda, okuma alışkanlıklarını da etkileyen birtakım önemli gelişmeler meydana gelmiştir. Öncelikle, klasik diller yerini giderek daha yerel çeşitlemelerine bırakmaktaydı; iki dilliliğe (*diglossia*) son verilmekteydi.[16] En çarpıcı gelişme, Viyana ve Venedik'teki Mıkhitaristlerin ve takipçilerinin tüm yaşatma çabalarına karşın, Modern (Batı) Ermenicenin klasik varyantının (*krapar*) yüzyıl sonuna doğru giderek gözden düşmesiydi. Bu durum, Ermeni Türkçesi yayınların artışına da katkıda bulundu. *Akabi Hikyayesi*'nin yazarı Vartan Paşa, *Tarikhi Napoleon Bonaparte* adlı kitabının önsözünde Ermeni milletinde *krapar* bilenlerin çok az sayıda olması, yerli dile dayanan yeni edebi dilin (*aşkharhapar*) hâlâ yeterince gelişmemiş ve *krapar*'a gereğinden fazla bağımlı kalmış olması gerekçesiyle kitabını Türkçe yazdığını belirtir ve sözlerini şöyle bitirir:

> Ermeni milletinde Türkçeyi iyi bilen ama Ermeniceye aşina olmayanların sayısı Ermenice bilip Türkçeye aşina olmayanların sayısından fazla olduğundan, çoğunluğa saygı göstermek açısından bu kitabın zorunlu olarak Türkçe yazılması yeğlenmiştir.[17]

---

[16] Bu konu hk. bkz. Strauss, "Diglossie dans le domaine ottoman, évolution et péripéties d'une situation linguistique".

[17] "Milleti Ermeniyande, lisanı türkiye oldukca vakıf olub ibarei Ermeniyane aşna olmayanlar, lisanı Ermeniyane vakıf olarak ibareyi Türkiyeyi aşna olmayanlardan ziade olduklarından

Öte yandan, Rumlar ve Araplar, az çok başarıyla korunan klasik dillerine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Osmanlı Türkçesinde ise süslü edebi dil, yavaş ama emin adımlarla sadeleşme yolunda gelişim göstermiştir.[18]

İkinci olarak, etnik diller diğer dillerden bağımsızlaşmıştır. Gayrimüslimler arasında egemen "ulusal" (ya da "kutsal") dili bilmeyen dinî (ya da etnik) cemaat üyeleri için Türkçe, edebi anlatım aracı olarak artan bir önem kazanmaktaydı. Bu nedenle hem Karamanlıcada, hem de Ermeni Türkçesinde etkileyici bir kitap üretimi ve gelişmiş bir basın oluşmuştur. Benzer biçimde, Sefarad Yahudilerinin etnik dili de yaygınlaşmıştır. İzmir ve İstanbul'da İbraniceden büyük oranda arınmış Yahudi İspanyolcasında bir Yahudi basını gelişmekle kalmamış aynı zamanda büyük oranda çeviri olmakla beraber son derece renkli bir edebi etkinlik de doğmuştur. Bu gelişme, bu dilin bazıları tarafından "bozuk bir şive" olduğu gerekçesiyle hâlâ küçük görüldüğü, bilginlerin ve eğitimlilerin neredeyse tek dili olan kutsal İbraniceden daha aşağı sayıldığı bir dönemde yaşandığı için daha da şaşırtıcıdır.[19]

Üçüncü olarak, yeni edebi diller ortaya çıkmıştır. Osmanlı bağlamında buna belki de en iyi örnek Bulgarcadır. Gösterişsiz bir şekilde başlayan bu edebi dil (modern Bulgarcada ilk kitap 1806'da basılmıştır), 1878 yılına dek Osmanlı topraklarının hemen hemen yalnızca başkentiyle sınırlı kalmış yoğun bir yayıncılık etkinliği ve büyüyen bir basına sahip bütünüyle gelişmiş bir edebiyat diline hızlı bir şekilde dönüşmüştür.[20]

---

ekserietin hatırına riayeten bu te'lifimizde dahi lisanı türki bilicab tercih olunmuşdur" (*Tarihi Napolyon Bonapart imperatoru ahalii Fransa*, cilt 1, 8-9). Ayrıca, Vartan Paşa, "kılavuzlarımız" (bizlere rehnuma olan) diyerek saygıyla nitelediği Venedik Mıkhitaristlerinin III. Napolyon'a kraparca yazılmış ve Paris'teki Imprimerie Nationale tarafından baskıya hazırlanan kapsamlı bir Napolyon Tarihi sunduklarını duymuştu. Bu nedenle, Ermenicede aynı konuda başka bir kitap yazılmasını gereksiz (abes) saymıştı. Vartan Paşa ve *Tarihi Napolyon Bonapart* hk. ayrıca bkz. *The Beginnings of Printing in the Near and Middle East: Jews, Christians and Muslims*, 64-5.

[18] Bu süreç hk. bkz. Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*.

[19] Krş. Joseph Nehama'nın 19. yüzyıl ortalarına dek kitap üretimi hk. gözlemleri: "Ces livres sont destinés, en général, au public lettré qui peut comprendre aisément l'hébreu. On ne commence à se préoccuper de la masse à demi-lettrée que lorsque les écoles ont ouvert une brèche dans les remparts dont s'entoure le fanatisme" ["Genel olarak bu kitapların okur kitlesi İbraniceyi kolayca anlayabilen eğitimli kitleydi. Yarı eğitimli geniş kitlenin ilgi göstermesi ancak okulların, fanatizmlerini saklayan duvarlarında birer kapı açmalarıyla gerçekleşti."] 711.

[20] İstanbul'un Bulgarlar için bir kültür merkezi olarak önemi hk. bkz. Naçov.

Dördüncü olarak, bir Batı dili, yeni bir dil olarak aileye katılmıştır: Fransızca. Osmanlı İmparatorluğu'nda Fransızca yarı resmî bir statü kazanmış ve farklı dilsel cemaatlerin eğitimlileri arasında iletişim dili olmuştur. Hatta Sefarad Yahudileri açısından üst sınıfların dili haline gelmiştir.[21] Fransızca yapıtlar yerel kitapçılarda bulunmakta ve hem Müslümanların, hem de gayrimüslimlerin eğitimlileri tarafından okunmaktaydı. Bu konuda kapsamlı çalışmalar olmamasına karşın, Batı edebiyatının yayılması ve Osmanlı okur kesiminin edebi zevkinin şekillenmesinde Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Fransız basınının payı olması kuvvetle muhtemeldir.

Bu konular, yaygın eğitimin gelişmesi (burada ele alınmayacaktır) ve özellikle Tanzimat reformlarının ardından yaşanan basım ve yayıncılıktaki gözle görülür yükselme gibi başka gelişmelerle yakından bağlantılıdır. Bu gelişmeler aynı zamanda, genişleyen bir basın için gerekli okurların oluşmasına ve genel olarak okur kesiminin daha da büyümesine katkıda bulunmuştur.

Edebi gelişme, basım ve yayıncılık

Osmanlı İmparatorluğu'nda edebiyat(lar)ın gelişimi açısından en önemli dönem 1850'lerdir. Bu gözlem, kronolojik bir incelemeyle gösterilebilir. İzleyen listede görüleceği gibi bu dönemde çoğunluğu başkentte basılmış olan birtakım öncü yapıtlar ortaya çıkmıştır:

1851 (İstanbul): Vartan Paşa, *Akabi Hikyayesi* (Türkçe [Ermeni Türkçesi] ilk roman).
1851 (İstanbul): Hovhannes Hisaryan, *Khosrov ev Mak'ruhi* (edebiyat dergisi *Banasêr*'de basılmış olan ilk modern Batı Ermenice roman).
1851 (Londra): Stefanos Th. Xenos, *The Devil in Turkey* ("İstanbul romanı").[22]
1855 (Paris): Fâris eş-Şidyâk, *Es-sâk 'alâ's-sâk* (Arapça ilk modern roman).[23]
1859 (Paris): Ambroise Kalfa, *Telemak'* (Fénelon'un *Aventures de*

[21] İstanbul'un Sefarad kültürünün adım adım Fransızlaştırılması hakkında bkz. Saul 143 vd.
[22] Bkz. 51. dipnot
[23] Fransızca başlık: *La vie et les aventures de Fariac, relation de ses voyages avec ses observations critiques sur les Arabes et sur les autres peuples*. Ayrıca bkz. René R. Khawam'ın Fransızca çevirisi, *La jambe sur la jambe*.

Télémaque'ının Modern Ermeniceye ilk çevirisi).

1859 (İstanbul): Yusuf Kâmil Paşa, *Terceme-i Telemak* (Osmanlı Türkçesinde 1862'de basılmış olan ilk edebi çeviri).

1859 (İstanbul): Münif Paşa, *Muhaverat-ı Hikemiyye* (18. yüzyıl Fransız yazarlarının "Felsefi diyalogları"nın çevirisi).

1859 (İstanbul): Şinasi, *Terceme-i Manzûme* (Batı şiirlerinden yapılmış ilk Türkçe çeviri).

1860 (İstanbul): Vasil Drumev (1840–1901), *Neštastna familiya* ("Mutsuz Aile"; ilk Bulgarca roman; *Bâlgarski knižitsi* dergisinde yayımlandı).

Dikkate değer bir biçimde, pek çok yapıt ilk olarak süreli yayınlarda tefrika edilmiştir. Gerçekte basın, çok daha önce gelişmiştir. Aşağıda listelenen süreli yayınlardan bazıları bir süredir yeni bir okur tipi için okunacak şeyler (çeviri romanlar, vb) sunmaktaydı. Protestan misyonerlerin yayınlarının da öncü bir rol oynadığı belirtilmelidir; Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hem Bulgarca ilk gazete hem de Ermenice ikinci gazete onlar tarafından yayımlanmaktaydı.

1824 (İzmir): *Le Smyrnéen* (ilk Fransızca gazete).[24]

1839 (İzmir): *Štemaran Pitani Giteleac'* ("Yararlı Bilgiler Dağarı").[25]

1840 (İzmir): *Anatoli* ("Anadolu"; Karamanlıca gazete; daha sonra İstanbul'a nakledildi).[26]

1840 (İstanbul): *Ceride-i Havadis* (ilk gayri resmî Türkçe gazete; William Churchill adlı bir İngiliz tarafından kurulmuştur).

1843 (İstanbul): *Journal de Constantinople et des intérêts orientaux* (*Journal de Smyrne*'nin [1828–1831] devamı).

1843 (İstanbul): *Tilegrafos tu Vosporu* ("Boğaziçi'nin Telgrafi", Rumca gazete; roman çevirileri yayımladı: Sue, *Le Juif errand*; Dumas, *Monte-Cristo*, vb).[27]

1844 (İzmir): *Lyuboslovie* ("Filoloji"; ilk Bulgarca gazete; makaleler bü-

---

[24] Groc ve Çağlar 7. Ne yazık ki Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Fransız basını hakkındaki yazılarda, bunların edebi yönlerine fazla değinilmemektedir.

[25] Resmî gazete olan *Takvim-i Vekayi*'nin (kuruluşu 1831) Ermenice baskısından sonra yayımlanan ilk Ermenice gazetedir. Bu dönemin Ermenice yayınları hakkında bkz. "T'rk'ahay mamuli verelk'i handruannerë", 14.

[26] Bkz. "Synchronos hellênikê dêmosiographia", 390.

[27] "Historika iselides peri tou vyzantinou typou", 390.

yük çoğunlukla misyonerler tarafından yayımlanan Rumca *Apothiki ton ofelimon gnoseon*'dan uyarlamadır).[28]

1845 (İzmir): *Šaare mizrax o Puertas del Oriente* (ilk Yahudi İspanyolcası gazete; kısa ömürlü olmuştur).[29]

1848 (İstanbul): *Tsarigradski Vestnik* (Bulgarca gazete; ilk romanlar ellilerden itibaren yayımlanmaya başladı: *Robinson Crusoe, Paul et Virginie*, vb).[30]

1850 (İstanbul): *Anatoli*

1852 (İstanbul): *Masis* ("Ağrı Dağı"; belki de en etkili Ermenice gazete).

1852 (İstanbul): *Mecmuayı Havadis* ("Olaylar Gazetesi"; Vartan Paşa tarafından yayımlanan Ermeni Türkçesi gazete; kısa ömürlü olmuştur).

1853 (İstanbul): *Or Yisrael—La luz de Yisrael* (İstanbul'da yayımlanan ilk Yahudi İspanyolcası gazete; kısa ömürlü olmuştur).

1858 (Beyrut): *Hadîkatü'l-ahbâr* (kurmacaya düzenli bir bölüm ayıran ilk Arapça gazete; Fransızca bir versiyonu da yayımlandı: *Hadikat-el-Akhbar. Journal de Syrie et Liban*).[31]

1860 (İstanbul): *Jurnal Yisraelit* (Yehezkel Gabbay tarafından kurulan Yahudi İspanyolcası gazete [1825–1898]).[32]

1860 (İstanbul): *Terceiman-ı Ahval* (ikinci gayri resmî Türkçe gazete; Şinasi ve Agâh Efendi tarafından yayımlanmıştır).

1860 (İstanbul): *Ruzname-i Ceride-i Havadis* (başlangıçta *Ceride-i Havadis*'in eki olarak basıldı; Batı edebiyatının yaygınlaşmasında işlevsel olmuştur).[33]

Sonunda bir edebiyatı destekleyecek kadar geniş bir okur kesiminin Kırım Savaşı ve ünlü Islahat Fermanı (1856) ile aynı zamana denk gelen bu dö-

---

[28] Bkz. Stoyanov, *Bâlgarskata vâzroždenska knižnina*, 433. Yunanca gazeteler hakkında bkz. Nasioutzik 261-367.

[29] Bu gazete hk. bkz. Bunis 7-66. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yahudi yayınları hk. bkz. Nassi.

[30] Bkz. Gençev, *Frantsiya* 336 vd.

[31] Krş. Groc ve Çağlar 62 ve 107.

[32] Gabbay, M. Franco tarafından "*le véritable fondateur du journalisme israélite en Turquie*" 280 olarak nitelenir. Gabbay, Türkçeden Yahudi İspanyolcasına çevrilmiş yapıtlarıyla da tanınır (bkz. Jerushalmi).

[33] Bu makalede, Victor Hugo'nun *Les Misérables* romanının özet çevirisinin (*Mağdurîn Hikâyesi* adıyla) özgün yapıtın basımından kısa bir süre sonra 1862'de yayımlanmış olduğu belirtilmiştir.

nemde oluşmaya başladığı tahmin edilebilir.[34] Önceki dönemlere oranla çok daha geniş olan bu okur kesimi, okuryazarlığın sınırlı yaygınlığına bakıldığında bugünün kitlesel okurundan elbette çok uzaktı. Yine de o dönemin kurmaca yapıtlarında bile modernliğin işaretlerini görmek mümkündü. Örneğin, *Akabi Hikyayesi*'nde Rupenig Ağa'nın Batı stili salonunda büyük bir maun kitaplık bulunur. Ama içindekiler pek de etkileyici değildir: bazı Türkçe arzuhal kılavuzları (*inşa ve tomar*), bir Fransızca alfabe (*elifbe*), Ermenice ilk okuma kitapları ve kullanma kılavuzları (*bardez ve talimat*) (s. 48); ama Akabi, *Atala*'yı Fransızcasından okuyabiliyordu (s. 58).

[34] Benzer görüşler için bkz. Ostle, "The Printing Press..." 147; Nichanian 289. Osmanlı Ermenileri, "Millî Uyanış"ın önde gelen temsilcilerine atfen "1860 Kuşağı" terimini kullanmışlardır; Türkçe için krş. Malečková 76-8. Yunan edebiyatı 1821'den sonra yalnızca "Osmanlı" bağlamı içerisinde gelişmediği için özel bir durum arz eder.

Osmanlı Okurlarına (Modern) Okuma Gereçlerini Kim Sağlıyordu?

Matbaalar ve yayıncılar

Gülhane Hatt-ı Şerifi'yle (1839) yürürlüğe konan Tanzimat reformlarına dek Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı etnik dillerindeki (Türkçe, Arapça, Rumca, Bulgarca, Ermenice, Yahudi İspanyolcası, vb) okuma gereçleri yalnızca Osmanlı başkentindeki ve Tuna Beyliklerindeki basım ve yayıncılar değil, aynı zamanda ülke sınırları dışındaki matbaalar tarafından da sağlanmaktaydı. Bu, özellikle gayrimüslim cemaatler için geçerliydi. Onlara hitap eden kitaplar Batı Avrupa'nın Viyana, Venedik, Leipzig, Amsterdam gibi kentlerinde basılmaktaydı. Bununla birlikte, 19. yüzyılın ilk yarısında Müslüman Türk okurlar için bile İmparatorluk'un çevre illerindeki matbaaların önemli bir rol oynadığı belirtilmelidir; Batı dillerinden ilk çeviriler (nadiren kurmaca olsa da) Mısır'da basılmaktaydı. Osmanlı şiiri kitapları da başlangıçta yalnızca Kahire'de bulunmaktaydı.[35]

Her cemaat, kendine özgü nitelikler sergilemekteydi. Bunların arasında Yahudi cemaati en dikkate değer özelliği gösterir. Görece az sayıda Osmanlı Yahudisi yazarının kitapları Batı Avrupa'da basılmıştır. Yahudi okur kesimine hitap eden kitaplar Amsterdam, Venedik, Floransa, Livorno, Padova ya da

[35] Üstelik bazı divanlar İstanbul'da hiç basılmamıştır. Kahire'de basılan kitapların rolü ve etkileri için bkz. Strauss, *The Egyptian Connection in 19th Century Ottoman Intellectual History*.

Frankfurt'ta da basılmış olmasına karşın, Osmanlı Yahudileri, Selanik'teki son derece etkin matbaacılar sayesinde bu konuda neredeyse özerk bir durumdaydı. Üstelik bu matbaacılar Doğu Avrupa'da yaşayan Yahudi yazarlar tarafından sipariş edilen kitapları basma işini de üstlenmişlerdi.[36] Bezalel Halevi (ö. 1752), bu kentte bir matbaacılar hanedanlığı kurarak Selanik'i 175 yıl boyunca bir kitaplar kentine dönüştürmüştü. Kent, bütün Doğu için İbranice kitapların basım merkezi olan Leipzig'in bir çeşidi gibiydi (Nehama [507]).

Rum örneğiyse bunun tam tersiydi. Rumlar için Yunan Devrimi öncesinde Avrupa'daki (Venedik, Viyana, Trieste vb) matbaalarda basılan kitaplar, Türkçe konuşan Ortodokslara hitap edenler de dahil olmak üzere, kitap üretiminde sayısal açıdan üstündü.[37] İlk modern Yunanca roman olan ve Montesquieu'nün *Lettres Persanes*'ını tuhaf bir biçimde andıran Nikola Mavrokordato'nun (1680–1730), *Philotheou Parerga* ("Filoteos'un Boş Vakitleri") adlı yapıtı 1718'de İstanbul'da yazılmış olmakla beraber ancak 1800'de Viyana'da basılmıştı.[38] Tanzimat reformları öncesinde Osmanlı başkentinde Rum matbaacılığı yok denecek kadar azdı. Hatta Devrim'in başlamasıyla ciddi bir darbe de almıştı.[39] Rumlar, o dönemde Osmanlı tebaasından bağımsızlığını ilk ilan edendi. Bunun sonucunda, onların Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırlarının ötesindeki geleneksel destekçileri olan Batı Avrupa'daki matbaacılar yerlerini giderek Yunan Krallığı'ndakilere bıraktı.[40] Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rum Ortodokslar tarafından okunan şeylerin büyük bir kısmı (Karamanlıca yapıtlar ve "İstanbul romanları"[41] da dahil olmak üzere) bağımsız Yunanistan'da basılma-

---

[36] "Les commandes viennent de tous les Balkans, d'Italie, d'Allemagne, de Pologne. L'imprimerie est l'une des industries les plus prospères de la ville." ["Siparişler tüm Balkanlar'dan, İtalya'dan, Almanya'dan, Polonya'dan geliyor. Matbaa şehrin en zengin endüstrilerinden biri."] (Nehama 513).

[37] İlk matbaaların 17. yüzyılda kurulmaya başlandığı Tuna Beylikleri (Eflak ve Boğdan) hariç. Bu matbaalar, Yunanca, Karamanlıca, Rumence ve hatta Arapça kitaplar basmıştır. Bu dönem boyunca en etkin çalışan matbaalardan biri olan Venedik'teki Glikis basımevi hakkında başarılı bir çalışma için bkz. Veloudis.

[38] Bkz. Tonnet, *Histoire du roman grec* 60 vd.

[39] Dikkate değer biçimde, bu nedenden dolayı büyük bir "Milli" sözlük yarım kalmıştır. (bkz. *The Beginnings of Printing* 21 vd.) 19. yüzyılda İstanbul'daki Rum matbaaları ve basını üzerine kapsamlı bir çalışma henüz bulunmamaktadır.

[40] Sonraki yıllarda, bu konudan haberdar olan Batılı bir gözlemci şöyle demiştir: "Bütün olarak bakıldığında, Türkiye Rumları bu açıdan diğer tüm Türk tebaasından daha donanımlıydı. Onların çok hızlı bir biçimde gelişen Atinalı yazarları vardı" (Dwight 252).

[41] Bkz. 51. dipnot.

ya başladı. Tanzimat reformlarından sonra ilerlemeleri en şaşırtıcı düzeye erişen Bulgarların, 19. yüzyıl başında Buda ve Belgrad'da, daha sonra Eflak'ta (Bükreş ve İbrail) birkaç matbaası bulunuyordu.[42]

Rumların tersine, Ermenilerin güvenebilecekleri bir anavatanları yoktu. Ermeni dilinin ve edebiyatının korunmasında 1701'de İstanbul'da Sivaslı Mıkhitar (1676–1749) tarafından kurulan Mıkhitarist tarikatının etkinlikleri önemli bir rol oynadı.[43] Onların verdiği eğitim ve yayımladığı çeviriler sayesinde 19. yüzyılda yüzde sekseni İstanbul doğumlu olan Venedik ve Viyana'nın Mıkhitarist Papazları, aralarında Vartan Paşa ve Hovhannes Hisaryan'ın da bulunduğu bir genç entelektüeller kuşağı yetiştirdi. Bu kuşak, özellikle başkentte yaşayan Osmanlı Ermenileri için edebiyat hareketini, basını, dernekleri ve politik etkinliği yönlendirecekti.[44] Aynı zamanda, Mıkhitaristler, bedeli her ne olursa olsun canlandırmanın yollarını aradıkları klasik dilin (*krapar*) de sadık savunucularıydı. Öyle ki, *Uncle Tom's Cabin* gibi çağdaş romanları bile bu dile çeviriyorlardı. Bu nedenle, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki dinamik Ermeni cemaati için giderek bu tür kitapların modası geçti.[45] Zaten Ermenilerin İstanbul'da çok iyi matbaacıları bulunuyordu.[46] Bu matbaacılar Rumlar, Bulgarlar ve özellikle Osmanlı Türkleri gibi çeşitli cemaatlere hizmet veriyordu.

Tanzimat öncesi dönemde Hıristiyan Araplar için din kitapları çoğunlukla Avrupa'da, Roma ya da Paris'te basılıyordu. Bununla birlikte, Paris'te başka edebiyat türleri de bulunuyordu. Fransızlar, Mısır seferi boyun-

---

[42] Bkz. Stoyanov, *Bâlgarskata...*

[43] Bu tarikatın etkinlikleri ve özellikle Osmanlı Ermenileri üzerindeki etkisi hk. bkz. K. Kévorkian 205 vd. Kimi Türk tarihçilerin savlarına karşı Mıkhitaristlerin başarılarının "savunulması" hk. bkz. Pamukciyan, "Mıhitaristler Hakkında" 238-9.

[44] Şair ve yazar Mıgırdiç Beşiktaşlıyan (1819–1876), etkili bir gazete olan *Masis*'in kurucusu Garabed S. Ütüciyan (1823–1904) ve hatta modern bir şair olan Taniel Varujan (1876–1915) gibi Batı Ermeni edebiyatının önemli kişilikleri Mıkhitaristler tarafından eğitilmiştir.

[45] Bkz. Nichanian 298. İstenen fiyatlar yüksek de olabiliyordu. Haliyle yerli dili teşvik etmeye hevesli olan bir Amerikan misyoneri, "bu fahiş fiyatları ödeyebilecek kadar zengin olanlardan bazılarının okuyup anlayabildiği Venedikli ve Viyanalı keşişlerin dinî yazılarının İstanbul kitapçılarında sergilen[diğinden]" (Dwight 255) söz eder.

[46] Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Ermeni yayıncılığı üzerine en iyi kaynak hâlâ, "Teotig"in (Teotoros Lapçinciyan; 1873–1928) Ermeni yayıncılar ve matbaacılar hakkındaki kapsamlı dağarcığıdır (*Dib u Dar*). Ermeni basım kültürünün yüksek standartlarının bu başarılı örneği, Ermeni yazısının icadı ve Ermeni matbaacılığının başlamasının yıldönümü münasebetiyle Osmanlı başkentinde yayımlanmıştır. İstanbul'da basılan ilk Ermenice kitaplar hakkında bkz. R.H. Kévorkian 112-13 ve 120-39.

ca propaganda amaçlı muhtelif Arapça ve Türkçe risaleler ve kitapçıklar basmıştır. Üslup sorunlarına karşın, bunları okuyanın yalnızca tarihçi El-Cebertî olmadığını var sayabiliriz. Aynı şey, Fransız tercümanlar Belletête, Kieffer ve Sylvestre de Sacy tarafından çevrilmiş olan "Bir Osmanlı müezzinin dindaşlarına hitaben vaazı" başlıklı küçük bir broşür için de geçerliydi. Bu broşürün Türkçe çevirisi (*Müezzin-i Osmanîden kendii dindaşlarına hitab olunan nutkudur*), Osmanlı tarihçisi "Mütercim" Asım'ın tarihinde de yer almıştır.[47] Broşür 6000 kopya dağıtılmıştı. Napolyon'un *Bulletins de la Grande Armée*'si de bazı önde gelen Şarkiyatçı bilginler tarafından Türkçeye çevrilmişti (1805–1808).[48] Ali Ufki Bey (yani, Albertus Bobovius, ö. 1675) tarafından 17. yüzyılda ilk çevirisi yapılan Türkçe İncil de Daniel Kieffer (1767–1833) tarafından gözden geçirilmiş haliyle ilk olarak Paris'te basılmıştı (1819: Yeni Ahit; 1827: bütün Kitabı Mukaddes). Aynı durum, Mıkhitarist Papaz Hovhannes Zohrabyan tarafından *krapar*'dan Modern Ermeniceye yapılan ve 1825'te Paris'te basılan İncil çevirisi için de geçerliydi. Fâris eş-Şidyâk'ın ünlü romanı *Es-sâk 'alâ's-sâk* da 1855'te Paris'te basıldı. 1860'lar ve 1870'lerde Fransız başkentindeki Türk sakinler ve politik mülteciler (Şinasi, Ali Suavi, vb) son derece etkindi. Onlar da Benjamin Franklin'in çok popüler olan *The Way to Wealth*'i gibi birkaç dikkat çekici yapıt çevirdiler.[49]

Paris'in yanı sıra Viyana da bu açıdan önemli bir role sahipti. Ermenice, Yunanca, Bulgarca ve Yahudi İspanyolcası pek çok kitap Avusturya başkentinde basılmıştı. Ünlü tarihçi Joseph von Hammer (1774–1856), Türk şairlerin yapıtlarını da yayımladı. Hammer'in 1833'te Sultan II. Mahmut'a sunduğu Marcus Aurelius'un Türkçeye çevrilmesiyle ilgili öneri Osmanlı arşivlerinde saklanmıştır. Ünlü Şarkiyatçı bilgin ve tercüman Ottocar von Schlechta-Wssehrd'in (1825–1894), "Milletler Hukuku" üzerine Alman kaynaklarına dayanarak hazırladığı bilimsel inceleme (*Hukuk-i Milel*), 1263/1847'de Viya-

---

[47] Bkz. *Tarih* I, 313-317. Bu metinde Napolyon, İslam'ın müttefiki ve dostu olarak tanıtılırken Rusya aleyhinde sözler bulunmaktadır.

[48] Bunlar, Türkçe olarak târih-i isevînin sekiz yüz beş senesi yahud târih-i hicrînin bin iki yüz yigirmi senesinde França Devleti ile Avusturya ve Mosko(v) Devletleri beyninde Nemçe ve Avusturya memalikinde vâki olan ceng ü sefere dayir havadisnâmelerin tercümesidir başlığı altında iki cilt olarak basılmıştır.

[49] *Tarik-i refah. Amerika meşahir-i hükemasından Franklen'in bir mezadda irad olunacak yollu tertib eylediği nutukdur.* Bu çalışmanın farklı bir Türkçe çevirisi İstanbul'da aynı yıl yayımlanmıştır: *Tarik-i Servet ez Hikmet-i Rikardos.*

na'daki İmparatorluk Matbaası tarafından basıldı. Bu yayın, daha sonra bir parça düzeltilerek İstanbul'daki *El-Cevaib* matbaası tarafından da basıldı ve hatta Arapçaya da çevrildi (*aşağıya bkz.*). Aynı yazarın başka bir yapıtı olan diplomatik ve politik terimlere dair *Manuel terminologique français-ottoman*'ı (1870) Osmanlı İmparatorluğu'nda hatırı sayılır bir itibar gördü.

Ali Suavi'nin *Muhbir*'inde de yazan İngiliz bilgin Charles Wells (ö. 1917), Londra'da politik ekonomi hakkında ilk Türkçe kitaplardan birini yayımladı.[50] Londra, 19. yüzyılda Müslüman–Hıristiyan çekişmesi açısından da önemli bir rol oynamıştır. Çeşitli dillerde Hıristiyanlık karşıtı polemik yapıtların yanı sıra K.G. Pfander'ın *Balance of Truth*'unun ve "Sırların Anahtarı"nın (*Miftâhu'l-esrâr*) Türkçe çevirileri Londra'da basıldı (1861). 'Abdullâh et-Tercümân el-Mayûrkî olarak bilinen İspanyol dönmenin *Tuhfetü'l-Erîb fî'r-reddi 'alâ ehli's-salîb* (1420) adlı kitabının yeni baskısı "Murad İstanli" olarak bilinen İngiliz dönme (muhtemelen Baron Henry Edward John Stanley of Alderley; 1827–1903) tarafından yapıldı. 1290/1873'te Londra'da yayımlanan kitap, aynı zamanda İstanbul'daki bazı sahaflarda da bulunuyordu. Rumca "İstanbul Romanları"nın en ilginçlerinden biri olan İzmirli Stefanos Th. Xenos'un (1821–1894) yazdığı "Türkiye'deki İblis; yahut İstanbul'dan Manzaralar" da Londra'da yayımlanmıştı.[51]

Son olarak, misyonerlerin yayınları gelir. 17.–18. yüzyıllarda, Roma'daki Propaganda matbaaları, özellikle Arap Hıristiyanlara uygun okuma gereçleri sağlama açısından işlevseldi.[52] 19. yüzyılda öncelikle Birleşik Devletler'den gelenler olmaküzere Protestan misyonerler başı çekiyordu. 1820'lerde Malta matbaaları, Beyrut'a ve diğer yerlere aktarılmadan önce bütün Ortadoğu için kitap üretimi merkezi olmuştu[53]. Fransız Cizvitler, *Imprimerie catholique*'lerini 1848'de kurdu. *Robinson Crusoe*'nun Arapça'dan yapıldığı söylenen ilk Türkçe çevirisi (1864), rahatlıkla 1835'te Malta'da yayımlanan çeviriye dayandırılabilir.

---

[50] *İlm-i Tedbir-i Mülk.*

[51] *Ho Diavolos en Tourkia êtoi skênai en Konstantinoupolei.* Bu kitaptan önce yapıtın İngilizce bir çevirisi 1851'de yayımlanmıştı. Bu roman hk. bkz. Tonnet, "Les premiers romans grecs à sujet turc".

[52] Bkz. Heyberger 440.

[53] Bkz. Glass; Malta'da basılmış Türkçe kitaplar hk. bkz. Roper, "Turkish Printing and Publishing in Malta in the 1830s".

Misyonerler titizce kaydını tuttukları yayınlarının etkisini bazen abartma eğilimi sergilemiştir.[54] Ancak, günümüzde hakkı yeterince teslim edilmeyen bir gerçek de var ki, Osmanlı İmparatorluğu'nda kullanılan pek çok yazılı dil (Bulgarca, Arnavutça ve özellikle Modern Ermenice),[55] oluşumunu büyük oranda Protestan misyonerlerinin çabalarına borçludur. Arap Ortadoğusu'nda ortaya çıkan *nahda* hareketi, Protestan misyonerlerin çalışmaları ya da Suriye, Lübnan ve hatta Irak'taki Katolik kurumların çabalarından ayrı düşünülemez. Arap modernizminin anahtar kişiliklerinden olan Fâris eş-Şidyâk (1804–1887), ikinci baskısı Rev. Henry G. Williams tarafından Londra'da yapılan *Practical Grammar of the Arabic Language* adlı kitabının kapağında "Malta Üniversitesi'nde sabık Arapça profesörü" ve "Kitab-ı Mukaddes'in Arapça çevirmeni" olarak anılmaktadır.

Misyonerlerin yayınları prensipte Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tüm cemaatlerden okurlara hitap ediyordu. Asıl olarak Hıristiyanları, nadiren Yahudileri ya da Müslüman Türkleri kendine çekmiş olsa bile bu yayınların etkisi küçümsenmemelidir. Aralarında İngiliz misyonerleri tarafından 1855–1858 arası yayımlanan *El Manadero* ("Kaynak") dergisi de bulunan Yahudi İspanyolcası yayınlar pek başarılı olamamış gibi görünüyor. İstanbul'daki Amerikan Kurulu (*American Board*) çok az sayıda Arap harfli Türkçe kitap yayımlamasına karşın,[56] kurulun Yunan ve Ermeni harfli yayınlarının sayısı hatırı sayılır bir düzeydeydi. Bununla birlikte, bu yayınlar, Türkçe basım kültürünü belli bir oranda etkilemiştir. Misyonerlerin resimli gazeteleri, Türk yayıncıları ve matbaacıları bunlardan klişeler ödünç alacak kadar kendine çekmiştir.

---

[54] Krş. Dwight 286: "bu okulun ve Türkiye'deki ve Yunanistan'daki hemen hemen diğer bütün büyük okulların temel eğitim kitaplarını Amerika'ya borçlu olduğunu fark etmek sevindiriciydi". Protestan misyonerleri tarafından yayımlanmış kitapların etkileri hakkında epey olumsuz farklı bir değerlendirme için bkz. A. Ubicini'nin gözlemleri, *Letters on Turkey*, II, 398-400. Kitabın çevirmeni Lady Easthope bu noktada bir açıklama notu düşme ihtiyacı duymuştur.

[55] Modern Ermenicenin ilk dilbilgisi kitabı 1847'de İzmir'de basılmıştır; yazarı, Amerikan misyoner Elias Riggs'dir (1810–1901). Önsözde Riggs şöyle der: "çağın mantığı ve insanlığın çıkarları yazarların düşüncelerini daha önce olduğu gibi çok az kişinin anlayabildiği bir lehçe örtüsünün altına saklamak yerine yurttaşlarının yerli dillerini tüm zenginliğiyle özgürce kullanarak mümkün olduğunca geniş topluluklara yaymasını gerektirir" (3).

[56] Hemenhemenhepsi George F. Herrick (1834–1926) tarafından yazılmış olan bu kitaplar şunlardı: *İtikad ve ibadet yani protestanların itikad ve ibadetine göre din-i mesihî beyanındadır* (1884); *Tâlim hakkında tasavvurat-ı mütenevvia* (1301/1884), *Abraham Linkon reis-i sâdık* (1885), *İlm-i ilahî-i tabiî* (1885). Bkz. Herrick 375-8.

Kitapçılar

İlk kitapçılardan 19. yüzyılın başlarında Batılı seyyahlar söz eder. Bunlardan başkaları da daha önceden var olmuş olabilir ama yabancı seyyahlar bunları nadiren bulmayı başarmıştır. Ermeni kitapçıların İstanbul'da 18. yüzyıldan beri olduğu söylenir.[57] 19. yüzyıl başlarında Mercan Çarşısı'ndaki "*Kitabcı* Markar" (1789–1845), özel bir üne sahipti. Zindankapı'daki ilk Rum kitapçılardan biri olan İoannis Hapsulas'tan 1816'da söz edilir (Gedeon, *Aposêmeiômata*... 188).

Birkaç yıl sonra iki Fransız seyyahı Joseph Michaud (1767–1839) ve J.J. François Poujoulat (1808–1880), Galata'da "Batılı edebiyatlarımıza dair" kitaplar satan çok küçük bir kitapçı keşfetmişlerdi.[58] Bu dönemdeki kitap ticareti hakkında belki de en iyi belgeleri bırakan Charles White,[59] özellikle geleneksel sahafların sattıklarıyla ilgilenmiştir. White, aynı zamanda Ermeni kitapçıların yalnızca Venedik'te basılmış dinî yapıtları sattığını da gözlemlemiştir.

Alman bir gözlemciye göre, 1847'de Beyoğlu'ndaki kitap ticareti biri bir Batılı diğeri de bir Ermeni tarafından işletilen iki kitapçıyla sınırlıydı. Yeni kurulmuş olanın sahibinin adı Wick'ti ve gözlemcinin deyimiyle yalnızca "*nouveautés de Paris*" ["Paris'ten yeni buluşlar"] satıyordu: Eugène Sue romanları (*Les Mystères de Paris, Le Juif errant*) vb. Gözlemciyi hayal kırıklığına uğratan ise burada Türkçe sözlük ya da dilbilgisi kitabı gibi hiçbir "bilimsel şey"in (*wissenschaftliche Dinge*) bulunmamasıydı. İkincisi, bilimsel kitapları[60] olan "İskender" adında bir Ermeniydi ama bunları satmakta pek istekli değildi. Özellikle de din üzerine kitapları satmaktan kaçınıyordu çünkü

---

[57] Tuğlacı, ilk Ermeni kitapçıların 1730'da açıldığını söyler. Bunların ilki Erzurumlu Manuk adlı biri tarafından işletilmekteydi. Manuk, matbaasını 1699'da kurmuş olan Astvadzadur Tıbir'in (ö. 1748) kitaplarını satıyordu. (bkz. Tuğlacı 48-56).

[58] Michaud/Poujoulat, cilt 2, 210: "Il n'y a qu'un libraire à Constantinople qui vende des livres appartenant à nos littératures d'Occident. Je suis monté plusieurs fois dans sa boutique à Galata; cette boutique, placée presque sous les toits, a cinq ou six pied carrés." ["Konstantinopolis'te bizim Batı edebiyatlarımıza ait kitapları satan tek bir kitapçı var. Galata'daki mağazasına birçok defa gittim; bu mağaza çatı katında, beş altı kadem karelik bir yer."]

[59] Bkz. White.

[60] Başka şeylerin yanı sıra Fransız tercüman ve Şarkiyatçı bilgin Thomas Xavier Bianchi'nin kitaplarını da dağıtıyordu.

bu durumda basit bir el koyma cezasından daha ciddi yaptırımları göze almak zorundaydı.[61]

Bu kitapçılar büyüyen bir kitap ticaretinin güçlü kanıtları olmaktan uzaktı. Bununla birlikte, 19. yüzyılın son otuz yılında sayıları çoğaldı. *Indicateur Ottoman*'da[62] listelenen kitapçıların sayısı 1882'de 34, 1889'da 49 ve 1912'de 63'tür.

Kataloglar

İstanbul kitapçılarının ilk katalogları bunlardan çok daha kayda değerdir. Bu kataloglar, ilk kitapçıların kurulmasından yalnızca yarım yüzyıl sonra basılmaya başlanmıştır. Atina Üniversitesi'nden mezun olan ve ilk kitapçı dükkânlarını 1858'de Galata'da kuran Andonios ve Nikolaos Depasta kardeşler, 1869'da bu tarihten itibaren düzenli olarak çıkaracakları ilk kataloglarını yayımladılar. Türkçe kitaplara dair katalog yayımlamayı ilk göze alan, Türkler arasında "Kitabcı Arakel" olarak bilinen Ermeni Arakel Tozlıyan'dı (ö. 1912).[63] Onun ilk kataloğu (1301/1884) çok başarılı oldu ve özellikle Batılı Şarkiyatçı bilginler tarafından takdirle karşılandı.[64] Daha sonra İstanbul'daki neredeyse her matbaacı ya da kitapçı kendi kataloğunu yayımladı. Ermenice kitaplar için kitapçı Bedros Balentz'in kataloğu özellikle önemlidir.

El-Cevaib matbaasında bulunan kataloglar çoğunlukla Şarkiyatçı bir okur kesimine hitap ediyordu. 1876'da kurulmuş olan Farsça *Ahter* gazetesinin aynı adlı matbaası da çok etkindi. Bu matbaanın Babıâli Caddesi'nin yakınlarındaki Ebussuud Caddesi'ne taşınmadan önce ilk olarak Sahaflar Çarşısı'nda kurulmuş olan kitapçısı, postayla satış yapıyordu. Kitapçı; Suriye, Mısır, Hindistan ve İran'daki kitapçılarla kurduğu temaslar sayesinde bu ülkelerde yayımlanmış kitapları Osmanlı başkentinde satabiliyordu. Yahudi İspanyolcası kitaplar için 1899'da Kudüs'te bir kitapçı kurmuş olan Salomon İsrael Şerezli'nin katalogları özellikle değerlidir.[65]

---

[61] Bkz. "Zustand des Buchhandels in Pera" 208.

[62] Bir Osmanlı Yahudisi olan Rafael S. Servati tarafından yazılmaya başlanmış olan bu ticaret kılavuzu ilk kez 1868'de *L'Indicateur Constantinopolitain* başlığıyla yayımlanmıştır.

[63] Bkz. Seymen.

[64] *Arakel Kitabhanesi Esami-i Kütübü*. Bu kataloğun başarısı hakkında Arakel'in 1304/1886'da yayımlanan ikinci kataloğa yazdığı önsöz özellikle ilginçtir.

[65] Bkz. Loewenthal 110-12.

Matbaalar da çoğu zaman kitapçılar gibi işlerdi. Bunlardan bazıları *hommes de lettres* [kalem erbabı] için buluşma yerleri olmuştu. Osmanlı okur kesimi için "okuma evi" anlamındaki kıraathaneler de çok önemli bir rol oynamıştır. 1273/1857'de Ermeni asıllı Dikran (?) Serafim Efendi tarafından İstanbul'da Divanyolu'nda açılmış olan *Kıraathane-i Osmanî*'deki[66] kitaplar ve gazeteler sayesinde Türk yazarlarının çeşitli kuşakları modern edebiyatla tanışmış ve edebi zevklerini bu doğrultuda geliştirebilmiştir.[67]

Tanzimat reformları öncesinde yayımlanmış okuma gereçleri

19. yüzyıl başında Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gayrimüslim okurlara hitap eden edebiyat hâlâ büyük oranda ortaçağ geleneklerinin bir devamıydı. Bu edebiyatta dinî konular başı çekiyordu; okurların çoğunluğunun sahip olduğu kitaplar arasında da bu konular öne çıkıyordu.[68] Bu gerçek, bizimle aynı konuda yazan neredeyse tüm yazarlar tarafından kabul görmektedir.[69] Bu du-

---

[66] Bkz. Servati, *Indicateur Ottoman Illustré* 353.

[67] Bkz. Ünver. İstanbul'daki kıraathaneler hk. ayrıca bkz. Strauss, "*Romanlar ah! O Romanlar!* Les débuts de la lecture moderne dans l'Empire ottoman" 140-3; ve Georgeon 67-70.

[68] İlk dinî kitabın, bilinen nedenlerden dolayı ancak 1803'te basıldığı Osmanlı Türkçesinde izleyen dönemde dinî kitaplar da önemli bir yer teşkil eder. Bkz. Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık*... 254-59; ayrıca bkz. Schulze 29-72.

[69] Ermeni kitapları hk. krş. "*Une part importante du marché était encore représentée, au début du siècle, par les livres religieux: Bible, Evangiles, Rituel, Bréviaire, Calendrier, poésie sacrée de Grégore de Narég et Nersès Chnorhali, hagiographie, historiens de l'Eglise, etc. tandis que la 'Nouvelle littérature', plus militante, voyait ses proportions augmenter au fil des années, et finit par supplanter définitivement la suprématie du livre d'église après 1860*" ["Yüzyılın başında pazarın önemli bir bölümü hâlâ dini kitaplardan oluşuyordu: Tevrat, İncil, Ayin Kitabı, Dua Kitabı, Takvim, Krikor Naregatsi ve Nerses Şınorhali'ye ait kutsal şiirler, aziz menakıpnameleri, Kilise tarihçileri vs. Daha militan olan 'Yeni Edebiyat' ise yıllar içinde alanını genişletti ve 1860'tan sonra kilise kitabını kalıcı olarak tahtından etti."] (K. Kévorkian ve S. B. Paboudjian 75); Yahudi kitapları hk.: "*Ce sont toujours les sempiternelles questions de culte et de jurisprudence civile et commerciale qui absorbent leur attention et font les frais de leurs études et de leurs recherches. Leurs œuvres constituent, en général, une répétition des écrits de leurs predecesseurs. Ce sont des recueils de consultations juridiques et casuistiques, des variétés sur le* Talmud *et sur le* Michné Tora *de Maïmonide, des sermons*" ["İlgilerini çeken, çalışma ve araştırmalarına konu olan hep ibadet ile sivil ve ticari hukukla ilgili ebedi sorulardır. Eserleri genelde kendilerinden öncekilerin yazdıklarını tekrarlar; hukuki ve vicdani istişare derlemeleri, Talmud ve Maimonides'e ait Mişne Tora üzerine yazılar, vaazlardan oluşur."] (Nehama 542). "1850'lere kadar Yahudi İspanyolcası yapıtlar hahamlar ya

rum, "yeni" çeviri edebiyat için de geçerliydi. Beyoğlu'nda Mıkhitar tarafından yayımlanan ilk kitaplardan biri olduğu söylenen Thomas à Kempis'in *Imitatio Christi*'si ya da Kardinal Bellarmino'nun *Doctrina Christiana*'sı (1603) gibi Arapça ve Ermenice çevirilerinin 17. yüzyılda çoktan basıldığı öğretici klasik yapıtları içeren bir tür "Hıristiyan" kanonu bulunuyordu.[70] Cizvit Paolo Segneri'nin tövbe kitabı *Il Penitente istruito a ben confessarsi*, 18. yüzyılda Arapçaya çevrilmişti ve Suriye'de en iyi bilinen kitaplar arasındaydı.[71] Bu kitapların çoğu daha sonra Yunan ya da Ermeni harfleriyle basılmış olarak Türkçeye çevrildi. Örneğin, Segneri'nin *Penitente*'si Venedik'teki Mıkhitaristler tarafından Ermeni Türkçesinde yayımlandı (1827).[72] Son derece popüler olan bir başka yapıt da İstanbul'daki Danimarka Sefareti'nde Ermeni tercüman Hovhannes Yeremyan tarafından Le Toumeur'ün Fransızca versiyonundan Ermeni Türkçesine çevrilmiş olan Edward Young'ın (1683–1765) *Night Thoughts*'uydu.[73]

Çeviri hareketi ve bunun Müslüman Ortadoğu'daki özellikle Türkçe ve Arapça açısından modern edebiyatın yükselişinde oynadığı önemli rol iyi bilinmektedir.[74] Daha seyrek olarak fark edilen ise bu hareketin gayrimüslim cemaatlerde çok daha önce başlamış olduğudur. Türkçeye çevrilerek Arap harfleriyle basılmış olsaydı *Doctrina Christiana* ya da *Imitatio Christi*'nin Müslüman Türklerin ya da Yahudilerin ilgisini pek çekmeyeceği doğru olmakla birlikte, Batı'yla kurulan yakın temas, Batı dillerinden dindışı yapıtların sayıları sürekli artacak bir şekilde çevrilmesine yol açmıştır. Bunlar genellikle diasporada yayımlanmıştır. Özellikle Rumlar, Avrupa edebiyatından kurmaca yapıtların ve bilimsel kitapların çevrilmesinde başı çekmiştir; bunları Ermeniler yakından izlemiştir. Belirtilmesi gereken bir gerçek ise bu çeviri hareketinin İmparatorluğun Türkçe konuşan tebaasını da etkilediğidir. Genel

---

da dindar yazarlar tarafından İbranice ve Ladino dillerinde hazırlanmış din konulu kitaplardan oluşuyordu [...] Bununla birlikte, izleyen on yıllarda popüler edebiyat yapıtları, çoğunluğu Fransızca ve İbranice olmak üzere diğer dillerden çevrilmeye başladı". (Loewenthal 99). Karamanlıca ve diğer dillerdeki yapıtlar hakkında da benzer gözlemlerde bulunulmuştur.

[70] Bkz. Balagna 54 vd; Nersessian 49.

[71] Arapça bir çeviri olan *Kitâbu mürşidi'l-hâti*' 1747 ve 1794'te yayınlanmıştır; ayrıca bkz. Heyberger 440.

[72] Türkçe başlık: Tövebekyar adam eyi hosdovanank olmak için talimat.

[73] *Yımg feylesofım fığanleri, yaxod Yımgım geceleri*, 3 cilt, Venedik 1819; 2. basım 1836. Bu ve diğer çevirilerden örnekler hk. bkz. Krafft 14-16.

[74] Krş. Ostle, *Modern Literature*...

kanıya göre bu hareket 1850'lerin sonuna doğru başlamışsa da Batı dillerinden Türkçeye yapılan çevirilerin, genellikle edebi çevirilerin başlama noktası sayılan 1859'dan çok önceye dayandığı da bir gerçektir.[75]

"Klasik" yazarlar kavramı uzun bir süre Osmanlı Türklerine yabancı kalmıştır. Bu konu Osmanlı dergilerinde ilk kez 19. yüzyıl sonunda tartışılmaya başlanmıştır. Tanzimat döneminin ardından Antik Yunan kültürüne duyulan yadsınamaz bir ilgiye karşın, filozofları da kapsayan antik klasiklerin çevirileri Müslüman Türkler, Araplar ya da Yahudiler arasında kayda değer bir popülerlik kazanamamıştır. Aristoteles'in *De Causis*'inin Ermenice bir çevirisi İstanbul'da 1750'de çoktan basılmıştı. Mıkhitaristler, Antik Yunan'ın klasik yazarlarını sistemli bir şekilde çevirmişlerdir (eğitimli Rumlar bunları özgün dillerinden okumaktaydı) fakat Osmanlı Türklerinin ve Arapların bu konudaki girişimleri zayıf kalmıştır. Örneğin, Homeros'un *İlyada*'sı 1843'te Ermeniceye çevrilmişti. Ne var ki, bundan yaklaşık yarım yüzyıl sonra yapılmış ayrı ayrı girişimlere karşın, bu yapıtın tamamlanmış bir Osmanlı Türkçesi versiyonu bulunmamaktadır.[76] İstanbul'da 19. yüzyıl sonunda kaleme alınmış olan Süleymân el-Bustânî'nin ünlü ama pek de popüler olmayan Arapça çevirisi, tekil bir örnek olarak kalmıştır.[77]

Bir bütün olarak Antik Yunan yazarlarının 19. yüzyılda Osmanlı Türkçesine çevirilerine dair kayıtlar son derece azdır. Bunun da ötesinde, ilk çevirilerin çoğu gayrimüslimler tarafından yapılmıştır. Rum Georges Rhasis ("Yorgaki Razi"), Arrianos'un *Anabasis Aleksandru*'sunu çevirmiştir (Bulak 1838).[78] Başka bir Rum olan Vasilaki Vukas ("Vasilâki Efendi"), Lukyanos'un *Peri Parasitu*'sunu çevirmiştir (1870'te basıldı).[79] Türkçede yirmi altı Antik Yunan filozofunun yaşamlarına dair ilk kısa yapıt, bir Ermeni olan

---

[75] Aynı zamanda 1830'lardan başlayarak Mısır'da yayımlanmış Türkçe çevirilerden de söz etmek gerekir. Bunların arasında, örneğin *Manuscrit venu de Ste Hélène*, Türkçe okurlarını yeni bir kişisel anlatı türü örneği olan otobiyografiyle tanıştırmıştır. Mısır'daki Türkçe çeviriler hk. bkz. J. Strauss, "Turkish translations from Mehmed Ali's Egypt. A pioneering effort and its results".

[76] Bunlar: *İlyada Eser-i Homer* (İstanbul 1301/1887), çev. M. Naim Fraşeri (1846–1900; bir Yunan okulunda eğitim görmüştür); *İlyas yahud Şair-i Şehîr-i Omiros* (İstanbul 1316/1898), çev. Selanikli Hilmî. İki çeviri de *İlyada*'nın yalnızca ilk bölümlerini kapsar.

[77] Bu çeviri hk. bkz. Khoury.

[78] Ayrıca Yunancadan çevrildiği söylenen Arapça bir "Büyük İskender Tarihi" de vardır (*Tarîhu İskender zî'l-karneynü'l-Mekdûnî*, Beyrut 1886). Bkz. *Le livre et le Liban jusqu'à 1900*, 323.

[79] Bu yapıtlar hk. bkz. J. Strauss, "The *Millets* and the Ottoman Language: The Contribution of Ottoman Greeks to Ottoman Letters (19th–20th Centuries)".

Krikor Kumaryan tarafından yazılmıştır.[80] Türk yazar Ali Suavi (1839–1878), *Kebes'in Tablosu*'nu çevirmiştir; ama bu seçiminde kitabın İbn Miskeveyh tarafından Arapçaya çevrilmiş olmasından özellikle etkilendiği anlaşılmaktadır.[81] Öte yandan, Türkçe konuşan gayrimüslimler klasik yazarları, Yunan filozoflarını ve benzerlerini daha önceden Türkçe çevirilerinden okuma olanağına sahipti.[82] Birkaç örnek vermek gerekirse, Epiktetos'un *El Kitabı* (*Enchiridion*) Mıkhitaristler tarafından 1837'de Ermeni Türkçesine çevrilmişken[83] Aristoteles'e izafe edilen ve *Physiognomica* diye adlandırılan kitabın Karamanlıca çevirisi 1819 gibi erken bir tarihte İstanbul'da ortaya çıkmıştı.[84]

Yunan filozoflarına dair ilk Arapça yapıtlar Bulak'ta basılmıştı ve Rifâ'a et-Tahtâvî bu çevirilerle bizzat ilgilenmişti. Bunlar İstanbul'da da okunuyor, hatta bazen yeniden basılıyordu. Âlimler de dahil olmak üzere Osmanlı Türkleri arasında felsefeye duyulan ilgi, 1860 ve 1870'lerde önemli derecede arttı. Ününü özellikle romanlarına borçlu olan Ahmet Mithat Efendi (1844–1912), aralarında Teodor Kasap'ın Fransızca ve Rumca da basılan mizah gazetesi *Diyojen* sayesinde adı duyulmuş Diogenes'in de bulunduğu Yunan filozofları hakkında pek çok makale yazmıştır.[85] Bununla birlikte, o dönemde Batı felsefesine yaklaşım hâlâ nazik bir meseleydi; ne de olsa, "felsefe" terimi bile tutucu din çevrelerinde yasaklanmıştı.

Rum, Bulgar ve Ermeni okurların bir süredir aşina olduğu Yunan "filozof"larından biri Müslüman okurlar arasında da gerçekten popüler olmuştu: Ezop (Aisopos). Onun fabllarının pek çok çevirisi bazen çok renkli olabilen çeşitli başlıklar altında yayımlandı: Fransız yazarlarından fabllar da içeren *Kıssadan Hisse*, Ahmet Mithat (İstanbul 1287/1870); *Edebiyat ve Hikâyât-ı Garîbe*, Hafiz Refi (İstanbul 1291/1874); ve *Menakıb-ı Hayevân Bera-yı*

---

[80] *Evvel zamanda âzamii'ş-şan olan filosofların imrar etmiş oldukları ömürlerinin icmalidir—Abrégé de la vie des plus illustres philosophes de l'Antiquité* (Türkçe–Fransızca), İzmir, 1270/1854.

[81] Ali Suavi, İbn Miskeveyh'in Arapça çevirisini 1873'te Paris'te yayımlamış, kitabın Türkçe çevirisi ise 1867'de *Ruznâme-i Ceride-i Havadis*'te çıkmıştır: sayı 583–591 (23 Ramazan–8 Şevval 1283 [1867]). Editörü Alfred Black Churchill adlı bir İngiliz olan bu önemli gazete hakkında daha ileri düzeyde araştırmalar yapılmalıdır. Bu gazetenin sütunlarında özellikle tarihî nitelikteki Osmanlı ve Batı klasiklerinden (Yunan ve Bizans dahil olmak üzere) çok sayıda parçaya yer verilmiştir. Ayrıca bkz. 33. dipnot.

[82] Bkz. Krafft 13-31.

[83] Türkçe başlık: *Ebigdedos feylesofun el cüzü tercümesi*, Venedik 1837.

[84] Bu çeviri hk. bkz. Clogg, "A Millet Within a Millet..." 125.

[85] Bkz. Strauss, "Notes on the first satirical papers in the Ottoman Empire" 131-8.

Teşhîz-i Ezhân ("Hayvanların Zihin Açıcı Maceraları"), çeviren Osman Râsih (1294/1877).[86] Diyarbakırlı Agop Lütfî adında biri tarafından yapılmış olan *Terceme-i Yezopos* (1290/1873) muhtemelen Ermeniceden çevrilmişti. Bunların yanı sıra, bu kitabın Karamanlıca ve Ermeni Türkçesine daha önce yapılmış çevirileri bulunmaktadır. Ne ilginçtir ki, Ezop'un fabllarının ilk Türkçe çevirisi 1852'de Kiril harfleriyle yapılmıştır.[87]

Tarihçiler arasında Herodot, görece iyi bilinmekte ve Ortadoğu'nun eski tarihiyle ilgilenen her cemaatten okurların ilgisini çekmekteydi. Herodot, daha sonra Türklerin erken dönem tarihleri hakkında ana kaynaklardan biri olarak kabul edildi.[88] Antik Yunan tarihi, bazıları oldukça erken basılan birtakım Türkçe ve Arapça yapıtta ele alınmıştır.[89] Oliver Goldsmith'in Antik Yunan tarihi üzerine yazdıklarının da Doğu Akdeniz'de popüler olduğu anlaşılmaktadır[90]. Onun *Roman History from the Foundation of the City of Rome to the Destruction of the Western Empire* (1769) adlı kitabı, Ermeni Türkçesine bile çevrilmiştir.[91] Öyle görünüyor ki, kitabın Arap harfli Türkçe bir çevirisi bulunmamaktadır. Osmanlı Türkçesinde ilk kapsamlı Roma tarihi kitabı 1887'de yayımlanmıştır.[92]

Gayrimüslimler tarafından yapılan çevirileriyle uzun süredir bilinen diğer yapıtlar en sonunda Müslüman okurlara da ulaşmıştır. Buna ilginç bir örnek,

---

[86] Bu yazar, Ezop'un fabllarının 1830'lar gibi erken tarihlerden itibaren İstanbul'daki Mekteb-i Tıbbiye'de okunmakta olduğunu söyler.

[87] Bkz. Velikov.

[88] Türkçü yazar ve bilgin Necip Asım (1861–1935), "*şeyhü'l-müverrihîn*" olarak nitelediği Herodot'un İskitler hakkındaki dördüncü kitabından parçalar çevirmiştir (bkz. *Sitler*, "Mukaddime"). Bununla birlikte, Herodot'tan ilk çeviriler 1862/1278'e kadar gider. Bunlar, *Ruzname-i Ceride-i Havadis*'te yayımlanmıştır.

[89] Örn. Kostantinidi, *Târih-i Yunan-ı Kadîm*.

[90] Krş.: "İzmir'de ve Boğaz'da sık sık yüksek sesle okuyan birinin etrafında toplanmış ilgiyle dinleyen bir kalabalık görmüşümdür. Bir keresinde bu kadar zevkle dinlenen kitaplardan birine yakından baktım; Goldsmith'in yazdığı Antik Yunan Tarihi kitabının kısaltılmış bir Rumca çevirisiydi!" (MacFarlane 282).

[91] *Roma tevarixi icmali. Roma şehrinin binası ve devletinin ibtidasmdan ğarb tarafında hükyümetinin xarabmadek*, Venedik 1830; bkz. Krafft 19 vd. Fransız bir gezgin şöyle yazmıştır: "*J'ai vu l'*Histoire romaine *et* d'Angleterre *de Goldsmith, et les* Nuits *d'Young traduites en turc et imprimés en caractères arméniens, plus aisés à lire que les caractères turcs.*" ["Goldsmith'in *Roma Tarihi* ve *İngiltere Tarihi* ile Young'ın *Geceler*'inin, okunması Türk harflerine göre daha kolay olan Ermeni harfleriyle basılmış Türkçe çevirilerini gördüm."] (Poujade 72).

[92] Cevdet, *Manzara-i İber yahud Roma Târihi*. Bu derlemenin kaynakları bilinmemektedir.

İskoç tarihçi William Robertson'ın *History of America* (1777) adlı çalışmasıdır.[93] Bu kitap, Doğu Akdeniz'deki en başarılı Batı tarihi yapıtlarından biri sayılabilir. Kitap, 18. yüzyıl sonu gibi erken bir tarihte Mıkhitarist papaz Artvinli Minas Kasparyan tarafından (kitabın İtalyanca çevirisinden) Ermeniceye (Trieste 1784–86) ve George Vendotis tarafından Rumcaya (4 cilt, Viyana 1792–1794) çevrilmiştir. Yapıtın Türkçe çevirisi ancak 1858'de Mısır'da basılmıştır. Bundan ayrı olarak kitabın diğer bir Türkçe çevirisi, 1851'de kurulmuş olan Encümen-i Dâniş'in bir üyesi tarafından İstanbul'da yapılmış ve çevirmenin ölümünden sonra 1880'de basılmıştır.[94]

Télémaque ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki okurları

Yusuf Kâmil Paşa tarafından Türkçeye 1859'da çevrilmesiyle Türkiye'deki edebi çevirinin başlama noktasını belirleyen[95] Fénelon'un *Aventures de Télémaque*'ının Doğu Akdeniz'deki tüm cemaatlerde bundan önce geniş çapta popüler olduğu gerçeğini göz önüne alırsak çok da etkileyici bir seçim olmadığını belirtmek gerekir.

A. Ubicini'nin (1818–1884) 1840'ların sonlarında İstanbul'da kalırken gözlemlediğine göre *Télémaque*, Beyoğlu Rumları tarafından iyi biliniyordu ve "onların elindeki ilk Fransızca kitap"tı. *Télémaque*, orada "en üstün klasik yapıt" (*le livre classique par excellence*) olarak kabul ediliyordu. Bu nedenle kitap, Doğu Akdeniz'deki tüm dillere çevrilmişti. Hatta İstanbul'daki Rus ataşesi, Ubicini'ye romanın ünlü başlangıcının Türkçeden "Keldanice"ye dek 17 ya da 18 dildeki çevirisinden oluşan bir albüm göstermişti.[96] Kitabın ilk (basılı) Yunanca çevirisi 18. yüzyıla kadar gider[97] ama Mıkhitaristlerin de bu kitaptan özellikle etkilendiği anlaşılmaktadır[98]. Kitabın Emanuel "vardapet"

---

[93] Robertson, *History of the Reign of the Emperor Charles V* adlı yapıtının 1842'de Bulak'ta basılmış Arapça çevirisi sayesinde Arap okurlar tarafından bilinmekteydi.

[94] Bkz. Strauss, "The Egyptian connection" 27.

[95] Bu çeviri hk. bkz. Özön, *Türkçede Roman...* (1985) 125-8.

[96] Ubicini, *La Turquie actuelle*, 456 vd.

[97] Bkz. Tonnet, *Histoire du roman grec*, 81 vd. *Télémaque*, 1838'de kurulmuş olan tıp okulu Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'nin hazırlık sınıflarında da okunmaktaydı. Bkz. Rıza Tahsin 26.

[98] Bkz. R.H. Kévorkian ve A. Lautel, "La diffusion de la littérature occidentale en Arménie à travers un exemple caractéristique: le *Télémaque* (de Fénelon)". Mıkhitaristler de kitabın 1845'te Viyana'da S. Piperov tarafından yapılmış *Priklyucheniya Telemakha syna Odiseeyago* başlıklı Bulgarca bir çevirisini yayımlamıştır. (Gençev, *Frantsiya* 330).

Çakçakyan (Ciakciak) tarafından yapılmış *krapar* çevirisi 1826'da Venedik'te yayımlanmıştır; Yervant Hürmüzyan (1799–1876) tarafından yapılmış daha güzel ikinci bir çeviri 1850 tarihini taşır. Kitabın Ambroise Kalfa'nın yaptığı Modern Ermenice çevirisi[99] (Paris 1859) de Mıkhitaristler tarafından yayımlanmıştır.

Rastlantısal olarak Yusuf Kâmil Paşa'nın meşhur Türkçe çevirisi de aynı yıl yayımlanmıştır. *Télémaque*'ı *Odisea*'nın bir tür devamı olarak gören Rumların ve hatta Ermenilerin bu yapıta duydukları ilgi şaşırtıcı değildir; ama kitabın Müslümanlar arasındaki etkisi çok çarpıcıdır. Öyle ki insan Türkler, İranlılar ve Araplar arasında okurlarına kendi *Télémaque* çevirilerini sunmak konusunda neredeyse bir rekabet olduğu izlenimine kapılır. İstanbul'da bu kitabın yalnızca çeşitli Türkçe çevirileri yayımlanmamıştır; yapıtın Farsça bir çevirisi *Ahter* gazetesinde tefrika edildiği gibi,[100] Arapça bir gazete olan *El-Cevaib*, okurlarına Arapça bir çeviri de sunmuştur.[101] *Télémaque* örneği bize aynı zamanda ilk çevrilen yapıtların çocuk ya da genç edebiyatı olarak kabul edilen ya da "*récupérée par la jeunesse*" edebiyatı olarak adlandırılan türe girdiğini gösterir.[102] Örneğin, Ambroise Kalfa'nın Ermenice *Télémaque*'ının okullarda ders kitabı olarak okutulmak üzere iki dilli bir baskısı da yapılmıştır. İlginç bir örnek de Henry Marquam'ın *Promenade en Amérique, ou, Scènes instructives et pittoresques, propres à faire connaître aux enfants les moeurs, les coutumes, les monuments et les beautés naturelles de cette partie du monde* (Paris 1838) [*Amerika'da Gezi veya çocuklara dünyanın bu bölgesinin örf ve âdetlerini, geleneklerini, tarihi eserlerini ve doğal güzelliklerini tanıtmayı amaçlayan öğretici ve etkileyici manzaralar*] adlı kitabıdır. Bu kitap, Arapçaya,[103] daha sonra Arapçasından Türkçeye[104] çevril-

---

[99] İstanbul'un yerlisi olan Ambroise Kalfa(yan) (1826–1906), Paris'teki Ermeni Mektebinin (*Haygazyan*) müdürüydü. Aynı zamanda, Venedik, Paris, Feodosia ve İstanbul'da basılmış pek çok eğitim amaçlı yapıtının (sözlükler, okuma kitapları) kapak sayfasında yer aldığı gibi "Guy de Lusignan" ve "A. de Nar Bey" takma adlarını kullandı. Ayrıca Bernardin de St Pierre'in *Paul et Virginie* romanını Ermeniceye çevirdi (Paris 1856).

[100] *Ahter*'de tefrika edildi 1879–1880; bkz. Strauss, "Les voies de la transmission" 124.

[101] Bu, Rifâ'a et-Tahtâvî'nin 1867'de Beyrut'ta yayımlanmış çevirisi değil, Sa'dullâh el-Bustânî'nin Kahire'de basılmış olan çevirisiydi (*Rivâyatu Tilimâk*, t.y.) Bkz. *Catalogue des livres arabes, turcs et persans édités à l'Imprimerie arabe 'd'El-Djavaïb' à Constantinople*, Eylül 1884, 47.

[102] Escarpit 51. *Pilgrim's Progress, Robinson Crusoe, Gulliver's Travels*, vb aynı kategoride yer alır.

[103] *Siyâha fi Amrîkâ*.

miştir. *Robinson Crusoe*'nun Şemseddin Sami'nin yaptığı ve yeni bir çeviri üslubu başlatan ufuk açıcı Türkçe çevirisi (1886), Defoe'nun yapıtından değil, Fransız yazar Ambroise Rendu'nün Osmanlı okullarında da okutulan *Robinson dans son île, ou Abrégé des aventures de Robinson* (ilk basımı 1832) [*Robinson kendi adasında veya Robinson'un maceralarının özeti*] adlı kitabındandır.[105] İlk Türkçe *Robinson*'un (*Terceme-i hikâye-i Robenson*, 1866, 1869, 1874), romanın (misyonerlerinki olması muhtemel) Arapça bir versiyonundan çevrildiği söylenmektedir. Anlaşılacağı üzere, Arnaud Berquin, Joachim Heinrich Campe[106] ve özellikle Christoph von Schmid (*aşağıya bkz.*) gibi yazarların aralarında bulunduğu 18. ve 19. yüzyılın gençlere hitap eden edebiyatının klasikleri, Osmanlı İmparatorluğu'nda geniş çapta tanınıyor ve okunuyordu.

[104] *Seyahatnâme-i Amerika.*

[105] Aynı zamanda Yunan kitapçılar Depasta Biraderlerin kataloğunda (İstanbul 1869) da yer almaktadır (27).

[106] Campe'in yapıtlarının başarısından haberli olduğu anlaşılmaktadır. Yazar, *Der Neue Robinson* (1779) adlı kitabının 7. basımının önsözünde kitabın "Kadiz'den Moskova'ya", "hatta İstanbul'a" tüm Avrupa dillerine çevrildiğinden gururla söz eder. Bkz. Dottin 444.

Neleri Okurlardı - I: Bir Geç Dönem 19. Yüzyıl Yazarının Başlangıç Düzeyinde Okudukları

Pek çok Osmanlı yazarı okuma deneyimine dair hatıralarını kaydetmiştir. İlk Osmanlı kadın yazarı olarak kabul edilen Fatma Aliye (1864–1936) örneği, bu konuda değerli bilgiler sunar. Onun hayranı olan Ahmet Mithat Efendi'nin Fatma Aliye'nin edebiyat kariyeri üzerine yazdığı kitap[107] sayesinde bu kadın yazarın okuma becerisinin ve alışkanlığının gelişimi hakkında ayrıntılı bilgilere ulaşmaktayız. Fatma Aliye'nin okuduğu yapıtlar arasında özellikle kadınlara dair hiç denecek kadar az sayıda şey bulunduğu belirtilmelidir. Büyük Osmanlı tarihçisi Ahmet Cevdet Paşa'nın (1822–1895) kızı olan Fatma Aliye'nin beş yaşındayken Kuran'ı ezbere bildiği söylenir. Bunun yanı sıra Fatma Aliye, *Mızraklı 'İlm-i Hâl* olarak bilinen meşhur ilmihâl kitabını (ilk basımı 1842) ve Süleyman Çelebi'nin (15. yüzyıl) Hz. Muhammed'in doğumuna dair yazmış oluğu *Mevlid*'ini de okuyabiliyordu. Yedi yaşındayken *Battal Gazi* ve *Kankardeşi* (*Köroğlu* destanından bir bölüm) gibi popüler epik şiirleri, Aziz Efendi'nin *Muhayyelât*'ını (18. yüzyıl; Pétis de la Croix'nın *Mille et un Jour* adlı yapıtını andırır) ve *Binbir Gece Masalları*'nı okumuştu.

Türkçe hocası Mustafa Efendi, Fatma Aliye'ye bir diğer meşhur ilmihâl olan *Dürr-i Yektâ*'yı okumayı öğretmişti. Fatma Aliye, on bir yaşına geldiğinde Fransızca öğrenmeye başladı. Görünüşe göre bu durum, 1870'lerde

[107] Ahmet Mitbat Efendi. *Fatma Aliye Hanım yahud Bir Muharrire-i Osmaniyyenin Neş'eti*, ilk basımı 1311/1893. Burada, kitabın günümüz Türkçesine çevirisi kullanılmıştır: *Fatma Aliye: Bir Osmanlı Kadın Yazarın Doğuşu*.

Müslüman aileler arasında hâlâ alışılmadık bir şeydi (tıpkı resim yapmak ya da piyano çalmak gibi).[108] Fatma Aliye'nin Fransızca hocası Hıristiyan bir Arap olan Doktor İlyas Matar'dı.[109] Bu dili Türkçeye pek çok kez çevrilmiş olan Chapsal'ın dilbilgisini, Ambroise Kalfa'nın (daha önce anılan *Télémaque* çevirmeni) cep sözlüğünü (*Ceb Lûgati Fransızcadan Türkceye*, İstanbul, 1882) ve *Miroir des Enfants*'ı kullanarak öğrendi. Aynı zamanda, İlyas Matar, ona Arapça basından pasajlar çevirtiyordu.[110] Fatma Aliye, daha az yetenekli olan kadın bir hocayla birlikte Arapça dilbilgisi kitabı *Emsile*'yi ("Örnekler") ve kafiyeli Farsça sözlük *Tuhfe-i Vehbî*'yi ezberledi. Daha o yaşta Yusuf Kâmil Paşa'nın son derece süslü bir üslupla yazılmış olan *Télémaque* çevirisini (anlayarak) okuyabiliyordu.

Fatma Aliye'nin "modern" Osmanlı edebiyatıyla tanışması da aynı döneme rastlar. Ahmet Mithat'ın yalın bir üslupla kaleme aldığı *Letaif-i Rivayât*'ı çetin *Terceme-i Telemak* okumasından sonra Fatma Aliye'ye ilaç gibi gelir. Bunu Dumas'nın *Comte de Monte Cristo* romanının bir uyarlaması olan *Hasan Mellâh*'ın (1874) okunması izler. Fatma Aliye bu kitabı daha önce de okumuş ama o zaman çok korkutucu bulmuştur. Sonuç olarak Ahmet Mithat'ın bütün yapıtları Fatma Aliye tarafından okunur.

Başka pek çok Türk yazarının yazılarında da buna benzer bir "kanon" bulunmaktadır. Bir diğer kadın yazar olan Halide Edib'in [Adıvar; 1884–1964] hatıralarında *Battal Gazi*, yazarın okuduğu ilk yapıtlar arasında yer alır.[111] Türk milliyetçiliğinin babası sayılan Ziya Gökalp de (1875–1924) yedi yaşındayken *Şah İsmail* ve *Âşık Kerem* hikâyelerini çok sevdiğini kaydetmiştir. Ne var ki, bu tür yapıtların okunması halk edebiyatı ve folklora hiç ilgi duymayan, diğerlerinden daha fazla Batılılaşmış 19. yüzyıl Osmanlı aydınlarının kaçındığı bir şeydi. Bir arkadaşı, Gökalp'e bu aşk hikâyeleri yerine daha cid-

---

[108] Ahmet Mithat Efendi, *Fatma Aliye*, 37. Ahmet Mithat, kızları yabancı dil öğrenen yüz kadar aile tanıdığını söyler (50).

[109] Hasbeya/Lübnan'ın yerlisi olan İlyas Matar (Elias Matar; 1857–1909), Arapça kaynaklarda iyi bilinmektedir (bkz. örn. Sarkîs 1458; Tarrâzî c. II, 227). İnişli çıkışlı kariyeri boyunca Matar, İstanbul'daki Mekteb-i Tıbbiyye ve Mekteb-i Hukuk'ta da hocalık yapmıştır. Yazarın biyografisini yazan Arap yazarlar, genellikle çoğunluğu tıp üzerine olan Türkçe yapıtlarından söz etmez (*Kolera risalesi* (1883); *Usul-i Hıfzu's-sıhhat-i Umumiyye* (1886); *Emraz-ı Azâ-yı Hazmiyye*, t.y.)

[110] Ahmet Mithat Efendi, *Fatma Aliye Hanım*, 43.

[111] Bkz. Adıvar, *Memoirs of Halidé Edib*, 115.

di kitaplar okumasını önermiştir. Bunun üzerine Gökalp şiir, roman, edebiyat kitapları ve nihayet bilim ve felsefe yapıtları okumaya başlamıştır.[112]

Osmanlı okur kesiminin edebiyat zevki

Bu örneklerden anlaşılacağı üzere, daha kültürlü okurlar için halk edebiyatı bir noktada cazibesini yitirmiştir. O zaman da yerini Batı tarzı kurmacaya bırakmıştır. Bununla birlikte okurların çoğu, öncelikli olarak "telif" yapıtlardan sayıca çok daha fazla olan çevirilerle ilgilenmekteydi. Hatta Sefarad Yahudileri gibi bazı cemaatler için telif yapıtlar yok denecek kadar azdı.

Ortadoğu edebiyatlarının çok yönlü yapısında çevirilerin egemen rolü iyi bilinmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda (çoğunlukla Fransızcadan) çeviri romanlar tüm cemaatler arasında gerçekten de geniş çapta popülerdi. Bunun da ötesinde, çeviri edebiyat kanonunun ve en sevilen yazarların Türkler, Rumlar, Ermeniler ve hatta Bulgarlar ve Yahudiler için temelde aynı olduğu da gösterilebilir. Bu anlamda, karşılıklı etkileşimler azımsanmayacak ölçüdeydi (*aşağıya bkz.*).

Elbette Fransızca, çeviri romanların kaynak dili olarak ilk sırada geliyordu. İngilizce, Amerikan misyonerlerinin beklentisinin tersine pek de önemli bir rol oynamıyordu. İngiliz, İtalyan ve Alman yazarların yapıtları bile kitapların Fransızcasından çevriliyordu; ama durum gerçekte çok daha karmaşıktı. Bulgarlar (ve belki başkaları da) arada sırada Rumcadan çeviriler yaparken Karamanlıca, Ermeni Türkçesi ve Yahudi İspanyolcası yazarları (Batılı yazarların bazı kitapları da dahil olmak üzere) kendi "millî" dilleri olan Rumca, Ermenice ve İbraniceden çeviriler yapmaktaydı. Çevirmenlerin (müstakbel okurlarını göz önünde bulundurarak) yaptığı seçimler sağlam bir klasik yazarlar kanonuna alışkın olanlar için epey şaşırtıcıdır. Türkçeye, Ermeniceye, Rumcaya, Yahudi İspanyolcasına ve diğer dillere çevrilenlerin çoğu, kendi dönemlerinde son derece popüler olmuş ama günümüzde adları bile anılmayan Fransız roman yazarlarının yapıtlarıydı.[113]

Amerikan misyonerleri, içlerinden birinin Ermeni cemaatinin okuma alışkanlığı hakkında yaptığı yoruma göre, "yaldızlanmış ahlaksızlığı yazarlarının tek insani merakı olan bu romanslarını" etkilerine karşı umutsuzca mücadele

---

[112] Bkz. Göksel 8.
[113] Bkz. Strauss, "*Romanlar ...*" 151-63.

etmiştir (Dwight 255). Türkçe kitaplar bu yorumcunun gözünde birazcık daha iyi bir konumdadır: "Piyasadakilerin yarısı, gerçek yaşama ve Fransız romanını bayağılığın örneği haline getiren sınıfa dair romanslardır" (254). Katolik gözlemciler de bu itirazları paylaşıyordu. 1905'te Tokat'ta Sue'nün *Le Juif Errand* adlı kitabının Ermenice çevirisinin bir öğrencisinde olduğunu görmek bir Asompsiyonist Papazı şoka uğratmıştı (Babot 142). Başka bir gözlemci ise Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rum okurların Fransız roman yazarı Ponson du Terrail'ı ve onun *Rocambole* adlı yapıtını bu kadar tutmalarını gülünç bulmuştur.[114] Fransız misyonerleri bile öğrencilerine Fransızca öğretmenin faydasını sorgulamaya başlamıştır çünkü "öğrencilerin çoğu okuldan çıkar çıkmaz kendilerini ahlaksız edebiyatın kucağına atıyor ve onlara öğretilen Fransızcayı keyiflerince ne yazık ki en meşhur romancıların ihtiras dolu eserlerine harcıyordu".[115] Başka bir Cizvit Papaz "Doğulu" okurların zevkini şöyle özetler: "Doğulu okurlar, eğlendirici kitapları, tamamen ahlak dışı olmasa da az çok açık saçık olanları tercih ediyor." Bunlar, elbette ki Cizvit Papazların okullarında okutamadıkları türlerdi.[116]

Batılı Şarkiyatçı bilginlerin de bu üretimi görmezden gelmesi şaşırtıcı değildir. *Journal Asiatique*'in editörleri İstanbul'da basılan kitapların listesini verdikleri "Notices sur les livres imprimés à Constantinople"da Fransız romanlarından yapılan çevirileri anmayı reddetmişti.[117] Hatta azınlıklar arasında da zaman zaman özellikle "ciddi" yazarların yoklu-

---

[114] "*Ponson du Terrail in ispecial modo è il beniamino dei sapientoni dei borghi*" ([Palmieri] 162). *Rocambole* gerçekten de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rum okurlar arasında çok popülerdi. Bu yazarın *Les Drames de Paris, Les Mystères du demi-monde, Le pacte de sang, La corde du pendu, Le dernier mot de Rocambole* gibi romanlarının çevirileri 80'ler ve 90'larda İzmir ve İstanbul'da yayımlanmıştır.

[115] "*dès leur sortie de l'école on les voit en grand nombre se jeter sur toutes les malpropretés littéraires et se servir du français que nous leur avons donné pour jouir à leur aise de toutes les productions passionnées de nos romanciers les plus tristement célèbres*" (Babot 351).

[116] "*Ceux qui lisent en Orient veulent des livres divertissants, des livres sinon tout à fait immoraux du moins assez égrillards*" ["Doğu'da kitap okuyanlar eğlence kitaplarını, tümüyle ahlaksız değilse en azından müstehcen olan kitapları tercih ediyorlar."] (Babot 351).

[117] "*La Commission du* Journal asiatique *a cru devoir supprimer l'indication d'une vingtaine d'ouvrages qui ne sont qu'une plate traduction de romans français en vogue. Pas un de nos lecteurs ne regrettera cette élimination dans la liste recueillie avec tant de soin et de persévérance par notre savant collaborateur.*" ["*Journal Asiatique* heyeti, dönemin popüler Fransız romanlarının sıkıcı çevirilerinden ibaret olan yirmi kadar esere ait bilgiyi silmesi gerektiğini düşündü. Uzman meslektaşım tarafından büyük bir uğraş ve azimle toplanan bu listedeki eksilme şüphesiz hiçbir okurumuzu üzmeyecektir."] (Huart 231, not 3).

ğundan dolayı endişelenenler vardı. "Prens" Mıgırdiç Dadyan (1844–1911), yurttaşlarının edebiyat açısından gösterdiği gelişmeden,[118] özellikle de Fransızcadan Ermeniceye yapılan çevirilerden ve "Balzac, Dumas, Victor Hugo, George Sand, Eugène Sue gibi büyük romancıların dikkate değer sayıda yapıtı"ndan gururla söz etmekle birlikte "şehvetli ve tamamen modası geçmiş bir yazar olan ihtiyar Pigault–Lebrun'e" karşı "çok yazık ki" bir düşkünlük olduğunu da gözlemler.[119]

Yayıncılar da ara sıra yayımladıkları kitapların zararsız olduğu hakkında okurlarının güvenini tazeleme ihtiyacı duymuştur. Jules Verne'in Mihran B. Arabacıyan tarafından çevrilen *20.000 lieues sous les mers* [Denizler Altında 20.000 Fersah] romanının önsözünde[120] şöyle denir: "bu büyüleyici roman, uygunsuz aşk hikâyelerinden, kaba, korkunç ve iğrenç ihanet sahnelerinden, insanın aklını hayalini rahatsız eden tüyler ürpertici suçlardan arınmıştır" ve "iyi bir baba, evladının bu kitabı okumasına hiç çekinmeden izin verebilir."[121]

Misyoner edebiyatı

Protestan misyonerlerin kendi çeviri edebiyat kanonu vardı. Edebi açıdan öne çıkanlar arasında John Bunyan'ın (1628–1688) *The Pilgrim's Progress from this world to that which is to come* (1678) adlı kitabı bulunmaktaydı. Bir Türk çevirmene göre, bu kitap, İncil'den sonra belki de en çok çevrilen yapıttır.[122] Kitabın Ortadoğulu okurların hoşuna gitmiş az sayıda yapıttan biri ol-

---

[118] Bkz. Dadian 926.

[119] Charles Antoine Guillaume Pigault–Lebrun, "ciddi" edebiyat tarihçilerinin söz etmekten kaçındığı bir *Directoire* hükümeti yazarıydı; krş. "*une philosophie moqueuse et des tableaux grivois firent le succès de ses romans dont notre plume se refuse à mentionner les titres.*" ["Kalem erbabının isimlerini zikretmeyi reddettiği romanlarının başarı kaynağı, alaycı bir felsefe ve müstehcen sahnelerdi."] (Feller, s.v.)

[120] Bu yazar hk. bkz. 194. dipnot.

[121] "*Bu latif roman, münasibetsiz teşvik hekayeleri, hiyle ve bir takım cinayatı müdhişe ile insanın fikr u hayalini tahdiş (?) iderek yüz çıkartacak ve dehşet verecek nefretamiz menzarelerden ari olub, bir akil peder bunı bila ihtiraz kız ve erkek evladlarına okıdabilir*" (Verne). Yapıtın Arap harfleriyle basımında hemen hemen aynı yorumlar bulunmaktadır. Bkz. Strauss, "*Romanlar*" 160.

[122] "*Kitab-ı Mukaddesden maada hiç bir kitab bu kitab kadar elsine-i muhtelifeye terceme olunmamışdır.*" Bkz. *Yolcunun Azîmeti Bu Dünyadan Gelecek Dünyaya. Eser-i Yuhanna Bunyan*, 7.

duğu anlaşılmaktadır.[123] Kitap, Modern Süryaniceye çevrilmiş (Urmiye 1848; çev. Justin Perkins), 1834'te Arapçaya çevrilmeye başlanmış ve Ermenicede ilk çeviri yapıtlar arasında yer almıştır (İzmir, 1843; ilk olarak "Yararlı Bilgiler Dağarı"nda tefrika edilmiştir). Kitabın aynı zamanda Ermeni harfli (1864) ve Yunan harfli (1879) Türkçe çevirileri de bulunmaktadır (*Kristiyan Yolculuğu*). Yapıtın misyoner Albert Long tarafından yapılan Bulgarca çevirisi (*Pâteşestvennikât ot toyzi svyet do onzi*) 1866'da İstanbul'da yayımlanmıştır (kitabın ilk bölümü ayrıca Amerikan misyonerlerinin çıkardığı *Zornitsa* dergisinde tefrika edilmiştir) (Stoyanov, *Bâlgarska vâzroždenska knižnina* I, 426).

Diğer bir başarılı kitap, en azından çevirilerinin sayısına bakıldığında, Leigh Richmond'ın (1772–1827) *The Dairyman's Daughter* (ya da *The Daughter of Walbridge*) adlı kitabıdır (Kawerau 390). Kitap, aralarında Modern Yunanca (1821), Arapça (Malta, 1834), Modern Ermenice (1839) ve Modern Süryanicenin (1845) de bulunduğu on dokuz dile çevrilmiş olmasına karşın Doğulu okurlar tarafından *Pilgrim's Progress* kadar tutulmamıştır. Müslüman Türk okurların ise Bunyan'ın yapıtından uzun süre haberi olmamıştır. Kitabın ilk Arap harfli çevirisi ancak 1905'te Bulgaristan'da basılmıştır.[124]

---

[123] Bkz. Kawerau 392 (1839'da *Missionary Herald*'da yayımlanmış bir makaleye atıfta bulunarak).

[124] Dönme Abdülmesih Yuhanna Avedaranyan (yani Mehmed Şükrü; "Johannes Awetaranian") tarafından çevrilmiştir. Mustafa Necati'nin Modern Türkçe çevirisi 1932'de yayımlanmıştır.

Farklı Edebiyatlar Arası Alışverişler

Farklı edebiyatlar arası temaslar ve alışverişler farklı yollarla ve farklı düzeylerde meydana gelmiştir. Görüldüğü gibi, Batı edebiyatına açılma, bunları birbiriyle sıkı sıkıya ilintilendirmiştir. Osmanlı başkentindeki basın, özellikle çağdaş edebiyatın yayımlanması ve yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Örneğin Ahmet Mithat'ın Émile Richebourg'un *La Fille Maudite* (*Merdud Kız*, 1300/1883) çevirisi, bu romanın daha önce Rum ve Ermeni gazetelerinde tefrika edilerek ulaştığı başarıdan esinlenerek yapılmıştır (*Arakel Kitabhanesi Esami-i Kütübü* 200). *Letaif-i Rivayât*'ta yer alan birkaç hikâye, Fransız basınında çıkan öykülere dayanmaktadır.

Yazı farklılıkları, aşılması güç bir engel oluşturmamıştır. Müslüman Türkler arasında, Ermeni alfabesini öğrenen ve Ermeni harfleriyle basılmış kitapları ya da gazeteleri okuyanlar bulunmaktaydı.[125] Gazetelerde modern edebiyatı Türkçe okumak isteyenler için alfabeyi öğreten kişilerin ilanlarına rastlanmaktaydı. Hatta bazı üst düzey Türk devlet görevlileri, yalınlığı ve uygulamadaki kolaylığı nedeniyle Ermeni alfabesini telkin etmekteydi.[126]

---

[125] Bkz. Strauss, "*Romanlar* ...", 133.

[126] Ermeni harflerinin avantajları 50'lerde yayımlanmış bir kitabın yazarları tarafından vurgulanmıştı: "Osmanlı Dilini Ermeni Harfleriyle Okuma Anahtarı". Bu kitap, "Ermeni harflerini kolay yoldan öğrenmek isteyen saygın Osmanlıların önerisi" üzerine yazılmıştı (*Hurûf-i ermeniyyenin sehil kıraat ve taallümüne arzukeş olan Osmanlılardan ekser-i zevat-ı muteberenin âcizlerine vâki olduğu teklifi üzerine*; bkz. *Miftâh-ı Kıraat-i Hurûf-i Ermeniyye fi Lisan-ı Osmanî*, 4). Ayrıca bkz. Ertem, 125-7.

Türkçe konuşan Rum Ortodokslar (*Karamanlı*) ve Ermeniler, Türkçe halk edebiyatı yapıtlarını ve Ahmet Mithat Efendi (1844–1912) gibi çağdaş yazarların romanlarını Yunan ya da Ermeni harflerinden okuyorlardı. Ahmet Mithat'ın Ermeni cemaatinde özel bir üne sahip olduğu söylenebilir; *Felatun Bey ve Rakım Efendi* romanı 1879'da Ermeni Türkçesinde yayımlanmıştır. Yazarın diğer iki romanı olan *Yeniçeriler* ve *Şeytan Kayası*, 1891'de Karamanlıca basılmıştır. *Yeniçeriler*'in Karamanlıca çevirisi, ilk olarak Misailidis'in *Anatoli* gazetesinde tefrika edilmiştir. Bu gazetede Misailidis çoğunlukla Rumca ya da Fransızcadan bizzat çevirdiği sayısız roman yayımlamıştır. Ne yazık ki, farklı alfabelerle basılmış çevirilerin özgün yapıta sadakatini ya da yapıtı uyarlama tarzını açığa kavuşturan henüz hiçbir araştırma bulunmamaktadır. Dikkate değer bir biçimde, çevrilmiş olan yapıtların başlıkları çoğunlukla özgün yapıtınkiyle aynıdır.

Öte yandan son derece az sayıda Ermeni Türkçesi yazarı Arap harfleriyle Türkçe bir yapıt ortaya koyarken neredeyse hiçbir Karamanlı yazar bu türden bir yapıt yazmamıştır.[127] Belli bazı Ermeni Türkçesi kitap türleri Müslüman Türk yazarların ilgisini çekmiş olsa da bu durum, Karamanlıca yazılmış olanlar için geçerli değildir. Misailidis'in pikaresk *Tamaşai Dünya*'sı (*yukarıya bkz.*) Müslüman Türk okurların geniş bir bölümü tarafından bilinmiyordu. Benzer şekilde, konusu Ermeni Ortodoks bir kızla Ermeni Katolik bir delikanlı arasındaki trajik aşk hikâyesi olan Vartan Paşa'nın *Akabi Hikyayesi* de Müslüman okurlar için pek de ilgi çekici değildi. Bunun yanı sıra Vartan Paşa, önce Ermeni Türkçesi çevirisi basılan, ardından epey kısaltılarak *Ruzname-i Ceride-i Havadis*'te tefrika edilen, Arap harfleriyle yazılmış bir "Napolyon Bonapart Tarihi" (1861–1868) de bırakmıştır.[128]

BirkaçRum, popüler Fransız romanlarının çevrilmesinde nispeten erken bir dönemde rol almıştır. Bu konuda Fransızca, Türkçe ve Rumca çıkan meşhur mizah gazetesi *Diyojen*'in (hatta Ermeni Türkçesi ve Bulgarca yayımlanan başka gazetelerin) sahibi Teodor Kasap (1835–1897), en ünlü örnektir. Onun yaptığı Dumas'nın *Monte-Cristo* adlı romanının Türkçe çevirisi (1871; ilk olarak *Diyojen*'de tefrika edildi) gayet doğru bir şekilde bir

[127] Ermeniler tarafından yayımlanan Osmanlı Türkçesi kitapların bazen Müslüman Türk bir "düzeltmen"i (*musahhih*) bulunurdu.

[128] Bkz. *The Beginnings of Printing*, 23 vd.

Batı dilinden yapılmış ilk "gerçek" çeviri olarak kabul edilir.[129] Diğer daha az saygın çevirmenler yalnızca ilk adlarıyla tanınır. "Mihalaki" adında biri Eugène Sue'nün *Mathilde ou Mémoires d'une jeune femme* (1874) adlı romanını ve aynı yazarın *Sept Péchés capitaux* adlı kitabından "Gourmandise" bölümünü *(Şikemperverî–Oburluk*; 1882) çevirmiştir. "Vasilâki" adında biri de Pierre Zaccone'un *Misérables de Londres* adlı kitabını (*Londra Biçaregânı*; 2 cilt, 1879) ve Jules Lermina'nın *Fils de Monte–Cristo*'sunu (*Lord Hop*; 6 cilt, 1878) çevirmiştir. 1883–1884 arası yayımlanan *Envâr-ı Zekâ* adlı edebiyat dergisine katkıda bulunan, aralarında Karamanlı yazar Nikolaos Sullidis'in (Nikola Sullioğlu) de olduğu şaşırtıcı derecede çok sayıda Rum vardır.

Osmanlı Ermenilerinin öncü rolünün iyi bilindiği tiyatro alanında da geniş alışverişler ve etkileşimler görülür. Bu konuda, Türkçe tiyatro edebiyatının ilk yapıtlarından biri olan *İkinci Arsas* (1282/1865), ilginç bir örnektir.[130] Oyunun baş karakteri, tarihsel bir kişilik olan Ermeni Kralı II. Arşag'dır (Fransızcada *Arsace*; 351-367). Onun başına gelenler, Osmanlı İmparatorluğu'nda Mıgırdiç Beşiktaşlıyan (1828–1868), Emanuel Yesayan (1839–1907), Khoren Kalfayan (c.1831–1892) ve Tovmas Terziyan (1840–1909) gibi birçok önde gelen Ermeni yazara esin kaynağı olmuştur. Bu yazarların hepsi, oyunlarının kahramanı olarak bu ilginç hükümdarı seçmiştir. Ermenice oyunlar dışında Modern Yunan tiyatrosunun bazı örneklerinin de Müslüman çevirmenleri cezbettiği anlaşılmaktadır. Örneğin, Giritli bir Müslüman, G.P. Kontis'in "Herkül ve Olimpiyat Oyunları yahut Arkadaşlık ve Aşk" adlı oyununu çevirmiştir.[131] Rum hekim Aleksandros İstamatyadis'in (1838–1891) oyunları "Muzaffer Osman" (*Osman ho nikêtês*) ve "Esaret Altındaki Sakız Adası" (*Chios doulê*), Türkçeye sırasıyla *Osman Gazi*[132] ve *Hatâ-i Nisvân yahud Sakız Esirleri*[133] adlarıyla çevrilmiş, ikincisi İstanbul'da sergilenen en başarılı oyunlardan biri olmuştur.

---

[129] Bkz. [Sevük] *Avrupa Edebiyatı ve Biz* c. II, 237.

[130] Bkz. And, *Osmanlı Tiyatrosu* 180. ["Arsas", Fransızca "Arsace" sözcüğünün transkripsiyonudur. "Ersas" yanlış okunuşu Arap harflerine aittir.]

[131] *İraklis ve Olympiakos Agonas yahud Sıdk ü Hulus ve Muhabbet-i Hakîkî*.

[132] *Gazi Osman. Sene 709 ilâ 699. Üç fasıldan ibâret tiyatro oyunudur*, Yanko Vaçidi adlı Rum bir hükümet görevlisi tarafından çevrilmiştir. Aynı kişi, Fransa–Prusya savaşı hakkında bir tarih kitabını da Türkçeye çevirmiştir.

[133] Çev. Giritli Rif'at Bey, 1291/1874.

Bununla birlikte, bütününe bakıldığında azınlıkların ürettiği modern edebiyatın Osmanlı edebiyatçıları için büyük oranda *terra incognita* [keşfedilmemiş topraklar] olarak kaldığı söylenebilir. Erken dönem Modern Yunan edebiyatının başyapıtlarından biri olan Vinçenzo Kornaro'nun *Erotokritos*'unun (17. yüzyıl) 1873'te yayımlanmış Osmanlıca çevirisi, belki de çevirmenlerin yazarın adını bile vermemesinden dolayı çoğunlukla bilinmeyen bir yapıt olarak kalmıştır.[134] Modern Ermeni edebiyatı söz konusu olduğunda da aynı şey geçerlidir. Bunu, birtakım önde gelen yazarların tepkisinden çıkarabiliriz. 1913 gibi geç bir tarihte Türkçe bir Ermeni öyküleri antolojisi yayımlanmıştır.[135] Türünün ilk örneği olan bu yayın hakkında övgü yazıları (*takriz*) kaleme alan Abdullah Cevdet, Şahabeddin Süleyman ve Süleyman Nazif, antolojiyi neredeyse bir buluş olarak görmüşlerdir.

Osmanlı Türkçesi edebiyatı söz konusu olduğunda bazen gayrimüslim cemaatler de aynı ilgisizliği göstermiştir. Eğer çok beğenilen bir Türkçe antoloji[136] yayımlamış olan Aleksandros Kostantinidi gibi Osmanlı bilginlerinin söylediklerine bakılırsa Rumlar, Türk diline ve edebiyatına pek de ilgi duymuyordu. Hatta Ahmet Mithat Efendi bir keresinde Rumları biraz da abartılı bir şekilde Yunanca dışındaki dillerdeki çalışmaları "yüz karası" saymakla suçlamıştır.[137] Yörükler hakkında çalışmasıyla[138] tanınan İzmirli hekim Mikail Çakıroğlu (1854–1920) sıra dışı bir örnektir. Çakıroğlu, İran ve Osmanlı şiiriyle ilgileniyordu; bu konularda İzmir'deki Rum basınında makalelerin yanı sıra, Bâki'nin (1526–1600) şiirlerinden bir seçkiyi Rumcaya çevirerek yayımlamıştı.[139]

Ermeniler söz konusu olduğunda durum farklıydı. Ermeniler, pek çok Türk tarafından kendilerine en yakın cemaat olarak kabul ediliyordu.[140] Gerçekte, Ermenilerin neredeyse tümü iki dilliydi ya da yalnızca Türkçe konuşuyordu.

---

[134] Bu çeviri hk. bkz. Strauss, "*Eratos ya'ni Sevdâ*. The Nineteenth Century Ottoman Translation of the *Erotokritos*".

[135] Serents, 163-82.

[136] *Müntahabât-ı Âsâr-ı Osmaniyye*.

[137] *Kâinat* serisinde yayımlanmış olan "Yunan Tarihi"nde, 126.

[138] *Peri Giouroukôn, Ethnologikê meletê*; Fransızcaya çev. Paul Zipcy, *Étude ethnographique sur les Yuruk*.

[139] *Divan-i Mpakê êtoi poêtikê syllogê tou Mpakê*, Venedik 1907.

[140] Türk yazar Şahabettin Süleyman (1885–1921), S. Serents'in Ermeni yazarlar antolojisi üzerine kaleme aldığı *takriz*'inde şöyle der: "Bir Arab ile, hemdîn olduğum halde, pek güçlükle kaynaşabilidiğim halde sizlerden biriyle pek kolay birleşiyor, pek kolay temin-i meveddet edebiliyorum"; ve ekler, "siz hepiniz bizim lisanı bilirsiniz" (174).

Eğitimli Ermenilerin çoğu, Türk yazarların yapıtlarını okumak için bunların Ermenice çevirilerine ihtiyaç duymamış bile olabilir. Çok sayıda hoca, avukat, hekim ve diğer mesleklerden Ermeni, bizzat Türkçe yapıtlar yazmıştır. Jön Türk Devrimi'nden (1908) sonra edebi çeviriler iyice yaygınlaşmıştır. Saygın bir okul olan Mekteb-i Mülkiye'nin hocası Diran Kelekyan (1862–1915), Osmanlı Türkçesini mükemmel derecede biliyordu;[141] kendisi de birkaç Türkçe yapıt kaleme almıştı. Kelekyan, kendisinin çevirdiği ve 1913'te yayımlanan Krikor Zohrab'ın *Hayat Olduğu Gibi* başlıklı hikâyeler derlemesinde[142] Türk yazarların Ermeniceye giderek daha fazla çevrildiğini belirtir. O dönemde okutulan ve çok sayıda Türk yazarının yapıtlarından parçalar içeren Ermenice okul kitapları da bunu kanıtlar. Benzer bir ilginin, içlerinde özellikle Türk şairler İsak Ferera (1877–1933) ve Avram Naon ("İbrahim Nom", 1878–1947) gibi Türkleşmenin bazı ateşli taraftarlarının 19. yüzyıl sonunda çoktan belirmiş olduğu Osmanlı Yahudileri arasında da başladığı anlaşılmaktadır.

Eğitimli Sefarad Yahudileri esas olarak Fransız edebiyatıyla ilgileniyordu. Yahudi İspanyolcasına Türkçeden yapılmış çeviriler hakkında çok az şey bilinmektedir.[143] Bu dil, alt sınıflar tarafından okunuyordu. Bu gerçek, çok üretken bir çevirmen olan Elia Karmona (1870–1931) tarafından da dile getirilmiştir: "İspanyolca (yani Yahudi İspanyolcası) okuyanların Türkçe ya da Fransızca bilmediğini fark ettiğim için çocukların ve yaşlıların bile anlayabileceği popüler bir dilde yazmaya başladım" (Loewanthal, 44).

Alışverişler: Türkçeden Arapçaya

Yönetici unsurun edebiyatına karşı bu çarpıcı ilgisizlik Rumlara ve diğer gayrimüslim cemaatlere özgü değildi. Türkçeden Arapçaya edebi çeviriler de son derece azdır. 19. yüzyılda Türkçeden Arapçaya çevrilmiş tarih, bilim, dilbilgisi ve benzeri konularda kitaplar bulunmakla beraber, çağdaş Osmanlı ya-

---

[141] Şemseddin Sami'nin Türkçe–Fransızca sözlüğünün önemli ölçüde genişletilmiş versiyonunun 1928'e kadar basılmaya devam etmiş yeni basımı için teşekkür borçlu olduğumuz Kelekyan hk. bkz. *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, II, 24.

[142] *Hayat olduğu gibi*. Özgün yapıt 1911'de basılmıştır. 1908'den sonra Osmanlı parlamentosunda vekil olan Krikor Zohrab (d. 1860), Kelekyan gibi 1915 yılındaki tehcir sırasında öldürüldü (bkz. *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, II, 703).

[143] E. Romero, *La creación literaria en lengua sefardí* adlı çalışmasında 1931'de Selanik'te basılmış tek bir roman adı verir; ama krş. 32. dipnot.

zarlarının yapıtlarından neredeyse hiçbir şey çevrilmemiştir. Abdurrahman Sami Paşa'nın (1792–1881) beğenilen ama biraz da modası geçmiş sayılabilecek *Rümuzü'l-hikem*'i (1870) müstesna örneklerden biridir.[144] Bu kitap, dikkate değer bir biçimde iki dilli olarak 1894'te Trablus'ta yayımlanmıştır. Bununla birlikte, Arap yazarların Türklerin edebiyat etkinliklerinden habersiz olduğu da söylenemez. Yusuf Kâmil Paşa'nın *Télémaque* çevirisinin ünü, aynı yapıtı Sudan'da sürgünde olduğu sırada çeviren Rifâ'a et-Tahtâvî'ye ulaşmıştır.[145] Corcî Zeydân'ın "Doğunun 19. Yüzyıldaki Meşhurlarının Yaşamöyküleri" adlı derlemesinde büyük "vatan şairi" Namık Kemal (1840–1888) hakkında bir kayıt bulunur. Ne var ki bu, yazar ve şairin yakın arkadaşı olan basım ve yayıncı Ebuzziya Tevfik'in (1848–1913) bir makalesinin yalnızca özet biçiminde bir çevirisidir.[146] Ahmet Mithat Efendi'nin bazı yapıtları Tatarcaya bile çevrilmiş ve polemik türündeki yazıları, özellikle de Amerikan misyoner Henry Otis Dwight'la olan tartışması (1883) Rus İmparatorluğu'ndaki Türkler tarafından takdir görmüş olmasına karşın, yazarın Arapça konuşan âlemi pek de etkilemediği anlaşılmaktadır.

Buna bir açıklama getirmek gerekir. Bunun nedeni bir bağımsızlık hatta üstünlük duygusu muydu? Misyonerlerin etkisi miydi? Kültür ya da dil farklılıkları mıydı? Ziya Paşa'nın "Şiir ve İnşâ" başlıklı ufuk açıcı incelemesinde dile getirdiği gibi Osmanlı Türkçesi, Arapçaya çevrilmesi olanaksız bir dil miydi?[147] Ya da Osmanlı Türkçesine aşina olan yeterli sayıda Arap okur mu vardı? Bu soruların yanıtı burada verilemeyecek. Tuhaf olan, yaklaşık bir yirmi yıl Osmanlı başkentinde *El-Cevaib* gazetesini çıkaran, Osmanlılarca "Ahmed Faris Efendi" olarak tanınan Fâris eş-Şidyâk'ın da Türk edebiyatına ilgi göstermemesidir.[148] Bununla birlikte, ilk Türkçe roman olan Şemseddin

---

[144] Abdurrahman Sami Paşa, Moralıydı. Yunan Devrimi'nden sonra aile Mısır'a göçtü. Sami Paşa, Muhammed Ali'ye Yunan Devrimi hakkında bir layiha sunduktan sonra meşhur Bulak Matbaası'nın başına getirilerek çok başarılı bir iş yaşamına atıldı.

[145] Bkz. Strauss, "The Egyptian Connection" 53 vd.

[146] Bkz. Zeydân, *Terâcimu...* II, 115-21.

[147] Bu incelemesinde Ziya Paşa, Osmanlı adalet sisteminin karmaşıklığı nedeniyle Tunus'ta Osmanlı yasalarını (*Düstur*) Arapçaya çevirebilecek yetenekte bir çevirmen bulmanın imkânsız olduğunu, bu nedenle, Tunus vilayetinin, bağlı olduğu devletin yasalarını uygulayamadığını söyler. [bkz. Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, 119.] *Düstur*'un en sonunda Suriyeli bir çevirmen tarafından Arapçaya çevrildiğini de belirtelim.

[148] 1288/1871'de İstanbul'da basılmış olan *Kenzü'r-regâ'ib fi müntahabâti'l-Cevâ'ib (El-fius'ülu'l-latîfe, el-makâmâtü'z-zarîfe, el-makâlâtu'l-edebiyye*)'nin ilk cildinde Türk yazarlardan çeviriler bulunmaz.

Sami'nin *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*'ını basan da El-Cevaib matbaasıdır (1872). Bu matbaa, ayrıca Robertson'ın *History of America* adlı yapıtının ve Tunuslu Hayrettin Paşa'nın *Akvamu'l-mesâlik fî ma'rifeti'l-memâlik*'inin "Mukaddime" bölümünün Türkçe çevirilerini de basmıştır.[149] Aynı zamanda matbaanın elinde, aralarında biraz muammalı bir Türkçe oyun olan ama pek de Racine'nin meşhur trajedisinden çevrilmiş gibi durmayan, basit gravürlerle bezenmiş *Ester* adlı bir yapıtın[150] bulunduğu Türkçe kitap siparişleri de vardı.

İlginç bir biçimde, nispeten daha az sayıdaki Türkçe yazan Arap bilginlerin çoğunluğu Hıristiyandı. *Hadîkatü'l-Ahbâr*'ın editörü olan Halîl el-Huri (1836–1907), İbn-i Haldûn'un *Kitâbu'l-'İber* adlı yapıtının bir çeşit devamı sayılan Abdullatif Subhî'nin *Tekmiletü'l-'İber*'ini çevirmiştir (Sarkîs, 1196). Luis Sabuncu ("Yakub Sabuncuzâde Luvis Beri Efendi", 1838–1931), iki dilli (Türkçe–Arapça) basılan *Resimli Devr-i Âlem Seyahatnamesi*[151] sayesinde meşhur olmuş kişiliklerden biridir. Arap gümrükleri başkâtibi olan Nevfel Efendi (Nimetullâh Nevfel, 1812–1887),[152] Ottocar von Schlechta–Wssehrd'in *Hukuk-i Milel*'ini (*Hukûku'l-ümem*, Beyrut, 1873) ve Çerkeslerin inançları hakkında aslı bilinmeyen bir yapıtı (*Aslu mu'tekadâtu'l-ümmeti'l-cirkisiyye*, Beyrut t.y.) Arapçaya çevirmiştir. Ayrıca, (yayımlanmamış) tarih kitabı için Türk kaynaklarını kullanmıştır ki bu, o dönemde sık görülmeyen bir örnektir.

Türkçe yazan Müslüman Araplar arasında meşhur Şamlı el-'Azm ailesinden gelen (bu nedenle Türkler arasında "Azımzâde" olarak bilinen) Korgeneral ("Ferîk") Sâdık el-Müeyyed[153] üzerinde özellikle durmak gerekir. Epeyce üretken bir yazar olan el-Müeyyed, Türkçeye birçok yapıt ka-

---

[149] Bkz. Strauss, "Les voies de la transmission", 125.

[150] 1880 civarında yayımlanmış olmalı. El-Cevâ'ib matbaası tarafından dağıtılan Türkçe kitaplar hk. ayrıca bkz. listeler, Roper, "Fâris el-Shidyâq and the transition from scribal to print culture in the Middle East", 218.

[151] Bkz. *Resimli Devr-i Âlem Seyahatnamesi*. Ayrıca bkz. fotoğraflar, *Mâlumat*, no. 71, 23 Ramazan 1314 (25 Şubat 1897): 466. Krş. Sarkîs 1177 vd; Türkçe yazıları hk. bkz. Sabuncuzâde Luis Alberi, *Sultan II. Abdülhamid'in Hal Tercümesi*; A. Özcan, "Yerini bulamayan bir gazeteci: Louis Sabuncu ve İstanbul Yılları".

[152] Zeydân, II, 206-11.

[153] Cidde kaymakamlığı görevinden ayrıldıktan sonra 12 Şevval 1328'de (18 Ekim 1910) vefat eden el-Müeyyed, uzun yıllar boyunca Sultan Abdülhamit'in yaverliği görevini yürütmüş, Habeşistan ve Sudan'a elçi olarak gönderilmiş ve Bulgaristan komiserliği yapmıştır. Bkz. Ekrem Reşâd ve Osman Ferid, 216. Sarkîs, 1181 vd, onun Türkçe yazılarına söyleyecek söz bulamamıştır.

zandırmıştır. *Küçük Hanri* (İstanbul, 1880; 1890) ve *Fernando* (1883) Fransızcadan çeviriydi. el-Müeyyed'in el-Vâkidî tarafından yazılmış "Suriye Fethinin Tarihi" adlı kitaptan yaptığı, özellikle orduyla ilgili olduğu için beğenilen kısaltılmış çeviri, *Târih-i Fütuhü'ş-Şâm* adıyla önce Ahmet Mithat'ın *Tercüman-ı Hakikat*'ında tefrika edildi, sonra basıldı (İstanbul, 1302/1884–5). Yazarın *Habeş Seyahatnâmesi* Türkçe olarak yayımlandıktan (1904) sonra Arapçaya çevrilmiştir.[154]

Alışverişler II: Arapçadan Türkçeye

Osmanlı Türklerinin modern Arap yazarlarına daha geniş çapta ilgi duyduğu anlaşılmaktadır. Taberî, İbn-i Haldûn gibi klasik yazarların Türkçeye çevrilmesi 19. yüzyılda da sürmüştür. Eğitimli Osmanlı Türkleri, Arapça okuyabiliyordu. Hatta Cevdet Paşa gibi medrese eğitimi almış bilginler bizzat Arapça yapıtlar yazmıştır. Ayrıca, "üç dil"e (*elsine-i selâse*: Arapça–Farsça–Türkçe) aşina olan fakat Batı dillerini bilmeyen Osmanlı okurlarının Batı dillerinden çevrilmiş Arapça kitapları, özellikle de Mısır'da Bulak Matbaası tarafından basılmış olanları okuduğunu biliyoruz.[155]

Çağdaş Arap yazarlarından Türkçeye çevrilmiş olanlarsa daha azdır. Bununla birlikte, Osmanlı Türklerince "el-Bedevî" olarak bilinen Rifâ'a et-Tahtâvî'nin çok iyi tanınmış bir yazar olduğunu belirtmek gerekir. Et-Tahtâvî, 1851'de kurulmuş olan Encümen-i Dâniş'in[156] muhabir üyeleri arasındaydı. *Tahlîsu'l-ibrîz ilâ telhîsi Bârîz* (1834) adlı gezi kitabı Mısır'da 1839 gibi erken bir tarihte Türkçeye çevrilmişti ve öyle görünüyor ki, Osmanlı okurları arasında tutulan bir kitaptı. Şemseddin Sami'nin meşhur ansiklopedisi *Kamusü'l-a'lâm*'da (6 cilt, 1889–1898) *El-Cevaib* gazetesi sayesinde yirmi yıldan fazla bir süre boyunca Osmanlı başkentinin entelektüel yaşamında önemli rol oynamış olan Fâris eş-Şidyâk hakkında da bir kayıt bulunur. Eş-Şidyâk'ın dilbilgisi kitapları Türkçeye çevrilmiş olmasına karşın, *Es-Sâk 'alâ's-sâk* –belki de makul nedenlerden dolayı– çevrilmemiştir (ama kitabın Paris baskısı El-Cevaib'in kataloğunda yer alıyordu).

---

[154] Yazarın gezi kitabı hk. bkz. Herzog ve Motika, 169 vd.
[155] Bkz. Strauss, "The Egyptian connection ...", 45 vd.
[156] Bkz. Kayaoğlu, 68.

20. yüzyıl başlarında Corcî Zeydân'ın (1861–1914) yazıları, özellikle de "İslam medeniyeti" kavramı, Osmanlı Türkleri arasında tutuluyordu. Hıristiyan bir Arap olan bu yazarın şöhreti Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde de sürmüştür. Zeydân'ın çeşitli yazıları II. Abdülhamit döneminde *Mâlumat* dergisinde yayımlanmıştır. Dönemin bir diğer önemli yazarı Zeki Megamiz tarafından Türkçeye çevrilen "İslam Medeniyeti Tarihi" (*Tarîhü't-temeddüni'l-islâmî*)[157] İkinci Meşrutiyet'ten sonra İstanbul'da basılmıştır (1912–1914). Zeydân'ın Harun Reşit ve Bermekilerin yıkılması hakkında yazdığı tarihî romanı *El-'Abbâse uhtu'r-Reşîd* (Kahire 1906), Hasan Bedreddin tarafından çevrilmiştir (İstanbul, 1339–1342/1923).[158]

[157] Hıristiyan bir Arap olan Zeki Megamiz (Halep 1871–İstanbul 1932), geç dönem Osmanlı entelektüel tarihinin en ilginç kişiliklerinden biridir. Megamiz hakkındaki bilgiler epeyce dağınıktır (temel bilgiler için bkz. Gövsa, *Meşhur Adamlar* III, 1028). Megamiz, dönemin en etkin yazar ve gazetecilerinden biriydi ve Pierre Loti'nin Türkçe öğretmeni olarak adını duyurmuştu. Türkçe gazetelerde çok sayıda makaleler yayımladı (*Saadet, İkdam, Sabah, Mâlumat, Resimli Kitab*, vb) ve çağdaş Arap edebiyatının yayılmasında önemli bir rol oynadı. Türkçeye yaptığı çeviriler arasında *Hürriyet-i Nisvân* başlığıyla Kâsım Emîn'in (1865–1908) *Tahrîri'l-Mer'e* adlı yapıtı ve Cumhuriyet döneminde basılan *Cihan Hatun. Fergane güzeli* başlığıyla Corcî Zeydân'ın *Arûs Fergâne* adlı romanı bulunmaktadır. Zeki Megamiz aynı zamanda Kuran'ı da Türkçeye çevirmiştir. Bu çeviri, İkinci Meşrutiyet'ten sonra anonim olarak basılmıştır (Ergin, 308).

[158] Kitabın Türkçe çevirisinden önce *Al Abbassa ou la sœur du Calife* adlı bir Fransızca çevirisi yapılmıştır.

Neleri Okurlardı - II: Bir Osmanlı Âliminin Yaşamı – Süleyman Paşa'nın *Târih-i Âlem*'i

Burada sunulacak olan tartışmanın amacı, dönemin kültürlü bir Osmanlı yazarının ne tür kitaplar okumuş olabileceğini göstermektir. 1877'deki Osmanlı–Rus Savaşı'nda başarısızlığa uğrayan komutan Süleyman Paşa'nın (ö. 1892) yazdığı yarım kalmış "Dünya Tarihi" (*Târih-i Âlem*, ilk basımı 1876) durumun karmaşıklığını göstermesi açısından tipik bir örnektir.

Târih-i Âlem'de kitabın oluşturulmasında kullanılmış yapıtlara dair epey geniş bir bibliyografya yer alır. Yazar, kaynakları arasında Arap tarihçilerini (İbnü'l-Esîr, İbn-i Haldûn, Ebû'l-Fidâ, Mesûdî'nin *Mürûcu'z-zeheb*'i), 17. yüzyıl Osmanlı tarihçilerini (Müneccimbaşı, Kâtib Çelebi), Ebulgazi'nin orijinali Doğu Türkçesinde (Çağatayca) yazılmış olan *Şecere-i Türkî*'sini, 19. yüzyıl Osmanlı tarihçilerini (Patinakizade Mehmed Atıf'ın *Hulâsatü't-tevarih*'ini), Bouillet gibi Avrupalı yazarları ve onun *Dictionnaire universel d'histoire et de géographie* adlı yapıtını, Victor Duruy ve D. Lévi Alvarès'in dünya tarihlerini, *Univers pittoresque*'in[159] çeşitli ciltlerini, Guignes'in *His-*

[159] *Histoire et description de tous les peuples, de leurs religions, mœurs, coutumes, etc.* adlı bu seri, 1834–1856 yıllarında Paris'te Didot biraderler tarafından yayımlanmış olan 67 ciltten oluşmaktadır. Osmanlı yazarlarının bir kısmı bu yapıtı iyi bilmekteydi. Bu seri, Ahmet Mithat Efendi'ye *Kâinat* (1871–1875) adlı kendi derlemesini oluşturma konusunda esin kaynağı olmuştu. Ziya Paşa'nın *Enkizisyon Târihi* de Joseph Lavallée ve Adolphe Guéroult'nun yazdığı 30. ciltte yer alan *Espagne* (1844; 453-70) bölümünden çevrilmiştir. Süleyman Paşa ise, *Chine* (Guillaume Pauthier), *Inde* (Dubois de Jancigny ve Xavier Raymond) ve *Tartarie, Béloutchistan, Boutan et Népal* (Xavier Raymond) ciltlerini kullanmıştır.

toire des Huns'ını, Maspéro'nun *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*'ini ve ilginç bir şekilde Mikael Çamcıyan'ın ("Mikail Vardapet"; 1738–1823) "Ermeni Tarihi"ni[160] bile sayar. Bunların dışında, bibliyografyada Ahmed Hilmî'nin *Târih-i Umumî*'si,[161] Aleksandros Kostantinidi'nin "Antik Yunan Tarihi", Abdullah Bey'in "Jeoloji"si gibi Batılı yapıtlara dayanan ya da bunların çevirisi olan Türkçe kaynaklar ya da *İskender Târihi* ve antik çağlar hakkında bilinmeyen Batılı bir kaynaktan derlenmiş Arapça bir kitap olan *Bidâyetü'l-kudemâ' ve hidâyetü'l-hükemâ'* (Bulak 1254/1838; ikinci baskısı 1282/1865) gibi Bulak basımları da yer alınaktadır.

Bu etkileyici kaynak listesinden yazarın Fransızca, Arapça ve muhtemelen Ermenice bildiği ama açık bir şekilde Osmanlı Türkçesindeki yapıtları yeğlediği sonucuna varabiliriz. Dolayısıyla Süleyman Paşa, neredeyse yalnızca Batı dillerinde (yani Fransızcada) yazılmış edebiyatlarla ilgilenen Ahmet Mithat Efendi gibi yazarlarla belli bir karşıtlık oluşturmaktadır.

---

[160] *Patmut'iwn Hayoc'*, 3 cilt, Venedik, 1784–1786; İngilizceye çev. J. Avdall, Kalküta, 1827.

[161] *Târih-i umumî*, 6 cilt, İstanbul (1283) 1866 vd. Bu kitap *Chamber's Educational Course*'un ilgili bölümlerine dayanmakla birlikte başka kaynaklardan da parçalar içermektedir (örn. Timurlenk hakkındaki bölüm).

Neleri Okurlardı - III: "Popüler" Edebiyat

Yukarıda sözü edilen yapıtlar, doğaldır ki, aralarında Batı dillerinin de olduğu birkaç dile aşina olan, eğitimli yazarların ulaşabileceği kitaplardır. Satış fiyatı 11/2 ile 20 kuruş arasında değişen Ermeni Türkçesi yapıtların aşağıdaki listesi, gerçekten "popüler" olan kitaplar hakkında fikir verebilir. Bunlar, 1889'da Çakmakçılar Yokuşu'ndaki Ermeni matbaacı Hovsep Kavafyan'ın elinde bulunanlardı.[162]

1. Aleksiyanos Fakırın Hikyayesi.
2. *Âşık Kerem* [ile Aslı hanım hikâyesi], 1875.
3. *Âşık Garib* [türküler ile beraber], 1860.
4. Âşık Tahir ile Zöhre [hikâyesi], 1875.
5. Âşık Kurbanı.
6. [Bidari.] İngilterra Düşessalarından Kenovape Nam Afife Kadının Hekyayei Garibesi, 1886.
7. Yemek tertibi.
8. [Christoph von Schmid] *Yenoveva Hikyayesi*, 1855; 1868; 1891.
9. [Ponsiyanos padişah ve] *Yedi Âlimler*, 1864.
10. *Zeycan* [ile] *Esman* [hikâyesi türküler ile beraber], 1870.
11. *Tayyarzade* [hikâyesi], 1872; 1874.
12. [Vartan Paşa] *Telegraf resalesi*, 1857.

---

[162] Bibliyografik bilgiler, Stepanyan'ın çalışmasından yararlanılarak tamamlanmıştır.

13. [Kurban Osep] İki Kapu Yoldaşlar yahud Hakkı Adaletin Zahiri (3 cilt), 1885; 1890.
14. Leyla ile Mecnun [1872].
15. [Mustafa Behcet] *Hezar Esrar*.
16. *Melikşah* [ile Gülli Hanım] *Hikyayesi*, 1876.
17. *Nasretdin* Hoca[nın tuhaf latifeleri], 1853; 1872; 1875.
18. *Nisa Tayifesi*[nin mahrem-i esrarı], 1876.
19. *Şah İsmail* [ile Gülizar Hanım], 1875.
20. *Şirin ile Ferhad* [hikâyesi türküler ile], 1881.
21. [Tilkiyan] *Çoban Kızları*.
22. [Armenag Hayguni] *Delikanlılar Girdabı* [yani emraz-ı şeheviyye], 1863.
23. [Viçen Tilkiyan] *Dürbün-i Aşk* [ve Mahbube-i Milel], 4 cilt, 1872.
24. Rakkam Cedveli.
25. *Köroğlu* [hikâyesi türküler ile beraber], 1872; 1875.

Bu liste farklı kategoriler içermektedir. Bunlardan en önemlisi İslam geleneğine ait olanlardır: Kerem ile Aslı, Âşık Garib, Tahir ile Zühre, Leyla ile Mecnun, Melikşah ile Güllü Hanım, Tayyarzade, Şah İsmail ile Gülizar Hanım, Asuman ile Zeycan[163] ve Şirin ile Ferhad'a dair aşk hikâyeleri, Köroğlu destanı ve Nasreddin Hoca fıkraları. Bunların bazıları, örneğin *Leyla ile Mecnun* ya da bu listede yer almayan ama her dinden Türkofonlarca yakından tanınan *Bin Bir Gece Masalları*, Arap okurlar tarafından da biliniyordu. Nasreddin Hoca da Araplardaki ve Sefarad Yahudilerindeki Cuhâ'ydı.[164]

İkinci kategori, ilk dönem Hıristiyan geleneğinin popüler yapıtlarıdır: "Aziz Aleksiyanos'un Hikâyesi" (no. 1) ya da Ermenice olarak tâ 18. yüzyılda İstanbul'da birkaç kez basılmış olan "İmparator Pontiyanus ve Yedi Âlimlerin Tarihi"[165] (no. 9).

Üçüncü kategori, modern Batı popüler edebiyatıdır: "Genovefa'nın Hikâyesi" (*aşağıya bkz.*).

---

[163] Bu yapıt lık. bkz. Spies, XVIII–XIX (1923–1924), 804-818; XX (1925), 653-677, 1001-1031.
[164] Bkz. Bornes–Varol.
[165] Bkz. Macler.

Dördüncü kategori, çağdaş Ermeni yazarların yapıtlarından çevirilerdir. Bunların konusu başlığından anlaşılır: yazarı bilinmeyen "Kadınların Sırlarının Bekçisi" (no. 18); sıra dışı bir yazar olan Arrnenag Hayguni'nin (1835–1866)[166] "Delikanlıların Girdabı yani Cinsel Yolla Bulaşan Hastalıklar" adlı kitabı (no. 22).[167] Viçen Tilkiyan'ın yazdığı "Aşk Dürbünü ya da Her Milletin Güzeli" bir tür Osmanlı *Decamerone*'u sayılabilir. Ermeni, Rum, Çerkez, "alafranga", Osmanlı ve diğer güzeller hakkındaki eğlenceli hikâyelerle dolu olan bu kitap, otuz bir güne bölünmüştür. Kitap, Tilkiyan'ın *Çoban Kızları* gibi (1294/1877) ayrıca Arap harfleriyle (anonim olarak) yayımlanmıştır (*Âşık ile Mâşuk Dürbini ve Her Milletin Güzeli*, 5 cilt, 1289/1872). Sultan Abdülaziz'in meşhur vantriloğu Kurban Osep (Hovsep Kurbanyan, 1847–1903), İstanbul Ermenileri hakkındaki şimdiye dek pek de tanınmamış olan *İki Kapu Yoldaşlar yahud Hakka Adaletin Zahiri* adlı romanın yazarıdır.

Son kategori, kurmaca olmayan yararlı bilgiler kitaplarıdır: Hekimbaşı Mustafa Behcet (1774–1833) tarafından yazılmış halk hekimliği hakkında kısa bilgiler içeren *Hezar Esrar* (no. 15), bir yemek kitabı (no. 7), bir logaritma tablosu (no. 24) ve Vartan Paşa'nın telgraf hakkındaki risalesi (no. 12).

Bu kitapların çoğu Karamanlıca olarak da bulunmaktaydı. Jön Türk Devrimi'nden sonra İstanbul'da Yüksek Kaldırım'da kitapçılık yapan Gerasimos Aleksandratos şu kitapları satıyordu:[168]

1. Aleksios.
2. Avraam.
3. Şah İsmail.
4. Âşık Kirem.
5. Kioroğlu.
6. Yenovefa.
7. Nasdradin Hotzas.
8. Âşık Garib.

---

[166] Krş. Bardakjian 366 vd: "Hayguni'nin ruhban sınıfı karşıtı görüşlerinin yanı sıra biyolojik, toplumsal ve politik olguları bilimsel olarak açıklama girişimleri Ermeni Kilisesinin güçlü itirazlarıyla karşılaşmıştır."

[167] Muhtemelen yazarın *Gerezmanik' eritasardac' kam Tıp'akan hiwandut'iwnk'* adlı kitabının Türkçe çevirisi (krş. Bardakjian, 367).

[168] Bkz. Balta, *Karamanlidika Xxe siècle...*, 239 vd.

9. Âşık Ömer.
10. Ünlü Kioroğlu.[169]

17. yüzyıl sonundaki Yunanca bir yapıta[170] dayanan "İbrahim'in Kurbanı"nın (no. 2), Ermeni Türkçesine yapılmış çevirileri de vardı. 17. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Âşık Ömer'in divanı (no. 9), Türk şairlerin yapıtlarının da Türkçe konuşan gayrimüslimler arasında popüler olduğunu göstermesi açısından sıra dışı bir örnek teşkil eder.[171] Halk kahramanı Köroğlu'nun Karamanlıca hikâyesi *(Hikiaye-i Kioroğlu*, ilk basımı İstanbul, 1872) muhtemelen yapıtın Ermenice (Ermeni Türkçesi?) çevirisinden aktarılmıştı.[172]

Nasreddin Hoca fıkralarına gelince, bunların gayrimüslimler arasındaki 18. yüzyıla dek uzanan popülerliği iyi bilinmektedir. Dimitri Kantemir (1673–1723), "Osmanlı İmparatorluğu Tarihi" adlı yapıtında Hoca'dan "Türk Ezop" olarak söz eder. Fenerli yazar Dapontes (1713–1784), *Geographikê Historia* adlı yapıtında sekiz manzum Nasreddin Hoca fıkrasına yer vermiştir.[173] Türkçe kitaplar söz konusu olduğunda çoğunlukla ticari amaçlar güden Bulak Matbaası'nda Nasreddin Hoca fıkralarının defalarca basılmış olması da (1838; 1841) Hoca'nın Müslüman Türk okurlar arasında ne kadar tutulduğunu gösterir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda fıkraların ilk basımlarının yayımlanma ve yayılma yolları karmaşık olduğu kadar tipiktir. İlginç bir şekilde, Rumcadaki ve İmparatorluk'un diğer dillerindeki birçok derlemenin kaynağının 1847'de İzmir'de basılmış olan *Trente-trois plaisanteries de Khodja Nasred Din, traduites du turc en français* adlı bir Fransızca çeviri olduğu anlaşılmaktadır (2. baskı İstanbul, 1859). Üstelik bu kitap, bir çeşit ayıklanmış

---

[169] Bu basım hk. bkz. Balta "Périodisation et typologie de la production des livres *Karamanlı*", 237.

[170] Bkz. Eckmann, 824 vd.

[171] Karamanlı şairler de vardı ama özellikle Ermenilerin önemli bir şairler ve âşıklar *(aşug)* geleneği bulunmaktaydı. Bunların çoğu Türkler gibi mahlas kullanıyordu.

[172] Başlık sayfasında şöyle yazmaktadır: "*Muahhiren ermeniceden lisanı rumiye ilk yazılarak, bu defa tahsis ilan basılmışdır.*"

[173] Nasreddin Hoca fıkralarının Yunanca basımları hk. bkz. Kechagiaoglou, "Enas Othômanos Aisôpos stên Avlê tôn Mavrokordatôn kai tou Othôna. Hoi prô tes sôzômenes hellênikes metaphraseis tou Nasrentin Chotza" ve "Avivliographêtes ekdoseis tou Nasrentin Chotza (Smyrnê, 1848; Athena, 1860; 1861)".

çeviriydi çünkü kitabın yazarı olan Nâsîf Ma'lûf, müstehcen fıkraları elemiş, onun bu tavrı Batılı Şarkiyatçıların övgüsünü kazanmıştı: "Bu Şarkiyatçı âlim, özgün metinde bulunan, okurların sağduyusunu yaralayacak nitelikteki her şeyi çevirisinden çıkararak beğeninin ne demek olduğunu [...] göstermiştir." [174]

İzmir'de başarılı bir yazar: Nâsîf Ma'lûf

Zabbûga'nın (Lübnan) yerlisi olan Melkit Nâsîf Ma'lûf (Nassif Mallouf; 1823–1865),[175] Osmanlı bağlamında "başarılı bir yazar" olduğu söylenebilecek biriydi. Corcî Zeydân'ın 19. yüzyılın önde gelen yazarları arasında saydığı Ma'lûf,[176] hayattayken çok meşhur olmuştu. Ma'lûf, nispeten erken yaşta vefat ettiği İzmir'deki Lazarist Okulunda Doğu dilleri hocasıydı.

Ma'lûf'un çoğunlukla didaktik özellikteki yazıları edebi açıdan dikkate değer olmasa da belirli nedenlerden dolayı son derece çeşitli cemaatlerden okurları kendine çekmişti. Daha önce gördüğümüz üzere, yönetici sınıfın dili olan Osmanlı Türkçesi, gayrimüslimler arasında yaygın olarak bilinmediğinden Fransızca yapıtlar beğeniliyordu.

Ma'lûf, yalnızca uygun fiyatlara satılan çok dilli sözlükleri ve konuşma kılavuzları (bunlardan bazıları daha sonra Paris'te yeniden basılmıştır) nedeniyle popüler olmakla kalmamış, Osmanlı okurlarını Türkçeye çevirdiği gençlere yönelik Batı edebiyatının ilk örneklerinden biri olan Amaud Berquin'in *Conversations, historiettes et contes* adlı yapıtıyla da tanıştırmıştı.[177] Ayrıca *Abrégé de géographie* (İzmir, 1851) adlı bir coğrafya kitabı ve daha sonra Bulgar okullarında okutulmak üzere ünlü yazar ve gazeteci P.R. Slaveykov (1827–1895) tarafından Bulgarcaya çevrilen *Précis de l'Histoire ottomane depuis la fondation de l'Empire* (İzmir, 1852)[178] adlı bir tarih kitabı

---

[174] "*Ce savant orientaliste a fait [...] preuve de bon goût en écartant de sa traduction tout ce qui, dans le texte original, était de nature à blesser la juste susceptibilité des lecteurs.*" ["Bu şarkiyatçı bilim adamı, [...] eserin orijinalinde bulunan, okurlarının haklı hassasiyetlerini incitecek nitelikteki her şeyi çevirisinin dışında bırakmak suretiyle iyi zevkini ortaya koymuş oldu."] (Bianchi, "Bibliographie ottomane...", 290).

[175] Bkz. ilgili madde, *Encyclopaedia of Islam*, 2. basım, VI, 1991, 303.

[176] Zeydân, *Terâcim*, 276-84.

[177] *Kitab der Hakk-ı Sibyan ve Sabâvet. Mükâlemat-ı Latife ve Emsel-i Sagîre ve Tevarih-i Muhtasare.*

[178] *Skratenie na turskata istoriya ot osnovanieto na imperiyata do naše dni.*

da kaleme almıştı. Bu yapıtın aynı zamanda 1859'da İstanbul'da basılmış olan bir Ermeni Türkçesi çevirisi de vardır (*Otuzbir Sultanın Muhtasar Tevarihi*, çev. Pasqual Teğtabyan).[179]

Nâsîf Ma'lûf örneği, yalnızca Beyrut'un değil İzmir'in de birinci sınıf bir kültür merkezi olduğunu gösterir. Daha önce değinildiği üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nda Fransız basını İzmir'de başlamıştır. İzmir, daha erken bir dönemde misyonerlerin bir hayli etkin çalışan matbaalar kurduğu bir kent olduğu gibi, son derece üretken Rum ve Ermeni yazarların da yaşadığı bir yerdi. 19. yüzyılda Rumlar ve Ermeniler tarafından okunanların pek çoğu, özellikle de modern Avrupa romanının önemli yapıtlarının çevirileri İzmir'de yaşayan yazarlar tarafından kaleme alınmıştı.

1840'lardan itibaren Rum bir yazar ve gazeteci olan İoannis İsidoridis–Skilisis (1819–1890), en ünlü Fransız yazarlarının romanlarından düzinelercesini çevirdi: Lamartine, Chateaubriand (*Atala*), Victor Hugo (*Les Misérables*), Eugène Sue (*Les Mystères de Paris*), Alexander Dumas ve diğerleri. Tuhaf olansa, hayattayken Avrupalı bilginlerin bile iyi tanıdığı[180] bu yazarın Modern Yunan Edebiyatı tarihlerinin çoğunda yer almamasıdır. İsidoridis–Skilisis, çevirilerini okurların zevki doğrultusunda arkaik Yunancaya yaptığından bunlar artık okunamaz durumdadır.

İzmir'de Ermenilerin de birkaç önemli yazarı bulunmaktaydı.[181] Bunların belki de en üretkeni olan Matteos Mamuryan (1830–1901), çoğunluğu çeviri 38 yapıt kaleme almıştır. Bunların arasında *Zadig*, *Micromégas*, *Le Barbier de Séville*, *Werther*, *Les Mystères de Paris, Les Trois Mousquetaires* ve *Le Tour du monde en quatre-vingts jours* çevirileri de bulunmaktadır. Onun çağdaşı olan Krikor Çilingiryan (1839–1926), aralarında *Manon Lescaut*, *Raphaël*, *Les Confessions d'un enfant du siècle* ve Sue'nün *Mathilde*'inin de bulunduğu yirmi yedi romantik yapıt çevirmiştir. Yazar, Chateaubriand'ın *Le Dernier Abencérage* (*Son Abenseracın Sergüzeşti*, 1860) ve Victor Hugo'nun

---

[179] Fransızcanın oynadığı merkezî rol, Osmanlı İmparatorluğu'nda basılmış daha temel başka Osmanlı tarihlerinde de belirtilmiştir. Ortaköy Ermeni Kız Lisesi'nde öğretmen olan Caroline Furet'nin yazdığı *Histoire abrégée de l'Empire ottoman*, Bulgarcaya da çevrilmiş ve Yunanca Osmanlı padişahları tarihi yazarını da etkilemiştir (Vaporides). Ayrıca, bu türde Osmanlı Yahudisi yazarlar tarafından Fransızca yazılmış okul kitapları da bulunmaktadır (örn. M. Fresco, *Histoire de l'Empire ottoman*). Bunların Yahudi İspanyolcasında yazılmış olanları da vardır (bu konuda bkz. Romero, 206 vd).

[180] Krş. Queux de St. Hilaire, 330-47, 347-55.

[181] Bkz. Etmekjian, 156.

Les Misérables (*Mağdurin*, 1863) adlı yapıtlarını da Ermeni Türkçesinde yayımlamış, *Mağdurin*'in bir kopyasını Victor Hugo'ya da göndermiştir. Meşhur Fransız romancısı, çevirinin dilini bilmese de bu olaydan etkilenmiştir. İzmir'de aynı oranda etkin bir matbaacı ve çevirmen olan Dikran H. Dedeyan (1832–1868), başka yapıtların yanı sıra Dumas'nın *Comte de Monte–Cristo*'sunu Ermeniceye çevirerek Ermeni okurlarla tanıştırmıştır.

Başarılı Kitaplardan Birkaç Örnek

Bu bölümde epey başarılı olmuş, yani Osmanlı İmparatorluğu'nda kullanılan çeşitli cemaat dillerine çevrilmiş yapıtlardan birkaç örnek sunulacaktır. Bunlardan bazılarının bugün tamamen unutulmuş yapıtlar olduğunu görmek modern okurları şaşırtabilir. Oysa bunların kendi dönemlerinde çok satan kitaplar olduğunu akılda tutmak gerekir.

Sahte otobiyografinin cilveleri: *Manuscrit venu de Ste Hélène*

Başarılı kitapların en eski ve en ilginç örneklerden biri, Napolyon Bonapart'ın sahte otobiyografisidir. Bu kitap, *Manuscrit venu de Ste Hélène, d'une manière inconnue* adıyla 1817'de Londra'da basılmıştır. İsviçreli tarım uzmanı Frédéric Lullin de Châteauvieux (1772–1842), "St. Helene'den meçhul bir şekilde gönderilen" bu "müsvedde"yi boş bir vaktinde gelen bir ilhamla yazmış, sonra da cüretkârca Londra'ya göndermiştir. Hiç bekletilmeden basılan kitap, anında olağanüstü bir şöhrete kavuşmuş; dünyanın dört bir köşesinden okurları aldatmayı başarmıştır. Wellington ve Metternich gibi devlet adamları kitabın gerçek olduğuna hemen inanmıştır. Napolyon, sürgünde bulunduğu St. Helene'den bu aldatmacaya karşı çıkmak için boşuna uğraşmıştır.

Napolyon, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tüm cemaatler ve Mısır Seferi dolayısıyla Müslümanlar arasında popüler bir kişilik olduğundan[182] bu yapıtın Doğu Akdeniz'deki başarısı şaşırtıcı değildir. İlk harekete geçenler Rumlar olmuştur. Kitabın daha 1818'de *Cheirographon ek tês Hagias Helenês* adıyla N. Skufos'un çevirmen notları ekleyerek yaptığı Rumca çevirisi yayımlanmıştır.[183] Kitap, 1828'de Rumcadan Rumenceye çevrilmiştir (basılmış çevirisi Bükreş, 1846). Kitabın ilk Türkçe çevirisi *Afrika cezayirinden Santa Elena nâm cezireden vâsıl olub ol tarafda cezirebend olan Bonaparta'nın sergüzeştini şâmil fransevi yyü'l-ibare bir kıt'a risalenin hulâsa-i tercemesidir ki Bonaparta'nın kendisi tarafından tahrir olunub bir tevarüd etmişdir* başlığıyla 1247/1831'de Bulak'ta basılmıştır.[184]

Bu yapıta gösterilen ilgi gerçekten de çarpıcıdır. Kitap, gerçek yazarının kim olduğu anlaşıldıktan sonra bile (Türk okurlarının bundan haberi olmamış gibi görünüyor) çevrilmeye ve basılmaya devam etmiştir. Kitabın daha "modern" ikinci bir çevirisi 1260/1844'te Mısır'da yayımlanmıştır. Daha sonra ilk çeviri İstanbul'da yeniden basılmıştır (1277/1860). Osmanlıların bildiği adıyla *Tezkire-i Bonaparte*, (1864'te basılmış olan Karamanlıca çevirisi de aynı başlığı taşır)[185] Ahmet Cevdet Paşa tarafından tarih kitabı için kaynak olarak kullanılmıştır. Kitap, 1911'de İstanbul'da son kez basılmıştır.

---

[182] Napolyon Bonapart hakkında Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en kapsamlı çalışma ilginç bir şekilde Ermeni Türkçesinde yazılmıştır: Vartan Paşa, *Tarihi Napolyon Bonapart*. Bununla birlikte, Albay Louis Calligari'nin biyografisinin (*Sîretü Nâpulyûnu'l-evvel*, Tunus, 1856; Beyrut, 1868) bu türdeki Arapça yayımlanmış ilk yapıtlardan biri olduğunu da belirtmek gerekir.

[183] Bkz. Camariano-Cioran, 336.

[184] Bu yapıt hk. bkz. J. Strauss, "The Egyption Connection" 25 vd (başka kaynaklarla birlikte). Çeviriler ve Bulak Matbaası hakkındaki literatürlerde bu yapıt, şimdiye dek yanlış bir şekilde Las Cases'ın *Mémorial de Sainte Hélène*'ninin Türkçe çevirisi olarak tanımlanmıştır.

[185] *Fransa İmperatoru Birinci Azim Napoleonun Tezkiresi* Nikolas Sullides tarafından çevrilmiş, E. Misailidis tarafından düzeltilmiştir (bkz. Salaville ve Dalleggio, *Karamandlika* c. II, 68 vd).

Modern bir roman: Alexandre Dumas'nın *Monte–Cristo*'su

Alexandre Dumas'nın meşhur romanı *Monte–Cristo* (ilk basımı 1845–1846) Osmanlı okurları tarafından daha evvelden biliniyordu. 1840'ların sonunda Türkiye'de bulunan Ubicini, romanın Modern Yunanca çevirilerinden söz eder.[186] Bu, başka kaynaklar tarafından da doğrulanmıştır. Romanın Yunancaya yapılmış bir çevirisinin İstanbul'da yayımlanan ilk Yunanca gazete olan *Tilegrafos tu Vosporu*'da tefrika edildiği anlaşılmaktadır.[187] 1845–1846 yılında İstanbul matbaacılığının öncülerinden Henri Cayol'un (1805–1865) bastığı çeviri, Beyoğlu'nda bulunan bir Rum okulunun müdürü olan İ. Patroklos tarafından yapılmıştır;[188] Ubicini'nin gördüğü de muhtemelen bu çeviridir.

Aynı etki, diğer cemaatlerde de gözlenebilir. Yosef İsrael Herera'nın yazdığı ve Dumas'nın *Monte–Cristo*'sunun bir taklidi olan *Un Çiko Montekristo* ("Bir Küçük Monte Cristo"), Yahudi İspanyolcasında yayımlanmış ilk romanlardan biridir (Selanik, 1850).[189] Dedeyan'ın Ermenice çevirisi (İzmir 1866–1868) defalarca basılmakla birlikte bir süre Dumas'nın özel sekreterliğini de yapmış olan Teodor Kasap'ın önce *Diyojen*'de tefrika edilen Türkçe çevirisi (1871)[190] romanın hiç şüphe yok ki en meşhur çevirisidir. Romanın Bişâra Şedîd tarafından yapılmış Arapça çevirisi Kahire'de rastlantısal olarak aynı yıl yayımlanmıştır. Altı ciltlik bir Karamanlıca çeviri 1882'de basılmaya başlanmıştır.[191]

Kitabın Türkçe ve Karamanlıca çevirmenlerinin "romancı" kavramına henüz yabancı olduğu anlaşılmaktadır. Çevirilerin ikisinde de Alexandre Dumas, "Fransa'nın meşhur şairi" (*Fransa meşahir-i şuarasından*) olarak anılır.

---

[186] "*Les [trois] Mousquetaires et le Comte de Monte-Cristo faisaient fureur de mon temps à Péra; deux éditions en grec moderne, publiées par livraisons, furent épuisées en moins de trois mois.*" ["Üç Silahşörler ve Monte Kristo Kontu Pera'da geçirdiğim dönemde çok popülerdi; sipariş yoluyla yayımlanan iki adet Modern Yunanca baskı üç aydan kısa bir sürede tükenmişti." (Ubicini, *La Turquie actuelle,* 457).

[187] Bkz. 27. dipnot.

[188] *Ho komês tou Montechristo.*

[189] Nehama, 547.

[190] Bkz. [Sevük], *Avrupa Edebiyatı ve Biz,* 237.

[191] Bkz. Salaville ve Dalleggio, *Karamandlika* c. III, 116 vd.

Hercai seçimler: Silvio Pellico'nun *Le mie prigioni*'si

Osmanlı okurlarının İtalyan yazar Silvio Pellico'nun (1788–1854) *Le mie prigioni*'sini alımlama biçimi ilginç durumlar ortaya çıkarmıştır. Pellico, 1820'de Avusturyalı yetkililerce tutuklanmış ve Venedik'te iki yıl hapis yatmıştır. Gizli bir devrimci örgüt üyesi olmakla suçlanan yazar, başta ölüme mahkûm edilmiş, daha sonra cezası Moravia, Brünn/Brno yakınlarındaki Spielberg dağı üzerinde bulunan berbat bir hapishanede çekilmek üzere 15 yıl hapse çevrilmiştir. (Yazar 1830'da salıverilmiştir.) Pellico, başından geçenleri 1833'te "Hapishanelerim" başlığıyla yayımlamıştır. Yazarı ateşli bir İtalyan vatanseveri olmasına karşın, kitapta Avusturyalı gardiyanlarına kin gütmeyen anlatıcının sabırla gün sayması dile getirilmiştir.

Bu roman, 19. yüzyılda çok büyük bir şöhrete ulaşmıştır. Artin Paşa Dadyan'ın (1830–1901) kitabı 1851 gibi erken bir tarihte Ermeniceye çevirdiği söylenir.[192] Kitabın 1862'de Garabed S. Ütüciyan tarafından başka bir Ermenice çevirisi yapılmıştır. (*Bantk' im*, ikinci basımı İstanbul, 1869). Bulgarlar da romandan etkilenmiştir. Ahmet Mithat Efendi'ye Fransızca öğretmiş bir gazeteci ve Osmanlı devlet memuru olan Dragan Zankov'un (1859–1911) yaptığı Bulgarca çeviri (*Tâmnitsite mi*) 1874'te İstanbul'da yayımlanmıştır. Aynı yıl, kitabın genç yazar Recaizade Mahmut Ekrem (1847–1914) tarafından Fransızcadan yapılmış ve daha önce *Terakki* gazetesinde tefrika edilmiş olan Türkçe bir çevirisi de basılmıştır.[193]

Bu çeviri (*Meprizon Tercemesi*, İstanbul, 1291), Namık Kemal'in sert eleştirisine maruz kalmıştır. Gerçekten de tuhaf bir seçim olduğu anlaşılan bu girişim olsa olsa Hıristiyan okurların biraz avuntu bulmasına yaramıştır. Doğrusu, kitabın Bulgarca çevirisi 1876'daki Bulgar Devrimcileri tarafından çok okunmuştu ama bu yapıtın konusu ve anlamı Müslüman okurlar için pek de bir şey ifade etmiyordu. Gerçekte, kitabın seçilmesi bir rastlantıdır. Çeviri faaliyetlerine katılmak isteyen Recaizade Mahmut, hocasından çevrilmeye uygun bir yapıt istemiş, hocası da ona Pellico'nun *Mes Prisons*'unu önermiştir. Hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, bu çeviri yarım kalmıştır.

---

[192] Tuğlacı, *The Role of the Dadian Family in Ottoman Social, Economic ve Political Life*, 242.

[193] Kitabın S.L. Lezaud tarafından yapılmış Fransızca çevirisi Yunan kitapçı Depastaların kataloğunda bulunuyordu.

Popüler Batı edebiyatı: Christoph von Schmid'in *Genoveva*'sı

Alman yazar Papaz Christoph von Schmid'in (1768–1854) ahlakçı hikâyeleri de Doğu Akdeniz'deki tüm cemaatler tarafından biliniyordu. Özellikle kadınlık iffetinin ve namusunun önde gelen örneklerinden biri olan "Genovefa'nın dokunaklı hikâyesi" (*Genoveva*; ilk basımı 1810), çok sayıda çevirmenin ilgisini çekmiştir. Venedik Mıkhitarist Papazlarının Schmid'in yapıtlarını daha 1840'larda Ermeniceye çevirmeye başlaması hiç de şaşırtıcı değildir. *Genoveva*'nın Ermenice yapılmış manzum bir çevirisi (*yukarıya bkz.*) Mihran Arabacıyan (ö. 1898) tarafından Ermeni Türkçesine çevrilmiştir.[194] Kitabın ikinci bir çevirisininse (*Yenoveva Hikâyesi,* 1855; 1891) Yunanca bir çeviriden yapıldığı anlaşılmaktadır. Depasta Biraderlerin kataloğunda yer alan bu Yunanca çeviri, Fransızcadan yapılmıştır (ikinci basımı 1868). Misailidis'in yaptığı Karamanlıca çeviri, 1850'lerden kalmadır.

Bulgarlar da Schmid'in hikâyelerini özellikle beğenmekteydi[195] ve kitabın Bulgarca ikinci bir çevirisi daha İstanbul'da yayımlanmıştır (*Istoriyata na Genoveva*, çev. S. Bobçev, 1872). Bunu bir yıl sonra kitabın Yahudi İspanyolcasına yapılmış bir çevirisi izlemiştir.[196] Türk okurların elinde daha 1868'de kitabın bir çevirisi bulunmaktaydı (*Terceme-i Hikâye-i Jönevyef*, 1285).[197] Resmolu Midhat İbnül Ahmed tarafından yapılmış bir çeviri (*Jenovefa*) 1311/1893'te basılmıştır. Christoph von Schmid'in hikâyesi, Arap okırlar tarafından da bilinmekteydi. Metnin Fransızcadan yapılmış Arapça çevirisi olan *Rivâyatu Jinifyâf*'ın *El-Cevaib*'in kataloğunda yer almış olması şaşırtıcı değildir.

Christoph von Schmid'in yapıtları, çeviriler yoluyla Araplar ve Türkler arasında oldukça yaygınlaşmıştır. Schmid'in yüz hikâyesi Arapça olarak Beyrut'ta yayımlanmıştır (*Kitâbu mi'eti hikâyetin kasîre li-ifâdet'it-*

---

[194] Aynı zamanda bir şair ("Bidari" mahlasını kullanmıştır) ve popüler Fransız romanları çevirmeni olan Arabacıyan müstesna bir kişiliktir. Bkz. "Bidari" maddesi: Koz 227.

[195] Stoyanov, *Bâlgarska văzroždenska knižnina*, I, 426'da 20 çeviri listelenmiştir.

[196] Bkz. Romero, 251 ("*romanso historiko moraliko amostrando el kavo de la mujer onesta*" olarak nitelenen bu kitabın yeni bir çevirisi 1923'te yayımlanmıştır).

[197] Bazı yazarların iddia ettiği gibi bu kitap, Lamartine'in *Geneviève*'inin çevirisi değildir; seçme parça için bkz. *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I. 1839–1865*, 592-4.

talebet'il-asâgir, çev. M. Mesâbkî, 5. baskı, Beyrut, 1888). Çevirilerin arasında belki de en etkileyici basım, *İberistân-ı Almanî* başlığı altında 190 hikâye içeren görkemli bir Türkçe derlemedir (çev. Macid Paşa Keçicizade, İstanbul, 1306/1889).

"Victor de Féréal": Les Mystères de l'Inquisition

Madame de Suberwick'in ilk olarak 1844'te takma adla yayımlamasa hiç bilinmeyen bir yazar olarak kalacağı bu romanı, 19. yüzyılın en başarılı yapıtlarından biriydi.[198] Romanın yüze yakın baskısı olduğu bilinmektedir. Romanda V. Charles döneminde Estevan de Varga adlı bir delikanlı ile nişanlısı Dolores arasındaki aşk hikâyesi anlatılmaktadır. Dolores, Sevilla valisinin kızıdır. Sevilla'nın Engizisyon Mahkemesi başkanı olan Pedro Arbués'in de ona âşık olması durumu karmaşıklaştırır. Birçok sıkıntı ve eziyetlerden sonra Dolores en sonunda serbest bırakılır. Roman, o dönemdeki Engizisyonun geniş bir panoramasını sunmaktadır. Katolik bağnazlığının ve baskıcılığının bir örneği olan bu romanın dinî anlaşmazlıkların yoğun olarak yaşandığı bir dönemde Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Ortodoks, Müslüman ve Yahudi okurların ilgisini yakından çekmesinin nedeni son derece aşikârdır.

İstanbul'da roman ilk olarak, dönemin etkili gazetelerinden Masis'in editörlüğünü yapan, aynı zamanda da cemaatin en etkin çevirmenlerinden biri olan Garabed Ütüciyan'ın (1823–1904) Ermenice çevirisiyle basılmıştır.[199] Bundan önce, Tiflis'te romanın Rusça versiyonundan yapılmış çevirileri birden fazla kez yayımlanmıştır. Ütüciyan'ın çevirisini, tanınmış gazeteci Dimitrios Nikolaidis'in (1843–?) Rumca çevirisi (Ta apokrypha tês Hieras Exetaseôs, 1874) izlemiştir. Ertesi yıl, Atina'da eğitim görmüş olan Bulgar Kitapları Denetçisi ve Bulgar Okulları Müfettişi Nikola Mihailovski'nin (1818–1892) Yunancadan Bulgarcaya yaptığı çeviri yayımlanmıştır (Taynite na inkvizitsiyata, 1875). Ardından, o dönemde Zaptiye Nazırı olan şair ve oyun yazarı Hüseyin Nazım'ın (1854–1927) Türkçe çevirisi basılmıştır (Enkizisyon Esrarı, 1296/1879). Kitabın sonunda açıkladığı üzere Hüseyin Nazım, iki haftada bitirdiği çevirinin

---

[198] Batı dillerine yapılan çeviriler hk. bkz. Vekene II, 415 vd.

[199] *Galtnik' havatak'nnut'iwn*, 2 cilt, İstanbul, 1864–66; 2. basımı 1873.

çoğunluğunu tramvay yolculukları esnasında yapmıştır.[200] En sonunda yorulmak nedir bilmeyen çevirmen David Fresko (1850–1933) da romanı Yahudi İspanyolcasına çevirmiştir (Los misteryos de la enkizisyon, 1889).

Bu yapıtın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki başarısı bununla da kalmaz. Romanın İkinci Meşrutiyet'ten sonra yayımlanmış yeni bir resimli Türkçe çevirisi de bulunmaktadır.[201]

Levanten okurların edebi zevki ve yerli bir Fransızca roman: Jacques Loria, *Les Mystères de Péra*

Bu çalışmada sunmak istediğim son örnek, 1897'de Osmanlı başkentinde yayımlanmış olan *Les Mystères de Péra* adlı Fransızca bir romandır.[202] Bu yapıt, öncelikle özgün bir çalışmadır; ikinci olarak da Osmanlı İmparatorluğu'nda Fransızca yayımlanmış bu hacimdeki (932 sayfa) tek roman olduğu anlaşılmaktadır. On altı sayfalık bölümler halinde tefrika edilmiş bu müthiş roman eşi görülmedik bir başarıya ulaşmış olmalı. Söylendiğine göre, roman, yalnızca aile ya da arkadaş grupları içinde değil tiyatrolarda, vapurlarda ve hatta kiliselerde bile aylarca konuşulmuştu. Rumlar da İtalyanlar da bu yetenekli ama o zamana dek adı duyulmamış olan yazarın kesinlikle kendi cemaatlerinden olduğunu iddia etmişti.[203]

Romanın başlığı, hiç şüphe yok ki, Eugène Sue'nün ilk tefrika romanlar arasında yer alan *Mystères de Paris* (1842) adlı yapıtından esinlenmedir. "Paris'in Esrarı", kısa sürede Fransız taklitlerinin yazılmasına yol açmıştır. Paul Féval (1817–1887) tarafından kaleme alınmış *Mystères de Londres*'in (1844) de Osmanlı Türkçesine yapılmış çevirileri bulunmaktadır. Rumlar da aynı furyadan birçok roman yazmıştır: N. Stamenis, "İzmir'in Esrarı" (*Apokrypha tês Smyrnês kai ta taxidia tou Gerô Spanou*, İzmir, 1850); Hristoforos Samartsidis, "Konstantiniyye'nin Esrarı" (*Apokrypha Kônstan-*

---

[200] Bkz. Strauss, "*Romanlar*", 144 vd.

[201] *Musavver Enkizisyon Esrarı*.

[202] Pera (*Beyoğlu*), Osmanlı başkentinin önceden çoğunluğu gayrimüslim olan (Yunanlar, Ermeniler, Levantenler, Avrupalılar, vb) çok özel bir nüfusun yaşadığı eski "Frenk" mahallesidir.

[203] Bkz. Strauss, "Le livre français d'İstanbul (1730–1908)" 298 vd; ayrıca bkz. *The Beginnings of Printing* 31 vd. Daha sonra Yahudi İspanyolcasına da çevrilmiştir (Romero, 240).

tinoupoleôs, 3 cilt, İstanbul, 1868).[204] *Mystères de Péra*'ya gelince, bu romana benzer romanlardan Almanca olanı *Osmanische Post* gazetesinde tefrika edilmiş; Ep. C. Kiryakidis tarafından yazılmış Yunanca olanı (*Ta Apokrypha tou Peran*, 1889) ise Karamanlıcaya çevrilerek Misailidis'in *Anatoli*'sinde yayımlanmıştır.

Romanın yazarı olan Jacques Loria, aslında *Alliance Israélite Universelle*'de hocaydı ve Fransız dilinin ve kültürünün Osmanlı Yahudileri arasında yaygınlaşmasında çok önemli bir rol oynamıştı. Fransızca, Yahudi İspanyolcası ve Türkçe yapıtlar[205] kaleme alan Loria'nın tipik bir Osmanlı edebiyatçısı olduğu düşünülebilir. Loria'nın edebi kariyerinin *Mystères de Péra* ile sonlanmadığı anlaşılmaktadır. Jön Türk Devrimi'nden sonra 1325 *Dictionnaire universel d'histoire et de géographie*/1909'da Léandre Murkidis'in İstanbul'da bulunan matbaası *Imprimerie française* yeni bir Türkçe romanın ilk cüzünü yayımladı ve bedava olarak dağıttı. Başlığı *Topkapı Hazine-i Hümayunu* olan bu romanın da yazarı, Prinkipo Bey takma adıyla "Beyoğlu Esrarı müellifi", yani Jaques Loria'ydı.[206] Kitapta şöyle deniyordu: "her dürlü âsâr-ı hayalperverâneden mahrum kalan, makalat-ı siyasiyyeden bıkan İstanbul ahalisi bu kitabda bir gıda-yı manevî bulacakdır. Erkek, kadın, ihtiyar, çocuk ve hattâ genc kızlar bile Topkapu Hazine-i hümayunu'nu kemal-i tehalükle okuyarak bu mutalaa-i dilfirîb ile gayet tatlı vakitler geçireceklerdir" (*Topkapu Hazine-i Hümayunu*, s. 3). Bu romanın sonuçta hangi dillerde basıldığını ya da çevrilip çevrilmediğini bilmiyoruz. Bununla birlikte, bu örnek, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki edebiyat etkinliğinin karmaşık doğasını gayet iyi göstermektedir. Üstelik yeni bir roman olan *Topkapu Hazine-i Hümayunu*'nun, "millî roman" olarak adlandırıldığını da belirtmek gerekir.

---

[204] Tonnet, "Les premiers roman grecs à sujet turc", 6 vd. İkinci roman aynı zamanda Bulgarcaya da çevrilmiştir.

[205] Bkz. Romero, 277. Bunlardan bazıları ilgili antolojilerde bulunamamıştır.

[206] Loria, "Prinkipo Bey" dışında "Comte de Persignac" takma adını da kullanmıştır.

Sonuç

Ortadoğu edebiyatlarıyla ilgili karşılaştırmalı çalışmaların bağlamı, basmakalıp bir biçimde Arapça, Farsça ve Türkçeyle sınırlandırılagelmiştir.[207] İslam bilginlerinin kullandığı bu "Şarkiyatçı" bakış açısı, Ortadoğu'nun etnik ve dilsel bileşiminin kökten değiştiği 20. yüzyıl için geçerli olabilir. Bu yüzyılda daha önceki çok dilli ortam varlığını yitirmiştir.[208] İspanyolca konuşan Sefarad Yahudileri ya da Türkçe konuşan Ermeniler ve Rum Ortodokslar gibi, bu çalışmada gördüğümüz üzere, edebiyat alanındaki üretkenlikleri önemli bir düzeyi bulan ve bilgi iletiminin ayrılmaz bir parçası olan dilsel cemaatler ve okur toplulukları, neredeyse tamamen yok olmuştur. Türkiye'de ve önceden Osmanlı topraklarında bulunan devletlerin çoğunda bugün, edebi ifade için bir Avrupa dilini kullanabilen ve buna uygun ortamı olan çok az yazar vardır. Birinci Dünya Savaşı ve sömürgeciliğin sona ermesiyle misyonerlerin etkinliği de bitmiştir.

Böyle bir bakış açısının çok çeşitli bağlantıları ve etkileşimleriyle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki edebiyat etkinliğinin tam ve doğru bir resmini sunmasının kesinlikle olanaksız olduğu aşikârdır. Bu alandaki kapsamlı ça-

---

[207] Bkz. örn. *Literaturen im Kontext: arabisch-persisch-türkisch* serisi. Bu seri kapsamında Verena Klemm ve Beatrice Gruendler tarafından yayına hazırlanmış bir cilt, *Understanding Near Eastern Literatures* başlığıyla 2000'de Wiesbaden'de yayımlanmıştır. Bununla birlikte, en kapsamlı genel karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları ve çeviri edebiyat bibliyografyaları bile Batı edebiyatının Doğu Akdeniz'deki etkisini görmezlikten gelir.

[208] Bu olgu, Nora Şeni'nin nefis bir yazısında irdelenmiştir: "Souvenirs à plusieurs voix".

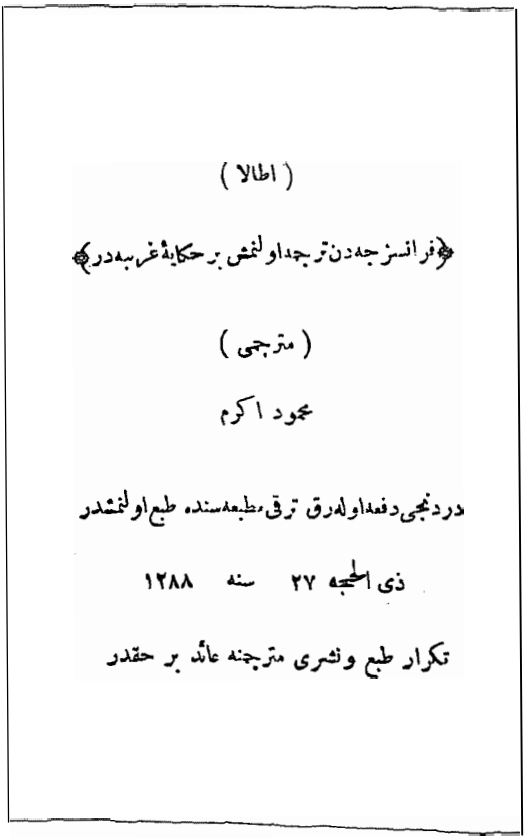
lışmaların Osmanlı İmparatorluğu'nda kullanılan Rumca, Bulgarca, Ermenice dillerini ve diğerlerini de içermesi gerekir. Hilary Kilpatrick'in zihin açıcı bir makalesinde kullandığı gibi "Doğu Akdeniz Bölgesi Edebiyatları", bu bağlamda başvurulması kesinlikle daha uygun bir kavramdır.[209] Bununla birlikte, Osmanlı söz konusu olduğunda Bulgarca gibi Balkan edebiyatlarının da göz önüne alınması zorunludur. Benzer şekilde, Ortadoğu/Doğu Akdeniz edebiyat(lar)ının gelişimine odaklanan çalışmaların Batı dillerindeki üretimi dışlaması da bir o kadar anlamsız olacaktır. Jacques Loria'nın *Mystères de Péra* romanı örneğinde görüldüğü gibi, kozmopolit bir toplumda Fransızca bir roman bile edebi yaşamın ayrılmaz bir parçası olabilmektedir. Bu yönde yapılması gereken daha birçok araştırma bulunmaktadır. Bu edebiyat, günümüzün daha yüksek standartlarını her zaman karşılayamasa da bu alanda yapılacak çalışmalar, aralarında Batı Avrupa'nın da bulunduğu farklı kültür dairelerinde çok da uzak olmayan bir geçmişte meydana gelen edebiyat etkinliğinin doğasına ve niteliklerine dair yeni bir bakış açısı kazanmamıza yardımcı olabilir.[210]

[209] Bkz. Kilpatrick.

[210] Bu makalenin bir versiyonu Swiss Society for Middle Eastern and Islamic Studies'nin (İsviçre Ortadoğu ve İslam Araştırmaları Derneği) Orientalisches Seminar of the University of Zurich (Zürih Üniversitesi Şarkiyat Semineri) ile ortaklaşa düzenlediği "Travelling Texts. Exchanges between literatures: North Africa, West Asia and Europe" (Seyahat Eden Metinler. Edebiyatlar Arası Alışverişler: Kuzey Afrika, Batı Asya ve Avrupa) başlıklı Uluslararası Kongre'de sunulmuştur (Zürih, 26–28 Ekim 2000).

19. YÜZYIL OSMANLI EDEBİYATINDA İMPARATORLUK, MEDENİYET, YERLİLİK, YABAN(CI)LIK VE DİN

Fatih Altuğ


(اطالا)

﴿فرانسزجه‌دن ترجمه‌اولنمش بر حکایهٔ غریبه‌در﴾

(مترجمی)

محمود اکرم

دردنجی دفعه‌اوله‌رق ترقی مطبعه‌سنده طبع اولنمشدر

ذی الحجه ۲۷ سنه ۱۲۸۸

تکرار طبع ونشری مترجمنه عائد بر حقدر

"Amerikan vahşileri"ni konu alan Atala *romanının Recaizade Mahmud Ekrem çevirisinin iç kapağı*

19. yüzyıl Osmanlı edebiyatını kavrayışımızı etkileyen önemli sorunlardan biri, bugünün tarihselliği ile o günün tarihselliği arasındaki mesafenin ulusallaştırılmış edebiyat tarihi metinleriyle kapatılmaya çalışılmasıdır. Bir ulus–devletin vatandaşı olarak dünyada var olmak, bu dönemle ilgili araştırmaları *Türk* edebiyatı disiplininin altında gerçekleştiriyor olmak gibi dolayımlar ister istemez bir imparatorluk edebiyatını daha ulusal bir çerçevede ele almaya yol açmaktadır. Böyle bir bakış, 19. yüzyıl Osmanlı edebiyatını ya şimdiki ulusallığın öncüsü olan yanlarıyla ya da şimdinin ulusallığına uygun olmayan "eksik" yanlarıyla öne çıkarmaktadır.

19. yüzyıl Osmanlı edebiyatının ulusal bir edebiyat değil de bir imparatorluk edebiyatı olduğunu söylemek, ilk bakışta malumu ilamdan başka bir şey değildir. Ancak burada asıl sorun, "malum"u tüm veçheleriyle kavrayabilecek bir edebiyat eleştirisi çerçevesinin kurulmasında yatmaktadır. Ulusal edebiyat paradigmasının 19. yüzyıl edebiyatı telakkisi, tek-dilli, tek-dinli ve tek-alfabeli bir edebiyatı kurgular. Bu paradigmayı aşacak bir yaklaşım, dillerin, dinlerin, etnik kökenlerin ve alfabelerin heterojen birlikteliğini kavrayacak güçte olmalıdır. Önceki paradigmanın tekleştirici yaklaşımı, yanında kimi eğilimleri merkezileştirip kimilerini taşralaştıran ve bu süreçleri de çizgisel bir ilerleme anlatısının içine yediren bir eleştiri doğurmuştu. Bu da bir anlamda edebiyat eleştirisi ve tarihinin, kazananlara ağırlık vermesine yol açtı. Bir imparatorluk edebiyatı paradigması kurma çaba-

sı, nesnesinin yıkılmış bir imparatorluk olduğunu dikkate almak zorundadır, dolayısıyla ister istemez kaybedenlerin edebiyatını da eleştirisinin bünyesine katması gerekecektir.

Tekleştirici bir anlatının alternatifini geliştirmek durumunda olmanın en büyük sakıncası, mevcut anlatıdaki şiddeti başka bir düzlemde yeniden üretmek; tekleştirici anlatının karşısına kültürel ve edebi anlamda çoğulcu bir edebiyat ideali koyarak, edebiyat alanının kendi içindeki ve başka alanlarla ilişkilerindeki gerilimleri görmezden gelmektir. Bu bakımdan henüz daha yolun başında olduğumuz imparatorluk edebiyatı paradigmasının oluşumunda, eleştirmenin iki temel sorumluluğu olduğunu düşünüyorum: Birincisi, ulusal anlatının zannettiğinin ya da gösterdiğinin aksine 19. yüzyıl Osmanlı edebiyatının çoğulluğunu gündeme getirmek, susturulmuş ya da gerçekleşmemiş imkânlarını hatırlatmak; ikincisi ise bu hatırlatmayı yaparken dönemin farklı edebi, kültürel, toplumsal ve siyasi pratikleri arasındaki simgesel ya da gerçek şiddeti göz ardı etmemek, tahakkümü açığa çıkarmak.

Bu açıdan bu makale, 19. yüzyıl Osmanlı edebiyatında kültürel çoğulculuk ile tahakkümün arasındaki gerilimli ilişkiyi kavramak açısından bir düşünme denemesidir. Şinasi, Münif Paşa, Namık Kemal, Recaizade Ekrem, Ahmet Mithat ve Mizancı Murat gibi yazarlara odaklanarak 1860–1890 arasında Osmanlı edebiyatının nasıl bir imparatorluk söylemine sahip olduğuna makaleler ve edebiyat metinlerinin çözümlenmesiyle bakılacaktır. Bu metinler, köklü bir emperyal geleneğin (Osmanlı), başka türlü ve daha güçlü bir emperyal sisteme (Batı) maruz kalmasından kaynaklanan krizle nasıl baş ettiğini temsil eden emperyal metinlerden bazılarıdır. Bu metinler aracılığıyla, yeni emperyal söylemde medeniyetin nasıl bir işleve sahip olduğu, Batı emperyalizminin sömürgeci yanının nasıl karşılandığı, medeniyet ve "vahşet" ayrımının nasıl kurulduğu, bu ayrımın Batılı metinlerden yerli bağlama nasıl tercüme edildiği, temellük edilen emperyal söylemin kendi "vahşi"lerimize ne şekilde uygulandığı ve bu uygulamada dinin işlevi tartışılacaktır. Metinler arasındaki süreklilikler ve başkalaşımlar vurgulansa da ele aldığımız çerçeve bütünü temsil etme iddiasında değildir. Dolayısıyla önemli eğilimleri temsil eden bu metinleri, tartışmaya başlamak için çıkış noktaları almak daha işlevsel olacaktır. Yeni çalışmalarla bu çerçeve genişletilmediği, derinleştirilmediği, inceltilmediği, nüanslandırılmadığı sürece eksik kalacaktır.

Tarihi ve mekânsal olarak birbirinden farklı birçok imparatorluk deneyimi olduğu için tüm örneklerini kapsayıcı bir imparatorluk tanımı geliştirmek zor. Ancak en temel düzlemiyle alacak olursak imparatorluğu şöyle tanımlayabiliriz: "İmparatorluk, bir devletin, resmi ya da gayrıresmi olarak, başka bir siyasal topluluğun etkin siyasal egemenliğini kontrol altında tuttuğu ilişkidir. Bu ilişki, zor kullanarak, siyasal işbirliğiyle [ya da] ekonomik, toplumsal ve kültürel bağımlı kılmayla kurulabilir. Emperyalizm ise, basitçe tanımlarsak, bir imparatorluğu kurma ya da sürdürme süreci ya da siyasetidir" (Colás, 11). Yayılma, tâbileştirme, tahakküm, hiyerarşi ve nizam, imparatorluğun en temel nitelikleridir. Bu niteliklerin yürürlükte olması, savaş ve şiddetin imparatorluğa içkin olduğunu gösterir. Emperyal bir siyaset biçiminde emperyal rakiplere yahut fethedilmiş tebaaya dereceleri ve biçimleri değişse de güç kullanmak söz konusudur (8-9).

İmparatorluklar, neyin "içeri"de, neyin "dışarı"da, kimin "medeni", kimin "barbar" olduğunu incelikle işleyen zihniyetlere sahiptir. Kanunlar, gelenekler, savaşlar ve kültür yoluyla bu kavramların kapsamlarını belirlemeye, sınırlarını denetlemeye çalışırlar. Ancak bu ulus--devletin sınır belirleme ve denetleme çabasından farklıdır. Ulus--devletin idealinde geçirimsiz ve kesin sınırlar vardır; imparatorluğun sınırları ise geçişlidir. İmparatorluk, tanımı gereği, sınırlarını genişletmek, ekümenik nizamına yeni halkları dahil etmek ister. Bu da dışarıya karşı açıklığı ve sınırların esnekliğini gerektirir. İmparatorluk hem yeni insanların da dahil olabileceği, hem de "asıl" merkezin değerlerine halel gelmeyecek bir dünya görüşüne ihtiyaç duyar. İşte bu nedenle "barbar"ların medenileştirilmesi gerekir; ama ne derece medeni olacaklarına da merkez karar verir; "dışarı"dakiler içerilmelidirler ama ne kadar içe girecekleri de denetlenmelidir. İmparatorluğun halk(lar)ı tâbileştirebilmesi için hem kendi nizamını korunması hem de bu nizamın içinde halk(lar)a hareket alanı sağlaması önemlidir. İmparatorluk bu sorunu, merkezi bir çoğulluk olarak ortaya çıkan çokuluslu yapılar şeklinde örgütlenmekle çözer. Ulus--devletin nüfusu tekçi, standartlaştırılmış ve türdeş bir kültürel ya da anayasal kimliğin altında birleştirmesinden farklı olarak merkezin mutlak söz sahibi olduğu ama taşranın da kendi sınırları içerisinde etkin olduğu bu merkezi çoğulluğa ihtiyaç vardır (19). İmparatorluğun içindeki "çeşitli ve işlevsel olarak ayrışmış topluluklar" çoğulluğa gönderme yaparken, bu toplulukların üstündeki "yüksek otorite", merkezî tahakküme işaret eder. Bu durum imparatorluğun ekonomik yapısın-

da da gözlemlenir. Emperyal bir ekonomide, taşradaki iki bölge arasındaki ilişki daima merkez dolayımıyla gerçekleşmelidir; merkez, taşraların kendi aralarında özerk ilişkiler geliştirmelerini engellemeye çalışır (25).

Bu özellikleri birlikte düşündüğümüzde imparatorluğun, merkezle taşranın, türdeşlikle çoğulluğun, aynılıkla farklılığın müzakere ve mücadele halinde olduğu bir siyasi yapılanmayı ima ettiğini söyleyebiliriz. Geçirimsiz sınırlardan çok kültürel ve toplumsal geçişliliğin esas olduğu, merkezî iktidarın merkezîliğine ve iktidarına halel gelmedikçe taşranın kendi başkalığını yaşamasına izin verildiği, düzenle heterojenlik arasındaki gerilimin norm olduğu imparatorluk koşullarında kültürel alanın da çeşitlilik arz etmesi beklenir.

İmparatorluk, tebaasına bir imparatorluk kimliği sunar; ancak bu kimlik zorunlu olarak diğer alt-kimliklerin silinmesi anlamına gelmemektedir. Merkeze yaklaştıkça imparatorluk kimliğiyle özdeşleşme zorunlu hale gelse de taşrada yerel ve merkezi kimliklerin sentezlenmeleri mümkündür. Dolayısıyla saf kimlik iddialarından çok birden fazla kimliğe aynı anda ve yan yana sahip olan varoluşlar yürürlüktedir imparatorluk koşullarında. Tabii bu imparatorluğun, demokratik ve kültürel çoğulculuğu içerdiği anlamına hiç gelmez. Merkezi kimliklerle taşra kimlikleri arasında var olan hiyerarşi, taşra kimliklerini *zaten* başkalık hakkına sahip olan kimlikler olarak değil de merkezin izniyle başkalığını *bir derece* yaşayabilen kültürler olarak telakki eder.

Bu türden bir imparatorluk anlayışına sahip Osmanlı toplumunun 19. yüzyılda yaşadığı kriz, iki farklı imparatorluk biçiminin karşılaşmasından büyük oranda etkilenmiştir. Taşrasıyla ilişkisini yüzyıllar boyunca tahakküm ve çoğulluk arasındaki gerilimlerle işleyen millet sistemi aracılığıyla kuran Osmanlı merkezi, 19. yüzyılla birlikte, modern emperyal sistemin İngiltere, Fransa, Rusya gibi aktörlerinin oluşturduğu merkezin, taşrasına dönüşmüştür. Aynı anda klasik bir emperyal geleneğin merkezi ve modern bir emperyal sistemin taşrası olmak Osmanlı muktedirlerini temelden sarsan bir krizi doğurmuştur. Bu krizle birlikte iç gerilimlerin dinamiği sona ermemiş ama dışsal müdahaleyle güç dengeleri değişmiştir. Eskinin "mahkûm" milletlerinin, gayrimüslimlerin, hiyerarşideki yeri küresel imparatorlukla olan yakınlıktan dolayı yükselmiş, "hâkim" millet ise içeriyle dışarısının bulanıklaştığı bu tarihsel anda hem "içeri"de hem de "dışarı"da güçten düşmüştür. Bu sarsıntıyı telafi edebilmek, düzeni ve hâkimiyeti yeniden tesis edebilmek için Osmanlı

"hâkim" seçkinlerinin bulduğu yöntem, devleti modern bir imparatorluk olarak yeniden düzenlemektir.

Daha önce de tahakkümden ve şiddetten azade olmayan Osmanlı emperyalliğinin "hâkim" ve "mahkûm" unsurları Batı modernliğinin travmatize eden, şiddet uygulayan, "medeni"leştiren, imkânlar açan ve kapayan emperyalliğiyle karşılaşınca bu yapıcı ve yıkıcı etkileri kendine özgü bir biçimde temellük edip modern bir imparatorluk suretine bürünmeye çalışmıştır. Tam da yaşadıkları deneyimin çelişikliğinden dolayı, bu dönüşüm esnasında imparatorluğun heterojenliği artmış, daha önce tahmin edilemeyecek ayrışmalar ve karışmalar da meydana gelmeye başlamıştır. Bu bağlamda Osmanlı edebiyat(lar)ının durumu dikkate değerdir.

Bu kriz öncesi Osmanlı edebiyatı, ortak bir edebiyat alanından çok kompartmanlara ayrılmış edebiyat alanlarından oluşuyordu. İmparatorluğun her dilden, dinden ya da milletten edebiyatçısının eserlerini ortaya koyduğu birbiriyle temas halinde olduğu bir alan söz konusu değildi. Her ne kadar divan edebiyatı alanında eserler üreten edebiyatçılar geçmişleri bakımından farklı etnik ve dinsel kökenlerden gelseler de eseri ürettiği "şimdi"lerine bakıldığında Osmanlı üst-kimliğinde erimiş olarak kendilerini ortaya koyduklarını, Ermeni, Rum, Yahudi kimliğiyle edebiyat yapanlara pek az rastlandığını görmekteyiz. Ancak 19. yüzyılla birlikte millet sisteminin çözülüşü, milletlerin ötesinde bir Osmanlı ortak kimliğinin devletin yapılanmasında temel belirleyici olmasına yönelik gayretler ve yukarıda betimlediğimiz emperyal karşılaşma, daha önce rastlanmadığı oranda, farklı milletlerin edebiyatları arasında bir ortaklık ya da paralellik doğurmuştur. Johann Strauss'un bu kitaptaki makalelerinde ayrıntılarıyla ve incelikle gösterdiği gibi modern edebiyatın temel türlerinin ilk örnekleri farklı cemaatlerde birbirine yakın zamanlarda verilmiş, aynı anda birden fazla dilde eser veren yazarların sayısında gözle görülür artışlar olmuştur.

Bu bakımdan 19. yüzyıl Osmanlı edebiyat(lar)ı daha önce yaşanmamış türden bir melezliğin doğuşuna da sahip olmuşlardır. Her ne kadar başarıya ulaşmasa da ortak bir Osmanlı edebiyat alanını ima eden bu melezlik durumunda, farklı kimliklerin mutlak kaynaşmasından çok öncesine göre daha geniş bir ortaklık alanının kuruluşu; parçalılığı şüphesiz olsa da, yakınlığı artmış bir kamusal alanın doğuşu söz konusudur. Böylelikle imparatorlukta gizil olarak bulunan bu imkânlar, Batılı edebiyat biçimleri ve türleri aracılığıyla açığa

çıkmıştır; ancak yaşanan sarsıntılı deneyimin birbirine yaklaştırdığı kadar ayrıştırdığı, ortaklıklarını hissettirdiği kadar farklılıklarını hatırlattığı milletler ve halklar, filizlenmekte olan Osmanlı edebiyatını kozmopolit bir edebiyata dönüştüremeyip ulusallaştırmıştır. Böylelikle kozmopolit bir edebiyat paradigması Osmanlı bakiyesi toplumlarda ıskalanmıştır.

Bu ıskalamada, çoğullukla sürekli yan yana ya da karşı karşıya gelen tahakküm arzusunun rolü de büyüktür. Farklı niteliklerdeki iki emperyal anlayışın karşılaşması imparatorluğun muktedir öznelerinde çoğulculuğun kutlanmasıyla tahakkümün yeniden sağlanması arasında mekik dokuyan bir tutumu doğurmuştur. Bu iki çelişik durum dönemin edebiyatına büyük oranda sirayet etmiştir. Bu sirayet yakından incelendiğinde ise Batı emperyalliğinin vazettiği durumun daima bir karşılaştırma modeli olarak devreye girdiği görülecektir. Osmanlı basınının ilk dönem tartışmalarına yakından baktığımızda edebiyatçı–gazeteci aydınların dilinde iki eğilimin de izlerinin olduğu görülecektir.

Münif Paşa ve Şinasi'nin *Hâkimiyet*'i

1860 yılında, *Ruznâme-i Cerîde-i Havâdis* ile *Mecmua-i Havâdis* gazeteleri arasında geçen polemik tartışma konumuz bakımından temsil edici hüviyettedir. *Ruznâme-i Cerîde-i Havâdis*'in editörü olan Münif Paşa (tartışma esnasında "Efendi"dir.) gazeteci ile müşteri arasında geçen hayali bir diyalogla oluşturduğu ve gazetesinin yayın politikasını tartıştığı yazısında müşterisinin ağzından "millet-i hâkime" olarak "ehl-i İslam"ın çıkardığı gazetelerin "devlet ve milletin halinden" söz ederken sıkıca denetlenmelerine karşılık, İstanbul'da çıkan Fransızca ve İngilizce gazetelerle, "milel-i mahkûme" mensuplarının çıkardığı Rumca ve Ermenice gazetelerin rahatlıkla siyasal meseleleri konu edinebilmeleri arasındaki çelişkiye dikkat çeker. Gayrımüslimler, öteden beri Müslümanlarla eşit haklara sahip olmak için uğraşırken artık Müslümanların gayrimüslimlerle eşit haklara sahip olmak için uğraşması gerekmektedir (Budak, 158).

Bu şikâyette, Batı'nın emperyal egemenliğine maruz kaldıkça vaktiyle kendi egemenliği altında olanlar karşısında güçsüzleşen bir söylem söz konusudur. Üç düzlemli bir hiyerarşiyle eşitlik talebi iç içe geçmektedir. "Hâkim" bir Osmanlı gazetecisinin yaşadığı hâkimiyet kaybını çok iyi özetle-

yen bu görüşlere, Vartan Paşa'nın Ermeni harfleriyle Türkçe olarak çıkardığı *Mecmua-i Havâdis*'ten yanıt gelir. *Mecmua-i Havâdis*, hükümetin gazetelere eşit muamele yapmadığını kabul eder, ancak bunu doğal bulur. Bu yazıda da Münif Paşa'nın başvurduğu "millet-i hâkime"/"milel-i mahkûme" ikiliği işlenmektedir:

> Velhasıl milel-i mahkûmenin efkârı hiçbir vakit millet-i hâkimenin [efkârına] galip gelemez. Lâkin millet-i hâkimenin efkârı buna kıyas olunamaz, bu millete mahsûs olan gazeteler hükümetin efkârından çıkamazlar ve çıkmamalıdırlar. Millet-i hâkimede her kaç gazete olsa ve her kimler yazsa cümlesi resmî makamında tutulur; çünkü millet-i hâkime gazetesidir. Onun için bunlarda olan mes'uliyet milel-i mahkûme gazetelerinde yoktur ve olamaz. Rum ve Ermeni ve Bulgar ve Yahudi gazeteleri kendi milletine ve Osmanlı gazetesi ise umûma söyler ve mahkûmun hükmü olamaz. Bu hâkim ve mahkûm bahsinde her şey böyledir; meselâ zabitin muamelesi başka ve neferin başka, ağanın başka, hocanın başka, şakirdin başka. Onun için cerîde müşterisinin canı sıkılmasın, milel-i mahkûmenin serbestâne beyân-ı efkâr etmesi mücerred mahkûmluk sayesindedir. (akt. Budak, 165, noktalama işaretleri bana aittir.)

Bu sözlerde, gazetenin farklı milletlerin dillerinde çıkan gazeteleri bir yandan taşralaştırdığı diğer yandan da bu taşralaştırmayla bu gazetelere bir özgürlük alanı açmaya çalıştığı görülmektedir. Osmanlı Müslümanlarının "hâkimiyet"leri kabul edilip, hâkim milletin neşriyatı "umum"la ilişkilendirilmekte, bu vesileyle kendilerini, "mahkûm milletleri", söylemsel olarak kısmîleştirirken, hareket alanları genişletilmektedir. Aynı zamanda umuma hitap etmekle resmilik özdeşleştirilerek "hâkim millet"in sorumluluğu daha da ağırlaştırılmaktadır.

Münif Paşa, *Mecmua-i Havâdis*'in bu yaklaşımına itiraz ederken hâkim ve mahkûm söylemini de kuvvetlendirmektedir. Herhangi bir durumda mahkûmun hâkimden daha özgür oluşunu anlamlı bulmamakta, sözünün itibarı daha düşük olan birinin her şeyi söylemeye izni olmasını anlamamaktadır. Sonunda Münif Paşa, hâkimiyet/mahkûmiyet meselesini sömürgeci söylemle yan yana getirir:

> Hindistan ve mahall-i sâirde İngiliz ve Cezayir'de Fransız devletlerinin taht-ı tâbiyetlerinde bulunan bunca mahall-i milel-i mahkûme, millet-i hâkimelerinin nail oldukları pek çok imtiyazat ve mafiyattan mahrum tutuldukları halde, Memâlik-i Mahrûsa-i Şâhânede bulunan kâffe-i sunûf-ı teb'a hakkında i'taf ve müsâadat-ı aliye-i Hazret-i Padişahî heman derece-i müsâvatta meşmûl olduğundan, muradımız hâşâ milel-i mahkûmeye bir nazâr-ı hakaretle bakmak veyahut tarafeyn beynine tefrika bırakmak olmayıp muhavere-i mezkûrede müşterimizin vâki olan itirazı teb'a-i gayrımüslimenin şu babda temeyyüzü muvafık-ı ma'dilet-i seniyye olmasından ibarettir. (akt. Budak, 166-7)

Münif Paşa, kolaylıkla hâkim millet/mahkûm milletler ikiliğini sömürgeci ve sömürülen ikiliğine tercüme edebilmiştir. Ancak bu tercümede hâkimiyetini mahkûmlara hatırlatan güçten düşmüş bir hâkimin dili olduğu kadar mahkûmunu sömürülenle özdeşleştirdiği için incitmekten sakınan, milletler arasına "tefrika" sokmaktan imtina eden daha az hükümran bir dil de vardır. *Ruznâme* ile *Mecmua*'nın bu tartışmayı ele alış tarzında tahakkümle çoğulluğun, farkla eşitliğin arasında salınım söz konusudur.

Neredeyse doğallaştırılmış bir şekilde sunulan sömürgeci söylem, yalnızca Münif Paşa'nın değil dönemin diğer etkili gazetecisi Şinasi'nin de sıklıkla başvurduğu bir söylemdir. Önceleri *Ruznâme*'nin en büyük rakibi olan *Tercümân-ı Ahvâl*'i, sonraları da *Tasvîr-i Efkâr*'ı çıkaran Şinasi'nin *Tasvîr*'de yer alan haberlerini çözümleyen Bedri Mermutlu, bu haberlerde sömürgeci Avrupa devletlerine dair bir eleştirinin ima bile edilmediğini, hatta sömürgeciliğe karşı direniş hareketlerinin kınandığını belirtir (404). Sömürgeciliğe karşı direnenler Müslüman olsa, hatta sömürülen yer vaktiyle Osmanlı hâkimiyetinde bulunsa bile gazetenin sömürgeci söyleminde bir değişiklik olmamaktadır:

> Cezayir'de Şeyh Ahmed namında bir kabile reisinden bazı fesad emareleri hissolunduğu cihetle, kendisi on beş gün kadar hapsolunmuş olduğundan, sebili tahliye kılındıkta başına bir takım adam cem'ile köyden köye gezerek birkaç ay ahaliyi fesada tahrik eylemiş ve bundan bir serrişte vermemiş olduğu halde, muahharen kendi kabilesini alenen tahrike başladığı istihbar olunarak, kendisi ahz ü girift ile, üç sene müddetle Korsika Adası'na nefyolunduğu. (akt. Mermutlu, 408)

Burada direnişin fesat çıkarmak olarak telakki edilişi dikkate değerdir. Hindistan'daki direniş liderlerinden biri olan Nana Sahib'den söz ederken "Hind fesadının reisi" (409) denişinde de görüldüğü gibi "fesat" *Tasvir*'in sıklıkla başvurduğu bir ifadedir. Bu yaklaşımın ardında sömürgeleştirmeyi, medenileştirme ve muntazamlaştırma projesi addetmek yatmaktadır. Sömürgeci devletlerin eylemleri böylelikle hayırseverce tutumlara dönüşmekte; geri kalmışlara medeniyet götüren, toplumsal yapıları dağınık ve parçalanmış olanlara nizam veren medeni milletlere direnenler ise evrensel değerler olan medeniyete ve nizama direnerek fesat çıkarmaktadır.

Fransa'nın, özgürlükçü reformlar yapan Juarez'in yönettiği Meksika'yı, borçlarını bahane ederek işgal etmesinin bile "şiar-ı insaniyete ve muhafaza-i hukuk-ı milel"e aykırı davranan bir ülkenin cezalandırılması olarak değerlendirilmesi (411) *Tasvîr*'in dünya tahayyülünün sömürgeci pratikle her koşulda uyumlu oluşunun bir başka örneğidir.

Yukarıda hâkim millet/mahkûm milletler tartışmasında sömürgeci söyleme başvurduğunu gösterdiğimiz Münif Paşa da medeniyete ve sömürgecilik ilişkisine yaklaşım bakımından Şinasi ile ortak zeminde hareket eder. *Mecmua-i Fünûn*'da yayımladığı "Muvazene-i İlm ü Cehl" makalesi konuyla ilgili görüşlerinin en düzenli biçimde açıklandığı yazısıdır. Münif Paşa'nın öncülük ettiği ve dönemin en önemli projelerinden olan söz konusu derginin ilk sayısında, mukaddimeden hemen sonra yayımlanması, bu yazının Münif Paşa ve projesi için önemini gösterir.

Bu makalede Münif Paşa, hayvan ile insan arasındaki kurduğu karşıtlıktan âlim–câhil karşıtlığına, oradan da medeni–bedevi karşıtlığına geçer: "Nev-i insan şeref-i nutk ile hayvanât-ı sâireden ne kadar mümtâz ise âlim olanların cühelaya nisbetle uluvv-ı kadr ü menziletleri hemân o derecededir." (akt. Budak, 550) Aynı derece farkı bedevi ve medeni milletler arasında da söz konusudur:

> Yoksa yalnız efrâd-ı nâs hakkında câri olmayıp milel ü tavâif-i âlim dahi bu kaideye dâhildir. Afrika ve Amerika ve kıt'a-i sâirede amâ-yı cehl ve bedeviyyetde bulunan akvâm en ziyâde zarûrî ve tabiî olan ihtiyaçlarının def'inde âciz ve esbâb-ı temettü ve hoş-güzârâniden az şeye mâlik oldukları hâlde, milel-i mütemeddine ulûm ve sanayi-i müktesebeleri semeresi olarak arâzilerini güzelce zirâat ve ham mah-

> sûlatlarını işlerine yarayacak surete ifrağ ettikten başka bir ücrâ memâlik-i baîdeye azimetle anlara mahsûs olan her türlü erzâk ve eşyâ celbiyle mütemetti olurlar (akt. Budak, 550).

Bu karşıtlıkta bedevilik, aczle, eksiklikle, cehaletle anılırken; medeniyet kendi kendine yetmeyle, refahla, güçle ilişkilendirilir. İşte bu güç dengesi(zliği) sayesinde İngiltere gibi medeni bir millet, topraklarının yirmi katını aşan toprakları "zabt ü istilâ" edip dünyanın her yanına nüfuz edebilmektedir. Münif Paşa'nın bu tespitinde eleştirellik söz konusu değildir; aksine bu türden bir istila ve nüfuzun medeni milletlerin tabii hakkı olduğuna inanılmaktadır.

Medenileşme, hayvanlıktan uzaklaşmanın belirtisidir. Münif Paşa'ya göre insanda hem hayvani hem de ilahi nitelikler vardır. Medeniyet yoluyla cehaletten uzaklaşma ve "ilme intisab" etmek, insanın hayvaniliğini azaltıp ilahiliğini artırır. Bu düşünüş tarzında medeniyet, belirli tarihsel koşullar sonucunda belirli bir coğrafyada oluşmuş kısmi bir olgu olarak değil de evrenselliğe sahip ideal bir kavram olarak görülür. Münif Paşa'nın düşünüşünde Batı medeniyeti, İslam medeniyeti ya da Hint medeniyeti gibi sınıflandırmalar yoktur. Genel bir medeniyet kavramından söz eder. Ancak aslında bu genellik, model olarak alınan Batılı medeniyet anlayışının yerelliğini örten, bağlamından koparan bir meşrulaştırma taktiğidir. Aynı medeniyetin İslami bir söylem içinde ilahiliğe ulaşmanın kaçınılmaz yolu olarak sunulması da aynı taktiğin bir başka veçhesidir. Tekrarlamakta yarar var: Tüm bu söylemin içinde, medeniyetin kendisi dışında kalanları nesneleştirip temellük etmesi ve üzerinde tahakküm kurması doğal karşılanır. Medeni milletlerde var olan sorunlar da medeniyetin özünden değil, onun yeterince uygulanamamasından kaynaklanır. Münif Paşa, medeniyet kavramını idealleştirdiği ve İslamileştirdiği bu makalesini bir dua ile bitirir: "Cenâb-ı Hak cümlemizi ulûm-ı nâfia ve a'mâl-ı sâlihaya muvaffak buyursun. Amin!" (552)

Medeni ve gayrımedeni arasında kurduğu karşıtlık Münif Paşa'nın dış politika anlayışını da belirlemektedir. Medenileşme arzusu olan bir devlet olarak Osmanlı devleti, arzuladığı medeni milletler karşısında pasif bir politika izlemekte, onların kararlarına uymaktadır; halbuki İran ve Yunanistan gibi medenileşmemiş milletler karşısında aktif politika izlenmelidir.

Münif Paşa'nın söylemine daha da yakından baktığımızda sömürgecilik, medenileştirme misyonu ve dinselliğin kesişim alanına dördüncü bir öğenin dahil olduğu görülür. Münif Paşa, milletler arası ilişkileri ve milletlerin niteliklerini de ırksallaştırır; ırkı açıklayıcı bir kategori olarak kullanır. Aşağıdaki alıntı Kafkas ırkının siyah ırka üstünlüğü üzerinedir:

> Umûmen nev-i insanın san'at-ı kitâbet tahsîline kabiliyeti derkâr ise de ecnâs ümemin teallüm-ı ulûma isti'dâdı mütefâvittir. Türk ve Arab ve Acem ve Rum ve tavâif-i efrencîden ibaret olan Kavkas cinsi bu babda en ziyade müstaîd olup, zenci tâifesinin şekil ve hilkatleri iktizâsınca ulûm-ı riyaziye ve hikemiye mesâil-i dakikasını fehm ve idrâkdan aciz olduklarının bi't-tecrübe malum olduğu rivayet kılınır (akt. Budak, 559).

Görüldüğü gibi Münif Paşa'nın söylemi kolonyal, medeni, dinsel ve ırksal söylemleri keskin bir hâkim ve mahkûm hiyerarşisi kuracak şekilde birbirine teğeller. Bu alt söylemleri birbirine karşı kullansa bile son tahlilde hepsi bir iktidar hiyerarşisine hizmet eder. Bu bakımdan Şinasi ve Münif Paşa'da gördüğümüz bu özellikleri değerlendirdiğimizde Osmanlı modernleşmesinin önemli aktörlerinin Batı modernliği ile karşılaşmayla birlikte imparatorluğun hâlihazırda yürürlükte olan iktidar ilişkilerinin bünyesine modern emperyal ve sömürgeci mantığı da kattıkları görülmektedir.

Namık Kemal'de taşrayı merkeze imâle etme aracı olarak edebiyat

Münif Paşa ve Şinasi'nin söyleminde 19. yüzyılın emperyal kriziyle baş etmek Osmanlı emperyalliğinin bünyesine Batı emperyalliğinin katılmasıyla gerçekleşirken Namık Kemal'in aynı krizi, milleti daima "ittihad" halinde bulundurmaya yapılan vurguyla çözmeye giriştiği görülür. Kemal, "hâkim" yahut "mahkûm" milletlerden çok milletten konuşabilmeye önem vermektedir. Farklı etnik ve dinsel kökenleriyle birlikte Osmanlılık idealine tutkuyla bağlanmış insanların oluşturduğu bir milleti arzulamaktadır. Ancak toplumsal bağlam ve tarihsel koşullar Namık Kemal'de de bu arzunun "saf" bir şekilde deneyimlenmesine imkân vermemektedir. "İttihad"a halel gelmediği müddetçe farklılıkların korunabileceği bir ideal, farklılıkları silen ya da "hâkim"

milletin normlarına tâbi kılmaya çalışan bir yaklaşımla aynı bedende bulunabilmektedir. Bu gelgitli ruh halinde, edebiyat daha çok Namık Kemal'in taşradaki farklılıkları, merkeze tâbi kılma projesinin bir aracı olarak işlemektedir. Milletin hayat sahibi olması "ittihad" halinde bulunması ile ölçülürken, insan için dil ne ise, birleşik ve bütünleşmiş topluluk olarak millet için edebiyatın işlevi de aynıdır.

> Bir de ittihad, medeniyet-i milletin bir müşahhas misâl-i zî-hayatıdır ki lisânı edebiyattır. O cihetle edebiyatsız millet dilsiz insan kabîlinden olur.
>
> Filhakika tarih-i medeniyeti nazar-ı hikmetle mütâlaa edenler edebiyatın muhafaza-i milliyette olan tesirine her millet-i muntazamayı bir delîl-i nâtık bulmuşlardır. Şimdiki hâlde devlet ve marifetleri münkarız olmuş olan Arab'ın ahvâli bizim için bir ibret-i kâfiyedir ki bazı fırkaları vahdet-i kelimelerinin râbıtası olan diyanet-i İslamiyyeyi dahi kaybetmişken lisanları kuvveti ile hâlâ kavmiyetlerini muhafaza etmektedirler. (Namık Kemal, "Lisan-ı Osmaninin...", 2)

Edebiyat, milleti birbirine bağlayan, ona ortak bir hakikati hayal etme imkânı veren bir yordamdır. Alıntıda Araplar ile ilgili olarak verdiği örnek, dilin millet için dinsel ortaklığın da ötesinde bağlayıcı ve birleştirici olduğunu gösterir. Hatta bu bağ, devletsizliğin olumsuz sonuçlarının bile üstesinden gelmiştir. Buna karşılık Türkçe, böyle bir gelişmişliğe sahip değildir:

> Edebiyatın rabıta-i milliyyeye âid olan hizmetinden ise o kadar mahrûmuz ki lisân-ı Arab münteşir olduğu yerlerde Yunânî gibi zamanının kâffe-i measir-i ilmiyyesi ile kuvvet bulmuş bir lisanı galebe-i fesahatla mahvetmiş iken Türkçemiz henüz elifbası bile olmayan Arnavut ve Laz lisanlarını dahi unutturamamıştır. Münâsebât-ı edebiyyenin fıkdânı cihetiyle mesela bir Buharalı Türkçe söylediği halde buradaki Türkler içinde bir Fransız kadar dilinden anlayacak aşina bulamaz. (2)

Burada, edebiyatın ve dilin millet için özdeşlik yarattığı kadar, fark da yarattığına, aslında edebiyata ve dile verilen işlevin özdeşlik uğruna farkın silinmesi olduğuna dikkat etmeliyiz. Önceki alıntıda Arapça, başkalarına karşı

milleti koruyan ve milletin varlığını sürdürmesini sağlayan en güçlü etken iken, bu alıntıda başkası üzerindeki üstünlüğü ile, Yunancayı yenmesi ile, örnek gösterilir. Buna karşılık âciz Türkçe, hâkim olduğu alanlardaki farklı dillerin en zayıflarını bile yok edememiş, o dili konuşanları kendi birliğinde eritememiştir. Bunun ötesinde aynı dili konuştuklarıyla bile ilişki kuramamakta, onların dili yabancı bir dilmiş gibi alımlanmaktadır. Dolayısıyla dil ve edebiyat, egemenlik altındaki farklılıkların egemenliğin ortak değerleri adına silinmesinde ve egemenlik altında olmayan ama aslında özdeş olduğumuz yabancı görünümündeki yakınların da yakınlıklarının ortaya konmasında etkili işlevlerle donatılmıştır.

Ortak bir Osmanlılık kimliğinin oluşturulması, toplum içindeki bütünlük bozucu eğilimlerin ıslah edilmesi için çareler arayan Namık Kemal, Leskofçalı Galib'e yazdığı bir mektupta, bu ıslah için Müslümanlara ve Hıristiyanlara karşı nasıl yaklaşılması gerektiğini tartışır. Müslümanlar, "hukuk-ı zâtiyyelerini ve vezâif-i hükûmet ve revâbıt-ı tâbi'iyyetin derece ve kavaidi ile, terakkiyât-ı hâzıranın vesâitini mümkün olduğu kadar öğretmek" yoluyla milletin bütünlüğüne dahil edilebilirler. Bunun için de mevcut kanunların nasıl mütalaa edilmesi gerektiği öğretilmelidir. Tüm bu amaçlar için tarih ve coğrafya dersleri kullanılmalıdır. Hıristiyanların ise, fikirleri bize imâle edilmelidir, onların fikirlerini kendilerine imâle etmek isteyen Fransa ve Rusya'nın etkisi azaltılmalı, Hıristiyanların eğitiminde Fransız ve Ruslar yerine Macar ve Lehler kullanılmalıdır. Tam da bu imâle etme noktasında dilin önemi ortaya çıkmaktadır:

> [B]unlara Fransızca'ya bedel Türkçe okutmak kabil olsa pek büyük fâidesi görüleceğinden iştibâh buyurmayınız. Çünkü bir milleti diğerine mezcetmek için, ta'mîm-i lisandan kestirme yol olamaz. Bundan başka herifler, Fransızca'dan hasıl ettikleri malumatı ve buldukları vesait-i fesâdı bulamayacaklarından, devletçe ne kadar büyük faideler görüleceğini tarif iktiza etmez ise de, bu suretin husulüne imkân bulamıyorum. Meğer ki meclis azalığından köy hocabaşılığına ve belki pandore'luğa kadar hizmet-i devlette bulunacak olanların, mutlaka Türkçe bilmesi nizam ittihaz olunur ise, ekser nev'-i beşer ve hususiyle bizim memlekette bulunanlar hizmet-i devlette bulunmağı her şeye tercih eylediğinden, Bulgarlar dahi bu halden mahrum olmamak için mekteblerinde Türkçe okutma-

> ğa başlar ve bu halde üç lisan ile uğraşmak güçleşerek, kendi lisanlarını terk edemeyecekleri gibi, Türkçe dahi husûl-i matlabta vasıta-i raciha olacağından, Fransızca'nın revâcına hayliden hayli halel terettüb eder ve şâyet üç lisan ile birden uğraşırlar ise, o vakit hiçbirinden lüzûmu kadar istifâde edememeleri lâzım gelir. (Namık Kemal, *Namık Kemal'in Mektupları,* 19-20; *Namık Kemal'in Türk Dili...,* 376)

Bu mantıkta görüldüğü gibi ortak birliğin sağlanması için dışsal unsurlar def edilmeye çalışılmakta, içerideki farkların merkezdeki kimliğe tâbi olması için dil kullanılmaktadır. Türkçenin devlet gücüyle diğer diller üzerinde egemen olması ile merkezin kimliğinin tüm imparatorlukta egemen olması birbirine bağlanmaktadır. Türkçe burada emperyal bir tahayyülle düşünülmektedir. Bu yaklaşımın ardındaki mantık, aşağıdaki satırlarda hissedilmektedir:

> Malûmdur ki insâniyeti mahlûkât-ı sâireden temyîz eden sıfat, kıyâsât-ı mürekkebe tertîbine iktidârı ve o iktidârın netâyicinden olan terakkî istidadıdır. Bu istidâdın yalnız alâmet-i zâhiriyyesi değil, efrâd arasında vasıta-i telâhuku da nutk olduğundan nâmına kuvve-i nâtıka denilmiştir. Vesâtât-ı telâhuku nutka ve nutkun medâr-ı idâme ve neşri olan yazıya inhisârı cihetiyle muntazam bir lisana mâlik olmayan millet daima terakkiyât-ı ilmiyeden mahrûm olagelmiştir. Milel-i mütemeddineden hangisinin tarihine bakılsa her türlü terakkiyâtı lisanının, edebiyatının terakkîsiyle bed' eylediği görülür. Almanya hükemâsından meşhur Leibniz 'bana mükemmel bir lisan ver, sana büyük bir millet teşkîl edeyim' demiş ki hikmet-i siyasiyyenin en büyük hakikatlerindendir. (Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi,* 85)

Alıntıda birçok kavramın birbirine zincirleme bağlandığını görmekteyiz. Akıl yürütme ve karşılaştırma yapabilme yetisi, terakki ile bağlantılandırılmakta; sonra bu ikisinin de imkânı, söze bağlanmaktadır. Ancak fikir geliştiren, fikirleri kayıpsız ileten bir millet terakki edebilmektedir. Leibniz'den alınan sözün de kuvvetlendirdiği gibi, burada edebiyat ve dil, milleti bağlayan en güçlü öğelerden daha ötede bir konuma, milleti oluşturan kurucu öğeler konumuna getirilmektedir. Bu akıl yürütmenin doğal

sonucu olarak Osmanlı'nın yaşadığı kriz de edebiyatın ve dilin niteliklerine bağlanmaktadır:

> Biz ise mükemmel değil, yakın zamanlara kadar âdi bir lisân-ı edebe bile mâlik değildik. Görülen eserler bâziçe-i elfâz ile mâl-a-mâl olduktan başka Acem'in şiirde evzânını nesirde yalnızca başedini, amedini olur, gelir kelimelerine tahvil ile beraber sâir her türlü şivesini kabul eylediğimiz cihetle hakîkat-ı hâlde Türkçe addolunabilmek salâhiyetinden bile mahrûmdur. Mükemmel bir lisana malik olmadığımız için büyüklüğümüzü muhafaza edemedik. Millette lisansızlık muvaffakiyetsizliği ve muvaffakiyetsizlik, kuvvetsizliği intâc eyledi. İhtilâfât-ı mezhebiyyenin bu neticeye vusûlde hiç tesiri olmadığı meydandadır. (86)

Milletin millet olma sürecindeki başarısızlıkta inançlar arası farklılıkların ötesinde belirleyici bir etmen olarak sunulan edebiyat, yerli olmayışıyla, söz oyunlarına düşkünlüğüyle milleti başarısız kılan, güçten düşüren bir konumdadır. Millet bu halde oldukça, edebiyat da bundan etkilenmiştir. Millet ve edebiyat karşılıklı olarak birbirinin başarısızlığını ve kuvvetsizliğini körüklemiştir. O halde milletin idealden uzaklığı, kaotik hali kabul edilmekte ve edebiyata bu hali intizama sokacak bir misyon yüklenmektedir.

Toparlayacak olursak, Namık Kemal'in emperyal millet tasavvurunun içinde edebiyat, taşradaki toplulukları merkezî ideolojiye imâle etmenin bir aracıdır. İmâle etmenin, yönel(t)me, meylet(tir)me, eğip bükme anlamlarını düşündüğümüzde merkezin taşrayı meşru bir muhatap olarak kabul ederek ona yöneldiğini; ancak bu yönelişle taşrayı eğip bükerek, yani farklılığını kendi merkezi terimlerine indirgeyerek onu merkeze yönelmeye zorladığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla taşranın merkeze imâle edilmesinde iki tarafın da geçirdiği bir dönüşüm olsa da merkezin zor kullanmayı göze alan söylemi ilişkiyi bir tahakküm ilişkisine dönüştürmektedir.

Yazının bu noktasına kadar Şinasi ve Münif Paşa üzerinden Osmanlı'nın kendisini taşralaştıran yeni merkezin değerlerini nasıl kendinin kılmaya çalıştığını, Namık Kemal üzerinden de taşralaştırılan eski emperyal merkezin taşralaştırdığı kimlikleri kendi merkezi kimliğine nasıl imâle ettiğini tartıştım. Bundan sonra, bu iki sürecin birbiriyle bağlantısına odakla-

nacağım. Batılı emperyal merkezle Osmanlı taşraları arasında kalan Osmanlı merkezinin bu iki alanla ilişkilerinden yola çıkarak kendisini nasıl biçimlendirdiğini göstermeyi amaçlıyorum. İlk olarak Batılı emperyal merkezin taşralaştırdığı ötekilerle ilişkisi bakımından önemli bir örnek olan *Atala* romanının Osmanlı edebiyat ortamına nasıl tercüme edildiğini göstereceğim. Daha sonrasında da bu ilişkinin Osmanlı'nın kendi taşralarıyla ilişkisinde nasıl sahiplenildiğini tartışacağım. Böylelikle üç öğeli bir karşılaştırma ekseni kurmayı deneyeceğim.

Atala: Temellük etme biçimi olarak tercüme

Yukarıda Münif Paşa'nın sömürgesel, medeni, dinsel ve ırksal söylemleri birbirine teğelleyen tutumundan söz etmiştik. Bu tutumun uygulandığı "nesne"lerden biri de Amerikan yerlileridir. Münif Paşa, yaptığı tasvirle yerlileri neredeyse insanlıktan çıkarmaktadır:

> Evsaf-ı maneviyyeleri bahsine gelince ziyade cehl ü nadânî hâlinde bulunup kıraatdan ve kitâbetten bi'külliye bî-haber olduklarından sanayi' ve maarifde kat'â terakki etmeyip daima bir hâlde bulunurlar. İşbu cehalet eseri olarak beyanlarında kizb ü hîle ve sirkat ve katl-ı nüfûs maddeleri pek şayi' olduktan bu makûle kabâyih ve cinayat irtikabında cesur olanlar erbab-ı ehliyet ve iktidardan addolunur. Muharebatta ellerine geçen üserâya aman vermeyip istila ettikleri kara ahalisini zuâfa-yı nisvân ve etfal ile beraber katliam ederler. (akt. Budak, 559)

Görüldüğü gibi Amerikan yerlileri aklın, maneviyatın, medeniyetin dışına itilmekte, vahşetin tam ortasına yerleştirilmektedir. Amerikan yerlileri, 19. yüzyıl Osmanlı kültürel ortamının en popüler ve ilgi çekici konularından biridir. Bu yazının konusu açısından da, Batı sömürgeciliğine tüm şiddetiyle maruz kalan bu "vahşi batılı"ların içinde bulundukları durumun "Batı"lılaşma arzusundaki Osmanlı edebiyatçı ve aydınlarınca alımlanışı önemlidir. Amerikan yerlilerinin tecrübesi Osmanlı bağlamına nasıl tercüme edilmektedir? Batı'nın "vahşi"leri ile "biz"im "vahşi"lerimiz arasında bir bağıntı kurulmakta mıdır? Bu altbölümde bu soruların cevabını aramaya çalışacağım. Önce Chateaubriand'ın *Atala* romanının Recaizade Ekrem tarafından yapılan tercüme ve tiyatro uyarlamasına odaklanacağım, sonraki altbölümde de Ah-

met Mithat'ın *Rikâlda yahut Amerika Vahşet Âlemi* romanının "vahşi"lere dair söylemini çözümleyeceğim.

Chateaubriand'ın 1801 yılında yayımlanmış romanı *Atala*, Recaizade Ekrem tarafından önce tercüme edilmiş (1872) sonra da tiyatroya uyarlanmıştır (1873). Bu tercüme ve uyarlama girişimi, modern Osmanlı aydınının zihin dünyasının nasıl oluştuğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Ekrem'in bu girişimleriyle sömürgecilik koşullarında geçen ve Fransız romantizminin kurucu metinlerinden biri sayılan bir metin, Osmanlı kültürel bağlamına dahil edilmekte, romanın üretim koşulları Osmanlı'daki alımlama koşullarıyla karşılaşıp yerli bağlamın paradigmasına uygun bir şekilde temellük edilmektedir. *Atala*'nın yapısında dışlama ve içerme, sınır çekme ve bünyeye katma operasyonlarıyla biçimlenmiş bir olay örgüsü söz konusudur. Tercüme ve adaptasyon edimleri de başlı başına sınır çekme ve bünyeye katma eylemlerinin yürürlükte olduğu edimler olduğu için hem romanın konusu ve biçimi, hem de Ekrem'in romanı maruz bıraktığı temellük edimi birbiriyle ilişkilidir.

Atala, sıklıkla basılması, kendisinden yola çıkan oyunların, gösterimlerin gerçekleştirilmesi, içerdiği gravürlerin çoğaltılarak ticari bir meta olarak dolaşıma girmesiyle 19. yüzyıl Fransız toplumunda önemli bir kültürel karşılığa sahipken, birçok dile yapılan tercümeleri yoluyla da diğer ülke edebiyatlarını da etkilemiştir. 1872 yılında da Recaizade Ekrem tarafından Osmanlı Türkçesine çevrilmiştir. Bu çeviri yoluyla yalnızca romanın maddi dolaşımı artmamış aynı zamanda izleksel olarak da yeniden üretilmiştir.

Kültürel çeviri, romanın ana eksenlerinden biridir. Başkasının varoluşunu kendi değerlerine tercüme etmek, bu varoluşu temellük etmek, bazı yanlarını bünyesine katarken bazı yanlarını dışlamak romandaki öznelliklerin oluşumunda aynı anda etkili olan edimlerdendir. Batı "medeni"liği ile Amerikan "vahşi"liğinin ve bu ikisi arasındaki melez konumların çoğulcu ve/veya hükümran ilişkilerine Osmanlı kültürel bağlamının modernleşme arzusundaki bir yazarının da müdahil olmasıyla, karşılaşma ve kültürel çeviri eksenine Batı ve "vahşi"lerin yanında Osmanlı da dahil olmuştur. Recaizade Ekrem önce tercüme ederek, sonra da tiyatroya uyarlayarak eseri dönüştürmüş, bazı yanlarını kendi bünyesine katarken bazı yanlarını da dışarıda bırakmıştır. Dolayısıyla kültürel çeviriye dair bir romanı çevirmek, daha sonrasında da tiyatroya uyarlamak aynı zamanda romanın içeriğine dair bir tercüme ve temellük

sürecini de ima etmektedir. "Batı"lılaşma çabası içinde olan "Doğu"lu bir edebiyatçının Batılı bir edebiyatçının "Vahşi Batı" hakkındaki eserini tercüme edişi heterojen bir ilişkiler ağını temsil etmektedir. O halde çevirmenin, eseri dönüştürüp aktarırken hangi konumu ne şekilde benimsediği önemlidir. Önce Ekrem'in çevirisine, sonra da uyarlamasına bakarak bunu keşfetmeye çalışacağım.

Ekrem'in *Atala*'yı Amerikan "vahşi"leri ve tabiatı hakkında ibret ve bilgi veren bir eser addettiğini görmekteyiz:

> [M]evzû'ı Amerikalı Şaktas ve Atala nâmlarında bir vahşî ile vahşiyyenin mâcerâ-yı aşk ve muhabbetlerinden ibaret ise de mecmû'ı bir bağ-ı tabi'î-i pür-ibrettir. Ne bâğ-ı ibret ki her köşesinden nice enhâr-ı hikmet ve hakikat coşan ve her meşceresinde nice esrâr ve âsâr-ı letâfet ü garâfet ü garâbet muhtefî ve nihândır! Ne bâğ-ı ibret ki zîr ü bâlâ ve etrâf u enhâsını ihâta eden letâif-i tabi'iyye Amerikan ormanlarını görmeyen ve ahalî-i vahşiyyesiyle ihtilât ederek ahlâk ve âdâtını öğrenemeyenler için mâ-fevka't-tahallîdir. (akt. Arslan, 37)

Ekrem'in "Mukaddime-i Mütercim" kısmında yazdığı bu ifadede eserin egzotize edilerek yüceltilmesi söz konusudur. Aynı zamanda bu egzotikleştirme, Atala ve Chactas'ın ilişkisini geri plana çekerken tabiat ve vahşilerin hayatına dair etnografik söylemi öne çıkarmaktadır. Bu mukaddimede, tercüme takdim edilirken Fransızca ile Osmanlıcanın imkânları arasındaki farklılık da vurgulanır. Ekrem kendi "fikdân-ı kudretini" itiraf ettiği gibi, Osmanlıcanın "her ma'nayı tamamiyle ve suhûletle ifâdeye kâfi olmadığını" (38) da belirtir. Dolayısıyla bu aktarının, aktarıldığı ortamın aczinden kaynaklanarak zorunlu olarak eksik olduğunu ifade etmiş olur. Ancak asıl eserle tercüme arasındaki fark yalnızca ortamın aczinden kaynaklanmaz, aynı zamanda tercümanla yazar arasındaki bakış açısı farkı da tercümenin eserden farklılaşmasına yol açmıştır. "Müellif"le "mütercim"in bakış açıları arasındaki "ihtilâf-ı tabi'iyye"den dolayı Ekrem asıl metni kendi ölçütlerine göre dönüştürmüştür. Bu eylemde yaptığı müdahaleleri şöyle sıralar: i'caz, tayy, tahrîf ve tağyîr (38). Ekrem'in eseri aktardığı ortamın aczini vurgularken bu ortamdan biri ve çevirmen olarak rolünü öne çıkarması dikkat çekicidir. Çeviri, yalnızca aktarımdan çok dolayımlamaya yakın olarak telakki

edilir. Yazar kadar meşru bir özne olarak çevirmen, metni eksiltebilir, atlayabilir, metne eklemelerde bulunabilir, kısacası yeniden yazarcasına dönüştürebilir. Dolayısıyla Ekrem, kendisini, kültürel anlamlar üreten, başkasının ürettiği anlamları kısmen reddedip kısmen kabul ederek kendi ortamına dahil eden bir fail olarak sunmaktadır.

Chateaubriand, tabiatı resmeden, nüanslarıyla betimleyen yalın bir dil kullanmıştır. Ancak orijinali ile tercümeyi karşılaştıran Nihayet Arslan'a göre Ekrem, Chateaubriand'ın söyleyiş, betimleme ve hayaller bakımından özlü olan üslubunu klasik Osmanlı nesrine özgü üslupla tercüme ederek tercümeyi orijinalden daha "süslü" hale getirmiştir (39). Ekrem, tercüme yaparken Chateaubriand'ın romandaki yerlilerin "hayata, tabiata bakışları[nı], konuşma biçimleri"ni yansıtmak için kurduğu üsluba çok fazla özen göstermemiştir (41). Yazarın tabiatı betimlerken kullandığı incelikli nitelemeleri, çoğunlukla atarak betimlemeleri daraltmıştır (43). Aynı zamanda Ekrem, atıf terkiplerini, zincirleme terkipleri, secileri de sıkça kullanmıştır. Böylelikle Fransız romantizminin daha yalın dili ile Osmanlı nesrinin daha süslü dili yan yana gelmiştir. Orijinal üslup kökten değişmiştir (99).

Ancak çevirmenin esere asıl müdahalesi Hıristiyanlıkla ilgili göndermeleri çevirirken gerçekleşmiştir. Chateaubriand'ın misyonerliğin, dolayısıyla Hıristiyanlığın olay örgüsünde merkezi yerinin bulunduğu anlatısı, Ekrem'in tercümesinde gayri-isevileştirilmiş, Hıristiyanlığından arındırılmıştır. Bu işlem, bazen dini göndermelerin atlanması yoluyla bazen de Hıristiyanlığa özgü dinsel terminolojinin İslamileştirilmesiyle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla tercüme, zorunlu olarak eseri dinsel söylemden arındırmamış, eserin medenileştirici/sömürgeleştirici söyleminin içine İslami öğelerin de dahil olmasına yol açmıştır. Aynı bağlamda yerli inançlarını da başkalığını silmek yoluyla tercüme etmiş, zorunlu farklılıkları basitleştirip olduğundan daha aşina bir söylemin içinde eritmiştir.

Bu saptamaları örneklendirecek olursak: Ekrem, birçok dini sıfatla anılan Rahip Aubry'ye –nadiren "misyoner"i kullansa da– "ihtiyar" ifadesiyle göndermede bulunmuştur (69). "Hıristiyanlığa intisap etmiş olan" anlamına gelen ifadeyi "ihtiyar kumandası tahtında bulunan" şeklinde çevirmiştir (71). "Onu bir tanrıya benzetiyordu" anlamındaki ifadeyi ise "ihtiyara acaip bir heybet ve mehâbet bahşederdi" diye çevirmiştir. Böylelikle bir insanın tanrıya benzetilmesi gibi Osmanlı okuruna tuhaf gelen bir tutum ortaya konmamış

olur (72). "Cenâb-ı Hakkın her işinde bir hikmet, bir hayır vardır! Zâtü'l-vahîtin inâyeti azîm, lûtf ü merhameti umumîdir" (73) ve "Ey benim *Atala*'m! Dünya lezâ'izinin nakz-ı ahd-ı denâ'et ü redâ'etini irtikâp edecek kadar değeri yoktur" (73) cümlelerinin örneklediği gibi bazen de İslami terminolojiyi kullanmıştır.

Arslan'a göre Ekrem, yerli inançlarını çevirirken de çeşitli değişiklikler yapmıştır; ancak bu Hıristiyanlıkta görüldüğü kadar sistemli değildir. "Les Génies" ruhlar, periler ya da tanrılar diye çevrilebilecekken "Büyüklerim" kelimesi ile karşılanmıştır. Güneşe kurban vermek, "güneş için bir dua eyledi"ye; ilahiler, "hikâyât"a; "les Esprits" (ruhlar, tanrılar), "kader"e dönüşmüştür (76-77). "Manitulara danışıldı", "tanrıların arzularını keşfetmek için" anlamında ifadeler atlanmış, yerlerine "fal açıldı hayra yoruldu" gibi daha aşina ifadeler konmuştur (78). Ancak tüm bu değişikliklere rağmen yerli inançların önemli bir kısmı değiştirilmeden bırakılmıştır (78).

Ekrem, metni yerli koşullara uygun olarak dönüştürdüğü bu çeviriden sonra romanı tiyatroya da uyarlayarak türler arası bir çeviri de yapmıştır. Bu uyarlamayı esere kıyasla düşünebileceğimiz gibi çeviriye kıyasla da düşünebiliriz. Ekrem, hâtimede tiyatronun söylemiyle romanın söyleminin farklı olduğunu vurgular. Dolayısıyla söylemler arası geçişlerde dönüşümün zorunlu olduğunu, iki söylem arasında ortak olanın "vak'anın cereyân-ı umumîsi" (Ekrem, 65) olduğunu belirtir.

Ekrem, telif/tercüme/uyarlama ilişkilerine indirgeyemeyeceğimiz bir yaklaşımla eserini sunar. *Atala yâhut Amerika Vahşîleri* oyununda "tertip ve intizâma dair birtakım usûller vardır ki bu nev âsârın bu günkü günde en güzîdelerinden ahz u iktibâs olunmuştur" (63). Başkalarına olan borcunu böylece teslim eden Ekrem'in orijinallik anlayışında, bir alanda yeni bir icatta bulunmak, o icadın tüm imkânlarını ortaya koyduğu için değil, başkalarına bu imkânları kullandırabilecek bir potansiyel alan açtığı için önemlidir. İnsan eylemi zorunlu olarak eksiktir, ancak başkalarının da o eylemi model almasıyla bu eksiklik bir nebze "ıslah ve ikmâl" olacaktır. Edebiyatçıya düşen, zamanının getirdiği orijinal fikirleri "taklit ve kabul eylemek"tir (64), eserin ve edebiyatçının terakkisi ancak bu yolla mümkün olacaktır. O halde *Atala*'yı tercüme etmek ve sonradan da tiyatrolaştırmak kabullenmeyle temellük etmenin arasında salınarak gerçekleşen orijinal bir kültürel çeviri etkinliğidir.

Nihayet Arslan'a göre eserde düğüm noktası Atala ve Şaktas'ın birbirini gördüğü anda icra ettikleri sözler olsa da oyunda bu konuşmalar yetersiz kalmış, dolayısıyla düğüm zayıflamıştır (103). Ekrem'de eski nesirden yeni nesre geçişin sıkıntıları da vardır, bağlaçları yerli yerinde kullanamamaktadır (117). Ancak çeviride sıkça kullandığı Osmanlıca terkipleri oyunda çok az kullanmıştır. Çeviride atıf terkipleriyle ifade edilen sözleri, tiyatroya uyarlarken atıf vavlarını atıp virgüller koyarak ortaya koymuştur: "hasret ü iştiyâkınız", "hasretiniz, iştiyâkınız"a dönüştürülmüştür (118). Fransızca sözdizimine uygun kurulmuş cümlelere de rastlanır: "Ah, gerçek bahtiyâr onlar ki henüz beşikte iken irtihâl ederler" (120).

Oyunun dili daha sade olduğu için yerlilerin yaşantısına dair unsurların Osmanlı toplumunda tanınmasında daha etkili olmuştur (127). Yerlilerin tabiatla ilişkisini içermeye çalışıp yerlilere özgü bir söyleyişin peşinde koşmak uyarlamada daha çok amaçlanmıştır (128). Çeviri süslü iken oyun çok daha sadedir. Bu bakımdan romanın aslıyla daha büyük bir paralellik arz eder. Romandaki psikolojik çözümlemeler oyunda azaltılmıştır; ancak yine de konuşmalar yoluyla insanın yaşadığı "iç çatışma"yı anlatma çabası dikkat çekicidir (132).

Romanda oldukça etkili bir figür olan misyonerin değeri, çeviride olduğu gibi oyunda da düşürülmüştür. Çeviride az da olsa misyonerin dini kimliğine gönderme yapılırken, oyunda misyoner, "iyiliksever, sıradan bir din adamına" d(ön)üşmüştür. Dini kimliği söz konusu edildiğinde İslamileştirme yaklaşımı yine sergilenir: "Ya Allah... Ya Kâdir... Ya Rahîm!..", "Zikrullâh ile meşgûl olacak zamandır!" (133) Tüm bu değişikliklerle eserin asıl motiflerinden olan din etkisizleştirilmiş ya da kimi zaman da İslamileştirilmiştir.

Sonuç olarak sömürgecilik, medeniyet ve toplumsal cinsiyet eksenlerinde önemli içerimlere sahip olan *Atala*'nın, Ekrem tarafından tercüme edilmesi ve sonrasında da tiyatroya uyarlanması aynı anda hem *Atala*'nın metinsel ideolojisinin Osmanlı ortamına sızmasına yol açmıştır, hem de Ekrem, bu ideolojiyi, kendine özgü biçimler vererek, tercüme ve temellük etmiştir. Bu işlem esnasında Chateaubriand'ın medeniyet–vahşet ayrımlarına ve toplumsal cinsiyet anlayışına müdahale edilmemiş; ancak Hıristiyanlıkla medeniyet arasında kurduğu ilişki bozularak İslamileştirilmiştir. Böylelikle Chateaubriand'ın temel ideolojisi İslami bir tonla yeniden üretilmiş olur. Ancak yine de Chateaubriand'da Hıristiyanlığın rolü daha fazladır; Ekrem İsevi öğeleri

öncelikle eksiltir, geri kalanları ise İslamileştirir. Tercümeyle birlikte Chateaubriand'ın yaklaşımı klasik nesrin biçimlerine bürünmüşken tiyatro uyarlaması bu yaklaşımı popülerleştirme yolunda bir adımdır.

Batı modernliğinin Amerika ile kurduğu emperyal ve kolonyal ilişki, Osmanlı edebiyatçılarının hem Batı ile hem de kendi toplumlarıyla kurdukları ilişki bakımından bir model işlevi görür. Bu bakımdan *Atala*'da Ekrem'in gerçekleştirdiği tercüme ve temellük Osmanlı kültürel seçkinleri açısından önemli bir eğilimi temsil eder. Abdülhak Hamit, *Duhter-i Hindû*'nun hâtimesinde *Atala*'nın öneminden şöyle söz eder: "Atala'da benim indimde Vuslat'tan, ona mümâsil ahlâk tiyatrolarından hem daha müfid, hem daha mükemmeldir. Çünkü Vuslat ne tarihidir, ne de Urban ile Ekrad'dan söyler. Fakat Atala hâl ve hareketleri bizce bilinmemiş bir tâifenin ta'rîf-i icmâ'isini müş'irdir" (100). Burada, *Atala*, Osmanlı okur kamusu tarafından az bilinen bir topluluğun hayatını bizlere sunduğu için yararlı olarak görülür. *Vuslat* ise yararsızdır; halbuki tarihi niteliklere sahip bir oyun olsa ya da Arap ve Kürtleri konu edinse yararlı olabilecekti. Bu ifadelerde vahşilerden bahsedilen bir eserle Araplar ve Kürtlerin yan yana anılması ilginçtir. Hamit'in zihninde medeniyetin ötekileri ("Amerikan vahşileri"), Osmanlı okur kamusunun geçmişteki ötekileri ("ne tarihidir") ve coğrafi ötekileri ("ne de Urban ile Ekrad'dan söyler") yan yana gelmiştir. Bu aşamada çok fazla bir şey söylemeyen bu olgunun tesadüfi olmadığı, makalenin bundan sonraki kısmında gösterilecektir. Modern Osmanlı'nın dünya telakkisinde Batı'nın vahşileri ile ilişkisi ile Osmanlı'nın "vahşi"leri ile ilişkisi yan yana gelecektir. Bu açıdan Ahmet Mithat'ın *Rikalda yahut Amerika'da Vahşet Âlemi* romanı dikkate değerdir.

Rikalda yahut medenileştirme misyonunun meşrulaştırılması

Ahmet Mithat Efendi'nin *Rikalda yahut Amerika'da Vahşet Âlemi* (1889) romanı, Amerika'nın medeniyetten nasibini almamış bir kabilesinin arasına düşen medeni bir kızın esirlikten medenileştirici ve Hıristiyanlaştırıcı faile dönüştüğü bir başarı hikâyesidir. Bu roman bağlamında yalnız Miss Johnsonser adındaki medeni kız değil Ahmet Mithat da fail konumundadır. Her ne kadar Ekrem *Atala*'da çevirmen ve uyarlayıcı olarak kendi failliğini öne çıkarmaya çalışsa da bir Osmanlı yazarının telif bir eseri olarak *Rikalda*,

Atala'nın metinsel ideolojisinin Osmanlı bağlamında ne kadar geçerli olduğunu göstermek bakımından oldukça önemlidir.

Eserin yazıldığı dönemde Amerika'nın neredeyse tamamı medenileşmiştir. Bu nedenle Ahmet Mithat olayın zamanını önceki yüzyıla götürmek zorunda kalmıştır. Batı'nın kıtaya kolonyal müdahalesi Ahmet Mithat'ın gözünde, Amerika'nın eski sakinleriyle yeni sakinlerinin karşılaşmasıdır. Mekânsal düzlemde gerçekleşen bu karşılaşma, zamansal düzleme aktarılarak sunulur, eski ile yeninin karşılaşmasına dönüştürülür. Hemen ardından bu karşılaşmanın şiddeti hatırlatılır: "Vahşet-i kadîme ile medeniyet-i cedîdenin pençe pençeye gelmiş oldukları bir hal" (623). Romanın yazıldığı 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde ise medeniyet, savaşı kazanmıştır. Her ne kadar şiddet vurgulansa da eşit kuvvetlerin mücadelesi gibi sunulmuş, medenilerin sömürgeci şiddetinin eşitsiz güç kullanımı pek vurgulanmamıştır. Hatta mücadele sömürenle sömürülen arasında değil, medeniyetle vahşet arasında kurgulanmıştır.

Ahmet Mithat, *Atala*'ya benzer şekilde mekânın betimlemesini yaparak romanı açar. Ancak yazara göre Amerika'nın tabiî yerlerini, Osmanlı topraklarının herhangi bir noktasıyla karşılaştırma yaparak anlamak imkânsızdır. Bu anlamda Amerika'nın kendine özgülüğünün, burann terimlerine indirgenemeyeceği sıklıkla vurgulanır. Bir yandan medeniyet ve vahşetin karşılaş(tır)ma ekseni sunulurken diğer yandan da burası ve orası ayrımının bu ekseni kavramada ne kadar açıklayıcı olabileceği tartışılır. Böylelikle karşılaşmaya *Atala*'da olmayan bir eksen eklenmiş olur: Medeni ve vahşi karşıtlığının içine, Osmanlı "biz"i, medeniyet alanının homojenliğini bozar bir şekilde dahil edilir. Medeniler, Batı medenileri ve Osmanlı olmak üzere ayrışırken, vahşiler de Amerikan vahşileri ve "biz"im vahşilerimiz olarak ayrışır. Ancak yine de ağırlık noktası Batı medenileri ile Amerikan vahşilerinin karşılaşmasındadır.

Roman boyunca kurmacanın söyleminin içine etnografik söylem de sızdırılmıştır. Özellikle ilk bölümlerde yerliler hakkında etnografik bilgiler verilir. Yerlilerin bir kısmı vaktiyle Asya'dan gelmişlerdir. Onlar, birden üçe kadar sayı saymayı bilecek kadar gelişmiş oldukları, "terakkiyât-ı zihniyye ve kudret-i medeniyyesi" bu derece olduğu için kıtanın vahşetini değiştirememişlerdir. Meksika civarındaki halklar ise bir nebze de olsa medenileşmişlerdir (628). Olayların geçtiği kabile Azteklerin soyundan gelmektedir. İspanyollar gelince onlardan medeniyet almak yerine kuzeye ve kuzeybatıya doğru çekil-

mişler; böylelikle hem eski medeniyetlerini kaybetmişler, hem de yeni medeniyetle bağ kuramamışlar, daha da vahşileşmişlerdir (634). Eski medeni hallerinde mabutlarının heykelini yapmamalarını, Ahmet Mithat, onların Hıristiyanlardan ileri bazı yanları olduğunun delili addeder. Tanrının her türlü temsilin ötesinde oluşunu fark etmeleri onları Katoliklerden daha üstün kılmıştır (634). Bu karşılaştırmada İslamiyet, örtük norm olarak işlemektedir. Ancak iyi ki bu kabileler şimdiki vahşileşmiş hallerinde bulunmaktadırlar; böylelikle filolojik ve etnografik araştırmalara malzeme sağlamaktadırlar (632).

Ahmet Mithat'ın yerlilere yaklaşımında türdeşleştirici bir bakışın hükümranlığı sezilir. Yerlilerin hep birbirine benzediğini vurgular. Avrupalılar her birinin diğerinden farkına göre anlam kazanırken yerlilerin hepsi aynıdır, bu türdeş güruhun içinde birini diğerinden ayırt etmek mümkün değildir. Hatta cinsiyet farkı bile kolayca anlaşılamaz. Erkeklerinin yüzünde tüy bile yoktur (641-2). Vahşiler arasında diğerlerinden en belirgin şekilde ayrılan Moşamol'dur. Bir süre medenilerle birlikte yaşadığı, onların dilini öğrendiği için hem kıyafetiyle hem konuşmasıyla diğerlerinden ayrılır. Ahmet Mithat, onun konuşmasının medeniliğini, Osmanlı bağlamıyla karşılaştırarak sunar. "Anadolu'nun en gubât Osmanlıcasına nisbetle İstanbul'un en nazikâne Osmanlıcası" (644) neyse Moşamol'un konuşması da diğer yerlilerin konuşmasından o nispetle ayrılır. Moşamol aynı zamanda Avrupalıların eline esir düşüp yurduna döndükten sonra yerli inançlarını akıl dışı bulmaya başlamıştır (648). Dolayısıyla esir düşme yoluyla da olsa Avrupalı ile tanışma kişiyi medenileştirmektedir. Moşamol, dışarıdan bakıldığında medeniyet ve vahşet arasındaki melezliği ile Atala'daki Chactas'ı andırmaktadır. Ancak düşünce biçimleri bakımından Moşamol, medeniyeti mutlak hakikat olarak kabul etmiş, kabilesine yabancılaşmış biridir. Varoluşuyla medeni–vahşi ayrımını belirsizleştirmez, aksine "içeridekimedeni" sıfatıyla kutupları yerel düzlemde de üretir.

Ahmet Mithat'a göre insanlığın "istidad-ı mahsusu medeniyetten ziyade bedeviyetedir" (635). İnsanlar bu oluşlarına terk edilirse bedevilik kaçınılmazlaşır, hatta bu vahşi insanlar "sürü sürü dolaşmakta olan kurtları andırır" (635). Bu nedenle medenileşmek, asıl gidişata bir müdahale olmadan gerçekleşmez. Anlatıcının bakış açısında Moşamol Avrupalıların eline esir düşüp medenileştiyse, buradaki esir almanın şiddeti silinip sonuca bakılmalıdır. Yine bu anlayışın bir sonucu olarak, romanın ana kişilerinden Miss Johnsonser'in, birlikte seyahat etmekte olduğu grubun bir kazaya maruz kalmasıy-

la gruptan ayrı düşmesi ve sonrasında akıntıya kapılarak bu kabilenin mahalline gelmesi vahşilerin medeniyetle karşılaşmaları olarak sunulur.

Miss Johnsonser'i gören yerliler ona hem şaşkınlıkla hem de korkuyla yaklaşırlar (663). Bu tekinsiz misafirin cinsiyeti bile ilk bakışta anlaşılamaz. Kabilenin reisinin oğlu Rikalda şöyle bir tepki verir: "Şimdiye kadar beyaz gûnlardan hiçbirisini görmemiştim. Meğer bunlar ne güzel heriflermiş" (664). Vahşilerle Miss Johnsonser arasındaki renk farklılığı, tanrılarının farklılığına bağlanır. Her tanrı inananlarını kendi suretinde yaratmaktadır. Kızın güzel olup olmadığı vahşiler arasında tartışma yaratır (668). Dışarıdan gelen bu kadın, topluluğun temel ilgi noktası olur. Bu mutlak ötekiyi, dokunarak ve koklayarak tanımaya çalışırlar (675).

Miss Johnsonser'in gelişiyle yarı medeni–yarı vahşi olan Moşamol'un kimliğiyle ilgili bilinmeyen yönler de ortaya çıkmaya başlar. Moşamol, medeniler arasında yaşarken Hıristiyan olmuş ve Adrianne adını almıştır. Yanında çalıştığı aile de Miss Johnsonser'in babasının ortaklarındandır. Bu sırrın Miss Johnsonser'e verilmesi hem kızı rahatlatır, hem de Moşamol'la aralarında bir ortaklığın, medeniler ittifakının oluşmasını sağlar. Moşamol, yaptığı müdahalelerle Miss Johnsonser'i kurban edilmekten kurtarır. Onun aslında kabileye çok faydalı olabileceğini göstermeye çalışır. Böylece Miss Johnsonser'in medenileştirme girişimi ilk adımını atmış olur.

Miss Johnsonser'in medenileştirici müdahalesi romanın temel eksenini oluşturur. Bir taraftan bu müdahaleye maruz kalmadan önce vahşilerin nasıl yaşadığı ve vahşiliğin temel nitelikleri ortaya konur, diğer yandan da bu müdahaleyle medenileşmenin nasıl gerçekleştiği, medeniliğin anlamı gösterilir. İlk aşamaya bakacak olursak: Vahşilerde her ailenin kendi başına yaşaması, yatıp uyuması olgusu yoktur. Kalabalıklar iç içe yaşarlar, mağaralarda yan yana uyurlar. Ayıp kavramları gelişmemiştir. Anlatıcıya göre, bir şeyin ayıp olması onun topluluk için sakıncalar doğurmasıyla bağlantılıdır. Böyle bir sakınca yoksa ayıp da gelişmez. Bu tespiti yaparken birden karşılaştırma düzlemine geçilir ve vahşilerin iç içe uyumaları, Araplar ve Kürtlerin davranışlarıyla karşılaştırılır. Böylelikle vahşilikle bedevilik arasında paralellik kurulur:

> Bizce gayet meâyibden sayılan birçok ahvâl Amerikalılar gibi vahşîler nezdinde değil a A'râb ve Ekrâd gibi bedeviler nezdinde bile meâ-

> yibden addolunmaz. Onlarda da birçok adamın yalnız bir çadır altında yatmalarından istihyâ edilmez. Zira gerek vahşîlerde ve gerek bedevilerde uyku denilen şey insanın kendiliğinden tecerrüd eylemiş bulunduğu bir hâl-i fevkalâdedir ki uyku halinde bir düşman o adama kasdedemediği gibi, bir hırsız dahi malına el uzatamaz. Hatta vücudunca bazı inkişaflar vuku bulsa hiç kimse gözünü kaldırıp bakmaz. Her zamana, her mahalle göre bir edep, bir terbiye vardır ki o zamanın ve o mahallin usûl-i maîşetince insanların rahatı neyi iktizâ eyliyorsa o mukteza üzerine bina edilmiştir. (676)

Bu karşılaştırma düzleminin içinde hissedilen kültürel çoğulculuğa uygun göreceli hoşgörü sürekli olmaz. Vahşiler hayvanileştirilir, vahşilerin ayıp kavrayışının hayvanlarınkiyle aynı olduğu, hayvanların uygun gördüğü her eylemin vahşilerce de "haya"yı tecrübe etmeden yapılabildiği vurgulanır (681). Romanın "Vahşet–Medeniyet" bölümünde kavramsal çerçeve daha da belirginleşmeye başlar. Bu bölümde vahşinin tanımı şöyle yapılır: "Vahşi denildiği zaman hatıra öyle bir yabanî adam gelir ki bunda secâyâyı insaniyye ve medeniyyeden hiçbir şemme bulunmayarak behâyim-i sâireden [diğer hayvanlardan] hemen hiç farkı görünmemek lâzım gelir" (693). Bu ifadelerle de insanlıktan çok hayvanlığa yaklaştırılan vahşiler beşten yukarıya sayamamaktadır, dilleri "homurdanmak" benzeridir, "fikr-i tesettür ve telebbüs" gelişmemiştir, sabit ev kavramları yoktur, yemekleri çiğ yerler, dişilerle kurdukları cinsel ilişki hayvanlarınkine benzer, "şefkat-i pederâne" yoktur, çocuklarını kolaylıkla öldürebilirler, "şefkât-i maderâne" bir nebze bulunsa da hayvani düzlemi aşamamıştır (693). Bu tanımlama çabasıyla Münif Paşa'nın yukarıda değindiğimiz vahşi betimlemeleri arasında paralellik vardır.

Ancak Ahmet Mithat'ın ele aldığı konuyu gerçekten işleyebilmesi için az da olsa medenileşmiş bir topluluğu seçmesi gerekmiştir. Tamamen vahşi olsalar Miss Johnsonser'in yaşaması mümkün olmayacağından olaylar da gelişemeyecekti. Bu koşullarda ancak Robinson ile Cuma'nın öyküsüne benzer bir öykü anlatılabilecekti (694). Eğer olayların zemini olarak Avrupalıların Amerika kıtasına geldiği ilk zamanları almış olsaydı, Avrupalıların oradaki medeniyeti nasıl yıktıkları, yerlilerin Avrupalıları nasıl ilahlaştırdıkları ve buna Avrupalıların nasıl zalimce karşılık verdiklerini anlatmak

gerekecekti (695). Eğer olayların zemini olarak 19. yüzyılın ortaları seçilmiş olsaydı da yerliler artık medenileştiği için bu vahşet–medeniyet karşılaşması mümkün olmayacaktı. Bu noktada yine Araplar ve Kürtler devreye girer: "[O] zamanlar dahi Amerikalıların teceddüt suretiyle ikinci terakkilerini öyle bir mertebeye vasıl olmuş bulurduk ki Urbân ve Ekrâd ahvâlinden daha pek çok ilerlemiş olduğunu görünce "vahşet" kelimesinden intizar olunan hükmü bilkülliye kaybeylediğimizden dolayı istiğrabımız büsbütün başkalaşırdı" (695).

Anlatıcıya göre, Avrupalılar vahşi ve medeni ayrımını din eksenli kurar; bir toplum vahşice yaşamaya devam etse de Hıristiyan olduysa artık medenileşmiştir. Buna rağmen Çin, Hind gibi kadim medeniyetler Hıristiyan olmadıkları için yeterince medeni sayılmazlar (699). Bu ayrımı sorunlu bulan anlatıcı, kendi medeniyet ve vahşet ayrımını daha nüanslı bir şekilde şöyle yapar:

> Asıl hükemânın mukayese ve muhakemesine göre vahşet-i sahiha (...) fikr-i istinâs ve ictimâ'dan bilkülliye mahrum olarak müteferrik ve perişan bir halde dağlarda, ormanlarda pûyân olan yabanîlerin hâl ü şânı olup, yoksa yekdiğerinin tasallut ve taarruzundan emin ve hevâyic-i maîşet için muvanetinden mutmain ve hariçten gelecek taarruzâta karşı müdafaa için cümlesi müttehid bulunan cemiyetler terakkiyât-ı ilmiyye ve zihniyyeden ne kadar mahrum olurlar ise olsunlar yine mütemeddin sayılırlar. Bu halde vahşet ve daha doğrusu bedâvet ile medeniyet arasındaki farkı hangi ahâlî-yi müctemianın hangisinden daha mukaddem ve müterakki veyahut müteahhir ve mütedennî olması kazıyyesinden ibaret kalır ki, terakkiyât-ı maddiyye ve ma'neviyyesi diğerleri mertebesine varamamış bulunan halka onlar nisbetinde müterakki denilemez ise de vahşî namı dahi verilemez (700).

Bu ifadelerde, Batılıların keskin karşıtlıklarla sunduğu medenilik meselesi derecelendirilmektedir. Bu yaklaşımda hiyerarşi devam etmektedir, ancak daha hassaslaşmış, ara kademeler sunulmuştur. Medeniliklerin farklılığına izin verilse de tüm medenilikleri derecelendirecek evrensel bir konumdan vazgeçilmez. Evrensel düzlemde insanın en temel duygusu, iyiyi kötüden ayırabilme becerisidir. Bu beceri sayesinde, insan meydana gelen bir değişik-

liğin geleceği daha güzelleştirip güzelleştirmeyeceğini kavrar ve geleceğin daha güzel olacağına dair umutlu olduğu sürece de o değişikliği benimser, böylece terakki etmiş olur. Rikalda'nın kabilesi de Miss Johnsonser'in onlara sunduğu yeni yaşam tarzında geleceğin daha güzel olacağını gördüğü için terakkiye meyletmiş, medenileşmeye başlamıştır (701).

Medenileşme sürecinde ilk olarak medeniliğin nasıl alımlandığına odaklanılır, sonrasında da medeniliğin hayatı nasıl dönüştürdüğü gösterilir. Miss Johnsonser, kabileyi medeni ev ortamıyla, ekip biçilen bir çalışma nesnesi olarak toprakla tanıştırdığı kadar kendi güzel sesiyle de tanıştırır. Ses, medenileşme ve çalışma ortamına eşlik eder, keyif verir. Bu süreçle birlikte kabile reisinin gücüyle dikkat çeken oğlu Rikalda, Miss Johnsonser'e tutulmuştur. Onu ne kurban edecektir, ne de kendi milletine iade edecektir; onu besleyecektir, onun sesini dinleyecektir (684). Rikalda, Miss Johnsonser'i egzotize eden bir bakışla ona yönelir, onun farklılığını hayranlıkla temaşa eder. Miss Johnsonser de bu hayranlığı kabileyi medenileştirmek için bir imkân olarak kullanır.

Miss Johnsonser, hem kabile hem de özel olarak Rikalda için ideal medeni kadının modeli olur. Anlatıcıya göre bir modele iki tür tavır takınılır; ya haset duyulur ya da gıpta edilir. İlk başta, Miss Johnsonser'in ihtiyaçlarına bu kadar özen gösterilmesi kabilenin kadınlarında hasede yol açar. Ancak Moşamol'un yerinde müdahaleleriyle yabancı kadının sahip olduğu her imkân yerli kadınlara da sunulur. Böylelikle haset gıptaya dönüşür. Hasette, haset duyulan kişinin sahip olduğu imkânlardan mahrumiyetini dilemek esas iken, dönüşümle birlikte, haset edilen, diğerleri için bir model olur. Bir topluluk hasedi gıptaya dönüştürebiliyorsa o toplumun medenileşme ve terakki süreci ilerliyor demektir (690).

Romanda sunulduğu şekliyle medenileşmek, aynı zamanda dil ortaklığını gerektirir. Tek-dilli bir ortam, medenileşmek bakımından kültürel ortaklıktan daha önemlidir. Aynı kültürü paylaşan ancak farklı dilleri konuşan insanlara kıyasla bambaşka kültürlerden gelse de aynı dili konuşabilenler birbirlerine daha yakındırlar (707). Bu nedenle dil insanların aynı medeniyet dairesinde ikamet etmesine yardımcı olacak bir ortaklık duygusu uyandırır. Miss Johnsonser'in ilk önce Moşamol'un çevirisiyle ilişki kurduğu vahşilerle sonraları kendi dilleriyle hitap etmesi, medenileşme sürecini hızlandırmıştır. Ancak yine de anlatıcının bakış açısından bu iki denk kültürün birbirini tanıması

olarak değerlendirilmez, vahşilerin daha aşağı bir rasyonaliteye sahip oldukları vurgulanır. Vahşiler, kendi dillerini bu kadar kolay konuşabilmesini hayranlıkla karşılamışlardır. Halbuki vahşilerin dili medeni dillere göre çok daha basittir. Vahşiler yazıya da o kadar yabancılardır ki Miss Johnsonser'in, öğrendiklerini yazmasını onun nesnelerle konuşması olarak algılarlar, ona ilahi bir güç atfederler (708-9).

Ortak dille hızlanan medenileştirme projesi, çalışkanlaşma anlamına da gelmektedir. Tembelliğe gömülmüş olan topluluk, Miss Johnsonser'in öğrettiklerini uygulayıp devam ettirerek yoğun bir şekilde bir şeyle iştigal etmeyi öğrenir. "[V]ahşet denilen şey benî beşerin melekât-ı zihniyye ve vücûdiyyesinde ataletten ve medeniyet denilen şey dahi bu ataletin çalışkanlığa tebeddülünden ibarettir" (715).

Medeniyet aynı zamanda şiir ve musikiden zevk almaktır. Miss Johnsonser, vahşilere çalışırken ya da eğlenirken dinleyecekleri şarkılar yazar ve besteler. Hep birlikte söyledikleri bir şarkıda medeni olmak; İsevi göndermeler, dünyayı kendine tâbi kılma, gayret, tabiata hükmetmek, vahşeti hayvanlıkla eşleştirme, "yek-fikir" ve "yek-vücut" olma gibi izleklerle betimlenir (717-8).

Vahşi bir topluluğun medenileşmesinde öne çıkarılan bu noktalara dikkat edersek, bu medenileşme yoluyla Ahmet Mithat'ın ideal toplumunun da betimlendiği görülür. Ortak dil alanına sahip, çalışkan, gayretli, tabiatı aşmış ve hükmü altına almış bölünmez bir bütünlüğe sahip bir toplum. Böyle bir toplum kibri engeller, mecburiyet ve sorumluluk duygusunu oluşturur. Bu toplumda iyiyi kötüden ayırt etme becerisi gelişir, insanın kendini denetlemesi gerçekleşir, salt kendi iyiliğini değil başkalarına iyilik yapmayı da önemseyen bireyler ortaya çıkar. Vahşi toplumda ise kibir vardır, kişi aklına eseni sonucunu düşünmeksizin gerçekleştirir. Büyük benliğinin bir şeyi yapması için onu arzuluyor olması yeterlidir (720). Mecburiyet duygusu vahşiye yabancıdır, özgürlüğünü mutlak özerkliğiyle sağlar. Ancak medeniyet, insanın mecbur olduğu davranışları da içerir. Vahşiler ise mutlak özgürlüklerine sapkınca düşkündürler (721). Bir toplumda kişiler arası birliğin ve adaletin sağlanabilmesi için vazife duygusunun önemi büyüktür. Vazife duygusunun olmadığı yerde bencillik ve vahşet hüküm sürmeye başlar (722). Bu tespitler, medeniyet–vahşet bağlamına hitap ettiği kadar ideal Osmanlı vatandaşının niteliklerini de ortaya koymaya yöneliktir.

Vahşilerde başkasına zarar verebilme imkânı kadar başkasından zarar görebilme imkânı da vardır. Tedbir almadan kendilerini emniyette hissederler. Dışarıdan gelebilecek zararlara karşı önceden önlem almazlar. Miss Johnsonser, vahşilere önlem ve savunma becerisini de kazandırır (731). Düşmanlarına karşı pusu kurmayı öğretir (732). Bu pusu sayesinde düşman kabile yenilir ve birçok esir alınır. Miss Johnsonser esirleri de verimli kullanmayı öğretecektir vahşilere. Kurban ederek heba etmek yerine çalıştırarak değer üretmek yolu izlenmelidir. Kurban etmek isteyerek ilahiler söyleyenlere karşı Rikalda, Miss Johnsonser'in tarafını tutup onun öğrettiği, yukarıda bahsedilen "Hak Teala vermiş bize iz'an" şarkısını söylemeye davet eder herkesi (739). Kanlı ilahilerden çalışma şarkısına geçiş, vahşetten medeniyete geçiştir. Bu medeniyet, önleyici tedbirlere dayalı, hesaplı bir dünya tasarımına sahiptir.

Medenileşmek, aşk anlayışının da dönüşümü demektir. Vahşi aşk hayvani bir aşktır, yalnızca bedenseldir. Sadakat ve iffet gibi manevi kavramlar vahşilerde yoktur. Arzular hiçbir şekilde kayıt altına alınmaz. Dillerinde "kadın", "zevce" gibi ayrımlar yoktur. Herkes "dişi"dir (746-8). Böyle bir ortamda vahşi Rikalda, medeni Miss Johnsonser'e âşık olur. Bu iki aşk anlayışının karşılaşması anlamına gelmektedir. Miss Johnsonser, başlangıçta bu sevdayı, Rikalda'nın bu zaafını, medenileştirme projesinin lehine kullanmaya çalışır (750). Ancak Moşamol bu konunun hassas bir konu olduğunu, tavrının ters tepebileceğini belirtir. Ona göre vahşilik ile "akıl bozgunluğu" arasında çok ince bir sınır vardır ve bu sınır kolaylıkla aşılabilir; Miss Johnsonser, birden kendisini Rikalda tarafından öldürülmüş bir halde bulabilir ve Rikalda, aşkına kavuşmanın bir nişanesi olarak sevdiğinin etini yiyebilir (750-1).

Metnin melezliklerden çok medeni–vahşi ikiliğini sürdürmeye yönelik tutumu Miss Johnsonser'in medeni ve vahşi aşkını meşru bulmayışında da ortaya çıkar: Rikalda'yı sevdasından vazgeçirmeye çalışırken ırksal karışımın olumsuz sonuçlarına gönderme yapar. "Benden doğacak çocukların ne benim gibi beyaz, ne senin gibi kırmızı olmayıp ikisi ortasında bir şey olur ki o çocuklar da ikimizin dahi yabancısı sayılır" (759). Ancak Rikalda bu sevdadan vazgeçmez, hatta aşkından caymayacağını tehditkâr bir dille ifade eder (761). Miss Johnsonser, bazen Rikalda ile evlenerek medenileştirme projesinde daha başarılı olabileceğini düşünür, ancak bu anlarda "gurur-ı medeniyet-

perestâne"si (764) onu fikrinden vazgeçirir. Bu gerilim sonunda "vahşi"ce bir noktaya gelir. Rikalda'nın içindeki arzu, karısını ve çocuklarını baltayla öldürecek derecede şiddetle dışavurur. Vahşiler âleminde bu eylemin olağanlığını anlatıcı şöyle ortaya koyar: "Rikalda bu ameliyatı nasıl bir tavırla icra eyledi biliyor musunuz? Arabasını kendisi süren bir İngiliz centilmeni hayvanlarına vurduğu kamçıyı nasıl bir tavır ve his ile vurursa ondan daha fevkalade addolunabilecek hiçbir hali, hiçbir tavrı yoktu" (769).

Rikalda'nın aşkı artık salt şiddete dönüşmüş şekilde Miss Johnsonser'e doğru yönelirken bu gidişattan onu kurtaracak haber dışarıdan gelir. Medeniyetin önleyici eli vahşete ulaşmıştır. Miss Johnsonser'in kayboluşundan beri onu arayan nişanlısı James Farah, sonunda yakınlardaki bir kabileye varmıştır. Moşamol aracılığıyla bir plan hazırlanır ve Miss Johnsonser kurtarılır, köyde medenilerin egemenliği sağlanır. Bu süreçte, Miss Johnsonser'in babası ve James Farah'ın önde gelen müteşebbislerinden olduğu sömürgeci imar faaliyetleri anlatılır (820). İlk bakışta Avrupalılar yeni yerlere hayırsever insanlarmış gibi girerler ve yerlilerin güvenini kazanırlar; ancak sonrasında yüzlerini gösterip zulme başlarlar (827). Bu tespit, Ahmet Mithat'ın medenileştirme projelerinin içindeki şiddeti vurguladığı nadir anlardan birinde gerçekleşir.

Bu faaliyetlerin faillerinden James Farah, "istediği gibi terbiye ederek büyüt[tüğü]" (799) Miss Johnsonser'e Rikalda'nın ilgisini öğrenince kötücül düşünmeye başlar, "biçare Miss o dehşetli vahşînin müstefreşesi olmuştur. İhtimal ki yarısı vahşî yarısı medenî olmak üzere bir de melez çocuk doğurmuş veyahut henüz hâmil bulunmuştur" (846). Her ne kadar Moşamol böyle bir olayın vuku bulmadığına dair teminat verse de müstefreşe meselesi James Farah'ın zihnini şiddetle meşgul etmektedir. Nişanlısının canlı olduğuna dair en küçük bir izin peşindeyken birden onun namusuyla ilgili saplantılı düşüncelere gark olmuştur (848). Farah'ın yaklaşımı, sömürenlerin tahayyülünde medeni ve vahşi ayrımının yoğun bir şekilde cinsiyetlendirildiğinin de göstergesidir.

Bu ruh halinin de etkisiyle Miss Johnsonser kurtarılır ve medenilerin tam anlamıyla kabileye egemen olmasıyla çok önemli değişiklikler meydana gelir. İlk olarak kabilenin din adamı, "zak"ı, Maradangal kendi dinlerinin eksikliğini kabul eder: "Sizde mi Moşamol gibi bizim zavallı itikad-ı vahşiyânemizle istihza ediyorsunuz? Şu âlem-i vahşette bizim de muktedir

olabildiğimiz diyanet ve hikmet bundan ibarettir" (860). Yenilgiyi kabul eden Rikalda, kendisinin Hıristiyanlığın esaslarına göre kurban edilmesini ister (869). Kurban edilmeyeceğini ve kimseye zarar gelmeyeceğini öğrendikten sonra, bir eğlence tertip etmek ister. Bu eğlence tamamıyla beyazların dansları ve şarkıları ile olacaktır (873). Artık kabilesinin dinini açıkça reddetmekte ve Hıristiyanlığa yönelmektedir (874). Sonunda Miss Johnsonser'e mutlak anlamda tâbi olduğunu açıklar, Miss kiminle evlenirse evlensin, nereye giderse gitsin, o da yanında olacaktır. Onun için vatan artık Miss Johnsonser'dir. Fiziksel savaşta yenilgiyi kabullense de aşkına söz geçirememektedir. Miss Johnsonser'in hizmetçisi bile olsa hep onunla olmak istemektedir. Sonunda Moşamol'un kefil olmasıyla medenilerle birlikte şehre gider ve burada tam anlamıyla medenileştirilir. Bu öncelikle Hıristiyan olmak demektir, artık adı Alphonse'dur. Medeniliğin en temel ilkelerini içselleştirmiş bir şekilde öğrendikten sonra, kabilesine geri döner. Kabilesini tam anlamıyla medenileştirmek artık yeni misyonu olmuştur.

Görüldüğü gibi medeniyet–vahşet ayrımı üzerine kurulu olan roman başlangıçta güçsüz ve esir olan Miss Johnsonser'in vahşi kabile üzerinde hükümranlık kurup onları medenileştirmesiyle son bulmuştur. Bu süreçte özellikle Rikalda'nın dönüşümü ilgi çekicidir. Başlangıçta her şeye kadir bir güçle donatılmış Rikalda, medeni kadından etkilenmiş, kendi gücüyle ona hayatını lütfetmiş, sonrasında ona sahip olmak istemiş, isteğine ulaşması mümkün olmadıkça da vahşeti artmış, mutlak bir yıkıcılığa bürünmüş, en sonunda da medeni erkeğin, Miss Johnsonser'i "terbiye eden" James Farah'ın müdahalesiyle de etkisiz hale getirilmiştir. Eski öznelliğinin yok olduğu bu bitiş anında, Rikalda küllerinden yeniden doğmuş, Miss Johnsonser'e kayıtsız şartsız tabiyetini ilan etmiş ve yeni bir öznelliğe bürünmüştür. Vahşetin ifrat derecesinden sonra yavaş yavaş medenileşmenin failliğine doğru evrilmiştir. Burada medenileşmeyle eski dini reddedip Hıristiyanlığı kabul etmenin yan yana oluşu, yeni öznelliğin yeni bir adla gerçekleşişi önemlidir. Ancak her ne kadar medenileşse de asıl medenilerin hizmetinde olduğuna da dikkat etmek gerekir. *Atala*'da medeniyet–vahşet ekseni son tahlilde toplumsal cinsiyet ilişkilerince çerçevelenmişti. *Rikalda*'da ise medeniyet–vahşet ekseninin toplumsal cinsiyet ilişkilerini belirlediğini görmekteyiz. Aynı zamanda metnin ortaya koyduğu ideoloji melez kimliklerden çok medeniyete *mutlak* tabiyet yoluyla makbul öznenin

üretimine izin veren, bu sürecin ortaya koyduğu "ürün" pahasına sürecin içerisindeki şiddeti görmezden gelen bir yaklaşımı benimsemektedir.

Medeniyet–vahşet ayrımının yerel tecellileri

Ahmet Mithat'ın Amerikan yerlileri ile Batı'nın karşılaşması üzerinden tartıştığı medeniyet ve vahşet ayrımında Osmanlı yerelliğinin karşılaştırma düzlemine üçüncü bir öğe olarak dahil edildiğini yukarıda görmüştük. Bu yerellik medeni yanıyla Avrupa medeniliğinin tek medenilik olmadığını göstermeye çalışırken, diğer taraftan Amerikan "vahşi"lerini anlamak için kendi "vahşi"lerine göndermeler yapıyordu. Ahmet Mithat'ın *Süleyman Muslî* romanına baktığımızda Amerikan vahşileriyle Arap ve Kürtlerin yan yana gelişinin tesadüfi olmadığını, bu bağıntının tersinden de kurulduğunu görmekteyiz.

Süleyman Muslî, aslında Haçlı Seferleri esnasında geçen bir macera romanı olsa da anlatının zamanı ile anlatılan zaman arasındaki belirgin fark, Ahmet Mithat'ın müdahil anlatıcısının anlatım tutumu aracılığıyla 19. yüzyıl bağlamına dair çıkarımlarda bulunmamızı sağlar. Haçlı Seferleri sırasında yaşayan ana karakterin yolculuğu anlatılırken, güzergâh 19. yüzyıl koşullarıyla anlatılır. Anlatıcı, bu yüzyılda yolcunun hangi güzergâhı ne şekilde izleyeceğini ve bu güzergâhta *modern* yolcunun nelerle karşılaşacağını sunar.

Romanın "ikinci kitab"ının "birinci bab"ında Süleyman Muslî'nin yaptığı yolculuk anlatılırken, yolculuk esnasında görülen "manzara", medeniyet–vahşet paradigmasının içinden sunulur. Bu paradigma, zamanı aşan bir hakikati ortaya koyuyor gibidir. Örneğin yolculuk sırasında Birecik'e gelinir, buradan Fırat nehrini geçmek için kayığa binilir. Anlatıcı, kayıkları betimlerken ilk iş terakkiye dayalı bir söyleme başvurur. Bu kayıkları görenler, Nuh'un gemisinden beri gemi inşaatında hiçbir ilerlemenin, "terakki"nin olmadığını düşünecektir. Hatta o zamanın koşulları ve Nuh'un gemisinin yolcu kapasitesi düşünüldüğünde gemiciliğin gerilediği, "tedenni" ettiği hükmü bile verilebilir (428).

Urfa'ya gelindiğinde tabiat insana bir nebze ferahlık verir, ancak Urfa'dan Diyarbakır'a geçilirken "Karacadağlar'ın keçi geçmekten aciz bulunan yolları yolcuyu da bindiği hayvanı da canından bîzar eder" (428). Sonunda Diyar-

bakır'a ulaşılır, anlatıcı şehrin verdiği kasveti alaycı bir dille vurgular: "[D]ünyada en büyük bir mühendis kalbe kasvet verecek bir şehir tarhı için müddetü'l-ömr çalışsa bundan âlâsını vücûda getirmekten âciz kalır" (429). Diyarbakır'dan Irak'a doğru gidilirken Dicle nehri tercih edildiğinde binilecek kayıklar yine karşılaştırmacı bir biçimde ele alınır. Bu kayıkların koşullarını Ahmet Mithat okurun zihninde canlandırmak ister. Sırasıyla, Amerikan nehirlerinde, Tuna Nehri'nde, Sakarya ve Meriç nehirlerinde dolaşan vapur ve kayıkları göz önüne getirir ve Dicle'dekilerin bunların hiçbirindeki konfora sahip olmadığını belirtir. Bu sıralamada Amerikan nehirlerinden Dicle'ye, Batı'dan Doğu'ya doğru ilerleyiş aynı zamanda ilerilikten geriliğe doğru yönelmeyi ima etmektedir (429).

Bir sonraki aşamada buraların şimdiki "geriliği" ile geçmişteki "medeniliği" karşılaştırılır. Medeniyetin beşiği olarak bilinen Mezopotamya'nın medeniliği artık eskide kalmıştır. Mevcut hali görüldükçe geçmişteki medeniyetten bile şüphe edilmektedir. Anlatıcı, bu "geriliği" döngüsel bir tarih anlayışıyla açıklar ve tarihsel değişimi toplumsal bağlamından kopartarak, insan iradesini siler ve maddi koşulları soyutlaştırır:

> Frenkler derler ki, iki müntehâ daima yekdiğeriyle telâki eyler. (...) Müntehâ-yı cehaletten ilme doğru uzaklaştıkça müntehâ-yı ilmin dahi yine cehâlet-i külliyyeye mülakî ve vasıl olacağı gibi mesâil hep bu sözü tefsir eylemiştir. Lisan-ı zarafetimizde buna mukabil olmak üzere "Her kemâlin bir zevâli olur." sözünü intihâb eylesek manadan tebâüd etmemiş olurduk. İşte gehvâre-i medeniyyetin ma'mûriyyet-i kâmile-i mütekaddimesi bugünkü günde öyle bir suretle de zevale yaklaşmıştır ki oraları seyahat eden insanın kendisini asr-ı Hazret-i Nuh'da zannedeceği gelir. Sefîne-i Nuh hakkında kütüb-i celile-i tefâsirin verdiği malûmattan anlaşıldığına göre bu sefîne tahtalardan yapılmış ve zift ile sıvanmış olduğundan bu suretteki ameliyât içinde sun'-ı beşerin pek büyük bir dahli olduğunu teslim etmek lâzım gelir. (430)

Ancak Ahmet Mithat, kelek adı verilen, insan emeğinden yoksun bu kayıkların vahşiliğini doğal bulur. Yörenin her noktasına kadar sinmiş vahşiliğin içinde medeni bir ulaşım aracı olsaydı, asıl tuhaf olan bu olurdu. Bu tespitini ispatlarken Ahmet Mithat, yine sömürgeci tahayyüle ve vahşilik retoriği-

ne başvurur. Medeni Batılılarla Amerikan vahşilerinin varoluşları arasındaki uyumsuzluk Doğu'nun durumunu anlatmak için bir mecaz işlevi görür:

> [A]ğleb-i ahvâli hep medeniyet-i nev'-i beşerin ibtidâlarını andıran bir mahalde işbu keleklerle seyahat edilmeyip de meselâ muntazamca bir vapurcukla seyahat edilse, bilir misiniz bu hâl neye benzer? Hani ya Amerika'ya giden Avrupalılar kabâil-i vahşiye rüesâsına birer takım sırmalı üniforma vermezler mi? Hani ya reis dahi bunları maiyyetinde bulunan mûtebarâna taksim ederek binaenaleyh çırçıplak bulunan vahşi yalnız başına sırmalı bir şapka veyahut sırtına bir sırmalı setre veyahut ayağına bir pantolon giymez mi? İşte bi-aynihî ona benzer. Her taraf tarz-ı kadîmde bulunur ise kelek dahi tarz-ı kadîmde bulunmak hâlin ve mevkiin âheng-i umûmîsine daha ziyade muvafık düşer. (433)

Yolculuk sırasında vahşet hem şiddetiyle hem ıssızlığıyla vurgulanır. Yalçın kayalıklarla çevrili bir şekilde ilerlerken çoğunluğu kül renkli olan kayaların arasında kırmızı taşlar dikkati çeker. Ahmet Mithat'a göre bu taşlar, senelerdir devam eden "muhârebât-ı cesîmenin bakıyye-i âsâr-ı hûn-rîzânesi olmak gibi bir suretle telakki edilir" (433). Tüm bu ıssız kayalığın ortasında ağaçlık bir yer görmek ise "beyâbân-ı vahşette hemşehrisine tesadüf etmiş yolcunun sevinmesi gibi bir sevinç" (433) doğurur.

Buraya kadar anlatılan, insanın varlığını ve iradesini yok sayan, tabiatın ve vahşetin hükümranlığında bir anlatıdır. Hasankeyf'e gelindiğinde insanla karşılaşılır. Ancak bu insanlar da tavuk, yumurta, süt, yoğurt, ekmek gibi taze erzaklar sunmaktansa, yolculardan Allah rızası için bir lokma ekmek dilenmektedirler (434). Yolda ilerledikçe medenilikten uzaklaşmaktadırlar, artık Nuh Peygamber'den bile önceki zamanları yaşayan bir yere gelmişlerdir (434).

Süleyman Mushi, bir yandan merkezine aldığı konuyla Haçlılara karşı mücadele eden kahramanı aracılığıyla İslam medeniyetini idealize ederken, diğer yandan kullandığı anlatım tekniği ve yukarıda gösterdiğimiz tabiat ve insan tasvirleriyle Arapların ve Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bir bölgeyi tüm unsurlarıyla birlikte geçmişe gömmektedir. Hem Haçlı Seferlerini hem de 19. yüzyılı çakıştırarak sunarak Osmanlı taşrasının şimdiki zamanıyla geçmiş arasında geçişli bir yapı ortaya koymakta, böylelikte şimdinin "vahşi" tabiat

ve insanlarını geçmişin bile gerisinde konumlandırmaktadır. Bir yandan İslam'ın Batı medeniyetine karşı direnişinin yüceltildiği bir "medeniyetler savaşı" varken, diğer yandan Arap ve Kürtlerin deneyimlediği bir "medeniyet kaybı" söz konusudur.

Ahmet Mithat'ın medeniyet ve vahşet söylemi yalnızca Amerikan yerlilerine yahut İmparatorluğun Doğu'suna münhasır kalmaz. *Çingene* adlı eserinde, Şems Hikmet Bey adlı bir İstanbul medenisinin, Ziba adındaki bir Çingene'yi, İstanbul "vahşi"sini, medenileştirme serüveni ele alınır. Böylelikle farklı yerelliklerde üretilmiş olsa da medeni–vahşi söylemi bir merkez–taşra gerilimi olarak sürekli Ahmet Mithat'ın gündemine dahil olur.

Eser, ilk olarak tabiatla medeniyetin kesiştiği bir yer olarak Kâğıthane'nin tasviriyle başlar. Kâğıthane tabiî güzellikleriyle "tanzime tezyine" (437) en müsait yerlerden biridir. Şems Hikmet, üst sınıf bir Osmanlı ailesinin, babasını kaybetmiş, annesi tarafından yetiştirilmiş ve terbiye edilmiş 22 yaşındaki oğludur. Davranışlarıyla, kültürü ile medeni bir Osmanlı'nın sahip olması gereken idealleri temsil etmektedir. Kâğıthane'ye birlikte eğlenmeye gittiği grubun tasviri ile Şems Hikmet ve çevresinin medeniliği gösterilir. Sanattan, kültürden, medeniyetten anlayan düzeyli bir gruptur bu. Aynı zamanda Hintli ve Ermenileri içeren etnik açıdan heterojen bir gruptur da. Grubun ayrıntılı tasviri sırasında hocası Selimcan'ın Hintli oluşundan söz edilirken sarfedilen şu sözler ana izleklerden Çingeneliğin algılanışı konusunda ipucu verir: "İhtiyar bir Hintli ki diğer bir romanımızda demiş olduğumuz vechle ihtiyar bir Çingenenin terbiye ve nezafet görmüşüdür" (440).

Kâğıthane'de vakit geçiren bu medeni grup, "gayet çirkin yabaniler"den (446) oluşan Çingene kadınlarla karşılaşır. Bu karşılaşma anında, Çingenelerin arasında bulunan Ziba, medeniyet–vahşet ayrımını sekteye uğratmaktadır. Ziba, güzelliği ile diğer kadınlardan hemen ayrılmakta, özellikle de Şems Hikmet'in ilgisini çekmektedir. Ancak etkileyici güzellik, "derhal yılışınca veyahut edepsiz sözler söyleyince veya bir şey dilenmek için arsızlanınca cemalindeki o heyet, o heybet zail olarak Çingeneliği meydana çık[maktadır]" (446). Ziba'nın aynı zamanda sesi de çok güzeldir. Ancak medeni grup yalnızca Ziba'yı dinlemek isterken "Çingeneler tembih dinler mahlûk olmadıklarından" (446) diğer Çingene kadınların da şarkı söylemelerini dinlemek zorunda kalmaktadırlar.

Şems Hikmet, Ziba'dan çok etkilenir ve onu terbiyesi altına alıp medenileştirmek, böylece Çingeneliğinden kurtarma isteği duyar. Etrafındakiler bir Çingenenin medeni olabileceğine inanmamaktadır; ancak Şems Hikmet inatla bu projesini yürürlüğe sokar. Şems Hikmet, *Rikalda*'daki Miss Johnsonser gibi medenileştirici bir fail olarak kendini sorumlu hisseder. Ancak bu faillik, diğer medenilerle yapılan müzakereler sonucunda diğerlerine rağmen gerçekleştirilir. Bu müzakerelerden ilki "Çingenenin terbiye ve nezafet görmüşü" olan Hint milletine mensup hocası Selimcan Bey'le gerçekleşir. Böylelikle sömürgeci söylemle medenileştirici söylemin, Batı emperyalliğiyle Osmanlı emperyalliğinin temas halinde olduğu bir söylemsel alanın inşası başlar. Şems Hikmet, Selimcan Bey'le Çingenelerin statüsünü tartışır. Bu tartışmada Çingenelere dair etnografik bilgiler de verilir. Çingeneler aslen Hint kökenlidirler. Bu yüz ifadelerinden ve dillerinden anlaşılmaktadır. Şems Hikmet, Çingenelerin "millet-i asliyelerini hemen hiç bozmayacak surette yaşa[dıklarını]" (451), edepsiz olduğu iddia edilen kadınlarının iffet kavrayışlarının çok gelişmiş olduğunu belirtir. Selimcan Çingene kadınlarını "pis, murdar mahlûk"lar (452) addederken Şems Hikmet, Çingenelerin kendilerine ait dinleri olduğunu, her ne koşulda olurlarsa olsunlar bu dini koruduklarını ifade eder. Bu yaklaşımda her iki tarafın gözünde de Çingenelerin mutlak başkalığının varsayıldığı görülürken bu başkalık, birinde idealize edilerek diğerinde zelilleştirilerek ortaya konur. Şems Hikmet, Selimcan'dan Çingenelerin "asıl vatanları olan" Hindistan'daki statüsünü sorduğunda Selimcan ilk olarak sömürge Hindistan'ındaki toplumsal statüyü sunar:

> Zaten İngilizler bizim Hintlilerin umumuna birden bir nazar-ı hakaretle bakar. Buralarda Çingenelerin duçar oldukları muhakkariyetten ziyade nazar-ı nefrin ile görürler. Onları insan bile addetmeyip belki de kendi kelplerini Hintlilere tercih ve takdim ederler. Bu hâl Hintlilerin de İngilizlerden nefretlerine sebep olur. Fakat Hintlilerin kendileri meyanında bazı kısımları müşerref ve bazı kısımları muhakkardır. (452)

Selimcan'ın ifadesinde Hint toplumunun çifte hiyerarşisi ön plana çıkmıştır. Sömürgeci bağlam kendine ait insaniyet/medeniyet/müşerrefiyet hiyerarşisi ortaya koyarken, bu hiyerarşide alt konumda olan Hint toplumu da kendi içinde bir müşerreflik ve muhakkarlık ayrımı oluşturmuştur. Ardından bu ay-

rım Osmanlı yerel koşullarına tercüme edilir. Bu tercümede Çingenelerin konumu ilgi çekicidir. Şems Hikmet'in, müşerref kısımların muhakkar kısımlara bakışını "biz"in Çingenelere bakışıyla paralel olup olmadığı sorusuna ise Selimcan şöyle yanıt verir: "Hayır! Aralarındaki nispet böyle değildir. İstanbullu Osmanlılar Anadolu Türklerini nasıl kendilerinin madununda görüp kendilerini ne suretle onlardan eşref sayarlar ise Hindistan'ın şerefli kavimleriyle şerefsiz kavimleri arasındaki nispet böyledir" (452). Şems Hikmet, bu açıklamadan Çingenelerin insan olarak bile görülmediği sonucunu çıkarır. Selimcan bunu onaylar, insanlığı medenilikle özdeşleştirir: "Güzel ama insan diye fazail-i medeniyesi mükemmel olan mahlûka denilir. Yaban adamına insan denilemeyeceği gibi derecesi yabanîlikle medenîlik arasında bulunan halka dahi saffet-i insaniyeti tamamen bahşedemeyiz" (452).

Görüldüğü gibi bu yaklaşımda Çingeneler madunun da madunundadır. Toplumsal hiyerarşideki temsil mekanizmasının neredeyse dışında sayılacak kadar dışındadır. İnsaniyet, medeniyet, sömürgecilik gibi ölçütlerin devrede olduğu bu akıl yürütme Çingenelerin zelilleştirilmesiyle devam eder. Çingenelerde onları insanlığın sınırına yerleştiren asli bir "levs"/kirlilik söz konusudur. Tam da bu noktada *Rikalda*'da da olduğu gibi medenileştirici bir unsur olarak din devreye girer. Şems Hikmet, Müslümanlığı kabul ettiklerinde temizlenip temizlenemeyeceklerini merak etmektedir. Selimcan normalde dinle birlikte medeniyete, insanlığa geçildiğini ama Çingenelerin her koşulda kendi başkalıklarını koruyarak asıl dinlerinden uzaklaşmamaları nedeniyle Müslümanlığından emin olunamadığını söyler. Böylelikle Çingeneler, çeşitli karşıtların sınırında yer alan, hakkında karar verilemeyen tekinsiz varlıklar olarak kurgulanmaktadır. Çingeneler görünüşte etkiye açık bir varoluş şeklini benimseseler de gerçekte mutlak bir temellük gücüne sahiptirler. Her türlü etki altında kendilerini devam ettirebilirler: "[B]unlar hangi millet nezdinde bulunsa o milletin her şeyini alırlar ise de kendi şeylerinden hiçbirisini terk etmezler. İşte bu sebebe mebni onların imanlarındaki saffete emniyet olunamıyor da kendileri napâk, meş'um, muhakkar addedilmekte devam olunuyor sanırım" (453). Şems Hikmet, bu dışlayıcı söyleme, her insanın Müslüman olarak doğduğu ancak sonrasında etrafının etkisiyle dininin şekillendiği inancıyla karşılık verir. Dolayısıyla Çingeneleri İslamileştirerek medenileştirmek ve böylece insanileştirmek mümkündür. "Biçare Çingenelerin bu hâl-i hakarette kaldıkları için kendileri değil biz mesul olmalıyız. Bunca senedir payitahtımızın içinde etra-

finda binlerce nüfus şu hâl-i bedeviyette bulunuyorlar: Bunları bihakkın dairei İslamiyete sokarak terbiye etmeli değil miydik?" (454). Ancak Selimcan diretir, Avrupalılar Çingeneleri Hıristiyanlaştırmayı denemiştir ama fırsatını bulur bulmaz Çingeneliğe dönmüşlerdir. Bu medenileştirme çabası boşunadır. Selimcan'ın anlayışında Çingenelik mutlak bir başkalık olarak kavranmaktadır. Şems Hikmet ise modern biçimlendirme yöntemleriyle Çingenelerin Çingeneliklerinden ıslah edileceğine inanmaktadır:

> Aziz üstadım, "Ağaç yaş iken eğilir" derler ki vakıa dürubdandır. Lâkin terakkiyat-ı sanaiye kuru ağacı da ıslatıp ateşe göstermek suretiyle eğmek, bükmek imkânını bulmuştur. Hele istim ile ısıtılıp ısıtıldıktan sonra en kalın direkler bile eğiliyor. Ağacın terbiyesi hususundaki terakkiye mütenasip olarak bir de terbiye-i insaniye terakkisi tasavvur olunur ise o zaman yalnız "Ağaç yaş iken eğilir" demekle iktifa etmeyiz. "Her ağaç her zaman eğilebilir" diye terbiye hususundaki kudretimizle iftihar ederiz. (455)

Çevresindekilerle müzakereler sonucunda çevresini "Çingeneleri Çingeneliğinden kurtarmak imkânsızdır" fikrinden vazgeçiremeyen Şems Hikmet, Ziba'yı medenileştirme projesine kendi çabasıyla ve gizlice girişir. Yakın bir aile dostlarının evinde medeni bir hanımın öğrenmesi gereken temel davranışları, hali tavrı öğrenmesi için kendisi ve aile dostları Düriye Hanım seferber olurlar. Şems Hikmet, öncelikle Ziba'ya Çingenece davranışlarının ne kadar yanlış olduğunu, bir insana yakışmadığını anlatır. Çingenelerin "zelil ve muhakkar" addedilmelerinin ardında onların "cehaletleri ve terbiyesizliği" vardır (469). Dolayısıyla Ziba, cehaletten kurtulup terbiyeli olursa normal insanlığa geçmiş olacaktır.

Şems Hikmet, Ziba'ya karşı duygularını bir sevda olarak niteler. Ama bu sevda sevgilinin vücuduna ulaşma, kavuşma sevdası değildir. Zaten bu bakımdan kavuşmak çok kolaydır. "Fakat bendeki sevda bu kızı terbiye ve talim sevdasıdır. Bir yabani ağaca bir aşı vurarak badehu o elimle yetiştirdiğim meyveyi dermek ve işte böyle bir mesai-perverane murada ermek istiyorum" (471). Burada kadının tabiatın bir parçası haline getirilişine ve biçimlendirilmeye açık olarak algılanışına dikkat edelim. Bu terbiye sevdası semerelerini verdikçe Ziba hem maddi hem manevi düzlemde mede-

nileşir. Artık kızın tenindeki esmerlik "güzel bir samani renge tahavvül" (477) etmiştir. Beslenmesi de düzenli hale girdikçe tenine taravet ve letafet gelir. Böylelikle eski halini aşıp yepyeni bir hale bürünür, daha da güzelleşir. Aynı zamanda dili, şivesi, beden dili de değişip tamamen medeni usule uygun hale gelmiştir. (477) Bu terbiye edicilik, Şems Hikmet'in Ziba'ya olan sevdasını gerekçelendirmesinde de devreye girer: "Başkalarının terbiye etmiş olduğu bir kızı sevmek vakıa kadirşinaslıktır. Halbuki Ziba'nın terbiyesi benim kendi terbiyemdir. Eğer Ziba'yı sevmeyecek olursam kendi terbiyemi, yani manevi olan benliğimi, kendi kendimi sevmemiş olmak lazım gelir" (478).

Bir yandan Ziba'nın medenileşmesi diğer yandan Şems Hikmet'in kendi eserine hayranlığı artarken, Şems Hikmet'in annesi ile eniştesi Rakım'ın bu durumdan hoşnutsuzluğu artmaktadır. Ancak Şems Hikmet, tüm bu ilgilenmeler esnasında, israf yapmamakta, Ziba'yla cinsel ilişkiye girmemekte, eski terbiyeli halinde bir gerileme yaşanmamaktadır. Bu yüzden bu medenileştirme projesine Ziba'nın Çingene olması dışında ailesi itiraz edememektedir. Şems Hikmet annesine eylemini savunurken hissettiği sevdayı dile getirmemekte, hatta bunu kendi kendine bile itirafta zorlanmaktadır. Bu yüzden, Ziba'nın "nisvaniyetinden istifade" söz konusu olmadığı için Şems Hikmet'in Ziba'yı yetiştirmesi, bir koçu, bir kuşu beslemekten farksızdır (483).

Ancak eniştesiyle konuşması Şems Hikmet'in ve hikâyenin gidişatında önemli kırılmalara yol açar. Şems Hikmet'e göre Ziba Müslüman olduğu ve terbiye gördüğü için artık medenilik dairesine girmiştir. Rakım'a göre ise "[a]sıl terbiye insanın cibilletinde olmalıdır. Bu terbiye-i mecbule ki buna ulüvv-i cenap, asalet, hasep nesep gibi bin türlü ad ta[k]mışlardır. Elbette bir Çingenede bulunamaz. Her şeyin bir yabanîsi, bir ehlisi olduğu gibi insanların yabanîsi de Çingenelerdir" (487). Şems Hikmet, ehlilik ve yabaniliğin zorunlu nitelikler olmadığını her varlığın istidadında ehlilik bulunduğunu, vaktiyle yabani olanların insan eliyle ehlileştirildiğini hatırlatır. Rakım ise ehlileştirmenin ancak ehlileştiren insanın, doğru seçimiyle mümkün olduğunu, her varlığın ehlileşme istidadında olmadığını öne sürer. Kedi ve köpeğin ehlileşmesine rağmen kaplan ve kurdun yabaniliğe devam etmesini buna bağlar. Şems Hikmet itiraz eder: Aşı ile, melezlenmeyle her türlü bitki ve hayvan ehlileştirilebilmektedir. Bu bakımdan terbiye, insana yapılmış bir aşı, yabani bir

insanın medeniyetle melezlenmesi anlamına gelmektedir. Buna karşılık olarak Rakım, insan ve insan-olmayan karşıtlığına dayalı yaklaşımdan insanlığın içinde ırka dayalı sınıflandırmalara geçiş yapar:

> İnsanlar dahi soy soydur. Birinciyi beyaz cinsindendir diye dava edemezsiniz ya? Kezalik buğday renkli bir Hintli hiçbir zaman beyaz tenli Kafkasiye mikyas olamaz. Nasıl ki çekme gözlü bir Moğol dahi yuvarlak gözlü bir Tatar'a hiç benzemez. Bunlardan kat'-ı nazar Arnavut gibi, İslav gibi, Cermen, Rum, İspanyol gibi soylar yüzlerinden besbellidir. İnsan hiç tanımadığı bir adamı dikkatle muayene edecek olursa İşkodralı Arnavut mudur, Suriyeli Arap mı, yoksa Tebrizli Acem veyahut Londralı İngiliz mi hemen simasından fark edebilir. (487)

Şems Hikmet, bunların suretçe olan farklılıklar olduğunu, siretçe olmadığını söyler. Rakım artık ırka dayalı söylemden ırk ve iklim arasında bağlantı kuran bir söyleme geçmiştir. Yaşanan koşullar suret kadar sireti de etkilemektedir: "Ma-haza hükemâ zenciler gibi bazı akvamın zekâsı pek mahdut olduğunu ve bazı ekâlimin tabîatında olan rutubet ve yübusetten veyahut hararet ve bürudetten oralarda sakin akvamın tabiatları üzerinde büyük bir tesir hâsıl olmuş bulunduğunu da hükmederler" (488). Şems Hikmet, Ziba'nın kendileriyle aynı iklimde yetiştiğini iddia ettiğinde ise Rakım, Ziba'nın "cinsini unutma"mak lazım geldiğini söyler. Uzun zamandır burada yaşamalarına rağmen kökenleri olan Hindistan'ın etkisini suretlerinde taşıyorsalar siretleri de cinslerinden kaynaklanan etkilerden kurtulamaz. Bunu açıklamak için Rakım, farklı cinsten atların mekândan bağımsız olarak cinslerine uygun hareketlerini öne sürer. Böylece cins farklılıklarıyla asalet arasındaki ilişkiyi doğrudan bir ilişki addedip insanlara uygulamaktadır. Sonuç olarak Çingenenin özünün değişmeyeceğini, bu özün tüm diğer koşulları arızileştirdiğini iddia eder.

Bu tartışmadan sonra, o ana kadar daha çok Şems Hikmet ile özdeşleştiği izlenimi veren anlatıcı metne müdahale eder ve kendisinin de Rakım Bey'in fikriyatında olduğunu vurgular. Ancak hemen sonrasında şu anda haksız olsa da belki yıllar sonra Şems Hikmet'in haklı bulunacağını söyler. Çünkü yıllar geçtikçe medeniyet daha güçlenecek, milletler arasında farklılıklar kaybolacak, insanlık tek bir milletmiş gibi aynılaşacaktır. Bu koşullarda

Çingeneliğin önemi kalmayacaktır ancak mevcut koşullarda bir insanın aslı yine de önemlidir.

Anlatıcıya göre Şems Hikmet, fikri düzlemde eniştesine karşı argümanlar geliştiremez, kendisini mağlup olmuş gibi hisseder. Eylemsizliğe, atalete düşer, umudu kaybolur. Diğer taraftan herkes bu medenileştirme projesini konuşmaktadır, bu nedenle dedikodular artmış, Ziba ile evlenip evlenmeyecekleri uluorta tartışılır olmuştur. Bir yandan fikri olarak kendini savunamayan diğer yandan aşkını itiraf da edemeyen Şems Hikmet, kendisini bir kapana kısılı kalmış hisseder ve bunun sonucunda beyin sarsıntısı geçirir, kendisini toparlayamaz ve ölür. Ölmeden önce yazdığı mektupta "Mademki bir Çingene kızını sevmek dünyayı böyle altüst eyledi benim o dünyada ne işim kaldı? Dünya yine ehl-i dünyaya kaldın. İşte ben başımı alıp dünyadan çıkıyorum" (494) demektedir. Bu süreçte Ziba da hastalanan beyinin yanına gelir, annesinin sevgisini kazanır, hiç haberdar olmadığı aşkı öğrenir. Bunun sonucunda da medeniyetine hiç halel getirmeden, "hiç kimseye heves etmeden" yaşamaya yemin eder ve bu şekilde de yaşar. Ziba'nın vardığı nokta *Atala* ve *Paul ve Virginie* gibi kurucu metinlerde görülen iffetli, dindar ve medeni kadın idealiyle uyumludur. Ancak bu romanlarda iffet ancak ölümle korunurken, *Çingene*'de Ziba'nın yaşaması ve medenileştirici failin ölümü ilgi çekicidir. Anlatıcının medenileştirme yanlısı bir izlenim uyandırıp, ancak şaşırtıcı bir biçimde metnin sonlarında Rakım'ın görüşlerine hak verdiğini belirtmesi, kapanışı müphemleştirmiştir. Anlatıcı, Ziba'nın vardığı nokta bakımından Şems Hikmet'i haklı çıkarmış, ancak Rakım'la tartışmasında da haksız bulmuştur. Böylelikle anlatıcının betimlediği olayla söylemi çelişmiştir. Bu çelişmenin doğurduğu muğlaklık da sömürgeci, ırksal, medenileştirici, cinsiyetçi ve dinsel söylemlerin bazen kesişerek bazen de çatışarak karşılaşmasına yol açmıştır.

İslam ve medeniyetin turfa(nda) ilişkisi

Makale boyunca ele aldığım yazar ve metinlere dikkatle bakıldığında emperyal söylemin Osmanlı bağlamında yeni bir şekilde tesis edilmesi sürecinde dinle medeniyetin sıklıkla yan yana getirildiği görülür. Münif Paşa, Şinasi, Namık Kemal, Recaizade Ekrem ve Ahmet Mithat'ın metinlerinde bir

yandan medeniyet dinsel söylem aracılığıyla yerlileştirilirken diğer yandan din de medenileştirilmektedir. Genellikle de dinin medeniyetle teması medenileştirici şiddetin onaylanması ve meşrulaştırılmasına hizmet etmektedir. Bu bakımdan Mizancı Murat'ın *Turfanda mı yoksa Turfa mı* (1890) romanı önemli bir söylemsel dönüşüm anına işaret eder. Bu romanla birlikte, Osmanlı edebiyatçısı Batı sömürgeciliğine itiraz eden net bir konum almış, dolayısıyla dini bu şiddetin meşrulaştırıcısı olmaktan uzaklaştırmış, sonrasında da Batı emperyalliğine karşı Osmanlı emperyalliğini dinden kaynaklanan bir evrensel etrafında inşa etmiştir. Bu dönüşüm içerisinde yukarıda betimlenen söylemsel geçişler içerisinde dinin konumu yükselmiş, ırksallığı, cinsiyetçiliği ve sömürgeciliği geri plana itip dinsel bir medeniyete dayalı bir emperyal biçimin edebileşmesi mümkün olmuştur.

Mansur, uzun yıllar Cezayir'de yöneticilik yapmış bir aileye mensuptur. Fransız işgali ile birlikte aile bölünmüş, bir kısmı işgalcilerle işbirliği yapıp sömürge yönetimine dahil olmuş, bir kısmı da işgale direnmek amacıyla imparatorluğun merkezi İstanbul'a sığınmış, buradan bir direniş örgütlemeye başlamıştır. Babasını kaybettikten sonra işbirlikçi amcalarından birinin yanında yetişen Mansur, Fransa'da siyaset ve tıp eğitimi aldıktan sonra İstanbul'a yerleşmenin insanlığa ve milletine hayrı dokunması için en uygun karar olduğunu düşünmüştür. Romanın açılışı –ağırlıklı olarak– İstanbul'a yaklaşan Mansur'un gözlemlerinden oluşmaktadır. Kaderi farklı türde iki emperyal anlayışın (Osmanlı ve Fransa) karşılaştığı ve Fransa'nın hâkimiyetinin söz konusu olduğu koşullarda biçimlenmiş Mansur "hâkim" imparatorluğun merkezinden "mahkûm" imparatorluğun merkezine doğru giderken, yeni bir başlangıç yapacağı bu şehrin kendisinde de Batı emperyalliğinin izleri olduğunu görür. Batı sömürgeciliğine karşı mücadelenin kalbi olarak gördüğü yer de sömürgeci tasalluttan azade kalamamıştır. Mansur, bir yandan "ümmetin kıblegâh-ı sânisi"ne (9) gelmekten memnundur; ancak diğer yandan karşısında olduğu "imparatorluğun", kendi imparatorluğunun manzarasına varıncaya kadar hâkim olmasını kabullenememekte, şaşkınlıkla izlemektedir. İstanbul'un fethi bakımından çok önemli olan Rumeli Hisarı'nı görünce gururlanmakta, onun hemen yanındaki Robert Kolej'i görünce başka bir "fetih" ihtimali nedeniyle endişelenmektedir (7-8). Vapurdan indikten sonra yanına yaklaşan bir komisyoncunun onu *Amerika* Oteli'ne götürmeye çalışması ve otelin günlüğünün kuruş değil de

*frank*la söylenmesi şaşkınlık ve endişesini daha da artırır (11-12). Ancak İstanbul'un zannettiği kadar türdeş olmadığını anladığı bu anda gözleri Uludağ'a yönelir. Uludağ'ı uğruna mücadele ettiği Osmanlı İmparatorluğu'nun kökeni olarak görür ve bu an Mansur'un Osmanlı emperyalliği ile özdeşleştiği bir anın betimlenmesi olarak belirir:

> [Uludağ] 'Satvet ve ulviyet-i Osmaniye'nin menba-ı intişarı benim' diyebildiği için başını o kadar dikmiş, göğsünü o kadar germiş bir hâlde metanet-nişin-i gurur oluyor!
>
> Elektrik cereyanı gibi bir cereyan-ı deruniyenin başından ayağına kadar geçmesinden âdeta vücudu bir kere sarsıldı. Hemen ayağa kalkıp iki üç kere odayı dolaştı.
>
> O sarsılma, eser-i azim-i Osmanî'yi yekten tecessüm ettiren fikrinin hayran-ı azamet ve mehabet olmasından, muhabbet, sadakat, iftihar gibi hissiyat-ı müessirenin birden kalbe hücum eylemesinden neşet etmişti. (17)

Mansur'un Osmanlılığın varlığı ve erdemleriyle fiziksel ve psikolojik olarak özdeşleştiği bu alıntı, romanın temel yapısını temsil eder mahiyettedir. Mansur'un kendini layıkıyla gerçekleştirmesi ancak hilafetin ve imparatorluğun kirlenmemiş kalbine yönelmesiyle mümkün olacaktır. Mizancı Murat'ın idealindeki Osmanlı olarak sunulan Mansur eylemleri, sözleri ve davranışlarıyla kendisine ve milletine karşı sorumlu bir biçimde betimlenir. İmparatorluğun içinde bulunduğu krizi aşmak için neler yapılması gerektiğinden emin bir kişi olarak Mansur, bir yandan imparatorluğun krizli koşullarını gözlemler, diğer yandan da İstanbul'a gelir gelmez işe koyulur, ideal Osmanlı düzenini dönüştürmek için elinden geleni yapmaya başlar. Mansur'un kendisinden önce gelen roman kişilerinden ayrılan en önemli yanı, sorumluluk ve eylem alanı olarak hem mikro hem de makro ölçeklerde hareket edebilmesidir. Kişilerin edeplendirilmesiyle şehirdeki hastaların iyileştirilmesini, bürokrasinin ıslahı ile Afrika'dan Hindistan'a, Kaşgar'dan Balkanlar'a kadar hâkim olan sömürgeciliğe direnişi aynı anda gündemine alabilen bir öznedir Mansur. Bu bakımdan roman boyunca bireysel meseleyle toplumsal dertler, gündelik hayatla emperyal politika birbirini dışlamayan, hatta birbirini besleyen olgular olarak sunulur.

Bu çakışmalarla paralel olarak Mansur yalnızca dışsal koşulları dönüştürmeye yönelik bilinçli bir eylem adamı olarak çizilmez, bilincinin kendi üzerine katlanışıyla, içsel tecrübesiyle de gündeme gelir. Eylem bakımından geleceği tasarlamaya çalışan Mansur, sürekli olarak geçmişini de muhasebe etmektedir. Gelecek ve geçmiş, kendi ve toplum yönelimli bu öznelliği takip etmek bakımından romanın en önemli öğesi, Mansur'un "Alter Ego" adını verdiği günlükleridir. "Diğer Ben" diye tercüme ettiği bu ifade, büyük ihtimalle Türkçe bir metinde ilk defa olarak kullanılmaktadır.

Cicero'nun "salus imperii summa lex esto" ["selâmet-i devlet kavaninin efdali"] sözüyle açılan günlüklerden biri Mansur'un işleyişini anlamak için açıklayıcıdır. Mansur'a göre devletin selameti her türlü koşulda kanunların üstünlüğü ilkesiyle mümkün olacaktır. Cicero bu hakikati sözüyle, II. Mahmut da eylemiyle ortaya koymuştur. Kanunların hâkimiyeti adına yeniçeriliği sakınmadan ortadan kaldıran II. Mahmut, devletin selameti açısından hayırlı bir iş yapmıştır. Dolayısıyla Mansur'un imparatorluk ve devlet tahayyülü kuralların mutlak bir biçimde uygulandığı, her türlü ilişkinin üstünde olduğu bir ilişki biçimine dayanmaktadır. Böyle bir yapı doğru kurallarla yönetildiğinde krizden nizama, aczden kudrete geçiş mümkün olacaktır. Mansur'a göre bu derece etkili bir dönüşüm için en önemli merkez, hilafetin merkezi olan İstanbul'dur. Mansur'un tüm duaları Allah'ın kendisini tam anlamıyla hilafete bağlaması yönündedir. Mansur bu yolda sorumluluğunu gerçekleştirmek için irade göstermiş, artık Allah'tan sebat dilemektedir. "O hengâmda güya vücudunun en derin bir köşesinden isma olunan "*İnnallahe ma-as-sâdıkîn*" [Allah doğru olanlarla beraberdir] sada-yı cevabiyesi Mansur Bey'i iliğine kadar sarstı..." (43). Burada aşkın olandan gelen tasdik ile içsel cevap, ilahi hakikat ile vicdani ses üst üste binmiştir. Bu sarsıcı deneyimin hemen ardından "güneş doğmuş ve ortalığı pür nur etmişti[r]"; dolayısıyla vicdani ve ilahi olan düzlemlere tabiî olan da dahil olmuştur. Mansur'un bu fiziki olayı, imparatorluğun yeniden doğuşuna bağlamasıyla da bu düzleme siyasal olan da katılmıştır: "Evet, evet! Aynı böyledir. Hayat-ı kavmiyemizin ilkbaharı hulul etmekte, şems-i ikbal ve saadet-i milliyemiz yeniden şerefle tulû eylemektedir" (43). Mansur'un söylemi kamusalla özeli, bireyselle emperyali, tabiî ile siyasalı, ilahiyle dünyeviyi birbirine teğelleyen organik bütünlük arzusundaki bir söylemdir.

Mansur'un zihninde yukarıda andığımız söylemler, sorumluluklar ve idealler her an yan yanadır ancak eylemlerin tamamlanması mikro düzlemden makro düzleme doğrudur. Bu yönelimin iki ekseni vardır. Ağırlıklı eksen Mansur'un İslami evrenselliğe dayalı emperyal projesine odaklanırken, diğer eksen de amcasının kızı Zehra'ya olan aşkı ve onunla evliliğine doğru ilerler. İlk planda bu iki eksen birbirine karşıtmış gibi görünse de, kadınlara yönelik meyl insanı toplumsal sorumluluğundan uzaklaştırıcı bulunsa da, son tahlilde iki eksen birbirini destekler.

Mansur önce hayırsever doktor kimliğiyle tanınır. Arkadaşı Doktor Mehmet Efendi ile birlikte halkın ayağına sağlık hizmeti götürür. Aynı esnada bürokraside memurluk yapmaya başlar. Buradaki yanlışlıkları gözlemler ve bunlara müdahale eder. Özellikle bürokratik meselelerin tartışıldığı ortamlarda her ne koşulda olursa olsun doğruyu söylemeyi sorumluluk addeder. Karşısındakinin makamı ne olursa olsun ülkenin hayrına olduğuna inandığı hakikati sakınmadan dile getirir.

Kamusal yaşantıda gösterdiği bu namus ve edebi, kadınlarla ilişkisinde de görürüz. Mansur, cinsiyeti sorumluluğunun karşısında ikincilleştirmiş bir adamdır. Kadınlar karşısında mahçuptur. Amcasının kızı Sabiha Hanım ya da oğlu İsmail Bey'in pek de iffetli olmayan davranışlarıyla karşılaştığında, kendisi maruz kaldıysa edebini korumuş, gözlemlemişse ikaz etmiştir. Bu bakımdan romanın hiçbir anında cinselliğin çağrısına kapılıp yanılmamıştır. Zehra da Mansur'un dişil ikizi gibidir. Her ikisi de anlatıcı tarafından iffetlilik abidesi olarak çizilir. Önceki metinlerde gördüğümüz medenilik ve iffet bağlantısının en kuvvetli örneklerindendir.

Hem Zehra'nın hem de Mansur'un medeni, iffetli ve sorumlu özneler olarak oluşumlarında ailelerinin büyük rolü vardır. İkisinin de ait olduğu İbn-i Galip ailesi uzun süreler Osmanlı'ya bağlı olarak Cezayir yönetiminde bulunmuş, Fransa işgaline karşı direnişi örgütlemiş bir ailedir. Hatta Mansur'un babası ve Zehra'nın babası, Mansur'un en küçük amcası Mehmed El-Muzaffer direniş esnasında ölmüştür. Şimdi ikisinin de köşkünde kaldığı ikinci amcası Şeyh Salih el-Mağribi ise İstanbul'a sığınıp işgal yönetimine karşı mücadeleyi buradan desteklemektedir. Ancak büyük amcası Ahmed el-Nasır ise Fransızlarla işbirliği yapmış, Fransız sömürgeciliğinin kendisini meşrulaştırmak için halkla sömürge yönetimi arasında eski seçkinlerden oluşan bir grup oluşturma politikasının bir parçası olmuştur.

İbn-i Galip ailesi "an-asıl Araplaşmış Türk ve Osmanlı"dır (22). Mansur'un bu gerçeğe bağlılığı kendisi gibi Fransa karşıtı olan amcası Şeyh Salih'le arasını açmıştır. Amcası ve ailesi kendisini Arap addetmekte ve Araplıklarını da Osmanlılıktan bağımsız bir kimlik olarak taşımaktadır. Mansur ise yalnızca Fransa karşıtı değil, sömürgecilik karşıtıdır da. Dolayısıyla ufkunda yalnızca Cezayir'in kurtuluşu değil tüm sömürgelerin kurtuluşu vardır. Bu nedenle Cezayir'de Fransa'ya karşı geçici bir zaferle uğraşmaktansa küresel çapta bir kurtuluşu hedeflemektedir. Bu hedef için de milliyete dayalı silahlı bir mücadeleye değil, hilafete bağlı evrensel bir medenileştirme projesine ihtiyaç vardır. Tabii bu öneri, Mansur'un sömürgecilik karşıtlığını Müslümanların sömürülmesine karşıtlığa dönüştürmektedir. Mansur, Batı'nın emperyal ve sömürgeci iktidarına karşı Osmanlı'nın emperyal, İslami ve medenileştirici iktidarını örgütlemeyi amaçlamaktadır. Bu yeni iktidar, hem eski iktidarı restore edip yeniden devreye sokmakta, hem de bu iktidar alanını eskisinden daha geniş bir alana yaymayı amaçlamaktadır.

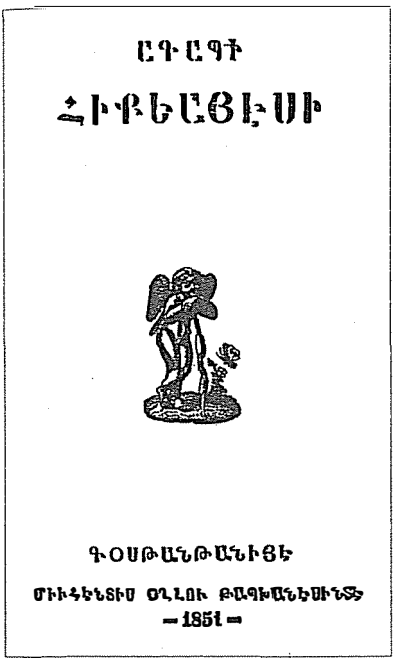
Makalenin başında Şinasi'de gördüğümüz Batı'nın sömürgeciliğine maruz kalan Müslüman olsa bile sömürüyü değil medeniyet ve nizamı görme eğilimi Mizancı Murat'ta sömürgeciye kendi medeniyet ve nizamımızla direnmek şekline bürünmüştür. Bu yaklaşımda sömürgeciliğe karşı direnişin hem aciliyeti hem de aceleye getirilmemesi söz konusudur. İmparatorluğun içinde bulunduğu koşullarda kendini savunmak için savaşmak gerekir, ama yeni iktidar yalnızca savaşla değil, uzun zamana yayılmış bir eğitim seferberliği ile olacaktır. Böyle olunca Mansur, çevresindeki insanları sömürgeciliğe karşı direnmek, İslami evrenselliğe uygun bir yeni emperyallik kurmak için seferber eder. Ahmet Şunudi gibi savaşla çözüm arayışındaki bir Arap milliyetçisini hilafete bağlı bir özneye dönüştürür ve Afrika'nın değişik bölgelerinde açılmış okullardan sorumlu kılar. Bir yandan Zehra ile birlikte bir köye yerleşir, köylülere okul ve fabrika açar, diğer yandan cepheye gider düşmanla savaşır. Kadınları yetiştirip evlenilecek kadınlara dönüştürmeyi, köylüleri yetiştirip tabana yayılmış bir ıslahat yapmayı tasarlayan bu yaklaşımda Mansur ve çevresi, "geri kaldıklarını" düşündükleri diğer insanları medeniletirme yoluyla ideal Osmanlılara dönüştürmeye çalışmaktadır. Bu bir türdeşleştirme çabası olsa da "kavmiyet ve cinsiyet" üzerinden değil İslam'a ve hilafete bağlılık yoluyla kurulan bir türdeşlik söz konusudur. Hilafete bağlı İslami özneler olmak, hem Batı emperyalliğinden kurtulup özgürleşmenin, hem de kav-

miyetin daha dar sınırlarında hapsolmamanın yolu olarak sunulur. Bu ideal öznelerin yetişmesi demek, Batı'nın karşısında modern bir İslami imparatorluğun bir blok olarak çıkışı demektir.

Sonuç olarak 19. yüzyıl Osmanlı edebiyatı, çeşitli merkez–taşra ilişkileriyle belirlenmiş bir imparatorluğun modern ve Batılı emperyal pratiklere maruz kalmasıyla hem yeni merkez–taşra ilişkileri geliştirmesinin hem de eski ilişkileri yeni biçimlere büründürmesinin yollarından biri olarak düşünülebilir. Bu edebiyatı "Tanzimat edebiyatı" olarak adlandırmaya devam edeceksek, bu tanzimatı, yalnızca ferman olarak değil, maruz kalınan şiddetli sadmenin meydana getirdiği krizi tanzim etme gayret(ler)i olarak da okumak gerekmektedir. Bu bakımdan bu edebiyatı modern bir imparatorluk edebiyatı olarak düşünmek, ulusal bir edebiyatın hazırlayıcısı olarak düşünmekten daha açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır. Bu çerçeve imparatorlukta çoğulluğu ve tahakkümü yan yana, birini diğerine kurban etmeden düşünebilmemizi sağlayabilir. Yukarıda incelediğim metinlerde, bu kitaptaki diğer makalelerin gösterdiği çoğullaşmayla eşzamanlı olarak modern bir tahakküm biçiminin edebileştirildiğini göstermeye çalıştım. Bu metinlerde, imparatorluğun yerleşik tahakküm biçimleriyle modern ve Batılı tahakküm biçimlerinin birbirine imâle edilmesi söz konusudur. Bu imâlede özellikle medeniyet kavramı, sömürgeci ve tahakkümcü pratikleri meşrulaştırmada kullanılmış; sömürgeci ve tahakkümcü müdahalenin şiddeti medeniyet, din, toplumsal cinsiyet ve ırk gibi kategorilerin heterojen teğellenmeleriyle azaltılmış ya da normalleştirilmiştir. Zulmün meşrulaştırılmasını kolaylaştıran bu tür metinlerin hem 19. yüzyıl edebiyatının hem de günümüz edebiyatının söylemsel ideolojisini ne derece temsil ettiğini anlamaya çalışmanın, eleştirmenin asli ve ertelenemez sorumluluklarından biri olduğunu düşünüyorum. Bu yazının bu minvalde küçük bir başlangıç olduğunun bilinciyle, tartışılan ilişkilerin daha geniş bir alanda ve derinlemesine ele alınması gerektiği fikrindeyim.

ERMENİ HARFLERİYLE İLK TÜRKÇE ROMANLAR ÜZERİNE*

Murat Cankara



Akabi Hikâyesi *(solda)* *ile* Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatları *romanlarının kapakları*

Ermeni harfleriyle Türkçe romanlar üzerine çalışan birinin ilk karşılaşacağı sorulardan biri şudur: Nasıl yani, Ermeni harfleriyle yazılmış ama Türkçe mi? Ermeni harfli Türkçe metinlerin Ermenice değil Türkçe olduklarını; tek farklarının da, örneğin Arap, Latin ya da Kiril alfabeleri yerine Ermeni alfabesiyle yazılmış olmaları olduğunu anlatmak, hatta bu durumu destekleyecek bir başka örnek olarak Yunan alfabesiyle Türkçe yazan Karamanlıları vermek bazen işe yarar, ancak çoğunlukla yalnızca yarar gibi görünür ve konu bir daha açılmamak üzere kapanır. Dolayısıyla önce şu sorunun cevabı üzerinde asgari düzeyde bir anlaşmaya varmak gerekir: Ermeni harfleriyle Türkçe[1] deyince ne anlıyoruz?

En basit haliyle, önemli bir bölümünün anadili Türkçe olan ya da gündelik yaşamda Türkçeyi kullanan ya da hedef kitlelerine daha rahat ulaşabilmek için Türkçe kullanmayı tercih eden Osmanlı Ermenilerinin, kutsal metinlerinin yazılı olduğu alfabeyi kullanarak Türkçe yazdıkları ve/veya yayımladıkları metinler topluluğu. Hasmik Stepanyan'ın *Ermeni Harfli Türkçe Kitaplar ve Süreli Yayınlar Bibliyografyası, 1727–1968* (2005) başlıklı çalışmasında

---

* Bu makaleyi, 2011 yılının Temmuz ayında Laurent Mignon danışmanlığında Bilkent Üniversitesi'nde savunduğum "İmparatorluk ve Roman: Ermeni Harfli Türkçe Romanları Osmanlı/Türk Edebiyat Tarihyazımında Konumlandırmak" başlıklı doktora tezime dayanarak yazdım.

[1] Buradan itibaren EHT olarak kısaltacağım.

sunduğu verilere dayanarak, 1696 kitap,[2] 160 tane yayın yeri ve yılı belirsiz kitap, 366 tiyatro metni (bu oyunlar Ermeni tiyatro grupları tarafından sahnelenmiştir), 1840 sonrasına ait 99 süreli yayın, 20 elyazması gazete ve dergiden söz edebiliyoruz. Elyazmaları 14. yüzyıla, basılı eserler 1727'ye, basın ise 1840'a kadar geri götürülebiliyor. Söz konusu metinler 50'ye yakın şehirde ve 200'e yakın matbaada basılmışlar (21-22).

Stepanyan'ın kapsamlı çalışması, EHT üzerine çalışan birinin karşılaşacağı ikinci can sıkıcı soruya cevap veriyor: Kaç tane metin var ki? Bu metinlerin görünür olmaması, görünür olduklarında Ermenice olduklarının düşünülmesi ya da yazının en başında da değindiğim gibi, fenomenin alışılmadık oluşu –dille alfabe ya da ulusal kültürle dil arasındaki varsayımsal ilişkileri ihlal etmektedir çünkü– marjinal ya da az sayıda ("bir avuç") metinden söz edildiği yanılsamasını yaratmıştır. Oysa yukarıdaki rakamlar dikkate alındığında durumun pek de öyle olmadığı kolaylıkla görülebilir. Üstelik, "Tanzimat romanı", "ilk Türk romanları" ya da "ilk Türkçe romanlar" üzerine yürütülen tartışmaların aslında onlarca metne değil de yalnızca birkaç tanesine dayandığı düşünülürse bu soru daha da anlamsızlaşır.

Eldeki verilerle 19. yüzyılın belli bir diliminde kaç adet EHT roman basıldığını saptamak mümkün değil. Üstelik süreli yayınlara erişmek hiç kolay olmadığından, dönemin edebiyat dünyasının göz ardı edilemeyecek kadar önemli bir bileşenini, yani tefrika romanları da tespit edemiyoruz. Bununla birlikte, Günil Özlem Ayaydın Cebe'nin doktora tezinde sunduğu tablolar bize EHT yayınların yüzde 27'sinin edebiyat metinleri olduğunu söylüyor (315). Dolayısıyla, Stepanyan'ın bibliyografyasındaki madde sayısını göz önüne alarak bir tahminde bulunmak mümkün. Ancak bunların ne kadarının roman olduğu yine belirsizliğini koruyor. Roman söz konusu olduğunda sahip olduğumuz en elle tutulur bilgi, belki de, ilk kez Turgut Kut'un Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi'nde sunduğu "Ermeni Harfli Türkçe Telif ve Tercüme Romanlar" başlıklı bildiride yer alıyor. Kut burada, 1870 yılından önce yayınlanmış beş EHT romandan söz eder: Hovsep Vartanyan'dan *Akabi Hikâye*'si[3] (1851) ve *Boşboğaz Bir Adem: Lafazanlık ile Husule Gelen*

---

[2] Bir kitabın ilk baskısı dışındaki baskıları da bu rakama dahildir ancak pek çok kitap için böyle bir durum ya da defalarca basım söz konusu olmadığından farklı baskıları çıkarmak rakamda çok büyük bir değişiklik yapmayacaktır.

[3] Yahya Erdem (2007), *Akabi Hikâyesi*'nin Hovsep Vartanyan değil de Haçadur Vosganyan tarafından yazılmış olabileceğini öne sürüyor. Ancak şu anda bu argümanı destekleyebilecek

Fenalıkların Muhtasar Risalesi[4] (1852), Hovhannes H. Balıkçıyan'dan *Karnig, Gülünya ve Dikran'in Dehşetlü Vefatleri* (1863), Hovsep Maruş'tan *Bir Sefil Zevce* (1868) ve Viçen Tilkiyan'dan *Gülünya yahut Kendi Görünmeyerek Herkesi Gören Kız* (1868) (199). Bu beş kitabın beşi de İstanbul'da ve Osmanlı/Türk edebiyat tarihlerinin üzerinde uzlaştığı "ilk Türk romanı"ndan –ister Şemseddin Sami'nin *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*'ı olsun, isterse Namık Kemal'in *İntibah*'ı– önce yayımlanmış. Ben burada bu romanlardan ulaşabildiğim üç tanesini ele alacak,[5] önemli olduğunu düşündüğüm bazı ortak özelliklerini vurgulayacak ve Osmanlı/Türk edebiyatı tartışmalarında Tanzimat romanı olarak adlandırageldiğimiz romanlarla aralarında basit bir karşılaştırma yapacağım. Amacım bir yandan bu romanları kabaca da olsa tanıtmak, diğer yandan da Osmanlı/Türk romanı tartışmalarına bir katkıda bulunmak.

Peki kim yazmıştır bu EHT romanları ve ne anlatır bu romanlar? Bu soruları basit bir biçimde bile olsa yanıtlamak aşağıda öne süreceklerim bakımından önemli ve gerekli görünüyor.

En basit haliyle *Akabi Hikâyesi*,[6] Katolik bir Ermeni olan Hagop'la Ortodoks bir Ermeni olan Akabi'nin mutsuz sonlanan aşk hikâyesidir. Akabi ve Hagop'un, her ikisi de kendi cemaatlerinin önde gelenlerinden olan aileleri birbirine düşmandır ve iki sevgilinin birbirine kavuşmaması için ellerinden geleni yaparlar. Üstelik sevgililerin kavuşmasını istemeyen yalnızca aileleri değildir. Katolik din adamı Fasidyan da bu birlikteliğin gerçekleşmemesi için çabalar. Romanın ana eksenini oluşturan bu aşk hikâyesi başka hikâyelerle de iç içe geçmiştir. Bunlardan bir tanesi, Akabi'nin annesi Anna ile babası Boğos'un hikâyesidir. Anna'nın anlattıklarından öğreniriz ki kocasıyla ilişkisi, tıpkı Akabi'yle Hagop'un durumunda olduğu gibi, mezhep çatışması nedeniyle felakete sürüklenmiştir. Katolik Anna ile Ortodoks Boğos arasındaki aşkı engellemek için türlü entrikalar çevrilmiş, onları gizlice evlendiren Pa-

başka veriye sahip olmadığımdan, yaygın görüşe uygun bir biçimde, romanın yazarı olarak Vartanyan'ı alacağım.

[4] Turgut Çeviker, *Boşboğaz Bir Adem*'den Osmanlı İmparatorluğu dahilinde kendisinin saptayabildiği "ilk mizah dergisi" olarak söz ediyor (17). Çeviker'in verdiği bilgiye göre kitapta yayıncı tarafından çizilmiş karikatürler de bulunmaktadır. Kitaba ulaşmam ne yazık ki mümkün olmadığından bu konuda kimin haklı olduğu konusunda bir yorum yapamıyorum.

[5] Erkan Erginci, 2007 yılında, aynı üç roman üzerine, "Öteki Metinler, Öteki Kadınlar: Ermeni Harfli Türkçe Romanlar ve Kadın İmgesi" başlıklı bir yüksek lisans tezi savunmuştur.

[6] Buradan itibaren *AH* olarak kısaltacağım.

paz Vahan, Ermeni Patriği tarafından bizzat cezalandırılmıştır. Hem Ortodoksların hem de Katoliklerin şimşeklerini üzerine çeken sevgililer Fransız bir tercümanın evine gizlenmişler, kısa zaman içinde Boğos İstanbul'dan Londra'ya kaçmak zorunda kalmış, yıllarca sürgünde kalıp "vatan"ına döndükten kısa süre sonra da hastalanarak ölmüştür. Anlaşılır ki tüm bu olan bitenin başrol oyuncusu Boğos'un abisi Bağdasar'dır. Koyu bir Ortodoks ve "milletinde nüfuzlu" bir adam olan Bağdasar, kardeşinin ölümüne neden olmuş ve kızını da, Katolik olur korkusuyla, annesi Anna'dan kaçırmıştır. Bu nedenle Akabi annesiz büyümüştür ve ancak romanın ortalarında Anna ölmek üzereyken gerçeği, yani Anna'nın onun annesi olduğunu öğrenir. Romandaki üçüncü hikâye ise, Hagop'un arkadaşı Rupenig etrafında gelişir. Zengin bir Katolik ailenin çocuğu olan Rupenig, Laurent Mignon'un da dikkat çekmiş olduğu gibi, beceriksizce çapkınlığı, dış görünüşüne düşkünlüğü ve alafrangalığıyla Ahmet Mithat Efendi'nin Felâtun Bey'ini hatırlatır ("Tanzimat Dönemi Romanına Bir Önsöz" 540-41). Rupenig romanda bir yandan Hagop'la oluşturduğu karşıtlık, bir yandan da akrabasından Fulik'in, kendisini sevmemesine rağmen, onunla zorla evlendirilmesiyle yer alır.

Kevork Pamukciyan, *Akabi Hikâyesi*'nin yazarı Hovsep Vartanyan'ı (Vartan Paşa) şu şekilde tanımlıyor: "Osmanlı devlet adamı, gazeteci, müellif ve mütercim" (*Biyografileriyle Ermeniler,* 373). 26 Eylül 1816'da İstanbul'da doğan Vartanyan, 1827'de tahsil için Viyana'daki Mıkhitarist Manastırı'na gönderilmiş; 1837'de Bahriye tercümanı olmuş, 1856'da Encümen-i Dâniş harici azalığına seçilmiş, 1857 sonları yahut 1858 başlarında "paşa" unvanı almış, 1860'tan itibaren mülki görevlerde bulunarak "bey" unvanı almış, 1860'lı yılların sonunda Divan-ı Ahkam-ı Adliye azası olarak atanmış ve 1872'de Cevdet Paşa'nın oluşturmuş olduğu ve mevcut takvimi yeniden düzenlemek amacıyla kurulmuş komisyona üye olarak seçilmiştir. 1879 yılında İstanbul'da vefat eden Vartanyan, yukarıda sayılan bürokratik görevlerinin yanı sıra, Ermeni Katolik cemaati içinde de önemli görevlerde bulunmuştur. İleride *Bir Sefil Zevce* romanı bağlamında değineceğim *Hamazkyats*[7] (ulusal birlik) derneğinin kurucu üyelerindendir ve 1851'de Ermeni Katolik Patrikhanesi'nin yönetim kurulunda görev yapmıştır. Vartanyan, gerek Er-

[7] Pamukciyan sözcüğü "birlik" olarak çevirmektedir (*Biyografileriyle Ermeniler,* 125). Zekiyan'a göre ise bu sözcük "bütün ulusu ilgilendiren anlamında 'ulusal' " demektir (*Ermeniler ve Modernite,* 99).

meni Katolik cemaati gerekse Osmanlı merkezî hükümetindeki yönetim görevlerinin yanı sıra, Ermeni harfli Türkçe basına hem dergi çıkararak hem gazete başyazarlığı yaparak hem de tercümeleriyle katkıda bulunmuştur (373-74). Ayrıca, romanı ilk kez Latin harfleriyle yayıma hazırlamış olan Andreas Tietze (bu metin 1991 yılında yayımlanmıştır), Vartanyan'ın Viyana'daki tahsilini bitirdikten sonra Nersessiyan Okulu'nda birkaç yıl öğretmenlik yaptığını belirtiyor.

Tıpkı *Akabi Hikâyesi* gibi *Karnig, Gülünya ve Dikran'in Dehşetlü Vefatleri*[8] de mutsuz sonlanan bir aşk hikâyesi, daha doğrusu iki aşk hikâyesidir. Ancak bu kez âşıkların arasına giren mezhep çatışması değil, *Sahmanatrutyun* [anayasa], yani 1863 tarihli Ermeni Nizamnamesi'dir (Nizamname-i Millet-i Ermeniyan). Roman bir mezarlıkta kendisini öldürmek isteyen Gülünya'yla açılır. Gülünya'nın, sevgilisi Karnig'in ölümünün ardından intihar etmek istediği anlaşılır. Tam bu sırada, evden çıkışını görüp meraklanarak onu takip eden Dikran kendisini engeller. Romanın önemli bir bölümü mezarlıkta geçer ve Gülünya tüm hikâyesini Dikran'a anlatır. Sevgilisi Karnig, Avrupa terbiyesi almış, Fransa'da saatçilik mesleğini öğrenmiş ve sonra İstanbul'a dönmüş ateşli bir *Sahmanatrutyun* taraftarıdır. Gülünya'nın babası Ğugas ise son derece tutucu bir *Sahmanatrutyun* karşıtıdır. Bir tartışma sırasında Karnig'e attığı tokat ve ettiği hakaret genç adamın hastalanarak yatağa düşmesine ve sonra da ölmesine neden olmuştur. Ölen Karnig, Gülünya'yı intihar etmekten vazgeçiren Dikran'ın can dostu çıkar ve Dikran, Gülünya'dan, Karnig yerine artık kendisini sevmesini ister. Dikran'ın da tıpkı merhum sevgilisi gibi ateşli bir *Sahmanatrutyun* taraftarı olduğunu öğrenen Gülünya bu teklifi kabul eder ve iki yeni sevgili yeni bir hayata başlamak üzere mezarlığı terk ederler. Ancak Karnig'in ölümüne neden olan Ğugas'ın Dikran'ı da kabul etmeyeceği çok açıktır. Türlü entrikalarla, kızını kendi kafasına uygun biriyle evlendirmeye çalışır ki bu adam da aslında ayyaş bir yalancıdır. Nihayetinde, tıpkı *Akabi Hikâyesi*'nde olduğu gibi, Gülünya kendisini öldürür ve Dikran da buna dayanamayarak kısa sürede ölür.

Karnig, Gülünya ve Dikran'in Dehşetlü Vefatleri'nin yazarı Hovhannes H. Balıkçıyan'ı ise şöyle tanıtıyor Pamukciyan: "Lütfi" mahlasını kullanan "Ermeni asıllı şair, gazetecidir" (*Biyografileriyle Ermeniler,* 294). 1833'te Kayseri'de doğup 1898'de Kahire'de öldüğü bilinen Balıkçıyan avukatlık

[8] Buradan itibaren *KGD* olarak kısaltacağım.

yapmış, 1882–1885 yılları arasında *Felek* adında EHT resimli bir haftalık dergi, daha sonra da Kahire'de *Majak* adlı EHT bir gazete çıkartmıştır. Pamukciyan'a göre, Lütfi "kalem şuarası"ndan sayılmaktadır; EHT dört eserinin[9] yanı sıra bu tarzda da şiirleri yayımlanmıştır (*Biyografileriyle Ermeniler,* 294).

Bir Sefil Zevce[10] de mutsuz sonla biten bir aşk hikâyesidir. İstanbullu Ermeni bir ailenin kızı olan Vartug, henüz çok küçük yaştayken bir kayık kazası sonrasında Kırım'a giden bir gemi tarafından kurtarılır ve orada iyi kalpli, zengin ve çocuğu olmayan Sergey Petroviç tarafından evlat edinilir. Petroviç'in Vartug'un ailesine ulaşma çabaları sonuç vermez ve Vartug Kırım'da büyür ve ancak genç bir kız olduktan sonra İstanbul'a dönüp Mardiros adında bir sarrafla evlenir. Yazar tarafından "alçak bir adam" olarak çizilen Mardiros, iltizam işine girmiş ve Hazine-i Hümayun'a borçlanmıştır. Bu nedenle, en yakın işbirlikçisi Krikoryan Mikayel'le birlikte –ki o da Vartug'a âşık olup bu durumdan faydalanmak istemektedir– karısının servetini ve o sıralarda ölen Sergey Petroviç'ten kalan yüklüce mirası ele geçirmek için türlü entrikalar çevirir. Bu sırada devreye, Avrupa'da eğitim almış ve İstanbul'a yeni dönmüş zengin bir işadamı olan Muhib Sebuh girer. Sebuh, Mardiros'un düşman olduğu *Hamazkyats* Derneği'nin toplantılarına katılmaktadır ve toplantılardan birinden çıkıp evine dönerken, daha önce bir opera seyrederken görüp ilk bakışta âşık olduğu Vartug ile tanışır. Vartug da Sebuh'a âşık olur, hatta gizlice birlikte yaşamaya başlarlar ve Vartug hamile kalır. Ancak tam birlikte Paris'e kaçacakları sırada Mardiros ve Krikoryan hamile Vartug'u kaçırmayı başarırlar. Nihayetinde çocuk kurtulur ancak Vartug ölür. Bu arada, Muhib Sebuh'un en sadık yardımcısı Artin'in Vartug'un kardeşi olduğu anlaşılır. Kızını bulmasıyla kaybetmesi bir olan Veronika da (Artin'in annesi) akıl hastanesine kaldırılır ve bir sene sonra ölür.

Bir Sefil Zevce'nin yazarı Hovsep Maruş hakkında ne yazık ki bir bilgiye ulaşamadım. Bununla birlikte, metinden yola çıkarak yazarın Katolik olduğu, Fransızca bildiği ve Avrupa kültürüne aşina olduğu ve ayrıca bir süre Rusya'da yaşamış olma olasılığı bulunduğu söylenebilir.

---

[9] Bu dört eserden bir tanesi burada değineceğim romandır. Diğer üçü hakkında somut bir bilgiye ulaşamamakla beraber, başlıklarına bakarak roman olmadıklarını söylemek çok da mantıksız olmayacaktır.

[10] Buradan itibaren *BSZ* olarak kısaltacağım.

Genel olarak bakıldığında bu üç romanla ilgili şunlar söylenebilir: Her üçü de, *BSF*'de çok az da olsa "gördüğümüz" ya da haberdar olduğumuz Kırım ve Petersburg'u saymazsak, İstanbul'da ve tamamen İstanbul Ermenileri arasında geçiyor.[11] Özellikle *AH*'nin anlatıcısı, Ahmet Mithat'ın romanlarından alışık olduğumuz üzere, her fırsatta müdahil olarak okuyucusuyla "konuşuyor". Üstelik bu araya girmeler benzer işlevler (bilgi verme, açıklama yapma, bir konuda görüş bildirme vb) taşıyor. Diğer iki romanda da, bu yoğunlukta olmamakla birlikte, anlatıcının varlığı hissediliyor. Her üç romanın da dili, kendilerinden ortalama 20 yıl sonra yazılacak olan Arap harfli Türkçe[12] romanlardan çok daha "sade". "Sade"den kastım şu: Öncelikle, her üç romandaki terkip sayısı, zamanlarının görece en sade diliyle (çoğunlukla gündelik dille) yazan Şemseddin Sami ve Ahmet Mithat'ın eserlerindekiyle karşılaştırılamayacak kadar az.[13] Genel olarak bakıldığında ve yine AHT romanlarla karşılaştırıldığında, romanlarda diyaloğun çok önemli yer tutması da –ki bunda Ermenilerin tiyatroya ve dramatik metinlere Müslüman/Türk meslektaşlarından daha erken başlayan aşinalığının payı olsa gerektir– bu durumu pekiştiriyor. Böylece gündelik konuşma dili ve yer yer argo, romanlarda önemli bir yer tutuyor ve akıcı bir dil ortaya çıkarıyor. Örneğin *KGD*'nın yalnızca üçte biri, her ne kadar zaman zaman monoloğa dönüşse de, Dikran'ın Gülünya'yı intihar etmekten vazgeçirdiği mezarlık sahnesindeki diyalogdan oluşmaktadır. *AH*'de de romanın akışını sağlayan diyaloglardır. Son olarak, Arapça ve Farsça sözcüklerin bir bölümü yerine Türkçelerinin tercih edildiğini söylemek de mümkün.

Bu üç romanda kullanılan Türkçeden söz ederken şunu da belirtmekte fayda var: Her üç romandaki Türkçe önemli farklılıklar gösteriyor. Şüphesiz bu başlı başına teknik bir incelemeyi gerektirir ancak bazı farklılıklar konunun uzmanı olmayanların bile dikkatini çekecek kadar bariz. Farklılıklardan ilki ve belki de en önemsizi standart yoksunluğu. AHT metinlerde de yer yer

---

[11] Ermeniler dışındakilerin temsil edilmemesinin nedenlerini anlamak başlı başına bir çalışma gerektiriyor. Dolayısıyla burada sadece, bu romanları okuyan hemen herkesin dikkatini çeken bu durumun varlığını dile getirmekle yetiniyorum.

[12] Bundan sonra AHT olarak kısaltacağım.

[13] Yalnız burada dikkat edilmesi gereken bir durum var. Bu tespit tüm EHT metinler için geçerli değil. Örneğin *KGD*'nin "Mukaddeme"sinde ya da Hovsep Vartanyan'ın *Tarihi Napolyon Bonaparte, İmperatoru Ahalii Fransa* (1855) başlıklı çalışmasının önsözünde çok daha süslü, terkip ve terimlerle dolu bir dil var.

rastladığımız standartsızlık EHT metinlerde çok daha yoğun bir biçimde karşımıza çıkıyor. Bırakın farklı romanlarda farklı yazılmasını, bir sözcüğün aynı sayfada bile üç değişik şekilde yazıldığını görmek mümkün. Tam anlamıyla yazılı bir kültürden söz edemiyor olmamız bu durumu anlaşılır kılıyor. Metni yazanın, hatta dizenin duyuşuna ve telaffuzuna uygun bir biçimde diziliyor sözcükler. Tabi bu da EHT metinleri filologlar için muazzam zenginlikte bir malzeme yapıyor.[14]

İkincisi, her üç romanda da, yazanın almış olduğu eğitime ve toplumsal konumuna göre farklı bir kelime dağarcığının varlığı hissediliyor. Bu aslında her yazar ve her metin için geçerli bir durum ve bu şekliyle son derece gereksiz bir tespit gibi görünüyor. Ancak Osmanlı Ermenilerinin, 19. yüzyıl ortası itibarıyla, ister coğrafî ayrımlara ister mezhebe isterse alınan eğitime bağlı olarak kültürel anlamda birbirinden çok farklılaştıkları ve bu romanların yazarları hakkında elimizde çok da fazla bilgi olmadığı düşünülürse, söz konusu durum ilginç bir araştırma alanı olarak karşımıza çıkıyor. Bir diğer deyişle, romanların birinde Arapça ve Farsça sözcüklerin ve tasavvufî terminolojinin, diğerinde Fransızca ve İtalyanca ya da Rusça sözcüklerin, bir diğerinde de Ermenice sözcüklerin yoğun biçimde varlığı, bu romanlar üzerine çalışan birinin elindeki en önemli ipuçlarından birine dönüşüyor.

Üçüncü ve son olarak, imladaki ve sözcük dağarcığındaki farklılığın bir benzerini cümle yapısında da görmek mümkün. Örneğin *BSZ*'nin yazarı Hovsep Marış sık sık yan cümleleri cümlenin sonuna atarak devrik cümleler kuruyor.[15] Bu cümleler sanki Ermenice ya da bir başka Hint–Avrupa dilinin gramer kurallarına uygun olarak kurulmuş Türkçe cümleler gibi görünüyorlar.

---

[14] Nitekim Ermeni ve Grek harfleriyle Türkçe konusuna ilk eğilenler dilciler ya da filoloji geleneğinden gelenler (Andreas Tietze ve Robert Anhegger) olduğu gibi, son yıllarda bu alanda görülen hareketlilik de önce dil alanında başlamıştır. Ferruh Ağca'nın "Karamanlı Türkçesi Morfolojisi (Şekil Bilgisi)" (1999); Rahime Demir'in "19. Yüzyıl Ermeni Harfli Türkçe Metinlerde Çekimli Şekiller" (2001); Ebru Gölpınar'ın "Ermeni Harfli Türkçe Bir Dram (Maşukini Katl İdemeyen Kız) Üzerinde Metin İncelemesi" (2001); Hayrullah Kahya'nın "Grek Harfli Osmanlı Türkçesi Bir Eser: *İspat-i Mesihiye* Üzerinde Dil İncelemesi" (2003) ve Pınar Karakılçık'ın "Hovsep H. Kurban'ın 'İki Kapu Yoldaşları Yahod Hakku Adaletin Zahiri'si, 1885, ikinci cilt, (İnceleme, Ermeni Harfli Türkçe Metin, Dizin)" başlıklı yayımlanmamış yüksek lisans tezleri bu durumu açıklıkla gösteriyor.

[15] Şu cümle örnek olarak verilebilir: "[Krikoryan] oyun kağıdlarını bir vesile ile bırağıb divan haneye çıkdı, gendinin orade olduğunu beyan itmek içun" (192).

Bunlar haricinde, melodram ve romanslardaki "üzüntüden ölme", "intihar", "ilk bakışta aşk" motiflerinin, tıpkı AHT romanlarda olduğu gibi, EHT romanların da vazgeçilmez parçaları olduğu görülüyor.

Teknik benzerlikler ve farklılıklar bir yana, Ermeni harfli Türkçe romanların en göze çarpan özelliklerinden biri, daha önce konu üzerine eğilen az sayıda araştırmacının da dikkatini çekmiş olduğu gibi,[16] üçünün de cemaat içi bir bölünme ve bununla bir şekilde ilişkilendirilen mutsuz bir aşk hikâyesi etrafında dönmesidir. Dolayısıyla önce söz konusu cemaat içi bölünmelerin ne olduğuna kısaca da olsa bir göz atmak yararlı olacaktır.

Bu bölünmelerden ilki mezhep temellidir. 1828 yılında İstanbul'daki Katolik Ermeniler, Osmanlı yönetimi ve Ermeni Patrikhanesi'nin işbirliğiyle İstanbul dışına sürülmüş ve daha sonra affedilerek 1831 yılında Babıâli tarafından bağımsız bir cemaat olarak resmen tanınmışlardır. Sürgün konusunda Ermeni Patrikhanesi'nin oynadığı rol azımsanacak gibi değildir çünkü zamanın Ermeni Patriği Karabet, II. Mahmut huzurunda, kendisini tanımayan Katolik Ermenilerin –bir savaş durumundaki– sadakatlerine kefil olamayacağını söylemiş (Çetintaş, 50), daha sonra affedilmeleri gündeme geldiğinde de, durumdan endişelenerek Babıâli'ye bir varaka yazıp, bir kısmının affedilmemelerini, affedilenlerin de geri döndüklerinde Ortodoks Ermenilerin yaşadıkları bölgelere yerleştirilmelerini ve devlet hizmetlerinden uzak tutulmalarını talep etmiştir (57). Benzer bir çatışmayı, Ermeni Ortodoks Kilisesi ile Protestan Ermeniler arasında da gözlemlemek mümkündür. Her ne kadar sayıca diğer mezhepler kadar fazla olmasalar da, Protestan Ermenilerin okulları kapatılmış, faaliyetleri engellenmek istenmiş, Ermeni mezarlıklarına gömülmeleri engellenmiş ve zaman zaman da diğer Ermenilerle ilişkileri tamamen kesilmiştir. İşin dikkate değer yanı, Katolik din adamlarının da Protestanlara yönelik bu tutuma katılmış olmalarıdır. 1846 yılında, Ermeni Patrikhanesi ülkedeki bütün Protestanları aforoz ettiğini resmî olarak duyurur. Aforoz edilen Ermeniler işlerinden ve evlerinden çıkarılmakla kalmayıp, malları da yağmalanır ve tecrit edilmiş bir şekilde sokağa atılırlar (90-93). Nihayet, 1850 yılında, Protestanlar da Babıâli tarafından bağımsız bir cemaat olarak tanınırlar.

Burada Ermeni Kilisesi'nin tarihine daha ayrıntılı bir biçimde girmek çok da gerekli değildir. Bununla birlikte, bu çok kısa açıklamalar, mezhepler arası ilişkilerin 19. yüzyılın ortaları itibarıyla Ermeni cemaati içerisinde ne kadar

[16] İlk kez, metni yayına hazırlayan Tietze bu duruma dikkat çekmiştir (xii).

önemli bir rol oynadığının altını çizmek bakımından yararlıdır. *Akabi Hikâyesi*'nin bir bölümünde, Katolik rahip Fasidyan, Akabi ile Hagop'un aralarındaki aşkı kastederek Hagop'un babası Viçen Ağa'ya şöyle bir mektup yazar: "Şimdi evvelki hırsleri kalmadı, l'akin daha tekmil vaz geeçmediler [*sic*], umarım ki çoğa varmaz büsbütün yıkılır *la maladétta unione*" (78).[17] Burada kullanılan "*maladétta*" sözcüğü Hıristiyanlık bakımından anlamlı ve üzerinde durulması gereken bir sözcüktür. "Lanetli" anlamına gelen bu sözcük, Dante'nin *İlahi Komedya*'sının "Cehennem" kantosunun bazı dizelerinde, lanetlenmiş insanları, ölüleri, sevgilileri anlatmak için kullanılmıştır. Buna ek olarak, "*cása maladétta*" ifadesi "cehennem" ya da içinde yer aldığı deyime bağlı olarak "şeytan" anlamına gelmektedir (Graglia, 80). Romanda son derece bağnaz birisi olarak resmedilen Katolik papaz Fasidyan'ın[18] Akabi ve Hagop'un kavuşmaları için kullandığı bu güçlü ve Hıristiyanlık açısından anlam yüklü ifade, söz konusu aşkın, en azından Katolik Kilisesi tarafından, basit bir aşk ya da tekil durum olarak değil, birbirine düşman kiliseler arasında bir birleşme olarak görüldüğünü gösterir. Hagop'un babası Viçen'le Fasidyan arasındaki şu konuşma, romanda aşkla mezhepler arası ayrılığın nasıl da birbirinden bağımsız düşünülmediğini çok iyi gösteriyor:

> [Fasidyan] –Viçen ağa eger ki bu keyfieti men idemez isek, bilmiş olun ki hakkımızda pek fena olur... çünki, evvela zengin familyaden böyle bir şey zuhur ider ise pek çoklerine fena ibret dir, ve sonğra bizim dahi aherine diyeceyimiz kalmaz, sanien mahduminizin akline begenmiş pek çok kimseler var cümlesi hoşlandıkden mada anler dahi buna emsal şeyler yaparler, ol vakıt nihayeti nereye varır?, bizim kurdığımız fikirler artık ileri gider mi?, zira hısımlık minasibeti ile iki millet birleşecek olur ise, bu devirde nice bir daha ayırabiliriz?, bunca senelerden beru seleflerimizin, ve bizim itdiyimiz cahdler boşuna gitmez mi?, ve hasimlerimize mağlup

[17] Metnin orijinalindeki dil hakkında bir fikir verebilmesi için alıntıların imlasında hiçbir değişiklik yapmıyorum.

[18] Romanın "M. Fasidyan" başlıklı 10. bölümünün hemen girişinde şöyle anlatılır Fasidyan: "Sinni elli kadar, saçleri bir az ağarmış, fakat gendu daha dinc ve hırslı bir kimse memul' olunur idi: Siması pek esmer, kaşleri ve bıyığı gayet ile kara ve gözlerinin bakışından sert ve merhametsiz bir ademe benzer, ve yüzünde fikrini asla meydane virmez olduğının nişaneleri dahi görünür" (78). Burada ele aldığım EHT romanlarda "hırslı" kelimesi "öfkeli" anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca "esmerlik" romanın "kötü"leriyle ilişkilendirilen bir vasıftır.

> olursak anler anler memnun olmazler mi? Güclük ile şimdie kadar bu akrabalık hususını kaldırub ve men idebildik, memnu olan keyfiete takviet viremez isek milletin efkyarı ikiye tevcih olmuş ikan bir dahi müradımızı nasıl ileri götürebiliriz?
>
> [Viçen Ağa] –Yok yok, benim oğlumden bu şeye başlangıç olmaz[.] ([vurgular bana ait], 82)

Üstelik, mezhepler arası çatışmayla Akabi ve Hagop'un aşkı arasındaki paralellik, Akabi'nin anne ve babasının da yıllar önce aynı nedenden dolayı bedbaht olmuş olmalarıyla daha da güçlendirilir.

Balıkçıyan'ın *Karnig, Gülünya ve Dikran'in Dehşetlü Vefatleri* başlıklı romanı da benzer bir cemaat içi bölünme üzerine kuruludur: *Sahmanatrutyun*, yani Ermeni anayasası taraftarı ve karşıtları. Ancak bu çatışmayı daha iyi anlayabilmek için başka bir çatışmadan söz etmek gerekir: genç, eğitimli, liberal Ermeniler ile muhafazakâr *amira* sınıfı arasındaki çatışma. Çok ayrıntıya girmeden söz konusu çatışmaya değinmek *KGD*'nin üzerine kurulmuş olduğu ekseni anlamak açısından yararlı olacaktır.

Hagop Barsoumian çatışmanın taraflarını şu şekilde özetliyor:

> *Lusavoryal* [aydınlanmışlar] diye adlandırılan meşrutiyetçiler ilerici, demokratik ilke ve doktrinlerle dopdolu genç ve eğitimli kuşağı temsil ediyorlardı. Karşı tarafta ise *sarraf-amira*lardan ve onların takipçilerinden oluşan, *khavaryal* [kararmışlar] diye adlandırılan gelenekçiler ve muhafazakârlar grubu vardı. Bu iki karşıt grup arasındaki çatışma yalnızca siyasi değil, aynı zamanda kültürel, ekonomik ve toplumsaldı. (180)

Amira sınıfı denilince, geleneksel olarak, Ermeni cemaatinin önde gelen, zengin, cemaat içinde önder rolü oynayan, Osmanlı yönetimiyle güçlü ilişkileri bulunan ve bir anlamda cemaatle Osmanlı yönetimi arasında aracılık işlevi gören bir grup anlaşılmaktadır (171-72). Genellikle sarraf olan ve iltizam sisteminde önemli bir rol oynayan bu sınıfa dahil olabilmek için bir tüccarın Osmanlı hükümetiyle bağlantısı olmalıydı (175). *Amira*ların toplumsal işlevlerini iki ayrı düzlemde değerlendirmek mümkün. Bunlardan ilki, imparatorluğun ekonomik yapısında oynadıkları rol. Özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda İstanbul'da iki önemli sarraf grubu vardı: Rumlar ve Ermeniler. Ermeniler

hem Avrupa'yla ticari ilişkileri hem de Osmanlı bürokrasisine yakınlıkları nedeniyle güçlü bir konum edinmişler, Yunanistan'ın bağımsızlığını ilan etmesinden sonra ise iyice ön plana çıkmışlardı. Şevket Pamuk'a göre, sarraflar Osmanlı'daki ticaret burjuvazisinin "embriyo"sunu oluşturmuşlardır (Pamuk, *A Monetary History,* 201-202). Barsoumian ise, bu kapitalist girişimciler sınıfının Osmanlı'nın 19. yüzyıldaki kırılgan mali yapısının sürdürülmesinde önemli bir rol oynadıklarını öne sürüyor (175). *Amira* sınıfının Osmanlı toplumu içerisindeki işlevini değerlendirebileceğimiz ikinci düzlem ise Ermeni cemaati içerisinde oynadıkları rol. Barsoumian burada bir paradoksa işaret ediyor. Sarraf–*amira*lar bir yandan kurdukları okullar, Avrupa'da okumalarını sağladıkları öğrenciler, destekledikleri kültür dernekleri ve basın yoluyla Ermeni cemaatinin kültürel uyanışının öncüsü olmuşlardır. Ancak öte yandan, Ermeni milleti içindeki güç ve iktidarını paylaşmak istemeyen, istediğini patrik yapıp istediğini patriklikten indiren, Osmanlı bürokrasisine yakınlıkları ve bu çok milletli sistem içerisinde oynadıkları rol nedeniyle varlıklarını milletleriyle Osmanlı yönetimi arasında oynadıkları role borçlu olan ve bu nedenle de milletlerinin dinsel, kültürel alanlarda değişmesine karşı olan, statükocu, muhafazakâr bir grup olmuştur sarraf–*amira*lar (177-81).

1863 yılında Babıâli tarafından onaylanan Ermeni Nizamnamesi'ni, yukarıda kısaca değinilen sarraf–*amira* sınıfına ait gücün Ermeni cemaati içerisinde paylaşımı çerçevesinde düşünmek gerekir. Mesele basitleştirilirse şöyle bir gelişim çizgisi belirlenebilir: 1839 yılında Tanzimat'ın ilanıyla iltizam sisteminin kâğıt üzerinde de olsa feshedilmesi, Ermeni sarrafların sözleşmelerinin iptal edilmesine, iflas etmelerine, Osmanlı bürokrasisi üzerindeki etkilerinin azalmasına, dolayısıyla da kendi cemaatleri içerisindeki konumlarının sarsılmasına neden olmuştur (Artinian, *Osmanlı Devleti'nde...,* 66-67).[19]

Benzer bir biçimde, 1856 Islahat Fermanı da sarraf–*amira*ların Ermeni cemaatinin yönetimindeki pozisyonlarını sarsmıştır (Koptaş, 12-13). Sarraf–*amira*ların cemaat içindeki güç ve etkinliklerinin azalmasından doğan boşluğu, esnaf ve zanaatkârlar doldurmuş ve neticede bu iki grup arasında bir iktidar çatışması ortaya çıkmıştır. 19. yüzyıl ortalarında Ermeni esnaf loncaları-

[19] Niyazi Berkes, iltizamın kâğıt üzerinde kaldırılmış olmasının mültezim ve sarrafları ortadan kaldırmadığını öne sürer (*Türkiye'de Çağdaşlaşma,* 245). Nitekim aynı konunun 1856'daki Islahat Fermanı'nda da gündeme gelmesi bunu göstermektedir. Bununla birlikte, sarrafların etkinlik alanlarının bu nedenle kısıtlandığını düşünmemek için bir neden de bulunmamaktadır.

nın sayısı 18. yüzyıl sonundakinin yaklaşık iki katına çıkmış, esnaf ve zanaatkârların millet işlerindeki etkinlikleri ve katkıları, güçlenen konumlarına paralel olarak artmış, bunun sonucunda da *amira* sınıfının paylaşmak istemediği iktidardan paylarını istemeye başlamışlardır (Artinian, *Osmanlı Devleti'nde...*, 38, 73; Çetintaş, 76-77).

Bu iktidar mücadelesine bir de Genç Ermenileri[20] eklemek gerekir. Başta Fransa ve İtalya olmak üzere Avrupa ülkelerinde eğitim gören, Batı yaşamı ve düşüncesiyle tanışan genç liberal Ermeniler, geri döndüklerinde, iktidardan pay isteyen esnaf–zanaatkârların yanında yer alarak Ermeni milletinin dönüşümünde önemli bir rol oynamışlardır.[21] Çoğu Avrupa'da teknik ve bilimsel alanlarda eğitim gören, Batı siyasal sistemleriyle tanışan ve bir kısmı 1848 olaylarına tanıklık eden bu genç ve eğitimli Ermeniler, İstanbul'a döndüklerinde, kurdukları demek ve çıkardıkları gazetelerle, Ermeni cemaatinin dönüşümünün ana aktörlerinden biri oldular (Artinian, *Osmanlı Devleti'nde...*, 73-87).

Burada bir noktaya daha dikkat çekmek yararlı olacaktır. O da, reformcu *amira*ların Osmanlı yüksek bürokrasisindeki önemli konumlarının yavaş yavaş Genç Ermeniler tarafından doldurulmaya başlanmasıydı.[22] Osmanlı bürokrasisi nezdinde amiraların prestijinin yerini giderek Genç Ermenilerin etkisi alıyordu. 1850–1876 arasında hemen her sadrazam ve hariciye nazırının

---

[20] Vartan Artinian, "Genç Ermeniler" ismini, bu grubun amaç ve yöntem bakımından Genç Osmanlılarla arasındaki benzerlikten dolayı tercih ettiğini belirtiyor (*Osmanlı Devleti'nde...*, 273).

[21] Barsoumian bu denkleme bir de *amira* sınıfının kendi içindeki bir bölünmeyi ekliyor. Teknokrat–*amira*lar (örneğin, mimar başı Balyan ve barutçu başı Dadyan aileleri) –ki sarraf–*amira*lar güçlerini bu grupla bile paylaşmaya yanaşmamışlardır– bu mücadelede reformcuların yanında yer almışlardır ve ancak bu sayede bir anayasa mümkün olmuştur (180).

[22] (Mizancı) Mehmet Murat'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanındaki şu satırlar dikkat çekicidir: "Minderin üzerinde oturan Salih Efendi'nin karşısında kapıya yakın olan bir sandalyenin kenarına ilişerek iki büklüm olmuş bir adam bulunuyor. Kara sakalı, çatık kaşları, kalın yüzü, siyaba mail fesi, tek gözlüğü, elbisesinde meşhud olan alafrangalığa meyl ile beraber redingot yakasının yağı kendisinin 'yeni terbiye görmüş' Ermenilerden olduğunu gösteriyor. Filhakika bu adam Salih Efendi'nin bazı umur-ı hususisine bakan Avukat Kirkor Sarınaşkyan Efendi'dir" (49). Mizancı'nın tırnak içine alınış olduğu ifade, en azından 1880'lerin sonu itibarıyla, Osmanlı Müslüman/Türk okuru nezdinde "Genç Ermeniler" diye bir fenomenin bilindiğini gösterir. Ayrıca, burada sözü geçen Genç Ermeni'yle alafrangalık arasında kurulan bağlantı da önemlidir. Zira Genç Ermeniler'i alafrangalıkla itham edenler Ermeni cemaati içindeki ortodoks, muhafazakâr kesim olup, burada ele aldığım EHT romanların yazarları bu tutuma karşı cephe almışlardır.

Ermeni bir danışmanı vardı. Gircikyan Reşit'in, Hamamcıyan ile Seferyan ise Âli Paşa'nın danışmanlarıydı. Sahak Abro, Fuat Paşa'ya danışmanlık yapıyordu; Hovsep Vartanyan (Vartan Paşa), Damat Mehmet Ali Paşa'nın değerli danışmanlarından biriydi. Daha sonra Vahan Efendi, Cevdet Paşa'nın danışmanlarından biri oldu; Krikor Odyan ise hem uzun yıllar Mithat Paşa'ya hizmet etti, hem de Kanun-ı Esasi tartışmalarına katıldı (Artinian, *Osmanlı Devleti'nde...*, 92-93).

İşte *KGD*'nin tüm yapısını belirleyen de bu bölünmedir. Romanın eksenini oluşturan iki mutsuz aşk hikâyesi Ermeni anayasası etrafında dönen tartışmalarla kesin bir biçimde ilişkilendirilir. Öyle ki, intihar etmek üzere olan Gülünya'nın, onu bundan vazgeçirip ondan kendisini sevmesini isteyen Dikran'a verdiği ilk tepki şu olur: "Lakin kerem buyur, ismini ve kimlerden olduğini bana bağışla, ve sen efkârce Sahmanatraganmı sın yahod deyil mi?, burayı da bildir" (69). Dikran'ın yanıtı çok nettir: "Ne?... Efkârimi setr itmek mi?, onu hatrdan çıkar hanım, benim için en böyük seadet ve en üstün müşerreflik, Sahmanatrutyun yanında bir paradır...." (70). "[M]üteveffa Karnig gibi Sahmanatrutyun hakkında kan dökenlerden" olduğunu da belirtir Dikran (69). Bunun üzerine Gülünya ikna olur ve artık Dikran'ı sevmeye karar verir. Onu ikna eden şey ise yalnızca ve yalnızca Karnig ile Dikran'ın Ermeni Nizamnamesi konusundaki ortak tutumlarıdır: "Ah!...sevgülü Karnigim de öyle der idi..." (70). Hatta, Gülünya'ya göre, aynı fikirleri savunmayanlar birbirlerini sevemezler: "Çünki eyi bilirsin, bir biri ile müttefik olmayan efkâr sahibleri, yüregde muhabbet taşıyamaz olduğini" (37). Böylece nizamname, Gülünya ve Dikran'ı, tıpkı Gülünya ve Karnig'i yapmış olduğu gibi, en azından prensipte bir araya getirir. Öte yandan, her iki sevgili çiftinin kavuşmasını engelleyen de yine nizamname olacaktır. Zira, yukarıda da değinildiği üzere Gülünya'nın babası Ğugas, Genç Ermenilere, Ermeni Nizamnamesi'ne ve bunların temsil ettiği her şeye (gazete, yeni usulde eğitim vb) topyekûn karşıdır ve bu nedenle de Karnig, Gülünya ve Dikran'ın ölmelerine neden olacaktır. Tam bir kadın düşmanı olarak resmedilen, karısını döven Ğugas, kızı yeni moda ulusal şarkılara ("*azkayin yerk*ler") heves edince sinirlenir, onun okuduğu *Télémaque* ya da *Atala/René* gibi kitapları pencereden dışarı fırlatır, bir daha elinde kalem ve kitap görürse onu "tepeleyeceği" tehdidini savurarak kızının "zulmeti cehalet"te kalmasını ister (20).

Üçüncü olarak *Bir Sefil Zevce* de, tıpkı *AH* ve *KGD* gibi, cemaat içi bölünme üzerine kuruludur. Hatta bu kez söz konusu olan Katolik mezhebi içinde bir bölünmedir:

> Bu naklietimizin vaktlerinde ammeye malûm dır ki, Ermeni Katoliklerinin beyninde böyük bir husumet hasıle gelmiş idi, şöyle ki Katolik milleti ikiye tevcih olmuş, ve bu intifake badi olan, Hamazkyat ıngerutyüni ismi ile ihtas olan bir şirket idi ki, anın esası kız çocukler içun bir mekteb inşa itdirmek ve ilmin ileru gitmesine ğayret itmek idisede ekseriet, bu şirket, aher efkâre mebni ihdas olunmış dır deyerek, ane karşu gelmiş idi.
>
> Bizim asıl müradımız yalınız vukuatın naklini itmek olmağ ile kangı taraf haklu oldığini ifade iylemek bize farz deyil dir deyu memul ideriz. Nasıl ki söyledik milletin beyninde pek ziyade marazaler peyda olmuş, şöyle ki pek çok evlerde, pederi evladıne, karısı kocasıne, hemşiresi biraderine ters çehre ile bakar. Ahz u itade dahi iki taraf mecbur olmadıkca biri olbiri ile alış veriş itmezler. İlla kız alıb virmek hakkında başlıca dikkat olunacak bir madde olmuş idi, haylu vakıt terziler ve sazendeler kiseden yemege başladıler zira düyünler pek seryek, ve vakti yerişmiş kızler dahi bu şirketin ihdas olmasıne pek hoşnud deyil idiler.
>
> Aher milletler bu marazalerin sebebine eyi aşina olmayarak Abalı Kılıclı davası tabir iderler, ve bunun sebebi şu oluyor ki, şirketi ihdas iden Mhitaryan manastırının keşişlerinden birisi olub, ve ane karşu gelenler propaganda mektebinin papasleri idi.
>
> İşbu husumet şu derecelere vardı ki, şirketin serinde olan birkaç kesanın nefi memul, fakat maddeyi ol kertelere vardırmayıb Babı A'ali tarafından keyfietin tasihi ve husni tanzimi emr buyrulub, ve bunda mada' Fransa devletinin müdahelesi ile vasf itdiyimiz marazaler teskin ve hitam buldu.
>
> Tarafeyn biri ol birine hasim oldığı zeman her gice meclisler eksik deyil. Şirkete yazılı olanler anı ileru götürmek müradında, ve hasimleri bu maddenin tekmilen ortaden kalkması ğayretinde idiler. ([vurgular bana ait], 27-29,)

Burada sözü edilen bölünmenin toplumsal ve gündelik yaşamda neden olduğu gelişmeler, *KGD*'nin önsözünde değinilenlerle neredeyse aynıdır

("Sahmanatrutyunün hasimleri yüzünden, familya ve haneler deruninde dahi anın ğayretkeşlerine ne hakarat ve müsibetler ileri geldigini" [iv-v]). Önceki iki romanda olduğu gibi *BSZ*'de de aşk teması, birbirine düşman gözüyle bakan iki grup arasındaki gerilim üzerine oturtulmuştur. Yukarıdaki uzun alıntıdaki bazı ayrıntıları daha iyi anlayabilmek için kısa da olsa birtakım tarihsel açıklamalara ihtiyaç var gibi görünüyor.

Boğos Levon Zekiyan, Ermeni ulusunun sekülerleşme aşamalarından söz ederken, 1867–1880 arasında yaşanmış olan "din kavgaları"na değinir. Söz konusu çatışma temelde Kilikya Ermeni Katolik Patriği Andon Hasunyan (1809–1884) ile İstanbul Başpiskoposu arasındadır. "Hasunyan/anti–Hasunyan çatışmaları" olarak da adlandırılan bu çatışma, Zekiyan'a göre, "Ermeni dini usullerini, özellikle kilise kanununu latinleştirme yönündeki son büyük çaba"dır (*Ermeniler ve Modernite,* 98). Mıkhitarist rahiplerin okullarından yetişmiş olan öğrenciler Hasunyan'a karşı güçlü bir tepki gösterirler. Bu noktada, 19. yüzyıl Batı Ermeni edebiyatının önde gelen şair ve yazarlarından Mıgırdiç Beşiktaşlıyan'ın (1828–1868) rolü önemlidir. Hasunyan karşıtlarının önde gelenlerinden Beşiktaşlıyan, Ermeni cemaatini dinsel bölünmelerden kurtarıp ortak idealler etrafında birleştirmek istemektedir. Okullar vasıtasıyla halkın eğitim düzeyini yükseltmek ve cemaatin Avrupa'yla ilişkilerini güçlendirmek amacıyla, yukarıdaki alıntıda adı geçen *Hamazkyats* derneğini kurar (99). Pamukciyan'a göre, *AH*'nin yazarı Hovsep Vartanyan da bu cemiyetin kurucu azalarındandır (*Biyografileriyle Ermeniler,* 373). Cemaat içindeki bu iktidar çatışması ve bunun sonucundaki bölünmenin ardından Katoliklerin bir kısmı "Şarklı Katolikler" unvanını alırlar. Bölünmenin sonuçları yine ciddi olmuş, karşılıklı nefret duyguları kan dökülmesi, aforoz ve sürgünlerle sonuçlanmıştır. Zekiyan'a göre, Beşiktaşlıyan'ın birlik idealini, din temelli geleneksel millet anlayışından ziyade seküler bir ulus ideali olarak yorumlamak mümkündür. 1839–1845 yılları arasında, Padova'da Mıkhitarist rahipler tarafından kurulmuş olan Muradyan Mektebi'nde eğitim gören Beşiktaşlıyan'ın Avrupa'daki milliyetçilik düşüncesinden bir ölçüde etkilenmiş olduğu söylenebilse de, asıl ilhamını Mıkhitar'ın Ermeni ulusunun birliğiyle ilgili düşüncelerinden almıştır (*Ermeniler ve Modernite,* 99). Ayrıca, Çark'ın belirttiğine göre, Hasunyan'ın tarafında yer alan Hovsep Vartanyan'ın gazetesi bu nedenle kapatılmıştır (267).

Bir Sefil Zevce'nin iyi ve kötüleri de işte bu bölünmeye uygun bir biçimde saflaşırlar. Burada da, kendisinden önceki iki EHT romanda olduğu gibi, bir "birlik" arayışının ifadesini görmek mümkündür. Ancak bu kez mezhep içi bir birlik söz konusudur. İşte romanın girişinde sözü edilen *Hamazkyats* derneği de bu bağlamda önemlidir. Her ne kadar *BSZ*'nin yazarı amacının derneğe karşı çıkanları yermek olmadığını belirtse de ("Bizim asıl müradımız yalınız vukuatın naklini itmek olmağ ile kangı taraf haklu oldığini ifade iylemek bize farz deyil dir" [27]), roman kişilerinin temsil edilme biçimlerinden yazarın hangi tarafta durduğunu anlamak mümkündür. Romandaki "kötü" kişiler *Hamazkyats* derneğinin muhalifleri, "iyiler" ise derneğin savunucularıdırlar. Bir başka deyişle, sevenleri ayıranlar, yazar tarafından "şeytan"a benzetilenler ve ulusal birliğe karşı olanlar aynı kişilerdir. Vartug'un şeytanî kocası Mardiros, yukarıda da belirttiğim üzere, iltizam ilişkileri içindeki bir sarraf–*amira*dır ve romanın esas oğlanı tüccar Muhib Sebuh'la doğal bir karşıtlık içindedir. Her ne kadar romanın bütününde sık sık değinilmese ve diğer iki romandaki kadar altı çizilmese de bunun somut ifadesi *Hamazkyats*, yani ulusal birlik derneğidir.

Burada ele aldığım üç EHT romana bakıldığında, bu romanlarla temsilciliğini büyük ölçüde Ahmet Mithat Efendi'nin yaptığı Arap harfli ilk Türkçe romanlar arasında önemli bir farklılık göze çarpıyor. EHT romanların "iyi"leriyle ilk AHT romanlardaki züppe ya da yoldan çıkmış karakterler arasında ciddi bir benzerlik var.[23] EHT romanlarda iyi giyinen, yabancı

[23] Burada büyük ölçüde Ahmet Mithat Efendi'yi kastediyor oluşum okurda yönteme ilişkin bir şüphe uyandırabilir. Ancak özellikle erken dönem için onun romanları haricinde bir tek *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat* ve *İntibah*'tan söz etmek mümkün ki onlar da bu tabloya uymaktadır. Üstelik Ahmet Mithat Efendi'nin Müslüman Türk romanında ilk örneklerini verdiği söz konusu züppe temsilinin temel çizgilerinin bugün bile geçerliliğini koruduğu düşünülürse, yazıyı Ahmet Mithat'ı yalnızca bir örnek olarak alıp okumak (örneğin *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*'yi düşünmek) ve ardına da bu geleneği belli çizgiler üzerinden sürdüren *Araba Sevdası*, *Şık* vb romanları eklemek çok akıl dışı olmayacaktır. Bununla birlikte, Ahmet Mithat'ın romanlarıyla EHT romanlar arasındaki bu karşıtlık Namık Kemal'in eserleriyle, daha doğrusu *Cezmi* ve tiyatro oyunlarıyla EHT romanlar arasında kolay kolay kurulamamaktadır. Örneğin, EHT romanlardaki yukarıda örneklendirdiğim tarihselleştirme tutumu –ki bunu Ermeni ulusunun doğuşu ve modern Ermeni edebiyatıyla tiyatrosunun tarihsel roman ve oyunlara merakı çerçevesinde düşünmek gerekir– Ahmet Mithat Efendi'de en azından bu şekliyle karşılığını bulmaz. Bununla birlikte, Namık Kemal, *Cezmi* romanı ya da *Celalettin Harzemşah* ve benzeri oyunlarıyla, Osmanlı Ermenilerininkine paralel bir yol izler. Üstelik, örneğin *Gülnihal*'deki, despotik otorite karşıtlığı ve buna karşılık seçilmiş ("Muhtar"), genç, daha özgürlükçü bir yönetimden yana oluşu da yine EHT romanların

dil bilen, "dışarıda" ya da "yeni usulde" terbiye görmüş, otoriteye (özellikle de babalarına) başkaldıran, politik Genç Ermeniler kahramanlaştırılırken, bir yandan da cemaatin ve hatta sonrasında ulusun birliğini ve iyiliğini isteyenlerle özdeşleştiriliyorlar. Buna karşılık, örneğin Ahmet Mithat tarafından yazılan ilk AHT romanlara bakıldığında, bu özelliklere sahip gençler züppe olmak, yoldan çıkmak ya da bunlar olmasa bile, bu potansiyeli taşımak durumundalar. Benzer bir şekilde, EHT romanların kötüleri hep geleneksel eğitim sisteminden geçmiş kişiler. *BSZ*'deki Vartug'un kocası Mardiros Ağa bu duruma çok iyi bir örnektir. 1819 yılında doğan Mardiros zamanının geleneksel eğitimini almıştır:

> Mardiros beş altı yaşına vardıkde [babası] Melkon ağa eve bir hoca alıb, ol vaktin usuli üzre çocuğın terbiyesine devam iyledi. Ol asirde Evropa lisanlerini öyrenen pek az, Ermenice yazmak okumak lisanı tekmil tahsil itmeyerek, ve biraz da rakkam bildigi halde kâfi. eger az bir şey Osmanlıca yazar okur ise, tekmillen terbie olmuş add olunur idi. (56-57)

Bu eğitimi alan Mardiros içki, kumar ve eğlenceye düşüp, yaptığı diğer kötülüklerin yanı sıra, babasının tüm servetini tüketir. Buna karşılık, romandaki iyilikleri ve mükemmelliğinin sınırları olmayan tüccar Muhib Sebuh ise tam anlamıyla Avrupa usulünde eğitim görmüştür (hatta ülkesine ilk kez gelmektedir; yani "dışarıda" doğmuş, büyümüş, terbiye almıştır):

---

yazarlarınınkine paralel bir tutumdur. (Namık Kemal'in kurgusal eserlerinde tarihle kurduğu ilişki üzerine ayrıntılı bir inceleme için Fatih Altuğ'un "İstinat Duvarı Olarak *Cezmi*: 'Tarihe Müstenit Hikâye' " [2011] başlıklı yazısına bakılabilir.) Burada Ahmet Mithat ile Namık Kemal arasındaki temel bir farklılığa dikkat çekmek gerekiyor. Her ne kadar bu iki yazarda da dönemlerinin kültürel değişimine (örneğin mesire yerleri) ortak tepkiler gözlemlemek mümkünse de, Namık Kemal'in muhalefetinin siyasi boyutu baskındır. Ahmet Mithat Efendi, ilk AHT romanların yazılmaya başladığı yıllardan itibaren, özellikle sürgünden döndükten sonra yayımladığı *Menfa* (1876) başlıklı yarı otobiyografik kitabıyla birlikte, siyasi muhalefetle, yani Genç Osmanlılarla arasındaki her türlü bağı reddetmiş ve gerek *Üss-i İnkılab*'ın gerekse *Tercüman-ı Hakikat*'in yayımlanmaya başlamasıyla birlikte siyasi iktidarın halk nezdindeki en önemli destekçilerinden biri, belki de birincisi olmuştur. Dolayısıyla onun romanlarıyla EHT romanlar arasında, siyasi iktidarın ve onun karşısında yer alanın bakış açıları arasında farklılık vardır. Oysa Namık Kemal'in eserleriyle EHT arasında bu kadar net bir karşıtlık bulmak mümkün değildir çünkü otoriteye ya da despotizme karşı muhalefet bazen onları aynı saflarda buluşturur. Tanpınar ve Moran da Ahmet Mithat Efendi ve Namık Kemal arasında bir karşıtlık kurarlar (Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (1942), 455-56; Moran, 47). Tanpınar ayrımında "zümre" ve "sınıf" vurgusu da yapar.

> Sebuhın terbiesi hakkında ziyadesi ile dikkat ve ğayret edib, İngilterra ve Fransanın meşhur medreselerine gönderdi, şöyle ki Sebuh yigirmi üç yaşına vardı ise eyi Evropa terbiesi tabir itdiklerini idinmiş idi (144).

Benzer bir durum, her iki gruptaki roman kişilerinin otoriteyle ya da toplumsal gelenek ve âdetlerle ilişkilerinde de gözlemlenebilir. EHT romanların yenilikçi, toplumsal normların dışına çıkmış veya çıkmaya hazır, içinde yaşadığı cemaatin bazı değerlerini sorgulayan ve bunların değişmesi gerektiğini dile getiren kahramanlarının AHT'deki muadillerinin –ki onların durumunda bilinçli bir karşı çıkış ya da sorgulamadan söz etmek de pek mümkün değildir– başına gelmeyen felaket kalmaz.

Burada incelediğim EHT romanlarla ilk AHT romanlar arasında ebeveyn–çocuk ilişkisi bakımından da önemli bir farklılık bulunmaktadır ki bence bu da otoriteyle ilişki bakımından anlamlı. *AH*, *KGD* ve *BSZ* romanlarının üçünde de kahramanların kara bahtları kendilerinden önceki ya da sonraki kuşakla da ilişkilendirilerek (yani tekrarlanarak) tekil bir mutsuz aşk hikâyesi olmaktan çıkarılır ve böylelikle tarihselleştirilir, toplumsal koşullarla güçlü bir biçimde ilişkilendirilir. Burada, EHT ve AHT romanlardaki anne–baba figürleri arasında dikkate değer bir karşıtlık görmek mümkün. *AH*'de de romanın baş kadın karakteri Akabi annesiz büyümüştür ve ancak son nefesinde annesini tanıyabilir. *BSZ*'de Vartug'un kızı da tıpkı kendisi gibi annesiz büyüyecektir. İki romanda da annesinden uzak büyüyen kız çocuklarının hayatları ölüm ya da intiharla noktalanır. Ahmet Mithat Efendi'nin *Müşahedat* romanındaki baş karakterlerden Siranuş da annesiz ve babasız büyümüştür ancak bu onun romanın sonunda mutlu sona ulaşmasını engellemez. *KGD*'de, yani burada ele alınan diğer EHT romanda, annesiz büyümek zorunda kalan bir kız çocuğu yoktur. Aksine, Gülünya'nın annesi Pupul Hanım'ın varlığı, diğer EHT ve AHT romanlarda olmadığı kadar hissedilir. Roman boyunca kızını babasının şiddetinden korumaya çalışan kadın ne yazık ki başarılı olamaz ve romanın sonunda Gülünya intihar eder. Tıpkı *AH*'de Akabi'nin annesinin Akabi'yi amcasının gazabından koruyamamış olduğu ya da *BSZ*'de, Veronika Dudu'nun, kızını yıllardır görmediği ve dolayısıyla da tanıyamadığı için romanın kötü adamları Mardiros'la Mikayel'in hilesini yutup Vartug yerine geçirilen hizmetçi kızı kurtararak asıl kızının ölümüne neden olduğu gibi. AHT romanlarda otoriteyi temsil eden ve yokluğuyla ya da

veremediği terbiyeyle çocuğunun hayatının mahvolmasına neden olan baba vurgusu (burada akla hemen Jale Parla'nın *Babalar ve Oğullar*'ı geliyor) EHT romanlarda yerini, kızıyla baba otoritesi arasına giren ya da "yok" olduğu için giremeyen anne vurgusuna bırakır. Daha da önemlisi, patriyarkal otorite AHT romanlarda daima iyiyi temsil ederken, EHT romanlarda "eski", muhafazakâr ve baskıcı olanı temsil eder. Diğer bir deyişle, AHT romanlarda yazar/anlatıcı babanın yokluğundan kaynaklanan otorite boşluğunu doldurmaya çalışırken, EHT romanlarda yazar/anlatıcı baba otoritesine karşı çıkan, baş kaldıran çocukların ve onlarla bu otorite arasına girmesi beklenen ya da bazı durumlarda giren –ama her hâlükârda başarısız olan– annenin yanında yer alır.

Tüm bu parçaları bir araya getirdiğimde, erken dönem EHT ve AHT romanlar karşılaştırılırken özellikle üzerine gidilmesi gereken üç nokta olduğunu düşünüyorum. Bunlardan ilki sınıfsal bir değerlendirme. Burada kastım yalnızca roman kişileri üzerinden sınıfsal bir okuma değil –ki yukarıda değindiğim üç EHT roman buna çok açık bir davetiye çıkarıyor– aynı zamanda bu romanların yazarlarının da sınıfsal kökenlerini dikkate alan bir inceleme. İlk EHT ve AHT romanları Genç Ermeniler ve Genç Osmanlıların sınıfsal konumları bakımından okumak ilginç sonuçlar verebilir.[24] Ahmet Mithat Efendi'nin geleneksel olarak vurgulanan "esnaf"lığıyla, romanlarının esnaf ve aydınlanmacı Genç Ermenilerin bakış açısıyla yazılmış EHT romanlarla oluşturduğu çarpıcı karşıtlık bile başlı başına ilgi çekici bir konu. İkincisi, ilk EHT ve AHT romanların yazarları için ortak esin kaynağı olan Avrupa romantizminin ve bu "akımın" bazı kurucu metinlerinin (örneğin *Atala/René*) her iki yazar grubu tarafından yorumlanış biçimi. Burada ele alınamayacak kadar ayrıntılı bir konu bu. Ancak yine de şu söylenebilir: Ermeni harfleriyle ve Arap harfleriyle yazılan ilk Türkçe romanlarda Avrupa romantizminin farklı ve birbiriyle çelişik iki yüzünü (devrimci ve muhafazakâr) görmek

[24] Bu konuda özellikle Fatma Müge Göçek'in yazdıklarından destek alınabilir. Göçek, Osmanlı İmparatorluğu'nun kabaca son yüzyılı için iki ayrı burjuva oluşumundan söz ediyor: "Etnik ve seküler unsurlarla özdeşleşen bürokratik burjuvazi Türk millî burjuvasine dönüştü; Rum, Ermeni ve Yahudi azınlıkları içeren ticari burjuvazi, zorunlu ve gönüllü göçler sonucu yavaş yavaş ortadan kalktı" (*Rise of...*, 19). Buradaki "ticari" ve "bürokratik" burjuvazi ayrımının EHT ve AHT romanlar arasında yapılacak bir karşılaştırma açısından önemli olabileceğini düşünüyorum. Üstelik aynı ayrım, bu romanları yazanların romantizmi temellük etme biçimiyle de ilişkilendirilebilir.

mümkün. Avrupa romantizminin bazı kurucu metinlerinin ya da motiflerinin (modernlikle kurulan ilişki, dinin işlevi, birey/cemaat ilişkisi, aşk) EHT ve AHT romanların yazarları tarafından okunma ve dönüştürülme biçimleri bu konuda son derece renkli bir malzeme sunuyor. Üçüncü ve son olarak –ki bu da aslında ilk iki noktayla yakından ilgilidir– EHT ve AHT ilk romanları "biz" fikrinin ortaya çıkması bakımından okumak da ilginç olacaktır. 1863 tarihli *KGD*'nin Gülünya'sının "yeni usul *azkayin yerk*ler"e, yani ulusal şarkılara ilgi duymaya başladığı için muhafazakâr, yeninin her türlüsüne karşı babası Ğugas Ağa tarafından dövülmesi ve Ğugas Ağa'nın romanda bir şeytan olarak resmedilmesi, EHT romanların, Ermeni cemaatinin din ve mezhep temelli bölünmesine karşı savundukları ve aşk üzerinden dile getirdikleri romantik birlik fikriyle, din temelli bir cemaatten ulusa geçişte oynadıkları rolü göstermek bakımından önemli olsa gerek. Bunun karşılığını AHT romanlarda görmek için beklemek gerekecektir. Aslına bakılırsa, bu zamansal fark EHT ve AHT romanlar arasında pek çok bakımdan görülüyor. Buna bir tür faz farkı da diyebiliriz. Akla ilk gelen örneklerden biri, Servet-i Fünûn romanlarıyla burada ele aldığım EHT romanlar arasında görülebilecek bazı tematik benzerlikler. "Yeni"den ve "genç"ten yana olan, alafranga eğilimleri olan, eğitimli, okuyan, güzel giyinen ya da giyinmek isteyen, kendilerinden önceki kuşaklara itaat etmeyi reddeden, gelenekleri ve âdetleri sorgulayan, Fransızca bilen, zaman zaman kendine acıyan ve uzaklara kaçmak isteyen, evlilik dışı ilişki yaşayan roman kişileriyle doludur hem ilk EHT romanları hem de Servet-i Fünûn kuşağının romanları. Ancak ilginç bir biçimde, EHT romanlardaki gençler tüccarken Servet-i Fünûn romanlarındakiler kalem ve matbuat ekseninde yaşarlar ya da yaşamak isterler. Buradaki benzerlik ve farklılığın, ilk EHT ve AHT romanlar arasında yapılacak sınıfsal bir karşılaştırmanın yararlı olacağı argümanını pekiştirdiği açıktır.

MİLLETLER VE OSMANLICA: OSMANLI RUMLARININ OSMANLI EDEBİYATINA KATKISI (19.–20. YÜZYILLAR)*

Johann Strauss

Çeviren: Ayten Sönmez



Diyojen *dergisinin başlığı*

Osmanlı dönemindeki Rum ve Türk ilişkileri düşünüldüğünde, edebi ilişkilerle ilgili ne kadar az bulgunun olduğunu görmek şaşırtıcıdır. Türkçenin tâbi nüfusun yerel dili üzerindeki etkisi belgelenmiştir. Fakat biraz daha geniş bir çerçeveden bakıldığında bu iki cemaatin birbirlerinin kültürel gelenekleri, edebiyatları ve edebi dilleri hakkında tamamen bilgisiz olduğu izlenimi edinilebilir. Aslında bu cemaatlerden birinin bir üyesinin diğerinin edebi dilini ifade aracı olarak kullandığını gösteren tek bir kayıt bile yok gibidir.[1]

Muhakkak ki, iki cemaatin yazınsal dilleri imla, sözcük dağarcığı ve biçimsel olanaklar göz önüne alındığında oldukça sofistikedir; bir yanda cemaat elitlerinin ateşli bir biçimde desteklediği Modern Yunancanın arkaik bir

---

* Yazının orijinali için bkz. Strauss, Johann. "The *Millets* and the Ottoman Language: The Contribution of Ottoman Greeks to Ottoman Letters (19th–20th Centuries)". *Die Welt des Islams* 35.2 (1995), 189-249. Çevirideki katkılarından dolayı Burç İdem Tunçel'e teşekkür ederiz.

1 Krş. Chidiroglou, 253-405. Modern Yunan edebiyatının başlıca tarihleri (Dimaras, Politis, vb) Yunanlıların Osmanlıca yazdığı yazılardan hiç bahsetmezler. Bu, Rumların Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yerini inceleyen çalışmalar için de geçerlidir (Krş. Alexandris, 365-404). Türkçe eserlerde durumun daha iyi olduğu da söylenemez. Bursalı Mehmed Tahir'in Osmanlı yazarlarına dair kapsamlı çalışması *Osmanlı Müellifleri*'nde gayrimüslimlerin hariç tutulması hiç de şaşırtıcı değilken Mehmed Süreyya'nın bibliyografik sözlüğünde (*Sicill-i Osmani*) gayrimüslimler 4. cildin ekler (*hatime*) bölümüne havale edilmişti (872-79), yine bu bölümde gayrimüslimlerin edebi başarılarına da ara sıra gönderme yapılmıştır. Yakın zamanda çıkan edebiyat tarihi çalışmalarında az sayıda Rum ismine yer verilmiştir, fakat onlar da çok kapsamlı bir muameleye hak kazanmış görünmüyorlar. Braude ve Lewis'in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*'ında yer alan makaleler de bu konuda çok az şey söylüyor.

biçimi, öte yanda Osmanlı devletinin ileri gelenleri ile şair ve yazarların büyük bir çoğunluğunun kullandığı incelikli ve süslü dil vardı. Ayrıca yabancı dillere ilgileri, eğitimli sınıfların öğreniminin ayrılmaz bir parçası ve Osmanlı edebi diline[2] büyük ölçüde dahil olan Arapça ve Farsça ile sınırlı olan Osmanlı Türklerinin, Rum edebiyatına önemli bir katkı sunamamaları da şaşırtıcı bir bulgu olmayacaktır. Bu durum Rum Ortodoks cemaati söz konusu olduğunda daha da şaşılacak bir hal almaktadır. Çünkü Batı'da "Baş Tercüman" (*Grand Dragoman*) olarak adlandırılan Divan-ı Hümayun tercümanlığı, o zamanlar Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlere açık en yüksek devlet memurluğuydu ve bu görev bir buçuk yüzyıla yakın bir zamandır büyük ölçüde Ortodoks Rum cemaati mensupları tarafından yürütülüyordu. Bunun en önemli nedeni dilsel yetenekleri, özellikle de incelikli Osmanlı edebi diline mükemmel derecede hâkim olmalarıydı.

Fenerliler

Öyle görünüyor ki, 19. yüzyıl başlarına kadar bu dilin tam bilgisi bazı muteber Fenerli[3] ailelerin tekelindeydi.

Osmanlılar güçlerinin doruklarındayken, eğitimli sınıflar bir Avrupa dilini öğrenmeyi kendilerine yakıştırmıyorlardı. Mamafih, bu hafife alıcı tavırları, Batılı devletlerle doğrudan bağlantı kurmalarını engelledi. Bu suretle, iç politika ve uluslararası diplomasi yabancı güçlerin temsilcileri ile müzakere etmele-

---

[2] Sorunlu olmakla birlikte bu makalede, İran modeli temeline dayalı, hem devlet dairelerinde hem de edebiyatta kullanımı yaygın olan genellikle daha incelikli bir Osmanlıcaya atfen bu terim kullanılacaktır. Osmanlı döneminin edebi dili hâlâ kapsamlı ve yeterli bir betimlemeden yoksundur. (Bazı özellikler için bkz. Bombaci, "The Turkic literatures..."; Flemming.) Osmanlı dönemi yazarları farklı düzlemlerde konumlandırmadan *(lisan-ı) türkî/osmanî* ya da *türkçe* gibi terimleri ayırt etmeksizin hem yazı hem de konuşma diline atıfla kullanırlar. Aynı şey *othomaniki* ya da *turkiki glossa* terimlerini kullanan Rum Osmanlıca uzmanları için de geçerlidir.
Burada yazılı edebiyatı ele aldığımız için (başka türlü olmakla beraber) bağlantı noktalarının keşfedilebileceği halk edebiyatına atıfta bulunmuyoruz. Dili standart Osmanlıcadan farklılık göstermeyen *Karamanlıca* (Yunan alfabesi ile Türkçe) yazılar özellikle dahil edilmemiştir çünkü bu edebiyat Osmanlı edebiyatından tamamen ayrı gelişmiştir (sırası gelmişken gerçek anlamda hiç "telif" eser içermediğini belirtmek gerekir). Dahası, bu edebiyatın varlığından çok az Müslüman Türk haberdardı.

[3] Bu terim, bu ailelerin İstanbul'da eskiden yaşadığı mahalle olan Türkçe Fener (< Yunanca *Phanari(on)*) kelimesinden gelmektedir. (Krş. Decei; Mordtmann; ayrıca bkz. Kritovulos, *Tarih-i Sultan Mehmed Han-ı Sani*'ye.) Kullanımı Batı'da ancak 19. yüzyılda yaygınlaşan bu terimin anlamsal gelişimi için bkz. Pippidi, özellikle 342-50.

rini gerektirdiğinde de yabancı ülkelerin kültürlerine ve yabancı dillere aşina olmak gibi gerekli becerilere sahip olanların hizmetlerine bel bağlamak zorunda kalındı. Başlangıçta, bu kişiler az çok eğitim görmüş mühtedilerdi (Lehler, Macarlar, Almanlar vs); fakat 1660'larda Padova Üniversitesi'nde eğitim gören Panayot Efendi [Νικούσιος, *Panayotis Nikusios*] (1613–73), Osmanlı veziriazamı Köprülü Fazıl Ahmet Paşa'nın (1635–76) güvenini kazandı ve Osmanlı yönetiminin, Avrupalı mühtediler ve hatta yabancı elçiliklerin hizmetindeki kişilerdense, kendi tebaası arasından devşirilecek yetişmiş tercümanlardan oluşan sürekli bir memur sistemi tanzim etmesini önerdi.[4] Böylece "Divan-ı Hümayun Tercümanlığı" kuruldu; daha sonra da Müslüman olmayanlara eşit bir biçimde açık olan ikinci görev, Tersane Tercümanlığı[5] oluşturuldu.

Daha önceleri Divan-ı Hümayun Tercümanlığı ve Tersane Tercümanlığı görevlerinde çalışan Fener cemaatinin üyeleri 1711'den itibaren, düzenli olarak Osmanlılar tarafından iki Tuna Beyliğinin –Eflak ve Boğdan– yönetimine "voyvoda" ya da "bey" unvanıyla –Batı'da *hospodar* olarak bilinir– atandılar. Divan tercümanlarının ve voyvodaların hüküm sürdükleri memleketlerinde Yunan kültür ve edebiyatını geliştirmede oynadıkları rol Yunanlılar ve –daha az da olsa– Rumen araştırmacılar tarafından bilinir ve minnetle anılır.[6] Fakat bunlar ne ölçüde Osmanlı edebiyatına da katkı sağlamıştır?

Bazı Fenerliler bu konuda oldukça açık. "Prens" Alexandre Handjéri (*Hançerli,* 1759–1854) ünlü Fransızca–Osmanlıca sözlüğünün önsözünde şöyle diyor: "Türk Kabinesi'nde diplomatik işler için görevlendirilen Rumlar, yeni fikirleri ifade etme ihtiyacıyla oluşturulan ve Divan-ı Hümayun tarafından benimsenen birçok kelimeyi üç dilin birleştirilmesiyle [Osm. *elsine-i selâse* yani Arapça, Farsça ve Türkçe] türetmiş; böylece güzel çeviriler yapılmasına katkı sunmuşlardır." (Les Grecs employés dans la partie diplomatique du Cabinet Turc, n'ont pas peu contribué à l'enrichichir de belles traductions, en créant, par la combinaison des trois langues, beaucoup de mots

---

[4] Nikusios da Kandiye Seferi'ne kadar hem Alman İmparatorluğu Elçiliği'nin tercümanlığını hem de Divan tercümanlığını yapıyordu (Hammer, c. 6, 266). Panayot Efendi ile ilgili olarak bkz. Stamatiadis, 29-60; Uzunçarşılı, 71-76. Ayrıca krş. Hammer, c. 6, 274-75.

[5] Tersane tercümanı, özellikle adalardan vergi toplamak için Akdeniz'e yıllık seferi esnasında Kapudan Paşa'ya, yani Osmanlı Donanması'nın Oramiraline bağlıydı (Sphyroeras). Özellikle Kıbrıs ve çeşitli diğer bölgelerde tercümanların yerel bir önemi vardı (Orhonlu).

[6] Yunan–Rumen ortak sempozyumundaki sunumlara bkz. *Symposium l'époque Phanariote 21-25 Octobre 1970.*

dont le besoin d'exprıimer des ideés nouvelles avait nécessité la formatıon, et que la Porte a adoptés.) (c. 1, 1).[7]

Bu ilginç düşüncenin izi hâlâ sürülmedi fakat mantıken, ilk defa Küçük Kaynarca Antlaşması'nda (1774) kullanıldığı söylenen "siyasi özgürlük" ve "bağımsızlık" gibi kavramların Türkçe karşılığını bir Rum tercümanın bulduğu söylenebilir (B. Lewis, *The Political...*, 109).

Her ne kadar kozmopolit Fenerli tercümanlar Osmanlıcadaki yetkinlikleriyle yeni düşünceleri aktarma ve Osmanlıların Batı tarihi ve medeniyetine dair bilgilerindeki büyük uçurumu doldurmada özellikle önemli yer tutsalar da bu potansiyelden çok az faydalanılmıştır. Macar mühtedi İbrahim Müteferrika (1674–1745) Osmanlı İmparatorluğu'nda matbaacılığı kurmuş ve bizzat kendisi Avrupa dillerinden birkaç kitap çevirmiştir,[8] buna karşın 18. yüzyılın ikinci yarısına kadar Fenerlilerin tercüme faaliyetleri hakkında çok az şey bilinmektedir.[9] Sadece III. Sultan Selim (1789–1807) zamanında *Nizam-ı*

---

[7] Bu düşüncenin Rumlar arasında çok popüler olduğu anlaşılıyor. Handjéri'nin selefi Georges Rhasis (Yorgaki Razizade; *aşağıya bakınız*) benzer biçimde bunları zaten ifade etmişti. "Diplomatik ifadelere ilişkin olarak ise, Divan-ı Hümayun ile çeşitli Avrupa hükümetleri arasındaki resmi yazışmalarda bir süredir kullanılan tüm yeni terimleri Yunanlı tercümanlara borçlu olduğumuzu çok iyi biliyoruz. Aynı terim dizgesi şimdilerde, yabancı dillerdeki üretimleri kendi dillerine dahil etmek isteyen Türk tercümanlar tarafından takip edilmektedir; İstanbul'da son olarak yayımlanan tercümelere dikkatlice göz gezdirmek Türk çevirmenlerin Yunanlı tercümanların izinden yürüdüğüne ikna olmak için yeterlidir."
(« *quant à ce qui a rapport aux expressions diplomatiques, on sait fort bien que c'est aux traducteurs grecs que l'on est redevable de tous les termes nouveaux, employés, depuis quelque tems, dans la redaction des pièces officielles que la Porte ottomane se trouve dans le cas d'échanger avec les différens cabinets de l'Europe. Ce même systèeme de nomenclature, est suivi maintenant par les traducteurs turcs qui veulent introduire dans leur langue les productions etrangeres, et l'on n 'a qu 'a parcourir attentivement les traductions publiées dernièrement à Constantinople, pour se convaincre que les interprètes turcs ne font que marcher sur les traces des traducteurs grecs* ») (Bianchi, *Vocabulaire Français-Turc*, 4-5).

[8] Bu --oldukça kurı-- iki çeviri V.L. Ménage tarafından betimlenmiştir (421-23). Müteferrika'nın ayrıca Kont Raimondo Montecuccoli'den *Commentarii bellici'yi* Osmanlıcaya çevirdiği söylenmektedir (Adıvar, 165-66), ancak Adıvar Müteferrika'nın çevirmenliğine itiraz etmektedir. (*Bibliothèque Nationale'*de sadece tek bir nüshasının saklandığı anlaşılan) bu çeviri geniş bir biçimde dolaşıma girmiş ve Ahmet Cevdet (*yukarıya bakınız*) gibi Osmanlı devlet adamları ve tarihçileri tarafından da yaygın olarak okunmuştur.

[9] Avrupa meselelerine dair kısa risaleler Osmanlı devlet adamlarının ricasıyla Fenerli tercümanlar tarafından hazırlanıyordu. Bunlar hâlâ elyazması olarak saklanıyor olabilir. Belki de bu tarz son derlemenin 1809 tarihli olduğu görülüyor. Dimitri Muruzi (1811 'de idam edildi) tarafından yazılmıştır (Sclechta–Wssehrd, 17).

Cedid[10] olarak bilinen reform hareketleri döneminde –böyle bir işe duyulan talebin çok daha acil olduğu bir dönemde– bir Fenerlinin ilk önemli katkısını bulabiliyoruz: Baş Tercüman Konstantin İpsilanti [Ὑψηλάντης, *Konstantin Alexander Ypsilanti*] (1760–1816), Reisülküttab Mehmed Râşid Efendi'nin (ö. 1798) isteğiyle yeni ordu subaylarının eğitimi için kullanılmak niyetiyle askeri konularla ilgili Fransızcadan üç kitap çevirmiştir; hatta bu eserler basılmıştır ki bu, o zamanlar nadir görülebilen bir durumdur.[11] Tercümanın hızlı bir şekilde terfi etmesine ve Boğdan (iki kez: 1799–1801; 1807) ve Eflak (1802–07) voyvodalığına atanmasına bakılırsa bu çeviriler açıkça takdir edilmişti.[12]

Fenerlilerin Osmanlı edebi dilini öğrenmesi

Tuna beyliklerindeki bazı aydınlanmış Fenerli yöneticiler, eğitim ve öğretimin standartlarının yükseltilmesine önemli katkılarıyla bilinirler. Fakat bu Osmanlıcanın öğrenilmesini çok az etkilemiştir. Yaş ve Bükreş akademilerinde ciddi bir Osmanlıca eğitimi yoktu –ki bu zamana kadar tek bir Türk dil öğretmeninin adının bile ortaya çıkmaması bu durumun yeterli bir göstergesidir (Matei, 109). Aslında, Türkçe bilen Fenerlilerin bu alanda oluşturdukları tekel kıskanılıyor gibi görünmektedir. Bilgilerini başkalarına aktarma konusunda hiç de sıkıntılı olmayan bazı Osmanlı Rumları bu konu ile ilgili şöyle serzenişte bulunur: "Rumların Türk dilini öğrenebilmeleri için gerekli kitaplardan neredeyse tamamen yoksun olduğu düşünüldüğünde, Fenerlilerin [bu dilin bilgisini] aktarmada çok da istekli olmadıklarını söylemek haksızlık olmayacaktır; bu, Türk dilini bir nevi aile mirası olarak algıladıkları gerçeğini vurgulayan bir eğilim" (Kostantinidi, *Müntahabat*..., 10). Bu tavır o döneme ait bazı kayıtlarda da karşımıza çıkıyor. Tinos adasından Katolik bir Rum olan Marc Philip Zallony (1782–?) bu ortamın bilgisini edinen bir hekim olarak, *Fenerliler Üzerine Risale* (*Essay on the*

---

[10] III. Selim'in reformları için bkz. Shaw.

[11] *Fenn-i Harb*; *Fenn-i Lağm* ve *Fenn-i Muhâsara*. Orijinal çalışmalar Vauban'a (1633–1707) ait askerî edebiyatın klasikleriydi. Çizimler iki Ermeni ressam tarafından yapılmıştır: Kapriyel ve İstepan Efendi (Kabacalı, 63-64).

[12] Krş. Stamatiadis, 152-55. İpsilanti'nin Vauban'dan *Traité des mines (Fenn-i lağm)* çevirisi Osmanlı tarihçisi Ahmet Cevdet (1823–95) tarafından da biliniyordu. Ünlü eseri *Tarih-i Cevdet*'te bu metne atıfta bulunmuştur (c. 1, 222; Ankan, 185).

Fanariotes) adlı eserinde, "[Yerli] boyarlar çocuklarına Türkçe eğitim verebilmek için voyvodadan zor izin aldılar" çünkü voyvoda "bu genç insanların bu dilin bilgisi vasıtasıyla baş tercümanlığa ve sonra da Eflak ve Boğdan voyvodalığına gelebileceklerinden korkuyor, böyle bir durumun da kendisine zarar vereceği ve iktidarından arta kalan gölgeyi bile yok edebileceğini düşünüyor" diye yazmış. Zallony, voyvodanın izni onaylandığında, bunun "bir boyar ailesi için büyük bir mutluluk kaynağı" olduğunu da belirtiyor (Zallony–Swan, 360).

Yine de, Osmanlı edebi dilini öğrenmek hiç de kolay bir iş değildi. Ders kitapları ve dilbilgisi kitapları ya çok azdı ya da hiç yoktu (en azından Yunancada); asıl sorun uygun bir *hoca* [Türkçe terimi Zallony de kullanmıştır] bulmaktı, çünkü geleneksel İslami yüksek eğitim kurumlarının hiçbiri –ne Enderun Mektebi ne de medrese– gayrimüslimleri kabul etmiyordu. Dolayısıyla, Osmanlı edebi dilini öğrenmek isteyenlerin, Müslümanların, dili Müslüman olmayanlara öğretme konusundaki isteksizliklerini yenmesi gerekiyordu. Bazı kaynaklara göre bu şer'i kurallara aykırı görülüyordu. "Yazı dilini bir kâfire öğreten – ve kâfirlerin dilini öğrenen ve onlara hizmet eden bir Müslüman ancak yarı Müslüman olarak kabul edilebilir" (361) değerlendirmesinde doğruluk payı olmalı; çünkü bu tavır Osmanlı Türklerinin Farsça öğrenmelerine dair popüler anlayışı bile etkilemiştir.[13]

Dolayısıyla bu işle ilgilenen kesimlerin, bu görevi yerine getirecek *hoca*yı ikna etmek için çok uğraşmaları gerekirdi. Hocanın hizmetini sağlamanın bir yolu, eğer öğrencisi bir gün voyvodalığa erişecek olursa kendisini divan efendisi olarak atamayı vaat etmekti. Fakat bu işe kendini adamış bir *hoca*nın tüm çabalarına rağmen temel bir Arapça ve Farsça bilgisi olmaksızın öğrenilemeyen Osmanlı yazı dilinin zorluklarıyla karşılaşılınca sonuç verimsiz olabilirdi. Nitekim ailelerinin, bu dilde ustalaşmanın bir voyvodalık elde etmeyi sağlayacağına ve bunun ailelerine getireceği şöhret ve kudrete dair verdikleri renkli öğütlere rağmen öğrencilerin şevki kırılır ve hiçbir şey öğrenemezlerdi.[14]

---

[13] "*Her kim okur Fârisî gider dinin yarısı*" deyişi ile karşılaştırınız.

[14] Zallony'e göre, voyvodanın bu izni, çocuğun öncelikle Yunanca ve Fransızca öğrenmesi koşuluyla vermesinden dolayı bu nefret oluşuyor. "Bu iki dilin cazibesi ve bu dillerde okuyabileceği eserlerin çekiciliği Türkçe öğrenmeyi büsbütün nahoş kılıyordu." Bu nedenle voyvoda kendi oğullarını bu sistemin tam zıddı biçimde eğitti. Türkçeyi çok iyi öğrenmeden yabancı dil öğrenmediler. Bu pratiğin oldukça etkili olduğu deneyimle sabittir (361).

Yakovaki Efendi [Iakovos Argyropulos] (1776–1850)

Açıkça görülüyor ki, tüm bu zorlukları aşanların arasında Fenerli Argyropulo ailesi vardır.[15] 18. yüzyılın sonlarına doğru bu aile, özellikle Doğu dilleri alanında sahip oldukları ilim ve irfanla ünlüydü: Uzun bir süre kardeşi Aleksandros tarafından Eflak'ta görev yaptırılan ve 1811'de Ruslarla yapılan mükâlemelerde Osmanlı delegesi olarak görev yapan Luka Argyropulos'a, Müslüman Türkler tarafından bile "hoca" sıfatı bahşedildiği söylenmektedir (Stamatiadis, 165). Yakovaki[16] Efendi olarak bilinen küçük kardeşi Iakovos'un (1776–1850) yüzyıl değişirken duraksamaya başlayan reform hareketinin "anahtar isimlerinden" (B. Lewis, *The Muslim Discovery...*, 314, not 22) biri olduğu söylenir. Bizim bağlamımız açısından Yakovaki Efendi özellikle Osmanlı edebiyatına katkılarından dolayı önemlidir: Osmanlılar kendi dillerinde güncellenmiş ilk coğrafya ve Avrupa tarihine dair basılmış ilk tarihsel çalışma çevirisini ona borçlular.

Yakovaki Efendi'nin kariyeri tipik Fenerli özelliklerine sahiptir. Patrikhane kâtibi olarak çalıştıktan sonra, Berlin'e diplomatik göreve gönderilmiş (1804) ve Tersane Tercümanı ve Andros Adası'nın kapukethüdası olmuştur (Sphyroeras 160-63). 1812'de divan tercümanlığına yükselmiş ve bu görevini rakibi Mihail Suço'nun (1778 (1784?)–1864) entrikaları sonucu 1815'te kaybetmiştir. Voyvodalığa talip olduysa da o ve ailesi, Osmanlı yönetimi tarafından resmi olarak kabul gören belli başlı bazı Fenerli ailelerin özel ayarlamaları sayesinde adaylıktan çıkarılmışlardır.[17] 1821'de Yunan isyanının patlak vermesinden sonra, Yakovaki Efendi önce Çorum ve Ankara'ya, sonra 1829'a kadar kalacağı Bursa'ya sürülmüştür. Babıâli kendisini St. Petersburg'a gönderince kaçmış ve Yunanistan'a gitmiştir. 1850'deki ölümüne kadar Atina'da yaşamıştır. Virgil ve Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu*'nu (*Esprit des Lois*) Modern Yunancaya çevirmiştir ancak bu eserler, anıları gibi, kayıptır.[18]

---

[15] Bu aile ile ilgili bkz. R[hangabé], 1-5; Lampros.

[16] Osmanlılarda soyadı olmadığı için Hıristiyan ileri gelenlerin ilk isimleri genellikle küçültme ekiyle (*-aki*) kullanılırdı. Ancak bu durumda bu ek, saygı ifade ediyordu ve aristokratik ailelerin mensuplarının ayrıcalığı idi.

[17] Dışlananlar arasında ayrıca Alexandre Handjéri (*yukarıya bakınız*) de vardı. Fakat her ikisine de padişah tarafından oldukça yüklü bir aylık bahşedildi (Otetea, 439-45, dipnot 6).

[18] Oğlu Manuil'in yazdığı biyografi denemesine bkz. Lampros, 113-18.

El-'İcâletü'l-coğrafiyye

Yakovaki Efendi'nin daha erken döneme ait edebi çalışmaları daha iyi bilinmektedir ve zaten pek çok açıdan bu çalışmalar daha önemlidir. 19. yüzyılın başında, *Nizam-ı Cedid* döneminin bir başka önemli ismi olan, İngiltere'de Yusuf Agâh Efendi'nin başkanlığındaki (kadrosunda birçok Rum bulunan) Osmanlı elçiliğinde görev yapan Mahmut Raif Efendi'nin Fransızca yazdığı coğrafya çalışmasını[19] Osmanlıcaya çevirme görevi kendisine verilmişti. Avrupa'da kalışı sırasında Fransızcada yetkinlik sağlamış ve hatta Osmanlı tarihinde sefaretnamesini Fransızca yazan ilk şahıs olmuştur.[20] Avrupa'da yaşayışının bir başka ürünü de yine Fransızca kaleme alınan ve modern prensiplere göre yazılmış bir coğrafya kitabıdır. Bu çalışma III. Selim'e sunulmuş ve açıkça takdir görmüştür. Mahmut Raif Efendi, diğer yükümlülükleri (o zaman *reisülküttab* olmuştu) nedeniyle bu çalışmanın Osmanlıca versiyonunu üretememiştir; dolayısıyla bu görev, bu çalışmanın çevirisini oldukça kısa sürede tamamlayan "*lisan-âşina*" Yakovaki Efendi'ye kalmıştır. Hükümet emriyle bu çeviri önce Mahmut Raif Efendi'nin bizzat kendisi tarafından, sonra ruznamçe-yi evvel ve yine kendisi de diplomatik görevli olan vakanüvis Ahmet Vâsıf (1739–1806) tarafından kontrol edilmiş ve (gerekli yerleri) yeniden düzenlenmiştir. Ahmet Vâsıf bu çalışmaya bir önsöz de yazmıştır. Padişaha sunulduktan sonra çalışma, bir atlasla (daha erken tamamlanan *Cedid Atlas tercemesi*) birlikte yeni kurulmuş Üsküdar'daki *Dâru't-tıbâatü-l'âmire*'de 1804 yılında *El-'İcâletü'l-coğrafiyye*[21] başlığıyla basılmıştır.

O dönemde Osmanlıların coğrafya bilgisindeki sayısız eksiklikler düşünüldüğünde, bu görkemli cilt, padişah tarafından başlatılan modernizasyon sürecinin önemli bir adımıdır. Önsöz buna hiç kuşku bırakmaz: III. Selim tahta çıkana kadar "tembellik ve kayıtsızlık yüzünden İslam ülkelerinde sayı-

---

[19] Bkz. Hatemi, "Önsöz".

[20] "*Journal du voyage de Mahmoud Raif Efendi en Angleterre, écrit par luy même*"nin hâlâ yayımlanmamış olması çok tuhaftır.

[21] Bu başlık (Arapça) kolofonunda yer alan başlıktır: "*qad tayassar ikmâl wa tabᶜ hadihi al-risâla al-ᶜacîba al-musammâ bi-l-ᶜIcâla al-cuğrafiyya*". Terim Arapça genellikle " 'ucâla" diye okunur. Fransızca bir coğrafi başvuru kitabının (*Précis de géographie*) karşılığıdır. Bu çalışma ile ilgili bkz. Adıvar, 189-90. Ayrıca Yunan kaynaklarında da bahsedilmektedir. Bkz. Lampros, 114.

sal bilimler terk ve ihmal edilmiştir".[22] Önsözün yazarı, İdrisi'nin *Kitâbü'l-Rucâri* ve Kâtip Çelebi'nin *Cihannümâ* gibi ünlü eserlerine vakıf olmasına rağmen, bu çalışmaları "eski tarzda" yazılmış bulur. Eski Osmanlı coğrafyacıları ağır biçimde eleştirilir. Buna göre, *Cihannümâ*'nın önsözü "anlaşılmayacak kadar zor[dur]", aşırı ayrıntılıdır ve daha fazla açıklamaya ihtiyaç duyulmaktadır. Kısacası, bu kitap sadece okumuş ve kültürlü insanlara (*havas*) yöneliktir.[23] Öte yandan bu yeni çalışmanın basılı olması daha geniş bir okur kitlesi içinde yaygınlaşmasını kolaylaştıracak ve bilim ve bilgi ile ilgilenen herkesin bu kitaba ulaşabilmesini sağlayacaktı.[24]

El-'İcâletü'l-coğrafiyye de eleştirilmiştir ancak bu eleştirilerin birçoğu haksız eleştirilerdir.[25] Aslında kitabın tarihsel bölümleri oldukça güncelleştirilmiş ve Kıta Avrupası'nın yönetimsel bölümlerini ciddi bir biçimde dönüştüren (Polonya'nın bölünmesi gibi) yeni toprak değişikliklerini dikkate alarak düzenlenmişti. Çevirmenin işi hiç kolay değildi. Fransız yer adları terminolojisinin Osmanlı kullanımına göre düzenlenmesi gerekiyordu (ki Yakovaki Efendi bunu Atlas'ı hazırlayanlardan çok daha iyi yapmıştı). Bu ciltte ele alınan coğrafi bölgelerin çoğu Osmanlılar için bilinmeyen bölgelerdi. Hatta Osmanlı topraklarının (*Memalik-i Mahruse-i 'Osmaniyye*) yeni formata göre gösterilmesi bile bazı sorunlar yaratıyordu. Bu şema ile gösterimin yanında bir de uyarı (*tenbih*) vardı: İmparatorluğun yönetimsel bölgeleri "tam olarak bilinmediğinden ve kayıtlı olmadığından dolayı her birinin yerlerinin kontrol edilmesi ve bu şekilde kitaba girmesi çok zor olacaktı. Bu nedenle bu bölgeleri listelemek ve bölgelerini özetlemek yeterli görülmüştür."[26]

---

[22] "*Memalik-i islamiyyede mücerred hubb-ı batalet ve kesel ile fünun-ı riyaziyye metruk ü mühmel olub...*" (*İcâlet*, "Dibaçe").

[23] "*Her ne kadar Mağaribeden* Kitâbü'l-Rücâri *mü'ellifi Şerif İdrisi ve Devlet-i Aliyye hünerverlerinden* Cihannümâ *sahibi Kâtib Çelebi demekle ma'ruf el-Hac Mustafa Efendi bu fennde irtikâb-ı meşakkat ile izhar-ı meharet etdiler ise dahi te'lifleri meslek-i mütekaddimin üzere tertib olunub,* Cihannümâ'nın *mukaddimesi ise mufassal ve şerhe muhtac ve havâssa mahsus birer risale-i 'asîrü'l-istihrac.*" (*İcâlet*, "Dibaçe"). İlginç biçimde *Atlas Maior*'un 17. yüzyıl çevirilerinden bahsedilmemiştir (Bu çeviriler için bkz. Wurm, 29-40).

[24] "*nüshaları kesîr ve istihsali sehl ü yesir olmak için Darü't-tıbâatü'l-Âmirede temsil ... heveskarân-ı 'ilm ü ma'rife sebeb-i inbisat ü sürür olub.*" (*İcâlet*, "Dibaçe")

[25] Krş. Adıvar, 190.

[26] "*ahval-i merkume gereği gibi ma'lum u meczum ve bir kitabda mazbut u mevsuk olmadığından her biri yerlü yerinden ba'de't-tashih işbu mahalle derci emr-i düşvar olduğuna bina'en, memalik-i merkumenin ahval ü aksamını bu tarafda icmalen zikr ü ta'dad ile iktifa olundu.*" (*İcâlet*, 42)

El-'İcâletü'l-coğrafiyye, ilk defa yazarın deyişiyle, bölgesel ayrımları "bir bukalemun gibi" (*nakş-ı bukalemun*) (78) değişken bir yer olan dünya hakkındaki bilgiyi anlaşılabilir bir biçimde Osmanlı okuruna sunmuştur. Yakovaki Efendi tarafından yapılan bu çevirinin önemini belirttikten sonra, Joseph von Hammer'in *Diatribe de l'ingenieur sur l'état actuel de l'art militaire, du génie et des sciences à Constantinople* adındaki, Selim'in reformlarını destekleyen Seyyid Mustafa tarafından yazılan ünlü risaleyi, yanlışlıkla Argyropulos kardeşlere atfetmesi anlaşılabilir.[27] Ancak sonuçta bu reformlar kaba kuvvet yoluyla durdurulmuş; padişah ve yandaşları yok edilmiştir. (1807'de isyancı yeniçeriler tarafından öldürülen) Mahmut Raif Efendi'nin aksine, Yakovaki Efendi III. Selim'in devrilmesi sırasında hayatta kaldı ve kariyerini IV. Mustafa (1807–08) ve II. Mahmut (1808–39) devirlerinde de sürdürdü.

Katerine Tarihi

Yakovaki Efendi'nin *Katerine Tarihi* olarak bilinen başyapıtı bu tarihten kalmadır. *Katerine Tarihi* kimi Osmanlı devlet adamlarının talebinin ("*bazı rical-i Devlet-i Aliyye talebile*") bir sonucudur. Bu çalışmanın basılı versiyonu Mısır'da iki kere (1829 ve 1831'de)[28] ve daha sonra İstanbul'da (1813) tekrar basılmıştır. Muhtemelen orijinal metin elyazması olarak dolaşıma girmiştir, çünkü bu eser Yakovaki Efendi'nin Divan-ı Hümayun tercümanlığı dönemi kadar eski bir tarihte, 1813'te yazılmıştır (Strauss, "Turkische...", 250).

---

[27] Bkz. Hammer, c. 7, 588. Biyografisi hâlâ büsbütün aydınlatılmamış olan Seyyid Mustafa için bkz. Beydilli, İlk Mühendislerimizden.... Ayrıca krş. Hâtemi, "Önsöz" XVI-XVII.

[28] "Catalogue général des livres arabes, persans et turcs, imprimés à Boulac en Egypte depuis l'introduction de l'imprimerie dans ce pays"de T.X. Bianchi, ilk Bulak edisyonunu *Caterîna taryklı* (1244 [1829] No. 37), ikincisini de 1246 [1831]'dan itibaren *İkindji Katerine nam Roucia imperâthorischanuñ taryklı* olarak kaydetmiştir. İki edisyonun da metni aynıdır.
Bulak Matbaası ile ilgili yakın zamanda çıkmış literatür, Türkçe çalışmalar söz konusu olduğunda bu listeye çok az ekleme yapmıştır. Bunun nedeni yazarların Arapça eserlere özel ilgisidir. Ancak, 19. yüzyılın ilk on yıllarında İstanbul'daki matbaaların veriminin oldukça düşük olduğu da akılda tutulmalıdır (bkz. Baysal).
Bu arkaplan karşısında Mehmet Ali'nin Mısır'ında yayımlanan Türkçe kitaplar (bunların çoğu İstanbul'a ihraç edilmek üzere basılıyordu) Türk basım tarihinde son derece önemli bir rol oynamıştır.

Bu çevirinin temeli Jean Henri Castéra'nın döneminin çok satanlarından biri olan ve İngilizce, Almanca ve Felemenkçeye çevrilmiş olan eseri *Histoire de Catherine II, Impératrice de* Russie' dir ("Rusya İmparatoriçesi II. Katerine'nin Tarihi"). Castéra (1749–1838) asıl olarak bir tarihçi değildir; genellikle İngilizceden çeviri yapan çok üretken bir çevirmendir.[29] Yazarın nadir teliflerinden biri olan *Katerine Tarihi*, çok iyi belgelenmiş bir saray ve diplomasi tarihidir ve ilk defa 1796'da Paris'te isimsiz olarak basılmıştır.

Yakovaki Efendi'nin versiyonu ise basit bir çeviriden öteye geçmektedir. İçerik kökten bir biçimde kısaltılmış ve yeni olarak iki bölüme ayrılmıştır. İkinci kısım coğrafya, yönetim, kurumlar, veraset usulü vs gibi Osmanlı kamusunu ilgilendirecek alt bölümlerle Rus İmparatorluğu'nu anlatmaya ayrılmıştır. Çevirmen, Osmanlı ve Rus Devletleri arasındaki bariz farklılıklara yer vererek çalışmayı Osmanlı okuruna uygun bir hale getirmek için çaba sarf etmiştir. Bilinmeyen birçok terim açıklanmıştır. Bu, bolca not (*haşiye*) ve hatta eklemeler sayesinde başarılmıştır. Modern bir pratik izlenerek, basılı versiyonda metnin önünde bu terimlerin bir indeksi bile yer almıştır.

Siyasi tarih Çar I. Alexander'ın tahta geçişini (1801) kapsayacak biçimde genişletilmiştir. Çevirmenin belirttiğine göre, aralarında Rusya konusunda uzman olan Reverend William Tooke (1744–1820) ve Gabriel Nicolas Clerc'in (Leclerc) de eserlerinin bulunduğu birçok başka "Frenk kitabı"nı (*kütüb-i ifrenciyye*) da kullanmıştır.[30] Bu, Osmanlılarda Avrupa tarihine dair ilk geniş kapsamlı çeviri olduğu için hem dil hem de içerik açısından çevirmenin yaşadığı sorunlar çok bunaltıcı olmalıdır. Buna karşın sonuç çok etkileyicidir. Yakovaki Efendi, özellikle siyasi tarihle ilgilenen Osmanlı okuruna kesinlikle ayrıcalık tanımıştır. Castéra'nın *Histoire*'ındaki birçok kısım, örneğin Katerine'nin gözdelerinin yükseliş ve düşüşleri ile ilgili kısımlar kesilmiştir. Aynı şekilde imparatoriçenin kültürel başarıları da Yakovaki Efen-

---

[29] Eserleri için bkz. Quérard, 77. Castéra ayrıca William Eaton'ın *History of the Ottoman Empire*'ını da çevirmiştir.

[30] "*ekser-i mahalleri muhtac-ı izah olmağla* [...] *Rusya'nın cemi'-i ahval-i dahiliyyesini tafsil üzere nakl ü hikâyet etmiş mu'teberân-ı mü'ellifinden İngiltereli*i Tuk [yani Reverend William Tooke] *ve Fransalu* Kılerk [yani Nicolas Clerc] *nam kimesnelerin âsarı tetebbu'- ve istiş'ar ve mevadd-ı merkuma tatbik olunarak 'ale kadri l-ves ve l-istit'aa tevzih-i makaleye ibtidar olundu.*" (Castéra, 198).

di'nin hikâyesine girmez: Diderot'nun St. Petersburg'u ziyareti bahsedilmeye değer görülmez.

Öte yandan, orijinal metinde yanlış yazılmış Türkçe, Farsça ve Tatarca isimler düzeltilmiş ve olgulara dayalı yanlışlar belirtilmiştir. Hatta bazen eleştirel yorumlar bile göze çarpmaktadır. Yakovaki Efendi'den kendi versiyonunu yumuşatma çabası beklenebilir. Fakat bu sadece kısmen doğrudur. Castéra'nın metni Osmanlılara yönelik düşmanca bir tavır sergilemez ve çevirmen de doğal olarak, Osmanlıların övüldüğü kısımlara, örneğin Osmanlıların soylulukları ve antlaşmalara bağlılıklarının belirtildiği kısımlara, daha çok önem verir. Kullandığı süslü üslup Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bir isyana ya da yetersizliğe atıfta bulunulan kısımların nötrleştirilmesine yardım eder. Yakovaki Efendi, Büyük Petro'nun reformlarının anlatıldığı kısımları öne çıkarır çünkü Rus Çarı ile Osmanlı İmparatorluğu'nda reformcuların karşılaştıkları sorunlar açıkça paralellik göstermektedir; bir tarafta kural tanımaz *Streltsi*'ler, öte yanda Yeniçeriler.[31] Ordunun ve donanmanın modernizasyonu hem Büyük Petro'nun hem de III. Selim'in ve daha sonra II. Mahmut'un reformlarının temel taşıdır. Şurası kesin ki, bu çeviriyi ısmarlayan devlet erkânı (*ricâl*) padişahın emirleri doğrultusunda hareket etmektedir. Dolayısıyla, Yakovaki Efendi'nin "*Tarih*"i ibret verici bir kitap (*kitab-ı 'ibretnüma*) olarak iki açıdan önemlidir: Kitap, Batı'nın retorik olarak "yozlaşmış kurumları ve yasaları" (*ahvâl ve ahbâr ve kavanin-i mefsedetmedar*) diye tanımlanan yanlarını gösterir ve zeki okurun burada söylenenlerin Osmanlı devleti için örnek olabileceğini fark etmesini sağlar.

Burada çevirinin dilsel özelliklerine ayrıntılı biçimde değinemeyeceğiz.[32] Fakat seçkin Osmanlı nesrinin (*inşa*)[33] başyapıtlarından olduğu haklı olarak düşünülmektedir. Eser, Fenerlilerin Osmanlı edebi dilinde ne kadar usta ol-

---

[31] Bu konu daha sonra Osmanlı tarihçisi Ahmet Cevdet Paşa (*Katerine Tarihi*'ni biliyordu) tarafından, o zamanki Viyana elçisi olan Sadullah Paşa (1838–91) ile mektuplaşırken oldukça uzun biçimde tartışılacaktı. Krş. Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir 40—tetimme,* 217-19.

[32] Krş. Strauss, *Türkische Übersetzungen...* 251-53.

[33] Krş. 2. dipnot. Geleneksel olarak edebi ve bilimsel nesir arasında var olan biçimsel farklılıklar Osmanlı yazınında aynı ölçüde belirgin değildi. İnşa tarzına özgü *atf-ı tefsir* ya da *seci* (uyaklı nesir) gibi unsurlar bilimsel eserlerde bile yer almaktaydı. Ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra bilimsel yazılarda daha sade bir üslup kullanılmasına dair talepler yükseldi ve (en azından teoride) *Encümen-i Dâniş* ve *Cemiyet-i İlmiye-yi Osmaniye* gibi ilmi cemiyetlerden destek gördü (147. dipnota bkz.).

duklarını gösteren bir çalışmadır. Bu çalışma sadece Yakovaki Efendi'nin biyografilerini yazan Yunanlı yazarlar[34] tarafından övülmemiştir. Ünlü eserinin kaynaklarından biri olarak –çevirmenin adını vermeksizin– bu "*meşhur tarihçe*"den alıntı yapan ünlü Osmanlı tarihçisi Cevdet Paşa (1822–95) da bunu onaylamıştır (*Tarih-i Cevdet,* c. 1, 5).[35]

George Rhasis (Yorgaki Razizade) ve *Tarih-i İskender bin Filipos*

Katerine Tarihi'nden yaklaşık on yıl sonra (bu zamana kadar neredeyse hiç fark edilmemiş) başka bir tarihsel çalışma Mısır'da basıldı. Bu çalışma, *Tarih-i İskender bin Filipos*'tur. Yine bir Rum tarafından yapılmış bu çeviri bir yeniliği barındırır: Yakovaki Efendi'nin *Katerine Tarihi* Avrupa tarihine dair Osmanlıca basılmış ilk kapsamlı çalışma özelliği gösterirken *Tarih-i İskender bin Filipos* bir Antik Yunan tarihçisinin Osmanlıcaya çevrilmiş ilk eseridir.

Bu çalışma literatürde bir çeviri eser olarak geçmemektedir.[36] Basılı versiyonda önsöz yer almaz. Çeviri olduğuna atıfta bulunulsa da yazarından bahsedilmez. Ancak bu metin incelendiğinde, eserin orijinalinin İzmitli (Nikomedia) Flavius Arrianus'un (takriben MS. 96.–takriben MS.180) *Anabasis Alexandru* başlıklı yedi kitabı olduğu ortaya çıkar. Bu kitaplar Büyük İskender'in tarihini tahta geçmesinden ölümüne kadar ele almaktadır. Bazı eksikliklere (özellikle kahramanın eksikliklerine aşırı bir şekilde göz yummasına) rağmen, bu çalışma hâlâ, İskender'e dair elimizdeki en bütüncül ve güvenilir kaynak olarak kabul edilmektedir.[37]

Bu çevirinin hangi koşullarda yapıldığını bilmiyoruz, fakat eserin Mısır'da basılması hiç de tesadüf olmayabilir. Birçok sebeple Mısır hükümranı Mehmet Ali Paşa'ya (1769–1849) cazip gelmesi doğaldır. Arnavut kökenli

---

[34] Krş. "O kadar zarif bir biçimde (*γλαφυρότης*) yazılmıştı ki günümüzde bile Türklerin en dikkatedeğer kitaplarından biri olmaya devam ediyor." (Stamatiadis, 166); "(Türkler) Türk kompozisyonunun bir örneği olarak hâlâ okullarında kullanıyorlar" (Lampros, 114).

[35] Cevdet'in vakayinamesi 1188–1241 [1774–1825/6] yıllarını kapsamaktadır. Fakat Cevdet, Castéra ile her zaman hemfikir değildir ve zaman zaman doğru olmadığı ya da önyargılı olduğu gerekçesiyle Castéra'yı kınar. Eleştirel gözlemleri için bkz. Arıkan, 186.

[36] Bianchi'nin listesinde (Nr. 155) bir çevirmene ya da orijinal metne atıfta bulunmaksızın *Tarykhi Iskenderi Roumi* olarak geçiyor.

[37] Arrian'la ilgili olarak bkz. Grant, 53-54.

olmakla beraber tıpkı ünlü selefi gibi Mehmet Ali de Makedonya'nın yerlilerindendir (doğum yeri Kavala). Mısırlı hükümrana, metinde bulunan Mısır'a dair açıklamalar ya da aşina olduğu kimi başka bölgelerin tarifi cazip gelmiş olabilir.[38] Aynı zamanda Arrianus'un bu metninin Büyük İskender'in seferlerinin askeri yönlerine odaklanmış olması da çekici bir unsurdur.

Çevirmenin kimliği bir sorun olarak durmaktadır. Buna rağmen, birçok Yunan ve Doğu kaynağı bu metni Georges Rhasis'e[39] atfetmektedir. Muhtemelen bu kişi, 1828'de St. Petersburg'da yayımlanan Fransızca–Osmanlıca sözlüğün,[40] *Tarih-i İskender bin Filipos* ile aynı yılda, yani 1838'de İstanbul'da yayımlanan Osmanlıca yazılmış Fransızca dilbilgisi kitabının[41] yazarı

---

[38] Çevirmen ayrıca Müslüman okurlar için "Mısır [Egypt]" teriminin etimolojik açıklamasını yapıyor: "*Yunan lisanında Mısır arazisine* (Ayiptos) *tesmiyesi itlak olunub ahalisi dahi* (Eyiptiyi) *ismile maruf idiler. El'an Mısır'da mutevattın Kıbtî ta'ifesinin ismi işbu Ayiptos lafzmdan tahrif olunmuş olduğu muhtemeldir. Tercüme etdiğimiz mü'ellifin kavlince Nil nehri mine l-kadim Ayiptos nehri tesmiye olunub arz-ı Mısır dahi nehr-i Nilin tuğyanından sonra suları çekildikde terk olunan toprakdan hasıl olmuş olmağla nehr-i mezkûrun isminden me'huz Ayiptos lafzile musemma kılmdı*" (daha sonra Mısır'ın etimolojik açıklaması geliyor) ([Flavius Arrianus] 178-79).

[39] Alî Hilmî el-Dâğıstânî'nin Hıdiv Kütüphanesi'ndeki Türkçe kitaplar kataloğunda *(Al-kutub al-turkiyya al-mahfüza bi'l-kutubkhâna al-khidiwiyya al-misriyya) Tarih-i İskender bin Filipos*'un yazarının adı "Canab Büğâkî (Yorgaki'nin yanlış yazılmışı?) al-maşhûr *bi-Râzîzâde*" olarak geçiyor (166). *Megali Hellinike Enkyklopaideia* (bundan sonra *MEE* olarak geçecek) içinde "*Türkçe Dilbilgisi*" ve "*Büyük İskender Tarihi*" (bu eserin dilinin ne olduğu belirtilmeden) eserlerinin yazarı olarak bir Gerasimos Razis geçer. Bu kişi Kefalonya'daki Faraklates'in yerlilerinden, Korfu'da yetişmiş ve daha sonra Earl of Guilford'un desteğiyle Paris'te okumuştur (Moatsos, 25). Sözlüğün yazarının (krş. 37. dipnot) önsözde kendisi hakkında söylediğine göre profesyonel kariyerine İstanbul'da başlamış ancak 1821 olaylarından sonra şehri terk etmek zorunda kalmıştır. Birçok Fenerli gibi Rusya'ya göç etmiş ve Rus hizmetine girmiştir. Sözlük, Kırım'da bir gezi sırasında Yeni Rusya ve Besarabya'nın (Türkçe konuşan oldukça yoğun bir nüfusu vardı) yeni fethedilen topraklarının genel valisi Kont Mihail Semyonoviç Vorontsov'un (1782–1856) özel isteğiyle yazılmıştır. Georges Rhasis, Odessa'daki Richelieu Lisesi'nde *(Rişelevskii litsey)* yeni kurulan Doğu Dilleri Enstitüsü'ne atanan ilk Türkçe öğretmeniydi. Buradaki kısa görevi süresince birçok yetkin tercüman yetiştirdi. İstanbul'a gelmek için oradan ayrıldığında lisedeki Türkçe öğretme işi de son buldu. (krş. Kononov, 254). Georges Rhasis İstanbul'da Fransız tercüman ve sözlükçü X.T. Bianchi (1783–1864) ile aşina oldu. Bianchi, Rhasis'i "takdir ettiğim ve İstanbul'da kaldığım sırada dostluk kurduğum saygın bir Şarkiyatçı...]": "*...orientaliste distingé [ ] dont je me rappelais avoir souvent apprecié le mérite et cultivé l'amitié pendant mon séjour à Constantinople*" olarak tarif eder (Bianchi, *Vocabulaire...*, vii).

[40] Yorgaki Razi = Georges Rhasis, *Vocabulaire français-turc: et-Takdimetü'z-Zekiyye li Ta'limi'l-Lügati'l-Franseviyye ve't-Türkiyye* (ayrıca bkz. 7. dipnot).

[41] Yorgaki Razi (Rhasis), *Grammaire française—Gramer Fransez yani sarf-ı Fransevi.*

ile aynı kişidir. Yine de hiç şüphe yok ki, isimlerin ve terimlerin çevrilmesi Modern Yunancanın telaffuzuna uyumlu olduğu için Arrianus'un "Büyük İskender Tarihi" anadili Yunanca olan bir kişi tarafından çevrilmiştir.

Tarz olarak bu çeviri süslü nesir kategorisine girse de –*Katerine Tarihi*'nin aksine– ifadeler lafzi anlama sadıktır. Fakat başka ortak özellikler mevcuttur: Tıpkı öncüsü Yakovaki Efendi (ve diğer birçok 19. yüzyıl Rum yazarı) gibi çevirmen, Osmanlı İmparatorluğu'na dair mükemmel bir coğrafya bilgisine sahiptir (Antik Yunan yer adları ile ilgili sayısız açıklama bunu göstermektedir). Az sayıda örnekte çevirmen çalışmaya yorumlar eklemiştir. Büyük İskender ("*İskender Zülkarneyn*") İslami gelenekte çok iyi bilinmektedir. Fakat İskender'in imajı birçok destanla muğlaklaşmış ve adeta mitik bir figür haline gelmiştir.[42] Tarihçi Arrianus'un ölçülü çalışması bu anlayışla tamamen ters düşmektedir. Buna ilaveten, Arrianus'un tarih yazımına eleştirel yaklaşımı (*Quellenkritik*'i) geleneksel Osmanlı tarih yazımının belli başlı özelliklerinden değildir. Dolayısıyla, klasik Yunan tarihçiliği ile daha yakın bir ilişkinin Osmanlılara fayda sağladığı söylenebilir.

Ancak ne yazık ki, bu çalışma çok da etkili olmamış görünüyor. *Katerine Tarihi* ve Mısır matbaalarında basılan kimi eserlerin aksine, bu eser İstanbul'da yeniden basılmamıştır. Bunun için makul bir açıklama, Osmanlıların özellikle o dönemin modern tarihi ile ilgilenmeleri olabilir. O dönemde Rusya ve Napolyon Bonapart'a dair yayımlanan eserlerin bolluğu bunu göstermektedir.

Alexander Handjéri (1760–1854) ve Türkçe–Arapça–Farsça sözlüğü

Kendi türünde ilk güncellenmiş sözlük olan Georges Rhasis'in *Fransızca–Türkçe Sözlüğü* (*Vocabulaire françois–turc*) de benzer bir kaderi paylaşmıştı. O da ikinci bir çalışmanın gölgesinde kalacaktı: 1840–41 yılları arasında Moskova'da üç cilt halinde yayımlanan bilgili "Prens" Alexander

[42] Bkz. Watt, 127; "Iskander-Nāma", 127-29. Aynı şey tabii ki, ortaçağ Batı geleneği için de geçerlidir. Orada da "kurgusal romans ve iftira sisleri" (Grant) aynı biçimde İskender'in imajını örter.

Handjéri'nin[43] muazzam çalışması *Dictionnaire turc–arabe–persan* ("*Türkçe–Arapça–Farsça Sözlük*").[44] Bu eser esas olarak edebi bir katkı sunmasa da bir ölçüde Osmanlıcaya dair araştırmalarda Fenerlilerin ilmi derinliğinin bir hülasası ya da bu derin bilginin mirası olarak düşünülebilir; bu nedenle de bu makaleye dahil edilmeyi hak etmektedir.

Bu boyutta iki dilli bir sözlük oluşturmak büyük çaba gerektiren bir teşebbüstür. Handjéri, her ne kadar Fransız Akademisi'nin çok eski 1798 tarihli sözlüğünü temel olarak almış olsa da[45] hatırı sayılır ölçüde yaratıcılığa ihtiyacı vardı çünkü Osmanlılar için oldukça yabancı birçok terim ve kavram için karşılık bulmak zorundaydı. Yazar yerli sözlükçülerin çalışmalarından büyük ölçüde esinlenmiştir (Türkçe malzeme büyük ölçüde Fîrûzâbâdi'nin *Kamusü'l-Muhit* adlı eserinin "Mütercim" Ahmet Asım (1755–1819)[46] tarafından yapılmış Türkçe çevirisine dayanıyordu); zaten ancak edebi kullanımlardan tamamen haberdar bir âlim terim ve deyimlere dair sorunları çözebilecek kadar donanımlı olabilirdi.

---

[43] Alexandre Handjéri İstanbul'da doğdu. Tanınmış bir Fenerli aileden gelmektedir. *Handjéri* isminin (Türkçe *Hançerli* ya da *Hançerî*) Türkçe *hançer*'den geldiği söylenmektedir. IV. Mehmet (1648–87) kendisine özel doktoru olarak hizmet veren ailenin bir üyesine mücevherlerle süslü bir hançer vermiştir. Her zaman zor koşullar altında ifa ettiği çeşitli görevleri nedeniyle Alexandre Handjéri ile ilgili güvenilir veriler çıkarmak oldukça zordur. Altı ay kadar Divan Tercümanlığı'nda bulunduğu söylenir (Ağustos 1806–Şubat 1807). 7 Mart ve 24 Temmuz 1807 arasında (o zamanlar Rus işgali altında olan) Eflak'ın (ismen/görünüşte) voyvodalığını yapmıştır. III. Selim'in tahttan indirilişinden sonra (29 Mayıs 1807), yeni sultan IV. Mustafa (1807–08) Skarlatos Kallimachi'yi [İskerlet Kalimaki], Handjéri'nin halefi olarak atadı; daha sonra İstanbul'a dönmek için izin alır. 1815–16 ve 1818'de Boğdan ve 1818'de de Eflak Voyvodalığı için aday olur. Fakat 1819 düzenlemelerinde (krş. 17. dipnot) ailesi bu görev için adaylıktan çıkarılmıştır. *Philiki Hetairia* ile gizli bağlantı kurduğu ve felaketten sonra kaçması için Konstantin İpsilanti'ye yardım ettiği söylenir. Yunan İsyanı çıktığında, hayatının geri kalanını geçireceği Rusya'ya iltica eder. (Şu makaleler ile karşılaştırınız: Meziere, 289–90; *Documente privitóre...*, 392; Velliantes, 466; Kononov, 283).

[44] Alexandre Handjéri, *Dictionnaire français-arabe-persan et turc, enrichi d'exemples en langue turque avec des variantes, et de beaucoup de mots d'arts et de sciences.* Çar I. Nikola'ya ithaf edilmiştir. Başlık yanlış yönlendiricidir: aslında üç dilli bir sözlük değildir sadece (çok geniş de olsa) Fransızca kelimelerin Osmanlı edebi dilinde o zamana kadar kullanıldığı şekliyle Farsça ve Arapça karşılıkları da verilmiştir. Örnekler sadece Osmanlıca verilmiştir. Kelimelerin çevrimyazısı verilmemiştir; sözlüğü kullananın dile aşina olduğu varsayılmıştır. Bu sözlükle ilgili ayrıca bkz. Hâtemi, "Fransızca–Türkçe ikinci...", 71-72.

[45] Handjéri bu çalışmayı derlemeye Fransız elçisi General Guilleminot'nun önerisiyle 1806'da başlamıştır.

[46] *El-Okyânûsü'l-basît fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît*. bkz. Deny, 237.

Handjéri'nin selefi Rhasis, İstanbul'daki çalışmaları sırasında kendinden öncekilerin çevirileri ile ilgili notlar dışında başka bir yardımcısının olmadığını belirtmiştir. Batı dillerine ait sözlük kaynakları çok az yardımcı olabilirdi çünkü iki dilli kapsamlı sözlük çalışmaları ta 1687'e kadar geri gidiyordu.[47] Öte yandan hali vakti yerinde olan Handjéri, belki de sosyal ilişkileri iyi olduğu için başka kaynaklardan yardım alabiliyordu. Dönemin nüktedan ve eğitimli Osmanlı Türklerinin salonlarının müdavimi olmuştu. Bu da, Osmanlıların kendi klasik edebiyatlarının zirvesi olarak gördükleri eserlere vâkıf olmasını sağlamıştır. İstanbul'da kaldığı sıralarda son divan şairlerinden İzzet Molla (1785–1829) ile arkadaş olmuştur. Başka şeylerin yanı sıra İzzet Molla'nın kendisinin klasik Doğu edebiyatının en karmaşık eserlerinden biri olan *Vassâf Tarihi*'nin[48] inceliklerini kavrayabilmesine yardımcı olduğu söylenir.[49]

Bu sözlüğün yayımlanması sırasında (yazar o sıralarda seksenlerindeydi) eserin bir nüshasının değerlendirilmek üzere İstanbul'a gönderilmesi ilgiyle karşılandı ve hatta resmi gazete olan *Takvim-i Vekayi*'de eser üzerine bir eleştiri yazısı yayımlandı. Osmanlı padişahı kendisi için 200 adet ısmarladı ve Handjéri'yi pırlantalarla süslü bir kutu ile ödüllendirdi.[50] Sözlük Batı'daki bilim çevrelerinde de olumlu tepkiler aldı. Dönemin en prestijli Doğu âlimi Etienne Quatremère (1782–1857), *Journal des Savants*'da yayımlanan yazısında bazı eleştirileri dillendirdi ancak yazıyı "Prens Handjéri'nin muazzam ve itinalı çalışmasına övgüler" düzerek ("tribut d'éloges bien merités à l'immense et consciencieux travail du prince Handjéri") sonlandırdı (61-62).

---

[47] Meninski'nin *Onomasticum latino-turcico-arabico-persicum*'u, büyük eseri *Thesaurus linguarum orientalium*'u tamamlayıcı niteliktedir. O dönemdeki diğer iki dilli (hiçbiri Fransızca değildi) sözlüklerle ilgili olarak ayrıca Bianchi'nin *Vocabulaire*'inin önsözündeki görüşlerine bakınız (iv). Sözlük çalışmalarına dair daha yakın tarihli değerlendirmeler için bkz. Hâtemi, "Fransızca–Türkçe ilk...", 430-33.

[48] İranlı şair ve tarihçi Şerefüddin Abdullâh Vassaf (1264/5–1334) için bkz. Rypka, 314; Merçil, 232-34. Ayrıca, *Vassâf Tarihi*'nin Osmanlı eğitimindeki rolü ile ilgili ilginç görüşleri için Joseph von Hammer'ın kısmi çevirisine bakınız: *Geschichte Vassafs'. Persisch herausgegeben und deutsch übersetzt.*

[49] Krş. İnal, c. 2, 724-25. Aynı kitapta bildirilen bir anekdota göre (744) cahil biri Handjéri'nin bilgisinden çok etkilenmiş ve İzzet Molla'ya sormuş: "Bu zatın bu kadar ilmi varken niçin ihtida etmiyor?" Nükteli şair cevaplamış: "Senin bu kadar cehlin varken niçin tanassur etmiyorsun?"

[50] *Dictionnaire,* 3. cildin önsözüne bkz.

Hantallığına rağmen, *Türkçe–Arapça–Farsça Sözlük* neredeyse yarım yüzyıl kadar Osmanlı yazarları için standart bir kaynak olmayı sürdürdü.[51] Fakat daha sonra Şemseddin Sami (1850–1904) gibi yeni kuşak yerli Osmanlı sözlükçüleri tarafından ağır biçimde eleştirilmeye başlandı. Bu kuşak bu çalışmayı hem modası geçmiş olarak değerlendiriyordu hem de klasik inşa geleneğinin karma dilinden artık yorulmuşlardı.[52]

1821 sonrası Osmanlı İmparatorluğu'nda Rum uyanışı

Yunan Devrimi (ve sonuçları) Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rumlarla Türklerin ilişkilerini çok ciddi biçimde bozdu. Başkentte, Patrik ve birçok önemli Fenerli asıldı. Çeviri sektöründe çalışan birçok Rum işinden oldu çünkü artık bağlılıklarından şüphe duyuluyordu. Yakovaki Efendi gibi bazı kişiler ise sürgünde dahi çeviri faaliyetlerini sürdürmeye zorlanıyorlardı.[53] Son Rum Baş Tercüman olan Stavraki Aristarki (1770–1822) Bolu'da sürgündeyken öldürüldü. Bu uzmanların kaybının, artık elemanlarını Müslüman topluluk içinden seçmek zorunda kalan Osmanlılar açısından ciddi sorunlar doğurduğu birçok defalar ifade edilmiştir. Aslında, Divan Tercümanlığı'nın ilk Müslüman çevirmeni, Gelibolulu bir hekim ve ironik bir biçimde bir Rum mühtedi olan Yahya Naci Efendi, İngiltere büyükelçisine göre "hiçbir Avrupa dilini iyi öğrenememiş" birisidir ve "hatta Türkçe bilgisinin bile sınırlı olduğu söylenmektedir" (alıntılayan Findley, "The Foundation...", 401).

1821'in etkileriyle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rumların konumu çok istikrarsız bir hal aldı. Osmanlıların Avrupa ile ilişkilerini normalleştirmek için yeni çabalar gösterdiği 1832'lerden sonra ise yavaş yavaş düzelmeye başladı.

---

[51] Mehmed Süreyya eseri "*mükemmel Türkçe Fransızca lehçesi*" olarak adlandırmaktadır (c. 4, 872).

[52] Şemseddin Sami'nin *Resimli Kamus-ı Fransevî - Dictionnaire Français-Turc illustre'*nin önsözündeki *(İfade-i meram)* yargı ile karşılaştırınız: "*o üç cildden mürekkeb «Hançerî» lûgatının sahibi türkce ve ᶜarabî ve fârisî lisanlarını cami olmak iddiasile, farkında olmaksızın, bu lisanların üçünü de karma karışık etmiş ve fransız lisanı lûgatlerinin onda birini bile cem etmemişdir*" (2).

[53] 1826'da Yeniçerilerin yok edilişinden sonra, ordunun yeniden örgütlenmesi bir zorunluluk haline gelmişti. Sonuçta serasker Hüsrev Paşa'nın (1756?–1855) ricasıyla, Yakovaki Efendi, Sultan Mahmut'a sunulmak üzere askeri konularda çeviri yapmak zorunda kılındı (Lampros, 115).

Birçok Fenerli ve diğerleri hizmetlerinin hâlâ memnuniyetle karşılandığı Osmanlı başkentine geri döndüler. Handjéri örneğinin gösterdiği gibi Osmanlılar da zaman zaman bağlılıklarından şüpheye düşülenlere karşı daimi bir kin beslemediler. En belirleyici faktör ise Tanzimat olarak bilinen büyük reform oldu. *Gülhane Hatt-ı Şerifi* (1839) ile Müslümanlara ve Hıristiyanlara eşit olanaklar sağlanması vaat edilmiş ve daha sonra 1856'da da başka reformlar uygulanmaya başlamıştır. Bu, yeni bir Osmanlıcılık ideolojisini temin etmiştir: siyasi kimlik temelinde ortak bir Osmanlı tabiiyeti ve bağlılığı. Bu, Osmanlı İmparatorluğu içindeki Rumlara yeni olanaklar da sağlamıştır. Yabancı güçlerle müzakerelerdeki tekelleri artık sona ermeliydi. Fakat o zamanlarda (hatta Atina'ya bile) atanan birçok Osmanlı diplomatı yine Rumlardandı.[54] Bazıları 1821'de sürülmüştü. Örneğin, Kalimaki Bey (Alexander Kallimachi; 1802–86) çocukluğunun dokuz yılını babasının sürüldüğü Bolu'da geçirmişti. Ancak bu sürgünün yararlı etkileri de olmuştu: Böylece *elsine-i selâse*'yi derinlemesine öğrenme fırsatı bulmuş ve sonra Osmanlıcada diğer Fenerli diplomatlardan daha yetkin olmasıyla ünlenmiştir (Kuneralp, 43).

Tercüme Odası

Müslümanları yabancı dilde, özellikle de Fransızcada eğitme ihtiyacı, Tercüme Odası'nın (ya da Tercüman Kalemi'nin) oluşturulmasına neden oldu.[55] Bu kurumun başı, baş tercüman Yahya Naci Efendi'den daha bilgili bir insandı. Fakat yine bu idareci de bir mühtedi (belki de Yahudi) idi: Epir bölgesindeki Narda şehrinde doğmuş İshak Efendi (1774–1834). Tercüme Odası gittikçe daha çok önem kazanmaya başladı. Ayrıca, 19. yüzyılda görece Batılılaşmış birçok devlet adamı ve edipler için önemli bir eğitim merkezi haline geldi.[56] Burada "yetişenler" (*hulefa*) arasında bulunan birkaç Osmanlı Rum (K. Adosidis, A. Th. Fardis, A. Kostantinidis) daha sonra, sözlük çalışmaları ve Osmanlıca yazdıkları eserleri sayesinde gayet büyük ün kazanmışlardır.

---

[54] Bu diplomatlar için bkz. A. Alexandris; Kuneralp, 41-46.

[55] İmparatorluğun sonuna kadar varlığını sürdüren bu kurumla ilgili krş. Orhonlu, 178; gelişimi ayrıntılı biçimde Carter V. Findley'in iki çalışmasında anlatılmıştır, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte, 1789–1922* (özellikle 132-36; 402); *Ottoman Civil Officialdom. A Social History* (özellikle 262 ve devamı).

[56] Krş. Tanpınar, *19uncu Asır...*, (1985) 142-43; Berkes, *The Development of Secularism...*, 128. Findley buraya "*Tanzimat* elitinin tohumluğu" diyor (*Ottoman Civil Officialdom*, 263).

Fakat bu sıralarda Rumlar arabulucu olarak ayrıcalıklı konumlarını çoktan yitirmişlerdi. Fransızca bilgisi gibi dil becerileri artık Müslüman memurlar arasında da oldukça yaygındı. Ayrıca, Rumlar –ne kadar üzülseler de– başka bir milletle çetin bir rekabete girmek zorundaydılar: Osmanlı hükümeti *millet-i sadıka* olarak, ünleri henüz o zamanlar lekelenmemiş olan Ermeni cemaati mensuplarına gittikçe daha çok güvenmeye başladı.[57] İki dillilik bu cemaatin yaygın bir özelliği olduğu için Ermeniler her zaman Rumlara göre Türkçeye daha çok hâkimdi ve Ermeni harfleriyle yazılmış Türkçe kitaplar (Karamanlıcadan çok daha fazla) geniş bir okur kitlesi buluyordu. Tersane tercümanı, Ermeni Katolik Vartan Paşa (Hovsep Vartanyan; 1815–79) gibi incelikli Osmanlı edebi dilinin zorluklarını aşmış olanlar ise Arap harfleriyle de metinler yayımlıyorlardı.[58] Sonuçta, Tercüme Odası çok az Rum'u kendisine çekebildi;[59] başvuran birçok Rum ise gerekli özelliklere sahip değildi.[60]

Osmanlılarda ilmi cemiyetler ve Rumlar

Tercüme Odası belirli bir grup devlet memurunu yetiştirmek gibi işlevsel bir amaçla kurulmuştu fakat asıl amacı Batı bilimini aktarmak olan daha birçok kurum Tanzimat döneminde oluşmuştu. Kozmopolit özelliği sayesinde 19. yüzyıl İstanbul'u, ilmi cemiyetler ve konuşulan ya da bu çok dilli imparatorlukta ortak dil olarak kullanılan birçok dilde (bir kısmı çok kısa ömürlü olsa da) yayımlanan bilimsel dergiler için verimli bir zemindi.

Çok ilginç bir biçimde bu tür topluluklar ve dergiler ilk olarak, Batıya dair bilgilerini geliştirmeye ve bilimlerdeki gelişmelere ayak uydurmaya kararlı Müslüman Türkler tarafından kurulmuştur. Bizim bağlamımız açısından iki

---

[57] Rum cemaatinin tepkileri için Kostantinidi'nin *Müntahabat*'ının (bkz. 107. dipnot) Rumca önsözündeki dolaylı sözleri ile karşılaştırınız: "Bizandion içinde sadece iki yüz yıl önce yerleşmiş, Türkçe öğrenmiş ve yönetici unsurlarla ilişkiler kurmuş ve o kadar yakınlaşmış ki yöneticilerin sadece lütuflarını değil güvenlerini de kazanmış" (10) bir millete atıfta bulunuyor. Ayrıca bkz. 114. dipnot.

[58] *Encümen-i Dâniş (aşağıya bakınız.)* üyesi olan Vartan Paşa, hem Arap hem de Ermeni harfleriyle yayımlanan *Napolyon Tarihi*'nin de yazarıdır.

[59] Findley'deki istatistiklerle karşılaştırınız: *Ottoman Civil Officialdom*, 265.

[60] Bu, Kostantinidi'nin şikâyetidir: Birçok Rum aday Tercüme Odası'nın kendilerine Türkçe öğretileceği bir okul olduğu gibi yanlış bir görüşe sahipler. Bu nedenle Kostantinidi Rum soydaşları arasındaki Doğu uzmanlarına (Ἀσιατισταί) Tercüme Odası adaylarını yetiştirmek üzere özel bir "Tercümanlar Birliği" (Σύλλογος τῶν Μεταφραστῶν) kurmalarını öneriyor. Fakat bu proje gerçekleşmemiştir. (Görüşleri için bkz. Θεωρητική..., 13-14.)

topluluk özellikle önem taşımaktadır: *Encümen-i Dâniş* ve *Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniyye*. Dini ve milliyeti ne olursa olsun kendilerine katılmak ve işbirliği yapmak isteyen herkesi davet ettikleri için bu iki topluluk 19. yüzyılda Rumlarla Türkler arasında edebi ve bilimsel ilişkilerin geliştirilmesinde büyük rol oynamıştır.

Encümen-i Dâniş

Encümen-i Dâniş ("Bilgi Komisyonu"), 1851 yılında kuruldu. Paris'teki Bilimler ve Güzel Sanatlar Akademisi'nin (*Académie des Sciences et des Belles Lettres*) muadili olarak tasavvur edilmiştir.[61] Çok kendine özgü bir programı vardır; yani edebiyat ve bilimde eğitim malzemelerini seçmek, çevirmek ve üretmek üzere düzenlenmiştir. Aynı zamanda Osmanlıcanın gelişmesine katkıda bulunmayı hedefler.[62] Batı ile devamlı bir kültürel bağlantı sürdürmek de *Ercümen-i Dâniş*'in amaçlarından biridir. Prensip olarak Türkçenin esaslı bilgisi, Osmanlıca yazmak ve bu dile çeviri yapabilmek bütün üyeler (*âza-yı dahiliye*) için bir zorunluluktu ancak söz konusu bir üyenin yabancı dillerde ya da başka bilim dallarında yetkinliği varsa ayrıcalık tanınıyordu.[63]

Encümen-i Dâniş birçok 19. yüzyıl Osmanlı kurumu gibi kısa ömürlü oldu ve ortalama bir başarı sağladı. *Tarih*'i ile hâlâ süren bir katkı sağlayan üyelerden biri olan Ahmet Cevdet (1822–95), kurumun başarısızlığını birçok üyesinin gerekli yetkinliğe sahip olmamasına bağlar.[64] Görece kısa ömrüne (1851–62) rağmen, kurum önemli sayıda –özellikle tarihsel– çalışmanın yazılmasını ve çevrilmesini sağladı. Ancak bunların çok azı basılmıştır.[65] Örne-

---

[61] Çağdaş literatürde *Académie Ottomane* olarak belirtilir. Osmanlıca terim daha sonra herhangi bir akademi tarzı kurumun karşılığı olarak kullanıldı. Bkz. Guzel-Oglu. (Encümen-ı Dâniş Nizamnamesi'nin Fransızca çevirisini de içerir: "*Réglement de l'Académie Ottomane*", 385-95). Bu kurumla ilgili olarak ayrıca bkz. Behrnauer, 273-285 (bu kitap nizamnamenin Almanca çevirisini de içerir); Akyüz; B. Lewis, "Andjuman", 505).

[62] "*Encümen-i Dâniş lisan-ı türkîde fünun-ı mütenevvi'aya da'ir lazım gelen kitabların teksirine ve lisan-ı türkînin ilerlemesine hidmet [edecek]*."

[63] "*birer fennde kemal ve yahud bir lisanda ma'lumat kifayet eder ise de lisan-ı türkîye vâkıf olub ya'ni türkce bir kitab te'lif etmeğe ve 'arabî ve fârisîde ve yahud elsine-i sa'ireden türkçeye bir kitab nakl ü terceme edebilür ifade-i merama muktedir olması elzemdir.*"

[64] "*Aslâ ehliyeti olmayanlar dahi kırklara karıştı*" (Cevdet Paşa, *Tezâkir 40-Tetimme* 53).

[65] Bu çalışmaların tümü Ahmet Cevdet'e aittir: Vakayinamesi (*"Tarih-i Cevdet"*), İbn-i Haldûn'un *Mukaddime*'sinin (kısmi) çevirisi ve 1850'de Fuat Paşa ile birlikte yazdığı Osmanlıca dilbilgisi kitabı (*Kava'id-i 'osmaniyye*). Bkz. Mardin, *Genesis* 182; İstanbul Üniversitesi Kü-

ğin Abdulgaffar Enis'in William Robertson'ın *Amerika Tarihi* (*History of America*) (1777) adlı eserinin bir bölümünün çevirisi gibi üyelerin diğer bazı çalışmaları yazarlarının ölümünden sonra basılmıştır.[66] Kurumun kurucuları ve dahili üyeleri (40 kişi) Tanzimat döneminin önde gelen Osmanlı devlet adamlarıydı. Vezirler Mustafa Reşit Paşa ve Âli Paşa, ayrıca tarihçi Hayrullah (1820–66) ve Cevdet, Fénelon'un *Télémaque*'ının çevirmeni Yusuf Kâmil Paşa (1808–1876) ya da Müslüman Türklerle diğer cemaatlerin üyeleri arasında edebi ilişkiler kurulmasında anahtar bir rol oynayan, 19. yüzyılda Osmanlı edebiyatının en ünlü figürlerinden biri olan âlim Ahmet Vefik Paşa[67] (1823–91) gibi ünleri özellikle edebiyat ve bilim alanlarındaki çalışmalarına dayanan devlet adamları. Harici üyeler (*âza-ı hariciye*) ise Avrupa'daki en seçkin Türkiyatçılardan (yukarıda bahsedilen Fransız tercüman ve sözlükçü X.T. Bianchi [1783–1864], Avusturyalı tarihçi Joseph von Hammer [1774–1856] ve James Redhouse [1811–1892] gibi) ve ayrıca Ermeni ve Rum Ortodoks cemaatlerinin üyelerinden oluşuyordu.

Encümen-i Dâniş'in Ermeni üyelerinden "*logofet*" Hoca Agop (Agop Gırcikyan; 1806–65), Sahak Abro(yan) (1823–1900), Tiryakioğlu Boğos Hoca ve de Tersane tercümanı Vartan Paşa (*yukarıya bakınız*) Osmanlıca yazılmış birçok eser bırakmışlardır. O dönemlerde belki de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en etkili gayrimüslim olan İstefanaki Bey[68] (Stephan Vogoridi, 1773–1859) ve bilgisi ve âlimliği Müslüman vatandaşları[69] tarafından da tak-

---

tüphanesi'nde elyazması olarak saklanmakta olan yayımlanmamış çalışmalar için bkz. Tanpınar, *19uncu Asır...* (1985), 144-45.

[66] *Amerika Tarih-i Keşfi*. Robertson'un kitabı ayrıca Rumcaya da çevrilmiştir.

[67] Ahmet Vefik Paşa yukarıda bahsedilen Yahya Naci Efendi'nin torunudur. Ahmet Vefik Paşa için bkz. Tanpınar, "Ahmed Vefik Paşa"; Güray ve pek çok kaynaktan alıntılarla Pakalın, *Ahmed Vefik Paşa*.

[68] İstefanaki Bey (Stefan Vogoridi ya da Bogoridi) Batılı güçlerle yapılan müzakerelerde büyük rol oynamıştır. (Krş. Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, 74). Bulgaristan, Kotel'de doğdu. Mısır'da (1799) Fransızlara karşı İngiliz–Osmanlı ittifakı sırasında hükümet adına tercümanlık yaptı ve sonra Tuna Beyliklerinde çeşitli görevler aldı. 1825–1828 yıllarını Anadolu'da sürgünde geçirdi ve sonunda Yakovaki Efendi sayesinde İstanbul'a geri dönmesine izin verildi. Eflak ve Boğdan Beyi payesini aldı. 1833'te (1850'ye kadar) Sisam'a ilk vali olarak atandıysa da çeşitli hükümet kalemlerinin üyesi olarak İstanbul'da kalmayı tercih etti. Oğlu Alexander (Aleko Paşa [1823–1910]) Doğu Rumeli'nin ilk valisidir. İstefanaki Bey'in kültürel arkaplanı Rum olsa da Bulgar hayranı olduğu düşünülür. (Bkz. Mehmed Süreyya, c. 4, 872-873; Lampros, 114; Ptinis, 17-21; Bogoridi, 471-88).

[69] Edirneli İstefanaki (Stephanos Karatheodori, Karatodori), Edirne yakınlarındaki Bosnaköy'ün (*Bosnochôrion*) yerlilerindendi. Annesi Bulgar asıllıdır (Mavroyeni, 10). Ger-

dir edilen Edirneli İstefanaki (Etienne Carathéodory/Καραθεοδωρή; 1789–1867)[70] dahil –çoğu daha yaşlı– Rum Ortodoks üyelerin katkıları hakkında ise çok az şey biliniyor. Bir kısmının kimliği ise hâlâ çözülememiştir.[71] Muhtemelen Rum çevirmenlere ait, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde saklanan birkaç tane yayımlanmamış çalışma da mevcuttur. Bu çalışmaların sahiplerinin kimlikleri henüz belirlenememiştir.

Vasilâki Efendi'nin *Dalkavukname*'si

Encümen-i Dâniş'in öne çıkan gayrimüslim üyelerinden biri olan Vasilâki Efendi'nin *Terceme-i letafet-âsâr der ta'rif-i san'at-ı dalkavukan-ı şöhret-şi'ar* ("Ünlü dalkavukların sanatlarını anlatma derdinde keyifli bir tercüme") adlı çalışmasının etkilerine dair çok az şey biliniyor. Fakat Vasilaki Vukas (Βούκας) ya da Osmanlılar arasında bilindiği ismiyle Vasilâki Efendi ile ilgili az da olsa biyografik bilgiye sahibiz. Matbu çalışmasının kapak sayfasında belirtildiğine göre Rum Ortodoks Patrikliği'nde *logofet* (*kâtip*) olarak çalışmış –ve *Encümen-i Dâniş* üyeliğinin gösterdiğine göre– Osmanlı'nın eğitimli ve edebi çevrelerinde iyi tanınan biriymiş.[72] *Dalkavukname*'nin süslü fakat biraz da muğlak önsözüne inanacak olursak bir süre sürgünde kaldığını (*gurbetzede*) düşünebiliriz. *Encümen*'in kuruluşundan birkaç yıl sonra, 1854'te ölmüştür.

çek bir hezarfendi; Farsça, Arapça ve Sanskritçe dahil 15 Batı ve Doğu dilini biliyordu. Tıp okuluna *(Mekteb-i Tıbbiye* ya da *Tıbbhane;* kuruluş 1827) öğretmen olarak atandı. Burada kırk yıl boyunca Fransızca ve Türkçe olarak zooloji ve botanik dersleri verdi. *Syllogos*'un kurucularından biridir (*aşağıya bakınız*). (Eserlerinin bibliyografyası için bkz. Tantalides, 203-208). İngilizceden Türkçeye çevrilen "Özet Botanik" dışında Türkçe bir şey yazmamış görünüyor. (207, dipnot 10)

[70] Tarihçi Lütfi (1815–1907) hakkında şöyle yazar: "*türkî ve arabî ve fârisî lisanlarından başka elsine-i ecnebiyyenin çoğunu bilür, kendi halile meşgul, gayet ma'lumatlı ve eva'il-i halinde ekser-i ulema da'ireleri tabibliğinde bulunması cihetile usul ve âdab ve âdât-ı islamiyyeye vâkıf ve herkesle hüsn-i amiziş ihtiyar etmiş bir pir-i hikmet-elif idi.*" (I, 282)

[71] Bu özel olarak "Aleko Efendi"ye dair bir olgudur. Behmauer kendisine "Aleko Sutzo" olarak atıfta bulunur, bazı başka kaynaklarda "Aleko Yostenik" (yanlış okumaya benziyor) olarak geçer. Napolyon'un son seferleri üzerine bir eseri Osmanlıcaya çevirdiği söylenir.

[72] "*İşbu kitab Rum Patrikhanesinin kâtibi olduğu ve rical ve küberâ-i ᶜasrinin nemek-i mecalis-i ihtiram bulunduğu halde bundan on altı sene mukaddem vefat eden Vasilâki maᶜrifetile lisan-ı ᶜosmanîye terceme olunmuş.*" (Önsöz)

(Genel olarak bilindiği ismiyle) *Dalkavukname,* yazarının ölümünden sonra Ahmet Vefik Paşa sayesinde basılmıştır (İnal, c. 2, 705). "Çağımızın nüktedan insanlarının hatırına, okunduğunda ibret verici bir örnek olduğu ve itibarlı ve nadir eserlerden biri olduğu için" (yazarının ölümünden 16 yıl sonra) 1870'te devlet matbaasınca (*Matbaa-i Amire)* basılmıştır.[73] Bu zamana kadar ele aldığımız diğer eserler gibi, bu da bir çeviridir. Fakat Vasilâki Efendi'nin çevirmeyi tercih ettiği metin biraz farklıdır: Yunan felsefeci Lukyanos (takriben M.S. 125–M.S. 180 sonrası) tarafından yazılmış hiciv niteliğinde bir felsefi diyalogdur. *Peri parasitu*[74] adıyla tanınan bu diyalogda, asalaklığın retorik ya da felsefeden bile üstün bir sanat olduğu savunulur.[75] Vasilâki Efendi bu eseri eski Yunancadan çevirmiştir ve –belki de hiciv yönüne vurgu yapmak için– daha kaba bir isim vererek başlığı *Dalkavukname* yapmıştır.[76] Osmanlılarda yaygın olarak rastlanılan dalkavukluk geleneği düşünüldüğünde, bu eser Osmanlı toplumuna yönelik örtük bir eleştiri olarak kabul edilebilir. Yine de, abartılı ve yaltakçı önsöz diyaloğun bu nedenle seçildiğine dair hiçbir kanıt sunmaz.

Vasilâki Efendi bu diyaloğu çevirdiğinde (muhtemelen 1850'lerde), felsefi diyalog türü tıpkı Batı şiiri, draması ya da romanı gibi Osmanlılara yabancı bir türdü. Bunun farkında olan çevirmen, metni Osmanlı okuru için keyifli hale getirmeye çalışmıştır. Dalkavuk Simon ve onun adına konuşan Tychiades, *Firuz* (şanslı) ve *Kârdan* (kurnaz) olarak karşımıza çıkar. Biraz da umursamaz bir biçimde[77] az bilinen Yunan filozoflar çıkarılmış ya da Eflatun (Plato), Aristo (Aristoteles) ya da Bukrat (Hippokrates) gibi filozoflar ya da

---

[73] *"mütalaası şayan-ı i'tibar, âsar-ı makbule ve nadireden görünmüş olduğundan zürefa-yı 'asrımıza arz-ı cemile nev'inden olmak üzere tab' u temsil edildi."*

[74] *Περι Παρασίτου.* Bazı yazarlar bunun Lukyanos'un eseri olduğundan şüphe etmektedirler. Yunanca metin sadece tek bir kanaldan aktarılmıştır ve son derece bozulduğu söylenmektedir.

[75] *Teclmê, rhetorikê* ve *philosophia* gibi Yunanca terimler sırasıyla *san'at, fenn-i fesahat ve ilm-i hikmet* şeklinde çevrilmiştir.

[76] Osmanlı edebi dilinin biçimsel kuralları gereği Farsça unsurlar (*name* "kitap") Türkçe unsurlarla *(dalkavuk;* ayrıca metinde Farsça eşanlarılısı *kâseli s* de kullanılmıştır) bir terkipte (izafette) birleştirilemez. Türkçe terim Fransızca *buffon*'un karşılığıdır. Tanzimat dönemine kadar bu gibi kişilere büyük ve zengin ailelerde sıkça rastlanıyordu. Bunlar, dalkavuk esnafı olarak örgütleniyorlardı ve loncaları, kethüdaları, özel giysileri, nizamnameleri ve tarifeleri vardı. Birçoğu sadece takma adlarıyla bilinirdi (bkz. *Türk Dili ve Edebiyati Ansiklopedisi* c. 2, 187). *Dalkavuk* terimi birçok Balkan diline, örneğin İstanbul'daki Rumların diline girmiştir. δαλκαβούκης de dalkavuk için kullanılır (krş. Psycharês, 80).

[77] Örneğin "Epikür", "Hippokrates" (*Bukrât*) olur (Lukiyanos, 26).

bilge kral Ardaşir gibi Fars mitolojisinden bilinen hakîmler gibi kültürlü Müslüman okura tanıdık gelecek isimlerle değiştirilmiştir. Vasilâki Efendi ayrıca Osmanlı okuru için Truva'ya[78] (ve Truva Savaşı'na) dair uzunca bir bölüm eklemiştir. Çeviride Osmanlı inşasının en seçkin türünde ustalığını – hiç gösterişten çekinmeden– göstermiştir. O zamanlar bu tür süslü şiirsel nesir tarzı Osmanlı yazarları için tartışmasız bir modeldi. Fénelon'un *Télémaque*'ından (1859; 1862'de yayımlandı) yaptığı uyarlama ile genellikle bir Batı dilinden Osmanlıcaya ilk edebi çeviriyi[79] yaptığı kabul edilen Yusuf Kâmil Paşa da bu Osmanlı yazarlarından biridir.

Tahminen, *Terceme-i Telemak* gibi *Dalkavukname* de başlangıçta elyazması şeklinde yaygınlaştı. En sonunda yayımlandığında ise, çeşitli Fransız filozoflarından (Fénelon, Fontenelle, Voltaire) seçme konuşma parçalarının çevirileri olan *Muhaverât-i Hikemiyye*'nin[80] ("Felsefi Diyaloglar"; 1859) başarısından sonra felsefi diyalog türü Osmanlı aydınları arasında gayet iyi bilinmekteydi. Önsözde, diyalog, "Antik Yunanlıların ve hatta Plato'nun birçok ünlü eseri"nin dahil olduğu bir edebi tür olarak tanıtılmıştır.[81]

Vasilâki Efendi'nin çalışması, *Muhaverât-i Hikemiyye*'den çok daha otantik bir kaynağa dayanmaktaydı. Ayrıca, şu ana kadar bahsettiğimiz Osmanlı yazı alanına katkısı bulunan eserlerden daha çok edebi bir değer taşımaktadır. *Dalkavukname* ise "Fener geleneği" diyebileceğimiz çeviri anlayışından doğan küçük külliyatın son örneğidir. Geleneksel inşa tarzının sağladığı kaynakların adeta sınırsız biçimde kullanılması temel özelliktir. Belki de 19. yüzyılın en yetkin Rum Osmanlıca uzmanı olan Kostantinidi Efendi (Alexandre Constantinidis) (*aşağıya bakınız*), Osmanlı aydın sınıfları tarafın-

---

[78] "*Akdeniz boğazı karşısında ilel-yevm harabesinin âsârı müşahede olunub Eski İstanbul denmekle maʿruf şehr-i şehîr-i Ilyum*" (57). "Eski İstanbul" *(Kestanbol)*, Çanakkale'nin Ezine ilçesinin 15 km batısındaki bu yer aslında Alexandria Troas denilen yerdir. Heinrich Schliemann 1870'te kazılarına biraz daha farklı bir yerden başlamıştır.

[79] En az beş yıl önce yazılmış olduğuna göre, *Dalkavukname*'nin bir Batı dilinden Osmanlıcaya çevrilmiş ilk eser olduğu gayet meşru biçimde savunulabilir.

[80] Bazı bilginler bu çalışmanın bir Batı dilinden Osmanlıcaya yapılan ilk çeviri olduğunu düşünüyor (Tanilli, 26-28). Bu çevirinin ilginç bir çözümlemesi için bkz. Mardin, *Genesis*, 234-38.

[81] "*Edebiyyat-ı garbiyye aksamından (diyalog) yani muhavere tabir olunur bir usul vardır ki bir madde iki yahud daha ziyade eşhas beyninde mukâleme suretinde tahrir kılınır bu tarik kudema-yı Yunanın meslûk-ı kadem-i kalemi olub hattâ Felatun'un bu vadide hayli âsarı mevcud u meşhurdur*" (2). - «*Muhavere*» terimi Vasilâki Efendi tarafından da kullanılmıştır: *Dalkavukname "muhaverât-ı garibe muhtevi bir kitʿa risale-i ʿacibe"*dir (5).

dan eserleri oldukça beğenilen Vassilaki Vukas'a bu yüzden "mükemmel bir kâtip" (ἀριστος κιατίπης) demektedir (*Müntahabât,* 10).

Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye ve *Mecmua-ı Fünun*

Burada ele alacağınız ikinci ilim kurumu olan *Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye* ("Osmanlı Bilim Topluluğu") 1860 yılında kuruldu. Cemiyetin kuruluşu büyük ölçüde, önceden Tercüme Odası'nda *halife* olmuş ve yukarıda bahsi geçen *Muhaverât-ı Hikemiyye*'nin[82] çevirmeni olan aydın Münif Efendi'nin (daha sonra Paşa; 1828–1910) girişimleri ile olmuştur. Münif Paşa ayrıca *Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye*'den bir yıl sonra kurulan "Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyyesi"nin (Ἑλληνικός Φιλολογικός Σύλλογος,) de onur üyesidir. Bu cemiyet, "Osmanlı" (yani Türk–Müslüman) soydaşlarının faaliyetlerinden etkilenen Rum cemaatinin önde gelen bazı üyelerinin girişimiyle kurulmuştur.[83]

Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye ve *Encümen-i Dâniş*'le hemen hemen aynı amaçları taşıyordu ve bu iki cemiyetin tüzüklerinde çok dikkat çekici benzerlikler vardı.[84] Bu cemiyet de bilimsel çalışmaları kitaplar ve çeviriler yayımlayarak teşvik etmek ve böylece modern Batılı bilimsel çalışmaları başlatmak üzere kurulmuş ve belki de yeterince olgunlaşmamış bir girişim olan *Encümen-i Dâniş*'ten daha başarılı olmuştur.[85] Doğa bilimleri, jeoloji, tarih ve ekonomi gibi alanlarda dersler düzenlemekle kalmayıp Osmanlı İmpara-

---

[82] Mehmed Tahir Münif için bkz. Mango; Işın; Duran.

[83] Bu kurum için bkz. Stavrou. *Syllogos* dergisinin ilk sayısının önsözü (*Πρόλογος [prologos:]*) 19. yüzyılın ilk yarısında oluşturulan bazı Osmanlı kurumlarına (Tıp Okulu ve Tıp Cemiyeti, *rüşdiyeler*,vs) atıfta bulunur (3). Bununla beraber, *Prologos*'un yazarları yeterince bilgi sahibi değillerdi, *Osmanlı Cemiyet-i İlmiyye*'sini ("σύλλογος επιστημονικός" [syllogos epistēmonikos] şeklinde ifade edilmişti) cemiyetin dergisi ile karıştırıyorlardı: Cemiyetin adı "*Μετζμουάϊ Φονούν*" (Mecmua-i fünun) olarak geçiyor.

[84] *Cemiyet-i İlmiyye* ve Rum *Syllogos*'un amaçları ve yöntemleri açısından da dikkat çekici benzerlikler söz konusudur: Bilimsel çalışmaların okunması ve tartışılması, üniversite dersleri, dergi yayınlama, kütüphane ve okuma odası (*kıraathane*) kurma. Doğrusu Rum topluluk çok daha başarılıydı ve varlığını 1861'den 1922'ye kadar sürdürdü.

[85] *Encümen-i Dâniş* örneğinden esinlenerek Ermeni milletinin merkezi yönetimi 1856'da ilk Ermeni Eğitim Konseyini oluşturmuştu. Hepsi Avrupa kurumlarında yüksek öğrenim görmüş on dört üyeden oluşuyordu. (Bu konsey ve faaliyetleri için bkz. Artinian, *The Armenian Constitutional...*, 70-71).

torluğu'nda Türkçe süreli yayın türünün ilk örneği olan *Mecmua-ı Fünun*'u çıkarmıştır. Başlangıçta 1862 Haziran'ından 1865'e kadar üç yıl süre ile yayımlanmış (33 sayı); sonra yayınlar kolera salgını nedeniyle bir buçuk yıl kesintiye uğramıştır.[86]

Cemiyet, laik karakterinde sebatkârdı. Üyeler din ve milliyetlerine bakılmaksızın seçiliyordu.[87] *Mecmua-ı Fünun* çok çeşitli çevirileri ve telif yazıları içeriyordu ancak dini konular tüzük dışıydı.[88] Dil becerileri söz konusu olduğunda, kurallar neredeyse öncüllerinde olduğu gibi liberaldi: Prensipte üyelerin Türkçeden (ya da Arapça ya da Farsçadan) iyi anlamaları ve en az bir Batı dilini (Fransızca, İngilizce, Almanca, İtalyanca ya da Modern Yunanca) biliyor olmaları gerekiyordu. Cemiyete bir Batı dili bilmeden de seçilmek mümkündü ancak bu koşullarla seçilen üyelerin sayısı tüzük kurallarınca yediyle sınırlandırılmıştı.[89] Osmanlıcası iyi olan gayrimüslim tebaa da cemiyetin dergisine katkıda bulunmak üzere davet edilebiliyordu.

---

[86] Yayın, 1867'de sona erdirilmeden önce de birçok kereler durdurulmuştu. 1882'deki yeni başlangıçsa iki sayı sonra sona erdi. Bkz. Işın; özellikle de Dündar Akünal'ın notu (63).

[87] (Paragraf 5): "*bunların intihabmda ihtilaf-ı diyanet ve cinsiyete bakılmıyacakdır.*" Öte yandan Yunan tarafında *Syllogos*'un üyeleri arasında uzun bir süre *Mekteb-i Tıbbiye* hocalarından Abdullah Bey (Avusturyalı mühtedi Karl Eduard Hammerschmidt) (1799–1874) haricinde hiçbir Müslüman yoktu. Dilbilim ve botaniğe dair özel araştırmaların sonuçlarının bir kısmı dergide özet olarak yayımlandı.

Syllogos'un onur üyeleri arasında sadece İstanbul'daki yabancı elçiler değil aynı zamanda Batı Avrupa'nın tanınmış bilginleri (Victor Duruy [1811–94], Franz Miklosich [1813–91], Georg Curtius [1820–85] vs), Osmanlı Maarif Nazırları (Safvet Paşa, Münif Paşa) ve büyük Avrupa devletlerinin diplomatları da vardı.

Çok faal bir Bizans ve Doğu uzmanı olarak bilinen ve çok uzun zamandır Osmanlı başkentinde yaşayan Andreas David Mordtmann (1811–79) *Syllogos*'un "düzenli üyeleri" arasındaki ilk yabancıydı. O ve eğitimli oğulları dergiye çok çeşitli makalelerle katkıda bulundular. Mordtmann ayrıca *Augsburger Allgemeine Zeitung* okurlarını Rum topluluğun faaliyetleri hakkında bilgilendiriyordu (örneğin A.D. Mordtmann, 85-87).

[88] Bkz. derginin Muharrem 1279 [Temmuz 1862] tarihli ilk sayısında yayımlanan (2-13) *Nizamname*'nin 3. maddesi: "*Cemiyyet mesa'il-i diniyye ve zaman-ı hal politikası mebahisinden ihtiraz edüb kendüsine takdim olunan layihaların mevadd-ı mezkûreden ari olmasına dikkat ü i'tina edecekdir*" – *Syllogos*'un nizamnamesinin 2. maddesi de herhangi bir "siyasi tartışma"yı yasaklıyordu (2).

[89] Madde 6: "*türkçeyi ve yahud 'arabi ve fârisiden birini layıkile bildikden başka fransız ve ingiliz ve alaman ve italyan ve rum lisanlarından birisine dahi vukufları olmak lâzım gelecekdir. [ ]her ne kadar zikr olunan elsine-i hamse-i ecnebiyyeden birine vukufları olmazsa da 'arabî ve fârisî ve türkide yed-i tûlâları olmak şartile yalnız yedi zatın cemiyyete duhulünde be's olmıyacakdır.*"

Abone kataloğunda, Osmanlı'nın Londra elçisi Konstantin Anthopulos (Kostaki Antopulo; 1835–1902)[90] ve Berlin elçisi Aristarki Bey (İoannis Aristarchis; 1811–97) gibi önde gelen bazı Rumların isimleri de vardır. Ancak bu bağlamda özellikle iki Rum'un katkısı dikkatimizi çekiyor: yukarıda bahsi geçen Kostantinidi Efendi (sonradan Paşa) [Κωνσταντινίδης; Alexander Constantinidis *aşağıya bakınız*] ve A. Th. Fardi(s) Efendi [Φαρδύς; Phardys]. Bunlardan her ikisi de Tercüme Odası ve eğitim konseyi (*Meclis-i Maarif*) ile ilişkiliydi ve eğitimsel arkaplanlarının kendilerini nitelikli kıldığı konularda, özellikle de Osmanlı topraklarının ve başkent İstanbul'un Osmanlı öncesi (Bizans) ve antik tarihleri hakkında makaleler veriyorlardı. O günlerde, genel olarak, Mısırlılardan Romalılara kadar antik tarih ve medeniyet Müslüman aydınlar arasında şaşırtıcı derecede popülerdi. Bunun nedeni konunun başlı başına yeni olmasının yanı sıra antik –özellikle de klasik– Yunan kültür ve medeniyetinin Batı'nın entelektüel gelişimindeki ezeli öneminin farkında olunuşuydu (bu Batılı okulların müfredatına da yansıyordu). Münif Paşa özellikle Yunan felsefesinden etkilenmişti. *Mecmua-ı Fünun*'da bir dizi makale yayımladı; bunlar antik filozoflar üzerine bir derleme gibiydi (*Tarih-i Hükema-yi Yunan*). Bu seri oldukça popüler olmalı ki, dönemin en büyük Osmanlı yazarlarından Ahmet Mithat Efendi (1844–1912), Rodos'ta sürgündeyken "beni en çok eğlendiren konular *Mecmua-ı Fünun*'daki antik filozofların biyografileriydi" demiştir.[91]

Diplomatik görevlerde de bulunan (bir süre Berlin'deki Osmanlı elçiliğinde baş tercümanlık yapmıştı) Fardis Efendi (Alexander Themistoklis Phardys) (?–?) saygıdeğer bir Osmanlı âlimiydi. Osmanlı edebi dilinin Rum cemaati içinde yaygınlaşmasına önemli katkısı olmuştur. Çünkü Kostaki Yani Fotyadi (Konstantin Photiadis, daha sonra Paşa, *aşağıya bakınız*) ile birlikte ilk iki dilli Rumca–Osmanlıca sözlüğü düzenlemiştir, şaşırtıcı biçimde bu sözlük 1860 gibi geç bir tarihte ortaya çıkmıştır.[92] *Mecmua-ı Fünun* için "Ta-

---

[90] "İyi ev idaresinin faydaları" *(Faza'il-i beytiyye)* üzerine eğitici bir makalesi *Mecmua-ı Fünun*'da çıkmıştır.

[91] "*Elimdeki Mecmua-ı Fünun'dan beni en ziyade eğlendiren bahis felasife-i kadimenin tercüme-i halleri oldu*" (Ahmet Mithat, 81). Sokrat'ın yargılandıktan sonraki tavrından kendisine teselli bulmuş görünüyor.

[92] *Λεξικόν Ἑλληνοτουρκικόν συνταχθέν ὑπό. Α. Α. Θ. Φαρδύ [...] καί Κ. Ἰω. Φωτιάδου* [Türkçe başlık: *Hazine-i lûgât-i rumiyye ve ᶜosmaniyye],* İstanbul, 1860. Evangelinos Misailidis'in

rih-i Kostantiniyye"[93] gibi Osmanlı öncesi İstanbul'una dair birçok makale yazmıştır. Türkler arasında "Çemberlitaş" olarak bilinen ve en çok merak edilen Bizans kalıntılarından biri olan Konstantin Sütunu ile ilgili de bir makale yazmıştır. Başka bir risalesi de Cyrus'dan Darius'a İran'ın antik kralları-nın hikâyelerine ayrılmıştır (*Tarih-i Mülûk-ı Fürs-ı Kadîm*). Dergide yazan Müslüman birinin Firavunlar Dönemi Mısırı (*Tarih-i Kudema-yı Mülûk-ı Mısır*) ile ilgili bir makalesi ile aynı anda yayımlanan bu makale belki de diğerini tamamlamak amacıyla yazılmıştır. Fardis'in makalesi esas olarak Yunan tarihçilere (Herodot, Ksenofon) dayanmaktadır fakat yazar aynı zamanda bir Osmanlı aydını olarak klasik İran gelenek ve terminolojisini ne kadar iyi bildiğini de göstermiştir. Kostantinidi Efendi, Ayasofya'nın ilk yıllarından Fossati'nin restorasyonuna kadar gelen dönemin kısa bir tarihini de yazmıştır (*Ayasofya Tarihi*). Yine başkentin sakinleri için yazın çok sık gidilen bir mekân olan Adalar'ın (Kızıl Adalar) da tarihsel betimlemesini yapmıştır. *Mecmua-ı Fünun*'da tefrika edilen bu makalelerin birçoğu daha sonra ayrı olarak da basılmıştır.[94]

Rum *Syllogos*'unun bazı üyelerinin sürdürdüğü derinlikli araştırmalara kıyasla bu katkıların önemi ilk bakışta çok belirgin biçimde fark edilmeyebilir. Bu çalışmaların söz konusu konularla ilgili çok az bilgisi olan Osmanlı okuru gözetilerek üretildiğini ve aslında bu zamana kadar mitler perdesi altında örtülü meselelerin makul bir biçimde kavranılmasını sağladıklarını akıldan çıkarmamak gerekir. Örneğin, Kostantinidi'nin *Ayasofya Tarihi* (Ev-

---

Anatoli Matbaası tarafından basıldı. Osmanlıca önsöz hem Arap hem de Yunan harfleri ile basıldı. Yirmi bin kelime içermektedir. Osmanlıca malzemeler ağırlıklı olarak, Vankulu'nun ve Asım'ın klasik eserleri, *Ahterî-i Kebir*, *Burhân-ı Kâtı' ve Ferheng-i Şûrî* gibi basılmış sözlüklere dayanmaktadır. Bahsedilen Batılı kaynaklar arasında Meninski ve Bianchi'nin eserleri olduğu kadar Biberstein–Kazimirski'nin Arapça–Fransızca sözlüğü de vardır. Fakat bu iki Rum uzmanın çalışması özellikle çok daha yakın tarihli (ve orijinal) tek dilli bir Osmanlıca sözlüğe çok şey borçludur, *Müntahabât-i lûgât-ı osmaniyye* (2 cilt, İstanbul 1268–69 [1852–53]). Bu sözlük James Redhouse'un Osmanlı tercüme hizmetinde çalıştığı ilk yıllarda oluşturduğu sözlüktür.

[93] Osmanlı okurunu şehrin Türkçe adının kaynağı ile ilgili olarak aydınlatan ilk kişi olması muhtemeldir: "*Bani-i sanisi namına olarak Kostantinupolis ya'ni Kostantin şehri tesmiye kılındı ve ile'l-an bu isim ile müsemma olub ehl-i İslam beyninde müsta'mel Kostantiniyye kelimesinin dahi bundan me'huz olduğu mâlumdur. Fakat Kostantiniyye ötedenberü şehir ve şehre ma'nasına olarak yalnız (πόλις – εἰς τὴν πόλιν) polis istin polin dahi denildiğinden beyne'l-İslam İstanbul tesmiyesi bundan neş'et eylemişdir.*" (Fardis, *Mecmua-i Fünun*, 235)

[94] *Tarih-i Ayasofya; Tarih-i Müluk-ı Fürs-i Kadim.* Her iki kitap da Ceride-i Havadis Matbaası'nda basıldı.

liya Çelebi'den de alıntılar içerir) özellikle değerlidir; çünkü Türkler arasında popüler olan İstanbul'un kuruluşu hikâyelerinin hepsi efsanevidir.[95]

Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye ile işbirliği yapan bütün aydınlar Fener aristokrasisinin çöküşünden sonra doğan yeni Osmanlı Rum devlet memurları kuşağına dahildir (İstefanaki Bey böyle bir örnektir). Bir unvan (paye) olarak dağıtılmaya devam eden Eflak ve Boğdan voyvadalıkları artık yerli yöneticilere veriliyordu. Fakat gayrimüslimlere ve özellikle de Osmanlı Rumlarına cazip yeni görevler ayrılmıştı. Bunlardan en değerlisi Sisam (1834'ten itibaren), Doğu Rumeli (1878–85) ve Girit (1878–89) valilikleriydi. Bu görevler de belirli sayıda ailelerin tekelindeydi; bunlardan bazıları da Fenerliydi fakat yeni gelenler ve Kapadokya ve hatta Giritli aileler de vardı. Bunların çoğu Osmanlı edebi dilini çok iyi biliyordu ve bazıları da kendi millettaşları (ομογενείς) olan Rum Ortodokslar arasında Osmanlı dili ve edebiyatının propagandasını yapacak kadar yol katetmişlerdi.

Bu yeni kuşağa ait olanlar arasında dikkat çekici kariyerine Tercüme Odası'nda 1840'ta başlayan Kapadokyalı Kostaki Adosidi (Ἀδοσίδης, Konstantin Adosidis; 1817–95) de bulunmaktadır. Kendisi ayrıca *Takvim-i Vekayi*'nin Rumca baskısının ("Οθωμανικός Μηνύτωρ") çıkartılmasında çalışıyordu. Osmanlı Maarif Nazırı Ahmet Kemal'e Paris ziyaretinde eşlik etti ve daha sonra Viyana'daki Osmanlı Elçiliği'nde genel sekreter ve Atina'da maslahatgüzar olarak hizmet verdi. Adosidi, kendisini özel görevle İzmir, Epir ve Tesalya'ya gönderen Tanzimat döneminin iki büyük veziri Âli ve Fuat Paşala-

---

[95] 20. yüzyıla kadar popülaritesini koruyan halk hikâyeleri için bkz. Russack, 179-82. 17. yüzyılda başkentin Osmanlı öncesi tarihini Bizans kaynaklarına dayanarak mitlerden kurtarma teşebbüsü oldu. Tarihçi Hüseyin Hezarfen (öl. 1678) *Tenkih-i Tevarihü'l-Müluk*'te Bizans tarihine dair Panayot Efendi'nin bir kitabının eline geçtiğini ve Türkçeye Polonyalı mühtedi ve tercüman Ali Bey (Albertus Bobowsky) (1610–75) tarafından çevrildiğini söyler. Vakayinamesinin içine dahil edilmiştir. İlginç bir şekilde bu yazar da yerli Rumların verdiği bilgilerden de istifade etmiştir (Yerasimos, *La Fondation...*, 245). 19. yüzyılda Sinai'nin âlim başpiskoposu Konstantios (sonradan Patrik [1830–34]) tarafından yazılan eski ve modern İstanbul'un topografik bir betimlemesi İstanbul'da özel bir popülerlik kazandı. *Κωνσταντινιάς παλαιά τε νεωτέρα* ilk olarak Venedik'te 1824'te basıldı ve yeniden basımı 1844'te İstanbul'da yapıldı ve Fransızcaya, Karamanlıcaya, Türkçeye ve İngilizceye çevrildi. Genişletilmiş İngilizce versiyonu İstanbul'daki Amerikan Sefaretinin sekreteri John P. Brown (bkz. 145. dipnot) tarafından yapıldı ve Londra'da çıktı: *Ancient and Modern Constantinople*. Bu eser bir kılavuz kitap olarak hazırlandı. Yorgaki Petropoulo tarafından hazırlanan kısaltılmış Türkçe versiyonunun ilk bölümleri *Tercüman-ı Ahval* gazetesinde tefrika edildi ve daha sonra ayrı olarak basıldı: *Hey'et-i sabıka-ı Kostantiniyye*. Bkz. Eyice, "İstanbul'un Fetihten Önceki...".

ra yardımcılık yaptı. Hariciye Nazırlığı'nda danışmanlık, *nafıa müdürlüğü* ve Girit (1877–78) ve Sisam (1873–74, 1879–85) valilikleri yaptı.[96] Bizim bağlamımız açısından Adosidi Paşa, uzun süredir beklenilen bir çalışmanın, Osmanlı İmparatorluğu'nda basılan Rumlar için ilk Osmanlıca dilbilgisi kitabının sahibi olması sebebiyle önemlidir. "Osmanlıca Dilbilgisinin Esasları" (1850)[97] Rum öğrenciler için esas bir kaynak haline gelmiş görünüyor.

Eşit derecede iyi bir başka Osmanlıca uzmanı olan Kostaki Yani Fotyadi Paşa (Φωτιάδης, Konstantin Photiadis; ölümü 1897),[98] yukarıda adı geçen Rumca–Osmanlıca sözlüğün yazarlarından diğeridir. Tanzimat devrinin ruhu kendisinin "İslami okullar" (*medaris-i islamiye*) diye tabir ettiği derinlikli bir eğitim alabildiği okullara girmesine olanak tanınmıştır. Bu da ona başkentteki en prestijli Rum okullarında, Fener'deki "Rum Mekteb-i Kebiri"nde (Μεγάλη τού Γένους Σχολή) ve Beyoğlu'ndaki Rum lisesi "Bakire Meryem'in Takdimi"nde (Εισόδια τής Θεοτόκου), Osmanlıca öğretme imkânı sunmuştur. 1867'de Girit'te Âli Paşa'ya eşlik etmiştir ve 1874'te de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ilk Batılı tarzda kurum olan Galatasaray Lisesi'ne (1868 yılında kuruldu) müdür olarak atanmıştır.[99] Daha sonra Adosidi Paşa'nın yerine Sisam'a vali olarak gönderilir (1874–79).

Fotyadi Paşa, çok etkileyici bir öğretmen olsa da kendisine ait bilinen bir Osmanlıca eseri yoktur. Ancak, Osmanlı Medeni Kanununu (*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*) Rumcaya çevirmiştir. Girit'te kaldığı sırada Fotyadi, yerli nüfusun yeni Osmanlı kanunlarından neredeyse tamamen habersiz olduğunu fark etmiştir. Bu nedenle de (büyük hürmet duyduğu ve hatta Fransız Medeni

---

[96] Krş. Mehmed Süreyya, c. 4, 877; Mahmud Cevad, 82; Ptinis, 77-72; Alexandris, 378-379. Ayrıca *Servet-i Fünun*'da çıkan ölüm ilanına bakınız: 29 Haziran 1311 [1895], sayı 282, sayfa 277'de bir fotoğrafla birlikte.

[97] *Στοιχεία τής Όθωμανικής Γραμματικής*. Bu dilbilgisi Sultan Abdülmecit'e ithaf edilmiştir. Ayrıca Arapça ve Farsçanın resmî tercümanı olan Ahmet Kemal (1808–1888) tarafından hazırlanmış çok popüler bir Türkçe–Farsça konuşma kılavuzu olan *Fârsî tekellüm risalesi*'nden (ilk basım 1262 [1846]) bazı diyalogların adaptasyonunu da içerir. *Servet-i Fünun*'daki ölüm ilanının yazarı Adosidi'nin bu dilbilgisi kitabı ("*kava'id-i ᶜosmaniyye*") için şöyle demiştir: "*lisan-ı 'osmanîye vâkıf bulınan Rumlar hep bu eserden tahsil eylemişdir*." Adosidi'nin planladığı Osmanlıca–Rumca sözlük yayımlanmamıştır ve yirmi yıl sonra Abraham Malyaka'nın sözlüğü onun yerini almıştır (bkz. 116. dipnot).

[98] Bkz. Ptinis, 75-80. Kostaki Yani Fotyadi (Konstantin Photiadis) de *Syllogos*'un kurucuları arasındadır.

[99] Bu lise 1868'de kuruldu ve üç Rum müdürü vardı (Fotyadi, 1873; Sava Paşa, 1874; Karaca Paşa, 1894). Bkz. Sungu, "Galatasaray Lisesi'nin Kuruluşu".

Kanunundan[100] bile üstün gördüğü) *Mecelle*'yi anadiline çevirmeye karar vermiştir.[101] Bu işte kendisine o zamanlar Girit vilayetinin resmi tercümanı olan bir başka önde gelen *turkomathis* Yanko Vitinos (Βιθυνός, İoannis Vithynos) yardım etmiştir.[102] Fotyadi Paşa, bu kanunu hazırlayan komisyonun başkanlığını yapan ve *Mecelle*'nin ünlü öncülü Roma Hukukunun da İstanbul'da oluşturulmuş olduğu gerçeğiyle iftihar eden[103] Ahmet Cevdet Paşa'dan bu çeviriyle ilgili olarak tavsiye istemekte hiç tereddüt etmemiştir.

Bununla beraber, Osmanlı Rumları arasında Doğu uzmanlarının sayısı sınırlı kalmıştır. *Syllogos*'un bir üyesi, "Doğu Şiiri Üzerine" başlıklı makalesinde (cemiyetin dergisinde bu konuda yayımlanan çok nadir makalelerden biri) bu durumu ima eder ve Meninski, d'Ohsson, de Sacy, d'Herbelot, von Hammer ve diğerleri gibi Batılı uzmanlara atıfta bulunduktan sonra şöyle der: "Her ne kadar bu tür filolojik çalışmalar yapmak için en iyi durumda olsak da bizim halkımız arasında kendisini özellikle ve yalnızca Doğu dillerini çalışmaya adamış şarkiyatçılar (Ἀσιατισταί) yok." Babıâli'nin diplomatik dilinin özellikle Fenerli divan tercümanlarına borçlu olunduğunu *locus communis*'i

---

[100] "Kod sivil'in *ahkâmma nisbetle bu mecelle-i celile ekmel ve etemm ve ezher*" (*Ahkâm-ı adliyye* – Νομικοί Κανονές ήτοι 'Αστυκός Κώδηξ Bölüm I (Osmanlıca Önsöz)) Eş çevirmen olan Vitinos aynı görüşü paylaşmıyor gibidir. Özellikle fıkıhla ilgili unsurların kanunun bünyesine katılmasına itirazda bulunmuştur. ("Mecelle'*nin tedvini, Devlet-i 'Osmaiyye'yi yüz senelik bir terakkiden alıkoymuştur*" [bkz. Yavuz, 60]).

[101] Bu çeviri Kostantinidi Efendi tarafından Osmanlıca öğrencileri için faydalı bir kaynak olarak önerilmiştir.

[102] İ. Vitinos, *Mecelle*'nin son iki bölümünü kendi başına çevirmiştir. *Darülfünun-ı Sultanî*'nin hem mezunu hem de daha sonra hocalarından biri olduğu için bu konulara vâkıftır. Bu kurum daha sonradan *Mekteb-i Hukuk* olarak bilinecek okulun öncülüdür. Safvet Paşa'nın (bkz. 105. dipnot) çabalarıyla 1871'den sonra İstanbul'da kurulmuştur. Vitinos her ikisi de Darülfünun-i Sultanî'de öğretmenlik yapan ve kendisine İslam hukukunun usul ve füru'larını öğreten Rauf ve Ahmet Hamdi'nin öğütlerinden faydalanmıştır. O da, Adosidi ve Fotyadi Paşa gibi Girit (1896) ve Sisam (1904–06) valiliklerine atanmıştır (Ptinis, 157-171). Jön Türk Devriminden sonra tartışmalı hukuk meselelerinin tartışıldığı Osmanlıca risaleler yayımlamıştır: *Şura-yı Devletin üç kararı hakkında mütalaamâme*; *Re'yname: İstimlâk-ı ecanib kanununun bazı sükut ve mübhemiyyetinden münbais bir ihtilafa dairdir.*

[103] Krş. Cevdet Paşa, *Tezâkir 1-12*, 62-64. Roma Kanunlarına dair yazılmış Osmanlıca ilk risale, 1863–64 yıllarında Bosna--Hersek'teki bir inceleme gezisi sırasında Cevdet Paşa'ya eşlik eden Katolik bir Arnavut Pashko Vasa [*Vasa Paşa;* 1825–92] sayesindedir: *Tarih-i mücmel-i kavanin-i Roma.* Önsözünde kanunların sayesinde "cehalet perdesi indirilip sıradan insanlar aydınlatılarak 'Kanun' denilen şeyin insanların haklarının bekçiliğini yaptığını ve büyük küçük herkesin koruyucusu olduğunu" (*perde-i cehalet hark u tedmîr ve efkâr-ı 'avâmm tenvir edilip kavanîn denilen şey'in mustahfiz-ı hukuk-ı enam ve hâmi-i havâss u 'avâmm idüği meydana çıkmıştır*) söylemiştir (3).

tekrar ettikten sonra şöyle devam eder: "Bu insanlar arasında Şark Dilleri'nde o kadar usta olanlar vardı ki, onların eserlerini Osmanlılar klasiklerden saydılar. Bunlar, Yakovaki Efendi'nin *Katerine Tarihi*, Fransızca–Türkçe sözlüğü bulunan G. Rhazis'in "Büyük İskender Tarihi" vs'dir. Ancak bu insanlar siyasi konumlarının yanı sıra filolojik çalışmalarla uğraşıyorlardı yani söylediğimiz gibi yalnızca şarkiyatçı değillerdi. Dolayısıyla bu dillerin araştırılması ihmal edilmiş ve şimdi de aramızda çok az Rum soydaş (*ομογενείς*) bunlarla ilgileniyor." (Razis, 16)[104]

Kostantinidi Paşa [Alexander Constantinidis] (1839–?)

Fotyadi Paşa'nın öğrencilerinden biridir. Kostantinidi Paşa Rumlar arasında belki de 19. yüzyılın en faal Osmanlıca uzmanıdır. Bu kadar önemli bir şahsın şaşırtıcı biçimde hâlâ bir biyografisi yoktur. Çok çeşitli kaynaklardan toparlayabildiklerimiz ise şunlardır: Tercüme Odası'na girdikten sonra (Kostantinidi'nin 1872'de girdiği) *Syllogos*'un da onur üyesi olan Safvet Paşa'nın (1814–83)[105] himayesine ve teşvikine mazhar oldu. Bu kariyeri sırasında Kostantinidi Efendi birkaç küçük devlet görevi aldı. Beyoğlu'ndaki Bidayet ve İstinaf Mahkemeleri'nde hâkimlik ve Selanik Valiliği'nde müsteşarlık yaptı, Paşa unvanını aldı ve bir süre başkentteki Rum okullarının müfettişliğini (επόπτης) yaptı. Kadıköy'de ikamet ettiği sanılıyor.

Kostantinidi, Osmanlıca öğrenimi için sayısız ders kitabı, dilbilgisi kitabı ve sözlük yayımladı. Birçoğu Rumlara yönelikti ve Rumlar tarafından ders kitabı olarak kullanıldı.[106] Yazarın önsözlerindeki açıklamaları Rum cemaatinin Osmanlıcaya karşı tavırları ile ilgili çok değerli bilgiler veriyor. Kotsantinidi'nin Osmanlıca seçme okuma parçaları (*Müntahabât-ı Âsâr-ı 'Osmaniyye*),[107] Yunanistan'ın klasik geçmişinin o zamanların Osmanlı kültüründe

---

[104] Bu makalenin yazarı Yunan uyruklu idi ve İstanbul'daki Yunan elçiliğinin önceki tercümanıydı.

[105] Bu yüksek rütbeli Osmanlı devlet adamı, Divan Tercümanlığı yaptı; altı kez Hariciye Nazırlığı ve üç kez de Maarif Nazırlığı yaptı (Safvet Paşa ile ilgili bkz. Pakalın, *Safvet Paşa*).

[106] O zamanlar Maarif Nazırı olan Münif Efendi'nin himayesinde olan Kostantinidi ayrıca kapsamlı bir Osmanlıca–Rumca Sözlük yayımlamayı planlıyordu. Fakat sadece ilk kısımları basılabildi.

[107] Kostantinidi o zamanlar "Yüksek Eğitim Konseyi"nin (*Meclis-i Kebir-i Maarif*) "Bilim bölümü" (*kısm-ı 'ilmî*) üyesiydi (Mahmud Cevad, 113). Bu çalışma Münif Efendi'ye atfedilmiştir. Rum Ticaret Okulu ve Heybeliada'daki Ruhban Okulu'nda Osmanlıca öğretmenliği ya-

nasıl yer ettiğini göstermektedir. Ezop masalları[108] ve Antik Yunan mitolojisi (*'ilm-i esatir*) çok revaçtaydı ve hatta *Daphnis ve Chloe* gibi romansların (Fransızcadan) çevirileri yapılıyordu. *Müntahabât* içindeki sadece çok seçkin modern yazarlardan alınan metinlerin büyük bir bölümü öyle ya da böyle klasik antikiteyle bağlantılıydı: *Muhaverât-ı Hikemiyye*'den alınan parçalar ve Yusuf Kâmil Paşa'nın (Rumlar tarafından *Odisea*'nın devamı olarak görülen) *Télémaque* çevirisinden parçalar dışında; ayrıca Ahmet Mithat'ın Ezop adaptasyonundan (*Kıssadan Hisse*; 1871) ve yukarıda adı geçen Münif Paşa'nın *Mecmua-ı Fünun*'da yayımlanan Yunan filozoflarına (Sokrat, Eflatun, Solon ve diğerleri) dair makalelerinden parçalar da vardı.

Kostantinidi ayrıca, Kritovulos'un "II. Mehmet Tarihi"nden parçalar da Osmanlıcaya çevirmiş, bu kısımlar 1870'lerde *Ruznâme-i Ceride-i Havadis*'de yayımlanmıştır.[109] Ayrıca, telgraf üzerine Osmanlıca bir risale yayımlamayı planlamış görünüyor ancak sadece ders kitaplarından birinde önsözünü yayımlayabilmiş ("Malumat-ı Telgrafiyye", 41-47).[110] Osmanlıca en önemli eseri ise "Antik Yunan Tarihi"dir (*Tarih-i Yunanistan-ı Kadim*). Bu, aynı konuda bir Osmanlı yazarı tarafından yazılmış ilk eser olmayabilir ancak Kostantinidi'nin derlemesi otantik kaynaklara dayanıyordu ve –o zamanlar üretilen aynı tip çalışmaların aksine– başkaları tarafından da alıntılanan[111] bir kaynak eser haline gelmişti. İçindekiler kısmı, yüz sayfaya yakın isimler ve yerler dizini özellikle Osmanlı okuru için çok faydalıydı çünkü bu dizin –çok az farklı isimlerle de olsa– bu yerlerin pek çoğuna aşina olduklarını ve birçoğunun hâlâ Osmanlı devletinin sınırları içinde olduğunu görmelerini sağlı-

---

pan, Rum Ticaret Okulu'nda da iki yıl Osmanlıca öğreten ve Adosidi Paşa'nın da öğrencisi olan biri benzer bir teşebbüsü sürdürmüştür (bkz. Haralambidis). Cevdet Paşa, Arifi Paşa, Edhem Paşa, Rifat Paşa, Münif Efendi, Namık Kemal vs gibi çok çeşitli çağdaş Osmanlı yazarlarından parçalar içerse de Kostantinidi'nin *Müntahabât*'ının aksine, dilbilgisi ve terimler dizini gibi bölümler de içerdiğinden daha çok ders kitabına benziyordu.

[108] Ezop masallarını Osmanlıcaya ilk çevirenlerden ("Aklı sivriltmek için hayvanların maceraları" gibi garip bir başlıkla yayımlanmıştır) biri olan Rasih Efendi, 1831–32'de Mekteb-i Tıbbiye'deki eğitimi sırasında bu masalları (Fransızcasından) ezberlemiş olduğunu söyler (Ezop, 11).

[109] Pavlos Karolidi kendi Kritovulos çevirisinin önsözünde bundan bahseder (Kritovulos, *Tarih-i Sultan Mehmed Han-ı Sani*, 4).

[110] Benzer bir risale, *Tarih-i telgraf*, aynı yıl *Mecmua-ı Fünun*'da Münif Paşa tarafından yayımlanır.

[111] Örnek olarak Fénelon'un *Les Aventures d'Aristonoüs* –aslında *Télémaque*'ın devamıdır– çevirisine eklenen notlar gösterilebilir (Fenelon, *Hikâye-i Aristonus*, 9, 26).

yordu. Yarım kaldığı anlaşılan benzer tarzda bir "Roma Tarihi" de planlıyordu.[112] Kostantinidi, Adosidi ve Fotyadi Paşa gibi Rum uzmanları ve aynı zamanda *Encümen-i Dâniş*'in yazışılan üyelerinden (*âza-i hariciyyeden*) James Redhouse'u da çok iyi tanıyordu. Batılı uzmanların eski Türklerin tarihi ile ilgili çalışmalarından da haberdardı.[113] Ayrıca Safvet Paşa tarafından planlanan Osmanlıca imla sistemindeki reform planlarını da destekliyordu.

Kostantinidi Efendi Rum yurttaşların Osmanlıca öğrenmelerini teşvik etmek için çok çaba sarf etti. Hatta Osmanlıca propagandası için özel bir kitap koleksiyonu (*Türkçe lisanının neşr ü ta'mimine kütübhane-i 'osmanî*) kurmayı planladı. Ancak Rum soydaşlarının kayıtsızlığı başa çıkılamaz bir engeldi. İlgisizlikten şikâyet ederken eleştirel bir gözlem yapıyordu: "Osmanlılardan [demek ki "Türklerden"] ziyan verici bir biçimde ayrılmamız nedeniyle, onların hem dilleri hem âdet ve gelenekleri ve ayrıca tarihleri konusunda cahil kaldık. Çinliler ve diğer uzak milletler hakkında konuşabiliyoruz fakat birlikte yaşadığımız ve kanunlarıyla yönetildiğimiz bu millet söz konusu olduğunda sessiz kalmak zorunda kalıyoruz. Bu çok üzücü değil mi? Ya da daha doğrusu bu bizim açımızdan utanç verici değil mi?" (*Müntahabât...*, 9).[114]

Tanzimat reformlarından sonra Osmanlıcanın ve Rumcanın durumu

Tüm bu çabalara rağmen, tabii ki Rum cemaatinden hiç kimse, en hevesli Osmanlıca uzmanları bile, Rumca pahasına Osmanlıca öğrenimini özendirmeyi asla düşünmezdi. Otoritelerin dil meselelerine kayıtsızlığı nedeniyle (en azından gayrimüslim tebaa söz konusu olduğunda) Osmanlı İmparatorluğu'nda Rumca hiçbir zaman tehdit altında değildi (oldukça gevşek bir asimilasyon politikası sadece en nihayetinde başlayacaktı). Tanzimat reformları

---

[112] İlk tam Roma tarihini Giritli bir Müslüman yayımlamıştır: Giritli Cevdet, *Manzara-i 'İber yahud Roma Tarihi*.

[113] Örneğin *Ὀθωμανικὴ Γραμματική: Sarf-ı 'osmanî*'nin girişi.

[114] Benzer biçimde dilbilgisinin (*Στοιχεία*) önsözünde Adosidi'nin görüşleri: "Sevgili Rum soydaşlar (ὁμογενεῖς) Osmanlı İmparatorluğu'nun tebaası olan bizlerin, samimi bir biçimde yaşadığımız, kanunlarıyla yönetildiğimiz Osmanlıların dillerine ilgisiz olmamız çok üzüntü ve hatta daha çok utanç vericidir. İmparatorlukta bize eş milletler, Ermeniler ve ayrıca Ermeni Katolikler hem özel olarak hem de kamusal biçimde hem Osmanlıcayı hem de bununla yetinmeyip Arap ve Fars dillerini de öğrenmek için nice zahmetlere katlanıyorlar" (8).

neredeyse birçok açıdan yarı resmi bir konumda bulunan Rumcanın lehineydi. İmparatorluğun resmi gazetesinin yanı sıra birçok vilayet gazetesi de hem Rumca hem Türkçe çıkıyordu. Bu dönemde Osmanlı hükümetinin liberal politikaları, vilayetlerdeki anadilleri Türkçe olan Rum Ortodoks cemaatinin büyük bir kısmının "yeniden-Helenleştirilme"sine (Clogg; Braude ve Lewis, 185-207) imkân tanıdı. Birçok Osmanlı Rum'u, işlerin bu halde olduğundan gayet haberdardı. Batı'da uygulandığı biçimiyle zorunlu dil asimilasyonu politikasına Doğu tamamen yabancıydı.

Bu görüş, tam anlamıyla İstanbul'daki Rum kamuoyunun barometresi olan bir gazetede, *Neologos*'da (1866'da Stavros Voutyras [1841–1923] tarafından kuruldu) yayımlanan bir makalede de ifade edilmiştir:[115] Doğu (Ἀνατολή), "farklı milletlerin, dillerin ve inançların teknik olarak ve üstünkörü birleştiği bir mozaik"tir. Makalenin yazarları, prensipte 1876 Anayasası ile "resmi dil" olarak adlandırılan dili öğrenmeye olumlu bir tavırla birlikte hak verseler de, "eğer İmparatorluğun yerlileri Osmanlı aydın dilini, yani devletin dilini öğrenmek zorunda kalırlarsa" bunu "diğer milli dilleri, özellikle de Doğu medeniyetine en çok katkıda bulunan dil olan Yunancayı (Rumcayı) göz ardı ederek yapmamalılar" fikrini kaygıyla vurguluyorlardı. Bu fikir *Megali İdea* çerçevesinde dil meselesinin önemine vurgu yapıyordu.

Bir başka ünlü Rum Osmanlıca uzmanı, Galatasaray Lisesi'nde Rumca öğretmenliği yapmış, Midillili, Avraam Maliakas [Abraham Malyaka] (1842–1914) biraz daha ileri gider. Galatasaray Lisesi'nden bir meslektaşı olan Rumca konuşan Yanyalı bir Müslümanın yardımıyla tamamladığı Yunanca–Osmanlıca sözlüğünün önsözünde, Yunancanın Batı Avrupa ve Birleşik Devletler'in "medeni ülkelerinde" ortaöğrenimde çok önemli bir rol oynadığını belirterek Müslüman yurttaşlarını ("Ὀθωμανοί") Yunanca öğrenmeye davet eder. (Not: o dönemin Osmanlı Rum aydınları için yeni ve eski dilin arasında bir fark yoktu.)[116] Kuşkusuz bu düşünce Osmanlılar

---

[115] 2 Mart 1876. A. Maliakas'ın sözlüğünün (*Λεξικόν Τουρκο-Ἑλληνικόν*) ekler bölümünde alıntılanmıştır.

[116] "*bu lisanın tahsilinden hasıle gelecek menafi'in şerh ü beyanında saha'if-i ʿadide kâfi değilse de bu mebhasda lisan-ı maderzadlerile ifrat-ı medh ü sitayişden bu babda hakikat-i hale kesb-i ittilaʿa rağbet ve tenezzül eden zevatı lisan-ı maderzadlerile beraber elsine-i sa'ireden evvel lisan-ı yunanîyi bi'l-mecburiye tahsil etmekde bulınan Avrupa ve Amerika milel-i müteməddinenin münasebât ve muʿamelâtını müş'ir âsar-i fi'liyyelerine havale birle iktifa ey-*

tarafından itibar görmesi beklenebilecek bir argümandır. Aslında, aralarında Kostantinidi'nin de bulunduğu bazı Rum Osmanlıca uzmanları tarafından Türkler için birkaç Yunanca dilbilgisi kitabı hazırlanmıştır.[117] Ancak, soydaşları (*homogeneis*) arasında Osmanlıca öğrenmenin propagandasını yapmaya hazır Osmanlı Rumlarının teşebbüslerinde ortaya konan Osmanlıcılık ideallerini görmezden gelmek haksızlık olacaktır. Buna ilginç bir örnek daha sonra seçkin bir doktor olacak Tıbbiye öğrencisi Bafralı bir Rumdur: Ateşli bir Osmanlıcılık taraftarı olan ("fahr u şerefimiz 'Osmanlılık' ") Bafralı Yanko [İoannis O. Orduloğlu] Rum okulları için Türkçe bir ders kitabı hazırlamıştır çünkü "ülkemizde birliğin temeli olabilecek Osmanlı dilini mümkün olduğunca yaymak için elinden gelen her şeyi yapmaya" karar vermiştir.[118] Fakat "genel dilimizi (*lisan-ı umumîmiz)* yaygınlaştırarak Osmanlı İmparatorluğu halkları arasında birlik ve kardeşlik duygularını güçlendirme" ihtiyacı hissetse de ders kitabı olarak bir orijinal Osmanlı metni seçmek yerine Rumca bir kitabın Osmanlıca versiyonunu tercih etmiştir.[119]

Teodor Kasap (1835–1897)

Gerçek bir Osmanlı olarak nitelendirilebilinecek Teodor Kasap (Théodore Cassape, Θεόδωρος Κασάπης) biraz farklı bir insandı. Birçok açıdan 19. yüzyıl Osmanlı Rumları içinde müstesna bir figürdü.[120] Görüldüğü gibi po-

---

lerim" (*Λεξικόν Τουρκο-Ελληνικόν* 10). Malyaka gibi iyi bilinen bir an dilciye göre, tabii ki, eski ve modern (halk) Yunanca arasında hiçbir fark yoktu.

[117] *Usul-i lisan-ı rumî*. Abraham Malyaka tarafından başka bir kılavuz da yayımlandı: *Lisan-ı rumî sarfi*. Her iki kitap da *Neologos* Yayınevi tarafından basıldı.

[118] "*selâmet-i mahsusa-i ᶜosmaniyyemizin uluvvet-i ᶜumumiyye ile in'ikaspezir-i ayine-i hakikat olacağını mülahaza* [...] *bu misillü rabıta-ı ittihadların başlıca esaslarından olan yegânegi-i lisan maddesine hasr-ı efkâr ve mülkiimizde ittihad olabilecek lisan-ı ᶜosmanînin mümkin olduğu mertebe ta'mimi yolunda sarf-ı ma-hasal-ı iktidar etmeğe karar verdi idim*" (Ordouloglous 2'nin dipnotunda).

[119] Ahlaki hikâyeler seçkisi olan bu kitap, İ.A. Vretos'un (1836–1920) "Çocuklar İçin Kütüphane"sinin (Παιδική Βιβλιοθήκη) çevirisidir.

[120] Biyografik veriler çoğu zaman çelişik olan iki temel Türk kaynağından sağlanmıştır (Kuntay, c. I, 586-596; Sungu, "Teodor Kasap", 126). Türkçe kaynaklarda ölüm tarihi olarak 1905 verilirken (Kuntay, c. I, 592) o dönemin Yunan kaynakları 1897 tarihini gösterir. Baletas'ın makalesi daha yararlı bilgileri ihtiva etmektedir. Bu metin, o dönemin gazetelerinden, Moschopoulos'un "Θεόδωρος Κασάπης" makalesine kadar çeşitli kaynaklardan alınmış parçalardan oluşuyor.

tansiyeli bakımından öncü özelliklerine rağmen Rum bilginlerin ve aydınların Osmanlıca yazdığı eserlerin birçoğunun etkisi oldukça sınırlı olmuştur. Kendi cemaatleri içinde bile seslerini duyurabilmek için çok çaba sarf etmişlerdir ve hatta bazı Müslüman Osmanlılar kendilerine ilgi gösterdiğinde bile sonuç çok da etkileyici olmamıştır. Teodor Kasap (1835–97) ise 19. yüzyılın en büyük Osmanlı yazarı ve şairi olarak kabul edilen Namık Kemal'in (1840–88) yakın arkadaşı olmakla kalmayıp zamanının edebi ve sosyal ortamında aktif olarak rol almıştır. Rumlar arasında bilge Osmanlıca uzmanları (genellikle devlet görevlisi olarak hizmet eden ya da birilerinin korumasında olan kişiler) genellikle dikkat çekmeme siyasetini ve politikayla ilgilenmemeyi tercih ederken Teodor Kasap isyancı bir kişilikti ve hatta bir yayıncı olarak faaliyetleri 1877'de anayasayı ihlal suçundan tutuklanmasına sebep oldu.

Biyografisinde hâlâ birçok açıdan gizemli yönler barındırmaktadır. Bütün kaynaklar Teodor Kasap'ın Kapadokya, Kayseri'nin yerlisi olduğunu kabul eder. Babası Serafim burada küçük bir dükkân işletmektedir. Babasının ölümünün ardından Teodor 11 yaşında İstanbul'a taşınmıştır (kimi kaynaklara göre ise İzmir'e; bkz. Kuntay, c. I, 586) ve bir hemşerisinin dükkânında çırak olarak çalışmaya başlamıştır. Aynı zamanda Kuruçeşme'deki Rum okuluna gider. Kırım Savaşı (1856) sırasında bir Fransız subay (kimi kaynaklara göre baba Alexandre Dumas'nın yeğeni) Teodor'un zekâsından etkilenir ve onu himayesine alarak Fransa'ya götürür. Orada baba Alexandre Dumas (1802–70) ile tanışır. Ünlü Fransız yazar, Teodor Kasap'ın Paris'te *College de France*'de okumasını sağlar ve sonra da yedi yıl boyunca sekreteri olarak kendisini işe alır (586, dipnot 2).[121]

Fransız kaynaklardan öğrendiğimize göre Kasap, Dumas'nın 1860'ta *Emma* gemisiyle çıktığı seyahatte –çok sayıda cana yakın arkadaşla birlikte– kendisine tercüman olarak eşlik eder. Orijinal plana göre bu seyahat, grubu Yunanistan'ın en meşhur tarihi yerlerinin (Korfu, Mora, Yunan Adaları) yanı sıra Osmanlı başkentine, Anadolu kıyıları, Lübnan, Kutsal Topraklar ve Mısır'a götürecekti (Hemmings, 186-187).[122] Bunun yerine Dumas'nın (ve onunla birlikte Teodor Kasap'ın) faaliyet halindeki Garibaldi ve devrimcileriyle tanışmasına yol açmıştır.

---

121 İstanbul Rumca gazetesi *Graphikos Kosmos*'dan (1880, sayfa 203) alıntılanmıştır.

122 Kasap'ın ismi yanlış biçimde "Canape" olarak yazılmıştır.

Paris yaşantısı, gelecekteki kariyeri için eşit derecede önemli başka bir tanışıklığı da sağlamıştır: En ünlü siyasi mültecilerden biri olan Namık Kemal. Bu tanışmayla başlayan arkadaşlık hayatlarının sonuna kadar devam edecektir. 1870'te patlak veren Fransa–Almanya Savaşı ile birlikte her ikisi de Paris'i terk ederek Osmanlı başkentine geri dönmüştür. Teodor Kasap başlangıçta Mühendishane'de Fransızca öğretmeni olarak iş bulmuş fakat daha sonra gazeteci olarak yeni kariyerine başlamıştı. Birçok dergi yayımlamış ancak asıl ününü mizah gazeteleri, özellikle de adını Yunan filozof Diyojen'den (*Diogenes*) alan *Diyojen* ile sağlamıştır;[123] ancak bunun dışında Rum meseleleri ile ilgisi azdır. *Diyojen*'in ilk sayısı 12 Kasım 1870'te [12 Teşrin-i sâni 1286] çıkmış ve yayın Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye Matbaası'nda basılmıştır.

Karikatürler de içeren bu gazete Osmanlı İmparatorluğu'nda türünün ilk örneğiydi ve Abdülaziz'in saltanatının son yıllarındaki reform döneminin[124] "ateşli evreleri" sırasındaki Osmanlı İmparatorluğu'nda entelektüel yaşamda ve yeni düşüncelerin gelişmesinde çok büyük rol oynamıştır. *Diyojen*'e katkıda bulunanlar arasında Kasap'ın kadim dostu Namık Kemal ve Tanzimat döneminin diğer önde gelen yazarları da vardır. Teodor Kasap bu gazetelere kendisi de yazılar yazsa da (tıpkı diğer yazarlar gibi çoğu zaman isimsiz) asıl görevi yöneticilikmiş gibi görünmektedir; açıkça gazetelerin ardındaki sürükleyici güç kendisidir. İş zekâsından yoksun değildir; öyle ki *Diyojen* çıkardığı diğer gazeteler gibi (*Hayal*, *Çıngıraklı Tatar*) Fransızca, Rumca, Ermenice–Türkçe, bazen de Bulgarca basılmaktadır.[125] Ancak bu faaliyet (görünüşe göre kendisine sempati duyan[126]) V. Murat'ın tahttan indirilip II. Abdülhamit'in (1876–1909) tahta geçişiyle son bulmak zorunda kalmıştır.

---

[123] Derginin ilk sayısının sunusunda (mukaddime) bu başlığı tercih sebebi şu şekilde açıklanmıştır: "*Diyojen hükema-yi yunaniyyeden humnişinlikle şöhretşi'ar Sinoplu bir meczub-ı kâmil olub meşreb ve mezhebi bu gazetenin muvafık-ı mesleği olduğundan bu isim ile tevsimi münasib görildü.*"

[124] Bu dönemle ilgili bkz. Davison, *Reform in the Ottoman Empire*.

[125] *Diyojen*'in (genellikle Türkçe edisyonundan sonra çıkan) Fransızca ve Rumca versiyonları ile *Çıngıraklı Tatar* (*Κουδουνάτος*) ve *Hayal* (*Μώμος*)'in de Rumca versiyonları çok az bilinir. *Hayal*'in Ermenice–Türkçe versiyonu için bkz. Pamukciyan, "Mizahi 'Hayal' Gazetesinin Türkçe Baskısı". Teodor Kasap ayrıca Bulgarca hiciv dergileri *Şıtoş* ile *Zvmçati Glumço*'yu da 1873–1874 yıllarında İstanbul'da yayımlamıştır.

[126] Krş. Keratry, 287-89'dan aktaran Moschopoulos, 13-14.

Teodor Kasap'ın Osmanlı edebiyatına katkısı ise sadece gazetecilik faaliyeti ile sınırlı değildir. Batı edebiyatından yaptığı çeviriler eşit derecede önemlidir. Kozmopolit arkaplanı sayesinde o dönemin Osmanlı Rumlarından biraz daha farklı bir seçim yapmıştır. Birçok açıdan gerçekten modern bir anlayışa sahip olduğu için ne tarihsel çalışmaları ne de Yunan filozoflarını çevirmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda gelişen kendine özgü medeniyetin farkında olduğundan ürünlerini Osmanlı ortamına uygun biçimde uyarlayabilmek için elinden gelen her şeyi yapmıştır. Tiyatro alanında, yukarıda bahsi geçen Ahmet Vefik Paşa'nın[127] başlattığı Osmanlıcaya çevirilerden oluşturduğu Molière külliyatına iki önemli ve özgün Molière komedisi eklemiştir; kendi çağdaşı oğul Alexandre Dumas'dan (1824–95) da bir komedi çevirisi vardır.[128]

İşkilli Memo

Molière uyarlamalarından *İşkilli Memo*, 1873'te *Çıngıraklı Tatar*'da reklamı yapıldıktan sonra çıktı.[129] Yazar tarafından telif bir esermiş gibi sunuldu ancak *Sganarelle ou le cocu imaginaire*'ın (1660) bir uyarlamasıydı. (Teodor Kasap aslında hiç telif oyun yazmamıştır.) Fransız yazarın ilk ustalık komedisi olan bu fars, cesurca ortaoyunu olarak takdim edildi; tabii bunda aslında geleneksel Türk tiyatro temsil ruhunun payı çok büyüktür. Tabii ki, bütün kahramanlar Türkçe isimler taşıyordu ve oyunun günlük konuşma dili Molière'in daha rafine mısralarıyla tezat oluşturuyordu. Kaba ortaoyununun ıslah edilmesi Teodor Kasap için çok önemli bir meseleydi ancak Namık Kemal gibi bazı yazarlar ve hükümet bu biçime karşıydı. Teodor Kasap'ın tavrı ise farklıydı: Klasik dramayı "hem Antik Yunan ya da Roma'dan hem de Fransız ya da İngilizlerden ve onları taklitten" devralmak ihtiyacı hissetmiyordu.[130] Ortaoyunu söz konusu olduğunda ise "Ortaoyunu

---

[127] Ahmet Vefik Paşa'nın ilk Molière adaptasyonu 1869'da çıktı, *Zor Nikâh (Le Mariage forcé)*. Bunlar (ve diğer Moliere uyarlamaları için) bkz. Paker, "Nineteenth-century Ottoman adaptations of Moliere".

[128] Teodor Kasap'ın yayımlanmadığı öne sürülen Victor Hugo'nun *Hernani* ve *Lucrece Borgia* çevirileri için bkz. Kerman, 357, 393.

[129] Jön Türk Devriminden sonra *Tamm Müstebidd İşkilli Memo* ("Kusursuz Despot İşkilli Memo") başlığıyla yeniden yayımlandı. Latin alfabesiyle basım için bkz. Kudret.

[130] "*Bize gelince. Bizim için tiyatroyu ne Yunan'dan, ne Roma'dan, ne Fransa'dan, ne de İngiltere'den almağa ve onlara tatbik etmeğe hacet yoktur*" (Teodor Kasap, "Osmanlı

Türklerin tiyatrosu olduğu için yasaklanmasını istemiyoruz ancak ıslah edilmeli" diyordu.[131]

Para Meselesi

Komedilerin Teodor Kasap gibi bir birey için en uygun edebi ifade biçimi olması şaşırtıcı değildir. *Para Meselesi*'nin (1875; oğul Dumas'nın *Une question d'argent* [1857] adlı komedisinin çevirisi) önsözünde bu tercihin sebeplerini açıklamaktadır. Trajedi olarak adlandırılan oyunların (*dram ve trajedi*) inkâr edilemez meziyetlerine rağmen sadece komediyi tercih eder "çünkü komediler bize huzur vermekle kalmaz; aynı zamanda ahlaki yozlaşma ile alay ederek buna sebep olan koşulları da ifşa eder".[132] Bu komedinin konusu çok modern bir konudur:

Borsa oynayanların ve onların ailelerinin mahvına sebep olan spekülasyonun tehlikelerini ("*Borsada fondo oyunları*") gösterir. Dumas bu oyunda paranın mutlak güç olduğuna inanan zalim ve fiyakalı finansçı Jean Giraud'nun kişiliğinde yeni zenginlere saldırır. Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk borsa (*Dersaadet Tahvilât Borsası*) iki yıl önce kurulmuştur (Aralık 1873). Kasap'a göre bu komedi ayrıca "vatan evlatları" (*ebna-yı vatan*) için bir uyarı niteliği taşımaktadır: "Bu şekilde kazanılan para dürüst biçimde sürdürülen küçük bir ticarethaneye asla tercih edilmemelidir." (*o yolda kazanılan servetin namuskârane edilecek az bir ticarete hiç bir vakitte tercih olunamıyacağını...*)

Pinti Hamid

İkinci Molière uyarlaması, *İşkilli Memo* ile aynı yıl yayımlanan ve Teodor Kasap için olumsuz sonuçlar doğuracak komedi ("*mudhike*") *Pinti Hamid*'dir.

Tiyatro Meselesi"nden alıntılayan And, *Tanzimat ve İstibdat Döneminde...*, 272, dipnot 151).

[131] "*men'ini değil, ıslâhını arzu ederiz. Çünkü Ortaoyunu Türklerin tiyatrosudur*" (*Hayal*'de yayımlanan bir makaleden (22 Mayıs 1290, sayı 168) alıntılayan And, *Tanzimat ve İstibdad döneminde...*, 270).

[132] "*komedya tarzında yazılmış bulunan oyunlar dahi hem insana inşirah-ı kalb verir hem de ifsad-ı ahlâka mucib olan ahvali makam-ı istihzada tezyif ü takbih eyler. İşte bu sebebe mebni biz komedyalardan olunacak istifadeyi daha ziyade ve daha büyük bulduğumuzdan diğerlerine tercih eyledik*" (*Para meselesi*, "Mukaddime" 1).

L'Avare'ı temel alan bir oyundur. Oyuna Türkçe *Pinti Hamid*[133] başlığını koyarak bu başlığı şahsi algılayan Şehzade Abdülhamit'in (sonradan padişah) nefretini kazanmıştı. Çok rahatsız olan Abdülhamit defalarca Teodor Kasap'tan bu oyunun oynanmamasını rica etmişti. Şehzadeyi incitmeye yönelik en ufak bir kastının olmadığını beyan eden Kasap bu ricayı reddetti ve oyun en sonunda Gedik Paşa Tiyatrosu'nda oynandı.

Bundan sonra Abdülhamit çevirmene karşı şiddetli bir kin beslemeye başladı ve daha sonra padişah olduğunda Teodor Kasap'ı tartaklattırarak, gazetelerini yasaklayarak ve (1877'de) tutuklatarak intikamını aldı.[134]

Sonunda Teodor Kasap serbest kaldı ve Fransa'ya sığındı. Paris'te Abdülhamit'in baş danışmanlarına hitaben yazılmış kurgusal mektuplar içeren muğlak bir risale yayımladı. Bu risaleyle Osmanlı İmparatorluğu'nun durumunu görece iyi niyetli bir biçimde eleştirmeyi sürdürdü (Kasap, *Lettre à Son excellence Saïd pacha...*). Sonunda İstanbul'a geri çağrıldı ve bir anlamda Abdülhamit'in tipik yöntemiyle sansürlendi: Sultanın saray kütüphanesine resmi kütüphaneci olarak atandı. Orada efendisi için *Gazette de Tribunaux* ve Fransız popüler romanlarının çevirisi gibi nahoş bir görev yapacaktı. Sultanın özel ricası ile "Haydutlar Reisi" adında bir roman yazdığı söylenir. İlginç bir biçimde Osmanlı yazınına tek telif katkısı bu roman olacaktı.[135] Yıldız Sarayı'nda çalışanlar için ayrılmış olan Yenimahalle'de 1897'de öldü.

Monte-Kristo

Belki de Teodor Kasap'ın Osmanlı yazınına en büyük katkısı roman alanında olmuştur. Fransa'da tefrika romanın popülaritesini görmüş ve büyük bir çağdaş romanı Osmanlıcaya çeviren ilk o olmuştu: Baba Alexander Dumas'nın fevkalade popüler romanı *Monte-Cristo*. Bu roman Osmanlı İmparatorluğu'nda Fransız popüler romanlarının üstün başarı öyküsünün başlangıcına işaret eder.

---

[133] *Pinti* "cimri, eli sıkı, paragöz, hasis". Bu ifade mezarı Üsküdar'da bulunan cimriliğiyle meşhur bir hocaya kadar gitmektedir.

[134] Bu olay için bkz. Kuntay, c. I, 593-95.

[135] Krş. Moschopoulos, 6. Ayrıca Teodor Kasap'ın sadece kısmi tercümesi yayımlanan Michaud'nun *Histoire des Croisades* adlı eserinin tamamını Gelenbevizade Mehmet Tevfik ile birlikte tercüme ettiği de söylenir. Bu tercümenin sekiz cildi Yıldız Sarayı'ndadır (Moschopoulos, 6; [Aksüt], 10).

Yusuf Kâmil Paşa'nın süslü *Télémaque* uyarlamasının aksine, Alexander Dumas'nın uluslararası düzeyde çok satan romanının Osmanlı versiyonu, Batı dilinden ilk "gerçek" roman çevirisidir (Sevük, *Avrupa Edebiyatı ve Biz,* 237).[136] İlk defa *Diyojen*'de tefrika olarak çıkmıştır. Gazetede birçok kereler duyurusu yapıldıktan sonra (belki de muhtemel okurların iştahını kabartmak için) ilk bölüm sonunda 66. sayıda yayımlanır (30 Teşrin-i evvel 1287/11 Kasım 1871).[137] Fakat okurlar hikâyenin sonunu öğrenmek için sabırsızlanmaktadır ve *Monte–Kristo* çarçabuk altı büyük cilt halinde piyasaya sürülür; bunlardan dördü 1871'de Ahmet Mithat tarafından basılmıştır.

Bu çevirinin etkileri fevkalade oldu. Bir Türk tarihçi, "bizim alacakaranlık devrimizde, ninelerimizi ve dedelerimizi, bütün kış geceleri, gözlerinde gözlük, haftalarca ve aylarca işgal eden bu roman oldu" (Sevük, *Avrupa Edebiyatı ve Biz,* 237) diyor. Ahmet Mithat'a ilk telif romanlardan olan *Hasan Mellah*'ını yazması için esin verdi. Ahmet Mithat'a göre (uyarlamanın başarısını kıskanmış olabilir) bu çalışmada kendisi de dahil otuz kişi ([Özön], *Türkçede Roman...* (1936), 138 vd), baba Dumas'nın "zencilerini" (*nègres*) anımsatır biçimde çevirmen ve düzeltmen olarak çalıştı. Bununla birlikte biçimsel bazı zayıflıklarına rağmen adaptasyonun dili Osmanlı edebi dilinin gelişiminde bir dönüm noktası oldu.

Bu durum bizi Teodor Kasap'ın dilsel arkaplanı meselesine götürüyor. Bazı yazarlar Teodor Kasap'ın (Arap alfabesi ile) doğru düzgün Türkçe yazmayı bile bilmediğini ve hapishanedeyken öğrenmeye başladığını söylüyor (Sungu, "Teodor Kasap", 126). Bu onun edebi faaliyetlerinin belirli veçhelerini (*Monte–Kristo*'nun çeviri sürecinde kullanılan "zenciler" gibi) açıklayabilir. Aslında, anadili Türkçe olmasına –Kayseri'den bir Kapadokyalı için hiç de şaşırtıcı değil– rağmen, çok okumuş bir adam değildi. Tabii ki Rumca biliyordu; fakat hiçbir zaman *Syllogos*'daki okumuş soydaşları gibi Helenizmin tutkulu bir destekçisi olmadı. Tam tersine Osmanlı başkentindeki Rum basınıyla alay etmekten ve hatta patrikhaneyi eleştirmekten hiç çekinmedi. Gerçek anlamda bir Osmanlıydı. Gazetesi *İstikbal*'in (1875–77 yılları arasında yayımlandı) bir süreliğine şiarı "vatanın evlatları siyasi araçlarla bölünmeyi kabul etmeyecek bir bütündür" (*Ebna-yı vatan ki cism-i*

---

[136] "*bizde garbden yapılan ilk hakiki tercümedir.*"

[137] Ahmet Vefik Paşa'nın Voltaire'den *Micromégas* tercümesi ile aynı anda.

vâhiddir; siyaseten taksim kabul etmez.) idi. Bu nedenle Namık Kemal'in ondan etkilenmesi ve ona duyduğu hayranlık anlaşılabilir: "O asırda ne kadar Rum var ise Türkleri mahvetmek, ne kadar Türk var ise Rumlardan tahaffuz eylemek için silaha sarılmaktan başka dünyada hiç bir şey düşünmez iken...bundan otuz beş kırk sene sonra İstanbul'da bir Rum peydah olacak, Diyojen namıyla bir gazete çıkaracak, onda Yunanistan'ın gerek kaideye ittiba etmek istesin, gerek faydasını arasın Devleti aliyeye iltihaktan başka çaresi olmadığını Fransızca, Türkçe ve Rumca ilân eyliyecek...denilmiş olsa kim inanırdı?" (*Diyojen*'den, 123 (Haziran 1872) alıntılayan Özön, *Namık Kemal,* 67).

Andreya Kopasi Efendi [Andreas Andrulidakis Kopasis] (1856–1912)

II. Abdülhamit devri, Teodor Kasap gibi isyancı ve alaycı ruhlar için kolay zamanlar değildi. Bağımsız gazetecilik söndürülmüş ve edebiyat da sansürün ağırlığıyla inliyordu. Ancak Rum cemaatinin durumu kötüleşmemişti. Padişahın özel doktoru Mavroyeni Paşa (1816–1902) bir Rum'du ve hatta yurtdışındaki propagandacıları arasında bile Rumlar bulunuyordu.[138] Yüksek kademedeki devlet memurlarının birçoğu hâlâ Rumlardı.[139] Bunların arasında Rum Osmanlıca uzmanlarının en ilginç figürlerinden biri olan Andreya Kopasi Efendi [Κοπάσης; Andreas Kopasis] de vardı. Kopasi çok renkli bir kişilikti ve Yunan tarih yazıcılığında tartışmalı figürlerden biriydi.[140] Sisam valisi iken 1912 yılında Makedonyalı bir devrimci tarafından öldürüldü.

Kopasi, Girit kökenliydi. Doğduğu topraklarda yirmi yıldan fazla bir süre hükümet görevlisi olarak çalıştı, Andrulidakis adıyla biliniyordu. Girit tarihi ile ilgileniyordu; bu ilgi hem Yunanca hem de Osmanlıca yazdığı birkaç çalışmasına yansımıştır. Hanya'daki Osmanlı valiliğinde kâtib-i umumi iken

---

[138] Bunlardan biri padişah tarafından desteklenen (1888'de Paris'te kurulan *L'Orient* gibi) birçok derginin editörlüğünü yapan bir Osmanlı Rum'u olan Nikola Nikolaidis'dır. Ayrıca şu kitapçığa bkz. Nicolaides.

[139] Birçoğu Alexandris'in makalesinde bulunabilir.

[140] Çağdaşı Osmanlı diplomatı Alexander Mavroyeni'nin günlüğüne yazdığı şu yargıyla karşılaştırınız: "Yunanca ve Türkçe eğitimi almış bir adam. Ayrıca çok da çalışkan. Ama kesinlikle iradesiz" ["C'est *un homme instruit en grec et en turc. Il est aussi très travailleur. Mais il manque absolument de caractère*"] (25).

fetih sonrası Osmanlı vergi sistemi üzerine Rumca bir kitapçık yayımlamıştır. Belki de son derece önemli bir tarihsel kaynak olan Osmanlı tahrir defterlerini inceleyen ilk araştırmacıdır (Kopasi, *Tó εἰς Κρήτην...*). Ayrıca Girit'in ayrıntılı tarihini Osmanlıca yazmayı planlamıştır. Ancak 1897'de meşhur *Mecmua-ı Ebuzziya*'da bu tarihin sadece giriş kısımları çıkmıştır ve yine aynı vakitte Türk–Yunan savaşının patlak vermesiyle bu yayın son bulmuştur.[141] Kopasi, çok yönlü bir araştırmacıdır; Yunanca yazdığı diğer çalışmaları Bizans müziği, Doğu tarihçileri,[142] Shakespeare vb konulardadır.

Osmanlıca yazdığı en ilginç eseri ise, dört yüzüncü yıldönümünde yayımlanan "Amerika'nın Keşfinin ve Fethinin Tarihi"dir.[143] Osmanlılar her zaman Amerikan kıtasını merak etmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nda basılan ilk kitaplardan biri olan "Batı Hint Adaları'nın Tarihi"[144] her ne kadar fantastik de olsa bu bölgelere dair bilgi veriyordu. *Mecmua-ı Fünun* Amerikan Elçiliği'nin tercümanı ile bir röportaj bile yaptı, bu röportajda tercüman Amerika'nın antikler tarafından bilindiğini belirtiyordu.[145] 19. yüzyıl zarfında, Kristof Kolomb ve Amerika'nın keşfi hakkında hepsi de çeviri olan Osmanlıca birçok kitap yayımlandı.[146] Fakat hiçbiri akademik kisvesiyle Kopasi'nin

---

[141] "Girid'in ahval-i umumiyye ve tarihiyyesi". Kopasi'den başka makaleler de yayımlayan editor Ebuzziya Tevfik (1849–1913), önsözde şöyle diyor: "*ba-husus lisanımızda bu cezirenin gerek ahval-i kadime-i tarihiyyesi ve gerek baʿde l-feth hâdis olan vekayiʿi hakkında ne şayan-ı kanaʿat, ne de haʾiz-i emniyyet bir eserimiz vardır. Bu cihetle Kopasi Efendi hazretlerine, bülend-kadr olan şu himmetlerinden dolayı ʿumum namına takdim-i teşekkürü vecibe ʿadd eyleriz.*" ("Girid'in ahval-i umumiyesi...", 821). Bu projenin tamamlanmaması diğer Osmanlı tarihçileri açısından üzüntüyle karşılanmıştır. Krş. yazarı belli olmayan *Girid, mazisi, hali, istikbali* kitabının mukaddimesi: "*ne çare ki haylûlet-i gavaʾil o eser-i ekmelin nokṣan kalmasma ve bugün bizim de Girid tarih-i nefisinden mahrum bulunmamıza sebeb olmuşdur.*"

[142] İbn-i Nedim üzerine olan makalesi ile bkz. 'Ο Αραψ ίστορικός...

[143] *Tarih-i Keşf ü Feth-i Amerika* [Fransızca başlık: *Histoire de la découverte et de la conquête de l'Amérique*], 400. yıl olayı Osmanlı kamusunda gelip geçici bir konu olmamıştır. Örneğin, *Servet-i Fünun* dergisi bir sayısını ayrıntılarıyla bu konuyu ele almaya ayırmıştır. (Bkz. *Servet-i Fünun* 93 (10 Kanun-i evvel 1308 [1892]) "*Amerikanın dört yüzüncü sene-i keşfi münasebesile işbu nüshamızın kâffe-i tasaviri kaʿa-ı mezkûre kâşifi Kristof Kolomb'a mahsus kılınmışdır*").

[144] *Tarih-i Hind-i Garbi el-müsemma bi-Hadis-i Nev*. Ayrıca bkz. Goodrich.

[145] No. 25, 29-34; 57-62: "Amerika'nın ʿinde'l-kudama maʿlum olduğuna dair Derseʿadetde mukim Memalik-i Müctemiʿa sefareti baştercümanı Mösyö Bravn tarafından cemʿiyyete iʿta olunan mukavelenin tercemesidir."

[146] Diğer çalışmaların yanı sıra, Said Niâm'ın çevirdiği Henry Marquam'ın *Promenade en Amérique*'in Arapça versiyonu *(Siyāha fi Amrikā)* Osmanlıcaya Abdullah Ayntabi tarafından çevrilmiştir *(Amerika Seyahatnamesi tercemesi). Amerika tarih-i keşf-i* için bkz. 66. dipnot.

çalışmasıyla rekabet edecek gibi değildi. *Tarih-i Keşf ii Feth-i Amerika* o zamana kadar hiç bilinmeyen bir uygulamayı, İngilizce, Fransızca, İtalyanca, Almanca ve İspanyolca sayısız dipnotu barındırıyordu. İkinci ciltte (üçüncü cilt de planlanıyordu) Madrid'de yapılan Amerikanistler Kongresi de dahil güncel araştırmalarla ilgili olarak okurlarını bilgilendireceği için sabırsızdı. Oldukça basit bir tarzda yazıldığı için, yazarına, o zamanın Osmanlı nesri ve çevirisi ile ilgili her konuda söz sahibi olan Kemalpaşazade Sait Bey'in (1848–1921) övgülerini kazandırmıştı.[147] Padişah yazarı altın liyakat madalyasıyla ödüllendirmişti.

Ancak Kopasi'nin akademik bilgisini göstermesi, kitabın ana kaynaklarının Amerikalı bir yazarın[148] çalışmasının İtalyanca versiyonu ve Alman bir yazarın çalışmasının da Fransızca versiyonu[149] olması gibi gariplikleri örtmüyor. Kendisi için bir yabancı dili öğrenme ve pratiğini yapmaya böyle tuhaf bir şekilde kapılması bizi şaşırtmıyor, çünkü Sisam valiliği yaparken oradaki okullarda Esperanto öğrenilmesini zorunlu kılmaya çalıştığı söyleniyor (Zapheirion, 845-846). Kopasi'nin Amerika'nın tarihi ve keşfi ile ilgili bu çalışması bizim titiz ölçülerimizi karşılamasa da, kendi çağdaşları üzerinde derin bir etki bırakmış görünüyor. Bu çalışmanın bazı bölümleri Farsçaya bile çevrilmiştir.[150]

---

[147] Övücü önsözünde (*takriz*) tarihsel çalışmaların her zaman "basit bir tarzda, inşa tarzının süslü ifadelerinden arınmış" (*sade ve tekellüfât-i inşaiyyeden azade bir selika-i kitabet*) olması gerektiği görüşünü savunur (6-7). Sait Bey'in ünlü *Galatât-ı Terceme*'sine ("Tercüme Hataları"), Kopasi ödünç kelimelerin ve Türkçe *sıra* kelimesinin etimolojisine dair bir makale ile katkıda bulunmuştur (Sait Bey, 414-419).

[148] Washington Irving'in *Life and Voyages of Christopher Columbus* (1828) adlı eseri. Bu eserin üç tane İtalyanca versiyonu biliniyor, en sonuncusu 1863 tarihli, *Storia e viaggî di Cristoforo Colombo.*

[149] *Die Entdeckung von Amerika. Ein Unterhaltungsbuch fur Kinder und junge Leute,* Alman eğitimci Johann Heinrich Campe'nindir (1746–1818). Aslında bu liselerde kullanılan klasik bir ders kitabıdır. Bu kitabın Fransızca on beş versiyonu olduğu biliniyor. Modern Yunancaya da çevrilmiştir (3 cilt, Viyana 1820) ve ayrıca Mahmud Celaleddin "Asaf" (1853–1903) tarafından Osmanlıcaya da çevrilmiştir. Campe'nin bu çalışması Mahmud Celaleddin'in çevirisinin *Diyojen*'de çıkan duyurusuna bakılırsa oldukça önemsenmektedir: "*Almanya mü'errihlerinden meşhur (Kamb) nam mü'errihin te'lifkerdesi olan Amerika Tarihi* [...] *gerek tarih-i mezburun nefaseti ve gerek ibaresinin selâseti yakın vakitlerde te'lif olunan tarihlerin cümlesine rüçhaniyeti oldukdan başka şayan-ı dikkat bir eser-i cemil* [dir]" (Sayı 69, 9 Teşrin-i evvel 1287 [1871], 4).

[150] Krş. Storey–Bregel, 1518.

Karolidi Efendi'nin [Pavlos Karolidis] *II. Mehmed Tarihi*

Osmanlı yazınına burada ele alacağımız son katkı da başka bir Kapadokyalıdan. Karolidi Efendi (1849–1930), birçok ünlü Rum bilginin doğum yeri olan Kayseri yakınlarındaki Endirlik'in yerlilerindendir. Endirlik Türkçe konuşan Karamanlıların yerleştiği bir yer. Ancak 19. yüzyıl zarfında Rumca yavaş yavaş yerel Türkçenin yerini almaya başlamıştır.[151] Ancak bu gerçeğin Karolidi (ve diğer birçokları) için çok az bir önemi vardır. Karolidi, Helenlik düşüncesinin ateşli bir savunucusuydu ve (hem Osmanlı İmparatorluğu'nda hem de Yunanistan'da yayımlanan) sayısız çalışması, 19. yüzyılda gerçekleşen "yeniden Helenleşme"nin Osmanlı Rumlarını nasıl etkilediğinin örneklerini sunmaktadır.

İstanbul'daki "Rum Mekteb-i Kebiri" ve İzmir'deki ünlü Evangeliki Sholi'de (1733'te kuruldu) eğitim gördü. Hayatının büyük bir kısmını yurtdışında geçirdi; önce Atina'da sonra da Alman üniversitelerinde (Münih, Tübingen, Strazburg –ki, Almanca birçok çalışmasının basıldığı yerlerdir) bulundu. Memleketinde, Kadıköy ve Beyoğlu'ndaki Rum okullarına öğretmen olarak atandı ve 1875–86 yılları arasında Evangeliki Sholi'de öğretmenlik yaptı. Sonunda bir üniversitede tarih bölüm başkanlığı görevini elde ettiği Atina'ya taşındı. Jön Türk Devrimi'nden (1908) sonra, bir Yunan üniversitesindeki konumu rahatsızlık yaratsa da iki dönem Aydın ve İzmir'den Osmanlı Meclisi'ne seçildi. Kendisi gibi ilim irfan sahibi biri olan kardeşi Iordanis (1837–1904) Arapça öğretmeni ve Batı tipi bir Doğu uzmanıydı;[152] tanınmış bir bilgin olarak İstanbul'daki *Syllogos*'un aktif bir üyesiydi.[153]

---

[151] Şu makale ile karşılaştırınız: Lamierais, 645.

[152] Japonca dahil çok sayıda Doğu dili bildiği söylenilmektedir. *Mahabharata*'dan Nal ve Damayanti'nin hikâyesini Yunancaya çevirmiştir (bkz. I. Karolidi). Bu çalışmada Alman İmparatoru II. Wilhelm'e Latince ithaf bulunmaktadır.

[153] Yüzyılın başında düzenli olarak uluslararası şarkiyat kongrelerine katıldı ve bu kongrelerde erken dönem Anadolu tarihine dair sunduğu bazı bildiriler konferans kitaplarında yayımlandı: Roma (1899) ve Hamburg (1902). "Carolidi Effendi" ayrıca, *Encyclopaedia Britannica*'nın 1911 basımındaki "Türkiye" maddesini yazan Sir Vincent Henry Penalver Caillard'a Osmanlı İmparatorluğu'ndaki farklı ırksal ve dinsel cemaatlerin coğrafi dağılımına dair veri sağlamıştır (Bkz. Caillard, 427).

Jön Türk Devrimi, Osmanlı İmparatorluğu'nda tarih çalışmaları üzerinde çok etkili olmuştur. *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*'nı (TOEM) çıkaran *Tarih-i Osmanî Encümeni* ("Osmanlı Tarih Cemiyeti") 1910'da kurulmuştur. Hâlâ Osmanlıcılık prensibine bağlı kalan bir topluma uygun olarak bu cemiyete gayrimüslimleri de üye olarak kabul ediyorlardı ve onların da katkılarına açıktı. Cemiyetin on iki daimi üyesi (*aza-ı müdavime*) arasında üç tane gayrimüslim vardı. Osmanlılar tarafından "Karolidi Efendi" olarak tanınan aydın Pavlos Karolidis dilsel arkaplanı sebebiyle katkı sunmak için özellikle donanımlıydı. Osmanlı tarihine dair en canlı ve doğru kaynaklardan biri olan Kritovulos'un "Fatih Sultan Mehmet Tarihi", çevirmek için çok uygun bir seçimdi. Orijinal nüsha Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde saklanıyordu ve Konstantin von Tischendorf (1815–74) tarafından "yeniden keşfedilmiş"ti. Kırım Savaşı'ndan sonra İstanbul elçisi olan Kont Alexander Lobanov–Rostovskii (1824–96) sayesinde, içinde saklanılanların kuşaklar boyunca Batılı bilginlerin ilgisini çektiği bu kütüphaneye Tischendorf'un girmesine izin veriliyordu.[154] Bu metin, Buda'nın fethinden sonra Osmanlı saray kütüphanesine getirildiği söylenen, kral Mathias Corvinus'un (1443–1490) efsanevi kütüphanesinden gelen kitapları araştırmak için İstanbul'a bir komisyon gönderen Macar Bilimler Akademisi için oldukça müphem koşullarda basılmıştı. Bu baskı[155] ve Fransızca çevirisi,[156] daha sonra *Müze-i Hümayun* müdürü olacak, İstanbul'da yaşayan Alman bir âlim olan Philipp Anton Dethier'in (1803–81) eseri olarak, İstanbul'un kuşatması ile ilgili diğer kaynaklarla beraber *Monumenta Hungariae Historica* serisi içinde yayımlanmıştı.[157] Karoli-

---

[154] Tischendorf ayrıca Sina'daki bir manastırda, en eski Kitab-ı Mukaddes yazması olan ünlü *Codex Sinaiticus*'u keşfetmiştir. Saray kütüphanesine ziyaretleri ile ilgili olarak bkz. Tischendorf. İkinci ziyareti sırasında (ki bu ziyaretin sonunda Kritovulos'un "Tarih"inin el-yazmasını görür.) Tischendorf'a Kont Lobanov ve yukarıda bahsedilen Iakovos Argyropulos'un oğlu, Rus elçiliğinin o zamanki tercümanı Manuel Argyropulos eşlik eder.

[155] Dethier, *Κριτόβουλος. Βιος τού Μωαμεθ Β'*. Bu edisyonun niteliği ile ilgili olarak metnin eleştirel edisyonunu hazırlayan editörün görüşleri ile karşılaştırınız (Kritovulos, *Critobuli Imbriotae historiae*).

[156] Dethier, "Critobulos, Vie de Mahomet".

[157] İstanbul'daki bir Avusturya okulunun baş öğretmeni olan Dethier, 1872 yılında Ahmet Vefik Paşa tarafından Âsâr-ı Atika Müzesi'ne müdür olarak atandı (Dethier için bkz. Eyice, "Notes on Dr. Dethier..."). Dethier zaten Kritovulos'un "Tarih"inden bazı kısımları 1865'te *Matériaux pour l'histoire de l'artillerie en général et de l'othomane en particulier tirés*

di'nin kendi çevirisine yazdığı önsöz 19. yüzyıl İstanbul'unun araştırma ortamına ışık tutmaktadır: Dethier'nin hazırladığı Kritovulos'un vakayinamesinin basılı nüshası, Karolidi tarafından bilinmiyordu (Karl Müller'in 1870 tarihli Paris baskısını kullanmıştır), Kotsantinidi'nin Osmanlı Türkçesine yaptığı çeviriden (*aşağıya bakınız*) haberdardı ancak Fransızca ve (1875'te Budapeşte'de yayımlanan) Macarca çevirilere dair sadece rivayetler duymuştu.[158]

Bu derece önemli bir tarihsel kaynağın Karolidi tarafından yapılan çevirisinin *TOEM*'in (*Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*) eki olarak basılması sık sık çalışmalarında bu kaynağa atıfta bulunan Türk araştırmacılar tarafından hâlâ çok takdir edilmektedir.[159] Çevirmen, Bizans'ın coğrafi ve etnik terminolojisinin inceliklerine son derece hâkimdi –Kritovulos vakayinamesi boyunca Osmanlılara genellikle "Araplar" ya da "İranlılar" şeklinde atıfta bulunuyordu – ve Osmanlı okurunun aşina olduğu çok daha uygun Türkçe karşılıklar bulmuştu. Sık sık başka Yunan ve Batı kaynaklarından alıntılar yaparak dipnotlarla gerekli açıklamaları yapıyordu. Dolayısıyla Karolidi Efendi, her iki alandaki yetkinlikleri ve bilgileriyle Yunan kültür ve tarihinin aracısı ve taşıyıcısı olarak hareket edebilecek nitelikteki ünlü selefleri Yakovaki Efendi, Yorgaki Razizade ve Kostantinidi Paşa'nın başlattığı gelenekte duruyordu.

Tarih-i Sultan Mehmed Hân-ı Sânî bütünüyle Balkan Savaşları'nın çıktığı ve sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'da çöktüğü 1912 yılında yayımlandı. Artık birçok Osmanlı Rum'u epeyce genişlemiş bir Yunan Devleti'nin vatandaşlarıydı ya da bu topraklara göç etmişlerdi. Karolidi Efendi önce Almanya'ya daha sonra da geri kalan hayatının büyük bir kısmını geçire-

---

d'un manuscrit inédit de l'an 1467, renfermant les dix-sept premières années du règne de Mahomet le Conquérant başlığı altında çevirmişti.

[158] Yine de Dethier'in edisyonunun çok zayıf olduğunu söylemek haksızlık olmayacaktır. Bazı araştırmacılar bu kopyaların bu nedenle çöpe gittiğini iddia ederler. Elyazmasının "keşfi"nin hikâyesi ve bunu alelacele basma isteği bazı komik unsurlar taşımaktadır. Aslında birçok bilgin elyazmasını ilk kendisinin bulduğunu iddia eder. Akademik camiada başlayan şiddetli atışmalar (ve hatta bu atışmalara İstanbul gazetesi *La Turquie* gibi Osmanlı basınının bir kısmı da karışır) Tischendorf'un makalesinde anlatılmaktadır.

[159] Ayrıca yeni basıma bakınız: *Kritovulos, Tarih-i Sultan Mehmed Hân-ı Sânî (İstan[b]ul'un Fethi)*. Dethier'in edisyonuna dayalı İngilizce versiyonunu İstanbul'da Robert Koleji'nde öğretmen olan Rev Charles T. Riggs yapmıştır (*History of Mehmed the Conqueror by Kritovulos*).

ceği Atina'ya taşındı.[160] Onun çevirisi, 18. yüzyılda birkaç önde gelen Fenerli aile ile başlayan, Osmanlı Rumlarının Osmanlı edebiyatı, dili ve tarih yazımına görece kısa ama yine de dikkate değer katkılarının sonuncusuydu. İronik bir biçimde Rumların katkıları, Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin yorulmaz tarihçisi Manuel Gedeon'un bir zamanlar "ilk Fenerli" dediği bir yazardan çeviri ile son bulmuştur ("Περί τής...", 56).

Sonuç

Bütün potansiyeline rağmen, Rumların Osmanlı edebiyatına katkısı şaşırtıcı ölçüde kısıtlı kalmıştır. Genel olarak Ortadoğu'da ve özel olarak da Osmanlı bağlamında çevirilerin ve çeviri edebiyatın merkezi konumu düşünüldüğünde (Ostle, *Modern Literature...*, 3-75), *Katerine Tarihi* ya da *Tarih-i İskender bin Filipos*'un çok daha büyük bir etki bırakması beklenirdi. Ancak gayrimüslimlerin çalışmaları her zaman farklı bir şekilde alımlanmıştır; bu nedenle de Türk edebiyatı tarihindeki konumları sağlam değildir. Bazı Rum Osmanlıca uzmanlarının, klasik Yunan ve Bizans mirasını Osmanlı okuruna aktarmak gibi çok belirgin amaçları vardı. Fakat burada bile, bu Osmanlıca uzmanları, Rum okullarında iyi bir eğitim almış bazı Müslüman Arnavutları rakipleri arasında bulabiliyordu. Dolayısıyla, Homeros'un *İlyada*'sını çevirmek üzere ilk teşebbüsler Rumlardan değil Müslümanlardan geldi.[161] Modern Yunan Edebiyatı'nın temel eserlerinden biri olan *Erotokritos* ise Giritli bir Müslüman tarafından çevrildi.[162] *İlyada*'nın ilk çevirmeni olan Naim Bey (Frashëri; 1846–1900), 1884 yılında bir Osmanlıca grameri (*Othomaniki Grammatiki*') yayımlayarak Rumların Osmanlıca dilbilgisi yayınında oluşturdukları tekeli bile yıktı.[163]

---

[160] Göç etmesinden bir yıl sonra anılarını (*Λόγοι καί Υπομνήματα*) yayımladı. Bu eser bize İkinci Meşrutiyet döneminden sonra İstanbul'daki Rum cemaati politikası ve Meşrutiyet yaşamı hakkında ilginç ayrıntılar sunmaktadır.

[161] M. Naim Fraşeri, *İlyada eser-i Homer* (sadece birinci kitap); Selanikli Hilmi (çev.) *İlyas yahud Şa'ir-i şehîr-i Omiros* (bu da tamamlanmamıştır).

[162] Bu çeviri ile ilgili olarak bkz. Strauss, "*Aretos ya'ni Sevda...*".

[163] Naim Vei Frasaris, *Γραμματική τής Όθωμανικής Γλώσσης*, [Türkçe başlık: *Kava'id-i osmaniyye*]. Önsözde Naim Bey (Rumlar tarafından yazılanlar da dahil olmak üzere) Osmanlı dilbilgisi kitaplarındaki geleneksel yöntemleri eleştirir. Dilin üç "dalı" (Farsça, Arapça ve Türkçe) birbirinden bağımsız biçimde çalışılmaktadır. Öğrenci "birbiriyle alakası olmayan üç

Öte yandan, Teodor Kasap'ın Molière uyarlamaları gibi dikkate değer istisnalar dışında tüm bu çeviriler, genel olarak 19. yüzyıl çeviri (ve kurmaca–dışı) Osmanlı edebiyatı ile aynı kaderi paylaşıyordu: 20. yüzyılda Türk dilindeki radikal değişimin sonucunda bu çevirilerin dili eskimiş olduğu için artık okunmuyor. Parlaklıklarından dolayı çağdaşları olan Rum ve Osmanlı aydınlarının hayranlık duyduğu Fenerlilerin çevirileri, yeni bir edebi nesir tarzının ortaya çıkmasıyla tüm ışıklarını yitirmişlerdir. Bu gelişmeye İstanbul'un okumuş Rumları dikkat etmemiş görünüyor ve aralarındaki Doğu uzmanları bunun önemini kavrayamamışlar: Halbuki pürizme ve *katharevusa*'ya* bağlılıklarıyla tanınan Osmanlı Rumları dilsel statükoyu korumaya çalışırken Osmanlı Türkleri yeni bir edebi dil ediniyorlardı. Böylece, Rum divan tercümanlarınca beslenen dolambaçlı ifade biçiminin modası geçince önde gelen bir Osmanlı devlet adamı (Handjéri ve diğerlerinin övünmeleriyle kışkırtılmış olmalı), "yazılarında Antik Yunancanın cümle yapısını taklit ederek" bu yozlaşmaya neden oldukları gerekçesiyle Fenerlileri suçlamıştır.[164]

Fakat bu çevirilerin Rum ve Yunan soydaşların arasında daha çok takdir edildiği de söylenemez. Bu eserlerin çoğu –bazen oldukça körü körüne– "Doğulu" prototipleri taklit ettiği için, ilhamını Batı'dan alan Modern Yunan Edebiyatı kanonuna girmedi. Çağdaşları içinde bile sadece çok az sayıda *turkomatheis* tarafından biliniyordu bu eserler; Teodor Kasap'ınkiler gibi çalışmalar ise az çok göz ardı edilmiştir. Hemen hemen tüm bu yazarlar taklit ya da uyarlamanın şaheserlerini yaratmışlardır; tek eksikleri hâlâ iyi edebiyatın zaruri önkoşulu olan bir özelliktir: orijinallik.

---

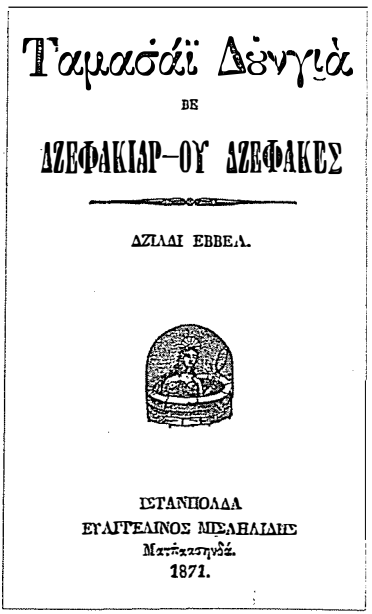
ayrı dili değil de üç ayrı dilden oluşan bir dili" öğrenmeli idi. Naim Bey ayrıca Rumcayı ara sıra edebi ifade aracı olarak kullanan az sayıda Arnavut kökenli Osmanlılardandır.

* Klasik Yunancayı taklit eden, 1970 yıllarına kadar yaygın olan yazı dili (ç.n.)

[164] "*Lisan-ı ᶜatik-i yunanîde ise cümleler bir dereceye kadar birbirlerine merbut ve sanayi'-i lafziyye mültezim olduğundan, umur-ı hâriciyyeye me'mur olan ricâlimiz lisân-ı siyasî Fenerlilerin yazdıkları suretdedir zannma düşerek o yolda taklide başladılar*" (Said Paşa, 105-106). Sadrazam Mehmet Sait Paşa (1840–1914) bu etkinin başlangıcını 1829 ve 1834 tarihleri arasında gösterdiğine göre bu argüman çok da inandırıcı değildir. (Ayrıca bu görüşü kabul eden bir kaynak için bkz. İz, 120.)

EVANGELİNOS MİSAİLİDİS'İN KARAMANLICA BAŞYAPITI *TEMAŞA-İ DÜNYA VE CEFAKÂR U CEFAKEŞ* YA DA "İKİ KELİSE ARASINDA BÎNAMAZ" OLMAK

Şehnaz Şişmanoğlu Şimşek


Ταμασάϊ Δέντγιά

ΒΕ

ΔΖΕΦΑΚΙΑΡ-ΟΥ ΔΖΕΦΑΚΕΣ

ΔΖΙΛΔΙ ΕΒΒΕΔ.

ΙΣΤΑΝΠΟΛΔΑ
ΕΥΑΓΓΕΛΙΝΟΣ ΜΙΣΑΗΛΙΔΗΣ
Ματπαζηηδέ.
1871.


Φαβίνηην Κίλσε καπουσουνδάν ιλί τζοδζούκ γιούκλενδιγί.

Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş *'in kapağı (solda) ve içinden bir tasvir*

Son yıllarda yapılan eleştirel çalışmalar Türkçe edebiyat tarihlerinde genellikle "Tanzimat Dönemi Edebiyatı" olarak adlandırılan ve çoğunlukla "modern Türk edebiyatının" başlangıcı olarak nitelendirilen, kabaca 1840–1890 yılları arasındaki dönemin, "tek bir millet"in edebiyatının değil, farklı "millet"lerin, farklı toplulukların, cemaatlerin, farklı dil ve alfabelerde, çoğu zaman benzer kaygılarla ve benzer projelerle ürettikleri edebiyatların bir bileşeni olduğunu ortaya koyuyor.[1] Açılan bu yeni alan, tekçi bir söylemle inşa edilen ulusal edebiyat paradigmasının körleştirdiği arada kalmış edebiyatları, edebiyatçıları, söylemleri gün yüzüne çıkarmakla birlikte söz konusu çok-dilli, çok-alfabeli ve çok-etnili edebiyatların ele alınması için yeni kavramsallaştırmalara duyulan ihtiyacı da artırmaktadır.[2] Ulusal edebiyatın etnisite ve din temelli yaklaşımından

---

[1] Bu konuda yakın tarihli bir çalışına için bkz. Evangelia Balta ve Mehmet Ölmez'in derlediği *Between Religion and Language: Turkish Speaking Christians, Jews and Greek Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire*; *Kritik 2* (*Bir İmparatorluk Edebiyatı Olarak Tanzimat*) (Güz 2008); Johann Strauss, "Is Karamanli Literature part of a 'Christian–Turkish (Turco–Christian) Literature'?"; Johann Strauss, "Who Read What in the Ottoman Empire (19th–20th centuries)"; Laurent Mignon, "Lost Voices: Religious Minorities and the Literary Canon in Turkey"; Olga Borovaya,"Jews of Three Colors: The Path to Modernity in the LadinoPress at the Turn of the Twentieth Century".

[2] Bu bağlamda Johann Strauss, farklı alfabelerle yapılan edebiyatlar arasında bir karşılaştırma zemini inşa ederek söz konusu edebiyatın Hıristiyan–Türk ya da Türko–Hıristiyan edebiyatı olarak nitelendirilebileceğini belirtmektedir. Bkz. Strauss, "Is Karamanli Literature part of a 'Christian–Turkish (Turco–Christian) Literature'?", 153-200.

farklı olarak genellikle dil üzerinden şekillenen bu bakış açısında, belki de alanın yeni olması dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu içerisinde farklı milletlere ait edebiyatlar arasındaki geçişkenliğe ve benzerliğe yapılan vurgu daha çok öne çıkmakta, bu durum ise kimi zaman söz konusu edebiyatlar arasındaki çatışma ve gerilim alanlarının gözden kaçmasına sebebiyet verebilmektedir.

Fatih Altuğ, "19. yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk Medeniyet Yerlilik Yaban(cı)lık ve Din" başlıklı makalesinde ulusal edebiyat paradigmasının "tek-dilli, tek-dinli ve tek-alfabeli" tekleştirici edebiyat anlatısının alternatifini kurarken mevcut anlatıdaki şiddeti bir başka düzlemde yeniden üretmenin tehlikesine işaret etmektedir (51). Bu tehlike, "tekleştirici anlatının karşısına kültürel ve edebi anlamda çoğulcu bir edebiyat ideali koyarak, edebiyat alanının kendi içindeki ve başka alanlarla ilişkilerindeki gerilimleri görmezden gelmektir". Bu nedenle, yeni bir imparatorluk edebiyat paradigması oluştururken, "eleştirmenin iki temel sorumluluğu" vardır: "Birincisi, ulusal anlatının zannettiğinin ya da gösterdiğinin aksine 19. yüzyıl Osmanlı edebiyatının çoğulluğunu gündeme getirmek, susturulmuş ya da gerçekleşmemiş imkânlarını hatırlatmak; ikincisi ise bu hatırlatmayı yaparken dönemin farklı edebi, kültürel, toplumsal ve siyasi pratikleri arasındaki simgesel ya da gerçek şiddeti göz ardı etmemek, tahakkümü açığa çıkarmak" (51).

Bu yazının konusunu oluşturan Yunan harfli Türkçe ya da daha bilinen adıyla Karamanlıca (*Karamanlidika*) edebiyat tam da bu argümanı örnekleyen bir noktada durmaktadır. 18. yüzyıldan itibaren dini eserlerle başlayan Karamanlıca yayın dünyası, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çeşitlenen yayınlarla birlikte düşünüldüğünde Osmanlı–Hıristiyan edebiyatı olarak kolayca kodlanabilecek bir edebiyat içerisinde ne denli farklı dinamiklerin ve çatışma alanlarının bulunabileceğini göstermektedir. Karamanlıca entelektüel üretimin; bir yandan özellikle toplumsal ve dilsel olarak beslenilen Osmanlı–Müslüman geleneğiyle öte yandan siyasal ve ideolojik olarak 18. yüzyıl Yunan Aydınlanması ve 1821 sonrası kurulan Yunan Devleti ile ve bir başka düzlemde edebi olarak 19. yüzyıla damgasını vuran Batılılaşma hareketi ve Batı edebiyatıyla ne türden bir ilişki içerisinde olduğunu belirlemek, bu ilişkinin çok boyutlu, çok dinamikli ve çatışmalı yapısını ortaya çıkaracaktır.[3]

---

[3] Karamanlıca çalışmalarında bir derleme için bkz. *Cries and Whispers in Karamanlidika Books*.

Karamanlıca edebiyatı üreten ve biçimlendiren söz konusu çatışmalı alanların başında, belki de bir kurucu unsur olarak Karamanlı kimliği gelmektedir. "Karamanlılar kimdir?" sorusuna Yunan ve Türk tarihyazımında temelde iki farklı biçimde yanıt verilmektedir. Karamanlıca çalışmalarında çok önemli bir isim olan Evangelia Balta, bu tezleri şu şekilde özetler: Genellikle Yunan tarihçiler tarafından öne sürülen tez, Karamanlıların Yunan kökenli oldukları ve Yunanca konuşan diğer Rumlardan izole yaşamaları ve Türklerle süregelen ilişkileri nedeniyle Türkçe konuştukları şeklindedir.[4]

Bu konuda daha çok Türk tarihçiler tarafından kabul gören bir diğer teze göre ise Karamanlılar, Osmanlı fethinden önce Bizans döneminde Anadolu'ya gelerek yerleşen Türklerdir. Bu düşünceye göre, Bizans ordusunda paralı asker olarak görev yapan bu Türkler zamanla hükümdarlarının dinini benimsemiş ancak kendi dillerini muhafaza etmişlerdir.[5] Herhangi bir köken arayışına girmeden meseleye bakıldığında ise Karamanlıların, Türkofon yani Türkçe konuşan, büyük ölçüde ibadetlerini Türkçe yapan, yazılı metinlerini ise Yunan alfabesiyle Türkçe dilinde üreten Ortodoks bir topluluk oldukları söylenebilir. Yaşam alanları ise dönemden döneme değişse de bundan çok daha geniş bir alanı ifade etmektedir. Bu alan başta Kapadokya bölgesi olmak üzere, kuzeyde Ankara, Yozgat'a, güneyde Adana ve Antalya'ya, doğuda Kayseri ve Sivas'a kadar olan bölgelere ve batıda Aydın vilayetinin sınırlarına kadar genişliyordu (Balta, "Gerçi Rum İsek de", 26).

Foti Benlisoy, Karamanlıların söz konusu özellikleri, yani Türkçe konuşan Ortodoks bir topluluk olmaları nedeniyle Yunan ve Türk milliyetçilikleri arasında, 1920'lerde zirveye varacak bir rekabetin nesnesi olduklarını be-

---

[4] Yunan tezini ortaya koyan bazı kaynaklar için bkz. Balta, "Gerci Rum Isek de Rumca Bilmez Türkçe Söyleriz: The Adventure of an Identity of the Triptych: Vatan, Religion and Language".

[5] Türk tezinin bazı örnekleri için bkz. Cami Baykurt, *Osmanlı Ülkesinde Hıristiyan Türkler*; Teoman Ergene, *İstiklâl Harbinde Türk Ortodoksları*; Mehmet Eröz, *Hıristiyanlaşan Türkler*; Yakup Aygil, *Hıristiyan Türklerin Kısa Tarihi*. Ayrıca Türkçü tezlerin ayrıntılı analizi için bakınız: Foti Benlisoy, "Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol: 'Hıristiyan Türkler' ". Bu makalede Benlisoy, Şemseddin Sami, Hüseyin Cahit gibi isimlerin de bu teze katkılarından söz etmektedir. Türk tezinin yakın tarihli bir örneği için bkz. Anzerlioğlu, *Karamanlı Ortodoks Türkler*.

lirtmektedir: "Bu rekabet her iki milliyetçiliğin de Karamanlıları kendi ulusal topluluğuna dahil etme çabasından kaynaklanmaktadır. Bu rekabet ve çatışma ortamında Karamanlılar, bölgelerini nitelendiren ana toplumsal kültür yani Türk/Müslüman kültürüyle, Yunan Krallığı'nın kurulmasıyla gelişen ve bölgeye de yayılan Yunan ulusal kültürü arasında kalmış ve bu ikisi arasında bir tavır almaya zorlanmıştır" (Benlisoy, "Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol", 927-928).

Bu yazının temel amacı Karamanlıca kurmaca edebiyatının başyapıtı olarak nitelendirilebilecek *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş* (bundan sonra yalnızca *Temaşa-i Dünya*) üzerinden bu kimlik söyleminin nasıl inşa edildiğini, bu söylemin bileşenlerini ve beslendiği kaynakları ortaya koymaktır. *Temaşa-i Dünya*'nın temsili değeri, yazarı Evangelinos Misailidis'in (1820–1890) Karamanlı cemaatinin önemli bir kanaat önderi olması ve neredeyse tek başına Karamanlıca yazınının büyük bir bölümünü üretmiş olmasından ileri gelmektedir.[6] Bu noktada kısaca *Temaşa-i Dünya*'ya ve bu romanın Karamanlıca kurmaca edebiyat içerisinde bulunduğu konuma değinmek yerinde olacaktır.

Karamanlıca edebiyatın 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda farklı dil ve alfabelerde üretim yapan diğer millet edebiyatlarına ben-

---

[6] Evangelinos Misailidis, 25 Mart 1820'de İkula'da (bugünkü Manisa sınırlarında) Ortodoks Hıristiyan bir ailede dünyaya gelir. Babası Kulalı Hıristiyan eşraftan Misail Pappasoğlu Theologosoğlu'dur. Misailidis, İzmir'deki Rum okuluna (*Evangeliki Sholi*) gider ve okulu bitirdikten sonra da öğrenimini Theofilos Kairis'in öğrencisi olarak bir süre Andros Adası'nda sürdürür. Atina Edebiyat Fakültesi'ne yalnızca bir sene devam eder. Misailidis, Atina'dan döndükten sonra Philadelfia (Alaşehir) metropolü tarafından öğretmen olarak görevlendirilir ve ardından İskenderiye Patriği'nce İskenderiye'de tercüman olarak işe alınır. 1841–1843 yıllarında Isparta'da öğretmenlik yapar. 1843'te İzmir'e yerleşir ve *Amaltheia* gazetesinde çalışmaya başlar. 1844'te ilk kitabı *İstikdaf*'ı yayımlar. Misailidis, 12 Ocak 1845'te *Beşaret-ül Maşrık*'ı yayınlar. Derginin yayını 1847'ye kadar sürmüştür. Diğer süreli yayınları *Mekteb-ül Fünun-u Meşriki*, *Şark*, *Fünun-u Şarkiye / Risale-i Havadis*'dir. Ardından 1850'de İstanbul'a yerleşerek *Anatoli* gazetesini çıkarmaya başlar. Kurduğu Anatoli Matbaası'yla birçok dini ve din dışı eser yayımlar. 1890 yılında vefat eder, Eğrikapı'daki Rum Ortodoks mezarlığına defnedilir.
Ayrıntılar için bkz. Jordan J. Limnidis, *Mikrasiatikon Imerologion O "Astir" Salname (Küçük Asya Astir Yıllığı 1914)*; Turgut Kut, "Temaşa-î Dünya ve Cefakâr u Cefakeş'in Yazarı Evangelinos Misailidis Efendi"; Robert Anhegger, "Evangelinos Misailidis'in Temaşa-i Dünya adlı kitabı ve Türkçe Konuşan Ortodokslar Sorunu"; Robert Anhegger, "Evangelinos Misailidis ve Türkçe Konuşan Dindaşları"; Robert Anhegger, "Evangelinos Misailidis ve Türkçe Konuşan Dindaşları II"; Stefo Benlisoy, "Education in the Turcophone Orthodox Communities of Anatolia During the Nineteenth Century".

zer bir seyir izlediği söylenebilir. Yüzyılın ilk yarısına kadar dini yayınların, sonrasında ise özellikle Batı romanından yapılan çevirilerin ağırlıklı olduğu bu edebiyatta kurmaca türünde ilklerden biri, 1851'de Türkçe konuşan Yunanlılar arasında daha önceden yayılmışa benzeyen *Binbir Gece Masalları*'na karşılık olmak üzere *Heliodero'nun Habeşlisi*'dir.[7] 1854'te Evangelinos Misailidis, *Ezop Masalları*'nı ve *Genovefa Hikâyesi*'ni[8] yayımlar, bir yıl sonra da Karamanlıca olarak *Robinson Crusoe*'yu basar (Balta, "Karamanlıca Kitapların Dönemlere Göre...", 14).[9] 1882–1892 yılları arasında birçoğu Misailidis çevirisi olan Batı edebiyatından çok sayıda roman yayımlanır. Çevrilen yazarlar arasında Xavier de Montepin, Eugene Sue, Paul de Kock ve Alexandre Dumas sayılabilir.[10] İlginç olan nokta, hemen hemen aynı yazarların kitaplarının aynı dönemde Osmanlıca ve Ermeni Türkçesiyle de yayımlanmış olmasıdır. Ancak Türkçe çeviri tarihinde Karamanlıca çevirmenler ve yazarlardan söz eden kaynak neredeyse yok gibidir.[11] Üstelik Dimitri Hadji Ephraim d'Adalia tarafından 1853 yılında yayımlanan Karamanlıca *Robinson Crusoe* çevirisi, Osmanlıca çeviriden (1864) daha önce yapılmış-

---

[7] Karamanlıca yayınlar için bkz. S. Salaville ve E. Dallegio, *Karamanlidika Bibliographie Analytique des ouvrages en langue turque imprimés en caractére grecs* (3 cilt); Evangelia Balta, *Karamanlidika Additions (1584–1900)*; Balta, *Karamanlidika XXe siécle*; Balta, *Karamanlidika Nouvelles Additions et Compléements*.

[8] *Genoveva, Genovefa* ya da *Yinovefa* başlıklarıyla birçok dile çevrilmiş Alman yazar Papaz Christoph von Schmid tarafından yazılmış bir eserdir. Ancak baş karakterin adıyla anılan bu hikâyenin, farklı başlıklarla yayımlanması ve bazı baskılarında yazar ya da çevirmen adının bulunmaması nedeniyle, Osmanlı cemaatleri arasında bir sözlü hikâye olarak da dolaşmakta olabileceğini düşündürmektedir.
Bkz. Günil Özlem Ayaydın Cebe, "19. Yüzyılda Osmanlı Toplumu ve Basılı Türkçe Edebiyat: Etkileşimler, Değişimler, Çeşitlilik". Kitabın Karamanlıca baskısı için bkz. *Genovefa Hikâyesi: İşbu kitap ahlak-ı hamide ile mevsuf ve haza nisa taifesinin ibret almasına mahsus olmak ile Anatoli gazetesi sermuharriri ve müessisi merhum Evangelinos Misailidis'ten bitercüme tab-u temsil olunmuştur*, Der-i Saadet Anatoli Matbaası'ndan. (Kitabın yayın yılı belirtilmemektedir, ancak Misailidis'in vefatı söz konusu edildiğine göre 1890 sonrası basılmış olması gerekmektedir ancak Evangelia Balta yayın yılı olarak 1854 tarihini vermektedir.) Bkz. Balta, "Karamanlıca Kitapların Dönemlere Göre İncelenmesi ve Konularına Göre Sınıflandırılması".

[9] *Robinson Crusoe* çevirisi için bkz. Berkol, "133 Yıl Önce Yunan Harfleri ile Türkçe (Karamanlıca) bir Robinson Crusoe Çevirisi".

[10] Çevirilerin tam listesi için bkz. Petropoulou, "From West to East: The Translation Bridge An Approach From a Western Perspective".

[11] Sevük, *Avrupa Edebiyatı ve Biz: Garpten Tercümeler*; Özön, *Türkçede Roman*; Berk, *Translation and Westernisation in Turkey*.

tır.[12] Ayrıca *Ekmekçi Kadın* ve *Paris Facialarî* gibi Karamanlıca Xavier de Montepin çevirileri de bu romanların Ermeni harfli Türkçe çevirilerine göre daha önce yayımlanmıştır.[13]

Karamanlıca edebiyatın kapsamına Batı romanından çeviri ve uyarlamaların yanı sıra, az sayıda da olsa Arap harfli Türkçe metinlerin "yeniden yazılmış" biçimleri[14] de girmektedir. Bunlar arasında Yannis Gavriilidis tarafından "yeniden yazılan" ve ünlü Karamanlıca gazete *Anatoli*'de[15] tefrika edilen Ahmet Mithat'ın *Yeniçeriler* ve *Şeytan Kayası*[16] anlatıları önemlidir (Şişmanoğlu Şimşek, "The Yeniçeriler of İoannis Gavriilidis", 98). Bunların dışında sözlü halk edebiyatı ürünlerinin (Âşık Garip, Köroğlu, Şah İsmail) Karamanlıca anonim baskılarını da listeye dahil etmek gerekir (Koz, "Türk Halk Hikâyelerinin...", 242-244).

Temaşa-i Dünya, yukarıda kabaca anlatılan Karamanlıca yayın dünyası içerisinde farklı bir noktada durmaktadır. Söz konusu metin, hem bir yeniden-yazım olarak hem de Karamanlıca kurmaca edebiyatın belki de ilk ve son özgün metni olarak değerlendirilebilecek bir ara konumda bulunmaktadır. 1871–72 yıllarında Evangelinos Misailidis tarafından kendi matbaasında yayımlanan bu anlatı, Evangelia Balta'nın belirttiğine göre öncesinde *Anatoli* gazetesinde tefrika edilmiştir. Yunan harfli Türkçe olarak yazılan *Temaşa-i Dünya*, 5 yıllık bir çalışma sonucunda (Kut, "Temaşa-i Dünya ve...", 22) Robert Anhegger ve Vedat Günyol tarafından Türkçeye translitere edilir ve 1986 ve 1988 tarihlerinde Cem Yayınları tarafından yeniden yayımlanır.[17]

---

[12] Bkz. Berkol; Özön.

[13] Karşılaştırma için bkz.: Kut, "Ermeni Harfli Türkçe Telif ve Tercüme Konuları I–Victor Hugo'nun Mağdurin Hikâyesinin Kısalmış Nüshası"; Pamukciyan, *Ermeni Harfli Türkçe Metinler*; Petropoulou.

[14] Bu metinleri adaptasyon, çeviri, serbest uyarlama vb tanımlarla ifade etmek tartışmalı bir alan olduğundan en nesnel ifadesiyle "yeniden-yazım" olarak nitelendirmek bu yazının kapsamı için daha anlamlı olacaktır. Yeniden yazımla ilgili bir çalışma için bkz. Andre Lefevere, *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*.

[15] *Anatoli* gazetesinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Şişmanoğlu Şimşek, "The *Anatoli* Newspaper and the Heyday of the Karamanli Press"; Foti ve Stefo Benlisoy, "Reading the Identity of Karamanli through the pages of *Anatoli*".

[16] *Şeytan Kaya* anlatısı *Anatoli* gazetesinde şu tarihler arasında tefrika edilmiştir: 30 Nisan 1891 (No. 4324) – 20 Mayıs 1891 (No. 4341).

[17] Bu yazıda bütün alıntılar 1988 Cem Yayınları baskısından yapılmaktadır. Evangelinos Misailidis, *Seyreyle Dünyayı (Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş)*, haz. Robert Anhegger ve Vedat Günyol (İstanbul: Cem Yayınları, 1988). Kitabın orijinal baskısı için bkz.

Yayımlandığı dönemde edebiyat çevreleri tarafından büyük ilgiyle karşılanır[18] ve özellikle Vedat Günyol gibi bazı eleştirmenler tarafından ilk Türkçe roman olarak kabul edilmesi gerektiğinden söz edilir. 1851 yılında Hovsep Vartanyan Paşa tarafından Ermeni alfabesi ile yazılmış *Akabi Hikâyesi* düşünüldüğünde bu argüman çok geçerli değildir. Bu romanın "ilk olmadığına" dair yaşanan hayal kırıklığına kısa sürede bir yenisi eklenir; çünkü ortaya çıkan yeni bulgularla *Temaşa-i Dünya*'nın aynı zamanda "orijinal" de olmadığı anlaşılacaktır. Bu meseleye ilk dikkat çekenlerden biri Sula Boz (Bozis) olmuştur. Boz, 1990 yılında *Milliyet Sanat* dergisinde yazdığı yazıda, Misailidis'in romanı ile 1839 yılında Grigoris Paleologos[19] tarafından Atina'da yayımlanmış olan *O Polipathis* ("Cefakeş", bundan sonra yalnızca *Polipathis*) arasında önemli benzerlikler olduğunu ortaya koyar (36-37). Her iki romanın ana karakterinin Alexandros Favini olması ve karakterin başından geçen olayların her iki metinde de benzerliği Sula Boz'u böyle bir çıkarıma sevk etmiştir. İlginç olan nokta, Misailidis'in metninde ne Paleologos'un ne de romanının adının geçmemesidir.

Daha sonra 1995 yılında tarihçi Pinelopi Statbi iki metin arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları bölüm başlıklarından hareketle şematik bir biçimde, içerik analizine çok fazla girmeden gösterir (131-145). Bu şemadan hareketle söylenebilecek ilk şey Misailidis'in metninin hacim olarak *Polipathis*'ten neredeyse üç kat fazla olduğudur. Bu niceliksel farklılık bile bu iki metni kolayca "orijinal/taklit", "orijinal/çeviri" "orijinal/uyarlama" vb ikili karşıtlıklarla tanımlamanın zorluğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla, şimdiye kadar yalnızca birkaç makalenin konusu olmuş[20] ve Türkçe edebiyat tarihi içerisinde konumlandırılmamış olan bu romanın daha ayrın-

---

Evangelinos Misailidis, *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş*, İstanbul'da, Kulalı Evangelinos Misailidis'ten telif olunarak kendi matbaasında basılmıştır, 1871-1872.

[18] Yazılar için bkz. Kut, "Temaşa-î Dünya ve Cefakâr u Cefakeş'in Yazarı", 26.

[19] Babası Osmanlı Eflak Beyi'nin İstanbul'daki maslahatgüzarı olan Grigoris Paleologos'un Fenerli bir aileye mensup olduğu söylenebilir. 1794'te İstanbul'da doğan Paleologos, 1821 sonrasında Yunan devletinin yeniden yapılandırılmasında devlet kademelerinde çalışarak önemli bir rol oynamıştır. Yaşamının son yıllarını İstanbul'da geçiren yazar 1839'da Tanzimat'ın ilanından sonra Osmanlı postanelerinin düzenlenmesinde de önemli bir rol üstlenmiştir. *Polipathis* öncü Yunan romanlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Paleologos'un ayrıntılı yaşamöyküsü için bkz.: Angelu, "To Romantso tou Neoellinikou Mithistorimatos"; Boz, "Paleologos, Misailidis, Favini".

[20] Karra, "From *Polypathis* to *Temaşa-i Dünya*, from the Safe Port of Translation to the Open Sea of Creation"; Demirözü, "İlk Yunan Romanı Polipathis'ten Temaşa-i Dünya'ya".

tılı bir okumasının yapılması gerekmektedir. Ayrıntılı bir okuma, bu metnin hem Misailidis'in yazarlığı açısından önemini ortaya koyacak, hem de yazarın, çağdaşlarının ürettiği öncü Türkçe romanlar arasındaki konumunu belirleyecektir.

Temaşa-i Dünya'daki kimlik meselesini ayrıntılandırmadan evvel romanın konusundan kısaca söz etmek yerinde olacaktır. Romanın ana karakteri ve anlatıcısı İstanbul'da Fransız elçiliğinin çevirmeni olan Coani Favini'nin avukat oğlu Aleksandros Favini'dir. Babasının şiddet uygulaması nedeniyle annesi, Favini'yi doğururken ölür, bu nedenle onu dedesi büyütür ve Favini, büyüyünce dedesinin mesleği olan avukatlıkta karar kılar. Romanın ilk "beş bab"ında Favini'nin çocukluk ve ilk gençlik yılları, avukatlığı ve yanlışlıkla tımarhaneye düşmesi anlatılır. Bu bölümler *Polipathis*'le olay örgüsü açısından büyük benzerlik göstermektedir ancak Misailidis'in metne özellikle Rum okullarının durumları, öğrencilerin öğretmenlerden dayak yemesi, eğitimin sorunları vb Osmanlı'ya ait bazı ayrıntıları eklediği görülmektedir. "Altıncı bab"dan "sekizinci bab"a kadar *Polipathis*'te bulunmayan, Misailidis'in kendi yazdığı bölümler vardır. Bu bölümlerde İstanbul'da geçen karnaval, "gözlem amacı" ile gittiği genelevde karşılaştığı kadınların hikâyeleri ("Birinci Kızın Hikâyesi", "İkinci Kızın Hikâyesi" vb), türlü tesadüfler ve şanssızlıklar sonucu düştüğü hapishanede dinlediği hikâyeler ve bu hikâyelerden çıkardığı dersler Favini tarafından anlatılır.

Çoğunlukla iç içe geçmiş anlatılar şeklinde ilerleyen bu bölümlerin arasında olay örgüsüne tam olarak dahil olmayan "Anadolu'dan çıkan âlimler beyanında", "Anadolu'dan çıkan âlimlerin esamesidir", "Katoliklerin sürgün olduğu", "Ermeni Katoliklerin Der-i saadetten nefiliği, Ermeniler", "Ermeni kilisesinin Rum kilisesinden ayrılmasının iptidadaki sebebi" gibi bölümler de vardır. Bu bölümler özellikle Misailidis'in ideolojisini, Osmanlı toplumuna bakışını, bir parçası bulunduğu cemaati üzerine düşüncelerini, kendi kimlik algılamasını ortaya koyması bakımından çok önemli ipuçları içermektedir. Roman "Ulaha Azimet ve muvaseletim, Eflak ve Buğdanlıların ahlakı ve beylerinin ahvali beyanındadır" bölümüyle *Polipathis*'le yeniden birleşir ve genişletmeler, değiştirmeler ve çıkarmalarla sona erer. Roman, İstanbul'da başlayıp Fransa, İngiltere, Eflak, Boğdan gibi diğer Tanzimat romanlarında rastlamadığımız denli geniş bir coğrafyada Favini'nin maceralarına zemin oluşturur. Öte yandan çok sayıda iç içe hikâye kullanılması, romanın öne çı-

kan anlatı tekniğidir. *Polipathis*'ten farklı olarak bu anlatılar halk hikâyeleri, âşık hikâyeleri, Nasreddin Hoca fıkraları, Yeniçeri hikâyeleri, atasözleri, deyişler, Ezop Masalları gibi çok çeşitli folklorik malzeme içermektedir.

Anadolululuk: Atik Yunanların "hafîdleri" olmak

Temaşa-i Dünya'da, Misailidis'in kimlik meselesine ilişkin en açık söylemi, neredeyse metnin olay örgüsünün "askıya alındığı" ve yazarın anlatıcı kimliğinden sıyrılarak kendi kimliğine büründüğü "atik Yunanlar"a ilişkin bölümde yer alır. Bu bölüm, metin içinde yer alan onlarca gömülü hikâyeden biri olan "Kamer Hanımın Hikâyesi"nin içine yerleştirilmiştir. Misailidis burada okurlarına (muhataplarına) "Anadolu Rumları" ya da çoğunlukla "Anadolular"[21] olarak seslenerek Eski Yunan ile Anadolulular arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır:

> Anadolu'nun kâffe-i Rumları atik Yunanların hafidleri olduklarından *zadegândır*'lar. Çünkü atik Yunanlar nice ulûm ve fünûn ve hüner mucitleri olup, *dünyayı* malumatları ile tenvir etmekle zadelik unvanını kesbeylediler, *böyle zadegânların evlatları dahi tabien zadegân olmak lazım gelir.* Ve hatta *kaffe-i Anadolu Rumları atik Yunanların hafidleri olduklarını* bilerek tefahür ederler ([vurgular bana ait], 263).

Burada Eski Yunanla Anadolu Hıristiyanları[22] arasında tarihsel ve mekânsal bir devamlılık söz konusu edilmekte ayrıca bu devamlılığın Anadoluluları da "zadegân"laştırdığı belirtilmektedir. Misailidis, ayrıca bu bölümün devamında "Anadolunun Âlimleri Esamesidir" başlığıyla Anadolulu Eski Yunan "âlimleri" olarak değerlendirdiği isimlerden bir liste oluşturmuştur.[23] Listede aralarında Frigyalı (Kütahyalı) Esopos, Bodrumlu İroditos (Heredot),

---

[21] Metnin birçok yerinde "Anadolular" olarak geçiyor, aslı "Anadolulular" olmalı. Yazıda bundan sonra bu kavram "Anadolulular" olarak geçecektir.

[22] Anadolulu Türkçe konuşan Hıristiyanlar literatürde çoğu zaman "Karamanlılar" olarak ifade edilmektedir. Ancak bu tanımlamanın kendisi de sorunsallaştırıldığı için, yazıda Karamanlılar yerine daha nötr bir ifade olan "Anadolulu Hıristiyanlar", "Türkofon Hıristiyanlar" vb gibi ifadeler kullanılmaktadır. Yunan harfli Türkçe ise çalışmada literatüre uygun bir biçimde Karamanlıca olarak kullanılmaktadır.

[23] Bu liste metnin orijinalinden farklı olarak Robert Anhegger ve Vedat Günyol tarafından hazırlanan kitabın sonunda yer almaktadır (667-668).

Elealı Zenon, Midillili Sapho gibi ünlü isimlerin de bulunduğu yüz kadar Anadolulu isimden söz edilmektedir. Bu "âlimler"in Anadolu'nun neresinden oldukları da özellikle belirtilmektedir. Misailidis, bütün bu isimleri sıraladıktan sonra okuyucularına yeniden seslenir:

> Ey Anadolular! İşte, isimlerin(i) bâlâda zikrettiğimiz ulema ve hükemâ ve İlm-i İlahi hocaları ve hünerver ve mir-i kelâm ve ressam ve nice hikmetşinasan sizlerin vatandaşlarınızdır ve Anadolu bahçesinin gülleridir ve bu-i amberleri ile dünyaya rayiha eylemiş ve cehaletin necis teaffünatını men eylemişler. Ve beheri birer devlet ve millet nezdinde hizmet edüp, Anadolu'ya şeref vermişler ve ne raddelerde âdemler olduklarını erbab-ı mütalaadan her kim anlamak murad eder ise, Leksikon tün Endokson Andron (yani rical-i kibar lügatnamesi) nam Rumice kitaba müracaat etmelidir ki tercüme-i hallerini onda görebile. (265)

Bu satırlar her ne kadar Paleologos'un *Polipathis*'inde yer almasa da bu söylemin benzeri romanın ilerleyen sayfalarında *Temaşa-i Dünya*'da ve *Polipathis*'te kesişerek tekrar edilmiştir. Favini bir gün Londra'da bir kilisede "nadide bir resim seyr-ü temaşa" ederken yanına iki zadegân gelip "hangi milletten olduğunu" sorarlar. Aralarında bahse girmişler ve biri İtalyalı, diğeri ise Fransız olduğunu düşünmüştür. Favini ise onlara şu şekilde cevap verir:

> 'İkiniz de zayi ettiniz, zira ben ne İtalyalı ne de Fransalıyım, illâ Yunanlıyım, ama Devlet-i Aliye toprağında dünyaya geldim' dedim ise, ikisinin de canı sıkılup, 'Hiçbir vakit böyle bahis zayi etmemiş idik, bu nasıl olabilir? Sen Devlet-i Aliye toprağında dünyaya geldiğin halde nasıl Yunanlı olabilirsin?' dediler, diğer arkadaşı daha akıllı olmağ ile müşkülü halletti şöyle ki: 'Bunda bir teaccüp edecek şey yoktur, tıpkı İskoçya'da doğan İngilizler gibi' dedi. En zenginlerden biri dahi, 'Pek güzel, ama atik Yunanlardan mı, cedid Yunanlardan mı?' deyü sual etti, ben dahi, 'Çelebi, millet *birdir, atiki, cedidi olmaz,* mesela Omiros'u, Thukididids'i, Sofoklis'i, Dimosthenis'i tanırsın, onlar filvaki Yunan rablerinin arasında idi iseler de, ben-i beşer olduklarından, onlar vefat etti, yerlerine başkaları geldi ve defa başkaları derken günü bulduk' dedim. (585-586)[24]

[24] *Polipathis*'de de aynı ifadeler söz konusudur bkz. Paleologos, 180.

Burada ilginç bir biçimde Misailidis'in önceki "Anadolu ve Rum" vurgusu "Yunan" vurgusuyla yer değiştirmiştir. Milletin "birliğine" ve "eski Yunanlılık" ve "yeni (modern) Yunanlılık" arasındaki devamlılığa dikkat çekilmesi ise Misailidis'in kimlik algılamasında neleri benimseyip neleri dışarıda bıraktığını göstermesi açısından önemlidir. Modern Yunan toplumuyla Eski Yunan geçmişi arasında kesintisiz bir devamlılık ilişkisi olduğunu ileri süren görüş Yunan Aydınlanmasının temel argümanlarından biridir ve bugünkü resmi Yunan tarih tezini oluşturan temel anlatılardandır.[25] Burada kısaca bu tezden ve bu tezi oluşturan temel bileşenlerden bahsetmek Misailidis'in kimlik algılamasını aydınlatmak açısından gereklidir.

Richard Clogg, "Sense of the Past in Pre-Indepence Greece" [Bağımsızlık Öncesi Yunanistan'da Geçmiş Algısı] adlı makalesinde, Yunanistan'ın Osmanlılar tarafından fethinin erken dönemlerinde de Antik Yunan mirasının popüler bir düzlemde, batıl inançlar ya da bilinçdışından filizlenerek halk nezdinde bir karşılığı olduğunu söyler ancak "muhteşem bir Yunan geçmişine" dayalı bir geçmiş algısı, 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başında açık ve net bir biçimde dillendirilmeye ve Yunan entelektüelleri tarafından ortaya konmaya başlamıştır. Geçmişin bu yeniden keşfi, 1821 yılında gerçekleşen bağımsızlıktan aşağı yukarı 70 yıl kadar önce kendini göstermeye başlar. Eski Yunan medeniyetinin yazılı kaynaklarına ve antik kalıntılara artan ilgi, Yunan dünyasında klasiklerin okullarda ve kolejlerde okutulmaya başlanması ve özellikle Yunancanın "yabancı öğeler"den arındırılma isteği bu ilginin tezahürleri olarak gösterilebilir (10). Bu bağlamda konumuzla da ilgili ilginç bir örnek olarak, 1819 yılında Eski Yunancadan Karamanlıcaya çevrilen Aristoteles'in Fizyognomika adlı eseri gösterilebilir. Eseri Türkçeye çeviren Kayserili Anastasios Karakioulaphis, bu kitabı "Sevgili Anavatan Yunanistan'ın çokdilli oğulları"na, yani Anadolulu Tür-

[25] Yunan halk araştırmaları tarihi üzerine eleştirel incelemeleri bulunan Michael Herzfeld'e göre aynı zamanda bir pagan medeniyeti olan Eski Yunan medeniyetiyle, Hıristiyanlığın bir arada Yunan ulus kimliğinin kurucu unsurları olarak kurgulanması kendi içinde başlı başına tutarsız bir tasarıydı. Yazara göre bu ikircikli konum, en veciz ifadesini Yunan diktatör Yorgos Papadopulos'un "Helenik Hıristiyanların Yunanistan'ı" sloganında bulur. Bkz. Herzfeld, "Towards an Ethnographic Phenomenology of the Greek Spirit". Ayrıca bu ideolojinin Yunan folklorik araştırmaları bağlamında yapılmış ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Herzfeld, *Ours Once More (Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece)*. Bu bağlamda yazıda ortaya konacağı gibi, Misailidis'in kimliğinde de Eski Yunan medeniyetinin ve Hıristiyanlığın kurucu unsur olarak bir arada bulunması dikkat çekicidir.

kofon Hıristiyanlara küçük bir hediye olarak sunmuştur. Bu kitabın aboneleri[26] arasında Niğde, Kayseri, Çorlu, Fertek, Bafra ve Isparta gibi Karamanlı nüfusun yoğun olarak yaşadığı bölgelerin olması, daha 19. yüzyılın başında okuryazar Anadolulların Eski Yunan düşüncesiyle bir biçimde tanıştığını ve ilişki kurduğunu gösteriyor (15).

Richard Clogg, yazısında ayrıntılı bir biçimde 19. yüzyılın ilk 20 yılında Eski Yunanca gramer kitaplarının, Eski Yunan tarihlerinin ve filozofların metinlerinin ve biyografilerinin yayımlandığına dikkat çekmektedir. Bu eserlerin çoğunlukla Venedik, Viyana, Paris, Budapeşte ve Leipzig gibi merkezlerde basılırken, okur kitlesinin çoğunlukla İstanbul ve İzmir gibi Osmanlı şehirlerinde yaşayan Rumlar olduğundan söz etmektedir (15). Evangelinos Misailidis'in ilkokul yıllarının İzmir'de geçtiği düşünülürse eski Yunan medeniyetinin gurur verici bir "geçmiş bilgisi" olarak temellük etmesinin eğitiminin erken dönemlerine rastladığı düşünülebilir.

Yunan aydınlanmasına öncülük eden entelektüellerin Eski Yunan'ı ataları olarak benimsemelerinde ve Eski Yunan'la kendi aralarında "hayali bir cemaat" ilişkisi kurmalarında Batılı seyyahların da büyük bir rolü vardı. 16. yüzyıldan itibaren Yunanistan'ı Batı'nın doğum yeri, kültürel kurumların kaynağı olarak gören Avrupalılar, Osmanlı İmparatorluğu'nun Yunanca konuşulan bölgelerine 1750'lerden sonra gelmeye başladılar. Avrupalılara göre Hıristiyan Yunanlılar Müslüman despotlara karşı savaşıyorlardı ve bu görüş Korais[27] gibi aydınlanmacı düşünürlere Osmanlı İmparatorluğu'na karşı girişilen mücadelenin ideolojik altyapısını hazırlamada önemli bir meşruiyet kazandırıyordu (Jusdanis, 38-39). Dolayısıyla, Yunan ulus kimliğinin inşasında "Eski Yunan"la kurulan ilişkinin aynı zamanda "Batılı" "medeni" "aydın-

---

[26] Anlaşıldığı kadarıyla bu kişiler önceden isimlerini abone olarak yazdırarak ve kitabın parasını ödeyerek söz konusu kitabın yayımlanmasını mümkün kılmış olan kişilerdir. Örneğin 1889 tarihli *Anatoli* gazetesinin bir nüshasında şu ifade geçmektedir: "Taşralardaki müşterilerimiz 13 Numeroli Arepe hikâyesine malik olmak isterse bir senelik posta masarifi içun on kuruş göndermelidir." Abonelik sistemi Karamanlıca yayın dünyasının üretim ilişkilerinde önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilebildiğimiz kadarıyla bu türden bir isim listesi Ermeni harfli ya da Arap harfli Türkçe edebiyatta bulunmamaktadır. Richard Clogg'un belirttiğine göre, dönemin Yunanca kitaplarında da bu türden listeler mevcuttur. Clogg, bu listelerle ilgili sistematik bir çalışmanın Karamanlıların sosyal, entelektüel ve dini tarihleriyle ilgili önemli bilgiler vereceğini belirtir. Bkz. Clogg, "A Millet Within a Millet: The Karamanlides".

[27] Koumarianou, "The Contribution of the Intelligentia towards the Greek Indepence Movement, 1798-1821".

lanmış" olmakla da yakından ilgisi olduğu açıktır. Böylelikle 1821 yılına gelindiğinde hem Osmanlı'ya karşı Bağımsızlık Savaşı için Batı'nın desteği alınmış oluyor hem de Batı'nın gözünde kimi zaman hâlâ Doğulu ve değersiz olarak görülen Yunanlılar "Eski Yunanlıların torunları" tahayyülüyle "Batı medeniyeti"nin öncülleri olarak değer kazanmış oluyordu.

1821 Bağımsızlık Savaşı sonrasında kurulan Yunan Krallığı'nın ulusal kimlik anlayışı da yukarıda söz konusu edilen "kimlik tahayyülü"nün bir devamı niteliğindeydi. Paschalis M. Kitromilides, Yunan Devleti tarafından oluşturulmaya çalışılan ulusal kimlik inşasında, "ulusal kilise"nin ve "ulusal üniversite"nin çok önemli işlevlere sahip olduğundan söz etmektedir (165). Evangelinos Misailidis, muhtemelen Atina Üniversitesi'nin kurulduğu ilk yıllarda Edebiyat Fakültesi'nde okumuş ve Yunan Krallığı'nın en önemli ideolojik aygıtlarından biri olan bu kurumda Yunan aydınlanma ideolojisiyle beslenen Yunan milliyetçiliğinin merkezinde eğitimini tamamlamıştır.[28] Özellikle 1837 yılında kurulan Atina Üniversitesi, Yunan milliyetçiliğinin olgunlaşmasında ve yaygınlaşmasında çok önemli bir role sahiptir. Bu önem, üniversitenin iki temel amacıyla ilişkilidir. Bunlardan biri yeni kurulan devlette görev alacak kadroları yetiştirmek diğeri ise Doğu'ya Batı kültürünü taşımaktır. Doğu'ya Avrupa kültürünün taşınması Yunan dili ve eğitimi aracılığıyla Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yunanca konuşan Ortodoks nüfusu Yunan milliyetçiliğinin değer sistemine entegre etmek anlamına gelmektedir. Yukarıda özetlemeye çalıştığım toplumsal ve siyasal bağlamı aklımızda tutarak *Temaşa-i Dünya*'ya bakarsak Misailidis'in söylemini nasıl anlamlandırabiliriz?

Misailidis, "Anadolu Rumları" ya da bazen yalnızca "Anadolulular" olarak seslendiği okurlarını (cemaatini) hiç kuşkusuz kendisinin de belirttiği gibi "Atik Yunanların torunları" olarak görmekte ve bundan gurur duymaktaydı. "İlimleri" ve "fenleri"yle "dünyayı aydınlatan" "atik Yunanlar"ı Yunan Aydınlanma ideolojisinin temel argümanıyla kendi ataları olarak görmekte ve bu doğrultuda okurlarını romanında yer verdiği "isim listesiyle" bilgilendirmekteydi. Misaili-

[28] Özellikle 1837'de kurulan Atina Üniversitesi, Yunan milliyetçiliğinin olgunlaşmasında ve yaygınlaşmasında çok önemli bir role sahiptir. Bu önem, üniversitenin iki temel amacıyla ilişkilidir. Bunlardan biri yeni kurulan devlette görev alacak kadroları yetiştirmek, diğeri ise Doğu'ya Batı kültürünü taşımaktır. Doğu'ya Avrupa kültürünün taşınması Yunan dili ve eğitimi aracılığıyla Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yunanca konuşan Ortodoks nüfusu Yunan milliyetçiliğinin değer sistemine entegre etmek anlamına gelmektedir. Bkz. Kitromilides, 167.

dis, kimlik algılamasının temel taşlarından birini oluşturan bu düşünceyi muhtemelen Osmanlı Rum entelijansiyasının önemli bir merkezi olan İzmir'de ilk olarak edinmiş, daha sonra ise Atina Üniversitesi'ndeki öğrenimi sırasında pekiştirmişti. Ancak Misailidis'in söyleminde dikkat çeken nokta, "Eski Yunan âlimleri"ni kendi jeneolojisine eklemlerken bu isimleri Anadoluluk üzerinden temellük etmesidir. Anadolulular, Eski Yunanların "vatandaşları" olarak görür ve onlarla arasındaki tarihsel "devamlılığı", "zadegânlığın" ya da "soyluluğun" devamı olarak değerlendirir. Yunan aydınlanma ideolojisinde yeri olmayan bu vurgu Misailidis'de başat bir söylem olarak dikkat çekerken, deyiş yerindeyse bir tür "Anadolu aydınlanması"nı akla getirmektedir.[29]

Buradaki Anadoluluk vurgusu örtük olarak sınıfsal bir konuma da işaret etmektedir. Misailidis'in ve mensubu olduğu Türkçe konuşan Ortodoksların, İstanbul ve İzmir gibi şehirlerde yetişmiş orta sınıfa mensup Grekofon Rumlar değil de Anadolu kökenli Türkçe konuşan, deyiş yerindeyse "taşralı" Rumlar olmaları, bu topluluğun, Yunan dili ve kültürü üzerinden biçimlenen aydınlanma söyleminin çeperinde yer almasına sebep olmuştur.

Sia Anagnostopoulou, "Greek Diplomatic Authorities in Anatolia" [Anadolu'da Yunan Diplomatik Yetkilileri] başlıklı yazısında, Karamanlıları millet-i Rum'a dahil etme çalışmalarının 19. yüzyılın başına kadar gittiğini ve söz konusu çalışmalara Yunan Devleti'nin kurulmasından önce İstanbul'un önderliğinde başlandığını belirtir (63). Anadolu'da Yunan okullarının olmaması ve Karamanlıların Yunanca bilmemeleri onların "medeni" olmadıkları anlamına gelmekte ve "dini yurtseverlik"leri sorgulanmaktadır.[30] Dolayısıyla,

---

[29] Misailidis'in bu çabası akla neredeyse aynı motivasyonlarla şekillenen Nev Yunanîlik ve Mavi Anadoluculuk akımlarını getirmektedir. Nev Yunanilik özellikle Yahya Kemal ve Yakup Kadri tarafından bir dönem Fransız şairlerinin etkisiyle kendini göstermiş, daha çok estetik düzlemde tartışılmış bir etkidir. Mavi Anadoluculuk ise Cevat Şakir, Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat gibi isimlerin öncülüğünde oluşturulmuştur; özünde Murat Belge'nin deyişiyle "bütün tarihiyle Anadolulu olmak" yatmaktadır. Özellikle Klasik Yunan kültürünün Anadolulu olduğu varsayımından hareketle değişmeyen bir "öz" olarak Anadolu kültürü ve dolayısıyla Türk kültürü yüceltilmiş olur. Ayrıntılı bir inceleme için bkz. Belge.

[30] Benzer bir gözlemi, 1860 sonrasında kurulmaya başlayan Osmanlı–Rum eğitim cemiyetleriyle ilgili çalışmaları bulunan Haris Eksertzoglou da dile getirmektedir. Eksertzoglou, Anadolu'da Yunan dili ve eğitiminin yaygınlaşmasında çok önemli çalışmalar yapmış olan Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyyesi'nin (Ellinikos Filologikos Sillogos Konstantinupoleos) eğitim komisyonlarının 1870 ve 1880'lere ait raporlarında Anadolu'daki Türkçe konuşan Ortodokslara ilişkin önemli tespitlerden söz etmektedir. Bu raporlarda, Küçük Asya'da Yunanca dışında başka bir dilin kullanılması topluluğun ulusal kimliği için bir tehdit olarak yorumlanmakta-

Anadolu bu dönemde, "milleti (*genos*) aydınlatma" projesinin bir parçası olur (64). Bu çerçeveden bakıldığında 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türkçe konuşan Anadolulu Hıristiyanlar "cahil" ve "medeniyet yoksunu" bir "anomali" olarak algılanmaya başlarlar (67).

Anagnastopoulou, 1912'den sonra Anadolu'da varlığını iyice hissettirmeye başlayan Atina'nın, Anadolulu Hıristiyanları oryantalist bir bakış açısıyla algıladığını belirtmektedir. Yazar, Konya Konsolosluğu tarafından hazırlanan bir raporda yer alan Türkçe konuşan Karamanlılarla ilgili söylemin *Yaban* yazarı Yakup Kadri'yi hatırlattığını belirtir. Örneğin bu raporda Konya Sile kasabasında yaşayan Karamanlıların "cehalet, bayağılık, kabalık ve milli dejenerasyon" içerisinde olduğundan söz edilmektedir (75). Meseleye böyle bakıldığında Misailidis'in Eski Yunan medeniyetiyle Anadoluluk arasında kurduğu ilişki daha anlamlı bir hale gelmektedir. Misailidis, Eski Yunan filozoflarının aslen Anadolulu olduklarını belirterek hem Yunan Aydınlanması söylemine eklemlenmekte hem de Anadolu'yu Batı'nın beşiği olarak göstererek Anadolulu Türkofonlara itibar kazandırmaktadır.

Misailidis, bir yandan bunu yaparken, kimi zaman da ironik bir biçimde Anadolu Hıristiyanlarını "cahil" olarak nitelendiren Yunan Aydınlanma söylemini yeniden üretmektedir. Anadolu'daki "âlimlerin" isimlerini sıraladıktan sonra Anadolulların bu isimlere layık olması için daha çok yol katetmeleri ve çalışmaları gerektiğini belirtir:

> [L]akin hayıflar olsun, benim akl-ı kasirimce Anadolu Rumlarının aslı has tohumu ise de, yozulup cehalet sebebine arpa heyetini kesbeylediklerinden, biz atik Yunanların hafidleriyiz demeye hicabetelidirler. Filvaki, atik Yunanlar şimdiki Anadolu Rumlarının şerefidir, ancak bunlar cehalet sebebine Atik Yunanların zülüdür. Mekteplere devam etmeyüp ilim tahsil etmezler ve Ali'yi Veli'yi aldatacak miktar okumak yazmak tahsil etmekle Yunanların zadegânlıklarına vâris olmak iddiasında gezerler, yağma yok!!! (...) Ve ekseri Evropalı âlimler şu cehaletine nazar ederek, bunlar

dır. İlginç olan nokta, bazı toplulukların Yunanca konuşmamaları yeni bir gelişme olmamasına rağmen bu durumun bir sorun olarak algılanması 19. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşmiştir. Cemiyet, bu vurguyla, Yunan dilinin kullanımını ulusallığın bir kıstası olarak değerlendirmekte, dilin kaybının Yunan ulusallığının kaybına yol açtığının altını çizmektedir (Eksertzoglou, 63-64).

> atik Yunanların hafidesi olmayup, milel-i muhtelifeden derme çatma olmalıdırlar şüphesine zahip olurlar. (264)

Her ne kadar bir önceki alıntıda Batı medeniyetinin kökeni Anadolu olarak gösterilse de, şimdiki Anadolu'nun "medeni olma" ölçütü Batı'yla girişilmiş bir tahakküm ilişkisini de açığa çıkarmakta, "Evropa"nın da kabullendiği bir "medenilik" arzulanmaktadır. Misailidis, aynı bölümde serzenişlerine devam eder:

> İşte, siz böyle şerefli atalar evlâdı ve hafidleriniz ne hikmet ki arslan iken kedi kılık ve kıyafetinde kalmışsınız? Mevki o mevki ve ab u hava o değil midir? Hayıflar olsun! *İlm-ü hüner* yağma oluyor ve milel-i saire ganimet tarzı kapışıyor, siz niçin hala gaflette bulunuyorsunuz? Yetişir artık cehalette *uyuduğunuz*, artık Tevrat-ı Şerifin Varuhu ve Yunan asrının Giritli Epimenidis feylozofu ve asr-ı İseviyenin Agiasuluklu Yedi nevcivanları tarzı *uyanın cehalet gafletinden* ve görün ki, dünya tebdil olmuş, asır başkalaşmış, dangalaklığın eseri kalmamış. (265)

Burada deyiş yerindeyse, atalarının gittiği yoldan gitmeyen, "atalarının izin"den ayrılan evlatlarını azarlayan ataerkil bir "azarlama" söz konusudur. Misailidis'in, okurlarını ve dolayısıyla bir mensubu olduğu cemaatini "tahkir" yoluyla (onları "cahil" olarak nitelendirerek) "tahrik" etmeye çalıştığı, kendine onları "uyandırma" görevi biçtiği söylenebilir. Bu söylem akla, Miroslav Hroch'un "ulus inşa süreci"yle ilgili kavramsallaştırmasını getirmektedir ("From National Movement...", 86).

Hroch, Avrupa'daki özgül koşullardan yola çıkarak milli bir hareketin başlangıcından tamamlanmasına kadar üç yapısal aşamadan geçtiğini söyler. Bu aşamalardan ilkinde (A aşaması), etnik grubun dilsel, kültürel, sosyal ve tarihsel özelliklerinin bilimsel olarak araştırılması ve bu bilgilerin yaygınlaştırılarak bir farkındalık kazandırılması söz konusudur. Bu aşamada genellikle ulusal talepler gündeme gelmez. İkinci aşamada (B aşaması), yeni bir eylemci grubu ortaya çıkar ve mümkün olduğu kadar çok sayıda kişiye ulaşmak amacıyla, vatanseverlik ajitasyonu[31] yaparak ulusal bilinci uyandırmaya çalı-

[31] Erol Köroğlu, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914–1918)* adlı incelemesinde, Hroch'un İngilizceye "patriotic agitation" olarak aktarılan adlandırmasını, "ajitasyon"un

şır. Nüfusun önemli bir kısmının ulusal kimliği benimsemesi sonucunda üçüncü aşamaya (C aşaması) geçilir. Bu son aşamada ulusal akım muhafazakâr, liberal ve demokratik vb farklı kanatlara ayrılmaya ve her biri kendi programını uygulamaya başlar (87-88).[32]

Hroch'un yaklaşımından hareketle Misailidis'in sözlerine baktığımızda yazarın mensubu bulunduğu gruba vatanseverlik ajitasyonu yaptığını, onları belli bir amaç doğrultusunda "uyandırmaya", "hareketlendirmeye (tahrik)" çalıştığını görebiliriz. Bu bağlamda, daha önce sözü edilen 18. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren başlamış olan Yunan aydınlanma hareketi "Yunan ulusal kimliği"nin oluşumunda A aşaması olarak işlev görmüş, etnik azınlığın sahip olduğu dilsel, kültürel ve tarihsel özelliklere yönelik bir bilincin oluşmasını sağlamıştır. Böylelikle, Hroch'un kavramsallaştırdığı B aşamasına geçiş mümkün olmuş ve Misailidis'in "vatanseverlik ajitasyonu" ancak bu birikimle anlamlı olabilmiştir. Özellikle, yazarın Eski Yunan'la kurulan tarihsel bağı hareket noktası olarak alması anlamlıdır.

Grubun diğer üyeleriyle paylaşılan ortak bir geçmiş olarak Eski Yunan'ın *Temaşa-i Dünya* okurları tarafından da temellük edilmesi, onları ortak bir geleceğe doğru taşıyacağı varsayımına dayanmaktadır. *Temaşa-i Dünya*'nın yazıldığı 1870'li yıllar Hroch'un sözünü ettiği ve herhangi bir ulusal akımın sahip olduğu temel örüntülerden biri olan meşruiyet kriziyle de yakından ilgilidir. Misailidis'in de mensup olduğu Türkofon Hıristiyan Anadolulların özellikle 1840'lardan itibaren toplumsal bir dönüşüm geçirdikleri söylenebilir. Bu dönüşümde, 1840 sonrası Karamanlıca gazetecilik faaliyetlerinin (Balta, "Karamanli Press", 27-33) başlaması, buna paralel olarak seküler kitap yayıncılığının artması (Balta, "Gerçi Rum İsek de", 35-39) ve İstanbul'a göç eden zengin Anadolulların açtıkları okullarla (Benlisoy ve Benlisoy, "19. Yüzyılda Karamanlılar ve Eğitim Nevşehir Mektepleri", 24-33) birlikte okuma yazma oranının yükselmesi gibi faktör-

---

Türkçedeki karşılıklarının ("tahrik" ve "kışkırtma") olumsuz anlamlar taşıması nedeniyle, daha nötr bir kavram olan "ajitasyonu" kullandığını belirtir. Aynı kaygılarla bu kavram bu yazıda da benzer biçimde kullanılacaktır.

[32] Hroch'a göre, bu aşamaları tamamlayarak başarılı olan bir ulusal akım en az dört unsurlu bir örüntüye sahiptir: 1) Toplumsal, ahlaki ve kültürel sıkıntılarla bağlantılı bir meşruiyet krizi 2) temel ölçüde dikey toplumsal hareketlilik 3) okuryazarlık, okullaşma ve pazar ilişkilerini içeren belli bir seviyeye erişmiş toplumsal iletişim ve son olarak 4) ulusallıkla ilintili çıkar çatışmaları (87-88).

ler etkili olmuştur. Bununla birlikte oluşmaya başlayan orta sınıfa mensup Anadolulların özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra toplumsal, kültürel ve kimi zaman dinsel meselelerde söz sahibi olmak istedikleri gözlemlenmektedir. Kamusal alanda etkili olma isteğinin Grekofon Rumlarla Türkofon Anadolulu Hıristiyanlar arasında bir çıkar çatışmasına ve meşruiyet krizine dönüşmesi, dönemin *Anatoli* gibi etkin gazetelerinde yapılan tartışmalarda da gözlemlenebilir. Bu tartışmalar Anadolu Hıristiyanlarının da "öz be öz" Rum oldukları,[33] Kilise yönetiminde önemli pozisyonlarda görev almak istemeleri ve Türkçe konuşsalar dahi anadillerinin Yunanca olduğu yönünde bir dizi çatışma alanını içerir.[34] Bu noktada Misailidis, Anadolulara eski Yunan atalarını hatırlatarak kendilerine güvenmeleri yönünde telkinlerde bulunmakta ve mevcut statüleriyle yetinmeyerek hedeflerini büyütmeleri yönünde onları "ajite etmektedir":

> Anadolu ahalisinin ne raddelerde kabiliyetli olduğu ileride isimlerini zikrettiğimiz ulema ve hükemâdan müsteban olmuştur ve bunlardan başka nice ulema ve hükemâ var ise de bazıları sehv geçilmiş ve bazıları terk olunmuş. Hatta elyevm dahi etraf u eknafımıza bir atf-ı nazar etmiş olsak, meşhur mekteplerde Anadolulu didaskaloslar görürüz. Demek ki, devam oluşun, Anadolu'dan pek layıklı zatlar çıkar imiş. Bu

[33] "Anatolılı Rum Hristiyanlarından ekserinin lisanı maderzadı bozuk veyahod oldıkça musahhah Rum lisanıdır yani ana lisanları Türkçe deyildir. Sahihtir ki altı sekiz asırdan beri Türkler ile – karındaşane bir surette– beraber yaşayarak, Türkçeyi öğrenmişler ve bu lisan üzere ahz u ita ve mubabere itmeye alışmışlardır. Yoksa başka anasıra karışmamış ve *halis Rum aranılırsa Anatolılı Rumlardır*. (...) Anatolılı Rumların Türkçe huruf ile Türkçe lisanını tahsil itmek arzusunda oldıkları sahihtir. Ve bir haylisi lisanı resmimizi tahsil itmiş ve oldıkça öğrenebilmiştir ve bugünki günde Anatolılı Rum mekteplerinin çoğunda lisanı Türki bir sureti mahsusada talim ve tedris olunuyor. Anatolılı Rumları kendi ana lisanları olan Rumcayı tahsil itmekle lisanı resmimiz olan Türkçeyi öğrenmekten geri kalmazlar." *Anatoli,* 8 Mayıs 1890 (No. 4184); "Niçun Cibali'de Vlanga'de Kumkapı'da cabeca Türkçe lisanında dahi nutuklar irad olunmasın? Elhamdülillah nutk itmeye muktedir vaizlerimiz eksik değildir ve belki bu ciheti on defa Patrikhaneye ihtar eyledik ise de, müsameha olındı." *Anatoli,* 18 Şubat 1889 (No. 4018).

[34] "Tarihen musmetdirki, Türklerden hiç bir ferd Hristiyanlığı kabul itmemişdirki, Türk Hristian vücudine ihtimal verilmiş olsun. Anatolılı Ortodoksos Hristiyanların Rum oldıklarına kütüb-i tevârîhiye şahid-i kâfi oldığı ve bütün Anatoliye diyarı Rum dinmiş oldığı şöyle dursun hala Anatolı Ortodoksoslarının ekseriyeti galat ve bozuk Rumca tekellüm itmekte oldıkları da delalet ider. Anatolı Rumlarının diger hemcinslerine nisbeten daha ziyade Türkçe bilmeleri komşularının ciklığı olan ehali-i İslamiyenin bu lisanı tekellüm itmelerinden ileri gelmişdir" *Anatoli*, 21 Nisan 1890.

> surette buna kanaat etmeli mi? Haşa! (...) [Ş]ükürler olsun Anadolu'nun ahalisi zekidir, şu zekâvet Hak tarafından Evangelion kavlince ihsan buyurulmuş bir tallantodur. Niçin bu tallantonu gizleyip de rûz-i kıyamette sual sırasında cevaba kadir olamamalı? Niçin sandık eminliği kilise ve mektep epitroposluğu ve muhtarlık iddialarında gezerek, fuzuli vakit geçirmeli? (271)

Misailidis'in, Anadolulu Hıristiyanların kanaat önderlerinden biri olarak yaptığı bu ajitasyonun asıl hedefinin Hroch'un sözünü ettiği türden bir "baskın ulus–etnik grup" (Osmanlı devleti–Yunan/Rum azınlık) karşıtlığından çok, baskın ulusa başkaldıran etnik grup içerisindeki ayrı bir ulusal/sınıfsal bilinçlenmeye (Grekofon Rumlar/Anadolulu Türkofon Rumlar) karşılık geldiği söylenebilir. Bu bilinçlenme aynı zamanda 19. yüzyılın ikinci yarısında A, B ve C aşamalarını tamamlamış olan[35] Yunan ulus kimliğinin içerisinde "var olma" mücadelesine de karşılık gelmektedir.

Karamanlılık: Hem o hem öteki olmak

Kimlik üzerinden görünür olan bu meşruiyet krizinin *Temaşa-i Dünya*'daki önemli bir göstergesi de Karamanlı ifadesinin kullanımıdır. Misailidis metinde sürekli olarak "Anadolulu olmanın" altını çizerken, "Karamanlılar" ifadesini ikircikli olarak kullanmaktadır. Bunun temel sebeplerinden biri, Anadolulu Ortodoksların kendilerini genellikle Karamanlı olarak değil Anadolulu Hıristiyanlar olarak adlandırmalarıdır. Bunun bir nedeni de Karamanlı ifadesinin Yunanca konuşan bazı Rumlar tarafından hakaretâmiz bir anlamda kullanılmasıdır. Bu kullanımın arkasında yukarıda kısaca özetlenen Yunan ulus inşası sürecinin önemli bileşenlerinden olan Yunan dilinin ulusun ayırt edici bir özelliği olarak konumlandırılmasıdır.

Romanda Annika adlı karakterin Favini'ye "Sakın şu batakçı Karamanlığa sen de kapıldın? (...) dad feryad (illallah) bu Karamanlıların elinden" demesi üzerine Favini, Karamanlılığın kökenine ilişkin uzun bir nutuk çeker:

---

[35] Milas, Yunan Ulusunun Doğuşu; Clogg, A Short History of Modern Greece; Benjamin Braude ve Bernard Lewis, Christians and Jews in the Ottoman Empire: The functioning of a plural society"; Foti ve Stefo Benlisoy, "Millet-i Rum'dan Helen Ulusuna (1856–1922)".

> Kokona Annika, Karamanlılara dahl etmekle, İstanbullulara dahl etmiş olursun, *zira asıl Karamanlı ararsan, İstanbullulardır*, cümle İstanbullıların ahvaline taaccüp ederim ki, Üsküdar'dan ötede bulunan kâffe-i Anadolulara Karamanlı tabir ederler. Bu adet yalınız İstanbul'da olup, başka diyara mahsus değildir, eğerçi Anadolu'nun bir ufak sancağı Karaman tabir olunmakla, kâffe-i Anadoluların Karamanlı denilmesi lazım gelir ise, nefs-i İstanbul'da Sultan Mehmed civarında Büyük Karaman, Küçük Karaman ismi ile iki Karaman bulunduğu takdirde, İstanbullıların asıl Karamanlı denilmesi lazım gelmez mi? ([vurgular bana ait], 117-118)

Burada Misailidis, bilinçli bir biçimde Karamanlılık ile İstanbullu olmayı özdeşleştirmekte ve bir anlamda Karamanlı olmayı "taşralı" olmakla eşitleyen zihniyeti eleştirmektedir.[36]

İlginç olan nokta, "Yunan aydınlanmacı bakış açısı"nı içeren Karamanlılara ilişkin "aşağılayıcı" oryantalist söylemin Anadolulu Hıristiyanlar tarafından da bazı durumlarda temellük edilerek kullanılmasıdır. Örneğin, 1888–1892 yılları arasında yayımlanan *Anatoli* gazetesi nüshalarında, gazete bedellerini ödemeyen aboneler Avrupalı abonelerle karşılaştırılarak sürekli aşağılanır, onlara "otlakçı" denir[37] ve isimlerinin gazetede ilan edileceği söylene-

---

[36] Karamanlı kimliğinin bir küçümseme ve hakaret aracı olarak kullanılması ve bunun Türkçe konuşan Ortodokslar tarafından nasıl algılandığına dair kurmaca olmayan metinlerde de önemli ipuçları yakalamak mümkündür. Bu metinlerden biri de Elias K. Emmanouilidis tarafından hazırlanan Yunanca öğretme kitabı *Usul-i Cedid*'in önsözüdür. "Ellinika lisanını yazmak, anlamak ve söylemek içun usul" altbaşlığı ile yayımlanan bu kitap Yunanca bilmeyen Anadolulıların bu dili daha kolay öğrenmeleri için Emmanouilidis tarafından kendi deyişiyle "Alemen hocaların telifgerdelerini"n gözden geçirilmesiyle oluşturulmuştur. Yazar, Karamanlı kimliğine dair şunları söyler:
"Bakınız ki Ellinika lisanını bilmediğimiz bize bir kusur ve kabıhat gibi ad olunduğundan, Der Âliye'nin her köşesinde Karamanlı lafzı istihza bahsi bir moda gibi oldu ve her Rumca bilmeyen zat işbu hakaratlı modayı tahammüle mecburdir. Haşa!!! Bize nahak atf olınan Karamanlılar elkabını kabul itmeyiz...Anatol ehalisi istihzaya seza değildir...Anatol ehalisi gayet zeki ve tabien dirayetlu iken eğer yalınız Rumca lisanından mahrum olduğumuz içun, herkes indinde medhur oluyor isek, bu mahrumiyet, kesbi mümkünsüz bir kusur değildir." Bkz. Emmanouilidis, *Usûl-i Cedid yani Ellinika Lisanını Yazmak Anlamak ve Söylemek içun Usul*.

[37] "Sözümüz Evropa gazetacıları içün değildir, zira onların müşterileri ahz u ita farzını pek ala bildiklerinden aldıkları gazetanın bedelini vakt u saatinde öderler ve otlakçılığa irtikab itmediklerinden bedelini virmedikleri gazetayı mütalaa itmekliği güya büyük bir hata ediyor yahut

rek tehdit edilir.[38] Ayrıca gazete okumazlarsa cahil kalmaya devam edecekleri vurgulanır. *Anatoli* gazetesi "ilim ve irfan" açısından geri kalmış Hıristiyanları aydınlatacak bir araç olarak öne sürülür (Şişmanoğlu Şimşek, "The Anatoli Newspaper", 120-121).

Temaşa-i Dünya'da da bu ikircikli tavrı görmek mümkündür. Misailidis aynı metinde Karamanlıların Yunanca bilmemelerinden dolayı düştükleri komik durumları anlatmaktan geri durmaz. Örneğin Kulalı Burunsuz Mihail ismindeki bir tacirin İzmirli Efterpi'nin "malista, malista" [evet, pekâlâ] şeklindeki sözlerini "Mihal Usta" şeklinde anlayarak kadının onu çağırdığını zannetmesine (221-222) yer verir.[39] Yine benzer bir biçimde Frenklerin söylediğini yanlış anlayan bir İslam, Osmanlıcayı yanlış anlayan bir Rum ve bir Arap ile bir Türkün farklı diller üzerinden giriştikleri kavga imparatorluğun çokdilli yapısının mizahi bir dışavurumudur.[40] Başka bir örnekte "Karamanlı" ifadesi kullanılarak bu topluluğun "dolandırıcı" bireyleri olduğu ima edilir. Romanda padişah fermanıyla Katoliklerin sürüleceği duyurulur ve bunun üzerine babası Fransa Elçisi Tercümanı bir Katolik olan Favini endişeye kapılır. Favini'nin çırağı olan Kayserili bir ustanın oğlu Petro, bundan kurtulması için asıl babasının Katolik değil Ortodoks olduğunu ve kendi babası

---

gazetecinin işine sekte veriyor gibi ayıp bellerler.(...) İşte otlakçılar da tıpkı gazetaların yahut her nevi kitabın filoksirasıdır ki müşterilerin artmasına mani olarak batmasına sebep olurlar, gidi vicdansızlar!!!" *Anatoli*, 22 Mayıs 1888 (No. 3959).

[38] "Gazete bedelini göndermekliğe müsamaha iden müşterilerin isimlerini gazetamızla ilan ideceğimizi defaten ilan itmiş isek de hala hayliceleri göndermediklerinden bunların artık isimlerini ilan itmeğe mecbur oldık ve borçlarını virinceğe değin cabeca isimlerini zikredeceğiz." *Anatoli*, 11 Mart 1889 (No. 5426).

[39] Murat Cankara, söz konusu metinlerde imparatorluğun kültürel çeşitliliğinin, şive taklidinin ve Türkçe konuşamamanın "komik" olmasını birçok nedene bağlamaktadır. Bunlar arasında Türkçenin Kanun-ı Esasi ile birlikte resmi dil olması ve Türkçenin standardizasyonu dikkat çekicidir (301).

[40] Bu bağlamda Evangelinos Misailidis'in 1871 yılında İzmir'de yayımladığı *O Erotomanis Hacıaslanis, İros tis Karamanias* (*Sevdalı Hacıaslanis Karaman Kahramanı*) adlı tiyatro oyunu da başlı başına ele alınması gereken bir eserdir. Eserin ilk baskısının 1845'te yapıldığını düşünen Evangelia Balta'nın aktardıklarına göre bu piyes okurlar tarafından büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. Komedi türünde olan bu piyes daha sonra "müğayir-i edeb" olduğu için yasaklanır. Oyunun konusu zengin, yaşlı ve görgüsüz Türkofon Hacıaslanis'in genç hizmetçi Marula'ya delicesine âşık olması ve oyunun başından sonuna kadar Hacıaslanis'in etrafındaki diğer kişiler tarafından aldatılması ve dolandırılmasıdır. Metin boyunca anadilleri Rumca olan insanlar Türkofonlarla karşılaştırılmaktadır. Ayrıntılar için bkz. Balta, "Evangelinos Misailidis'in Yunanca ve Karamanlıca Yayınlarına Osmanlı Kaynaklarının Tanıklığı".

Vasil Usta'yı "baba" olarak gösterebileceğini belirtir. Favini bu teklifi kabul eder ancak sonrasında Petro'nun babası Vasil usta "oğlu" Favini'nin kendisine bakmadığını söyleyerek ona dava açar ve Favini ustaya "elli bin kuruş" vermek zorunda kalır. Bütün bu başına gelenler, Favini'yi korkutur ve ona şunu söyletir: "Bize giydirdiği Konya külahı sakalımıza kadar indi, ondan sonra, bir daha *Karamanlılara* selam vermekten dahi sakınır oldum" ([vurgular bana ait], 403).

Misailidis, *Anatoli* gazetesinin söylemini romanında da devam ettirerek Anadolulların kusurlarını sıralar: "Şimdiki Anadolulların bir kusuru da kitap ve gazete mütalaasına muhabbet ve meyliyet göstermemektir. İşsizlikten fenalık doğar, Anadolulular hayda huyda fuzuli geçirdikleri kıymetli vakti ile ilim tahsil etmemiş cahillere bir mekteb-i umumidir. (...) Hususu ile Anadolu ahalisi hemen müstakilen cahil kalmış oldukları takdirde, tahsilce vakitleri geçmiş olanlara kitaplar ve gazeteler mütalaasından daha münasebetli mektep olamaz, Evropalılardan ibret alın ki teşaşurhanede dahi ellerinden kitap ve gazete düşmez." (272)

Stefo ve Foti Benlisoy bu bakışı, Ussama Makdisi'nin "Osmanlı Oryantalizmi" makalesindeki kavramsallaştırmasını genişleterek okumayı önerir (Benlisoy ve Benlisoy, "Reading the Identity...", 103). Buna göre, Osmanlı merkezinin Arap vilayetlerini "ötekileştiren" bakışına benzer bir biçimde Osmanlı Rum eliti, etno--dini merkezden Türkofon Anadolu çeperine bakmaktadır. Osmanlı Rum eliti, kendini modern Batı ile aynı tarihsel zamanda görüyor, Batı'nın çeperi olma konumunu reddediyordu. Bununla birlikte, merkeze uzak konumdaki Anadolu eğitilerek, medenileşerek ve Helenleşerek Osmanlı Rum modernitesine ve medeniyetine dahil edilmeliydi (107).

Misailidis'in bir yandan Türkofon Hıristiyanları Anadolululuk üzerinden yüceltmesi öte yandan onları oryantalist bir söylemle ötekileştirmesi bir 19. yüzyıl aydını ve cemaatinin kanaat önderi olarak sahiplendiği projeyle de yakından ilgiliydi. Aydınlanmacı bir refleksle Batı'ya entegre olmaya çalışırken aynı zamanda "Anadolulu" kalarak kendi değerlerine sahip çıkmak 19. yüzyıldaki gayrimüslim ve Müslüman fark etmeksizin çoğu Osmanlı aydınının karşı karşıya kaldığı bir ikilemdi. Şimdi bu ikileme biraz daha yakından bakmak için *Temaşa-i Dünya*'daki kimlik meselesinin önemli bileşenlerinden biri olan din meselesini ele alabiliriz.

Hem dindar hem kilise muhalifi olmak

Temaşa-i Dünya'da din, kimliği belirleyen başat bir unsur olarak öne çıkar. Romandaki karakterlerin dinsel kimliği, bu kimliğin sürekli dönüşüme uğraması ve kimliğe ilişkin metaforlar olay örgüsünü belirlediği gibi Misailidis'in dine bakışını da ortaya koymaktadır. Romanın ana karakteri Favini, dünyaya geldiği andan itibaren kendini çokkimlikli bir dünyada bulur. Babası Fransa Elçisi tercümanı Mösyö Coani Favini bir Katoliktir, annesi ise bir Rum Ortodokstur. Favini, annesinin doğum sırasında ölmesi ve babasının onu terk etmesiyle birlikte dedesinin yanında bir Ortodoks olarak yetiştirilir. Roman boyunca başı dertten kurtulmaz; önce Müslüman, sonra Katolik, romanın sonunda ise tekrar Ortodoks olur.

Romanın genelinde de karakterler sürekli din ve kimlik değiştirmek zorunda bırakılırlar. Görünüşte Müslüman olanların, olayların açıklığa kavuşmasıyla Hıristiyan ve Rum oldukları ortaya çıkar. Sultana'nın Yeniçeri sandığı, aslında Yanyalı Dorotheos'tur, derviş kıyafetinde olan Partenios bir rahiptir, imam kıyafetindeki İoannis ise İzmir metropoliti. Fahri Efendi Filiki Eterya için çalışan bir Hıristiyan'dır; romanda önemli bir yeri bulunan Usta Yorgi'nin babası ise ailesinin "Sakız Katliamı"nda öldürülmesi üzerine Müslüman olmak zorunda bırakılmıştır.

Romanda buna benzer pek çok örnek bulmak mümkündür. Bu durum romanda özellikle Tanzimat öncesinde gayrimüslim azınlığın üzerindeki dinsel ve toplumsal baskılara işaret ederken, Favini'nin kimlik dönüşümlerine dair hikâyesi Misailidis'in kimlik ve din politikalarına ilişkin daha genel bir eleştiri getirdiğini göstermektedir. Favini, yine bir "çapkınlık" sırasında kadın kılığına girmiş, sevgilisiyle buluşmaya giderken Yeniçeriler tarafından sarkıntılığa uğrar ve erkek olduğu anlaşılınca "İslamiyeti kabul edersen ne âlâ, etmezsen katl olunacaksın" (501) teklifiyle zorla Müslüman olur. Tekrar Hıristiyan olmak üzere Napoli'ye giden bir gemiye binip başından geçenleri anlattığında ise bu kez onu zorla Katolik olarak vaftiz ederler. Napoli'de ise bir asker Favini ve arkadaşlarını zorlayarak ikonalara secde etmelerini ister; reddedince onlara dipçikle vurur. Hatta bunun üzerine Favini "Türkiye'nin müsaade-i diniyesini derhatır etmekle, 'Binler Yaşa Türkiye' deyüp o seyirden vazgeçer" (561).

Bu örneklerle de görüldüğü gibi Misailidis romanda "din kavaflığı" olarak tabir ettiği uygulamalara kesinlikle karşıdır. Kim tarafından uygulanırsa

uygulansın kimsenin birbirine diğer bir dini dayatmamasını ister. Bu isteğin arkasında, Osmanlı baskısının yanı sıra Protestan misyonerlerin de Ortodoksluğu tehdit eden bir dinamik olarak 19. yüzyılda artan varlığı gösterilebilir.[41] Burada Misailidis'in dinin genel anlamıyla, "otoriter" yapısına bir eleştiri getirdiği söylenebilir. Romanda dinle ilgili öne çıkan diğer baskın söylem ise din adamlarının ve ruhban sınıfının kıyasıya eleştirilmesidir. *Temaşa-i Dünya*'da "samimi" bir din adamı bulmak neredeyse imkânsızdır. Din adamları genellikle cahildirler ve paradan başka pek bir şeye değer vermezler; halkın dini inançlarını kullanarak para kazanırlar, rüşvet alırlar, onları dolandırırlar. Misailidis, keşişlerin, dini inançları kullanarak halkı kandırmasını ve büyücülük gibi batıl inançları şiddetle eleştirir.

Misailidis'in din adamlarını hatta patrikhane mensuplarını kıyasıya eleştirmesi, büyücülük ve batıl inançları dışlaması, Yunan aydınlanma hareketiyle ve Yunan bağımsızlığı öncesi ve sonrasında yaygın olarak görülen ruhban sınıfı karşıtlığıyla (*anti-clericalism*) ilişkilendirilebilir. Bu meselenin ayrıca yukarıda sözü edilen Karamanlı kimliğiyle de bir bağlantısı söz konusudur. Richard Clogg, "Anti–Clericalism in Pre–Independence Greece c. 1750–1820)" [Bağımsızlık Öncesi Yunanistan'da Ruhban Sınıfı Karşıtlığı] başlıklı makalesinde ruhban sınıfı karşıtlığının Yunan bağımsızlığından önce hem entelektüeller arasında hem de Yunan toplumunu oluşturan bütün sınıflarda benimsenen bir görüş olduğundan söz etmektedir (253). Yunan bağımsızlığının kanaat önderlerinden Velestinli Rigas (1757–1798) ve Adamantios Korais (1748–1833) gibi isimler temelde patrikhanenin Osmanlı'ya karşı sürdürdüğü olumlu tavırdan[42] ve genel olarak kilisenin kültürel tutuculuğundan şikâyetçiydiler (258).

Clogg, 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başında Batı aydınlanması karşıtı bir literatürün kilise öncülüğünde dolaşıma sokulduğundan, kilisenin öncülük ettiği kitap sansürleme ve yakma olaylarından, "dünyanın güneş etrafında

---

[41] Misailidis Protestanlara karşı Türkofon Ortodoksları bilinçlendirmek amacıyla bazı dini kitaplar yayınlamıştır. Bunların içinde *Hami-i Ortodoksiya* kitabı "Protestanlık desiselerine karşı Ortodoksiyayı himaye ve Ortodoksluğun ibtida-i zuhurini ve itikaduu ifade ider bir kitab-ı müstetabdır" açıklamasıyla yayımlanmıştır.

[42] Genellikle Türk tarihyazımında Yunan bağımsızlık hareketinin Patrikhane tarafından desteklendiği ya da Yunan milliyetçiliğinin Patrikhane tarafından "kışkırtıldığı" iddia edilse de, tarihsel veriler bu argümanı desteklemekten uzaktır. Yunan milliyetçiliği ve patrikhane arasındaki ideolojik ayrılık için bkz. Kitromilides.

döndüğünü" söyleyen Ayvalık Akademisi'ndeki bir öğretmenin kilise tarafından aforoz edildiğinden söz etmektedir (265). Kilise bu dönemde Eski Yunan felsefesi ve medeniyetine yönelen ilgiyi de dinsizliğe ve ateizme yönelme olarak değerlendirmekteydi. Elbette çoğunluğu entelektüeller arasında yapılan bu tartışmaların, halk nezdinde ne derece dolaşımda olduğu ve ne kertede karşılık bulduğu şüphelidir; ancak Clogg, halk içindeki ruhban karşıtlığını farklı toplumsal nedenlere dayandırır. Bunların başında millet sisteminin bir gereği olarak kilise otoritesinin yalnızca dinsel değil, sivilleri ilgilendiren idari ve hukuksal yönünün de olması ve bu uygulamaların bazı Rum çevrelerde hoşnutsuzluk yaratmasıdır. Clogg, kiliseye karşı hoşnutsuzluğun diğer nedeni olarak da kilisenin Ortodoks cemaat üzerindeki ekonomik dayatmalarını ve parayla kurduğu ilişkinin ruhban sınıfını yozlaştırmasını gösterir (270). Yazar, bütün bu kilise merkezli eleştirilerine rağmen Korais gibi aydınlanmacıların din eleştirisinin "dinsizlik" ya da "inançsızlık" olarak değerlendirilmemesi gerektiğini de belirtmektedir.

Clogg'un çizdiği çerçeveden *Temaşa-i Dünya*'ya baktığımızda, romandaki ruhban karşıtı söylemin genellikle cahil ve paragöz din adamları tiplemeleriyle karşımıza çıktığını görüyoruz. Para karşılığında her türlü hileye ve aldatmacaya başvurabilecekleri gözlemlenen bu kişiler hak etmedikleri yerlerde görev yaparak hem genel bir yönetim acziyetini ele verirler hem de din ile batıl inançları birbirine karıştırarak yazara göre cehaletlerini ortaya koyarlar. Romandaki temel sorunsallardan biri olarak karşımıza çıkan gayrı meşru evlilikler meselesi de yazara göre kiliselerin etkin bir biçimde kayıt tutmamasından kaynaklanmaktadır. Burada daha etkin bir vaftiz kayıt sistemini öneren yazar, merkeziyetçi bir anlayışla bütün kayıtların aynı merkezden yönetilmesini önerir. Clogg'un sözünü ettiği biçimde romandaki hukuki meselelerin sıklığı göz önünde bulundurulduğunda ruhban karşıtlığının, gündelik hayatın işleyişine ve karşılaşılan sorunlara çözüm üretemeyen bir yapının eleştirisi olarak su yüzüne çıktığı görülmektedir.

Temaşa-i Dünya'da kimi zaman patrikhane mensuplarının doğrudan eleştirilmesi ise patrikhane ile Karamanlı cemaati arasındaki gergin ilişkiyi açık etmektedir. Evangelia Balta 1870'lerde İzmir'e yerleşmiş Anadolulu tüccarların, Anadolulların maddi ve manevi durumlarına kayıtsız kalan Patrikhane'yi etkin bir biçimde eleştiren Misailidis'in *Anatoli* gazetesini övdüklerini belirtmektedir ("Bulgar Sorununun Yaşandığı Dönemde", 146).

1873 yılında ise, *Anatoli* gazetesi özellikle Bulgar Eksarhlığı'nın kurulması karşısında takındığı tavır ve çıkan yazılar nedeniyle, Patrikhane'nin talepleri de söz konusu edilerek Babıâli tarafından kapatılır (154-155). 1890 yılının *Anatoli* gazetesindeki bazı okur mektupları da yine aynı meselede önemli gözlemler içermektedir. Gazetede yayımlanan bir okur mektubunda Anadolu Ortodokslarının, Ortodoks cemaatinin çoğunluğunu oluşturmalarına rağmen kilise ya da millet yönetiminde yeteri kadar söz sahibi olamadıklarından söz edilmektedir. Mektup, bu durumun dikkate alınmasını ve Anadolulu Ortodoksların kendi pozisyonlarını yeniden değerlendirmeleri ve haklarını savunmaları gerektiğine dair önerilerle sona ermektedir.[43] Bu farklı dönemlere ait örnekler[44] Karamanlı cemaatin din dışı kanaat önderi sayılabilecek Misailidis'in ve gazetesinin, dolayısıyla da Anadolulu Ortodoksların patrikhane ile çatışmalı ilişkileri konusunda ve dolayısıyla *Temaşa-i Dünya*'daki din adamları eleştirisine dair bir fikir vermektedir. Bu noktada, romandaki *anti-klerikal* söylemin Yunan aydınlanması dışında Karamanlı kimliği ile ilişkili sınıfsal ve toplumsal bağlamı da dikkate alınmalıdır.

Öte yandan, Misailidis'in dine ilişkin söyleminde en dikkat çekici nokta dinsel cehaletin karşısında "okul"u ve "eğitim"i bir panzehir olarak konum-

---

[43] "Klirosumuzda pek az Anatolulu gördüğümüz gibi, idare-i millete iştirak sıraları geldikçe Anadolulu Rum Ortodoks Hristiyanlarına atf-ı nazarı ehemmiyet olunmuyor ve yahut binde bir kere mucize nevinden olarak, bir Anadolulu ekseriyet kazanıp, muhtelit millet meclisi azalığına intihap olunursa, işbu intihabın hiçe çıkarılması için bin türlü özür, bahaneler ve sebepler aranıyor. Binaenaleyh, biz Anadolulu Rum Ortodoks Hristiyanların idare-i ruhaniyeyi milliyemize iştirake ne derecelerde istihkamımız olduğunu düşünüp, bilip, hukukumuzu muhafazaya çalışmak zamanı gelmiştir zan ederim." *Anatoli*, 3 Mayıs 1890.

[44] Foti ve Stefo Benlisoy, "Türkdilli Anadolu Ortodoksların Kimlik Algısı" adlı makalelerinde 1878–1884 ve 1901–1912 yılları arasında patriklik makamında bulunan III. Ioakim'in etrafında oluşan Anadolulu Ortodoks desteğinin diğer Yunanca konuşan Ortodokslar arasında bir anlamda sınıfsal bir çatışmayı da görünür kılan bir tartışmaya dönüştüğünü belirtmektedirler. III. Ioakim'in 1910 yılının Ocak ve Mart ayları arasında Kutsal Sinod üyeliğine seçilen üç metropoliti üyeliğe kabul etmek istememesiyle başlayan kriz, Anadolulu Ortodoksların patriği desteklemesiyle İstanbul merkezli Yunanca basının da dahil olduğu bir kimlik tartışmasını gündeme getirir. III. Ioakim'e Anadolulu Ortodoksların verdiği destek ve patrik lehine yaptıkları gösteriler *Neologos*, *Tahidromos* ve *Anatolikos Tahidromos* gibi Yunanca gazeteler tarafından alaya alınarak destekçiler, "serseri güruhu", "aşağı tabakalar" "ayaktakımı" gibi sözlerle küçümsenir ve kullandıkları Türkçe sloganlar "komik" bulunur; Yunanca bilmediklerine atıfta bulunularak "anlamadıkları bir mesele hakkında bağırıp çağırdıkları" söylenir.

landırmasıdır.[45] Ona göre, "okul" aslen kiliseden ayrılmaması gereken bir kurumdur, hatta kimi zaman kiliseden de üstün tutulmalıdır: "Anadolu'nun zevaline sebep olan bir hal daha var ki, Ekklisiayı [kiliseyi] sholiondan [okuldan] ayırırlar ... Sholion olmayan bir beldede on ekklisia olmuş olsa kâr eylemez" (270). Buradaki cehalet vurgusu Yunan aydınlanma ideolojisiyle ve 19. yüzyılda Osmanlı aydınları arasında tartışılmaya başlayan toplumsal olarak bütün "bozuklukların" eğitimle üstesinden gelinebileceğine dair oluşan optimizmle de ilişkilidir. Yunan aydınlanma hareketinin önderlerinden Korais'in ve 19. yüzyıldaki diğer Osmanlı aydınlarının eğitimle ilgili düşüncelerini hatırlatır bir biçimde[46] Misailidis, Anadolu'daki aydınlanma hareketinin, açılan okulların öncülüğünde oluşacağına inanmaktadır:

> Şükürler olsun bir müddetten beri Anadolu'nun ekseri beldelerinde sholionlar [okullar] küşad olunmaya başlayıp, halkın gözleri açılmağ ile, bu misilli şeyleri teftiş ve tecessüs etmeye başladıklarından, meşhur derebeyi Köroğlu'nun 'Tüfenk icat oldu, mertlik bozuldu' dediği faslınca, Anadolu'da mektepler icad olalıdan beri bazı Allah'tan korkmaz din kavaflarından boyası açıklamış ve hrisovulon tabir ettikleri tirşe kağıt üzerinde Rum imparatorlarının tasdiknamesi ile makbul olmuş ayia lipsanadan maadası ifadesi kabule şayan görülmediğinden, varan taklit keşişlerden ayia lipsanalarını tasdik eder hrisovulonlar teftiş etmeye başlayışın, hoşabın yağı kesilmiş. (53)

Eğitimle birlikte bilim de içinin ne ile dolacağı tam olarak belli olmasa da Misailidis için arzulanan bir "medeniyet aracı"dır.

Yunan aydınlanma düşüncesinin ruhban sınıfı karşıtlığı her ne kadar "dinsizlik"e ya da "ateizm"e doğrudan işaret etmese de bu ideolojinin dine mesafeli bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Oysaki Misailidis'e göre din ve bilim arasında herhangi bir çatışma söz konusu değildir; hatta "ilim" Tan-

---

[45] 19. yüzyılda Anadolu'daki Ortodoks Türkofonların eğitim kurumlarını inceleyen bir çalışma için bkz. Stefo Benlisoy, "Education in the Turcophone Orthodox Communities of Anatolia During the Nineteenth Century".

[46] Fortna, *Imperial Classroom: Islam, the State and Education in the Late Ottoman Empire*. Aynı bağlamda, 19. yüzyıl Ermeni modernleşmesinde eğitim kurumlarının etkisi için bkz. Somel, "Osmanlı Ermenilerinde Kültür Modernleşmesi, Cemaat Okulları ve Abdülhamid Rejimi".

rı'nın varlığının bir ispatı ve göstergesidir, doğadaki her şey Tanrı'nın buyruğu üzerine yaratılmıştır:

> [N]im âlimler (...) tövbeler olsun, Allahın işlerine dahi bahane bulmaya cüret eder. Meselâ, tahta kehlesi, bit, pire, akrep, yılan, çıyan, sıçan, siyah osurgan, bambul ve buna mümasil mahlukat faydasız bir şey olduğu takdirde, Allah bunları niçin halk etmeye kalkışır. Zevzek paşalı bilmez ki, Hak-Teâlâ Hazretlerinin filden karıncaya değin alâ ve edna mahlûkatı ve çınar ağacından zufa otuna varıncaya değin kâffe-i eşcar ve hububatı halk eylemesinde birer maksad-ı azime vardır. (269)

Bu noktada Misailidis'in aydınlanmacı Ansiklopedistleri izleyerek giriştiği bir tür "Resimli Ansiklopedi" projesi oldukça anlamlıdır.[47] Doğabilimi, Hıristiyan varlıkbilimiyle uzlaştırmayı hedefleyen bu proje aslında 19. yüzyıl Osmanlı düşüncesinin pek de yabancı olmadığı bir algılama biçimiydi. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında Tanzimat bürokrasisine bir muhalefet hareketi olarak şekillenen Yeni Osmanlılar grubuna mensup aydınlar için bilim, İslam'la herhangi bir karşıtlık içerisinde konumlandırılmıyor bilakis iki alan arasında bir uzlaşım öngörülüyordu. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* adlı incelemesinde, Şinasi'yi biraz dışarıda tutarak Namık Kemal, Mustafa Fazıl Paşa, Ali Suavi gibi aydınların düşüncelerinde dini referansların çok önemli olduğunu ve bu aydınların, Batı medeniyetinin meşruti-

---

[47] Söz konusu çalışma için bkz. Evangelinos Misailidis, *Tevarihat-ı Mütelevvi*. Yunanca ve Karamanlıca açıklamaların aynı sayfada verildiği bu çalışmanın sunumu ve önsözü yazarın din–bilim ilişkisine dair düşüncelerini ortaya koyması açısından önemlidir. Misailidis, fasikülün kapağında çalışmasının içeriğini şöyle sunar:
"Mesela tabiat-ı insaniye, ve bayvanat ve nebadate mahsus olan hal-i keyfiyetlerin, ve vakit ve vakit ihdas, ve gün begün feyz bulmakde olan fenn-i marifet ve sanatların kitabıdır."
"Dibace"de ise ansiklopedisinin nesnesi olan varlıkları "Hak Teâla hazretleri"nin Adem'i yaratmasıyla ve Adem'in bütün varlıkları isimlendirmesiyle açıklar:
"Hak Teâla, Hazreti Ademi, cennet-i Adinde (edem) turapden ve Hazreti Havvayı anın böğründen halk ittikde, mahlukat olarak filden karıncaya, ve nebadat olarak ulu ağaçdan zufa otuna varıncaya dek küllüsünün hükmünü ve kaffe-i dünyanın tedabirini zir-i destlerine tevciye buyurup, anleri tarafından vükela eylemiş olduğu ecilden, hazreti Adem hevade uçan, deryada yüzen, karada gezen mahlukatın ecnası ve toprakda biten nebadatın envaine göre isimler tahsis idüp her birinin tabiat-ı mahsuselerinin tecessüsüna mecbur olarak ve fikir ve ferasetine feyiz bulduraraK, ona göre cihanı tedabir etmede olur idi."

yet, akılcılık, bilim vb kazanımlarına eklemlenme isteklerini İslam'la meşrulaştırdıklarını belirtmektedir (441-454).[48]

Osmanlı Müslüman entelektüelleri için dinle bilimi uzlaştırına çabasının, Batı'nın kazanımlarını Osmanlı Devleti'nin kurumlarında uygulama ve çoğunluğu Müslüman olan bir kamuoyu nezdinde meşrulaştırma kaygısından ileri geldiği söylenebilir. Misailidis içinse din ve Ortodoksluk inancı Yunan aydınlanmasının dine mesafeli yaklaşımından farklı olarak kimliğinin temel yapıtaşlarından biriydi. Bunun en önemli nedeni, Misailidis'in ait olduğu Hıristiyan cemaatin Türkofon olmalarından dolayı bir anomali olarak algılanmaları ve "millet-i Rum"a dahil olabilmek için dine tutunmaları olabilir. 19. yüzyılda "ulus" olmanın temel taşlarından ikisi olan "din ve dil" birlikteliğinin Anadolulu Türkofonlar için aksayan bir ayağı olan "dil", dini kimliğin öne çıkarılmasıyla ikame edilmeye çalışılmıştır. *Temaşa-i Dünya*'daki açık ruhban karşıtı söyleme rağmen dinin, kimliği belirleyici özelliği ve romanda bu kimliğe sahip çıkılmasının gerekliliğine ilişkin vurgu bunun bir göstergesidir.

Misailidis romanda, anlatıcı kimliğinden sıyrılarak Anadolu Hıristiyanları olarak her türlü baskıya rağmen kimliklerini muhafaza ettiklerini söyler. Alıntıya dikkatli bakıldığında "dini kimliğin" "milliyet"ten önce zikredildiği görülmektedir:

---

[48] Mardin'e göre Namık Kemal, *Renan Müdafaanamesi*'nde "İslam inancında hiçbir şeyin pozitif ilimlerin ve matematiğin çalışılmasını yasaklamadığı" tezini savunmuştur. Kemal'e göre, "Avrupa medeniyeti, başlangıçta İslam dünyasında icat edilmiş olan ve daha sonra Avrupalılar tarafından geliştirilen birçok müesseseyi içine almaktaydı". Mustafa Fazıl Paşa politika konusundaki seküler yaklaşımını dini referanslarla doğrulamaya çalışmış, Ali Suavi ise "İslam hukukunun, anonim şirketler ve fabrikalar gibi modern dünyada gelişen yeni ekonomik ve sosyal müesseselerin her çeşidiyle başa çıkmaya çok elverişli olduğunu" ifade etmiştir. Misailidis'in ölümü üzerinde yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla sağlığında yazarı Osmanlı gazeteciliğinin önemli bir figürü olarak telakki eden Ahmet Mithat da din ve bilimi uzlaştırma çabası içindedir. Ahmet Hamdi Tanpınar'a göre yazar, yeni öğrendiği Avrupa ilmi ve felsefe tarihi ile "dinî akideler"i, pozitivist felsefeyle İslamî esasları birleştirmeye çalışmaktadır. Bkz. Tanpınar, *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, (1956). Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda, Beşir Fuat ve Ahmet Rıza gibi bazı "tutarlı" pozitivistlerin dışında, 19. yüzyıl Osmanlısında, bilim meselesinin büyük ölçüde dini olumsuzlamayan, hatta dini bilimin temeline oturtan referanslarla ele alındığı söylenebilir. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*; Korlaelçi, "Pozitivist Düşüncenin İthali".

> Şimdi Anadolu Rumları da bu özrü mü arz edecekler? Yani evet, bizler de atik Yunanların hafidi idik ve her halde onların tarikine hareket etmek efkâr ve emelinde idik, ancak asırlarla başımıza gelen felâket bizi kendi halimize bıraktı mı, yine şükürler olsun *ayınımızı bari zayi etmedik ve milliyetimiz de* mevcuttur ve eğerçi bize vaki olan felaket ve serinceme ve rencide başka bir milletin başına gelmiş olsa idi, her halde müstakilen *tebdil-i âyin* ve *milliyet* edeceğine şekk-ü şüphe olamaz idi diyecekler. ([Vurgular bana ait], 266)

Yine başka bir alıntıda yazar aynı vurguyu yapmaktadır: "Anadolu Rumlarının başına gelen felaket hiçbir *milletin* başına gelmemiş iken yine *ayinlerinde* ve *milliyetlerinde* devam eylediler, âferin, sad âferin!" ([Vurgular bana ait], 266)

Evangelia Balta, Anadolulu Türkofon Hıristiyanların kendilerini nasıl tanımladıklarını, nasıl adlandırdıklarını, diğer bir deyişle, kimlik algılamalarını, Karamanlıca kitapların önsözlerinden hareketle incelemiştir. Bu incelemeye göre, Karamanlı yazarların ve çevirmenlerin büyük çoğunluğu, metinlerinin önsözlerinde okurlarına "Hıristiyanlar", "Ortodoks Hıristiyanlar", "Anadolu Hıristiyanları", "Anadolulu Ortodoks Hıristiyanlar" olarak seslenmektedirler ("Gerçi Rum İsek de...", 40). Bu tanımlamalar tarihsel dönüşümler hakkında da bilgi vermektedir. Karamanlı kitap üretiminin ilk yıllarında, üretimin yüzde 95'i dini yayınlardan oluşuyorken, okuyucular "Hıristiyanlar" ya da "Anadolu Hıristiyanları" olarak tanımlanmaktadır. Protestan misyonerlerin kurduğu "Bible Society" 1826 yılında ilk yayınlarını üretmeye başladığında ise "Hıristiyan" ifadesi "Ortodoks"la birlikte kullanılmaya başlanır.

Bu tanımların yıllara göre kullanımını Balta şu şekilde tespit etmiştir: "Hıristiyan: 1743–1918", "Ortodoks Hıristiyanlar. 1718–1884" (1826'dan sonra artarak), "Doğu Hıristiyanları: 1718–1883 (1802'den 1846'ya kadar yoğun olarak)" (41). Bu tanımlamalarda "din"in ağırlıklı olduğu açık bir biçimde görülmektedir. Bunun yanında, Balta, "millet" sözcüğünün ise Karamanlıca kitapların önsözlerinde genellikle dini anlamlarıyla kullanıldığını belirtir. 1864'ten sonra ise önsözlerde "Anadolulu vatandaşlar", "Ortodoks vatandaşlar" gibi tabirlerin geçtiği görülmektedir. Ayrıca "hemvatanlar" ve "vatan" da kullanılır. Balta, "Hemvatanlar"ın bir tür hemşeriliğe işaret ederken, "vatan"ın "gelinen yer, köken" anlamlarına

geldiğini belirtir. Richard Clogg tarafından yapılan inceleme de benzer sonuçları vermektedir. Clogg, Karamanlıca metinlerde geçen tipik ifade biçimleri olarak şu örnekleri verir: "Anadolulu Hıristiyan Karındaşlarımız", "Anadolu'dan olan Ortodoks dindar Hıristiyanlar", "Yunan lisanını bilmeyen Doğulu Hıristiyanlar", bazen de yalnızca "Anadolulular" ("A Millet Within a Millet", 130).

Yukarıdaki alıntıda da "din" ve "milliyet" birbirine bağlı, birbirinden ayrı düşünülemeyecek bir "ikili" olarak sunulmaktadır. Buradaki vurgunun daha çok din üzerinde olduğu ve dinin elden gitmesiyle kaybedilecek bir milliyete işaret edildiği söylenebilir. Böylece asıl belirleyici olanın "din" olduğu bir kez daha vurgulanmış olur.[49]

Bu noktada, Misailidis'in, kurduğu Anatoli Matbaası'yla Karamanlıca dini kitap üretiminde çok önemli bir isim olduğunu da hatırlamak gerekir. Misailidis, matbaasının kuruluşundan itibaren dini eserler basmaya başlamış,[50] kimi zaman bu kitaplara yazdığı önsözlerle dinin hayatındaki belirleyici rolünü ortaya koymuştur. Örneğin, *Hazine-i Ara-i Müstakime-i Mesihiye* adlı kitaba yazdığı önsözde herkesin bağlı bulunduğu mezhebin kurallarını, kaidelerini ve esasını bilmesinin şart olduğunu belirtmektedir. Özellikle de "Asya-yı Sagire" yani Küçük Asya "mütemekkin"leri olan Ortodoks Hıristiyanlar okullara gereği gibi itibar etmediklerinden "mezhep bahsinde dahi ancak yüzde biri" cevap verebildikleri için böyle bir kitabı çevirme gereği duyduğunu belirtmektedir.[51] Aynı kitabın önsözünde Rindi mahlası ile Oikono-

---

[49] Haris Eksertzoglou, *Osmanlı'da Cemiyetler ve Rum Cemaati* adlı incelemesinde, cemiyet raporlarının ulusal ve dinsel düzeyler arasındaki ilişkinin bir aradalığını ortaya koyduğunu belirtmektedir. Özellikle taşrada gündelik hayat kilise etrafında yapılanmaya devam ediyordu. Dini etken artzamanlılığı ve geleneği temsil ederken, ulusal olan eşzamanlılığı temsil ediyordu. Söz konusu olan, iki farklı değerler sisteminin, iki farklı bağlılık düzeyinin bir aradalığıdır. Cemiyetin eğitim komisyonunun raporlarının incelenmesi, dini ve ulusal olanı, eşzamanlı işleyişlerinin yol açtığı akışkanlık içerisinde dikkate alan karmaşık kendini ve ötekini tanımlama ve sürecinin bir aynasını oluşturur (72).

[50] Bu eserlerden bazıları şunlardır: Arhipiskopos Tessalonikis Simeon, *Faraiz-i Mesihiye Risalesi*, 1851; *Apostolos Yani Resullerin Amelleri ve Cihane İrsal Etdikleri Risalelerin Mecmuası*, İstanbul, 1859; *Hazine-i Ara-ı Mustakime-i Mesihiye*, İstanbol, 1860; *Deutera Anastasis*, Deri Saadet, 1853; *Rabbina Iusous Hristos Efendimiz Hazretlerinin*, Konstantiniyye, 1864; *Teion kai Ieron Euangelion Yani İncil-i Şerif*, İstanbol, 1865; Ioannis Zouboulioglou, *Gülşen-i Ruhani*, İstanbol, 1870; Pnevmatikos Kathreptis, *Ruhani Ayin*, 1878.

[51] *Hazine-i Ara-i Müstakime-i Mesihiye*, İstanbolda, Kulalı Evangelinos Misailidis Basmahanesinde, 1860.

midis Vasil Efendi'nin Misailidis'e hitaben yazdığı şiir, Misailidis'in Türkofon Ortodokslar için önemini ortaya koymaktadır.[52]

Öte yandan, Misailidis'in, gerek yayınlarında gerekse *Temaşa-i Dünya*'da "mümin" bir Hıristiyan olarak yazarken bile kullandığı dini jargon, İslam kültüründen oldukça etkilenmiş bir dili yansıtmaktadır: "Vasiyetim olsun atalara ki, hiçbir vakitte evlâtlarını *namazdan* ve niyazdan dûr etmesinler, zira evlatlar bu tarik ile *Allah*'a olan *farzı* kendileri ile atalarına olan farzı ve diğer insaniyete medyun oldukları farzı idrak edebilecekleridir." ([vurgular bana ait], 63) Bu açıdan romanda geçen "iki kelise arasında bînamaz gibi" (57) deyimi yazarın konumunu anlatması açısından tipik bir örnektir.

Temaşa-i Dünya'nın sonunda, Favini'nin okurlara "ibadullah" yani "Allah'ın kulları" olarak seslenmesi ve romanın Favini'nin "Amin, sümme Amin!!!" sözleriyle bitmesi romana atfedilen dinsel mesajı vurgulaması açısından önemlidir:

> İşte, ey İbadullah, şu dâr-ı dünyanın temaşagâh-ı âleminde sergüzeştim bu olup, dünyanın her lezzetinden tattım ve her gûna felaketine katlandım, anladım ki hepisi de boş imiş ve hazret-i Solomon kavlince fani kâffesinde faniler fanisi (Mateotis mateotiton ta panta mateotis) imiş, fakat bir şey boş ve fani değil, o da mağdurine elden ve dilden gelen iyiliği diriğ etmemektir. Dünyada zerre kadar iyilik ettim ise, dağ kadar ecrini çektim ve şunun farkında olabildim ki, insanın mazarratı cehalet ve başlıca selamet köşesi, her hususta sabrı elden bırakmayıp *Allah yakınına* muhabbet etmek ve diyanetçe itikat dürüstlüğü ve cemi-i vakitte ibadetle şükründen hâli olmamak ve *familya* arasında mümkün mertebe muhabbetle, *evlatların hüsn-ü terbiye* ve her hususta hakkaniyet-i tamme ile tavr-u hareket etmektir. Ve bunları benden sonra gelen-

[52] Bu şiir şöyledir: "Sezadır tahsine Evangelinos Misailidis, ki Anatol halkını hab-ı cehaletten bidar etti / Havadis neşrine ol rütbe iktamla savaştı kim / Varın sarf eyleyip vaktin dahi bezl-ü nisar etti. / Zemin-i daniş üzre pek nefis tercümelerle bak, / Kemale erdirip cehlin nece sugr-i kibar etti. / Biri işte Hazine-i Ara-i Müstakime kim, / Bunun tercümesinde çok meşakkat ihtiyar etti. / Esas-ı mezhebe dair şerait-i akaitten, / Mubahis bir nadir-ül asarı intişar etti / Hakayik gül(i)stanından hezar gül-i esrar / Sabaveş subesu neşr-u beyan-u aşikar etti. / Hususiyle Anatol hoşk[?] dimayi binevalerin / Fevaih-i muarifden seraser behredar etti. / Olursa bu kadar olsun uğur-u mezhebe hizmet / ki tab-u temsile böyle devamın sad hezar etti. / Ayandır gün gibi Rindi lisan başka huruf başka / Anınçün tarh-ı tarihten kalem sert itizar etti."

lere övüt nasihat ederim. Hemen *Cenab-ı Hak şeriyet-i müstakimesini* dünyaya irsal edüp, şu Temaşa-i âlemde [sic] cefakeşleri zalim cefakâran cevrinden ve cehalet zulmetinden halas eylesin! Amin sümme Amin!!! ([Vurgular bana ait], 641)

Misailidis, burada da İslami bir jargonla Favini üzerinden okurlarına iletmek istediği mesajı yinelemektedir. Bu mesaj her ne kadar romanın mizahi üslubuyla ve maceradan maceraya koşan Favini karakterinin anlatı boyunca kurduğu söylemle çelişse de Misailidis'in dini kimliğini merkeze alan genel ideolojisiyle örtüşmektedir. Ayrıca roman boyunca oradan oraya savrulan, din, kimlik ve isim değiştirmek zorunda kalan, haksızlıklara uğrayan ve haksızlıklara uğrayanlara yardım etmeye çalışan Favini'nin son kertede yıllardır peşinde koştuğu kadınla evlenmesi, ondan bir çocuğu olması ve Osmanlı başkentindeki bir köyde sakin bir hayatı seçmesi, her şeye rağmen geleneksel olana vurgu yapmaktadır. Yukarıda din ve aileye yapılan gönderme de bunun bir işaretidir.

Polipathis ise romanın sonunda Atina'da yaşamayı seçen Favini'nin "Yaşasın Millet! Yaşasın Kral" nidalarıyla sonlanır.[53] Burada Favini'nin açık bir tercihi söz konusudur. Yeni kurulan Yunan Krallığı'nın başkentinde yaşamak ve Yunan ulusunun bir bireyi olmak. Her iki Favini'nin yeni doğan oğullarına verdikleri isim de bu açıdan manidardır: *Temaşa-i Dünya*'nın Favini'si oğluna dedesinin ismi olan Vasilaki'yi vermiş, *Polipathis*'te ise Favini oğluna yine dedesinin ismi Konstantinos'u koymuştur. Vasilaki, hem Favini'nin dedesinin ismi hem de Bizans ve Kilise babalarıyla ilişkilendirilebilecek bir isimdir. Dolayısıyla hem geleneğe hem de Hıristiyanlık inancına gönderme yapar. Anthi Karra'ya göre *Polipathis*'in karakteri ise Konstantinos ismiyle İstanbul'un yeniden fethini çağrıştırmaktadır (216). İstanbul'un Osmanlılar tarafından fethi sırasındaki son Bizans İmparatoru'nun Konstantinos Paleologos olduğu düşünülürse bu yorum akla yakın gelmektedir. *Polipathis*'in yazarı Grigorios Paleologos,[54] 1844 yılında Yunan Krallığı'nın resmi ideolojisi

[53] "Zito to Etnos! Zito o Vasileus!", 244.

[54] Yazarın ve son Bizans imparatorunun isimlerinin benzeşmesi bir tesadüfün ötesinde yazarın ailesi gibi Fener aristokrasisine mensup ailelerin eski Bizans geleneklerini devam ettirme isteğinden kaynaklanıyor olabilir. Fener ailelerinin Bizans geçmişine duydukları ilgi için bkz. Runciman, *The Great Church in Captivity*.

olacak olan *Megali İdea*'ya giden yolda[55] ülke içindeki milliyetçi atmosferden etkilenerek romanı bu şekilde noktalamış da olabilir.

Temaşa-i Dünya'nın son bölümlerinde, Tanzimat reformlarıyla gerçekleşen kazanımlara yapılan vurgu ve "Tanzimat lezzetini almayan" Yunanlar ve Krallığa karşı kurulan mesafeli söylem Misailidis'in dünyasında "Yunan" kimliğinden çok Anadolu kökenli Hıristiyan bir Osmanlı kimliğinin baskın olduğu argümanını kuvvetlendiren bir diğer noktadır. Özellikle romanda *Megali İdea* ideolojisinin bir parçası olan "İstanbul'un yeniden fethi" düşüncesinin bir "divanelik" olarak değerlendirilmesi dikkat çekicidir (630).

Sonuç

Misailidis'in, her şeyden önce kendini ve hitap ettiği okur kitlesini, diğer bir deyişle, cemaatini Eski Yunan medeniyetinin "torunları" olarak gördüğü söylenebilir. Bu düşünce Yunan aydınlanma ideolojisinin ve Eski Yunan medeniyetini Batı medeniyetinin beşiği olarak gören helenseverlerin kavramsallaştırdığı bir düşüncedir ve Yunan Bağımsızlık Savaşı'nın sonucu olarak kurulan Yunan Krallığı'nın kurumlarıyla sistematize ettiği "ulus kimlik inşası"nda merkezi bir öneme sahiptir. "Yunan ulus inşası" projesinde belirleyici olan bir diğer özellik ise ulusa mensubiyetin Yunan dili üzerinden kurgulanmasıdır. Bu nedenle, Misailidis'in de bir mensubu olduğu Anadolu'da yaşayan Türkofon Ortodokslar, her ne kadar Hıristiyan Ortodoks olsalar da, Yunan milliyetçi söyleminde bir "anomali" olarak görülmüşler; Yunanca bilmemeleri nedeniyle "cahil" ve "medeniyet yoksunu" bir topluluk olarak algılanmışlardır. Bu noktada Misailidis, Yunan milliyetçi söyleminin Türkofon oldukları ve Yunanca bilmedikleri için "makbul" saymadığı Türkofon Anadolulular Eski Yunan medeniyetine ait kılar ve "Eski Yunan mit"ine Anadoluluk üzerinden eklemlenmeye çalışır. Böylelikle sınıfsal olarak aşağılanan ve "Yunan ulusal kimliği"ne aidiyetleri sorunsallaştırılan Anadolulula ra, bir anlamda Eski Yunan miti üzerinden itibar kazandırmaya çalışır ve Batı medeniyetinin beşiğini "Anadolu" olarak konumlandırır. Ancak bunu yaparken kendisi de ironik bir biçimde Türkofon Anadolulular cahil olmakla suçlar ve bir ölçüde

[55] *Megali İdea*, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bütün Yunanları tek bir Yunan devleti çatısı altında toplamayı ifade eden irredentist bir görüştü. İlk kez 1844 yılında mecliste Ioannis Kolettis tarafından resmen dillendirilmiştir. Bkz. Richard Clogg, "The Greek Millet".

onları aşağılayan "oryantalist" söylemi yeniden üretmiş olur. Bu bağlamda, yazıda "Karamanlılar" kavramı da sorunsallaştırılmış; metinde bu kavrama atfedilen olumlu ve olumsuz özelliklerin aynı anda ikircikli bir biçimde kullanıldığı sonucuna varılmıştır. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Misailidis'in söyleminin; tam anlamıyla "milliyetçi" olarak nitelendiremeyeceğimiz ancak temel amacı "ulusal bilinci uyandırmak" olan ve Miroslav Hroch'un "vatanseverlik ajitasyonu" olarak kavramsallaştırdığı söylem tarafından şekillendiği iddia edilebilir.

Misailidis'in, Yunan aydınlanmacı söylemine eklemlendiği diğer bir nokta ise din adamlarına ve ruhban sınıfına karşıt tutumudur. Romanda din adamları genellikle cehalet içinde ve para düşkünü olarak resmedilmişlerdir. Aydınlanma söyleminin dışında Karamanlı cemaatinin kimi zaman Patrikhane'yle kurduğu gergin ilişki Misailidis'in eleştirel söyleminde pay sahibidir. Öte yandan Misailidis için din, kimliğini belirleyen çok önemli bir faktördür çünkü Türkofon olmaları nedeniyle Yunan ulusçuluğu açısından bir "anomali" olarak algılanan Karamanlıları, Rum cemaatine bağlayan en önemli husus dindir. Öte yandan, Karamanlıca dini kitap üretiminde de önemli bir söz sahibi olan Misailidis için din, "aydınlanmacı bir sosla" bulanmıştır. Roman boyunca kilise yerine okul yaptırılması tavsiye edilir; din bilimi dışlayan bir alan değildir, bilakis roman boyunca din, bilimi meşrulaştırmak için kullanılır. Bu anlamda yazarla Yeni Osmanlıların "din algılaması" arasında ilginç bir paralellik söz konusudur.

Son tahlilde, romanın sonunda Favini'nin *Polipathis*'den farklı olarak İstanbul'da kalmayı seçmesi ve oğluna son Bizans Kralı Konstantinos'un değil de, dedesi "Çelebi Vasilaki"nin adını koyması hem Hıristiyan geleneğe bir atıf hem de geleneksel kimliğe bir vurgu olarak düşünülebilir. Öte yandan, "mümin" bir Hıristiyan olarak yazarken bile kullandığı jargon İslam kültüründen oldukça etkilenmiş bir dili yansıtmaktadır. Bu açıdan romanda geçen "iki kelise arasında bînamaz" olmak deyimi yazarın konumunu anlatması açısından tipik bir örnektir. Romanın sonlarında, Tanzimat reformlarıyla gerçekleşen kazanımlara yapılan vurgu ve *Megali İdea*'ya ve Yunan Krallığı'na karşı kullanılan mesafeli söylem Evangelinos Misailidis'in kimliğinde Anadolu kökenli Hıristiyan bir Osmanlılığın daha baskın olduğunu göstermektedir.

19. YÜZYIL OSMANLI DÜNYASINDA TARİHSEL DRAM VE KAMUSAL ALAN*

Mehmet Fatih Uslu



Osmanlı geç döneminin özellikle Shakespeare yorumlarıyla ünlü dram aktörü Bedros Atamyan, Hamlet kostümüyle

Osmanlı'da kamusal alanın hızlı gelişiminin en önemli işaretlerinden biri tiyatroydu. 1840'lardan başlayarak şehir yaşamının bir parçası olmaya başlayan tiyatro, özellikle yüzyılın son yarısında farklı milletlerden insanların hem üretim hem tüketim evresinde beraberce katkıda bulunduğu bir alan yarattı. Özellikle İtalyanların tiyatro kumpanyaları, Ermeni milletinin tiyatroya verdiği önem ve Müslüman–Türk entelektüellerin devletle eşzamanlı olarak tiyatronun bir toplumsal ifade ve siyasi biçimlendirme aracı olarak önemini kavramaları tiyatroyu hızla kamusal alanın gözdesi ve devrin çatışmalarının ve uzlaşmalarının mücadelesine sahne olan özel bir alan haline getirdi.

Bu durum Osmanlı içinde yaşayan farklı dillerde çok sayıda telif ya da çeviri dramatik edebiyat metni üretilmesinde de görülebilir. 1860'lı yıllarla beraber Müslüman–Türk yazarlar dramatik yazarlık işini ciddiye almaya başladılar ve bugün sayısını tam olarak bilmediğimiz ama romandan sayıca çok daha fazla tiyatro metni yazdılar. Çok sayıda metni de yabancı dillerden Türkçeye çevirdiler. Namık Kemal, 1884 yılında yazdığı *Mukaddime-i Celal*'de bu durumu şu sözlerle tescilliyordu: "[Tiyatronun] dilimizde hikâye kısmından birkaç kat fazla ilerleme gösterdiği meydandadır. Bugün neşriyatımız içinde telif olsun tercüme olsun en güzel hikâyelerimizden daha güzel

---

* Bu yazı İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü'nde 2011 yılında savunduğum *Melodram ve Komedi: Osmanlı'da Türkçe ve Ermenice Modern Dramatik Edebiyatlar* başlıklı doktora tezimin Giriş ve IV. Bölümlerine dayanmaktadır.

yirmi beş otuz oyun bulabiliriz" (Namık Kemal, *Celâleddin Harzemşah,* 13). Buradaki edebi kalite tartışması bir yana, Namık Kemal'in verdiği sayının büyüklüğü anlamlıdır, zira devrin önemli entelektüellerinin neredeyse hepsi tiyatro yazarıydı (Bkz. And, *Tanzimat ve İstibdat döneminde...,* 258-263). Aynı şekilde İstanbul'daki Ermeni nüfus için çeviri veya telif dramatik edebiyat tüm edebiyat üretiminin ciddi bir parçasını oluşturuyordu. Mıgırdiç Beşiktaşlıyan, Sırab Hekimyan, Bedros Turyan gibi devrin önde gelen Ermeni entelektüelleri dramatik edebiyatı tıpkı Müslüman muadilleri gibi sahiplenmişlerdi. İmparatorluk dahilindeki Yahudi nüfus için de tiyatro önemliydi. İstanbul, Edirne, İzmir'de 1860'lardan, Selanik'te ise 1880'lerden başlayarak ve genelde çeviri metinlere dayanarak ciddi bir tiyatro faaliyeti yürütülüyordu (Kerem, 31-32). Yoğun faaliyetin bir başka örneği ise bağımsızlık öncesi Bulgar tiyatrosuydu. Bulgarlar, siyasal içerikli pek çok oyun yazıyor ve sahneliyorlardı (Tancheva, 64). Bu listeyi başka milletlerin faaliyetlerini ekleyerek uzatmak mümkündür.

Tüm bu yoğun ilgi düşünüldüğünde Osmanlı'daki faillerin kendi toplumlarını algılama ve toplumla ilişkilenme biçimlerini anlamak adına dönem içinde yazılmış tiyatro eserlerinin önemli bir kaynak arz ettiği söylenebilir. Tiyatro metinleri tıpkı romanlar gibi toplumsal faillerin kendilerini nasıl gördüklerini, geçmişlerini ve içinde bulundukları kriz ortamını nasıl algıladıklarını ve başka algıları nasıl şekillendirmek istediklerini anlamak bakımından değerlidir. Bunlar, toplumun çoğul yapısı ile hızla dönüşen ve aşınan kimlik algısı dahilinde içte ve dışta öteki kabul edilenin, kültürel ve idari travmanın ve tabii ki "kurtuluş" ümitlerinin nasıl temsil ya da hayal edildiğine dair önemli gösterenlerdir. Dolayısıyla bu alanda yazılmış metinlerin içeriği üzerine düşünmek ve böylelikle temsilin farklı hallerini ayrıştırmak dönemi anlamak açısından anlamlıdır.

Öte yandan yeni gelişen temsil teknolojisi içinde hangi tiyatro türlerinin kamusal iletişimde nasıl bir rol üstlendiğini sorgulamak da zihin açıcı olabilir. Yani toplumsal yaşamın metinlerde hangi anlatılara ve imgelere dönüştüğünü çözümlemenin yanı sıra, bu anlatılara ve imgelere mekânlık yapacak türün seçimi üzerine düşünmek de bize dönemin yeni gelişen kamusallığını anlamada fayda sağlayabilir: Neden belli biçimler ve belli türler alınmış, diğerleri dışarıda bırakılmıştır; seçilen türlerin siyasal ve toplumsal işlevleri çöken imparatorluğun değişen toplumsal yapısı hakkında bize neler söylemektedir?

Ya da bu mantığı tam tersinden katedersek: Osmanlı toplumunun yeni yapılanması modern edebiyat ve tiyatro türlerinin seçimini ve kullanımını nasıl belirlemiştir?

Bu yazı Osmanlı toplumunun teatral alan içindeki türsel seçimlerini ve bu türsel seçimlerin modern Osmanlı toplumu hakkında ne söylediğini tartışmayı amaçlayan doktora tezimin bir bölümüne dayanıyor. Burada, Osmanlı 19. yüzyılında yazılmış iki önemli tarihsel dramı inceleyerek, bir alt dramatik edebiyat türü olarak tarihsel dramın dönem için ne ifade ettiğini anlamaya çalışacak ve bu türün modern Osmanlı toplumundaki yoğun çatışma hatlarından birini nasıl faş ettiğini göstermeyi deneyeceğim. Bu doğrultuda ilk olarak Osmanlı'nın son döneminde kamusal alandan ne anlamamız gerektiğini tartışmak gerekiyor. Bu tartışma içinde, dağılan ve küçük parçalara ayrılan imparatorluğun yeni buluşma, diyalog ve çatışma imkânlarıyla karşımıza çıktığının altını çizeceğim. Daha sonra doğrudan metinlere yönelip dönemin iki Victor Hugo hayranının iki önemli metnini karşılaştırmalı olarak inceleyeceğim.

Bunlardan birincisi yüzyılın önemli Türkçe tarihsel dramlarından Namık Kemal'in *Celaleddin Harzemşah*'ı olacak. İkinci olarak ise Namık Kemal'in çağdaşı ve önemli bir Ermeni edebiyatçı olan Bedros Turyan'ın *Sev Hoğer* (Սեւ Հողեր – Kara Topraklar) adlı oyununu masaya yatıracağım. Bu iki benzer oyunu dönemlerini ve türlerini örnekleyen birer metin olarak ele aldıktan ve dönem içinde ortaya çıkmış tarihsel dramın yapısını ortaya koyduktan sonra nihai sorularımı cevaplamaya çalışacağım: Böyle bir tarihsel dram yapısının Osmanlı kamusal alanı için anlamı ne olabilir? 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Osmanlı'da farklı öznelerin ürettiği yeni ilişki örüntüleri bağlamında bu alttürün belli kodlarla algılanışı ne anlama gelebilir?

***

Osmanlı 19. yüzyılının, edebiyat tarihçisi için bugün artık iyice kanıksanmış özel bir durumu var: Bu dönem şimdiye ait çelişkilere, çatışmalara, uzlaşımlara ait bir kökler tarlası; şimdinin edebiyatının soykütüğü çıkarılmaya çalışıldığında her şeyin başlangıcını barındıran bir mekân olarak kabul ediliyor. Dolayısıyla, güne, yakın tarihe ya da içinde devindiğimiz estetik söylemin kurucu değerlerine dair sorular hep bu "uzun yüzyıl"a bakılarak cevaplanmaya çalışılıyor.

Fakat şimdinin soykütüğüne dair bu çaba belli uzlaşımların ve alışkanlıkların etkisinde kurulmuş ve öyle işlemeye devam ediyor. Türk edebiyatının kuruluş hikâyesini batılı ve doğulu "yaşam biçimleri, epistemolojiler, öznellikler, ahlaklar vs" arasında bir kavga, etkileşim, çatışma olarak yazmak diye özetleyebileceğimiz bu tavır o kadar kuvvetli bir bilgi alanı oluşturmuş ki, bu soruların ve arayışın doğrudan ya da dolaylı siyasal anlamlarına rağmen hiçbir zaman bir meşruiyet krizine girmiyor. Bu bakış dönemin özgünlüklerini, Osmanlı olmasını unutmaya eğilimli; bu bağlamda devri anlamak için gerekli yakınlaşma çabasını görünmez kılan bir unutkanlığa gebe.

Oysa Osmanlı 19. yüzyılını anlamaya çalışırken söz konusu yakınlaşma çabasının yöntemini şekillendirecek ve şimdiye ait yargılarımız ya da hislerimizi geçmişe atfetmemizi önleyecek (en azından önlememiz gerektiğini idrak ettirecek) tereddüt imkânları var. Bunlardan en önemlisi, eğer farklı bir idari, hukuki ve sosyal bir kurumsal varlıktan, yani bir imparatorluktan söz ediyorsak farklı yaşam biçimlerinden, farklı öznelliklerden, bu öznelerin farklı ilişkilenme tarzlarından da söz edebilme olasılığı. Bu olasılıkla beraber imparatorluğun modernleşme çabasının keskin bir uluslaşma hikâyesi dışında başka çatışma–müzakere hikâyeleri ürettiğini hayal etmek işten değil.

Bu hayal imkânını göz önüne almayan bir bakış açısının eşliğinde bugün 19. yüzyıl hakkında düşünürken, özellikle entelektüel ve edebiyat tarihi açısından bakarken açıkça seçmeli bir okuma yapıyor, Türkçe metinleri okuyor, Osmanlı'nın son dönemini sadece bu metinler aracılığıyla anlamaya çalışıyoruz. Türkçe metinlerin de hepsini değil bir kısmını seçerek, kutsallaştırarak okuyoruz. Oysa Osmanlı bir imparatorluktu, ne tek dilliydi ne de tek merkezli. Farklı kimliklerden aktörlerin ilişkide olduğu, birbirinden etkilendiği ve ürettiği her şeyin (özellikle bizim bağlamımız için önemli olan) edebiyatın ve siyasetin bu farklı ilişkiler ağı içinden üretildiği bir yapıydı. (Bu konuda bkz. Mignon, "Bir Varmış Bir Yokmuş...")

Bugün 19. yüzyılın ikinci yarısı hakkında özellikle imparatorluğun önemli şehirlerinde yapılan kültürel üretim dahilinde bildiklerimiz bile yapının çoğulluğu ve karmaşıklığı hakkında bizi düşündürtmek için yeterlidir: Johann Strauss'un gösterdiği gibi ilk Ermenice roman, Ermenice harflerle ilk Türkçe roman, ilk Yunanca roman ve ilk Bulgarca roman İstanbul'da yazılmıştır (Strauss, "Who Read What..."). İzmir, İstanbul ve Selanik'te küçümsenmeyecek bir Ladino edebiyatın geliştiği de yayınlarla sabittir (Borovaya, "The

Serialized Novel...", 30-31). Fakat imparatorluğun kültürel yaşamını çoğul kılan sadece zengin liman kentlerinde yoğun şekilde yaşayan milletler değildir. Özellikle İstanbul doğulu entelektüeller için de bir merkez niteliğinde bulunmaktadır. İran modernleşmesinin en belki de en önemli yayın organı olan *Ahter*'in İstanbul'da çıkarılması ya da çok önemli Arapça eserlerin basıldığı yayınevlerinin İstanbul'da olması bu durumun kanıtlarındandır. Türklerin çok zayıf olduğu yayın piyasası dönemin çoğulluğunun en önemli göstergelerinden biridir, dolayısıyla aynı yayınevinden farklı dillerden kitapların basıldığını görmek ilginç bir durum değildir. Çok benzer bir "Batılılaşma" dalgasının tüm milletleri etkilediğinin bir başka kanıtı ise çevirilerde görülen ortaklıktır. Örneğin Bernardin St. Pierre'in *Paul ve Virginie*'si ya da Hugo'nun *Sefiller*'i çevrildiği zaman bu dillerin birkaçına birden çevrilmekteydi. Bunun ilginç bir örneği hep ilk Türkçe çeviri olduğunu söylediğimiz Fenelon'un *Telemak*'ının aynı yılda, 1859'da, modern Ermeniceye de çevrilmiş olmasıdır. Neticede bütün bunlar şöyle yorumlanabilir: Johann Strauss'un da belirttiği gibi, genelde Osmanlı özelde İstanbul tahmin ettiğimizden çok daha geniş bir okur milletine sahipti; benzer bir duygu ve düşünce ortamını tecrübe eden, Türkçe, Ermenice, İbranice, Arapça, Farsça, Rumca, Kürtçe dillerinden birini ya da birkaçını okuyup yazan bir toplam, imparatorluğun kültür çevresini oluşturuyordu.

Fakat bütün bu çoğul üretim içinde daha önemli ve bugün içinde bulunduğumuz tek dilli–tek milletli okuma biçimlerinin eksiklerini görmemizi sağlayacak olan şey üretimin öznelerinin birbirleriyle ilişkilerini, karşılıklı etkilenme–reddetme pratiklerini kavramaya çalışmaktır. Bu çaba, tüm 19. yüzyıl imparatorluk tarihini milliyetçi bir ayrışma ve ulusal modernleşme hikâyesi olarak gören okuma biçimine alternatifler yaratabilir; bugüne kadar hep okuyageldiğimiz metinler için yeni anlamlar devşirmemizin önünü açabilir. Burada önerilen anlaşmazlıkların yanına uzlaşmaları, ayrılmaların yanına birleşmeleri, çatışmanın yanına diyaloğu eklemek, yani Osmanlı'nın son dönemini bir müzakereler tarihi olarak anlamak yönünde bir imkânda ısrar etmektir. Bu ısrar, toplumun tarihinde eğer bir kırılma varsa, tam da bu kırılmanın hemen öncesine dönmek, Osmanlı'nın aldığı son hali görmek ve Osmanlı'nın kaybettiği ile Osmanlı'ya dair bizim unuttuğumuza bakmak demektir.

Söz konusu müzakere tarihlerinin/hikâyelerinin mekânı hızla başka bir yapıya doğru dönüşen Osmanlı İmparatorluğu'nun yeni oluşan kamusal ala-

nıdır. Farklı milletlerin nispeten birbirine kapalı, iletişim kurmadan yaşadığı hiyerarşik ve keskin yapılanma 19. yüzyılda iç ve dış etkenlerle kırılmaya başlamış ve bu kırılma, tiyatro örneğinde gördüğümüz gibi yeni bir kamusallığa imkân vermiştir. Artan ve esneyen ticari ilişkiler ve hızla yayılan çok dilli bir basın yayın faaliyetinin eşliğinde Jurgen Habermas'ın sözleriyle "devletin karşısına dikilen toplum" (88) Osmanlı'nın hayatında yeni bir evrenin gösterenleridir.

Stefanos Yerasimos, Tanzimat reformu ertesinde yapılan reformlarla 19. yüzyılda kentsel alanda ciddi bir dönüşümün başarıldığını belirtmektedir. Tanzimat'tan önceki kentsel düzen yokluğu ilk defa yeni reformlarla mücadele edilebilir hale gelmiştir. Tüm bu reformların amacı merkezi devletin otoritesini yeniden kurmaktır ("Tanzimat'ın...", 4-7). Fakat reformlar aynı zamanda bir yordam değişikliğinin işaretidir. İlhan Tekeli'nin belirttiği gibi 19. yüzyılın ikinci yarısının başlarından itibaren (1855'te şehremaneti kurulmuştur) İstanbul'da ilk defa ciddi anlamda belediyecilik başlarnıştır (21). Yani kent yönetimi merkezden yerele bir yetki devriyle yeniden şekillendirilmiştir. Alexandra Yerolympos da Selanik'te aynı dönemde (tam olarak 1869'dan sonra) belediyeciliğin kentlilik bilinciyle beraber geliştiğini yazmaktadır (148-9).

Yönetimin yerele kayması ve yerelin yeni hukuki ve idari araçlarla düzenlenmesinin bir başka açıdan yorumu yerelin yönetimde söz sahibi olmasıdır. Yani artan ve gündelikleşen kontrol mekanizmalarına vatandaşlar toplumsal düzenlemelere daha çok katılarak ya da en azından onları tartışarak cevap vermektedir. Özellikle artan basın yayın faaliyeti tıpkı idare ve hukuk gibi siyasetin de gündelikleşmesine hizmet etmektedir. Cengiz Kırlı'nın da belirttiği gibi modern kontrol tekniklerinin toplumsal alanda hissedilir olması ve devletin kamuoyunu keşfi bireysel siyasal hakların gelişimi ile eşzamanlı olmaktadır (Kırlı, 74). Bu ikili oluşum ise içinde hem modern iktidara tabi olmanın hem de iletişimin ve direnişin aletlerini barındıran bir kamusal alanın doğmasıyla beraber yürümektedir.

Jurgen Habermas, Almanya'da burjuva kamusal alanı oluşurken önce edebiyat, sanat ve okuma kültürü bağlamında iletişim kuran bir kamusal iletişim grubu oluştuğunu; sonrasında, özellikle Fransız İhtilali'nin etkisiyle bu yeni oluşan kamusallığın siyasallaştığını söylemektedir (akt. Öztürk, 97). Osmanlı'da böyle bir ardıllıktan çok eşzamanlı bir oluşumdan söz etmek daha uygun

görünüyor. Buna göre, okuyan, yazan, birbiriyle diyalog kuran kamusal gruplar aynı zamanda uluslaşmanın kuvvetli etkisiyle siyasallaşmışlardır.[1]

Bunun anlamı yeni çıkarlarını milliyetçi bir söylem içinden tanımlayan ve bu yeni tanımlanmış çıkarları siyasal yönden çelişen (yani birbirinin zararına yeni haller arzulayan) imparatorluk öznelerinin eşzamanlı olarak o güne kadar benzeri görülmedik bir şekilde birbirlerini tanıma ve yeni uzlaşma imkânları yaratma şansına sahip olmuş olmalarıdır. Artık konuşmak ve dinlemek için yeni alanlar vardır. Yani kamusal alanı birbirine zıt yönlü iki kuvvetli vektör, çatışma ve uzlaşma şekillendirmekte; bu iki vektör onu bir müzakereler alanı olarak sürekli yeniden kurmaktadır.

İşte tiyatro çatışma ve uzlaşmanın bu eşzamanlı işleyişini görebileceğimiz bir yeni imkân olarak ortaya çıkar ve özellikle İstanbul'da farklı milletlerin ve imparatorluğa göçmen olarak gelmiş grupların eşzamanlı ürettiği bir faaliyet olarak dikkat çeker. Bu faaliyetin içinde dikkat çekici bir kol da çok sayıda tarihsel dramın yazılması ve oynanmasıdır. Dönemin Fransız tiyatrosunun da etkisiyle popüler olan bu alt tür imparatorluktaki derin çatışmanın, yani vektörlerden ilkinin önemli bir göstereni olarak yükselir.

***

Sadece Türk tiyatrosunun 19. yüzyılı hakkında yazılan değerlendirme yazılarında değil, dönem içinde tiyatro hakkında yazılmış Türkçe eserlerde de ciddi bir türsel belirleme sorunu olduğu aşikârdır. Metin And, 19. yüzyıl oyun duyurularında aynı oyunların tür bakımından nasıl da farklı nitelendirildiklerinin altını çizmektedir:

> Çoğu kez oyunlar değişik duyurularda değişik türlerle nitelendiriliyordu. Örneğin *Zeybekler*'in kimi kez vodvil, kimi kez dram, kimi kez opera veya millî vodvil olarak nitelendirilmesi gibi. *Leylâ ile Mecnun*'un da perde sayısı duyurulara göre değiştiği gibi, kimi kez tragedya, kimi kez opera, kimi kez millî facia diye nitelendiriliyordu. (*Tanzimat ve İstibdat döneminde...*, 317)

Aslında yazarlar ve seyirci çevresi farklı türlerin varlığına ve bunların farklı kuralları olduğuna daha başından aşinadır. Örneğin henüz 1840'ta

---

[1] Bu noktada Namık Kemal'in *Celaleddin Harzemşah* için yazdığı mukaddimede yeni alınan yazı biçimleri içinde tiyatro, roman ve siyasi makaleyi bir arada zikretmesi anlamlıdır.

Bosco İstanbul'daki ilk tiyatroyu açtığında Osmanlı seyircisini türler konusunda bilgilendiren bir metin yayınlamıştır (315). Namık Kemal'in *Celâl Mukaddimesi*'ndeki trajik–komik–trajikomik ayrımı da meşhurdur (316).

Bu tartışma ortamında tarihsel dramları temel olarak "trajedi" kabul etmek tavrı yaygındır. Niyazi Akı da tarihsel dramları "düzyazı ile yazılmış trajedi" şeklinde tanımlamaktadır (*XIX. Yüzyıl Türk Tiyatrosu Tarihi*, 75). Dönem içinde trajedi niyetiyle yazılmış oyunlar genel itibarıyla "facia", "facia-nüvis" ya da "facia-ı milli" sözcükleriyle karşılanmıştır. Bunun yanında bazı yazarlar "trajedi" sözcüğünü de kullanmışlardır. Örneğin henüz 1865'te yazılmış ve Türkçe ilk trajedi kabul edilen Ali Haydar Bey'in *Sergüzeşt-i Perviz* adlı oyunu "trajedi" ismi altında piyasaya sunulmuştur (Çetintaş, 283-4).

Fakat trajedi türü altında sayılan tarihsel dramların ne kadar trajedi olduğu ciddi bir tartışma konusudur. Ben burada, söz konusu metinlerin trajediden çok melodrama yakın olduklarını ve bunun tarihsel dramın en önemli yapısal özelliği olduğunu iddia edeceğim. Osmanlı döneminde yazılmış tarihsel dramlar için ikinci ayırt edici öğe ise tarihin kullanılma biçimidir. Şimdi birbirine yakın yıllarda biri Ermenice diğeri Türkçe yazılmış iki oyun üzerinden bu çıkarımları açalım ve söz konusu tarihsel dram yapısının Osmanlı'nın modern kamusal alanı anlamada ne ifade ettiğini tartışalım.

Burada inceleyeceğim ilk oyun olan *Sev Hoğer* (*Kara Topraklar*) [*KT*] 19. yüzyılın en önemli Ermeni yazar ve şairlerinden Bedros Turyan[2] tarafından 1867 yılında yazılmıştır. Hikâye temel olarak Moğolların, Timurlenk önderliğinde Sebastia'yı yani Sivas'ı işgal edişini anlatır. İkinci oyun olan, Namık Kemal'in 1884 yılında kaleme aldığı *Celaleddin Harzemşah* [*CH*] ise Cengiz önderliğindeki Moğolların Harzemşah krallığını yıkışını hikâye eder. Söz konusu iki eserde de "Moğol" figürü kilit bir rol oynar.

İki kitapta da bugün bizim Moğol olarak adlandırdığımız bu gruplara "Tatarlar" denmektedir. Ama sadece isimlendirme değil Moğolların anlatılış biçimi de oldukça benzerdir. İki oyunda da işgalci Moğollar eşi benzeri görülmemiş bir bela veya kötülüğün saf hali gibi resmedilirler. Buradaki anlatma

---

[2] Üsküdarlı şair Bedros Turyan nalbant bir babanın oğlu olarak 1851 yılında doğdu. 1872 yılında, henüz 21 yaşındayken veremden öldüğünde arkasında otuzdan fazla şiir ve çoğu oynanmış yedi adet tiyatro metni bıraktı. Özellikle şiirleri ile bugün Ermeni edebiyatının en önemli isimlerinden biri kabul edilmektedir (bkz. Russell; Zekiyan, "Personal Tragedy").

biçiminin Moğolları mitleştirici bir yön taşıdığı söylenebilir; öyle ki anlatılarak hatırlanan tarih çift taraflı bir savaştan çok bir tür doğal afetin, gazabın, nedensiz bir belanın tarihi gibidir. Oyunlarda Moğollar hakkında çok az bilgi verilmesi, Moğol karakterlerin çok az sahnede faal rol oynamaları bu mitik algılayışı kolaylaştırır. Neticede "Tatar belası" iki oyunda da genel itibarıyla silik ama korkutucu bir hayal olarak kalır.[3]

Bununla beraber iki oyun arasındaki yakınlık sadece benzer şekilde Moğol işgallerini konu ediniyor olmaları değildir; ortada hem kurmaca yapısı hem de üslup bakımından dikkat çekici başka koşutluklar vardır. Öncelikle, hem *KT* hem de *CH* birer yenilgi, yukarıda da belirtildiği gibi dönemin trajedi karşılığı kullanılan sözcüğüyle "facia" kurgusu üzerine yapılandırılmıştır. İkisi de bir yenilgi sahnesiyle başlar ve bir yenilgi sahnesiyle sona erer.

KT'da Prenses Nazenik'in babası Sivas şehri prensi Norayr ve kocası komutan Vağenak savaşa gitmiş ve yıllar önce ortadan kaybolmuştur. Sarayda senelerdir bir matem havası vardır. Oyunun başladığı gün büyük bir tesadüf eseri Norayr ve kör olmuş bir şekilde Vağenak kente dönerler. Fakat bu dönüşün yarattığı heyecan kısa sürer, zira Moğolların Sivas önünde olduğu haber alınmıştır. Halk da askerler de yorgundur ama Norayr kentini kavgasız teslim edecek bir komutan değildir. Acılı bir savaş olur ve bir başka önemli komutan olan Vaçe'nin yaptığı hainlik neticesinde savaş kaybedilir. Moğollar taş taş üstünde bırakmaz. Oyunun sonunda yerle bir olmuş savaş meydanında Nazenik, Vağenak ve Norayr buluşurlar. Vağenak yaralıdır, Nazenik bıçağı Vağenak'ın karnından çıkarıp kendine saplar. Norayr esir edilmiş ve zincire vurulmuştur. Çok geçmeden yaralı ve ölmek üzere olduğunu öğreniriz. Bu sürede Vağenak ruhunu teslim eder. En son sahnede sahneye gelen Timurlenk, biraz da küçümseyici bir ifadeyle "babanı mı istersin, vatanını mı?" diye sorduğunda, kocasını kaybetmiş Nazenik direnmeye devam eder ve "vatanımı" diye cevap verir. Timurlenk bu cevaptan etkilenerek Norayr ve Nazenik'i bağışlar ve oradan uzaklaşır. Fakat bu durum kurtuluş getirmez, zira iki kahraman da ölmek üzeredir. Oyunun sonunda, Nazenik'in "Biz Ermeniyiz" şeklinde bağırmasıyla perde iner. Sonuçta oyun boyunca şikâyet edilen

[3] Bu iki olayın Osmanlı'nın parçalı toplumsal hafızasında yer alış biçimi ve özellikle Timur'un Sivas'ta yaptıklarının Ermeni ve Türk yazarlar tarafından farklı hatırlanış ve üretiliş biçimleri ayrıca tartışmaya değerdir. Fakat söz konusu tartışma bu yazının sınırlarını aşıyor.

şey yine olmuştur: Gurur kaybedilmemiş ama Ermenistan da kör kaderini yenememiş, bireysel dramla toplumsal dram örtüşmüştür.[4]

CH da bir yenilgi sahnesiyle başlar. Bu sefer yenilginin sebebi ünlü Moğol hükümdarı Cengiz'dir. Hükümdar Mehmet Harzemşah, Cengiz'den kaçmaktadır. Ama oyunun henüz başında, şehzadesinin ve karısının Cengiz tarafından öldürüldüğünü duyup inme sonucu hakkın rahmetine kavuşur. Zaten babasına savaşmak yerine kaçmayı tercih ettiği için öfkeli olan Celaleddin böylece Moğollara karşı mücadele etmek için imkân bulur ve İslam birliğini, İslam topraklarını savunmak için savaşa tutuşur. Önce karısını ve çocuğunu savaşta kaybeder. Bu nokta önemlidir çünkü bu ölümler Celaleddin'in karısı ve çocuğunu göz göre göre derede ölüme terk etmesiyle gerçekleşmiştir. Zira bulundukları yere varmak üzere olan Moğollardan kahraman karısının da isteğiyle ancak böyle kaçabilmiştir. Burada Neyyire de Nazenik gibi kendisini korkusuzca feda etmekte, kendi canını kocasının kimliğinde cisimlenen vatanı için kurban etmektedir. Celaleddin tüm üzüntüsüne rağmen kahramanca mücadelesine devam eder. Bu arada karısına tıpa tıp benzeyen Mihricihan ile evlenir. Her şey yolunda giderken bir önceki oyundaki Vaçe'nin muadili olan Şehzade Gıyaseddin'in hainliğiyle rüzgâr tersine döner. Moğollara karşı savunma zayıflar, üstüne İslam güçleri arasına ayrılık girer. Oyunun sonu yine yenilgidir. Celaleddin öldürülür, karısı Mihricihan, kocasının kanla yazılmış ve İslam birliği isteyen vasiyetini güvendiği birine vererek intihar eder. Buradaki vasiyet, Nazenik'in oyun sonundaki çığlığının muadili, yenilginin bir son olmadığını, mücadelenin bitmediğini gösteren bir işarettir.

Özetlerin de bir ölçüde yansıttığı gibi iki oyun da değer yargıları sistematiğini Moğollar karşısında verilen mücadele aracılığıyla kendini duyuran bir tür milli kimlik üzerinden kurmaktadır. *KT*'de sürekli Ermenistan, Ermenistan'ın kötü kaderi, Ermenistan sevgisi, Ermeni olmanın anlamı üzerine konuşulur; millî kimliğe duyulan sınırsız sevgi yüceltilir. *CH*'da ise Ermeni olma vurgusunun yerinde Müslüman olma vurgusu vardır; savaşmanın ve direnmenin kaynağı Müslüman olmaktan geçer. *CH* bütün Müslümanları birleştirmek, Moğollara karşı Müslüman topraklarını savunmak ister. Onun için fe-

[4] *KT*'nin sonunda oyunun olay örgüsünden bağımsız, alegorik bir bölüm daha vardır. Burada Ermenistan, Sefillik, Aşk gibi simgesel karakterler söyleşirler. Bu bölümün amacı, oyunun vermek istediği duyguyu ve dersi iyice berkitmek olmalıdır.

laket sadece Harzemşah'ı değil herhangi bir Müslüman toprağını Moğollara teslim etmektir. Neticede iki oyunda da toplumsal kimliği yaratan temel öğe (Ermenilik ve Müslümanlık) törensel bir şekilde yüceltilmektedir.

Buradaki yüceltmenin en önemli araçlarından biri vatan hainliğinin en büyük günah olarak sunulmasıdır. İki oyunda da Moğollara karşı savunmada esasında hiçbir yanlışlık olmadığını görürüz, her şey yolunda gitmektedir ve zafer yakındır, ta ki bir hain çıkıp davayı satana kadar. Bu noktadan sonra yenilgi durumu hızla gelişir. Görüldüğü gibi yenilgi dış kaynaklı değildir, tam tersine kişisel çıkarını düşünen birinin hainliğinin sonucudur. Yenilgi kurgusuna rağmen adalet mekanizması çalışır, yaptığı hainin yanına da kalmaz, cezasını bulur. Ama bu cezalandırma oyunun faciayla bitmesini engelleyemez.

Bu bağlamda iki oyunun bir başka ortak noktası ise vatan hainliğinin tam aksinde konumlanmış kendini feda etme izleğidir. Hem *KT*'de hem de *CH*'da iyi tarafta olan tüm önemli karakterler kendilerini korkusuzca feda ederler. Bu izleğin en kuvvetle hissedildiği yer oyun sonlarıdır. Yenilginin kesinleştiği anda gelen kurban olma sahnesi, oyundan çıkan ahlaki dersi berkitir ve yaratılmak istenen duygusal ortamı zirveye taşır. Kurbanın kendi canından vazgeçtiği yerde ise vatansever kahramanlar için ümit ışığı parlamaktadır. Ermenistan ya da İslam coğrafyası için mücadele devam edecektir; yani oyun sonunda apaçık ortaya çıkan yenilgi kendini kurban etmenin yüceltilmesiyle gelecekteki tam tersi bir duyguya bel verir, gelecekteki zaferin habercisi olur.

Milli kimlik, vatan hainliği ve kendini feda etme izleklerinden de anlaşılacağı gibi burada incelenen tarihsel dramlarda tepe noktada bir erdem ifşaatı, bir ahlaki ders bulunmaktadır. Oyunların tüm amacı söz konusu erdemin kuvvetle ifade edilmesi ve bu ifade içinde o erdemin algılanışını belirleyecek bir coşku ortamı yaratmaktır. Yani neredeyse tüm plan okuru ya da seyirciyi o erdem duygusuyla doldurmak, onunla etkilemek ve metnin ya da seyrin bittiği yerde "duygusal ve ahlaki bir yük"le göndermektir. Bu, dönemin popüler türü melodramın odaklarından biridir. Peter Brooks'un ifadesiyle söylersek melodramatik oyun "topluluğun erdemli olanın ve şeytaninin nerede olduğunu bilmesiyle, açıkça kavramasıyla biter". Birinci oyunda Ermenistan'ın kötü kaderine hüzünle, direnmenin kutsallığıyla, en önemli şeyin onu savunmak olduğu hissi yaratılmakta; ikincide en önemli erdemin ve kutsalın Müslüman vatanın savunulması olduğu, hainliğin ise bu savunmaya ihanet etmekle eş-

lendiği görülmektedir. Bu bağlamda bir tür kahramanlığın, bu kahramanlık yönünde eylemenin yüceltilmesi söz konusudur. Oysa trajik bir yapıda böyle bir olumlama yerine kahraman oyunun sonunda kendi eyleminin şekillendiremeyeceği, dışına çıkamayacağı neredeyse kutsal bir düzen olduğunun farkına varır ve ancak böylece bir uzlaşma gerçekleşir.

Yine Peter Brooks'un belirttiği gibi melodram bir "şaşırtma estetiği" üzerinden yürür ve en temelde dışavurumcu bir türdür. Bu dışavurumda temel mesele oyunun merkezini oluşturan ahlaki sorunu olabildiğince açık ve kuvvetli ortaya koymaktır:

> Melodram (...) dışavurumcu bir biçime sahiptir. Melodram karakterleri tekrar tekrar ahlaki durumlarını ve şartlarını, niyetlerini ve güdülerini, iyiliklerini ve kötülüklerini dile getirirler. Oyun (tipik bir özelliktir bu), uğraştığı ahlaki sorunların tam ifadesini bulmaya çalışır; esasında mesele bu sorunu oluşturan kavramların temiz ve çok sade bir hale getirilmesidir. (Brooks, 56)

Melodramatik oyunun dramaturjisi bu dışavurumcu tavrı olabildiğince kuvvetli vermek için yüksek, etkili, abartılı şekillendirilir. Ama sadece abartılı bir sahneleme söz konusu değildir, iki oyunda da gördüğümüz gibi kadınların intiharları, kör olmalar, hıyanetler, sürekli gözyaşı, abartılı vatan sevgisi nutukları, hissi hep yukarıda tutmak için oradadır. Bu his bizzat oyunun iç dinamiklerince üretilmez; zaten en baştan oradadır ve yeri geldiğinde tekrar tekrar dillendirilir. Zira melodramda ne iyi ne kötü –şeytan sebeplendirilmez. Orada, öylece baştan beri vardırlar. Oysa trajedide suç da ceza da sebeplendirilir, hatta oyunun odağını bu sebeplendirme oluşturur. Çünkü bütün her şeyi başlatan, Aristo'nun terimiyle, ciddi bir ahlaki kuralın yıkılması, bir trajik hatadır (*hamartia*) (bkz. Frye, 117). Mesele trajik hatadan öznenin ne kadar sorumlu olduğudur. Burada incelenen oyunlarda kötü de iyi de, verilmek istenen hissi doğurtacak şekilde, oradadır; dışarıdan belirlenmiş iyi olma durumu kahraman için zaten baştan belli bir eylemin üreticisi olur. Yani trajik bir seçim asla söz konusu değildir; seçilecek olan baba ya da vatan toprağı olsa bile, bu trajik bir seçim değildir. İyinin apaçık olduğu bu oyunlarda umut hiçbir zaman bitmez; hele oyun dışında tastamam devam eder. Tiyatrodan çıkan Ermenistan ya da İslam aşkıyla dopdolu çıkmıştır çünkü.

Melodramatik oyunun retoriği de aynı yönde şekillenir. Brooks'un deyimiyle "melodramatik ifade 'gerçeklik ilkesi'ni oluşturan her şeyi kırar"; kahramanların duygusal halini ve ahlaki tavrını "açık, inceltilmemiş ve hatta çocuksu" bir şekilde dile getirir. Bu durum burada incelenen iki oyunda da geçerlidir. Karakterler açık, tek yönlü ve keskin hatlarla çizilmiş, iyi ile kötü arasına net bir ayrım çekilmiş, bir tür bölünmüşlüğü ima edecek hiçbir muğlaklık bırakılmamıştır. Söz konusu karakterlerin ağzından çıkan her söz abartılı ve ağdalıdır.

Robert Bechtold Heilman'ın da belirttiğine göre, trajik seçimin üç farklı şekli vardır: İki dışsal zorunluluk (*imperative*) arasında, bir dışsal zorunluluk ve bir içsel itki (*impulse*) arasında ve iki içsel itki arasında (Heilman, 9-14). Bu seçim zorluğu karakterlerin iç dünyasında da bir bölünmüşlüğe, bir yarılmaya işaret eder ve oyunun bütün odağını bu bölünme oluşturur. Bu, kahraman için verimli bir sorgulama alanı açar. Benim incelediğim iki oyunda da bu tür bir bölünme oyunların yüceltilmiş kahramanları için mümkün değildir. Dışsal zorunluluk tektir, vatan sevilmek durumundadır. Aşk ya da zayıflık gibi içsel itkiler ise sesleri duyulmayacak kadar zayıftır. Trajik hale en yakın duran, ilginçtir ki, kötünün temsilcisi olan vatan haini tipidir. Abartılı çizilmiş ve kötülük etiketi kurgusal bir meşrulaştırma aranmadan üzerine yapıştırılmış bu tipte sezdiğimiz uzak trajedi imkânı da bir ahlaksızlık–kötülük söylemine bağlanarak etkisizleştirilmiştir. Haller, duygular, itkiler arasında bölünmüşlüğün olmadığı yerde insan psikolojisinin ya da bir tür iç yaşamın olduğu da söylenemez. Psikolojik çatışmanın yerini, Peter Brooks'un da belirttiği gibi mutlak iyi ile mutlak kötü arasındaki göstergeler savaşı almıştır (46).

Önemli bir başka nokta ise iki oyunun da birer facia hikâyesi anlatıyor olmasıdır. İlginçtir ki, yukarıda da belirtildiği gibi "facia" 19. yüzyılda "trajedi" karşılığı kullanılan bir sözcüktür. Bu tercüme ironiktir çünkü Heilman'ın gösterdiği gibi trajedi tam da faciayı defetmiş olmakla melodramdan ayrılmaktadır; buna göre trajediyle facia tastamam ayrı kutuplarda bulunurlar. Heilman'ın sözleriyle: "Faciada, ne oluyorsa dışarıdan gelir, trajedide içeriden. Faciada biz kurbanızdır, trajedide başkalarının ya da kendimizin kurbanlarını biz yaratırız". (Heilman, 29)

Değişmeyen, yüceltilen ya da yerin dibine batırılan karakterler; yazarın metnin devinimini göz ardı ederek dışarıdan dayattığı ve tekrar tekrar dile ge-

tirdiği bir değerler sistemi ve seyirciye seçim hakkı tanımayan romantik coşku içinde trajedi yaşayamaz. Yine Heilman'ın sözleriyle:

> Bir oyunda eğer kahraman, öncesinde ve sonrasında, olan bitenin ne hakkında olduğunu bilmiyorsa, eğer seçimi otomatik ve emek harcanmadan oluyorsa ya da belli bir akış içinde herhangi bir altematifin farkında olmadan devam etmeyi içeriyorsa, o oyuna trajedi demek zordur. (Heilman, 15)

Dolayısıyla burada incelediğimiz iki oyun da trajedi olarak değerlendirilemezler. Tam belli bir ahlaki tavrı okuyucuya ya da seyirciye geçirmek amacıyla yapılandırılmış bu metinler, klasik melodramın bütün imâlarıyla doludur: "yoğun bir duygusallığa düşkünlük; ahlaki kutupluluk ve şemacılık; varlığın, durumların ve eylemlerin uç hallerde bulunması; apaçık yapılan hainlik; iyiye eziyet edilmesi ve erdemin sonunda ödüllendirilmesi; abartılı ve ölçüsüz bir ifade; karanlık entrikalar, şüpheli bekleyişler, nefes kesen baht dönüşleri" (Brooks, 12-13).

Burada ilginç bir nokta hem Turyan'ın hem de Namık Kemal'in ciddi şekilde Victor Hugo etkisinde olmasıdır. Namık Kemal, *CH*'ya yazdığı mukaddimede bunu açıkça belirtmektedir. Ama iki yazar arasında bizim için daha önemli bir ortaklık Hugo'nun dönem tiyatrosuna getirdiği temel yeniliğin ikisinde de olmamasıdır. Çok basitçe söylersek bu yenilik saf bir trajedi ya da komedi yazmak yerine, hayat ikisini de aynı anda içerdiğinden, bir vakada iki unsur bir arada bulunabileceğinden sentez bir tür, trajikomedi yaratmaktır. Oysa komik unsur Turyan'da da Namık Kemal'de de yoktur. Ama ikisinde de Hugo'dan miras kalan onun daha çok klasiklerden devraldığı ağdalı üslup ve melodram retoriğidir.

Elbette doğrudan okuyucuyu (ya da izleyiciyi) duygusal olarak dönüştürmeye çalışan bu tür melodramatik metinlerin siyasal işlevleri birincil önemdedir. Bu bağlamda melodram olmak dışında ikinci önemli özellik oyunların belli bir tarihi vakaya dayanıyor olmasıdır. Esasında tarihsel dramanın tiyatro tarihi boyunca çok sık karşılaştığımız yaygın bir işlevi vardır: Yazıldığı gün için bir toplumsal–politik eleştiri olması, güncel içinde dile getirilemeyen için örtülü bir ifade alanı açması ve böylece seyircinin bugününe seslenecek yeni bir dil bulması. Herbert Lindenberger'in sözleriyle:

> Seyirci ve drama arasındaki değiş tokuş olasılıkları sınırsızdır: [konusunu tarihten alan] bir oyun vatanseverlik duygularını onaylama veya tutuşturmaya yarayabilir (V. Henry), bir kralı olası tehlikeler karşısında uyarabilir (*Gorbuduc*), kralı pohpohlayabilir (*Machbeth*) ya da bir kralı ya da güçlü bir figürü seyircinin gözünden düşürmeye çalışabilir (*The Crucible*) (6).

Burada incelediğimiz iki oyun için de bu türden bir tavrın bulunduğu söylenebilir. Buna göre, hem vatanseverlik duyguları "tutuşturulmaya" çalışılmakta hem de mücadelenin kaybedilmesi asla halkın kendisinden, halkın kendi kimliğine ve kudretine inançsızlıktan kaynaklanmadığı vurgulanmaktadır. Tam tersine, yenilginin nedeni, hükümran konumunda bulunan üst düzey yöneticilerin hıyanetidir. Böylelikle zafer ve yenilgi için adres gösterildiği iddia edilebilir.

Fakat bu eleştirinin öteki yüzünde iki dramın da tarihi bir "yukarıdakilerin tarihi" olarak algılaması söz konusudur. Yani tüm saflığına, inancına rağmen savaşın esas kahramanları asla sıradan insanlar değil; yine hükümdarlık seçkinleri, muktedirlerdir. Dolayısıyla yergi de övgü de aynı sınıf içindir; bu bağlamda ne Turyan ne de Namık Kemal siyasal eylem için yeni ve radikal bir alan açmamaktadır. Esasında tarihsel dram sınıfına alacağımız pek çok başka yapıtta da aynı algılama geçerlidir. Hugo'nun *Cromwell*'den başlayan bütün tarihsel oyunları da, Shakespeare'in bütün ünlü oyunları da yukarıdakilere ait tarihsel dramlardır ve buradaki eleştiri tüm bu oyunlara da yöneltilebilir.

Öte yandan anlatılan olayın tarihsel olmasının ve kahramanlıklarıyla tanınan seçkinlerin anlatılmasının yazarın üzerinde durduğu meseleyi yüceltici, büyütücü, kutsallaştırıcı bir etki yaptığı söylenebilir. Olayın tarihselliği ve yüksek sınıflar içinde geçmesi vurgu yapılan duygunun, söylenmek istenen şeyin şatafatlı olmasını, kudretli olmasını sağlamaktadır. Bu şatafat oyunların olay akışına ve retoriğine eşlik eder.

Tarihin bu şekilde, yani iyiliği ve kötülüğü keskin hatlarla çizilmiş, belli bir millete bağlı seçkinlerin yarattığı bir şatafatlı hikâye olarak ele alınması metinlerdeki ahlaki şekillendirme çabasının etkin bir aracı olarak dikkat çekicidir. Bu noktada okuyucu ya da seyirci için kendisini özdeşleştirebileceği kimlik apaçık ve kuvvetle ortaya koyulmuş demektir.

Toparlayacak olursak iki oyunda da trajik değil melodramatik yapının hikâyelerin ifade edilme biçimini belirlediği, bu melodram yapısının yazarın vermek istediği ahlaki mesajı ve tekbiçimli bir dünya algısını anlatmakta işlevsel olduğu ve vakanın tarihsel bir plan içinde işlenmesinin milli kimliğin yüceltilmesi şeklinde özetleyebileceğimiz ahlaki mesaja siyasal yeni bir boyut kazandırdığı ve bu mesajın iletimini kolaylaştırdığı söylenebilir. Bu nitelikleriyle söz konusu oyunlar doğrudan Osmanlı kamusundaki bir çatışmayı dillendirirler. Zira bu metinler için seslenilen toplumsal gruplar bellidir ve metinlerin duygu dünyası bu gruplar dışındakilerin ulaşımına kapalıdır. Bu kapalılık kamusal alandaki çatışmanın doğrudan bir yansıması olarak; yükselen milliyetçi değerlerin, Osmanlı toplumunu çatışmaya götüren dinamiklerin bir yansıması olarak görülebilir. Buna göre bu tür, yani (melodramatik) tarihsel dram, kamusal alanın failleri arasında tastamam modern bir düşmanlığa işaret eder. Zira birbirine yakın yıllarda, yan yana yaşayan, ortak gerilimleri aynı mekânda tecrübe eden iki genç yazarın tarihi ve tarihsel kahramanları birbirine bu denli yakın kavramaları ve sunmaları; onları "millî" facianın büyük direnişçisi, en büyük erdemin taşıyıcısı ve kendini kurban etmekten kaçınmayan kahramanlar olarak algılamaları ve sunmaları en kolay tarihsel melodram yapısı içinde mümkün olabilir.

Bu metinlerin trajedi olamaması durumu hiç şüphesiz sorgulanması gereken bir konumdur. Bu noktada akla şu anakronistik soru gelmektedir: Eğer bu metinler birer melodram değil de trajedi olsalardı, daha açık bir kamusal iletişim olasılığını akla getirebilir miydik? Heilman'ın vurguladığı gibi kendi bölünmüşlüğünün farkında olan trajik yapı kendine bakabilir ve "öteki" iletişim halinde tanımlanabilir ve kabullenilebilirdi. Dolayısıyla, trajik tarihsel dramlar Osmanlı özneleri arasında bir iletişim kanalının göstereni addedilebilirdi. Hiç şüphesiz sadece iki oyuna bakarak, bunların Osmanlı coğrafyasında yazılan bütün tarihsel dramları örneklediğini söylemek imkânı yoktur.[5] Fakat yine de birbirine benzer konulara sahip bu iki dram bize tarihsel dramın dönem içinde kullanılışı hakkında fikir vermektedir.

Bu noktada yazının başında söz ettiğim ihtimale dönebiliriz: Tarihsel dram imparatorluğun öznelerinin çatışmasına, karşıtlığına işaret eden ve hatta bu karşıtlığı yeniden üreten; öznelerin diyaloğunu zorlaştıran bir türsel alan

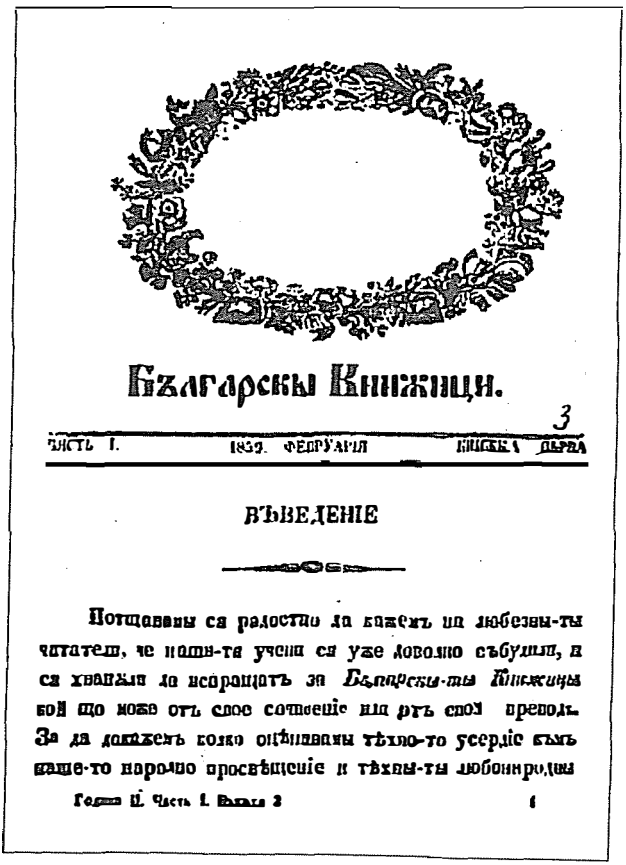
---

[5] Niyazi Akı, 19. yüzyılda on iki adet Türkçe tarihsel dram yazıldığını belirtmektedir (*XIX. Yüzyıl Türk Tiyatrosu Tarihi*, 75).

olarak işliyorsa diyaloğun ve uzlaşmanın olduğu bir alternatif alandan söz edemez miyiz? Eğer Osmanlı kamusal alanında çatışmanın yanında diyalog varsa; farklı kimliklerden insanlar birbirlerine karşı konum alırken karşılıklı bir tanıma sürecinin de failleri oluyorsa, metnin kendi içine kapanmadığı, seslendiği okur-seyirci kitlesini keskin hatlarla belirlemeyen farklı bir türsel alandan söz edebilmemiz gerekir. İşte, o alternatif alan komedidir.

19. YÜZYIL BULGAR UYANIŞ ÇAĞI VE *BULGAR KİTAPLARI DERGİSİ* (1858–1862)

Hüseyin Mevsim



Бѣлгарскы Книжищи.

3

ЧАСТЬ I. 1858. ФЕВРУАРІЯ КНИЖЕКА ПЪРВА

ВЪВЕДЕНІЕ

Потщавамы ся радостно да кажемъ на любезны-ты читатели, че наши-та учени ся уже довольно събудили, и ся хванали да исправятъ за Бѣлгарски-ты Книжицы вой що може отъ слое состоеніе или ръ слой преподъ. За да докажемъ колко оцѣнявамы тѣхно-то усердіе къмъ наше-то народно просвѣщеніе и тѣхны-ты любопитателны

Година II. Часть I. Книга 2 1

Bulgar Kitapları Dergisi*'nin bir nüshasının kapağı*

Bulgar tarihinde çok yönlü ve kapsamlı bir evre niteliği taşıyan Bulgar uyanış çağı, Bulgarların yabancı egemenlik koşulları altında ulusal ve kültürel bilinçlenme sürecini hızlandırdıkları ve olgunlaşan bağımsızlık düşüncesinin eyleme geçirildiği bir dönem olarak tanımlanır. Yeni Bulgar tarihinin başlangıcına işaret ettiği kabul edilen uyanış çağı, maddî ve manevî yaşamın tüm alanlarında Ortaçağ'dan Yeniçağ'a geçişi belgeler (Kosev, 50).

Bulgarların ulusal uyanış sürecinin ilk belirtilerinin, 17. yüzyıl başlarına denk düştüğü ve bunun Osmanlı İmparatorluğu'nda sipahilik sisteminin bozulmaya yüz tutmasıyla ilişkili olduğu düşünülür (Spasov, 5). Yüzyıllarca imparatorluğun gelir kaynağı Avrupa, Afrika ve Asya'ya düzenlenen seferlerden sağlanırken, 17. ve özellikle 18. yüzyılda ağır yenilgiler sonucunda Osmanlı'nın kendini savunma durumunda kalmasıyla beraber, saldırı savaşlarından elde edilen gelirler kesilir ve zaman içinde gittikçe derinleşen, önüne geçilemeyen bir iç çöküntü ve düşüş süreci başlar. Böylece reayanın ekonomik girişimciliği için yeni olanaklar doğarken, imparatorluk, tedavisi olmayan bir hastalığa yakalanır. Ekonomik durumunu düzelten reayanın ilk işi hakkını ve bağımsızlığının yolunu aramak olur: "Bulgar halkı," diye belirtir toplumbilimci İvan Hadjiyski, "tüccarlar ve esnaf sayesinde, dört yüzyıl önce politik olarak elinden alınan ülkesinin ve hatta Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları dışına çıkmıştı. Mızrak ve bozdoğan, iğne ve arşın önünde boyun eğdi" (Nikolova, 169).

Bulgar uyanış çağının Avrupa rönesansının bir parçası ve uzantısı olarak değerlendirilmesi gerekir kuşkusuz. Ancak Avrupa'dakinden farklı olarak Bulgar rönesansı dış siyasî ve dinî egemenlik altında, yoğun Balkan milliyetçiliği ve giderek sivrileşen Doğu sorunu koşullarında, büyük güçlerin kendi çıkarlarını savunduğu bir dönemde gelişir. Avrupa rönesansına göre Bulgar rönesansı yaklaşık üç yüzyıl gecikir ve zaman açısından Avrupa'daki aydınlanmacı ulusal kurtuluş hareketleri ve demokratik burjuva devrimleriyle örtüşür. Bulgar uyanış çağı, Avrupa rönesansının deneyiminden yararlanmıştır, ancak aynı zamanda ulusal bağımsızlık devrimi niteliği taşıdığından özgün ve eşsiz özellikler içerir.

Bulgar uyanış çağı, rönesansın Batı Avrupa'da başladığı ve doruğa tırmandığı döneme rastlamaz. 14. ve 15. yüzyıllarda Batı'da rönesansın doruktaolduğu dönemde, Balkanlar, Osmanlı feodal egemenliği altına girer. Bulgarların yaşamı 16., 17. ve büyük ölçüde 18. yüzyılda da Ortaçağ özelliği taşır. Durum ancak 18. yüzyıl başlarından itibaren değişmeye yüz tutar. Giderek çeşitli zanaatlar ve ticaret canlanır, kentler gelişir. Fransa, İngiltere, Hollanda gibi dış ülkelerle ticarî ilişkiler başlar. Bunlar eski askerî feodal düzenin temellerini kökünden sarsar(Spasov, 5-6).

Bulgarcada kullanılan *vazrajdane* terimi İtalyanca *rinascimento* kavramının tam çeviri karşılığı olmasına karşın, Bulgar uyanış çağı kültürel ve tipolojik anlamda Avrupa tarihinde rönesans olarak tanımlanan olguyla örtüşmez. Avrupa ile Bulgar rönesansı arasındaki farklılık gecikmiş anlamında kronolojik değil, tipolojiktir (İgov, 175). Bu dönem, İtalyanların *rinascimento* olarak tanımladıklarından daha çok *risorgimento* kavramına uygundur, başka deyişle, Bulgar uyanış çağı, rönesans hümanizminden çok, ulusal uyanış ve bağımsızlık özelliği taşır. Eski Bulgar kültürü; teosantrik, tanrı merkeziyetçiliği altında gelişen Ortaçağ Avrupa Hıristiyan kültür bütünlüğünün içinde yer alır. Avrupa rönesansı, yeni Avrupa kültürünün temellerine hümanizm ve bireysellik ölçütünü yerleştirerek antroposantrist/insan merkezli bir niteliğe bürünür. Avrupa rönesans kültürü yüce bir değer olarak evrenin merkezine insanı yerleştirir. Bulgar uyanış çağı ise dinsel, kiliseye dayalı, bir başka deyişle teosantrik yaklaşımını yine dünyevi bir anlayışla değiştirir, ancak tanrının yerine insanı, bireyi değil, insanüstü özelliğe sahip yüce bir değeri –Vatan, Memleket, Halk, Millet, Ulus, Bulgaristan...– yerleştirir.

Bulgar uyanış çağı, 18. yüzyıl başlarından Bulgaristan'ın Osmanlı egemenliğinden çıktığı 1878 yılına değin uzanır. Ancak egemenlik altında kalan

Makedonya, Doğu Trakya ve Ege Trakyası, Kuzey Dobruca'da ve ülkenin batı bölgelerinde ulusal, politik, kültürel ve dinsel uyanış süreci gelişmeye devam eder ve bunun Birinci Dünya Savaşı'na değin sürdüğü kabul edilir (Gençev, "Bılgarsko...", 33).

Bulgar uyanış çağı, Avrupa rönesansından üç yüzyıllık bir gecikmeyle başlar ve Osmanlı İmparatorluğu koşullarında gelişir. Balkan halkları ve özelde Bulgarlar, Avrupa'da yüzyıllarca süregelmiş politik, toplumsal ve kültürel evreleri 18. ve 19. yüzyılda çok kısa zamana sığdırmayı başarırlar. "Bulgaristan, uygarlığın çağdaş düzeyine yükselirken, Avrupa kültürel ve tarihsel sürecinin gerekli evrelerini –antikiteyi de, Hıristiyanlığı da, ortaçağı da, rönesansı da, klasisizmi de, aydınlanmacılığı da, romantizmi de, gerçekçiliği de, pozitivizmi de– hızlıca ve yoğunlaşarak geçer" (Gaçev, 116).

Üstelik bu süreç büyük güçler olarak niteleğimiz devletlerin aralarındaki rekabetin ve giderek yükselen Balkan ulusçuluğunun yarattığı elverişsiz ortamda gelişir. Nikolay Gençev'e göre, burjuvazi dönemine geçişleri sancılı olmasına karşın, kendi devlet yapısı, ulusal kilise hiyerarşisi, güçlü bir burjuvazi sınıfı ve güvenilir bir uluslararası destekten yoksun olan Bulgarlar, uyanış çağını geliştirerek gerçek bir kahramanlık örneği sergilerler.

Bulgar uyanış çağının alt ve özellikle üst sınırının belirlenmesi hâlâ tartışmaya açık bir konudur. Başlangıç noktası olarak ilkin tarihçi M. Drinov'un 1871'de öne sürdüğü 1762 yılı kabul edilir. Ayrıca alt sınır niteliğinde 1826 ve 1839 yıllarında Osmanlı'nın başlattığı reformların temel alınması gerektiği yönünde görüşler de önerilmiştir (Nikolova, 174). Ülkenin bağımsızlığına kavuştuğu 1878 üst sınır olarak kabul görmesine karşın, konuyla ilgili tartışmalar sürer (İgov, 178).

Bulgar Uyanış Çağı (1941) başlıklı kitabında M. Arnaudov bu dönemin dört evresinden söz edilmesi gerektiğini savunur: Erken (1762–1829), Gerçek (1829–1856), Yüksek (1856–1878) ve Geç. Son dönem, yabancı egemenlik altında kalan topraklarda devam eden devrim propagandası ve Bulgar Prensliği'ndeki kültürel etkinlikleri kapsar. Son yıllarda bu görüş bağımsızlıktan sonra da devam eden rönesans ruhundan söz eden D. Lekov ile T. Jeçev tarafından da desteklendi. İv. Şişmanov ise Bulgar Rönesansı'nın başlıca amacının Bulgar halkının dinsel özerkleşmesi olduğuna dayanarak, bu evrenin 1870'te, başka bir deyişle, bağımsız Bulgar Kilisesi'nin kurulmasının ilanıyla tamamlanmış olması gerektiği görüşünü savunur (179).

Uyanış çağı, Paisiy Hilendarski'nin 1762'de yazdığı *Slav Bulgar Tarihi* ile başlar, ancak bazı araştırmacılar bundan 150 yıl önce yaratılmaya başlanan Damaskin derlemelerinin dil özelliklerini öne sürerek bu sınırı daha gerilere çekmeyi yeğlerler. Bulgar uyanış çağının dönemlere ayrılması konusunda birçok farklı görüş olmasına karşın, söz konusu çağ genelde üç evreye indirgenir (Nikolova, 170):

Birinci Evre, Erken Uyanış Çağı veya Geçiş Çağı adları altında da bilinir ve genelde 19. yüzyıl başlarına değin olan dönemi içerir. Başlıca özelliği ekonomik yaşamda ağır, ancak hissedilir değişimlerin gözlenmeye ve Bulgarların etnik bilincinin şekillenmeye başlamasıdır.

İkinci Evre, tarihçilere göre 19. yüzyılın 20'li 30'lu yıllarından Kırım Savaşı'na (1853–1856) kadarki zaman dilimini kapsar. İki güçlü ve yaşamsal önem taşıyan hareketin, ulusalcı eğitim ve bağımsız kilise savaşımının kökleri burada yatar. Bu dönemde dünyevi eğitim veren ilk Bulgar okulları açılır, ders kitapları yayımlanır, matbaacılığın temelleri atılır ve onlarca gazete ve dergi yayın hayatına başlar. Manastırlara odaklanmış kültürel yaşam ve etkinlikler bazen Odessa, Moskova ve Bükreş gibi sınır ötesinde bulunan kentlere taşınır.

Üçüncü Evre, 1877–1878 Rus-Osmanlı Savaşı'na kadar devam eden gerçek (veya öz) uyanış çağı olarak tanımlanır. Bu yıllardaki en yüksek noktası Nisan Ayaklanması (1876) olan devrimcilik hareketleri hız kazanarak yaygınlaşır. 1877–1878 Rus-Osmanlı Savaşı tarihçilere göre ulusal kurtuluş savaşı olmasının yanı sıra, demokratik burjuva devrimi özelliklerini de içerir.

Ulusalcı Bulgar aydın sınıfı 19. yüzyılın ilk yarısında oluşmaya başlar. O yıllara dair güvenilir bir istatistik olmamasına karşın, yine de 1830 ile 1870'li yıllarda hücre okullarında 5–6 bin kişinin öğrenim gördüğü varsayılır. Orta ve özel eğitimli kişilerin 1000 dolaylarında olduğu sanılır. Yüksek öğrenim görmüş aydınların sayısı da yaklaşık 500 kişi olup bunlar meslekî açıdan öğretmen, din adamı, doktor ve eczacı, ressam, gazete ve dergi yayın yönetmeni, devlet memuru gibi gruplara dağılırlar. Zamanına göre yüksek sayılabilecek bir öğrenim gören ve gerçek bir ulusalcı ruh taşıyan aydınların ortaya çıkması da uyanış sürecinin radikalleşmesine neden olur (Gençev, "Bılgarsko...", 110).

Ancak Bulgar toplumunda Osmanlı'daki koşulların doğurduğu sosyal katmanlar da vardır. Öncelikle bunlar ara komprador sınıfı olarak nitelendirilen ve Osmanlı yönetimiyle egemenlik altındaki halk arasında aracılık eden

Çorbacılardır. İşçi sınıfı olmadığından uyanış çağında Bulgar toplumundaki radikal katman ve ulusal bağımsızlık savaşımının doğal önderi burjuvazidir. Ancak gerek ciddi bir politik ekolden geçmediğinden, gerekse eski aristokrasinin deneyiminden kopuk, ekonomik açıdan güçsüz ve sosyal açıdan uyuşuk olduğundan, Bulgar burjuvazisi gerçek rol ve misyonunu üstlenemeyip Bulgar bağımsızlığının anahtarını bulamayarak kayıtsızca Bulgar sorununu yabancı ellere terk eder. Bundan dolayı Bulgar burjuvazi sınıfı, devrim ve gelecek hakkında, Sırpların Piemontluğu, Romenlerin Latinliği, Yunanlıların ise Megali İdea'sı gibi ortak bir ulusal politik konsept yaratmayı başaramaz (121).

Toplum sahnesine çıkan burjuvazi ve sağlamlaşan ulusal bilinç, Rönesans ve Aydınlanma fikirleri doğrultusunda düzenlenmiş yeni bir eğitim sistemi gerektirir artık. Böylece 18. yüzyılda Bulgar aydınlanmacılığı en güçlü şekilde kendini P. Hilendarski, S. Vraçanski'nin yapıtlarında dışa vurur. Bunlar anadilde yapılması gereken bir eğitimden söz etmeye başlar. 18. yüzyılda Bulgar topraklarındaki okuryazarlık hakkında şu ana değin elde yeterince veri olmamasına karşın, araştırmalar bu yüzdenin görece yüksek olduğuna işaret eder. Bulgar hücre okulları artık neredeyse her yerleşim yerinde etkinlik gösterir ve bu arada kadınlar da bunları ziyaret etmeye başlarlar. Diğer ülkelere göre yüksek eğitimli Bulgarların sayısı düşük olmasına karşın, kitlesel okuryazarlığın yüzdesi yüksektir. 19. yüzyıl başlarında neredeyse bir eğitim seferberliği başlar ve bu hareket yenilenme sürecinde belirleyici rol oynar. Giderek hücre okullarının yerini karma Yunan–Bulgar okulları alır. 1835 yılında Gabrovo kentinde dünyevi eğitime ağırlık veren ilk Bulgar okulu açılır.

Uyanış çağının en ilerici kişiliklerinden Dr. P. Beron, Bulgar eğitiminin ilk reformcusu olarak kabul edilir, çünkü küçük bir ansiklopedi niteliği taşıyan *Balıklı Abece* başlıklı derlemesinde dört ana konuya vurgu yapar: anadilde eğitim, dünyevi bilgiler, Bell–Lancaster yöntemi ve öğrencinin kişiliğine saygı. 19. yüzyılın 30–70'li yıllarında Bulgar topraklarında bin altı yüzün üzerinde erkek ve kız okulu açılır. Üç lisenin yanı sıra ilk ihtisaslaşmış eğitim kurumları (pedagojik, ticaret, teolojik) da faaliyete geçer. Yüksek okul açma fikri de benimsenir.

1830'ların ortasına değin Bulgar kültürü Yunan kültürünün çekim merkezinde kalmaktan kurtulamaz. Yunan kültürü aracılığıyla Bulgar kültürü Rönesans ve Aydınlanma fikirleriyle temas eder. 30'lu yıllardan itibaren Panhelenizm, Bulgar kültürü ve ulusunun geleceği için ölümcül bir tehlikeye

dönüşünce, Yunan etkisi Rus etkisiyle değiştirilir. Yeni bir aydın sınıfı Rusya'da eğitilmeye başlar, bu sınıf Rus yazın geleneklerini özümser ve Rusça aracılığıyla Avrupa uygarlığının başarılarını yakından izler. O dönemdeki yüksek eğitimli Bulgarların yüzde 40'ı eğitimini Rusya'da almıştır. Tarihsel, ekonomik ve dinsel nedenlerden dolayı Bulgarlar üzerinde Fransız kültürünün de etkisi oldukça güçlüdür. Hatta günlük yaşam ve mimaride bu etki *alafranga* olarak adlandırılmaya başlanır. Yüksek eğitimli aydınların yüzde 30'u eğitimini orada alır. Geri kalan yüzde 30 ise Almanya, Avusturya, İngiltere, Çekya ve Yunanistan'da eğitim görür. Böylelikle Bulgar kültürüne farklı yabancı üniversite ve ekollerin başarı ve eğilimleri katılarak, kültürün hızlı bir biçimde gelişmesini teşvik eder. Aynı zamanda ulusal bir üniversitenin yokluğu da daha ilk başta Bulgar aydınlarını çeşitli kültürel ve politik kamplara ayırır. Bu durum Bulgar tarihinin daha sonraki gelişimine olumsuz etki yapacaktır (5).

Özellikle 1856'dan sonra Osmanlı'nın denetimi altında kurulan Bulgar toplulukları Bulgar ulusunun dayanağı olur. Bunların yanı sıra okul ve kilise mütevelli heyetleri eğitimi organize eder, eğitimin Osmanlılaştırması veya Yunanlılaştırması denemelerini önler. Aynı zamanda, okuma yurtları da ortaya çıkar ve bağımsızlığa kadar bunların sayısı 131'e ulaşır. Bunlar, pazar okulları, kütüphaneleri, süreli yayınları, tiyatro ve müzik faaliyetleriyle birer eğitim merkezine dönüşür.

1830'lu yılların ortalarına doğru İstanbul'daki Bulgarların büyük bir kısmı, kendi esnafını oluşturup, bunların etrafında birleşerek teşkilatlı bir biçimde yaşamaya başlar. Böylece, önceleri amorf bir çoğunlukken, bilinçli bir kitlesel güç haline gelen İstanbul Bulgarları, toplumda öne çıkmakta ve üyeleri oldukları halkın haklarını gündeme taşımakta gecikmezler. N. Bozveli ve İ. Makariopolski bağımsız kilise savaşımını burada başlatırlar, çünkü başka hiçbir yerde politik koşullar başkenttekilerden daha elverişli değildir. Posta ve iletişim ağlarının gelişmişliğiyle Türk, Yunan, Ermeni, Yahudi, Fransız gibi diğer uluslar için bir kültür merkezi olan İstanbul, bilgiye susamış ilerici Bulgar gençleri mıknatıs gibi kendine çekmeye başlar.

İstanbul Bulgarları, özellikle bağımsız kilise mücadelesini başlatınca, isteklerini dile getirip seslendirecekleri bir toplumsal organın yani gazetenin eksikliğini hissetmeye başlarlar. Aynı zamanda okuma, aydınlanma, eğitim, bilgi ve haber alma gereksinimlerini de karşılayacak, bunun ötesinde çıkarla-

nını koruyacak, kendilerini ifade edecekleri bir mecraya gerek duyarlar. İlber Ortaylı'nın, "bugüne kadar Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Bulgar basınının hayatı karşılıklı arşiv tetkiklerinin zorluğu ve filolojik noksanlık nedeniyle ne Bulgarlar ne de Türkler tarafından yeterli ölçüde araştırılıp açıklanmamıştır" ("Osmanlı Bulgar Basını Üzerine Notlar", 253) şeklindeki son derece doğru tespitinden hareket ederek konuya biraz ışık tutmayı deneyelim.

Rönesans İtalya'sında ticari haber bülteni olarak doğan gazete, Osmanlı İmparatorluğu'nda Rumlar, Ermeniler, Araplar, Türkler ve Bulgarlar için farklı bir işlev üstlenir. Burada gazete, "ön planda tarih, coğrafya, edebiyat ve hatta tabii ilimler, teknoloji ve iktisat öğreten bir öğretim organıdır, ayrıca ya saltanatın ya muhalefetin propaganda aracıdır; ama her şeyden önce bir kültür organıydı. Balkan ulusçuluğu gazeteye çok şey borçludur" (255).

Daha 1837'de N. Bozveli'nin İstanbul'da bir topluluk oluşturup, halkın aydınlanmasını ve uyanışını sağlamak amacıyla dergi yayımlamayı tasarladığı, ancak bunu gerçekleştirme zamanının henüz gelmediğini fark ettiği yönünde kanıtlanmamış bir sav vardır (Borşukov, 64).

Gülhane Hatt-ı Şerifi'nin ilanından (1839) sonra, İ. Makariopolski, Haziran 1845'te Reşit Paşa'ya yazdığı bir memorandumda, diğer Bulgar isteklerini sıraladıktan sonra, "Bulgarlara kendi dilinde gazete çıkarmalarına izin verilerek, devletlerine bağlılıkları için çalışılsın, bunda her zaman hükümetin yasa ve kararları, ayrıca tarımla ve diğer zanaatlarla ilgili makaleler yayımlansın" (64) şeklindeki önerisini sunar. Böylelikle İstanbul'da Bulgar gazetesi yayımlanmasının koşulları olgunlaşır ve gerçekten 1 Ocak 1848'de Osmanlı başkentinde *İstanbul Gazetesi*'nin (*Tsarigradski vestnik*) ilk sayısı çıkar.

Böylece İstanbul'da imparatorluk içindeki ilk Bulgar gazetesinin (*Tsarigradski vestnik*, *İstanbul Gazetesi*, kurucusu ve ilk redaktörü İvan Bogorov, 1848–1861) çıkarılmasıyla başlayan süreçte otuz yıllık bir kesit içinde yirmi beşin üzerinde gazete[1] ve 5 adet dergi[2] yayımlanır (Uyanış ça-

[1] Kronolojik olarak *Bılgariya* (Bulgaristan), kurucusu ve redaktörü Dragan Tsankov, 1859–1863; *Sıvetnik* (Rehber), kurucusu ve ilk redaktörü Nikola Mihaylovski, 1863–1865; *Gayda* (Gayda), kurucusu ve redaktörü P.R. Slaveykov, ilk Bulgar hiciv ve mizah gazetesi, 1863–1866; *Turtsiya* (Türkiye), kurucusu ve redaktörü Nikola Genoviç, 1864–1873; *Meseçna zornitsa* (Aylık Sabah Yıldızı), 1864, Bulgarlar arasında Anglosakson kültürünü yaymayı amaçlar; *Branitel* (Savunucu), 1864 yılında çıktığı varsayılan bu gazeteyle ilgili somut bilgiler yoktur; *Vremya* (Zaman), redaktörü Todor Burmov, 1865–1866; *Makedoniya* (Makedonya), kurucusu ve redaktörü P.R. Slaveykov, 1866–1872; *Pravo* (Hak), redaktörü İvan Naydenov, 1869–1873; *Zvınçatiy glumço* (Zilli Avanak), sahibi T. Kasapis [Teodor Kasap], redaktörü

ğında Bulgarca gazete ve dergilerin üçte birinden fazlası İstanbul'da çıkartılmıştır) ve bunun yanı sıra burada 509 adet Bulgarca kitap basılır.

19. yüzyılın ortalarında Bulgar toplumu, kültürü ve özelde yazınını ilgilendiren tüm sorunlar ve çözümleri için önerilen yöntem ve eğilimlerin fotoğrafını bir süreli yayın – *Bulgar Kitapları* (*Bılgarski knijitsi*) dergisi* – örneği üzerinden görmeye çalışalım.

Kurucu redaktörlüğünü Dimitır Mutev'in üstlendiği bu dergi 1858–1862 yılları arasında, daha önce de belirtildiği gibi, İstanbul'da çıkar. Sonraki yıllarda bu görevi, sırasıyla İvan Bogorov, Gavrail Krıstevıç, Todor Burmov ve Sava Filaretov üstlenirler.

Derginin içeriği ve tanıtımına geçmeden önce 1856'da Dr. Tsankov'un, Kostaki Marinoviç ve Konstantin Slavçeviç adındaki tüccarlarla İstanbul'da Bulgar Yazın Topluluğu'nun kurulmasına öncülük ettiğini belirtelim. Bulgar yazınının geliştirilmesini amaçlayan bu topluluğun Osmanlı başkentindeki Bulgarların yaşamında ve etnik bilinçlerinin uyanmasında önemli rol oynadığı kabul edilir (115). Kurucular, topluluğun ortaya çıkış nedenini, "günden güne çoğalan Bulgar okul ve kiliseleri için gerekli kitapların olmaması, az sayıdaki Bulgarca kitabın çok pahalı olması, çevrilmiş veya yazılmış bunca kitabın basılamaması, çevirmen ve yazarların Bulgarca kitapları Bulgarların zor anladıkları bir dil ve yazıyla kaleme almaları" gibi gerekçelere dayandırırlar. Topluluğun başlıca amaçları ise, "Bulgar okul ve kiliselerine gerekli kitapları, üstelik de düşük bir fiyata sağlamak ve bilginlerin Bulgarcanın nasıl yazılması gerektiği konusunda düşüncelerini paylaşacakları ve böylelikle kılavuzluk edecekleri bir platforma dönüşmek" şeklinde açıklanır. Bunlar ger-

---

P.R. Slaveykov, 1873; *Şutoş* (Şakacı), redaktörü P.R. Slaveykov, 1873–1874; *Kosturka* (Paslı Bıçak) redaktörü P.R. Slaveykov, 1874; *Napredık* (İlerleme), redaktörü İvan Naydenov, 1874–1877; *Vek* (Yüzyıl), daha sonra adını *XIX vek* (*19. Yüzyıl*) olarak değiştirir, redaktörü Marko Balabanov, 1874–1876; *İztoçno vreme* (Doğu Zamanı), ilk redaktörü Dragan Tsankov, 1874–1877; *Den* (Gün), redaktörü Stefan Bobçev, 1875–1876; *Tsarigrad* (İstanbul), redaktörü Vladimir Maçukovski, 1877; *Sutrina* (Sabah), redaktörü D.K. Popov, 1877.

[2] *Bılgarski knijitsi* (Bulgar Kitapları), kurucu redaktörü Dimitır Mutev, 1858–1862; *Çitalişte* (Okuma Yurdu), kurucu redaktörü Marko Balabanov, 1870–1875; *Rukovoditel na osnovnoto uçenie* (Ana Eğitim Kılavuzu), yukarıda belirtilen *Okuma Yurdu*'nun eki niteliğindedir, redaktörü Dragan Tsankov, 1873; *Rujitsa* (Hatmi Çiçeği), kurucu redaktörü P.R. Slaveykov, ilk Bulgar kadın dergisi, 1871; *Pçelitsa* (Arıcık), kurucu redaktörü P.R. Slaveykov, ilk Bulgar çocuk dergisi, 1871.

* İstanbul'da çıkartılan Bulgarca dergilerin araştırma desteği TÜBİTAK tarafından sağlanmıştır.

çekleşince "Bulgar halkı öteki ulusların eriştiği noktaya ulaşacaktır" (*Mesetsoslov,* 132).

Bulgar Yazın Topluluğu'nun birincil ereği yıllık takvim, daha sonra da yayın organları olacak bir dergi çıkartmaktır. Yıllık 1000 kuruş aidat vermesi gereken kurucu ve 50 kuruş ödemekle yükümlü yardımcı üyelerden oluşan topluluk, bu alanda bir ilk niteliğindeki ilginç bir organizasyon ve yapılanmaya imza atmış olur. Elli kurucu üye ve 100 yardımcı üye topladıktan sonra etkinliğe geçmeyi kararlaştıran topluluk, kuruluşunun daha ilk yılında 53'ü kurucu, 241'i yardımcı olmak üzere toplam 294 üyeye ulaşır. Ayrıca kurucular dan yedi kişinin 1000 kuruşun üzerinde, yardımcılardan da 20 kişinin 500 kuruş para yatırması sonucunda topluluk 75.000 kuruş gibi o gün için oldukça yüksek sayılan miktarda anaparayla etkinliğe başlar. 1000 ve 100 kuruş ödeyen her üyenin topluluğun yayımladığı bütün kitaplardan ücretsiz birer adet alması da karara bağlanır. Amaç ve hedeflerini büyük ölçüde yerine getirmeyi başaran topluluk, ayrıca Fener Rum Patrikliği'ne karşı yürütülen savaşımın başlıca odağı haline gelir.

1856'nın sonunda topluluk, D. Mutev ve Dr. Tsankov'un yayın yönetmenliğinde 1857 yılı için bir *Aylık Takvim* (*Mesetsoslov*) yayımlar. 134 sayfalık bu kitap İstanbul Gazetesi Matbaası'nda basılmış olup kapak sayfasında, uyanış ve dirilişi simgeleyen bir horoz ve "Bulgar yazını yararına satılmaktadır" ibaresi yer alır. Her ay ve gün için önemli bütün olay, yortu, bayram ve kutlamaların belirtildiği takvim kısmından sonra Osmanlı İmparatorluğu'ndaki posta hizmetleriyle ilgili tablo ve grafikler kullanılarak son derece ayrıntılı ve kaynak niteliği taşıyabilecek bir metne yer verilir. İstanbul nüfusunun dağılımı, Osmanlı'daki halklar ve hanedanlarıyla birlikte Avrupa devletleri hakkında verilen bilgiler kuşkusuz okurların ufkunu genişletmeyi amaçlar.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yönetim düzeni, kurum ve bunların başındaki kişilerin görevleriyle ilgili bilgilendirici yazıyı imparatorlukta çıkarılan gazetelerin bir listesi izler. Buna göre o yıllarda İstanbul'da Türkçe 2, Fransızca 3, Ermenice 10, Yunanca 5, İbranice 1, Arapça 1 ve Bulgarca 1 adet gazete yayımlanmaktadır. Dipnotta, "6 milyon Bulgar bir adet gazeteyle aydınlanacağını düşünüyorsa, yanarız bu halkın haline" şeklinde iğneleyici bir tespit de dikkat çeker. Sözünü ettiğimiz 1857 yılı için *Aylık Takvim* derlemesinde Dr. Tsankov'un "Bulgar Tarihine Bir Bakış" makalesi, ayrıca toplulu-

ğun kuruluşu ve tüzüğüyle ilgili yukarıda sunduğumuz bilgiler yer alır. 1859 yılı için yayımlanan *Aylık Takvim*, bazı araştırmacılara göre (Borşukov, 116) makaleler içerdiğinden ve süreli olduğundan tipik bir takvim derlemesidir. İkinci sayı D. Mutev'in popüler bir dille kaleme aldığı, örneklerle bezeli ve son derece bilgilendirici "Yıl Sayımı veya Kronoloji" yazısını, Avrupalı gezgin Welsh'in Bulgar topraklarıyla ilgili gözlemlerini, Lâskovets kasabası tasvirini, şiirler, monolog şeklinde kısa bir dramayı, pratik bilgileri, 1858 yılında Osmanlı İmparatorluğu'nda gerçekleşen olayların tarihçesini içerir.

1858 başlarında Bulgar Yazın Topluluğu tasarladığı dergiyi *Bulgar Kitapları* (*Bılgarski knijitsi*) başlığı altında yayımlamaya başlar. Bulgar basın tarihinde ekip çalışmasının ilk başarılı ürünü olarak gösterilen bu dergi, 1850'lerin sonu ve 60'ların başında en önemli ve düzeyli Bulgar süreli yayını kimliğini taşır. Derginin yayınma başlamadan önce topluluk üyeleri, geniş çaplı hazırlık çalışmaları yürütür, daha doğrusu yeni üyeler kaydetme yoluyla para toplar ve redaktörlük için uygun birilerini aramaya koyulurlar. Sonuçta D. Mutev üzerinde mutabık kalınır ve ona o dönem için yüksek sayılacak yıllık 32.000 kuruş bağlanır.

N. Gerov Rus Elçiliği'ne yazdığı raporunda onu, "daha uygun ve isabetli bir seçim yapılamazdı, çünkü Mutev çağımızın en eğitimli Bulgarıdır, ayrıca da birçok erdemi olan mükemmel bir insandır" şeklinde değerlendirir. Gerçekten derginin redaktörü ve kurucusu, doktorasını Almanya'da savunmuş ve St. Petersburg Üniversitesi'nde hocalık yapmış zamanın en bilgili kişilerindendir. *Bulgar Kitapları*'nın temellerini sağlam atıp ilk 16 sayıdan sonra rahatsızlığından dolayı İstanbul'u terk etmek durumunda kalır. Böylece redaktörlüğe, 14. sayıdan başlayarak yardımcılığını üstlenen İv. Bogorov getirilir. 16.–24. sayıları kendi başına çıkaran Bogorov derginin ikinci yılında yerini Osmanlı bürokrasisinde yer alan Gavrail Krıısteviç'e bırakır. O da çalışmalarının yoğunluğundan yıllığı ancak tamamlayabilir ve 1860'ta redaktörlük görevini bu kez daha sonra başbakanlık görevinde de bulunacak Todor Burmov üstlenir. Bu durum Mart 1862'ye değin devam eder ve son iki sayı Sava Filaretov tarafından çıkartılır.

1862'ye kadar okuruyla iki haftada bir buluşan *Bulgar Kitapları* daha sonra haftalık çıkmaya başlar, ancak buna izni olmadığından yine aylığa döner. İlk başlarda Kilise Slavcası harfleri kullanılarak yayımlanan, daha sonra modern karakterlere geçen derginin Haziran 1862'de ise son sayısı çıkar.

Derginin daha birinci sayısında, dikkat çekici yapıt ve araştırmalar yayımlandığını görürüz. Parteniy Zografski'nin çevirisiyle Teofilakt'ın *Aziz Kliment'in Yaşam Öyküsü* (*Jitie na sveti Kliment*) yapıtına yer verilir. Bu dergideki tarih konulu her makale, Bulgarlara güçlü çarlıklarının ve kendi bağımsız kiliselerinin olduğu şanlı geçmişlerini hatırlatır. Redaktör Mutev önsözlerinden birinde, "bilim, eğitim ve aydınlanmadan uzak kalan her halkın bahtsızlığını" vurgular. Bu makalelerin her biri ve geçmişle ilgili her belge Bulgarların bağımsız kilise haklarını kanıtlar ve güçlendirir.

Mutev'in döneminde tarih ve filoloji ağırlıklı bir dergi olan *Bulgar Kitapları*, okurlarını düzenli ve ayrıntılı olarak önemli dünya olayları hakkında bilgilendirir. Dergi halkın aydınlatılması amacıyla faaliyette bulunurken kültürel özerklik, bağımsız Bulgar kilisesi meselesi gibi konulara da değinir. Derginin sayfalarında özellikle Bulgar tarihine dair metinlere çok yer ayrıldığı gözlemlenir. *İstanbul Gazetesi* ve İzmir'de yayımlanan *Filoloji*'de (*Lyuboslovie*) de benzer yazılar çıkar, ancak *Bulgar Kitapları*'ndakiler rastlantısal varsayımlar veya tarihsel romantizm ürünleri değil, belgelere, araştırmalara, bilimselliğe, argümanlara dayanan birer monografi niteliği taşır.

Dil sorunuyla ilgili olan ve ciddi araştırmalar sonucu yazılan makalelerde iki ana lehçeden birinin seçilerek, ortak gramer ve yazım kurallarına sahip tek bir yazınsal dilin yaratılması gerektiği düşüncesi savunulur. Doğu lehçesinin benimsenmesine katkı sağlayan dergi, Bulgar eğitimi, okulu, aydınlanması, pedagojisi, 1850'li ve 1860'lı yıllarda Bulgar toplumunu yakından ilgilendiren en önemli politik ve kültürel mesele niteliğindeki bağımsız kilise sorunu üzerine tarihsel makaleler yayımlayarak, Bulgar halkının yürüttüğü davadaki haklılığını kanıtlar. Geniş yelpazesinde ekonomi, halk yaratıcılığı, doğa bilimleri, coğrafya, kentler, edebiyat gibi konulara da yer ayrılan dergide, ayrıca "Politika Not Defteri" ve "Ticaret Not Defteri" bölümleri de ilgiyle izlenir.

Bulgar basın tarihi araştırmacıları (Borşukov, 128) 1000 adet tiraj ve 774 aboneli bu derginin orta halli Bulgarların kültürel düzeylerini aştığı kanısını paylaşırlar. St. Bobçev'in, "çok uzun zaman taklit edilerek örnek alınan en iyi Bulgar dergisi" (*Zaslugi...*, 100) değerlendirmesinde bulunduğu *Bulgar Kitapları*, halkın kültürel düzeyinin yükseltilmesine ve Fener Rum Patrikliği'nin Bulgarlar üzerindeki egemenlik hakkı savlarının tarihsel ve bilimsel kanıtlarla çürütülmesine yadsınamayacak katkı sağlar. Kilise bağımsızlığı savaşımında çok etkin rol alır, her zaman Bulgar çıkarlarını savunur. *Bulgar*

Kitapları hem Katoliklikle birleşmeye, hem Patrikliğe karşı tutum takınır. Dergi tamamen bağımsız bir Bulgar kilisesi ister. Süreli yayının kilise sorunu hakkındaki tutumu, Katolik propagandasına karşı yazılan birçok makalede olduğu gibi, Patrikliğin Bulgarlar hakkındaki iddialarını çürüten bir dizi araştırmaya yer vermesinde de görünür (Penev, 125).

Birkaç redaktör değiştirmesine karşın dergi sonuna dek Bulgar Yazın Topluluğu tarafından ilk başta belirlenen amaç ve eğilimini korumayı başarır. Bunlar bilim, aydınlanma ve eğitime karşı sevgi aşılamak ve yaymak, cahil Bulgar halkını eğitmek olarak özetlenebilir. Dergi, amaç ve eğilimlerini korusa da, çok belirgin bir örnekle çıkartılmaz. Her redaktör farklı bir konuya ağırlık verir, kendi ruhu ve anlayışlarını yansıtır. Kaldı ki onlar Bulgar fikir dünyasının büyük toplumsal sorunlarda kendi görüşleri olan özgün temsilcileridir. Örneğin, Mutev, Bulgar geçmişine, Bulgarcaya ağırlık ve önem vermeyi yeğler. Krısteviç'in Bulgar yazınıyla, Burmov'un da kilise sorunuyla daha yakından ilgilendiği gözden kaçmaz. Bogorov ile Burmov dergiye bir gazete özelliği katmak isterler. Özellikle Bogorov, "biz Damaskin derlemelerini kiliseye; tarihi okula; masalları da imecelere bıraktık" diye yazar. Burmov'un döneminde dergi kilise sorununa çok yer ayırır. Kendisi Katolik işbirlikçileri ve Yunan gazeteleriyle polemik yürütür.

Bulgar fikir dünyasının önde gelen temsilcilerinin yer aldığı dergide Bulgar geçmişiyle ilgili bilimsel makale ve araştırmalar genelde S. Palauzov, G. Krısteviç, P. Slaveykov, D. Mutev'in imzasını taşır. Gramer, dil ve yazım konularında Mirkoviç, Popoviç, Kasapski, G. Krısteviç ilginç önerileriyle dikkat çekerler. Kent tasvirlerine P.R. Slaveykov ve D. Mutev ağırlık verirken, halk eğitimini Bogorov ve Krısteviç önemser; kilise sorunları ise Burmov ve Çolakov'un gündeminde ayrıcalıklı yer tutar. Halk türküleri, atasözleri, bilmeceler, halk gelenekleriyle ilgili Şişkov, Slaveykov, Teoharov, Filaretov'dan değerli metinler yayımlanır.

Bulgar tarihiyle ilgili araştırmalar okurlara Bulgar çarlarının şanlı kahramanlıklarını, Bulgar devletinin tarihsel gelişimini, Bulgar kilisesinin kuruluşunu, 9. yüzyıldan beri Bulgar aydınlanmacıların etkinliklerini göstermeyi amaçlar. Bunlar Bulgarlarda ulusal bilincin ortaya çıkmasına ve güçlenmesine etki eder. Ancak dergi, ulusal bilinci etkilemek amacıyla tarihsel belgelerin gerçekliğini istismar etmekten özenle kaçınır. *Bulgar Kitapları*, tabii ki, sadece geçmişle ilgilenmez. Okurlar güncel olayları da izler; dünyada, Avru-

pa'da ve ülkelerinde olup bitenlerden haberdar olurlar. Geçmişle bugün paralellik içinde yürür. Türkiye ve komşu ülkelerde tarihe bu denli ağırlık veren başka bir dergi zor bulunur (Mişev, 634).

Bulgar Kitapları dergisinin dil ve yazım sorunlarıyla ilgili belirli görüşleri vardır ve bunları ünlü Bulgar filologlarının makaleleriyle ortaya atar. Buna göre bir halkın özelliğini vurgulamak için onun ortak bir yazın dili ve yazımı olması gerekir. Bu alanda var olan karmaşanın giderilmesi ve yazınsal dil olarak Doğu veya Batı ağzının benimsenmesi, ortak bir yazım ve gramerin geliştirilmesi zorunludur. Sadece bu yolla bir birlik ve düzenin tesis edileceğine inanılır.

Derginin sayfalarında kilise sorunuyla ilgili makaleler de çok önem taşır. Kilise bağımsızlığı savaşımının kararlı bir evreye girmesi, *İstanbul Gazetesi*'nin Patriklik taraftarı bir tutum sergilemesi ve bu savaşımın başına geçecek başka yayın organı olmaması nedeniyle *Bulgar Kitapları* kilise bağımsızlığının bayrağını yükseklere taşır. Dergi, Bulgar kilise önderlerinin isteklerine uyumlu olarak ilerler. Ancak 1860'tan sonra Rusya'nın Bulgar istekleriyle ilgili tutumunda bir değişiklik olunca, *Bulgar Kitapları* Patrikliğe karşı daha yumuşak ve uzlaşmacı bir tutum takınır ve hatta 1861'de, Burmov, Patriklikle yakınlaşmadan yana birkaç makale yayımlar. Dergi, Katoliklerle birliğe karşı güçlü bir kampanya yürütür ve Bulgar kilisesinin Ortodoks özelliğini koruması gerektiğini ateşli bir şekilde savunur.

Derginin sayfalarında yazınsal kısma da gerekli ağırlık verilir. Telif eserler kadar çeviri yapıtların yayımlanmasına da özen gösterilir. Ancak ilk olarak, özellikle dergi Krısteviç redaktörlüğündeyken, edebiyat eleştirisine yer verilmesine de dikkat edilir.

Bulgar Kitapları'nı önemli kılan nedenlerden biri de sayfalarında sadece Osmanlı'nın değil, Avrupa'nın gündeminde de bulunan bütün politik ve toplumsal sorunların yansıtılmasıdır. Politik, ticari, yazınsal ve genel bir günlük niteliği taşıyan "Çağdaş Tarih" başlıklı bölümde Türkiye, Balkanlar ve Batı Avrupa'daki politik olaylarla ilgili doğru ve ayrıntılı bilgiler verilir, Avrupa'nın ekonomik ve finansal durumuna dair açıklamalara ek olarak Bulgar ve Avrupa bilimi ve yazınının gelişimi de okurlara aktarılır.

Bulgar Kitapları, modern bir derginin bütün özellik ve niteliklerini taşır ve o dönemde çıkartılan diğer Balkan süreli yayınlarından bir farkı yoktur. Öncüllerindense üstün olduğu kabul edilir (Bobçev, *Pregled...*). Sadece çeşit-

li ve iyi seçilmiş materyalleri değil, sorunların irdelenmesinde uygulanan bilimsel yöntem de dergiyi bu denli yüksekte tutar. Her şey ölçülüdür ve bilimsel olarak desteklenir. Burada naif sonuçlar veya dayanaksız argümanlar yoktur, ki bunlara o dönemde çıkan başka Bulgar dergilerinde sıkça rastlanır. Aksine, o denli bilimsel bir dergidir ki, popüler metinlerle öğretici olmak şeklindeki amacını bazen tam olarak yerine getiremez. Bundan dolayı dergi geniş kitlelere ulaşmakta güçlük çeker ve bazı çevreler Bulgar Yazın Topluluğu'nu sadece eğitim düzeyi yüksek okurları düşünmekle eleştirir. Bütün bunlara karşın, dergi, okurunu Avrupa'daki kültürel etkinlik ve buluşlar hakkında bilgilendirerek halkın eğitimine ve bilimin gelişmesine katkı sağlar. Derginin kilise sorununun gelişimi ve daha sonraki çözümü konusunda da yadsınamayacak rolü vardır. Patrikliğe ve ruhanilerine karşı yazılan eleştiriler, halkın memnuniyetsizliğinin artmasına neden olur ve sonuç olarak 1860'ta Paskalya ayininde Bulgarlar patriğin adını anmazlar.

Maddi açıdan derginin çok iyi koşullarda çıkartıldığını söylemek zordur. Abone tutarları, İstanbul için yıllık 5 gümüş mecidiye, imparatorluk içinde 5,5 mecidiye, Sırbistan ve Ulahya için 6 mecidiye olmasına karşın, birinci yılda 774 aboneden sadece 140 kişi ödeme yapar. 1859'da derginin 620 abonesi vardır, bunun karşılığında 21.457 kuruş gelir sağlanır. Böylece, olanaksızlık yüzünden 1862'de bu güzel girişime son verilir, oysa gelecekte derginin Bulgar halkına yararı katlanarak artabilirdi (Andreev).

Özetle, *Bulgar Kitapları*, Bulgar basınını uyanış çağında başka bir derginin erişemeyeceği bir noktaya yükseltir. Aydınlanmacı yönü ağır basan derginin sayfalarında Bulgarların devletçilik ve yazınsal yaratıcılık geçmişinden bir dizi orijinal ve çeviri monografi aktarılır. Tarihsel geçmiş üzerinde yapılan akademik araştırmalar Bulgar halkının bağımsız kilise savaşımını haklı çıkartır ve Rum Patrikliği'ne karşı pozisyonunu güçlendirir. Dergi, yazarlardan ruhanilere, öğretmenlerden ileri gelenlerine kadar Bulgar toplumunun bütün katmanlarını bir araya getirir ve birleştirir. Başlıca eksiği popüler içerikli tasarlanmış olmasına karşın akademik bilimselliğe kaymasında yatan *Bulgar Kitapları*, Bulgar uyanış çağı süreçlerini hızlandıran derin izler bırakır.

DİASPORADAKİ FARS EDEBİYATI: İSTANBUL 1865–1895*

Christophe Balay

Çeviren: Çiğdem Kurt



۱۴ شماره ۲۰۹ سال چهارم

(سیاسی)

بموجب خبرهای تلگرافی کشتیهای جنگی روس بگوماندانی امیرال (آوملان) درسیزدهم همین ماه اوکتوبر فرنگی (مطابق ۲۰ ربیع الاخر) بشگرگاه (تولون) رسیده امیرال (ریشوئیه) وزیر بحریهٔ فرانسه بایپاری از صاحب منصبان بحری برای استقبال وپذیرایی صاحب منصبان روس بتولون رفته درنهایت احترام مراسم پذیرایی واستقبال را بجا آورده اند.

درحین بیرون آمدن امیرال مشارالیه از کشتی وزیر بحریهٔ فرانسه خطابهٔ مفصلی بلندی مقام دوستی دولتین فرانسه وروس خوانده اظهار داشته است که ورود کشتیهای جنگی روس بخاك فرانسه دوتردد فرانسویان خیلی گرانبها است. امیرال (آوملان) درجواب گفته است که ازاین حسن پذیرائی واحترامات که درخاك فرانسه دربارهٔ کشتیهای جنگی ماشهود افتادند تنها من وصاحب منصبان کشتیهای که درتحت کوماندای من است بلکه تمام ملت روس ممنون ومتشکر خواهند بود.

بمناسبت ورود کشتیهای جنگی روس بحیت بسیاری از طرف مردم ممالك دور ونزدیك فرانسه بشگرگاه (تولون) وارد شده بودند [illegible] فردای روز ورود خود از هر [illegible] فرانسویان جداگانه پذیرائی نموده [illegible] بسیار دوستانه ردوبدل شده

امیرال (ریشوئیه) وزیر بحریهٔ فرانسه نیز بایپاری از صاحب منصبان بحری بکشتی مخصوص امیرال آوملان رفته پس از ادای مراسم بازدید آنشب در دائرهٔ بحریه بنام آمیرال مشارالیه مجلس مهمانی بسیار باشکوهی ترتیب داده تمای صاحب منصبان کشتیهای روس درآنجلس مدعوا حضور داشته اند.

وزیر بحریهٔ فرانسه درانمای طعام بسلامتی

İstanbul'da Farsça olarak yayımlanan Ahter *dergisinin 17 Eylül 1893 tarihli sayısının kapağı*

İran çevresinde oluşan edebiyat diasporası

19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan modern Fars edebiyatı, İran toplumunun tümünü etkileyen bir bunalımı yansıtır. Bu dönemde Kaçar Hükümdarlığı'nın mutlak iktidarı altında bulunan İran'dan komşu merkezlere doğru bir göçmen akışı yaşanmaktadır. Bu merkezlerde sürgündeki muhalifler –entelektüeller, edebiyatçılar, gazeteciler, siyasetçiler, tüccarlar– bir araya gelirler. Farklılıklarına rağmen tüm bu insanları harekete geçiren ortak bir tutku vardır: Siyasal, iktisadi, toplumsal, dinsel ve de edebi yapıda yenilenme. 19. yüzyılın sonundaki bu edebi yenilenme dönemine ait üç büyük metnin İran sınırları dışında kaleme alınmış ve/veya yayımlanmış olması tesadüf değildir. (Talebof, *Ahmed'in Kitabı*, İstanbul, 1894; Zeynelabidin Meragai, *İbrahim Bey'in Seyahatnamesi*, İstanbul, 1895/1900 yılları; J. Morier, *İsfahanlı Hacı Baba'nın Maceraları*, çev. Mirza Habib İsfahani, elyazması: İstanbul, 1896'dan önce; baskı: Kalküta, 1905.)

Bazı ışıltılı kentlerde canlı ve parlak bir Farsça basın faaliyeti gelişir. Kalküta'da Mo'eyyedoleslâm *Hablolmetin*'i; Kahire'de Mirza Muhammed Mehdi Tebrizi *Hikmet*'i, Mirza Ali Muhammed Han Kaşani *Süreyya* ve ardından *Pervereş*'i yayımlar. Paris'te üç Farsça gazete çıkar. Londra'da ise yayın sa-

---

* Metnin orijinali için bkz. *Les Iraniens d'Istanbul*, der. T. Zarcone ve F. Zarinebaf–Shahr. İstanbul–Tahran: IFEA/IFRI, 1993, 177-186.

yısı iki olup bunlardan biri Malkum Han tarafından yayımlanan ünlü *Kanun*'dur. Almanya'da 12 yayın çıkar, bunlar arasında Sd. Hasan Takizade tarafından Berlin'de kurulan *Kâve* de bulunmaktadır. Kaderin bir cilvesiyle, 19. yüzyılın ortalarından itibaren bu İranlı topluluk, reform hareketlerinin çoktandır başlamış olduğu Türkiye'nin yolunu tutar.

Aydınlar ile parlak yazarlar İstanbul'da, Hurşid yayın grubu ve gazetesi *Ahter*'in çevresinde toplanıp bir arada çalışırlar. *Ahter* 1875'te Ağa Muhammed Tahir Tebrizi tarafından kurulur. Yazı işleri müdürü Mirza Mehdi Han Tebrizi'dir. Pek uzlaşmacı olmasa da, İran elçiliğinden az çok destek gören gazete giderek liberalleşip Kaçar rejimine daha açık muhalefet etmeye başlar. Eksiksiz bir meşrutiyetçi gazete haline gelir. Bu akıma mensup entelektüellerin çoğu gazeteye katkıda bulunur. Aralarından üçü, topyekûn dönüşüm halindeki bu Fars edebiyat dizgesinin temsilcileri olarak öne çıkar:

- 1866'dan 1893'e kadar İstanbul'da yaşamış olan âlim, şair, dilci ve çevirmen Mirza Habib İsfahani,
- İstanbul'a 1886'da gelip burada on yıl kalan tarih felsefecisi Mirza Ağa Han Kirmani,
- İstanbul'a 1892'de yerleşip 1911 yılındaki ölümüne kadar burada kalan ütopyacı ve reformcu tüccar Zeynelabidin Meragai.

Bu üç İranlı arasında yapılacak karşılaştırmalı bir inceleme, kuşkusuz, tüm sürgün deneyimlerini sergilemiş olmayacaktır. Ama sahip olduğu sistemik bakış açısıyla, kültür olgusuna yönelik farklı yaklaşımları ve bunların edebiyata olan "etki"lerinin çeşitliliğini daha iyi anlamaya olanak tanıyacaktır. Ayrıca, modern Fars edebiyatının, bu tümü etkileyen iç içe geçişler sonucunda nasıl ortaya çıktığını ve yeni zihniyetlerin kendilerini ifade etmelerine nasıl katkı sağladığını anlamaya yardım edecektir.

Sürgün yolları

Bu üç seyyah Türkiye'ye ulaşmak için oldukça farklı yollar izlemiştir. Onları harekete geçiren sebepler, hayat ve iş koşullarına göre değişiklik gösterir ve üçünün İstanbul'a geliş tarihlerini kapsayan otuz yıllık zaman dilimi içinde önemli dönüşümler geçiren toplumsal–siyasal bağlama göre değişir.

İlk gelen Mirza Habib İsfahani'dir. İranlı eleştirmenler, James Morier'ye ait *İsfahanlı Hacı Baba'nın Maceraları* romanının çevirmeni Mirza Habib İsfahani'nin oynadığı rolü uzun zaman görmezden gelmiştir. Bu çevirinin yazmasının İstanbul'da Minovi tarafından bulunması, Morier ile İranlı çevirmenine hak ettikleri ilginin gösterilmesini sağlamıştır.

Mirza Habib hakkında ise nispeten az şey biliyoruz. 1893'te Bursa'da (Türkiye) ölmüş, muhtemelen 1834–35 yıllarında İsfahan'da doğmuştur. Önce İsfahan, ardından da Tahran'da din eğitimi almış, ardından Bağdat'ta dört yıl boyunca edebiyat, hukuk ve ilahiyat eğitimi görmüştür. Tahran'da kısa süre geçirdikten sonra, 1866'da Sipehsalar'ı yeren bir yazısı yüzünden İran'dan kaçmak zorunda kalmıştır. Bundan sonra kâtip ve hoca olarak çalışacağı İstanbul'da ikamet etmeye başlar. Farsça dilbilgisi üzerine kaleme aldığı eserleri, yayımladığı metinlerle şiir derlemeleri onun yoğun entelektüel ve edebi etkinliğinin kanıtıdır.

Mirza Habib İsfahani Farsça, Arapça ve Türkçenin yanı sıra Fransızca da öğrenir. Böylece Molière, Rousseau ve Hugo'nun eserleriyle tanışır. *Ahter* gazetesinde *Misanthrope*'un çevirisini yayımlar, *Hacı Baba* (Defauconpret'nin Fransızca versiyonundan çevirir) ile A.R Lesage'in ünlü romanı *Gil Blas de Santillanne*'ın çevirileriyle uğraşır. *Hacı Baba*'nın çevirisini tamamlamak için Ruhi ve Kirmani'nin yardımını almış olması muhtemeldir. Bu üçü arasında yakın bir ilişki vardır. Hatta Kirmani'nin İstanbul'da bazen Mirza Habib'in evinde kaldığını biliyoruz. Mirza Habib'in Bursa'da ölümünden bir yıl sonra, 1894 yılında, *Gil Blas* çevirisinin elyazmasını istinsah eden de Kirmani'dir.

Mirza Ağa Han Kirmani ise İstanbul'a 1886 yılında, yani Mirza Habib'den yirmi yıl kadar sonra, arkadaşı Şeyh Ahmed Ruhi'yle birlikte gelir. Kirmani tüm 19. yüzyıl İran tarihinin belki de en parlak ismidir. Engin kültürü ile yurtseverliği, onu meşrutiyet devriminin anahtar kişiliklerinden birine dönüştürür. 1854'te Kirman Hanlarına mensup bir ailede doğar. Mirza Ağa Han Kirmani, ailesinin konumu sayesinde o dönem için beklenebilecek en kapsamlı eğitimi alır. Fars ve Arap edebiyatı, tarih, İslami ilimler, felsefe, matematik, geleneksel tıp, temel Fransızca ile İngilizce, eski Farsça, Zend Avesta ve resim eğitimi görmüş; bu arada tasavvuf öğrenmeye de başlamış; tüm bunlarla derin bir birikim sahibi olmuştur. Bu birikim ona ileride eşine az rastlanır bir muhakeme gücü kazandıracaktır.

Kirmani, okul arkadaşlarından biri olan Şeyh Ahmed Ruhi ile gençlik yıllarında dostluk kurar, 1896'da Tebriz'in Şah-ı Cihan Bağı'nda halka açık olarak gerçekleştirilen idamlarına kadar yanından neredeyse hiç ayrılmaz. Babası öldüğü sırada (1881) Mirza Ağa Han Kirmani, Kirman valisinin yönetim teşkilatında çalışmaya hazırlanmaktadır. Ama vali ve onun nazırıyla düştüğü bir anlaşmazlık sonucu Kirman'dan kaçıp İsfahan'a sığınmak zorunda kalır. Burada Şeyh Ahmed ona katılır. Servetlerini geride bıraktıktan sonra mütevazı bir hayat süren iki arkadaş, yavaş yavaş İsfahan'daki edebiyat çevrelerine dahil olur. Bu aynı zamanda Mirza Ağa Han Kirmani için Lazaristlerin yanında Fransızcasını geliştirme fırsatıdır da. Kısa süre sonra Zillu's-sultan peşine düşünce Tahran'a geçer (1885). Buradan daha uzaklara, Meşhed'e doğru kaçar ve burada Astan-ı Kuds Kütüphanesi'nde birkaç ay çalışır. Reşt, Tebriz ve Bakü üzerinden 1886'da İstanbul'a ulaşır.

Mirza Ağa Han Kirmani ve arkadaşı Türkiye'ye geldikten iki ay sonra Mirza Subh-i Ezel'in kızlarıyla evlenirler; Mirza Subh-i Ezel, Bahaullah'ın üvey kardeşi ve halefi olduğu için Bab'ın rakibidir. Peki, Mirza Ağa Han Kirmani Bahaîliğe bağlı mıdır? Hiç şüphesiz gençliğinde, İsfahan'dayken bağlıdır. Subh-i Ezel'in kızıyla yaptığı evliliğin de gösterdiği gibi, Türkiye'ye ilk geldiğinde yine bu özelliğini korumaktadır. Ancak Mirza Ağa Han Kirmani, Ahundzade, Malkum Han ve Avrupalı düşünürlerin etkisi altında dini otoriteyle gitgide daha fazla karşıtlığa düşer ve hatta açıkça ateist olur. Geleneksel düşünce biçimlerini bir kenara bırakıp kendisini doğal olarak politik tercihlere –Kaçar hanedanı ve her türlü despotizme karşı mücadele etme gibi– götüren ilerici düşünceleri ve sosyalist fikirleri benimser.

Mirza Ağa Han Kirmani ilk önce, Doktor Tahir Tebrizi tarafından yönetilen *Ahter* dergisinin yayımında çalışır ve parlak bir gazeteci olduğunu hemen belli eder. Şiddetli ve tutkulu milliyetçiliği kendisini meşrutiyetçi mücadelenin sadık bir militanı haline getirir. İstanbul'da bulunan İranlı edebiyatçıların oluşturduğu çevreye hızla dahil olur, Ruhi gibi Mirza Habib İsfahani ile dostluk ve çalışma arkadaşlığı yapar. Birlikte *Hacı Baba* ile *Gil Blas* çevirilerini bitirirler. *Ahter*'de altı yıl çalıştıktan sonra Mirza Ağa Han Kirmani'nin yazı işleri müdürü ile arası açılır. Dergiden ayrılır, geçimini istinsah yapıp ders vererek sağlar. Afgani olarak bilinen Seyyid Cemaleddin Esed-Abadi de yine bu dönemde (1892) Londra'dan gelir. İran'dan sonra, Malkum Han'ın *Kanun* gazetesinde çalıştığı İngiltere'den de sınır dışı edilmiştir.

Mirza Ağa Han Kirmani kısa sürede Malkum Han'ın eserlerinden etkilenir. Dergiye muhtemelen isim vermeden katkı sunar ve onun İstanbul'daki yorulmak bilmez savunucusu olur. Tüm düşüncelerini paylaşmasa da Malkum Han onun siyasal ve toplumsal görüşlerinin gelişiminde derin bir etkiye sahiptir; mektuplaşmaları bunu kanıtlar. Afgani ise Mirza Ağa Han Kirmani'yi siyasal faaliyetlerine katsa da Panislamizm davasına tam anlamıyla kazandıramaz. Afgani'nin tütün imtiyazı meselesinde oynadığı rol Tahran'ın öfkesini alevlendirir, ama iadesine karşı çıkan Sultan'ın koruması altındadır. Bu durum Mirza Ağa Han Kirmani ve Ruhi için geçerli değildir. Nafile bir çaba içinde Avrupa'ya kaçmanın yollarını ararlar. Mirza Habirü'l-mülk gibi onların hakkında da sınır dışı edilme emri gelir. Sultan, Nasiruddin Şah'ın ellinci tahta çıkış yıldönümü dolayısıyla aflarını dilemeyi düşünerek onları Trabzon'da tutar, burada birkaç ay kalırlar. Şah'ın öldürülmesi umutlarını bitirir, olaylar iadeleri talep edilen suçluların aleyhinde gelişir. Misilleme olarak 1896'da Tebriz'de başları vurulur.

Mirza Ağa Han Kirmani ardında dört temel alana ilişkin önemli eserler bırakır: Edebiyat, tarih, din ve felsefe. Felsefe alanındaki eserleri *Se Mektub* ve *Sad Hitabe* gibi toplumsal–siyasal çalışmalardan oluşur. Bunlar birbirinin devamı olup Ahundzade'den Kemalüddevle ve Celalüddevle adlı şehzadelerin mektuplaşmaları edebi motifini ödünç alır. Ama Mirza Ağa Han Kirmani'nin eseri Ahundzade'nin eserine göre iki kat daha hacimli ve derinliklidir; ikinci kısmının ise *Mektubat* ile bir ilgisi yoktur. 1894 yılına doğru kaleme alınan *Der Teklif-i Millet* bireyin toplumdaki rolünü ve devrimin ulusal anlamını inceler. *Tekvin ve Teşrih* Kirmani'nin araştırmalarının epistemolojik yönünü sergiler. *Heftâd-ü dü Millet*, *Hikmet-i Nazari* ve *Heşt Behişt*'ten oluşan üçleme ise Mirza Ağa Han Kirmani'nin ahlak ve metafizik anlayışının esasını kendinde toplar.

Mirza Ağa Han Kirmani'nin tarih alanındaki eserleri ise kendi zamanı içinde düşünüldüğünde tamamen orijinaldir. Bunlar modern İran tarihi açısından eski İran tarihini bilimsel bir biçimde düşünme yolundaki ilk denemeler olarak kabul edilmelidir. E.G. Browne gibi bazı Doğu araştırmacıları (bol bol yararlandıkları) bu eserin bilimsel niteliğini küçümsemekte ve güvenilirliğini yadsımakta zorlanmamışlardır. Bu, Mirza Ağa Han Kirmani'ye ait çalışmaların İranlı entelektüel elit üzerinde hatırı sayılır bir yankı uyandırmış ve örneğin A. Kesrevi'nin ileriki araştırmalarını belirlemiş olduğu gerçeğini değiştirmez.

Mirza Ağa Han Kirmani'nin başlıca eserlerinden biri olan *Ayine-yi Sikenderi*, başlangıcından günümüze genel bir İran tarihidir. Bugün ne yazık ki kaybolmuş olan *Tarih-i İran ez İslam ta Selçukiyan*, Mirza Ağa Han Kirmani'nin 1894'te Malkum Han'a yazdığı bir mektupta belirttiği gibi, yukarıda adı geçen eserin devamını oluşturur. *Tarih-i Şanjeman-i İran*'ın (tarihsel olayların baskısı altında İran'daki toplumsal değişimlerin tarihçesi) ancak birkaç bölümü, *Tarih-i Kacariye ve Sebeb-i Terakki ve Tenezzül-i Devlet ve Millet-i İran*'ın ise kısa bir bahsi geriye kalmıştır. Bu iki eser, Afgani'nin Kirmani'ye ait önceki çalışmalara yönelttiği eleştirilerin ardından kaleme alınmıştır. Afgani, Mirza Ağa Han Kirmani'yi, ilerlemeci isteklerle toplumsal ilerleme olanakları ve devletin çöküşü arasındaki temel karşıtlığı geliştiremediği savıyla eleştirmiştir.

Mirza Ağa Han Kirmani'nin edebiyat eserleri arasında ise öncelikle Sadi'nin *Gülistan*'ının bir uyarlaması olan, yazarın yirmi beş yaşına doğru Kirman'da yazmaya başlayıp 1887'de bitirdiği *Rezvan*'ı saymak gerekir. Fars edebiyatı tarihi olan *Ayine-yi Sühenveri*'den ise geriye hiçbir iz kalmamıştır. Ancak Mirza Ağa Han Kirmani, *Ayine-yi Sikenderi*'de söz konusu eseri 1890'da tamamladığını ifade eder. Mirza Ağa Han Kirmani ölümünden hemen önce, Trabzon'da kendisine verilen mühleti İslam öncesi İran'ın kısa bir tarihi olan ve Firdevsi'nin kullandığı kafiye düzenini izleyen *Name-yi Bastan*'ı bitirmek için kullanır. Bu eserin bir bölümü Mirza Ağa Han Kirmani'nin çocukluk arkadaşı Ahmed Edib Kirmani tarafından 1898'de Şiraz'da *Salarname* adıyla yayımlanır. Eleştirel son bölüm ile ekteki milliyetçi şiirler bunun dışında tutulur. Bunlar Nazım El-İslam Kirmani tarafından *Tarih-i Bidari-i İraniyan*'da yayımlanır. Trabzon'da kaleme alınan son eser olan *Reyhân* yarım kalır. Mirza Ağa Han Kirmani bir çağdaş Avrupa edebiyat tarihi yazmayı tasarlar, yalnızca giriş bölümünü ve birinci bölümün bir kısmını yazmaya zaman bulur (kendi elyazması, Minovi Koleksiyonu, Tahran). Bu eserin bilhassa ilginç olan giriş bölümü İran'da çağdaş toplumun ihtiyaçlarıyla ve toplumsal ilerlemeyle uyum içinde modern bir edebiyat oluşturma gereksinimini dile getirir. Son olarak, Babıâli'nin İran Büyükelçisi Münif Paşa'ya ithaf edilen ve yine yarıda kalan Fénelon'un *Télémaque* çevirisi de bu döneme rastlar.

Mirza Ağa Han Kirmani'nin eserlerinin gizemli kalan bir tarafı vardır. Ademiyat'a göre (*Endişe-hâ-yı Mirza Ağa Han Kermani*, Tahran, Payam,

1978) Mirza Ağa Han Kirmani Mazdek, Mani, Nadir Şah ve Şah Sultan Hüseyin üzerine birçok tarihsel roman yazmış olmalıdır. Sanatizade-yi Kirmani'ye ait olduğu düşünülen iki roman *Dam-gostaran ya İntikamhahan-i Mazdak* (*Mazdek'in Avcıları ya da İntikam Perileri*) ile *Mani-i nakkaş* (*Nakkaş Mani*), Mirza Ağa Han Kirmani'nin yayınlanmamış ve genç yazar Sanatizade-yi Kirmani tarafından intihal edilmiş iki romanı olabilir.

Ademiyat öncelikle, *Damgostaran*'ın birinci cildinin önsözünde verilen yazım tarihine göre Sanatizade'nin on altı yaşında olması gerektiği fikrini dayanak alır. Dolayısıyla eski İran tarihi hakkında bu derecede bilgi sahibi olması neredeyse imkânsızdır (ciddi bir eğitimden geçmemiştir, çocukluğundan itibaren hayatını kazanmak zorunda kalmıştır). Ademiyat ardından, Mirza Abdul Hüseyin Sanatizade-yi Kirmani'nin babası olan Mirza Ali Ekber Kirmani'nin Mirza Ağa Han Kirmani'nin İstanbul'daki hizmetkârı olduğunu ve tutuklandığı sırada evrakının bir bölümünü elinde bulundurduğunu ekler. Örneğin *Rezvân*'ın orijinal elyazması nüshası halen Sanatizade ailesindedir ve yapılması düşünülen bir baskı için birkaç yıl önce Tahran'daki 'İlmi Yayınları'na emanet edilmiştir. Son olarak *Nakkaş Mani*'nin elyazması nüshası yazarın yaşının elverdiğinden daha eskidir (kâğıt kadar yazı açısından da), ayrıca eserin sonunda yer alan bir isim kazınmış, elyazmasındakinden tamamen farklı bir yazıyla Sanatizade'nin adı yazılmıştır.

Sanatizade tarafından kaleme alındığı iddia edilen iki romanın, eski İran'ın erdemlerinin yüceltilmesi gibi tamamen Mirza Ağa Han Kirmani'ye has olan tarihsel temaları işlemesi yeterince şaşırtıcıyken, Sanatizade'nin sonraki çalışmaları arasında bu iki eserin devamı niteliğindeki eserlere rastlanmaması daha da şaşırtıcıdır. Gerçekten de bu iki romandan sonra, Sanatizade'nin yazarlığı kökünden değişir ve tarihsel temalar yerine toplumsal temalara yönelir.

Son gelen İran Azerbaycan'ında bulunan Meraga doğumlu Zeynelabidin'dir. İran'dan değil, Kırım'dan gelir. Kafkaslar'da kaldıktan sonra hayatının bir bölümünü burada geçirmiştir.

İbrahim Bey'in Seyahatnamesi yazarı Zeynelabidin Meragai 1840'ta Meraga bölgesinde doğar. Siyasal değişiklikler ve maddi sıkıntıların ardından Zeynelabidin Meragai ile erkek kardeşleri Kafkasya'ya göç ederler. İşler ilkin yolunda gider. Zeynelabidin Meragai Tiflis'te konsolos yardımcılığına tayin edilir. Başka bir talihsizlik olunca 1877'de Kırım'a gider. Talih yeniden yü-

züne güler. Rus sarayının resmi tedarikçisi olur. Vatandaşlık elde eder. Zeynelabidin Meragai sonrasında İstanbul'a gelip burada İranlı göçmenlerin oluşturduğu çevreyle ilişkiye geçer. 1911'de Türkiye'de ölür.

Zeynelabidin Meragai tek ve ünlü romanı *İbrahim Bey'in Seyahatnamesi*'ni İstanbul'da geçen bu yıllarda yazar ve yayımlar. Birinci cilt 19. yüzyılın sonunda yazar ismi belirtilmeden çıkar. Kahire'de bir kez basılır; ikinci cilt 1905'te önce Kalküta'da sonra Lahor'da çıkar; 1907'de kaleme alınan üçüncü cilt ise 1909'da İstanbul'da yayımlanır ve muhtemelen Kalküta'da bir baskısı daha yapılır. Bazı iddialara göre diğer iki ciltten oldukça farklı olan birinci cilt, İstanbul'da önce *Ahter*'in sonra da *Şems*'in yazı işleri müdürü olan Mirza Mehdi Han Tebrizi'ye aittir. Gerçekten de Zeynelabidin Meragai ilk iki cildi imzalamaz, eserin yazarı olduğunu üçüncü ciltte kabul eder. Temkini elden bırakmaması sansürün bir dayatması olabilir. Her ne olursa olsun, Mehdi Han'ın olası katkısını yadsımadan romanı Zeynelabidin Meragai'nin yazdığını söyleyen A. Kesrevi'nin görüşlerine katılmak mümkündür. *İbrahim Bey*, basit ve halka yakın, *Ahter* yazarlarının seviyesinin çok altındaki diliyle olduğu kadar (Mirza Habib ve Mirza Ağa Han Kirmani de belki buna katkı sunmuşlardır) her türlü edebi oyundan azade tarzıyla da işin uzmanı olmayan birinin eseri gibi görünür; dönemin gazetecilerinden birinin eseri olduğu görüntüsünü bile vermez. *İbrahim Bey*'in dili, vasat bir eğitim aldığını ve ülkesini yirmi yaşında bir daha görmemek üzere terk ettiğini söyleyen (üçüncü cilt önsöz) basit bir Azeri tüccarın Farsça düzeyine tastamam uyar. Eserde sunulan gerçeklik Zeynelabidin Meragai'nin yolculuk deneyimlerini oldukça iyi bir şekilde açığa vurur.

Bu anlatıdaki otobiyografik bölümler (ve muhtemelen *Ahter* yazarlarınca sağlanan belgelere dayalı anlatım) kuşkusuz bir hayli fazladır. Roman siyasal alanda hemen başarı elde eder ama kendine edebiyat alanında doğrudan bir mirasçı bulamaz. Eserin Fars düzyazısının gelişimi üzerinde oynadığı rol inkâr edilemez. Bununla birlikte edebi türlerin yenilenmesine olan etkisi daha dolaylıdır. İranlı genç bir yazar olan Cemalzade'nin İran için onca yeni ve yabancı olan Meşrutiyet'in bu eserlerinin konularıyla biçimlerini hatırlayıp bunları farklı bir kalıba dökmesi için bir yirmi yıl beklemek gerekmiştir.

Düzyazının ve yazarın yeni konumu

Bu üç güzergâh hiç şüphesiz büyük farklar barındırır. En başta da kişileri harekete geçiren nedenler bakımından. Mirza Habib ile Kirmani İran'dan siyasal görüşleri nedeniyle ayrılırlar, oysa Zeynelabidin, gençliğinde (iktisadi nedenlerle) Azerbaycan'dan Kafkaslar'a, sonra da Kırım'a göç ettiğinde geride bıraktığı Müslüman kültüre yaklaşmak için Türkiye'ye yerleşir.

Hacı Baba'nın çevirisi ya da Kermani'nin eserleri okunduğunda bunların Tahran yönetimi ile İran toplumuna karşı aynı satirik tona sahip oldukları görülür. Aralarındaki ton benzerliği çarpıcıdır. İlk iki ismin *Hacı Baba* ile *Gil Blas* çevirilerinde birlikte çalıştıkları, hepsinin *Ahter*'a düzenli olarak yazdığı ve sonuncu isim olan Zeynelabidin'in 1892'de Türkiye'ye geldiğinde onlarla karşılaşmış olduğu düşünüldüğünde, bunda şaşırtıcı bir taraf yoktur. 1892'de Kirmani *Ahter*'den ayrılır ama İstanbul'u terk etmez; Mirza Habib'in sağlığı ise kötüye gider ve sonraki yıl vefat eder. İster doğrudan Kirmani isterse de Mehdi Tebrizi tarafından olsun, *İbrahim Bey'in Seyahatnamesi*'ndeki belgesel nitelikli bölümün tümünün İran'da yaşamış (Zeynelabidin ülkeyi kesin olarak 16 yaşında terk eder) ve ülkenin siyasal ve toplumsal gerçekliğiyle sürekli ilişkide kalmış olan kişiler tarafından sağlandığı inkâr edilemez. Buna Tahran hakkındaki bölüm örnek gösterilebilir (Sapanlou baskısı, Tahran, 1985, 39-96). Farklı nazırların ve Aminozzarb'ın karşılaşması, Anglofon çevre, büyük Mollalar, Şah Abdülazim, Darülfünun, başbakana uzun ziyaret ve gazete okumaları İran'daki siyasal ve iktisadi yaşamın kesin olarak bilindiğine işaret eder.

Aynı şekilde, kısaca "sadakatsiz bir güzel"[1] denilebilecek olan *Hacı Baba* çevirisindeki "sapmalar"ı –özellikle orijinal metinde yer almayan ve çevirmen tarafından tonu incelikle artırılmak suretiyle eklenen sert bir dini otorite karşıtlığı, ince ince işlenmiş kibirli ve alaycı bir ironi– dikkatle okumak Kirmani'nin becerisini açığa vurur. 19. yüzyılın başında bir İngiliz diplomat tarafından görülen Kaçar İran'ı, sürgündeki bir İranlı muhalif tarafından yüzyılın sonunda çözülmekte olan rejimin korkunç bilançosu olarak yeniden ele alınmıştır. Mirza Habib'in *Hacı Baba*'sında açığa vurulan milliyetçiliğin gücü hiç şüphesiz çevirmenin niyetini ve kişiliğini aşar. Eserin geri planında, monarşiye karşı olma

[1] Türkçede "sadakatsiz bir güzel" olarak karşılanan ifade, kaynak metinde "une belle infidèle" biçiminde yer alır. "Çeviri kadın gibidir: Güzel olursa sadık, sadık olursa güzel olmaz" görüşüne gönderme yaparak kaynak metinden uzaklaşan çevirileri niteler. (ç.n.)

noktasında uzlaşmış bir çevrenin fikirlerini halka ilan edişini, demokrasi talebini ve –Kirmani gibi bazılarına has olan– laiklik tercihini görmek gerekir.

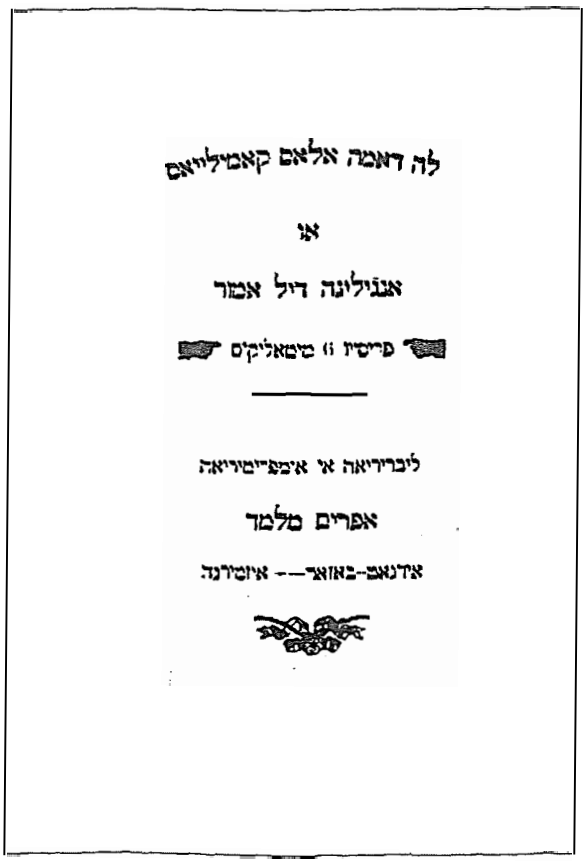
Meşrutiyet'i "yapan" bu adamlar arasındaki diğer bir buluşma noktası da, yeni bir yazı biçiminin gelişmesi için elverişli bir alan olan basındır. Ancak her üçünün yazarlığı da kendine göredir, her biri edebiyat dizgesiyle kendine özgü bir bağ kurar. Mirza Habib bir "edip", şair, dilci ve hocadır; çeviri yoluyla dışanya açılır. Kirmani kuvvetli bir eğitim almıştır, engin bir kültüre sahiptir, gençliğinden itibaren yabancı dilleri öğrenir. İsfahan'da Avrupalı misyonerlerle ilişkiye geçer, derslerini takip eder. Olgunluk çağından itibaren politik kurumlarla anlaşmazlığa düşer. Onu yabancı edebiyatlara çeken egzotik bir merak değil, eleştirel düşünce, tarih anlayışı ve politik çözümlemedir. Zeynelabidin ise ülkesindeki iktisadi sefalet sonucu sürgün yollanna düşen bir tüccardır ve ülkesine özlemle karışık öfke duymaktadır. İktisadi gerçeklikler onu Çar'ın Avrupa'sına sürükler. Türk reform hareketleriyle İstanbul'a doğru esen Avrupa etkisi onu inkâr edilemez biçimde büyüler. Hiçbiri Avrupa edebiyatı ile kültürü üzerine objektif bir bakışa sahip değildir. Aksine, bunları kendi kültürlerini ve yeni edebiyat dizgelerini yeniden tarif etmeye yarayan dizgesel modeller olarak kullanırlar. Bu yüzden *Ahter*'de kaleme alınan makaleler, çeviriler, tarih incelemeleri, *İbrahim Bey* gibi ilk kurmaca metinler ya da *Damgostaran* gibi ilk tarihsel romanlar arasında esaslı farklar aramamak gerekir. Bu ayrımlar daha sonra, Fars düzyazısı yeni konumunu elde ettikten sonra yapılacaktır. Bu ise 1920'lerde, edebiyat dergilerinin eleştiri çalışmalanyla gerçekleşir.

Son olarak, kültürel kopuş ve bunun merkez ile yazarlar arasına koyduğu mesafe, düşünce ve yazı biçimlerinin yer yer karışmasından doğan epistemolojik kaymalar yalnızca düzyazının kendisinin değil, bundan öte İranlı entelektüelin de değişmesine neden olur. Kirmani gibi kişilerle birlikte daha sıra dışı, itiraz eden ve edilen yeni bir entelektüel figürü doğar. Bu, edip "ücretini hamiden alan edebiyatçı" figüründen tamamen uzaklaşır. Merkezi iktidardan bağımsızdır ve onun tarafından sansüre uğrar. Tanımları kırılgandır, çünkü konumu gereği birçok rol, birçok dil, birçok kültürel dizge ve gelenekle modernitenin ortasındadır, ama sabit bir yeri de yoktur.

YENİDEN YAZIM OLARAK TEFRİKA ROMAN: LADİNO EDEBİYATI ÖRNEĞİ*

Olga Borovaya

Çeviren: Feride Evren Sezer


לה דאמה אלאם קאמיליאם

או

אנגיליונה דיל אמור

פיסיו ו מיסאליקוס

ליבריאה א אימפיסיריאה

אפרים מלמד

אדנאם-באזאר-- איזמירנה

Kamelyalı Kadın'*ın Ladino çevirisinin kapağı*

19. yüzyılın son otuz yılından başlayıp 20. yüzyılın ilk otuz yılına kadar uzanan süre, tiyatro oyunları ile kurmaca anlatıların başlıca örneklerini oluşturduğu seküler Ladino edebiyatının ortaya çıkışına ve yükselişine tanık olmuştur. İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle, günümüzde ulaşamadığımız bu türde birkaç yüz metin kaleme alınmıştır. O dönemde, *romanso* (roman) denilen yeni seküler kurmaca türü, edebiyat piyasalarında öncü bir role sahipti. Ladino romanı, uzunluğu 16 ile birkaç yüz sayfa arasında değişen (ancak birçoğu 100 sayfayı geçmemiştir) ve genellikle süreli yayınlarda ya da broşür kitaplarda tefrika halinde basılan halk dilinde yazılmış bir hikâyedir.

Pek çok Ladino romanı, yabancı kaynaklara dayanmakla birlikte, çoğunlukla kaynağın başlığını, yazarını ya da yaratıcısını belirtmeden basılmıştır. Bu durum, işleri oldukça zorlaştırmakta ve söz konusu kaynakların tespit edilip özelliklerinin belirlenmesine yönelik özel araştırmalar gerektirmektedir. Ancak bir yandan, gerçekleri tamamen bilsek bile Ladino romanının doğasına ilişkin soruların yanıtsız kalacağına, öte yandan, eldeki bilgilerin konu hakkında yürütülecek çalışmalarda yeterli olduğuna inanıyorum. Bugüne ka-

---

* Yazının orijinali için: Borovaya, Olga, "The Serialized Novel as Rewriting: The Case of Ladino Belles Lettres", *Jewish Social Studies* 10.1 (Güz 2003): 31-68. Olga Borovaya, bu yazıyı gözden geçirdi ve bazı kısımlarını yazının Türkçe ilk kez basıldığı yer olan *Kritik* dergisi için yeniden kaleme aldı. Burada okuyacağınız çeviri için, yeniden yazılmış metin temel alındı.

dar Ladino romanı bir edebiyat türü olarak ele alınmamıştır. Pek çok edebiyatın aksine, genel olarak Sefarad edebiyatının tipolojik ya da evrim sürecindeki bir sistem olarak nitelendirilmediğini göz önüne alırsak, bu durum şaşırtıcı değildir. Ladino edebiyatını genellikle İspanyol mirasının bir parçası olarak kabul eden İspanyol edebiyatçıları, konuyla ilgili bazı çalışmalar yürütmüştür; ancak gündemleri ne olursa olsun bu çalışmalar, betimleyici olmanın yanı sıra, ele alınan konuya ilişkin değer yargıları taşımaktadır.

Musevi edebiyatları araştırmacıları, Ladino edebiyatını kendi başına araştırmak adına, ciddi bir girişimde bulunmamıştır. Düşük sanatsal başarısı nedeniyle, Ladino edebiyatının, sadece Musevi tarihinin bir parçası olarak kabul edildiği ve bu yüzden geniş bir edebi bağlama oturtulmadığı görülmektedir. Yine de sanatsal değeri ne olursa olsun Ladino edebiyatı, edebiyat makrosisteminin bir parçasıdır ve Avrupa dışında gelişmiş edebiyatların incelenmesinde büyük anlam taşıyabilir. Bu nedenle, insan bilimleri çalışmalarında hâlihazırda kullanılan genel kategorilerin, kuram ve yöntemlerin konuya ilişkin araştırmalara yansıtılması gerekmektedir. Bu makalenin ilk bölümü, Ladino romanını kuramsal açıdan ele alıyor; ikinci bölümü ise Ladino romanının biçimlenme sürecine damgasını vuran edebi mekanizmaları gözler önüne seren dört Ladino eserinin incelenmesine ayrılmıştır.

Bir edebi tür olarak Ladino romanı

Genel özellikler

19. yüzyılın son otuz yılında, Alliance İsraélite Universelle (AIU) okullarıyla birlikte Sefarad basını, önemli bir Batılılaşma aracı haline gelmiştir. Bu durum, Fransız Musevilerinin benimsediği biçimiyle Avrupa değerlerine maruz kalmak anlamına gelmiştir. "Fransız Devrimi'nin evrenselciliğini, kurtarıcılık söylemine dayalı Museviliğin seküler bir versiyonu ile harmanlayan Fransız Musevileri, vaat edilmiş yeni modern uygarlık dünyasında bütün Musevilerin yer edinebilmesi amacıyla, özgürleşme mesajını dünya çapında yaymayı misyon edinmişlerdir" (Rodrigue, "The Ottoman Diaspora", 873). Liberal politik görüşler, yeni bilgi türlerine açıklık ve hem kadınlar hem de erkekler için seküler eğitim, vaat edilmiş bu uygarlık dünyasının birer unsurudur. Yeni basın, halk dilini kullanarak, Sefaradlara yeni gerçekleri, modelleri ve bakış

açılarını tanıtmıştır. İlk Ladino gazetesi 1840'larda basılmıştır. Kısa zamanda kimi, farklı dilleri bir araya getirmiş olsa da, çoğu, Ladino dilinde onlarca süreli yayın ortaya çıkmıştır. Bu gazete ve dergiler farklı, hatta çoğu zaman karşıt politik ve toplumsal hareketleri temsil etmiştir, ama bütün editörler, sansür gibi ortak sorunlarla baş etmek zorunda kalmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda politik sansür, Jön Türk Devrimi'ne (Meşrutiyet) (1908) kadar sürmüştür. Ayrıca, Sefarad cemaatlerinde dini ve ahlaki konularla ilgilenen hahamların uyguladığı ahlaki sansür de söz konusuydu.

Süreli yayınların çoğu için kurmaca önem taşıyordu. Okurların büyük merakla beklediği bu metinler, gazete satışlarını artırmaktaydı. Bu nedenle Ladino edebiyatı, özellikle de romanı, basınla el ele ortaya çıkmış ve hem ekonomik açıdan hem de yeni Batı değerlerinin yayılması açısından daima basınla yakın ilişki içinde bulunmuştur. Ladino edebiyatının bir türü olarak roman, ilk olarak büyük çoğunlukla Fransızca, İbranice ve diğer yabancı dillerde kaleme alınmış yabancı kurmacaların uyarlaması biçiminde ortaya çıkmıştır. Bu Ladino metinlerinin pek azı sadık çevirilerden oluşuyordu; bazısı halk dilinde yaratılmış özgün parçalardan ortaya çıkmıştı; fakat çoğu, farklı düzeylerde yabancı kaynaklara dayalıydı. Bu üç türü birbirinden ayıran sınırlar son derece belirsiz olduğu için, bütün Ladino romanlarını "yeniden yazım" olarak tanımlamayı, yaratıcılarına ise "yeniden–yazarlar" adını vermeyi öneriyorum. Kaynak metinler genellikle önemli ölçüde kısaltılmış ve *trezladado, rezumido, imitado, adaptado, aranzhado, reescrito* ve *por* gibi ibarelerle basılmıştır. Eşanlamlı[1] olan bu terimler, esas olarak "uyarlanmış" ya da "yeniden yazılmış" anlamlarına gelmektedir.

19. ve 20. yüzyıllardaki Sefarad edebiyatını yaratan entelektüeller hakkında görece az bilgiye sahibiz. Ancak ele alacağımız romanlardan ikisini üretmiş olan Alexander Ben Ghiat'ın yaşamı gayet iyi belgelenmiştir.[2] Ben Ghiat, 1897 yılında, İzmir'de 25 yıl boyunca en azından haftalık çıkaracağı *El meseret* (Neşe) adlı gazeteyi kurmuştur. Ben Ghiat'ın yoksul ve eğitimsiz

---

[1] Elena Romero, *La créación literaria en lengua sefardi* adlı yapıtında, bu terimlerin anlamı arasında bir ayrım koymaya çalışır, ama kendisi de bunu tatmin edici bulmaz. Sonuç olarak, biraz aşağılayıcı bir terim olan *manipulado*'yu seçer (244-45). Daha sonra, *Proyección histórica de España en sus tres culturas* adlı kitabın 177-91, özellikle 184 numaralı sayfalarında yer alan "Nuevos aspectos de la narrativa judeoespañola" başlıklı makalesinde Romero, bu konuyu daha detaylı tartışır ve hiçbir ayrımın mümkün olmadığı sonucuna varır.

[2] Bkz. Levi, 205-212 ve Barquín, 13-31.

kitlelere olan eğilimini doğrulayan meslektaşı Avram Galante, *El meseret* için şu tespitte bulunmuştur:

> Nüfusun geri kalmış grupları arasında okuma zevkinin yayılmasına büyük katkıda bulundu. Basit bir dille yazılmış olan bu gazete çok popülerdi. Ben Ghiat, herkesin edinebileceği ve hep bir meteliğe[3] satılan broşür kitaplar [*brochures de vulgarisation*] halinde bir sürü uyarlama bastı. (*Histoire des Juifs de Turquie*, 76)

Ben Ghiat, sadece üretken bir yeniden–yazar değildi, aynı zamanda kendisini bir eğitmen olarak görüyordu. *El meseret*'in açılış sayısında şöyle demekteydi: "Bu gazeteyi, genç yaşlı herkesin eğitim alacağı bir okul haline getirmeye çalışacağız" (Akt. Levi, 206).

Yeniden yazılacak metinlerin seçimi ve kaynak malzemenin ele alınışı, hem edebiyat piyasasındaki talebe hem de içsel etkenlere göre belirlenmekle birlikte, AIU'nun Doğulu Musevilere karşı tavrıyla da tamamen örtüşüyordu. Aron Rodrigue'in belirttiği gibi, "AIU, temelde babacan bir misyon taşıyordu. Birlik'e göre, Doğulu Musevi, çocuk gibi bir şeydi ve kötü alışkanlıklarından eğitilerek kurtarılması gerekiyordu" (*French Jews, Turkish Jews*, 76). Bu nedenle, okura "doğru" kitapların verilmesi önemliydi.

Edebiyat camiası, okurların sadece eğlenceli öyküleri hevesle okuduğunun bilincindeydi. Nitekim edebiyat piyasası polisiyeler, suç öyküleri ve dokunaklı aşk romanlarının istilası altındaydı. Benzer Batı romanları –ya da okurun beklentilerini karşılamak amacıyla kolayca dönüştürülebilecek olanlar– üzerinde yeniden çalışılıp taklit edilmek için özellikle makbul görülen kaynaklardı. Özgün metinde aksiyon dışında herhangi bir şey varsa, acımadan çıkarılıyordu. Bu tarz bir edisyon çalışmasına, *Pavlo y Virzhinia* çarpıcı bir örnek olarak verilebilir: Yirmi bir sayfalık bu aşk öyküsü, Ben Ghiat'ın, Fransız duygusalcılığının doruk noktası olan Saint–Pierre'in *Paul et Virginie* adlı yapıtını dönüştürmesi sonucu ortaya çıkmıştır.[4]

Doğal olarak, bu tarz üretimlerin varlığı, özgünlük sorusunu gündeme getirmiştir. Ancak Sefarad çalışmalarında bu soruya ilişkin tartışmalar başarılı olsalar bile, Ladino romanının *doğası* hakkında hiçbir bilgi veremeyen tek

---

[3] 1 metelik = 10 para; 4 metelik = 40 para ya da 1 kuruş.

[4] Bkz. Borovaya, "The Role of Translation in Shaping the Ladino Novel".

tek metinleri tanımlama girişiminden öteye gidememektedir. Bu nedenle, bütünüyle söz konusu türün özgünlüğünü göz önünde bulundurarak bu soruyu ele alacağım. Bu sayede, Ladino edebiyatı kavramının özerk bir tür olarak geliştirilmesi yönünde bir adım atılmış olacaktır.

Ladino romanının edebi tür olarak konumu

Sefarad çalışmalarıyla ilgilenen araştırmacılar, hiçbir yanlış anlama olmaksızın sürekli tartışılan bir kavram için özel bir terimin gerekliliğine karşı çıkabilirler. Ancak bir edebiyat türünün tanımlanması, edebiyatçılar arasında karşılıklı anlayış oluşturma amacından ibaret değildir; aynı zamanda, edebiyat polisistemi içinde belli bir olgunun yerini saptayıp diğer edebiyatlardaki benzer türlerle ilişki kurabilmesini sağlar. Ladino romanı, bir yandan kendisini diğer yerel edebiyat türlerinden ayırmaya yetecek, diğer yandan ise başka edebiyatlardaki belli olgularla karşılaştırmalı olarak ele alınmasını sağlayacak açıkça tanımlanabilen bir dizi özelliğe sahiptir. Rus biçimcisi Boris Tomaşevski'ye göre, bir edebiyat türünün sınıflandırma yoluyla tanımlanması şart değildir; hem eşzamanlı olarak hem de tarihsel gelişimi içinde (söz konusu türe özgü ve okur tarafından kabul edilen) bir grup özellik aracılığıyla da diğerlerinden ayırt edilebilir (159). Bu açıdan, Ladino romanının belli özelliklerini göstermeye çalışacağım; bu özelliklerin bir araya gelmesiyle, Ladino romanı benzerlerinden ayırt edilebilir ve böylelikle bir edebiyat türü olarak tanımlanabilir.

Belli bir edebiyat, her biri yabancı dilde yazılmış kaynaklara bir ölçüde dayanan ve yine de dayandığı kaynaktan çok oluşturduğu grup içindeki metinlerle ortak özellikler taşıyan çok sayıda metin içerdiğinde, onu oluşturan bütünü ayrı bir yerel edebiyat türü olarak kabul etmek meşrulaşır. İşte bu durum Ladino romanı için geçerlidir. İçerik açısından ayırt edici özelliği yabancı bir kaynağa dayanmasıdır; öte yandan biçimini, tefrika romandan almıştır. Ayrıca, "anonimlik" adını verdiğim ve daha ileride açıklayacağım yerel bir özellik de taşımaktadır.

Edebiyat bilimcileri (Musevi Çalışmaları'ndaki bilginlerin aksine), uylaşımsal anlamda söz konusu edebiyat türüne uygulanamayacak olan "roman" terimini kullanmama karşı çıkabilirler. Bununla birlikte Ladino romanı, "tefri-

ka roman" terimiyle betimlenen ve diğer edebiyatlarda örneğin "dime novel"[5], "roman-feuilleton", "roman de quat'sous", "romanzo d'apenedice" ve "novela por entregas" adlarıyla bilinen roman türünün farklı bir çeşididir. Ladino romanlarının çoğuna, başlığın bulunduğu sayfada belirtilmişse, "romanso" denirdi. Sahip olduğumuz kanıtlara dayanarak, romanso teriminin uydurulmuş öykü anlamına geldiği sonucu çıkarılabilir.[6] Ayrıntılı herhangi bir tanımlama olmaksızın, bu Ladino parçalarına "roman" adını vermek mümkün olmazdı, ancak Ladino edebiyatında başka bir roman türü bulunmadığı için bu türü karşılayacak özel bir yerel terim yoktur. Dolayısıyla, "Ladino tefrika romanı" gereksiz bir sınıflandırma ima edeceğinden, "Ladino romanı" tanımlaması yeterlidir. 19. yüzyılın son otuz yılında bu türün ortaya çıkışından başlayıp II. Dünya Savaşı'na kadar devam eden süre içinde, Ladino dilinde yaratılmış kurmaca anlatı parçalarının tümü için bu terimi kullanacağım.

Böylelikle, aşağıda tartışıldığı üzere, kendine ait belirleyici özellikleri bulunan bir edebiyat türü söz konudur. Bu özellikler, yabancı dildeki kaynaklara dayanma, anonimlik ve tefrika biçimidir.

Ladino romanının ayırt edici özellikleri

Bu türün yabancı dildeki bir kaynağa dayanması, herhangi bir araştırmacının göz ardı edemeyeceği belirleyici bir özelliktir. Bu konu üstüne yazılmış olan incelemelerde iki temel yaklaşım görüyorum: İlkinde, olgular tamamen ortaya konulur, ama bunları yorumlamak için hiçbir girişim yoktur; ikincisinde

---

[5] İngilizcede "on sentlik roman" gibi bir karşılığı vardır. Türkçede "ucuz roman" olarak da karşılanır.

[6] Izhak David Florentin tarafından yeniden yazılmış *La dama alas kamelias o Anzhelina del Amor*'da, buna ilişkin kanıt bulunmaktadır. Dumas, Marguerite Gautier'nin öyküsünün gerçek olduğu konusunda ısrar eder; Florentin ise bu fikri şöyle aktarmaktadır: "Anlatacağım öykü bir romans değil, birkaç yıl önce Paris şehrinde meydana gelen gerçek bir olaydır" (3). *La madrasra*'da (Selanik, 192?) yeniden-yazar, kadın kahramanının sahte öyküsüne giriş yaptıktan sonra, "dokunaklı bir romans/roman uydurduğunu" (15) söyler. Ladino (yeniden) yazarları okurun dikkatini özellikle çekmek istediklerinde, *fato* (gerçek, gerçek olay) sözcüğünü içeren bir alt başlık atarlardı; örneğin, "Una muzher terible: fato akontesido" (Korkunç bir kadın: gerçek bir olay [gerçek bir öykü]). *La madastra*'yı farklı bir bakış açısından çözümlerken, yeniden yazıldığı kesin olan ve bütün kataloglarda anonim olarak verilmiş bu romanın yabancı kaynağını saptamak amacıyla bir araştırma yaptım. Büyük olasılıkla, Carolina Invernizio'nun tefrika romanlarından derlenmiş olduğu sonucuna vardım; ama yazarın 128 adet romanından alınmış olan karmaşık olay örgüsünün her bölümünü belirleyene kadar konuya ilişkin herhangi bir iddia öne süremem.

ise belli gündemlerin güdümünde kalan araştırmacılar, metinsel kanıt sunmadan çok az sayıda çeviride ısrar ederler. Buna dayanarak, Ladino kurgu anlatıları konusunda en kapsamlı sentezi sunan Elena Romero (*La creación,* 221-63), çeviri ve özgün metin olmak üzere, bütün romanları hiç tereddütsüz iki gruba ayırmakta ve her birini ayrı bir bölümde ele almaktadır. Paloma Díaz–Mas, 1900 ile 1930 yılları arasında, özgün çalışmaların sayısının yüzde 50 oranına ulaşamadığını belirtmektedir (171). Bununla birlikte, bu araştırmacılardan hiçbiri, çeviri kuramı kullanmak bir yana, "çeviri"den ne kastedildiğine ilişkin bir tanımlamada bulunmamıştır. Yine de "çeviri/uyarlama ile özgün metin" arasındaki karşıtlığın fazlasıyla katı olduğu ve Ladino romanlarının geneline etkin bir biçimde uygulanamayacağı açıktır.

Sefarad edebiyat tarihinin büyük bölümü, yabancı dildeki kaynakların bire bir çevirisinden ve serbest uyarlamasından oluşan, bir kaynaktan türetilmiş eserlerle doludur. 19. yüzyılın ortalarında ortaya çıkışının ardından Ladino seküler edebiyatı, pek çok modern türün eksikliğiyle karşı karşıya kalmış ve Fransız edebiyatını büyük bir alımlama kaynağı olarak keşfetmiştir. Bu durum, Batılılaşma sürecinden geçen edebiyatlar için olağandışı değildir. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Ermeni edebiyatı da aynı süreçten geçiyordu. Ermeni yazarlardan biri sorunu şöyle ortaya koymuştur: "Bu tür tek bir edebiyat örneği bulunmayan bir halk arasında roman yazarken, nereden başlamalı? Nereden başlarsak başlayalım, yabancıları taklit etmemiz, daha kesin ifade edecek olursak, çevirmemiz gerekir" (Akt. Etmekjian).

Böyle bir edebi gelişim şu soruları gündeme getirmektedir: Çeviri edebiyatı, hangi koşullar altında hedef edebiyata etkin olarak katılır? Bu edebiyatın oradaki temel işlevleri nelerdir? Çeviri edebiyatını, ayrı ayrı düşünülen bir dizi çeviri metin olarak ele almaktansa, belli bir yolla yapılanmış ve kendi ilkeleri doğrultusunda yönetilen bir metinler bütünü olarak kabul etmek daha verimli olacaktır. Itamar Even–Zohar'ın kendi geliştirdiği polisistem kuramına dayalı varsayımı, çeviri edebiyatının alıcı edebiyata katılımına ilişkin kapsamlı bir model öne sürer ("The Position of Translated Literature...", 117-127). Bu varsayıma göre, bir ortak sistem olarak çeviri edebiyatı, merkezi ya da marjinal bir konumda bulunabilir. Even–Zohar; hedef edebiyat, edebiyat tarihinde yer alan belli başlı olaylara etkin olarak katılımda bulunduğu için çeviri edebiyatının taşıdığı merkezi konumun, bu edebiyatın taşıdığı yenilikçi özelliği açığa çıkardığını ileri sürmektedir. Öncü yazarlar etkin biçimde çevi-

riye başvurduğunda –ister dile getirsinler ister getirmesinler– her zaman yerel edebiyatla kaynak arasında bir yarık bulunduğunu fark ederler. Sefarad edebiyatçıları, bu yarığın iki yakası arasında bir köprü kurma konusunda önemli katkılarda bulunmuştur. Buna bağlı olarak Ben Ghiat, 1902 ile 1914 yılları arasında, çoğu açıkça yabancı kaynaklara dayalı 50 metin üretmiştir. Bu koşullar altında, "yazar" ile "çevirmen" arasındaki ayrım silikleşmiştir. Ancak, çevirilerin sayısı göz önünde bulundurulması gereken tek etmen değildir: Yeni düşünce yolları, yazarın zihinsel dünyasına girip çalışmalarını etkilemiş ve böylelikle, özgün yaratım ile çeviri arasındaki sınırı bulanıklaştırmıştır.

Even–Zohar, çeviri edebiyatının konumunun üç durumda merkezi bir yere sahip olduğunu ileri sürer: Yerel edebiyat olgunlaşmadan önce daha belirginleşme sürecindeyken; hâlâ marjinal ya da "zayıf" bir konumdayken ya da her iki konumun özelliklerini bir arada taşırken; ve kültür, krizlerle dolu bir dönüm noktasındayken, edebiyat, doldurulması gereken boşluklar keşfeder (121). Ladino seküler kurmacası, kuşkusuz çok genç ve güçsüzdü, Sefarad kültürü ise bir bütün olarak dönüm noktasındaydı. Bu durum, çeviri edebiyatının işlevlerine ilişkin Even–Zohar'ın öne sürdüğü varsayımı desteklemektedir.

İlk olarak, çeviri edebiyatı genç edebiyatlarda, okura hâlâ yoksun olduğu şeyi göstererek, daha önce var olmamış belli türleri sunabilir. Sefarad edebiyatında, Ladino edebiyatına hiçbir biçimde kök salmamış, Avrupa'dan ithal edilmesi gereken roman bu işlevi üstlenmiştir. Çeviri edebiyatının, genç edebiyatlara özgü bir diğer işlevi ise dilseldir. Çeviri sayesinde, daha önce hiç "yüce" bir amaç uğruna ya da salt yazı için bile kullanılmamış olan yeniden keşfedilmiş dil, gelişip genişleme olanağı bulmuştur. 19. yüzyılda, Ladino konuşma dili ilk kez kurmaca yaratmak için kullanılmıştır. Bu nedenle, önceden gereksinim duyulmamış olan pek çok sözcüğün eksikliği hissedilmiştir ve birçok yazar, yeni sözcük ve kavramlar katarak, hatta sözlük derleyerek ellerinden gelen çabayı göstermiştir. Fakat bu çalışmalar, istikrarsız ve bir kereye mahsus olarak yapılmıştır çünkü Ladino dili, filolojik tartışmalardan çok ideolojik tartışmaların nesnesiydi.[7]

İkinci olarak, çeviri edebiyatı, zayıf edebiyatlarda temel bir yenilik kaynağı olmuş ve taklit modeli sunmuştur. Güçlü bir edebiyat, kendisiyle bir arada var olan marjinal ortak sistemlerden belli şeyleri ödünç alabilir; oysa zayıf edebiyatlar, hatta zayıf alt sistemler, gelişim süreçlerinde bağımsızlıkla

[7] Örneğin bkz. Fernández, 44-175.

sonuçlanan belli bir noktaya kadar çeviriye bağımlı kalmak durumundadır. Ladino dilinde o zamana kadar hiçbir seküler kurmacaya rastlanmadığı için, Ladino kurmaca anlatıları kuşkusuz, yerel edebiyatta hiçbir kaynağa dayanmamaktadır. Önceki iki durumla ilintili olarak, çeviri edebiyatının bir işlevini daha ayrıca belirtmeliyim. Özellikle kanonlaşmış yabancı metinlerin çevrilmesi, yerel edebiyatın daha geniş polisistemle kurduğu devamlılığı gözler önüne serip pekiştirmektedir. Böylelikle Batı romanlarının yeniden-yazarları, seslendikleri kitlelere Sefarad edebiyatının Avrupa geleneğine ait olduğunu beyan etmişlerdir. Bunu ortaya koymak zor değildir; Batı kurmaca repertuarı, Alman İbranicesi, Rusça ve diğer metinlerden yapılan İbranice çeviriler dahil olmak üzere, İbrani seküler edebiyatından çok daha genişti.

Son olarak, kültür tarihsel önem taşıyan bir dönemden geçerken, edebi sistemin iç dinamikleri oturmuş kanonları yıkar, ama gereksinim duyulan edebiyat türü ve çeşitlerini hemen yaratamaz. Eski olanın artık okuru tatmin etmediği, yeni olanın ise henüz var olmadığı bu dönüm noktalarında, güçlü bir edebiyat bile, geçici olarak merkezi konuma oturmuş çevirinin sunduğu yinelemeye başvurur.

* * *

Ladino romanının bir diğer özelliği, modern edebiyatla hiçbir biçimde örtüşmez kabul edilen fiili anonimliktir. "Anonimlik"ten kastettiğim şey, yazarın sesine, genel anlamda bireysel yaratıcı olarak yazara karşı beslenen temel ilgisizliktir. Daha kesin bir ifadeyle, bu makalede kullanıldığı biçimiyle "anonimlik" terimi, sadece yazar adlarının belirtilmemesi anlamına gelmez; aynı zamanda, metnin hem okura hem de yeniden-yazara özgü algılanışını da ifade eder. Ladino romanının ayırt edici bir özelliği olarak anonimlik teriminden anladığım şey, bu roman türünün taşıdığı, birbirine bağlı iki özelliğe dayanmaktadır: ilgili sayfalarda başlığın verilişi ve kaynak metinlerin ele alınışındaki kendine özgü tarz.

Girişimcilik ruhuyla birlikte modernite, önceden var olan, gelenek tarafından kutsallaştırılmış malzemeyi yeniden üretmek yerine, kendilerine ait yeni metinler yaratma arzusu taşıyan bireysel yazarların oluşturduğu bir edebiyat anlayışının doğuşunu desteklemiştir. Yeni ortaya çıkan Ladino edebiyatının ortaya attığı en önemli kavramlardan biri, basılı bir metnin, genellikle belli bir birey tarafından üretildiği düşüncesidir. Olası anlam belirsizliklerini ortadan kaldırmak adına, bu bireylere metnin "öncüsü" diyeceğim. Folklor,

tanımı gereği, ortak üretilir ve bu nedenle bireysel bir öncüye sahip değildir; halbuki bir yazara atfedilmiş edebiyatın bireysel öncüleri vardır. Sefarad okuru birdenbire, kimi besbelli yabancı, diğerleriyse yerli ve belli süreli yayınlarla özdeşleştirilmiş pek çok kişi adına maruz kalmıştı. Doğal olarak, yabancı özgün metinlerin yaratıcıları değil de bu adlar, eğitim görmemiş okurun indinde birincil metin işlevi gören Ladino romanlarının tek öncüsüydü.

Sefarad edebiyatını inceleyen her araştırmacı, pek az sayıda Ladino romanının başlık sayfasında, hem yabancı kaynağın yazarının hem de yeniden-yazarın adının verildiğini bilir. Her iki adı ve özgün metnin dilini içeren nadir alıntılama örneği olarak, "*Nantas*/por Emil Zola/trezladado del frandes por M. Menashe"[8] gösterilebilir. Yayımların çoğunda, şu dört farklı türden birini görürüz: sadece yabancı yazarın adı verilir (örneğin, *Los buchukes*'in üçüncü basımı/una de las mas ermozas komedias del afamado savio Shekspir [Yanlışlıklar/ünlü bilge Shakespeare'in kaleme aldığı en güzel komedilerden biri]); yeniden-yazarın adı verilir (*Manon Lesko*/Romanso muy ezmuviente (Trezladado por Aleksander Ben Ghiat [Manon Lescaut/Çok Dokunaklı bir Roman/Alexander Ben Ghiat tarafından çevrilmiştir]); hiçbir ad verilmez (La dam o kamelya [Kamelyalı Kadın]); ya da verilen bilginin basımdan basıma çeşitlilik gösterdiği durumlar da olurdu. Buna bağlı olarak, *Leonidas el nadador* (Yüzücü Leonidas), 1908 yılında *El meseret*'de hiçbir ad verilmeden basılmış olmasına karşın, Salomon İsrael Şerezli'nin 1907 ya da 1908 tarihli yeniden baskısında "por Aleksander Ben Ghiat" ibaresiyle basılmıştır; Amelia Barquín'e göre, özgün metnin yazarı Léon Gozlar'dı ("Un periódeco sefardí", 18). Romero da, değişik adlarla ya da anonim olarak yayımlanmış başka Ladino yeniden yazımlarına dayalı bazı yeniden yazım örneklerini alıntılar ("Nuevos aspectos", 190-191).

Köklerini yerel gelenekten almayan Ladino edebiyat sanatı, birdenbire ortaya çıkmış olsa da, okurun zihniyeti o kadar da çabuk değişememiştir. O zamana kadar, Ladino edebiyatında yazar-okur arasındaki ilişkinin yanı sıra, yazarın işlevi de şimdiki edebiyatlarda tanık olduğumuzdan son derece farklıydı. Sefarad okuru, dini metinlere (öğretici metinler ya da İncil tefsirleri) alışıktı. *Musar* (öğretici) edebiyatta, hahamın adının temel işlevi, söz konusu kitabın otoritesini güçlendirmekti; öte yandan tefsirlerde haham, "sanki

[8] Doktora tezimde savunduğum gibi, bu kopya çeviri, Zola adının anahtar sorun oluşturduğu ideolojik nedenlerle üretilip yayımlanmıştır.

'Torah' ya da gelenek ile okur arasında duruyordu ve daima sadece 'gelenekte önceden var olan malzemeyi yeniden düzenleme' iddiasında olurdu."[9]

Balad ve beyitlere gelince; insanlar bunları ezbere bilirdi ve var olan öğeleri birleştirerek, yeniden düzenleyerek ya da sözcüklerin yerine başkalarını koyarak bunları söyleyip yeniden yaratmaya devam ettiler. Bu yüzden, modernitenin tanıttığı biçimiyle yazarlık kavramı, genel halkın yabancısı olduğu bir konuydu. Açıkça anlaşılıyor ki yeniden–yazarların kendileri de, en azından bir süre boyunca, aynı okur kitlesinin bir parçasıydı ve okur özelliklerini taşıyordu. Ancak, AIU okullarından mezun olmuşlardı ve bu nedenle, bazı Fransızca kitapları ya da Fransızcaya çevrilmiş diğer Batı yapıtlarını okumuşlardı. Ayrıca, kurmaca anlatıları tefrika olarak basan Fransız süreli yayınlarına ulaşabiliyorlardı ve sonuçta, yeni adlara alışıp bunların önemini anlayabildiler. Bazı yeniden–yazarlar, ayrı ayrı romanların basıldığı süreli yayınlarda, yabancı yazarları tanıttılar (*Los dos viazhes de Guliver*'in [Güliver'in İki Yolculuğu] önsözüne bakınız). Çoğunlukla, adını vermeden yazardan söz ederlerdi (Carolina Invernizio'dan defalarca "İtalyan bir [yazar] olarak söz edilen *La Madrastra*'nın [Üveyanne] önsözüne bakınız). Fakat daha çok, kaynağın yazarının adından hiçbir biçimde söz edilmezdi (*La dam o kamelya*'ya bakınız). Yine de, yeniden–yazarlar, kuşkusuz, söz konusu yazarların adını biliyordu ve yeniden yazacakları metinlerin seçiminde bu önemli bir etmendi. O halde yeniden–yazarlar neden, yabancı yazarın adına değinmekten bu kadar sık uzak durdular?

Bu sorunun yanıtı büyük ölçüde, kaynak malzemenin serbestçe ele alınışını açıklayacaktır. Günümüze kadar bu sorun, kavramsal düzeyde ele alınmamıştır. Romanları daha heyecan verici kılmak için bu yola başvurulduğuna dair genel kanı, yeniden–yazarların kaynak metinlerin yazarlarına karşı neden hiçbir yükümlülük hissetmediğini ve özgün yazarların adlarını değiştirmekle neden hiç suçlanmadığını açıklamaz. Benim öne süreceğim varsayım sadece önsöz, giriş ya da başlık sayfalarında rastlanabilecek dolaylı kanıtlara dayanmaktadır. Ladino yeniden–yazarları büyük çoğunlukla, kendilerinin, özgün metni yaratanlarla yazarlığı paylaştıklarını kabul etmişlerdir. Metne karşı bu yaklaşımın, kendi okuma deneyimleriyle şekillendiğini ileri sürüyorum.

---

[9] Matthias Lehmann (Indiana Üniversitesi), bir e-posta iletisinde bu tespitte bulunmuştur (2001 sonbaharı).

Yeniden–yazarların kendi adlarını veriş tarzından da görüleceği gibi (kendi adlarını verdiklerinde), bazı somut kanıtlar varsayımımı desteklemektedir.

Bu makalenin önceki bölümlerinde *por, imitado, rezumido* ve *trezladado* gibi terimlere değinmiştim. Bunların, yeniden–yazarlar tarafından ortaya koyulan çalışmayı yansıttığını kesinlikle düşünmüyorum; kanımca bu ibarelere ilişkin en önemli nokta, yeniden yaratım sürecinde yeniden–yazarların kendi rollerini algılayış biçimini ifade etmesidir. Pek çoğunun, kendi çalışmasını imzalamamış olması dikkat çekicidir, bu nedenle sık sık sonraki yayıncılar, romanın ilk basıldığı süreli yayına dayanarak yeniden–yazarların adlarını belirtmişlerdir. Bu, herhangi bir metnin, belli bir grubun ortak malı olduğu anlayışını gözler önüne sermektedir. Doğal olarak yeniden–yazar, kendi adını belirtmeye gerek duymamışsa, yapıtını kullandığı yabancı yazarın adı onun için daha az önem taşıyordu. Bunun yanı sıra, entelektüel mülkiyet bilinci söz konusu değilse, o zaman yeniden–yazar, kaynağı dönüştürmede serbest olduğunu düşünüyordu. Ve nitekim Batılılaşma döneminde bu kavram ile buna bağlı olarak intihal, henüz Sefarad seküler edebiyatında ortaya çıkmamıştır.[10] Bu nedenle yeniden–yazarlar, aynı kitap ve süreli yayınları okuyan meslektaşlarının, kaynak kullanış biçimlerine karşı çıkmalarından korkmuyorlardı. Hatta ünlü bir Sefarad yazarı Elia Karmona özyaşamöyküsünde, romanlarını yazarken kendi başına hiçbir düşünce bulamadığında, tiyatroda izlemiş olduğu Fransız oyunlarına başvurduğunu itiraf etmekten hiçbir çekince duymamıştır.[11]

Ladino yeniden–yazarları, yabancı bir metni alıp kendi amaçlarına hizmet ettiği ölçüde kullanmışlardır ve başlık dahil, bu yapıtları serbestçe değiştirmişlerdir (örneğin, Ben Ghiat tarafından yeniden yazılan *La maldision del giudio* [Yahudi'nin Laneti] başlığı altında *Le roi s'amuse* adlı esere bakınız). Kendisine basım için birinin metni verildiğinde Galante, gazete editörü olarak, yapması gereken çalışmayı içtenlikle açıklamıştır: "Oynadığımız rol, sadece bir anlatıyı daha iyi bir sıraya koymaktan ve daha basit bir dil kullanmaktan ibarettir" (*Les Juifs d'Anatolie,* 119). *Manon Lesko* gibi bazı örneklerde Ben Ghiat, hiçbir rahatsızlık duymaksızın, okura "daha az öneme sahip

[10] Dolayısıyla, yeniden–yazarlara "intihalci" demek ya da yapıtlarının "utanmazca" oluşturulduğunu belirtmek meşru değildir (Romero, "Nuevos aspectos", 191).

[11] Bu metni, Robyn Loewenthal'ın *Elia Carmona's Autobiography: Judeo–Spanish Popular Press and Novel Publishing Milieu in Constantinople, Ottoman Empire, 1860–1932* adlı doktora tezinde yer alan başka bir dilin alfabesiyle yazılmış baskısından aktarıyorum (306).

parçaları" dışarıda bırakacağına dair söz vermiştir (aşağıda bu yapıtın çözümlemesine bakınız). Diğer örneklerde (örneğin, *Pavlo y Virzhinia*), buna benzer kısaltmaları onaylamaz. Daha başka örneklerde ise (örneğin *Los dos viazhes de Guliver*) dikkate değer eklemelerde bulunmuştur.[12]

Kaynak metnin böyle bir işlemden geçirilmesi, sürekli değişimin sadece beklenen bir durum olmadığı, aynı zamanda kaynağın devamı ve gelişimi açısından büyük önem taşıdığı folklorda en üst ifadesini bulur. Serbest uyarlama işleyişi, baladların söylenişinde sık rastlanan bir durumdur. En azından doğuştan iki dilli olan Sefarad Musevileri, bir Kastilya baladını alıp, eski şarkıyı bağlamsallaştırmak adına, gerekli gördükleri kadar değişim yaparlardı. Bunun en iyi örneklerinden biri "A la una yo nasi,/a las dos m'engrandesi" (Saat birde doğdum,/İkide büyüdüm) diye devam eden ünlü Sefarad şarkısıdır; oysa özgün Kastilya versiyonunda "me bautice" (vaftiz edildim) ibaresine yer verilmiştir. Elbette bu değişim, çok büyük bir anlam değişikliğine yol açmamıştır, ama en azından şarkı, artık Hıristiyan özelliğini yitirmiştir. Hıristiyan öğelerin yok edilmesine ilişkin bir diğer örnek, "En el nombre de Jesus,/que todo el mundo ha formado" (Bütün dünyayı yaratmış İsa adına) dizelerinin "En el nombre de Jesus,/ke todo el mundo a desformado" (Bütün dünyayı altüst etmiş İsa adına) olarak değiştirilmesidir. Bilindiği üzere, sözlü aktarım, dinleyenlerin (hatta şarkıcıların bile) her bir sözcüğü anlayacağını ya da dönüşüm sonucu ortaya çıkan tutarsızlıkları irdeleyeceğini öngörmez.

Şimdi kısaca, Kastilya romanslarının yeni koşullar altında nasıl işlediğine bakalım:

> Osmanlı İmparatorluğu'nda Musevi–İspanyol baladlarının gelişimi, tematik ve güncel konuların işlenip sözlü olarak aktarılması ve yeni bağlamlara özgü halk anlatıları ya da lirik geleneklerden gelen yeni unsurların birleştirilmesi ile kendini göstermiştir. Sefaradlık, kaynağını, sanatsal işleyiş amacıyla yeni malzemeleri benimseyerek çevre kültürlerden almıştır. (Benmayor, 155-56)

Yukarıdaki durumun Ladino romanı ile benzerliği dikkat çekici olmakla birlikte kolayca açıklanabilir: Edebi anlayış açısından, balad şarkıcıları ile Ladino yeniden–yazarları arasında büyük bir ayrım yoktu. Bu nedenle, metni

[12] Bkz. Borovaya, "Translation and Westernization: *Gulliver's Travels* in Ladino".

yeniden işleme yöntemleri aynıydı. Anlatıcının görevine ilişkin ortak bir anlayışı paylaşıyorlardı; onlara göre bu görev, var olan malzemenin *yeniden yaratımını* gündeme getirecek kadar özgün bir yaratım değildi. Oluşmakta olan seküler kurmacayı ortaya çıkaranlar, balad şarkıcıları gibi, kendi ihtiyaçlarına göre yabancı malzemeyi dönüştürmekten çekinmediler ve okurlarından herhangi bir itiraz gelebileceği beklentisinde olmadılar.

Yaptığım karşılaştırma yerindeyse ve Sefarad okurunun yazılı metne olan yaklaşımına ilişkin varsayımım inandırıcıysa, o halde şunu belirtebilirim ki yabancı metinlerin Ladino edebiyatındaki temel işlevi, yeni motif, tema ve formülleri yerel edebiyatın birer parçası haline getirip yerel bir nitelik kazanana kadar bunları Ladino edebiyatı içinde eritmektir. Kanıtlamaya çalışacağım üzere, çevrilmiş metinler, her düzeyde biçimlendirici bir rol üstlenmiş ve yerel edebiyatın gelişiminde temel katalizör işlevi görmüştür.

* * *

Yayımlama türünün, özellikle (diğer edebiyatlarda da görülen) tefrika biçiminin, edebi bir türün belirleyici özelliği olarak kabul edilmesi şaşırtıcı gelebilir. Ancak Ladino romanı ile bu romanın dayandığı yabancı kaynaklar arasındaki benzerliği gözler önüne seren, işte bu özel biçimdir. Tefrika biçiminin temelde aynı işlevi yerine getirdiği açıkça ortadadır, ama Ladino örneğinde edebiyatın tek varlık biçimidir ve bu nedenle, çeşitli düzeylerde söz konusu türün tamamını etkisi altına almaktadır. Ladino romanlarının mutlak çoğunluğu, süreli yayınlar olsun, edebiyat derlemeleri olsun, ilk kez tefrika biçiminde gün ışığına çıkmıştır ve sonraki basımlarında yeniden edisyondan geçirilmemiştir. Dolayısıyla burada incelenmesi gereken, yayımlama biçimi değil, bu biçim tarafından belirlenen ve sonunda bu biçimle özdeşleşen özelliklerin oluşturduğu bütündür.

Tefrika roman, 1830'lar Fransa'sında ortaya çıkmıştır ve kısa zamanda, çoğunlukla Fransızca olan yabancı metinlerden çeviri ya da uyarlamalarla diğer ülkelerde de popülerleşmiştir.[13] 19. yüzyılda, çok sayıda roman ilk olarak süreli yayınlarda yayımlandığı için, Ladino edebiyatında ilgilendiğimiz yayınların türünü belirtmek istiyorum. Böyle bir ayrıma ilk kez girişildiğinin bilincindeyim; bu nedenle, belli bir süreli yayının farklı sayıları için yayımlanma aşamasındayken yazılmış olan metinler ile ilk önce yazılıp sonradan tefri-

[13] Tefrika romanın tarihiyle ilgili bkz. Angenot, *Le roman populaire: Recherches en paralittérature.*

ka halinde basılmış olan metinleri birbirinden ayıracağım. İlk kategoride yeniden–yazarların, temel olarak parasal kaygılarla hareket ettiğini ve ortaya koydukları işin gazeteciliğe benzediğini varsaymak mantıklı olacaktır: Bir sonraki sayıda yayımlanmak üzere her gün yazıyorlardı. İkinci kategoride ise kendileri için edebi parçalar yaratan ve önünde sonunda bunları ayrıca basılmış olarak görme umudu besleyen yazarlarla karşı karşıyayız. Bu, örneğin farklı dillerde karşımıza çıkan *Les misérables* ve ilk olarak yayımlanma aşamasında kaleme alınan *Anna Karenina*'ya ait sayısız yeniden yazım arasındaki temel farktır.

Ladino romanları, gazete editörlerince ya da onların görevlendirdiği yeniden–yazarlarca üretilmiştir. Pek çok süreli yayın, Sefaradların okumaya genellikle daha çok zaman ayırabildiği tatil dönemlerinden önce, çoğunlukla edebiyata ayrılmış özel sayılar basardı. Bu zamanlarda, haftalarla ölçülebilecek sürede çok sayıda roman basılırdı; bu yapıtların tümü editörün imzasını taşısa da, en azından bazılarının ücret karşılığı yeniden–yazarlara yazdırıldığı şüphesi doğmaktadır. Ladino romanlarını sonradan yeniden basan yayıncılar, kullandıkları özgün yayımlama biçimini, Fransızca olan *roman–feuilleton* teriminden edindikleri *felieton* sözcüğüyle belirtirlerdi, çünkü bu tür, Ladino edebiyatına Fransız gazetelerinden girmiştir. Dolayısıyla Ladino romanına romanso denirdi; oysa *felieton*, yayımlanma biçimini ifade ederdi ve her zaman ilk çıktığı süreli yayının adıyla birlikte verilirdi, ki bu, olasılıkla marka işlevi görüyordu. Bu nedenle *Manon Lesko*, "romanso muy ezmuviente ... felieton publikadi en El meseret de Ezmirna" (çok dokunaklı roman ... felieton, İzmir'deki *El meseret*'de yayımlanmıştır) ibaresiyle tanımlanmıştır.

Sefarad gazetelerindeki yabancı kaynakların seçimi oldukça sınırlıydı ve büyük çoğunlukla diğer dillerde tefrika halinde basılmış yapıtlarla örtüşüyordu. 1914 yılında, *El meseret*'in Hamursuz Bayramı sayısında Ben Ghiat, Ladino diline çevrilmesi açısından özellikle önemli bulduğu 22 yabancı yapıtın listesini yayımlamıştır. Bu listeye bakarak, bu metinlerden çoğunun başka dillere çevrilmiş olduğunu fark ederiz; fakat liste, bütün diğer yeniden–yazarlar bir yana, sadece Ben Ghiat'ın Ladino diline çevirdiği yapıtların küçük bir bölümünü oluşturmaktadır. Ben Ghiat, söz konusu metinlerin önemini açıklayarak seçiminin gerekçelerini sunmaya çalışsa da, liste, hem Fransız edebiyatında hem de Batılılaşma sürecinden geçen Avrupa dışındaki edebiyatlarda zaten kanonlaşmış yapıtlar arasından kendine göre oluşturduğu bir

seçkiden ibaretti. Kanonlaşmış bu yapıtlar arasında Dumas pére ve Dumas fils'in romanları, Jules Verne, Eugene Sue'nun *Les mystéres de Paris*'i (Paris Sırları), Hugo'nun *Sefiller*'i, Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe*'su, Jonathan Swift'in *Güliver'in Yolculukları* adlı romanı, Bernardin de Saint–Pierre'in *Paul et Virginie*'sinin (Paul ve Virginie) yanı sıra örneğin Türkçe, Ermenice, Alman İbranicesi, Rusça ya da İspanyolca yazılıp tefrika biçiminde basılmış başka birçok metin de yer alıyordu. Diğer bir deyişle, Ben Ghiat (diğer yeniden–yazarlar gibi) kendi seçkisini hazırlamamış, var olan repertuarı kabul etmiştir. Kanonlaşmış bu metinler, roman–feuilleton'larla dolu olan Fransızca gazeteleri okumuş Sefarad edebiyatçılarının profesyonel bilgi dağarının bir parçası haline gelmiştir.

Tefrika kurmaca metinler, yeniden–yazarların farkında olarak ya da olmayarak bağlı kaldığı söz konusu biçim tarafından belirlenmiş birtakım genel özelliklere sahiptir. Bu açıdan, Sefarad yeniden–yazarları, yurtdışındaki meslektaşlarından farklı değildir. Göstereceğim gibi, tefrikaların en sık karşılaşılan özelliklerinden biri tutarsızlıktır, çünkü yeniden–yazarlar, gazetenin bir sonraki sayısı için üstünde çalıştıkları romanın ilgili bölümünü aceleyle hazırlıyorlardı. Sıklıkla, önceki sayılara başvuracak zamanı bulamıyorlar, dolayısıyla hafızalarına güvenmek durumunda kalıyorlardı. Sözü edilen tutarsızlık, en açık, dil kullanımında ortaya çıkıyordu. Sefarad edebiyatçıları, yeni sözcük ve kavramları yazıları kanalıyla tanıtmaya çalışıyordu; bunu yaparken parantez içindeki açıklamalarıyla birlikte, söz konusu kavramı karşılayacak "daha iyi" sözcükleri kullanıyorlardı. Bazen bu bir gereklilikti (*Los dos viazhes de Guliver* içindeki *balena* [balina]ya bakınız),[14] ancak çoğunlukla yeniden–yazar, Ladino diline ilişkin görüşlerine dayanarak, bu dile neyin en uygun düşeceğiyle ilgili bir düşünce geliştiriyordu. Söz konusu çalışma yöntemi, aynı metinde neden bazı sözcüklerin birden fazla yerde açıklandığını (*Nantas*'da *vasto* [geniş] sözcüğü) ya da önceki sayılarda başka bir terimle karşılanan bir Ladino teriminin neden romanın sonunda birdenbire yeniden karşımıza çıktığını açıklamaktadır.

Ladino romanının uzunluğuna bakınca (süreli yayınların kapsamı bunda belirleyiciydi), yabancı bir kaynağı yeniden yazan kişinin, bazen aniden özgün metni kısaltmak zorunda kaldığını görüyoruz. Örneğin, *La dam o kamelya*, yeniden–yazarın birdenbire metni kısaltmak zorunda kalıp kimi önemli

[14] Bakınız Borovaya, "Translation and Westernization", 165.

bölümleri atladığı son sayıya gelene kadar (8. cilt) özgün metne oldukça sadık kalmıştır, yeniden–yazar, ilk sekiz sayıda kaynağı kısaltma girişiminde bulunmamıştır. Bu durum, yeniden–yazarın başka bir romana geçme kararı almasıyla ya da olası bir parasal sıkıntıyla açıklanabilir. Sebep ne olursa olsun, bildiğimiz kadarıyla gazete editörü, ücret karşılığı görevlendirilen yeniden–yazardan çok daha önemli bir role sahipti. Bu durum, yukarıda yazarlık anlayışıyla ilgili öne sürülen görüşleri desteklemektedir. Aslında editör, büyük çoğunlukla Ladino romanının ortak yazarı konumundadır: İster eğitim vurgusu, isterse dilsel yenilik; elde etmek istediği sonuç ne olursa olsun kararı kendisi veriyordu.

Juan Ferreras, tefrika romanın şu edebi özellikleri arasında ayrım yapar: "(a) Roman karakterlerinin çizilişi en baştan belirlenir; yani, olayların karmaşık ve beklenmedik biçimde gelişmesiyle değişiklik gösteremez (b) Öykü temasının ve olay örgüsünün uzunluğu editörün isteğine göre belirlenir (c) Romanın sonu, daha baştan belirlenir" (78). Son özellik her zaman karşımıza çıkmasa da (öykü, önsöz bölümünde anlatılmadıysa), diğer ikisi, Ladino romanının tipik özellikleri arasındadır. Elbette, sıradan okur, Marguerite Gautier'nin içsel evrimini takip etmeye hazır değildi; bu yüzden *Anzheline del Amor*'da (Sevgi Meleği) baş kahraman, en baştan itibaren sadece bir melek olarak çizilmiştir. Olay örgüsünün uzunluğuna gelince; *La dam o kamelya*'da, bütün önemli olayların betimlenmesiyle birlikte geriye hiçbir "aksiyon" kalmayınca, kadın kahraman ölene kadar öykünün seyri oldukça hızlanır. Edebi gelişimi salt ekonomik etmenlerle açıklama eğilimindeki Fereras'ın aksine, tefrika romana ait bu ve başka özelliklerin, başlangıçta çeşitli özgül gereksinimlerle belirlendiğine, ama sonradan bu roman türünün ayrılmaz birer parçası ve kalıcı unsuru haline geldiğine inanıyorum.

* * *

Ladino romanları üstüne yürütülen bu tartışma, söz konusu romanların, diğer dillerde yazılmış olan türdeşlerinden tipolojik açıdan ayrılmadığını ortaya koymuştur; ancak farklı edebiyatlarda tefrika roman, başka yerel işlevleri de yerine getiriyordu. Dolayısıyla Ladino romanı, Batılılaşmanın ortamı, dilsel yeniliklerin aracıydı. Yapıtın bölüm bölüm yayımlanması, Ladino romanını bir edebi tür olarak elbette diğerlerinden farklılaştırmaz. Yukarıda tartışılan üç özelliğin *birleşimi* –yabancı kaynaklara bağlılık, anonimlik ve tefrika biçimi– bu türü, farklı ve ayırt edilebilir bir yere koymuştur. Ladino romanı her

zaman, zorunlu olarak tanımlayamadığımız bir ya da daha fazla yabancı kaynağa dayanmıştır; (yeniden) yazarların metne yaklaşımları açısından anonimdir; her bölümün bir sonraki sayı için hazırlandığı tefrika biçiminde yayımlanmıştır. Anonimlik, Ladino roman–feuilleton'unu Avrupalı eşlerinden ayırt ediyorsa, bu özelliğin özünü tanımlayan şey, yabancı edebiyata bağımlılıktır.

Dört Ladino Metninin Çözümlemesi

Bu bölümde, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkmış ve üç farklı yeniden-yazar tarafından üretilmiş dört Ladino romanını yakın okuyarak çözümleyeceğim. İlk metin anonim bir yazara ait, ikincisi, büyük olasılıkla, Selanikli üretken bir yazar olan Izhak David Florentin tarafından oluşturulmuş, üçüncü ve dördüncü metinler ise Ben Ghiat imzası taşıyor. İlk üç metin bariz yabancı kaynaklara dayanırken, dördüncüsünün –*Hasan Paşa*– Ben Ghiat'ın özgün yapıtı olduğuna inanılmaktadır.

La Dame aux Camélias'nın iki versiyonu

La Dame aux Camélias (1848), Dumas fils'e ilk başarısını getirmiş, pek çok dile çevrilmiş ve kısa sürede farklı ülkelerdeki tefrika kurmaca repertuarının bir parçası durumuna gelmiştir. Bu romanın iki Ladino versiyonu,[15] edebiyat

[15] Söz konusu iki versiyon şunlardır: *La dam o kamelya* (İstanbul: [s.n.], 192?; 8 cilt, 128 sayfa; metin, Ladino dilinde Latin alfabesiyle yazılmıştır) ve *La dama alas kamelias; o Anzhelina del Amor* (Ezmirna, Libreria y Emprimeria Efraim Melamed [belirtilmemiştir]; 64 sayfa). İkinci versiyon, yaptığım araştırma için kullandığım anonim metindir. Library of Congress'de bulunabilir (bakınız *Ladino Books in the Library of Congress: A Bibliography*, derleyen Henry V. Besso [Washington D.C., 1963]). Abraham Yaari, *Reshimat sifrei ladino ha-nimtsaim be-veit ha-sfraim ha-leumi ve-ha-universitai bi-yerusha-layim* (Kudüs, 1934) adlı kataloğunda aynı metnin sonradan yapılmış bir baskısını alıntılar: *La dama alas kamelias: Romanso muy pasionante por Alexandre Dumas fils, Adaptado por Izhak D. Florentin*, 2. baskı (Selanik, 1922). Romero'ya göre, anonim ilk baskı 1901'den önce İzmir'de çıkmıştı;

araştırmacısına, yabancı bir metnin hangi yollarla yerel bir edebiyata girebildiğini inceleme fırsatı sunmaktadır. İlk olarak, kaynak, (küçük düzenlemeler uygulayarak ya da uygulamaksızın) hedef edebiyatın diline çevrilebilir ve kaynak kültürün bir parçası ve özgün yazarın yaratımı olarak kalır. İkinci durumda ise, bütün okurların metne girebilmesini sağlamak için, var olan yerel üretimi taklit etmek suretiyle kaynak metin yeniden yazılabilir.[16] Ladino edebiyatında, Dumas'nın romanını kaynak almış her iki olasılığı da temsil eden iki versiyonun varlığı, bu iki olasılığın yerel edebiyattaki işlevini ortaya çıkaran edebi bir deney olanağı sunmaktadır.

La Dam O Kamelya

Sonraki daha kapsamlı versiyon (bundan sonra *La dam* adıyla anılacaktır), genel itibarıyla aslına oldukça yakın bir şekilde –hatta bazen bire bir uyarak– çevrilmiştir ve olayları özgün metne gayet sadık kalarak anlatmıştır. Bunun yanı sıra çevirmen, belli değişiklikler gerektirmiş olmasına karşın, özgün mesajı iletebilmiştir. Buna göre Dumas, "düşmüş kadınların", toplumun saygın üyelerine göre ahlaki açıdan daha üstün olabileceği ve bu nedenle toplumun bu kadınlardan nefret etmek yerine "iyi ve kötü bilimiyle" onları eğitmesi gerektiği konusunda ısrar etmiştir. Bazı fahişeleri topluma kazandırmış Fransız yazarları büyük bir sevecenlikle aktardığı bir listeyle yapıtına başlayarak, birkaç sayfayı konuyla ilgili tutkulu bir söyleve ayırmıştır. Dumas, İsa'nın günahkârlara beslediği sevgiyi örnek göstererek konuya devam etmiş ve Hıristiyan affediciliğini vaaz etmiştir. Çevirmen ise okurlara tanıdık olmayan Alfred de Musset'nin, Hugo'nun ve Dumas père'nin kitaplarından alıntı yapmak ya da Sefaradlara Magdalene, Mucizevi Erkek Evlat ve benzerini anlatmak yerine temel mesajı içeren birkaç paragraf bırakmıştır.

---

oysa 1901 yılında Ben Ghiat'ın *El meseret* adlı yayınında *Anzhelina del Amor, la vida de una desgraziada* adıyla yeniden basılmıştı. Romero da, yeniden yazımın Izhak Florentin'e ait olduğunu belirtmektedir ("Nuevos aspectos", 188). İki Ladino romanında ve bunların Fransızca aslında yer alan kahramanlar, ilgili metinlerdeki adlarıyla anılacaktır. Aynı uygulama, parantez içinde verilmiş sayfa numaraları için de geçerlidir.

[16] Bu ayrımın pek kesin olmadığı ve daha geliştirilmesi gerektiği açıktır. Bu modeli temelde sağlayacağı kolaylık için kullanıyorum.

La dam olasılıkla, özgün olarak Latin alfabesiyle basılan ilk romandır. Bu nedenle, Atatürk'ün 1928'de gerçekleştirdiği Türk harf devriminin hemen ardından yayımlandığı düşünülmektedir; nitekim Sefaradlar da, yeni duruma ayak uydurmak amacıyla, bu devrimden sonra Latin alfabesine geçmiştir. Metinde hiçbir sözcüğün açıklanmadığı göz önüne alınırsa, bu yeniden yazımın sözcük dağarı oldukça geniş, iyi eğitimli bir okur kitlesini hedeflediği olası gözükmektedir. Ayrıca okurların, Hıristiyan yaşam biçimine belli bir düzeyde aşina olduğu söylenebilir, çünkü çevirmen, pek çok Sefarad meslektaşının aksine (kısaltılmış bir versiyon ortaya koymuş olsa da) Hıristiyan ayinlerinin betimlemelerini aynen bırakmıştır. Toplumun anlayacağı düşünülmese, böylesine uzun bir metin, büyük olasılıkla yayımlanmazdı.

Dumas tarafından yazılmış bu romanın çevirisinde, yeniden–yazarın bilinçli olarak kendisini görünür kıldığı ve romana karşı tutumunu ifade ettiği tek bölüm olan uzun bir önsöz yer almaktadır. Margerita'nın öyküsünü kısaca anlatıp okura *La dam*'dan ne beklemesi gerektiğini açıklar: "Bu kitabı okuyun. Bu büyük kitabın yazarı, öyküyü söz konusu kadının gerçek yaşamından almış ve gözyaşları içinde yazmıştır. Bu kitabı okuyun... Ancak ikinci ciltte, bu çok ilginç roman tutkulu bir hal alır ve olaylar başlar" (3).

Bu son cümle, kuşkuya yer vermeksizin, eğlencenin okurun temel ilgi odağı olduğunu gözler önüne sermektedir. Daha önemlisi, yazarın özür diler tavrı, yapıtına yaklaşımını ele vermektedir: Okurların aksiyonla ilgilendiğinin farkındadır, ancak "gereksiz" bölümleri atlama yetkisine sahip olmadığını düşünmektedir. Yine de sekizinci ciltte, beklenmedik bir biçimde metni kısaltmaya başlar. Yazarın, tefrika yayınlarda sık rastlandığı üzere, sona doğru karşılaşılan yer yetersizliğinden mi, yoksa okur açısından daha uygun olacağına inanmasından dolayı mı metni kısalttığını bilmiyoruz. Amacı ne olursa olsun, belli bir derecede basitleştirmesine karşın, kaynağın yapısını bozmadan metni incelikle kısaltmıştır.

Dumas'nın romanında iki düğüm noktası yer almaktadır. İlki, romanının kompozisyonu açısından can alıcı öneme sahiptir: Armand'ın babasıyla arasında geçen konuşmanın ardından Marguerite, sevdiğini düzmece bir bahaneyle terk edip eski yaşamına döner. Bu, olay örgüsünün ilerideki gelişimini belirlemekle birlikte, toplumun sırt çevirdiği bir kadının "iyi" aileye kıyasla taşıdığı ahlaki üstünlük hakkında yazarın bakış açısını yeterince ortaya koy-

maz. *La Dame aux Camélias*'nın psikolojik doruk noktası, iki âşığın son randevusudur. Uzun bir ayrılıktan sonra Marguerite, Armand'ı ziyaret eder ve buna katlanamayacak kadar hasta olduğu için kendisini aşağılamaya bir son vermesi için Armand'a yalvarır. Armand, birdenbire onu her zamankinden daha çok sevdiğini anlar ve Marguerite'ten sonsuza kadar kendisiyle birlikte kalmasını ister. Geceyi birlikte geçirirler, ama sabah genç kadın ayrılır çünkü Armand'ın yaşamını mahvetmek istemez. Birkaç saat sonra, kıskançlık krizine girmiş olan Armand, Marguerite'e "verdiği hizmetin" karşılığı olarak 500 frank gönderir. Bu ikinci dönüm noktasını, hızlı bir son takip eder.

Âşıkların son gecesinin betimlemesi, bütün romanda olasılıkla en güçlü ve dokunaklı bölümdür; burada Dumas, muazzam bir psikolojik derinliğe ulaşmıştır. İki beden ile iki kalbin karşılaşması olarak temsil edilen sevişme sahnesi şöyle özetlenir: "Böylesine bir aşkla geçen bir ayın ardından, geriye kalplerin ya da bedenlerin cesetleri kalabilir ancak" (Dumas fils, *The Lady of the Camellias,* 288). Çevirmen, tam da bu sahneden itibaren, bunun yerine kendisine ait bir cümle koyarak, kendi versiyonunu kısaltmaya başlar: "Şimdi de her yanımı öpücüklerle kapladı" (122). Bu versiyonda duygusal yoğunluğun eksikliği, Marguerite'in verici aşkıyla Armand'ın benmerkezciliği arasındaki karşıtlığı azaltmaktadır. Ladino versiyonunda silinen ilk bölüm budur ve bu bölümün silinmesi pek de tesadüfi değildir. Ladino kurmacasında sık rastlanıldığı üzere, bu bölüm kuşkusuz, taşıdığı edebi değere karşın edep kuralları adına çıkarılmıştır.

Çevirmen, kaynağı kısaltır ve kadın kahramanın bütün mektuplarına yer vermez, geri kalan çoğunu ise edisyondan geçirir; böylelikle yeniden yaratılmış bölüm, kahramanın son aylarıyla ilgili bilgi sunabilir, ama kahramanın duygularını ifade etmez. Son olarak, Margerita'nın son günleriyle ölümünü anlatan arkadaşının mektuplarına gelince; 19 ve 20 Şubat tarihli mektuplar, 19 Şubat tarihli tek kısa bir nota sıkıştırılmıştır, böylelikle kahramanın ömrü bir gün kısaltılmış olur. Mektup, dümdüz bir cümleyle son bulur: "Margerita artık yaşamıyor" (128). Çevirmen, romana bilgilendirici bir önsözle başlamıştır ve kendince mutsuz bir öykünün bitişine yakışır biçimde, kendisine ait birkaç sözle romanı bitirmiştir. Kaynakta, anlatıcı ve Armand, Marguerite'in mezarını ziyaret edip mezara çiçek bırakmıştı; oysa *La dam*'da, "[oraya] çiçekler koyup gözlerinde büyük yaşlarla ağladılar" (128). Metnin son cümlesi, çevirmene ait olmakla birlikte, Dumas'nın biçemine

çok benzemektedir: "Yeryüzünde çok az ruh, Margerita Gotye'ninki kadar saf, güzel ve asildir" (128).

Böylelikle *La dam*, Fransızca kaynağın hemen ayırt edilebildiği, hafifçe uyarlanmış bir çeviri olarak tanımlanabilir. Asla keyfi yapılmayan değişikliklerin amacı, söz konusu yabancı romanı belli bir okur kitlesi için anlaşılır kılmaktır.

Anzhelina del Amor

Aynı romanın daha önceki versiyonu (bundan sonra *Anzhelina* adıyla anılacaktır), yabancı bir metnin hedef edebiyata girip onun tarafından eritilmesine ilişkin başka bir olanağı ortaya koymaktadır. Florentin'in benimsediği çalışma yönteminin yanı sıra, üstlendiği göreve bakış açısı, bu yeniden yazımda anahtar işlevi gören başlığın değiştirilmesi ile açıkça ortaya koyulmuştur. İlk bölüm, "La dama alas kamelias" metnin, Dumas'nın romanıyla ilişkisini teslim eder görünmektedir. İkinci bölüm, "Anzhelina del Amor" kahramanın yeni adını tanıtıp romanın konusuna ilişkin okura fikir verir. "Anna Maria o el korason de muzher: Romanso muy ezmuviente" (Anna Maria ya da Kadın Kalbi: Çok dokunaklı bir roman)[17] adlı yapıta benzeyen tipik bir Ladino aşk öyküsüdür. Seçilen başlık, söz konusu metnin çift yönlülüğünü bir çırpıda ifade eden edebi bir bildiridir: Kesinlikle Dumas'nın romanından ilham almıştır; ama aynı zamanda kendi başına bir Ladino romanıdır. Metinde, her iki yönün öğeleri de kolayca ayırt edilebilir.

Böyle bir başlık, diğer şeylerin yanı sıra, yeniden–yazarın, karakterlerin adını değiştirmesini meşrulaştırmıştır. "Anzhelina"[18] anlamlı bir addır; yeniden–yazar bize, bu kadının ellerinin bile "melek gibi" olduğunu anlatır (23). Kadın kahraman, ilk olarak eski bir şarkıcı olarak tanıtılır; lakabı şöyle açıklanır: "Eskiden şarkıcı olan bu kıza 'Angelina' denirdi; çok güzel, zarif, akıllı ve sıcakkanlı olduğu için herkes ona 'Sevgi Meleği' derdi ve sevgi uyandırırdı gören herkeste" (4). Anzhelina'nın kitabındaki ithaftan, erkek kahramanın adının Alfred Dulak olduğunu öğreniriz. ("Alfred" adının, *La Traviata*'dan[19]

[17] Romero'nun ("Nuevos aspectos" adlı makalesinde) aktardığı başlık "Anzhelina del Amor, vida de una desgraziada" bir sonraki adımdır.

[18] "Anzhelina", Batı dillerinde "melek" anlamına gelen "angel" sözcüğünden türetilmiş bir addır.

[19] Barquín, *La maldision del djudio* adlı romanın iki kaynağı bulunduğunu ortaya koymuştur: Hugo'nun oyunu *Le roi s'amuse* ve Giuseppe Verdi tarafından bestelenmiş, librettosu aynı

geldiği açıktır; soyadı ise büyük olasılıkla, yeniden–yazarın değiştirdiği "Duval" adına dayanmaktadır.) Açıkça anlaşılıyor ki Anzhelina'nın toplumsal konumu, nazik bir konudur; bu nedenle Florentin, iki yerde daha (22, 47) onun eski bir şarkıcı olduğunda ısrar eder. Sefarad yeniden–yazarlar açısından ciddi bir kaygı konusu olduğu için, yeni "mesleği"nden edep kuralları doğrultusunda asla söz edilmez; bu nedenle Ladino yazarlar, metinlerini topluma uygun düşecek biçimde değiştirmişlerdir.[20]

Bu dönüşüm, kaynağın başka açılardan da kökten değişimini beraberinde getirmiştir. Dumas'nın mesajının anlaşılmasında büyük öneme sahip olan öğe, *Manon Lescaut*'dur. Bu öykü sayesinde Armand, Marguerite'le arasındaki bütün ilişkiyi kavrar. Manon, övgüye değer "düşmüş kadınlar" listesinin en başında yer almakla kalmaz; ayrıca Dumas'nın kadın kahramanı, hep Manon'la karşılaştırılır, hatta bir zamanlar kendisine ait olan Abbé Prévost cildindeki ithafta da Manon'a yer verilmiştir. Florentin ise fahişeler hakkında konuşmayı tercih etmez ve olasılıkla, Ladino dilinde yeniden yazılmış olmasına karşın, okurlarının *Manon Lescaut*'yu bildiğini düşünmez. Bu nedenle, anlatıcının bir açık artırmada satın aldığı kitabın başlığına kesinlikle değinmez. Florentin, sadece "un romanso esmuviente" (dokunaklı bir roman) adına yer verir (*Anzhelina,* 5).[21] Dolayısıyla, cildin ithafını değiştirmek zorunda kalmıştır: Özgün kaynakta "Marguerite'den Manon'a. Alçakgönüllülükle" ithafı, "Sadık ve Seven Alfred Dulak'dan sevgili büyüleyici Anzhelina'ya Armağan" (5) olarak değiştirilmiştir. Böylelikle, Dumas'nın romanı için neredeyse bir epigraf niteliği taşıyan bu anlamlı ithaf, basmakalıp sözlerle yer değiştirmiştir. Bu değişiklik, Dumas'nın fahişeleri hararetle savunduğu bölümlerin çıkarılmasıyla birlikte, özgün mesajdan geriye hiçbir eser bırakmaz.

Fransızca metne dayanan *Rigoletto* adlı opera. (Bkz. Barquín, *Edición y estudio de doce novelas aljamiadas sefardíes de principio del siglo XX,* 323-33.) *La maldision* ile *Anzhelina*'nın yeniden–yazarlarının, Verdi'nin operalarını bildiği açıktır. Her iki Ladino romanın da ilk olarak İzmir'de basılmış olması ilgi çekicidir.

[20] Aslında, *zonah* (fahişe) sözcüğünü bile gördüğümüz *La dam* için bunun neden geçerli olmadığını sormak mantıklıdır. Bu durum büyük olasılıkla, kitabın, devlet sansürünün artık uygulanmadığı ve yerel hahamların etkisini yitirdiği tarihlerde basılmış olmasıyla açıklanabilir.

[21] Dumas, *Manon Lescaut* "une histoire touchante" (dokunaklı bir öykü) adını kullanmıştır. Ladino edebiyat sanatında "romanso (muy) ezmuviente", bir alt türün tanımı haline gelmiştir. Aslında, *Manon*'un Ladino dilinde yeniden yazımı aynı adla gerçekleştirilmiştir. Bu yapıtın yine İzmir'de, muhtemelen aynı zamanlarda yazılmış olması ilginçtir. Dolayısıyla, kuramsal açıdan ifade edecek olursak, *Anzhelina*'nın yeniden–yazarı Manon'u Ladino dilinde okumuş olabilir.

Yeniden–yazar, kaynak metni edisyondan geçirirken, heyecan verici bölümleri aynen bırakmıştır (örneğin Anzhelina'nın cesedinin ortaya çıkarıldığı bölüm), ama "uygun olmayan" sahneleri (örneğin âşıkların yeniden buluştuğu bölüm) ya da "uzun nutuk ve diyalogları" metninden çıkarmıştır. *Anzhelina* üstüne yapılacak yakın okuma çalışması, okur kitlesinin, psikolojik karmaşıklığa hiçbir yer vermeyen melodramatik aşk öyküleri okumaktan özellikle hoşlandığını göstermektedir. Buna uygun olarak yeniden–yazar, duyguları temsil etmek yerine, gerçek olayları bildirmeyi tercih etmiştir. Sadece Dumas tarafından büyük bir beceriyle çizilmiş karakterlerin psikolojisine ilgisiz durmakla kalmaz, ayrıca okurlarının zevk ve beklentilerine göre romandaki karakterlerin kişiliklerini bile değiştirmiştir. Böylelikle, karşılaştığı erkeklerden üstün olan güçlü, akıllı ve bağışlayıcı Marguerite, oldukça sıradan ve kolayca teslim olan bir kıza dönüşmüştür. Armand'a gelince; bu iyi yürekli ama çabuk sinirlenen ve çoğunlukla bencil davranan genç adam, popüler aşk öykülerindeki diğer erkek kahramanlardan pek de farklı olmayan duygusal ve sevgilisine sadakatle bağlı bir âşık haline gelmiştir. Bu değişiklik, pek çok bölümün çıkarılması ve yeni bölümlerin eklenmesiyle sağlanmıştır. Bu nedenle Florentin, Alfred'in kıskançlık krizleriyle ilgili pek bir şey anlatmaz, hatta eski sevgilisine para gönderdiği bölümü tamamen çıkarır.

Eklenen kimi bölümler o kadar tuhaftır ki Ladino versiyonunda bunlara yer verilmesi, sadece yeniden–yazarın halkı eğlendirmek amacıyla açıklanabilir. Örneğin Alfred, Anzhelina'dan hizmetçisinin getirdiği "melek gibi bir not" aldığında, mutluluktan o denli çılgına döner ki hizmetçi kızı kollarının arasına alıp boğarcasına kucaklar. Hizmetçi kız ise heyecanlanır, çünkü Alfred'in, Anzhelina'yı değil kendisini sevdiği düşüncesine kapılmıştır: "Hizmetçi kız, bu davranışından memnun, kollarının arasında, sahibesini değil onu sevdiğime inanmanın verdiği mutlulukla kaldı" (21). Genç adam, kıza bu yanlış anlamayı açıklamak zorunda kalır ve evi terk ederken yüzündeki düş kırıklığını görür (Kaynakta bu sahnenin dayanabileceği tek yer, genç adamın sevdiği kadından bir not aldığı bölümdür, ancak söz konusu not, hizmetçi kız tarafından bile getirilmez). Bu sahne, bütün bir sayfa boyunca sürer; tek amacı ise komik etki yaratıp Dumas'nın erkek kahramanının bir bunalımdan geçtiği anda okuru güldürmektir.

Kadın kahramana gelince; –dini hiçbir zaman önemsemeyen ve Armand'la bu dünyada süreceği yaşama ilişkin çok belirgin planlar yapan

Marguerite'in aksine– Anzhelina, yaklaşmakta olan ölümü seve seve kabul eder ve cennetteki aşkın hayaliyle mutlu olur. Alfred'e şunları söyler: "Öleceğim, bu doğru, bundan eminim. Tutkuyla sevildiğimi bilerek mutlu, çok mutlu öleceğim. Ve buradaki bu sahte dünyadan başka bir dünya varsa, göreceksin, orada ruhlarımız birbirine nasıl da âşık olacak, çünkü bizim aşkımız kutsal" (24). Marguerite'in Sefarad karşılığı Anzhelina'nın, 40 sayfa daha yaşayacak olmasına karşın, en çok burada ölmek üzere olan Manon'a benzemesi ilginç bir çelişkidir.

Yapısal açıdan, bu versiyonda tek bir düğüm noktası bulunmaktadır: Anzhelina, Alfred'i terk edip sevdiği erkek uğruna mutluluğunu feda eder.[22] Böylelikle öykü çok daha kısalmıştır ve tabu konu bertaraf edilmiştir. Bu öykünün sonu, *La dam*'ınkine benzer: Kadın kahramanın mektuplarının özü verilmiş ve sadece olaylar aktarılmıştır.

Anzhelina'nın, *La dam*'a kıyasla çok daha az gelişkin bir okur kitlesi için yaratıldığı açıktır; bununla birlikte yeniden–yazar, okurlarının sözcük dağarcığını geliştirmek gibi yaygın eğitim sorunlarıyla ilgilenmemiştir. Hıristiyan yaşam biçimiyle ilgili her şeyi çıkarmaya çalıştığı açıktır; örneğin rahibin ölmek üzere olan kadın kahramanı ziyaret ettiği ve kadının günah çıkardığı dokunaklı sahne tamamen çıkarılmıştır. Defnedildiği sahnede bile, kilise ya da Hıristiyan ayinlerden hiçbir şekilde söz edilmez. Ancak, erkek kahramanın, sevdiği kadının tabutunu açtığı mezarlık macerası, çıkarılamayacak kadar heyecan vericidir. Bu nedenle, metne çok az dilsel yenilik getiren Florentin, Musevi okura "tabut" terimini açıklamak durumunda kalmıştır. Yeniden–yazar, okurlarının, Hıristiyanların ölülerini nasıl gömdüğünü, bu nedenle tabutun ne olduğunu bilmediklerini düşünmektedir. Zaten Ladino dilinde bu sözcüğü karşılayacak bir sözcük bulunmuyordu; *La dam*'ın çevirmeni bile, açıklayıcı bir terim kullanmıştı –"kasha mortuaria" (ölüler için kutu). Florentin ise, Fransızcada "tabut" anlamına gelen "cercueil" sözcüğüne dayandığı düşünülen "serkolio" sözcüğünü kullanmıştır. "Serkolio" sözcüğünün, ilk olarak Türkçe "tabut" sözcüğüyle açıklanmış olması dikkate değerdir; belki de metindeki tek Türkçe sözcük budur. Ancak yazar, okurlarının Hıristiyanlık'taki tabut kavramını anladığından emin olamamıştır ve Türkçe karşılığını verdikten sonra sözcüğü daha detaylı açıklama gereği duymuştur:

---

[22] *La Traviata*'da, iki düğüm noktası birleştirilmiştir: Violetta Alfred'i terk eder, Alfred de onun yüzüne cüzdanını atar.

"tabut (ölüler için kutu; Hıristiyanlar ölülerini toprağa bu kutunun içinde verirler)" (13).[23] Dahası Florentin, eski moda olan İbranice "bet hayim" (mezarlık) terimini romans dilindeki karşılığı olan (*La dam*'da da kullanılan) "semetario" ile değiştirmiştir, ama sonra, pek çok Ladino yazar gibi, her iki sözcüğü de birbirinin yerine geçecek biçimde kullanmıştır.

Yeniden–yazarın, farkında olarak ya da olmayarak, bu türün kurallarına uyma çabasının sonucunda, *Anzhelina*'nın, yerel bir roman olarak kabul görmeyi hak ettiği açıktır. Bu roman, birbirinden ayrılmaz hale gelen yerel ve ithal unsurların mükemmel bir karışımını sunmaktadır. Yeniden–yazar, Dumas'nın romanından (tamamen olmasa da) olay örgüsünü ve diğer birkaç unsuru almış ve bu temel üzerine karakterleri ve aralarındaki ilişkileri kaynak metinden farklı biçimde kurmuştur. Özgün metindeki mesajı tamamen göz ardı edip duygusal atmosferi değiştirmiştir. Birçok uyarlamada olduğu gibi, bu romanda iki ortak yazar bulunmaktadır (özgün metnin yazarı ve yeniden–yazar) ve eser kitle edebiyatının birçok örneğinde olduğu gibi okurun zevkine bağımlıdır. Bu ortak çalışma sonucunda, yabancı kaynağın katalizör rolü üstlendiği kalıplaşmış bir Ladino romanı ortaya çıkmıştır.

Manon Lescaut

19. yüzyılda, Abbé Prévost tarafından yazılmış *Manon Lescaut*, tefrika romanlar arasında klasikleşmiş ve birçok dilde yeniden yazılıp tefrika edilmiştir. Bu öykü o kadar popülerleşmiştir ki en azından üç opera ve bir balenin librettosu olarak kullanılmıştır. *Histoire du Chevalier des Grieux et de Manon Lescaut* (Şövalye des Grieux ile Manon Lescaut'nun Öyküsü, 1731), asilzade olan genç bir ilahiyat öğrencisinin uğrunda kariyerini ve ailesini feda edip bir dolandırıcı ve suçlu konumuna düştüğü bir fahişenin öyküsüdür.

Deneyimli bir "yeniden–yazar" olan Ben Ghiat, uzun Fransızca metnin kolayca kısaltılabileceğini biliyordu.[24] Yine de, bu yeniden yazımı diğer bir-

---

[23] *La dam*'ın okurlarının bu sözcüğe aşina olduğu ve "kacha mortuaria" ifadesini anladığı açıktır. Belirtildiği üzere, okurların Hıristiyan yaşamını gayet iyi bildiği düşünüldüğü için, bu durum şaşırtıcı değildir. Bu metinde çok sayıda Türkçe sözcüğe yer verilmiş olmasına karşın, çevirmenin "tabut" sözcüğünü kullanmaması ilginçtir.

[24] Ben Ghiat'ın yeniden yazımı "*Manon Lesko*/Romanso muy ezmuviente/Trezladado por Aleksander Ben Ghiat/Felieton publikado en El meseret de Ezmirna" (5665 [1904 ya da 1905]) girişiyle verilmişti. Özgün kaynaktan yapacağım alıntılar için şu İngilizce baskıyı kul-

çok metninden daha uzun tuttu. Belki de bu yüzden, hem *Manon*'u övdüğü hem de sadece önemli parçalara yer vereceğine dair söz verdiği bir önsöz yazmaya karar verdi: " 'Manon Lesko', birbirine tutkuyla âşık, her ikisi de âşık olunası iki gencin öyküsü hakkındadır.... Anlatacağımız ve en az öneme sahip parçalarını çıkaracağımız öykü budur" (2). Böylelikle Ben Ghiat, kaynak metne ve okurların beklentilerine olan yaklaşımını doğrudan dile getirmiştir. Bu ifade, romanı okumaya değer gördüğü, ancak uzun olmasının yanı sıra, rahatlıkla silebileceği kadar gereksiz bilgiyle dolu bulduğu anlamına gelmektedir.[25]

Olaylar zinciri, Ben Ghiat'ın icrasında temsil edildiği biçimiyle takip edilecek olursa, çok küçük detaylar dışında hiçbir şeyin eksik olmadığı görülebilir. Yine de, karakterler açısından *Manon Lescaut*, Ladino versiyonundan iki buçuk kat daha uzundur.[26] Bu uyumsuzluk, Fransızca kaynağın sadece (Ben Ghiat'ın önsözde betimlediği gibi) salt olaylardan oluşmuş "basit bir romans" olmadığı hatırlandığında, şaşırtıcı olmaktan çıkar. Prévost'un amacı, sadece okurlarını eğlendirmek değil, aynı zamanda ahlaki gelişimlerini teşvik edecek şefkat duygusunu onlarda uyandırmaktı. Bunu başarabilmek için, her bölümün başına, karakterlerin içinde bulunduğu duygu durumuna ilişkin detaylı bir betimleme içeren "erken duygusalcı çözümleme" denebilecek bir bölüm eklemişti. Öykü; Manon'un ses tonu, duygu durumu ve ifadelerinin yanı sıra kendisinin bunlara verdiği karşılığı her zaman kaydeden Şövalye tarafından birinci tekil ağızdan anlatılmaktadır. Ben Ghiat'ın, olay örgüsünü değiştirmeksizin kendi metninde yer vermediği unsur işte budur. Ben Ghiat'ın edisyon stratejisini göstermek amacıyla, bir sahneyi Ladino versiyonunda yeniden yazıldığı biçimiyle inceleyeceğim. Bu sahne, sadece Manon'un des Grieux'u ilk aldatışını aktardığı için değil, aynı zamanda yazarın olayları temsil etme tarzını göstermesi açısından da Prévost'un romanında önemli bir yere sahiptir. Söz konusu bölüme gelmeden önce şunlar olmuştur:

On yedi yaşında, iyi bir aileden gelen Şövalye des Grieux, kilisede devam edeceği kariyerinin eşiğinde, hâlâ genç olan ve bir manastıra gitmek üzere yol-

---

landım: Abbé Prévost, *Manon Lescaut*. Greenwich, Conn., 1939. Bu yapıtlardan kullanılan alıntıların sayfa numaraları parantez içinde sırayla belirtilmiştir.

[25] Abbé Prévost'un da, Samuel Richardson'un *Pamela*'sını Fransızcaya çevirirken özgün metni çekinmeden kısaltmış olması ironiktir. Bkz. Lefevere, *Translating Literature*, 119.

[26] Sayfadaki harfleri sayarak bu gözlemde bulundum.

lara düşmüş Manon ile karşılaşır. Gençler birbirine âşık olur ve birkaç haftalığına kırsal yaşamdaki mutluluğun tadını çıkaracakları Paris'e kaçarlar. Ancak Manon, paraları bitmeye yakın, zengin bir çiftçi olan komşularıyla ilişkiye girer. Aynı komşu, des Grieux'un babasına genç adamın nerede bulunduğunu haber verecektir. Babasının uşakları tarafından yakalanacağı gün Şövalye, tesadüfen Manon'un kendisine sadık kalmadığından şüphe duymaya başlar. Fakat çok saf ve sevgi dolu olan Şövalye, akşam yemeğinde Manon'un bir açıklama getirip masumiyetini kanıtlayacağını umut eder. Tedirgin olan Manon da, akşam için planlanmış dramatik olayları beklemektedir. İki âşık, akşam yemeğine oturduğunda gergindir. İşte bu sahnenin Prévost versiyonu:

> Akşam yemeği servis edilmişti. Neşeli bir hal takınıp masadaki yerimi aldım; ama aramızdaki mumların yaydığı ışıkta, sevgili kadınımın gözlerine ve yüzüne yayılmış bir melankoli gördüğümü sandım. Aklıma geliveren düşünce neşemi söndürdü. Bakışlarında alışılmadık bir ifade fark ettim ve hiçbir şeyin bu kadar yumuşak ya da baygın olamayacağına karşın, bu bakışların aşktan çok şefkat taşıdığını, içine düştüğüm acizlikte keşfettim. Aynı ciddiyetle ona uzun uzun baktım; sanırım o da, kalbimden geçenleri yüzümden anlamakta aynı derecede zorlandı. Ne konuştuk, ne yemek yedik. Sonunda, güzel gözlerinde toplanan yaşları gördüm, –sadakatsiz birinin gözyaşları! Ah kaderim! Sevgili Manon, nedenini bana bildirmeden, acılarının seni bu derece üzmesine izin vermen niye, diye ağladım. Sadece, acımı artıran iç çekişlerle karşılık verdi. Titreyerek yerimden kalktım; aşkımın bütün ciddiyetiyle, kederinin nedenini bana söylemesi için ona yalvardım: Acılarını yatıştırmaya çalışırken ağladım: Canlıdan çok bir ölü gibiydim. Bir barbar bile, keder ve kaygı içinde öylece durmuş titreyen şu halime acırdı.
>
> Bütün dikkatim ona böylesine yoğunlaşmışken, merdivenlerden yukarı çıkan insanları işittim. Yavaşça kapıyı vurdular. Manon bana bir öpücük kondurdu ve kollarımın arasından sıyrılarak yatak odasına girip ardından kapıyı kilitledi. Yabancıları kabul edecek biçimde giyinmediği için, kapıyı çalan kişilerle karşılaşmak istemediğini sandım; onları içeri almaya ben gittim.
>
> Kapıyı daha tam açmadan, babamın hizmetkârları olduğunu anladığım üç adam tarafından yakalandım. (25-26).

Ben Ghiat tarafından yeniden yazılan aynı sahne ise şöyledir:

> Masaya oturmak üzere hazırlandık. Birdenbire ağlamaya başlayıp çaresizliğe kapıldığını gördüm.
>
> Merakla, kendimi onun kolları arasına atıp gözyaşlarının nedenini sordum. Ama bana yanıt vermeden, sadece saçlarını yoluyordu.
>
> Birdenbire, merdivenlerden yukarı gelen birçok kişinin ayak sesini işittim. Manon yerinden kalktı, bana sıkıca sarıldı ve hızla odasının kapısını açarak içeri saklanmaya girip kapıyı içerden kilitledi. Odanın kapısı açılıp, babamın hizmetkârı olduğunu anladığım üç kişi beni evden çıkarana kadar çevremde neler döndüğünü anlayamadım. (20)

İki aktarının uzunluğu arasındaki fark açıkça ortadadır. Yine de Ben Ghiat'ın yeniden yazımı aynı olayları aktarır: Çift, akşam yemeği yemek üzere masaya oturur; Manon ağlamaya başlar; Şövalye ona sarılmak için kalkar; kapının dışından bazı sesler gelir; Manon kalkar, Şövalye'ye sarılıp odasına geçer; diğer kapı açılır ve des Grieux'un babasının hizmetkârları olarak tanıdığı üç adam onu yakalar.

Bu dramatik sahnede mükemmel bir tiyatro sahne yapısı gören Erich Auerbach, bu sahneyi üç alt bölüme ayırmıştır (397). İlk bölüm, gerilim ve duygu dolu sessiz sahnedir. Genç âşıklar, aralarında bir mum, birbirlerinin sırrını anlamaya çalışarak masada oturmaktadır. Manon, aldatacağı des Grieux'u gerçekten sever, ama kurduğu planı da düşünmektedir. Şövalye, "sevgili kadının" şefkat ve dikkatle izlemektedir; ondaki alışılmadık ifadeyi fark etmiş, gerçeği bulmaya çalışmaktadır. Birdenbire sevgilisinin gözlerindeki yaşları görür. Ladino yeniden-yazarı ise sadece olayları özetlemiştir: "Birdenbire ağlamaya başlayıp çaresizliğe kapıldığını gördüm."

İkinci bölüm, adeta şiddetli bir duygusallık taşımaktadır. Des Grieux, sorularıyla Manon'u taciz etmekte ama hiçbir yanıt alamamaktadır. Titreyerek, sevgilisinin gözyaşlarını silmek üzere ayağa fırlar ama kendisi ağlamaya başlar. Ben Ghiat'ın, Manon'un sadakatsizliğini açığa çıkaran bu bölümün önemini kavradığı açıktır ve bu bölümü dümdüz bir biçimde yeniden yazar: "Merakla, kendimi onun kolları arasına atıp gözyaşlarının nedenini sordum. Ama bana yanıt vermeden, sadece saçlarını yoluyordu." Dolayısıyla Ben Ghiat, "önemsiz" incelikleri aktarmadan, Manon'un kederlenir gibi yaptığını

anlam karmaşasına yer vermeksizin açıklar. Burada yeniden–yazar, metni kısaltmakla kalmaz, ayrıca metne kısa bir bölüm de ekler.

Son bölüm, sahnenin doruk noktasıdır ve aksiyonla yüklüdür, bu nedenle ilk iki bölümden ayrılmaktadır. Birdenbire merdivenlerden sesler gelir ve kapı çalınır. Şövalye'nin kollarından sıyrılan Manon, ona bir öpücük kondurup odasına geçer. Des Grieux, tuvaleti uygun olmadığı için yabancılardan saklanmak istediğini düşünür. Onlara kapıyı kendisi açar. Kendisini yakalayan üç adamın, babasının uşakları olduğunu anlar. Olaylar söz konusu olduğunda, Ben Ghiat çok dikkatli davranıp olanları harfi harfine aktarmaktadır. Ancak, Manon'un odasına geçmesiyle ilgili Şövalye'nin verdiği açıklamayı çıkarıp yerine kendi ifadesini koymaktadır. Amacı, des Grieux'un kendisine kurulan tuzağın farkında olmayışını vurgulamaktır.

Bu sahnede, Ben Ghiat'ın kimi cümleleri olduğu gibi nasıl çıkardığını ya da bir paragrafı nasıl özetlediğini görürüz. Ancak, Prévost'un kullandığı, Ben Ghiat'ın ise göz ardı ettiği bir ustalık söz konusudur. Roman birinci tekil kişi ağzından yazılmıştır ve des Grieux ilgisiz bir anlatıcı değildir: Eski günlerden söz ederken, sonradan neler olduğunu zaten biliyordur ve aynı olayları başka bir ışık altında görüyordur. Bu nedenle Fransızca metinde, Şövalye'nin sonraki bakış açısını yansıtan sayısız ünlem ve yorum yer almaktadır: Öyküsünü anlatırken des Grieux, acısını ifade etmek için anlatımını sürekli yarıda keser. Örneğin, "Sonunda, güzel gözlerinde toplanan yaşları gördüm" der ve hemen kendine karşılık verir: "sadakatsiz birinin gözyaşları!" Ya da des Grieux, "Bir barbar bile, keder ve kaygı içinde öylece durmuş titreyen şu halime acırdı" yorumuyla öyküsünü keser. Ben Ghiat'ın romanında ise tek bir anlatı düzlemi bulunmaktadır ve anlatıcının görevi, olayları aktarmaktan ibarettir. Öte yandan duygular, temsil edilmek yerine adlandırılmaktadır. Sonuç olarak, "tutkunun içsel öyküsü, dışsal bir aşk öyküsüyle yer değiştirmiştir" (Veselovski, 42) ve bu dışsal öyküde karakterler, artık aksiyonun özneleri değil nesneleridir. Olay örgüsü yerindedir, ancak bütün atmosfer yok olmuştur.

Fransız romanı iki dünya çizmektedir: Bu dünyalardan biri, para ve gündelik gereksinimlerin hükmü altındaki entrikacı finansçılar, tefeciler, rahibeler, fahişeler ve polislerle doludur. Diğeri ise duyguların dünyasıdır ve burada sadece iki ana karakter yaşamaktadır. Ben Ghiat, ilk dünyayı bütün detaylarıyla temsil etmeyi başarmış, ama diğerini göz ardı etmiştir. Böylelikle

Prévost'un romanı, farklı bir edebi tür kategorisine geçip macera öyküsü haline gelmiştir.

* * *

Ben Ghiat, kaynağı sadece kısaltmakla kalmamış, ayrıca belli değişiklikler de getirmiştir. Bunların çoğu, yukarıda gösterdiklerim gibi çok küçük ve genellikle kısaltma işleminin gerektirdiği ölçüdedir. Ancak yerelleştirme adına gerçekleştirilmiş bir değişiklik var ki, çalışmam açısından özellikle ilginçtir.

Manon ve des Grieux, karşılaşmalarından kısa süre sonra evlenmeye karar verir, ama Prévost'un karakterleri bu planı hemen unutur: "Evlenme planımız, St. Denis'de unutulmuştu. Kilise'yi dolandırıp haklarını gasp etmiştik, sonuçlarını düşünmeden karı koca olarak birleşmiştik" (22). Bu önemli bir cümledir, çünkü romanın daha çok başında, genç âşıkların karar ve planlarından sorumlu olmadığını göstermektedir. Bu andan itibaren des Grieux Manon'a "kadınım" diye hitap eder.

La Dame aux Camélias'nın iki yeniden–yazarı dahil pek çok meslektaşı gibi, Ben Ghiat da edep kurallarını göz önünde bulunduruyordu ve kadın kahramanının tamamen ahlaksız görünmesini istemiyordu. Bu nedenle yeniden–yazar, önsözünde Manon'u talihsizliklerin, hatta ailesinin ihmalinin kurbanı olarak sunmuştur. Bu zorlama gerekçe, heyecan verici öyküye didaktik bir açı eklemiştir: "Bu roman, talihsizlik ve ailenin ilgisizliği sonucunda düzensiz bir [yaşama] sürüklenen kızlardan birinin öyküsüdür" (2). Marguerite Gautier bir şarkıcıya dönüştürülebilmişse, Manon da evli bir kadın haline gelebilir.[27] Bu yaklaşım, Ben Ghiat'ın muazzam bir değişiklik gerçekleştirmesine neden olmuştur: Genç çift evlenmiştir. Ben Ghiat'ın versiyonunda:

> Paris'e ulaşır ulaşmaz, hemen evlenmeyi düşündük. Kilise'nin önümüze koyacağı engeller, aşkın uydurmamızı sağladığı birçok yalanla aşıldı ve çok kısa süre içinde, daha evliliğin mutluluk ve hüzünlerini bile bilmezken kendimizi evli bulduk. (16)

Yeniden–yazar, genç çiftin evlenmesi konusunda ısrar ettiği için, içinde bulundukları durum göz önüne alındığında, bunun nasıl mümkün olduğunu

---

[27] Elbette, bunun Ben Ghiat'ın kişisel tercihi mi, yoksa sansür gerekliliği mi olduğunu bilmek olanaksız. Ancak, değişiklikler o kadar tutarlı ve ince düşünülmüş ki bunları Ben Ghiat'ın kendi tasarısına atfetme eğilimindeyim.

açıklamak zorunda kalmıştır. Bu bağlamda, evliliğin öneminden habersiz oluşlarına ilişkin yapılan gözlem, apayrı bir anlam üstlenmektedir: Gelecekte yeni gelişmelerin olacağına dair okura işaret verilmektedir. Romanın Ladino versiyonunda bu andan itibaren Şövalye, Manon'dan "karım" diye söz eder. Ben Ghiat, çiftin toplum açısından kabul edilir görünmesini sağlamak konusunda o kadar kararlıdır ki bazı gereksiz ayrıntılar eklemiştir. Anlatıcı, kaynak metinde sadece mobilyalı bir daireye yerleştiklerini bildirmektedir. Ladino yeniden-yazar ise okura bu ilişkinin yasal olduğunu anımsatma gereksinimi duymaktadır: "Evliliğimiz, Kilise'de kutlanır kutlanmaz, küçük, mobilyalı bir daireye yerleştik" (16-17).

Olay örgüsünün biçiminde yapılan ilk değişiklik, büyük dikkatle gerçekleştirilen yeni değişiklikler gerektirmiştir. Dolayısıyla Fransız kaynakta, Şövalye ailesiyle ilişkilerini düzeltme kararı aldığında, babasının Manon'u seveceğini ve evliliklerini onaylayacağını ummaktadır; aksi halde ailesiyle arasının düzelmesi mümkün değildir: "Uzun lafın kısası, babamın onayı olmadan evliliğimizi gerçekleştirmek düşüncesinden vazgeçip onun rızasını almaya bel bağlar olmuştum" (22). Ben Ghiat'ın versiyonunda genç adam, babasına bir mektup yazıp Manon'la evliliğini tanımasını ister. Böylelikle, oğlunun Manon'suz yaşayamayacağını gören baba, oğluna başka bir güzel kadın bulmayı önerir. Oğul, acı içinde bu öneriyi geri çevirir. Romanın Ladino versiyonunda, boşanmayla ilgili hiçbir şey söylenmemiş olmasına karşın –ki Katolik Kilisesi buna zaten izin vermezdi– baba, oğlunun yeni bir kadınla evlenmesini salık verir. Şövalye, sadece artık bütün kadınların yalancı olduğunu düşündüğünden bunu kabul etmez. Okurun böyle bir açıklamayla tatmin olması şaşırtıcıdır. Sefaradlar olasılıkla, Hıristiyanların yaşamı hakkında yeterli bilgiye sahip değildi ve Müslümanlar gibi Hıristiyanların da çokeşlilik uyguladığına inanıyorlardı. Durum ne olursa olsun, Ben Ghiat'ın öyküsünde Manon'la hâlâ evli olan Şövalye, Katolik bir rahip olacaktır. Ben Ghiat, ya bunda bir sorun görmemiş ya da olay örgüsünü uygun biçimde düzenleyecek bir yol düşünememiştir. Öte yandan bu durum, yukarıda ele aldığım tefrika romanlara özgü tutarsızlıktan da kaynaklanmış olabilir.

Manon Amerika'ya gitmek üzere sınır dışı edilip des Grieux onun ardından gittiğinde, evlilik sorunu öyküde büyük önem kazanır. Gençler, günah dolu geçmişlerine tövbe edip yeni bir yaşama başlarlar ve evlenmeye karar verirler. Vali, Manon'un aslında Şövalye'nin karısı olmadığını öğrendiğinde,

onu ahlaksız yeğenine metres olarak vermek ister. Manon ile des Grieux, zalim valinin kurbanı olur ve sonunda genç kadın ölür. Manon'un ölümüyle kahrolan des Grieux, Fransa'ya döner.

Böylelikle, âşıkları evli bir çift haline sokan Ben Ghiat, aslında öyküyü mahvedebilirdi. Ama biraz belirsiz olmasına karşın, başka bir düzenlemeyle bir çıkış yolu bulmuştur. Fransızca romanda anlatıcı, aşklarında sadece tek bir şeyin eksik olduğunu açıklar: Henüz Tanrı tarafından kutsanmamıştır. Ben Ghiat, kendisini zor bir durumda bulmuştur, çünkü bu noktada olay örgüsünü değiştirmek neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla, des Grieux'un ağzından, Manon'la evliliklerinin herkesin gözü önünde kutlanmasının gerekliliği hakkında çok uzun ve belirsiz bir açıklama getirmiştir. Bu açıklamadan alınan kısa bir parça bile, bu eski ilahiyat öğrencisinin evlilik hakkında kafasının tamamen karışık olduğunu göstermektedir:

> Evliliğimize kutsal bir yön vermeyi düşünüyorduk. Dini gereklilikleri yerine getirmeden tam anlamıyla evlenmiştik. (...) Artık önümüzde hiçbir engel kalmadığı için, Tanrı'nın huzurunda evlenerek mutluluğumuzu taçlandırmak durumundaydık. (...) Aksi halde vicdanlarımız, kulağa tatlı gelen "karı" ve "koca" adlarıyla birbirimize rahatça seslenmemize izin vermeyecekti. (69-70)

Birçok kez yinelenen bu açıklamalar, son derece kafa karıştırıcıdır. Okuyan kişi, çiftin bir zamanlar pek de anlaşılmadık biçimde kilisede evlendiği, şimdi de "doğru" biçimde evliliklerini "yinelemek" istediği sonucunu çıkarmak durumundadır. Bu durum bir kez daha, Hıristiyan okurlar için pek bir anlam ifade etmez, ama muhtemelen Sefarad okurlar böyle ayrıntılara fazla önem vermemiştir. Ne olursa olsun, açıklama öğretici nitelik taşımaktadır ve öykü, sürükleyiciliğini yitirmemiştir. Çift, kilisedeki törene valiyi de çağırmaya karar verir ve valinin yeğeni, Manon'un "aslında" des Grieux'un karısı olmadığını öğrenir.

* * *

Ben Ghiat'ın romanı, genellikle Sefarad yeniden–yazarların uyguladığı dilsel çalışmayı temsil eden oldukça ilginç yeni sözcükler tanıtmaktadır. *Manon Lesko*'da parantez içindeki açıklamalarıyla karşımıza çıkan on yeni söz-

cük, iki bariz kategoriye ayrılmaktadır: Hıristiyan diniyle ilgili terimler ve soyut adlar.

İlk kategori, Ben Ghiat'ın, yerel karşılıkları zaten bulunsa da, başka dillerde kullanılan yeni Fransızca terimleri tanıtmak konusunda ısrar ettiğini göstermektedir. Romanda karşımıza çıktığı gibi, yeni sözcüklerin ve açıklamaların okunuşuna göre yazılışını italiklerle belirttim:

1. Prete (papaz/papas) – "rahip" (dokuz kez karşımıza çıkmıştır).
2. Relizhioza (monaka) – "rahibe".
3. Seminario (eskola de papazes de ich) – "ilahiyat".
4. Preskripsiones relizhiozas (enkomendansas de la ley) – "dini gereklilikler".

İkinci kategoride Ben Ghiat, beşi insana ait duygu ve davranışları ifade eden altı Ladino sözcük biriminin romans dillerindeki karşılığını tanıtmaktadır:

1. Kortezania, kortezia (terbiyelik)[28] – "terbiye", "eğitim".
2. Desizion (karar)
3. Egzilo (surgun), estado de egzilo (surgunluk) (üç kez karşımıza çıkmaktadır).
4. Insistio (metio inat)[29] – "inat etti".
5. Kon insosensia (kon mala idea) – "masumca".
6. Compasion (achediamiento) – "şefkat".[30]

Her iki liste de, Ben Ghiat'ın Ladino dilini Fransızcalaştırma niyetini ortaya koymaktadır. Bu metinde, sözcük seçimi ile bu sözcüklerdeki ısrarı, sistematik bir çaba göstermiş olduğu izlenimi vermektedir. Ben Ghiat, elimiz-

---

[28] [Yazar, burada özgün metindeki "good manners" sözünün Türkçe karşılığını *terbiye* olarak vermektedir. –ç.n.]

[29] [Yazar, burada özgün metindeki "to insist" sözcüğünün Türkçe karşılığını *inat etmek* olarak vermektedir. –ç.n.] *Meter inat*, romans ve Türk dili unsurlarını barındıran tipik bir analitik Ladino söz birimidir.

[30] [Burada Ben Ghiat, kimi sözcüklerin Türkçe karşılığını parantez içinde vermiştir. Bu nedenle makalenin aslında yer alan kısa çizgiden sonraki (İngilizce) açıklama, ilgili sözcük yerine başka bir Türkçe karşılık önerilmeyecekse, yinelemeden kaçınmak adına çevrilmemiştir. –ç.n.]

deki bu metinde, Hıristiyan yaşamına ilişkin terimler ve insanın psikolojik özellikleri gibi en önemli sözcükleri tanıtma yoluna gitmiştir.

* * *

Manon Lesko, dilsel düzey dahil olmak üzere farklı düzeyde yeniden–yazarın dikkatli çalışmasına bir örnek oluşturmaktadır. Fransız kaynakla kurduğu ilişki kesinlikle basit olmayan, önemli bir Ladino üretimidir. Ben Ghiat, kaynağın başlığını kullanmış olmasına karşın, Prévost'un adına başlık sayfasında yer vermemiştir, yazara önsözde sadece "rahip" (*prete*) diye değinmiştir. Metin kısaltılmıştır ama karakterlerin adları değiştirilmemiştir, özgün metindeki hemen hemen bütün olaylara yeniden yazımda da yer verilmiştir ve olay örgüsü (yukarıda tartıştığım örneğin dışında) hiç değiştirilmeden korunmuştur. Bu uyarlama sayesinde Sefarad okurlar, *Anzhelina*'ya benzer bir başka heyecan verici aşk öyküsüyle daha buluşmuştur.

Anzhelina ile *Manon Lesko* farklı yeniden–yazarlar tarafından oluşturulmuş olsa da, birbirine çok benzemektedir ve –kuramsal açıdan ifade edecek olursak– aynı kalemden çıkmış gibidir: Her ikisi de dramatik bir aşk öyküsü anlatan birinci tekil kişi anlatılarıdır. Her iki öykü de, geçmişteki yaşamlarına tövbe eden ve sonunda âşıklarını içler acısı bir halde bırakıp ölen, güzel ama ahlaksız kadınlar etrafında dönmektedir. Ve her iki Ladino yeniden–yazarı, kadın kahramanlarını çizerken, mümkün olduğunca ahlaklı görünmelerine özen göstermiştir. Dumas'nın Armand'ı, Marguerite ile Manon arasında bir benzerlik kurmuştur; söz konusu Ladino romanlarda ise Alfred ile Şövalye des Grieux arasında neredeyse hiçbir ayrım bulunmadığı gibi, bu iki kahramanın duyguları da aynı şekilde temsil edilmiştir. Bu durum, söz konusu metinlerin, ilgili edebi türün kuralları doğrultusunda ele alınmış olmasının bir sonucudur.

Tıpkı *Anzhelina* gibi *Manon Lesko* da kayda değer derecede Fransızca kaynağa bağlı kalmıştır ancak özgün mesajla pek bir ilgisi yoktur. Fransızca asıllarının yaratılmasıyla aralarında 100 yıldan uzun bir süre bulunan bu iki yeniden yazım, Ladino diline aynı zamanda uyarlanmış ve edebi ikizler olarak kabul edilmiştir: Her iki metni oluşturan yerel öğelerin tamamen aynı olmasının yanı sıra, Fransız öğeler de aynı kurallara göre uyarlanmıştır.

Korkunç Hasan–paşa[31]

Burada çözümleyeceğim son romanın (*Hasan–paşa*) genellikle Ben Ghiat'ın özgün yapıtı olduğuna inanılır. Kanımca bu varsayım, kesin dile getirilmemiş olsa da üç koşula dayanmaktadır: Başlık sayfasında "Por [tarafından] Aleksander Ben Ghiat" ibaresi yer almaktadır, bu metne kaynaklık ettiği bilinen yabancı dilde yazılmış hiçbir metin bulunmamaktadır ve olaylar Osmanlı İmparatorluğu'nda geçmektedir. Bütün bunlara karşın, bu romanın, şimdiye dek gün ışığına çıkmamış bir Fransız metnin yeniden yazımı olduğunu savunacağım. *Hasan–paşa*, başlık sayfasında tarihi bir roman olarak tanımlanmıştır, gerçekte de yaşamış Cezayirli Gazi (Çelebizade Şerif) Hasan Paşa'nın (1713–1790) hikâyesidir. Roman, İran asıllı bir köle olan Hasan'ın özgür yaşamına nasıl bir korsan olarak başladığını, bir donanma kahramanı haline geldiğini ve veziriazam olarak öldüğünü anlatmaktadır. Bu metin masal, macera öyküsü ve tarih kitabı gibi çeşitli türlere özgü unsurları barındırmaktadır. Anlatı masalsı bir edayla başlasa da, hikâyedeki ilk olayların zamanı ("yüz elli yıl önce") ve yeri ("Çanakkale Boğazı ile Kostan arasında yer alan Rodosto [Tekirdağ] adlı küçük bir kasaba [3]) kesin bir biçimde belirtilmiştir. Bir zamanlar, Hasan adında bir kölesi olan çalışkan bir adamın yaşadığını öğreniriz. Ve ölümü yaklaştığında, bu iyi Müslüman, kölesini çağırıp onu azat edeceğine söz verir çünkü rüyasında Hasan'ın büyük adam olduğunu, altın sırmalı giysiler içinde sultanın sarayında gezindiğini görmüştür. Bunun karşılığında sahip, kölesinden, dul kalacak karısına bakmasını ister. Ama Hasan sözünü tutmaz, dul kadını bırakıp macera peşine düşer ve acımasız bir korsan olur. Okurun heyecan verici bir dizi olay, bir düğüm noktası ve mutlu bir son beklediği hikâyenin entrikası (eylemlerin başlangıcı) böyle başlamış olur. Oysa *Hasan–paşa* gerçekten bir masal olsaydı, ana karakter sadakatsizliğinden ötürü cezalandırılırdı. Oysa birinci bölüm, farklı bir türle son bulur: Sanki korsanlar hakkında bir macera öyküsü başlamıştır.

İkinci bölümde ise anlatı yarıda kesilip 18. yüzyılda Akdeniz'de korsanlık, bunun Fransa başta olmak üzere, Avrupa ülkelerine verdiği zarar ve zamanın gemi yapımı üstüne ders kitaplarında karşılaşabileceğimiz türden bil-

---

[31] Hasan–pasha el terible: Romanso istoriko / Por Aleksander Ben Ghiat / Kudüs: Estamparia de Salomon İsrael Şerezli, 5671 [1910 ya da 1911], 20 sayfa. Şerezli'nin kataloglarında başlık bazen, *Hasan–pasha el terible, gran vezir* olarak genişletilmiştir.

giler verilmeye başlar. Sonra hikâye, yeniden Cezayir'deki Berberi kabilelerriyle çeşitli savaşlara giren Hasan'a döner ve Cezayir beyi Hasan'ın düşmanı olur. Hasan Avrupa'ya kaçar ve Avrupa hükümdarlarından, Türkiye'ye güvenle dönmesini temin edecek tavsiye mektupları alır. Ama ihanete uğrar ve hapsedilip idamını beklemeye başlar.[32] Bu ünlü mahkûmla tanışmanın heyecanını taşıyan Sultan, onu gardiyan kılığında ziyaret edip Hasan'ın hayatını kurtarır. Böylece, *Hasan-paşa*'nın düğüm noktası, aynı zamanda bir masal klişesi etrafında örülmüştür; bununla birlikte anlatıcı, somut bilgiler de sunmaktadır: III. Mustafa olarak belirtilmiş olan Sultan, bir mahkûmla, Türkiye'nin Rusya savaşında yitirdiği topraklar üstüne konuşur. Böylece olayların, 1768–1774 yılları arasında sürmüş olan Türk–Rus Savaşı sırasında geçtiğini öğreniriz.

Bu noktada öykü, tarih metinlerini andıran bir niteliğe bürünür. Sultan, Rusya karşısında güya Türkiye'ye deniz zaferi getirecek bir muharebede Rus donanmasını bozguna uğratmayı başaran Hasan'ı serbest bırakır; bunun sonucunda Hasan, önce donanma komutanlığına, ardından bahriye nazırlığına, sonra İstanbul valiliğine ve en sonunda da veziriazamlığa getirilir. Daha sonra, Hasan'ın olağanüstü gücünü göstermek amacıyla bir anekdot aktarılır: Hasan, bir aslanın saldırısına uğrayan Fransız diplomatı kurtarır. Bu anekdotu, Türk ve Fransız gençler arasındaki anlaşmazlığa adilane bir çözüm getiren Hasan'ın bilgeliğini ortaya koyan bir hikâye izler. Bütün bunlarda, Hasan'ın sadece donanma kahramanı olarak değil, aynı zamanda bilge ve adil bir politikacı olarak da saygı ve korku uyandırdığı anlatılır. Hasan Paşa, 29 Mart 1790'da, bir sonraki Rus–Türk Savaşı sırasında ölür, ama bu defa şanlı bir savaş kahramanı değildir: kesin bir tıbbi teşhise (tifüs) yer verilmiştir.

Gördüğümüz gibi, Ben Ghiat'ın romanı, kimi zaman hikâyeyle hiçbir ilgisi bulunmayan çok sayıda gerçek olay, tarih ve kişiye yer vermektedir. Örneğin, I. Abdülhamit'in gut hastalığı yüzünden öldüğünü öğreniriz, ayrıca yazar ölüm tarihini de verir. Fas'ın Fransa tarafından sömürge haline getirilmesi gibi romanda geçen birtakım olaylar ise, Hasan'ın ölümünden çok sonra

---

[32] 18. yüzyılda, Osmanlı Devleti, Fransız gemilerini Akdeniz'deki korsanlardan korumakla yükümlüydü; bu yüzden korsanlar, imparatorluğun düşmanı sayılıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'na geldiklerinde, idam edilmemek için, tavsiye mektubu sunmak yerine Osmanlı memurlarına rüşvet vermek zorunda kalıyorlardı. Hasan, bunu başaramamış ve bu yüzden hapse atılmıştı. (Bu açıklama için Bruce Masters'a teşekkür ederim.)

gerçekleşmiştir. Osmanlı ve Fransız tarihine ilişkin bu yüzeysel bilgi bolluğu, ilk başta araştırmacının aklını karıştırmakta ve *Hasan-paşa*'da, olasılıkla yeterince iyi kısaltılmamış başka bir metnin, örneğin bir referans kaynağının, kullanıldığını akla getirmektedir.[33] İşte görünürde gereksiz olan bu bilgilere, söz konusu Ladino romanın yetersiz bir edisyondan geçirilmiş olması nedeniyle değil, Fransız okurlar düşünülerek ve propaganda amaçlı kullanma düşüncesiyle üretilmiş olan Fransızca kaynağın temel bir parçası olması nedeniyle yer verildiği kanısındayım. Bunun yanı sıra, Ben Ghiat'ın özgün metinde büyük değişiklikler yapmak zorunda kalmadığı inancındayım, çünkü roman, hem Ben Ghiat'ın benimsediği eğitim programına hem de okurlarının Fransız hayranlığına uymaktadır.

Hasan-paşa'nın Fransızca bir aslının olduğuna ilişkin varsayımım, hem sözcük seçimi hem de sözdizimi açısından var olan dilsel kanıtlara dayanmaktadır. Romanın sözcük dağarcığı, diğer Ladino romanlarıyla karşılaştırıldığında, oldukça zengindir ve *lisensia* (izin), *karakter*,[34] *realizarse* (gerçekleştirilmek), *meter en pratika* (uygulamaya koyulmak), *reorganisar* (yeniden düzenleme), *intervalo* (ara) ve bunun gibi daha pek çok sayıda açıklaması verilmemiş kitabi sözcüğü içermektedir. Ayrıca, *parvenir* (Fransızcadaki *parvenir* sözcüğünden, "içinden geçmek") ya da *remeter* (Fransızcadaki *remettre* sözcüğünden, "teslim etmek; vermek") gibi Fransız bir kaynağın varolduğunu açıkça ortaya çıkaran birkaç anlambilimsel bire bir kopya sözcüğe de rastlanmaktadır. Ben Ghiat, üç adet yeni romans sözcüğünü tanıtmıştır: *korsario* (korsan), *armator* (armatör) ve *persano* (Pers). Varsayıma dayalı ele alacak olursak, ilk iki sözcüğün İtalyancadan, *persano* sözcüğünün ise Fransızcadaki *persan*'dan gelmiş olabileceğini söyleyebiliriz (çünkü diğer romans dillerinde "s"den sonra "i" gelir).

Öte yandan, *Hasan-paşa*'da, şaşırtıcı derecede az Arapça ve Türkçe kökenli sözcük yer almaktadır. Bu iki dile ait sözcükler sadece, Osmanlı tarihi hakkında yazarken gerekli görülen ve zaten diğer dillerde de kullanılıp herkes tarafından anlaşılan sözcüklerden ibarettir. Bu sözcükler arasında *sultan*, *paşa*, *vezir* ve *divan* sayılabilir; sadece sonuncusunun Ladino dilinde açıklaması

---

[33] Bu yorum, bu yazının önceki versiyonunda ve yukarıda belirtilen "The Role of Translation" (Çevirinin Rolü) başlıklı makalemde geliştirilmiştir.

[34] [Bu sözcük, Türkçede de kullanıldığından, makalenin İngilizce aslında parantez içinde verilmiş olan ("character") açıklama kullanılmamıştır. –ç.n.]

verilmiştir. Ladino diline çevrilmemiş ya da açıklaması verilmemiş sadece iki Osmanlı terim yer almaktadır: *seraskir* (başkomutan) ve *kapudan pasha* (kaptanıderya), ama bunlar, Ladino basınında sıkça kullanılmaktaydı.

Hasan-paşa'nın sözdizimi, çağdaş diğer Ladino metinleriyle karşılaştırıldığında bile, aşırı derecede Fransızcalaştırılmıştır. Fransızcada sık rastlanan ama Ladino dilinde pek kullanılmayan "ayrık" cümlecik [*clause*] yapısı (önad yan cümleciği + ad ya da adıl + ad temel cümleciği) ile ayırt edilmektedir. Örneğin, "Çünkü o zamanlarda [...] insanların deniz yolculuğu yaptığı taşıtlar, her boydan yelkenlilerdi" (5) gibi bir cümle okuruz. Ladino cümleleri genellikle, uzun cümlecik zincirlerinden oluşmaktadır; bu nedenle okur, çeşitli adıllarla gönderme yapılan adları kolayca tanımlayamaz; bununla birlikte, gönderme yapılan adın yinelendiği geriye dönük gönderme yapan sözcükler de kullanılmaz. Oysa *Hasan-paşa*'da Ben Ghiat, Fransızcada bu sık rastlanan sözdizimsel aygıttan yararlanmıştır. Hızlı gemiler inşa etmenin öneminden söz eden uzun bir cümlede, "gemi sahibi" öznesi, "söylediğimiz gibi bu kaptan..." (6) cümleciğiyle yinelenmiştir.

Ben Ghiat'ın kullandığı kaynağın, Frankofon bir yazar tarafından üretildiğini öne süren dilsel kanıtın yanı sıra; *Hasan-paşa*'nın, başka okurların bağlantı kuramayacağı belli olaylarla ilgilenecek Fransız okurlarını hedeflediğine ilişkin kanıt bulunmaktadır. Ben Ghiat'ın romanında, Fransa'dan, diğer bütün Avrupa ülkelerinden çok söz edilmektedir. Aslında, *fransia/franses* sözcükleri, metinde on kez karşımıza çıkarken, *turkiya/turko* sözcüklerine on beş kez rastlanmıştır. İkinci bölümde okura, Fransa'nın, diğer bütün ülkelere kıyasla, korsanlar yüzünden çok daha fazla sorun yaşadığı ve sonunda bölgeye bir filo göndererek bu sorunu çözmeye karar verdiği anlatılmaktadır. Başka bir yerde, hikâyeyle hiçbir ilgisi yokken, yazar, Fransa'nın (hikâyeyle hiçbir ilgisi bulunmayan Tunus ve Fas'ın yanı sıra) Cezayir'le ilgilendiğini ve 1830 yılında bu ülkeyi sömürgeleştirdiğini bildirmektedir. Romanda Hasan, Fransız konsolosu tarafından kendisine getirilen bir sorunu çözmek ve iki Fransızı tartaklamak nedeniyle iki Türkü cezalandırmak durumunda kaldığında, Ben Ghiat yine Fransızlara değinmiştir. Sahip olduğu aslan, Fransız büyükelçisini öldürecekken Hasan, bu ülkeye bir kere daha yardımda bulunur. Gerçek Hasan'ın da gerçekten beslediği bir aslanı vardı,[35] ama söz konusu bölüm uydurulmuş olabilir.

[35] Hasan'ın aslanıyla birlikte temsil edildiği anıta Wikipedia'dan bakabilirsiniz.

Hasan-paşa'nın Avrupa kökenlerine ilişkin daha başka göstergeler de bulunmaktadır. Örneğin, Osmanlıların gümüş parası *akçe*'den, bir Avrupa terimi olan *asper* diye söz edilmektedir. Öyküde adı geçen ve Hasan'ın zamanında kullanıldığı düşünülen diğer bir madeni para altın dükadır, ama on yedinci yüzyılın sonlarında Osmanlı İmparatorluğu bu paranın kullanımını durdurmuştu (Pamuk, "Coins and Currency of the Ottoman Empire", 4). Oysa bu para, Avrupa'da I. Dünya Savaşı'na kadar kullanılmıştır. Dahası, Ben Ghiat'ın yeniden yazımında kimi yer adları, Fransız ya da Avrupalıların kullandığı biçimiyle geçmektedir: Bununla ilgili olarak, Rodosto'nun bir yerde parantez içinde "Tekirdağ" olarak açıklanması gerekmiştir; Cezayir bir yerde "Al-Jaza'ir" olarak belirtilmiştir; Avrupalıların söylediği şekliyle Smyrna ise bir yerde "Izmir" olarak çevrilmiş, başka bir yerde de özgün biçimiyle bırakılmıştır. Konstantinopolis, çoğu yerde "Kostan" olarak çevrilmiştir, ama birkaç yerde "Constantinople" olarak bırakılmıştır. Son olarak, I. Abdülhamit ile Hasan'ın ölüm tarihleri, Türkiye'nin ancak 1917'de benimseyeceği miladi takvime göre verilmiştir.

Bütün bunların ışığı altında, Hasan Paşa hikâyesinin, Osmanlı tarihini kendi kültürüyle ilişkilendirebildiğinde daha kolay sindirip anlayabilecek Fransız okurlar için hazırlandığı sonucuna varabiliriz. Hikâyenin kendisine gelince; Osmanlı geçmişini yüceltmenin yanı sıra, düşüş ve bunalım dönemlerinde bile, karanlık geçmişlerine karşın, Türkiye'yi kurtarıp zaferle buluşturmaya hazır büyük ordu kahramanlarının ve bilge politikacılarının bu ülkeye hizmet verdiğini göstermektedir. Yazar, bu mesajı iletmek amacıyla, birtakım gerçekleri çıkarıp ortalama Fransız okurunun büyük ölçüde yabancısı olduğu Osmanlı geçmişindeki belli olayları hatalı temsil ederek ideal bir Osmanlı önderinin portresini çizmiştir. Anlatıyı daha eğlenceli kılmak amacıyla farklı türlerin öğelerine yer verilmiş olsa da, *Hasan-paşa*, büyük ve adil bir adamın hikâyesidir ve bu tür, Helenistik dönemden beri Avrupa edebiyatının içindedir. 19. yüzyıldaki yaşamöyküleri, büyük işler başarmış, ahlaki üstünlükleri ve tarihsel başarıları nedeniyle gıpta edilmeyi hak eden büyük adamlara saygı göstermeye devam etmiştir. Ama şimdi yaşamöyküsü yazarları, küçük detayları dikkate alarak konularına bilimsel kesinlik çerçevesinde yaklaşmaktadır. On dokuz sayfasını iki tıbbi teşhise ayıran ve önemsiz olaylar için bile kesin tarihler veren *Hasan-paşa*, açıkça günümüzün yaşamöyküsü kalıbına uymaktadır. Hasan'ın Rus donanmasına karşı kazandığı hayali deniz

savaşının bile, ince detaylarla, her iki taraftaki irili ufaklı kesin gemi adediyle betimlenmiş olması ironi unsurudur. Öte yandan, tam da bu noktada, tarihsel gerçeklikler saptırılmıştır.

Romana göre, 1769 ya da 1770 yılında bir gün, Hasan hapishaneden çıkarılmış, donanma komutanlığına atanmış ve emrine verilen 20 gemiyle Karadeniz'deki Rus donanmasına saldırıp onu bozguna uğratmıştır. Herhalde bu zafer yüzünden Rusya, Türkiye'yle uzun süreli bir barış anlaşması imzalamak durumunda kalmıştır. Hasan, ödül olarak, kaptanıderya olarak görevlendirilmiş ve bu görevde başarılı reformlar gerçekleştirmiştir. Oysa gerçekte Hasan, Osmanlı İmparatorluğu'nun yenilmesi ve donanmanın büyük bir bozguna uğramasıyla sonuçlanan Çeşme Savaşı (6–7 Temmuz 1770) sırasında donanma komutanıydı. Birtakım Türk birliklerini kurtarmayı başarmıştır; bu başarı, romanda okuduğumuza göre, Kurtarıcı Melek lakabıyla anılmasını açıklayabilir. Tarihi figür olan Hasan, Konstantinopolis'e ulaştığında, personel başkanlığına (ya da miralay mertebesine) terfi etmiş ve gerçekte de sonraki yıllarda Osmanlı donanmasını modernleştirerek, Osmanlı ordusunda bu dönemde yapılan en başarılı reforma önayak olmuştur. Ruslara karşı kazandığı muharebeye gelince; Ege Denizi'ndeki Limni Adası'nda bir üs kurmuş olan Rus donanmasını geri püskürttüğünde bir başarı sergilediği söylenebilir, ancak bunun Karadeniz'de gerçekleşmediği ve büyük bir yankı uyandırmadığı açıktır. Dahası Rusya, bir anlaşma imzalamak durumunda kalmamıştır. Aksine, Sultan I. Abdülhamit, 1774 yılında Rusya ile küçük düşürücü Küçük Kaynarca Anlaşması'nı imzalamaya mecbur kalmıştır.

Rus–Türk savaşlarını anlatan resmi kaynaklara ulaşamadığım için, Hasan'ın yaşamöyküsünü yazan kişinin, bu donanma zaferini uydurup uydurmadığını ya da var olan bir Osmanlıca kaynağa dayandırıp dayandırmadığını söyleyemem. Ancak Hamit dönemindeki Türk basınının, dönemin olaylarını nasıl saptırdığı göz önüne alınırsa, geçmişin de hatalı olarak temsil edildiği şüphesi geçerlilik kazanmaktadır. Zaten 1876'dan sonra, devlet okullarında Osmanlı tarihinin ve hatta coğrafyasının temsili, güçlü bir milliyetçi yanlılık çerçevesinde tamamen kontrol altına alınmıştır.[36] Osmanlı İmparatorluğu'na "yaltaklanmayan" Avrupa haritaları sansüre uğramıştır; hatta "Hamit yönetiminden Jön Türk yönetimine (Meşrutiyet) geçiş döneminde, [...] Yunanistan, Mısır ve Balkan devletleri bile Türkiye'ye aitmiş gibi renklendirilmiştir"

[36] Bkz. Somel, *The Modernization...*, 200-202.

(Fortna, "Change in the School Maps...", 57). Hamit yönetimini sürgünde eleştirenler de, kendi politik programlarını teşvik etmek amacıyla, ülkelerinin tarihini çarpıtmışlardır.

Hasan'ın ölümüne ilişkin birkaç farklı versiyon bulunmaktadır. Bu kaynaklar arasında yer alan *Nuttall Encyclopedia* (1907), veziriazamın Ruslara yenildikten sonra "ordudan atılıp öldürüldüğünü" bildirmektedir" (Wood, 20). Ama bu son, yazarın vatansever gündemine uygun düşmezdi, çünkü yapıtını "Osmanlı tarihinin unutamayacağı büyük Hasan-paşa işte buydu" (20) ifadesiyle bitiremezdi.

Hasan-paşa'ya kaynaklık etmiş Fransızca metnin ne zaman yayımlandığını belirtmek mümkün değil. Bütün bildiğimiz, eserin Hasan'ın sahibinin ölümünden 150 yıl sonra üretildiğidir; Hasan'ın sahibi ise, 1740'lar ile 1760'ların son dönemi arasında herhangi bir zamanda ölmüştür. Yine de bu tür bir metnin ortaya çıkabileceği en uygun zaman, Jön Türk basının Paris'te Fransız toplumunun sempatisini kazanmaya çalıştığı 1890'ların ortaları ile 1908 arasındaki tarihlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'na geri dönme hazırlığı içinde olan Ahmet Rıza, Fransa'da kaldığı on üç yıl boyunca gazetesi *Mechveret*'in (*Meşveret*'in Fransızca eki) gördüğü desteğe teşekkür ettiği 1 Ağustos 1908 tarihli son sayıda bunu itiraf etmiştir.[37] Bütün bunlar göz önüne alındığında, Ben Ghiat'ın kaynağı, Fransızcayı iyi bilen bir Türk mülteci tarafından, Osmanlıca ya da Arapça basılan ama Fransızca versiyonları da bulunan *La Jeune Turquie*, *Turkiya al-fatat* ya da *Mechveret* adlı süreli yayınlardan birinde yazılmış olabilir.

Ben Ghiat'ın yeniden yazmak üzere seçtiği metinler, 19. yüzyıldan bu yana Batılılaşma sürecine öncülük etmiş pek çok Sefarad liderin sarıldığı genel asimilasyon yanlısı tasarıya uymakla kalmaz;[38] Meşrutiyet'in hemen ardından gelen dönemde ortaya çıkmış yeni Osmanlı yanlısı gündemi de yansıtmaktadır.[39] O yıllarda Sefarad edebiyatçıları, Türk edebiyatı[40] ve tarihiyle ilgili sayısız metin yayımlamıştır. Bu tarih metinleri arasında, Moise Fresco ta-

---

[37] Bu süreli yayınların notlarıyla fotoğraflarını benimle paylaşan Olga Bessmertnaya'ya minnet borçluyum.

[38] 20. yüzyılın başında *El Tiempo*'nun desteklediği Türkleştirme projesi için bkz. Stein, 70-71.

[39] Sefarad Osmanlılığı ile ilgili bkz. Benbassa, 105-110; Cohen, *Fashioning Imperial Citizens: Sephardi Jews and the Ottoman State*, 1856–1912.

[40] Örneğin 1910 yılında *Le Journal de Salonique*, Türk edebiyatı üstüne bir dizi makale yayımlamıştır.

rafından yazılmış *Los primeros sultanes* (İlk Sultanlar) (İstanbul, 1910) ve Farhi'nin Fransızcadan çevirdiği *Mehmet-pasha, su vida y su ovra* (Mehmet-paşa, Yaşamı ve Eserleri), (İstanbul, 1908) gibi yapıtlar yer almaktadır.[41] *Hasan-paşa*, Ben Ghiat'ın amaçlarına uyuyordu çünkü okurları eğlendirip Osmanlı tarihi hakkında bilgilendirirken, Osmanlı İmparatorluğu'nda olağanüstü bir kariyer yapıp takdir görmek için Türk olmanın gerekli olmadığını gösteriyordu.

Hasan-paşa'nın kaynağı tespit edilene kadar, bu Ladino romanı yaratmak amacıyla Ben Ghiat'ın ne kadar edisyon ve kısaltma işlemi yapmak zorunda kaldığını değerlendirmek imkânsız. Sefaradların Fransa'ya olan ilgisi göz önüne alınırsa, en azından bazı yerlerde konu dışına sapma pahasına, kaynak metinde yer alan Fransız tarihiyle ilgili bölümleri bırakmış olduğu mantıklı görünmektedir. Hikâyenin en başında, kesinlikle gayrimüslim birine ait olan ve bu yüzden Sefarad yeniden-yazar tarafından eklenmiş olduğu varsayılan sadece iki açıklama yer almaktadır. Hasan'ın sahibinin "*Türklerde sık görüldüğü üzere*,[42] kölesinin yaşadığı yerden kısmen ayrılmış, tamamı ahşap, küçük bir evde" yaşadığını okuruz (3). Ölümü ise çok daha garip bir ifadeyle betimlenmiştir: "*İyi bir Müslüman olarak*,[43] Allah'ın kudreti önünde başını eğdi ve kollarını bağlayıp son saatin gelmesini bekledi" (3). Bu tuhaf betimlemeler herhalde, Osmanlı Yahudilerine Müslüman yurttaşların yaşamını öğretmeyi amaçlıyordu; gerçi Ben Ghiat'ın Türk halkına ilişkin bilgisi bundan daha iyi olmalıydı. Osmanlı tarihi üstüne sahip olduğu bilgi ise olasılıkla, 1870'lerin sonunda İzmir'deki Alliance Okulu'nda öğretilen konularla sınırlıydı.

Hasan-paşa, her ne kadar pek çok açıdan çoğu Ladino romanından ayrılsa da, söz konusu edebiyat türünü belli bir grupla sınırlı olma özelliğinden kurtarmaktadır. Bir yandan Sefarad gazetecilerinin ekonomik amaçlarına hizmet etmiştir; diğer yandan bu roman sayesinde Ladino kurmacası, sadece yeni konulara değinip yeni sözcük dağarcığı kazandırdığı için değil, aynı zamanda, basın kanalıyla belli düşüncelerin doğrudan aşılanmasının yanı sıra, söz konusu edebiyatın yaratıcıları tarafından güçlü bir ideolojik araç olarak kullanıldığı için öğreticilik işlevini yerine getirmiştir. Bu roman ayrıca, Jön

[41] Bkz. Romero, *La creación*, 206.
[42] İtalik bana ait.
[43] İtalik bana ait.

Türk propagandasını gözü kapalı bir çılgınlıkla özümseyen Osmanlı Yahudilerinin algısına bakabileceğimiz bir pencere açmaktadır. Son olarak, Batılılaşmış Osmanlı Yahudilerinin ideolojik bakış açısının, bir Osmanlı kahramanının hikâyesine ilgi duyabilecek eğitimli Fransız okurlarınınkine benzediğini göstermektedir. Bu nedenle bu yeniden yazımda, aşk öykülerinin aksine, neredeyse hiçbir düzenlemeye gerek duyulmamıştır.

BÖLÜCÜ BİR EDEBİYAT MI BÖLÜNMÜŞ BİR EDEBİYAT MI?: GEÇ OSMANLI DÖNEMİ KÜRT EDEBİYAT(LAR)I

Ömer Faruk Yekdeş ve Servet Erdem



Kürdistan *dergisinin başlığı*

Coğrafya kaderdir.

Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı coğrafya, yani Kürdistan, 19. yüzyılın sonlarında emirlikler, eski ve yeni kurumlar, dinler, mezhepler, imparatorluklar, lehçeler arasında bölünmüş bir yapı arz eder. Coğrafyanın bu bölünmüş yapısı, Kürtçe edebiyatın da, günümüzde olduğu gibi, bölünmüş karakterinin temel nedenidir. Coğrafya ile edebiyat arasında böyle bir bağ çok da şaşırtıcı değildir. Ne var ki Kürdistan ve Kürtçe edebiyat için, herhangi bir coğrafya ile bu coğrafyada üretilen edebiyat arasında görülen bağın çok daha ötesinde bir ilişkiyi göz önüne bulundurmak gerekir. İbn-i Haldûn'un dediği gibi "Coğrafya kaderdir"; ama Kürdistan ve Kürtçe edebiyat özelinde, tek yönlü bir belirlemeden çok bir kader birliği söz konusudur.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde, uluslaşma hareketlerinin yarattığı tehdit; birliği korumaya çalışan merkezin, imparatorluk içindeki tüm unsurlar ile bu unsurların modernleşme ve uluslaşma hareketlerine aynı refleksle yaklaşmasına neden oldu. 19. yüzyılın sonlarına doğru merkezle olan ilişkilerinde, tanınma ve modernleşme arzusunun temel belirleyici olarak öne çıktığı Kürtler de aynı korumacı iktidar refleksiyle karşı karşıya kaldılar. Oysa Hakan Özoğlu, Djne Rhys Bacalan gibi araştırmacıların ortaya koyduğu üzere geç dönem Osmanlı İmparatorluğu'ndaki uluslaşma hareketleri içinde Kürt milliyetçiliği ayrılıkçı olmayan karakteriyle diğerlerinden farklıydı (Özoğlu, 19; Bacalan, 145). İmparatorluk içindeki milliyetçilik hareketleri

Rumlar, Arnavutlar özelinde tamamen bağımsız bir devlet idealine dayanıyorken, dönemin Kürt aydın ve bürokratlarının[1] talepleri kültürel bir milliyetçiliğin sınırlarını aşmamıştır. Geç dönem Osmanlı İmparatorluğu içindeki diğer milliyetçilik hareketlerinin tersine Kürt milliyetçiliği imparatorluğun dağılmasına bir tepki olarak doğmuştur.

Geç dönem Osmanlı edebiyatlarının bir parçası olarak Kürt edebiyatına odaklanan bu çalışma, imparatorluk içinde son dönemde gelişen edebiyatlar için olduğu gibi Kürt edebiyatı için de milliyetçi bir uyanışı hareket noktası olarak almayı uygun buldu. Bu nedenle yazı, Kürt edebiyatından söz ettiği oranda ve belki bundan da fazla Kürt milliyetçiliği hakkında bir çalışmaya dönüştü. İki bölüme ayrılan çalışma, odaklandığı dönemdeki gazete ve dergiler üzerinden bir milliyetçilik ve düzyazı tartışması yürüttükten sonra, Kürtçe şiirin bu dinamiklerden nasıl etkilendiği üzerine bir analiz sunmaya çalışacak. Yazarlar bu çalışmayı malumun bir kez daha ilamı haline getirmek istemedi; hem Kürt milliyetçiliği hem de geç dönem Osmanlı tarihinin bir parçası olarak Kürt/Kürdistan tarihi üzerine yapılan pek çok çalışma kayda değer bir

[1] Bu ifade ile kastedilen, 19. yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde çoğu İstanbul'da, bir kısmı Kürdistan'daki az sayıdaki yeni eğitim kurumlarında eğitim-öğrenim görmüş, çok dilli, bey-emir ailelerinden gelen üst sınıf Kürt okuryazarlarıdır. 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra Kürdistan'da meydana gelen siyasi gelişmeler Kürt edebiyatında etkisini yüzyılın sonuna doğru gösterecek olan ciddi dönüşümlere yol açtı. II. Mahmut döneminde başlayan merkezileştirme politikaları çerçevesinde Kürt emirliklerine karşı düzenlenen bir dizi askeri harekât sonucu 1850'li yıllarda Kürt emirliklerinin egemenliğine son verildi. Merkezi yönetim, politikalarını benimsemeyerek askeri başkaldırıda bulunan Kürt beylerini cezalandırmak yerine onları aileleriyle birlikte İstanbul'a getirip sistemle bütünleştirme yolunu seçti. Son Kürt beylikleri olan Bedirhaniler ve Babanlar İstanbul'a yerleşerek oradaki modern eğitim kurumlarından yararlandılar ve merkezi yönetimde önemli görevlere atandılar. Osmanlı'nın entegrasyon politikası başarılı oldu ve çoğu Osmanlılık ideolojisini benimsedi. Ancak bununla birlikte özellikle hâlâ hatırası canlı bir biçimde hafızalarda bulunan Kürtlerin önderleri olma konumları, söz konusu ailelerde Osmanlı kimliğinin yanı sıra Kürtlük bilincinin canlı tutulmasını da beraberinde getirdi. Kürtlüğün Osmanlı siyasal kimliğinin bir alt öğesi olarak kültürel kodlarla tanımlanması bu ailelerde dilin ve edebiyatın kültürel kimliğin bir alamet-i farikası olarak değerlendirilmesine yol açtı. Kürt beyliklerinin ortadan kaldırılmasıyla Osmanlı yönetiminin Kürtlerin yaşadığı yörelerin büyük bölümünde yayılması sonucu bazı Kürt kentlerinde Türkçe eğitim veren modern okulların açılmasıyla geleneksel aristokrat ve ruhban sınıftan farklı bir seküler okuryazar kitlesinin oluşmasına yol açtı (Hassanpour, 157). Bu okullarda okuyan öğrenciler de İstanbul'daki Kürt beylerinin çocukları gibi sivil ve askeri bürokraside önemli görevler edindiler. Aktif bir biçimde II. Abdülhamit karşıtı muhalefetin içinde yer alan yeni Kürt entelijansiyası yeni iletişim imkânları ve siyasal etkileşim ağı içinde diğer milliyetçiliklerin de etkisiyle Kürt kimliklerinin farkına varmışlar ve burada özellikle kültürel bir milliyetçilik güderek örgütlenmişlerdir.

bakış zenginliğine, doyurucu bir bilgi genişliğine ve az da olsa güçlü analizlere sahip. Ancak bir Kürt edebiyatının varlığına farklı nedenlerle hayret edecek kadar meseleye uzak okurların varlığı da göz ardı edilemezdi. Bu noktada dipnotlar işe koşuldu; metnin kendisi böylece en az Kürt edebiyatları kadar parçalı, bölünmüş bir yapı kazandı.[2]

Kürt edebiyatının imparatorluk dönemi için –aslında bu edebiyatın her dönemi için– geçerli olan bölünmüş yapı, ulusların kendilerini bir cemaat olarak tahayyül etmelerini sağlayabilecek basım–yayım olanakları ile aşılabilirdi; ancak Kürt edebiyat ortamıyla ilgili diğer önemli bir olgu neredeyse bütün 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl boyunca bu tür imkânların gelişememesidir.[3] Amir Hassanpour, *Kürdistan'da Milliyetçilik ve Dil* başlıklı kitabında bu konuda şöyle demektedir: "Kürt edebiyat mirasının önemli bir oranı politik ve ekonomik kısıtlamalar yüzünden basılamamıştır. Elyazmalarının çoğu, özel-

---

[2] Söz konusu bölünmüş yapı; diller, dinler, mezhepler, emirlikler, lehçeler, eski ve yeni kurumlar, alfabeler, imparatorluklar ve daha sonra ulus-devletlerarasında bölünmüş Kürt edebiyatının en karakteristik özelliğidir. Kürdistan 19. yüzyıla girilirken, yerel düzeyde beylikler tarafından yönetilen bir statüye sahipti. Beylikler, idari açıdan Osmanlı merkezi yönetimine bağlı olsalar da dilsel, edebi ve kültürel alanda bütün etkileşimlerle birlikte merkezden farklı, çerçevesini Kürt tarihi ve Kürtçenin belirlediği bir ortamın varlığı söz konusuydu. Bununla birlikte 19. yüzyılda Kürt kültürel ortamı, dolayısıyla edebiyatı, bir otoritenin etrafında örgütlenememiş, bir kültür merkezi oluşturamamış bundan dolayı kültürel, dilsel ve edebi bir bütünlük ve süreklilik sağlayamamış tersine söz konusu alanlarda mevcut bulunan parçalılık artarak devam etmiştir. Böylece 19. yüzyılda Kürtler çok lehçeli bir topluluk olarak, bu lehçelere dayalı birden fazla edebi geleneğe sahip olmuşlardır. Kürtlerin, bu yüzyılda da coğrafi, ekonomik ve siyasi nedenlerden dolayı tanımlanmış bir siyasi egemenlik kuramamış olmalarıyla koşutluk içinde bir kültür başkenti, bir edebi merkez oluşmamıştır. Bundan dolayı dönemin Kürt edebiyatı kültürel bir bütünlük ve süreklilik çerçevesinde gelişen bir gelenekten yoksun kalmıştır. Parçalılık ve sınırlı iletişim imkânları nedeniyle Kürdistan'ın bir bölgesindeki Kürt edebiyat çevresi, diğer bölgelerdeki edebiyat gelenekleriyle kayda değer bir etkileşim içinde bulunmaksızın gelişmiştir.

[3] Yine de 19. yüzyılda Osmanlı sınırları içinde birkaç Kürtçe basılı metne rastlamak mümkün. Kürtçe metinlerin içinde yer aldığı ilk basılı eser Nakşibendî şeyhi Mevlana Halid'in (1777–1826) divanı 1844'te basılmıştır. Bu eserde Arapça ve Farsça şiirlerin yanı sıra Hewrami lehçesinde yazılmış birkaç şiir bulunmaktadır. Bundan sonra 1856 yılında Aziz Matta İncili İngiliz ve Yabancı İncil Cemiyeti tarafından Kurmanci lehçesiyle Ermeni alfabesiyle İstanbul'da basılmıştır (Hassanpour, 298). Filistin asıllı olan ve Mutki bölgesinde kaymakamlık yapan Yusuf Ziyaeddin Paşa el-Halidi, İstanbul'da 1892 yılında daha ziyade kaymakamlık yaptığı bölgenin kelimelerini içeren, II. Abdülhamit'e ithaf ettiği için *El-Heddiye El-Hemidiyye Fi'l-Lügat El-Kurdiye* (Kürt dilinde Hamidiye armağanları) ismini verdiği Arapça Kürtçe bir sözlük yayımlamıştır (186). 19. yüzyılın ikinci yarısındaki bu eserler sayısının azlığının yanı sıra Mevlana Halid'in birkaç şiirini saymazsak edebi nitelikte değillerdir. Dolayısıyla bu yüzyılda Kürt edebiyatı basım imkânları ve bunun dönüştürücü etkisinden yoksun olarak gelişmiştir.

likle bireylerin kişisel mülkiyeti arasında bulunanlar Türkiye, İran ve Suriye'deki baskıcı koşullarda yok edildiler" (145). Kürt edebiyat tarihinin bu gerçeği, bazen birbirleriyle bazen de merkezi idarelerle girdikleri mücadeleler sonucu egemenliklerini yitiren beyliklerle birlikte onlar etrafında oluşan edebi geleneğin kesintiye uğraması ve burada kayıt altına alınan edebi mirasın kütüphanelerin yıkılmasıyla birlikte[4] ortadan kaybolmasıyla birleşince Kürt edebiyatı var olmasına karşın hep yokluk sınırında gezinmek durumunda kalmıştır.[5]

Varlık ile yokluk arasında gezinen bu edebiyatı en iyi ifade edecek niteleme, dönemin gazete ve dergilerinin olduğu kadar milliyetçi hareketlerin de en fazla kullandığı metaforlardan birine dayanan "uyuyan edebiyat"tır. Kürt edebiyatı 19. yüzyılın sonunda tıpkı kültürel Kürt milliyetçiliği gibi "uyanmaya"[6] başlar. Bir edebiyat geleneğini canlandıracak tüketici topluluğunun, okuryazar etkileşiminin, gazete ve dergi gibi kamusal yazı alanlarının, çok kısıtlı da olsa basım–yayım imkânlarının ortaya çıkması tüm bunlardan yoksun bir şekilde varlığını devam ettirmeye çalışan (ve çalışacak olan) edebiyat ortamını deyim yerindeyse "uyandırır". Aslında, hangi türden olursa olsun milliyetçi hareketlerin "uyku" metaforunu bu kadar istekle benimsemesi anlaşılır bir durumdur. Uykunun varlık ile yokluk arasındaki konumu bir yana,

---

[4] Örnek olarak; Qanatê Kurdo, *Dîroka Edebîyata Kurdî* (Kürt Edebiyatı Tarihi) adlı kitabında, Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sinde Melek Ahmet Paşa'nın Bitlis Hanı Abdal Han'ı mağlup ettikten sonra, aralarında adı sanı bilinen birçok kişinin divanlarının ve yazmalarının bulunduğu binlerce kitabı develerle taşıdığını aktardığını belirtir ve bu kitapların akıbetinin ne olduğunun bilinmediğini ifade eder (40).

[5] "Who Read What in the Ottoman Empire (19th–20th Centuries)?" (Osmanlı İmparatorluğu'nda Kimler, Neleri Okurdu [19–20. Yüzyıllar]?) başlıklı ayrıntılı çalışmasında Johanni Strauss'un Osmanlı Kürt entelijansiyasından ve Kürt edebiyatından hiç söz etmemesi yine de bu edebiyatın varlığını ispatlama çabalarının yetersiz oluşu ile açıklanamaz; çünkü Kürt şiiri, araştırmanın kapsadığı dönemlerde dikkat çekecek kadar canlı bir geleneğe sahipti.

[6] Burada "edebi uyanma"yla kastedilen oluşmakta olan Kürt entelijansiyasının Kürt edebiyatı mirasını milliyetçi duygularla yeniden keşfedip, modern basım imkânları çerçevesinde, geleneksel edebi kalıpları kırarak yeni modern türleri ürkek de olsa kullanmaya başladığı edebi yönelimi kastediyoruz. O dönemde geleneksel edebiyat üretim–tüketim ilişkileri çerçevesinde şiir üretimi devam etmekteydi. Kaldı ki Cumhuriyet rejiminin yasaklayıcı politikalarına ve Tevhid-i Tedrisat kanunları çerçevesinde önleyici çabalarına rağmen medrese eğitiminin devam etmesi sonucu, sadece bu çalışmanın konusu olan dönemde değil, bugün bile hâlâ Kürdistan'da geleneksel koşullarda şiir üretimi ve tüketimi devam etmektedir. Örneğin Nûbihar yayınları 20. yüzyılda yazılan bazı divanları basmıştır. Ayrıca bazı divanları sadece Arap alfabesiyle yayımlarken, bazı baskılarda da Arap ve Latin alfabeleri birlikte kullanılmıştır.

varlığı savunulan olgunun potansiyel olarak orada olduğu iddiası ve tüm bunların ötesinde "uyuyan güzel"i uyandıracak sihirli öpücüğü verecek "prenslere" verdiği önemle oldukça kullanışlı bir metafordur "uyanış". Ne var ki milliyetçilik söz konusu olduğunda, genelde hikâye bundan sonra, "uyuyan güzel" uyandıktan sonra başlar.

Kürt gazeteleri: Kamusal bir yazı(n) alanı

Joseph Heller'in *Catch 22* adlı romanı için yazdığı tanıtım yazısında *The New Yorker*'ın bir eleştirmeni, "Yazılmış gibi bile görünmüyor; daha çok kâğıda bağırılmış izlenimi veriyor" der (Heller, 9). İlginç bir tesadüfle, *Jîn*[7] dergisine yazdığı "Gözler Kör, Kulaklar Sağır mıdır!" başlıklı yazısında Kemal Fevzî, Kürdistan'ın durumu ile ilgili "birkaç sahife inlemek" (Bozarslan, 600)[8] ifadesini kullanır. 1898'de yayımlanan *Kurdistan*'dan[9] başlayarak *Kürt Teavün*

---

[7] *Jîn* dergisinin ilk sayısı 7 Kasım 1918'de yayımlanır. "Derginin 'Kürdistan Tealî Cemiyeti'nin resmî olmayan yayın organı olduğu anlaşılmaktadır" (Bozarslan, 97). Dergi, baş kısmında bulunan "Din, edebiyat, ictimaiyat ve iktisadiyattan bahseder Türkçe-Kürdçe mecmuadır" ifadesiyle tanıtılmaktadır. İlk sayıda, derginin çıkış amacı "Maksadımız" başlıklı bir yazıda şöyle açıklanmaktadır: "*Jîn*, kişisel bir çıkar sağlanması için çıkmıyor. O'nun amacı, uzun yüzyıllardan beri ihmal edilen Kürd'ün tarihsel yaşamına, ulusal haklarına, edebiyat ve sosyolojisine ilişkin yayında bulunmaktır. Kanımıza göre Kürt ulusuna, uluslar topluluğu alanında layık olduğu yeri hazırlamayı başarabilmek, çağın anlayışına uygun bir çalışma biçimini ele almakla mümkündür. Girişimimizin pek çetin bir çalışmayı gerektirdiğinin bilincindeyiz. Fakat biz bu ağır görevi üstlenirken, yurt ve halkı için daima en büyük fedakârlıkları seçmekle belirlenen Kürt ulusunun maddî, manevî yardımlarına ve kolaylaştırıcı desteğine güvenebileceğimizi hakkıyla ümit ettik. Başarı Allah'tandır" (Bozarslan, 184). Derginin yönetmeni ve sorumlusu 20. sayıya değin Mükslü Hamza iken 21. sayıdan itibaren bu görevi Memduh Selim üstlenmiştir. Dergide yazıları yayımlananlar arasında Pîremerd (Süleymaniyeli Tevfîk), Kurdîyê Bitlîsî (Halil Hayalî), Kemal Fevzî, Hakkârili Abdurrahim Rahmi, Memduh Selim, Azîz Yamülkî, Law Reşîd, Siverekli Hilmi, İhsan Nuri, Kâmuran Bedirhan ve daha pek çok yazar vardır. Derginin 25. ve son sayısı 2 Ekim 1919'da çıkar.

[8] Bu yazıda sözü edilen süreli yayınlardan *Kurdistan*, *Kürt Teavün ve Terakki Gazetesi* ve *Jîn*'in tüm sayılarının transliterasyonu ve Osmanlı Türkçesi ile yazılmış yazıların günümüz Türkçesine çevirisinde Mehmet Emin Bozarslan'ın hazırladığı yayınlardan, *Roji Kurd* dergisinin çeviri ve transliterasyonları için ise A. Meretowar, C. Amedî ve S. Azad Aslan'ın hazırladığı toplu sayılardan yararlanıldı. İlgili yayınların künye bilgileri kaynakça kısmında verilmiştir.

[9] *Kurdistan* ilk Kürtçe süreli yayın olma özelliği ile öne çıkar. Gazete, 22 Nisan 1898'de Kahire'de, Mikdat Mithat Bedirhan tarafından yayımlanmaya başlar; ancak Abdülhamit baskısı nedeniyle Mikdat Mithat İstanbul'a geri dönmek zorunda kalınca altıncı sayıdan itibaren kardeşi Abdurrahman Bedirhan gazeteyi çıkarmaya başlar. Bu dönemde gazetenin merkezi Cenevre'ye taşınır; ancak Abdülhamit ve ajanlarının baskısı, maddi sıkıntılar gibi nedenlerle ga-

ve Terakki Gazetesi[10] (1908–1909) *Roji Kurd*[11] ve *Jîn*'e kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde Kürtler tarafından çıkarılan tüm süreli yayınların ortak bir noktası, yayımlanan yazıların kâğıda yazılmaktan çok fısıldanmış/bağırılmış etkisi yaratmalarıdır. Bunda Kürtçenin nesir dili olarak gazetelere değin çok fazla işlenmemiş olması, sözellik tortularının bu nedenle nesir diline etkileri, dönemin yazarlarının okuryazarlık oranındaki düşüklük nedeniyle onları okuyan kimseler kadar dinleyen/dinlemek zorunda olan kitleye (de) hitap etmek istemeleri önemli olmuştur. Fakat belki de en belirleyici neden Kürtçe yazmanın, ilk ve çoğu zaman son planda, başlı başına politik bir eylem olmasıdır.

---

zete Folkstone, Londra, Cenevre ve Kahire arasında taşınır. Toplam 31 sayı çıkan gazetenin son sayısı 14 Nisan 1902'de yayımlanır. Her ne kadar ilk sayısında on beş günde bir yayımlanacağı duyurulsa da yukarıda sıralanan nedenlerle oldukça düzensiz çıkan *Kurdistan*'ın çıkış nedeni ilk sayının baş kısmında şöyle belirtilir: "Kürdleri îkaz ve tahsil-i sanayiye teşvik için şimdilik 15 günde bir neşrolunur Kürdçe gazetedir" (M. Bozarslan, 111). Bu kısım üçüncü sayıyla birlikte değişir; değişimin nedeni gazetenin ikinci sayısında Mikdat Mithat'ın bazı Kürt mirlerinden ve ağalarından aldığı bir mektubadayanır. Bu mektupta, yazarın gazetede Kürtçe edebiyatın numunelerine, şiir ve beyitlerine yer vermesi ile ilgili bir rica vardır. Mikdat Mithat bu isteği yerine getirmeye, ikinci sayıyla birlikte *Mem û Zin*'i parça parça yayımlamaya başlar. Böylece üçüncü sayının baş kısmında gazetenin yayımlanma nedeni şu şekilde değiştirilir: "Kürdleri tahsil-i ulûm ve fünûna teşvik eder, nasayih ve edebiyat-ı Kürdiyeyi hâvî on beş günde bir neşrolunur Kürdçe gazetedir" (M. Bozarslan, 131).

[10] *Kürt Teavün ve Terakkî Gazetesi*, Şemdînanlı Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî'nin oğlu Seyyid Abdülkadir'in başkanlığı altında toplanan aynı adlı cemiyetin (Kürt Dayanışma ve Gelişme Derneği) bir yayın organı olarak 5 Aralık 1908'de yayımlanmaya başlar. Derginin --gerçi gazete başlığı kullanılıyordu; ama haftalık bir dergiydi– yönetim yeri, cemiyetin yönetim yeri gibi II. Meşrutiyet sonrası İstanbul'uydu (Vezneciler). Yayın dili Kürtçe ve Türkçe olan *Kürt Teavün ve Terakkî Gazetesi*'nin sorumlusu Pîremerd olarak da bilinen ünlü şair Süleymaniyeli Tevfik'tir. Derginin başmuharriri ise Amedli Ahmed Cemil'dir. Bunların yanında dergide yazanlar arasında öne çıkan isimler Bediüzzaman Said-i Kürdî, Ercişli Ahmed Şevki, Halil Hayalî, İsmail Hakkı Baban ve Süleyman Nazif'tir. Derginin baş kısmında şöyle bir tanım kullanılmaktadır: "Şimdilik haftada bir def'a neşrolunacak dinî, ilmî, siyasî, edebî, ictimaî gazetedir" (Bozarslan, 35). Elde bulunan son sayısı olan 9. sayısı, 9 Ocak 1909 tarihini taşımaktadır.

[11] *Rojî Kurd* dergisi, 1912'de kurulan "ilk legal Kürt öğrenci derneği" olarak bilinen Kürt Talebe–Hêvî Cemiyeti'nin yayın organı olarak 6 Haziran 1913'te İstanbul'da çıkmaya başladı. Derneğin kurucuları Kadri Cemilpaşa (Zinar Silopi), Ömer Cemilpaşa, Van Milletvekili Tevfik Bey'in oğlu Fuat Temo ve Diyarbekirli Cerrahzade Zeki'dir (Malmîsanij, 67). Sadece dört sayı çıkan *Rojî Kurd* de *Kürt Teavün ve Terakkî Gazetesi* ile *Jîn* gibi iki dilli idi. Roji Kurd'ün imtiyaz sahibi ve müdürü Süleymaniyeli Abdülkerim'di. Dergide yazıları çıkan isimler arasında Abdullah Cevdet, Kerküklü Necmeddin, Fuat Temo, İsmail Hakkı Baban, M. Salih Bedirhan, Halil Hayalî öne çıkar. Derginin ilk üç sayısı Cemal Haznedar tarafından Bağdat'ta yeniden yayımlanır (Malmîsanij, 53). Dergi 30 Ağustos 1913'te İstanbul hükümeti tarafından yasaklanınca, yerine *Hetawî Kurd* dergisi yayımlanmaya başlanır.

Bir yazı kendini söylemeye muktedirdir; ancak eğer yazar, yazının kudretine kendini tamamen teslim edemeyecek kadar "politik bir noktadan" yazmayı/konuşmayı kaçınılmaz buluyorsa yazının sessiz sedasız doğasını parçalayan bir ses ortaya çıkar. Bu durumda yazılan, yazılmış olmaktan çok söylenmiş izlenimi yaratır. Yazarın anlatmaya çalıştığı şeye göre konumlandığı "stratejik mevki"nin niteliği, bir yazının ve genel olarak metnin politik atmosferinin önemli bir belirleyicisidir. Yazmanın bile kendi başına politik bir olgu olduğu bir dönemde –Kürtçe özelinde hemen her dönemde– Kürtçe yazmak en politik noktadan "konuşmak"tır. İlk Kürtçe gazetede ve sonraki Kürt süreli yayınlarında yazarlar Kürtçe yazmaktan çok Kürtçe konuşurlar.[12] Ancak anlatıcı sesin giderek kısıldığı, bunun yerini yazmaya alışan bir kalemin aldığı özellikle *Jîn*'in son sayılarında açıkça görünmeye başlar.

1898'deki ilk gazeteye değin, kamusal yazı alanına olduğu kadar *düz*yazıya da oldukça yabancı olan[13] Kürtçenin bir nesir dili olarak evrilmesinin hikâyesini söz konusu dönemdeki süreli yayınlardan hareketle izlemek bu yazının amaçlarından biridir.[14] Dolayısıyla yazarlar, bu kısımda bir yazının varlığından

---

[12] Okur özelinde ise bu bir bakıma –bugün bile– Kürt okurlar için Kürtçenin görmekten çok duymaya alışık oldukları bir dil olmasıyla da ilgilidir. Duymaya alışık olduğunuz dile, yazının sessiz sedasız doğasında tesadüf ederseniz yazılanı görmekten çok duyarsınız. Çocuklara sessiz okumayı öğretmek biraz da bundan güçtür.

[13] Kürtçe edebi düzyazının yokluğu dönemin Kürt edebiyatıyla ilgili altı çizilmesi gereken önemli bir nokta. Kürtçe, Kürt hanedanları tarafından yönetilen devletler dahil olmak üzere hiçbir zaman resmi yazışma dili olmadı ve bu devletler Arapçayı resmi dil olarak kullandılar (Nebez, 58). 20. yüzyıla kadar ortaya çıkmış birkaç Kürtçe düzyazı metni edebi içerikli değildir. Kürtçe düzyazıdan söz ederken Mela Mehmudê Bayazidî'nin (1797–1863) ismini özellikle anmak gerek. Arapça eğitimi ve İslam inancını konu edinen ve Arapçanın etkisinde ağır bir dili olan eserlere göre onun kullandığı dil daha sadedir. Halk hikâyelerini topladığı *Cami'ê Risale û Hikayeyan*'ın (Mektuplar ve hikâyeler kitabı) yanı sıra Ehmedê Xanî'nin *Mem û Zîn* mesnevisini düzyazıyla hikâye formatında yazmıştır. O döneme kadar edebiyatla ilgili yazılmış yegâne örnekler olan bu iki eser de konuşma dilinin etkisinde kısa cümlelerden oluşmaktadır. Dolayısıyla düzyazıya dayalı bir edebiyat için yeterli olanakları sağlayamamaktadırlar. Bunların yanı sıra bu sayılı düzyazı metinlerin ilk dönem Kürtçe gazete ve dergi yayıncıları tarafından bilinmediğini göz önüne aldığımızda, bunların düzyazı Kürtçe geleneğinin oluşumunda bir katkılarının olmadığı ortaya çıkar.

[14] Söz konusu dönemde yayımlanan gazete ve dergiler üzerine hem betimleyici ve hem de analize dayalı pek çok çalışma olduğu için ve yazarlar zaten yazılmış olanı tekrar yazmaktan kaçınmak istedikleri için burada ayrıntılı, genel bir inceleme yapılmayacak. Okur dilerse, Malmîsanij'in "Kürt Talebe-Hêvî Cemiyeti: İlk Legal Kürt Öğrenci Derneği, Li Kurdistana Bakur û Li Tirkiyê Rojnamegeriya Kurdî (1908–1992), Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti ve Gazetesi, İlk Kürt Gazetesi Kurdistan'ı Yayımlayan Abdurrahman Bedirhan" adlı çalışmalarına; Mehmet Emin Bozarslan'ın hazırladığı toplu basımlara yazdığı geniş önsözlere bakabilir.

çok yokluğunu anlamaya/anlatmaya çalışacaklardır. Bugün oldukça başarılı örneklerini gördüğümüz Kürtçe kurgusal düzyazıyı, yokluğunda bulmaya çalışan bu makale, süreli yayınları incelerken, geç dönem Osmanlı İmparatorluğu edebiyatlarının bir parçası olarak Kürt yazınını belirleyen zihinsel atmosfer ve Kürt edebiyatında kurgusal nesrin gecikmişliğinde etkili olan yazınsal–politik ortam hakkında da okura genel bir fikir vermeye çalışacaktır. Kürtçe edebiyat özelinde, gazetecilik ile kurgusal düzyazıyı hazırlayan nesir dili arasındaki bağ göz önüne alındığında böyle bir incelemenin gerekliliği daha iyi anlaşılır. Yerinde bir tespitle, Haşim Ahmedzade, *Ulus ve Roman: Fars ve Kürt Anlatısal Söylemi Üzerine Bir Çalışma* adlı incelemesinde, "Arapça, Türkçe ve Farsça gibi komşu dillere kıyasla Kürt gazeteciliğinin geç ortaya çıkışı, Kürt romanının daha geç ortaya çıkmasına neden olmuştur" (182) der.[15] Ahmedzade, gazetecilik ile düzyazı dilinin gelişimi arasındaki ilişkiyi şöyle özetler:

> Kürt gazeteciliği Kürt romanının doğuşunda gerekli olan bazı ön koşulları sağlamıştır. Öncelikle Kürt dilinin az çok kodlanmasına ve standartlarına oturtulmasına katkıda bulunmuştur; ikinci olarak birçok sosyal, ekonomik ve hepsinden öte siyasal sorunun yanı sıra kitap basımı için uygun teknik olanakların yokluğunda, Kürt gazeteciliği Kürt anlatısal yazınsal söyleminin [oluşmasında] [...] önemli bir araç olarak hizmet etmiştir (184).

Ne var ki bu oldukça yerinde tespitler, genelde düzyazının ve özelde kurgusal düzyazının gecikmesindeki nedenleri anlatmakta eksik kalır. Bu kısımda belki de makalenin en genel tezlerinden birini ortaya koymak gerekecek. Kürt yazını için "uygunsuz gerçek" şudur: Kendi hatırı için bir edebiyat değil, dilin hatırı için ortaya çıkan bir edebiyat olmak. Ehmedê Xanî'yi Kürtçe yazmaya iten sebepler ile 1898'de ilk Kürtçe gazeteyi çıkarma nedeni arasındaki ortak tavır, kültürel bir milliyetçiliğin tonlarını taşır ve bu ton dil merkezinde şekillenir. Dolayısıyla dil milliyetçiliği denilebilecek bu tavır, yazı dili ile milliyetçilik arasındaki içkin ilişkiye dayanır. "Hassanpour'a göre, dil ulus olma ve ulusal kimliğin en temel kurucu öğesidir ve yazı dili belirli bir kültürde milli bilincin gelişmesinin temel göstergesidir. Dilin yazınsal amaçla kullanımı ve yazınsal biçimlerin kurumsallaşması doğal olarak siyasi bir süreçtir ve belirli

---

[15] Kürtçe roman, Erebê Şemo'nun *Şîvanê Kurmanca* (Kürt Çoban) adlı yapıtı ile ilk örneğini, 1935'te vermiştir.

kurumsal ve sosyal koşulların varlığını gerektirir" (Vali *KS*, 114). Tüm bunları kabul ettiğimizde şöyle bir yargıya varılabilir: *Kurdistan* ile birlikte Kürt milli bilinci ve dil milliyetçiliği gelişmeye başlar. Ancak biliyoruz ki gazetenin – dilekçe üslubuyla Sultan'a seslenilen yazıları ve 14. sayıdaki bir yazıyı saymazsak bile– 20. sayısından itibaren Osmanlı Türkçesi ile farklı konularda yazılar da görünmeye başlar. Üstelik daha sonra çıkan *Kürt Teavün ve Terakki Gazetesi*, *Rojî Kurd*, *Jîn* gibi süreli yayınlarda da iki dillilik hâkimdir. Geç dönem Osmanlı Kürt entelijansiyası gibi çok dilli bir toplulukta dil milliyetçiliği, Kürtçe yazmaktan çok "sadece Kürtçe yazmak" olarak tanımlanabilir. Bu durumda, Kürtçe yazmanın mümkün olduğu bir dönemde –sonuçta bu yayınlar Kürtçe ve Türkçe olarak çıkabiliyordu– yayın dili olarak Türkçenin de benimsenmesi nasıl açıklanabilir? Kürtler arasında okuryazarlık oranı ile daha geniş bir kitleye ulaşma arzusu belli bir noktaya kadar anlaşılabilir nedenler sunuyor; fakat bizce tüm bunların ötesinde ve üstünde işleyen dinamik, geç dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Kürt entelijansiyasının milliyetçilik merkezinde taşıdığı kararsız ve çatışmalı tavırdır.

19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında Kürt gazeteleri, Kürt öznesinin tanınması talebi ile "tarihsel ve politik bir aktör olarak yaratılması" süreci arasındaki çakışmanın mümkün olabildiği yegâne alandır. Bu alanda, Kürt öznesi "homo–Ottomanicus"un dili, tarihi ve kültürü ile kabul edilen farklı bir parçası olarak tanınmayı talep ederken paradoksal olarak kendini birlik ve bütünlük söylemi (ittihad-ı anasır) içinde var etmeye çalışır. Osmanlı millet sistemi içinde tüm kimliksel ayrılıklarının eridiği dinsel cemaatin dışında da kendini kabul ettirmeye çalışan Kürt kimliği,[16] var olabilmesinin koşulunu yine sistemin korunması ile birleştirir. Bu kararsızlık veya iki uçluluk,[17] Os-

[16] Abbas Vali bu dönemde Kürt milliyetçiliğinin seyrini şu şekilde özetler: "Osmanlı evrenselciliği davasını benimsemiş ve daha sonra millet sisteminin parçalanmasının arifesinde bu evrenselciliğin rejim içindeki konumunu değiştirmeye çalışmış Kürt entelektüelleri zamanın siyasi ve kültürel yönelimlerine kapılmıştır. Çatırdayan bir devlet sınırları içinde ve dışında, Kürtçe ve Türkçe yazmışlar ve eserleri kültürel bir milliyetçilik tasavvuruna yol açmıştır. Buna göre Kürt ulusal mefhumu genel olarak etnik bir topluluk anlamına gelmektedir. Bu topluluğun sınırları bu topluluğu komşularından ayıran nesnel özellikleri tarafından çizilmiştir. Bu farklılıklar bir kimliğin unsurlarını teşkil etmektedir ve uzun ve çetin bir evrim sürecinde değişmeden kalabilmişlerdir" (130).

[17] Bu dönemin yazılarında görülen sabit kararsızlık ve ikilik pek çok noktada kendini ifşa eder. Bir taraftan Girit meselesi, Bosna–Hersek'in ilhakı gibi emperyal tarihle ilgili kaygılar sergilenirken öte taraftan bir Kürt milli tarih yazımının ilk denemeleri denilebilecek parçalar yazılır. *Roji Kurd* dergisinin 2. sayısına yazdığı "Kürdlük ve Müslümanlık" başlıklı yazısında

manlı İmparatorluğu'nun son dönemindeki Kürt gazete ve dergilerinin, mill(iy)etin dili ile devletin dilini bir arada, bir alanda kullanmasının hem temel nedeni hem de sembolik bir yansımasıdır. Gazetenin, derginin sunduğu kamusal alanda Türkçenin yanında Kürtçe yazmak ne kadar farklılaştırıcı ise; Kürtçenin yanında Türkçe yazmak o kadar birleştirici olmuştur.

Kurdistan gazetesinde 20. sayıya kadar sadece padişaha seslenilen yazıların Türkçe olmasını da bu politik–sembolik tutumla yorumlamak gerekir. Muhtemelen Abdülhamit *Kurdistan*'ın her sayısını dört gözle bekleyen sadık bir okuru değildi ve ona gazetede yazılanları çeviren Kürtçe (de) bilen muhbirleri vardı. Gazetenin yazarlarının –başta Mikdat Mithad Bedirhan'ın sonra Abdurrahman Bedirhan'ın– padişaha seslendikleri, söylemsel şiddeti giderek artan yazılarının Türkçe yazılması bir zorunluluk değildi; olsa olsa sembolik değeri oldukça kritik olan bir bağlılık işaretiydi. Bu bağlılık ilk sayılarda halifeye bağlılık olarak yorumlanabilirse de "Padişahım, Osmanlı hanedan-ı saltanatı erkânından olduğunuz hâlde, acaba şu hakikati anlamak kabiliyetine niçin haiz değilsiniz?" (7. sayı, Bozarslan, 197) ve "Milleti bitirdin, mahvettin, andan pervan kalmadı; fakat Allah'ın gazabından, Peygamber'in intikamından da mı korkmazsın!" (20. sayı, Bozarslan, 339) gibi seslenmelerin işaret ettiği üzere asıl bağlılık Osmanlı birliğine ve hilafet makamına duyulmaktadır.[18] Nitekim "Garabet-i Hilkat" başlığını taşıyan ve ga-

---

Babanzade İsmail Hakkı şöyle demektedir: "Dili derlemek hiçbir zaman Frenklerin 'nasyonalite' denilen milliyetçilik fikrini ortaya çıkarmak değildir. Milliyetçilik fikrini gütmek zaten şer'an men edilmiştir. Milli dilde ve dolayısıyla İslamiyet'te ayrılık meydana getirmek için değil, dili ortak bir duygu, ortak bir milleti içine alan İslamiyet'i yükseltmek için öğrenmeliyiz. [...] Şu halde Kürdler için --diğer İslami milletlerde olduğu gibi– program şudur: Önce İslam sonra Kürd" (51). Babanzade bu yazıdan beş yıl önce *Kürt Teavün ve Terakkî Gazetesi*'nin ilk sayısında "Kürdler ve Kürdistan" başlıklı yazısında Kürtleri "her şeyden evvel İslâm", sonra Osmanlı "ve derece-i salisede de Kürd" (Bozarslan, 44) olarak tanımlar. Her iki hiyerarşik kimlik tanımlamasında da son olarak vurgulanan etnik kimlik (arada geçen sürede Osmanlılık kimliğinin kaybolması İttihat ve Terakki'nin politikalarında ve programında meydana gelen değişimlerle açıklanabilir) milliyetçi kararsızlığın tipik bir göstergesidir.

[18] Gazetenin 23. sayısında "Garabet-i Hilkat" başlığıyla sunulan bir yazıda Abdülhamit'e yönelen söylemsel şiddet en uç noktaya taşınır. Bu yazıda, yazar Abdülhamit'in tahta geçme yolunda oynadığı kimi oyunları özetledikten sonra şöyle der: "İşte şu suretle yetiştirilerek tahta geçen Padişahımızın ahvali ne kadar zalimane, ne kadar hunrîzane olsa bile, hiç olmazsa perde-i riya ve ihtifa altında olmayıp açıktan açığa olması lâzım gelirken, garabet-i hilkate bir numune-i hayretbahşa olmak üzere, maatteessüf 'Büyük Abdülhamid'in her hal ü hareketi, enva-i mezellet ile memzûc bulunuyor. Hem de evvel derecedeki en âdî köle halinde büyümüş köle oğlu köleler içinde bile misli nadir bulunur. Çünkü kölezade bile, süfliyetle alûde bir mu-

zetenin 23. sayısında yayımlanan bir yazı sultana duyulan bağlılığın tamamen kaybolduğuna açık bir kanıttır. Yazıda, Mithat Paşa'nın yargılanmasında yalancı şahitlik yapanların da Abdülhamit tarafından, tıpkı Mithat Paşa'ya yapıldığı gibi, gece yataklarında boğdurulduklarını anlatılır. Sonrasında şöyle denir: "Bu yalancı şahidler ceza-i sezalarını buldular --dinsizin hakkından imansız gelir. Fakat Abdülhamit'in cezası ne vakit verilecek? Her Firavun'un bir Musası vardır, o Musa da bu millet-i mazlume olsa gerek" (Bozarslan, 411). Böylece denilebilir ki, *Kurdistan*'da görülen ve daha sonraki imparatorluk dönemi Kürt süreli yayınlarında da ortaya çıkan iki dillilik, Kürt entelijansiyasının Osmanlılık kimliğini korumak itinası ile Kürt kimliğini kabul ettirme, varlığını ispat etme çabası arasında şekillenen kararsız bir milliyetçi tavrı ifşa eder.

Kürt öznesi, "millet sisteminin kısıtlayıcı ilksel (İslami) *ethos*'unun yerine etnik özbilinç dalgasının geçmesi yönündeki anahtar değişim"in (Vali *KS,* 101) ortaya çıktığı bu süreçte, birlik tasavvurunu kendi içinden ziyade, bölgesel (Ermeni) ve dinsel (Arap, Fars, Türk) açıdan kendine en yakın unsurlardan farklılıklarını dile getirerek bulur.[19] Dolayısıyla dil, onun kendi özgüllüğünü ortaya koyabileceği en önemli "farklılık işareti"dir. Bu dönemde Kürtçe yazıların temel varlık nedeni budur. Gazete ve dergiler, bir farklılığı göstermenin alanı olarak işe koşulurlar; çünkü "homo-Ottomanicus"un aydın tipi büyük bir oranda zaten çok dilliydi ve konuşmak yeterince büyük bir farklılık dışavurumu sayılamazdı. Gerçekten milliyetçi hareketlerin yazıyla olan ilişkisinin konuşmakla olandan çok daha karmaşık ve tehlikeli olması biraz bundandır. Kamusal alan (sansürlenebilir, yasaklanabilir dil alanı, genelde yazı dilinin alanı) ile özel alan (kısıtlansa da tamamen engellenmesi mümkün olmayan alan, genelde konuşma dilinin alanı) arasındaki farkla belirlenebilecek olan bu ayrım, "Kürtçe" merkezindeki sorunların da ortak nedenidir. Kürtçe konuşmak milliyetçi bir refleksle olabilir ama olmayabilir de; pek çok Kürt, Kürtçe konuşmak zorunda

---

hît içinde büyümüş olsa, yine bir millete padişah olduğunu görürse, altındaki tahtın, başındaki tacın tesiriyle olsun ef'alında biraz tebeddül, biraz büyüklük müşahede olunur. Ve bu da pek tabiîdir" (Bozarslan, 440).

[19] Denise Natali, Kürt milliyetçiliği ile ilgili yazan pek çok araştırmacının üzerinde hemfikir olduğu bu görüşün Kürdistan'ı bölen ulus-devletlerde gelişen Kürt etno-milliyetçilikleri için de geçerli olduğunu şu sözlerle ifade eder: "Osmanlı ve İran imparatorluklarının yıkılmasından ve Kürt topraklarının dört ana devlet arasında bölünmesinden sonra bile Kürtler kimliklerini egemen etnik gruptan kendilerini farklılaştırmaya çalışarak korumuşlardır. Kürtler; Arap, Fars ya da Türk olmadıkları için Kürt'türler" (17).

olduğu için Kürtçe konuşur; ancak Kürtçe yazmak milliyetçi bir reaksiyondur. Milliyetçi tavır, zorunluluktan değil seçimden ortaya çıkar. İmparatorluk tarihleri majör dillerde, emperyal dilde, saray dilinde yazan öznelerden, bu, en doğal şeymiş gibi söz eder; millî tarihler ise kendi dilinde yazmayı seçenlerden.

Tüm bunlardan hareketle denilebilir ki, Kürtçenin bir düzyazı dili olarak gelişmesinde ve kurgusal düzyazı türlerinin ortaya çıkmasında potansiyel olarak ilk kritik dönemece işaret eden süreli yayınların ortaya çıkış dönemi, Kürt milliyetçiliğinin gösterdiği ikircikli tutum nedeniyle değerlendirilemedi. Kurgusal düzyazının ortaya çıkmasındaki gecikmişliği, gazetenin ortaya çıkmasında görülen geç kalınmışlığa yormak bu nedenle yetersizdir. Ahmedzade yanılmıyor; fakat belki de potansiyel olarak Kürt milliyetçiliği ve yazını için böyle uygun bir dönemin ıskalanmasında etkili olan temel dinamikleri okumakta biraz çekingen davranıyor. Kürtçenin düzyazıda, kurgusal türlerde evrimi ile Kürt entelijansiyasının milliyetçi tavrındaki kararsız ikiliğin seyrinin yanında; *Rojî Kurd* ve *Jîn* dergilerindeki yazıların dilinde görülmeye başlanan evrim ile ilk öykü ve piyes denemelerinin bu dergilerde ortaya çıkması arasındaki paralellik de çarpıcıdır. *Kurdistan* ve *Kürt Teavün ve Terakkî Gazetesi* dönemlerinde hâkim olan iki uçlu milliyetçi tutum *Rojî Kurd* döneminde artık o kadar da keskin değildir; öte taraftan hâlâ kararsızlık göstermektedir. *Jîn* ise Kürt entelijansiyasının milliyetçi tavrının artık kararlı bir politika benimsediği döneme işaret eder. Hamit Bozarslan'ın da "Türkiye'de (1919–1980) Yazılı Kürt Tarihi Söylemi Üzerine Bazı Hususlar" başlıklı yazısında dikkat çektiği gibi, "Bir Kürt devletinin yapılanması programı olarak Kürt milliyetçiliği ancak 1918–1919 yılları arasında ortaya çıkar" (36), nitekim bu yıllar *Jîn*'in yayın faaliyetinin olduğu yılları içermektedir. Bu noktada, *Rojî Kurd*'ün ilk sayısında Fuat Temo'nun yazmaya başladığı fakat sonraki yazılarda devam etmediği "Çîrok" başlıklı ilk Kürtçe hikâyenin yarım kalmasında sözü edilen kararsızlık ne kadar etkili olmuşsa, *Jîn*'in 15. sayısında E. Rehmî'nin ilk Kürtçe piyesi yazmasıyla *Jîn* döneminin milliyetçi tutum bakımından çok daha kararlı olması o kadar etkili olmuştur, denilebilir. Sonuçta Kürtçenin ilk kurgusal düzyazı örneklerinin ortaya çıkmasında ve düzyazı dili olarak gelişmesinde, çok daha sonra *Hawar*, *Gelawej* gibi dergilerin ve bunlar etrafında toplanan yazarların etkili olması, sadece ilerlemeci bir evrimle değil; daha kararlı milliyetçi tutumlarla açıklanabilir. Basım–yayım olanaklarının kısıtlılığı, sosyo–ekonomik şartların elverişsizliği, imparatorluk

içindeki baskı politikalarının gücü gibi etkenlerin Kürtçe düzyazının geç gelişmesinde son derece belirleyici olduğu açık ve pek çok çalışma bu etkenler etrafında şekillenen önemli analizler sunmakta; ancak kararsız bir milliyetçiliğin etkileri de göz önünde bulundurulmalı.

İmparatorluğun geç döneminin zihinsel ve politik atmosferi, Kürtçenin düzyazı dili olarak gelişmesi ve Kürtçe edebiyatta kurgusal düzyazı türlerinin evrimi arasındaki ilişkileri süreli yayınlardan hareketle izlerken fark edilecek bir diğer önemli nokta, tekrarlar olacaktır. *Kurdistan*'dan başlayarak imparatorluğun son yıllarında Kürtlerin yayımladığı süreli yayınlarda tekrarın kaçınılmazlığı önemli bir sorundur. Mikdat Mithat ve daha sonra Abdurrahman Bedirhan her seferinde *Kurdistan*'ın yeni sayısını çıkarır; ama yazılan değişmez. Bu yazılarda, anlık belleğini yitirmiş ve bu nedenle yaşamının belli bir noktasından sonrasını hep yeniden ve yeniden yaşamak zorunda kalmış bir insanın bellek durumunun semptomları gözlemlenir. Kadim zamanların ve yakın tarihin anıları olduğu gibi korunur, hatırlanır ve *Kurdistan*'dan itibaren Kürtlerin çıkardığı tüm süreli yayınlarda bir milli tarihyazımının fragmanları olarak yazılır; ne var ki anda olan, hâlihazırda var olan olaylar, durumlar her sayıda yeniden yazılır. Gazetenin, derginin yeni sayıları çıkar; ama yazılan değişmez. Nadiren küçük ilanlar, duyurular vardır. Yazılar çok nadir olarak bir önceki yazıya –ki aşağı yukarı kendisinin aynısıdır– atıfta bulunur. *Jîn*'e değin herhangi bir çeşitlilikten, farklı yazı ve üsluplardan, güncel olanı takip etmekten (dönemin basın ve yayın hızını dikkate alan bir güncellikten söz ediyoruz), yeni ve kararlı bir tavırdan söz etmek oldukça zordur.

Jîn dergisinin 9. sayısına yazdığı "Kürdçe Lisanımız" başlıklı yazısında Genç Kürdlerden İsmail Vedad, kendi kuşağını, Türkçe ve Kürtçe olarak "Jön Kürdler" – "Law Kürdler" (Genç Kürdler) olarak adlandırır[20] ve son dönem Osmanlı–Kürt entelijansiyasından farklı bir neslin geliştiğine işaret

[20] Celile Celil ve ondan hareket eden Djene Rhys Bajalan, "Jön Kürd" ifadesini ilk kez kullananın İranlı Ebulkasım Lahûtî olduğunu belirtir. Kendi çalışması için de *Jön Kürtler: Birinci Dünya Savaşı'ndan Önce Kürt Hareketi (1898–1914)* başlığını kullanan Bajalan şöyle bir dipnot düşer: "Sovyet dergisi *Ortadoğu*'da yayımlanan 1922 tarihli bir raporda 'Jön Kürt' kavramı 1910–1914 döneminin aktivist Kürt gençlerini (bu grup ayrıca benim 'Jön Kürtler' tanımımda da yer almaktadır) tanımlamak için kullanılmıştır" (85). Görünen o ki, Halil Hayali'nin yeğeni İsmail Vedat bu tanımlamayı ilk kullanan (16 Ocak 1919 tarihli *Jîn* dergisinde) kişi; ancak o, 1898–1914 dönemi Kürt aktivistleri için kullanmıyor bu tanımları. Yazıdan anlaşıldığına göre "Jön Kürd" ve "Law Kürd" tabirlerini amcası Halil Hayali'nin temsil ettiği kuşaktan farklı, yeni bir kuşağı tanımlamak için kullanıyor.

eden bir yazı yazar. *Jîn*'de Kürtçenin yazılı anlatımda *Kurdistan*'dan bu yana kat ettiği yolu gösteren yazılar (örneğin ilk Kürtçe piyesin yazarı da olan E. Rehmî'nin "Xewa Me" [Uykumuz] başlıklı yazısı), güncel olana odaklanan yazılar ve şiirlerin ortaya çıkması, Kürt milliyetçiliğinde daha kararlı bir "Law Kürd" kuşağının geliştiğine ve bu kararlılığın düzyazıyı da etkilediğine ilişkin yorumlar üretmemizi olanaklı kılar.

Milliyetçi şiir yazımı ve lirik öznenin ölümü

Dönem ile metin arasındaki ilişkiden yola çıkarak ortaya konacak bir metin yorumu iki hareket doğrultusuna sahiptir: metinden döneme ve dönemden metne doğru. Bunların ilki "metnin anlam kazanma düzlemleri" ile ilgili ise, ikincisi "metnin anlam yaratma stratejileri" ile ilgilidir. Yani verili bir dönemde ortaya konan metinde dönemi aramak, bir metnin anlam kazandığı düzlemi okumak demektir; bu kısımda metin kendisi hakkında söylediklerini dönem dolayımıyla ortaya koyar. Böylece okunan "metnin dönemi" olur. Oysa dönemden hareketle metni yorumlamaya çalışan bir okuma, metnin anlam yaratabilme stratejilerini işe koşar. Şimdi, söz konusu olan belli bir dönemi metinde aramaktır, burada okunan ise "dönemin metni" olur. Milliyetçilik ile yükselen okuma pratiği işte bu iki metinsel yorum hareketini birlikte işe koşmaya başlar; 17. yüzyıl metni olan *Mem u Zîn*'i milliyetçi bir metin olarak yorumlamayı sağlayan böyle bir okuma pratiğidir. Bir 17. yüzyıl metninde 19. yüzyıla ait kimi olguları anakronik bir esneklik içinde aramak, metnin anlam kazandığı düzlemi başlıca okuma-yorumlama zemini olarak kullanmayı gerektirir ve öte taraftan, 17. yüzyıl metninden hareketle bir 19. yüzyıl okuması yapmak, metnin anlam üretebilme stratejilerini kullanmayı, çoğu zaman zorlamayı kaçınılmaz kılar.

Dante, patronu Can Grande della Scala için yazdığı *Epistle*'da, anlamın dört düzeyini meşhur [*Divina*] *Commedia*'dan hareketle: (a) literal ya da tarihî anlam; (b) moral anlam; (c) alegorik anlam; (d) anagojik anlam olarak açıklar (Cuddon, 353). 19. yüzyılla birlikte çoğu metin için ve özelde Kürtçe metinler için anlamın yukarıda sözü edilen dört düzleminin üstünde işleyen bir politik anlam zemini ortaya çıkar: metnin milliyetçi anlamı. *Mem u Zîn*'i geleneksel aşk mesnevileri arasındaki olası yerinden kültürel ve dilsel Kürt milliyetçiliğinin kutsal kitabı konumuna taşıyan, sözü edilen anlam zemininin

ortaya çıkmasıdır. Lirik özne bu devirde kendi hikâyesinden kovulur; aşk macerasının tarihî, sembolik, alegorik, ahlakî, anagojik tüm anlamları milliyetçi anlam düzleminin etkisiyle yeniden şekillenir. Pek çok milliyetçi hareket gibi etno-kültürel Kürt milliyetçiliği de yeni metinler yazmaktan çok palimpsest yazımla ilgilenir; var olanın üstüne yazar.

Şimdiye değin öne sürülen argümanları açmak amacıyla, bir 19. yüzyıl Kürt şairi olan Hacî Qadirê Koyî'nin (1817–97) şu dizelerini alıntılamakta fayda var: "Farsça kadar zarif olmadığını söylemeyin Kürtçenin/Hiçbir dilin ulaşamayacağı bir belagati var/Rağbet görmemesi, umarsızlığındandır Kürtlerin" (Hassanpour, 348). Kendi içinde sadece bir karşılaştırma ve özeleştiri sunan bu dizelerin, milliyetçi bir anlam kazanma düzlemi ile milliyetçi anlamlar üretebilme stratejilerini birlikte işe koşan bir okuma pratiği olmadan okunması mümkün değilmiş izlenimi vermesi, metnin yukarıda tartışılan yeni anlam düzlemi nedeniyledir. Metnin milliyetçi anlamının milliyetçilik kadar kendinden menkul bir anlam katmanı olarak ortaya çıkmasında, dönem ve metin arasında işleyen karşılıklı ve yansımalı okuma pratiğinin (metinden döneme ve dönemden metne) birleşmesi ve tek bir hareket haline gelmesi etkili olur. Bu, şüphesiz gerekli bir birleşmedir; çünkü "tarihin yalnızca metinlerin incelenmesine art yöre sağlamakla kalmayıp metindeki anlamın zaruri bir parçasını oluşturduğunu [...] ya da tersinden, tarih ve kültürün yaratılmasında metinlerin ya da temsillerin temel bir rol oynadıklarının düşünülmesinin zorunluluk haline gelmesi" (Loomba, 61) söz konusudur. Yani milliyetçilik metnini yaratır demek yeterli değil; metin de milliyetçiliğini yaratır demek gerekir.

Bu çerçeveden 19. yüzyıl sonrası Kürt şiirini okumaya çalıştığımızda, görülecektir ki şiir yazımı milliyetçi-palimpsest yazımın etkisi ile yeni bir mecraya doğru ilerler; başta hâkim olan dinamik, yazılmış olanı yeniden yazmak iken giderek yeniliğin, yeni arayışların belirlediği bir milliyetçi yazım ortaya çıkar. Bu kısımda tartışmaları genişletmeden önce Kürt şiirine yabancı okurlar için dönemin şiir ortamı hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

19. yüzyıla girilirken, 16. yüzyıldan önce edebi diller haline gelen ve bu yüzyılda en parlak dönemlerini yaşayan Kürtçenin Kurmanci ve Gurani/Hewramî edebiyatlarında edebi üretimin devam ettiğini görüyoruz. Yüzyılın başından itibaren Sorani lehçesinin kendi aleyhine güçlenmiş olmasına karşın, Gurani/Hewramî lehçesinde, bu şiir geleneğinin en güçlü şairlerinden

biri kabul edilen Mevlevi mahlasıyla ünlenen Molla Said-i Tawegozi (1806–82), Ehmed Begê Komasî (1799–1879) ve Mehcurî gibi şairlerin yanı sıra Mesture Kurdistanî (1804–1847) Cihan Ara Xanim (1859–1911) gibi kadın şairler önemli eserler vermişlerdir. Benzer şekilde Kurmanci lehçesinde de, bu lehçenin en önemli şairleri olan Melayê Cizîrî ve Ehmedê Xanî'nin yoğun izleri görünen, ama estetik düzeyde asla onlara yaklaşamayan Şêx Nuredînê Birîfkanî (1791–1852), Muhemed Seidê Mehrî (1796–1883), Şêx Evdirehmanê Axtepî (1850) gibi şairlerin önemli temsilcileri olduğu bir edebiyat ortamı varlığını sürdürmüştür.

18. yüzyılın sonlarına doğru Baban Emirliği'nin Güney Kürdistan'da güçlenmesiyle birlikte Kürtçenin Sorani lehçesi, yeni bir edebiyat dili olarak ortaya çıkar. 1789 yılında Baban Emirliği'nin yönetimini ele alan Abdurrahman Paşa Babe, dile politik bir anlam yükleyerek Osmanlı ve İran hükümdarlarına karşı bağımsızlığını ilan eder. Abdurrahman Paşa, tarihî rakibi Ardalan emirlerinden farkını ortaya koymak amacıyla sarayına davet ettiği edebiyatçıları, Gurani/Hewramî lehçesini bırakıp Şarezor şivesini kullanmaları yönünde teşvik eder ve böylelikle Sorani lehçesinin bir edebiyat dili olarak gelişmesinde etkili olur. Yüzyılın başlarında Soranice özellikle Süleymaniye çevresinde "Nalî ekolü"yle birlikte edebi alanda oldukça üst bir düzeye ulaşır. Gazel ve kasideyi Sorani lehçesine estetik düzeyi yüksek bir biçimde uyarlayan Nalî'yi (1800–1856) methiye, hicviye ve tarihsel temaları içeren şiirleriyle Salim (1805–69), otobiyografik temaları kullanarak, yergi ve aşk şiirleri yazan Rıza Talabanî (1839-1911), modern Kürt milliyetçiliğinin öncülerinden Hacî Qadirê Qoyî (1817–1897) takip etmiştir.

19. yüzyılın sonlarında Kürtçenin diğer bir lehçesi Zazaca da –zayıf da olsa– yazılı bir edebi gelenek oluşturmaya başlar. Ehmedê Xasî tarafından 1898 yılında yazılan ve mensur bir şekilde Hz. Muhammed'in yaşamını anlatan *Mewlidê Nebî* isimli eser ilk Zazaca yazılı metin olarak kabul edilmektedir. Yine bu tarihlerde Osman Efendîyê Babijî *Biyîşa Pêxamberî* isimli bir mevlit yazmıştır (Seyitxan, 136). Söz konusu dinsel metinler, Kurmanci lehçesinde 18. yüzyılda Melayê Bateyî tarafından yazılan mevlidin yoğun etkisi altında yazılmış olsalar da 20. yüzyılda Zazacanın bir edebiyat lehçesi olmasına öncülük etmişlerdir.[21]

---

[21] 19. yüzyılda Kürdistan'da dört farklı lehçede edebiyat üretim ve tüketimi söz konusu olmasına karşın, söz konusu edebiyatlar arasında sınırlı bir iletişimin varlığı söz konusudur. Ali

Geleneksel edebi üretimin sürdüğü bu yüzyılda etkisi bakımından öne çıkan ve özellikle şiire taşıdığı konularla Kürt şiirini derinden etkileyen dönem şairi Hacî Qadirê Koyî'dir. 19. yüzyılın ikinci yarısında Soranice yazan Koyî, Kürt edebiyatının –dolayısıyla Kürt şiirinin– ve bu edebiyatın alımlanma biçiminin üzerinde etkisi günümüze kadar süren milliyetçi anlam zemininin oluşmasında dönüştürücü bir etki yapmıştır. Biçimsel açıdan geleneksel Kürt şiirinin dışına çıkmayan Koyî, bu geleneğin kalıpları içinde şiir yazmıştır; ancak o, şiire açıkça politik bir işlev yükleyerek şiirin milliyetçi bir anlam kazanma zeminine ve milliyetçi anlamlar üretebilme yetisine kavuşmasında etkili olmuştur. Kürtçe şiirlerin 19. yüzyılla birlikte önce milliyetçi sonra edebi metinler olarak ortaya çıkmasında onun etkisi tartışılmazdır.

Koyî kişisel çıkarlarını gözeterek Türklere boyun eğdikleri suçlamasıyla geleneksel dinî kurumlarla aristokrat liderlik kurumlarını eleştirir ve halkın kurucusu olduğu bir Kürt devletinin savunusunu yapar. Seküler ve modern bir eğitimin gerekliliğine vurgu yapan Koyî (Vali *KS,* 121) bir yandan şiddetle okuryazarlığı tavsiye ederken öte yandan okuryazarlığın Kürtçe olmasına özel bir önem verir. Onun için dil, bireysel bir ihtiyaçtan kaynaklanan gereklilik değil, tarihsel bir aidiyete dayalı ulusal kimliğin zorunlu bir göstergesidir. Kürtçe bilmeyen ve sevmeyenleri babasız olarak nitelemesi,[22] atanın milliyetçi söylemin soykütüğünü oluşturmadaki ve tarihsel süreklilik tahayyülündeki merkezi rolüyle birlikte düşünüldüğünde, dile yüklediği kimlik oluşturucu anlamı ortaya çıkarır.

Nûsîn (yazma) ve kitêb (kitap) Koyî'nin şiirsel söz dağarı içinde en çok göze çarpan sözcüklerdendir (Hassanpour, 179). Yazı onun için bir yandan ulusal kimliğe dair bir göstergeyken aynı zamanda bu kimliğin koruyucusu olarak da başat bir konumdadır. Koyî Kürt padişahları ve onların himayesi altında bulunan Kürt edip ve bilginlerinin –bunların Koyî

Berdeşani (1771–1812) Kurmanci lehçesinin önemli sözlü gelenek ürünlerini Sorani lehçesine tercüme ederek ilk Soranice metinleri yazmıştır (Blau). Mesture Kurdistanî'nin Guranicenin yanı sıra Soranice şiirler yazdığını biliyoruz (Sağnıç, 178). Zazaca ilk yazılı metnin yazarı olan Melayê Xasî, Kurmanc medreselerinde de okumuştur ve aynı zamanda Kurmanci lehçesinde de şiirleri bulunmaktadır (Sağnıç, 323-31).

[22] Bir Kürt kendi dilini bilmiyorsa eğer
Anası kâfir babası zanîdir...
Bir Kürt, Kürtçeyi sevmiyorsa, neden nasıl diye sormayın
Bu piçini nereden bulduğunu varın anasına sorun (Hassanpour, 178).

için Kürtlüğü ve Kürt iktidarını temsil ettiği açıktır– yazılı belgelerle kayıt altına alınması durumunda[23] sonsuza değin unutulmayacağını dile getirir. Burada yazının, daha güçlü iktidarlar tarafından sürekli kesintiye uğratılan Kürt varlığının ve bununla koşutluk içinde; var olmasına karşın, kayıt altına alınamadığı için yokluğa mahkûm olan edebiyat geleneğinin korunmasının garantisi olarak görüldüğü açıktır. Başka bir deyişle yazı onun için sadece bir uygarlık işareti değildir; fakat yanı sıra kesintisiz bir Kürt iktidarının sembolüdür ve edebi geleneği varlık alanına taşıyacak, sabitleyecek yegâne araçtır.

Koyî, Kürtleri diğer milletlerle karşılaştırarak yeryüzünde Kürtlerden başka kitabı olmayan bir halkın bulunmadığından yakınırken (Hassanpour, 178) kitap sahibi olmamayı bir eksiklik olarak tespit eder. Ancak bu eksiklik onun için geçicidir, tarihsel bir sürekliliğe işaret etmez. Nitekim söz konusu eksikliği 17. yüzyıl şairi Ehmedê Xanî'nin *Mem û Zin* adlı mesnevisini "milletimizin kitabı" (Bruinessen, 74) sözleriyle tanımlayarak bertaraf eder. [24] Bu da, dönemden metne ve metinden döneme milliyetçi anlamların taşınmasını mümkün kılan milli hassasiyetin harekete geçtiğine işaret eder.

Koyî'nin öncü olarak kabul ettiği Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn* adlı mesnevisinin girişinde, "Kürtlerin komşu devletler tarafından tabi kılınmasına, aralarında birliğin olmayışına ve halkını birleştirecek ve eski fatihlerini dize getirmeye zorlayacak bir Kürt kralın yükselmesi arzusuna dair yakarışla[rını]" (Bruinessen, 64) dile getirir. Xanî aynı zamanda Kürtçeyi, özellikle de Kürtçe yazmayı komşu halklarla olan farklılığın bir göstergesi olarak görür. Kürtçenin inci gibi olduğunu; "nazar ehli"nin Kürtlerin aşkı amaç edinmedikleri, hakikat ve mecazdan anlamadıkları tarzındaki eleştirilerini ve diğer milletlerin, Kürtlerin kitapları olmadığı için onları asılsız ve temelsiz saymalarını ön-

---

[23] Kitaplar, defterler, tarih ve kâğıtlar
Kürtçe yazılmış olsaydı
Mollalarımızın, bilginlerimizin, mîr ve padişahlarımızın
Adları mabşere kadar kalırdı. (Hassanpour, 179)

[24] Remezan Alan, *Bendname: Li Ser Rûhê Edebîyatekê* (Bendname: Bir edebiyatın ruhu üstüne) başlıklı çalışmasında, Kürt edebiyatı hakkında, ilk tarihsel kayıtlarını Şerefxanê Bedlîsî'nin Kürt emirlerinin tarihini anlattığı *Şerefname* adlı eserinin "Kürdistan'ın büyük hanedanlarının isimlerinin unutulmaması ve baki kalması" şeklindeki yazılış amacında bulduğu şu tespitleri yapar: "Bana öyle geliyor ki, Kürt edebiyatı bir eksikliğin giderilmesi ya da bir gerekliliğin icatedilmesinden başka bir şey değildir. Başka bir deyişle yaratıcılık çabasından çok bir varlığın ispatı, sanatsal bir dalgadan çok zihinsel bir refleks" (13).

lemek amacıyla mesnevisini (*Mem û Zîn*) Kürtçe yazdığını ifade eder. Böylelikle bir dilde yazılı üretimin asil bir topluluk olmanın koşulu olduğunu belirtir ve Kürtçe için çığır açıcı eylemiyle Kürtlerin ve Kürtçenin yazılı bir geleneğe sahip olduğunu ortaya koyarak içinde yaşadığı toplumu, döneminin diğer topluluklarıyla eşit seviyede tutar. Koyî, öncüsü Xanî'nin yazma nedenlerinin benzeri nedenlerle *Mem û Zîn*'i millileştirir[25] ve onu döneminin Kürt toplumu için büyük bir eksiklik olarak saptadığı kitap yoksunluğunun giderilmesi için parlak bir örnek olarak sunar.

Koyî'nin milliyetçi bir tonla dile, yazıya ve edebiyata yaklaşması Kürt edebiyatı/şiiri için bir edebiyat tarihi yazımına, bir edebiyat kanonunun oluşmasına ve bunun parametrelerinin belirlenmesinin ilk teşebbüsüne denk düşer. O, belki yine öncülü Ehmedê Xanî'nin etkisiyle,[26] farklı lehçelerde yazan ve aralarında Ehmedê Xanî, Nalî ve Şêx Rıza Telebanî'nin de bulunduğu yirmiden fazla Kürt şairinden söz eder. Farklı zamanlarda yaşayan, farklı lehçelerle yazan ve çoğu zaman birbirlerinden habersiz şairlerin aynı yazınsal satıhta ve aynı edebi geleneğin temsilcileri olarak konumlandırılmalarını ulusal bir edebiyat tarihi yazım girişimi olarak okumak mümkün. Söz konusu tüm şairler içinde, Kürtçeye verdiği önem ve Kürt iktidarına duyduğu özlem dolayısıyla Xanî'nin, Koyî için özel bir önemi ve anlamı vardır. Koyî, "Kürtler arasında Hacı ve Şeyh Hanî'den gayrı/Kimse kurmadı Kürtçe şiirin temelini" (Bozarslan, *Kurdistan,* 118) dizelerini yazarken Kürtçe şiir kanonunun soy kütüğünü de belirler. Onun, Kürtçe yazan tüm şairler arasında Xanî'yle

---

[25] Koyî'nin bu yaklaşımının etkisini *Hawar* dergisinde görebiliyoruz. Herkol Azizan müstear adıyla yazan Celadet Ali Bedirhan, Xanî hakkında şöyle yazar: "O sadece bir kitap yazmadı, o ayrıca bir peygamberdir de: Milli inancımızın bir peygamberi, ırkımızın doktrinlerinin peygamberi" (Bruinessen, 77).

[26] Xanî'de "Sebeb-i Telif" bölümünde "ilim ve hünerden anlayan bir hamînin olması durumunda şiir sancağını göğe yükselteceğini ve bununla Kurmanc şairler olan Melayê Cizîrî'nin ruhunu şad edeceğini, Elî Herîrî'yi dirilteceğini, Feqî'yê Teyran'ı şevke getireceğini yazar (Sağnıç, 396). Kuşkusuz Koyî, zamansal koşullarının da elverişliliğiyle Kürtçenin farklı lehçelerinde yazan şairleri anarak Xanî'ye göre daha geniş bir Kürt edebiyatı çerçevesi belirler. Xanî'den etkilenmesi onu Xanî'nin bir kopyacısı yapmaz. Xanî ve Koyî'nin Kürtlüğü algılama biçimleri ve milliyetçilikleri arasındaki farklar konusunda Amir Hassanpour'un *Kürdistan'da Milliyetçilik ve Dil* adlı çalışmasına, Abbas Vali'nin editörlüğünde yayımlanan *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri* isimli kitabında, Vali'nin "Kürtlerin Soykütükleri: Kürt Tarih Yazımında Ulus ve Ulusal Kimliğin İnşası", Amir Hassanpour'un "Kürt Kimliğinin İnşası: 20. yüzyıl Öncesi Tarihsel ve Edebî Kaynaklar" ve Martin Van Bruinessen'in "Ehmedê Xanî'nin *Mem û Zîn*'i ve Kürt Milli Uyanışının Ortaya Çıkışındaki Rolü" başlıklı makalelerine bakılabilir.

birlikte kendisini Kürt şiirinin kurucuları olarak yorumlaması, hem Xanî'nin hem de onun Kürtlüğü başat üretme nedeni ve motivasyonu olarak görmesinden gelir. Bu yorum, milliyetçi okuma pratiğine imkân tanıyan yazarlar ve metinler çerçevesinde bir edebiyat tarihi yazımında, böylece milliyetçiliğin anakronik varlığının tasavvuruna dayanan bir yorumlama mekanizmasının Kürt edebiyat kanonunun temel parametresi haline gelmesinde Koyî'nin belirleyici bir etki taşıdığını imler.[27]

"Yüzlerce mektup ve şiir bir kuruş bile etmez [artık]/Gazete ve dergiler saygın ve değerli olmuştur [şimdi]" (Hassanpour, 348) diyen Koyî'nin bu arzusu onun ölümünden bir yıl sonra gerçekleşti. Osmanlı son döneminde ortaya çıkan kültürel Kürt milliyetçiliğinin bir girişimi olarak ilk Kürt gazetesi *Kurdistan* adıyla yayımlanmaya başladı[28] ve kesintilerle de olsa Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarına kadar gazete ve dergi yayınları sürdürüldü. Şüphesiz bu gazetelerin yayımlanması da Xanî ve Koyî'nin yazma nedenleriyle aynı nedene, bir eksikliği giderme telaşına dayanıyordu. Gecikmişlik duygusu ve varlığını ispatlama/kabul ettirme arzusu bir tarih bilincini, bu da tarih yazma ihtiyacını beraberinde getirdi. Başka bir deyişle tarih, bir köken arayışının ve varlık iddiasının temellendirilebileceği bir alan olarak görüldü ve tarihyazımı bir zorunluluk olarak ortaya çıktı. Ne var ki ulusal bir kimlik oluşturmanın zorunlu bir sonucu olarak "milli tarih" yazımını bir gereklilik olarak gören Kürt aydınları, maddi koşulları, sosyal bilimci olmamaları, politik eylemciliğin tarih araştırması için yeterli zaman bırakmaması nedeniyle tek bir tarih çalışması üretemediler (Hamit Bozarslan, 46). Ancak milliyetçi okuma pratiğinin temel dinamiği olarak metinden döneme ve dönemden

---

[27] Kürt edebiyatı üzerine yapılan birçok çalışma Xanî ve Koyî'ye özel bir önem verir. Yanı sıra birçok Kürtçe yazan şairin dile vurgu yapan ya da Kürt coğrafyasına dair bir göndermesi olan şiir parçalarının seçilip tartışılması bunun göstergesidir. Örneğin Hewramî lehçesinde yazan 18. yüzyıl şairi Xanay Qobadî'nin "Her ne kadar Farsça şeker gibi tatlıdır dense de / Benim için Kürtçe daha tatlıdır / Açıktır ki bu vefasız dünyada / Herkes anadiliyle mutludur" (Tan, 121) dizeleri ya da Melayê Cizîrî'nin "Botan bahçelerinin gülüyüm / Kürdistan gecelerinin ışığıyım" şeklindeki beyitleri hemen her edebiyat tarihi kitabında göze çarpar. Bu konuyu örneklemesi açısından 5. dipnottaki çalışmaların yanı sıra Mehmet Uzun'un *Kürt Edebiyatına Giriş*, Qanatê Kurdo'nun *Tarîxa Edebiyata Kurdî* (Kürt edebiyatı tarihi), Feqî Huseyn Sağnuç'ın *Dîroka Wejeya Kurdi* (Kürt edebiyatı tarihi) adlı çalışmalarına bakılabilir.

[28] Koyî, İstanbul'a gelerek Bedirhan Bey'in çocuklarına Kürtçeyi ve Kürt edebiyatını öğretti. Bu deneyim Soran lehçesinde yazan Koyî'ye Kurmanci lehçesinde yazılmış olan Ehmedê Xanî'nin *Mem ü Zin* eserini tanıma fırsatı doğurdu. Koyî ve ilk aktif Kürt milliyetçilerinden olan Bedirhanîlerin birbirlerini karşılıklı olarak etkiledikleri muhakkaktır.

metne anlamsal taşınmaların gerçekleştiği onlarca yazı yazdılar, Kawa'yı kronolojik bir anomali ile ulusal bir anlatıya dönüştürdüler.

Tarihsel çalışmanın yokluğunda, elde bulunan geçmişin edebi ürünleri tarihyazımının ve tarihsel söylemin önemli bir aracı oldu. *Kurdistan* gazetesinin yazarı Bedirhanpaşazade Mikdat Mithat, Kürtlere seslendiği bir yazısında, okuma yazma bilmediklerinden dolayı ecdadlarının tarihini okuyamadıklarını, bu nedenle artık gazetede Kürt tarihi, kökenleri, soyları ve ünlü bilginleriyle ilgili yazılar yazacağını belirtir. Hemen akabinde Ehmedê Xanî adlı bir bilginin Kürtçe kitaplar yazdığını, onun kitaplarını gazetesinde yayınlayacağını (123) söyler ve 2. sayıdan itibaren *Mem û Zîn*'den parçalar yayımlar. Gazete yazarları, hâlâ canlı hatırasına sahip oldukları Botan Beyliği'nin tarihinden 8. sayıyla 13. sayı arasında ve Kürt milliyetçi söyleminin vazgeçilmez kahramanı Selahaddin Eyyübi'den sadece 15. sayıda söz ederler. Aslında tarihyazımından söz edildikten hemen sonra Ehmedê Xanî'den söz edilmesi ve *Mem û Zîn*'den parçaların 2. sayıdan itibaren kesintisiz yayımlanması edebiyatın tarihyazımındaki aracı konumuna işaret eder.[29]

Mem û Zin'in tarihsel bir mite dönüşmesi özellikle 1918–19 yılları arasında yayımlanan *Jin* dergisinde doruğa çıkar. 11. sayıdan 15. sayıya değin kitabın basılacağı "müjde" olarak sunulurken 16. sayıdan itibaren her sayıda kitabın basımının tamamlandığı ve okuyucuların kitabı nasıl temin edebilecekleri bir duyuru olarak yer alır. Burada kitabın Kürtçe ve Türkçe tanıtımları arasındaki fark dikkat çekicidir. Kürtçe ilanda "bütün Kürtlere müjdeler olsun, *Mem û Zîn* kitabını basıyoruz" ifadeleriyle basit bir tanıtım yapılırken, aynı ilanın Türkçesinde "Ehmedê Xanî'nin Kürt edebiyatında ölümsüz bir yer edinen, Kürt dilinin duruluğunu ve edebi gücünü gösteren manzum romanının basılmakta olduğu" müjdelenir. Bir edebiyat eseri Türk kamusal alanına –Kürtlerin varlık iddialarının ve hak taleplerinin doğrudan muhatabı

---

[29] *Kurdistan* gazetesinden sonra 1908 yılında yayımlanan *Kürt Teavün ve Terakkî Gazetesi*, Kürd Teavün ve Terakkî Cemiyeti İstanbul Merkez-i Umumisi'nin "Kürdlerin ve Kürdistan'ın mükemmel bir tarihini tertib etmeye, edebiyat-ı milliyelerini de cem'ü- neşre karar ver[diğini]" (24) belirtirken tarih ve milli edebiyat yazımını eşitler. 1913 yılında yayımlanan *Roji Kürd*'ün 3. sayısının Türkçe kısmında Salih Bedirhan Kürtlüğün "maddi ve manevi varlığını tarif edecek yazılı belgeye dayalı ve kitaplara dökülmüş bir tarihi yok... Kendilerine yönelen iftiraları red ve yok edecek bilgilendirme ve anlatma vasıtaları yoktur" (77) biçiminde bir özeleştiride bulunurken aynı sayının Kürtçe kısmında Xanî'nin ünlü "Sebeb-i Telif" bölümünü aktarır. Böylece kendi tespitine cevap niteliğinde, bir edebi metni tarihyazımının eksikliğini bertaraf etmek için kullanır.

olan kamuoyuna– ulusal varlığın tarihselliği ve sürekliliğinin bir ispatı olarak takdim edilir. Aynı tanıtımda geleneksel bir mesnevinin roman olarak sunulması, tür sorununun yanlış bir zeminde tartışılmasından ziyade –ki söz konusu dönemde Kürt yazarlarının böyle bir ilgisi ve kaygısı yoktur– Tanzimat dönemi Türk aydınlarının roman türünü uygarlığın bir göstergesi olarak alımlamalarıyla benzer bir refleksin eseridir.

Bu noktada, gerek biçimsel ve sanatsal özellikleri gerekse konu ve temaları açısından Ortadoğu edebiyatındaki mesnevi tarzının genel özelliklerini taşıyan; *Hüsrev û Şirin*, *Leyla ile Mecnun* ve *Yusuf ile Züleyha* mesnevileriyle paralel bir biçimde tasavvufî mesajların yer aldığı büyük bir trajik aşk anlatısı çerçevesinde yoğun mistik motifler içeren *Mem û Zîn*'in önce Koyî, ardından da son dönem Osmanlı Kürt aydınları tarafından yeniden keşfedildiğini ve bir 19. yüzyıl metni olarak inşa edildiğini söylemek yerinde olacaktır.[30] Bu yaklaşımda eserin neyi, nasıl anlattığı, onun gerçek ve sanatsal değeri anlam taşımaz, tersine neyi temsil ettiği/edebileceği önem kazanır. 20. yüzyılın ilk çeyreğindeki kararsız milliyetçi tavır, dönemin zihinsel atmosferi ve ruhu, kendi metnini yaratmaktan ziyade keşfeder. Böylelikle hem gecikmişliği ve eksikliği bertaraf etmek konusunda hassasiyeti ile öne çıkan tarihselci–milliyetçi yaklaşım aradığını bulur; hem de kendi metnini yaratması beklenemeyecek kadar kararsız bir milliyetçi tutumun yardımına koşabilecek bir metnin anlam yaratma stratejileri keşfedilmiş olur. Xanî'nin metni şüphesiz büyük bir keşifti, iki yüzyıl sonrasında şekillenen bir dönemi, anlamlanma zemini olarak benimsemekte kalmıyordu; bu dönemin başlıca politik tavır, iddia ve taleplerini yankılayacak anlamlar üretme gücüne de sahipti. Büyük metin, dediğimiz aslında tam da budur; her milliyetçi hareket böyle metinleri yeniden doğurmakla, keşfetmekle meşgul olmuştur.

---

[30] Erzurum'daki Rus konsolosu Alexandre Jaba'nın isteği üzerine 1850'lerde Kürt edebiyatı üzerine kısa bir inceleme yazan Mele Mehmudê Beyazidî *Mem û Zîn*'i "bir aşk masalı" (kitêbekî aşiq meşuqan) (Bruinessen, 70) şeklinde betimler, onun edebi yeteneğini över ancak sonraları Kürt milliyetçilerinin mesnevinin metnini tümüyle göz ardı ettiği ve kendi söylemlerinin bir yankısını buldukları mesnevinin sebeb-i telif kısmındaki Kürtçenin bir aidiyet göstergesi olarak önemsenmesinden ve Kürt iktidarından söz etmez. *Mem û Zîn*'in milliyetçilik öncesi Kürtler tarafından nasıl tanımlandığının bir göstericisi olarak Beyazidî, kendisiyle çağdaş olan ve yüzyılın sonlarına doğru Ehmedê Xanî'yi ve eserini milliyetçi bir yönelimle yeniden keşfeden Koyî'nin yaklaşım tarzından uzak görünmektedir.

Geçmişin Kürt edebiyatı eserlerinin milliyetçi tarihyazımının yerine ikame edilmesi, paradoksal olarak, bir yandan, ideolojik söylem için araçsallaştırılan edebiyatın estetik yönünün tümüyle göz ardı edilmesine yol açarken, diğer yandan, Kürt edebiyatının tarihsel bir arka plana dayanarak kurumsallaştırılmasını beraberinde getirir. Edebiyatın bu biçimde araçsallaştırılması çoğu zaman anakronik yorumlara neden olur.

"Eğer dizelerden parlayan inciler istiyorsan/Gel Mele'nin şiirlerini gör; Şirazî'ninki ne gerek?"[31] (Sağnıç, 378) dizeleriyle, kendisini İslam dünyası edebiyatının en ünlü şairlerinden biri olan İranlı Hafız-ı Şirazî'den daha üstün bir konuma yerleştirerek, muhtemelen Kürt edebiyatının en güçlü estetik iddiasını dillendiren ve bu edebiyatın en büyük lirik şairlerinden biri olan Melayê Cizîrî'nin geleneksel şiirin konvansiyonları çerçevesinde aşkın verdiği acıyı anlattığı bir şiiri,[32] milliyetçi–palimpsest yazım işleminden geçer ve "Mele Ehmedê Cizîrî'nin dört asır öncesinde bugünkü halimiz için ağıdı" (Bozarslan, 619) başlığı altında güncelleştirilir.

Gazete ve dergiler anakronik aşırı yorumlarla edebi alanı daraltmakla birlikte edebiyat ürünlerini Kürtçe kamusal alanına taşıyarak[33] basım olanaklarından yoksunluğun belirleyici olduğu bir ortamda edebi ürünlerin dolaşıma girmesini mümkün kılar. Xanî'nin yanı sıra, Koyî, Talebenî, Mihrî, Cizirî, Nalî, Siyahpoş gibi şairlerin şiirleri yayımlanırken, Ehmedê Bateyî'nin mevlidi, Mele Xelîlê Sêrtî'nin *Nehcu'l Enam*'ı, Ehmed Kor Seblaxî'nin divanından söz edilir ve Mevlevî, Kurdî, Nefî gibi şairler Kürt tarihinin görkemli birer üyesi olarak sunulur. Bu şekilde Kürtçenin farklı lehçelerinde yazan şairlerinin farklılıkların göz ardı edilerek birleşik bir edebiyat geleneğinin aktör-

---

[31] Bugün yapılan çalışmalar da dahil olmak üzere bu beyit şairin milliyetçiliğinin göstergesi, en azından Kürt kimliğine dair duyarlılığının bir ispatı olarak okunmuş ve içerdiği estetik iddia çoğunlukla gözardı edilmiştir.

[32] Kalbimde dertler binlerledir, sayısızdır oklar ve dağlar
Dikenli güllerin işkencesidir, yüreğe saplanmış oklar.
Yüzlerce oktur gönlümdeki bugün, kırmızı gülün dikenlerinden,
Birer birer ok uçları toplanıp eğri uçlarıyla ciğere saplandılar.
Mutluluk verirdi, iki yüz ok ucu yüreğin ta içinde de olsaydı.
[Yürek eğer] Pervin'i ve sair yıldızları perdesiz görebilseydi.

[33] Kürt gazete ve dergilerine, Şam, Musul, Süleymaniye, Diyarbakır, Urfa, Mardin, Adana, Van, Muş, Bitlis gibi şehirlerden gelen okuyucu mektupları gazetenin Kürtçe bir kamusal alan oluşturduğunu göstermektedir.

leri olarak sunulması[34] Kürt edebiyatının tarihsel karakteri olan parçalılığın dönemsel olarak giderilmesini mümkün kılar.[35]

Gazete ve dergiler sadece eski edebi ürünleri dolaşıma sokmakla kalmaz; dil, kültür ve edebiyata dair güncel çalışmaları da kamuya tanıtır. Yazınsal yaratımların basın aracılığıyla üretimle eşzamanlı olarak geniş bir kitleye tanıtılması Kürtler için cılız da olsa modern bir yazınsal ortamın habercisidir. *Kurdistan* gazetesi, gazetenin yayınlanmasından altı yıl önce yayımlanan Yusuf Ziyaeddin Paşa'nın sözlüğü *El-Hediyyett'u-l Hemîdiyye fi'l-Luxet'il-Kurdiyye*'yi, Kürt diline bir temel oluşturduğu ve Kürtçe tüm sözcükleri topladığı yorumuyla okurlarına önerir. Kürt şair Hacî Qadirê Koyî'nin bir yıl önce vefat ettiğini belirterek onun *Mem û Zin*'in elyazmasının arkasına yazmış olduğu bir şiirini aktarır (135). *Kürt Teavün ve Terakkî Gazetesi*'nde Pirinççizade Feyzi Efendi'ye yazılan cevap mektubunda, kendisine Şêx Evdirehmanê Axtepeyî'nin Kürtçe bir tarih kitabı yazmakta olduğu, edebiyatçı Ziya Efendi'nin Kürtçe dilbilgisi, atasözleri ve sözlüğünü yakında yayımlayacağı ve Hanili Salih Bey'in çalışmaları konularında gazeteyi ve okurları haberdar ettiği için teşekkür edilir (Bozarslan, 326).

Gazete ve dergiler yukarıdaki örneklerde olduğu gibi bir yandan verdiği haberlerle entelektüel bir iletişim ağının kurulmasına imkân tanırken aynı zamanda çağdaş şairlerin şiirlerini yayınlayarak canlı bir edebiyat ortamının oluşmasını sağlar. *Kurdistan* gazetesinde, Şam'dan gönderilen ve gazeteyi kutlayan manzum bir mektup dışında güncel şairlerin şiirleri yer almaz. *Kürt Teavün ve Terakkî Gazetesi*'nde şiire oldukça az rastlanır. Gazetede düzenli bir biçimde sadece Süleymaniyeli Tevfik'in Türkçe ve Kürtçe şiirleri yer alır. Ancak düzyazı ve modern edebi türler bağlamında tartışmasını yaptığımız milliyetçi kararlılığın artmasına paralel olarak düzyazının ve edebi türlerin

---

[34] Söz konusu olan Kurmanci ve Sorani lehçeleridir. Henüz yazılı bir gelenek oluşturmaya başlayan Zazaca ya da diğer tüm Kürt lehçelerinden önce edebi bir dil haline gelen Gurani/Hewramî lehçelerinin şairlerinden söz edilmez. Ancak Pirekurd Tevfik'in *Jîn*'in 12. sayısında "en eski Kürdçe Zend şivesiyle" yazılmış olduğunu belirttiği Mehmed Ağa-i Derbendfeqereyî'nin sevgilisinin mezar taşına kazılmış bir şiirini "Kürdlük aşkıyla" yayımlaması (Bozarslan, 537) lehçeler üstü bir Kürt edebiyatı algısının oluştuğunu göstermektedir.

[35] Osmanlı son dönemindeki gazete ve dergilerin bu çabası oldukça kısa süreli ve cılız kalmıştır. I. Dünya Savaşından sonra Kürdistan'ın beş farklı devletin egemenliği altında bölünmesi ve bu devletlerin Kürtçeye yönelik yasaklayıcı tedbirleri ve Kürtler arasındaki asgari iletişim olanaklarına dahi izin vermemeleri lehçe farklarını daha da artırmış, parçalı ve kesintili olmayı 20. yüzyılda da Kürt edebiyatının kaderine dönüştürmüştür.

geliştiği saptamasını doğrular nitelikte, milliyetçi kararsızlıktan gittikçe daha kararlı bir milliyetçi tutuma geçilmesine işaret eden bir gelişme şiirde de karşılığını bulur. Bir yandan şiir daha kurumsallaşmış bir şekilde gazete ve dergilerin her sayısında yer bulurken öte yandan iki dilli bir şiir yazımından Kürtçe şiir yazımına doğru bir dönüşüm gözlemlenir.[36] *Rojî Kurd*'ün her sayısında birer ikişer Kürtçe şiir yayımlanır. *Jîn* dergisiyle birlikte Kürtçe şiir düzenli bir biçimde her sayıda yer alırken aynı zamanda şair sayısında da artış gözlemlenir. Qazi Letif, Zaxoyî, Fikri Necdet gibi bazen şiirleri yayımlanan şairlerin yanı sıra Ebdurrehim Rehmi, Qazîzade Mistefa Şewqî gibi Kurmanci ve Sorani lehçelerinde yazan şairler *Jîn*'in en üretken şairleri olarak dikkat çeker. Eski yazarların şiirlerinden seçmelerin yayımlanmasının yanı sıra sonraları çağdaş şairlerin şiirlerinin de yer almasıyla birlikte edebiyat salt bir varlık iddiasının göstergesi olmanın ötesine geçerek oluşturulmaya çalışılan yeni tarihin aktif bir faktörü konumuna yerleşir.

Ancak Kürtçe edebiyatın bu biçimde kurumsallaşmaya başlaması onun estetik bir alan olarak özerkleşmesini olanaklı kılacak nitelikte olmaktan uzaktır. Edebiyat kendi iç dinamikleri çerçevesinde, sanatsal bir etkinlik olarak tanımlanmaz. Söz konusu dönemde edebiyat üzerine tartışmalar söz konusu değildir. Bu konudaki nadir yazılardan biri olan Baban İzzeddin'in "Edebiyatımız ve Edebiyatçılarımızdan Bir Rica" başlıklı makalesi, dönemin edebiyat algısını ortaya koyması açısından tipiktir:

> Kürt edebiyat ve sanatı incelenirse görülecektir ki o, sanatın amacını açıklayan kuramlardan "sanat için sanat" görüşünün esaslarını yanlış takip etmiş; edebiyat sanatında birbirine saldırmakla, şah, vezir ve mirleri överek bahşiş almakla, cariye ve hurilerin güzelliklerini anlatmakla uğraşmış; kavminin, muhitinin faydasını ve ikazını düşünmemiştir... [Oysa] sanatın amacını açıklayan kuramlardan ikincisi uygulanmaya başlanmalıydı: "Toplum için sanat". Bu amaçla yazılacak ve söylenecek edebi parçalarla, şiirlerle, divanlarla halkı uykusundan uyandırmalı, gafletini ikaz etmeli, kendisi için faydalı olanı göstermeli, yaşamak istiyorsa her türlü eşkıyalığı terk etmesi gerektiğine ikna edip, tarım ve çiftçiliğe yönelmesine teşvik etmeli ve bu suretle onu uzmanlaştırmalıydı. Bu suretle elde edilecek kazanç büyük ve geniş olur; şimdiki üzüntü verici hal ortaya çıkmaz ve Kürtlüğün gerçek uzuvları olurdu (24).

---

[36] Sözü edilen keskin bir dönüşüm değildir, *Jîn*'de de az sayıda da olsa, Kazım Vehbi, Kemal Fevzî ve Süleyman Nazif gibi şairlerin Türkçe şiirleri yayımlanmıştır.

İstanbul'daki Türk edebiyatı tartışmalarından mülhem olduğu açık olan – çünkü bu ve benzeri konular Kürt yazarların ilgi alanının dışındaydı, üstelik edebiyatı Kürt tarihinin müseccel bir kaynağı ve ispatı olarak gören aydınların geleneği eleştirmesi pek alışıldık bir durum değildi– bu yorum edebiyata keskin bir işlevsellik yükler. Edebiyat, sanatsal bir edim olmaktan tamamen uzaklaşarak eğitim kurumlarından yoksun olan Kürtler için bir okul işlevi yüklenir. Eğitim, bilgilendirme, uygarlaşma, ekonomide uzmanlaşma gibi ancak kurumsal bir eğitim sisteminin ve yaygın bir medya ağının başarabileceği görevler edebiyata dayatılır.

Edebiyatın gazete ve dergilerle birlikte basım imkânına kavuşması ve ona yüklenen işlevsellik Kürt şiiri açısından dönüştürücü bir etkiye sahip oldu. Gazete ve dergiler yazılan bir şiirin uzun zaman sonra sınırlı bir okuyucu kitlesine ulaşması koşullarını değiştirmiş, şiirin yazıldıktan kısa bir süre içinde daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşabilmesini mümkün kılmıştır. Özellikle Kürt edebiyatı koşulları göz önünde bulundurulduğunda kitap basım–yayım imkânlarının kısıtlılığı gazeteyi edebi ürünleri okura ulaştırma noktasında etkin bir araç haline getirmiştir. Bu da, kuşkusuz diğer nedenlerin yanı sıra ne zaman, hangi koşullarda ve nasıl bir okuyucu kitlesine ulaşacağı öngörülemeden yazılan; yazar, eser ve okur arasında pek de besleyici olmayan ilişki(sizlik) nedeniyle adeta sabitlenmiş bir zamansızlıkta, belirli konularda ve sınırlı bir sözcük dağarıyla yazılan Kürtçe şiire yeni imkânlar sunmuştur. Yazılanın kısa bir zamanda belirli bir okuyucu kitlesine ulaşacak olması metnin zamanının daha somut, yakın ve belirgin bir zaman olmasını sağlamış ve şiire hareket olanağı tanımıştır. Bu zamansal hareketlilik imkânına paralel olarak şiirin konusu da çeşitlilik kazanmış, şiir güncel konuların işlenebildiği bir platform haline gelmiştir.

Aslında gazete ve dergilerin yazınsal ve kamusal satıhlar olarak kullanılması, şiirin gazeteciliğin araçlarından biri haline gelmesine yol açar; bir haber ya da makalede sunulan konular basit bir şiirsel formla yeniden okuyucuya sunulur. Süleymaniyeli Tevfik'in *Kürt Teavün ve Terakkî Gazetesi*'ndeki bir şiirinde "alma Kürdü avluya Kürt'ten çıkmaz evliya" sözleri tartışılırken aynı zamanda inceleme konusu olan dönemde yayımlanan gazete ve dergilerin neredeyse istisnasız her sayısında, gecikmiş milliyetçi bir tepki olarak görülebilecek şekilde, Kürtlerin doğaları gereği mert, asil, yetenekli ve parlak bir zekâya sahip oldukları, ama tarihsel süreç içinde oluşan olumsuzluklara maruz

kalmaları dolayısıyla olması gerektiği gibi bir uygarlık seviyesine ulaşamadıkları fikri işlenir. Yine gazetenin aynı sayısında "Bediüzzaman Molla Said-i Kürdî'nin Nasayıhı" başlıklı yazıda son vasiyet olarak belirtilen "okumak, okumak, okumak" (Bozarslan, 55) tavsiyesi Tevfik'in şiirinde "önce okumak, sonra okumak âlemde" (Bozarslan, 59) dizelerinde karşılığını bulur. Şerif Paşa'nın Paris'te yaptığı görüşmeler, I. Dünya Savaşı sonrasında ABD başkanı Wilson'ın bir bölgede yoğun olan halkların kendi kaderlerini tayin etme hakkını tanıyan prensipleri ve yılbaşı kutlamaları şiirin konusu olur.

Gazetecilik dilinin şiir üzerindeki etkisinin geleneksel Kürtçe şiirin söz dağarını değiştirdiğini, şiirsel imge havzasını işlevsiz kıldığını söyleyebiliriz. Böylece imge yitimi olarak niteleyebileceğimiz bir durum ortaya çıkmış ve mazmunların oluşturduğu bir anlam çerçevesinde çok katmanlı kinayelerle sık örülmüş bir dokuya sahip geleneksel şiirin kalıplaşmış dili kırılmıştır. Sıfatlar, mecazlar ve teşbihlerin ağırlık eksenini oluşturduğu geleneksel şiirin yerini, Kurdizade E. Sabit'in *Jîn*'de yayımlanan "Kurmanca ra" (Kürtlere) başlıklı şiirindeki "her gün her gece çalışın/okul açın, kendinizi eğitin" (Bozarslan, 549) mısralarında olduğu gibi bildirimin ve yüklemin belirleyici olduğu sözdizimiyle yazılan bir şiir alır. Böylelikle şiir dili, gündelik konuşma dilinin etkisinde düzyazıya yakın bir ton kazanır ve mısra sonlarındaki kafiye ve rediflerle yetinmek durumunda bırakılan yüzeysel bir ahenk şiirin estetik yönü olarak öne çıkar.

Sözü edilen estetik dağılma şiirin öznesinin değişimiyle de yakından ilgilidir. Geleneksel şiirin bireysel lirik öznesi yerini inşa sürecindeki Kürt ulusunun tahayyül edilen kolektif bireylerine ya da soyut düzlemde vatanın kendisine bırakır. Geleneksel şiire hâkim olan lirizmin yerini özellikle başlangıçta kaba bir retorik alır. Burada geleneksel şiirin tümüyle lirik olduğunu iddia etmiyoruz. Kuşkusuz Kürt şiirinde diğer komşu edebiyat geleneklerinde olduğu gibi her zaman didaktik bir yön süregelmiştir. Özellikle merkezileştirme hareketi sonrasında beyliklerin ortadan kaldırılması ve buna paralel olarak şeyhlik kurumunun Kürdistan'da ortaya çıkan otorite boşluğunda önemli bir güce dönüşmesi Kurmanci şiirin daha çok tarikat çevrelerinde[37] üretilip tüke-

[37] Bu bağlamda Diyarbakır'ın Çınar ilçesine bağlı Aktepe köyündeki medrese ve tekkedeki şeyh ailesinden, Şeyh Abdurrahman Aktepi, Şeyh Muhammed Can ve Şeyh Muhammed Kerbalayî gibi isimlerin Kurmanci lehçesinde şiirler yazarak bu şiir geleneğinin devamında önemli bir rol üstlendiklerini belirtmek yerinde olacaktır.

tilmesine yol açmış, bu da şiirsel didaktizmi güçlendirmiştir. Benzer biçimde aynı dönemde Sorani şiirinde Baban Beyliği'nin yıkılması sonucu şiire yansıyan tepkisellik bir oranda didaktik öğeler taşımaktadır. Bunlara rağmen lirizm Kürt şiirinde söz konusu döneme değin başat bir konumda olmuştur. Ne var ki 19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başındaki politik atmosfer lirik öznelerle değil, politik aktörlerle ilgileniyordu. Xani'nin ünlü mesnevisindeki çaresiz âşıklardan ziyade Kawa'lara ihtiyaç vardı.

"Loma ji Bilbil" (Bülbülden yakınma) adlı şiirinde E. Rehmî "Bizim aşkımız sizinki gibi güle değil/biz ölüm ya da yaşamın talibiyiz" (Bozarslan, *Jîn,* 830) dizeleriyle açık bir biçimde aşkın/lirizmin yerine bir ulusun ölüm kalım savaşını yerleştirir. Daha doğrusu şiirin içine doğduğu dönem ve dönemi doğuran edebi üretimler metnin böyle bir okumasını ilk ve çoğu zaman tek anlamlanma zemini olarak işe koşar. Böylece ilk milliyetçi eğilimlerle birlikte şiirsel lirik öznenin ölümü Kürt şiirinde etkisi günümüze kadar sürecek olan retorik söylemin egemen olmasına yol açar. Geleneksel şiirin temel özelliklerinden biri, lirik özneye yoğunlaşmasından dolayı kendi içine kıvrılan bir anlam ve hitap dizgesi oluşturmasıdır. Oysa yeni şiir tersine dışarıya doğru sonsuz bir yönelimi gösterir ve bu yönüyle de bağırılmış gibi yazılan ilk Kürtçe düzyazıyla koşutluk içinde gelişir. Böylece "Gelecek Nesil İçin", "Umutsuz Olmayın", "Ses", "Vatan Aşkı", "Bir Yetimin İnlemesi", "Bilgisizlik", "Kentlilere" ve "Kürtlere" gibi başlıklarla yazılan ve karşıdaki hayali bir cemaate seslenen militan bir yazınsal söylem gittikçe Kürt şiirinde başat konuma gelir.

***

"Milliyetçilik, *Uyuyan Güzel* olarak başlar *Frankenstein*'ın canavarı olarak sona erer" (Minogue, 7). K.R. Minogue'nin *Nationalism* (Milliyetçilik) adlı çalışmasının bu ilk cümlesi, milliyetçilik ile ilgili ortaya konan yaratıcı benzetmelerin en işlevsellerinden biridir. Sadece bir hikâyeden ötekine evrilmesinin içerdiği dönüştürücü dehşet nedeniyle değil, macerayı başlatan dış güçlerin etkisi nedeniyle de anlamlı bir benzetmedir. Uyuyan güzelleri uyandıran, yaratıkları yaratan ve canavarlaştıran dış güçlerin milliyetçilik düzleminde yaratıcı, dönüştürücü etkisi azınlık milliyetçiliği bağlamında yeni boyutlar alır. Ulus-devlet, kontrollü entegrasyon politikaları, yasaklamaktan inkâr etmeye varan praksisleri ile kendi ötekisini yaratır, canavarlaştırır ve

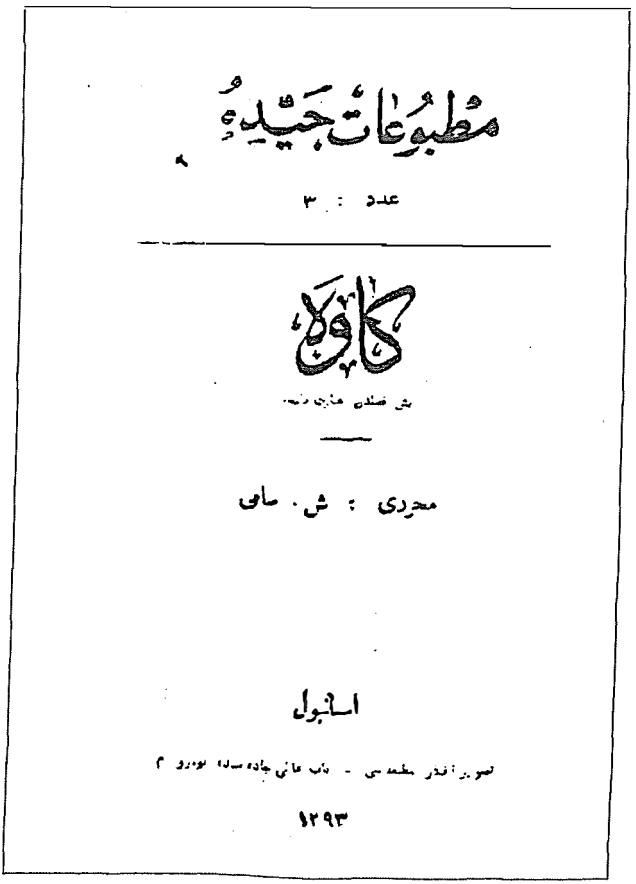
kendi yarattığından korkmayı, kaçmayı sonunda da onu yok etmek için kovalamayı içeren bir macerayı kaçınılmaz kılar.

19. yüzyıl Osmanlı edebiyatları içinde Kürt edebiyatı, bir asır içinde Frankenstein'ın canavarına dönüştürülecek olan Uyuyan Güzel'in uyku ile uyanıklık arasındaki kararsız anının edebiyatıdır. Kararsızlık tekrarı çağıran bir uç durumdur; 19. yüzyılın son yıllarından 20. yüzyılın ilk çeyreğine değin yayımlanan tüm Kürt gazetelerinde Kürtlerin henüz uykuda oldukları, uyanmaları gerektiği ya da uyanmakta oldukları üzerine yüzlerce yorumun yer alması; üstelik tüm bu yorumların tekrar tekrar yazılması bu bakımdan ilginçtir. Dönemin Kürt entelijansiyasını ve edebiyatını yaratan tarihî, sosyopsikolojik şartlar ile dönemi şekillendiren Kürt zihniyeti ve yazını için Osmanlı'nın geç döneminin hikâyesi şu fragmanlara sahiptir:

Hem kimliksel farklılığının tanınmasını hem de devlet bütünlüğünün korunmasını talep eden kararsız bir milliyetçi tavır; kurumsallığın ve sivil örgütlenmelerin kısıtlılığı nedeniyle "söylemsel olarak ve pratik olarak onayını almadığı halde Kürt milliyetçiliğini yaratan" (Vali *TKATO,* 84) eksik, çok gecikmiş, parçalı, ödünç ve çoğu zaman maruz kalınan bir modernleşme; yaratıcı şartların ve imkânların yokluğunda yeniyi yaratmaktan çok var olanı dönüştürmeye çabalayan bir milliyetçi-palimpsest yazım; kendi hatırı için değil ait olduğu topluluğun varlığının ispatı hatırına yaratılan bir edebiyat; lirizm ve estetizmden ayrılan giderek daha da siyasallaşan propagandacı-militan bir şiir ve tüm bunların üstünde lehçeler, bölgeler, alfabeler, dinler, mezhepler, kurumlar, emirlikler, imparatorluklar, ulus-devletler arasında bölünmüş bir topluluk ve edebiyat. Sonuçta, imparatorluklar devri Kürt edebiyatı ne kadar kararsız milliyetçi tutumların eseri idiyse, ulus-devletler dönemi Kürt edebiyatı da o kadar kararlı milliyetçi tutumların eseridir. Hem kendi içinde bir kararlılığın hem de ulus-devletlerin milliyetçi tutumlarının kararlılığının... Ulus-devletin "öteki" üzerinde en yıkıcı etkisi; onu, kendini bir bütün olarak hissedememesine yol açan bölünmüş bir kimliğe dönüştürmesi iken, bölücü bir tehdit olarak canavarlaştırmasıdır. Oysa o zaten parçalıdır; dikiş izlerini görünmez kılan, milliyetçi bir tasavvurdur. Hikâyedeki yaratıcının adı olan Doktor Frankenstein'ın genelde yanlışlıkla canavarın adı olarak bilinmesi ise talihin belki de en isabetli oyunudur.

GAVE: ŞEMSEDDİN SAMİ'DEN OSMANLI TİYATROSUNU POLİTİKLEŞTİRME YOLUNDA ÖZGÜN BİR GİRİŞİM

Fırat Güllü


مطبوعات جديده

عدد : ٣

گاوه

محرری : ش . سامی

اسلنبول

١٢٩٣

Şemseddin Sami'nin Gave *piyesinin kapağı*

Şemseddin Sami ve Osmanlı tiyatrosundaki yeri

Türkiye'de edebiyat tarihçilerinin, "ilk Türkçe roman yazarı",[1] "ilk modern Türkçe sözlük ve ansiklopedi yazarı", "Türk dilinin sadeleşmesinin ilk önemli savunucusu", "Türkçe noktalama kurallarının ilk uygulayıcısı" olarak sık sık ismini andıkları Şemseddin Sami hakkında yapılmış nitelikli çalışma sayısı oldukça yetersizdir.[2] Sami'nin tartışmalı politik kimliğinin bu durum üzerinde ne oranda belirleyici olduğunu elbette ki bilemeyiz.[3] Ancak şu kesindir ki Sami, Cumhuriyet sonrasında oluşturulan resmi tarih kurgusunun Osmanlı aydınlarına bakışındaki ikircikli tutumun kurbanları arasında yer almaktadır –tıpkı diğer Tanzimat aydınları gibi.

---

[1] Bu ibareyi "ilk Müslüman Türkçe roman yazarı" olarak değiştirmek gerekir. Çünkü gerçekte Osmanlı Devleti döneminde ilk Türkçe roman yazarı Vartan Paşa, ilk Türkçe roman da genelde okullarımızda öğretildiği gibi *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat* değil, 1851'de Ermenice harflerle basılan *Akabi Hikâyesi*'dir. Tabii ki bu bilgi Şemseddin Sami'nin Osmanlı edebiyatı açısından taşıdığı öncü rolü asla değersizleştirmez. Bkz. Gökalp "Osmanlı Dönemi Türk Romanı'nın Başlangıcı'nda Beş Eser".

[2] Burada değişik dönemlerde kaleme alınmış üç biyografi çalışmasından bahsedebiliriz: Hikmet Turhan'ın, Agâh Sırrı Levend'in ve Şecaattin Tural'ın eserleri. Bunlar içerisinde en sık başvuru yapılan ve adı zikredileni Agâh Sırrı Levend'inkidir.

[3] Türk milliyetçiliğinin önemli öncülerinden birisiymiş gibi sunulmaya çalışılan Sami'nin gerçekte kültürel bir Arnavut milliyetçisi olduğuna dair bazı yeni kanıtlar için bkz. Bilmez "Şemseddin Sami mi, Yoksa Sami Frasheri mi?" ve "Şemseddin Sami mi Yazdı Bu Sakıncalı Kitabı?".

Şemseddin Sami 1850 yılında Yanya'nın Fraşer beldesinde dünyaya gelmiştir. Tımar sahibi köklü bir Bektaşi ailesinden gelmektedir. Babasının ölümüyle birlikte eğitimi ağabeyleri tarafından sahiplenilir. Dönemin şartları içerisinde bölgenin en önemli okullarından biri olan Zosimées Rum Jimnazı'nı bitirir. Burada tam anlamıyla Batılı bir eğitim alan Sami, aynı zamanda medrese hocalarından dersler almaya da devam eder. İleride dilbilimci olmasında pay sahibi olacak ilk adımları bu eğitim sırasında atar: Türkçe dışında Rumca, Fransızca, İtalyanca ve her Müslüman aydın gibi Arapça ve Farsça bilmektedir.

1871 yılında geldiği İstanbul'da o dönemde en önemli üyeleri sürgünde bulunan Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin başkentteki uzantısı diyebileceğimiz Ebuzziya Tevfik Bey'le tanışır, onunla birlikte *Sirac* ve *Hadika* gazetelerinde çalışır. Bu dönemde Osmanlıcı fikirlere yakınlık duyan Şemseddin Sami Bey, Ebuzziya Tevfik Bey aracılığıyla Yeni Osmanlılar ile doğrudan bağlantı kurmuş olmasına rağmen hiçbir zaman açıkça bu örgütün aktif bir üyesi haline gelmemiştir. Taşradan geliyor oluşunun ya da aile üyelerinin ileride ayrılıkçı bir nitelik de kazanacak milliyetçi Arnavut hareketlerinin aktif katılımcıları olmalarının Sami ve İstanbul'un önemli memur ailelerine mensup ve tüm muhaliflikerine rağmen devletçi yönelimleri oldukça güçlü cemiyet üyeleri arasında bir mesafe oluşmuş olmasında ne oranda pay sahibi olduğunu bilemeyiz. Ancak sonuçta Yeni Osmanlılar üzerine yazılmış kayda değer eserlerin hiçbirinde Şemseddin Sami'nin adı cemiyet üyeleri arasında anılmaz. Elbette ki memleketin gidişatından rahatsız olan her Osmanlı aydını gibi Şemseddin Sami de yaşça kendisinden büyük olan bu muhalif aydınların fikirlerinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Memuriyet kariyerinin başında 1874 ve 1877'de iki kez sürgüne gittikten sonra politikayla açıkça ilişkilenmekten vazgeçmişse de, edebiyat ve kültür alanında yürüttüğü çalışmalar kendisinin Yeni Osmanlılar tarafından ortaya atılan toplumsal projenin fikrî mirasına yakınlık duyduğunun en önemli kanıtları olarak görülebilirler. Kendisinin tiyatro ile kurduğu ilişkiyi de bu bakış açısıyla değerlendirmek doğru olacaktır.

Şemseddin Sami İstanbul'a geldiği ilk dönemlerde Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ne üye bazı aydınlar uzun süren ilk sürgünlerinden döndüler ve kendi politik amaçlarını gerçekleştirebilecekleri yeni olanakların arayışı içerisine girdiler. Yeni Osmanlılar, bizzat devletin içerisinden gelen unsurlar olmalarına rağmen, Osmanlı memur sınıfı içerisinde belki de ilk kez devletin tartışıl-

mazlığı ilkesini çiğnemiş ve –her ne kadar "kutsal devlet" fikriyle ciddi bir hesaplaşmaya girişmeseler de– iktidardaki yöneticilerin keyfiliğinin denetlenmesinin araçları olarak anayasa ve parlamentonun Osmanlı siyasi sisteminde hayat bulmasının gerekliliğini savunmuşlardır. Bu savunuyu yaparken de iktidardaki rakipleri Âli ve Fuat Paşaların geleneksel baskıcı yöntemlerine karşı modern bir silahı, yaygın bir halk desteğini arkalarına almalarını sağlayacak bir "kamuoyu" oluşturma fikrini devreye sokmuşlardır.

Cemiyetin 1872'de Ebuzziya Tevfik tarafından kaleme alınan *Ecel-i Kaza* piyesiyle başlayan tiyatro serüvenini de, bu siyasi misyonun bir parçası olarak ele almak doğru olacaktır. Bu konudaki ilk önemli girişimin sahibi olan Ebuzziya Tevfik Bey, Yeni Osmanlılar'ın tiyatroya yaklaşımlarını şu şekilde özetlemektedir:

> Yeni Osmanlılar'ın tarihini yazarken böylece tiyatrodan söz etmek ve meşrutiyet yönetimini amaçlayan bir kuruluşla nihayet bir eğlence aracı (lubiyat) olan tiyatro arasında bir ilişki kurmak –ihtimal ki– birçok kimseler tarafından garip karşılanacaktır. Ancak şurasını unutmamak gerekir: Eski Jön Türkler [Yeni Osmanlılar] ana hedef olan özgürlük ve meşrutiyete ulaşmak için, gelişme ve ilerlemenin elde mevcut her türlü aracından yararlanmayı öngörüyorlardı. Bundan dolayı tiyatroyu da gelişme ve ilerlemenin vazgeçilmez yardımcı araçlarından birisi olarak kabul etmişlerdi. Tiyatro belki de bir eğlenceydi ama eğlendirerek öğretmesini ve eğitmesini de biliyordu. O halde ondan da –imkânlar oranında– elbette yararlanacaklardı. Hele ki basınla elde etmek istedikleri sonuç ikide bir engelleniyordu. Öyle zaman oluyordu ki iş sadece tiyatroya bel bağlamaya kalıyordu. Sonra tiyatronun basına göre bazı üstün tarafları vardı: Eğlendirerek, görerek eğitiyor ve etki altında bırakıyordu. Gazete ve dergileri sadece okuma yazma bilenler izleyebilirken, tiyatroyu hiç okuması olmayan bir kimse de rahatlıkla izleyebilir ve ondan etkilenebilirdi. Dahası da vardı. Toplum bilinci tiyatroda daha yaygın ve daha birinden birine geçici bir hal kazanıyordu. Bütün bunlar öyle kolay kolay vazgeçilmez şeylerdi; o halde onları amacın emrine vermek gerekliydi. (*Yeni Osmanlılar...* 443)

Aynı dönemde cemiyetin, bu temel misyonun bir gereği olarak, İstanbul'da düzenli gösterim yapan neredeyse tek toplulukla, Hagop Vartovyan

yönetimindeki Tiyatro-i Osmanî Kumpanyası ile aktif ilişki kurduğunu gözlemlemekteyiz.[4] 1873 yılı içerisinde oluşturulan bir "edebi heyet"in, kumpanya ile Yeni Osmanlılar arasında organik bir bağın oluşumuna hizmet ettiğini düşünmek yanlış olmayacaktır.[5] Ancak Namık Kemal'in *Vatan yahut Silistre*'si sonrasında yaşanan olaylar neticesinde söz konusu heyetin neredeyse tüm üyeleri sürgün edilince kumpanya ile Cemiyet arasındaki ilişkinin kesintiye uğradığını, bunun üzerine kumpanyaya destek vermek üzere başka isimlerin ortaya çıktığını gözlemlemekteyiz.[6] İşte bu isimler arasında Şemseddin Sami de yer almaktaydı.

Başlangıçta daha çok edebiyatçı kimliğiyle tanınmış olan ve 1872–1873 yılları arasında *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*'ı *Hadika Gazetesi*'nde tefrika eden Şemseddin Sami de 1874 ile 1876 yılları arasında kendisini tiyatro eserleri yazmaya verdi. Bu sürede üç tiyatro oyunu yayınladı: *Besa yahut Ahde Vefa* (1874), *Seydi Yahya* (1875) ve *Gave* (1876).[7] Bu oyunlardan ilki diğer ikisinden farklılık arz eder. Yazarın kendisinin de eserin önsözünde belirttiği gibi "Arnavutların vatan aşkını, dürüstlüklerini ve örflerine ne derece bağlı olduklarını konu edinen" bu eser ilerleyen yıllarda Cemiyet-i İlmiye-yi Arnavudiye adlı bir derneğin kurucuları arasında yer alacak olan Sami'nin folklorik öğeler taşıyan bir halk tiyatrosu denemesidir. Oyun 6 Nisan 1874'te Vartovyan yönetimindeki Tiyatro-i Osmani Kumpanyası'nca sahnelenmiştir (Özön ve Dürder, *Türk Tiyatrosu Tarihi,* 76). Sonraki iki oyun ise farklı bir *janra* geçişi simgeler: Niyazi Akı bu iki oyunu "tarihi dram" olarak adlandırır ki bu yazarın kendisince de doğrulanmıştır (*Türk Tiyatro Edebiyatı Tarihi,* 132-7). Sami, *Seydi Yahya*'nın önsözünde şöyle der: "Tarih-i eslaf –milli facialara mebhüs'ün anh olacak– vakaiye ile dolu olduğu halde, milli facialarımızı

---

[4] Ayrıntılar için bkz. And, *Osmanlı Tiyatrosu*. Ayrıca bkz. Şarasan; Stepbanyan.

[5] Bu heyetin nasıl ortaya çıktığı ve işlevinin ne olduğuna ilişkin birinci elden kaynakların verdiği bilgiler belli açılardan aydınlatıcıdır. Bu kaynaklardan belki de en bilineni komitenin kuruluşuna öncülük eden isimlerden Menâpirzade Nuri Bey'in *Vatan yahut Silistre* oyunu sonrasında gönderildiği sürgün sırasında yazdığı "Akkâ Risalesi"dir. Söz konusu belgeden anlaşıldığı üzere ilk heyet altı kişiden oluşmaktaydı: Kumpanya müdürü Güllü Agop, zaten bir süredir kumpanya ile birlikte çalışmakta olan ve yabancı dilde yazılmış eserleri Türkçeye adapte eden Âli Bey, Nuri Bey, Namık Kemal, Halet Bey ve büyük ihtimalle girişimin hükümet nezdinde kuşkuyla karşılanmaması için heyete dahil edilen Raşit Paşa. Metnin transkripsiyonu için bkz. İnci.

[6] Söz konusu sürgün olayıyla ilgili ayrıntılar için bkz. Kuntay, c. II, 150-166.

[7] Agâh Sırrı Levend'in belirttiğine göre, Sami bu üç yayınlanmış piyesin dışında bir de "Mezalim-i Endülüs" adlı yayınlanmamış bir oyun yazmıştır. Bkz. Levend, *Şemseddin Sami,* 64.

alaka ve izdivacı-ı cebrîye hasretmeğe neden mecbur oluyoruz?" (3). Bu değerlendirme sansür nedeniyle konuları iyice kısıtlanmış olan Osmanlı tiyatro yazarlığına yapılmış bir eleştiri olarak değer kazanmalıdır. Dönemin tiyatro yazarları üzerindeki Shakespeare etkisi de göz önüne alındığında Sami'nin eski mitolojileri, Yunan ve Roma tarihini yazınsal kaynaklar olarak kullanan Elizabethyen tiyatro geleneğine öykünerek, milli bir drama yaratmanın yolunun Şark–İslam tarihinin ve edebi geleneğinin önemli eserlerinden beslenerek gerçekleştirilebileceğini savunmasını çok şaşırtıcı bulmamak gerekir.[8]

Sami'nin Elizabethyen tiyatroya öykünerek geliştirmeye çalıştığı, dönemin tiyatro literatüründe özgün bir yere sahip bu politik tiyatro girişiminden, yazının ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı olarak bahsedeceğimiz için şimdilik bu iki oyunun sahnelenişiyle ilgili ayrıntılara değinip ilerlemeyi tercih edeceğiz. Metin And'ın *Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu: 1839–1908* adlı eserinde yayımladığı bir listede, *Seydi Yahya* ve *Gave*'nin 1884 yılında Fasulyeciyan yönetiminde Tiyatro-i Osmani Kumpanyası'nda sahnelendiğine ilişkin bir bilgiye ulaşıyoruz (457, 461). Gerçi And'ın belirttiği gibi bu liste gazete ilanlarından yararlanılarak hazırlandığından, ilan edilen oyunların gerçekten oynanıp oynanmadığından ya da son dakikada yasaklanıp yasaklanmadığından tam olarak emin olamayız. Ancak sonuçta her iki oyunun da *Besa* kadar rağbet görmediğini rahatça söyleyebiliriz. Bu durumun, *Vatan* piyesi sonrasında yaşananların tiyatro gruplarının politik oyunlar seçerken daha dikkatli davranmaya itmesiyle ilişkili olduğu düşünülebilir.[9]

Sonuçta Sami 1876'dan sonra başka tiyatro eseri yazmamış ya da yazdıysa da bunları bastırma yoluna gitmemiştir. Bu anlamda *Gave* onun yayınlanan son tiyatro eseridir. Diğer iki oyuna oranla oldukça gelişkin ve özgün bir yapısı olan bu oyunu analiz etmenin, dönemin aydınlarının edebiyat ve politika arasında nasıl bir köprü kurmaya çalıştıklarını anlamamız açısından önemli veriler sağlayacağını düşündüğümüzden, aşağıda bu konuda bir girişimde bulunmayı deneyeceğiz. Bunu yaparken de Sami'nin *Gave*'sinin, oyuna kaynaklık eden geleneksel anlatılardan hangi açılardan ve nasıl ayrıldığını analiz ederek, yazarı bu özgün girişimi ortaya çıkarırken

---

[8] Dönemin tiyatro yazınında belirleyici olan Shakespeare etkisi üzerine ayrıntılı bir çalışma için bkz. Enginün, *Tanzimat Devrinde Shakespeare*.

[9] II. Abdülhamit döneminde tiyatro oyunlarını baskı altında tutan sansür kurumuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Demirel.

Osmanlı toplumunda yaygın biçimde bilinen bir öyküyü sanatsal araçlar yardımıyla yeniden yoğurmaya sevkeden politik itkilerin neler olduğunu ortaya koymayı deneyeceğiz.

Sami'nin *Gave*'sinin yazınsal kaynakları ve özgünlüğü

Firdevsi'nin *Şehname*'sinde Demirci Gave hikâyesi

Şemseddin Sami *Gave* için yazdığı önsözde eserin konusunu oluştururken yararlandığı kaynaklar arasında Firdevsi'nin *Şehname*'sinin adını zikreder. Sami üzerine yazılan biyografilerde de oyun için genelde "Şehnameden değiştirilerek yazılmıştır" ibaresi kullanılır. Ancak kaynakların hiçbirinde yapılan değişikliğin niteliği analiz edilmez. Oysa Sami, Firdevsi'nin anlattığı hikâyeye ciddi müdahalelerde bulunmuş, hatta büyük oranda yeniden yazmıştır.

Şehname'de anlatılan öykü ve başlıca karakterlerin öykü akışı içerisindeki konumları aşağı yukarı şöyledir: Bilge İran hükümdarı Cemşid'i devirerek iktidarı ele geçiren Dehhak, ülkeyi görülmemiş bir baskıyla yönetmeye başlar ve kötücül iktidarının simgesi olarak eski hükümdarın kız kardeşlerini (Şehrinaz ve Emüvaz) kendi haremine alarak kölesi yapar. Ancak kendisi de büyük bir beladan mustariptir: Sırtında Şeytan tarafından kendisine hediye edilmiş iki karayılan taşımaktadır. Bunları sakin tutmak için her gün iki genç insanın beynini onlara yedirmek zorundadır. Ülkede yaşayan iki temiz yürekli adam, bu durumu çözmek için bir plan yaparlar. Kralın sarayına aşçı olarak girer ve kurban edilen gençlerden birisini serbest bırakmaya başlarlar. Diğer gencin beynini koyun beyniyle karıştırır ve hükümdarın şüphesini çekmemeye çalışırlar. Kurtarılan gençler dağlara kaçar ve orada yaşamaya başlarlar. Aşçılar onların rızkı olarak her gün bir koyun ya da keçiyi dağlara salarlar. Bu kurtulan gençlerin soyundan Kürtler ortaya çıkar.[10] Dehhak ölümünden önceki yıllarda bir rüya görür: Rüyada padişahlar padişahının soyundan gelen üç kardeş savaşçı ortaya çıkar, belinde bir kemer ve elinde öküz başı şeklinde

[10] Bu hikâyenin Kürt tarihyazımında önemli bir etkisi olmuştur. Bitlisli Şeref Han 16. yüzyılda kaleme aldığı ünlü *Şerefname*'de Kürtlerin kökenine ilişkin bilgilerden bahsederken Firdevsi'nin hikâyesini aynen aktarır.

bir gürz bulunan en küçükleri Delhak'ı öldürür, büyük kardeş onun dersini yüzer, sonra kardeşler onu sürüye sürüye Demavend Dağı'na götürürler. Bu korkunç rüya üzerine Dehhak, ülkesinde bulunan güvenilir mûbidleri bir araya toplar ve rüyasını yorumlamalarını ister. Mûbidler üç gün boyunca rüya üzerine tartıştıktan sonra ulaştıkları sonucu hükümdara anlatmaya karar verirler: İleriki günlerde Feridun adında bir çocuk doğacak ve babası Dehhak tarafından öldürülecek olan bu çocuk büyüdüğünde Dehhak'ı tahtından indirerek yerine geçecektir. Bu çocuğun kim olduğunun anlaşılmasını sağlayacak bir de işaret vardır: Sütannesi bir inek olacaktır. Bu durumu kabullenmek istemeyen Dehhak tüm yeni doğan çocukları gözetim altında tutmaya başlar. Bu sırada gerçekten Feridun adında bir çocuk doğar ve babası Dehhak'ın askerlerince tutuklanır. Dehhak kehaneti haklı çıkaracak biçimde çocuğun babasını öldürür. Feridun'un annesi durumu öğrenince oğlunu kurtarmak için kaçar ve bir otlağa sığınır. Adı Pürmaye olan güzel bir ineğe ve sahibine rastlar, onlardan hayatı tehlikede olan bebeği saklamalarını ister. Adam bu isteğe olumlu yanıt verir ve çocuğu ineğin sütüyle besler. İnek ve çocuk hakkındaki söylentiler kralın kulağına kadar ulaşınca oğlanın annesi onu yeniden kaçırır. Dağlarda yaşayan bir keşişe bırakır. Bu sırada otlağa gelen askerler kutsal ineği öldürürler ancak çocuğu bulamazlar. Çocuk 16 yaşına gelince dağlardan iner ve insanlara katılır. Annesi ona geçmişiyle ilgili bilgileri verir. Bunun üzerine Dehhak'tan intikam almaya yemin eder.

Demirci Gave hikâyeye bu noktada dahil olur. Gave adalet talebiyle Dehhak'ın sarayına girer ve talebini dile getirir: 18 oğlundan 17'si yılanlara kurban edilmiştir, şimdi sonuncusu da elinde alınmak istenmektedir. 17 oğul için sesini çıkarmamış olan demirci bu sonuncusu da istenince dayanamamış ve hükümdarın karşısına çıkmıştır. Onun affını dilemektedir. Dehhak onun talebini kabul eder ancak kendisinin iyi bir hükümdar olduğunu ve kimseye zulüm etmediğini bildiren bir zaptı imzalamasını şart koşar. Gave bunu kabul etmez ve sarayı terk eder. Demir döverken kullandığı deriyi bir mızrağın ucuna geçirir ve isyan bayrağını açar. Tüm halkı yiğit Feridun'un etrafında birleşmeye çağırır ve onunla buluşmak için dağların yolunu tutar. Halk desteğini de yanına çeken Feridun, Dehhak'a karşı isyan bayrağını açar. Öküz şeklinde bir gürz yaptırır ve intikamını almak için Dehhak'ın sarayına ulaşır. Gürzünü onun başına indirir ancak onu öldür-

mez. Demavend Dağı'ndaki bir uçurumun tepesine zincirlerle bağlar. Böylece Feridun'un saltanatı başlamış olur.

Kürt mitolojisinde Demirci Gave (Kawa) isyanı

Yukarıda da belirttiğimiz gibi hikâye Kürtlerin kökenleri hakkındaki efsanelere de referans kaynağı olduğundan Kürtler tarafından her zaman önemsenmiştir. Kürt halkı için sembolik önemi çok büyük olan Newroz kutlamalarının kökeninde de bu destanın yattığına inanılır. Ancak Demirci Kawa destanının Kürdî versiyonu, Firdevsi'ninkinden önemli farklılıklar gösterir. Hicretten 1234 yıl önce yaşayan Kral Dehhak sarayında vahşi hayvanlar ve yılanlar beslemektedir. Egemenliği altındaki Kürt halkından da bu hayvanlara ve kendisine besin kaynağı olması için her gün kendi seçtikleri gençlerin beyinlerini saraya getirmelerini emretmiştir. Halk bu emirlere bir süre için riayet etse de sonunda uymamaya başlar. Bunun üzerine halka uygulanan baskı artar ve kurban edilecek kişileri bizzat askerler seçmeye başlarlar. Sonuçta halk yeniden emirlere boyun eğmek zorunda kalır ve genç beyinleri düzenli olarak saraya götürmeye başlar. Ancak zaman içerisinde bir yol bulunur ve bir genci kurtarmak için bir insan beynini bir koyun beyniyle karıştırma yöntemi keşfedilir. Kurtulan çocuklar askerlerin dikkatini çekmesinler diye onları dağlara kaçırmaya başlarlar. Ancak gönderilen etlerde kuzu tüyü bulan hükümdar durumu anlar ve bu görevi yeniden askerlerine verir. Daha önce yedi çocuğunu kaybeden Demirci Kawa sekizincisi de alınınca isyan eder ve depolarında bulunan kendi ürettiği silahları halka dağıtarak saraya yürür. İsyan başarıya ulaşır ve böylece zalim kral Dehhak'ın dönemi sona ermiş olur.

Görüldüğü gibi bu versiyonda isyanın yöneticisi Feridun gibi soyu önemli ailelere dayanan bir aristokrat değil, doğrudan halkın içerisinden gelen bir demirci karakteridir.

Sami'nin *Gave*'si

Sami kendi Gave'sini yazarken yukarıda bahsettiğimiz her iki versiyondan da yararlanmakla beraber kendi amaçları doğrultusunda olay akışına ve karakterlerin rollerine önemli müdahalelerde bulunmuştur.

Öncelikle Firdevsi'nin versiyonunda merkezi bir rol üstlenen Feridun karakterinin korunduğunu ancak "genç âşık" tipine dönüştürüldüğünü görürüz. Firdevsi'nin versiyonundakiyle uyumlu bir biçimde 16 yaşında kendisine bakan çobanın yanından ayrılarak başkente gelen Feridun –önemli bir farkla– Cemşid'in torunu olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla zorba yöntemlerle tahtı ele geçiren Dehhak'ın aksine, tahtın meşru sahibi konumundadır. Ancak adının Perviz olduğunu sanan delikanlı bunu kendisi bile bilmemektedir, bu gerçekliğin farkında olan tek kişi Cemşid'in sadık hizmetkârı Ferhad'dır. Destanın ne Firdevsi ne de Kürdî versiyonlarında yer almayan Ferhad karakteri iktidara doğrudan karşı çıkmak yerine uygun yeri ve zamanı beklemeyi tercih eden, hesapçı bir devlet adamı tipine denk düşmektedir. Zamanla Dehhak'ın güvenini kazanmış olan Ferhad, yıllarca uygun zamanı beklemiş ve fırsatını bulur bulmaz gerçek kimliğinden habersiz olan bu genci saray hizmetine aldırmıştır.

Yine orijinal hikâyenin aksine Dehhak gençlerin beyinlerini yılanlarına yedirme kararını tahta geçtiğinde değil, ilerleyen dönemle birlikte alır. Dehhak'ın rüyası Sami'nin oluşturduğu kurguda da kritik bir öneme sahiptir, ancak içerik olarak Firdevsi'nin versiyonundan farklılık gösterir: Dehhak rüyasında bir köpek görür, bu köpek onun koyunlarına bekçilik yapmaktadır. Başlangıçta beş koyunu varken zamanla beş bin koyunu olur. Köpek rüyada ona "Beş koyun sahibiyken bana ekmek verirdin, şimdi bu kadar koyun sahibi olduğun halde bana et vermeyip yine de ekmek veriyorsun. Ya bana et ver ya da sürüyü korumam, kurt gelip hepsini yesin!" der. Firdevsi versiyonu ile uyumlu biçimde Dehhak rüyayı yorumlatmak için mûbidleri çağırır. Başmûbid rüyayı şöyle yorumlar: "Bu tanrıların şikâyetidir. Demek istiyorlar ki efendimiz: Arap yarımadasında ufak bir kavme egemenken, daha sonra İran gibi koca bir ülkenin şahı oldunuz, bize önceki gibi kuzu beyni vermek uygun değildir, emriniz altında bunca adam varsa ve bu adamların her şeyi sizin elinizdeyse, bize insan beyni vermelisiniz." (Perde I, sahne 19) Bu rüya üzerine ülkede Dehhak'ın dinine inanmayanların mallarına askerler tarafından el konmasına ve bu kişilerin çocuklarının yılanlara kurban edilmesine karar verilir.

Sami'nin özgün olarak ürettiği rüyanın iki temel işlevi vardır: Öncelikle gençlerin kurban edilmesi kararının Dehhak'ın hükümdarlığının ilerleyen yılları içerisinde, yeni bir baskı biçimi olarak ortaya çıkışı, iktidarın zulmü-

nün oyunun akışı içerisinde aşama aşama arttığının ve bir noktada halka isyandan başka seçenek bırakılmadığının gösterilmesine hizmet eder. İkinci olarak hükümdarın tâbi olduğu yılanları kutsayan din ile halkın Cemşid döneminden kalma inancı arasındaki karşıtlığı vurgulamaya hizmet eder. İktidar "resmi din"e inanmayanları acı biçimde cezalandırmakta, onları resmi dini kabul etmeye zorlamaktadır. Sami, hikâyenin orijinal versiyonunda yer almayan bu iki ayrıntıyı, sahnede görmek istediği oyunun dramaturjisiyle uyumlu olacak biçimde kendisi eklemiştir. Çok dinli Osmanlı toplumunda Tanzimat'ın etkisiyle yaşanan modernleşmenin bir sonucu olarak "din ve vicdan hürriyeti" gittikçe önem kazanmaktaydı ve Batılılaşma yanlısı aydınlar bu hürriyetin mutlaka yasalarla güvence altına alınması gerektiğini savunuyorlardı. Sami de bu yaklaşımla uyumlu biçimde din üzerindeki baskıyı Dehhak iktidarının yozlaşmış despotizminin sembollerinden biri olarak sahneye taşımayı amaçlamaktaydı.

Diğer bir değişiklik Dehhak tarafından hareme alınan Cemşid'in kız kardeşleriyle ilgilidir. Sami hareme alınan iki kadın imgesini korumuş, ancak bunları Cemşid'in kız kardeşleri olarak değil kızı ve gelini olarak sunmayı tercih etmiştir: Bunlardan birincisi, Cemşid'in kızı olan Mehru, yıllar önce tahtın gerçek varisi olan genç oğlunu, yani Cemşid'in torunu olan Feridun'u kaybetmiştir –daha doğrusu kaybettiğini zannetmektedir. İkinci kadın ise Dehhak'a Hubçehr adında bir kız evlat verdikten sonra ölen Cemşid'in gelinidir. Bu kız Mehru'nun elinde büyümüştür ve oyunda korkunç hükümdarın tek çocuğu olarak sunulur. Ancak bu kız babasının aksine, belki de Mehru'nun üzerinde bıraktığı etkinin de yardımıyla, karşımıza son derece saf ve masum bir tip olarak çıkar. Dehhak'ın Cemşid'in sarayındaki iki evli kadını kendi haremine alması, dönemin en kutsal değeri olan "ırz ve namus güvenliği"nin de ayaklar altına alındığının bir göstergesidir.

Oyun Shakespeare metinlerine has zengin ve iç içe geçmiş alt olaylardan oluşan bir akışa sahiptir. Bir yandan Dehhak'ın toplumu baskı altına alan despotik uygulamalarının hikâyesi akıp giderken, diğer yanda aşama aşama oyunun en masum iki karakteri olan Hubçehr ve Perviz arasında naif aşk ilişkisi sahneye taşınır. Ancak yazar toplumsal olandan bağımsız bir aşk hikâyesi ekseni kurulmasına izin vermez: Dehhak'ın baskıcı eli bu ilişkiye de değer ve kızı Hubçehr'i en sadık adamlarından biriyle evlendirmeye karar vermesiyle ağır bir darbe alır. Burada dönemin genel eğilimlerine uygun biçimde

aşkın siyasi baskıya karşı bir direniş öğesi olarak kodlandığını gözlemleriz. Her iki genç de gerekirse ölümü göze alarak aşklarından vazgeçmezler. Ancak Dehhak'ın irrasyonelleşmiş iktidarı için bu aşk bir erdem değil bir başkaldırıdan ibarettir. Her ikisi de ölüm cezasına çarptırılırlar ve yılanlara kurban edilmelerine karar verilir. Perviz olduğunu sanan ve taht üzerinde sahip olduğu haktan bihaber durumdaki genç Feridun'un, aşkı pahasına canından vazgeçmeyi kabul etmesi yıllara yayılmış bir planın düzenleyicisi olarak Ferhad'ı yıkıma uğratır. Ferhad çözümü, kendi oğlunu kurban etmeyi göze alına pahasına, oğluyla zindandaki Feridun'un yer değiştirmesini sağlamakta bulur. Ancak bu da çözüm olmayacak, durum ortaya çıktığında hem oğlunu hem de Feridun'u kaybetme riskiyle karşı karşıya kalacaktır.

Oyuna adını veren Gave karakteri aslında oldukça geç bir biçimde, üçüncü perdede ortaya çıkar. Zor şartlar altında ailesini geçindirmek için uğraşıp didinen ve iktidarla hiçbir alıp veremediği bulunmayan bu emekçi adamı ilk kez bir nevruz (newroz) gününde dağların gözden uzak bölgelerinde, yasaklanan eski ayinleri icra etmeye çalışan çobanlarla birlikte görürüz –ki Firdevsi'nin versiyonunda dağlarda yaşayan bu çobanlar Kürtlerin atalarıdırlar. Bu çobanlardan birisi olan Kubad, Perviz adıyla bildiği tahtın meşru varisi Feridun'u büyüten kişidir. İktidarın tüm baskılarına rağmen arkadaşlarına sabırlı olmayı ve hükümdara karşı başkaldırmamayı salık verir. Ona göre iktidar ne yaparsa yapsın asla bir halkın dinini zorla değiştiremeyecektir. Bu diyaloğun ardından çobanlar nevruz kutlamalarına başlarlar. Bu sırada Gave ve oğulları da onlara katılırlar. Gave kentli bir kişidir ve kentler sıkı bir denetim altında olduğundan oraların ahalisi cem ayini yapabileceği bir ortam bulamamaktadır. O yüzden bu özel günde pek çok kişi hükümdarın elinin uzanmadığı ücra köşelere kaçarak ayinlerini yapmaya çalışmaktadır. Gave ve oğulları büyük bir neşeyle çobanların kutlamasına dahil olurlar. Bu sırada ilginç bir gelişme yaşanır ve Ferhad tarafından kendi oğlunun hayatı riske edilerek zindandan kurtarılan Perviz (ya da gerçek adıyla Feridun) babası kabul ettiği Kubad'ın yanına gelir ve oradakileri sarayda yaşanan gelişmeler konusunda bilgilendirir. Resmi dine inanmayanların çocuklarının yılanlara yem yapılacağı bilgisini alan çobanlar artık zulmün dayanılmaz boyutlara geldiğini kabullenmek zorunda kalırlar. Ve tüm bu baskıcı zihniyete inat törenlerini daha da şenlikli bir şekilde sürdürürler.

Bu şenlikli ortam askerlerin baskınıyla son bulur. Askerler çobanların tüm hayvanlarına el koyarlar ancak güçlü bir direniş belirtisi oluştuğundan çocuklarını almadan giderler. Kubad bu anda bile çocuklarını kurtardıkları için şükretmektedir, etrafındakilere kaybettikleri hayvanlar için üzülmemelerini söyler.

Askerler gelmeden önce gruptan ayrılmış bulunan Gave geri döndüğünde şenlikli ortamın yerini karamsar bir tablonun aldığını görür ve şaşırır. Olanları öğrenince çobanlara eğer çocukları ellerinden alınırsa kendilerine katılacağına dair söz verir. Çobanlar bir süre sonra günün anlamına uygun biçimde törenlerine devam etmeye başlarlar. Ancak bu sefer daha kalabalık biçimde geri dönmüş olan askerler tüm çocukları toplayarak götürürler. Durum karşısında artık isyan etmekten başka çare olmadığını kabullenen çobanlar kendilerine katılma sözü veren demirciyi bulmaya giderler.

Sonraki perde Gave'nin yoksul evinde başlar. Tüm çalışkanlıklarına rağmen bu insanlar açlık içerisindedirler. Ancak yiyecekleri günlük ekmeği kazanabilmekte, hatta bazı günler bunu bile bulamamaktadırlar. Ülke içerisindeki baskıcı yönetim ekonomiyi de son derece geriletmiş, halkı daha da fakirleştirmiştir. Gave o gün ailesinin ekmek yemesini sağlayacak olan tek işi henüz tamamlamışken askerler gelirler ve Gave'yi sorguya çekerler. Tüm karşı koyuşlarına rağmen cem ayinine katıldığını ileri sürerek çocuklarından birisini teslim etmesini isterler. Çocuklarından hangisini kurtaracağını bilemeyen acılı anne ve babanın feryadları arasında çocuklardan birisi alınır. Gave oğlunu kurtarmak için askerlerin peşinden giderken başka bir grup asker gelir ve diğer çocuğu da alır. Döndüğünde acılı karısından durumu öğrenen Gave isyan eder. Bu sırada çocuklarını kaybeden çobanlar da gelirler ve onun kendi önlüğünden yaptığı efsanevi isyan bayrağının altında birleşirler. Böylece isyan başlamış olur.

Bu sırada sarayda toplu bir idam töreni gerçekleştirilmekte, aralarında Ferhad'ın oğlu, Dehhak'ın kızı Hubçehr ve sevdiği kızı ölüme terk edemediği için askerlere teslim olmuş olan Perviz'in (Feridun) de bulunduğu bir grup genç içerisinden yılanlara sunulacak ilk iki kurbanın seçimi gerçekleştirilmektedir. Başmûbid'in yaptığı seçimle ilk gün Perviz ve Gave'nin oğullarından Rüstem'in yılanlara yem edilmesine karar verilir. Tam kurban töreni gerçekleştirilecekken Gave ve diğer isyancılar sahneye gelirler. Gave elinde çekici ve bayrağıyla Dehhak'ın öldürüldüğünü ve zalimin zulmünün sona

erdiğini açıklar. Ayaklanmacılar Gave'ye yeni şah olmasını önerirler ama o yeni şahın Cemşid'in soyundan gelmesi gerektiğini söyler. Bu esnada devreye giren Ferhad, Perviz'in gerçek kimliğini açıklar. Böylece taht meşru sahibine devredilmiş olur. Tüm sahnedekiler tahtın yeni sahibine biat ederler. Feridun, Gave'nin çekici ve bayrağını kendi iktidarının simgeleri olarak kabul eder. Ve oyun "yaşasın hak, yaşasın adalet, yok olsun zalimin zulmü" sözleriyle sona erer. Sami'nin finali yukarıda bahsettiğimiz diğer iki versiyonun özgün bir kombinasyonu şeklinde kurulmuş tipik bir Shakespeare finali gibi görünmektedir.

Sami'nin *Gave*'sinin politik açıdan dramaturjik bir analizi

Şemseddin Sami'nin politik fikirlerine genel bir bakış

Gave oyununun politik bir analizini yapmaya girişmeden önce "politik bir özne" olarak onu üreten kişiyi tanımlamayı denemek yerinde olacaktır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Şemseddin Sami politik kişiliği oldukça tartışmalı bir aydındır. Hiçbir zaman Yeni Osmanlılar ya da ikinci kuşak Jön Türkler gibi politikaya ilişkin fikirlerini kamuoyuyla militanca paylaşma yaklaşımı içerisinde olmamıştır. Bir yandan bu politik yapılarla dolaylı da olsa dirsek temasını sürdürmüş, diğer yandan da faaliyetlerini kültür ve düşün alanında sınırlayarak politik konulara karşı oldukça temkinli yaklaşmıştır. Bu nedenle hayatının 1877 yılından sonraki döneminde hiç sürgün ya da açık bir tevkifat olayıyla karşılaşmamış, İstanbul'daki memuriyetini sürdürme konusunda hiç sıkıntı yaşamamıştır.

Son dönemlerde Şemseddin Sami ile ilgili yazdığı bir dizi makaleyle Bülent Bilmez bize konuyla ilgili ilgi çekici bir çerçeve sunmaktadır. Bülent Bilmez, Sami'nin de içerisinde olduğu bir grup aydını "epistemolojik modernleşme"ciler olarak tanımlar:

> Siyasi söylem kullan(a)madan, Batı bilimini ve Batılı düşünce biçimini geniş kitlelere yayma konusunda çaba harcayan Ahmet Mithat'ın başını çektiği ve Sami'nin de aralarında olduğu "vulgarizatör" aydınlar, 1880'li yıllardan itibaren süreli yayınlar ve (telif ve çeviri) kitap(çık)lar aracılığıyla

> adeta bir "epistemolojik kopuş" eylemcileri olarak çalışmaktaydılar (...) Her konuya el atan ve "yazarak öğrenen" bu "ansiklopedist" aydınlar, rejimin değiştirilmesi, meşruti yönetimin getirilmesi gibi kısa vadeli siyasi amaçlardan çok, (bu amaca belki itirazları olmasa da) bireylerin uzun vadeli "zihniyet değişimi"yle ilgiliydiler. ("Şemseddin Sami mi Yazdı..." 135-6)

Politik fikirlerini dönemin şartları gereği büyük bir itinayla gizlemesine rağmen sonraki kuşaklar Şemseddin Sami'yi sabit bir politik fikrin (Osmanlıcılık, Türkçülük, İslamcılık, Arnavutçuluk gibi) hizmetkârı olarak gösterme çabası içerisinde olmuşlardır. Oysa yine Bilmez'in ortaya koyduğu gibi zihniyetleri ulus–devlet formasyonu içinde şekillenmiş Cumhuriyet sonrası aydınlarının ispatlamaya çalıştığının aksine Sami'yi hayatını tek bir fikir uğruna mücadeleye adamış bir dava adamı olmaktan çok, kendi döneminin kültürel ortamıyla uyumlu biçimde "çok kimlikli" bir özne olarak ele almak gerekmektedir:

> Müslüman aydınlar açısından Osmanlı'da çakışan ve çatışan kimlikler dönemi yaşandığını ve geleneksel (aile, soy, aşiret, bölge, beşeri coğrafya, din/mezhep/tarikat vs temelli) kolektif kimliklerin hemen yanı başında ya da onlarla iç içe şekilde (bir proje/ülkü olarak) modern kolektif kimliklerin aynı anda boy verdiği bir dönemden söz edildiği unutulmamalıdır. Söz konusu eserleriyle Sami'nin de yaşadığı/yansıttığı kimlik, muğlaklığı/geçişliliği/melezliği/dinamikliği/çokluğu ile bu dönemin "ortalama" aydın profiline uyduğunu, en azından bu ortalamadan çok uzak olmadığını belirtmek gerekiyor. (140)

Bu bakış açısını kaybetmeden bir değerlendirme yapmak gerekirse Arnavutluk'tan, Osmanlı taşrasından gelen, ancak yetenekleri ve eğitimi sayesinde merkezde dikkatleri üzerine çeken Sami'nin memuriyet kariyerinin ilk yıllarında Yeni Osmanlılar ve onların fikirlerine yakınlık gösterdiğinden yukarıda da bahsetmiştik. Tıpkı diğer Osmanlıcı aydınlar gibi Sami de bu dönemde imparatorluğun kurtuluşunu anayasal bir parlamenterizmde görmekteydi. *Gave*'nin yazıldığı yıl olan 1876'da Yeni Osmanlılar'ın verdiği mücadelenin kısa bir süre için zafere ulaştığını da hatırlatmakta fayda var.

Bilindiği gibi aynı sene içerisinde bir iktidar değişimi gerçekleşti ve tahta geçen II. Abdülhamit anayasanın hazırlanması için kurulan komisyona Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi isimleri de dahil etti. Ancak yine bilindiği gibi 1878 sonrasında bu kısa süreli zafer tam bir yenilgiye dönüşecek ve Yeni Osmanlılar hareketi dağıtılacaktır.

Bundan sonraki olayları biraz da uluslararası gelişmeler ışığında değerlendirmek gerekir. Özellikle 1878 yılında Ayastefanos ve Berlin Anlaşmaları sonrasında genelde Balkanlar'da ve özelde Arnavutluk'ta yaşanan gelişmelere Sami'nin kayıtsız kalması beklenemezdi. Osmanlı'nın Müslüman unsurları içerisinde ulusal bir bilinçlenme sürecine giren ilk etnik unsur Arnavutlardır.[11] Arnavutlar 1878'e kadar Osmanlıcılık fikriyle barışık bir biçimde varlıklarını sürdürdükten sonra 1878 Berlin Anlaşması sonrasında topraklarının bağımsızlıklarını kazanan diğer Balkan devletleri arasında paylaşılmasından korktukları için "uluslar liginde biz de varız" deme ihtiyacını hissetmişlerdi. Aynı yıl kurulan Prizren Arnavut Birliği ulusal bir kongre hüviyeti taşımaktaydı (Çelik, 58). Bu dönemden sonra Arnavut aydınları "kültürel milliyetçilik" diye adlandırabileceğimiz bir stratejinin savunucuları olmuşlardır. Ağabeyleri ulusal kongrenin liderleri arasında olan Şemseddin Sami'nin de bu hareketle ilişkisiz olduğu düşünülemez, kaldı ki 1879'da İstanbul'da kurulan Cemiyet-i İlmiye-i Arnavudiye'nin kurucuları arasında olması da bu gelişmelerle yakından ilişkilidir. Sami'nin bu bağlamda başladığı ve ileriki yıllara yayarak sürdürdüğü çalışmalardan bazıları şunlardı: Latin harflerine dayalı Arnavutça alfabenin hazırlanması, İstanbul'da ilk Arnavutça derginin yayınlanması, Arnavutça bir gramer ve bir coğrafya kitabının yazılması (Bilmez, "Paylaşılamayan Aydın", 41-3). Şunu da eklemek gerekir ki yürüttüğü bu Aydınlanmacı projelerin yanı sıra Sami hâlâ Osmanlıcılık idealine bağlı olduğunu belirtmekte ve ayrılıkçı hareketleri desteklemediğini ve Prizren Arnavut Birliği'nin de ayrılıkçı amaçlarla kurulmadığını ısrarla belirtmekteydi (Levend, 115-120).

Ancak Osmanlı Devleti 1881 yılında başlangıçta dış politikada elinin rahatlığı için müsamaha gösterdiği Arnavut Birliği girişimini artık sakıncalı görmeye başlamış ve II. Abdülhamit bu birliği askeri yöntemler kullanarak dağıtmıştır. Üstelik Sami'nin I. Meşrutiyet meclisinde milletvekilliği yapmış büyük ağabeyi Abdül Frashëri de sürgüne gönderilmiştir (Bilmez, 42-3). Bu

[11] Arnavut milliyetçiliği ve Türk milliyetçiliği arasındaki paralellikler için bkz. Çelik.

gelişmeleri takip eden dönem boyunca Arnavutlar da tıpkı diğer zulüm gören kesimler gibi sessiz bir bekleyiş içerisine girmişler ve bu süreç içerisinde Arnavut milliyetçiliği kabuk değiştirmeye başlamıştır. 1899 yılında ilk baskısı imzasız olarak yayımlanan, Şemseddin Sami tarafından yazıldığı ileri sürülen Arnavutça bir kitap Arnavut hareketindeki büyük değişimin en önemli kanıtı olarak görülmektedir. Bülent Bilmez'in "kültürel milliyetçilikten siyasi milliyetçiliğe geçişin manifestosu" olarak adlandırdığı bu kitap artık Arnavutluk'un Osmanlı'dan ayrılması gerektiğini savunmaktadır.[12]

Ancak tüm bu saptamalara rağmen Şemseddin Sami'nin sadece Arnavut milliyetçiliğine hizmet ettiğini düşünmek doğru olmaz; her zaman için Türkçü aydınların da oldukça önemsediği bir yazar olmuştur. Bunun kanıtları olarak ilk modern Türkçe sözlük kabul edilen *Kamus-i Türki*'yi yazması, üstelik bu sözlüğü "Osmanlıca" değil "Türkçe" sözlük olarak adlandırması, Türkçede noktalama işaretlerinin düzenleyicisi olması, ilk modern Osmanlı ansiklopedisini hazırlaması ve burada "Türk", "Türkçülük", "Turan" gibi maddeleri açıklarken aynı zamanda Türkçülük üzerine ilk sistemli fikir birikiminin oluşmasına hizmet etmesi, hayatının son yıllarında "Orhon Abideleri" ve "Kutadgu Bilig" üzerine çalışmalar yürütmesi türünden örnekler çoğaltılabilir. Tüm bu örnekler yukarıda belirtilen "çok kimliklilik" saptamasını doğrular niteliktedir.

Dolayısıyla Şemseddin Sami'nin *Gave*'sini Osmanlı'da tiyatro alanını politikleştirme yolunda yapılmış özgün bir girişim olarak ele alıp analiz etmeye çalışırken, oyunun yazarının kaygan bir zeminde hareket halinde bulunan bir fikirler kümesi içerisinde, kendini oluşturmaya çalışan bir "çok kimlikli" aydın olduğu gerçeğini de göz önüne alarak ilerlemek daha doğru olacaktır.

Gave'de resmedilen iktidar ve muhalefet imgeleri

Gave'nin 1876 yılında yazıldığından, dolayısıyla yazarının tam olarak birlikte olmasa da Yeni Osmanlılarla temas halinde olduğu bir döneme ait olduğundan söz etmiştik. Dolayısıyla Şemseddin Sami'nin siyasi talepleri açısından Yeni Osmanlılar'a çok uzak düşmeyecek bir konumda olduğunu varsayabiliriz. Oyundaki Dehhak figürünün konumu, modernleşen iktidar aygıtı içerisindeki

[12] Bu kitabın gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet döneminde yarattığı tartışmalarla ilgili geniş bir özet için bkz. Bilmez "Şemseddin Sami mi Yazdı Bu Sakıncalı Kitabı?".

Osmanlı sultanlarınınkiyle benzerlikler taşır. 19. yüzyılda kaçınılmaz olarak modernleşen yönetim usullerinin bir sonucu olarak padişah mutlak otorite olma özelliğini artık sürdürememekte ve iktidarını bu yeni yöntemlerin bilgisine vakıf "modern bürokratlar" ile paylaşmak zorunda kalmaktadır. Oyundaki Dehhak da, yukarıda sunduğumuz modele uygun biçimde, iktidarın tek hâkimi olarak değil, daha çok acımasız saray ulemasını ve onların uzantısı olan inzibat güçlerini de içine alan geniş bir baskı aygıtının en önemli dişlisi olarak sunulur. Ancak bu durum onu, ortaya çıkaran baskıcı uygulamalardan muaf tutmamıza hizmet etmez. Yeni Osmanlılar'a göre hâlâ kendisine kutsallık atfedilen Halife Sultan, daha çok bu modern bürokrasinin yönlendirmesinde kaldığından hatalar yapmaktadır. Oysa Sami'nin oyununda hükümdar da ülkedeki yozlaşmanın en önemli müsebbiplerinden biridir.

İktidar imgesinin tiyatro sahnesinde bu biçimde sunulmasının, Yeni Osmanlılar tarafından kaleme alınan oyunlara oranla çok daha radikal olduğu aşikârdır. Ebuzziya Tevfik'in *Ecel-i Kaza*'sında ya da Namık Kemal'in *Gülnihal*'inde iktidarın merkezden taşraya kaydırılarak sorgulanması, bu vesileyle padişah ve yüksek bürokrasiye yönelik eleştirel imgelerin doğrudan değil dolaylı olarak ortaya konması tercih edilmiştir. Oysa bu oyunda Sami mekânsal değil tarihsel bir kaydırma yapmakta, Firdevsi'nin dekoru arkasına gizlenmiş bir biçimde hükümdar ve yüksek saray bürokrasisini doğrudan radikal bir eleştiriye tâbi tutmaktadır. Yeni Osmanlılar'ın muhalefetlerini yönelttikleri makam asla padişah olmamıştır. Padişah ve devletin özdeşleştirilerek algılandığı bir ortamda Yeni Osmanlılar, ne kadar muhalif olurlarsa olsunlar sonuçta katıksız bir devletçi damara sahip oldukları için, eleştirilerinin saltanat ve hilafet makamlarına değil, onu çevreleyen ve yanlış yönlendiren memurlara, daha açık konuşmak gerekirse hükümetin başı olarak Âli ve Fuat Paşalara yönelik olmasına titiz bir biçimde dikkat etmişlerdir. Ancak *Gave*'nin tiyatro sahnesine taşıdığı "temsili iktidar modeli"nde yüksek bürokrasi ancak gerçek despot varlığını sürdürdükçe güç sahibi olabilecek (tabir yerindeyse) "asalak" bir sınıf olarak resmedilmektedir.

Çizilen bu iktidar imgesini tamamlayan diğer bir nokta, devletin meşruiyetinin baskı yoluyla sağlanamayacağı gerçeğinden hareketle tebaanın ideolojik olarak yeniden üretilmesini mümkün kılacak mekanizmalara duyulan ihtiyaca da vurgu yapılmasıdır. Yukarıdaki analizimizde Sami tarafından orijinal hikâyeye eklenen ayrıntılardan birisinin resmi saray dini ile popüler halk

dini arasında oluşan gerilim öğesi olduğunu belirtmiştik. Dehhak oyunun ilk perdesinin on altıncı sahnesinde Cemşid döneminde İran'da yayılan "cem ayini"nin kökünün kazınması emrini verirken bu kararını şu gerekçelere dayanarak açıklar:

> Ülkemde hiç kimsenin cem ayininde bulunmasını istemiyorum. Tanrılarımın ayini yayılmalı! Çünkü benim bugün bu tahta oturmam onların sayesindedir.

İktidarın yeniden üretilmesinin ancak yeni bir itaat biçiminin üretilmesiyle mümkün olabileceğine işaret eden bu yorum oldukça modern görünmektedir. Althusser'in Marksist devlet kuramına yaptığı ünlü katkıda da açıkça ortaya konduğu gibi devlet "baskı aygıtları"nın yanında, kitleleri kendi meşruiyeti konusunda ikna edecek "ideolojik aygıtlar"a da ihtiyaç duyar. Çünkü hiçbir siyasi sistem sadece "baskı aygıtı"nı kullanarak varoluşunu uzun süre devam ettiremez.[13] Bu analiz bize İmparatorluk'un son yüzyılında "devlet hangi ideolojiyle kurtulur" tartışmasını yürüten ve "Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük" türü fikirler etrafında dolanarak "resmi ideoloji" arayışları içerisinde olan Osmanlı bürokrasisine mensup aydınların içinde bulunduğu durumu anlama fırsatı verir. Sonuçta bu aydınlar da oldukça pragmatik bir şekilde "toplumsal çimento" vazifesi görecek birleştirici bir ideolojinin üretilmesini sağlayacak girişimlerin peşinde koşmaktaydılar.

Tüm bu "kifayetsiz muhteris"liklerine rağmen Sami'nin oyununda sunulan yüksek bürokrasi odağını da tek bir blok halinde ele almak doğru olmayacaktır. Hükümdarı olduğundan daha da kıyıcı olmaya teşvik eden yozlaşmış ulema güruhunun aksine, asıl niyetlerini gizleyerek yeni hükümdarın güvenini kazanan, ancak gerçekte gizlice tahtın tekrar Cemşid'in soyuna geçmesi için çalışmakta olan Ferhad, seyircinin empati beslemesi istenen bir karakter olarak çizilmiştir. Ancak bu, yazarın Ferhad'ın ucu oportünizme varan aşırı rasyonel hesapçılığını desteklediği anlamına gelmez. Tam tersine oyunun akışı içerisinde onun bütün planları tek tek suya düşer hatta

---

[13] Devletin itaat eden bireyler oluşturmak için kullandığı ideolojik yeniden-üretim araçları ile ilgili ünlü makalesinde Louis Althusser bu konuya ilişkin oldukça güçlü bir çerçeve ortaya koymaktadır. Devletin kutsallığı ve dokunulmazlığı konusunda bir doktrin geliştiren "devletin dini ideolojik aygıtı" da bu sürecin en önemli parçalarından biridir. Bkz. Althusser, 33.

tahtın gerçek varisi Feridun ile birlikte kendi oğlunun hayatını da tehlikeye atar. Dolayısıyla yazar çözümün, erdemli olsun ya da olmasın, bu iktidar odağına mensup unsurlar içerisinden çıkamayacağını çok net bir şekilde göstermeyi amaçlamaktadır.

Sami'nin 19. yüzyılın son çeyreği gibi erken bir tarihte yazdığı bu oyunda bu denli kapsamlı bir "modern iktidar" analizi yapması şaşırtıcıdır. Ancak çok daha şaşırtıcı olan oyundaki direniş odaklarının çeşitliliğidir. Sami oyun içerisindeki potansiyel muhalefet odaklarını tasarlarken onları kırlı–kentli, saraylı–halktan, göçebe–yerleşik, kadın–erkek gibi farklı ikilikler üzerinden tanımlayarak zengin bir çeşitlilik sunar. Bu bağlamda ele alınırsa sistemi tehdit etme kapasitesine sahip olan odaklar "kırlı ya da kentli, göçebe ya da yerleşik erkek halk güçleri"dir.[14] Gave kentli ve yerleşik bir zanaatkâr olarak bu grup içerisinde liderlik konumuna layık olan kişidir. Kırlı–göçebe çobanlar ise, potansiyel bir tehdit öğesi olmalarına rağmen, ancak Gave'nin liderliği ile gerçek bir güç haline gelirler. Sami'nin oyununda orta sınıf bir esnaftan ziyade yoksul bir emekçi olarak resmedilen Gave'nin bu öncü rolü Sami'nin Avrupa'da etkileri iyiden iyiye hissedilmeye başlanan sosyalist harekete karşı olan tavrına dair bir merak duymamızı sağlar.

Bülent Bilmez'in aktardığına göre Sosyalist Arnavutluk'ta Enver Hoca'nın da değerlendirmeleri ışığında Sami bir "proto–sosyalist" olarak algılanmaktaydı. ("Şemseddin Sami mi Yazdı...", 101) Oysa Tarık Zafer Tunaya'nın belirttiği gibi Osmanlı Devleti'nde ilk sistemli sosyalist girişim çok daha geç, 1910 yılında kurulan Sosyalist Parti ile başlamıştı (95). Ancak Osmanlı aydınlarının siyasi bir ideoloji olarak sosyalizm ile tanışmaları çok daha erken tarihlere rastlar. Yeni Osmanlılar Cemiyeti üyeleri 1871'de Paris'te sürgünde bulundukları dönemde "Paris Komünü"nü yakından gözlemleme şansı elde etmişler ve kendilerini Avrupa'da yürümekte olan ateşli Sosyalizm–Komünizm tartışmalarının ortasında buluvermişlerdi (Çavdar, 34-5). 1871 yılında *Dağarcık* dergisinde I. Enternasyonel'in savunusunu yapan Ahmet Mithat yazılarında şu türden ifadeler kullanmaktaydı:

---

[14] Sami'nin bu ve diğer oyunlarındaki kadın karakterlerin ortaya konuş biçimi başlı başına farklı bir yazının konusu olabilir. Ama biz burada kısaca kadın karakterlerden hiçbirinin iktidarı gerçek anlamda tehdit edebilecek unsurlar olmadığını açıkça söyleyebiliriz. Saraylı olsun ya da halktan olsun hiçbir kadın aktif bir eylemci olarak çizilmez. Hangi alanda yer alırlarsa alsınlar tâbi ve ikincil bir konumdadırlar.

Yaz günü Temmuz sıcağına karşı mutluların ikametine mahsus beş–altı katlı binanın üst katına sırtında çamur taşımak veyahut İngiltere kömür madenlerinde yani yerin dibinde kömür kırmak suretiyle kazandığı on kuruşu üç okka ekmeğe verip, akşam evinde kaba hasır üzerinde o ekmeği yedikten sonra güya günün yorgunluğunu çıkarmak için uzanıp yatanlar... ve yılbaşında mevcut parasının faizini topladıktan sonra akşam mide fesadına uğrayacak kadar yiyip içerek, yapağıyı, pamuğu dahi çekemeyip, tüy yatak ve keten çarşaflar içerisinde yatanlar nasıl eşit olabilir? (Alıntılayan Çavdar, 36)

Gave'de geçen şu replikler Ahmet Mithat'ın sesini yankılar gibidir:

Mihriban: Ah yoksulluk ne zor şey! Gece gündüz çalış da akşam aç yat. Biz neyse ama ya zavallı çocuklar! Şimdi yorgun gelirler, karınları acıkmıştır, ekmek isterler! (Perde IV, sahne 1)

Gave: Gece gündüz çalışıp yine de aç kalmak, yiyecek ekmeği çıkaramamak! Ah felek! Ne çare, çalışmalı... yine çalışmalı. (Perde IV, sahne 4)

Ancak oyunda yer alan bu türden diyaloglar sosyal adaletsizliğin sonuçlarını görmezden gelmemekle beraber Sami'nin sosyalizme sempatiyle baktığını söylememiz için yeterli değildir. Gerçekte Sami diğer burjuva–liberal aydınlarla beraber I. Entemasyonel'i eleştiren grup içerisinde yer almıştır (Çavdar, 36). Bu tavrını oyunun sonunda iktidarı "ihtilal lideri" yerine bir Shakespeare oyunu finaline yakışır biçimde "meşru sahibine" –yani Feridun'a– vererek açıkça ortaya koyar:

Kubad: (Gave'ye) Sen bizi zalimin zulmünden kurtardın; şimdi şahımız sen olmalısın.

Gave: (Çekicini göstererek) Bunu görüyor musun? Bu benim en değerli varlığımdır! Ben şimdiye kadar bunun sayesinde yaşadım, şimdiden sonra da bunun sayesinde yaşayacağım.

Kubad: Ya kim olur?

Gave: Şahımız olacak kişi, Cemşid'in soyundan olmalıdır. Şah dediğin kişi bir büyük soyun sahibi olmalıdır.

Kubad: Cemşid'in soyundan bir Feridun vardır.

(...)

Ferhad: (Perviz'i kolundan tutup ortaya getirerek) İşte Feridun! (Perde V, sahne 12)

Şu açıktır ki bu oyun Namık Kemal ve diğer Yeni Osmanlıcı aydınların yazdığı denemelere oranla iktidara karşı girişilecek silahlı bir ayaklanma fikri konusunda çok daha radikal görünmektedir. Yazarın, zalimin zulmünün tek ilacını silahlı bir ayaklanmada gördüğü yolunda güçlü bir izlenim ediniriz. Ama bu halk ayaklanması ancak şartlar gerçekten tahammül edilemez bir hal aldığında gündeme gelecektir. Bu bakış açısı Namık Kemal'in şu sözleriyle uyumludur:

[Yeni Osmanlılar Cemiyeti iktidarı değiştirmek için zor kullanmanın ne tür sorunlara yol açacağını] idrak edemese idi bugün elinde kalem yerine alem bulunurdu. Bizim zannımızca vakıa gerdanımızda zulüm adlı bir zincir-i esaret bağlı; fakat ref'i, kan bahasına alınacak kadar müşkül değil. Lakin bilir misiniz ben neden korkarım? Dirayet ve hamiyetle itiraz makamına çıkanlar yine böyle tarik-i itidalde istihsal-i maksada çalışıp dururken açlık susuzluk ayaktakımının canına kâr eder de bir kere onlar silaha sarılacak olursa alimallah İstanbul kanaraya döner. Bu bahane ile belki devlet de biter. Hemen cenab-ı hak muhafaza etsin. (Alıntılayan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", 851)

İktidarın zulüm politikalarına karşı başlangıçta "sabretme, dayanma, razı olma, Tanrı'ya sığınma"ktan başka çare bulamayan Gave (Perde IV, sahne 10) ikinci oğlunun da askerlerce alınmasının ardından artık isyan etmekten başka çare bulamaz:

Gave: (Kendisini kaybetmişçesine) Ah çocuklarım! (Bir süre ağladıktan sonra) Yoo buna dayanılamaz! İşte, şimdi dayanamamanın sırası geldi! (Heyecanla önlüğünü çıkarıp dükkânın bir köşesinde bulunan uzun

bir değneğe geçirir; en büyük çekici eline alarak) Artık ne olursa olsun! (Perde IV, sahne 13)

Görüldüğü gibi Sami'nin bu oyun bağlamında sosyalizm ile kurduğu ilişki, yukarıda kısaca ortaya koymaya çalıştığımız gibi dönemin diğer siyasi ideolojilerine (Osmanlıcılık, Arnavutçuluk, Türkçülük) yaklaşımını anımsatacak biçimdedir. Bir yandan uç noktada irrasyonelleşmiş, meşruiyetini yitirmiş bir iktidar odağının "tarih sahnesinden süpürülmesi" için kentli emekçilerin liderliğinde bir halk ayaklanması dışında hiçbir çözüm olmadığını ima eder; diğer yandan bunun bir rejim değişikliğine yol açmaması gerektiğini, adalet mekanizmasının dişlilerinin yeniden dönmesini sağlayacak bir "restorasyon"la sınırlı kalması gerektiğini savunur. Bu özellikleriyle onu, Tanzimat döneminin arayış içerisindeki, muğlak ve tutarsız aydın tipolojisinin somut örneklerinden birisi olarak ele almak yanlış olmayacaktır.

Ancak bu oyun bağlamında Sami üzerine genel değerlendirmeler yapmadan önce kenarda unuttuğumuz bir başka muhalif odaktan daha bahsetmeliyiz. Dönemin hâkim edebi eğilimleriyle uyumlu biçimde oyun içerisinde "romantik" bir odakla karşılaşırız: genç âşık tipleri olarak Hubçehr ve Perviz. Baskıcı bir sistem içerisinde karşı konulamaz biçimde ortaya çıkan "aşkın metafiziği" rasyonel bir akış izlemediğinden ve asıl olarak tutkular tarafından yönlendirildiğinden iktidara karşı muhalif bir öğe olarak ortaya çıkması özellikle Rönesans sonrası Avrupa edebiyatının gözde temalarından biri olmuştur. Ancak aşkın, toplumsal muhalefete evrilme gücü içeren potansiyelini sezmiş olan bu dönemin aydını için 20. yüzyılın postmodern filozofları gibi "arzunun devrimci gücü"nden bahsetmek için henüz çok erkendir.[15] Burada arzunun denetlenemeyen enerjisi toplumsal sistemi doğrudan tehdit edecek bir unsur olarak değil, özyıkıma neden olan ve bu bağlamda egemen sisteme tâbi unsurların yeniden üretilmesine mani olan dolaylı bir engel olarak sunulmaktadır. Hubçehr ve Perviz birbirlerine duydukları aşk nedeniyle olumlanırlar ama birer çözüm öğesi olarak da sunulmazlar. Onların aşklarının mutlu sona

[15] Bkz. Deleuze ve Guattari.

ermesi için de oyunun sonunda gerçekleşecek "büyük restorasyon" sürecine bel bağlanmıştır. Ancak Sami'nin finalinde Perviz ile Feridun'un (yani yeni ve "meşru" iktidarın) aynı kişi olması, bu finali özgün kılar. Çünkü bu noktada Hubçehr ve Perviz (Feridun) kendi aşklarının yaşanabilir olabileceği bir dünyayı kurmaya muktedir birer özne haline dönüşmüş olurlar. Oyun onlar için aslında şimdi başlamaktadır.

Sami'nin *Gave*'sinin Osmanlı tiyatrosunun politikleşmesine katkısı

Şemseddin Sami'nin *Gave*'sini dönemin tiyatro yazarlığı açısından özgün kılan neydi? Her şeyden önce yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız gibi içerdiği politik dramaturji ve bunu ortaya koyuş biçimiydi. Şemseddin Sami ne Namık Kemal gibi önemli bir şair ne de diğer Yeni Osmanlı Cemiyeti üyeleri gibi aktif bir politikacıydı. Ama yazdığı oyun, politika ve sanatı, onların yazdıklarından çok daha başarılı bir biçimde bir araya getiriyordu. Yeni Osmanlıların aksine saltanatın başındaki monarkı da eleştiriye tâbi tutuyor, hatta yüksek bürokrasinin rolünün o kadar da abartılmaması gerektiğini, aslolanın hükümdar olduğunu ima ediyordu. Despotizmin halkı ister istemez bir ihtilal hareketine sürükleyeceği, burada kentli emekçilerin liderliği üstlenme ihtimalinin olduğu yolunda uyarılar yapıyordu. Ve elbette ki tüm bunları teatral bir kurgu içerisinde yapıyor ve ortaya sonuçta edebi bir ürün koyuyordu. Bunu başarabilmek için Shakespeare'den kopya çekiyor, iyi bilinen bir efsaneden bir parça alıyor ve onu kendi bakış açısıyla yoğurarak bir sahne metni haline getiriyordu. Bu metin seyirciye kendi çağının geçmişe yansıtılmış bir portresini sunarak onun kendi çağının işleyişine "yabancılaşmasını" ve uzaktan bakmasını sağlamaya çalışıyordu.

Peki, bu önemli oyunun arkası neden gelmedi? İlk Meşrutiyet'in ilanı öncesi atılıma geçen bu tür girişimler neden Elizabethyen çağın üretkenliğini yakalayamadılar ve tiyatro literatürümüz bu kadar güdük kaldı? Yanıtı hükümdarın halkla birlikte, aynı tiyatro binasında oyun izlediği ve oyunları sadece politik değil estetik açıdan da değerlendirmeye tâbi tutmayı bir kural saydığı bir kültürle, tiyatroyu çok seven ama aynı zamanda tehlikeli bulan ve dönemin tüm önemli tiyatrocularını sarayına alarak halkın tiyatro izlemesini yasaklayan bir iktidar anlayışı arasındaki farkta aramak doğru olacaktır. Elizabeth döneminde İngiliz tiyatrosu en büyük atılımını gerçekleştirdi, II.

Abdülhamit döneminde ise İstanbul'da yeni yeni filizlenmeye başlayan tiyatro ortamı tamamen kurudu. 1878 sonrasında ülkeyi sürekli bir kriz ortamında yöneten ve yeni kurulan demokrasiyi askıya alan II. Abdülhamit'in ilk işlerinden biri Yeni Osmanlılar hareketini dağıtmak olmuştu. Bu politik aydın kuşağının başına gelenler onlara yakınlık duyan diğer aydınlar için de bir gözdağı olmuştu. Tüm bu olumsuz koşulların bir araya gelmesiyle Şemseddin Sami'nin artık politik oyunlar yazmaması doğrudan ilişkili gerçekliklerdir. Tiyatronun yeni bir politik atılım içerisine girmesi ve yeniden popülerleşmesi için 1908'i beklemek gerekecektir. Ancak 1904 yılında ölen ve son yıllarını evde göz hapsinde geçiren Şemseddin Sami'nin ömrü o günleri görmeye yetmeyecektir.

ŞEMSEDDİN SAMİ FRASHËRİ'NİN BAZI METİNLERİNDE ARNAVUT VE TÜRK "BİZ"İNİN İNŞASINA KATKIDA BULUNAN OTOKTONLUK VE KÖKEN MİTLERİ*

Bülent Bilmez

Çeviren: Veysel Öztürk



Şemseddin Sami eşi Emine Hanım ile

Giriş

Bu yazı çağdaş Türkiye ve Arnavutluk'ta sırasıyla Türk ve Arnavut ulusçuluğunun kurucularından biri olarak nitelenegelen Osmanlı entelektüeli Şemseddin Sami Frashëri'nin (1850-1904) bu kurucu tavrı temsil eden kimi önemli metinlerine odaklanıyor. Arnavutluk'ta Sami Frashëri, Türkiye'de Şemseddin (Şemsettin) Sami olarak tanınan yazardan bu yazıda, objektif olma kaygısı gereği ya tam adı verilerek ya da sadece Sami olarak söz edilecektir.

Bu makalede hedeflediğimiz, Sami'nin iki ulusal kimliğin söylemsel inşasına katkıda bulunmuş olan metinlerinin çok katmanlı analizi; metinlerin ve yazarın özlü bir "biyografi"sinin (Quirk, 1-10), yazarın hayatı, metinlerin üretim hikâyesi ve üretildikleri döneme dayanarak "bağlamsallaştırılmasını" esas alacaktır. Bu yazı aşağıda niçin seçildikleri de belirtilecek olan Sami'ye ait üç metni odağa alıyor:

---

* Bu çalışma, İngilizcesi daha önce "Myths of Origin and Autochthony in Shemseddin Sami Frashëri's (1850–1904) Texts Contributing to the Construction of both Albanian and Turkish 'We's." başlığıyla internette (http://www.cas.bg/cyeds/downloads/CASWTPBilmez.pdf adresinde) yayımlanmış makalemin, Veysel Öztürk tarafından gerçekleştirilen Türkçe çevirisi üzerinde yaptığım bazı küçük değişikliklerden sonra ortaya çıkan versiyonundan ibarettir. Bu vesileyle Veysel Öztürk'e teşekkürlerimi sunmak isterim.

1. İstanbul'da yayımlanan ve Sami'nin kendisinin çıkardığı *Hafta* dergisinde 1881'de çıkmış bir makale ("Lisan-ı Türki (Osmani)").
2. Yazarın kendisinin hazırlayıp 1900'de İstanbul'da yayımladığı Türkçe sözlük olan *Kamus-ı Türki*'nin önsözü ("İfade-i Meram").
3. 1899'da Bükreş'te yazarı belirtilmeden basılan ve çok tartışılan Arnavutça eseri *Shqipëria*.[1]

Bu yazıda *Shqipëria*'nın Arnavutların ve Arnavutluk'un daha çok mitolojik genel tarihini içeren birinci bölümü üzerinde durulacaktır. Böylesi bir seçimin nedeni söz konusu kitabın bu bölümünün her üç metni de anlamlı hale getirecek karşılaştırmalı bir okumaya olanak tanıyacak biçimde diğer iki metinle teorik ve tematik benzerliği paylaşıyor olmasıdır. Yine başlamadan önce, bu metinlerin her iki ülkede de ulusçu söylemin ortaya çıkışına katkıda bulunan yapıtlar arasında sayılmak suretiyle kanonlaştıklarını ve gerçekten de yenilikçi bir retorikle dile getirilen öncü fikirler içerdiklerini söylemekte yarar var.

Bağlam: Sami ve Metinleri

Sami'nin kısa biyografyası

Sami'nin hayatı ve yapıtları ile ilgili bilgileri bazı ansiklopediler de dahil olmak üzere Batı dillerindeki pek çok ikincil kaynakta bulmak mümkündür. Diğer taraftan, yazarın hayatı henüz sistematik bir araştırmanın konusu olmadığından somut konularda bile bu ikincil kaynaklarda çelişkili bilgiler yer almaktadır; bu yüzden de bu kaynakların verdiği bilgiler konusunda şüpheci davranmak gerekir. Yazarın hayatı ve yapıtları ile ilgili kapsamlı ve doğru bir çalışma henüz yapılamamıştır. Bu çalışma da zaten böylesi bir teşebbüsü içermiyor. Bu yüzden burada sadece yazarın, üzerinde tarihyazımının belirli bir konsensüse vardığı entelektüel ve siyasi faaliyetleri özetlenecektir.[2]

---

[1] *Shqipëria. Ç'ka qënë, ç'është e ç'do të bëhetë? Mendime për shpëtimin e mëmëdheut nga rreziqet që e kanë rrethuar*. Bu çalışmada kısaca *Shqipëria* olarak anılacaktır.

[2] Sami'nin hayatı ile ilgili farklı çelişkili konulara odaklanan daha önce yayımlanmış bir çalışmanın için bkz. Bilmez, "Ölümünün...".

Gazeteci, dilbilimci, sözlükçü, romancı ve oyun yazarı olarak 19. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı aydınlarının en üretkenlerinden biri olarak tanınan Sami, 1850'de Osmanlı İmparatorluğu sınırları içerisinde, bugünkü Arnavutluk'un güneyinde Yanya (Yunanca: Ionnina) vilayeti sınırları içerisinde kalan Frashër köyünde dünyaya gelir. İçerisinde Osmanlı ordularının 1877–78 Osmanlı–Rus Harbi'ndeki yenilgisiyle imzalanan San Stefano Antlaşması'ndan (1878) sonra ortaya çıkacak olan ulusçu Arnavut hareketinin en önemli üyelerinin de bulunduğu Bektaşi bir aileden gelir. Köyünde dini eğitim veren geleneksel mekteple başladığı eğitim hayatına, babasının ölümünden sonra ailesinin taşındığı Yanya'da ünlü Yunan lisesi Zossimea'da devam eder.[3] Sami bu şehirde bir yandan Türkçe, Farsça ve Arapçasını geliştirirken öte yandan da okulda Fransızca, İtalyanca, modern ve eski Yunanca gibi Batı dillerini öğrenir. "Modern" ve "bilimsel" bilgi edinimi ile geleneksel kökleriyle yüzleştiği bu okulda bir çeşit *epistemolojik kırılma* yaşadığını tahmin etmek zor değildir. Anadili, daha sonra gelişimine kendisinin ve diğer entelektüellerin katkıda bulunacağı ve o zamanlar henüz yazılı geleneğe sahip olmayan Arnavutçadır.

Aldığı bu sağlam eğitim Sami'ye, imparatorluğun entelektüel, kültürel, siyasi ve yönetim merkezi olan İstanbul'a 1870'lerin başında gelmesinden kısa süre sonra, gazeteci ve yazar (romancı[4], mütercim[5] ve oyun yazarı[6]) olarak başarılı bir kariyer yapmasında yardım etmiş olmalıdır. Önce 1876'da *Sabah*, ardından 1878'de *Tercüman-ı Şark* olmak üzere kendi gazetelerini çıkarmaya başladığında zaten artık yeterince tanınmaktaydı. Ancak asıl, Osmanlı Türkçesinde hazırladığı altı ciltlik genel ansiklopedisi *Kamusu'l-Âlâm*, Türkçe sözlüğü *Kamus-ı Türkî* ile Fransızca–Türkçe[7] ve Türkçe–Fransızca[8] sözlükle-

---

[3] Bu okulun Sami'nin entelektüel ve siyasal gelişimindeki rolü üzerine ne yazık ki henüz bir çalışma yapılmamıştır.

[4] Yazarın tek basılı romanı olan *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat* 1872'de yayımlanmıştır ve hâlâ pek çok araştırmacı tarafından Türkçedeki ilk modern roman olarak gösterilmektedir.

[5] Yazarın basılmış olan eksik ve tam tercümeleri: Madame de Saint Ouen'den *Tarih-i Mücmel-i Fransa*, Jean Pierre Claris de Florian'dan *Galatee*, yazarı belli olmayan *İhtiyar Onbaşı*, Frederick Soulié'den *Şeytanın Yadigârları*, Victor Hugo'dan *Sefiller*, Daniel Defoe'dan *Robinson*, *Baki'nin Eş'ar-ı Müntahabesi*, *Ali bin Ebi Talib, Kerremallahü Vechahu ve Radiyallahü anh Efendimizin Eş'ar-ı Müntahabeleri ve Şerh Tercemesi*.

[6] Yayımlanmış tiyatro oyunları: *Besa yahud Ahde Vefa*, *Seydi Yahya*, *Gave*.

[7] *Kamus-ı Fransevi, Fransızcadan Türkçeye Lügat* (1882). 1898'de ikinci basımı gerçekleşmiş; 1901 ve 1905'teki üçüncü ve dördüncü basımları ise *Resimli Kamus-i Fransevi* adıyla çıkmıştır.

ri yayımlandıktan sonra bir sözlükçü/ansiklopedici olarak ünü arttı. Ayrıca, kadının toplumdaki yeri (*Kadınlar*), edebiyat, dil ve dilbilim[9] gibi pek çok konuda yazdığı kitaplar ve basında çıkmış yazılar ise bu ünü daha da pekiştirmiştir. Sami, İslam'ın modern Batı medeniyeti ile uyuşabileceğini ispatlamak ve Müslümanlar arasında birliğe katkıda bulunabilmek için ılımlı Panislamcı eğilimlerle İslam'ın ve İslam tarihinin modernist bir yorumunu yapmaya çalıştığı, İslam medeniyeti hakkındaki çalışmalarıyla da tanınır.[10]

Türkiye'de Sami'nin "Arnavut sorunu" ile sadece Prizren Cemiyeti (1878–81) döneminde ve basında çıkan yazıları yoluyla ilgilendiği söylenegelmiştir.[11] Sami'nin Arnavut ulusçu hareketi içerisinde hayatının sonuna kadar yer aldığı[12] genellikle yok sayılmış veya inkâr edilmiştir. Oysa Sami, Arnavut tarihyazımında sık sık adı geçen İstanbul'daki *Arnavut Komitesi*'nin 1880'lerin başından itibaren[13] başkanlığını yapmıştır. Arnavut Cemiyeti *Shoqëria e të Shtypuri Shkronja Shqip* (Arnavut Dilinde Yayın Cemiyeti) "Arnavut hareketini desteklemek ve Arnavutça eserlerin yayımlanmasını sağlamak için Sami'nin teşebbüsüyle İstanbul'da yasadışı olarak yeniden organize edilmiştir" (K. Frashëri, "Şemseddin...", 88). 4 Ağustos 1882 tarihli, içlerinde Sami'nin de olduğu önde gelen çok sayıda Arnavut entelektüeli tarafından imzalanan ortak bir mektupta Sami "İstanbul Arnavut Cemiyeti Baş-

---

[8] *Kamus-ı Fransevi, Türkçe'den Fransızca'ya Lügat* (1885), *Küçük Kamus-ı Fransevi, Türkçeden Fransızcaya Lügat* (1886).

[9] *Lisan, Usul-i Tenkit ve Tertip, Tasrifat-i Arabiye, Nev Usul Sarf-ı Türkî, Yeni Usul Elifba-i Türkî, Tatbikat-ı Arabiye.*

[10] Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde ulusal kimliğin ötesinde bir kimlik projesi olarak Panislamcılık ve/veya İslamcılık için bkz. Özcan; Eraslan; Landau *The Politics of...*; Türköne. Sami'deki ılımlı Panislamcı eğilim *Medeniyyet-i İslamiyye*'de açıkça görülür. Arapça yazılmış olan *Himmet-ul-Himam fi Neşr-il-İslam* da bu konuyla ilgilidir. *Përhapja e Islamizmit* başlığıyla Arnavutçaya da çevrilen bu kitap, Türkçeye *İslamiyetin Yayılması İçin Yapılan Çalışmalar* adıyla çevrilmiştir.

[11] Bu yazılar iki kitapta Arnavutça olarak yayınlanmıştır: "Terxhuman-i Shark (Zëdhënësi i Linhjes)"; *Kush e presh Paqen në Ballkan. (Publicistika e Sami Frahsërit Turqisht).*

[12] Bkz. Jani Vreto'nun (1822–1900) Sotir Kolea'ya (1872–1945) gönderdiği 23 Ekim 1893 tarihli mektup. F. [Fondi/Fon] 54, D. [Dosja/Dosya] 70, fl. [Fleta/Sayfa] 59-68. Arkivi Qendror i Shtetit (Devlet Arşiv Merkezi). Ayrıca 14–27 Ocak 1896'da Bükreş'teki Arnavut cemiyeti *Dituri*'deki konuşmasının metni için bkz. F. 21, D. 3, fl. 5-9. Arkivi Qendror i Shtetit.

[13] Bkz. Mısır'dan Thimi Mitko'nun İtalya'daki Jeronim de Rada'ya yazdığı 14–27 Haziran 1880 tarihli mektup. F. 24, D. 54/6, fl. 186-187. Arkivi Qendror i Shtetit. Alıntılar 186b dosyasından.

kanı" olarak gösterilmiştir.[14] Yine 1885–87 tarihleri arasında, Arnavut okullarının açılabilmesi için gerekli ruhsatın alınması çabalarına Sami'nin etkin biçimde katıldığı bilinen bir gerçektir (Dodani; K. Frashëri, "Şemseddin...", 86). Sami, ulusçu Arnavut entelektüeli olarak faaliyetlerini, yasadışı bir Arnavut derneği olan İstanbul'daki *Arnavut Komitesi*'nin liderliğinde 1890'lara kadar sürdürmüştür. "Sadece, yüzyılın sonuna doğru 'Arnavut Komitesi'ne evrilen ve Sami Frashëri'nin liderliğini yaptığı İstanbul'daki cemiyet faaliyetlerine el altından devam edebilmiştir" (K. Frashëri, *The History...*, 152).[15] Sami ayrıca 1890'ların sonuna kadar yurtdışındaki ulusçu Arnavut çevreleriyle organik ilişkisini korumuştur.[16] Bu ilişkiler sayesindedir ki Arnavutça kitapları henüz kendisi hayattayken Bükreş[17] ve Sofya'da[18] basılma olanağı bulmuştur. Yukarıda da söz edildiği gibi, Sami 1884'te İstanbul'da basılan ve 1885'te adını *Dituria* olarak değiştirip beşinci sayısından son sayısı olan on ikinci sayısına kadar bu isimle çıkan ilk Arnavutça dergi *Drita*'nın yayıncılarından biridir. Yine de vurgulanması gereken noktalardan biri, Sami'nin yazılarının büyük çoğunluğunun Türkçe ve çoğunlukla genel Osmanlı okurunu hedefleyen ortak konularda veya Osmanlı Türkçe edebiyatı ile dilbilim hakkında olduğudur.

Analiz edilen metinlerin "biyografileri" ve bunların kanonlaştırılması

Sami'nin sözünü ettiğimiz Türkçe metinlerinin (*Hafta*'daki makale ve *Kamus-ı Türkî*'nin "İfade-i Meram"ı) kanonlaşmasına yönelik en önemli katkıyı, kimi önde gelen ulusçu Türk edebiyat araştırmacılarının bu metinler hakkındaki tespitleri sağlamıştır.[19] Sami hakkındaki monografilerde veya yazardan seçmelerin bulunduğu antolojilerde örnek olarak kullanılan, genellikle bu

---

[14] F. 51, D. 6, fl. 2b. Arkivi Qendror i Shtetit.

[15] Ayrıca bkz. K. Frashëri, "Şemseddin...", 88. Sami'nin başkan olarak bu komitedeki rolü 1900 Ekim'ine kadar devam etmiştir (92).

[16] Sami'nin diasporadaki ulusçu Arnavut çevreleriyle yazışmalarının küçük bir kısmı yayımlanmıştır (Dodani 32-35, 43, 45-47).

[17] Yazarın Bükreş'te basılan Arnavutça çalışmaları: *Abetare e Gjuhësë Shqip, Shkronjetore e gjhuse shqip, Dheshkronjë, Abetare e Gjuhësë Shqip.*

[18] *Besa yahud Ahde Vefa*'nın Arnavutça çevirisi *Besa, Dramë me Gjashtë Pamje* Sofya'da basılmıştır.

[19] Örneğin Akün, "Şemseddin Sami", 416; Levend, *Şemseddin Sami*; Çalık; Akün, Hayatı, Eserleri..., 27; Tural, 28.

iki Türkçe metin olagelmiştir. Yazarın yapıtlarına yönelik bu "seçici algı" üzerinde aşağıda durulacaktır.

20. yüzyıl Türk tarihyazımında Sami'nin bu metinleri, imparatorluğun ortak dilini Osmanlıca değil Türkçe olarak adlandırdığı için 19. yüzyılda Türk (kültür) ulusçuluğunun erken manifestoları olarak gösterilmiştir. Bu, adlandırma bugün bazılarınca gayet makul bir tavır gibi gözükse de, o dönemin şartları içerisinde Türk ulusçuluğunun ortaya çıkışına doğrudan katkıda bulunan öncü ve revizyonist bir tavırdır (Kushner, 8-9).

Osmanlı–Türk matbuat âlemi içerisinde mütercim, yazar ve editör olarak yer alan ve 1870'lerin İstanbul'unda, yukarıda bahsi geçen *Sabah* ile *Tercüman-ı Şark* gibi kısa ömürlü gazeteleri çıkaran Sami, 1880'de ilk mecmuası *Aile*'yi çıkarmaya başlasa da, bu mecmua ancak üçüncü sayıya kadar çıkma imkânı bulabilmiştir. Sadece kadınlara mahsus bu aile mecmuasından sonra, 1881'de beş ay süresince çıkan ve toplamda yirmi sayıya ulaşan haftalık mecmua *Hafta*'yı çıkarmaya başlar.[20] Bu mecmua aynı zamanda, ailenin gündelik hayatına Batılı düşüncenin aşılanıp yaygınlaştırılmasını hedefleyen, halka yönelik "ansiklopedik" bir mecmuadır. Haftalık mecmuada dil (dilbilim), fen bilimleri, edebiyat, sanat ve etik gibi konulara ağırlık vermiştir. Amaçlananşa, modern bilgiyi "sıradan insan"a götürmek ve "çağdaş medeniyet" ile "terakki"nin savunuculuğunu yapmaktır. Ömer Faruk Akün'e göre yazarın en önemli katkısı Türk diline dair yazılarında rastlanan Türkçü dünya görüşüdür ve bu dünya görüşünü Sami bu mecmuada ortaya koymaya başlar ("Şemseddin Sami", 416). Bahsi geçen *Hafta*'daki bu makale, mecmuanın Ağustos 1881 tarihli on ikinci sayısında yayımlanmıştır.

Sami'nin Türk basınında Arnavut davasını savunan diğer önemli metinlerinin çoğu Arnavutçaya çevrilip yayımlanmasına rağmen, bu makalenin çevrilmemiş olması da anlamlı gözüküyor.[21] Diğer taraftan Türkiye'de, Sami'nin Türk ulusçuluğunun inşasındaki devrimci katkısını gösteren anahtar bir metin olarak bu makaleye her zaman gönderme yapılmıştır (Akün, "Şemseddin

---

[20] *Hafta, edebiyat ve fünun ve sanaiye dair mecmuadır*, Sahibi: Mihran, Muharriri: Şemseddin Sami, No 1 (22 Ramazan 1298 [18 Ağustos 1881]) – No 20 (21 Safer 1299 [12 Ocak 1882]).

[21] Sami'nin Osmanlı basınında çıkan makalelerinin Arnavutça çevirileri "Terxhuman-i Shark (Zëdhënësi i Linhjes)" ve *Kush e presh Paqen në Ballkan. (Publicistika e Sami Frahsërit Turqisht)*'de bulunmaktadır. Arnavut tarihyazımının, yazarın bu ve buna benzer metinlerine ve bu metinlerdeki ifade ve fikirlere karşı sessizliği, üzerinde durulması gereken başka bir konudur.

Sami", 416; Levend, *Şemseddin Sami*; Çalık; Akün, "Hayatı, Eserleri...", 27; Tural, 28). Yine bu metin, Türkiye'de Sami hakkında yazılan kitaplara ilave (Çalık, 135-139; Tural, 66-70; Levend, *Şemseddin Sami,* 152-157) ve antolojilerde yazarın yapıtlarından seçme metinlere örnek olarak alınan ([Sevük], *Yeni 'Edebi Yeniliğimiz'* 168-171; Hizarcı, 103-105; Kudret, *Türk Edebiyatından...*, 211-212), bu sayede Latin harfleriyle basılma imkânı bulan yazarın birkaç metninden biridir.

Bu çalışmada üzerinde durulacak olan diğer bir metin de 1900'de basılan, yazarın iki ciltlik Türkçe sözlüğü *Kamus-ı Türki*'ye yazdığı 22 Ocak 1900 tarihli "İfade-i Meram"dır.[22] İmparatorluğun dili için kullanılan baskın terim Osmanlıca olduğu için, yazar tarafından verilen "Türkçe Sözlük" başlığı bir tesadüf veya maksatsız bir tercih değil, kasıtlı bir seçim olarak görülmüş, bu başlık Türk tarihyazımında Sami'nin Türk ulusçuluğunun öncülerinden biri olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Türk tarihyazımında, sözlüğün "İfade-i Meram"ının içeriğinin de yazarın Türk ulusçuluğunun kanıtı olduğu, yine pek çok yazar tarafından dile getirilmiştir ([Vala Nureddin], "Dil Kurultayı..."; [Vala Nureddin], "Şemseddin Sami'nin..."; [Tokgöz]; Dağlıoğlu, "Türk Dilinin..."; Dağlıoğlu, *Şemsettin Sami Bey...*; Oksal; Evrimer; Akün, "Şemseddin Sami"; Levend, *Şemseddin Sami*; Çalık; Akün, "Hayatı, Eserleri...", 27; Tural, 28). Dahası "İfade-i Meram", Latin harflerine çevrilerek bazı süreli yayınlarda[23] ve antolojilerde (Hızarcı, 105-106; Elçin ve Tevfikoğlu, 23-26; Tuncer, 359-366; Kutlu, 308-310) yeniden yayınlanmış, yazar hakkında yazılan bazı kitaplara ilave metin olarak konulmuştur (Levend, *Şemseddin Sami,* 172-185; Çalık, 87-99; Tural, 87-100). Yukarıda sözünü ettiğimiz *Hafta*'daki makaleden neredeyse yirmi yıl sonra basılmakla birlikte "İfade-i Meram"ın, Arnavutça kitapla aynı dönemde basılmış olduğu dikkate alınacak olursa, bu çalışmada "İfade-i Meram"a odaklanmanın nedeni daha iyi anlaşılabilir. Ayrıca bu metinlerin hepsini bir arada ele almak, yirmi yıl gibi uzun süre içerisinde yazarın tavrında bir değişiklik olup olmadığını da gösterecektir.

Bu çalışmada üzerinde durulacak olan tek Arnavutça metin olan Sami'nin çok tartışılan Arnavutça kitabı *Shqipëria* (96 sayfa), ilk olarak 1899'da Bük-

---

[22] 1998 yılında sözlük, Ömer Faruk Akün tarafından Latin harfleriyle yazılmış bir "önsöz" ile birlikte Arap harfleriyle yeniden basılmıştır.

[23] Örneğin *Türk Dili* ve *Türk Edebiyatı* dergileri. Künyeleri için bkz. Kaynakça.

reş'te yazar ve yayıncısının adı olmadan yayımlanmıştır. Sami'nin bu kitabın yazarı olduğu Türkiye'de genellikle kabul görmeyen bir iddia olmuş, Arnavutluk ve Avrupa'da ise bu hiç tartışılmamıştır –ki bu mesele başka bir makalemin konusunu oluşturmuştur ("Şemsettin Sami ve..."). Ayrıca iki farklı çalışmamda da söz konusu kitabın farklı dillerdeki baskılarının tarihlerini ele almış ve sonuç olarak yazarının Sami olduğunu ve kitabın ilk baskısının Arnavut derneği *Shoqëria Dituria* (Bilgi Toplumu) tarafından Bükreş'te yapıldığını belirtmiştim ("New Findings..."; "Şemsettin Sami mi...").

Kitap daha basımının ilk yılında kanonlaştırılmaya başlar.[24] Aslında Arnavutluk'ta Sami'nin mitoslaştırılmış imajının inşasında en önemli katkı daima bu kitap olagelmiştir; çünkü bu kitap, bağımsız bir Arnavut devleti öngören Arnavut siyasal ulusçuluğunun ilk manifestolarından biri olarak görülmüştür.

Bulgaristan'da 1907'de,[25] ABD'de 1919'da[26] ve pek çok defa da Arnavutluk'ta kitabın Arnavutça versiyonu tekrar yayımlanır.[27] Aynı zamanda Shahin Kolonja tarafından Sofya'da yayımlanan Arnavutça *Drita* mecmuasında 19 Kasım 1904 (53. sayı) ve 9 Ağustos 1906 (82. sayı) arasında (22 Nisan 1905 tarihli 60. sayısı dışında) bütün sayılarda Arnavut harfleriyle Türkçe olarak düzenli bir şekilde yayımlanmıştır. Bu çeviri 1907'de yine Shahin Kolonja tarafından bu sefer Arap harfleriyle Sofya'da yayımlanmıştır.[28] A. Traxler'in yaptığı ve 1913'te yayımlanan Almanca çeviride de bu Türkçe çeviri esas alınmıştır.[29] Klaus Lange, 1975 yılında kitap hakkında yayımladığı makalesinde kitabın uzun bir özetini verir. Bundan başka, Fan Noli tarafından kısmen çevrilmiş ve basılmamış bir Yunanca müsveddesi,[30] 1906'da Kahire'de Arnavut mecmuası *Shqipëria*'da yayımlanan kısmi bir Yunanca çeviri-

---

[24] Söz konusu dönemde bu kitaba yönelik bir övgü ve kitaptan uzun bir alıntı için bkz. *Drita* 1

[25] *Shqipëria. Ç'ka qënë, ç'është e ç'do të bëhetë? Mendime për shpëtimin e mëmëdheut nga rreziqet që e kanë rrethuar* (1907).

[26] *Shqipëria. Ç'ka qënë, ç'është e ç'do të bëhet?* (1919).

[27] Arnavutça farklı basımlar için bkz. Kaynakça.

[28] *Arnavutluk ne idi, nedir ne olacak?* Çevirmen Shahin Kolonja metne parantez içerisinde bazı bilgiler de ekler.

[29] *Was war Albanien, was ist es, was wird es werden? Gedanken und Betrachtungen über die unser geheiligtes Vaterland Albanien bedrohenden Gefahren und deren Abwendungen.* Anlaşılan o ki, Türkçe versiyondaki bütün değişiklik ve eklemeler de çevrilmiş ve mütercim tarafından küçük bir de önsöz eklenmiş.

[30] F. 14, D. 41, fl. 1-75. Arkivi Qendror i Shtetit.

si[31] ve 1907'de Thanas [Athanas] Sinas tarafından yapılan Yunanca tam çevirisi mevcuttur.[32] Ayrıca kitap Luigi Lorecchio tarafından 1923'te İtalyancaya çevrilmiş ve yayımlanmıştır.[33] Kitabın tüm bu yeniden basımları ve çevirileri kitaba Arnavutluk ve yurtdışında gösterilen büyük ilginin birer işareti sayılmalıdır. Diğer taraftan Sami'nin bu kitabın yazarı olamayacağı yönündeki iddialar sayesinde kitap, ulusçu Türk tarihyazımında da Sami'nin mitoslaştırılmasında tersten de olsa önemli bir rol oynar.[34]

Türkiye'de Sami'nin söz konusu kitabın yazarı olduğu noktasındaki reddetme ve/veya yok sayma tavrı, bir metnin popüler seviyede kanonlaştırılmasında önemli birer kaynak olan ansiklopedi ve antolojilerde de izlenebilir: Yine başka bir yerde göstermeye çalıştığım gibi ("Mythologization...")[35] Sami bu ansiklopedi ve antoloji maddelerinde bir Türk dilbilimcisi, ilk Türkçe romanın yazarı ve Türk ulusçuluğunun öncülerinden biri olarak gösterilir. Bu maddelerin çoğu, Sami'nin Türk olduğu ifadesi ile başlar.[36] Diğer bazı ansiklopedilerde ise ulusal kimliğinden söz edilmez.[37] Bir ansiklopedide, Sami'nin "Osmanlı" teriminin bir dil veya ulusal kimliği temsil için kullanılamayacağı, ancak devleti nitelemede kullanılabileceği yönündeki sözleri alıntılandıktan sonra aynı maddede yazardan "Osmanlı yazarı" olarak söz edilir ("Şemseddin Sami", *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi,* 5206).

---

[31] Sami Bey Fraşeri, "I Alvania ti ito, ti ine ke ti prepi na ine? Skepsis pros apelefterosin tis patridos apo tus perikiklundas avtin kindinus", *Shqipëria* (Kahire) 2 (11 Tetor 1906).

[32] Sami-Bey Frassari, *I Alvania ti ito, ti ine ke ti prepi na ine? Skepsis pros apelefterosin tis patridos apo tus perikiklundas avtin kindinus,* çev. Gerontos tis Nemertzkas [Thanas Sina], Sofya, 1907.

[33] Sami Bej Frashëri, L'Albania Suo Passato, Presente e Avvenire.

[34] Türk tarihyazımındaki bu "inkâr" ve/veya yok sayma tavrı ile ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz. Bülent Bilmez, "Şemsettin Sami ve 'Sakıncalı' bir Kitapla ilgili Tartışmalarda Milliyetçi Retorik". Bu kitabın günümüz Türkçesine hiç çevrilmemiş olduğunun altını çizmek gerekir. (Kolonja'nın Osmanlıca–Türkçe çevirisinin (Fraşeri, Arnavutluk ne idi, nedir ne olacak?) bir kısmı Orhan Seyfi Orhon tarafından *Çınaraltı* dergisinde Sami hakkındaki bir dizi makaleyle birlikte çevrilmiş ve yayımlanmıştır. Bkz. O[rhon].

[35] Bu makalenin Arnavutça çevirisi için bkz. Bilmez, "Sami Frashëri apo...".

[36] "Şemseddin Sami", *Dictionnaire Larousse,* 2235; "Şemseddin Sami", *Türk Ansiklopedisi,* 251-252; "Şemseddin Sami", *Meydan Larousse: Büyük Lügat ve Ansiklopedi,* 504; "Şemsettin Sami", *Büyük Larousse,* 11047; "Şemsettin Sami", *Gelişim Hachette,* 4086-4087; "Şemseddin Sami", *Meydan-Larousse,* 758; "Şemseddin Sami", *Hayat Küçük Ansiklopedi,* 1079; "Şemsettin Sami", *Yeni Hayat Ansiklopedisi,* 2985.

[37] "Şemseddin Sami...", *Büyük Türk Klasikleri,* 111-112; Özön ve Dürder, *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi,* 187; "Şemseddin Sami", *Ana Britannica,* 89; Işık, 871; Özkırımlı, 1071-1073; "Şemseddin Sami...", *Gelişim...,* 2313; Kurdakul, 613-614.

Maddelerin neredeyse birbirinin aynı olduğu iki ansiklopedide ise Sami'nin milliyetinden söz edilmez. Buna rağmen anadilinin Yunanca olduğundan bahsedilir (Gövsa, "Şemseddin Sami", 367-368; "Şemseddin Sami", *Resimli Yeni Lugat*, 2652-2653). Ulusçu bir yayınevi tarafından basılan bir ansiklopedide de etnosentrik tavır açık biçimde şöyle formüle edilir: "Aslen Arnavut olduğu halde Türk milliyetini benimsemiş; Türk'ün büyük millet olduğuna inanmış, bilhassa Türk dili alanında milliyetçi bir zihniyetle araştırmıştır. Türk dilinin mazisini aydınlatan, istikbalini zenginleştirmeye çalışan faydalı eserler yazmıştır" ("Şemseddin Sami", *Türkiye Gazetesi Yeni Rehber Ansiklopedisi*, 259).

Bu ansiklopediler yazarın yapıtları, hayatının farklı dönemleri gibi bilinen konularda bile genellikle birbiriyle çelişen bilgiler verir. Dahası bu maddelerde, Sami'den ilk modern Türk ansiklopedisinin (*Kamusu'l-Âlâm*) ve uzun süre Türk dili hakkındaki çalışmalara tek başına kaynaklık eden sözlüğün (*Kamus-ı Türkî*) yazarı olması nedeniyle övgü ve sitayişle bahsedilir. Diğer taraftan, bu çalışmanın çerçevesi açısından da anlamlı olduğu üzere, bütün bu ansiklopedi ve antolojiler, Sami'yi Arnavut ulusçuluğu ve Arnavut tarihyazımının öncülerinden kılan faaliyet ve yayınlarını göz ardı ederler. Bu tavrın tek bir istisnası olarak, Fransızcadan kimi değişiklikler ve eklemelerle tercüme edilen bir ansiklopediden söz etmek gerekiyor ki bu ansiklopedide Sami hakkında iki ayrı maddenin olması çok manidardır: "Şemsettin Sami" maddesi, yazarın Türk olduğu yönündeki ifadeyle başlayıp alışılmış mitoslaştırılmış bir Sami imajı çizerken, bir Arnavut entelektüeli olarak faaliyetleri hakkında diğer ansiklopedilerde bulunmayan bilgiler verir ("Şemsettin Sami", *Büyük Larousse*, 11047). Bununla birlikte, bu Türkçe basımının editörleri aynı ansiklopedinin başka bir cildinde "Fraşeri (Sami Bey)" başlıklı bir maddenin yer aldığının farkına bile varmamışlardır. Bir Arnavut entelektüeli olarak faaliyetleri hakkında kısa bir özeti içeren ve muhtemelen ansiklopedinin Fransızca baskısındaki maddenin serbest bir tercümesinden ibaret olan bu maddede Sami, bir "Arnavut yazar" olarak ve *Shqipëria* ise kendisinin en önemli kitabı olarak gösterilir ("Fraşeri (Sami Bey)", 4284). Diğer taraftan bu istisna örnek, Sami'nin söz konusu kitabın yazarı olduğuna dair Türkiye'deki yaygın "yok sayma" ve "reddetme" tavrını değiştirmez. Diğer yandan bu kitabın Sami tarafından kaleme alındığını Türkiye'de kabul eden bir başka kaynağı oluşturan Ömer Faruk Akün'ün 1969 yılında yayımlanan *İslam An-*

siklopedisi'ndeki "Şemseddin Sami" maddesinde de sergilenen "kabul" tavrı (412),[38] 2003 yılında Arnavutluk'ta Sami'yle ilgili bir tebliğ sunduğum bir konferansta gündeme gelen konuyla ilgili tartışmada, Arnavut tarihçiler tarafından en önemli kanıt/dayanak olarak kullanılmıştır; ancak yine Akün'ün *Kamus-ı Türki*'nin 1998 yılında yayımlanan tıpkıbasımı için kaleme aldığı önsözde Sami'nin bu kitabın yazarı olduğu reddedilmekte ve bunun kesinlikle Arnavutların uydurması olduğu öne sürülmektedir (Hayatı, Eserleri..., 6-7).

Metnin analizi

Sami'nin 1899 tarihli Arnavutça kitabının (*Shqipëria*) en önemli özelliklerinden biri Arnavutlar arasındaki "etnik doğuş (*ethnogenesis*) ve kadimlik (*antiquity*) mitlerinin" bir (yeniden) üretimi olmasıdır. George Schöpflin mitlerin ulusal kimlik üzerindeki rolüyle ilgili olarak şunları söyler:

> Her bir etnik topluluk bir veya çoğu sefer birden fazla *etnik doğuş ve kadimlik miti*'ne sahiptir. Bu tip mitler ortak varoluşumuzdaki "Nereden geliyoruz?" sorusunu cevaplamakta oldukça işlevseldir. Bununla birlikte bu mitler, söz konusu coğrafyadaki diğer etnik gruplar üzerinde üstünlük kurma gayretiyle kullanıldıklarında, etnik grubun kendi nesebini tashihten daha fazlası olmaya başlar. Bu durumda şöyle bir iddia ortaya atılabilir: Verili bir coğrafyada bir grup, ilk gelen olduğu için, daha sonra gelen etnik gruplardan daha fazla vatandaşlık hakkına ve bu hakkı tanımlama (ve belki de sınırlama) gibi amir haklara sahiptir. ("The Functions...", 34)[39]

Sami'nin söz konusu Arnavutça kitabını analiz ederken yazarın çağdaşı bazı Arnavut entelektüellerinin ulusçu söyleminde bu mitlerin hâkim yeri unutulmamalıdır: "Diğer pek çok insan gibi köken veya etnik doğuş miti ulusçu Arnavut yazarlar için de özel bir öneme sahiptir" (Misha, 42).[40]

---

[38] Burada, söz konusu tartışmalı kitabın Sami'ye ait olduğu ve "Bükreş'te Türkçe, Arnavutça ve Fransızca olarak basılmış" olduğu belirtilmektedir.

[39] Bu makalede mitler, tarih ve ulusçuluk üzerine yapılan tartışma şu kaynaklara dayanır: Connor; Hosking ve Schöpflin; Smith; Sethi; Coakley. Özellikle orijin/köken/etnik doğuş mitlerine odaklanan çalışmalar için bkz. Fishman; Horowitz; Eriksen.

[40] Sami'nin zamanında ve daha sonra, ulusçu söylemdeki "köken ve üstünlük mitleri" ile ilgili genel bir çalışma için bkz. Malcolm, "Myths of Albanian National Identity...".

Sami'nin kitabının "Pelazglar" başlıklı ilk bölümünde yazar açıkça Arnavutların Avrupa'nın en eski halkı olduğunu ve doğrudan Pelazglar'ın soyundan geldiğini iddia eder (3-6). Coakley'e göre:

> Pek çok örnekte ulusal hikâye, "ulus"un "modern" formun içinde billurlaştığı belirli bir fasıla dahil olur. Burada genel olarak iki tip iddia vardır. İlkinde, söz konusu ulus aynı coğrafyada "hatırlanamayacak kadar eski zamandan beri" varolagelmiştir. (...) İkincisindeyse, söz konusu ulusun ataları başka bir yerden buraya gelmişlerdir ancak, belli bir zamanda şu andaki topraklara kararlı bir varlık göstererek kalıcı biçimde yerleşmişlerdir. (544)

Sami örneğinde, kitabın giriş cümlesi incelendiğinde açıkça görülüyor ki yazar ikinci tipi tercih etmektedir: "Arnavutluk, Arnavutların yaşadığı her yeri (*vendi*) içerir. Arnavutlar Avrupa'nın en eski halklarından/uluslarından (*kombeve*) birisidir. Avrupa kıtasına bütün halklardan/uluslardan daha önce Orta Asya'dan gelmişlerdir..." (3).

19. yüzyılın ulusçu söyleminin nirengi noktalarından biri olarak bu iddiadaki maksat açıktır: Arnavutları, "en kadim" oldukları argümanı üzerinden, yaşadıkları toprakların gerçek ve tek sahibi ilan etmek. Elbette böylesi bir tavırla Sami (çağdaşı olan Arnavut ve Türk entelektüelleri ile birlikte) hiç de istisna sayılmaz. Aslında;

> [K]öken miti bütün ulusların kendini kavramsallaştırmasında temel bir yere sahiptir. (...) Son yıllarda genetik araştırmalardaki ilerlemeler belirli bir bölgede yaşayan insanların gen haritalarının saptanmasına olanak sağlamıştır. Bu araştırmalar genetik "saflığın" söz konusu olmadığını, uzamsal olarak ele alınan gruplar içerisinde genetik karışımın bir kural olduğunu ortaya koymuştur. Ancak ulusal köken hakkındaki ulusçu imaj daha basittir: ilk ata olarak tek bir grup veya halkla özdeşlik. (Coakley, 542-543)

Burada, kendisi de sonradan mitleştirilmiş bir mitleştirici/mit yaratıcısı gibi hareket eden, yani modern mitleri dolaşıma sokan bir entelektüel kimlikle karşı karşıyayız.[41] Yaşadığı dönemde oldukça yaygın olduğu üzere, Sami kitabın bu ilk bölümünde Balkanlar'ın erken tarihi ile ilgili açıklamalarda bu-

[41] Sami'nin Türk ve Arnavut tarihyazımındaki mitoslaştırılmış imajının inşası ile ilgili olarak bkz. Bilmez, "Mytbologization...". Her iki ülkedeki bu mitoslaştırmada basının rolü için yayına hazırlanan bir çalışma için bkz. Bilmez, "Modern Türkiye ve Sosyalist Arnavutluk Basınında..."

lunurken; çok az bilgiye, spekülasyona ve modern mitlere dayanan 19. yüzyıl teorilerini seçici biçimde aktarmaktadır. Anthony Smith son kitaplarından birinde şöyle der:

> İster soykütüksel, ister toprakla ilgili ve siyasal olsun, köken mitlerine, etnik toplulukların tanımlanmasında, topluluğun üyeleri ve pek çok analist anahtar rol atfeder. Bu mitler yakın çevredeki komşulardan ve/veya rakip etnik topluluklardan kendilerini farklılaştırma ve ayrıştırmada hayati rol oynamakla kalmaz, aynı zamanda söz konusu etnik topluluğun kurucu sözleşmeleri ve varlık sebepleri (*raison d'etre)* gibi de görülür. (Smith, *Chosen Peoples,* 173)

En eskileri Pelazglar olmak üzere Sami, antik çağlarda Balkanlar'da yaşayan halkların isimlerini dönemin klişe bilgisi ışığında listeler: Pelazglar ve onların kabileleri (*fise*) olan İliryalılar, Epirliler, Makedonlar ve Traklar (5). Aynı yerde, etnik olarak Arnavut olduklarını göstermek için antik çağlardaki halkların isimlerinin etimolojisini de verir.[42]

Kitabın ilk kısmının daha kısa olan ikinci alt bölümü İliryalılar ve Epirlilere ayrılmıştır. İlginç olan, 20. yüzyılda Pelazg köken ile ilgili teoriyi gölgede bırakarak Arnavutlar arasında baskın olan veya yaygınlaşan "İliryalılarla günümüzün Arnavutları arasında doğrudan kesintisiz bir ilişki olduğu (dolayısıyla aralarında bir devamlılık olduğu)" yönündeki İlir teorisinin Sami'nin bu kitabında altının çizilmemiş olmasıdır.[43] Ancak Sami, İliryalıların, kitabın önceki bölümünde Arnavutların ataları olarak işaret ettiği Pelazgların bir boyu olduğunu ifade ettiği için, İliryalılar ile Arnavutlar arasında da devamlılık olduğuna değinmiş olur. Dahası yine aynı yerde yazar şu ifadelere yer verir: "Antik Yunan tarihçi ve yazarlarına göre, İliryalılar ve Epirlilerin dilleri aynıdır ve aynı gelenek–göreneklere sahiptirler. Bu dil ve gelenek–görenekten, daha sonra, günümüz Arnavutları ortaya çıkmıştır" (7).

Çalışmamızda ele aldığımız diğer metinlerden, *Hafta*'da yayımlanan "Lisan-ı Türki (Osmani)" ise "dilimizin" özel ismi olan Türkçe ve onun kökeni ile ilgili bir soru ile başlar:

---

[42] Albanolojide ve Arnavut entelektüeller arasındaki böylesi bir "etimoloji oyunu" için bkz. Malcolm, "Myths of...", 78.

[43] Pelazgları ve İliryalıları Arnavutların atası olarak gösteren teoriler için aşağıdaki "metinlerarasılık" bölümüne bakınız.

> Osmanlı lisanı ta'birini pek de doğru görmüyoruz; çünkü bu unvan selâtin-i Osmaniyye'nin birincisi fatih-i meşhurun nâm-ı âlîlerine nisbetle meşarü'n-ileyhin te'sis etmiş oldukları bir devletin ünvanıdır; halbuki lisan ve cinsiyyet meşarü'n-ileyhin zuhurundan ve bu devletin teessüsünden eskidir. Asıl bu lisanla mütekellim olan kavmin ismi "Türk" ve söyledikleri lisanın ismi dahi "lisan-ı Türkî"dir. Cühelâ-yı avam indinde mezmum addolunan ve yalnız Anadolu köylülerine ıtlâk edilmek istenilen bu isim, intisabiyle iftihar olunacak bir büyük ümmetin ismidir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde belli bir etnik grubun kendisine verdiği bir isim olarak kullanılmayan "Türk" teriminin aşağılayıcı bir imaya sahip olduğu düşünülürse, yukarıdaki alıntı böylesi bir kendilik algısının o ana kadar söz konusu olmadığı Türkçe konuşan halklar arasında ulusal bilincin uyanışının bir çeşit aklanması olarak okunabilir (Kushner, 8-9). Sami'nin kendisini açıkça bu halkın (ulusun) içerisine dahil ettiği gerçeği bir yana, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan önceki Türklerin "kökleri" ile ilgili referansları görmek gayet ilgi çekicidir.[44]

Bu yazıda ayrıca Sami, "Osmanlı"nın ne demek olduğuna da eğilir: Osmanlı devletine tâbi olarak yaşayan herkes Osmanlıdır.[45] Diğer taraftan, yazar için Türk terimi Osmanlı devletine tâbi olan halklardan sadece birisinin oluşturduğu büyük bir topluluktur:

> "Osmanlı" ile "Türk" isimleri beynindeki nisbet, tıpkı "Avusturyalı" ile "Alman" isimleri beynindeki nisbet gibidir. "Avusturyalı" unvanı Avusturya devletinin taht-ı tâbiiyyetinde bulunan kâffe-i akvama ve onların biri ve ümmet-i hâkimesi olan Avusturya Almanlarına ıtlâk olunduğu halde "Alman" ismi bu ümmet-i azîmenin gerek Avusturya'da gerek Prusya ve Almanya'da ve gerek İsviçre ve Rusya ve sair taraflarında bulunan kâffe-i efradına ıtlâk olunur. Devlet-i Osmaniyye'nin zîr-i tâbiiyyetinde bulunan kâffe-i akvam efradına dahi "Osmanlı" denilip, "Türk" ismi dahi Adriyatik

---

[44] Osmanlı Türklerinin İslam öncesi tarihleri ve "Türkî halklar"ın keşfine yönelik ilginin önce Batılı araştırmacılar ve ardından Osmanlı entelektüelleri arasında ortaya çıkışı ve "Asya'daki bütün Türki halkların kardeşliği" söyleminin inşası, aşağıda, "metinlerarasılık" kısmında tartışılacaktır.

[45] Bu tanım ayrıca, 1876 Meşrutiyet anayasasının 8. maddesinde de görülebilir (Gözübüyük ve Kili, 26).

denizi sevahilinden Çin hududuna ve Sibirya'nın iç taraflarına kadar münteşir olan bir ümmet-i azîmenin unvanıdır.

Sami'ye göre insanların Türk olarak çağrılmaktan utanmamaları, aksine, bundan gurur duymaları gerekmesinin nedeni, Osmanlı devletinin kuruluşundan çok önce var olan ve imparatorluğun dışındaki Asya topraklarında da pek çok halk tarafından konuşulan "lisanımız"dır. Bu halkların konuştuğu lisan ile kendi "lisanımız", yazara göre, aynı lisanın iki ana koludur.

Türkçe konuşan halkların kardeşliği üzerinde durduktan sonra yazar, Türklerin atalarını konu edinir: "Ecdadımız" Asya'nın içlerinden geldiklerinde lisanlarının imlasını ve edebiyatlarını getirmek yerine yavaş yavaş yeni bir lisan yaratıp onu zaman içerisinde biçimlendirdiler. Sami, "Şark Türkleri" dediği Asya'daki Türkî halklardan bahsederken "hemcinsler" kelimesini kullanır. Kendisini ise, "biz" ve "bizim" zamirleri ile birlikte kullandığı, Osmanlı İmparatorluğu içerisinde yaşayan "Garb Türkleri"ne dahil eder: "Bize kalırsa, o aktâr-ı bâidedeki Türklerin lisanı ile *bizim* lisanımız bir olduğundan, ikisine de 'lisan-ı Türkî' ism-i müştereki, beynlerindeki farka da riayet olunmak istenildiği halde onlarınkine 'Türkî-i şarkî' ve bizimkine 'Türkî-i garbî' unvanı pek münasibdir."

Makalenin geri kalanı ise Türkçe dilinin modernleşmesi ve Arapça ve Farsça kökenli "yabancı" kelimelerden arındırılması hakkındadır.

Yazarın genelde Türkçe yazılarındaki *cins/cinsiyet*, *ümmet*, *kavim*, *millet*, *halk*, *anasır* gibi kavramları sorunlu kullanımı (diğer söylemsel içerikle birlikte), Koselleck'çi bir kavram–tarih[46] anlayışı ile Arnavut ve Türk uluslarının "söylemsel inşa"larının "kavramsal–tarihsel analiz"i[47] çerçevesinde ayrı birer çalışma olarak ele alınmalıdır. Burada kısaca, Sami'nin bütün bu kav-

---

[46] Bkz. Reinhart Koselleck'in şu makaleleri "Einleitung"; "Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte". İkinci makale, *Historishce Semantik und Begriffsgeschichte* ve *Vergangene Zukunft. Zur Semantik Geschichtlicher Zeiten* kitaplarında yeniden basılır. İkinci kitabın İngilizce tercümesi için bkz. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Koselleck'in kavram–tarih konusundaki bir makalesi için bkz. "Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte". Bu makalenin İngilizce tercümesi için bkz. "Social History and Conceptual History". Kolektif kimlikle ilgili yukarıda sözü edilen Osmanlıca kavramlarla (*cins/cinsiyet*, *ümmet*, *kavim*, *millet*, *halk*, *anasır vb*) aynı anlamsal alandaki Almanca kavramların analizi için bkz. "Volk, Nation, Nationalismus, Masse". Aynı zamanda bkz. Richter.

[47] Ulusal kimliklerin "söylemsel inşa"ları ve "kavramsal–tarihsel analiz"i için bkz. Wodak vd; Wodak ve Meyer; Triandafyllidou ve Wodak.

ramları açıkça tanımlayarak veya aralarındaki farkı belirterek kullanmadığını söyleyebiliriz. Ancak Müslüman entelektüeller arasında "siyasal ulusçuluğun" belirişinden sonraki yıllarda, kavramsal belirsizliğin ortadan kalkmaya ve Türk ulusçuluğunda etnosentrik manada "ırksal farklılık" fikrinin daha önemli olmaya başladığı görülür. Aslında "bilimselden çok siyasal alanda, normalde 'ırksal' farklılık denilen şey, radikal biçimde farklı kültür ve dinlere mensup veya görünüşleri (deri rengi, hatta giyim alışkanlıkları) bariz biçimde farklı toplumların ve bireylerin, 'yabancılık' ve 'ötekilik'leri ile ilgili genel bir durumdur" (Christie, 230).

Böylesi bir analizde üzerinde durulabilecek diğer kavramlar ise, farklı kolektif kimlikleri tanımlamakta kullanılan "biz", "bizim" gibi zamirlerdir: "Ulus ve ulusçulukla ilgili her tartışmanın temelinde kimlik meselesi yatar. Eğer tümüyle kişisel olan alanın ötesine geçersek, kimlik sorularının dünyayı 'biz/bizim' ve 'onlar/onların' olmak üzere kesin biçimde ikiye böldüğünü fark ederiz. Kim olduğumuzu tanımlamakla aslında doğal olarak bu tanıma uymayan diğer herkesi dışlamış oluyoruz" (1).

Sami örneğini ilginç kılan şey, yazarın "biz" zamirini yukarıda görüldüğü gibi Arnavutça kitabındaki pek çok yerde Arnavutlar için de kullanmış olmasıdır (*Shqipëria,* 7). Söz konusu dönemde Arnavut olmanın Arnavut entelektüelleri tarafından öncelikle Türk olmamak üzerinden tanımlandığı düşünülürse, diğer şeylerin yanında, birbirleriyle çatışan iki "biz"in tek bir yazarda bir araya geldiğini gösterdiği için Sami'nin konumu daha dikkat çekici hale gelir.

Hafta'da yayımlanan makalesinin son paragrafında Sami, reforme edilmiş/standart hale getirilmiş Türk dilinin birleştirilmesi yoluyla, şu halde "sekiz ilâ on milyondan fazla olmayan" Garb Türklerinin yerine yirmi milyonluk birleşik tek bir "Türk ümmeti"nin söz konusu olacağını iddia ederek, Türk ulusçusu fikirlerinin "siyasal" boyutunu açıkça ortaya serer. Devlet gibi herhangi bir oluşumdan veya bu Türkçe konuşan halklara işaret eden "ulus" gibi bir siyasal olgudan söz etmediği için, yazarın ne çeşit bir birliği öngördüğü belli değildir. Diğer taraftan, bu yenilikçi ifadelerin Türkçe konuşan halklar arasında "dilsel ulusçuluğun ortaya çıkışı" sürecinin ilk adımı olarak görülebileceği ve kültürel Pantürkizm niteliklerine sahip olduğu gayet açıktır.[48] Burada çarpıcı olan, bu fikirlerin, anadili Arnavutça olan ve aynı retoriği

[48] Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde Pantürkizmin ortaya çıkışı ve tarihi için bkz. Landau, *Pan-Turkism,* 7-73. Sami'nin bu süreçte oynadığı esaslı rol için bkz. Landau, 31.

kendisinin sadık olduğu Arnavut ulusunun ortaya çıkışına katkıda bulunmak için de kullanan biri tarafından yazılmış olmasıdır.

Bu durum, benzer bir retoriğin *Shqipëria* ile aynı yıl basılan Türk dili hakkındaki bir metinde de kullanılmasıyla daha ilginç bir hal alıyor: Yaklaşık yirmi yıl sonra *Kamus-ı Türkî*'nin "İfade-i Meram"ında yazar, "iki şubeli (Şark ve Garb) tek bir Türk lisanı" teorisini tekrarlar; Türkçe konuşan halklardan (Türkîler) ve Türk dilinden bahsederken yine "biz" ve "bizim" zamirlerini kullanır. Yine aynı yerde, dillerine Osmanlıca değil Türkçe denmesi gerektiğini dile getirir. Sözlüğün adı ile birlikte dikkate alındığında, bu ifadenin söz konusu dönemde (kültürel) Türk ulusçuluğu adına bariz bir yarar sağladığı ortadadır. Bu çalışmanın çerçevesi açısından yazarın "İfade-i Meram"da "biz ki bin seneden beri tahrir*i* ve edebi bir lisana sahibiz" ifadesinin de önemi ortadadır. Burada da Arnavutça ile ilgili olarak yapıldığı gibi, dilin kadimliği üzerinden halkın kadimliği ispat edilmeye çalışılır. Elbette Türklerle ilgili durumda Türklerin, yaşadıkları toprak olan Anadolu'nun yerlisi olmadıkları ortadadır. Bu yüzden, "Anadolu'daki kadim yerleşikliğin" yazar tarafından sorunsallaştırılmadığını söylemek anlamlı olacaktır.[49]

Metinlerarasılık ve söylemlerarasılık sorunu

Bu çalışmada üzerinde durulan metinler, Arnavut ve Türk ulusal kimliklerinin inşasına yönelik ilk teşebbüs ile ulusçuluğun ortaya çıkışı gibi daha geniş bir tarihsel bağlamın doğrudan "ürünler"i olarak görülebilir. Bu yüzden, başka yazarlara ait daha eski veya çağdaş metinleri ve/veya Sami'nin metnine gömülmüş farklı söylemleri "okumak" anlamlı olacaktır. Bu metinlerdeki retoriğe ve söz konusu metinlerin söylem analizine yönelik daha kapsamlı bir çalışma daha verimli olacaktır; ancak böylesi bir çalışma, bizim bu çalışmamızın erriminin ötesinde olsa da, burada Sami'nin metinlerine sızmış olan farklı metin ve söylemler üzerinde kısaca durmaya çalışacağız.

İlk olarak, Sami kitabını bastırdığında Avrupalı akademisyen ve entelektüellerin, Arnavut halkının etnik bir topluluk olduğunu ve Arnavut olmanın hayali ortak bir kimlik olduğunu çoktan *keşfetmiş* oldukları biliniyordu. Yi-

[49] Türkiye'deki kadimlik ve etnik köken sorunu ile ilgili eleştirel bir çalışma için bkz. Aydın, 60-73.

ne, kitabın basımından önce bu keşfin etkisini proto–ulusçuluğun gerçek ve olağan hâmilleri olarak görülebilecek ve Arnavutluk dışındaki Arnavutlar arasında Arnavut etnosentrizminin ortaya çıkışına hizmet eden bazı Arnavutlar üzerinde gösterdiği, en azından bazı uzmanlar tarafından biliniyordu.[50] Sami'nin kitabında da izlenebilecek olan bu arka plan eğer iyi anlaşılırsa, kitabın Arnavut etnosentrizminin *siyasal ulusçuluğa* evrilmesindeki ve Arnavut ulusal kimliğinin söylemsel inşasındaki öncü rolü daha açık biçimde görülebilir.

Modern öncesi zamanlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Arnavut "ulusu"ndan bir mevcudiyet olarak söz etmek mümkün değildir. Belli durumlarda Arnavut dili bazı topluluklar için bir "harç" işlevi görmüş olabilir; ancak o zamanki kolektif kimliklerde Arnavutçanın herhangi bir şekilde belirleyici rol oynadığını söylemek doğru olmaz. Aslında Osmanlı'da geleneksel kolektif kimliklerin temel unsuru, genel olarak bir dini grubun (*millet*) veya daha özelde bir mezhep veya tarikatın üyesi olmak gibi dinsel bir bağ olagelmiştir. Bunun dışında aşiret, geniş aile, kabile gibi kimi seküler topluluk bağları bazen dinsel bağlardan daha güçlüdür. Oysa modern(ist) entelektüeller tarafından Osmanlı Balkanlarında yaşayan "biz–toplulukları" arasındaki *modern* ulusal kimliğin söylemsel inşası, çoğu sefer bu bağların varlık veya önemini göz ardı etmeye, yok saymaya, inkâr etmeye ve/veya olduğundan daha az değer biçmeye dayanır. Diğer taraftan bazen de, dil ve tarih gibi modern ve çok daha önemli olduğu düşünülen birleştirici unsurlar haddinden fazla dikkate alınır ve bu unsurların geçmişte de aynı önemli rolleri oynadıkları konusunda ısrar edilir.[51]

---

[50] Arnavut ulusunun söylemsel inşasında ve Arnavut ulusçuluğunun ortaya çıkışında belirleyici rol oynayan Arnavut entelektüellerinin neredeyse hepsi Arnavutluk dışında yaşamıştır. "Gandhi, Nehru ve Coomaraswamy'nin sevgili Hindistanlarını ancak ondan ayrıldıklarında keşfetmeleri gibi" (Sethi, 198, dipnot 51), bütün bu Arnavut entelektüeller kendi Arnavutluk'larını "ev"lerini terk edip "Batı"ya gittiklerinde "keşfederler". Gerçekte, söz konusu dönemde kullanılan "Arnavutluk" ve "Arnavut" kelimelerinden ne anlaşılması gerektiği hiç de kesin değildir. Çoğu Arnavut için hâlâ oldukça baskın olan geleneksel ve etnik dışı kimlikler (dini, kabilesel, bölgesel ve/veya emperyal), Batı ile kurdukları bir çeşit entelektüel bağ üzerinden bir *epistemolojik kırılma* tecrübe eden entelektüelleri de güçlü biçimde etkilemeye devam eder.

[51] Anthony Smith gibi kimi akademisyenlerin ulusal kimliğin inşasındaki rolünü yanlış yorumladığı veya bu role haddinden fazla önem verdiği bazı geleneksel (modern öncesi) dini unsurlar, ancak, "geleneğin icadı" (Hobsbawn ve Ranger) biçiminde isimlendirilebilecek bir süreçle yeni anlamlar yüklendikten sonra yeniden gözden geçirilmiş ve kullanılmıştır.

Daha geniş bağlamda, Avrupa–merkezli ve modern epistemin ayrılmaz parçası olan bu "biz–topluluğu" ile ilgili yeni bakış açısı, Balkan halklarının yerli dinamikleri sonucunda ortaya çıkmamıştır. Bu daha çok, modern Batı bilgi ve fikirlerinin etkisindeki "yerel" entelektüeller tarafından ithal edilen, doğrudan Batı dünyasının yaptığı bir ihraçtır. Yerli entelektüellerin kendilerini ve ait oldukları grubu farklı görmelerine neden olan süreç de budur. Bu nedenle, yerel entelektüeller halkı ortak dil ve tarihin ortak kimliğin inşasında belirleyici rol oynadığına ikna ederek ve bu yolla onlara yeni bir epistem dayatarak "halkın aydınlanması"na gayret ederler. Bu yeni algılamada en önemli rolü Oryantalizm sayesinde edinilen (yeni) bir bilgi birikimi oynar: Modern paradigmanın kavram ve değerleri ile Avrupalı olmayan halkları "bir dizge içerisine sokmak" ve onlar üzerine çalışmak.

Bu minvaldeki modern Batılı çalışmaları tetikleyen çok sayıda olası saik mevcuttur: entelektüel merak ve kendi ülkelerinin emperyal çıkarlarına hizmet/katkı sunma vd. Diğer taraftan bu çalışmaların Balkan entelektüelleri üzerindeki süregelen etkisi hemen her zaman bir çeşit epistemolojik kırılmaya neden olmuştur. Bu sadece aşina oldukları her türlü *–loji*'nin bilimsel metodu aracılığıyla elde edilen ve modern terminolojiye eklemlenen yeni (dilbilimsel, etnografik ve tarihsel) bulguların ithali üzerinden değil, aynı zamanda (ve daha önemlisi) kendilerine, çevrelerine ("biz–toplulukları") ve geçmişlerine bakışlarındaki değişim üzerinden gerçekleşmiştir.

Batılı araştırmacıların Arnavutların kültürü, tarihi ve diline yönelik ilgileri 18. yüzyılın sonunda başlar. Albano*loji*'nin başlangıcı olarak alınabilecek akademik çağdaş etnografik, folklorik, dilbilimsel ve tarihsel çalışmalar ise takip eden yüzyılın başında başlar. Sami'nin kitabında, Albanolojinin erken dönem metinlerine, Arnavutların kadim tarihleri ile dilleri ve kültürleri bağlamında açık ve gizli göndermelere rastlanır.

Sami bir yerde, "Albanolojinin babası" olarak bilinen (Pipa, 155) Avusturyalı akademisyen Johann Georg von Hahn'dan (1811–1869) "19. yüzyılın büyük Alman dilbilimcisi (filoloğu)" diye bahseder (*Shqipëria,* 18). Hahn'ın ünü ve Sami'nin Hahn'a olan hayranlığı aslında Arnavutların dili ve kökenleri hakkında yaptığı *Albanesische Studien* (1854) isimli çalışmasından kaynaklanır. Sami Almanca bilmediği ve Hahn'ın yapıtı Sami'nin bildiği herhangi bir dile çevrilmediği için, yazarın bu yapıttan ne derece faydalandığı belli değil-

dir.[52] Sami, Hahn'ın bir mezar taşı üzerinde Fenike alfabesi ile yazılmış Arnavutça bir mektup keşfettiğini söyler. Sami'ye göre, bu keşiften hareketle Hahn, Arnavutların dillerini o tarihlerde yazıya geçirdiklerini söylemiştir (*Shqipëria,* 18). Yine yazar, "kadim Yunan tarihçi ve filozofları"na (7) referans vererek, "[Arnavut] topraklarımızı en azından iki bin yıl öncesinde" (68) tarif eden "büyük filozof [*deshkronjes*] Strabo"dan[53] bahseder. Strabo'nun kitabı ile Sami'nin sözünü ettiği Epirot kralı Pyrrus'tan (*Pyrrua a Burri*) Hahn'ın da *Studien*'de söz ettiğini söylemekte fayda var (216, 254, 301, 328, 307).

Verdiği doğrudan göndermelerle izlenebilecek olan, Albanoloji ile ilgili 19. yüzyıl metinlerinin Sami üzerindeki açık etkisinin yanında, kitap boyunca bu metinlerin yazar üzerindeki örtük etkisi, yazarın dönemin Arnavutluk'u ve Arnavutları hakkında bilinen "Albanolojik" bilgileri tekrar ettiği yerlerde görülebilir. Kitaptaki pek çok tarihsel gerçek ve mit bu gelenekten ödünç alınır. Bu durum en bariz biçimde, yazarın "Arnavutların ve onların lisanlarının kadimliği" üzerinde durduğu yerde izlenebilir. Arnavutlar arasında ulusal gururun yaratılmasına hizmet eden kadimlik miti, Avrupalı araştırmacıların çalışmalarındaki yeni bilgilere dayanır. 19. yüzyıl boyunca birbirleriyle çelişen pek çok teori olmasına rağmen, yukarıda da görüldüğü gibi Sami özellikle İlir teorisini de içinde barındıran Pelazg teorisini kabul etmiş görünür.[54]

Arshi Pipa'ya göre, "Arnavutların romantik Pelazg köken teorisi 'absürd' olarak görülüp eleneli çok oldu. Albanolojinin babası Georg von Hahn, pek çok Albanoloğun da kabul ettiği bir tez olan Arnavutların İliryalıların soyundan geldiklerini ilk dile getirenlerdendir" (155). Ancak bu

---

[52] *Kutadgu Bilig* için yazdığı ancak yayımlayamadığı çevirisinde Sami, kızı Samiye ile oğlu Mithat'ın (aslında Sami'nin evlatlığıdır ve ağabeyi Abdyl'in oğludur), kendisi Almancayı çok iyi bilmediği için kitabı okumakta kendisine yardım ettiklerini yazar (Dağlıoğlu, *Şemsettin Sami Bey,* 54; Tural, 121; Levend, *Şemseddin Sami,* 96). Vambery'nin (1832–1913) 1870'te orijinal metinle birlikte yayımlanan Almanca çevirisi üzerinden, Sami'nin yaşamının son yıllarında Osmanlı Türkçesine çevrilme imkânı bulan bu kitap, ilk Türk ulusçuları arasında, Asya'daki Türkî halklarla kadimlik ve süreklilik mitinin inşası ve/veya sağlamlaştırılmasında önemli rol oynar.

[53] Daha çok *Geographika* (Coğrafya) eseri ile bilinen Yunan coğrafyacı, tarihçi ve filozof Strabo'nun (M.Ö. 63–M.S. 24), aralarında tüm dünyadan halklar ve yerlerin tarih ve betimlemelerinin bulunduğu çalışmaları da içeren 17 kitabın yazarı olduğu düşünülür.

[54] Arnavut etnik köken teorileri ile ilgili Avrupalı araştırmacıların farklı teorilerini ve bu teorilerin Arnavut ulusçu entelektüelleri tarafından nasıl alımlandığını gösteren çalışmalar için bkz. Pipa, 155-161; Malcolm, *Kosovo,* 28-40; Malcolm, "Myths of...", 73-79.

söylenenler gerçeği yansıtmaz: İlir teorisinin Pelazg teorisinden ayrı ele alınamayacağı açıkça ortadadır, çünkü Arnavutların kökenleri ile ilgili teorilerin tarihi çok daha karmaşıktır. Her şeyden önce, Pelazg ve İlir teorilerinin birbirleriyle çelişmekten çok, (yukarıda belirtildiği gibi) iç içe olduklarını dikkate almak gerekir.

Bunun dışında, Pelazg ve İlir teorileri ile çelişen ve Arnavutların atalarının yaşadıkları topraklara çok daha sonra geldiklerini öne süren, böylece Arnavutların kadimliği fikrini reddeden başka teoriler de vardır. Bu teoriler *kadim*–Anavatan ve/veya *kadim*–Ata biçiminde sunuluşlarına göre şöyle sınıflandırılabilir: 1) Rönesans yazarlarınca desteklenen İtalyan teorisi; 2) Daha sonra, hâlâ varlığını sürdüren Hint-Germen teorisini ortaya koyacak olan Joseph Ritter von Xylander[55] tarafından 1835'te çürütülen Tatar teorisi; ve 3) Rönesanstan sonra sırasıyla Aeneas Silvius Piccolimini (1509),[56] Fransız diplomat François Pouqueville (1820–1821)[57] Göttingen'den (Almanya) bir Yunan öğrenci olan Nikolaos Nikokles (1855)[58] tarafından savunulmuş olan ünlü Kafkas teorisi. Bu üç teori de 19. yüzyılın son çeyreğiyle birlikte güvenilirliklerini kaybetmeye başlarlar: "Kafkas teorisini desteklemeye yönelik son teşebbüs, kadim Arnavutların bir Hint dili konuşan İskitler olduğunu, Arnavutluk'a göç etmeden önce Kafkaslarda yaşadıklarını öne süren ve kendisi de bir Arbëresh[59] yazar olan Francesco Tajani[60] tarafından yapılmıştır" (Malcolm, "Myths...", 74).

Sami'nin metinlerinde desteklenen Pelazg–İlir teorisi, akademisyenler tarafından yeterince tartışılmadan ve diğer teoriler bütünüyle irdelenip elenmeden, 19. yüzyılın ikinci yarısında yavaş yavaş baskın teori olmaya başlar. Alman araştırmacı Johann Thunmann'ın 1774 tarihli ve aralarında Sami'nin sözünü ettiği Strabo'nun da yer aldığı pek çok antik Yunan yazarı tarafından bölgedeki Yunan olmayan halkların ve Yunanlardan önceki bölge sakinlerinin mitolojik anlatımına dayanan *Untersuchungen über die Geschichte der*

---

[55] *Die Sprache der Albenesen oder Skipetaren.*

[56] *Cosmographia Pii Papae in Asiase & Europe elegantı descriptione.*

[57] *Voyage dans le Grece.*

[58] *De albnensium sive Shkiptar origine et prosapia.*

[59] Arbëresh'ler Ortaçağda İtalya'ya yerleşmiş olan, uzak köylerde yerleştikleri için dillerini ve kültürlerini muhafaza edebilmiş Arnavutlardır.

[60] *Le istorie albenesi.*

östlichen europaeischen Völker eserinin basımı, Albanolojide genellikle Pelazg teorisinin başlangıcı olarak kabul görür.[61]

Pelazg–İlir teorisi daha sonra, bir Arbëresh araştırmacı olan Angelo Masci'nin (Engjël Mashi) eserleri;[62] Masci'nin eserlerini kendi yazdığı eleştirel şerhlerle[63] Fransızcaya çevirip yayımlayan ve daha sonraki bir yayınında Arnavutların antik dillerini Pelazg olarak tanımlayan[64] Fransız coğrafyacı Conrad Malte–Brun ve bir Arbëresh yazar olan Giuseppe Crispi (Zef Krispi)[65] sayesinde ortaya konulur.

> 1854 tarihli eseri *Albanesische Studien* ile bütün bu karışıklıkları ortadan kaldıran ve en sonunda Pelazg teorisini klasik biçimine sokup kuran kişi büyük Albanolog Johann Georg von Hahn'dır. Von Hahn, Masci'nin İliryalıları, Epirlileri ve Makedonları (kadim Arnavutçayı oluşturan) tek bir linguistik grup olarak aldığı orijinal sınıflandırmasını yeniden şekillendirmiş, bu teoriye Malte–Brun'un kadim Arnavutların Pelazglar olduğu savını da eklemiştir. Bu, Pelazgların konuştuğu dilin Yunancanın bir kolu olmadığı, ondan daha farklı ve antik bir dil olduğu anlamına gelir (76).

---

[61] Pelazglarla ilgili bu antik Yunan yazmaları hakkında derinlemesine çalışmalar için bkz. Lochner–Hüttenbach; Myres. Başlığının aksine Myres'ın eserinin, modern zamanlardaki "Pelazg teorisi" ile herhangi bir ilgisi yoktur. Bu çalışma, bütünüyle antik kaynaklarla ilgilidir. Dahası, Pelazgların Arnavut ve İliryalıların atası olduğu biçimindeki "Pelazg teorisi" literatürüne dahil bile değildir. Sami'nin referans verdiği Strabo'nun kitabının Pelazglarla ilgili bölümü için bkz. Lochner–Hüttenbach, 126. Pelazglar veya onlarla ilgili çalışmaların tarihi üzerine değil de dilleri üzerine olan ve metni elde bulunan iki çalışma için bkz. Windekens, *Le Pelasgique...*; Windekens, *Etudes Pelasgiques.*

[62] *Discorso sull' origine, costume e stato attuale della nazione Albanese.* Masci, "...İliryalı, Epirli ve Makedonların antik zamanlarda konuştuğu dillerin temelde aynı olduğunu ve bunun Arnavut dili için kaynak oluşturduğunu iddia eder. Diğer taraftan [Masci], bu kadim dili, Pelazg dili olarak nitelemez" (Malcolm, *Myths...*, 75).

[63] "Essai sur l'origine, les moers et l'etat actuel de la nation albanaise".

[64] *Precis de la geographie universelle, ou description de toutes les parties du monde.* "Malte–Brun'a göre Arnavutlar, Pelazglar, Dardanyalılar, Yunanlar ve Makedonlar ile 'müşterek' bir dil konuşan İlir kabilelerinin soylarından gelirler. Diğer taraftan, Arnavutları 'İliryalı' ve dillerini de temelde 'Pelazg' olarak niteleyen Malte–Brun ('Arnavut dili, kadim, önemli ve Palesgo–Helenik dil ailesinde, aynı ailedeki diğer dillerden ayrı bir dildir.'), Pelazg dilini antik Yunancanın bir kolu olarak gösterip, bu dili Trak dilinin bir kolu olarak gördüğü İlir dilinden ayrı bir yere koyar." (Malcolm, *Myths...*, 75-76)

[65] *Memoria sulla lingua albenese.*

Söz konusu kitabında Sami ayrıca, 1890'ların başında "Pelazg sorunu"nu tartışan Ellis Hesselmeyer'in Almanca kitabından[66] ve/veya Eduard Meyer'in Teselya'da ve Girit'te yaşamış olan Pelazgların Yunan mı yoksa Yunan öncesi halklardan biri mi olduğu sorusunun hâlâ geçerli olduğunu savunduğu kitabından[67] faydalanmış olabilir.

Yazarın, Batılı Albanologlar tarafından kullanılan antik araştırmacıların eserlerini okuyabilmek için gerekli olan dillerin çoğunu anladığını biliyoruz. Diğer taraftan yazarın bu metinleri orijinallerinden okuyup mu kullandığını, yoksa bu eserler hakkında bilgi veren Albanoloji çalışmalarından mı yararlandığını bilemiyoruz. Sami'nin eserlerinde bu metinlerin muhtemel kullanılışı hakkında daha geniş bilgiye ulaşmanın önemi ortadadır. Bunların yanında, Sami'nin üzerindeki Batı merkezli Albanolojinin muhtemel etkisinin her zaman doğrudan bu Albanologlardan gelmesi de şart değildir. Kimi zaman bu etki, Arnavut *kültürel* ulusçuluğunun öncüleri olan diğer Arnavut entelektüellerinin yazıları üzerinden dolaylı bir yol da izlemiş olabilir: "Kültürel ulusçuluk, kültürel biricikliği ispatlayarak ulusal bilinci harekete geçirmeyi amaçlar ve gücünü de temelde gelenekler, din ve yerel ağızların başlıca öğeleri olduğu geçmişten alır" (Sethi, 5).[68] Ancak bu çalışmamız, "seçici ve kısmi bir kategori olan ve tahayyül ile manevranın kimliği biçimlendirmesinde hayati rol oynayan" kültürel ulusçuluğu derinlemesine tartışmayı hedeflemiyor.

Arnavut entelektüellerin erken dönem çalışmaları (1870'lerden önce) ile Sami'nin çağdaşlarının çalışmaları (1870'lerden 1904'e kadar), başarıları bu dönemde göreceli olarak hâlâ marjinal olsa da, Albanoloji birikimini daha geniş bir okur kitlesine aktarıyordu:[69]

"Arnavut rönesansının (*rilindja*) insanları" olarak isimlendirilen ve Arnavut ulusal romantizmine yol verenler tarafından yaratılan ana mitler, 19. yüzyıl Avrupa romantizminin tipik mitlerine benzer ve Arnavut olmanın biricikliğine dayanan bir gurur yaratmaya çalışır. Bu ana mitler arasında, Arnavut

---

[66] *Die Pelasgerfrage und Ihre Losbarkeit.*

[67] *Etymologisches Wörterbuch der Albanesischen Sprache.* Meyer'in iddiası ve "Pelazg sorunu" ile ilgili 20. yüzyıldaki tartışmalar için bkz. Lochner–Hüttenbach, 136.

[68] *Kültürel* ulusçuluk için edebiyatta kullanılan alternatif bir terim de "*akademik* ulusçuluk"tur. Bu bağlamda bu çalışmada, "akademik Türkçülük" bazen kültürel Türk ulusçuluğu ve "akademik Arnavutçuluk" da kültürel Arnavut ulusçuluğu yerine kullanılacaktır.

[69] Bu dönemde Arnavutluk'taki okuryazarlıkla ilgili önemli herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

halkının kadimliğini ve Arnavutçanın en eski dillerden biri olmasını övenler önemli bir yer tutar (Lubonja, 92).

Sami, çağının Arnavut entelektüelleri arasında, Pelazg–İlir teorisinin popülerleştirilmesinde yalnız değildir; söz konusu teorinin en baskın teori olduğu bu dönemde çağdaşlarının çoğu benzer bir rol oynar. Daha henüz 1860–61'de, ilk Arnavut mecmualarından biri olan ve Lama'da (Yunanistan) haftalık olarak Arnavutça ve Yunanca olarak yayımlanan mecmuanın adı *Pellazgu*'dur (Pelazg) (Daka; Mansaku; Lloshi).[70] İstanbul'daki kültürel–siyasal faaliyetlerinde Sami'ye eşlik eden ve 1878 ile 1879'da farklı dillerde basılan *The Truth on Albania and the Albanians (Arnavutluk ve Arnavutlar Hakkındaki Hakikatler)* isimli ünlü risâleyi yazan Vasa Efendi (Pashko Vasa) de, bu risâlesinin giriş kısmında Arnavutların kadimliğini ispat etmek için Arnavutların atalarının Pelazglar (ve daha sonraki kolu olarak da İliryalılar) olduğu fikrini savunur (3-13).

Kardeşi Sami gibi İstanbul'da yaşamış olan, radikal ulusçu eğilimleri ile tanınan ve modern Arnavutluk'un ulusal şairi olarak anılan Naim Frashëri de, Faik Konitza'nın çıkardığı *Arnavutluk* dergisinin 25 Mayıs 1897 tarihli sayısında yayımladığı "Shqipëria" (Arnavutluk) şiirinde, ilk Arnavutların Pelazglar olduğunu dile getirir. Yine aynı derginin bir sonraki sayısında yayımlanan "Pellasgët–Shqiptaret" (Pelazglar–Arnavutlar) isimli bir başka şiirinde, antik Yunan tarihçisi Heredot'u kaynak göstererek, Arnavutların kökenlerinin Pelazglara dayandığı mitini yeniden üretir (*Vepra...*, 242-247, 249-254).

Pek çok durumda Sami, organik bağla bağlı olduğunu bildiğimiz zamanının Arnavut entelektüellerinin kitap ve makalelerindeki Arnavutların tarihleri ile ilgili Batılı bilgi ve fikirlere *dolaylı* yollardan ulaşmış olabilir.

Yine Sami'nin "*savaş meydanlarındaki yiğitlik, direnme ve aristokrasi* [modern] *mitleri*" (Schöpflin, "The Nature...") ile ilgili örnekleri de başka metinlerden ödünç aldığı düşünülebilir: Epir kralı Pyrrus (*Pirro, Pyrrua, Burri*) ve İlirya kraliçesi Teuta (*Tevta*), Roma istilasına karşı gösterdikleri direnç için Sami tarafından övülür (*Shqipëria,* 7). Yukarıda bahsi geçen (Albanolojinin ürünleri olan) "Pelazg–İlir köken ve devamlılık" teorileri bağlamında, "aralarında Büyük İskender ve Epirli Piros'un da bulunduğu büyük antik Arnavut mitleri yaratılmıştır" (Lubonja, 92).

---

[70] Ayrıca, 1907 yılında da aynı ismi taşıyan başka bir Arnavutça mecmua yayımlandığı anlaşılmaktadır(Reso, 817).

Sami'nin kitabında, farklı söylemlerin bir aradalığı anlamında bariz bir "söylemlerarasılık"tan daha kesin biçimde söz edilebilir. Buna ilginç bir örnek olarak, özellikle Sami'nin gelecekteki Arnavut toplumla ilgili modern(ist) bir projeksiyon sunduğu kitabın son bölümünde sergilenen alışılmış modernist paradigma ile aynı kitabın önceki bölümlerinde hâkim olan genel "romantik" (*romanticist*) tavrın çakışması incelenebilir. Yazar kitabın önceki bölümlerinde, Arnavutların asırlarca süren medeniyetten uzak, "barbar zamanlar"daki yaşantılarının olumlu tarafına vurgu yapar:

Arnavutlar nasıl oldu da bütün bu barbar zamanlar boyunca lisanlarını korumayı başarabildiler? Öteki diller yazıya geçirilmiş olmalarına ve büyük bir özen gösterilmesine rağmen bunca değişikliğe uğramış ve bozulmuşken, nasıl oldu da alfabesi, yazısı, okulları olmaksızın Arnavut lisanı varlığını koruyabildi? Bütün bu soruların cevabı gayet basit: Arnavutlar lisanlarını ve milliyetlerini alfabesi veya bilgi ve medeniyeti olduğu için değil, özgürlükleri olduğu için, diğer insanlardan ayrı durdukları ve onlarla karışmadıkları, yabancıların aralarında yaşamalarına müsaade etmedikleri için koruyabildiler. Dünyadan, bilgiden, medeniyetten ve ticaretten bu izolasyon, diğer bir deyişle vahşi dağ yaşamı, Arnavutların lisan ve milliyetlerini korumalarını sağlamıştır. (*Shqipëria,* 17-18)

Kitabın pek çok yerinde, yazarın cesur savaşçılar olduklarından dolayı Arnavutlara hayranlığını dile getirdiği yerlerde çizilen bu izole "barbar" hayatı ile ilgili "romantik" tablo, Rousseau'nun "asil vahşi" (*noble savage*) kavramını hatırlatmaktadır. Ancak Sami'nin esas amacı Arnavutluk'un modernleşmesidir ki bu, ne kadar "romantik" olursa olsunlar pre–modern tüm değerlerin elenmesi anlamına gelmektedir. Bu arada, son tahlilde kopulmak istenen Osmanlı hükümetinin de aynı anda Arnavutluk da dahil olmak üzere tüm imparatorluğu modernleştirme çabası içinde olduğunu söylemek gerekiyor. Balkanlar'daki birçok ulusçu hareketin lideri gibi, Arnavut ulusçuluğu yaparken Sami de, ayak bağı olarak görülen Osmanlı'dan şikâyetçi olup, bağları gevşetmek çabası içine girmektedir; ancak olası bir bağımsız ulus devletle sonuçlanması beklenen bu çabanın nihai hedefi olan "modernleşme", aynı anda Osmanlı devletinin de o sıradaki tüm politikalarının nihai amacıdır. Bu çelişkinin veya "liberal–rasyonalist ikilem"in dünyanın başka yerlerinde de mevcut olduğunu, İngiliz sömürgesi olan Hindistan hakkında yazan Rumina Sethi'den öğreniyoruz:

> [Y]erli tarihyazımının kendi kendisiyle çelişen iki istikameti vardır: kadim geçmişe yönelik bir vurguyla oryantalist fikir ve kavrayış içerisinde yapılanış ve söz konusu o geçmişle bağı kesme arzusu. Modernite ve gelişim bakımından bir ulus–devletin, İngilizler tarafından biçimlendirilen bu yönden başka bir yönü takip etmesi oldukça güçtür. Söz konusu çelişki, kimliğin bir belirtisi olarak eskinin korunduğu yerde, daha ileri bir standart ve talep için geleneksel kültürün terk edilmesiyle görünür hale gelir. Kadimliğe sırtını dayama ile modernitenin sürekli olumlanması, Partha Chatterjee'nin ulusçu düşüncenin "liberal–rasyonalist ikilem"i diye kavramsallaştırdığı olguyu temsil eden, oryantalizmin yörüngesindeki ulus–devletlerin ortaya çıkışına neden olur. (17)

Bu çalışmamızda incelenen Sami'nin Türkçe makalelerinde de farklı metin ve söylemlerin bir aradalığı gözlenebilir. Yine burada, (doğrudan veya dolaylı olarak) gönderme yapılan gerçekler, kavramlar ve bilgiler, Batılı araştırmacı ve entelektüeller veya ilk çalışmalarında Batı merkezli modern çalışmalardan etkilenmiş Türkçe konuşan "aktarıcı"lar tarafından üretilmiş olan, Türkî halkların tarihi, dili ve kültürü hakkındaki metinlerden alınmıştır.

Baştan şunu da belirtmek gerekir ki, bir ülke olarak "Türkiye"nin ve "Türk" halkının "keşfedilmesi" onuru, "Türk milliyetçiliği için geleceğe dönük bir ilham kaynağı" olan Türkoloji'nin ortaya çıkışına katkıda bulunan Batılı araştırmacılara aittir (Ortaylı, "The Problem...", 32). Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Türkçe konuşan bütün halkların etnik ismi olarak "Türk" ve yeni bir anlamla kuşatılarak oldukça belirsiz bir coğrafya için kullanılmaya başlanan "Türkiye" isimleri, Osmanlı entelektüelleri tarafından Avrupa dillerinden alınmıştır: "Türk" terimi Osmanlıcada aşağılayıcı tarzda resmi söylemde "zalim, cahil, göçebe" insanlar için kullanılagelmiştir:

> [G]enellikle imparatorluğun çekirdeği olduğu düşünülen Türkler, 18. ve 19. yüzyıllara kadar yönetimde oldukça kısıtlı bir yer işgal ediyorlardı. "Türk" kelimesi esas olarak "kaba köylü parçası" anlamına geliyordu... "Türk" yalnızca yönetici sınıf arasında değil, genel olarak İstanbul avam sınıfı arasında da aşağılayıcı bir lakap olarak kullanılırdı. (21-22)

Dilbilim ve tarih alanlarındaki kültürel çalışmalara dayanan kültürel Türk ulusçuluğunun ortaya çıkışı, "Türk" kelimesine yeni bir anlam yükler. Artık "Türk" kelimesi, geçmişte şanlı medeniyetler kurmuş asil bir ulusun adı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu çalışmalar aynı zamanda savunmacı karaktere sahipti ve Türkleri "barbar" olarak gösteren modernist imaja karşı da dengeleyici bir rol oynuyordu (Kushner, 12).

Batı'daki Türkoloji çalışmaları, Türk tarihinin Osmanlı tarihine indirgenmemesinde ve Türklerin tarihini İslam öncesi devirlere kadar geri götürmede önemli bir rol oynar: Osmanlı Türklerinin İslam öncesi tarihlerine yönelik ilginin ortaya çıkışında da, "Türkî halklar"ın keşfi ve "Asya'daki bütün Türkî halkların kardeşliği" söyleminin inşasında da Batılı oryantalist/Türkologların katkısı büyüktür.

Çin, İslam ve Türk kaynaklarını kullanan Batılı oryantalistler, daha 18. yüzyıldan itibaren Osmanlılardan önce büyük medeniyetlerin kurucuları ve zengin bir dil ve tarihe sahip halk olarak Türklerle ilgili kitaplar yazmaya başlamışlardı. Bu Batılı araştırmacıların Osmanlı Türklerinin İslam öncesi tarihine ve imparatorluk dışında yaşayan "Türkî halklar"a yönelik ilgileri ile "Asya'daki Türkî halkların kardeşliği" söyleminin inşası, 19. yüzyılın ikinci yarısında kimi Osmanlı entelektüelleri[71] tarafından da şevkle kabul edilir. İlk *kültürel* Türk ulusçularının dilbilimsel, tarihi ve edebi çalışmaları sonucunda, Türkçülerin gittikçe artan ilgileri tüm dünyadaki Türklerin çağdaşlaşmasına yönelir:

19. yüzyılın son yarısında imparatorlukta, kısmen Avrupai etkilerle, Türk[çe] hakkında çalışmalara olan ilgi artmaya başlar. Yerli araştırmacılar kendi tarihlerini, dillerinin zenginliklerini ve edebi geleneklerinin güzelliğini "yeniden keşfederler". Yorum ve çıkarımlar birbirlerinden farklılıklar gösterse de, pek çok tarihçi ve dilbilimci, yaptıkları çalışmaların kendileriyle aynı soydan gelen halkları da içeren yüzlerce hatta binlerce yıllık tarihlerinin üstündeki örtüyü aralamaya başladığını fark ettiler. (Landau, *Pan-Turkism,* 30)

---

[71] Sami ve sonradan ünlü Türkçü Ziya Gökalp (1876–1924) de aralarında olmak üzere "Türk ulusçuluğunun babaları" olarak değerlendirilen, o zamanın ve sonraki dönemin radikal Türkçü entelektüellerinin çoğunun "köken" olarak Türk ve anadillerinin de "Türkçe" olmaması ilginçtir gerçekten. Dabası, "Jön Türk'lerin ana örgütü İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin çekirdeğini oluşturan, [1899'da] Tıbbiye Mektebi'nde kurulmuş olan örgütün kurucularından hiçbiri Türk kökenli değildir. Bu kişiler, güçlü bir ulusçuluk hissinin sonradan gelişeceği Arnavut, Kürt ve Çerkez gibi önemli Müslüman haklardandır" (Hanioğlu, "Turkish Nationalism...", 87).

Osmanlı entelektüelleri arasında Türklük hissiyatının yayılmasında en önemli rolü oynayan kitaplar olarak genelde şunlar kabul edilir: Joseph de Guignes (1721–1800) tarafından kaleme alınan *Historie generale des Huns, des Turcs, des Mongoles, et autres Tartares occidenteaux, etc., avant et depuis Jesus–Christ jusqa a present*; Arthur Lumley Davids'in (1811–1832) yazdığı *A Turkish Language Grammar. With preliminary discussion on the language and literature of the Turkish nations, a copious vocabulary, dialogues, a collection of extracts in prose and verse, etc.*;[72] ve Leon Cahun'un (1841–1900) kitabı, *Introduction a l'historie de l'Asie*. "Zamanında oldukça revaçta olan ve İstanbul'daki kitapçı raflarında 1896'da görülmeye başlanan" (Hostler, 141) ve "her yerde Türkçülük'e olan ilgiyi artıran" (Gökalp, *The Principles...*, 6)[73] bu son kitapta, Cahun "Avrupa'daki medeniyetin öncüleri olan bir Turan veya Fin–Japon ırkı fikrini öne sürer. (...) Oldukça romantik bir üslupla yazıldığı için Türk okurlarını etkilediğinden şüphe duyulamayacak bu kitapta Cahun, ilk Türklerin müspet özelliklerinden ve kültürel katkılarından bahseder" (Kushner, 10).

Yurtdışında yapılan Türkoloji çalışmalarının doğrudan bir sonucu olarak,[74] Türklerin (veya genel olarak Türkî halkların) kökenlerine yönelik ilginin ortaya çıkışı (Laut, 19, dipnot 11)[75] bağlamında, Sami, Yusuf Has Hacip

---

[72] Bu "yalnızca basılan ilk sistematik Türkçe gramer kitabı olduğu için değil, ayrıca tarihsel bir eser olarak da önemlidir. Türklerin tarihi, hâlâ konuşulmakta olan Türk dil ve lehçeleri ile ilgili bir genel çalışma ve Osmanlı Türklerinin kültürel ve edebi eserleri ile ilgili bir özeti içeren giriş bölümü, Türklerin medeniyetin gelişmesindeki rolünün altını çizer" (Kushner, 9). Orijinal basımdan (ve yazarın ölümünden) dört yıl sonra, kitabın Fransızca bir çevirisi Davids'in annesi tarafından Paris'te yayımlanır: *Grammaire turke*, İngilizceden çeviren Madame Sarah Davids, London, 1836. Bkz. Devereux'nün Gökalp, *The Principles...*, 2, dipnot 4'teki açıklaması.

[73] "Kimi Türkler arasında bu çalışma (Osmanlı ve Müslüman köklere değil) Türk köken ve mirasına yönelik gururu artırmış ve henüz bilinmeyen ulusçuluk hissini beslemiştir. Ayrıca buna benzer yayınlar çoğu Orta Asya'dan olmak üzere tarihi, dili ve edebiyatı Türklerle yakın olan akraba halklara yönelik ilgiyi uyandırır" (Landau, *Pan-Turkism*, 31).

[74] Yurtdışında "Türklerin kökenlerine yönelik ilgi" kapsamında değerlendirilebilecek bir başka çalışma için bkz. Parker.

[75] Kushner, "Türk entelektüelleri üzerinde dikkate değer etki bırakmış" iki "19. yüzyıl oryantalistinin" ismini daha listeye ekler: Fransız A.I. de Sacy ve İngiliz E.J.W. Gibb (10). Diğer yandan, "Bu [Türkçü] fikirlerin önemli kaynaklarından biri de Avrupa kökenli yeni bir bilim olan Türkolojidir. 19. yüzyılla birlikte bir dizi araştırmacı, (...) doğu Türklerinin ve İslam öncesi Türklerin tarihleri ve dilleri üzerine çalışmalar yapmışlardır. Joseph de Guignes (1721–1800), Abel–Remusat (1788–1832), Stanislas Julien (1799–1873), Hendrich J. Klaproth (1783–1835), Edouard Chavannes (1865–1918), Vilhelm Thomsen (1842–1927), Wilhelm Radloff (1837–1918) gibi birçok araştırmacının çalışmaları, İslam'dan önceki dönemde Türk-

Balasagun'un on birinci yüzyılda yazdığı *Kutadgu Bilig*'i (*Kudatku Bilik*) Armin Vambery'nin 1870'te orijinal metinle birlikte yayımladığı Almanca çevirisini[76] kullanarak Osmanlı Türkçesine tercüme eder. Hiç yayımlanma imkânı bulamayan bu çevirinin önsözünde Sami, Vambery'e "*umum Türk kavmi*" adına şükranlarını bildirir. Çünkü yazara göre Vambery sayesinde lisanı*(mız)*ın kadim edebi Farsçadan ve çoğu Avrupa lisanından daha eski olduğu ve mekteplerde kullanılabileceği artık anlaşılmıştır.[77] Sami'nin Türkoloji hakkındaki son çalışmaların sonuçlarını Osmanlı İmparatorluğu'na taşımaya yönelik bir diğer teşebbüsü de, *Orhon Yazıtları* olarak bilinen ve Orhon ırmağı kenarında bulunan, Danimarkalı bir araştırmacı olan Vilhelm Thomsen'in (1842–1927) dilini 1893'ten sonra çözmeye başladığı ve o tarihten sonra Türk ulusçuları tarafından Türklüğün kadimliğinin bir kanıtı olarak sunulan yazıtların, yine yayımlanma şansı bulamayan çevirisidir.[78] Sami'nin Orhon Yazıtları (ve elbette Kutadgu Bilig) üzerine yapılan çalışmaların sonuçlarını imparatorlukta ilk defa olarak halka yayma çabası, Türkiye'de yazarın Türk ulusçusu olmasının ve hatta Türk ulusçuluğunun kurucularından biri olmasının güçlü bir kanıtı olarak sunulagelmiştir (Dağlıoğlu, *Şemsettin Sami Bey*, 40-56; Levend, *Şemseddin Sami*, 150-151; Çalık, 64-65, 204; Tural, 28).

---

lerin bilinmeyen tarihlerini gözler önüne serecek önemli bilgileri açığa çıkarmıştır" (B. Lewis, "History Writing and...", 221).

[76] *Uigurische Sprachmonumente und das Kudatku-Bilik.* Vambery hakkında daha geniş bilgi ve onun İngiliz hükümetinin paralı bir çalışanı oluşu ile Türk ulusçuluğunun ortaya çıkışındaki rolü için bkz. Öke, "Professor Arminius..."; Öke, *Vambery...* Ayrıca Vambery'nin otobiyografisi için bkz. Vambery, *Arminius...*

[77] "Mumailaleyhin himmet ve gayreti sayesinde bugün lisanımızın, edebiyatı kadimeyi farsiden ve ekseri Avrupa lisanlarından ekmel; ve mekatipte tedris olunmaya şayan bir lisan olduğu anlaşılmıştır" (aktaran Dağlıoğlu, *Şemsettin Sami Bey*, 54). Ayrıca bkz. Tural, 121. İlk siyasi Türkçülerden Necip Asım'a [Yazıksız] (1861–1935) göre, *Kutadgu Bilig*'in Radloff çevirisini, Vambery çevirisini kullanan Sami'ye, Vambery'nin metnin sadece bazı kısımlarını çevirdiğini ve bu çevirinin "daha eski Türkçe" olduğunu, Radloff'un çevirisinin tam olduğunu söyleyip veren kendisidir (Levend, *Şemseddin Sami*, 96-97). Radloff tarafından yayımlanan ilk tam *Kutadgu Bilig* çevirisinin bir kopyası için bkz. *Kudatku Bilik, Facsimile der Uigurischen Handschrift der K.K. Hofbibliothek in Wien.* Metnin Radloff tarafından yapılan ilk transkripsiyonu için bkz. *Das Kudatku Bilik des Jusuf Chass-Hadschib aus Bälasagun, Theil I.* Metnin Rusça ve Almancaya ilk tam çevirisi için bkz. *Das Kudatku Bilik des Jusuf Chass-Hadschib aus Bälasagun, Theil II.* Metnin modern Türkçede ilk basımı ve açıklamalı çevirisi için bkz. Reşid Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig I-II-III.*

[78] Necip Asım *Orhon Yazıtları*'nı daha sonra kendisi yayımlar (Levend, *Şemseddin Sami*, 97, dipnot 1). *Orhon Yazıtları*'nın tarihi, keşfi ve şifresinin çözülmesi için bkz. Tekin.

Yazara ait burada sözü edilen Türkçe metinlerde Türkoloji çalışmalarının doğrudan etkisi, herhangi başka bir kaynağa yönelik açık bir referans olmadığı için tam olarak belli değildir. Yine de, bu dönem mevcut olan [Oryantalizmin bir kolu olarak] Avrupa–merkezli Türkoloji'nin harcıâlem bilgi ve fikirlerini konuyla ilgili makalelerde aktardığını, Türk ulusu ve bütün Türkî halkların kardeşliğinin tanımında bu dilin [potansiyel] rolünden de yine Türk dili ile ilgili makalelerde bahsettiğini söyleyebiliriz.[79] Pek çok Müslüman Osmanlı entelektüelinin zihninde "paradigma değişimi"nin tetikleyicisi olan Batı merkezli Türkoloji'nin mutlak rolü, Türk ulusçuluğunun "kurucuları" tarafından sonradan memnuniyetle kabul edilmiştir (Gökalp, *Türkçülüğün...*, 5-9; Akçuraoğlu, 34-35).[80]

Bu metinlere ve diğer Batılı çalışmalara referans vermek yerine Sami, Türkoloji çalışmalarının etkisi altında kalan ilk Osmanlı entelektüellerinin, Oryantalizmin de önemli unsurlarından biri olan erken dönem çalışmalarından yararlanmış olabilir. Bu çalışmaların en bilinenlerinden bazıları şunlardır: Mustafa Celalettin Paşa'nın (Müslüman olmadan önceki ismiyle Konstantin [Konstanty] Polzokic–Borzecki, 1826–1876) 1869'da İstanbul'da Fransızca olarak basılan *Les Turcs anciens et modernes* [Eski ve modern Türkler] eseri genellikle Batı merkezli Türkoloji'nin etkisiyle Osmanlı İmparatorluğu'nda yazılan ilk eser olarak kabul edilir. Bunun ardından Ahmet Vefik Paşa (1823–1891), 1643'ten ölümüne kadar Hive kralı olan, Ebul Gazi Bahadır Han (1603–1664) tarafından 1659 yılında yazılmış olan *Şecere-i Terakime*'yi (Türkmenlerin Soykütüğü) 1864 yılında *Efsal-i Şecere-i Türkî* başlığıyla Doğu Türkçesinden Osmanlı Türkçesine çevirmiştir. Yine bu bağlamda önemli olan, Ahmet Vefik Paşa'nın bir diğer eseri de ilk baskısı 1876'da yapılan *Lehçe-i Osmanî*'dir. Bu eserin kısa önsözünde yazar, Türklerin ve Türkçenin yalnızca Osmanlılara ve Osmanlıcaya karşılık gel-

---

[79] Dil ulusçuluğu (*Sprachnationalismus*) hakkında genel bir bilgi için bkz. Hroch, *The Social Interpreation of....* Balkanlar'daki *Sprachnationalismus* için bkz. Gutschmidt ve Hopf. *Sprachnationalismus* hakkında Türkiye'de yapılan bir çalışma için bkz. Sadoğlu. Aynı zamanda pek çok entelektüel çevre arasında kültürel ulusçuluğun ortaya çıkışıyla da ilintili olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde "dilbilimsel modernleşme" üzerine bir çalışma için bkz. Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri.*

[80] Avrupalı Türkologlardan minnetle söz etmek, daha sonraki yıllarda ulusçu entelektüellerin çalışmalarında gözlemlenebilir (Orkun, 28-36; Meram). Osmanlı entelektüelleri üzerinde Türkoloji çalışmalarının etkisi hakkında kısa bir çalışma için bkz. Oba, 121-128. Ayrıca bkz. Hostler, 140-142; Kushner, 9-12; Ortaylı, "Türkoloji...", 387-394.

mediğini, bunun yanında Asya'dan Avrupa'ya kadar yayılan bir halka ve onların diline de işaret ettiğini dile getirir. Belki bunlardan daha etkili olan ise askeri mekteplerin başındaki Süleyman Hüsnü Paşa'nın (1838–1892) 1876'da basılan ve bir bölümü İslam öncesi Türk tarihine ayrılmış olan kitabı *Tarih-i Âlem*'dir.[81] Ayrıca Süleyman Hüsnü Paşa, askeri mekteplerin müfredatına ulusal tarihle ilgili dersleri sokarak ve 1874'te basılan Türkçe (Osmanlıca değil!) gramer üzerine kitabı *İlm-i Sarf-ı Türkî* ile de kültürel Türk ulusçuluğunun ortaya çıkışında önemli bir rol oynar. 1870'lerde yayımlanan kitap ve yazılarında ve yine kendi çıkardığı *Muhbir* ve *Ulum* gazetelerinde kararsız bir Türkçülük sergileyen ve Genç Osmanlılar'ın üç liderinden biri olan Ali Suavi (1839–1878) de, Osmanlı Türk entelektüelleri arasında imparatorluk dışındaki Türklere yönelik farkındalığın yayılmasına katkıda bulunan kişilerden sayılabilir.[82]

Makalesi yayımlanmadan önceki döneme ait bu kaynakların yanında Sami, Türk ulusunun inşasında etkin rol almış olan entelektüellerin bu dönemki çalışmalarından da faydalanmış olabilir. Çağdaşı olan bu entelektüeller radikal Türk ulusçusu bir yazar tarafından "ilk Türkçüler" olarak adlandırılır (Orkun, 50). "Osmanlı ulusu" (Osmanlıcılık) ve "İslam ümmeti" (İslamcılık) ile birlikte kültürel Türkçülük de, ilk *siyasal* Türkçüler'in ortaya çıkmaya başladığı 1880'lerle başlayan "akademik Türkçülük"ün ikinci döneminde, yeni nesil entelektüelleri kendisine çekmeye başlar. 1876'da ilan edilen Birinci Meşrutiyet anayasasına Türkçenin devletin resmi dili olarak girişi[83] ve

---

[81] Süleyman Paşa'nın kitabının bu bölümü temelde Joseph de Guignes'in yukarıda sözü edilen *Historie generale des Huns, des Turcs, des Mongoles, et autres Tartares occidenteaux* kitabına dayanır. Nitekim Ziya Gökalp'e göre de De Guignes'in tarihi, daha sonra Çin kaynakları üzerinden bir Türk tarihi yazacak olan Süleyman Paşa'nın Türkçülüğünü kesinlikle etkilemiş ve Süleyman Paşa, *Tarih-i Alem*'inde De Guignes'ye referans vermiştir (*Türkçülüğün Esasları*, 4).

[82] Daha sonraki Türk ulusçusu yazarların eserlerinde de "akademik ulusçuluğun ilk dönemi"nde bu yayınların (kültürel) Türkçülüğün başlatıcıları olarak kabulü (ve övgüsü) görülebilir: Üç farklı örnek için bkz. Akçuraoğlu, 22-61; Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 7-10 ve Meram, 91-115. Yirminci yüzyıldaki akademik çalışmalarda görülen Türk ulusçuluğunun ortaya çıkışı ile ilgili neredeyse bütün özetlerde, bu yayınların içeriği hakkında pek detaya girmeksizin, bu kabul tekrarlanır: Örneğin, bkz. Heyd, *Foundations...*, 105-107; Heyd, *Language Reform...*, 9-18; Hostler, 142-146; Kushner, 8-10; Oba, 189-205; Landau, 33-35; G. Lewis, 12-19; Laut, 18-20.

[83] Meşrutiyet anayasasının 18. maddesine göre devletin resmi dili olan Türkçeyi, Osmanlı devleti hizmetinde çalışacak bütün Osmanlı tebaasının biliyor olması gerekir. ("Tebaa-i Osmani-

Ahmet Vefik Paşa'nın bir Hıristiyan olan Suriye vekili Nakkaş Efendi'ye mecliste yaptığı Türkçe öğrenmesi yönündeki uyarısı (Us, 313)[84] Türkçülüğün yükselen ivmesinin açık bir işareti olarak görülmeyebilir. Oysa buna benzer işaretlerin sayısının, basın–yayına yönelik Abdülhamit rejiminin kuvvetli sansürünün kırıldığı Meşrutiyet'i takip eden zamanda yayımlanan kitaplarda ve *Sabah* (1875–76'dan itibaren), *Tercüman-ı Hakikat* (1878'ten itibaren) ve *İkdam* (1894'ten itibaren) gibi gazetelerdeki dil, edebiyat ve tarih gibi siyaset dışı konularda yazılan makalelerde büyük bir artış gösterdiği de muhakkaktır. Ahmet Mithat Efendi'nin (1844–1912) *Mufassal Tarih-i Kurun-ı Cedid*'i ve Mizancı Murat'ın (1854–1917) Osmanlı ve İslam öncesi Türk tarihini de içeren, 1881–83 yılları arasında basılmış altı ciltlik *Tarih-i Umumi*'si buna örnek olarak gösterilebilir. Bu ikinci eserin tek ciltlik kısaltılmış bir baskısı 1886'da *Muhtasar Tarih-i Umumi* başlığı ile basılır. Bir diğer önemli kitap, Necip Asım [Yazıksız] (1861–1935) tarafından yazılıp 1900'de yayımlanan, Cahun'un yukarıda sözü edilen ve Paris'te 1896'da basılan eserine (*Introduction a l'histoire de L'Asie: Turcs et Mongols; des origines a 1405*) dayanan kitabı *Türk Tarihi*'dir. Necip Asım bundan önce yayımlanan, *Ural ve Altay Dilleri* (1895) ve *Eski Türk Yazısı* (1899) isimli iki risâlesiyle de, Osmanlı entelektüelleri arasında Türklerin İslam öncesi tarihlerine olan ilgiyi uyandırmakta öncü rol oynamıştır.

Sami'nin döneminde yayımlanan ve içerisinde kimi Türkçü unsurları barındıran bir diğer kitap da, Bursalı Mehmed Tahir'in (1861–1926) 1898'de yayımlanan ve Türklerin İslam medeniyetine olan katkılarından bahseden, biyografik ve bibliyografik eseri *Türklerin Ulum ve Fünuna Hizmetleri*'dir. Yine bu dönemdeki bir diğer önemli kitap da, Mehmet Emin'in [Yurdakul] (1869–1944) 1897'de yayımlanan ve (akademik Türkçülüğün ardından gelen) "edebi Türkçülük"ün öncüsü sayılabilecek *Türkçe Şiirler*'idir. 1897'deki Osmanlı–Yunan Harbi'ni Osmanlı devletinin savaş meydanında kazanmasına rağmen masada kaybedişinin getirdiği büyük hayal kırıklığına bir tepki

---

ye'nin hidemat-ı devlette istihdam olunmak için devletin lisan-ı resmisi olan Türkçe'yi bilmeleri şarttır" (Gözübüyük ve Kili, 26).

[84] Burada daha fazla detaya girmeksizin şunu söylemek gerekiyor: Ortaylı'nın bu tavrını "Türk milliyetçiliğinin ilk mutlak örneği..." biçiminde yorumlanabileceği iddiası (Ortaylı, "The Problem of Nationalities...", 31) pek de doğru gözükmüyor. Bu iddiaya itirazımın nedenlerinden biri, aynı makalede bizzat Ortaylı'nın yazdığı şu cümledir: "Türklüğün, milliyetçiliğin çekirdeği olması 19. yüzyılın sonuna ve 20. yüzyılın başına kadar götürülebilir" (31).

olarak beliren vatanseverlik ve ulusçuluk hislerini güçlü biçimde yansıtan bu kitap, ayrıca Sami'nin eserlerindeki Türk ulusçuluğunu anlamakta da önemlidir: M. Emin'in kitabının basımı sırasında kitap hakkındaki yorumlarını yazmaları istenen az sayıdaki Osmanlı entelektüelinden biri de Sami olmuştur ve Sami'nin kitabı öven mektubu bu kitabın içerisinde yayımlanmıştır.[85]

Nihayet siyasal Türk ulusçuluğu, 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında ilk önce Rusya'daki Türkler arasında, ardından da Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de ivme kazanır. Sami'nin metinleri tüm bu dönem boyunca başlangıçta üretilen tarihî ve dilbilimsel mitlerin sürekli yeniden üretimi ve/veya bir araya getirilmesinde ve/veya popülerleştirilmesinde önemli rol oynar.

Burada şunun altını çizmek gerekir ki, Sami'nin Batı'dan etnosentrik bilgi ve fikirlerin "ithalatçı"sı olarak [doğrudan veya dolaylı] oynadığı rol, Türk ulusçuluğu örneğinde Arnavut ulusçuluğu örneğine göre daha devrimci niteliğe sahiptir; çünkü yazıları üzerinden evriminde (çağdaşlarıyla birlikte[86]) çok önemli bir rol oynadığı Türk (kültürel ve siyasal) ulusçuluğu, bu sıradaki Arnavut ulusçuluğu kadar gelişmiş değildi. Sami'nin bu çalışmada üzerinde durulan metinlerinin yazıldığı dönemde ve hatta hemen bunun arkasından gelen dönemde (1904'teki ölümünden önce) *siyasal* Türk ulusçuluğundan söz etmek oldukça güçtür.[87] Diğer taraftan Sami'nin, bazıları ileride siyasal Türk ulusçuluğunun liderleri olacak Türk entelektüelleri ile oldukça yakın ilişkileri olduğunu söyleyebiliriz: Yukarıda sözünü ettiğimiz Veled Çelebi [İzbudak] (1869–1950) ve Necip Asım, hükümet tarafından *de facto* olarak hapsedildiği evinde Sami'yi ziyaret eden birkaç kişiden ikisidir.[88] Yine yazar, "Türkçe

---

[85] Sami'nin mektubunun yeniden yayımı için bkz. Sami, "Mehmet Emin Yurdakul'a Mektup". Kitabın içeriği ile ilgili genel bir fikir verebilmesi için "Anadoludan bir ses yahut Cenge giderken" şiirinden, daha sonra Türkçüler arasında çok ünlü olacak şu dizeler yeterli olacaktır: "Ben bir Türküm, dinim cinsim uludur / Sinem, özüm ateş ile doludur / İnsan olan vatanının kuludur / Türk evlâdı, evde durmaz giderim."

[86] Hem akademisyenler hem Türk ulusçuları genelde Sami ile birlikte Ali Suavi, Mustafa Celalettin Paşa ve Ahmet Vefik Paşa'yı da (kültürel) Türk ulusçuluğunun öncüleri, "babaları" olarak kabul ederler. Örneğin bkz. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 211.

[87] Kültürel ve siyasal Türk ulusçuluğunun genel bir tarihi için bkz. Kushner. 1889–1908 arasında Genç Türkler'in muhalif siyasal hareketinde Türk ulusçuluğunun olmayışı ile ilgili olarak bkz. Hanioğlu, "Turkish Nationalism...". "Yunan, Ermeni, Türk ve Arap ulusçuluklarının ortaya çıkışı" ile ilgili iyi bir kavramsallaştırma çalışması için bkz. Göçek, "Decline of the Ottoman Empire...".

[88] Necip Asım ve Veled Çelebi, ilk Türk ulusçuları arasında sayılmış ve daha sonra ulusçu tarihyazımı tarafından "ilk Türkçüler" olarak övgüyle anılmışlardır. Örneğin bkz. Orkun, 50-

Gazete" altbaşlığı ile yayımlanan ve kültürel Türkçülüğün yayılması, Türkiye'de ulusçuluğun teşviki yönünde önemli rol oynayan *İkdam*'ın (1894–1928) sahibi–başyazarı Ahmet Cevdet (Oran) ve diğer yazarları ile de sıkı dostluk ilişkilerine sahiptir.

Sonuç: Olağan durum olarak melezlik ve muğlaklık

Sami'nin Türk ve Arnavut ulusçuluğuna katkıda bulunan metinlerindeki paradoksal durumu anlayabilmek için, konuyu geleneksel olarak Batılılaşma, Avrupalılaşma, çağdaşlaşma, modernleşme biçiminde tarif edilen daha geniş bir bağlama oturtmak gerekiyor. Sözü edilen dönemde bazıları birbirleriyle zıtlık oluşturan, geleceğe dönük pek çok alternatif (siyasal, sosyal, dilbilimsel, kültürel) kimlik projeleri aynı anda etkisini gösteriyordu. Modernleşmenin kuşatıcı "master projesi", birbirleriyle kesişen ve çatışan bu farklı (ikincil) projeleri sürekli olarak eşzamanlı desteklemeyi tutarlı kılan bir çerçeve sunar. Bu master proje, "çağdaşlaşma"nın nihai hedefine giden yolda, diğer bütün "araçlar"ı kendisine mal etmeyi bilmiştir. Bu her şeyi kuşatan hedefe ulaşma amacını her şeyden üstün tutan Sami, her şeyden önce bir *modernist*'tir ve modern bir toplumda modern kolektif kimliğin inşası projeleriyle ilişkisi araçsaldır. Bu kimlik, etnik–ulusal (Türk ve Arnavut), dini (İslami) veya emperyal (Osmanlıcı) olabilir. Sami gibi pek çok modernist entelektüele göre, modern "ulus", insanlığın en gelişmiş (medenileşmiş) toplumsal aşamasıdır, "ulusal kimlik" ise ideal kolektif kimliktir ve "ulus devlet" de buna ulaşmak için şart olan siyasal, ekonomik ve kültürel kurumdur.

Daha geniş bağlamda ele alındığında, Sami'nin hem "Türkler" hem de "Arnavutlar" için modern ulusal kimliğin söylemsel inşasına katkıda bulunmasının açık bir tutarlılık içerdiği görülebilir.[89] Sorun daha çok, her bir bireyin yalnızca bir ulusal kimliği olması gerektiğini varsayan günümüzün hâkim *ulusçuluk paradigması*'ndan kaynaklanır. Ulusçuluk hakkındaki son çalışmaların da açıkça gösterdiği gibi, bir ulusal kimlik, genellikle yalnızca harç işlevi gören unsurların kullanımı (kurulu değerler ile kendilerine yeni bir anlam

56. Orkun, Sami'nin Necip Asım'la arkadaşlık ettiğini (49) ve Veled Çelebi'nin son yıllarında Sami'ye eski Türkçe metinleri tercüme etmekte yardımcı olduğunu belirtir (51).

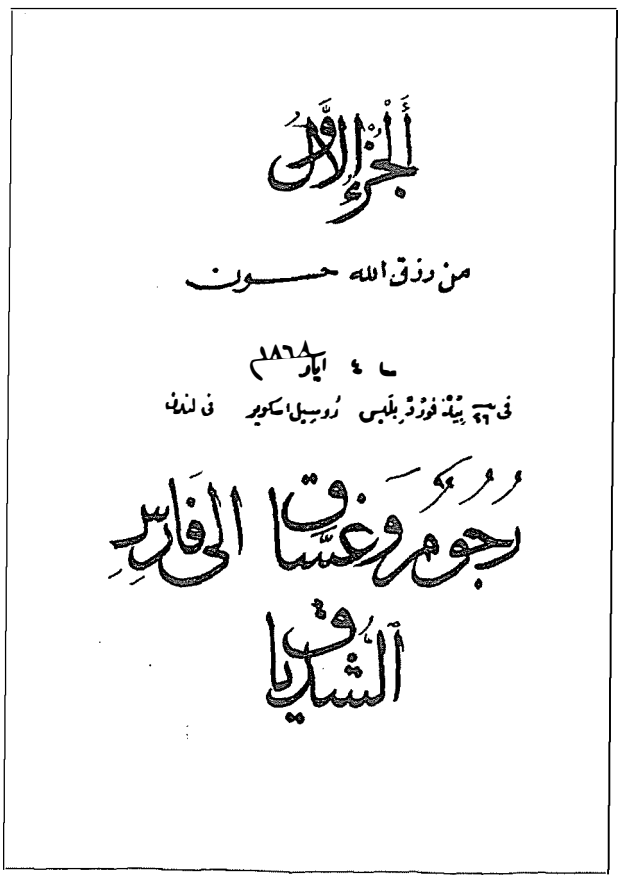
89 Bu, yeni bir dil geliştirilerek (eski sözcüklerin etnosentrik yeniden yorumu, yeni sözcük icadı, dil reformları üzerinde çalışma vb) ve dile yeni bir rol ve anlam yüklenerek başarılmaya çalışılmıştır.

ve önem atfedilen geleneksel değerler) üzerinden değil, aynı zamanda, söz konusu gruptan bazen suni biçimde ayrıştırılan "diğerleri" ile karıştırılmamak üzerinden tanımlanır. Arnavut ulusçuluğu örneğinde, "Arnavut olmak" için "Türk olmama[k]"ın belirleyici bir unsur olması yüzünden, ulusçuluk paradigması çerçevesinde, aynı zamanda bu iki ulusçuluğa destek olmak ve hatta onlara katkıda bulunmak paradoksal gibi gözükür. Sami'nin bu paradoksunu anlayabilmek için, bu tekil örneği açıklayabilecek kapsamlı bir psiko-tarihsel çalışmanın yapılmasının zorunluluğu ortadadır. Ancak sorunun en temelde, pekâlâ, "çoklu-ulusal-kimlik"i bir "anormallik" olarak gören bizim kendi zihniyetimizden kaynaklanıyor olabileceği de unutulmamalıdır. Sami'nin faal olduğu "geçiş dönemleri" üzerine çalışıldığında bu daha olası hale gelmektedir ki radikal ve hızlı bir mega-paradigma kaymasının (çağdaşlaşma) yaşandığı bu dönemde çakışan ve çatışan kolektif kimlikler daha "normal" olabilmektedirler.

HASSUN VE ŞİDYÂK: 19. YÜZYILIN ORTASINDA İSTANBUL'DA YAZARLIK VE HAYAT MÜCADELESİ*

Ami Ayalon

Çeviren: Dünya Önen



Hassun'un Rujum wa-ghasaq ila Faris al-Shidyaq (Faris eş-Şidyak üzerine taşlama ve buz dökme) *kitabının kapağı*

RızkullahHassun ve Ahmed Fâris Eş-Şidyâk 19. yüzyıl Arap kültürel uyanışı, *nahda* içerisinde önemli bir yere sahiptirler. Şidyâk'dan daha az bilinen Hassun öncelikle ilk özel Arap gazetesini çıkardığı için, sonra da yayımladığı bazı şiirler ve çevirilerle hatırlanır. Şidyâk'ın adı daha tanıdıktır: Yetenekli, yaratıcı ve üretken bir yazar, parlak bir dil bilimci olarak, Arap düzyazısına ve gazeteciliğine önemli katkıları olmuştur. İkisinin yaşamlarının başka ortak yönleri de vardır. İkisi de Hıristiyan olarak dünyaya gelmiş ve Suriye'de yetişmiştir, ikisi de Osmanlı İmparatorluğu ve Avrupa'da kapsamlı geziler yapan birer dünya insanıdır ve ikisinin de değişik olaylarla dolu kariyerlerinde İstanbul'da geçen önemli bölümler olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentinde ikâmet ettikleri zamanlar çakışır. Hassun İstanbul'a 1840'ların ortasında gelir, Şidyâk ise 1859'da. Şidyâk'ın İstanbul'a gelişini takiben, kısa süren tarihi bir anda, ikisinin yolları kesişir ve karşılaşmaları fırtınalı olur. O dönemde her türden insanı mıknatıs gibi kendine çeken kozmopolit imparatorluk şehri, benzer ama kendine has yolları kat ederek hayatta kalmaya ve başarmaya uğraşan bu iki hırslı azınlık mensubuna dar gelir.

Hassun ve Şidyâk'ın hararetli çatışmasının ayrıntıları bilinmemektedir ve aralarında tam olarak ne olduğunu gösteren kanıtlar kısıtlı sayıda ve sorunlu-

---

* Metnin orijinali için bkz. "Hassun and Shidyaq: Pencraft and Survival in Mid-Nineteenth-Century Istanbul", *Cultural Horizons: A Fethschift in Honor of Talat S. Halman*, der. Jayne L. Warner, New York: Syracuse Universty Press ve YKY, 2001, 59-68.

dur. Yine de, olayı yeniden canlandırmaya çalışmak, elimizdeki olay akışı eksik bir hikâye olsa da, 19. yüzyılın ortalarında Arap kültürel hayatının önemli yönlerine ışık tutacaktır ve bu yüzden de faydalı bir uğraştır.

Hikâyeye şöhreti daha az olan ama anlatımızda daha ilginç bir role sahip olan Rızkullah Hassun ile başlıyoruz. Hassun'a dair elimizde bulunan bilgiler yüzyıl başında Lübnanlı bir yazar tarafından kaleme alınmış biyografiye dayanmaktadır ve bu biyografi sonraki araştırmacılar tarafından geliştirilmiş olsa da,[1] Hassun'un hayatının bazı bölümlerini karanlıkta bırakır. Ancak hikâyenin en azından iskeleti, yetersiz belgelenmiş bölümlerine dair ipuçları ile birlikte elimizde mevcuttur.

Rızkullah bin Nimetullah Hassun, Ermenistan veya İran kökenli Katolik–Ermeni bir aileden geliyordu. Ailesi 19. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu'na ait bölgelere yerleşerek imparatorluğun farklı şehirlerinde yaşadı. Ailesinin üyelerinden Antun Hassun, 1845 yılında İstanbul Katolik–Ermeni Kilisesi'nin patriği oldu. Rızkullah'ın babası o dönemde ticari ve diğer uluslararası faaliyetlerin hareketli merkezi, Suriye'nin kültürel başkenti Halep'e taşındı. Babası Araplaşmış Ermeniler arasında alışılmış bir kariyere sahipti, ticarette başarılıydı, öte yandan Avusturya Konsolosluğu'nda tercüman olarak görev yaptı.[2] Rızkullah'ın 1824'te doğduğunu anlıyoruz.[3] O, Arapça anadili olmakla beraber, Türkçe ve Ermenice öğrenerek çok dilli bir ortamda yetişti. Halep'te temel eğitimini aldıktan sonra Suriye ve Kilikya Patrikhanesi'nin merkezi Cebel-i Lübnan'a bağlı Kesruvan'daki, Dayr Bzumar Ruhban

---

[1] Hassun'un kısa biyografisi İsa İskender el-Ma'luf tarafından yazılmıştır. Metin 1907 yılında Kahire'de Corci Zeydân'ın *Terâcimu meşâhîru'ş-şark fi'l-karni't-tâsi'i 'aşr* adlı kitabında basılmıştır (Burada Zeydân'ın kitabının 1975 baskısı kullanıldı: Zeydân, 172-180).
Metin şu iki yerde daha basılmıştır: *Al-Muqtataf*, Mart 1910, 224-231 ve Tarrâzî, 105-110. Başka yazarlar da bu eserden yararlanmıştır, örn., al-Kayyali, 29-34. Hassun'un hayatı ve eserleri hakkında bağımsız ve oldukça faydalı bir araştırma 1926 yılında Rus araştırmacı Ignatii Kratchkovskii tarafından basılmış ve aynı metin yazarın toplu eserlerinde yeniden basılmıştır ("Rizkallah Hassun", 150-164). Sonraki bir Rus araştırmacısı, Kratchkovskii'nin eserinden yararlanmakla beraber önemli detaylar da eklemiştir: Krymskii, 219-233.

[2] Bereketli Hilal'de Hıristiyanların konsolosluklarda tercüman olarak rolleri için bkz. Zachs, 38-40; Kayyali, 31.

[3] 1877'deki Britanya vatandaşlığı başvurusundaki ifadesine göre (London, Public Record Office, HO45/9438/6535/65351). Krymskii "Hassun'un bir eserinden" anlaşıldığı üzere yazarın doğum tarihinin 1823 olduğunu belirtir (220), Mal'uf (*Al Muqtataf*, 225) ve başka yazarlar "1825 civarında" doğduğunu söyler.

Okulu'na gönderildi.[4] Burada Fransızca ve İtalyanca öğrendi, şiire olan yeteneğini, on üç yaşında, ziyarete gelen başpiskoposu yücelten bir övgü şiiri yazarak gösterdi. Öğrenimini bitirdikten sonra Halep'e dönerek babasının hem ticari mesaisine hem de Avusturya Konsolosluğu'ndaki işlerine dahil oldu. Konsoloslukta dile olan hâkimiyetini pratiğe dökme fırsatı buldu. Halep'te yeni oluşan edebi çevrelerde faaliyet gösterdi. Arap edebi uyanışında önemli rol sahibi olacak Marraş ve Dallal ailelerinin üyeleri de bu çevrelerde yer almaktaydı. Ancak Rızkullah bu faaliyetlerle tatmin olamayacak derecede meraklı ve yerinde duramayan birisiydi. Bir süre memleketinde geçirdikten sonra yolculuğa çıktı. İlk önce Londra ve Paris'e gitti. Buradan eve gönderdiği mektuplar gördüğü yerler; müzeler, tiyatrolar, kütüphaneler hakkında coşkulu tasvirler içeriyordu (Kayyali, 32). Paris'ten Kahire'ye geçti, burada da ileride kendisinin önemli özelliklerinden biri olacak hat becerisini kullanarak yerel kütüphanelerdeki tarihi edebi elyazmalarını istinsah etti. Tam tarihi belirsiz olmakla birlikte[5] 1840'ların ortasında İstanbul'a geldi. Metropol ilgisini çekti ve İstanbul'a yerleşti.

Abdülmecit'in saltanatı sırasında İstanbul heyecanlı bir yer, büyük bir şehirdi. Nüfusu 900.000'dir; yani Berlin, Viyana, St. Petersburg ve Roma'dan fazla, ancak Londra ve Paris'ten azdı (Ubicini, 24; Berkes, *The Development of Secularism...*, 141). 1840'larda Tanzimat'la gelen değişikliklerin bir kısmı başlangıç aşamasındaydı bir kısmı da henüz gerçekleşmemişti; ancak idari, sosyal ve kültürel değişikliklerin olması an meselesiydi. Şehir Boğaz boyunca (Boğaz'da 1851 yılında buharlı gemi hattı hizmete girdi) kuzeye doğru ve diğer yönlerde genişlemekteydi. Yüzyılın ortasında, Avusturyalı, Rus, Britanyalı, Fransız gemicilik şirketleri, Osmanlı şirketleriyle birlikte İstanbul ve Avrupa limanları arasında düzenli olarak seferler düzenlemeye başladı. Diplomatlar ve misyonerlere, 1838–1840'ta imzalanan dış ticaret anlaşmalarının şehre çektiği yüzlerce tüccar eklenerek şehirdeki yabancı topluluğun sayısı hızla artıyordu. Yabancı kuruluşların hamiliğinde oluşan uydu topluluklar, *beratlılar* çoğunlukla azınlık kökenliydi, sayıları ve etkileri artmaktaydı. Yerel yönetimde yapılan reformlar ve yetkililerin kamu hizmetine dikkat etmesiyle birlikte yaşam kalitesi giderek yükselmeye başlamıştı. Bu değişiklikler

---

[4] Ruhban Okulu'nun tasviri ve akademik atmosferi için bkz. Krymskii, 221-222.

[5] Bir kaynağa göre Halep'ten İstanbul'a 1841 yılında gelmiş. Bu İstanbul'a daha önce yaptığı bir seyahati kastediyor (Tawtal, 41).

özellikle Galata ve Pera'da hissediliyordu. Galata ve Pera yabancı varlığının merkeziydi, burada Kırım Savaşı sonrasında yoğun gelişim yaşanacaktı. Şehirde kültürel alan da oldukça dinamikti. 1839 yılında çoğunlukla yabancı ve gayrimüslim izleyicilere genellikle İtalyanca oyunlar sergileyen üç tiyatro bulunmaktaydı (tiyatrolardan en önemlisi, Pera'daki Fransız Tiyatrosu, 1844'ten itibaren Suriyeli bir oyuncu tarafından işletildi) (Shaw ve Shaw, 128-129).[6] 1830'larda yayınevlerinin sayısının artmasıyla yeni bir hız kazanan matbaacılık atılımdaydı. Matbaacılığın bizim hikâyemizi ilgilendiren önemli sonuçlarından biri gazetelerdir. Yüzyılın ortasında yabancı topluluklar ve azınlıklar için İstanbul'da dört Fransızca, dört İtalyanca, birer Yunanca, Ermenice ve Bulgarca gazetenin yanı sıra yerli halk için iki adet Türkçe gazete ile birlikte resmi gazete ve bir de şahsa özel bir gazete basılmaktaydı.[7]

Yerel yönetimdeki iyileşmeler, yabancıların, tiyatroların, yayınevlerinin, gazetelerin geniş mevcudiyeti İstanbul'un yenilikleriydi ve tüm bu yenilikler gelecek için heyecan verici imkânlar vaat ediyordu. Çok dil bilen, ticaret içgüdüsüne ve edebi zevke sahip bir Ermeni için bu ortam çok uygundu. Hassun şehirde neyle meşgul olacaktı ve kendi yerini nerede bulacaktı? İstanbul'da büyükçe bir Arap göçmen topluluğu vardı. Bu topluluk içerisinde Halepliler önemli bir yer tutuyordu,[8] Beyrut'tan gelen de pek çok kişi vardı. Sayısı 1844 yılında 17.000 kişiye ulaşmış bir Katolik–Ermeni topluluğu da mevcuttu. Katolik–Ermeniler, o dönemde yaşamış bir gözlemcinin aktardığına göre Katolik olmayan Ermenilere göre "Avrupa medeniyetine daha fazla katılıyor", "sanata ve serbest mesleklere karşı daha fazla eğilim gösteriyorlardı" (Ubicini, 24 ve 339). Hassun kısa sürede Arap ve Ermeni toplumlarıyla ilişki kurdu ki, amcası 1845 yılında bu Ermeni topluluklarının birinin dini liderliğine yükselmişti (Ubicini, 26-328; Krymskii, 222-223). Suriye kökenli zengin bir işadamı olan Hacı Ebu Bekir Ağa el-Kabakibi'nin yanında kâtip ve işletmeci olarak işe girdi. Sık sık iş değiştirerek başka kişilere de hizmet etti. İşverenlerinden birinin kızı olan Mathilda ile 1848 yılında evlendi. Kişisel ve mesleki hizmetleri sayesinde hayatını kazanırken, kültürel faaliyetlerle de oldukça ilgiliydi. İstanbul'da büyük edebi hazinelere ev sahipliği eden kırk

---

[6] [Yazarın sözünü ettiği yer Naum Tiyatrosu'dur. Bu tiyatro için bkz. Emre Aracı, *Naum Tiyatrosu: 19. Yüzyıl İstanbul'unun İtalyan Operası*, İstanbul: YKY, 2010. e.n.]

[7] Ayrıntılar için Ubicini, *Letters...*, 246-253; Gerçek, 30-38.

[8] Konstantin Bazili, 1838'den 1853'e kadar Suriye ve Filistin'de Rus Konsolosu, İstanbul'daki tüm Suriyeli Arapların Halep'den geldiğini belirtmiştir (Krymskii, 222-223).

halk kütüphanesiyle birlikte sayıları bir hayli fazla olan cami kütüphaneleri (1000'den fazla olduğu belirtilir) halkın ziyaretine, okumasına ve istinsah etmesine açıktı. Edebi araştırmalara olan merakı göz önünde bulundurulursa Hassun bu koleksiyonların arasında vakit geçirmiş olmalıdır.[9] Arap kökenli yerel yazarlarla arkadaşlık kurdu, edebi uğraşlarını başta Butrus Karama (Cebel-i Lübnan'ın Emiri Beşir'in eski saray şairi, onunla birlikte İstanbul'a göç etmişti) olmak üzere, Halepli şair Filip Banna ve diğer arkadaşlarıyla paylaştı (Krymskii, 223; Ma'luf, *Al-Muqtataf,* 226-227).[10] Suriye'de ve başka yerlerdeki yazarlarla da sıkça yazıştı ve anlaşıldığına göre bu ilişkilerini genişletmek için dönem içinde Lübnan'a gitti.[11]

Kırım Savaşı'nın başlaması Osmanlı başkentindeki girişimci göçmenlere yeni imkânlar sundu. Askeri birliklerin hareketi sebebiyle oluşan acil durum ve hararetli diplomasi haber ihtiyacını doğurmuştu. Şehirdeki şahsa özel tek Osmanlı gazetesi *Ceride-i Havadis*, daha önce gazetelere talep olmadığından ötürü maddi olarak zorlanırken savaşla birlikte yaygınlığını ve gelirlerini artırdı (Gerçek, 37; Oral, 78-79) ve eğer durum böyleyse yabancı dilde yayın yapan gazetelerin de tirajları artmış olmalıydı. Ancak İstanbul'da ve Osmanlı'nın diğer Arap bölgelerinde Arapça basılan benzer bir gazete yoktu (Kahire'deki resmi gazeteyi saymazsak[12]). Rızkullah Hassun bunun hem gelir sağlayabilecek hem de kendi adını duyurabileceği bir fırsat olduğunu sezdi. 1854'ün sonları 1855'in başlarına doğru *Miratü'l-Ahval* (Olayların Aynası) adlı tarihteki ilk gayriresmi Arapça gazeteyi çıkardı. *Miratü'l-Ahval* hakkında çok az bilgi sahibiyiz, zira gazetenin günümüze ulaşan bir nüshası bulunmamaktadır.[13] Hassun'un çağdaşları da geriye dönük kaynaklarında gazete hak-

---

[9] Kütüphanelerin renkli tasvirleri için bkz. Ubicini, *Letters,* 213-216; Porter, 165-180. Ubicini 1856'ya kadar gayrimüslimlerin kütüphanelere sokulmadığını belirtir. Hassun'un daha sonraki faaliyetleri göz önünde bulundurulursa bu yasağın onu kütüphanelere girmekten alıkoyduğunu söyleyemeyiz.

[10] Butrus Karama, Hassun'un Mathilda'yla düğününün anısına bir şiir yazdı (Ma'luf, 226-227).

[11] Krymskii, Hassun'un Lübnan'ı ziyaret ettiğini söyler, daha sonra Beyrut ve civarı hakkında yazdığı şiir göz önünde bulundurulursa ziyaretin olasılığı yüksektir (223). Ayrıca bkz. Hassun, *Al Nafathat,* 75-77; Kratchkovskii, 153.

[12] *Vakayi-i Mısriye*, Mehmet Ali tarafından 1828 yılında başlatılmış ve daha sonra aralıklı olarak basılmaya devam etmiştir. Bkz. Abduh *Ta'rikh al-waqa'i al-misriyya 1828-1942*, üçüncü baskı.

[13] Birleşik Devletler, Londra, Paris, Kahire, İstanbul, St. Petersburg'daki önde gelen kütüphanelerin biçbirinde gazetenin izine rastlayamadım.

kında fazla bilgi vermemektedir.[14] Hassun'un daha sonra yazdıklarından ve diğerlerinin verdiği sınırlı ipucundan anlayabildiğimiz kadarıyla gazete savaş hakkında haberlere, Suriye ve Lübnan'da eşzamanlı olarak gelişen olaylara, imparatorluğun merkezi ve vilayet yönetimindeki gelişmelere yer veriyordu. Haftada bir kez dört sayfa olarak basılan gazete Arapça konuşan topluluklar arasında İstanbul'da ve Suriye'de dağıtılıyordu. Hassun gazetenin büyük bir başarı elde ettiğini, 450 nüsha –etkileyici olduğu kadar gerçekçiliği kuşku uyandıran bir rakam– dağıtıldığını söyler (Hassun, *Rujum,* 7). *Miratü'l-Ahval* bir yıldan daha az bir süre yayın hayatını sürdürebildi, daha sonra basımı durdu. Hassun'a göre gazetenin kapatılma sebebi siyasi meselelerdeki cesur tavrının idarecileri kızdırmasıydı. Ahmed Fâris eş-Şidyâk ise gazetenin kapanmasını Hassun'un "halkın terbiyesini bozmasına" (*El-Cevaib,* 5 Mayıs 1868, 2)[15] atfeder.

Kırım Savaşı, imparatorluğun iç ve dış gerçeklerini oldukça değiştirmiştir. Savaşın sonucu yabancı güçlerin Osmanlı hükümeti üzerindeki baskısını artırmasına izin verdi, hükümet yabancılara verdiği tavizleri çoğaltmak zorunda kaldı. Çoğunlukla yerel Hıristiyanların arasında (Roderic Davison'un belirttiği üzere bu kişilerin pek çoğu "kesinlikle karanlık kişilerdi" [*Essays in Ottoman...,* 122]) yabancı güçlerin hamiliğindeki çevreler genişledi. Tercümanlık, devlet projelerinde mühendislik, mimarlık gibi resmi ve yarı resmi görevlerde bulunan Hıristiyanların sayısı, Ermenilerle –ki en kalabalık grup olan Rumların yerini alıyorlardı– ve bunun yanı sıra Suriyeliler, Lübnanlılar ve başkalarının gelişiyle önemli derecede arttı (Findley, *Bureaucratic Reform,* 206). Başkent daha önce görülmemiş sayıda yabancının gelişine tanık oldu. Gelenlerin çoğu ayaktakımı ve maceraperestlerdi, dönemin çağdaşlarından birinin gözlemlediğine göre "it kopuklar" geliyordu (Canini, 111-121; Davison, 122). Bütüne bakılırsa yine de o dönemde İstanbul'da hayat keyifli olmalıydı. Savaş sonrasında başkentte yaşayan bir Amerikalı döneme ait anı-

---

[14] 1899'da Corci Zeydân, Arap kültür ve edebi hayatı hakkında bilgi sahibi bir otorite, Arap gazeteciliğinin başlangıcını başka bir gazeteye atfetmiştir. Okuyucularından biri tarafından düzeltilince *Miratü'l-Ahval* hakkında bilgisi olmadığını belirtmiştir (*El-Hilal,* 1 Kasım 1899, 73-77; *El Hilal,* 1 Aralık 1899, 146).

[15] *Miratü'l-Ahval* hakkında kısa referanslar için bkz. Maluf, *Al-Muqtataf,* 22; *El-Hilal,* 1 Ocak 1900, 234; ve Kayyali, 33. Ayrıca bkz. Elias, 24-25. Elias haberler ve bilimsel–eğitsel denemeler olmak üzere gazetenin iki bölümden oluştuğunu bildirir. Gazete hakkındaki kısa tanımlamasından gazetenin bir nüshasına ya da en azından belli parçalarına ulaşmış olduğu düşünülebilir.

larını anlatırken şöyle demektedir: "İstanbul'da daha önce görülmemiş özgürlükler yaşanıyordu, Avrupa'daki pek çok başkentten daha geniş özgürlükler... Hükümet güçsüzdü ama insanlardan korkmuyordu ve onları kendi hallerine bırakıyordu... İfade özgürlüğü çok iyi durumdaydı, pazarda, kahvehanelerde her şey tartışılabiliyordu" (Washburn, xvi).

Hassun gibi biri için bu koşullar elverişli olmalıydı. Kariyerinin ilerleyen dönemlerindeki gelişmelere bakılınca hiçbir yabancı gücün resmi olarak himayesine girmemişti. Ancak gerek iş faaliyetleri sebebiyle gerekse gazetecilik girişimiyle başkentteki yöneticilerin dikkatini çekmeyi başardı. Dikkatini çektiklerinden biri de o zamanlar henüz devlet adamlığının ilk yıllarında olan reformcu Mithat Paşa'ydı. Bir diğeri de imparatorluğun eski hariciye nazırı ve Meclis-i Tanzimat'ta aza olan (ve sonra tekar hariciye nazırı olacak) Fuat Paşa'ydı. Fuat Paşa, Hassun'un yeteneklerini takdir ederek onu yakınına çekti; bu yakınlık daha sonra Hassun'un resmi bir görev edinmesini sağlayacaktı.

Savaşın sona ermesiyle Hassun iş hayatına geri dönerken bir yandan da sosyal ilişkilerini genişletti, edebi faaliyetlerle daha çok ilgilendi. Savaş sonrası yıllarda uğraştığı işlerden biri 1859 yılında tamamladığı *Hasr al-litham 'an al-islam* (İslam'ı Açmak) kitabı oldu. Bu kitapta İslam'ın inançlarını ve kaidelerini hakaret içeren bir şekilde ele aldı. Söylenenlere göre Peygamber'in ilhamını ve kehanetlerini Allah'tan değil Nestor'dan aldığını iddia eder. Kitap basılmadı ancak taslağı İstanbul ve Suriye'deki Hıristiyanlar arasında el altından dağıtıldı, Rusya'ya bile ulaştı.[16] Hassun'un işverenleri ve velinimetlerinin inancına karşı saygısızlık ifadesiydi, belki de bu gençliğinden beri var olan bir histi.

Temmuz 1860'ta Şam ve Lübnan'da vuku bulan toplumlar arası kanlı çatışmalar sonrasında saray Fuat Paşa'yı araştırma komisyonunun başı olarak Suriye'ye yolladı. Yolda ona eşlik edenler arasında bazı Ermeniler vardı, bunlardan biri de tercüman olarak gruba katılan Rızkullah Hassun'du (Krymskii, 225; Krikorian, 92). Hıristiyan bir kişi için binlerce dindaşının gözünün önünde katledilmesini görmek kolay olmasa gerek. Delegasyon Suriye'de bir yıl boyu kaldı, Hassun bu zamanı Şam'daki kütüphanelere gidip elyazmalarını istinsah ederek geçirdi. Bir sonraki yaz Fuat Paşa ile birlikte başkente döndü. Fuat Paşa sadrazam olmuştu ve Hassun'u tütün gümrüğüne müfettiş tayin etti.

---

[16] Krymskii, 227 ve not 50; *El-Cevaib*, 28 Nisan 1868, s. 2-3; Shayku, 90.

1862 yılında Hassun koruyucusuna bir seyahatte daha eşlik etti, bu sefer Londra'daki ticari bir fuara onun kâtibi olarak katıldı. Ancak İstanbul'a döndüğünde kendisini hoş olmayan bir sürpriz bekliyordu: Yolsuzlukla suçlandı –ki bu devletin çoğunlukla başka kuşkuları olduğunda kullandığı standart bir suçlamaydı– ve hapse atıldı (Kratchkosvkii, "Rizkallah Hassun", 154). İmparatorluğun resmi bir hizmetkârı olarak sürdürdüğü kısa ve çekici yaşam aniden ve acımasızca sona erdi. Böylece imparatorluğun başkentinde başarılı bir şekilde hayatını sürdüren Hassun'un İstanbul defteri kapandı.

Olayların bu şekilde gelişmesi büyük ihtimalle, hikâyemizin diğer kahramanı Hıristiyan kökenli Suriyeli Fâris eş-Şidyâk'ın üç yıl önce şehre gelmesi ve onunla Hassun arasında gelişen çatışma ile ilgiliydi. Şidyâk da İstanbul'a, Hassun'a benzeyen renkli bir kariyerin ertesinde, Cebel-i Lübnan'dan çıkıp imparatorluğun ve Avrupa'nın farklı bölgelerinde gezerek, Katoliklik'ten önce Protestanlığa ve sonra da İslam'a geçerek gelmişti. Şidyâk'ın hikâyesi ve Arap tarihindeki rolü Hassun'unkine kıyasla bilindik olduğundan[17] hayatındaki önemli noktalara kısaca göz atacağız.

Şidyâk 1801 yılında Beyrut'un ileri gelen Maruni ailelerinden birinde dünyaya geldi. Misyonerlerin etkisiyle yirmili yaşlarının başında Protestan oldu, yirmi beş yaşındayken Lübnan'dan ayrıldı, entelektüel ve başka pek çok nitelikle adlandırılabilecek bir maceraya yelken açtı. Sonrasındaki otuz yılda Mısır, Malta, Londra, Paris ve Tunus'ta misyonerlere kutsal kitabı Arapçaya çevirerek yardımcı oldu, Arapça, İngilizce, Fransızca dilbilgisi ile sözlükler ve seyahat kitapları yazdı, gazetecilikle uğraştı. Tüm bunların sonucunda dil ve edebiyat konusunda rüştünü ispat etti. Fransız Oryantalistlere Arapça öğretti ancak kendisine Oxford'da dil öğretmeni olarak görev verilmedi, bu yüzden Londra'da ticari bir firma için çalıştı. Tunus Beyi'ne hizmet ederek ilk gazetesini çıkarmayı başardı. Tunus'ta yirmi beş yaşındayken İslam'ı kabul ederek adına Ahmed'i ekledi. Kırım Savaşı başladığında İngiltere'deyken sultanı öven ve cihat çağrısı yapan bir kaside yazdı. Bu kaside Londra'daki Osmanlı Büyükelçiliği'nden Abdülmecit'e kadar ulaştı. Bu sayede Tercüme Odası'nda çalışması için davet edildi, fakat Şidyâk bu teklifi kabul edemedi. Ancak birkaç yıl sonra İstanbul'a geldiğinde şehirde kendisi-

[17] Şidyâk'ın en iyi ve ayrıntılı biyografisi için bkz. Sulh, *Ahmad faris al-shidyaq, atharuhu wa-'asruhu*. Buradaki özet bu kaynaktan alınmıştır.

ni takdir eden kişiler vardı. Maarif Nazırı Sami Paşa'nın himayesinde imparatorluk yayın işlerinde kendisine görev verildi.

Şidyâk'ın Tunus'tan İstanbul'a 1859 yılında geldiği anlaşılmaktadır. İstanbul'a geldiğinde altmış yaşına yaklaşıyordu, zorluklarla karşılaşmış tecrübeli bir pragmatist, tanınmış bir yazar ve üst düzey yöneticilerin arkadaşıydı. Tecrübesi becerilerinin izlerini taşıyordu, olağandışı yeteneği, sivri dili ve ilkelerinin esnekliği sayesinde Hıristiyan kökenli bir Osmanlı için zor şartlar altında etkileyici bir kariyere sahip olmuştu. Şidyâk İstanbul'a geldiğinde kendisinden çeyrek asır daha genç olan Hassun İstanbul'da on beş yıllık deneme yanılma süresini tamamlamıştı. Şidyâk gibi Hassun da gazetecilikte tecrübe edinmişti, onun da üst düzey tanıdıkları vardı. Şidyâk, Hassun'un izinden yürüdü, devlet görevlisi oldu ve iki yıl sonra 1861 yılı Mayıs'ında İstanbul'da *El-Cevaib* (Tedavüldeki Haberler) adlı Arapça bir gazete basmaya başladı. Hassun'un kısa soluklu *Miratü'l-Ahval* gazetesinin aksine Şidyâk'ın gazetesi kısa sürede beğeni kazanarak döneminin en önemli Arapça gazetelerinden biri oldu.[18]

Bulutlar çok zaman birleşir ve birlikte süzülmeye devam ederler. Bazen de güçlü şekilde çarpışarak yıldırımlar ve gök gürültüleri doğururlar. Hassun ve Şidyâk'ın İstanbul'daki karşılaşmaları ikincisini andırır. Yıllar sonra Şidyâk güncesinde Hassun'un İslam üzerine yazdığı taslağı kendisiyle paylaştığını, kendisinin taslak hakkında önerdiği düzeltmeleri Hassun'un kabul etmediğini belirtir (*El-Cevaib*, 28 Nisan 1868, 2-3). Şidyâk'ın 1859 yılında İstanbul'a gelmesi ve Hassun'un 1862 yılında tutuklanmasına kadar geçen sürede ikisi arasında doğrudan temas gerçekleştiğine dair elimizdeki tek kanıt bu güncedir.

Konuya dair diğer kanıtlar dolaylı olmasına rağmen ikili arasında daha sonra doğacak açık çatışmanın kökleri ve mücadelelerinin başlangıcının bu yıllarda gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Çarpışan iki bulut gibi, iki zıt kutup halindelerdir. Şidyâk, dinini değiştirmiş biri olarak Müslüman devlet adamlarının himayesindedir, din değişikliğinin haklılığını ve üstlerine olan bağlılığını kanıtlamak ister. Hassun'un yeni dinini hor görmesi onu rahatsız etmiş de olabilir. Şidyâk'ın aksine Hassun, Katolik inancını İslam'a karşı duyduğu kibirle birlikte korur. Hassun'un bu hisleri İslam karşıtı eserinde açıktır ve 1860–1861 yılları arasında Suriye'deki tecrübesinden

[18] Ayrıntılar için, Sulb, 85-112; Krymskii, 234-244'e bakınız.

sonra söz konusu hisler kuvvetlenmiş olmalıdır. İslamiyeti kabul etmiş olan Şidyâk, Hassun'a, muhtemelen güvenilmez ve şüpheli biri olarak gözükmüştür. İkisinin arasında ideolojik farklılıklar da söz konusu olabilir: Şidyâk, Panislamizm taraftarıydı, bu fikir Hıristiyan Hassun'a çekici gelmiş olamazdı. Osmanlı hükümranlığından çok da memnun olmayan Hassun, Arap ülkelerindeki Osmanlı hâkimiyetini sonlandırmak konusunu kafasından geçirmiş olabilirdi.[19]

Politik ve ideolojik farkların dışında rekabetlerinin asıl sebebi kişisel bir husumet de olabilir. İki hırslı insan aynı sosyal alanda yarıştıklarında bu husumetlerin doğması sıradan bir olaydır. Özellikle de bu iki insanın önlerinde sosyal bir engel varsa. İkisi de toplumdaki yerlerini ve yöneticilerle olan ilişkilerini benzer beceriler ve taktikler uygulayarak ilerletmeye çalışmıştır. Şidyâk devletin dinini kabul etmesi ve Hassun'dan daha yetenekli olması sebebiyle bu mücadelede daha iyi bir konuma sahiptir. Hassun'a göre daha başarılı olduğunun açık bir örneği gazetesinin Hassun'unkine kıyasla başarısıdır (bu durum Hassun'u rahatsız etmiş olmalı). Bununla birlikte Şidyâk'ın kendisine pek çok düşman edinmiş, hırçın bir adam olduğu söylenir, hatta bu düşmanlıkların bir kısmı Arap kültürel hayatında meşhur olmuştur.[20] Hassun'un yazdıklarına yansıyan kendine has yıpratıcı bir yazı stili vardı. Birbirlerini aynı şehirde bulan bu girişken iki göçmen arasında çatışma olması için pek çok sebep bulunmaktadır.

Hassun'un tutuklanmasından önce karşılıklı güvensizlik, belki de açık sürtüşme, Rızkullah Hassun ve Ahmed Fâris eş-Şidyâk arasındaki ilişkiye damgasını vurmuştur. Daha sonra Hassun, tutuklanmasına sebep olan suçlamalarda Şidyâk'ın parmağı olduğundan şüphe duydu. Şidyâk yetkilileri Hassun'un İslam karşıtı kitabından haberdar etmiş olabilirdi (Krymskii, 226-227). Ancak çatışma esas olarak beş yıl sonra, karşılıklı şiddetli suçlamalar ve yazılı lanetlemeyle kuvvetli şekilde patlak verecekti. O süreçte Hassun oldukça olaylı bir dönem yaşadı. İstanbul'da hapiste geçirdiği süreden sonra

---

[19] Kratchkovskii, "Rizkallah Hassun", 155; Kratchkovskii, *Ma'a al-makhtutat al-'arabiyya,* 20; Krymskii, 226-227; Tarrâzî, c. 4, s. 380, not 1. Kratchkosvkii Hassun'u Rusların yardımıyla Arap ülkelerini Osmanlı hâkimiyetinden kurtarmak isteyen bir "Arap milliyetçisi" olarak tammlar, Krymskii de bu tezi kabul eder. Bu tanımlama zamanından önce yapılmış olsa da daha sonra Hassun'un imparatorluğu kınamasıyla tutarlıdır.

[20] Şidyâk'ın tartışmalarının kısmi listesi için, Sulh, 239, not 23'e bakınız. Ayrıca Tarrâzî, Cilt IV, 396-397.

söylendiğine göre Rus bir diplomatın yardımıyla (Kratchkovskii, *Ma'a al-makhtutat,* 20) İstanbul'dan kaçtı, karayoluyla Rusya'ya geçerek St. Petersburg'a ulaştı. Burada adını temize çıkarmak için bir kitapçık yayımladı,[21] Rusça öğrendi, Krylov'un fabllarıyla tanıştı (bunları daha sonra Arapçaya tercüme edecekti), Rus devlet adamlarıyla ilişkiler kurmaya çalıştı ancak başarısız oldu.[22] 1868 yılına gelindiğinde tekrar yola düştü, Paris'ten Londra'ya gitti ve yerleşti. Britanya vatandaşı oldu ve hayatının geri kalanını İngiltere'de geçirdi, 1880 yılında ölene dek edebiyat ve gazetecilikle uğraştı. Şidyâk ise İstanbul'da kalarak başarılarını katladı, hükümetin de desteğiyle gazetesini basmaya, şöhretini pekiştiren eserler üretmeye devam etti.

Londra'ya varır varmaz Hassun, Şidyâk aleyhinde saldırılara başladı. 1867 yılında *Al-Nafathat* (Serpintiler) adlı Arapça ufak bir kitap bastı. Kitap meşhur Şeyh Abdülkadir el-Cezairi'ye adanmıştı (1860 yılında Şam'daki katliamda Hıristiyanları kurtararak Hassun'u etkilemişti).[23] Kitabın çoğunluğu Krylov'un tercümelerinden oluşuyordu, tercümelerin yanı sıra yaklaşık on iki makalede Rusya ve İngiltere'ye övgülerin düzüldüğü yazılar ve Şidyâk'a sert bir saldırıyı içeren, biçimindeki kabalık ile dikkat çeken bir yazı da vardı. Bu bildiğimiz kadarıyla açık ve hararetli atışmalarının ilkiydi. Şidyâk kendi gazetesi *El Cevaib*'de 21 Nisan ve 2 Haziran 1868 tarihleri arasında yayımlanan çeşitli makaleler aracılığıyla Hassun'a cevap verdi. Hassun da Mayıs 1868'de[24] iki bölümden oluşan *Rujum wa-ghasaq ila faris al-shidyaq* (Fâris eş-Şidyâk Üzerine Taşlama ve Buz Dökme) adlı bir kitapçıkla Şidyâk'a cevap verdi. Bu yayınlar yollarının kesişmesinden yıllar sonra yayımlandı. Hassun, İstanbul'dan bir daha dönmemek üzere ayrılmıştı ama yine de yayınların içeriği incelemeye değer çünkü bu, iki insanın aynı şehirde yaşarkenki düşmanlıklarına da ışık tutar. Ayrıca o dönemdeki Arap kültürel uyanışının kültürel olmayan noktalarını gösterir.

Hassun'un bu yazılı savaştaki payından sadece 1867 yılındaki kitabı ve *Rujum wa-Ghasaq*'ın ilk bölümü günümüze ulaşmıştır. Londra'da daha sonra

---

[21] *Qawl min rizqallah hassun yubri' nafsahu min al-ghulul* (Rızkullah Hassun'dan Kendini Sadakatsizlik İtham'ından Arındıran bir Mesaj). Bu eserin adı dışında bir bilgimiz yok.

[22] Hassun'un Rusya'daki dönemi için bkz. Kratchkovskii, "Rizkallah Hassun", 155-156 ve 160-162; Krymskii 227-229.

[23] Hassun'un Abdülkadir'e olan hayranlığı için bkz. *Al-Nafathat,* 2 ve 73.

[24] Ma'luf, *Al-Muqtataf,* 228; Tarrâzî, Cilt I, 77-78.

yayımladığı metinlerde Şidyâk'la arasındaki kavgadan söz etmez.[25] *Al-Nafathat* adlı kitabındaki saldırısı sadece iftira ve hakaretten oluşur ve sözel bir yetenek kanıtı olarak pek az şey ortaya koyar. Hassun, Şidyâk'ın din değiştirmesini hor gördüğünü açıkça ifade eder, "Dağ'dan [Cebel-i Lübnan] gelen bir taşralı şimdi de Müslüman rolüne bürünmüşler arasında sayılıyor," der ve onun meşhurları taklit etmeye çalışan, İslam'ı günahlarıyla benimseyen bir ikiyüzlü olduğunu, "domuz eti y[iyip] şarap içinde yüz[düğünü]" söyler.[26] Saldırısının geri kalanında daha da cesur bir dil kullanır, söylediklerinin içeriği zayıftır ama buram buram husumet kokar. *Rujum wa-Ghasaq*'ın ilk bölümünde de Hassun, Şidyâk'ın kendisiyle ilgili suçlamalarını reddeder ve düşmanına daha başka hakaretler eder.

Şidyâk'ın incelikli saldırısı ise daha bilgilendiricidir. O, karşı tarafa kıyasla daha az duygusal yaklaşmaktadır, Hassun'a kıyasla daha az acı çekmiştir; bu, içinde bulunduğu bir sürü polemikten sadece biridir ve en önemlisi de değildir. Şidyâk'ın başka bir önemli üstünlüğü daha vardır: Hassun, Avrupa'nın uzak köşelerinde yazmaktadır ve yazıları Osmanlı İmparatorluğu'nda yasaklanmıştır, böylece önem arz eden Müslüman kitleye ulaşamaz. Şidyâk'ın başkentten söyledikleriyse açık seçik bir şekilde herkes tarafından duyulmaktadır. Şidyâk memleketlisi ve eski dindaşı Hassun'un ona ettiği hakaretleri duymazlıktan gelemez ve gelmek de istemez. Bu yüzden Hassun'un İstanbul'da yaşadığı sırada yaptığı karanlık işleri ortaya çıkarmaya koyulur. Hükümeti, işverenlerini, arkadaşlarını ve onun kendisiyle görüşen herkesi kandırdığını iddia eder. Suçlamalar kişilerin adları ve yerleri de içerecek derecede ayrıntılı ve kesindir. Suçlamalar Hassun'un başkentte geçirdiği sürenin sağlıklı bir açıklaması olmasa da, detayların doğruluğunu göz ardı edersek 19. yüzyılda imparatorlukta hayatta kalabilmek için yapılmak zorunda kalınanlar hakkında fikir vermektedir.

Şidyâk'a göre Rızkullah Hassun'un kötü niyeti, onun gazetecilikteki başarısızlığına kıyasla Şidyâk'ın gazetecilikteki başarısını kıskanmasından kaynaklanır. Bu kötü niyet tüm tanıdıklarına karşı tavrında mevcuttur. Ona güvenen her kim olmuşsa sonunda hayal kırıklığına uğramıştır: Osmanlı hükü-

---

[25] British Library koleksiyonu Hassun'un birkaç eserine sahiptir, çoğunlukla kutsal kitapların edisyonları, Londra'da 1876'da İstanbul'daki gazetesiyle aynı isimle bastığı (*Mir'atü'l-Ahval*) gazetenin iki nüshası.

[26] "*Fallah min al-jabal wal-aan ma'dud bayn al-mutamaslima... ya'kulu khanziran hanidhan wa-fi mudamin ya'umu*" (Hassun, *Al-Nafathat*, 80-83).

meti Hassun'un gazete basmasına izin vermiştir ama o kendisine gösterilen hoşgörüyü kötüye kullanarak toplumun önde gelenlerine hakaret etmiş, maarif nazırı gazetesini kapatmak zorunda kalmıştır (*El-Cevaib*, 5 Mayıs 1868, 2).[27] Devlet onu resmi bir görevle ödüllendirmiştir ama devletin güvenini kötüye çıkararak, devletten çaldığı parayı devlete hakaret etmek amaçlı kullanmıştır (*El-Cevaib,* 28 Nisan 1868, 3). İmparatorluğun iyi niyetli korumasından faydalanırken, gizli gizli İslam ve Kuran'a hakaret eden, düşman Rusya'yı öven eserler yazmıştır. Rus çarını öven bir kaside bile yazmış, kasideyi İstanbul'dan bir elçiyle göndererek çarın hizmetinde bir devlet görevi teklifi beklemiştir (3). Hassun işverenlerini de benzer şekilde kandırmış ve hayal kırıklığına uğratmıştır: Cömertliğiyle bilinen bir tanesiyle kavga ederek utanç verici bir şekilde kovulmuş; bir tanesinden para çalarken yakalanınca parayı geri ödemek zorunda kalmış; onu kovan bir diğeriyle ilgili iftira yazısı yazmış, bu sebeple de hapse atılmıştır (*El-Cevaib,* 5 Mayıs 1868, 3). Hassun resmi bir görev nedeniyle Fuat Paşa'yla birlikte Suriye'ye gittiğinde bölgenin önde gelenlerine zorbalık ederek onlara hakaret etmiş ve büyük maddi zararlara yol açmıştır. Seyahat sırasında Şam'ın Büyük Cami kütüphanesinden ve Cebel-i Lübnan'daki manastırlardan elyazmaları çalmıştır (3). Osmanlıların elinden kurtulduğunda ise Hassun bir hırsızdan, zehir saçan bir yılana dönüşmüştür. İmparatorluğa tüm gücüyle hakaret etmeye devam etmiş, imparatorluğun yok olmasını istediğini belirtmiş, Avrupalı diplomatlarla arkadaşlık etmiştir (*El-Cevaib,* 12 Mayıs 1868, 3). Şidyâk'ın hükmüne göre tüm bu günahlar Hassun'un ne kadar sefil ve insafsız biri olduğunu göstermektedir.

Şidyâk'ın Hassun eleştirisi, Hassun'un günümüze ulaşan saldırılarına kıyasla detaylı ve kapsamlıdır (Hassun'un, Şidyâk'tan söz ettiği günümüze ulaşmayan metinlerinde, daha belirli suçlamalar olabilir). Hassun, Şidyâk'ın eleştirilerinde umarsız ve ahlaksız bir sahtekâr olarak anlatılıyor. Anlatılanların çoğu şüphe yok ki uydurulmuş ve abartılmıştır ancak muhtemelen böyle olmayanlar da vardır. 19. yüzyılda İstanbul'da başarılı olabilmek için bir insanın, ne kadar yetenekli olursa olsun, aynı zamanda da kurnaz ve dayanıklı olması gerekiyordu. Beceriklilik öncelikliydi, namuslu olmak sonra geliyordu ve ek bir değerdi. Hassun'un kendisininkine benzer bir altyapısı ve amaçları olan bir diğer insanla tartışması kaçınılmaz değil, tesadüfî bir olaydı; ancak

[27] Hassun, Şidyâk'ın söylediğine göre insanların onun rahatsız edici konuşmalarından bıkmasından övünür, onu susturmak için rüşvet verdiklerini iddia edermiş.

alışılmamış bir şey de değildi. Karşılıklı kılıçları çektiklerinde ortaya çıkan ihtilaf, azınlıkların hayatta kalma kavgasında aşina olduğumuz acımasız bir rekabetin ve taktiklerin izlerini taşıyordu. İkisi de birer yazar olarak birbirlerine saldırmak için kelimeleri olabildiğince ustaca kullandılar. Hassun, Şidyâk'a saldırırken dil becerilerini gösterdi. Şidyâk rakibinin yazdıklarının dilbilgisi, sözdizimi, şiirde ölçü konusundaki cahilliğini sayısız örnekle göstererek cevap verdi (*El-Cevaib,* 12 Mayıs 1868, 2; 19 Mayıs 1868, 2-3; 26 Mayıs 1868, 3; 2 Haziran 1868, 3), ki bu bir yazarı elindeki sözel silahlardan arındırabilmek için sıkça başvurulan bir yöntemdi. Şidyâk bunu yaparak rakibini, "Thames Nehri'nde zararsızca vıraklayan bir kurbağa" haline getirdiğini düşünmüştür.

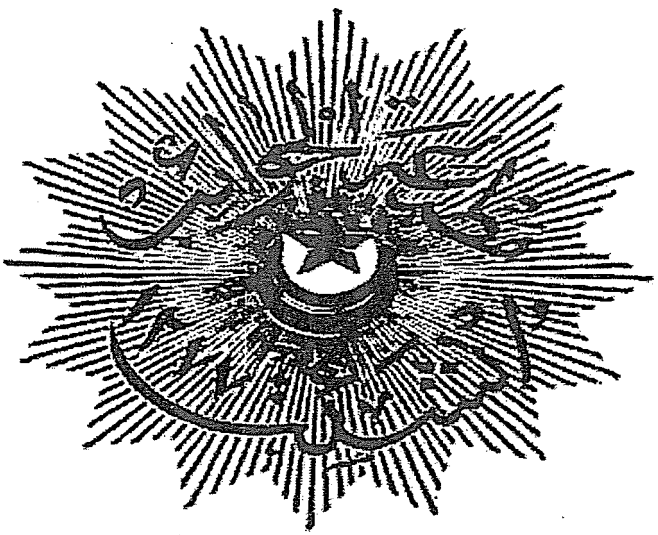
Hassun dirençli ve belki de kurnaz bir adamdı ama ilkeleri ve eğilimi olmayan biri de değildi. Tam tersine, felsefesinin yıllar içerisinde daha açık hale gelen sağlam bir iskeleti vardı. Bu felsefe, İslam'a karşı kuşkulu ve hatta saygısız sayılabilecek bir bakış, Osmanlı İmparatorluğu ve bürokratik yapılanmasına itibar etmeyen bir tavır, Rusya'nın kültürüne ve gücüne yönelme ve Batı Avrupa'ya karşı derin bir saygıdan oluşuyordu. Bu eğilimler dışında daha iyi bir yere ulaşmak için yaratıcılık ve inatçılıkla çabalayan, toplumsal açıdan sorunlu ama entelektüel biriydi. Taktiksel yaratıcılık onun için ilkelerinin tutarlılığı kadar önemliydi. Aynı şeyler Şidyâk için de söylenebilir. Şidyâk'ın da manevracı ve fırsatçı olmakta sert eleştiriler yönelttiği Hassun'dan aşağı kalır tarafı yoktu.

Ahmet Fâris eş-Şidyâk bu oyunda oldukça becerikliydi: İstanbul'a geldikten yirmi dört yıl sonra rahat bir hayat sürüyordu, sosyo-politik durumu yerindeydi ve ünü seksen üç yaşında ölene dek büyümeye devam etti. Rızkullah Hassun da en başlarda oyunu kurallarına göre oynamıştı. İmparatorlukta başarısız olunca kendini kurtarmayı ve başka bir yerde yeni bir hayat kurmayı başarmıştı. Ancak içgüdüleri onu İngiltere'nin güvenli ortamında yaşamaktan ötürü yanıltmış olacak ki, bir arkadaşının tavsiyesini dinlemeyip Osmanlı Büyükelçiliği'nde verilen bir davete katılacak ve söylentilere göre burada verilen şarabı içip zehirlenerek 1880 yılında, elli altı yaşında, Londra'da ölecekti (*Al-Muqtataf,* Eylül 1909, 915-916).

EL CEVAİB MATBAASI VE 19. YÜZYILDA ARAPÇA YAZMALARIN BASIMI İLE AKTARIMI

Geoffrey J. Roper

Çeviren: Dünya Önen



El Cevaib Matbaası'nın amblemi

Danimarkalı araştırmacı Johannes Pedersen elyazması döneminde Arapça kitap üretimine dair klasik eserinin (*Den Arabiske Bog*) son bölümünü yazmalardan baskıya geçişe ayırmıştır. Bu bölümde 19. yüzyıla tekabül eden geçiş döneminin başlangıcında basılan Arapça kitapların yapılışını değerlendirir. Kitabının anafikrini takiben, yazmaları kaynak alarak hazırlanan klasik metinlerin matbu nüshalarıyla özellikle ilgilenmiştir. Matbu nüshalar hakkındaki görüşleri pek olumlu değildir: "Doğu'da basılan kitapların dış donanımları çoğunlukla yetersiz. Kullanılan kâğıt genellikle sarı renkli, kalitesiz ve gevşek, harfler de sıklıkla belirsizdir. Genel olarak kelimelerin yakın dizilmiş olması okumayı zorlaştırır." Ayrıca "klasik eserlerin baskı yöntemi yazmalar istinsah edilirken kullanılan yöntemle aynıdır. Kitap tek bir yazma örneğine göre ayarlanır, dizgici müstensihin, basımcı da düzelticinin yerini alır. Düzeltici kendisine yanlış gözüken bir şey bulduğunda düzeltir. Bu sebeple aynı eserin farklı nüshalarında ayrılıklar bulunabilir" (*The Arabic Book*, 139-141) diye ekler. 19. yüzyıl Arap metinlerinin baskıları hakkındaki bu görüşlere çok fazla karşı çıkan olmayacaktır. Söylediklerine ek olarak "sadece yakın zamanda [1940'lar] bu alanda bazı değişiklikler belirmiştir" der ve bu değişikliğin ilk

---

* Metnin orijinali için bkz. "Al-Jawā'ib Press and the edition and transmission of Arabic manuscript texts in the 19th century", *Theoretical approaches to the transmission of Oriental manuscripts: proceedings of a symposium held in Istanbul, March 28-30, 2001*, ed. Judith Pfeiffer, Manfred Kropp, Beirut: Orient-Institut; Würzburg: Ergon-Verlag, in Kommission, 2007 (*Beiruter Texte und Studien*, 111), 237-247.

göstergelerinden biri olarak 1927 yılında Kahire'de basılan *Kitabü'l-Agani*'yi "büyük bir ilerleme" (141) olarak nitelendirir.

Bahsedilen ilerlemenin daha önceki dönemlerde başladığını makalenin geri kalanında anlatmayı deneyeceğim. Göstermeye çalışacağım üzere 1870'te kurulan El-Cevaib (Matbaatü'l-Ceva'ib) adlı bir Arapça matbaa Ortadoğu'da klasik metinlerin basımında yeni standartların oluşturulmasına birçok yönden öncülük etmiştir.

19. yüzyılın ortalarında Arap ve Müslüman dünyasında, matbu nüshaları mekanik olarak yeniden basılmış yazmalar olarak görme eğilimi vardı. Mısır Devlet Kütüphanesi'nin (Hidiv Kütüphanesi) ilk kataloglarında el-yazmaları ve matbu metinler çoğunlukla ayırt edilmemiştir (Sauvaire, 65). Bu yolu tercih etmelerinde şüphesiz görüntü ve sunumdaki benzerliğin etkisi olmuştur. Pedersen'in belirttiği ve diğerlerinin de gözlemlediği gibi, Arap dünyasındaki ilk matbu nüshalarda genellikle yazma metinler için belirlenmiş geleneksel stil ve sunumların aynısı uygulanır.[1] Bu sunum anlayışına 1867 yılında Mısır'daki Bulak Matbaası tarafından, El-Şarişi'nin şerhi eşliğinde basılan El-Hariri'nin *Makâmât*'ı örnek teşkil eder (res.1). *Makâmât*'ın metni sayfanın kenarlarında, şerhse ortadaki metin blokunda yer alır. Şerh edilen kelimeler parantez içerisine konur; bu, yazmalardaki kırmızıyla işaretlemeye veya yazıları koyulaştırmaya tekabül eder. Pedersen'in işaret ettiği gibi, 19. yüzyılda basılmış diğer matbu nüshalarda sayfa yapısı daha karmaşık olabiliyordu: Bazen hem metin hem de şerh sayfanın kenarlarında basılıyor, ayrıca haşiye de ortadaki metin blokunda yer alıyordu veya şerh parantez içerisine alınarak haşiye ile birlikte metin blokunda da yer alabiliyordu. Diğer bir alışılageldik uygulamaysa sayfa kenarlarında sadece şerhe değil ayrıca konuyla alakalı başka bir esere yer vermekti (Pedersen, 140).

1. resimdeki sayfada yer alan kelime sayısı 542, sayfanın büyüklüğü 462 cm^2'dir. Bu da sayfada cm^2 başına 1.17 kelime anlamına gelir. Arapça için oldukça yüksek bu yoğunluk, kelimeler arasındaki ve sayfa kenarındaki boşlukları olabildiğince küçülterek sağlanıyordu. Kullanılan kâğıt kalitesi harflerin kâğıt üzerinde temiz gözükmesini engellemekteydi: Sayfanın tümü lekeli olup net değildir, okunabiliyor olsa da gözü yormaktadır.

---

[1] Pedersen, 140; Endress, 295-96'ya da bakınız.



Resim 1: El-Şarişî'nin şerhi eşliğinde basılan El-Hariri'nin Makâmât'*ından bir sayfa*

Bu özellikler, Bulak Matbaası'nda, o dönemin Mısır, Türkiye ve diğer yerlerdeki matbaalarında basılan kitapların pek çoğunda görülüyordu. Bu kitaplar yazma geleneğinden gelen âlimlere görüntü olarak tanıdık geliyordu, konuya kendini adamış okuyucular için bu baskı kalitesi kabul edilebilir nitelikteydi.

Ancak baskı ile metinlerin çoğaltılması yeni bir tür okuyucu olasılığını ortaya çıkarıyordu. Bu okuyucu muhtemelen 19. yüzyıl ortalarında kurulan yeni okullarda okuyordu, ulema değildi; yeni, daha dünyevi bir okurluk sınıfına aitti. Bu sınıf klasik ve modern edebiyatı hem eğlence hem de bilgi edinmek için okuyordu. Baskı teknolojisi kullanılarak elyazmalarının daha kolay okunabilir, anlaşılabilir ve yararlanılabilir yeni bir tür kitap haline getirilmesine ihtiyaç vardı. Aynı zamanda bu sınıf, yazarın orijinal metninin güvenilir bir şekilde iletilmesini de istiyordu. Ancak bu şekilde yeni eğitimli Arap ve Müslüman halkı edebi mirasını yeniden keşfedebilir, özümseyebilirdi.

İstanbul'daki Cevaib Matbaası bu talepleri karşılamaya çalışan ilk Müslüman matbaasıydı. Kurucusu Ahmed Fâris Efendi, doğduğundaki Hıristiyan ismiyle Fâris eş-Şidyâk, Lübnan'da 1805 veya 1806 yılında kâtiplik yapan Maruni bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Gençliğinde elyazması metinleri kopyalarken, yarı kaligrafik bir stil oluşturdu. Fâris'in stili, 1833 yılında Mısır'da yaptığı, El Zavzani'nin *Muallakât* şerhi nüshasında görülür.[2] Fâris gençliğinde hayat boyu devam edecek bir kitap ve edebiyat zevki edindi. 1826 yılında, sonrasında onu Malta'ya gönderecek olan Protestan misyonerlerin hizmetine girdi. Malta'da İngiliz Kilisesi Misyonerleri Cemiyeti'nin matbaası için dini ve eğitim amaçlı kitapların çevrilmesine ve düzenlenmesine yardımla görevlendirildi. Bu görev, Kahire'deki Müslüman âlimlerle Arap edebiyatı eserlerini çalışıp istinsah ettiği 1828–1835 döneminde kesintiye uğradı. Malta'ya döndüğünde Arapça metinleri baskıya hazırlamaya devam edip yeni bir Arapça hurufat tasarlamaya yardımcı oldu (Roper, *Arabic Printing...*, 204-30). Malta'dan 1848'de ayrıldı, gelecek on yılı, çoğunluğu İngiltere'de olmak üzere Avrupa'da geçirdi. İngiltere'deyken İncil'in Arapça çevirisini hazırlayıp basılmasına katkıda bulundu (Arberry; Sulh, 63-75). 1850'lerin ortasında Fransa'da da bulundu, meşhur otobiyografik ve edebi eseri *es-Sak 'ale's-Sak*'ı Paris'te 1855'te yayımladı.

1857 yılında Tunus'a gitti ve burada Müslüman oldu. 1860'larda İstanbul'a Sultan'ın matbaasında çalışmak üzere geldi (Sulh, 76-128; Matvi, 131-149; Roper, "Faris...", 213). Bir sonraki yıl *El-Cevaib* adlı bir gazete çıkardı.

[2] Brotherton Library, University of Leeds, Arabic MS 128: Macdonald 28'e bakınız.

Gazete Arap dünyası içerisinde ve dışında geniş bir dağıtıma sahip oldu. Gazete Fâris'e yazar ve gazeteci olarak ün getirdi. 1868 yılında Sultan'ın matbaasında Arapça etimoloji hakkındaki hacimli eseri *Sırrü'l-leyal fi el-kalb ka el-İbdal*'i, geleneksel kitap tasarımını kullanarak bastı.

Önceden belirtildiği gibi Fâris hayatı boyunca Arap edebi mirasına, özellikle şiir ve *adab*'a karşı büyük bir saygı ve coşku duyuyordu. Gençliğinde Kahire'de büyük şairlerin divanlarını (Fâris, *Mukaddimat...*, 4) ararken çok zorluk çekmişti. Elyazmalarının yok edilmesi sonucunda değerli edebi eserlerin büyük bir kısmının tamamen yok olduğunun farkındaydı. Ayrıca "geriye kalan eserler, bu eserlerin daha geniş bir şekilde yayılmasının çıkarlarına aykırı olduğunu düşünenlerin elinde" ([Badger ve Fâris] 103) idi. Ulaşılabilir olan eserler bile çoğu zaman eksikti veya müstensihin hatalarıyla doluydu (*el-tahrif ve el-tashif*) (Fâris, *Mukaddimat...*, 4, 16-17).

Kariyerinin başlarında Fâris bu sorunlara en iyi çözümü baskı yönteminin sağlayacağını fark etti. Baskı o dönemde Müslüman dünyasında şüphe duyulan bir yenilik olarak görülüyordu. Avrupa'da baskının önceden kullanılmaya başlamasıyla ilgili düşüncelerini: "Baskı yaygınlaştıktan sonra, yayılan ve halka ulaştırılan bilginin veya kitapların, kalemle yazıldıkları dönemin aksine, yok olması gibi bir ihtimal kalmadı" diye ifade eder ([Fâris], *er-Rıhle,* 382). Malta'daki misyoner matbaasındaki sorumlulukları Arapça eğitim metinlerinin tercümesi ve hazırlanmasının yanı sıra önceden belirtildiği gibi yeni bir hurufat tasarımını da içeriyordu. Ancak eski yazmaları basıma hazırlamak üzere düzenleme imkânı, bir istisna hariç, ona sunulmadı: Arapça dilbilgisinin Cebrail Ferhat'ın *Bahsü'l-metalib* başlıklı Arapça dilbilgisinin, bilinen ilk baskısını 1836 yılında Malta'da bastı (Roper, *Arabic...*, 225-28). Bu metnin sunumu, tipografinin net ve sistematik bir sunumunu mümkün kılmak için kullanımının güzel bir örneğidir. Bu çalışmadan çoğunlukla Hıristiyan Araplar yararlanmış, Müslüman okuyucular arasında etkisi olmamıştır.

1870 yılında İstanbul'da Fâris'in kontrolünde El-Cevaib Matbaası kurulduğunda, Fâris burayı sadece aynı isme sahip gazeteyi basmak için değil, dikkatlice seçilmiş ve hazırlanmış Arap edebiyatı klasiklerini basmak için de kullanmak konusunda ısrarlıydı.

Bu klasiklerden ilki 1870'te basılan el-Amidi'nin *el-Muvazene beyne Ebu Tammam ve'l-Buhturi* adlı eseridir. Bu kitap önce gazetede tefrika edilmişti. 17 yıl boyunca basılan yaklaşık 75 kitaptan ilkiydi. Matbaadan çıkan kitapları

inceleyen Mohammed Alwan'a göre kitapların 68'i Arapça, 5'i Türkçe, 2 tanesi de Arapça ve Türkçeydi (5).[3] Türkçe kitaplar arasında yazmadan yola çıkarak düzenlenen bir edebi eser de bulunmaktadır: 17. yüzyıl Osmanlı şairi Mehmet Şerif Sabri'nin *Divan*'ı 1879 yılında basılmıştır.

Arapça eserlerin bir kısmı Fâris'in kendi eserleriyle birlikte arkadaşlarının ve hamilerinin eserlerinden oluşmaktadır. Ancak en önemlileri baskı için yeniden düzenlenen klasik Arap edebiyatı eserleridir. Matbaayı yazma metinleri aktarma konusunda önemli kılan da klasiklerin basımıdır. Bu eserlerin kısa olanları, yazma geleneğini takip ederek, mecmua halinde toplanmıştır. Alwan'ın hesaplarına göre mecmua biçimi dikkate alındığında basılan Arapça eserlerin sayısı ikiye katlanır (5).

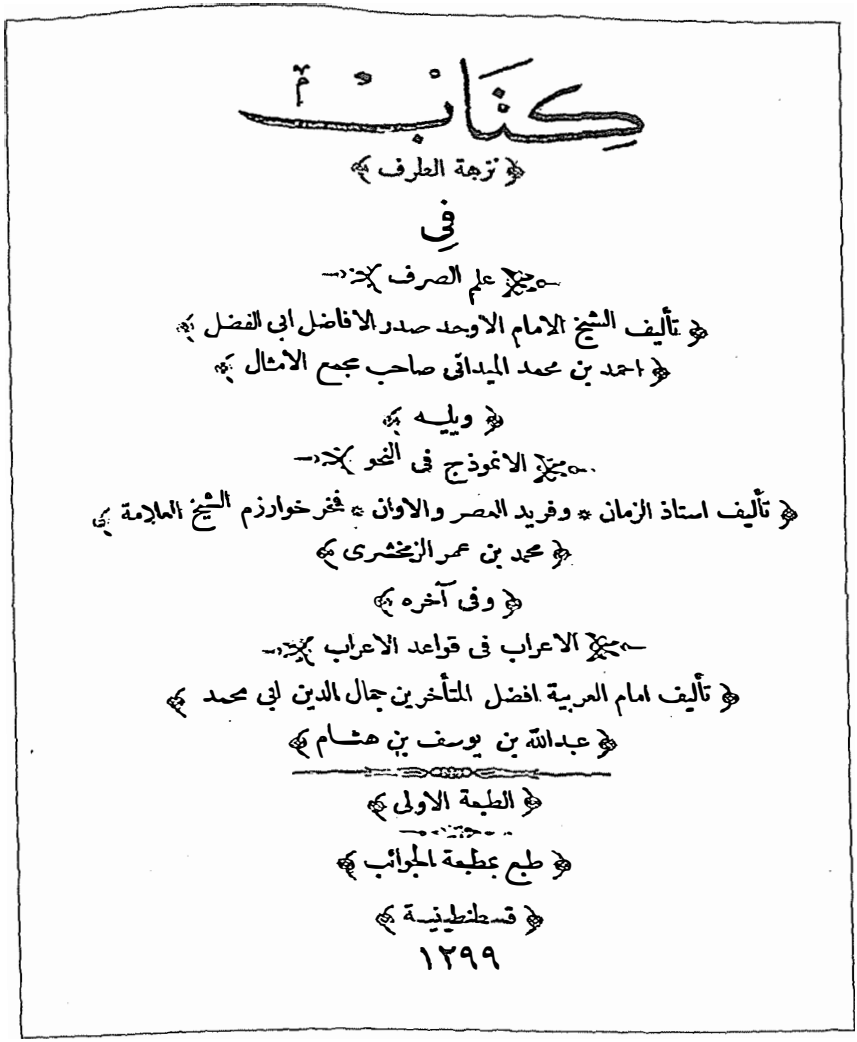
Fâris baskıya hazırlanan metinlerin düzeltmelerinde başrolü üstlendi, bu amaçla İstanbul'daki cami kütüphanelerindeki yazmaları çalışarak ve istinsah ederek uzun zaman geçirdi. Hatta bazı kütüphanelerdeki çalışma koşullarından, uğraştığı yazmaların durumundan, kütüphanelere gidiş gelişleri arasında bazı yazmaların gizemli bir şekilde kaybolmasından yakındı ([Fâris], *Kenz...*, 155, 186-187; Roper, "Ahmad Faris", 242-244).

Fâris aynı zamanda gazete yazarı ve editörüydü, matbaanın çıkardığı eserlerin hepsinin editörlüğünü üstlenecek zamanı yoktu. Başkaları da kitapları baskıya hazırlama ve düzelti işlerine dahil oldu. Elbette bu kişiler Fâris'in gözetimi ve rehberliğinde çalışıyordu. Bunlardan biri matbaanın gündelik işlerini yöneten oğlu Selim Fâris'di. Ancak Selim Fâris'in metin editörlüğü yapıp yapmadığını bilmiyoruz. Matbaanın bastığı klasik metinlerin editörlüğünü yapanlardan sadece iki kişinin ismini biliyoruz. Bunlardan biri Filistinli araştırmacı Yusuf el-Nabhani'dir (1849–1932). İsmi beş metnin editörü (musahhih) olarak geçiyor. Yusuf el-Nabhani, Kahire'de el-Ezher'de eğitim almış, *el-Cevaib*'in yazı kurulunda bir dönem yer almıştı. Daha sonra Suriye'de ve Lübnan'da hâkim ve hadis, tasavvuf ve diğer popüler dini konular üzerine pek çok eser veren bir yazar olacaktı (Sarkîs, 1238-1242; Kahhala, 275-276).

Bir diğer editör de sadece bir eserde (el-Tuğrâ'î'nin *Divan*'ı, 1882) adı geçen Rasul el-Naccari'dir, ancak onun soyundan gelen Haydar el-Naccari'nin, yaklaşık 100 yıl sonra ifade ettiği iddialara göre diğer eserlerde de görev almıştı, bunların en büyüğü ve önemlisi 1882'de basılan el-Buhturi'nin *Divan*'ıydı (Naccari, 54-55).

---

[3] Bu makalede sözü verilen bibliyografisi hiçbir zaman basılmadı. Ancak basımevi tarafından yaşamının sonunda bir katalog basıldı: *Fihrist matbu'at al-Jawai'b*, 1888.


كتاب
نزهة الطرف
في
علم الصرف
تأليف الشيخ الامام الاوحد صدر الافاضل ابى الفضل
احمد بن محمد الميدانى صاحب مجمع الامثال
ويليه
الانموذج فى النحو
تأليف استاذ الزمان * وفريد العصر والاوان * فخر خوارزم الشيخ العلامة
محمد بن عمر الزمخشرى
وفى آخره
الاعراب فى قواعد الاعراب
تأليف امام العربية افضل المتأخرين جمال الدين ابى محمد
عبدالله بن يوسف بن هشام
الطبعة الاولى
طبع بمطبعة الجوائب
قسطنطينية
١٢٩٩

Resim 2: Cevaib Matbaası'nda basılmış bir mecmuanın kapağı

***

Şimdi de Cevaib basımı kitapların fiziksel özelliklerine bakalım.

Öncelikle hepsinde kapak sayfası bulunmaktadır. Kapak sayfası Arapça yazmalarda alışılageldik bir uygulama değildi, 19. yüzyılda basılmış Arapça kitaplarda modern anlamda görülmemişti. Kapak sayfası olan diğer ki-

taplarda, Cevaib Matbaası'nın yaptığı gibi, başlık, yazarın adı, basım (birinci, ikinci vb), matbaanın adı, basım yeri ve tarihi şeklindeki bilgiler sistematik olarak sunulmuyordu. Fâris kariyerinin başından beri Avrupa'daki kitaplarla tanışıklığı, Avrupalı matbaalar için Arapça kitaplar hazırlamış olması sebebiyle bu yöntemi tercih eder. Daha önce belirtildiği gibi Cevaib Matbaası'nın kitaplarının bir kısmı mecmualardı, bu durumda kapak sayfası daha karmaşıktı (res. 2). Başlıklar ana kapak sayfasında yer alıyordu, bazen her eser için ayrı bir kapak sayfası da bulunuyordu ve bu durumda mecmuadaki eserler aynı tarihte basılsa da ana kapak sayfasıyla eser için ayrılan sayfadaki tarihler farklılık gösterebiliyordu. Bu bakımdan matbaa modern bibliyografya normlarını karşılamamaktadır. Baskıların çoğunda sayfa numaralarını da içeren oldukça detaylı içindekiler bölümü bulunuyordu. İçindekiler bölümü, okuyucular için kitapları kaynak olarak kullanmakta ve okumada, yazmalara kıyasla kolaylık sağladı.

Daha önce basılan eserlerin pek çoğu, işlenmiş metin blokları ya da flöron veya diğer tipografik süslerin incelikli kombinasyonlarından oluşan süslemeli *unvan* sayfalarına yer vererek yazmaları taklit ediyordu.

Sayfaların görünüşlerini ele aldığımızda, Fâris'in kendi sözlük çalışmasında (*el-Casus ale'l-Kamus*), metnin çerçevesiyle, kelimelerin nispeten yakın bir şekilde dizilişiyle ve başlıkların geleneksel tarzda üstünün çizilişiyle oldukça muhafazakâr bir görünüşü benimsediğini görürüz. Ancak kitabın üst bandında kitabın adına ve bölüm başlığına yer vermesi, Arapça kitap okuyucularına yenilikçi ve modern bir katkıydı.

Klasik metinlerde daha fazla yenilik yaptı, kullandığı sayfa tasarımları önceki yazma ve matbu kitapların normlarından kesin bir ayrımı ifade ediyordu. Örneğin Bediüzzaman el-Hemedani'nin, *Resa'il* kitabının 1880 baskısında (res. 3) sayfa kenarı boşlukları, kelime ve satır aralıkları oldukça genişti. Santimetreye düşen kelime sayısı 0.68'di –yukarıda belirtilen Bulak Basımevi'nin kelime yoğunluğunun yarısından biraz daha fazlaydı (res. 1). Bu da siyah ve beyazın denge içerisinde olduğu göze hoş gelen sayfa düzenine yol açmıştı. Ayrıca metnin düzeni ve başlıklar çok daha sistematik, okunması ve anlaşılması çok daha kolaydı. Bunun Arapça kitap tasarımı için öncülük teşkil ettiği söylenebilir.

Sayfa boşluklarında yer alan şerhlerin artık olmaması da dikkat çeker. Şerhlere yer verilmemiş, çoğunlukla edebi eser olan metinlerin kendilerini

﴿ ٨٠ ﴾

انى كما اشكره على ما بقى وقد زاد فى امر المخاطبة وما احسن الاعتدال وقد كفانا نية الاستاذ واسأله ان لا يزيد وقد بدأ ويجب ان لا يعيد فلا تنفع كثرة العد * مع قلة المعدود * والزيادة فى الحد * نقصان من المحدود * ورب ربح ادى الى خسران * وزيادة افضت الى نقصان * ورأى الشيخ فى تشريفه بجوابه موفق ان شاء الله

﴿ وله ايضا ﴾

ورد ياسيدى فلان وهو عين بلدتنا وانسانها * وقلبها ولسانها * فأظهر آيات فضله لا جرم انه وصل الى الصميم * من الايجاب الكريم * وهو الآن مقيم بين روح وريحان وجنة نعيم * تحيته فيها سلام وآخر دعواه ذكرك ياسيدى وشكرك واحسن الثناء عليك بما انت اهله وانا اصدق دعواه * واقتخر بجلسك اقتخار الخصى بمتاع مولاه * وقد عرفت فلانا واسنه * وكيف يجر فى الخطابة رسنه * فحافظ به وقد ملكه المحاسن ولحظته العيون وسل صادما من فيه * يعيد شكرك ويبديه * وينشر ذكرك ويطويه * والجماعة قدح بمدحه * وتجرح بجرحه * فرأيك فى تحفظ اخلاقك التى اثمرت هذا الشكر * وانتجت هذه المآثر الغر * موفقا ان شاء الله

﴿ وله ايضا الى الرئيس ابى جعفر الميكالى ﴾

الشيخ تملك من قلبى مكانا فارغا فنزله غير منزل قلعه * ومن مودتى ثوبا سابغا فلبسه غير لبسة خلعه * ومن نصب تلك الشمائل شبكا * وارسل تلك الاخلاق شركا * قنص الاحرار واستحقهم * وصاد الاخوان واسترقهم * و بالله ما يغبن الا من اشترى عبدا وهو يجد حرا بأرخص من العبد ثمنا واقل من البيع ثمنا ثم لا يظهر فرصة امتلاكه ولا يهتبل جدة حوزه وانا أتم للشيخ على مكرمة يتيمة * وسعى ذى شاذة وشيمة *

فليحتزل

Resim 3: Bediüzzaman el-Hemedani'nin Resa'il *kitabının 1880 baskısı*

anlatmasına izin verilmiştir. Ancak arzu edilen yerlerde, şerh ayrı bir bölüm olarak metinden sonra basılmıştır. El-Hariri'nin Dürretü'l-Gavvas kitabının 1882 baskısında El-Hafaci'nin Şerh'i ek olarak yer almıştır.Hurufat Osmanlı *nesih*'inin normlarındaydı, Avrupa'da basılan Arapça kitapların –Fâris'in deyişiyle– "garip şekillerinden" (*şekl garîb*) sakınılmıştı. Ancak kendisinden önce ve sonra gelen örneklere göre çok daha zarif kalıplardı, matbu kelimeler çok daha net gözüküyordu. Bunun ana sebeplerinden biri daha kaliteli kâğıt kullanılmasıydı. Kâğıt kalitesi baskının daha temiz olmasını sağlıyordu. Fâris'in kariyerinde basım tecrübesi vardı, dizgicileri ve matbaacılarıyla yüksek standartlar konusunun üzerinde ısrarla durmuş olmalıydı. Okullarda kullanım amaçlı basılan metinlerin bazılarında *hareke*'ler kullanıldı (örn. Meydani'nin *Nüzhetü'l-tarf fi 'ilmi'l-sarf*'ında). *Hareke*'ler görüntüyü bozmadan beceriyle ve zarifçe metne yerleştirilmiştir.

Cevaib Matbaası bütün kitaplarda görsel olarak giderek incelen bir şekilde sunulan kolofon bilgisine yer vermesiyle gelenekten kopmamıştır. Kolofonda, yazar, bazen musahhih, baskı ve yayım tarihi eskinin muteber yöntemiyle gösterilmiştir.

Malta Matbaası günlerinde Fâris, Ferhat'ın *Bahsü'l-metalib* (Malta,1836) baskısında görüldüğü gibi, kitapların sonuna neredeyse her zaman tashih cetveli koyardı. Ancak klasik metinlerin İstanbul baskılarında bu cetvele genelde yer verilmedi. Bunun nedeni pek açık değildir, belki de dizgicilerinin titizliğine ve kendi düzeltme okumasına o kadar güveniyordu ki tüm hataların giderildiğine inanıyordu.

Cevaib, Müslüman dünyasında Avrupalı yayınevlerinin kullandığı tarz matbaa araç ve logolarını benimseyen ilk matbaalardan biriydi (bkz. makalenin giriş resmi, s. 439). Matbaanın adını ve kuruluş tarihini Osmanlı hilali ve yıldızıyla bir araya getiren logo, genelde kitabın son yaprağında ve kapağında yer alırdı. Kitapların pek çoğu matbaa tarafından kumaş veya güderiyle ciltlenmiş, altın yaldızlı kabartmayla süslenmişti. Bu da modernleştirici bir başka yenilikti. Böylece kitaplar, klasik metinler dahil olmak üzere standartlaştırılmış, topluca üretilmiş tüketim metası halinde sunuluyordu, bu da kitabet kültüründen keskin bir kopuştu.

***

﴿ ١٠٠ ﴾

قال فلما اجبته بها نظر الصاحب الى الرجل فقال كيف ترى قال لو سمعت به ما صدقت قال فاذا جاوزتك جوازك ان وجدتك بعدها فى مملكتى امرت بضرب عنقك ثم قال لا ترون رجلا يفضل العجم على العرب الا وفيه عرق من المجوسية ينزع اليها قال فما رؤى بعد ذلك اليوم

يقول الفقير الى مولاه يوسف النبهانى مصحح مطبعة الجوائب قد تم بعون الله وتوفيقه طبع ما ظفرنا به من مقامات نادرة الدهر ابى الفضل بديع الزمان الهمذانى مصححة بالدقة و الضبط على نسخة صحيحة وجدت فى مكتبة اياصوفيا بخط احمد ابن السهرورى كتبها فى سنة اثنتين وتسعين وستمائة برسم خزانة الملك المعظم ظهير الدين و نسخة اخرى بخط قديم من مكتبة الدور العثمانى ولم تبلغ درجة الاولى فى الصحة و التحرير سوى انها اشتملت على مقامات خليت منها تلك فادرجناها تتميما للفائدة و بذلنا الجهد فى تصحيحها مع المحافظة على عدم تغيير الاصل بقدر الاستطاعة اما الفلج التى ادرجت فى الختام فهى مثبتة فى نسخة ابن السهرودى لا غير ولم نجد فى كلتيهما اسماء للمقامات فسميناها بما وقع عليه الاختيار و اقتضته المناسبة فليعلم ذلك تم بحمد الله تسر القارئ والسامع و تلزم صاحب الطبع السليم بشكر الصانع وكان ذلك فى مطبعة الجوائب فى القسطنطنية المحمية فى اواخر شهر جمادى الثانية سنة ١٢٩٨ من الهجرة المحمدية على صاحبها افضل الصلاة وأكمل التحية

***

ترجمة

Resim 4: Yusuf el-Hemedani'nin Makâmât *kitabının 1880 baskısından bir sayfa*

Şimdi de doğrudan metinleri ele alalım. Metinler basıma nasıl hazırlanıyordu? Bizim durduğumuz yerden bakılınca, metinlerin belirlenmesi ve düzenlenmesi açısından, Cevaib Janus gibiydi: İki yöne bakıyordu, hem geri hem de ileri. Witkam'ın belirttiği gibi, 19. yüzyılda matbu yayınların yola çıktığı yazma nüshalardan ya genellikle söz edilmiyor ya da yapılan göndermeler öylesine

genel oluyordu ki yazma saptanamıyordu (Witkam, 116). Ne de *apparatus criticus* [nüsha karşılaştırması] yer alıyordu. Bu durumda metnin düzenlenmesine dair prosedürler yeniden oluşturulamıyor ve yayına hazırlama sürecinde metin değişkeleri birbirine karıştırılmak suretiyle saflığı bozularak, metinler aktarım zincirinin sadece bir parçası olmaktan öteye gidemiyordu.

Cevaib Matbaası'nın baskılarının birçoğu da bu kategoriye giriyor. Fâris, Avrupa'da Lachmann'ınki gibi bilimsel metin düzenleme yöntemlerinin öğretildiği bir yerde eğitim görmemişti. Yine de dışarıdan ve içeriden delillerin gösterdiğine göre, Fâris ve çalışma arkadaşları metinlerin tutarlılığını sağlamak için dikkate değer bir çaba sarf etmişler, ancak bunu nasıl yaptıklarını belirtmemişlerdir. Baskı bilgisinde iki veya daha fazla yazmanın karşılaştırılarak kullanıldığı belirtilmiş, ancak hangi nüshaların kullanıldığı ve metinler arasındaki farklar belirtilmemiştir.[4]

Ancak bazen esas kaynakları ve yöntemlerini görür gibi oluyoruz. Bazen kapak sayfasında bir yazmadan bahsedilebiliyor. Buhturi'nin *Divan*'ı (1883) örneğinde, esas alınan metnin Ali b. Ubeydullah el-Şirazi'nin 424'te (1033) Tebriz'de "olabilecek en doğru ve kesin" şekilde istinsah ettiği harekeli nüsha olduğu söylenir. Ancak eserin bulunduğu yer belirtilmemiştir (aslında Köprülü Kütüphanesi'ndeydi). Bu eseri daha sonra baskıya hazırlayan editör Hasan Kamil el-Şayrafi mevcut 40 yazmadan 15'ten fazlasını kullanarak hazırladığı baskıda, *Cevaib*'in baskısını, örnek nüshanın hatasızlığına rağmen yazım hataları ve tahrifle (*el-tashif ve el-tahrif*) dolu olmakla eleştirmiştir (Buhturi, 24). Fâris bunu okumuş olsaydı utanç duyardı ancak belki de hatanın sorumluluğu, metni yayıma hazırladığından daha önce söz ettiğimiz Rasul el Naccari'ye aitti (Naccari, 54-55).

Baskı bilgisinde bazen daha fazla ayrıntıya yer verilirdi. Örneğin El-Hemedani'nin *Makâmât* eserinin 1880 baskısında (res. 4), Yusuf el-Nabhani, metni, Aya Sofya Kütüphanesi'nde bulunan ve el Malik el-Muazzam Zahir el-Din'in kütüphane damgasını taşıyan, Ahmed b. El-Sühreverdi'nin 692'de (1293) istinsah ettiği nüshayı doğru ve kusursuz olarak aktararak yayına hazırladığını söylüyor. Ayrıca Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunan, sıhhat ve düzenleniş bakımından hatasız olmasa da diğer nüshadan çıkarılmış olan *makama*'lara da yer veren "eski yazılı" nüshayı da kullanmıştır. Yusuf el Nabhani, asıl nüshayı değiştirmemeye mümkün olduğunca dikkat ederek bu

[4] Sulh, 132-33 ile karşılaştırınız.

fazladan metinleri nasıl dahil ettiğini açıklar. Aynı zamanda yazarın yalnızca Sühreverdi nüshasında yer alan anekdotları (*mulah*) da vardır. *Makama*'ların iki nüshada da başlığı olmadığından, başlıkları kendisinin koyduğunu da belirtir. Ancak bu açıklamalara metnin içinde yer vermez, metinde bilgi notları da yer almaz. Yine de burada, Müslüman âlimlerin klasik yazma metinlerin baskıya hazırlanması ve basılmasına daha modern ve bilimsel bir şekilde yaklaşımının başlangıcını görebiliyoruz. Bu yaklaşım Pedersen ve Witkam'ın belirttiği zaaflardan belirgin bir uzaklaşmaya ve 20. yüzyılın daha yüksek standartlarına işaret ediyordu.

***

En son olarak, bu yayınların o günkü ve sonraki Arap edebiyatı okuyucuları ve uzmanları üzerindeki etkilerini değerlendirmeliyiz. Öncelikli olarak, yazmalara ve önceki basılı eserlere kıyasla çok daha fazla okura ulaşmaları muhtemel görünüyor. Maalesef matbu nüshaların sayısı elimizde yok, ancak Alwan 1977, 7'de bir kitap için normal baskı sayısının 3000 adet civarında olduğu belirtiliyor. Karşılaştırdığımızda, Bulak'ta çoğunlukla özel himaye ile yayımlanan klasik metinlerin baskı sayısının 500–1000 arasında olduğu görülür (Rıdvan, 260-261). *El-Cevaib*'deki tanıtımlar ve Mısır ve başka yerlerdeki temsilciler sayesinde Cevaib Matbaası'nın yayınları daha iyi tanıtılıyor ve dağıtılıyordu (Roper, "Faris...", 218). Kitapların fiyatları da makuldü, genellikle 30 kuruşu geçmiyordu, Bulak baskılarına oranla çok daha ucuzdu (Rıdvan, 290-295).

Kitapların hem daha az zengin okurlar hem de öğrenciler tarafından kolay bulunabilmesi ve ulaşılabilir olması klasik edebiyatın o dönemde ve daha sonraki nesiller arasında yeniden uyanışında çok önemli bir role sahiptir. Tarihçi, yazar Muhammed Kurd Ali 1922'de şunları belirtmişti:

> Fâris [...] *adab*, dil ve şiir hakkında çeşitli kitaplar bastı, bunların arasında Ta'âlibî, Tevhîdî, Tuğrâ'î, Bedi' ve diğer önde gelen yazarların eserleri bulunuyordu. Fâris bunları tüm Arap ülkelerinde beğeniyle karşılanacak derecede iyi bir şekilde bastı ve ucuza sattı, böylelikle çok daha geniş bir şekilde faydalanıldı ve edebiyat öğrencileri üslupta bu eserlerle yarışır hale geldi. Bugüne dek insanlar Cevaib Matbaası'nın matbu yayınlarını elde etmek için yarışmaya devam etmiş, kitapseverler koleksi-

yonlarına bu eserleri katmış ve okur kuşakları bu kitaplardan yararlanmıştır. (86-87)

Kırk yıl sonra bir başka Arap tarihçisi hâlâ: "El-Cevaib'in eserleri güzelliği, doğruluğu ve sayfalarındaki hataların azlığıyla diğerlerinden ayrılır" (Sabat, 31) diyebiliyor.

Böylelikle, bu eserler kitabet kültüründen matbu kültüre geçişte, klasik mirasın yeniden uyanışında çok önemli bir itici güç oluşturdu. Müslüman dünyasının pek çok yerinde ara bir dönem yaşandı: Litografya (taşbaskı). Taşbaskı nüshalar aslen aynı nüshadan aynı anda birçok nüshanın çıkarılabildiği yazmalar olarak telakki ediliyordu, gerçekten de birçok açıdan öyleydiler. Bu yüzden ilk aşamalarda muhafazakâr ulema ve öğrenciler tarafından tercih edilmişlerdi. 19. yüzyıl boyunca bu yöntem, Fas, İran, Güney ve Güneydoğu Asya'da kullanılmış, Mısır ve Türkiye'de de etki göstermişti. Ancak 20. yüzyılla birlikte matbaacılık etkinliğini artırdı. Bunun sebeplerinden biri Osmanlı ve Mısır'daki baskı matbaalarının yükselen prestijiydi (Proudfoot, 182-84). Bu da ortaya konan kitap üretiminin yüksek standartlarından kaynaklanıyordu. Standartları uygulamadaki öncü rolü ve kitaplarını İslam dünyasında geniş bir şekilde dağıtabilmesiyle Cevaib Matbaası, bu durumda önemli bir paya sahiptir. Sadece basılı kitaplar taşbaskı nüshaların yerine geçtiğinde kitabet döneminin tamamen kapandığını söyleyebiliriz.

Baskı öncesi dönemde metinleri sözlü veya yazılı olarak aktaran kişilerin karakteri ve saygınlığına çok önem veriliyordu. Matbu kitaplarla bu rol yayınevlerine geçti, yayınevlerinin güvenilirliği ve titizliği aynı öneme sahip oldu.[5] Cevaib Matbaası, bu güveni kazanarak, metinlerin okunurluğunu ve çekiciliğini artırmakta yaptığı yeniliklerle, sadece yazma olarak ulaşılabilen klasik Arapça metinlerin aktarımında baskı yönteminin yerini sağlamlaştırdı.

[5] Wheeler, 16 ve karşılaştırınız Mehdi, 5: "Basılı kitaplar aynı kitabın el yazmasının kopyası ve kopyalarının sahip olmadığı bir yetki ve güvenilirliği temsil eder hale geldi."

BEDROS TURYAN'IN ŞİİRİNDE KİŞİSEL TRAJEDİ VE KÜLTÜREL ARKAPLAN*

Boğos Levon Zekiyan

Çeviren: Cem Bico



Bedros Turyan

Lirik şiir, insan dilinin zirvesi olan şiirin
en uç noktası olarak düşünülebilir.
Giacomo Leopardi

Bedros Turyan hakkında konuşmak, şu soruyu yeniden sormak demektir: Şiirde saf lirizm nedir? Şiirinin şeffaf dolaysızlığı ve dokunaklılığı onu Ermeni romantizminin en önemli figürlerinden biri kılar. Turyan, soydaşı Misak Medzarentz ve Fransız şair Arthur Rimbaud'nun durumlarında olduğu gibi, en iyi eserlerini birkaç yıllık kısa bir döneme sığdıran ve sonra edebiyat sahnesinden kaybolan erken olgunlaşmış yeteneklerden biridir.

Bu çalışmada daha çok Turyan'ın lirik eserleri üzerinde duracağız, zira bunlar onun şiire olan yeteneğinin en önemli ifadesidir. Tiyatro eserleri aynı mükemmelliğe ulaşmamıştır; içerik ve de biçim açısından oyunları, bu çalışmanın sınırlarını aşan sorular sordurur.

Turyan ilk şiirini on üç yaşında yazmıştır, ancak olgun edebi etkinliği sadece beş yıllık bir dönemi kapsar: 1867–1871.[1] Daha iyi şiirlerinden bazıları

---

* Yazının orijinali için bkz, Zekiyan, Boghos Levon, "Personal Tragedy and Cultural Backgrounds in the Poetry of Bedros Tourian". *Review of National Literatures* 13:122-129. Çeviridaki yardımlarından dolayı Janet Melkonyan ve Rober Koptaş'a teşekkür ederiz.

1 Kaynaklarda Turyan'ın doğum tarihiyle ilgili farklılık var. Bazıları 1851 derken, diğerleri 1852 diyor. 1951'de bir komisyon Üsküdar'daki Surp Haç (Kutsal Haç) kilisesinin vaftiz kayıtlarından doğru tarihinin 1851 olduğunu kesinleştirdi. Bu Turyan'ın doğumunun yüzüncü yılı dolayısıyla gerçekleşti (Turyan, *Yergeri Joğovadzu*, Cilt 1, s. 351, n. 1). Bu yüzden Turyan'ın iç kapağında 1867 tarihini taşıyan ilk oyunu *Vart yev Şuşan*'ın (Vart ve Şuşan) 1866'da yazıldığı düşünülmelidir (Turyan, *Yergeri Joğovadzu*, Cilt 2, 499).

1869 tarihini taşımasına ve *İtsiv te* (Keşke)[2] başlıklı bir tanesi 1867 tarihine dayanmasına rağmen, en iyi eserlerinin hayatının son yılı 1871'e ait olduğunu söyleyebiliriz. Turyan, 20 Ocak 1871'de, henüz genç bir adamken ölür.

Dönemin Ermeni–Osmanlı kültür ortamı

Turyan'ın edebi üretiminin tümüne, şiirleri, oyunları ve mektuplarına, belirgin bir romantik hava sinmiştir. Bu şaşırtıcı değildir, zira romantizm Ermeni gerçekliğine oldukça geç girmiştir. Ermeni kültüründe romantik esinlenmenin ilk somut görünümleri 1840'larda ortaya çıkar. Böyle bir gecikmenin tüm tarihsel ve kültürel nedenlerini ele alamayız. Kesin olan şu ki, Ermeni kültürü yabancı egemenliğinden dolayı 15. yüzyılın ikinci yarısından 17. yüzyılın ortalarına kadar uzun bir duraklama döneminden geçmiştir. Genel bir canlanmanın bazı işaretleri 1630'larda görünür, ancak ithal bir sanatsal yenilenme olmayan, daha çok yeni oluşan bir edebi hümanizma şeklinde gerçek bir Rönesans 18. yüzyıla kadar meydana gelmemiştir.

Ermeni romantizminin iki öncüsü, Ğevont Alişan ve Ğhaçadur Apovyan, yayımlanmaları 1857–58'e kadar gecikse de edebi eserlerini 1840–1850 arasında verdiler. Doğu ve Batı Ermeni kültüründeki Ermeni romantizminin önde gelen temsilcilerinin çoğunda olduğu gibi bu yazarların ikisinde de romantik hareket, önceki yılların belli başlı klasik kalıplarına bir tepki olmaktan çok, tarihsel anın yurtseverlik özlemleriyle büyük yakınlık içinde ortaya çıktı. Bu genel olarak Slav dünyası için de geçerli olmasına rağmen, Ermenilerin durumunu onlardan ayıran bir şey vardır ki, 18. yüzyılın sonu özel olarak zengin bir edebiyat ortaya çıkarmamıştır. Yine bu dönem ve 19. yüzyılın başları Ermeni edebiyatı açısından klasik eserlerin çevirileri bakımından belirgin bir öneme sahiptir. Bu klasisist hareketin öncüleri, aslen İtalyan hümanizması, Fransız "altın çağ"ı ve zamanın *illuminist* kültüründen esinlenen Mıkhitaryan âlimler ve yazarlardı. Bu hareket daha sonraki onyıllarda, romantizm Ermeni edebiyatının baskın bir özelliği olduğunda da sürdü. Çeviride istisnai biçimde yüksek standartları yakalayan birçok klasik eser 80'lerin başında Venedik'te yayımlandı, önemli düzeyde popülerlik kazandı ve romantik ha-

---

[2] İngilizceye "Sen nesin, Aşk?" başlığıyla çevrilmiştir: *Armenian Poems*, İngilizceye çeviren A. Stone Blackwell, Boston, 1896, s. 37, 2. baskı, Boston, 1917; Caravan Books tarafından 2. baskının yeniden basımı, New York, 1981.

reketin Mıgırdiç Beşiktaşlıyan, Tovmas Terziyan, Rafayel Badganyan gibi yazarları tarafından da desteklendi. Klasik tavır ve romantik hareketlilik kırk yıllık bir aralıkta gelişti: 1840–1880. Gerçekçi ve doğalcı eğilimler Ermeni edebiyatında bu tarihten önce ortaya çıkmadılar. Ancak bu eğilimler hicivci Hagop Baronyan'ın eserlerinde ve istisnai figür, şair, düşünür ve filolog Yeğia Demircibaşyan'ın entelektüel ilgilerinde bir şekilde seziliyordu. Burada eklenmesi gerekiyor ki, klasisist okulda, hem çevirilerde hem de orijinal eserlerde kullanılan dil klasik Ermeniceydi. Belki de bu okulun özsel nedenlerle değil de öncelikle modern Ermenicenin edebi ifade aracı durumuna *yükselmesiyle* yok olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Alişan ve Beşiktaşlıyan ve başka romantikler en iyi eserlerini klasik Ermenicede verdiler. Edebiyattaki yükselişi 1840 civarında başlayan modern Ermenice, ancak romantik dönemin sonuna doğru Ermeni edebiyatı alanına egemen oldu. Turyan'ın en değerli başarılarından biri, modern Ermeniceyi ince ve örtülü olanı ifade edebilen bir şiir dili olarak insanlara sunmasıdır. O sadece modern Ermenice yazmış[3] ve yazdıkları öyle yüksek standartlara ulaşmıştır ki, Batı Ermeni lehçesinde şiir dilinin geliştirilmesi için model olarak alınabilmiştir.

Turyan'ın kısa süren edebi gelişimi ve yaratıcı etkinliği dönemi boyunca Ermeni kültürel ortamı böyleydi. Bağlantıya geçtiği yazarlar ve gördüğü eserleri ileride, Kostantiniye[4] Ermenilerinin yaşadıkları yakın siyasi çevreyi ve kültürel koşulları gördükten sonra ele alacağız.

Sultan Abdülmecit tarafından 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı, Osmanlı siyasi ve kültürel hayatına yeni bir canlılık getirdi. Birkaç onyıldır gelişmekte olan fikirler resmi ve sistematik bir biçimde ifade edilmeye başlandı. İmparatorluğun farklı etnik bileşenleri arasında yeni yeni uyanan özgürlük ve eşitlik özlemleri, Türkler ve Ermeniler arasında Batı uygarlığının nispeten daha pozitif değerlerinin yayılmasını sağladı. Bu türden reformlar sadece edebi ve sanatsal bir yenilenmeye değil aynı zamanda yüzyılın son onyıllarını da karakterize eden yeni siyasi ve toplumsal düzen isteklerine de yol açtı. İbrahim Şinasi (1826–1871 / şiirleri: *Müntahabat-ı Eş'ar*, 1862) ve Ziya Paşa (1825–1880 / *Zafername*, 1868; *Âsâr-ı Ziya*, 1881) gibi şahsiyetler bu edebi yenilen-

---

[3] Turyan'ın şiirlerinden klasik Ermenice olanına hiç rastlamadık, *Yergeri Joğovadzu*'da da hiç yok. V. Terzibaşyan, Turyan'ın bazı şiirlerini klasik Ermenicede yazdığını söylüyor, ancak bu iddiası için herhangi bir kaynak göstermiyor (370).

[4] Bu, şehrin Osmanlı idaresi altındayken de resmi adıydı. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla İstanbul oldu (1923). Bu yüzden bu dönem öncesine referanslarımızda eski adı kullanacağız.

menin öncüleriydiler. Yine de ilhamlarının yeniliği Türk romantizmine yol açmadı; bu akımın asıl temsilcileri oyun ve roman yazarı ve şair Namık Kemal (1840–1888) ve modern Türk edebiyatının en iyi şairlerinden olan Abdülhak Hamit Tarhan (1851–1937) gibi daha genç kuşaktan kişilerdi. Kemal, Türk edebiyatı sahnesini ilk oyunu *Vatan Yahut Silistre*'yle (1873) canlandırmaya başladı. Sonraki yirmi yıl boyunca romantizm egemen olacaktı.

Ermeniler arasında durum farklıydı; çünkü yenilenmenin –daha uygun bir tanımlamayla "uyanış"ın (*Zartonk*)– şair ve yazarları aynı zamanda romantizmin öncü isimleriydi: Alişan, Apovyan, Nalbandyan, Beşiktaşlıyan ve Badganyan.

Osmanlı–Türk ortamına yalnızca Tanzimat hareketinin genel öneminden dolayı değil aynı zamanda bu dönemin Ermeni kültüründen dolayı ayrı bir vurgu yapıyoruz. Bunun bir de özel nedeni var: Turyan'ın en iyi şiirlerinden biri "Tırkuhin" (Türk Kızı) başlığını taşıyor. Bu küçük baş yapıtta zamanın Türk şiirine dair herhangi bir göndermenin olup olmadığını görmek ilginç olacaktır.

Turyan'ın edebi gelişimi

Turyan'ın edebi gelişimi meselesine dönelim. O zaman ve sonraki uzun bir dönem boyunca okullarda öğretilen tek ve standart Ermenice klasik Ermeniceydi. İlkokullardaki temel ders kitapları İncil, İlahiler ve dua kitabı ya da Ermenistan'ın en büyük şairi, hatta belki de bütün zamanların en büyük şairlerinden biri Krikor Naregatsi'nin eseri olan (Narekli Krikor, 951–1010) dua kitabı ya da "Trajedinin Kitabı" (Madyan Voğperkutyan) diye nitelenen *Nareg*'di.

İlk yaşam öyküsünü yazan Parseğ Ekserciyan'a göre Turyan'ın ilk dersleri İlahiler'di (29). Turyan okumaya bir yıl öncesinden varlıklı ailelerin çocuklarına dersler veren özel bir öğretmenle başladı. Nareg ile ilk olarak 1858'de karşılaştı. Bundan Ekserciyan'ın, Turyan'ın 1867'ye kadar öğrencisi olup on yıllık eğitimini tamamladığı Cemaran Mektebi'nde bulduğu bir hatıra tabağında bahsedilmiştir (31-32). Aslında istisnai yeteneği[5] (45) ve

[5] Kuvvetle muhtemeldir ki ilkokulun ilk iki yılı okul müfredatının toplam yıl sayısı içinde hesaplanmıyordu. Çünkü aynı Ekserciyan'a göre Turyan, Cemaran'da 6. sınıfa geçtikten sonra sadece iki yıl kalmıştır (46) ve yazar açıkça Turyan'ın okulu Cemaran'da tamamladığını söylüyor (61).

yaşının çok ötesindeki özel performansıyla beşinci sınıftan altıncı sınıfa geçirilmişti. Fen derslerinde zorlanıyordu ancak okumaya derin bir tutkusu vardı. Ekserciyan, bir gün öğretmeninin matematiğe olan ilgisizliği nedeniyle serzenişte bulunması üzerine Turyan'ın "Ama efendim, siz benim şiiri ne kadar çok sevdiğimi bilmiyorsunuz" yanıtını verdiğinden bahseder (Çobanyan, *Bedros Turyan,* 25-26).

İleri sınıflarda, İncil çözümlemeleri ve çevirisiyle birlikte eski Ermeni edebiyatının en iyi nesir yazarlarından Yeğişe'nin (beşinci yüzyılın ikinci yarısı) dersleri ve onun eserlerinin modern Ermeniceye çevirisi de görülüyordu. Yeğişe'nin, *Vartan'ın Tarihi ve Ermeni Savaşı* adlı eseri (Ermenilerin Sasani Persleriyle ulusal ve dini geleceklerini belirlemek üzere M.S. 451'de yaptıkları savaş) tarihsel–epik bir başyapıttır. Ayrıca edebiyat öğretmeni Sırabyon Tığlıyan'ın ders programına, Mıkhitaryan rahipler Arsen Pakraduni ve Yetvart Hürmüzyan'ın klasiklerden çevirilerini, Ğevont Alişan'ın şiirlerini ve maalesef bize ulaşmamış olan kendi oyunlarını (27) da aldığından bahsedilmektedir. Sırabyon Tığlıyan Venedik'teki Mıkhitaryan rahiplere ait Murat–Rafael Koleji'nin eski bir öğrencisiydi ve Bagraduni ve Alişan burada onun öğretmeni olmuşlardı. Tığlıyan zamanının en ateşli kültürel yenilikçilerinden olmuş, Osmanlı başkentindeki ilk Ermeni tiyatro denemelerini geliştirirken özellikle M. Beşiktaşlıyan, adaşı Sırabyon Hekimyan ve Tovmas Terziyan'a bağlanmıştır.

Turyan'ın oyunları incelendiğinde, Movses Ğhorentsi (5.–6. yüzyıllar) ve Arisdages Lastivertzi (11. yüzyıl) gibi diğer eski Ermeni tarihçilerinin eserlerine ve Mikayel Çamçıyan (1784–1786 arasında 3 cilt olarak Venedik'te yayımlanmış, tam ve eleştirel *Ermenilerin Tarihi*'nin yazarı) gibi daha yakın zamanın yazarlarına aşina olduğuna dair belirgin izler görülür (Şaruryan, 127-129 ve 142-147). Turyan'ın aynı zamanda ayinsel ve kutsal Ermeni şiiri, özellikle ayin duaları ve şarkı bilgisi vardı (Ekserciyan, 39-40).

Ekserciyan'ın biyografisinde ilk bakışta önemsiz görünen bir ayrıntı, Turyan okumalarına biraz daha fazla ışık tutabilir. Diratsu Arakel'in (Cemaran'da danışman ve Turyan'ın ilkokuldaki Ermenice öğretmeni) girişimi üzerine Seğpos Han'ın kitapçısından her hafta bir kitap almak için para toplamak üzere bir mezunlar derneği kurulmuştu (Ekserciyan, 33-34). Boğaz'ın batı yakasındaki Galata mahallesinde bulunan bu kitapçı Mıkhi-

taryan kilise babalarının kitaplarını satmasıyla biliniyordu. Okul arkadaşı Vartan ile birlikte Turyan, kitapları almakla görevlendirilmişti. 1871'e kadar Venedik'teki Mıkhitaryan yayınevi beş yüzün üzerinde çeviri ve orijinal kitap basmıştı. Tarih, coğrafya, şiir, tiyatro, romantizm öncesi edebiyatın neredeyse tüm türleri ve hatta romantiklerin Byron'un *Childe Harold*'ı gibi bazı çeşitleri, din, etnografya, felsefe, arkeoloji, takvim bilimi, sözlükler, dilbilgisi kitapları, çocuk hikâyeleri, navigasyon gibi pratik bilimler ve diğerleri bu kitapçıda bol miktarda bulunuyordu; gerçek bir hümanist kütüphaneydi. Burada Venedik'te 1843'ten beri yayımlanan ve yüksek bir tirajı olan kültür dergisi *Pazmaveb* de vardı. Bu dergi uluslararası edebiyatın genel bir görünümünü sunuyordu. *Pazmaveb* 1871'e kadar Shakespeare, Schiller, Molière, Lamartine, Rousseau, Hugo ve baba Dumas'dan birçok yazı ve metin yayımladı. Bu yazarlar kesinlikle Turyan tarafından biliniyordu ve mantıken genç şairin uluslararası yazarlara ilgisini Seğpos Han'ın kitapçı dükkânına düzenli ziyaretlerinin uyandırmış olduğu varsayılabilir. Mıkhitaryan yayınlar zaten başkentin hem entelektüelleri hem de halkı tarafından biliniyordu, ancak okulu Mıkhitaryan yayıncılara Tığlıyan'ın Cemaran'da olması yaklaştırmış gibi görünüyor.

Turyan aynı zamanda döneminin Ermeni edebi akımlarının dikkatli bir takipçisiydi. Venedik okulunun temsilcileri ve Kostantiniye'deki yakın edebiyat çevresinin yanı sıra Rafael Badganyan, Mikayel Nalbandyan ve Mıgırdiç Hırimyan gibi Doğu Ermenilerinin şair ve yazarlarını da tanıyordu; Hırimyan hem Doğu hem Batı çevrelerine dahildi (Şaruryan, 181-184 ve 254-256; Hagopyan, 50-55)[6].

---

[6] Cemaran'daki son yılında Turyan'ın öğretmenliğini yapan ve Turyan'ın, zamanın Ermeni cemaat meseleleriyle ilgili toplumsal duruşunu benimsediği sıradışı hiciv yeteneği olan Hagop Baronyan'dan özel olarak bahsedilmeli (karşılaştırma için, Şaruryan, 79-84). Baronyan aynı zamanda iki haftada bir çıkardığı dergisi *Meğu*'da Turyan'dan şiirler basmıştır (örneğin, "Siretsi kez" [Seni sevdim] *Yergeri Joğovadzu*, Cilt 1, 238) ve tiyatroya olan tutkusuyla Turyan'ı kesinlikle en çok etkileyenlerden biri olmuştur. Turyan'ın okumaya olan ilgisine dair bir diğer önemli kanıt Çobanyan tarafından sunulmuştur. Çobanyan'a bunu anlatan Bedros'un "Intertsasirats" (Okuma Severler) kütüphanesine, kütüphanenin ona düzenli olarak verdiği on-on beş kadar kitabı almaya gönderdiği, sonradan Piskopos Yeğişe olan kardeşi Mihran'dır. Mihran, Çobanyan'a kardeşinin ölümünden sonra evde iki kutu kitap bulunduğunu ve acil para ihtiyacı olan ailenin kitapları hemen sattığını da söyler (*Bedros Turyan*, 168).

Sırabyon Tığlıyan, Turyan'ı tiyatronun yanı sıra[7] Fransız edebiyatıyla da tanıştırmış gibi görünüyor. Aslında, bir dilbilim alıştırması olarak Turyan'a Chateaubriand'ın *Les Martyres*'ini çevirttirmişti (Çobanyan, *Bedros Turyan,* 20). Fransızca, Turyan'ın imparatorluktaki Ermeni cemaatinin iki dilliliği dolayısıyla öğrendiği Türkçeye ek olarak bildiği tek yabancı dildi.

Eserlerinde, Molière, Rousseau, Bernardin de Saint–Pierre, Lamartine, Dumas ve Hugo gibi Fransız yazarlara doğrudan ya da dolaylı göndermeler yapmıştı.[8] Yine de en sevdiği yazarlar Lamartine ve Hugo'ydu. Birden fazla defa bahsettiği Lamartine'in *Rafael*'ine karşı özel bir sempatisi vardı (264-266).[9] Örneğin "Tırkuhin"deki şu mısrada Lamartine'e açık bir gönderme yapıyordu: "Yüreğin arısı, Lamartine'in dediği gibi." Günümüze değin eleştirmenler Turyan'ın gönderme yaptığı Lamartine'in bu mısrasını belirleyemediler.[10] Ancak biz Turyan'ın muhtemelen kelimesi kelimesine aynı bir ifadeye değil de anının imgesine gönderme yaptığını düşünüyoruz. Lamartine'in *Nouvelles Méditations Poétiques*'inin "Chant d'Amour"undaki şu mısralar böyle bir göndermeye temel olmuş olabilir: "Dudaklarının arasındaki kızıl kadehler, çiçeklere âşık arılar gibi mutludur."[11] Lamartine'e bir diğer gönderme –bu sefer açık olarak belirtilmese de– Turyan'ın "Şikâyetler" (Dırdunçk) adlı şiirinin son mısrasında bulunur: "Tüm dünya/Tanrının bir şakası ancak" (*Armenian Poems,* 37).[12]

Hugo dahil diğer Avrupalı yazarlar Turyan'ın tiyatro eserlerini, göreceğimiz gibi, daha farklı yollardan etkilemişlerdir. Şairin gelişimiyle ilgili bu çerçeveyi tamamlamak için şunu da eklemek gerekir ki Cemaran'da yeterince iyi Türkçe eğitimi verildiğinden Turyan'ın Türkçe bilgisi iyiydi.[13] Turya-

---

[7] Tığlıyan, Turyan henüz 12 yaşındayken, aralarında Turyan'ın da bulunduğu öğrencilerini Pera Şark Tiyatrosu'nda 1863'te sahnelenen *Eleonora* adlı (kendi yazdığı) trajedinin gösterimine götürmüştü (Şaruryan, 54.)

[8] Karşılaştırma için, Şaruryan, 110-113, 258-261, 263-267; Hagopyan, 57-58.

[9] 6. sınıfa geçişinde Turyan'a Lamartine'in hangisi olduğunu bilmediğimiz bir kitabı hediye edilmiştir (Ekserciyan, 46).

[10] Karşılaştırma için, Şaruryan, 309, n. 142.

[11] "Heureuses ces coupes vermeilles / Que pressent tes lèvres, pareilles / A l'abeille, amante des fleures."

[12] Lamartine'in "Novissima Verba"sında insan hayatına ilişkin şöyle bir ifade yer alıyor: "Une derision d'un être babile à nuire, / Quie s'amuse sans but à créer pour détruire."

[13] Karş. Ekserciyan, 41. Yazar Turyan kardeşlerin en büyüğü Mahdesi Harutyun'dan bahsederken "Türk dilinde büyük ilerleme yaptı" diyor. Cemaran o aralarda çok verimli bir dönem geçirmişti; okulda Türk, Yahudi ve İtalyan çocuklar bile vardı (36). Cemaran'ın tarihindeki iniş

n'ın edebi ilgilerine bakarsak, muhtemelen oldukça iyi bir klasik Osmanlı şiiri bilgisi edinmişti.

Şair zamanının toplumunda

Turyan'ın Fransızca bilgisi ona Kostantiniye'de bulunabilen ya da orada basılan Fransızca gazete, dergi ve eleştiri yayınlarını takip etme olanağı sundu. Siyasi olayları takip ettiğine dair yeterince kanıt[14] vardır.[15] Turyan'ın sosyopolitik sorunlara ilgisi ilk olarak S. Hagopyan tarafından ortaya çıkarılmış (59-65) ve Sovyet Ermeni edebiyat eleştirisinde incelenmiştir.[16] Turyan'ın kişiliğinin farklı yönlerinin (oyun yazarı, şair, köşe yazarı ve cemaatinin toplumsal olaylara duyarlı bir üyesi) tam bir sentezi henüz yapılmamıştır. Kişiliğinin bu kesitleri karşıtlıklar yerine birbirlerini tamamlayarak organik bir bütün oluşturmaktadır.

Örneğin, Turyan'ın az sayıdaki "vatansever" şiirleri, sanatsal değerleri daha düşük olsa da rastgele yazılar değiller ve kişiliğinin bütünlüklü bir ifadesini sunuyorlar. *İm Tsavı* (Kahrım) şiirinin son kıtası bu anlamda önemli: "Ülkem terk edilmiş, yanık/Yaşamın ulu ağacında kurutulmuş/ve sağaltamadan onu ölmesi, meçhul/beni tek kahreden de bu" (*Armenian Poems,* 34) Üçüncü dizenin son kısmı, "ölmesi, meçhul" (*mernil annışan*), hem kavramsal hem de biçimsel olarak Turyan'ın en iyi şiirlerinden biri olan *İm Mahı*'nın (Ölümüm) son kıtasıyla ilgili.

Turyan'ın toplumsal ilgilerinin önemli bir yönü de kadınların kurtuluşu konusundaki tavrıdır. Bu sorun Kostantiniye Ermeni cemaatinde ancak 1880'den sonra toplumsal–ahlaki zeminlerde tartışılmıştı. Bu, Turyan'ın ölümünü takip eden yaklaşık 20 yıl boyunca en acil sorunlardan biri olacaktı. Daha 18 Haziran 1871'de günlük gazete *Orakir Gosdantnıbolso*'nun (Kontsan-

---

dönemlerinden de bahsettiğinden Ekserciyan'ın nesnelliğinden şüphelenmek için bir nedenimiz yok (32). Bu dönemin Türk edebiyatı için bkz. Bombaci, *La Letteratura Turca,* 415-423. Türkçeye çeviriler için bkz. Bombaci, 418. Oyunların çevirileri ve sahnelenmeleri için bkz. And, "*Osmanlı Tiyatrosu*", 189-193.

[14] Bkz. "Ghosaran" (Meclis), *Yergeri Joğovadzu*, Cilt 1, 108. İlk olarak *Orakir Tsiln Avarayrov* adlı süreli yayının 26 Kasım 1869 tarihinde çıkmış 67. sayısı içinde yayımlanmıştır.

[15] Bkz. "Ergu Khosk ar Samatiatsis" (Samatyahlara İki Söz), *Yergeri Joğovadzu*, Cilt 1, 137. İlk olarak *Orakir Gosdantnıbolso* adlı süreli yayının 19–20 Temmuz 1871 sayılı 502–505 numaralı sayılarında yayımlanmıştır.

[16] Bkz. Şaruryan ve verdiği kaynakça.

tiniye Güncesi) 477. sayısında yayımlanan bir yazısında Turyan feminist harekete karşı olumlu ve kararlı bir tavır almıştı. Genç bir Ermeni kadını, Ağavni Vartanyan'ın bir konuşması üzerine şu yorumu yapmıştı: "Sözlerinin güçlü bir etkisi oldu. Kadınların dudaklarının sadece gülümsemek, öpmek ya da büyülemek için değil aynı zamanda ve hepsinden çok *kökten değiştirmek* için de yaratıldığını *kanıtladı*. Yüreğin ve aklın bu yüce elçisini desteklemeyi kendim için bir şeref bilirim" (*Yergeri Joğovadzu*, Cilt 1, 133). Bedros Turyan, Ağavni Vartanyan'la nişanlı olan arkadaşı Armen Lusinyan'a altı ay sonra, 9 Eylül'de yazılmış bir mektubunda, *Masis* gazetesinin başka bir gösterideki konuşmasından dolayı Ağavni'yi eleştirmesinden duyduğu üzüntüyü ifade ediyordu;[17] aynı zamanda Turyan, hasta olduğu ve onu bir yazıyla savunamadığı için de üzgündü (*Yergeri Joğovadzu*, Cilt 1, 174-175).

"Dudaklar, gülümseme, öpmek, büyülenme" (*şrtunk, jbid, hampıgır, hrabuyr*) gibi sözler Turyan'ın aşkla ilgili kelime dağarcığının bir kısmını oluşturur. Yukarıda belirtilen bağlamda aynı kelimeler daha derin tınıları çağrıştırır ve onun şiirsel ve toplumsal farkındalığı arasındaki bağı gösterir. Kadının iki işlevi, yani sevmek ve cemaat içinde faal olmak –Turyan açıkça toplumsal eylemin önceliğinde ısrar etse de– bir arada var olabilir görülmektedir.

Turyan'ın kadın ve erkek arasında tam eşitlik duruşunun önemini, aşk ve çatışmanın şairin kendi önüne koyduğu iki ideal olduğunu düşündüğümüzde daha iyi anlayabiliriz. "Düşünceleri ok gibi uçan kişi, rolünü oynarken fikirlerinin yankısını algılar: Alay ve alkış. Bir süre bu kalabalığın içinden, sadece içimde köpüren okyanus dalgalarının seslerini dinleyerek, kayıtsız adımlarla geçmeyi düşündüm—Yok, hayır! Alkışlayanın elini sıkmak ve alay edene gürlemek bir zorunluluk. *Sevmek ve savaşmak*. Bunlar, yüreğimin derinlerindeki ateşle yazılan iki kelime, suretimin gerisindeki iki yanardağ" (*Yergeri Joğovadzu*, Cilt 1, 119-120). (Vurgu bana ait, B.L.Z.)[18]

Özellikle son cümle Turyan'ın şiirsel dehasının özünde romantik olduğunu gösteriyor. Şiir, oyun ve mektuplarının yüzeysel bir okuması bile bunu görmek için yeterli. Bu yüzden, Turyan'ın toplumsal ilgi ve yönelimlerine dayanarak, sonraki evriminin onu gerçekçiliğe yaklaştırdığını iddia edenlere

---

[17] Bkz. *Masis*, 4 Temmuz 1871, sayı 1135; karşılaştırma için *Yergeri Joğovadzu*, Cilt 1, şiir 339, no 3.

[18] (Vurgu bana ait, B.L.Z). Bu sözlerin yer aldığı "Panasiragan adlı yazı" ilk olarak *Orakir Gosdantnubolso* adlı süreli yayının 24 Mayıs 1871 tarihli 451. sayısında yayımlanmıştır.

katılmıyoruz. Bu türden iddiaların altında temel bir muğlaklık yattığını düşünüyoruz. Gerçekçilik ya da romantizm özlerinde bir içerik meselesi olmaktan çok verili bir içeriğe olan yaklaşımla ilgililer. Hugo gibi Turyan'ın da, hem sanatsal hem de toplumsal yaşamda yeni akımlar arayan ancak edebi kariyeri boyunca genel görünümü itibarıyla "romantik" kalan bir mizacı olduğuna inanıyoruz.

Turyan'ın kişiliğinin karşıt yanları arasındaki çelişkiler de muhtemelen abartılmıştır. Turyan'ın lirizmi, hayalleri her ne kadar muhteşem olursa olsun, yaşanan gerçeklikten kopuk düşleyen bir aklın ifadesi değildir. Tam tersine, zamanının toplumsal, ulusal ve dini bağlamında derin kökleri olan bir adamın manevi boyutunun ifadesidir. Şiirler, oyunlar, mektuplar, yazılar ve hatta somut eylem farklı yollarla ve değişen yaratıcılık seviyeleriyle çok yönlü bir kişinin ve şairin içindeki acıyı, düşüncelerini ve özlemlerini anlatırlar.

Okuldaki ilk yıllarından itibaren Turyan, sosyopolitik olaylara ve avangard duruşlara ilgi göstermiştir. Biyografisini yazanlar Cemaran'da daha üst sınıflardaki öğrencilerin kürsüden retorik konuşmalar yaptıklarını ve Turyan'ın konuşmalarının da üslubundan dolayı özel olarak beğenildiğini belirtiyorlar (Ekserciyan, 26; Çobanyan, *Bedros Turyan,* 21). Seçtiği konularla ilgili olarak bilgili bir tanık olarak görebileceğimiz Hrand Nazaryantz'ın değerli tanıklığı var: "Turyan'ın konuşmaları, heyecanlı nutukları ve doğaçlama tartışmaları ustaları şaşırtıyordu; en çok da düşüncelerinin nihayetinde ortaya çıkan jakobenizm" (Nazaryantz ve Nitti–Talentini, 37-38).[19] Açıkça şairin o erken konuşmalarında, başyapıtı "Dırdunçk"ta da su yüzüne çıkan "ruhunun derinliklerindeki ateşleriyle" coşkun mizacı kendisini gösteriyordu. Ve dönemin okul yönetimlerinin dar görüşlü ortamı da düşünüldüğünde Nazaryantz'ın sözlerinin etkisi daha da büyüyor. Aslında Turyan'ın, cemaatin "önde gelenlerinden" Sdepan Papazyan tarafından, 13 yaşında yazdığı ve "kötü"nün sorunu gibi "günahkâr bir şeyi" ele almaya cesaret ettiği ilk şiirinden dolayı şiddetle eleştirildiğini biliyoruz (Çobanyan, *Bedros Turyan,* 24-25).

---

[19] "I discorsi, le declamazioni, e la discussioni estemporanee di Turyan soprendevano i maestri, specie per il giacobinismo ad oltranza delle idee."

Etkilenme

Uygun bir bakış açısından ele alındığında, Turyan'ın şiiri üzerindeki farklı etkiler meselesi nispeten kolaylaşır. İlk olarak, gerçek edebi etkilerle benzer kişisel ve toplumsal çevrelerin bunlarla ilgili duyarlılıklarının sonucu olan edebi yankılar arasında bir ayrım yapmak gerekiyor.

Bazı eleştirel çalışmalar Turyan ve Nadson, Turyan ve Keats, Turyan ve Shelley arasında ortak özellikler buldular.[20] Hatta Turyan'a "Ermenilerin Nadson'ı" bile dendi (Harutyunyan, 406). Eurice Cardile, H. Nazaryantz'ın çalışmasını sunumunda, Leopardi'yle olan benzerliği vurguluyor, özellikle: "O bizim Leopardi'miz ya da Portekizlilerin Anthero de Quintal'i tipinde gerçek bir şairdir" (9).[21] Aynı kitapta Gian Pietro Lucini'nin H. Nazaryantz'a bir mektubundan yapılmış bir alıntı var. Burada Lucini şöyle yazıyor: "Turyan benim için çokça anlamsız, havai ve beylik sözlerle, hayatla entelektüel oyunlar oynayan bir Alfred de Musset değil; o daha çok Leopardi'ye benziyor, hayat öyküsü söz konusu olduğunda da" (20).[22]

Belki daha açık olan, zamanın Ermeni ve yabancı şairlerinden alınan ifadelerdir. Yabancılardan Lamartine'e bazı göndermeleri görmüştük. Bunlara sonra tekrar döneceğiz. Biz şimdi edebi yakınlık meselesini daha derin ve daha detaylı olarak ele alalım. İlk olarak Turyan'ın şiirlerinde diğer şairlere göndermeler yapmasının çok sık görülen bir durum olmadığını belirtmemiz gerek. Şiirinin uyandırdığı ilk izlenim modern Ermeni şiir dilinin biçimlenmesine katkısı olduğudur. Dilbilim ve hatta üslup açısından şiirinin öncü bir karakteri olmuştur. Gündelik konuşma dilini şiirsel ifadenin işlenmiş ve canlı bir aracına dönüştürmesi onun büyük başarısıydı. Ancak Turyan, Ermeni şiir dilinin baş ustası olarak tüm yeteneğine karşın, kendinden önceki yazarlara ebedi bağımlılıktan kaçınmaz. Turyan'ın sadece halk dilini kullandığı ve hem klasik hem de modern Ermenicede yazan Alişan, Beşiktaşlıyan ve benzerlerinin aksine klasik Ermenice[23] ile bir şey yazmadığı doğrudur. Ancak bu yazarlar da Turyan'ın yaptığı gibi son halini almış bir modern Ermenice biçim-

---

[20] Örn. Şaruryan, 257.

[21] "È'un vero poeta sul tipo del nostro Leopardi o del portoghese Anthero de Quintal."

[22] "Turyan non è per me Alfred de Musset spesso vacuo, frivilo, e che gioca cerebramente con inezie colla vita ma è Leopardi al quale assomiglia anche per la vita."

[23] Bkz. 4 numaralı dipnot.

lendirmediler. Kabul görmüş dil ve biçim kalıplarının sınırlamalarını aşan yeni ifade araçları bulma ihtiyacı Turyan'a, bir yenilikçi olarak kesin bir üstünlük sağladı.

Turyan'ın modern Ermeni şiirinde üslubu belirleyen yeni türden bir biçim ya da imgenin başlatıcısı olduğu öne sürülmüştür. Bu biçim, modern Ermenicenin sözdizimsel yapısında normal ifade kipindeki ismin belirtici ya da betimleyici tamlayanından türer, açıklayıcı tamlayan için genitif halin yerine yalın halin kullanılmasıyla oluşur. Örneğin modern Ermenicede "suyun bir bardağı, çiçeğin bir demeti" vs demek yerine "bir bardak su, bir demet çiçek" vs denir.[24] Bu türden ifadelerin hem daha somut hem de daha esnek olduğu ilk bakışta görülür. Turyan, bu "kip"i kullanarak "khump mı gıncir, pur mı gaydzag, kura mı khosk" (kırışıkların bir sürüsü, şimşeklerin bir sıkırnı, kelimelerin bir ocağı) gibi bir dizi mecazi ifade kurar. Merhum Peder Mesrob Canaşyan 1959'da şöyle yazmıştı: "Ondan önce '...puyl mı nayvadzk, punç mı jbid, antunt mı haraç, ovgean mı dırdunçk, kişer mı suk' (bakışların bir yığını, tebessümlerin bir demeti, iç çekişlerin bir girdabı, şikâyetin bir okyanusu, matemin bir gecesi) kimse dememişti. Yeni bir anlatım biçimi olan tüm bu tabirler edebiyatımıza yeni bir soluk verdi" (*Badmutyun,* 17).

1959'da Erivan'da V. Terzibaşyan tarafından Turyan'ın metaforlarını kurmasıyla Arınen Lusinyan'ın (zamanın ikinci derece bir şairi) *gaylag mağtsits, müron sko* (huzursuzluğun damlası, matemin kutsal suyu) gibi bazı konuşma biçimleri arasında bir paralellik kuran yeni bir çalışma yayımlandı. Terzibaşyan kimin kimden etkilendiği sorusunu yanıtsız bırakıyor. Ancak eğer Turyan, Lusinyan'dan etkilendiyse bile onun bu imgelere tamamen yeni ve derin bir duygusal derinlik vermeyi başardığı sonucuna varıyor (Akt. Şaruryan, 256-257). Aslında Terzibaşyan bu benzerliklere pek bir önem atfetmemişti. 1962'de Erivan'da yayımlanan büyük eseri *Modern Ermeni Edebiyatı Tarihi*'nin ikinci cildinde hemen hemen aynı kelimeleri kullanarak Pe-

[24] Bu türden bir anlatım Türkî dillerin de belirgin bir özelliğidir. Modern Ermenicenin birçok başka özelliği de beşinci yüzyıl antik klasik Ermenicesinin de doğruladığı gibi bu gruptaki dillerle ortaktır (İncil'deki "pajak mı çur tzurd" [bir soğuk su bardağı] ifadesiyle karşılaştırın). Bu durumlarda, en azından dilbilgisel biçimler açısından, Türkçenin etkisinin söz konusu olmadığını düşünüyoruz. Yine de inanıyoruz ki, bu biçimlerin modern Ermenicede neredeyse tümüyle yaygınlaşmış olması, iki halkın bin yıllık birlikteliğini ve Türkçenin yüzyıllar boyunca modern Ermenicenin hem Batı hem de Doğu lehçelerinin şekillendiği bölgelerde yaşayan hemen hemen bütün Ermenilerin ikinci dili olduğu olgusunu göz önünde bulundurmadan açıklanamaz.

der Canaşyan'ın yargısını tekrarlıyor (370). Bizim açımızdan en bilgilendirici olan, Turyan üzerine yazdığı monografide bu nokta üzerinde ısrarla duran Şaruryan'dı. Daha da ileri giderek, Lusinyan'ın mısralarının "hiç şüphesiz" Turyan'ın elinde olduğunu iddia etti (257). Ancak eğer durum böyle olsa bile Turyan'ın imgelerinin bütünüyle yeni bir duygusal içerik taşıdığı konusunda o da Terzibaşyan'a katılıyor.

Benzerlikler reddedilemez. Önceki ve sonraki imgeler genelleşmiş bir romantik duruşu göstermekle kalmıyorlar, Turyan'ın imgelerinin Lusinyan'ınkilerin somutlaştırdığı psikolojik bir duruşu göstermesi açısından da ilişkililer. Ancak Turyan'dan farklı olarak Lusinyan'ın göstergeler sisteminde klasik mirasın izlerine ve klasik okulun edebi geleneklerinin izlerine rastlanıyor. "Müron" insan mateminin derinliklerini ifade etmek için çok dini bir terim. "Mağtsits" ve "sko klasik" Ermeniceye özgü genitif kalıplar. Böyle kalıpların o dönemin modern Ermenicesinde çok fazla kullanılmadığı doğrudur; ancak Lusinyan'ın eserlerindeki düzenli kullanımları eski anlatım biçimlerini kıran yenilikçi bir şairin huzurunda olduğumuzun bir göstergesi. Ayrıca Turyan ve Lusinyan'ın betimlemeleri arasında temel bir sözdizimsel yapısal fark var. Lusinyan tamlamanın genitifini korur ve niteleme genitifiyle kurulmuş cümlelerin yaygın olduğu klasik gelenekle uyumludur; örneğin, Ermeni dinsel şiiri: "aragast luso", "aravod ghağagutyan", "antzrev genats", "kantz genats", "tısdr luso", "hod anmahutyan" vb (ışığın gelin yatağı, barışın sabahı, yaşamın yağmuru, hayatın hazinesi, ışığın kızı, ölümsüzlüğün rayihası). Turyan'ın sözdizimsel kurgusu oldukça farklıdır ve halk deyimlerinden etkilenmiştir. Turyan, modern Ermeni şiirinde hem içerik hem de biçimde yeni imgelerin gerçek biçimlendiricisidir. Bu yüzden Peder Canaşyan'ın 1959'daki tespiti hâlâ geçerlidir: Lusinyan'ın imgeleri bir şekilde, klasik kalıpların romantik ve de özellikle psikolojik renklendirmelerle kullanıldığı durumlarda, Turyan'ın –ve belki başka şairlerin de– kopuşu getiren yenilikleri için sahneyi hazırlamıştır.

Turyan'ın ana temaları ve yazdıklarının içeriğine bakmak etkilenme konusuna yeni bir ışık tutabilir.

Canaşyan, Turyan'ın A. de Musset'nin "Rappelle-toi"sına bağlılığını ("Huşk" – Anılar'da) ima etmiştir (*Badmutyun,* 195). Özellikle "quand–lorsque-*yerp*" varsayımsal–zamansal sıralamasında ve "rappelle–toi–*hişe*" emir kipinin kullanımında dikkate değer bir paralellik gösteren her iki lirik şi-

irin de kompozisyonunu incelediğimizde bu tür bir bağlılık oldukça muhtemel görünmektedir. Lamartine'in şiiri Turyan'ın ruhunda daha derin ve daha güçlü bir etki bırakmıştır. Turyan'ın lirik şiirlerinin çoğunun ağırbaşlı sessizliği, "Bedk e memil"de (Ölmek Gerek) olduğu gibi yumuşak ve hüzünlü alacakaranlıkların geniş kapsamlı betimlemeleriyle başlayan üslubu, bize Turyan'ın sevdiği ve okuduğu Fransız romantiklerinin büyük şiirsel dünyalarını hatırlatıyor. Turyan'ın başyapıtı "Dırdunçk" ile Lamartine'in "Lord Byron", "La Foi" ve "Novissima Verba" gibi şiirleri arasında daha somut benzerlikler bulunabilir. Bu şiirlerde her iki şair de insani varoluş ve kader temel sorularını işlemiştir. Ancak bu soruları ele alış biçimleriyle ilgili esaslı bir farklılık vardır. Turyan'ın şiiri derin ve içten hissedilen bir varoluşsal durumun patlaması gibiyken, aynı konular Lamartine için –her ne kadar şair bu serüvenin içinde kişisel ve varoluşsal olarak da bulunsa da– felsefi bir düşüncenin sonucudurlar. Sonunda Lamartine'in anlatımıyla kişisel trajedi (örneğin "La Foi"da: "Değil mi ki doğdum, elbette doğmak gerekirdi. / Bunu bana danışmış olsalardı, doğmayı reddederdim."[25]) Turyan'ın "Lcag" (Gölcük), "İnç Gısen" (Ne diyorlar?) ya da "Dırdunçk"undaki gibi bir dokunaklılık ve içtenliğe erişemez.

Turyan'ın şiirini etkileyen bazı Türk şairler oldu mu? Daha önce de onun muhtemelen oldukça iyi bir Osmanlı edebiyatı bilgisi olduğunu söylemiştik. Maalesef Türkçe okumalarına dair herhangi bir ipucumuz yok. Ancak "Tırkuhin"in, ilk mısrasının gerçek bir durumdan esinlenerek yazıldığını düşünüyoruz: "Vakit akşam, ufuk yanıyor, / bir araba yavaşça tabut gibi geçiyor, / içine gömülmüş bir güzellik, çırpınıyor yüreği."[26] Turyan'ın bütün güzel şiirlerinin kişisel bir hareket deneyiminden ve bazen de, burada olduğu gibi, dışarıdaki gerçek olaylar ve ayrıntılardan esinlendiğini söyleyebiliriz.

---

[25] "Mais puisque je naquis sans doute il fallait naître. / Si l'on m'eut consulté, j'aurais refusé l'être."

[26] Çobanyan'dan Turyan'ın henüz öğrenciyken "Tırkuhin" başlıklı, pek de bir şiirsel değeri olmayan başka bir şiir yazdığını biliyoruz. Çobanyan bu şiirin en iyi olduğunu düşündüğü mısrasını kitabında alıntılıyor (*Bedros Turyan,* 25). Yakın dönem eleştirel çalışmalar bu şiirde, sonradan "Hayuhin" (Ermeni Kızı) olarak bilinecek olan şiirin ilk aşamasını görme eğilimindeler (Turyan, *Yergeri Joğovadzu,* Cilt 1, 286-289). Bu şiir aynı zamanda, oldukça tekdüze bir tarzda, Turyan'ın tekneyle Boğaziçi'ni geçerken, güzel bir kızı görmesiyle şiirin kafasında oluştuğu durumu tarif ediyor. Yine özel bir dış durumu görmesinin etkisiyle "Dırdunçk"u yazmıştı: "Annesinin gözyaşları" (*Armenian Poems,* 38).

Siyah yemenisiyle (Ermenice "laçag") örtünmüş, göğüsleri okyanus gibi dalgalanan güzel kız, Turyan'a güzelleştirici aşkın ve güçlü bir erotik cazibenin vücut bulmuş hali gibi görünüyor. O, tamamlanmamış şiirinde "Tırkuhin"i bir büyülenme sembolü olarak görüyor.[27] Bu yüzden bu şiirin en güçlü ve en yumuşak imgelerin Turyan tarafından birbirini izler şekilde geniş kapsamlı olarak kullanıldığı heyecanlandırıcı ritmi, sadece bu kadının dış büyüsünü anlatmaz, aynı zamanda içindeki aşka susamışlığı da çözümler. Bu şiirde yoğunlaşmış olarak, Turyan'ın en güçlü aşk sözcüklerini ve imgelerini buluyoruz. Bu bağlantı çerçevesinde üç sözcüğe özellikle dikkat çekmek istiyoruz: "Şignil" (yüzü kızarmak), "nıvağil" (bayılmak) ve "maril" (solmak/sönmek). *Şignil*'in sadece burada kullanıldığını sanıyoruz; bu üç fiilin eşzamanlı varlığı konunun kendisinin de genel olarak gösterdiği gibi erken ergenlik dönemi okumalarından dolayı olabilir.

Turyan ünlü 18. yüzyıl halk ozanı Sayat Nova'yı biliyor muydu? Turyan'ın imgelerinden bazıları kesinlikle Sayat Nova havasını andırır nitelikte, örneğin (daha önce bahsedilen) "İtsiv te", "Siretsi kez" (Seni sevdim), "Zne başdem" (Ona tapıyorum).

Sayat Nova'nın Ermenice mısraları[28] ilk olarak 1852'de Tiflis'te basıldığından, Turyan'ın bunları biliyor olması oldukça mümkündür. Ancak iki şair arasındaki edebi bağlantıların kapsamı çalışılmaya muhtaçtır. İki şair arasında güçlü bir ortak bağ vardır: Sevilenin acımasız olması durumu, davete karşılık vermemesi ve ruhu müteessir etmesi. Bu Sayat Nova'nın sevileninin tutumudur. Durgun yakınlık anları onun şiirinde çok nadirdir (bunlar, Nahabed Kuçag imzasıyla tanınan Ermeni halk aşk şiirinde ise oldukça yaygındır).[29] Turyan'da açıkça iki tür aşk şiiri görürüz. İlki, kaderin ondan erken ölümle

---

[27] Turyan'ın şiirlerinin Abdülhamit'in diktatörlüğü sırasında, 1893'teki ikinci baskısında "-uhi" son ekinin önündeki "trk"nin (Türk) yerini üç nokta alıyor. "Tırkuhin" şiiri başlıksız basılmış. Diktatörlük rejimi altında Hıristiyan bir şairin Müslüman bir kızın büyüsünden bahsetmesi düşünülemezdi.

[28] Sayat Nova Gürcücede ve Azericede de güzel şiirler yazmıştır. Bu şekilde, Kafkas kardeşliğinin bir sembolü olarak da görülebilir.

[29] Bu şarkılarla ilgili filolojik meselelerin durumu için, bkz. Mnatsaganyan, 234-256. Çevirilerinin daha yeni baskıları: *Poesie d'amore di un antico poeta armeno*, a cura di C. Viazzi, Milano, 1960; *La poésie arménienne des origines à nos jours*, sous la direction de R. Melik, Paris, 1973, s. 108-114; *Poezija Armenii e drevnejših vremei do naših dnej*, çev. V. Brjusov, Moskova, 1916 basımının yeniden basımı, Erivan, 1973, s. 208-214; *Poeti Armenii*, çev. L.M. Mıgırdiçyan, Leningrad, 1979, s. 154-188.

kopardığı genç bir bakirenin anısına adanmıştır. Bu dizinin en iyisi yukarıda bahsi geçen "Bedk e memil"dir. Turyan bu şiirin ilk bölümünde tatlı yakınlık anlarını alır. Ancak şairin sevdiği kız tarafından reddedilmesiyle büyük bir acı çektiği ikinci bir seri de vardır. "Trjel" (İhanet etmek) başlıklı lirik şiir bu dizi için iyi bir örnektir. Bu büyük paralelliklerden tabii ki somut bağlılık ya da edebi ilişki çıkarsanabilir.[30] Âşık olunanın acımasız tutumunun Ortadoğu'da eski bir edebi geleneğin bir parçası olduğunu unutmamalıyız. Bu temaya ortaçağ Ermeni şairlerinde ve Osmanlı şiirinde de rastlanır. Turyan'ın aşk öyküsü ince bir kişisel sır örtüsüne sarılmış olsa da ilk aşkının ölümünden sonra bir boşluk ve işe yaramazlık hissinin ona acı vermiş olması muhtemel görünmektedir. Aktris Azniv Hraçya'nın *Anılar*'ında bahsettiği, Turyan'ın kendisinin de lirik şiiri "Lcag"da (Gölcük) göndermeler yaptığı üzücü anekdotlar bu konuda anlamlı göstergelerdir.[31]

Turyan'ı kesinlikle en çok etkileyen ancak etkisine en az dikkat edilen yazar Yeğişe'dir. Turyan, Yeğişe'nin *Vartan'ın Tarihi* kitabını erken yaşlarından itibaren biliyordu. Bu, Ermenilerin 451'de yapmış olduğu, Ermeni tarihinde bir dönüm noktası olan ölüm kalım savaşının destanıdır. Yeğişe kitabını asilzade Ermeni ailelerinin zarif hanımefendilerinin –savaşta ölen ya da İran'a sürgüne giden prenslerin eşleri ve anneleri, ülkeyi fiilen yöneten ve 485'te İranlıların Ermenilerin özerkliğini tanımasıyla sonuçlanan uzun pasif direniş mücadelesini ve gerilla savaşını sürdüren kadınlar– erdemlerine dair muhteşem bir ilahiyle bitiriyor. Eserin bir "finale maestoso"yu andıran son kısmında Yeğişe zamanının önünde görünmektedir. Ve Turyan'ın çağının toplumsal sorunları karşısındaki kararlı "feminizm"inde onun etkisini görmek zor değildir. O, kendi ulusal kültürünün köklü geleneklerine sadık kalırken, Batı Avrupa'daki toplumsal hareketleri yakından takip eder. Ateşli bir yurtsever olarak kadınların kurtuluşunun kendi ulusal ve kültürel mirasına hiçbir şekilde ters düşmediğine ikna olmuştur.[32] Yeğişe'den gelen ve daha çok sos-

[30] Bu gözlem zaten S. Hagopyan tarafından öne sürülmüştü (31-32).

[31] Bir akşam, bir genel prova sırasında Turyan Üsküdar'ın Aziziye Tiyatrosu'na geldi. O girince kızların çoğu arkadaşlarıyla şakalaşmaya başladılar: "Teresa, seninki geldi." Teresa şöyle cevap verdi: "Öyle solgun ki, ona ihtiyacım yok. Yakında ölecek." Azniv Hraçya, Turyan'ın aşağıdaki dizelerinde bu olaya bir gönderme görmüştür: "Beni birçoğu reddetti: / 'Şiirinden başka nesi var? / Titriyor ve yüzü öyle solgun; / Ömrü yakında tükenir!' " (Hraçya, 30-31)

[32] Bu tür analojilerde ve toplumsal bağlamın bu kadar farklı olduğu durumlarda anakronizmden kaçınmalı. Yine de eklemeliyiz ki antik Ermenistan'da kadınların statüsü, özellikle de İslami yönetimden önce, daha sonraki dönemlere göre birçok açıdan daha özgürdü. (Bkz. Hatsuni,

yal ve ideolojik ilgilere dayanan bu idealist esin, Turyan'ın kadınlara karşı tutumuna olduğu kadar şiirine de işlemiş görünüyor.

Turyan'ın aşk hayatında yaşadığı hayal kırıklığı onu asla kadınlara ve kadınların dünyasına karşı karamsar ya da olumsuz bir değerlendirme yapmaya yöneltmedi. Baudelaire'in cinsel karamsarlığı ve Hayyam'ın tasasız duyumculuğunun olduğu kadar Tibullus ya da De Musset'nin "La Mademoiselle"deki kinci tavrı onun duyarlılıklarına eşit derecede yabancıdır. Bunun en tipik ve romantik olarak empatik anlatımı şairin derin acı içinde ve sevdiğine "merhametsiz" dedikten sonra şöyle devam ettiği "İtsiv te" şiirinin sonunda bulunur: "Ama eğer başkasını seviyorsan,/onun mezar taşına sahip çıkardım/... sana dokunmak için, ey sevdiğim,/bir kabir olmalıyım!" (*Armenian Poems,* 27). Bu tavır Turyan'ı, âşığın karşılık bulamadığında da belli bir duygu asaletini koruduğu ortaçağ Ermeni aşk şairlerine yaklaştırıyor.[33] Ama Turyan'ın en derin yakınlığının Ermeni şairlerinin en büyüklerinden ortaçağ Ermeni şairi Naregli Krikor'la olduğuna inanıyoruz. Böyle bir benzerliğe zaten S. Hagopyan ve A. Çobanyan[34] dikkat çekmiştir ancak ikisi de bu konuyu tam olarak incelememiştir.

Bu iki şair arasında, Naregli Krikor'un mistik sevgiden bahsederken Turyan'ın insan sevgisinden bahsetmesine dayanan temel bir farklılık olmasına rağmen, bu durum açıkça paylaştıkları şiirsel ortaklığı dışlamıyor. Turyan'ın aşk sözcüklerinin ilginç bir özelliği de "ğhung" (tütsü) kelimesinin ve bağlantılı "ğhıngargel" (tütsülemek) fiilinin kullanılması: dinsel çağrışımı olan terimler, örneğin, "Yüreği aşkla yanan tütsü gibi tütüyordu" ("Tırkuhin"); "Çiçekler, baharın tanyerleri, boşuna üflediler/tütsü, yüreğimin

---

Hayuhin Badmutyan Arçev). Hıristiyanlık öncesi dönemlerde Anadolu'daki kadınların Yunanistan'dakilere göre daha yüksek ve daha iyi bir saygınlığa sahip olduklarını düşünürsek bu hiç de şaşırtıcı değil. Benzer bir gelenek, ortaçağşövalyelik ilkeleriyle Ermenistan'ın komşusu Gürcistan'ın ulusal destan şiiri Şota Rustaveli'nin (12. yüzyıl) *Leopar Postlu Adam*'ında da vardı. "Feminizm" kavramını (kadının onuru ve erkekle eşitliği fikrini kusursuz olarak ifade etmiyor) daha uygun bir kavram olmadığı için kullandık. Yeğişe'nin *Tarih*'i İngilizceye D.H. Boyajian tarafından çevrilmiştir (*The History of Vartanank*, New York, 1952, 2. baskı, 1975). İngilizce basında metnin modern Batı Ermenicesine çevirisi de verilmiştir.

[33] Benzer bir tutumu Osmanlı şairi Fuzuli'de de buluyoruz. Yukarıda bahsedilen Gürcü başyapıtı destanda da (dipnot 51) hem arkadaşlığın hem de aşkın yüceltilmesini görüyoruz: Âşık bir çift, Avtandil ve Tinatin, Tariel ve Nestan-Darejan'a yaşadıkları zorluklarda yardımcı olmak ve aşklarının taçlandırılmasını hep birlikte kutlayabilmek için evliliklerini ertelemeye karar veriyorlar.

[34] Hagopyan, 52; Çobanyan, "Krikor Naregatsi", 27.

mihrabına kırlardan" ("Dırdunçk") (*Armenian Poems,* 37). Bu son mısrada, deyimin dinsel çağrışımı "yüreğimin mihrabı" imgesiyle daha da belirginleşiyor. Tütsü ve tütsüleme imgelerinin Naregli Krikor'un da mecazi dilinde temel bir işlevi var. Şiirinin en başında kullanılıyorlar: "Kalbimin hıçkıran inlemelerinin kederli çığlığını/... irademle birlikte tütsü yakıcısı olarak,/onu sana iletiyorum ey Merhametli!" (Naregatsi, 13). Turyan'ın dinsel imaları "mığhal" (tütmek) gibi imgelerle güçlendiriliyor –ki burada sevgilinin yüreğinin "mığhal"ı, kendini sevilene sunması oluyor; neredeyse tütsü gibi mistik bir armağan: "Boşuna tüttü yüreğim onun önünde/tütsü gibi yanmak onun yüreğine, kırık ve çiğnenmiş" ("Trjel"). Naregli'nin mısralarında da bu türden bağlantılar görülüyor. Naregatsi şöyle devam ediyor: "Buna bir bak, teklifime,/Dumanlı bir kurbana bakar gibi;/Ve dumanının kokusunun tadını çıkar" (13).[35]

Bu iki şair arasında şüphesiz ki başka temas noktaları da vardır. Ancak aralarında daha derin ve daha güçlü bir benzerlik tam da şiirlerinin yapısında mevcut. Turyan'ın lirizminin atılgan ve son derece dolaysız niteliğinden bahsetmiştik. "Tırkuhin"den bahsederken de gücün ve şefkatin etkili gelgitini görmüştük. Bu türden bir gelgit Turyan'ın başyapıtı olarak görülen "Dırdunçk"ta zirvesine ulaşacaktı. Aynı atılgan dolaysızlıkla hararet ve uzlaşmanın gelgiti Naregli Krikor'un şiirinin etkili özellikleridir. İncelediğimiz biçimsel benzerlikle birlikte bu yapısal benzerlik, Turyan ile Naregli Krikor arasında gerçekten de manevi bir yakınlık olduğu sonucuna varmamıza neden oluyor.

Turyan'ın kişisel trajedisi

Turyan mutsuz bir çocuktu. Yoksulluğu --öyle bir yoksulluk ki, bugün ü Batılı standartlarımızla karşılaştırıldığında sefalet demek daha doğru olur– ve hastalığından kaynaklanan bu mutsuzluk son derece kişisel ve özeldi. Bunlar sadece gündelik hayatın ekonomik sıkıntılarına değil, aynı zamanda güçlüler tarafından hor görülme ve sömürülmeye de yol açan toplumsal bir durumdu. Yaşanan aşağılamalar özellikle Turyan gibi hassas yapıda biri için özellikle trajikti. Turyan, Dikran Atamyan'a yazdığı mektupta Hagop Vartov-

[35] Turyan ve özellikle Alişan, Beşiktaşlıyan gibi çağdaşı Ermeni yazarlar arasındaki edebi bağlarla ilgili diğer hususlar için bkz. Şaruryan, 252-256.

yan'dan[36] bahsederken tereddüt etmeden "Bana savurduğu hakaretlerin öyküsü korkunçtur" demektedir (Yergeri Joğovadzu, Cilt 1, 158).37 Böyle bir manevi öfke, haklarında "Bugünün patronları kullanacak bir inek arıyorlar, bir köle, bir insan değil" (158) diye bahsettiği farklı işverenlerinin hasisliği ve cimriliğiyle orantılıydı. Kimse ona gerçekten yardım etmedi. Sıra dışı cenazesi ile başlayan, ölümü sonrası sempati gösterileri ve "ulusal şair" olarak ünü, iktidar oyunlarından başka bir şey değildi.38 Turyan'a eziyet edenlerden Dikran Kalemciyan ölümünün ardından şöyle diyordu: "O çocuk yoksul ve oyuncu olmasaydı ölmezdi" (Akt. Çobanyan, Bedros Turyan, 49). Turyan'ın kendisi büyük bir tiyatro âşığıydı ve o zaman bu meslek kamuoyu tarafından oldukça küçümseniyordu (Yergeri Joğovadzu, Cilt 1, 158). Bir keresinde alayla karışık, oyuncu olmasının bile kabul görmediği şeklinde esef taşıyan bir yorumda bulunmuştu.

Sefalet ve toplumsal kibre, önceden bahsettiğimiz (158), sevdiği kadını kaybettikten sonra yaşadığı psikolojik yalnızlık da eklenmeli. Zamanın tiyatro gruplarının yoz ve yüzeysel atmosferinde Turyan gibi fakir, kırılgan ve sosyal statüsü olmayan genç bir adam için sempati ve anlayış bulmak güçtü. Şunu da unutmamalıyız ki Turyan toplumsal ilişkilerinde, yazılarında olduğunun tam tersi, aşırı çekingendi. Hiç de etkileyici olmayan görünüşü ve utangaçlığı çoğu insanı, özellikle de ününü duyup onunla tanışmaya can atan genç kızları hayal kırıklığına uğratıyordu (Ekserciyan, 59-60).

---

[36] Beşiktaşlıyan ve Tığlıyan'ın kuşağından bir sonraki kuşaktan İstanbul'un en büyük tiyatro yöneticilerinden biri. Aslında aynı zamanda Türk tiyatrosunun kurucuları arasındaki en önemli kişilikti. (Bkz. And, *Osmanlı Tiyatrosu*; ve yine aynı yazarın, *Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu*). Sonradan Müslüman olan H. Vartovyan, Ermeni cemaati ve eleştirmenleri tarafından genel olarak iyi karşılanmıyordu. Bu tutumun Vartovyan'ın bir Türk tiyatrosu oluşturmaya olan büyük ilgisinin bir sonucu olduğunu düşünmüyoruz. Aslında zamanın hemen hemen tüm yöneticileri ve oyuncuları benzer bir eleştiriye maruz kalmıştı. Ermenilerin ona karşı olan antipatisinin daha çok Müslüman olmasından, belki ondan da fazla Turyan'a karşı davranışında da görüldüğü gibi aşırı bencil ve kibirli karakterinden kaynaklandığını düşünüyoruz.

[37] Ekserciyan'ın bu mektuptan alıntılar yaparken Vartovyan'ın aleyhine olan parçaları göz ardı etmesi ilginç–ki bu da tabii ona karşı belli bir sempati beslediğini gösteriyor. Bu konuyla ilgili bkz. Canaşyan, *Bedros Turyan: Dağer, Namagner*, 65; Turyan, *Yergeri Joğovadzu*, Cilt 1, 325. Vartovyan ile Turyan arasındaki olayların ayrıntıları için bkz. Çobanyan, 44-45.

[38] Bu cenaze üzerine *Pazmaveb*: "Bedros Turyani Knarerkutyan Yentağbavı yev Kertoği Neraşğbarhı" (Bedros Turyan'ın Lirizminin ve Şairin İç Dünyasının Temelleri) içindeki yazımıza bakınız.

Bu unsurlar Turyan'ın kaderini etkiledi. Turyan'ın, bağımsızlığından edilmiş bir anavatana derinden hissettiği bağlılık da bunları pekiştirdi. "Hüznüm" (daha önce bahsetmiştik) şiirinin son mısrası bu tür bir duyguya –ki bu Turyan'ın kuşağından hemen hemen tüm şairlerin paylaştığı bir duyguydu– çok iyi bir örnektir. Bu, duygularını ulusunun talihsizliğiyle özdeşleştirerek hayatla ve toplumla ilişkilerini özellikle dokunaklı bir şekilde dramatik hale getirdi. Bu bakış açısından Turyan'ın, Alişan ve Beşiktaşlıyan gibi, örneğin tanımadığı Leopardi'nin "İtalya"sı için ağlamasına yakınlığı, kendisinin çok iyi tanıdığı Fransız romantiklerine olan yakınlığından daha derindir.

Turyan'ın lirizmi

Hayatının kişisel trajedisi Turyan'ın şiirini derinden etkiledi: "melankoli" bu derinliği ifade etmek için doğru kavram değil. Bu tam bir trajedidir. Sonuçta, dolaysızlığı kişisel deneyime dayanır ve romantik, entelektüel ve genelde olduğu üzere çürümüş hayallerin bir oyunu değildir. Yapı olarak hüzünlü bir insan değildi. Tam tersine, onu tanıyanlar neşeliliğine tanıklık ediyorlar. Ancak hayatındaki olaylar doğal eğilimini değiştirdi ve hastalığı şairin hem bilincini hem de bilinçaltı dünyasını etkiledi. O, kendisini mutlu–ve–hüzünlü mizaç olarak nitelemiştir (*Yerger Joğovadzu*, Cilt 1, 102).

Turyan'ın şiirleri genelde anlatımlarında ne ateşli ne de trajiktirler; çoğunun öyle yumuşak bir biçimi vardır ki duygusal etkilerini "kadifenin dokunuşu"yla kıyaslayabiliriz (Zekiyan, "Bedros Turyani Knarerkutyan", 254). Yine de trajedi en iyi şiirlerinin altında saklıdır. O sakin ve baş eğmiş ifadelerin altında neyin saklı olduğunu görmek için "Lcag" ya da "İnç Gısen?" (Ne diyorlar?) gibi tipik Turyan'a özgü şiirlerine[39] bakalım. Ondan sonra bu ikinci şiirinde dediği gibi neden "büyük dalgalarının dipte yattığını" anlayabiliriz.

---

[39] Peder Canaşyan şöyle yazıyor: "Şiirleri, özünde doğal ruh halinin, güdüsel duyarlılığının, ruhunun Turyan'a özgü denebilecek kadar orijinal esinlerinin meyveleridir" (Canaşyan, *Badmutyun*, 195). Turyan'daki bu benzersiz özgünlük tüm eleştirmenlerin dikkatini çekmiştir. Çobanyan şöyle yazmıştı: "Edebiyatımızda bu kadar kişisel bir şair, Turyan'ın şiiri kadar bireysel deneyimden bu kadar doğrudan çıkan, aynı zamanda bu kadar genel, şairin kişisel benliğinin olduğu gibi insan benliğinin de anlatımıymuşçasına bu kadar sonsuz bir şiir bilmiyorum. Bu şiirin en büyük meziyeti, ölümsüz değeri işte burada yatıyor" (*Bedros Turyan*, 158). Rus Şarkiyatçısı Valeri Brjuso şöyle diyordu: "Genç Turyan Ermeni şiirinin tarihinde canlı, ateşli bir iz gibi görünür; diğer daha sessiz şairlerle karşılaştırıldığında yaratıcı ruh halinin

Turyan'ın hastalığı öylesine trajikti ki, onun mutlak bir karamsarlığa bağlanmış olduğunu duymak ya da onu Tanrıya, hayata ve topluma isyan ederken görmek bizi şaşırtmazdı. Tutumu, farkında olmamanın ya da zayıflığın sonucu değildi. Turyan her şeyi simsiyah görme ve her şeye isyan etme ikili ruh halini tam olarak yaşamıştır. Hayatın ona boş –ve sonrasının da hiçlik– olarak göründüğü anlar olmuştu. Yankılar uyandıran şiiri "Dırdunçk" bir anın ürünü değildir. Daha çok o zamanlar akılcı ve geleneksel olarak Hıristiyan egonun menzili dışında olan bilinç ve bilinçaltı dünyalarının ince ve baskılanmış alt katmanının bir patlaması gibidir. "*Purpril*" (köpürmek, kaynamak) ve "*mğhal*" (tütmek) belki de Turyan'ın iç dünyasını en iyi ifade eden kelimelerdi ve "Dırdunçk" da bu gizli iç yanardağın ani bir püskürmesiydi. Ancak bu en trajik anda bile, öznenin manevi kişiliği hiç de bu iç lav akımlarının insafına kalmış değildir. "Dırdunçk" girdapvari iniş çıkışlarla sıralı, birbirinin yerini alan zıt tutkular, düşünceler, hisleriyle tekil güzellikte bir ruhun acılı çığlığıdır. "Dırdunçk" Max Jacob'un "Bilinçdışı olmak lirizmin özelliği ya da doğasıdır, ancak bu gözetlenebilir bir bilinçdışılıktır" sözünün mükemmel bir örneğini sunar.

Bu gözetlenebilir olma durumu akılcı bir seçim ya da Turyan'ın dini inancının bir sonucu değildi; şairin hümanizmi tarafından, bu hümanizmin akılcı, duygusal, iradi, dini, düşünsel ve dinamik boyutlarının bütünlüğü içinde belirlenmişti. Turyan'ın temel tutumu, büyük bir insan, doğa ve yaşam tutkununun kiydi ve bu yüzden de özünde dingin ve iyimser bir tutumdu. Bu tutumun en canlı anlatımlarından biri son mektuplarının birinden (Arınen Lusinyan'a yazılmış) alınmış aşağıdaki parçadır:

> "Ben şair değilim, şiiri seviyorum... Dünyada en çok şiiri sevmiş olan ben, aynı zamanda son nefesimin de bir şiir olmasını isterdim...
>
> Şarkısı olmayan ve şarkı söylemeyi bilmeyen, duyguların uyumu idealinden, hoş olandan ve güzelden yoksundur.
>
> İnsanın parolası, seslerin ilki, bütün doğa şarkıdır...

---

içinden garip deneyimlerin gücünü gösterir, yerleşik ekollerin ve tekniklerin yerini almakla kalmaz, bütünüyle yeni anlatım biçimlerine yelken açar" (*Poezija Armenii*'nin girişindeki *Tarihsel-Edebi Çerçeve* içinde, n. 48, s. 73). Ve son olarak da modern Ermeni edebiyatının en titiz ve özenli eleştirmenlerinden Hagop Oşagan şöyle diyor: "Bu çocuk bir Ermeni mi [...] yoksa ulusal sınıflandırma ve sınırların ötesinde bir tür sihir mi; dilimizin kelimelerini alan ve onları çok vasat, ilkel ama tüm zaman ve mekânların tüm insanlarının yüreklerinin paylaştığı derin duyguları ifade eder hale getiren bir çeşit mucize mi?" (300).

Genç olmak ve şarkı söylemek, yaşlı olmak ve dua etmek,[40]
Hayat budur.
Ey! Daha güzel bir hayat var, o da sevgi:
Şarkı söylemek, dua etmek, sevmek. Ey! Ne şiirsel, ne kusursuz hayat! (*Yergeri Joğovadzu*, Cilt 1, 184-185)

Turyan'ın lirizmi her ne kadar karşı konulmaz bir yakınlıkta olsa da sadece duygusal değildir. Tam tersine, şairin kendi iç dramını yansıtmasına dayalı güçlü bir kavramsal temeli vardır. Her zaman varoluşsal bir nitelik barındıran ve "Dırdunçk"ta keskin bir eleştirelliğe bürünen bu yansıtma, şairin "sonsuz" sessiz boyutunu biçimlendirir. Eğer büyük şairler anlattıklarından daha fazlasını ima edenlerse, bu anlamda Turyan'ın sessizliği, bitmek bilmez imalarla dolu bir evrendir: "Bana sorarlar: neden sessizsin?/Ey! Hiç sesi ya da sözü var mı/alevlerin sardığı tanyerinin?/Benim gibi o da sonsuz aslında." ("İnç Gısen?")

Bu anlamda "Dırdunçk", Turyan'ın şiirlerinden en sessiz olanıdır. Daha önceki eserlerine dönmek bunu daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Bir öğrenci işi olmasına rağmen on üç yaşında yazdığı ilk şiiri Turyan'ın geç dönemine özgü bazı özelliklerini taşıyordu. Şair endişeli sorgulamalarla kötü'nün sorunu sorusunu açıkça soruyor ancak soruyu yanıtlamaya çalışmıyordu. Olgunluk Turyan'a daha derin bir biçimsel kavramsallaştırma hissi verecek ve böylece de düşünme ve yansıtma kendi kişisel dramının varoluşsal ağında –insanın yüreğinde yaşamla ölüm, kaderle arzu, sonluyla sonsuz arasında gelişen bir drama– daha içe dönük hale gelecekti. Yani "Dırdunçk" gözetim altında olan bir bilinçdışılığın tek patlaması değildi, ama sınırsız bir evrenin en kuvvetli haykıran sessizliğiydi. En iyi parçalarında Turyan'ın lirizmi genelde kendi deneyiminden çıkar ve çoğunlukla iç benliğinin iç gözleme dayalı yansıtılması ya da düşünsel anlatımdır. Bu kalıbın değerli bir istisnası esasen bir kadının iç dünyasının çözümlemesi olan "Tırkuhin"dir. Aslında böyle çözümlemeler Turyan'ın bütün şiirlerine işlenmiştir. Bu şiire özel olan bir perspektif değişimidir. Kadın, Turyan'ın kendi iç benliğini çözümleme denemelerinde yansıtılırken, "Tırkuhin"de şairin kendisi kadın psikolojisini çözümleme çabası içinde yansıtılıyor. Turyan'ın şiirsel ufkunda yeni bir dikkat merkezi örneği olarak "Tırkuhin"i onun şiirinde yeni

[40] Piskopos Yeğişe Turyan'a göre bu sözler Lamartine'den bir alıntı olmalı (Şaruryan, 264).

bir eğilimin başlangıcı olarak görmek mümkündür, ne var ki kendisi bu eğilimi geliştirecek kadar yaşamamıştır.

Bazı eleştirmenler Turyan'ın eğer yaşasaydı daha "olgun" eserler verebileceğini düşünüyorlar. Bu tiyatro çalışmaları için doğru olabilir; ancak lirik şiiri için şunu sormalıyız: Bu çocuğu önce yaratan sonra da koparıp alan o büyük trajedi olmadan bu kadar orijinal ve benzersiz bir şiirsel üretime sahip olacak mıydık?

"BATI"NIN ÇEVRİLMESİNİ "MEDENİYET" ODAĞIYLA YENİDEN OKUMAK: TANZİMAT DÖNEMİ/SONRASI ÇEVİRİLER VE "ÇEKİNCELİ" CESUR ÇEVİRMENLER*

Ayşe Banu Karadağ



Semih Lütfi Kitabevi'nin yayımladığı
Robenson: Issız Adada *çevirisinin kapağı*

Tercüme, bütün bir medeniyeti nakletmektir.
Hilmi Ziya Ülken

Osmanlı İmparatorluğu Batı'yla her zaman çeşitli türden ilişkilerde bulunmuştur. Farklı tür ve derecedeki bu ilişkiler dikkate alındığında, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'ya açılmadığı iddia edilemez. Bu ilişkilere "[Batı'dan] etkilenme", "[Batı'yla] etkileşim", "[Batı'ya] açılım" şeklinde yaklaşılabilir. Padişah unvanları, "etkilenme"/"etkileşim"/"açılım" türlerinin varlığına işaret eder: "Halife-i Ruy-i Zemin", "Sultan-ı İklim-i Rum", "Sultan", "Hakan", "Kayzer", "Padişah" vb.[1] Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'ndan değil de, genel anlamda bir devlet biçimi olarak "imparatorluk"tan söz ederken, kültür farklılıkları ve melezlik reddedilemez. Edward Said, "imparatorluk" konusunda kültür farklılıkları ve melezliğin yok sayılamayacağını şöyle dile getirir: "Kısmen imparatorluk nedeniyle olmak üzere, tüm kültürler birbirinin içine karışmıştır; hiçbiri tekil ve katışıksız değildir, tümü melez, ayrışık, olağanüstü farklılıklar içeren, tek parça olmayan yapıdadır" (31).[2]

Ben, Batı'yla girilen bir başka ilişki türü olarak "[Batı'yı] model alma"yı, yukarıda değindiğim "[Batı'dan] etkilenme", "[Batı'yla] etkileşim",

---

* Bu makale, *Kritik* adlı edebiyat eleştirisi dergisinde yayımlanan " 'Batı'nın Çevrilmesi Üzerine: Tanzimat Dönemi/Sonrası Çevirilerini 'Medeniyet' Odağıyla Yeniden Okumak" (2008) başlıklı yazının gözden geçirilip genişletilmiş halidir.

1 Bu tür ilişki çeşitlerinin varlığını "müessese" açısından irdeleyen bir çalışma için bkz. Köprülü. Ayrıca, Yunan ve Arap medeniyetlerinin iki farklı çağda çeviriler aracılığıyla nasıl buluştuğunu irdeleyen çalışma için bkz. Gutas.

2 Çevirmen adı belirtilmediği takdirde, çeviriler tarafımdan yapılmıştır.

"[Batı'ya] açılım" kavramlarından ayrı tutmaktayım. Belli alanlarda sorun yaşandığında, çözüm arayışı başka medeniyetlerden "model alma"yı gerektir(ebil)ir. Nitekim tarihimizde, askeri, hukuki, idari vb yapılardaki olumsuzluklardan kaynaklanan başarısızlıkların giderilmesi için Batı'nın üstün olduğu noktalar Osmanlılar tarafından benimsenmeye, örnek alınmaya başlanmıştır.

Şerif Mardin, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı uygarlığı olarak adlandırılabilecek kültür bütünüyle her zaman ilişki halinde bulunduğunu söyler ("Batıcılık", 11-22). Mardin'e göre Batı'yla girilen ilişkinin şekli zaman içinde değişmiştir:

> İmparatorluğun yükselme devrinde, Osmanlılar, kendi uygarlıklarını Batı'nınkinden üstün saymışlar, Batı'nın bir "model" olarak izlenmesi bir sorun olarak ortaya çıkmamıştır. İmparatorluğun gerilemeye başlamasıyla, niçin gerilediği sorusu, önce devlet yönetiminin bozulduğu ileri sürülerek, daha sonra belki de yüzeyleşen bir tutumla Batı'nın askeri üstünlüğü gösterilerek cevaplandırılmıştır. (11-12)

Mardin'in sözünü ettiği anlamda Batı'ya yöneliş süreci "modernleşme" adına yeniliklerin yapılmaya başlandığı Tanzimat dönemi olarak kabul edilir. Gerçekte, Tanzimat'ın ilanından önce de modernleşme adına değişimler yaşanmıştır. Ancak Tanzimat'ın ilanıyla birlikte, Türkiye'nin modernleşme serüvenini başlatan bir değişim ve dönüşüm sürecine girildiği genel olarak söylenebilir.

"[Batı'yı] model alma"nın özünü anlamak için, 19. yüzyıldan başlayan Batılılaşma hareketini incelemek gerekir. Ne var ki bu konunun ayrıntılarıyla incelenmesi ve yorumlanması benim bilgimin ve yazının sınırlarını aşmaktadır. Ancak naçizane görüşüm, Batılılaşma olgusu çerçevesinde gündeme gelen ve benim ilgi alanımı oluşturan çevirilerin "medeniyet" kavramı temel alınarak incelenmesi gerektiğidir[3]. Nitekim yazının temel amacı, Tanzimat döneminde yapılan çevirileri, çeviri(bilim) odaklı bir bakış açısıyla "medeniyet" kavramı çerçevesinde irdelemektir.

---

[3] Bu konudaki çalışmam için bkz. Karadağ, *Çevirinin Tanıklığında "Medeniyet"in Dönüşümü*. Ayrıca "medeniyet" kavramıyla ilgili kapsamlı bir çalışma için bkz. Güler.

"Medeniyet"in temsilcisi Fransa ve dönemin *lingua franca*'sı Fransızca

Osmanlı'nın Batı ile kurduğu ilişkiler bağlamında Fransa'nın özellikle ön plana çıkmasının birçok nedeni olduğu öne sürülmektedir. Nuri Akbayar'a göre başlıca neden, bu ülkeyle iyi ilişkilerin Kanuni döneminden beri bozulmaması, tarihte düşman olarak pek karşı karşıya kalınmamasıdır (447-451). Ayrıca, Batı ile kurulan ilişkilerde "başrolü Fransa oynamıştır"; 1798 yılında Napoléon'un Mısır'a saldırmasıyla bu durum biraz bozulmuş, ancak 19. yüzyılda ikili kültürel ilişkiler farklı nedenlerle yoğunluk kazanmıştır (448).

Roderic H. Davison ise, Fransız İhtilali'nden sonraki yirmi beş yıllık bir dönem içerisinde Fransız etkisinin politik ve askeri alanlarda tüm dünyada kendisini göstermeye başladığını, daha sonra Napoléon'un kişisel katkısıyla bu etkiye kültürel boyutun eklendiğini belirtir ("The French Language...", 429-444). Davison'a göre politik, askeri ve kültürel etkiler, sözü edilen dönemlerde Fransız dilinin yaygın bir şekilde kullanılmasını sağlamıştır. Fransızca, 19. yüzyılda diplomasi dilinde başı çekmiş, adeta dönemin *lingua franca*'sı haline gelmiştir (434).

Fransız kültürünün ve Fransız dilinin ne kadar önemli olduğu, dönemin çevirmenlerinin yetiştirildiği Babıâli Tercüme Odası'nın genel kuruluş amacından ve işleyişinden de rahatlıkla anlaşılabilir. "Osmanlı Dış Politikasında Değişim ve Babıâli Tercüme Odası" (1999) adlı tez çalışmasında Uğur Karaarslan, Oda'nın kurulması için 23 Nisan 1821'de Hatt-ı Hümayun'un yayımlandığını ve kurumun başına Yahya Efendi'nin atandığını belirtir. Karaarslan'a göre Tercüme Odası, "tercüman yetiştirmek üzere kurulan ancak Avrupa Devleti ile Osmanlı Devleti arasında resmi bağlantı noktalarından biri olması hasebiyle, modern diplomasi uygulamalarını çalışanlarının öğrenmesini de sağlamış bir kurum hüviyetinde iş görmüştür" (33).

Karaarslan, gelişen diplomatik ilişkilerle birlikte Tercüme Odası'nda yoğunluğun arttığını ve zaman içerisinde Oda'da verilen derslerde bazı aksaklıklar görüldüğünü söyler. Bu aksaklıkları gidermek amacıyla, Oda için yeni bir düzenlemeyle ilgili çıkarılan 1856 tarihli bir iradeye çalışmasında yer verir. Bu iradede Tercüme Odası'nın başlıca amacı şu şekilde belirtilmiştir: "Tercüme Odası'nın başlıca hizmeti elsine-i ecnebiye ve hususiyle Fransız li-

sanı üzerine yazılmış şeyleri Fransızcaya nakletmek ve alelhusus Fransızca tahriratı kaleme almak..."[4] (33).

Oda'da yapılan yeni düzenlemeyle, özellikle diplomasi dili olarak kabul edilen Fransızca üzerine temellenen çeviri etkinliklerine "dil eğitimi" boyutunun da eklendiği iddia edilir. Oda'da okutulacak dersler ise şöyledir:

> Lisan-ı Fransevi ile bazı ulum ve maniyi tahsil etmek üzere Babıâli Tercüme Odasında dört sınıf olarak tayin olunan derslerin usul ve tertibidir.
>
> 4. Sınıf:
> Sabsal nam Fransız gramerinin muhtasarı;
> Fransızcadan Türkçeye tercüme olunmak üzere *Robinson* nam kitap;
> Fransızca hüsn-i hatt talimi;
> Bazı Türkçe ibarenin tahriren Fransızcaya tercümesi ile tekellüm risalesi;
> Fransızca Atlası üzerine coğrafya;
> Türkçeye tercüme edilmek üzere Voltaire'in *XIV. Lui'nin Zamanının Tarihi*;
> Fransızca hüsn-i hatt.
>
> 3. Sınıf:
> Sabsal grameri;
> Bazı Türkçe ibarenin tahriren Fransızcaya tercümesi ile tekellüm risalesi;
> Atlas-ı Fransevi üzerine coğrafya;
> Tarih-i Osmani Hulasası.
>
> 2. Sınıf:
> Sabsal nam müellifin telifatından *İlm-i Nahiv* kitabı;
> Racine nam müellifin telifatı;
> Fransızca hüsn-i hatt talimi;
> Bazı Türkçe ibarenin tahriren Fransızcaya tercümesi;
> Fenn-i Coğrafya;
> Tarih-i Umumi ve İlm-i Hesap.

---

[4] Karaarslan'dan İrade Hariciye, 6900.

1. Sınıf:
İnşa-ı Fransevi ve hüsn-i hatt;
Lakler nam müellifin telifatı üzerine İlm-i Maani-i Fransevi;
Aşbah nam müellifin Fransız hukuk ilmine giriş kitabı;
Hukuk-ı Milel ile gazetelerde bulunan havadisatın şifahen takriri ve bütün ulum-u fununun şifahen tarifi ile kitab-ı mutebere dersleri (41).[5]

Görüldüğü üzere, eğitim çoğunlukla Fransa, Fransız kültürü ve edebiyatı, Fransız dili üzerine temellenmiş bulunmaktadır (Burada, Batı medeniyeti mitosu olarak kabul edilen İngiliz yazar Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe* adlı yapıtının özgün dil İngilizceden değil de, ara dil Fransızcadan çevrilmesi, göz önünde bulundurulması gereken önemli bir noktadır). Fransızcanın yanında bir de İngilizce sınıfı açılmıştır. Karaarslan o dönemde İngilizce çeviri yapabilecek kişilerin azlığına da değinir: İngilizce yazılmış çok evrak bulunmasına rağmen, bunları "sıhhatli bir şekilde tercüme edebilecek düzeyde bu dile vakıf eleman bulunmamasının sıkıntısı çekiliyordu" (41).[6] Oda'nın İngilizce sınıfında yapılması uygun görülenler ise şöyledir:

Ayrıca bir sınıf olarak İngilizceye mahsus olan derslerin tarifi beyanındadır:
İngiliz Sarfı
İngilizceden Türkçeye tercüme
Türkçeden İngilizceye tahriren tercüme (41).[7]

1860–1901 yılları arasında Türkçeye çevrilen yapıtlar üzerine yapılan bir araştırmada, 457 roman çevirisinden 426'sının Fransızcadan yapıldığı saptanmıştır (Türkeli, 187). Noktalama işaretlerinde dahi Fransızca örnek alınmıştır. Tanzimat döneminin önde gelen nâşirlerinden Kitapçı Arakel, Arakel Kitaphanesi Cep Romanları serisinde neşrettiği *Vahametli Sevdalar* (Emmanuel Ganzalles) (Çev. İsmail Safa ve Ahmed Vefa) (1310) ve *İstenyo Marakzi yahut Meyyâl-i Fenâ Bir Zekânın Sahne-i Âhiresi* (Georges Ohnet)

[5] Bu konuya ilişkin çalışmada verilen kaynak: Başbakanlık Osmanlı Arşivi, 6900.
[6] Bu konuya ilişkin çalışmada verilen kaynak: Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İrade Hariciye, 7550.
[7] Bu konuya ilişkin çalışmada verilen kaynak: Başbakanlık Osmanlı Arşivi, 6900.

(Hamdi Kenan) (1310) isimli çeviri romanlara yazdığı mukaddime mahiyetindeki "Bir İhtâr-ı Mühim" başlıklı yazısında dört noktalama işaretine değinmiş ve bunları Fransızca okunduğu şekliyle kaleme alarak örnekleriyle açıklamıştır: "dö puan"; "puan virgül"; "puan" "virgül" (1).

Tanzimat döneminde devlet eliyle kurulan ilk çeviri kurumunun – Encümen-i Dâniş'in– çalışmaları dahilinde de Fransızcanın ağırlıklı olduğu bilinmektedir (Toplam on beş çeviri yapıttan yedisi Fransızcadan dilimize kazandırılmıştır [Kurultay, 13-36]). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Yenileşme Hareketleri ve Çeviri: Encümen-i Dâniş Örneğinde Tanzimat Dönemi Çeviri Yaklaşımları" (2007) başlıklı tez çalışmasında Neslihan Demez, dil ve konu seçimini Batılılaşma olgusuyla ilişkilendirerek açıklar:

> [...] Encümen-i Dâniş'in merkezinde Fransız dilinde yazılan bilimsel eserlerin çevirilerinin yer aldığı ortaya çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle dil odaklı değerlendirmede Encümen-i Dâniş'in merkezinde Fransızca bulunmaktadır. Odak dilden kaydırılarak, konulara çevrildiğinde manzara değişmektedir ve çoğuldizgenin merkezine tarih bilimine ilişkin eserler yerleşmektedir. Bu durumu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı tarihini tanıma ve Batı'nın izlediği yolu takip ederek, Batı'nın erişmiş olduğu çağdaş uygarlıklar seviyesine ulaşma isteği ile ilintilendirmek olanaklıdır. (65)

"Tarih bilimine ilişkin eserlerin" çoğuldizgenin merkezine yerleşmesi bağlamında Şemseddin Sami'nin Madame de Saint-Ouen'den çevirdiği *Tarih-i Mücmel-i Fransa* adlı yapıttan söz edilebilir (1289). Bu yapıta yazdığı önsözde Sami, Fransa tarihinin önemine şu şekilde değinir:

> Fransa memleketi fen tarihinin kalem-rûy dairesine duhûl edeli yani takrîben yirmi beş asırdan beri vukûat-ı azîme-i adîdenin mecrası olmuş ve mülûk ve ahalisi azmine-i müteaddidede tekallübât ü tahaddüsât-ı kesîre-i tarihiyeye sebebiyet vermiş olmakla memleket-i mezkûrenin tarihi tarih-i âlemin en mu'tenî noktalarından olduğu halde lisân-ı letâfet-resân-ı Türkîde nakl ü tercümesi bulunmadığından mütalaasını merak buyuranlara âcizâne bir yâdigâr olarak arz u takdîm etmek ve bu vesîle ile vatanın bir hizmet-i kalîlesi şerefine nâil olmak maksad-ı mücerrediyle Fransevîyyü'l-ibâre bulunanlardan en muhtasar ve müfîd ve Fransaca

> makbûl ve pesendîde olan Fransa müelliflerinden Madam de Saint Ouen'in tarihini bi't-tercîh tercümesine ibtidâr edip mütalaa buyuranların gözlerine ilişecek nekâyıs ve sehviyyâtı dâmen-i afv u kerem ile pûşîde buyurmalarını temenni eylerim. (4-5)

Devlet eliyle kurulması nedeniyle, Encümen-i Dâniş Türk çeviri tarihinde büyük önem taşır. Sakine Eruz, "bilimsel alanda yenilikleri izleyecek", "Türkçe dilinde bilimsel eserler kaleme alacak", "yabancı dilde yazılan bilimsel kitapların Türkçeye çevirisini sağlayacak" bu kurulun bir amacının da, Türk dilini geliştirmek olduğunu ileri sürer (31-46).

Encümen-i Dâniş'in kuruluşu (15 Nisan 1851) dönemin resmi gazetesi *Takvim-i Vekâyi*'nin 1 Haziran 1851 (1 Şubat 1267) tarihli nüshasında ilan edilmiştir. Burada yayımlanan beyanname Ahmet Cevdet Paşa tarafından hazırlanmıştır. Beyannamede başlıca şu iki konu üzerinde durulmuştur: "O devirde Osmanlı aydınının ulaşmış olduğu fikrî seviye" ve "ilim adamlarının teşviki ve dilin sadeleştirilerek halkın eğitilmesi (terbiye-i âmme) hususu" (Kayaoğlu, 54).

Bu çalışmada şimdiye kadar değinilen noktaları dikkate alarak beyannamedeki iki temel konunun altı çizilmelidir: "medeniyet" sözcüğünün kullanılması, bu sözcüğün ne anlama geldiğinin açıklanması; "medeniyet"i yakalamak, "medeni" bir toplum haline gelmek için halkın eğitilmesi, halkın eğitilebilmesi için de dilin sadeleştirilmesi. Kayaoğlu, Ahmet Cevdet Paşa'nın beyannamede değindiği bu iki önemli konuyu şöyle yorumlar:

> 1) O *devirde Osmanlı aydınının (özellikle Ahmet Cevdet Paşa'nın) ulaşmış olduğu fikrî seviye:* Cevdet Paşa burada "medeniyet" kelimesini kullanmış ve medeniyet teriminden ne anladığını ortaya koymuştur. "Medeniyet"in temelde öze bağlı kalarak, her şeyden önce maarife önem vermekle yakalanabileceğini ifade eden Paşa, medenî insanın da ancak bu yolla yetiştirilebileceği kanaatini taşımaktadır. Paşa, daha önce Encümen-i Dâniş'in kurulması ile ilgili olarak kaleme aldığı Meclis-i Maarif-i Umûmiye layihasında da bu husus üzerinde durmuş ve "medeniyyetin sûret-i istikmâli hasren ve kasren neşr ü tenmiye-i fünûn-ı mütenevvia mukaddeme-i müsellemesiyle istihsâl ü istintâc olunabildiği vâreste-i külfet-i ihticâc ve bunun husûlü ise ancak devletin

himem-i âliye-i mütevâliyesine muhtaçdır" ifadelerini kullanarak öncelikli olarak maarife önem verilmesini ve devletin asıl görevinin de bu olduğunun altını çizmektedir. Paşa bu görüşüne dayanak olarak da, tarihte maarife önem veren milletlerin "daire-i ma'muriyette ve re'âyâ vü berâyâsı merkez-i refâh ü medeniyette bulunarak" diğerlerine karşı hâkim ve galip olduklarını gösterir. Zaten medeniyet dünyasında yerini alan medeniler de evvelâ maarifte ilerleyen milletlerdir. Bunun için Paşa; "medeniyet neşr-i maariften başka bir şeyle sûret-i husûl bulamıyacağı hikmet-i ameliyenin bir başlıca meselesi..." olduğunu ifade etmektedir.

2) *İlim adamlarının teşviki ve dilin sadeleştirilerek halkın eğitilmesi (terbiye-i âmme) hususu:* Kültürün yayılması ancak ilim ve fennin yayılmasına bağlı bulunduğundan yüksek derecede ilmi eserlerin yazılması için "Dakîka-şinâsân-ı rûzgârın (müdekkik âlimlerin) teşvik olunması" gerekmektedir. Yani ilim adamlarının maddî ve manevî yönden desteklenmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Eğer, ilim adamları teşvik edilir de halkın anlayabileceği bir üslupta eserler kaleme alınırsa, ulaşılması hedeflenen gayeye köke bağlı kalmak suretiyle daha güçlü ve daha erken bir şekilde vasıl olunabilecektir. Eskiden beri ilim ve marifet ehlinin çok güzel ve faydalı eserler meydana getirdiğini kaydeden Paşa, vücuda getirilen eserlerin ya çok ağdalı yazılması veyahut başka lisanda kaleme alınmasıyla, bunların sadece havas ehline hitap ettiğini ve avamın bunlardan bî-haber olduğunu, faydalanamadığını ve bu yüzden de cahil kaldığını ifade ediyordu. Halbuki medeniyetin husule gelmesi ve toplumun da medeni olmasının tek yolu; maarifin bütün halk katmanlarına yayılmasıyla mümkündür. Bu sebeple, "dakîka şinâsân-ı rûzgârın teşvik olunmasıyla beraber fünûn ü sanayie dair olan âsârın dahi âmme-i nâs anlayıp hisse-yâb-ı menfaat olabileceği surette yapılması ve beri tarafdan dahi emr-i tahsilin teshîline çalışılması ehem ü elzemdir." (54-6)

Nitekim Encümen-i Dâniş'in kuruluş aşamasında, Meclis-i Maarif-i Umumiye tarafından kaleme alınan raporda da vurgu "medeniyet" üzerindedir. *Encümen-i Dâniş* (1975) adlı kitabında Kenan Akyüz bu raporun içeriğine şöyle değinir:

> Bilginin münakaşa ve şüphe kabul etmeyen üstünlüğünden, medeniyetin tamamlanmasının yalnız ve yalnız bilimlerin geliştirilip yayılması ile mümkün olabileceğinden, bunun ise ancak devletin sürekli çabalarına dayandığından, bilimlerin gelişmesine çalışan devletlerin her zaman mamur ve halkının da refah ve medeniyet içinde olduklarından, böyle devletlerin başka devletlere hâkim olmalarının değişmez bir âdet haline girdiğinden, hatta Osmanlı Devleti'nin şanlı devirlerinde bilim güneşinin Doğu ülkelerini aydınlattığından, o zamanlar ilim ve fen devletin himayesinde olduğu için birçok bilim dallarında, kütüphanelere sığmayacak kadar çok sayıda eserler yazıldığından... (17)

Raporda Arapça ve Farsçanın etkisinden kurtularak dilin sadeleşmesi ve çeviri konusuna da yer verilmiştir:

> Ancak, o değerli bilim adamları güzel Türkçeyi bayağı bayağı bir kenara iterek, hüner göstermek gayesi ile, eserlerini ya tamamıyla başka dillerde (Arapça, Farsça) veya Türkçeye pek çok Arapça ve Farsça karıştırarak yazmışlardır. O kadar ki, bir sayfanın içinde sadece bir-iki kelimeden başka Türkçe söz bulundurmamayı âdet edinmişlerdir. Eserlerinin çoğu da, bilimlerin sadece bir dalı olan edebiyat dalındadır. Halbuki zamanla, bilim dallarına duyulan ihtiyaç da değişmektedir. Eskiden, hangi bilim dalına ihtiyaç duyulursa, Arapça kitaplardan faydalanılırdı. Buna karşılık, şimdi, yabancı dillerdeki kitapların da tercüme edilmesi gerekmektedir. Çünkü çok çeşitli olaylar dolayısıyla, durum değişmiş ve bilim güneşi Doğu'nun göklerinde alçalmağa başlayarak saçtığı ışıklar kaybolup gitmiştir. Bunun sonunda, Doğu'nun eski adamları yerlerini ya bilgice veya devlete ve vatana hidmetçe (hizmetçe) yetersiz kimselere bırakmışlardır. (18)

Akyüz'e göre, Encümen-i Dâniş hakkındaki belgelerin incelenmesi, XIX. yüzyılın ortasında kurulan "ciddi bir kültür ve bilim müessesesinin" yalnızca kuruluş esaslarını değil, o devrin aydınlarının vardıkları "fikir merhalesi"ni de aydınlatır:

> Gerçekten, belgelerde, Encümen-i Dâniş'in kuruluşu hakkındaki gerekçe ile bilim ve kültür konularında takınılan tutum, devrin fikrî muhtevâsı ve seviyesi üzerinde bazı açık deliller getiriyor.
>
> Bunlardan birincisi, Meclis-i Muvakkat'in mazbatasında "Kemâlât-ı insâniye" tamlaması ile ifâde edilip Meclis-i Maârif-i Umûmiyye'nin raporunda "medeniyet" şeklinde terimleşen ve Osmanlı aydınlarını uzun bir süreden beri düşündürmekte olan büyük "çağdaşlaşma" hareketidir. Gerçekten, medeniyet olayı, Osmanlı İmparatorluğu'nda, Batı medeniyetini benimseme hareketi olarak, XVIII. yüzyılın başlarından itibaren, önce zihinlerde birtakım tereddütlerle yer edip filizlenen, asrın ikinci yarısında ise nihayet bazı uygulamaları da görülebilen sürekli bir olaydı. (23-4)

Görüldüğü üzere, "Batılılaşma" odağı, "medeniyet" kavramını gündeme getirmiştir. Nitekim modernliğin, "medeniyetler" arası ilişkiler sonucunda yaşanan değişimin/dönüşümün getirdiği tarihsel bir olgu olduğu düşünülmektedir.

Bir kaynak *metin* olarak "Batı"yı çevirmek

Tanzimat'la birlikte başlayan modernleşme sürecinde benimsenen Batılılaşma ilkesi, Batı'yı çevirmek şeklinde de yorumlanabilir. Dönemin aydınları, Batı'nın, adeta bir metin gibi, "eksiksiz" ve "yanlışsız" bir çevirisini yapmak istemişlerdir. "Eksik" kalma ve "yanlış"lardan kaçınma çekincesi, çeviri hareketindeki odağı sürekli devingen kılarak çeviriyi ve çevirmeni daha da cesur kılmıştır. Bu çeviri sürecinde çoğunlukla kaynak kültür ve edebiyat dizgesine odaklanılmış, erek kültür ve edebiyat dizgesi gerçekliği genelde görece olarak ikincil bir konuma getirilmiş, üretilen çeviri metnin hedeflenen erek okur kitlesinin temel özellikleri ve beklentileriyle nasıl ve ne derecede örtüşe(bile)ceğine çoğunlukla kaynak odaklı[8] bir bakış açısıyla karar verilmiştir; ancak kaynak üzerindeki bu vurgu, çevrilecek eserin erek kültür ve edebiyat dizgesini şekillendirmedeki rolü üzerinde yoğunlaşmıştır. Başka bir deyişle, "kaynak" ve "erek"e ilişkin medeniyet algısı üzerinden evrilip çevrilen seçici bir tutum söz konusu olmuştur.

---

[8] "Kaynak odaklı" burada kaynak üzerine odaklanan anlamında, çeviribilimde geçen "kaynak–odaklı" teriminden bağımsız olarak kullanılmıştır.

Örneğin Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e kadarki dönemde Batı dillerinden Türkçeye yapılan roman çevirilerinin önsözlerinde çevirmenler çevirdikleri yapıtı neden seçtiklerini çoğunlukla açıklamışlardır. Sözü edilen seçici tutumun açıklandığı bu önsözlerde, çekinceler üzerine temellenen çeviri ve çevirmen cesaretine doğrudan tanık olunmaktadır. Örnek vermek gerekirse, Mazhar, Jules Verne'den yaptığı *Arzdan Kamere Seyahat. Seyahat-i Hârikulâde* (1309) adlı çeviriye yazdığı önsözde Verne'in eserlerinin, "fennin önemli bir bölümünün şerhi olduğu ve diğer milletlerin ahlâkî yönden eksikliklerini, kötü âdetlerini nakletmek gibi zararlı içeriğe sahip olmadığı için Osmanlı düşüncesini aydınlatmaya başlayan bu ciddi eğilim tarafından büyük rağbet gördüğünü" şu şekilde belirtir:

> [..] Fi'l-vaki işte yalnız bu ciddiyet-i fenniye meyli, bu hikâyât-ı ecnebiye nefretidir ki maarifde maksûd olan kemali müstelzim olacaktır. Fen, herkes için nâfi'dir. Fakat bir milletin âdâtı her millet için nâfi' olamaz, belki birçok cihetlerle milel-i sâirenin ismet-i maneviyesini zehirleyebilir. [...] bu meyl-i ciddiyât hususunda müşahede olunan terakkiyât-ı âliye daima nazar-ı iftiharla görülür.
>
> İşte (Jül Vem)in eserleri de fennin mühim bir mebhâsını şârih olduğu, milel-i sâirenin meâyib-i ahlâkiyesini âdât-ı zemimesini nakletmek gibi mündericât-ı muzırreden âzâde bulunduğu için, efkâr-ı Osmaniyeyi tenvir etmeye başlayan meyl-i ciddiyât tarafından, fevkalâde bir rağbetle telakki olunmuştur. Hele tercümesine şüru' ettiğimiz şu (Arzdan Kamere Seyahat) romanı bu nokta-i nazardan (Jül Vem)in diğer eserlerine de fâikdir." (3-4)

Bir başka örnek de, Victor Hugo'nun *Notre Dame de Paris* adlı eserinden çevrilen *Garib Nine*'den (1292) verilebilir. Azize Hanım tarafından özetle çevrilen bu esere yazdığı önsözde Celal, "Fransa'nın meşhur yazarlarından Victor Hugo'nun kaleme almış olduğu Notrdam dö Pari adlı saygın eserinin İslam adabına ve milli ahlaka aykırı olmayan bazı bölümlerinin Fransızcadan Türkçeye tercüme ettirildiğini", "Maarif Nezareti'nden baskısına izin istemek için yapılan başvuru üzerine 'hatt-ı hatâ' çekilen cümlelerin bazısının çıkarıldığını ya da değiştirilerek yerlerine daha münasip ve kabul edilebilir ifadeler konulduğunu, bundan sonra tercümenin farklı bir surete büründüğünü ve ancak ondan sonra baskısı için müsaade alındığını" söylemiştir:

> Fransa udebâ-yı meşhûresinden (Viktor Hügo)'nun kaleme almış olduğu (Notrdam dö Pari) eser-i mu'teberinin âdâb-ı İslâmiye ve ahlâk-ı milliyeye mugâyir olmayan bazı fıkralarını bi'l-ifrâz Fransızcadan Türkçeye terceme ettirilmiştir. Mûmâ-ileyhâya mûceb-i ez-diyâr-ı izdiyad-ı şevk ve himmet ve emsâline bir numûne-i sa'y ve gayret olmak üzere tab'ı için ruhsat istihsâli zımnında Maarif Nezâret-i Celîlesi'ne bi't-takdîm üzerine hatt-ı hatâ çekilen cümlelerin bazısını bütün bütün terk ü tayy ve bazılarının yerlerine levâzım-ı ba'îdelerini ityân ve sebt eyledikten sonra terceme bir başka sûret giyerek tab' u temsîline müsaade olunmuştur.

Görüldüğü üzere, her ne kadar erek kültür ve edebiyat dizgesi gerçekliği genelde görece olarak ikincil bir konuma getirilmiş desek de, bu gerçekliğin tümüyle reddinin söz konusu olmadığı saptanmıştır. Tanzimat sonrası dönemin en etkin isimlerinden, yapıtlarıyla ve çevirileriyle tanınan "Hace-i Evvel" Ahmet Mithat'a[9] göre her ulus, "ait olduğu dönemin anâsır-ı galibesinden ayrılmadan", "kendi istidad-ı millisine göre" roman yazmalıydı. Çeviri için de aynı öğelere dikkat edilmesi gerekiyordu: Bu etkenler göz önünde bulundurularak, çevrilecek metin seçilmeli ve çeviri sürecinde metinde gerekli değişiklikler yapılmalıydı (Özön, *Türkçede Roman* (1985), 223). Bir başka örnek olarak da, Nuri Akbayar'ın gündeme getirdiği, 1874 yılında *Hayal* gazetesinde yayımlanan çevirilerle ilgili bir değerlendirme yazısına değinilebilir. Bu yazıda, "aşk" ve "alâka" ile ilgili yazıların, halk üzerindeki olası olumsuz etkileri nedeniyle yayımlanmaması gerektiği savunulur:

> Biz de efkâr-ı frengiyeyi ehalimize bilhassa okuryazar takımlarımıza telkin etmemek için Avrupalıların aşk ve alâka üzerine yazdıkları hikâyeleri tercüme etmemeliyiz.
>
> Mamafih tercümeye ihtiyacımız yoktur demek istediğimiz anlaşılmasın. Ulûm ve fûnun için ihtiyacımız gün gibi aşikâr olup, ondan sarf-ı nazarla hikâye tercümesinde de muhtacız. Fakat tercümesine muhtaç ol-

---

[9] Çeviribilim bağlamında, doğrudan Ahmet Mithat'ın çevirilerini irdeleyen ülkemizdeki ilk çalışma için bkz. Bengi-Öner, "A re-evaluation...". Bengi-Öner'in bu konudaki diğer çalışmaları için ayrıca bkz. "The Eloquent Mediator..."; "Bir Söz Ustası..."; "Türk Edebiyatında La Dame Aux Camélias Çevirileri"; "Çeviribilimde Bir Hace-i Evvel".

> duğumuz hikâyeler şimdiki halde tercüme olunanlar gibi olmayıp tarih ve ilme ve ahlâka dair olanlardır. (Akbayar, 447-51)

Bu noktada, Özlem Berk'in Batılılaşma ve çeviri konusunu çeviribilim odaklı bir bakış açısıyla, geniş bir zaman diliminde irdelediği çalışmalarına[10] değinmek gerekir. Berk, "Batılılaşma ve Çeviri" adlı makalesinde konuya ilişkin görüşlerini şöyle dile getirir:

> Türkiye'de Batılılaşma hareketiyle doğrudan ilintili en büyük ve önemli etkinliklerden biri kuşkusuz çeviri etkinliği olmuştur. Türk tarihinin dönüm noktalarındaki büyük, siyasal, toplumsal ve kültürel şartların incelenmesi, erek ve kaynak kültür arasındaki güç ilişkilerinin çeviri politikalarında ve kararlarında belirleyici olduğunu göstermektedir. Yüzyıldan fazla bir süredir "Batı", Türkler için ulaşılacak bir model oluşturarak kendi ulusal ve kültürel tanımlama sürecinin bağlamını ve söylemini de oluşturmuştur. Benzer şekilde kaynak (Batı) ve erek (Türk) kültürler arasındaki asimetrik güç ilişkileri Batı'nın algılanış biçimini etkilemiştir. Daha da ileri gidilerek denilebilir ki, Türkler için Batılılaşma aynı zamanda Batı'yı çevirmek anlamına gelmiştir. Türkiye'nin Batı'ya yönelmesinin derecesi ve kimliğini belirlemede Batı'ya biçilen rol çoğunlukla çeviri stratejilerini de belirlemiştir. (511)

Çevirilerin kültür değişiklikleri üzerinde büyük etkisi olduğunu savunan ve çevirilerin edebiyat üzerindeki etkisini inceleyen İnci Enginün'e göre çeviriler ile zihniyetin, kültürün değişmesi arasında sıkı bir ilişki vardır (*Tanzimat Devrinde Shakespeare Tercüme ve Tesiri*). Çeviri beraberinde bir "konuyu, zihniyeti ve onun ifade edildiği dilin özelliklerini" getirir; bundan dolayı "çevirilerin kültür ve medeniyet değişmelerindeki önemi" daima ön planda gelir. Bir kültür, başka bir kültürle karışmadan gelişemez ve yalnızca başka kültürlerden "aldıkları ve hizmet ettikleriyle" değil, başka kültürlere "verdikleriyle"

---

[10] Çeviribilim odaklı bir bakış açısıyla, Batılılaşma ve çeviri konusunu irdeleyen ilk kapsamlı çalışma Özlem Berk'e aittir: *Translation and Westernization in Turkey*. Ayrıca Berk'in şu çalışmalarına bkz. Berk, "Translation Activity and Translational Norms in the Tanzimat Period"; "Ulusların ve Ulusal Kimliklerin Oluşturulmasında Çeviri Yöntemlerinin Rol ve İşlevi"; "Batılılaşma ve Çeviri"; "Translating the "West": The Position of Translated Western Literature within the Turkish Literary Polysystem".

büyür (68). Tanzimat sonrasında, Batı dillerinden yapılan çeviriler kültürümüz üzerinde yeni bir etki yaratmıştır. Tanzimat öncesinde başlayan Batı'yı tanıma olgusu, etkisini Tanzimat sonrasında artırdığından, Batı'ya duyulan hayranlıkla birlikte ülkedeki eksiklikler daha çok hissedilir hale gelmiş ve bunları gidermek için Batı'ya yönelinmiştir:

> Bunların [eksikliklerin], yeni Batı modeline göre değiştirilmesi arzu edilir. Geleceğin planlanması bir eğitim meselesidir. Batı'dan önce eğitim konusunda örnek alınır. Eğitim kurumları açılır. Yazarlarımız hatırat, layiha ve makalelerinde gelecekle ilgili umutlarını, hayallerini yazarlar. Bir kısmı da kendilerine uygun metinleri Türkçeye naklederler. Batı karşısında duyulan hayranlık ve bizdeki eksikliklere karşı öfke ve kırgınlık, eserlerine yansır. [...] Tarih ve coğrafyadan jimnastiğe kadar her sahada Batı dillerinden, özellikle Fransızcadan çeviriler yapılır. (68-9)

Batılılaşma hareketinin başlangıcı olarak kabul edilen Tanzimat döneminde yapılan çeviriler Enginün tarafından dört ana maddede toplanır:

> 1. Biraz tesadüfî gazete haberlerinin çevrilmesi
> 2. Okulların ihtiyacı olan kitap ve makalelerin çevrilmesi
> 3. Bir zihniyet değişikliğini hatırlatmak amacıyla seçilen Aydınlık Devri filozofları ve edebiyatçıların irade ve aklı ön planda tutan parçalar
> 4. Devrin yaygın edebiyat akımı Romantizme bağlı eserler. ("Tanzimat Sonrası Çeviriler", 73)

Çevirilerin büyük kültür değişikliklerinin hazırlanmasında büyük etkisi olduğunu savunan Enginün'e göre bu konuda yazılmış en önemli kitap Hilmi Ziya Ülken'e aittir: *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (1997).

Ülken'e göre, "medeni açılış"ın sürekliliğini temin eden tüm uyanış devirleri tercüme ile açılır.[11] Ancak Tanzimat dönemi bir uyanış devri olmaktan çok uzaktır. Hatta uyanış devirleri olarak tarihe damgasını vurmuş dönemler-

[11] Ülken'in sözü edilen yapıtının "Tanzimattan Sonra Garp Tercümeleri" bölümü üzerine Erkan Irmak'ın kaleme aldığı *"Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü Üzerine"* başlıklı çalışmadan yararlandığımı belirtmek isterim. Sözü edilen çalışma, 2005–2006 Bahar Dönemi'nde Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde verdiğim "Türkçeye Yapılan Çeviriler: 1850–1900" adlı derste dönem ödevi olarak tarafıma sunulmuştur.

le karşılaştırıldığında, Tanzimat'tan beri Garplılaşma yolunda gösterilen gayretler "kısır" ve "neticesiz"dir. Yazar bunun genel bir nedeni olarak öncelikle Osmanlı devrinde yaşanan olumsuzlukları gösterir:

> Bu devrin bazı bakımlardan gösterdiği büyük kuvvete rağmen, gittikçe daha ziyade yaratıcılığını kaybederek kötü bir mukallitlik içinde kuruyup kalması, gerek İslam tesirleri zamanında, gerek modern tesirler devrinde kapılarını korkarak açmasından; hiçbir zaman zengin bir tercüme faaliyetine yer ayırmamış olmasından ileri geliyor. Bir asırdan beri Garplılaşma yolunda yapılan bütün gayretler *bazı teknik nakillerle dağınık ve cesaretsiz tercüme kırıntılarından* ibaret kalmıştır. (17) (*italik bana ait*)

Ülken ayrıca bu dönemde yapılan çevirileri üç ana başlık altında eleştirir: 1) Yapılan tercümelerin büyük bir kısmı dağınık ve tesadüfidir. 2) Bu tercümeler günlük ihtiyaçlara göre ve çok çabuk yapılmıştır. 3) Tercümeler yapılıp olduğu gibi bırakılmış; bunları okuyucuya tanıtmak için hiçbir girişimde bulunulmamıştır (347).

Tanzimat dönemi ve sonrasını bu şekilde değerlendiren Ülken'in yukarıda açıklanan gerekçelerini, çeviri için yaptığı yorum çerçevesinde anlamlandırmak gerekir. Ülken'e göre "*tercüme, bütün bir medeniyeti nakletmektir*" (348). Bu nakletme işlemi ise "dağınık" ve "gelişigüzel" bir şekilde yapılmamalıdır. Nakledilen medeniyete "hakkıyla nüfuz edebilmek ve onun içinde yaratıcı olmak gerekir". Yaratıcılık ise "ilham", "görünmez bir kudret" meselesi değildir. Büyük yaratılara, "büyük tarihi kompleksler" olanak sağlar. Bu kompleksler ise "yabancı tesirlerin içeriden gelen aksülamellerle karşılaşması, çarpışması ve bu çarpışmadan gittikçe daha geniş uzvi bütünlerin doğması"yla oluşur (349). Çarpışmaları hazırlayan ise "içtimai şartlar"dır ve bu şartların "kendiliğinden hazırlandığı" ve "inkişaf ettiği" söylenemez. Söz konusu şartlar herhangi bir dış etmen olmadıkça değişme göstermeyeceğinden, bunları harekete geçirmek, tekamül ettirmek için "tesirler yaratmak" gerekir.

Ülken'e göre, Tanzimat dönemi ve sonrası için "içtimai şartlar" harekete geçirilmiştir; ancak Batı medeniyetinin "kökenine" inilmekte başarısız olunmuştur. Bu dönemlerde yapılan çeviriler "yetersiz" ve "gelişigüzel"dir. Çeviriler sayıca çok olsa da, bunların bir medeniyeti tümüyle naklettiği ileri sürülemez.

Bu noktada Ülken'in Osmanlı çoğuldizgesine bir bütün olarak eleştiri getirdiği de söylenebilir. Osmanlı'nın başarısızlığına koşut olarak sunulan başarı öyküsü ise Batı'ya aittir. Rönesans döneminde Batı medeniyeti kendisini "uyanış"a taşıyan eksiksiz, dizgeli bir çeviri etkinliğine girişmiştir: Hem eski Yunan hem de İslam yapıtları tümüyle çevrilmiştir. "Şuurlu, teşkilatlı ve tam bir tercüme" eylemine girmeden Batı medeniyetinin nakledildiği söylenemez. Bu eylem bağlamında yapılması öngörülen işlemler ise "günün büyük san'at ve fikir eserlerinin yanında, bütün san'at ve fikir klasiklerinin yer tutmasıdır" (349).

Kültürel çarpışmaların sonucunda bir medeniyeti nakletme aşamasında Ülken'in çeviriye biçtiği değerin önemi tartışılmaz niteliktedir. Ancak bir medeniyeti nakletmek için her şeyin çevrilmesi gerektiği iddiası, bütünlük sağlama amacının dışında, çevrilecek yapıtların seçimi konusunda herhangi bir görüş birliği bulunmadığı/bulunamayacağı düşüncesini de içerebilir. Bu düşüncenin temelinde ise, öngörülen ideolojik değişim doğrultusunda tasarlanan kültür repertuarına çeviri yoluyla hizmet edebilecek yapıtların saptanmasında yaşanılan kararsızlık vardır. Kararsızlığın başlıca nedenleri arasında, yapıtların kurgulanmış metin özelliği taşıması ve okuma ve çeviri süreçlerinde her zaman yoruma açık olmaları yer alır.

Çeviri araştırmalarında Tanzimat dönemi ve çoğuldizge yaklaşımı

Tanzimat dönemi ve sonrasında, Batılılaşma olgusu temel etkisini çeviriler[12] aracılığıyla hissettirmiştir. Başka bir deyişle, tarihimizde "medeniyet" ve "çeviri", modernleşmeyi meşru kılan temel kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Çevirinin bu dönemdeki edebiyat ve kültür üzerindeki rolü birçok araştırmaya[13] konu olmuştur.

---

[12] XIX. yüzyıl sonu tercüme kavramını inceleyen çalışmalar için bkz. Demircioğlu, "XIX. Yüzyıl Sonu Türk Edebiyatında "Tercüme" Kavramı"; Demircioğlu, "From Discourse to Practice ...".

[13] Bu araştırmalara örnek olarak bkz. Altay; Anamur; Bengi-Öner, "A Re-evaluation..."; Bengi-Öner, "The Eloquent Mediator..."; Bengi-Öner, "Bir Söz Ustası ve Devrimci..."; Bengi-Öner, "Türk Edebiyatında La Dame Aux Camélias Çevirileri"; Bengi-Öner, "Çeviribilimde Bir Hace-i Evvel..."; Demircioğlu, "From Discourse to Practice ..."; Enginün, *Tanzimat Devrinde Shakespeare...*; Karadağ, "Osmanlıcada Jonathan Swift..."; Karadağ, "Bir İngiliz Romanının Osmanlıcaya Çevrilmesi..."; Karadağ, *Çevirinin Tanıklığında...*; Kefeli; Kerman; Koç, "Cultural Repertoire..."; Koç, "Osmanlı'da Tercüme Kavramı..."; Kolcu, *Alfonse de*

Çeviribilim alanında yapılan tarihsel betimleyici araştırmalarda genelde Even–Zohar'ın "çoğuldizge kuramı"[14] temel alınmıştır. Even–Zohar'a göre çevirinin, "ulusal kültürlerin biçimlenmesinde önemli işlevi" vardır. Çeviri "yapısı ve sınırları kesinkes belirlenmiş olan bir olay değil, belli bir kültür dizgesi içindeki ilişkilere bağımlı olan bir etkinlik", çeviri edebiyat ise "yapısı ve işleviyle bir dizge olan metinler topluluğu anlamında" kullanılır (Even–Zohar, "Yazınsal 'Polisistem'...", 58-68).

Çoğuldizge, doğası gereği, birden fazla dizgeyi, dolayısıyla da birden fazla "merkezi", birden fazla "çevreyi" içinde barındırır. Çoğuldizgede "devingen katmanlaşma" ("dynamic stratification") adı verilen "merkez" ("center") ve "çevre" ("periphery") ilişkileri söz konusudur. Farklı katmanlar arasındaki etkileşim şekilleri bazı metinleri "merkez"e, bazılarını ise "çevre"ye kaydırır; başka bir deyişle çoğuldizge içinde devingenlik esastır. "Merkez"e gelen genelde "saygın görülen" ("canonised") metinlerdir; "saygın görülen" metinler arasında da devingenlik geçerlidir. "Saygın görülmeyen" ("non-canonised") metinler de merkeze gelebilir. Bunların dışında bir de "birincil" ("primary") ve "ikincil" ("secondary") edebiyattan söz edilir. Edebiyat, yenilikçi işlevine göre "birincil" ya da "ikincil" hale gelir. Yeni öğeler içeren ve yapısı değişim göstererek devingenlik arz eden edebiyat yapıtları "birincil" nitelik taşır; bu yapıtların merkeze yerleşip "ikincil" konuma inerek "çevre"ye kaymaları da olasıdır[15] (Even–Zohar, "Polysystem Theory", 12-21).

Çoğuldizgenin içinde bulunduğu durumun, çevrilecek yapıtlar üzerinde birçok etkisi bulunur. Etkiler, çevrilecek yapıtın seçimiyle başlar: Metinler, yeni yaklaşımlarla aralarındaki uyum ve erek edebiyatta üstlenecekleri yenilikçi işleve göre seçilirler. Bu duruma olanak sağlayan koşullar ise çoğuldizgedeki şu üç durumda görülür:

Lamartine...; Kolcu, *Alfred de Musset...*; Burçoğlu–Kuran, *1900–1983 Yılları...*, Burçoğlu–Kuran, "Türkiye'de Faust"; Öztürk Kasar; Topraktepe; Uluğtekin.

[14] Bkz. Even–Zohar, "Polysystem theory" (1990 [1979]). Even–Zohar'ın çoğuldizge kuramıyla ilgili Türkçedeki ilk bilgilendirici metin "Yazınsal 'Polisistem' İçinde Çeviri Yazının Durumu"dur (1987). Çoğuldizge kuramı çerçevesinde ülkemizde yapılan ilk araştırma, sözü edilen metni Türkçeye çeviren Paker'e aittir: "Translated European Literature in the Late Ottoman Literary Polysystem" (1986). Tanzimat dönemindeki çevirilerin Batılılaşma bağlamında irdelendiği bu makale daha sonra Türkçeye çevrilerek yayımlanmıştır: "Tanzimat Döneminde Avrupa Edebiyatından Çeviriler: Çoğuldizge Kuramı Açısından Bir Değerlendirme".

[15] Türkçede çeviribilim terminolojisi için Bengi–Öner'in *Çeviribilim Terimleri Sözlüğü* (2001) ve Berk'in *Çeviribilim Terimcesi* (2005) temel alınmıştır.

a) çoğuldizge henüz oluşmamışken ya da başka bir deyişle, edebiyat henüz "genç" ve "yerleşme sürecinde iken";
b) edebiyat ya "çevresel" ya "güçsüz" ya da her iki durumda iken;
c) edebiyatta dönüm noktaları, bunalımlar ve yazınsal boşluklar yaşanırken. (Even–Zohar, "Yazınsal 'Polisistem'...", 62-63)

Saliha Paker, Tanzimat, Servet-i Fünun ve II. Meşrutiyet yılları (1856–1908 dönemi) sırasında yapılan çevirilerin Osmanlı–Türk edebiyatında nasıl bir konum edindiklerini ve ne tür işlevler üstlendiklerini çoğuldizge kuramı çerçevesinde irdelediği "Turkey" ["Türkiye"] (1991) başlıklı makalesinde, özellikle Fransız edebiyatından yapılan çevirilerle, yerli edebiyat alanındaki yeniliklere yönelik "ilk adım"ın atıldığını belirtir. Paker'e göre Tanzimat yalnızca edebiyat için değil, daha geniş kapsamda sosyo–politik dizge için de "bir dönüm noktasıdır". Bu dönemde, "var olan" modeller, Batı'yı, özellikle de Fransa'yı izleyen kişiler tarafından "modası geçmiş" sayılarak bir kenara bırakılmış, bunların yerine yenileri getirilmiştir (30-32). Bu nedenle de Avrupa, özellikle de Fransız edebiyatından yapılan çeviriler, hem merkez hem de çevre konumlarında yer alarak Osmanlı edebiyat ve kültür çoğuldizgesini biçimlendirmişlerdir.

Tanzimat dönemi üzerine araştırma yapan diğer birçok araştırmacı gibi, Paker[16] de –hatta yaptığı ilk araştırmayla öncü olarak– incelemesine Even–Zohar'ın çoğuldizge kuramını temel almıştır. Sözü edilen kuram hakkında eleştirel görüşlerini "Çoğuldizge Kuramı: Uygulamalar, Eleştiriler"[17] (2003) başlıklı yazısında açıklayan Şehnaz Tahir Gürçağlar, bu dönemde yapılan çeviriler üzerine kaleme alınan incelemeler –özellikle de Paker'in incelemesi– konusundaki görüşlerini şöyle dile getirir:

---

[16] Paker'in Tanzimat dönemi çeviri hareketlerini irdelediği başka çalışmaları için ayrıca bkz. "Turkish Tradition"; "Translation as *Terceme* and *Nazire*"; "Ottoman Conceptions of Translation...".

[17] Tahir Gürçağlar'ın dünyada ve Türkiye'de çoğuldizge uygulamaları, çoğuldizge kuramına yöneltilen eleştirilere yer verdiği çalışma için bkz. "Çoğuldizge Kuramı: Uygulamalar, Eleştiriler". Ayrıca Tahir Gürçağlar'ın çoğuldizge kuramını irdelediği ya da bu kurama gönderme yaptığı tarihsel çalışmalar için bkz. *Kapılar: The Politics and Poetics of Translation in Turkey: 1923–1960.*

> İlk kez Tanzimat Dönemi'nde Batı Edebiyatından yapılan çevirilerin incelenmesinde kullanılan çoğuldizge kuramı, ilk bakışta oldukça dağınık ve devingen bir alan olarak göze çarpan Tanzimat edebiyatına ilişkin çeşitli olguların açıklanmasına önemli katkılarda bulundu. Bu aşamada Paker'in çabası çoğuldizge kuramını uygulamak ya da sınamak değil, Tanzimat Dönemi edebiyat ve çeviri kavramlarına ışık tutabilecek bir kuramdan yararlanmaktı. Bu açıdan Paker'in çalışmalarını şekillendiren, kuramın çizdiği sınırlar değil, ilgilendiği alanla ilgili veriler olmuştur. (254)

Even–Zohar'ın "kültür repertuarı" kavramını çeviri açısından nasıl ele aldığına da değinmek gerekir. Kültür kuramı bağlamında en önemli kavram olarak görülen "kültür repertuarı", "bir insan grubunun, bir grubun üyesi olan bireylerin, yaşamın düzenlenişinde kullandıkları bir seçenekler bütünü" olarak tanımlanmıştır. Bu tanım çerçevesinde, grup boyutlarının değişiklik gösterebileceği, böylelikle de bu kavramın belli bir bölgede yaşayan ve "toplum" olarak ifade edilen büyük ya da "aile" olarak adlandırılan küçük bir insan grubuna yönelik kullanılabileceği ileri sürülmüştür.

"Kültür repertuarı" iki şekilde oluşturulur: Bilinmeyen kişilerce "kasıtsız" ya da kendilerini bu etkinliğe adamış tanınmış kişilerce "kasıtlı" olarak. "Kültür repertuarı"nın oluşturulmasında iki tür işlem geçerlidir: "dışarıdan alım" ("import") ve "aktarım" ("transfer"). Bu iki işlemin birbirleriyle bağlantısız olduğu herhangi bir şekilde iddia edilemez. Bunun nedeni ise, yaratımın ("inventing"), "dışarıdan alım" yoluyla da gerçekleşebileceği düşüncesidir.

Dışarıdan alımlanan mallar ("goods"), erek pazarda başarılı olursa, belli bir zaman içerisinde erek repertuarın ayrılmaz bir parçası haline gelir. "Aktarım", "dışarıdan alımlanan malların erek repertuar ile birleşme–kaynaşma ("integration") süreci ve bu birleşme–kaynaşma sürecinin sonuçlarıdır. Dışarıdan alımlanan her mal "aktarım"a dönüşmeyebilir. "Dışarıdan alım", erek dizgede eksik olan bazı işlevlerin yerine getirilmesi için yapılır. Aktarım ise "hedef grubun üyelerinin herhangi bir şekilde tüketmek istedikleri, erek pazarda bulunmayan malların dışarıdan getirilmesidir" (Even–Zohar, "The Making of Culture Repertoire...", 170-1).

Even–Zohar'a göre, aktarımın bu rolü toplumların ve kültürlerin kaderi için genelde büyük bir önem taşımaktadır, önem derecesinin görece azaldığı bazı durumlarda bile varlığını ve hatta vazgeçilmezliğini korumaktadır. Ayrıca

kültür araştırmaları çerçevesinde, yaşamlarını düzenlemek için her zaman belirli "kültür repertuarları"na bağımlı olan bu grupların "kültürel bölünmez varlıklar" olarak ele alınabileceği, bu nedenle de "grup" ve "toplum" terimlerinin, sözü edilen seçenekler repertuarı yardımıyla, "yaşamları belli bir kültür tarafından düzenlenmiş insanlar bütünü" anlamına gelebileceği iddia edilmiştir.

Bu kurama göre, yaşam "etken" ("active") ve "edilgen" ("passive") olmak üzere iki şekilde düzenlenebilir. Düzenleme "etken" ve "edilgen" repertuarlar aracılığıyla yapılır. Yaşamın düzenlenişinin "edilgen" yönünden, "düzenlenmişlik" ("organizedness") olarak bahsedilir. "Dünya", tıpkı daha önce olduğu gibi, bir bireyin ya da bir grubun bakış açısıyla düzenlenmiş bir şekil edinir. Yaşamın düzenlenişinin "etken" yönünden ise, "bireyin karşılaştığı herhangi bir durumla baş ederken yararlanacağı işlemler dizisi" olarak söz edilebilir. Nitekim bu bilgiler ışığında, kültür, Swindler'a gönderme yapılarak "insanların, alışkanlık, beceri ve biçemlerden yola çıkarak '*eylem stratejileri*' oluşturdukları repertuar" şeklinde tanımlanır (168).

Tanzimat dönemi edebiyat ve kültür çoğuldizgesinin durumu "devingen katmanlaşma", "merkez–çevre ilişkisi", "saygın görülen/görülmeyen edebiyat", "birinci/ikincil edebiyat", "aktarım", "dışarıdan alım", "yaratım" ve "kültür repertuarı" kavramları çerçevesinde düşünüldüğünde, bu sürece ilişkin yapılan çeviribilim odaklı araştırmaların Even–Zohar'ı temel alması şaşırtıcı değildir.[18] Bu dönemde yaşanan birçok değişim ve dönüşüm ve bu değişim ve dönüşümlerdeki çevirinin rolü çoğuldizge yaklaşımıyla irdelenebilmiştir. Çoğu araştırmacı, Even–Zohar'ın kuramsal çerçevesiyle dönemi anlamlandırırken, Gideon Toury'nin erek–odaklı betimleyici yaklaşımıyla[19] çevirileri incelemiş ve "kültür" vurgulu ilginç sonuçlara varmıştır.

Bu sonuçlarda vurgunun "kültür" üzerinde yoğunlaşması da hiç şaşırtıcı değildir. Nitekim Mona Baker, ilk çeviribilim ansiklopedisine –*Routledge Encyclopedia of Translation Studies* (1998)– yazdığı "çeviribilim" maddesinde 90'lı yıllarda çeviribilimde "kültür" döneminin başladığını, böylelikle de "ideoloji" kavramının ön plana çıktığını ileri sürer (280).

---

[18] Hatta günümüzde, çeviribilim alanı dışında yapılan çeviri odaklı bazı tarihsel araştırmalarda da Even–Zohar'ın kullanıldığı gözlemlenmektedir. Örneğin bkz. Koç, "Osmanlı'da Tercüme Kavramı...". Ancak bu çalışmasında Koç, yalnızca "kültür" kavramının üzerinde durmaz; "medeniyet" kavramının önemine de dikkat çeker.

[19] Toury'nin "erek–odaklı kuramı" hakkında genel bilgi edinmek üzere bkz. Toury, *In Search of a Theory of Translation, Descriptive Translation Studies and Beyond*.

Yukarıda değinilen çeviribilim odaklı araştırmalarda ve ansiklopedi maddesinde "medeniyet" kavramı üzerinde herhangi bir özel vurgu görülmemektedir. Bunun başlıca nedeni, araştırmalara temel alınan Even–Zohar'ın çoğuldizge kuramında "kültür" kavramının ön plana çıkması olabilir. Ne var ki ben, tarihimizin önemli dönemlerinde çevirinin konumunu ve işlevini değerlendirmek üzere yapılan araştırmalarda, Batılılaşma olgusu nedeniyle, "kültür"ün yanı sıra, "medeniyet" odaklı yaklaşımın benimsenmesinin de açıklayıcı olabileceğini düşünüyorum.

Sonuç gözlemleri

Sonuç olarak, çeviribilim alanında yapılacak "medeniyet" odaklı araştırmaların, tarihimizin önemli dönemlerinde çevirinin konumu ve işlevini değerlendirme konusunda daha yararlı olabileceği düşünülmektedir. Bu düşünceden hareketle, çeviriler üzerine yapılan araştırmaların, "medeniyet" odaklı yeni okumalarla zenginleştirilebileceği, tarihimize ilişkin başka önemli noktalara ışık tutabileceği iddia edilebilir.

Ülkemizde, Tanzimat'la birlikte başlayan modernleşme sürecinde benimsenen "Batılılaşma" ilkesi, adeta Batı'yı çevirmek şeklinde yorumlanmıştır. Batı'yı, adeta bir metin gibi, "eksiksiz" ve "yanlışsız" çevirme projesi hayata geçirilirken, "eksik" kalma ve "yanlış"lardan kaçınma çekincesi, çeviri hareketindeki odağı sürekli devingen kılarak çeviriyi ve çevirmeni daha da cesur kılmıştır. Çevirmenlerin, çevirdikleri yazarlar ve yaptıkları çevirilerle erek dizgede "var"/"yok" olma çekincesini[20] şekillendiren ise "medeniyet" algıları olmuştur. Bu "çekinceli" cesaretin baş tanıkları çeviri eserlere yazılan önsözler ve sonsözlerdir. 1860–1908 yılları arasında Batı dillerinden Türkçeye yapılan yaklaşık 500 roman çevirisinin 160'ında önsöz/sonsöz bulunduğu tespit edilmiştir. Bu 160 eser incelendiğinde, üretilen çeviri metnin, hedeflenen erek okur kitlesinin temel özellikleri ve beklentileriyle nasıl ve ne derecede örtüşe(bile)ceğine, çoğunlukla içinde bulunulan dönemin dinamikleriyle sürekli olarak evrilip çevrilen devingen bir "medeniyet" algısıyla karar verildiği görülmüştür (Bkz. Karadağ; yayımlanmak üzere).

---

[20] Çevirmenlerin genel olarak erek dizgede "var"/"yok" olma çekincelerine ilişkin yapılmış bir araştırma için bkz. Ataseven ve Karadağ, "Kaynak Metnin "Var" ve/ya "Yok Olma" *Çekincesi*: *Çekinceli S*öylemler ve *Çekinceli* Çevirmenler."

Gerçek anlamda çeviride olduğu gibi, bu çeviri macerasında da, bir kopya değil, yeni bir metin üretilmiştir kuşkusuz; hatta günümüzde yeniden üretilmektedir. Bugün hâlâ devam ettiği düşünülen "Batılılaşma" sürecinde, çeviri sürecinin tam anlamıyla sonuçlandığı söylenemez. Batılılaşma süreci devam ettikçe, çevirinin değişe(bile)ceği ve başka metinlere dönüşe(bile)ceği açıktır. Son yıllardaki "yüz temel yapıt" tartışması, bu sürecin devam ettiğinin önemli bir göstergesidir.

Kaynakça

Abduh, İbrahim. *Ta'rikh al-waqa'i al-misriyya, 1828-1942*. Kahire: Muassasat Sijill al-'Arab, 1983.

Adıvar, Halide Edip. *Memoirs of Halidé Edib*. New York–Londra: 1926. (yeniden basımı New York 1971.)

Ahkâm-ı 'adliyye – Νομικοί Κανονές ήτοι 'Αστυκός Κώδηξ. Türkçeden çeviren Kostaki Yani Fotyadi ve Yanko Vitinos. İstanbul: 1873–81.

Ahmed Hilmi. *Târih-i umumî*. 6 cilt. İstanbul: 1283[1866].

Ahmedzade, Haşim. *Ulus ve Roman Fars ve Kürt Anlatısal Söylemi Üzerine Bir Çalışma*. Çev. Azad Zana Gündoğan. İstanbul: Pêrî Yayınları, 2004.

Ahmet Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1309 [1892].

Ahmet Cevdet Paşa. *Tezâkir 1–12*. Haz. Cavid Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1953.

Ahmet Cevdet Paşa. *Tezâkir: 40–-Tetimme*. Haz. Cavid Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1986.

Ahmet Mithat Efendi. "Çingene." *Letaif-i Rivayat*. Haz. Fazıl Gökçek, Sabahattin Çağın. İstanbul: Çağrı, 2001.

Ahmet Mithat Efendi. "Yunanistan." *Kâinat: Kütübhane-i Tarih*. 1. Kısım, 14. Cilt. İstanbul: 1298/1882.

Ahmet Mithat Efendi. *Çengi, Kafkas, Süleyman Musli*. Haz. Erol Ülgen, Fatih Andı. Ankara: TDK, 2000.

Ahmet Mithat Efendi. *Fatma Aliye Hanım yahud Bir Muharrire-i Osmaniyyenin Neş'eti*. 1311[1893].

Ahmet Mithat Efendi. *Fatma Aliye: Bir Osmanlı Kadın Yazarın Doğuşu*. Haz. Bedia Ermat. İstanbul: 1994.

Ahmet Mithat Efendi. *Haydut montari, Diplomalı kız, Gürcü kızı yahut intikam, Rikalda yahut Amerika'da vahşet alemi*. Haz. Kazım Yetiş, Erol Ülgen, Fatih Andı. Ankara: TDK, 2003.

Ahmet Mithat Efendi. *Kâinat: Kütübhane-i Tarih*. İstanbul: 1871–1875.

Ahmet Mithat. *Menfa*. Latin harfleri ile yeniden basımı İsmail Cüneyt Kut. İstanbul: Tarih ve Toplum Kitaplığı – İletişim Yayınları, 1988. [*Tarih ve Toplum* (Nisan 1988)in eki.]

Ahmet Vefik Paşa. *Lehce-i Osmani*. Haz. Recep Toparlı. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2000. [1890 baskısı esas alınarak hazırlanmıştır.]

Akbayar, Nuri. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Çeviri." *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. 2. Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985. 447-451.

Akçuraoğlu, Yusuf. *Türkçülük ve Dış Türkler*. İstanbul: Toker Yayınları, 1990.

Akı, Niyazi. *Türk Tiyatro Edebiyatı Tarihi*. C. I. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1989. 132–137.

Akı, Niyazi. *XIX. Yüzyıl Türk Tiyatrosu Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1963.

Akın, Salih. "Kürtçe Sözlük Yazarlığı." *İnatçı Bir Bahar Kürtçe ve Kürtçe Edebiyat*. Der. Vecdi Erbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012. 184-95.

Akün, Ömer Faruk. "Şemseddin Sami." *İslam Ansiklopedisi*. Cilt 11. 1967. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, 1997.

Akün, Ömer Faruk. Hayatı, Eserleri, Türklüğe Hizmetleri ve Kamus-i Türki ile Şemseddin Sami. *Kamus-ı Türki*. Şemseddin Sami. Ed. Ömer Faruk Akün. İstanbul: Alfa, 1998. 1-32.

[Aksüt], Ali Kemali. *Tercüme Hakkında Düşünceler ve Tatbikata Ait Bazı Numuneler*. İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1933.

Akyüz, Kenan. *Encümen-i Dâniş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1975.

Alan, Remezan. *Bendname Li Ser Rûhê Edebîyatekê*. İstanbul: Avesta Yayınları, 2009.

Alexandris, A. "Οί Ελληνες στήν υπηρεσία τής Όθωμανικής Αυτοκρατορίας 1850-1921." *Deltion tis Historikis kai Ethnologikis Hetaireias tis Hellados* 23 (1980): 365-404.

Ali bin Ebi Talib, Kerremallahü Vechalu ve Radiyallahü anh Efendimizin Eş'ar-ı Müntahabeleri ve Şerh Tercemesi. Kütüphane-i Müntehabat, Aded: 2. Haz. ve çev. Ş. Sami. İstanbul: 52 Numaralı Matbaa, 1319 [1901].

Altay, Ayfer. "Osmanlılar'dan Günümüze Türkiye'de Çeviri Etkinliği". *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi* 12 (2002): 1-12.

Althusser, Louis. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Altuğ, Fatih. "İstinat Duvarı Olarak *Cezmi*: 'Tarihe Müstenit Hikâye'." *Edebiyatın Omzundaki Melek: Edebiyatın Tarihle İlişkisi Üzerine Yazılar* içinde. Yay. haz. Zeynep Uysal. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011. 149-206.

Altuğ, Fatih. "On Dokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk Medeniyet Yerlilik Yaban(cı)lık ve Din." *Kritik* 2 (Güz 2008): 50-97.

Alwan, Mohammed B. "The history and publications of Al-Jawa'ib Press." *MELA Notes* 11 (1977): 4-7.

Amerika, Tarih-i keşfi: İngiliz meşahir-i müverrihinde Robenson nam zatın müellifatından olup Amerika kıtasının tarih-i keşfine dairdir. Çev. Abdulgaffar Enis. İstanbul: El-Ceva'ib Matbaası, 1297 [1880].

Anagnostopoulou, Sia. "Greek Diplomatic Authorities in Anatolia". *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th–13th September 2008).* Ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010. 63-78.

Anamur, Hasan. "1826 Yılında Paris'te Yayınlanmış Türkçe "Fables" Çevirileri." *Toplumsal Tarih* 163 (Temmuz 2007): 48-51.

And, Metin. *"Osmanlı Tiyatrosu": Kuruluşu, Gelişimi, Katkısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF, 1976.

And, Metin. *Osmanlı Tiyatrosu.* Ankara: Dost Kitabevi, 1999.

And, Metin. *Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu: 1839–1908.* Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1972.

Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler*. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

Andreev, Boris M. *Bılgarskiyat peçat prez Vızrajdaneto (Zaçenki i razvoy)*. Sofya: Drujestvo Stoliçnite Jurnalisti, 1932.

Androulidakis, Andreas. Bkz. Kopasi, Andreya.

Angelu, Alkis. "To Romantso tou Neoellinikou Mithistorimatos." *O Polipathis.* Atina: Ermis, 1989. 13-186.

Angenot, Marc. *Le roman populaire: Recherches en paralittérature.* Québec: Presses de l'Universite du Québec, 1975.

Anhegger, Robert. "Evangelinos Misailidis ve Türkçe Konuşan Dindaşları." *Tarih ve Toplum* 50 (Şubat 1988): 73-76.

Anhegger, Robert. "Evangelinos Misailidis ve Türkçe Konuşan Dindaşları II." *Tarih ve Toplum* 51 (Mart 1988): 175-177.

Anhegger, Robert. "Evangelinos Misailidis'in Temaşa-i Dünya adlı kitabı ve Türkçe Konuşan Ortodokslar Sorunu." *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi (İstanbul, 23–28 Eylül 1985) Tebliğler II. Türk Edebiyatı.* C. I. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985. 15-24.

Anzerlioğlu, Yonca. *Karamanlı Ortodoks Türkler*. Ankara: Phoenix, 2003.

Arakel Kitabhanesi Esami-i Kütübü. İstanbul: 1301.

Arat, Reşid Rahmeti. *Kutadgu Bilig I: Metin*. İstanbul: MEB, 1947.

Arat, Reşid Rahmeti. *Kutadgu Bilig II: Tercüme*. Ankara: TTK, 1959.

Arat, Reşid Rahmeti. *Kutadgu Bilig III: İndeks*. İstanbul: TKAE, 1979.

Arberry, A.J. "Fresh light on Ahmad Faris al-Shidyaq." *Islamic Culture* 26 (1952): 155-68.

Arıkan, Zeki. "Cevdet Paşa'nın Tarihinde kullandığı yabancı kaynaklar ve terimler." *Ahmed Cevdet Paşa Semineri 27–28 Mayıs 1985. Bildiriler*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986. 173-197.

Armenian Poems: rendered into English verse. Çev. Alice Stone Blackwell. Delmar N.Y: Caravan Books, 1981.

Arslan, Nihayet. *Chateaubriand'ın romanlarının ilk çevirileri ve* Atala *uyarlaması.* dan. İsmail Parlatır, Ankara Üniversitesi DTCF yüksek lisans tezi, 1993.

Artinian, Vartan. *Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu, 1839–1863.* Çev. Zülal Kılıç. İstanbul: Aras Yayıncılık, 2004.

Artinian, Vartan. *The Armenian Constitutional System in the Ottoman Empire 1839–1863.* İstanbul: y.y., [1989].

Ataseven, Füsun ve Karadağ, Ayşe Banu. "Kaynak Metnin "Var" ve/ya "Yok" Olma Çekincesi: Çekinceli Söylemler ve Çekinceli Çevirmenler." *Dilbilim* 19 (2009): 115-130.

Auerbach, Eric. *Mimesis: Representation of Reality in Western Literature.* Almanca'dan çev. Willard R. Trask. New Jersey: Princeton, 1953.

Aydın, Suavi. *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği.* Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.

Aygil, Yakup. *Hıristiyan Türklerin Kısa Tarihi.* İstanbul: Ant Yayınları, 1995.

Baban İzzeddin. "Edebiyatımız ve Edebiyatçılarımızdan Bir Rica." *İnatçı Bir Bahar Kürtçe ve Kürtçe Edebiyat.* Der. Vecdi Erbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012. 23-25.

Babot, Christiane. *Missions jésuites et assomptionnistes en Anatolie à la fin de l'Empire ottoman et au début de la République turque,* yayımlanmamış doktora tezi. Strazburg: 2000.

Bacalan, Djne Rhys. *Jön Kürtler: Birinci Dünya Savaşından Önce Kürt Hareketi (1898–1914).* Çev. Burcu Yalçınkaya. İstanbul: Avesta Yayınları, 2010.

[Badger, George Percy ve Faris eş-Şidyak.] *Kitabü'l-Muhaveretü'l-ünsiyye fi'l-lugateynü'l-Inkiliziyya ve'l-Arabiya. Arabic and English grammatical exercises and familar dialogues.* Malta, 1840.

Baker, Mona. "Translation Studies." *Encyclopedia of Translation Studies.* Londra: Routledge, 2001. 277-280.

Baki'nin Eş'ar-ı Müntahabesi. Kütüphane-i Müntehabat, Aded: 1. Haz. ve çev. Ş. Sami. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1317 [1899].

Balagna, Josée. *L'imprimerie arabe en Occident (XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles).* Paris: 1984.

Baletas, G. "Θεόδωρος Κασάτης (1835–97)." Δημοσιογράφος δράσας έν Κωνσταντινουπόλει (*Arhion tu laografiku ke glossiku Thisavru).* C. 32'den ayrı basım. Atina: Etaireia Thrakikōn Meletōn, 1966.

Balıkçıyan, Hovhannes H. *Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetlü Vefatları.* İstanbul: Minasyan Basmahanesi, 1863.

Balta, Evangelia. "Anadolu Türkofon Hıristiyan Ortodoksların Ulusal Bilinçlerini Araştırmaya Yarayan Bir Kaynak Olarak Karamanlıca Kitapların Önsözleri." *Tarih ve Toplum* 13/74 (Şubat 1990): 82-84.

Balta, Evangelia. "Bulgar Sorununun Yaşandığı Dönemde, Evangelinos Misailidis'in Yayınladığı Mikra Asia (Anatoli) Adlı Karamanlıca Gazete." *Bir Allame-i Cihan: Stefanos Yerasimos Anısına.* Haz. Ethem Eldem, Aksu Tibet ve Ersu Pekin. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012. 143-178.

Balta, Evangelia. "Evangelinos Misailidis'in Yunanca ve Karamanlıca Yayınlarına Osmanlı Kaynaklarının Tanıklığı." Çev. Ari Çokona. *Toplumsal Tarih,* 188 (2009): 24-30.

Balta, Evangelia. "Gerci Rum isek de Rumca bilmez Türkçe Söyleriz: The Adventure of an Identity of the Triptych: Vatan, Religion and Language." *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 8 (2003): 25-44.

Balta, Evangelia. "Karamanli Press Smyrna 1845 – Athens 1926." *İzzet Gündağ Kayaoğlu Hatıra Kitabı Makaleler.* Ed. Oktay Belli, Yücel Dağlı ve M. Sinan Genim. İstanbul: Türkiye Anıt Çevre Turizm Değerlerini Koruma Vakfı, 2005. 27-33.

Balta, Evangelia. "Karamanlıca Kitapların Dönemlere Göre İncelenmesi ve Konularına Göre Sınıflandırılması." *Müteferrika* 13 (Yaz 1998): 3-19.

Balta, Evangelia. "Périodisation et typologie de la production des livres *Karamanli*." *Livres et lecture dans le monde ottoman: Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée.* Ed. F. Hitzel. 87–88 [1999]: 251-75.

Balta, Evangelia. *Karamanlidika Additions (1584–1900).* Atina: Centre D'Etudes D'Asie Mineure, 1987.

Balta, Evangelia. *Karamanlidika Nouvelles Additions et Compléments.* Atina: Centre D'Etudes D'Asie Mineure, 1997.

Balta, Evangelia. *Karamanlidika XXe siécle.* Atina: Centre D'Etudes D'Asie Mineure, 1987.

Bardakjian, Kevork B. *A Reference Guide to Modern Armenian Literature, 1500–1920.* Detroit: 2000.

Barquín, Amelia. "Un periódico seferadí: *El Meseret de Alexandr Ben-Guiat.*" *Seferad* 57 (1997): 13-31.

Barquín, Amelia. *Edición y estudio de doce novelas aljamiadas sefardíes de principio del siglo XX.* Yayımlanmamış doktora tezi. Universidad del país Vasco, Bilbao, 1997.

Barsoumian, Hagop. "The Dual Role of the Armenian Amira Class within the Ottoman Government and the Armenian Millet (1750–1850)." *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. Haz. Benjamin Braude ve Bernard Lewis. New York ve Londra: Holmes & Meier Publishers, 1982. 171-84.

Baykurt, Cami. *Osmanlı Ülkesinde Hıristiyan Türkler ve Bizans İmparatorluğuna Dahil Olan Turanî Akvam*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1338 [1922].

Baysal, Jale. *Müteferrika'dan Birinci Meşrutiyete Kadar Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi, 1968.

Behrnauer, W.F.A. "Die türkische Akademie der Wissenschaften zu Constantinopel." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* VI (1852): 273-85.

Belge, Murat. "Mavi Anadolu Hümanizmi." *Edebiyat Üstüne Yazılar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998. 280-287.

Benbassa, Esther. *Une Diaspora sépharade en transition (Istanbul, xix^e-xx^e siècles)*. Paris: Cerf, 1993.

Bengi-Öner, Işın. "Çeviribilimde Bir Hace-i Evvel: Ahmet Mithat Efendi." *Merhaba Ey Muharrir: Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar*. Haz. Nüket Esen ve Erol Köroğlu. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Bengi-Öner, Işın. "A Re-evaluation of the Concept of Equivalence in the Literary Translations of Ahmed Midhat Efendi: A Linguistic Perspective." Yayımlanmamış doktora tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1990.

Bengi-Öner, Işın. "Bir Söz Ustası ve Devrimci: Ahmed Midhat Efendi." *Çeviri Bir Süreçtir... Ya Çeviribilim?*. İstanbul: Sel Yayıncılık, 1999. 45-66.

Bengi-Öner, Işın. "The Eloquent Mediator: Ahmed Midhat Efendi." *Proceedings of the XIIth Congress of the International Comparative Association*. Ed. R. Bauer and D. Fokkema. Münih: Lucidium Verlag, 1990. 388-393.

Bengi-Öner, Işın. "Türk Edebiyatında La Dame Aux Camélias Çevirileri." *Çeviri Bir Süreçtir... Ya Çeviribilim?*. İstanbul: Sel Yayıncılık, 1999. 67-76.

Bengi-Öner, Işın. *Çeviribilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2001.

Benlisoy, Foti ve Stefo. "19. Yüzyılda Karamanlılar ve Eğitim: Nevşehir Mektepleri." *Toplumsal Tarih* 194 (Şubat 2000): 24-33.

Benlisoy, Foti ve Stefo. "Millet-i Rum'dan Helen Ulusuna (1856--1922)." *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*. Ed. Mehmet Ö. Alkan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001. 367-376.

Benlisoy, Foti ve Stefo. "Reading the Identity of Karamanli Through the Pages of Anatoli." *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th–13th September 2008).* Ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010. 93-108.

Benlisoy, Foti ve Stefo. "Türkdilli Anadolu Ortodoksların Kimlik Algısı." *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 11.251 (Güz 2010): 7-22.

Benlisoy, Stefo. "Education in the Turcophone Orthodox Communities of Anatolia During the Nineteenth Century". Doktora tezi. Boğaziçi Üniversitesi, 2010.

Benlisoy, Stefo. "Karamanlıca Haftalık Anatol Ahteri Dergisi "Anatolda İlmin Terakkisi Kabil mi? Değil mi?" " *Toplumsal Tarih* 154 (Ekim 2006): 56-60.

Benmayor, Rita. "Social Determinants in Poetic Transmission or a Wide–Angle Lens for Romancero Scholarship." *The Hispanic Ballad Today: History, Comparativism, Critical Bibliography,* Der. Samuel G. Armistead. Davis: Graficas Condor, 1979. 153-63.

Berk, Özlem. "Batılılaşma ve Çeviri." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık.* 3. Cilt. Haz. Uygur Kocabaşoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002. 511-520.

Berk, Özlem. "Translating the "West": The Position of Translated Western Literature within the Turkish Literary Polysystem." *Review of Literatures of the European Union (e-journal)* 4 (2006): http://www.rilune.org/mono4/tradizionetraduzione.htm.

Berk, Özlem. "Translation Activity and Translational Norms in the Tanzimat Period." Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Coventry: Warwick Üniversitesi, 1995.

Berk, Özlem. "Ulusların ve Ulusal Kimliklerin Oluşturulmasında Çeviri Yöntemlerinin Rol ve İşlevi." *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (2001): 49-66.

Berk, Özlem. *Çeviribilim Terimcesi.* İstanbul: Multilingual Yayınları. 2005.

Berk, Özlem. *Translation and Westernization in Turkey: From the 1840s to the 1980s.* İstanbul: Ege Yayınları, 2004.

Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey.* Montreal, Quebec: McGill University Press, 1964.

Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma.* Haz. Ahmet Kuyaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002 [1964].

Berkol, Bülent. "133 Yıl Önce Yunan Harfleri ile Türkçe (Karamanlıca) bir Robinson Crusoe Çevirisi." *Sosyoloji Konferansları* 25. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi, 1986. 135-158.

Berquin, Arnaud. *Kitab der Hakk-ı Sıbyan ve Sabâvet. Mükâlemat-ı Latife ve Emsel-i Sagîre ve Tevarih-i Muhtasare.* Çev. Nâsîf Ma'lûf. İstanbul: 1266 [1850].

Between Religion and Language: Turkish Speaking Christians, Jews and Greek Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire. Ed. Evangelia Balta, Mehmet Ölmez. İstanbul: Eren Yayınları, 2011.

Beydilli, Kemal. İlk Mühendislerimizden Seyyid Mustafa ve Nizam-ı Cedid'e dair risâlesi. *Seyyid Mustafa: İstanbul'da Askerlik Sanatı, Yeteneklerin ve Bilimlerin Durumu Üzerine Risale.* Bugünkü dile aktaran Hüsrev Hâtemi. İstanbul: Tüyap, 1986. 17-67.

Beydilli, Kemal. *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kitâphanesi.* İstanbul: 1995.

Bianchi, T.X. "Catalogue général des livres arabes, persans et turcs, imprimés à Boulac en Egypte depuis l'introduction de l'imprimerie dans ce pays." *Journal Asiatique* 4.2 (Temmuz–Ağustos 1843): 24-61.

Bianchi, Thomas Xavier. *Vocabulaire Français–Turc à l'usage des interprètes* Paris: Everat, imprimeur de la Société de géographie, 1831.

Bianchi, Thomas Xavier. "Bibliographie ottomane ou Notice des ouvrages publiés dans les imprimeries turques de Constantinople, et en partie dans celles de Boulac, en Égypte, depuis les derniers mois de 1856 jusqu'a ce moment." *Journal Asiatique* (Ekim–Kasım 1859): 287-298.

Bilmez, Bülent [Can]. "Arnavut ve Türk Tarih yazımında Şemsedin Sami: Arnavut Milliyetçisi mi, yoksa Türk Milliyetçisi mi?" *Toplumsal Tarih,* 114 (Haziran 2003): 54-57.

Bilmez, Bülent [Can]. "Modern Türkiye ve Sosyalist Arnavutluk Basınında Şemseddin Sami Frashëri İmajı." *Balkanlarda İslam Medeniyeti, II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri.* İstanbul: IRCICA, 2006. 71-125.

Bilmez, Bülent [Can]. "Mythologization of an Ottoman Intellectual in the Modern Turkish and Socialist Albanian Historiographies based on 'selective perception': Sami Frashëri or Şemseddin Sami Bey?" *Balkanologie* [Paris] VII.2 (December 2003): 19-46.

Bilmez, Bülent [Can]. "New Findings on Some Open Questions in the History of the Disputed Book of Shemseddin Sami Frashëri: *Shqipëria* (1899)." *Seminari Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare, XVI (August 2004)*. Priştina, Kosova, 2005. 79-110.

Bilmez, Bülent [Can]. "Ölümünün Yüzüncü Yıldönümünde Şemsedin Sami Frashëri." *Toplumsal Tarih* 126 (Haziran 2004): 50-55.

Bilmez, Bülent [Can]. "Paylaşılamayan Aydın". *Toplumsal Tarih* 126 (Haziran 2004): 38-45.

Bilmez, Bülent [Can]. "Sami Frashëri apo Shemseddin Sami?" çev. Artan Puto. *Përpjekja*, IX.18 (Vjeshtë-dimër 2003): 118-145.

Bilmez, Bülent [Can]. "Şemseddin Sami mi, Yoksa Sami Frasheri mi?" *Toplumsal Tarih* 114 (Haziran 2003): 54-57.

Bilmez, Bülent [Can]. "Şemsettin Sami mi Yazdı Bu Kitabı? Yazarı Tartışmalı Bir Kitap: Arnavutluk Neydi, Nedir ve Ne Olacak?" *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 1 (Bahar 2005): 97-145.

Bilmez, Bülent [Can]. "Şemsettin Sami ve 'Sakıncalı' Bir Kitapla İlgili Tartışmalarda Milliyetçi Retorik." *Müteferrika* 29 (2006/1): 45-87.

Bitlisli Şeref Han. *Şerefname*. Arapçadan çeviren Mehmet Emin Bozarslan. İstanbul: Ant Yayınları, 1971.

Blau, Joyce. "Written Kurdish Literature." *Oral Literature of Iranian Languages: Kurdish, Pashto, Balochi, Ossetic; Persian and Tajik* (Companion Volume II: A History of Persian Literature, Vol XVIII). Ed. Philip G. Kreyenbroek ve Ulrich Marzolph. Londra: I.B. Tauris, 2010: 1-32.

Bobçev, Stefan. "Zaslugi na Tsarigradskiya peçat v osvoboditelnoto delo s ogled kım slavyanskata ideya." *Proslava na Osvobodiyelnata voyna 1877–1878*. Sofya: 1929.

Bobçev, Stefan. *Pregled na bılgarskiy peçat (1844–1894 g.)*. Plovdiv: 1894.

Bogoridi, Emanuil. "Edin Balgarin iz minalite vremena. Knyaz Stefan Bogoridi 1775–1859." *Periodiçesko Spisanie na Bılgarskoto knijovno drujestvo v Sofiya*. LXXI (1910): 471-488.

Bombaci, Alessio. *La Letteratura Turca*. Firenze: Sansoni, 1969.

Bombaci, Alessio. "The Turkic literatures: Introductory notes on the history and style." *Philologiae Turcicae Fundamenta* (Aquis Mattiacis) II (1964): XI-LXXII.

Bornes–Varol, Marie–Christine. "Djoha juif dans l'Empire otoman." *L'humour en Orient*. ed. I. Fenoglio ve F. Georgeon. *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 77/78 (1996): 61-74.

Borovaia (Borovaya), Olga. "The Role of Translation in Shaping the Ladino Novel at the Time of Westernization in the Ottoman Empire (A Case Study: *Hasan-pasha* and *Pavlo y Virzhinia*)." *Jewish History* 16.3 (2002): 263-82.

Borovaia (Borovaya), Olga. "Translation and Westernization: *Gulliver's Travels* in Ladino." *Jewish Social Studies* 7.2 (2001): 149-68.

Borovaya, Olga. "Jews of Three Colors: The Path to Modernity in the Ladino Press at the Turn of the Twentieth Century." *Jewish Social Studies: History, Culture, Society* 15.1 (Fall 2008): 110–30.

Borovaya, Olga. "The Serialized Novel as Rewriting: The Case of Ladino Belles Lettres". *Jewish Social Studies* 10.1 (Güz 2003): 31-68.

Borşukov, G., *İstoriya na bılgarskata jurnalistika, 1844–1877, 1878–1885*. Sofya: Nauka i izkustvo, 1976.

Boz, Sula. "Paleoloğos/Misailidis/Favini. Üç isim, bir akrabalık." *Milliyet Sanat Dergisi* (15 Haziran 1990): 36-7.

Bozarslan, Hamit. "Türkiye'de (1919–1980) Yazılı Kürt Tarihi Söylemi Üzerine Bazı Hususlar." *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri*. Çev. Fahriye Adsay, Ümit Aydoğmuş ve Sema Kılıç. İstanbul: Avesta Yayınları, 2005. 35-62.

Bozarslan, M. Emin. *Jîn: I, II, III, IV, V*. Uppsala: Weşanxana Deng, 1986.

Bozarslan, M. Emin. *Kürd Teaviin ve Teraklî Gazetesi: I, II*. Uppsala: Weşanxana Deng, 1998.

Bozarslan, M. Emin. *Kurdistan: I, II*. Uppsala: Weşanxana Deng, 1991.

Braude, Benjamin ve Bernard Lewis (ed.). *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The functioning of a plural society*. New York: Holmes & Meier Publishers, 1982.

Brooks, Peter. *The Melodramatic Imagination: Balzac, Henry James, Melodrama, and the Mode of Excess*. New Haven: Yale University Press, 1976.

Bruinessen, Martin van. "Ehmedê Xanî'nin *Mem û Zin*'i ve Kürt Milli Uyanışının Ortaya Çıkmasındaki Rolü." *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri*. Çev. Fahriye Adsay, Ümit Aydoğmuş ve Sema Kılıç. İstanbul: Avesta Yayınları, 2005. 63-82.

Budak, Ali. *Münif Paşa*. İstanbul: Kitabevi, 2004.

El-Buhturi. *Divan*. Ed. Hasan Kamil el-Şayrafi. Kahire, 1963-64.

Bunis, David M. "The Earliest Judezmo Newspapers: Sociolinguistic Reflections." *Mediterranean Language Review* 6-7 (1990–1993): 7-66.

Burçoğlu–Kuran, Nedret. "Türkiye'de Faust." *Metis Çeviri* 4 (Yaz 1988): 75-83.

Burçoğlu–Kuran, Nedret. *1900–1983 Yılları Arasında Türkçe'de Goethe ve Faust Tercümeleri Üzerine Bir İnceleme*. Yayımlanmış doktora tezi. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 1984.

Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333–1342 [1914–23].

Cahun, Leon. *Introduction a l'historie de l'Asie*. Paris, 1896.

Caillard, Vincen Henry Penalver. "Turkey." *Encyclopaedia Britannica*. 11. bs. C. XXVII. Cambridge: University Press, 1911.

Calligari, Louis. *Sîretü Nâpulyûnu'l-evvel* Tunus: 1856. (Beyrut: 1868)

Camariano-Cioran, A. *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*. Selanik: 1974.

Campe, Johann Heinrich. *Die Entdeckung von Amerika. Ein Unterhaltungsbuch fur Kinder und junge Leute*. Hamburg: 1780.

Canaşyan, M. *Badmutyun Arti Hay Kraganutyan* (Modern Ermeni Edebiyatı Tarihi). Cilt 1. Venedik: 1953.

Canaşyan, M. *Bedros Turyan. Dağer, Namagner, Hadvadzner*. (Bedros Turyan. Kasideler, Mektuplar, Pasajlar), *Kragan Tsolker* 9. Venedik: 1959.

Canini, M.A. *Vingt ans d'exil*. Paris: Baudry, 1868.

Cankara, Murat. "İmparatorluk ve Roman: Ermeni Harfli Türkçe Romanları Osmanlı/Türk Edebiyat Tarihyazımında Konumlandırmak." Yayımlanmamış doktora tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü, 2011.

Cassape, Théodore. Bkz. Kasap, Teodor

Castéra, Jean–Henri. *Katerine Tarihi: İcmal-i evail-i ahval-i devlet-i rusiye*. Çev. Yakovaki Efendi. Bulak: Darü't-Tıbaatü'l-Âmire, 1246 [1831].

Catalogue des livres arabes, turcs et persans édités à l'Imprimerie arabe 'd'El-Djavaïb' à Constantinople. Eylül 1884.

Cebe, Günil Özlem Ayaydın. "19. Yüzyılda Osmanlı Toplumu ve Basılı Türkçe Edebiyat: Etkileşimler, Değişimler, Çeşitlilik." Yayımlanmamış doktora tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü, 2009.

El-Cevaib 28 Nisan 1868, 5 Mayıs 1868, 12 Mayıs 1868, 19 Mayıs 1868, 26 Mayıs 1868, 2 Haziran 1868 tarihli sayılar. İstanbul.

Cevdet. *Manzara-i İber yahud Roma Târihi*. 2 cilt. İstanbul: 1305.

Chamchiyan, Michael. bkz. Çamcıyan, Mikael.

Châteauvieux, Frédéric Lullin de. *Fransa İmperatorı Birinci Azim Napoleonun Tezkiresi*. Çev. Nikolas Sullides. Redaksiyon E. Misailidis.

Chidiroglou, Paulos. "Βιβλιογραφική Συμβολή είς τήν Ελληνικήν Τουρκολογίαν." *Epetiris tu Kentru Epistimonikon Spudon* (Lefkoşa) VIII (1975–77): 253-405. [Yeniden basımı: *Συμβολή στην Ελληνική Τουρκολογία* cilt I. Atina: 1990.]

Christie, Clive. *Race and Nation: A Reader*. Londra ve New York: I.B. Tauris, 1998.

Clogg, Richard. "A Millet Within a Millet: The Karamanlides". *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism.* Ed. Dimitri Gondicas ve Charles Issawi. Princeton, New Jersey: Darwin Press, 1999. 115-142.

Clogg, Richard. "Anti-clericalism in Pre-independece Greece." *Anatolica.* Britain: Variorum, 1996. 257-276.

Clogg, Richard. "Sense of the Past in Pre-independence Greece." *Anatolica.* Britain: Variorum, 1996. 7-30.

Clogg, Richard. "The Greek Millet." *Christians and Jews In the Ottoman Empire.* Ed.

Clogg, Richard. *A Short History of Modern Greece.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Coakley, John. "Mobilizing the Past: Nationalist Images of History." *Nationalism and Ethnic Politics* 10 (2004): 531-560.

Cohen, Julia Phillips. *Fashioning Imperial Citizens: Sephardi Jews and the Ottoman State, 1856–1912.* Yayımlanmamış doktora tezi. Stanford Üniversitesi, 2008.

Colás, Alejandro. *Empire.* Londra: Polity Press, 2006.

Connor, Walker. "The Nation and Its Myth." *International Journal of Comparative Sociology* 33. 1-2 (1992): 48-57.

Constantinidis, Alexandre. Bkz. Kostantinidi Efendi

Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th–13th September 2008). Ed. Evangelia Balta & Matthias Kappler. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

Crispi, Guiseppe. *Memoria sulla lingua albenese.* Palermo, 1831.

Cuddon, J.A. *Dictionary of Literary Terms and Literary Theory* (third edition). Londra: Penguin Books, 1992.

Çakıroğlu, Mikail. *Étude éthnographique sur les Yuruk.* Fransızcaya çev. Paul Zipcy. Atina: 1891.

Çakıroğlu, Mikail. *Peri Giouroukôn: Ethnologikê meletê.* Atina: 1891.

Çalık, Etem. *Şemseddin Sami ve Medeniyet-i İslamiyye.* İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Çamcıyan, Mikael = Michael Chamchiyan. *History of Armenia.* 2 cilt. İngilizceye çev. J. Avdall. Kalküta: 1827.

Çamcıyan, Mikael = Mikail Vardapet. *Patmut'iwn Hayoc'.* 3 cilt. Venedik: 1784–1786.

Çark, Y.G. *Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler, 1453–1953.* İstanbul: Yeni Matbaa, 1953.

Çavdar, Tevfik. *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi (1839–1850)*. C. I. Ankara: İmge Yayınları, 1999.

Çelik, Bilgin. "Arnavut ve Türk Ulusal Hareketlerinin Benzerlikleri." *Toplumsal Tarih* 114 (Haziran 2003): 58–61.

Çetintaş, Erdal. "Osmanlı Reform Çağında Ermeni Milleti." Yayımlanmamış doktora tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü, 2002.

Çetintaş, Mehmet. "Sergüzeşt-i Perviz." *Cogito* 54 (Bahar 2008): 283-88.

Çeviker, Turgut. *Gelişim Sürecinde Türk Karikatürü*. Cilt 1. İstanbul: Adam Yayınları, 1986.

Çobanyan, A. "Krikor Naregatsi." *Temker* (Portreler). Paris: 1934.

Çobanyan, A. *Bedros Turyan, Gensakragan yev Knnatadagan Usumnasirutyun* (Yaşamöyküsel ve Eleştirel Bir Çalışma). Tiflis: 1894.

Dadian, Mek.-B. "La société arménienne contemporaine. Les Arméniens de l'Empire ottoman." *Revue des Deux Mondes* (15 Haziran 1867): 902-28.

El-Dâğıstânî, Ali Hilmi. *Fihristü'l-kütübi't-Türkiyye el-mahfüze bi'l-Kütübhâneti'l-Hidiviyyetü'l-Mısriyye*. Kahire: Maṭbaatü'l-Osmaniyye, 1306/1888–89.

Dağlıoğlu, Hikmet Turan. "Türk Dilinin Yükselmesine Çalışanlardan Şemseddin Sami Bey." *Resimli Şark* [İstanbul] 41 (Mayıs 1934): 6-14.

Dağlıoğlu, Hikmet Turan. *Şemsettin Sami Bey: Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1934.

Daka, Palok. "Bibliografi retrospektive e shtypit periodik shqiptar e mbi Shqiperine e viteve 1848–1944, (I. 1848–1908)." *Studime Historike* [Tiran] 3 (1971): 139-170.

Das Kudatku Bilik des Jusuf Chass–Hadschib aus Bälasagun: Theil I. Transkripsiyon Dr. W. Radloff. St. Petersburg, 1891.

Das Kudatku Bilik des Jusuf Chass–Hadschib aus Bälasagun: Theil II. Viyana ve Kahire yazmalarının metnini ve çevirisini hazırlayan Dr. W. Radloff. St. Petersburg, 1910.

Davids, Arthur Lumley. *A Turkish Language Grammar. With preliminary discussion on the language and literature of the Turkish nations, a copious vocabulary, dialogues, a collection of extracts in prose and verse, etc.* Londra, 1832.

Davids, Arthur Lumley. *Grammaire turke.* İngilizceden çeviren Madame Sarah Davids. Londra: W.H. Allen, 1836.

Davison, Roderic H. *Essays in Ottoman and Turkish History*. Londra: Saqi, 1990.

Davison, Roderic H. "The French Language as a Vehicle for Ottoman Reform in the Nineteenth Century." *Nineteenth Century Ottoman Diplomacy and Reforms*. İstanbul: The Isis Press, 1999.

Davison, Roderic. *Reform in the Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

Decei, Aurel. "Fenerliler." *İslam Ansiklopedisi*. C. IV. 1964. 547-50.

Defoe, Daniel. *Robinson*. çev. Ş. Sami. İstanbul: Mihran Matbaası, 1302 [1884].

Deleuze ve Guattari. *Kapitalizm ve Şizofreni*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1990.

Demez, Neslihan. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Yenileşme Hareketleri ve Çeviri: Encümen-i Dâniş Örneğinde Tanzimat Dönemi Çeviri Yaklaşımları." Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2007.

Demircioğlu, Cemal. "XIX. Yüzyıl Sonu Türk Edebiyatında "Tercüme" Kavramı." *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları, Kaf Dağının Ötesine Varmak: Güney Kut Armağanı* 27.2 (2003): 13-31.

Demircioğlu, Cemal. "From Discourse to Practice: Rethinking "Translation" ("Terceme") and Related Practices of Text Translation in the Late Ottoman Literary Tradition." Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2005.

Demirel, Fatmagül. "...Ve Perdeler Sansürle Açıldı." *Toplumsal Tarih* 63 (Mart 1999): 36-43.

Demirözü, Damla. "İlk Yunan Romanı Polipathis'ten Temaşa-i Dünya'ya." *Kebikeç* 27 (2009): 7-23.

Deny, Jean. "L'Osmanli moderne et le türk de Turquie." *Philologiae Turcicae Fundamenta* [Aquis Mattiaticis] I (1959): 182-239.

[Dethier, Ph. A.]. "Critobulos, Vie de Mahomet." *Monumenta Hungariae Historica. Scriptores*. XXI. 2 (1875): 1-268.

[Dethier, Ph. A.]. "Κριτόβουλος. Βίος τού Μωαμεθ Β΄." *Monumenta Hungariae Historica. Scriptores*. XXI. 1 (1875): 1-346.

Dethier, Philip Antoine. *Matériaux pour l'histoire de l'artillerie en général et de l'othomane en particulier tirés d'un manuscrit inédit de l'an 1467, renfermant les dix-sept premières années du règne de Mahomet le Conquérant*. Constantinople: Imprimerie Centrale, 1865.

Díaz-mas, Paloma. *Los Sefardíes: Historia, Lengua y Cultura*. Barselona: 1993.

Divan-i Mpakê êtoi poêtikê syllogê tou Mpakê. Çev. Mikail Çakıroğlu. Venedik: 1907.

Documente privitóre la Istoria Românilor, culese de Eudoxiu Hurmuzaki, c. X (1763–1844) Yayıma hazırlayan: Nicolae Iorga. Bükreş: Acad. Rom. şi Ministerul Cultelor şi Instrucţiunii Publice, 1897.

Dodani, Vissar. *Memoriet e Mija. Kujtime Nga Shvillimet e Para e Rilindjes të Kombit Shqipetar Nde Bukuresht.* Köstence, 1930.

Dottin, Paul. *Daniel de Foe et ses romans: Étude historique.* Paris: 1924.

Drita 1 (1–14 Kasım 1901): 1.

Dumas fils, Alexandre. *The Lady of the Camellias.* New York: ty.

Dumas, Alexander. *Ho komês tou Montechristo.* 5 cilt. Çev. İ. Patraklos. İstanbul: 1845–1846.

Dumas, Alexander. *Monte Kristo.* 6 cilt. İstanbul: Ahmet Mithat Matbaası; Çıngıraklı Tatar Matbaası, 1288 [1871] –1290 [1873].

Duran, Recep. "Mehmed Tahir Münif Paşa, Hayatı, Felsefesi." *Erdem* II.6 (Eylül 1986): 801-850.

Dwight, H.O. *Constantinople and its Problems: its Peoples, Customs, Religions and Progress.* New York: 1901.

Ebigdedos feylesofun e l cüzü tercümesi. Venedik: 1837.

Ebuzziya Tevfik. "Girid'in Ahval-i Umumiyyesi ve Tarihiyyesi: Malumat-ı Umumiye." *Mecmua-yı Ebuzziya.* 17. Sene. 7. Cilt. 63 (1 Safer 1315 [2 Temmuz 1897]): 821-823.

Ebuzziya Tevfik. *Yeni Osmanlılar: İmparatorluğun Son Dönemindeki Genç Türkler.* Haz. Şemseddin Kutlu. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2006.

Eckmann, Janos. "Die Karamanische Literatur." *Philologiae Turcicae Fundamenta* II. Wiesbaden: 1964.

Ekrem Reşâd ve Osman Ferid. *1327 Sene-i Mâliyyesine Mahsus Musavver Nevsâl-i Osmanî.* İstanbul: 1327–1329 [1911].

Ekserciyan, P.E. *Intarkzag Gensakrutyun Bedros Turyani* (Bedros Turyan'ın Kapsamlı Yaşamöyküsü). İstanbul: 1893.

Eksertzoglou, Haris. *Osmanlı'da Cemiyetler ve Rum Cemaati (Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyyesi).* Çev. Foti ve Stefo Benlisoy. İstanbul: Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 1999.

Elçin, Şükrü ve Muhtar Tevfikoğlu. *Yeni Türk Nesiri Antolojisi.* Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Elias, Hanna. *La Presse Arabe.* Paris: Maisonneuve et Larose, 1993.

Emmanouelides, Elias K. *Usûl-i Cedid yani Ellinika Lisanını Yazmak Anlamak ve Söylemek içun Usul.* Deri Saadet: Panagiotes Soteriadis Matbaası, 1885.

Encyclopaedia of Islam. 2. Bs. VI (1991).

Endress, Gerhard. "Die Anfange der arabischen Typographie und die Ablösung der Handschrift durch den Buchdruck." *Grundriß der arabischen Philologie,* Band I: *Sprachwissenschaft'da.* Ed. Wolfdietrich Fisher. Wiesbaden: Reichert, 1982. 291-96.

Enginün, İnci. "Tanzimat Sonrası Çeviriler." *Mukayeseli Edebiyat*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999. 68-73.

Enginün, İnci. *Tanzimat Devrinde Shakespeare Tercüme ve Tesiri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976.

Enginün, İnci. *Tanzimat Devrinde Shakespeare*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını No: 2577, 1979.

Eraslan, Cezmi. *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*. İstanbul: Ötüken, 1995.

Erdem, Yahya. "Haçadur Vosganyan ve Eseri: 'Sultan ve Halkı' – 1857." *Müteferrika*, no. 31 (2007): 37-54.

Ergene, Teoman. *İstiklâl Harbinde Türk Ortodoksları*. İstanbul: İ.P. Neşriyat Servisi, 1951.

Ergin, O.N. *Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi*. İstanbul: 1928.

Erğinci, Erkan. "Öteki Metinler, Öteki Kadınlar: Ermeni Harfli Türkçe Romanlar ve Kadın İmgesi." Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü, 2007.

Eriksen, Thomas H. *Ethnicity and Nationalism*. Londra: Pluto Press, 1993.

Eröz, Mehmet. *Hıristiyanlaşan Türkler*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983.

Eruz, Sakine. *Çeviriden Çeviribilime*. İstanbul: Multilingual Yayınları, 2003.

Escarpit, Denise. *La littérature d'enfance et de jeunesse*. Paris: 1981.

Etmekjian, J. *The French Influence on the Western Armenian Renaissance 1843–1915*. New York: Twayne, 1964.

Even-Zohar, Itamar. "Polysystemtheory." *Poetics Today* 1.1. 1990 (1979): 9-26.

Even-Zohar, Itamar. "The Making of Culture Repertoire and the Role of Transfer." [*Translations: (Re)Shaping of Literature and Culture*. Ed. Saliha Paker. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002. 166-174.

Even-Zohar, Itamar. "The Position of Translated Literature Within the Literary Polysystem." *Literature and Translation: New Perspectives in Literary Studies*. Der. J.S. Holmes, J. Lambert ve R. Van den Broeck. Leuven: Acco, 1978.

Even-Zohar, Itamar. "Yazınsal 'Polisistem' İçinde Çeviri Yazının Durumu." Çev. Saliha Paker. *Adam Sanat* 14 (Ocak 1987): 58-68.

Evrimer, Rifat Necdet. "Büyük Türkçü ve Dilci Şemsettin Sami." *Vatan* [İstanbul] 18 Haziran 1952.

Eyice, Semavi. "İstanbul'un Fetihten Önceki Devre Ait Eski Eserlerine Dair Bir Kitap Hakkında." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. V (1953): 85-90.

Eyice, Semavi. "Notes on Dr. Dethier, one of the earlier directors of the Archaeological Museums of Istanbul." *Annual of the Archaeological Museums of Istanbul.* 9 (1960): 95-103.

Ezop. *Menakıb-ı hayvan berayı teşhiz-i ezhan.* Çev. Rasih Efendi. İstanbul: Bakırbaşızade Süleyman Efendi Matbaası, 1293[1876].

Fardis Efendi = Alexander Themistoklis Phardys. *Mecmua-i Fünun* 39 (Cemaziyulahir 1283 [11 Ekim 1865]: 235.

Fardis Efendi = Alexander Themistoklis Phardys. *Tarih-i Müluk-ı Fürs-i Kadim.* İstanbul: Ceride-i Havadis Matbaası, 1286 [1869].

Fardis Efendi = Alexander Themistoklis Phardys. *Λεξικόν Ἑλληνοτουρκικόν συνταχθέν ὑπό. Α. Α. Θ. Φαρδύ [...] καί Κ. Ἰω. Φωτιάδου.* [Türkçe başlık: *Hazine-i Lûgat-i Rumiyye ve Osmaniyye*]. İstanbul, 1860.

Fâris eş-Şidyâk. Bkz. Şidyâk.

Feller, F.X. de. *Biographie universelle.* 8 cilt. Paris: 1851.

Fenelon. *Hikâye-i Aristonus.* çev. [Faik] Reşad. İstanbul: Kasbar Matbaası, 1306 [1889].

Femández, Ángel Pulido. *Españoles sin patria y la raza sefardí.* Madrid: 1906.

Ferreras, Juan Ignacio. *La novela por entregas: 1840–1900 (Concentración obrera y economia editorial).* Madrid: 1972.

Findley, Carter V. "The Foundation of the Ottoman Foreign Ministry." *International Journal of Middle Eastern Studies* 3 (1972): 388-416.

Findley, Carter V. *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789–1922.* Princeton: Princeton University Press, 1980.

Findley, Carter. *Ottoman Civil Officialdom: A Social History.* Princeton: Princeton University Press, 1989.

Firdevsi. *Şehname.* Farsçadan çeviren Prof. Dr. Necati Lugal. Haz. Doç. Dr. Kenan Akyüz. İstanbul: Maarif Basımevi, 1956.

Fishman, Joshua. "Social Theory and Ethnography: Neglected Perspectives on Language and Ethnicity in Eastern Europe." *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe.* Ed. Peter Sugar. Santa Barbara: ABC-Clio, 1980. 69-99.

[Flavius Arrianus.] *Tarih-i İskender bin Filipos.* Çev. Yorgaki Razizade [George Rhasis]. Bulak: Darü't-Tıbaatü'l-Âmire, 12 Rebiülevvel 1254 [5 Haziran 1838].

[Florian, Jean Pierre Claris de.] *Galatee.* çev. Ş. Sami. İstanbul: Zartaryan Fabrikası, 1290 [1873]

Flemming, Barbara. "Bemerkungen zur türkischen Prosa vorder Tanzimat-Zeit." *Der Islam* 50 (1973): 157-67.

Fortna, Benjamin C. "Change in the School Maps of the Late Ottoman Empire." *Imago Mundi* 57.1 (2004): 17-28.

Fortna, Benjamin C. *Imperial Classroom: Islam, the State and Education in the Late Ottoman Empire.* Oxford: Oxford UP, 2000.

Franco, Mose. *Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours.* Paris: 1897.

Franklin, Benjamin. *Tarik-i refah: Amerika meşahir-i hükemasından Franklen'in bir mezadda irad olunacak yollu tertib eylediği nutukdur.* çev. Reşad [Charles de Chateauneuf]. Paris: 1286 [1869]. (Yeniden basımı İstanbul 1910).

Franklin, Benjamin. *Tarik-i Servet ez Hikmet-i Rikardos.* çev. Ermeni Bedros Hocasaryan. İstanbul: 1286.

Frasaris, Naim Vei. Bkz. Fraşeri, M. Naim.

Frascheri, Sch. Sami Bey. Bkz. Sami.

Frasheri, Sami Bej. Bkz. Sami.

Frashëri, Kristo. "Şemseddin Sami Frashëri Ideolog i Levizjes Kombëtare Shqiptare." *Studime Historike* 2 (1967): 79-94.

Frashëri, Kristo. *The History of Albania: A Brief History.* Tiran, 1964.

Frashëri, Naim. Bkz. Fraşeri, M. Naim.

Frashëri, Sami. Bkz. Sami.

Frashëri, Sami Bej. Bkz. Sami.

Frassari, Sami-Bey. Bkz. Sami.

Fraşeri, M. Naim = Naim Vei Frasaris. *Γραμματική τής Ὀθωμανικής Γλώσσης.* [Türkçe başlık: *Kava'id-i 'osmaniyye*]. İstanbul: I.G. Margaritis, 1884.

Fraşeri, M. Naim. (çev.) *İlyada eser-i Homer.* İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303 [1887].

Fraşeri, M. Naim = Frashëri, Naim. *Vepra të Zgjedhura.* Cilt 1. Ed. Fatmir Agalliu. Tiran: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1980.

Fraşeri, Sami Bey. Bkz. Sami.

Fraşeri, Ş. Sami. Bkz. Sami

"Fraşeri (Sami Bey)." *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedi.* Cilt 7. İstanbul: Gelişim Yayınları, 1986.

Fresco, M. *Histoire de l'Empire ottoman.* İstanbul: 1911.

Frye, Northrop. "Sonbahar Mitosu: Tragedya." *Cogito* 54 (Bahar 2008): 113-26.

Furet, Caroline. *Histoire abrégée de l'Empire ottoman.* İstanbul: 1869.

Gaçev, Georgi. *Uskorenoto razvitie na kulturata.* Sofya: Nauka i izkustvo, 1979.

Galante, Avram. *Histoire des Juifs de Turquie.* 3. cilt. İstanbul: Isis, 1985.

Galante, Avram. *Les Juifs d'Anatolie.* 1. cilt. İstanbul: Isis, 1975.

Ganzalles, Emmanuel. *Vahametli Sevdalar*. Çev. İsmail Safa ve Ahmed Vefa. İstanbul: Kitapçı Arakel, 1310.

Gedeon, Manuel. "Περί τής φαναριωτικής κοινωνίας μέχρι τών αρχών τής ενεστώδης έκατονταετηρίδος (1887–89)." *Ho en Konstantinoupolei Hellenikos Philologikos* Syllogos (1887–89): 55-71.

Gedeon, Manuel. *Aposêmeiômata chronographou 1800–1913*. Atina: 1932.

Gençev, Nikolay. *Frantsiya v bâlgarskoto dukhovno vâzraždane*. Sofya: 1979.

Gençev, Nikolay. "Bılgarsko vızrajdane." *Oteçestven Front*. Sofya (1981).

Georgeon, François. "Les cafés à İstanbul à la fin de l'Empire ottoman." *Cafés d'Orient revisités*. Ed. H. Desmet–Grégoire ve F. Georgeon. Paris: 1997. 67-70.

Gerçek, Selim Nüzhet. *Türk Gazeteciliği*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.

Geschichte Vassaf's: Persisch herausgegeben und deutsch übersetzt. Haz. ve çev. Joseph von Hammer–Purgstall. Viyana: Hof- und Staatsdruckerei, 1856.

Girid, mazisi, hali, istikbali. İstanbul: Matbaa-ı Ebuzziya, 1328 [1912].

Giritli Cevdet. *Manzara-i 'iber yahud Roma Tarihi*. 2 cilt. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1305 [1887].

Glass, Dagmar. *Malta, Beirut, Leipzig and Beirut Again. Eli Smith, the American Syria Mission and the Spread of Arabic Typography*. Zokak el-Blat(t) 16. Beyrut: 1997.

Göçek, Fatma Müge. "Decline of the Ottoman Empire and the Emergence of Greek, Armenian, Turkish and Arab Nationalisms." *Social Constructions of Nationalism in the Middle East*. Haz. Fatma Müge Göçek. Albany: State University of New York Press, 2002. 15-83.

Göçek, Fatma Müge. *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change* New York: Oxford University Press, 1996.

Gökalp, Gonca; "Osmanlı Dönemi Türk Romanı'nın Başlangıcı'nda Beş Eser." *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*; http://www.edebiyatdergisi.hacettepe.edu.tr/700zelGoncaGokalp.pdf, 188-191.

Gökalp, Ziya. *The Principles of Turkism*. Çev. ve haz. Robert Devereux. Leiden: E.J. Brill, 1968.

Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. 1920. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1966.

Göksel, Ali Nüzhet. *Ölümünün 25inci Yıldönümü Münasebetiyle Ziya Gökalp, Hayatı – Eserleri*. İstanbul: 1949.

Goodrich, Thomas D. *The Ottoman Turks and the New World: a Study of Tarih-i Hind-i garbi and Sixteenth Century Ottoman Americana.* Wiesbaden: Harrossowitz, 1990.

Gövsa, Alâettin. *Meşhur Adamlar: Hayatları, Eserleri.* 4 cilt. İstanbul: 1933-36.

Gövsa, İbrahim Alaettin. "Şemseddin Sami." *Meşhur Adamlar.* Cilt 4. İstanbul: Yedigün Yayınevi, 1933–1938.

Gözübüyük, Şeref ve Kili, Suna. *Türk Anayasa Metinleri: Tanzimattan Bugüne Kadar.* Ankara: Ajans–Türk Matbaası, 1957.

Graglia, Giuspanio. *Italian Pocket Dictionary: In Two Parts; I. Italian and English, II. English and Italian. Preceded by an Italian Grammar.* Boston: Sanborn, Carter, Bazin & Co., 1837.

Grant, Michael. *Greek and Latin Authors 800 B.C. – A.D. 1000.* New York: H.W. Wilson Co., 1980.

Groc, Gérard ve Çağlar, İbrahim. *La presse française de Turquie de 1795 à nos jours. Histoire et catalogue.* İstanbul: Isis, 1985.

Guignes, Joseph de. *Historie generale des Huns, des Turcs, des Mongoles, et autres Tartares occidenteaux.* Paris, 1756–1758.

Güler, Ruhi. "Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e "Medeniyet" Anlayışının Evrimi." Yayımlanmamış doktora tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2006.

Güray, Sevim. *Ahmet Vefik Paşa.* Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966.

Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca–Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu.* Çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Gutschmidt, Karl ve Claudia Hopf. "National Sprachen und Sprachnationalismus in Sudosteuropa." *Handbuch der Sudosteuropa-Linguistik.* Ed. Uwe Hinrichs. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999. 803-805.

Güzel-Oğlu, Eram. *Nouveaux dialogues français–turcs.* Constantinople: Imprimerie–librairie de S. Benoit, 1852.

Habermas, Jurgen. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü.* Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

Hagopyan, S. *Bedros Turyan, Nra Giankın u Yergeri. Kragan–Knnagan Verludzutyun* [Bedros Turyan, Hayatı ve Eserleri, Edebi–Eleştirel Bir Çözümleme]. Viyana: 1922.

Hahn, Johann Georg von. *Albanesiche Studien.* Cilt I. Jena: Verlag Friedrich Mauke, 1854'ün yeniden basımı. Atina: Verlag Dion Karavias, 1981.

Hami-i Ortodoksiya (Prostatis tis Orthodoksias). Der-i Saadet: E. Misailidis Matbaası, 1883.

Hammer, Joseph von. *Geschichte des Osmanischen Reiches.* Pest: Hartleben, 1830. [yeniden basım: Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1963.]

Handjéri, Alexandre. *Dictionnaire français-arabe-persan et turc, enrichi d'exemples en langue turque avec des variantes, et de beaucoup de mots d'arts et de sciences.* 3 cilt. Moskova: Imprimerie de l'Université Impériale, 1840–41. [Yeniden basım: Tahran: Sāzmān-e šāhanšāhi-e ḵadamāt-e ejtemā'i/Imperial Organization for Social Services, 1976].

Hanioğlu, Şükrü. "Turkish Nationalism and the Young Turks, 1889–1908." *Social Constructions of Nationalism in the Middle East.* Ed. Fatma Müge Göçek. Albany: State University of New York Press, 2002. 85- 97.

Hanioğlu, Şükrü. *The Young Turks in Opposition.* New York ve Oxford: Oxford University Press, 1995.

Haralambidis, Kleanthis. *Ἀνθολογία Ὀθωμανική.* [Türkçe başlık: *Mecelle-i Edebiyat-ı Osmaniyye.*] 2 cilt. İstanbul: Ohanes Mühendisyan Matbaası, 1873–1875.

Harutyunyan, H. "Bedros Turyani Hişadagin" (Bedros Turyan Anısına). *Kağut* 26. Don Rostov'da çıkan haftalık yayın, 1914.

Hassanpour, Amir. *Kürdistan'da Milliyetçilik ve Dil.* Çev. İbrahim Bingöl, Cemil Gündoğan. İstanbul: Avesta Yayınları, 2005.

Hassun, Rızkullah. *Al Nafathat.* Londra: Trübner, 1867.

Hassun, Rızkullah. *Rujum wa-ghasaq ila Faris al-Shidyaq.* Londra: 1868.

Hâtemi, Hüsrev. "Fransızca–Türkçe ikinci ve üçüncü devre sözlükler (Hançerli ve Şemseddin Sami sözlükleri)." *Tarih ve Toplum* 13 (Ocak 1985): 71-72.

Hâtemi, Hüsrev. "Fransızca–Türkçe ilk sözlükler (Rhasis, Hindoğlu, Bianchi Sözlükleri)." *Tarih ve Toplum* 12 (Aralık 1984): 430-33.

Hâtemi, Hüsrev. Önsöz. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yeni Nizamların Cedveli.* Mahmud Raif Efendi. Çeviren ve yayıma hazırlayan Arslan Terzioğlu ve Hüsrev Hâtemi. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1988. IX-XXI.

Hatsuni, V. *Hayuhin Badmutyan Arçev* (Ermeni Tarihinde Ermeni Kadını). Venedik, 1937.

Hayguni, Armenag. *Gerezmank' eritasardac' kam Trp'akan hiwandut'iwnk'*

Hazine-i Ara-i Müstakime-i Mesihiye. İstanbol: Kulalı Evangelinos Misailidis Basmahanesinde, 1860.

Heilman, Robert Bechtold. *Tragedy and Melodrama: Versions of Experience.* Seattle: University of Washington Press, 1968.

Heller, Joseph. *Catch 22.* Londra: Vintage, 1994.

Hemmings, F.W.J. *The King of Romance: A Portrait of Alexandre Dumas.* Londra: H. Hamilton, 1979.

Herrick, George F. "Literature for Turkish Moslems." *The Moslem World* IX (1919): 375-8.

Herrick, George F. *Abraham Linkon reis-i sâdık.* 1885.

Herrick, George F. *İlm-i ilahî-i tabiî.* 1885.

Herrick, George F. *İtikad ve ibadet yani protestanların itikad ve ibadetine göre din-i mesihî beyanındadır.* 1884.

Herrick, George F. *Tâlim hakkında tasavvurat-ı mütenevvia.* 1301[1884].

Herzfeld, Michael. "Towards an Ethnographic Phenomenology of the Greek Spirit." *Mediterranean Historical Review* 16.1 (June 2001): 13-25.

Herzfeld, Michael. *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the making of Modern Greece.* New York: Pella, 1986.

Herzog, Ch. ve R. Motika. "Orientalism *alla turca*: Late 19th/Early 20th Century Ottoman Voyages into the Muslim 'Outback'. " *Die Welt des Islams* 40.2 (2000): 139-195.

Hesselmeyer, Ellis. *Die Pelasgerfrage und Ihre Losbarkeit.* Tubingen: Verlag von Franz Fues, 1890.

Hetzer, A. *Dačkerēn–Texte. Eine Chrestomathie aus Armenierdrucken des 19. Jahrhunderts in türkischer Sprache.* Wiesbaden: 1987.

Heyberger, Bernard. *Les Chrétiens du Proche–Orient au temps de la Réforme catholique.* Roma: 1994.

Heyd, Uriel. *Foundations of Turkish nationalism: the life and teachings of Ziya Gökalp.* Londra: Luzac, 1950.

Heyd, Uriel. *Language Reform in Modern Turkey.* Kudüs: Hadassah Apprentice School of Printing, 1954.

El-Hilal. 1 Kasım 1899, s. 73-77; 1 Aralık 1899, 1 Ocak 1900 tarihli sayılar. Kahire.

Histoire et description de tous les peuples, de leurs religions, mœurs, coutumes, etc. Paris: Firmin Didot, 1834-1856.

"Historikai selides peri tou vyzantinou typou." *Ho Pharos tês Anatolês etous 1902.* Ed. I.G. Sakellaridis. İstanbul: 1901. 388-394.

Hizarcı, Suat. *Tanzimat Edebiyatı Antolojisi.* İstanbul: Varlık Yayınevi, 1955.

Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger (ed.). *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Horowitz, Donald. *Ethnic Groups in Conflict.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

Hosking, Geoffrey ve George Schöpflin (ed.). *Myths and Nationhood*, Londra: Hurst, 1997.

Hostler, Charles Warren. *Turkism and the Soviets: The Turks of the World and Their Political Objectives*. Londra: George Allen & Unwin Ltd., 1957.

Hraçya, Azniv. *Im Hişoğutyunnerıs* [Anılarım]. Paris: 1909.

Hroch, Miroslav. "From National Movement to the Fully–formed Nation: The Nation–Building Process in Europe." *Mapping the Nation*. Der. Gopal Balakrishnan. Londra ve New York: Verso, 1996. 78-97.

Hroch, Miroslav. *The Social Interpretation of Linguistic Demands in European National Movements*. Floransa: European Forum, 1994.

Huart, Cl. "Notice des livres turcs, arabes et persans imprimés à Constantinople durant la période 1299–1301 de l'hégire (1882–1884)." *Journal Asiatique* (Şubat–Mart–Nisan 1885): 229-68.

Hugo, Victor. *Garib Nine*. Çev. Azize Hanım. İstanbul: Basiret Matbaası. 1292.

Hugo, Victor. *Sefiller*. Çev. Ş. Sami. İstanbul: Mihran Matbaası, 1297[1880]. [Bu çeviri Cumhuriyet'in ilanından sonra da basılmıştır: Hugo, Victor. *Sefiller*. 2 cilt. Çev. Ş. Sami. Cihan Kütüphanesi, 1934.

Irmak, Erkan. "*Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* Üzerine." 2005–2006 Bahar Dönemi'nde Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde verilen "Türkçeye Yapılan Çeviriler: 1850–1900" adlı derste dönem ödevi olarak sunulmuştur. 2006.

Işık, İhsan. "Şemsettin Sami." *Türkiye Yazar Ansiklopedisi*, genişletilmiş 2. bs. Ankara: Elvan Yayınları, 2002.

Işın, Ekrem. "Osmanlı Bilim Tarihi: Münif Paşa ve Mecmua-ı Fünun." *Tarih ve Toplum* 11 (Kasım 1984): 349-354.

İgov, Svetlozar. *Kratka istoriya na bılgarskata lite*ratura. Sofya: Prosveta, 1996.

İhtiyar Onbaşı: Beş fasıl facia. çev. Ş. Sami. İstanbul: Zartaryan Fabrikası, 1290[1873].

İlyada Eser-i Homer. çev. M. Naim Fraşeri. İstanbul: 1301[1887].

İlyas yalud Şair-i Şehîr-i Omiros. Çev. Selanikli Hilmî. İstanbul: 1316[1898].

İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. 3. bs. 4 cilt. İstanbul: Dergâh, 1988.

İnci, Handan. "Menâpirzade Nuri'nin yarım kalmış Sürgün Metni: Akkâ", *Tarih ve Toplum* 204 (Aralık 2000): 7-8.

Irving, Washington. *Life and Voyages of Christopher Columbus*. Londra: John Murray, 1828.

Irving, Washington. *Storia e viaggî di Cristoforo Colombo*. Çev. Scortecci, Guiseppe. Firenze: A. Salani, 1863.

"Iskandar Nāma." *Encyclopaedia of Islam*. 2. bs. C. IV. 1978.127-29.

İstamatyadis, Aleksandros. *Gazi Osman. Sene 709 ilâ 699. Üç fasıldan ibâret tiyatro oyunudur*. Çev. Yanko Vaçidi. İstanbul: 1294.

İstamatyadis, Aleksandros. *Hatâ-i Nisvân yahud Sakız Esirleri*. Çev. Giritli Rif'at Bey. 1291[1874].

İz, Fahir. "Ottoman and Turkish." *Essays on Islamic Civilization, presented to Niyazi Berkes*. Haz. Donald Little. Leiden: Brill, 1976. 118-39.

Jancigny, Dubois de ve Xavier Raymond. *Inde*. Paris: Firmin Didot.

Jeçev, Tonço. *Bılgarskiyat Velikden ili strastite bılgarski*. Sofya: Bılgarski Pisatel, 1992.

Jerushalmi, Isaac. *From Ottoman Turkish to Ladino. The case of Mehmet Sadık Rifat Pashás* Risâle-i Ahlâk *and Judge Yehezkel Gabbay's* Buen Dotrino. Cincinnati: 1990.

Journal du voyage de Mahmoud Raif Efendi en Angleterre, écrit par lui meme. Yazma. No 3707. Topkapı Sarayı III. Ahmed Kütüphanesi.

Jusdanis, Gregory. *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

Kabacalı, Alpay. *Türk Kitap Tarihi I: Başlangıçtan Tanzimat'a kadar*. 2. bs. İstanbul: Cem Yayınevi, 1989.

Kahhala, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-mü'ellifin: teracim musannifi el-kütüb el-'Arabiyya*. C. 13. Şam: el-Mektebetü'l-Arabiyya, 1961.

Kalfa, Ambroise. *Ceb Lûgati Fransızcadan Türkceye*. İstanbul: 1882.

Karaarslan, Uğurhan. "Osmanlı Dış Politikasında Değişim ve Babıâli Tercüme Odası." Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1999.

Karadağ, Ayşe Banu. "Bir İngiliz Romanının Osmanlıcaya Çevrilmesi Üzerine: *Robinson Issız Adada*." *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi* 17 (2007): 251-266.

Karadağ, Ayşe Banu. *Çevirinin Tanıklığında "Medeniyet"in Dönüşümü*. İstanbul: Diye Yayınları, 2008.

Karadağ, Ayşe Banu. "'Batı'nın Çevrilmesi Üzerine: Tanzimat Dönemi/Sonrası Çevirilerini 'Medeniyet' Odağıyla Yeniden Okumak", *Kritik Edebiyat Eleştirisi Dergisi 2* (Güz–Kış 2008): 306-324.

Karadağ, Ayşe Banu. "1860–1908 Yılları Arasında Yayınlanan Çeviri Roman Ön sözleri/Son sözleri Üzerine Bir İnceleme: Çeviriyazıların Tanıklığında Çeviriler" (yayınlanmak üzere).

Karadağ, Ayşe Banu. "Osmanlıcada Jonathan Swift'in *Gulliver's Travels* Adlı Yapıtı: *Cüceler Memleketinde*", *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi* 16 (2006): 53-65.

Karolidi [Karolides], Iardanos. *Νάλος καί Δαμιαάντια. Ἔπύλλιον ἐν στίχοις πεντεκαιδεκασυλλάβοις*. İstanbul: Yerardu Biraderler, 1901.

Karolidi Efendi = Pavlos Karolidis. *Λόγοι καί Ὑπομνήματα*. Atina, 1913.

Karra, Anthi. "From *Polypathis* to *Temaşa-i Dünya*, from the Safe Port of Translation to the Open Sea of Creation". *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th–13th September 2008)*. Ed. Evangelia Balta & Matthias Kappler. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010. 201-218.

Kasap, Teodor = Théodore Cassape. "Osmanlı Tiyatrosu Meselesi." *Diyojen*, 168 (25 Kasım 1288): 1-3.

Kasap, Teodor = Théodore Cassape. *Lettre à Son excellence Saïd pacha, chef de la Maison Militaire de S.M.I., le Sultan, Mintstre de la Marine, etc.*, I^re^ lettre (au sujet des fautes et trahisons des gouvernants). Paris: Librairie générale, 1877.

Kasap, Teodor. *İşkilli Memo*. İstanbul: Hayal Matbaası, 1291[1873].

Kasap, Teodor. *Para meselesi: Komedya beş perde*. Aleksandr Duma fiş (aynen) âsarından. İstanbul: *Hayal* Matbaʿası, 1292[1874].

Kasap, Teodor. *Pinti Hamid: Beş fasıldan mürekkeb mudhike*. Fransa meşahir-i şuarasından (!) "Tamaʿkâr" nam komedyasının adât-ı türkiyyeye tevfikan tercümesidir. İstanbul: Çıngıraklı Tatar Matbaası, 1290[1873].

Kâsım Emin. *Hürriyet-i Nisvân*. Çev. Zeki Megamiz. İstanbul, 1329/1913.

Kâsım Emin. *Tahrîrü'l-Mer'e*. Kahire: 1899.

Katerine Tarihi. Bkz. Castéra, Jean–Henri.

Kawerau, S. *Amerika und die Orientalischen Kirchen. Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens*. Berlin: 1958.

Kayaoğlu, Taceddin. *Türkiye'de Tercüme Müesseseleri*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.

El-Kayyali, Sami. *Muhadarad 'an al-haraka al-adabiyya fi halab, 1800–1950*. Kahire: Jami 'at al-Duwal-'Arabiyya, 1957.

Kechagiaoglou, G. "Avivliographêtes ekdoseis tou Nasrentin Chotza (Smymê 1848, Athena 1860, 1861)." *Hellênika* 45 (1995): 362-71.

Kechagiaoglou, G. "Enas Othômanos Aisôpos stên Avlê tôn Mavrokordatôn kai tou Othôna. Hoi prô tes sôzômenes hellênikes metaphraseis tou Nasrentin Chotza." *Molyvdo–Kontylo–Pelekitis* 4 (1993): 1-41.

Kefeli, Emel. "1854–1993 Yılları Arasında Lamartine'den Türkçeye Yapılan Tercümeler Üzerine Bir Araştırma." Yayımlanmamış doktora tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1993.

Kenzü'r-ragâ'ib fi müntehabâti'l-Cevâ'ib (El-fus'ûlu'l-latîfe, el-makâmâtü'z-zarîfe, el-makâlâtu'l-edebiyye). İstanbul: El-Cevaib Matbaası, 1288[1871].

Keratry, Count E. de. *Mourad V Prince-Sultan–Prisonnier d'Etat (1840–78)*. Paris: E. Dentu, 1878.

Kerem, Yitzchak. "The Greek–Jewish Theater in Judeo Spanish, ca. 1880–1940". *Journal of Modern Greek Studies* 14.1 (1996): 31-45.

Kerman, Zeynep. *1862–1919 Yılları Arasında Victor Hugo'dan Türkçeye Yapılan Tercümeler Üzerinde Bir Araştırma*. Yayımlanmış doktora tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1978.

Kévorkian, K. "Littérature arménienne. Constantinople et son activité littéraire au XIXe siècle." *Revue de littérature comparée* 59.2 (1985): 199-209.

Kévorkian, K. ve S.B. Paboudjian. *Les Arméniens dans l'Empire ottoman à la veille du génocide*. Paris: 1992.

Kévorkian, R.H. *Catalogue des "Incunables" arméniens (1511/1695)*. Cenevre: 1986.

Kévorkian R.H. ve Lautel, A. "La diffusion de la littérature occidentale en Arménie à travers un exemple caractéristique: le *Télémaque* (de Fénelon)." *Revue de littérature comparée*. 61.2 (1987): 209-16.

Khoury, R.G. "Die arabischen literarischen Übersetzungen aus dem Griechischen, unter besonderer Berücksichtigung der Ilias von Homer." *Nubia et Oriens Christianus. Festschrift für Detlef G. Müller zum 60. Geburtstag*. Ed. S.O. Scholz ve R. Stempel. Köln: 1988. 163-80.

Kilpatrick, Hilary. "Eastern Mediterranean Literatures. Perspectives for Comparative Study." *Understanding Near Eastern Literatures*. Ed. Verena Klemm ve Beatrice Gruendler. Wiesbaden: 2000. 84-94.

Kitromilides, Paschalis M. "'Imagined Communities' and the Origins of the National Question in the Balkans." *European History Quarterly* 1989. 19: 149-192.

Kırlı, Cengiz. "19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol." *Toplum ve Bilim* 83 (Kış: 1999/2000): 58-79.

Koç, Haşim. "Cultural Repertoire as a Network of Translated Texts: the New Literature after the Tanzimat Period (1830–1870)." Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2004.

Koç, Haşim. "Osmanlı'da Tercüme Kavramı ve Tanzimat Dönemindeki Edebî Tercümelere Dair Çalışmalar." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 4.8 (2006): 351-381.

Kolcu, Ali İhsan. *Alfred de Musset Tercümeleri ve Tesiri*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2006.

Kolcu, Ali İhsan. *Alfonse de Lamartine Tercümeleri ve Tesiri*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2006.

Kononov, A.N. (ed.). *Biobibliograficeskii slovar' oteçestvennykh tyurkologov. Dooktyabr'skii period*. Moskova: Nauka, 1974.

Kostantinidi Efendi = Alexandre Constantinidis. "Malumat-ı Telgrafiyye." *Rehnüma-yi Kıra'at*. İstanbul: Tasvir-i Efkâr Matbaası, 1286[1869]. 41-47.

Kostantinidi Efendi = Alexandre Constantinidis. *Müntahabât-ı Âsar-ı Osmaniyye*. Dersaadet: Mekteb-i Sanayi Matbaası 1288[1871].

Kostantinidi Efendi = Alexandre Constantinidis. *Tarih-i Ayasofya*. İstanbul: Ceride-i Havadis Matbaası, 1285[1868].

Kostantinidi Efendi = Alexandre Constantinidis. *Tarih-i Yunanistan-ı kadim kable'l-milad min 2200 ila 146*. İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1286[1869].

Kostantinidi Efendi = Alexandre Constantinidis. *Usul-i lisan-ı rumî*. İstanbul: Neologos Matbaası, 1309[1892].

Kostantinidi Efendi = Alexandre Constantinidis. *Θεωρητική και πρακτική μέθοδος πρός εκμάθησιν της Ὀθωμανικής Γλώσσης*. (Türkçe başlığı: *Usul-i tahsil-i lisan-i osmanî*). İstanbul: I.A. Vretos 1873.

Konstantinidi Efendi = Alexandre Constantinidis. *Οθωμανική Γραμματική*. [Türkçe başlık: *Sarf-ı Osmanî*]. İstanbul: Vutiras ve Şürekâsı, 1874.

Konstantinos Adosidis, *Στοιχεία τής Ὀθωμανικής Γραμματικής*. İstanbul, Matbaa-i âmire, 1850.

Konstantios ve Brown, John Porter. *Ancient and Modern Constantinople*. Londra: Stevens Brothers, 1868.

Konstantios. *Heyet-i Sabıka-ı Kostantiniyye*. Kısaltarak çeviren Yorgaki Petroupulo. İstanbul: Tercüman-ı Ahval Matbaası, 1277[1861]. [yeniden basım 1289[1872]]

Kontis, G.P. *İraklis ve Olympiakos Agonas yahud Sıdk ü Hulus ve Muhabbet-i Hakikî*. Çev. Kandiyeli Mehmed Raşid. İstanbul: 1289/1872.

Kopasi, Andreya = Andreas Androulidakis. *Τό είς Κρήτην είσαχθέν φορολογικόν σύστημα κατά τά πρώτα έτη της ύπό τών Τούρκων άλώσεως αύτής*. Canea, 1881.

Kopasi, Andreya. "Girid'in ahval-i umumiyye ve tarihiyyesi." *Mecmua-yı Ebuzziya*. Sayılar: 63–65, 67, 69, 72, 75–79, 81–83, 88. (1315 [1897]).

Kopasi, Andreya. *Tarih-i Keşf ü Feth-i Amerika* [Fransızca başlık: *Histoire de la découverte et de la conquête de l'Amérique*]. 2 cilt. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1315–16 [1893–94].

Koptaş, Rober. "Sunuş Yerine." *Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu, 1839–1863*. Vartan Artinian. İstanbul: Aras Yayıncılık, 2004. 9-14.

Korlaelçi, Murtaza. "Pozitivist Düşüncenin İthali" *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*. Ed. Mehmet Ö. Alkan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001. 214-222.

Koselleck, Reinhart. "Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte." *Historishce Semantik und Begriffsgeschichte*. Stuttgart: Klett–Kota, 1978, 19-36.

Koselleck, Reinhart. "Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte." *Kölner Zeitschrift fiir Sozilogie und Sozialpsychologie, Sonderheft 16: Soziologie und Sozialgeschichte*. Haz. Peter Christen Ludz. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1972. 116-131.

Koselleck, Reinhart. "Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte." *Vergangene Zukunft: Zur Semantik Geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. 107-129.

Koselleck, Reinhart. "Einleitung." *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-soziallen Sprache in Deutschland*. Band 1: A–D. ed. Otto Brunner, Werner Conze ve Reinhart Koselleck. Stuttgart: Klett–Cotta, 1972. xiii-xxvii.

Koselleck, Reinhart. "Social History and Conceptual History." *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Çev. Todd Samuel Presner vd. Giriş Hayden White. Cultural Memory in the Present. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002, 20-37.

Koselleck, Reinhart. "Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte." *Sozialgeschichte in Deutschland: Entwicklungen und Epochenbewustsein*. Haz. Wolfgang Schieder ve Volker Sellin. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1986. 89-109.

Koselleck, Reinhart. "Volk, Nation, Nationalismus, Masse." *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-soziallen Sprache in Deutschland*. Haz. Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck, haz., Band 7: Verw–Z, Stuttgart: Klett–Cotta, 1992.

Koselleck, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Çev. Keith Tribe. Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge (Mass.) ve Londra: MIT Press, 1985.

Kosev, Konstantin. *Kratka istoriya na Bılgarskoto vızrajdane*. Sofya: Prof. Marin Drinov, 2001.

Koumarianou, Catherine. "The Contribution of the Intelligentia towards the Greek Indepence Movement, 1798–1821." *The Struggle for Greek Independence.* Ed. Richard Clogg. London and Basingstoke: The Macmillan Press, 1973. 67-86.

Koz, Sabri. "Bidari." *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi.* Cilt II. İstanbul: YKY, 1994.

Koz, Sabri. "Türk Halk Hikâyelerinin Karamanlıca Baskıları Üzerine Karşılaştırmalı Bibliyografik Notlar." *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th–13th September 2008).* Ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

Köprülü, Fuad. *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri.* Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.

Köroğlu, Erol. *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914–1918).* İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Krafft, Albrecht. "Türkische Werke aus der Druckerey der Mecbitaristen auf S. Lazzaro bey Venedig." *Jahrbücher der Literatur* 95 Viyana: 1841.

Kratchkovskii, Ignatii. "Rizkallah Hassun (1825–1880), perevodchyk basen krylova na arabskii yazyk". *Toplu Eserleri.* Cilt 3. Leningrad: Akademii Nauk, 1956.

Kratchkovskii, Ignatii. *Ma'a al-makhtutat al-'arabiyya.* Çev. Muhammad Munir Mursi. Kahire: Dar al-Nahda al-'Arabiyyah, 1969.

Krikorian, Mesrob. *Armenians in the Service of the Ottoman Empire 1860–1908.* Londra and Boston: Rutledge and Kegan Paul, 1977.

Kritovulos. *Critobuli Imbriotae historiae.* Çev. Diether Roderich Reinsch. Berlin: W. de Gruyter, 1983.

Kritovulos. *History of Mehmed the Conqueror by Kritovulos.* Yunancadan çeviren Charles T. Riggs. Princeton: Princeton University Press, 1954. [yeniden basım 1970].

Kritovulos. *Tarih-i Sultan Mehmed Hân-ı Sâni (İstan[b]ul'un Fethi).* Sadeleştiren Muzaffer Gökman. İstanbul: Kitapçılık Ticaret Limited Şirketi Yayınları,1967.

Kritovulos. *Tarih-i Sultan Mehmed Han-ı Sani.* Mütercimi İzmir mebusu Karolidi. İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı, 1328[1912].

Kudatku Bilik, Facsimile der Uigurischen Handschrift der K.K. Hofbibliothek in Wien. Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersbug adına yayına hazırlayan Dr. W. Radloff. St. Petersburg, 1890

Kudret, Cevdet (haz. ve önsöz). *İşkilli Memo*. Teodor Kasap. İstanbul: Elif Kitabevi, 1965.

Kudret, Cevdet. *Türk Edebiyatından Seçme Parçalar*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1973.

Kumaryan, Krikor. *Evvel zamanda âzamii'ş-şan olan filosofların imrar etmiş oldukları ömürlerinin icmalidir—Abrégé de la vie des plus illustres philosophes de l'Antiquité* (Türkçe–Fransızca). İzmir: 1270[1854].

Kuneralp, Sinan. "Les Grecs en *stambouline*." *Le différend turco-grec*. Haz. Semih Vaner. Paris: L'Harmattan, 1988. 41-46.

Kuntay, Midhat Cemal. *Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*. 2 cilt. İstanbul: Maarif Matbaası, 1944–1949.

Kurd Ali, Muhammed. *Gara'ib ve'l-Garb*. 2. bs. Kahire, 1923.

Kurdakul, Şükran. "Şemsettin Sami." *Şairler ve Yazarlar Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap, 1999.

Kurij, Seyidxan. "Zazalar, Zazaca Yazının Tarihçesi ve Vate Çalışma Grubu." *İnatçı Bir Bahar Kürtçe ve Kürtçe Edebiyat*. Der. Vecdi Erbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012. 135-54.

Kurultay, Turgay. "Cumhuriyet Türkiyesinde Çevirinin Ağır Yükü ve Türk Hümanizması." *Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi* (1999): 13-36.

Kushner, David. *The Rise of Turkish Nationalism 1876–1908*. London: Cass, 1977.

Kut, Turgut. "Ermeni Harfli Türkçe Telif ve Tercüme Konuları I–Victor Hugo'nun Mağdurin Hikâyesinin Kısalmış Nüshası." *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi (İstanbul, 23–28 Eylül 1985) Tebliğler II. Türk Edebiyatı*. C. I. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985. 195-214

Kut, Turgut. "Ermeni Harfli Türkçe Telif ve Tercüme Romanlar". *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi: Tebliğler (II. Türk Edebiyatı)*. Cilt 1. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985. 195-214.

Kut, Turgut. "Temaşa-î Dünya ve Cefakâr u Cefakeş'in Yazarı Evangelinos Misailidis Efendi." *Tarih ve Toplum* 48 (1987): 22-26.

Kutlu, Şemsettin. *Tanzimat Dönemi Türk Edebiyatı Antolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981.

Krymskii, Agathengel Efimovich. *Istoria Novoi Arabskoi Literatury*. Moskova: Akademii Nauk, 1971.

Lamerais, K.G. "Ἀνδρονίκειον." *MEE*. C. IV. 645.

Lampros, Sypridon. *Argyropouleia*. Atina, 1910.

Landau, Jacob M. *Pan-Turkism in Turkey: From Irredentism to Cooperation*. 1981. Londra: Hurst, 1995.

Landau, Jacob M. *The Politics of Pan-Islamism: Ideology and Organisation.* Oxford: Clarendon Press, 1994.

Lange, Klaus. "Zur Problematik des Nationalgedankes bei Sami Frashëri." *Südosteuropa unter dem Halbmond: Prof. Georg Stadtmüller zum. 65. Geburtstag gewidmet.* Ed. Peter Bartl ve Horst Glassl. Münih: Dr. Rudolf Trofenik, 1975. 177-187.

Lapçinciyan, Teotoros. Bkz. "Teotik".

Laut, Jens Peter. *Das Türkische als Ursprache? Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit des Erwachsenden Türkischen Nationalismus.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.

Lavallée, Joseph ve Adolphe Guéroult. *Espagne.* Paris: Firmin Didot, 1844.

Lefevere, André. *Translating Literature.* New York: Modern Language Association of America, 1992.

Lefevere, Andre. *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame.* London: Routledge, 1992.

Lekov, Doço. *Bılgarska vızrojdenska literatura. Problemi, janrove, tvortsi.* 2 cilt Sofya: Nauka i izkustvo, 1988.

Levend, Agâh Sırrı. *Şemseddin Sami.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1969.

Levend, Agâh Sırrı. *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri.* 2. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1960. [3. bs. 1972]

Levi, Avner. "Aleksander Ben Ghiat u-trumato la-itonut vela-sifrut ha-yafah be-ladino." *Moreshet yehudei sfarad ve-ha-mizrah.* Der. Issachar Ben-Ami. Kudüs: 1982. 205-212.

Lewis, Bernard. "Andjuman." *Encyclopaedia of Islam.* 2. bs. C. I. 1960. 505.

Lewis, Bernard. "History–Writing and National Revival in Turkey." *Middle Eastren Affairs* 4 (1953): 218-227.

Lewis, Bernard. *The Muslim Discovery of Europe.* New York–Londra: Norton, 1982.

Lewis, Geoffrey. *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success.* Oxford: Oxford University Press, 1999.

Limnidis, Jordan J. *Mikrasiatikon Imerologion O "Astir" Salname (Küçük Asya Astir Yıllığı 1914).* Konstantinopolis: Tipografika Katastimata G.D. Protopapa kai Sas, 1914.

Lindenberger, Herbert. *Historical Drama: The Relation of Literature and Reality.* Chicago: The University of Chicago Press, 1975.

Lloshi, Xhevat. "'Pellazgu' (1860)." *Fjalori enciklopedik shqiptar.* Ed. Aleks Buda vd. Tiran: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985.

Lochner–Hüttenbach, Fritz. *Die Pelasger.* Viyana: Gerold & Co., 1960.

Loewenthal, R.K. *Elia Carmona's Autobiography: Judeo-Spanish Popular Press and Novel Publishing Milieu in Constantinople, Ottoman Empire, circa 1860–1932*. Yayımlanmamış doktora tezi. Lincoln: University of Nebraska, 1984.

Loomba, Ania. *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Lubonja, Fatos. "Between the Glory of a Virtual World and the Misery of a Real World." *Albanian Identities Myth and History*. Ed. Stephanie Schwandner–Sievers, Bernd J. Fischer. Londra: Hurst & Company, 2002. 91-103.

Lukiyanos. *Dalkavukname*. Tercüme eden Vasilâki. İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1287[1870].

Lutfi. *Devlet-i Aliyye-i Osmaniye Tarihi*. C. I. İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1290[1873].

El-Ma'luf, İsa İskender. *Al-Muqtataf* [dergisi] (Mart 1910): 226-227.

Ma'lûf, Nâsîf. *Skratenie na turskata istoriya ot osnovanieto na imperiyata do naše dni*. Çev. P. R. Slaveykov. Galata: 1857.

Macdonald, J. *The University of Leeds, Department of Semitic Languages & Literatures: Catalogue of Oriental Manuscripts*, III: *Arabic MSS 101–150*. Leeds: University of Leeds, Department of Semitic Languages & Literatures, 1959.

MacFarlane, Charles. *Constantinople in 1828*. 2. bs. Londra: 1829.

Macler, F. *La version arménienne de l'histoire des sept sages de Rome*. Paris: 1919.

Mahdi, Muhsin. "From the manuscript age to the age of printed books." *The book in the Islamic world: the written word and communication in the Middle East*. Ed. George N. Atiyeh. Albany USA: State University of New York Press, 1995. 1-15.

Mahmud Cevad. *Maarif-i Umumiyye Nezareti tarihçe-i teşkilat ve icraatı*. İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1338[1922].

Makdisi, Ussama. "Ottoman Orientalism." *The American Historical Review* 107.3 (June 2002): 768-796.

Malcolm, Noel. "Myths of Albanian National Identity: Some Key Elements in the Works of Albanian Writers and America in the Early Twentieth Century." *Albanian Identities Myth and History*. Stephanie Schwandner–Sievers, Bernd J. Fischer. London: Hurst, 2002. 70-90.

Malcolm, Noel. *Kosovo: A Short History*. Londra: Papermac, 1998.

Malečková, Jitka. "Ludwig Büchner versus Nat Pinkerton: Turkish Translations from Western Languages, 1880–1914." *Mediterranean Historical Review* 9/1 (1994): 73-99.

Malmîsanij Mahmûd Lewendî. *Li Kurdistana Bakur û li Tirkiyê Rojnamegeriya Kurdî (1908–1992)*. Ankara: Özge Yayınları, 1992.

Malte-Prun, Conrad. *Precis de la geographie universelle, ou description de toutes les parties du monde*. 2. bs. 8 cilt. Paris: F. Buisson, 1812-29.

Mâlumat 71 (23 Ramazan 1314 [25 Şubat 1897]): 466.

Malyakas, Abraham. *Lisan-ı Rumî Sarfı*. İstanbul: Neologos Matbaası, 1300[1883].

Malyakas, Abraham. *Λεξικόν Τουρκο-Ἑλληνικόν*. [Türkçe başlık: *Lisan-ı yananî* (!) *ile mübeyyin ʿarabî ve fârisî ve türkî elfazını havi Mecmaʿu' l-lûgât*.] İstanbul: Vutiras ve Şürekâsı, 1292[1876].

Mango, Andrew. "Münîf Pasha." *Encyclopaedia of Islam*. 2. bs. C. VII. 1993. 573-74.

Mansaku, Seit. "Pellazgishtja." *Fjalori enciklopedik shqiptar*. Ed. Aleks Buda vd. Tiran: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985.

Mardin, Şerif. "Batıcılık." *Türk Modernleşmesi Makaleler IV*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991. 11-22.

Mardin, Şerif. *The Genesis of Young Ottoman Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1962.

Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. Çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996 [1998].

Marquam, Henry. *Amerika Seyahatnamesi tercemesi*. Çev. Ayıntabi Abdullah Efendi. İstanbul: Cemiyet-i İlmiye-yi Osmaniye Matbaası, 1288[1871].

Merquam, Henry. *Promenade en Amérique, ou, Scènes instructives et pittoresques, propres à faire connaître aux enfants les moeurs, les coutumes, les monuments et les beautés naturelles de cette partie du monde*. Paris: Libraire de l'enfance & de la jeunesse P.C. Lehuby, 1838.

Merquam, Henry. *Seyahatnâme-i Amerika*. çev. Abdullah "Ayntabî". İstanbul: 1288[1872].

Marquam, Henry. *Siyāha fi Amrikā*. çev. Said Niam. Bulak: 1262[1846].

Maruş, Hovsep. *Bir Sefil Zevce*. Asitane: H. Mühendisyan Tabhanesi, 1868.

Masci, Angelo [Engjël Mashi]. "Essai sur l'origine, les moers et l'etat actuel de la nation albanaise." *Annales des voyages, de la geographie de l'historie*. Ed. Conrad Malte-Brun. 24 cilt. Paris: F. Buisson 1808–1814. 3. Cilt, 145-234.

Masci, Angelo [Engjël Mashi]. *Discorso sull' origine, costume e stato attuale della nazione Albanese*. Napoli, 1807.

Matar, İlyas. *Emraz-ı Azâ-yı Hazmiyye*. t.y.

Matar, İlyas. *Kolera risalesi*. 1883.

Matar, İlyas. *Usul-i Hıfzu's-sıhhat-i Umumiyye*. 1886.

Matei, Ion. "Contributions aux débuts des études de Turcologie en Roumanie, XV^e^-XVIII^e^ siècles." *Revue des Etudes sud-est européennes* XXVI.2 (1988): 99-111.

El-Matvi, Muhammed el-Hadi. *Ahmed Faris eş-Şidyak 1801–1887: hayatuhu ve-asaruhu ve-asaruhu ve-ara'uhu fi el-Nahda el-Arabiyya el-hadisa*. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1989.

Mavroyeni, Alexander. *Συμβολαί εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς Ἐγγύς Ἀνατολῆς. Ἀνέκτοδα ἐγγραφα καί κείμενα Αλεξάνδρου Μαυρογένους Βέη*. [Fransızca başlık: *Contributions à l'histoire du Proche-Orient. Alexandre Mavroyéni, [ ] Textes et documents officiels 1911–12*]. Yayıma hazırlayan başkeşiş Ieronymos Konstantinidis. Stamboul: y.y., 1950.

MEE = Megale Ellinike Enkyklopaideia [Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια]. 2. bs. Atina: Phoinix, 1962.

Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî*. 4 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308–11 [1890–93].

Mehmed Tahir, Bursalı. Bkz. Bursalı Mehmed Tahir.

Ménage, V.L. "Three Ottoman Treatises on Europe." *Iran and Islam*. Haz. C.E. Bosworth. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971. 421-23.

Meram, Ali Kemal. *Türkçülük ve Türkçülük Mücadeleleri*. İstanbul: Kültür Kitabevi, 1969.

Merçil, Erdoğan. "Vassaf." *İslam Ansiklopedisi* C. XIII. 1986. 232-34.

Mermutlu, Bedri. *Şinasi*. İstanbul: Kaknüs, 2003.

Mesetseslov. Ed. D. Mutev, Dr. Tsankov. (1857).

Meyer, Gustav. *Etymologisches Wörterbuch der Albanesischen Sprache*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1891.

Meziere, Ernest. "Handjéri." *Nouvelle biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*. C. XXIII. Paris: Firmin Didot Frères, 1858. 289-90.

Michaud, Joseph François ve Jean-Joseph-François Poujoulat. *Correspondance d'Orient*. 7 cilt. Paris: Ducollet, 1833-35.

Miftâh-ı Kıraat-i Huruf-i Ermeniyye fi Lisan-ı Osmanî. İstanbul t.y.

Mignon, Laurent. "Bir Varmış, Bir Yokmuş... Kanon, Edebiyat Tarihi ve Azınlıklar Üzerine Notlar". *Pasaj* 6 (2008): 35-43.

Mignon, Laurent. "Lost Voices: Religious Minorities and the Literary Canon in Turkey." *Neither Shiraz Nor Paris*. İstanbul: The Isis Press 2005. 15-26.

Mignon, Laurent. "Tanzimat Dönemi Romanına Bir Önsöz: Vartan Paşa'nın *Akabi Hikâyesi*." *Hece* 65–66–67 (2002): 538-43.

Milas, Herkül. *Yunan Ulusunun Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Minogue, Kenneth Robert. *Nationalism*. New York: Basic Books, 1967.

Misailidis, Evangelinos. *O Erotomanis Hacıaslanis, İros tis Karamanias* [*Sevdalı Hacıaslanis Karaman Kahramanı*]. Symirni:1871.

Misailidis, Evangelinos. *Seyreyle Dünyayı (Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş)*. Haz. Robert Anhegger ve Vedat Günyol. İstanbul: Cem Yayınları, 1988.

Misailidis, Evangelinos. *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş*. İstanbul: Kulalı Evangelinos Misailidisten telif olunarak kendi matbaasında basılmıştır, 1871-1872.

Misailidis, Evangelinos. *Tevarihat-ı Mütelevvin*. Cildi Evvel. Konstantiniyye: Lazaridis Basmahanesi, 1851.

Mişev, D. "Vızrajdane çrez peçata." *Bılgarİya* 1000 g., Sofya, (1930): 661-662.

Misha, Piro. "Invention of a Nationalism: Myth and Amnesia." *Albanian Identities Myth and History*. Ed. Stephanie Schwandner-Sievers, Bernd J. Fischer. Londra: Hurst, 2002. 33-48.

Mitko, Thimi. Jeronim de Rada'ya mektup. 14–27 Haziran. F. 24, D. 54/6, Fl. 186-187. Arkivi Qendror i Shtetit.

[Mizancı] Mehmet Murat. *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* Yay. haz. Tacettin Şimşek. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999 [1308/1890–1891].

Mnatsaganyan, A. "Hayrenneri yev Nahabed Kuçagi Masin" (Hayrenler ve N.K. Üzerine), *Badma-Panasiragan Hantes* 2 (1958): 234-256.

Moatsas, E. Th. "Ῥαζής, Γεράσιμος" *MEE*. C. XXI. 25.

Moran, Berna. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*. Cilt 1. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994 [1983].

Mordtmann, Andreas David. "Der griechische wissenschaftliche Verein in Konstantinopel." *Augsburger Allgemeine Zeitung* sayı 293 (20 Ekim 1875): 85-87. [Yazı, *Augsburger Allgemeine Zeitung*'un ekinde çıkmıştır.]

Mordtmann, J.H. " Fener." *Encyclopaedia of Islam*. 2. bs. C. II. 1965. 879-80.

Moschopoulos, N. "Θεόδωρος Κασάπης." *MEE*. C. XIII. 931.

Muhaverât-ı hikemiyye: Fransa hükema-yi benamından Volter ve Fenelon ve Fontenelin te'lifâtından mütercimi Münif Efendi ez hülefa-yı Oda-i Tercemei Bab-ı ᶜÂli. Dersaadet: Ceridehane Matbaası, 1276 [1859].

Al-Muqtataf, Eylül 1909, Mart 1910 tarihli sayılar. Kahire.

Münif [Paşa]. "Tarih-i Telgraf." *Mecmua-ı Fünûn*. I. 11 (Zilkade 1279 [Nisan 1862]): 448-459.

Myres, J.L. "A History of the Pelasgian Theory." *The Journal of Hellenic Studies* 27 (1907): 170-225.

El-Naccari, Haydar. "'İmad el-Sulh: *Ahmed Faris eş-Şidyak*." *El-Edib* 40 (1981): xi-xii, 53-56.

Naçov, N. *Tsarigrad kato kulturen tsentâr na bâlgarite do 1877 g*. Sofya: 1925.

Namık Kemal, *Celâleddin Harzemşah*. Haz. Hüseyin Ayan. İstanbul: Hareket Yayınları, 1969.

Namık Kemal. "Lisân-ı Osmanînin Edebiyâtı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir [I]." *Tasvîr-i Efkâr*, 416 (16 Rebiülâhir 1283/28 Ağustos 1866): 1-3.

Namık Kemal. *Namık Kemal'in Mektupları*, haz. Fevziye Abdullah Tansel, c. 1 Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1967.

Namık Kemal. *Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*. Haz. Kâzım Yetiş, 2. bs. İstanbul: Alfa Yayınları, 1996.

Namık Kemal. *Osmanlı Tarihi*, c. 4, cüz 2 İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1327/1909.

Naregatsi, Krikor. *Lamentations*. Çev. M. Kudian. Londra: Mashtots Press, 1977.

Nasioutzik, P. *Amerikanika oramata stê Smyrnê ton 190 aiôna, hê synantêsê tês anglosaxonikês skepsês me tên hellênikê*. Atina: 2002.

Nassi, Gad. (ed.) *Jewish Journalism and Printing Houses in the Ottoman Empire and Modern Turkey*. İstanbul: 2001.

Natali, Denise. *Kürtler ve Devlet: Irak Türkiye ve İran'da Ulusal Kimliğin Gelişmesi*. Çev. İbrahim Bingöl. İstanbul: Avesta Yayınları, 2009.

Nazaryantz H. ve Nitti–Talentini, F. *Bedros Turian, poeta armeno. Dalla sua vita e dalle sue pagine migliori con cenno sull'arte armena*. Bari: Laterza, 1915.

Nebez, Jemal. *Kurd Dirok u Kultura Wan* (Kürtler, Tarih ve Kültürleri) (İngilizceden Kürtçeye) Çev. Ergîn Opengîn. İstanbul: Avesta Yayınları, 2007.

Necib Asım. "Mukaddime." *Sitler*. İstanbul: 1310 (1894).

Nehama, Joseph. *Histoire des Israélites de Salonique*. Cilt VI–VII. Selanik: 1978.

Nersessian, Vrej. *Catalogue of Early Armenian Books 1512–1850*. Londra: 1980.

Nichanian, Marc. *Âges et usages de la langue arménienne*. Paris: 1989.

Nicolaides, Nicolas. *Sa Majesté Impériale Abd-ul Hamid Khan II, Sultan, réformateur et réorganisateur de l'Empire ottoman*. Brüksel: T. Dewarichet, 1907.

Nikokles, Nikolaos. *De albnensium sive Shkiptar origine et prosapia*. Göttingen, 1855.

Nikolova, Yuliya. *Vizrojdenski urotsi*. Plovdiv: Hermes, 2003.

Nuttall Encylopedia. Haz. James Wood. Londra: Frederick Warne, 1907.

Oba, Ali Engin. *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*. Ankara: İmge Yaymları, 1994.

Ohnet, Georges. *İstenyo Marakzi yahut Meyyâl-i Fenâ Bir Zekânın Sahne-i Âhiresi*. Çev. Hamdi Kenan. İstanbul: Kitapçı Arakel, 1310.

El-Okyânûsü'l-basît fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît. Muhammed İbn Yakub el-Firuzabadi'den tercüme eden Mütercim Asım Efendi. 3 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1230–1233 [1814–1818]. [Yeniden basımı Bulak: Bulak Matbaası, 1834.]

Oksal, Sedat. "Şemseddin Sami ve Eserleri." *Tanin,* 23 Ekim 1943.

Oral, Fuat Süreyya. *Türk Basın Tarihi*. Cilt 1. İstanbul: Yeni Adam, 1967.

O[rhon], O.[rhan] S.[eyfi]. "Koynumuzda Beslediklerimiz. Bir Hıyanet ve Nankörlük Vesikası." *Çınaraltı* 106-110 ve 113 (2, 9, 16, 23 ve 30 Ekim 1943).

Orhonlu, Cengiz. "Tercüman." *İslam Ansiklopedisi*. C. 12/1. 1964. 175-81.

Orkun, Hüseyin Namık. *Türkçülüğün Tarihi*. İstanbul: Berkalp Kitabevi, 1944.

Ortaylı, İlber. "Osmanlı Bulgar Basını Üzerine Notlar." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih–Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*. XV. 26 (1991): 253-259.

Ortaylı, İlber. "The Problem of Nationalities in the Ottoman Empire Following the Second Siege of Vienna." *Studies on Ottoman Transformation*. İstanbul: ISIS, 1994. 19-32.

Ortaylı, İlber. "Türkoloji ve Slavistik: Türkiye Türkolojisi ve Rusya ve Sovyet Türk Aydınlarının Türkolojisi Üzerine." *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim: Makaleler 1*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2000. 387-394.

Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. 2. bs. İstanbul: Hil Yayınları, 1987.

Oşagan, Hagop. *Hamabadger Arevmdahay Kraganutyan* [Batı Ermeni Edebiyatının Genel Görünümü]. Cilt 2. Kudüs: 1953.

Ostle, Robin. "The Printing Press and the Renaissance of Modern Arabic literature." *Culture & History* (*The Introduction of the Printing Press in the Middle East* özel sayısı) 16 (1997): 145-57.

Ostle, Robin. (ed.). *Modern Literature in the Near and Middle East, 1850–1970*. Londra–New York: Routledge, 1991.

Otetea, Andrei. "La désagrégation du régime phanariote." *Symposium L'Epoque Phanariote*. 439-445.

Öke, Mim Kemal. "Professor Arminius Vambery and Anglo-Ottoman Relations 1889–1907." *Bulletin of the Turkish Studies Association* 9.2 (1985).

Öke, Mim Kemal. *Vambery Belgelerle Bir Devletlerarası Casusun Yaşam Öyküsü*. İstanbul: Bilge Yayıncılık, 1985.

Özcan, A. "Yerini bulamayan bir gazeteci: Louis Sabuncu ve İstanbul Yılları." *İstanbul Araştırmaları* 5 (Bahar 1998): 117-27.

Özcan, Azmi. *Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877–1914)*. İstanbul: İSAM, 1992.

Özkırımlı, Atilla. "Şemsettin Sami." *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*. Cilt 4. İstanbul: Cem Yayınevi, 1987.

Özoğlu, Hakan. *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*. Çev. Nilay Özok–Gündoğan ve Azat Zana Gündoğan. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.

Özön, M. Nihat ve Baha Dürder. *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1967.

Özön, Mustafa Nihat ve Baha Dürder. *Türk Tiyatrosu Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1967.

Özön, Mustafa Nihat. *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1938.

Özön, Mustafa Nihat. *Türkçede Roman Hakkında Bir Deneme*. Haz. A. Kabacalı. 2. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

[Özön], Mustafa Nihat. *Türkçede Roman Hakkında Bir Deneme*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1936.

Öztürk Kasar, Sündüz. *Impact de la Traduction à la Genèse du Roman Turc*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, 2003.

Öztürk, Serdar. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kamusal Alanın Dinamikleri". *İletişim* 21 (2005): 95-124.

Pakalın, Mehmed Zeki. *Ahmed Vefik Paşa*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası,1942.

Pakalın, Mehmed Zeki. *Safvet Paşa*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1943.

Paker, Saliha. "Nineteenth-century Ottoman adaptations of Moliere." *Proceedings of the XIIth Congress of the International Comparative Literature Association (Münih 1988)*. Cilt 5: Space and boundaries in literary theory and criticism. Münih: Iudicium Verlag, 1990. 382-387.

Paker, Saliha. "Nineteenth Century Ottoman Adaptations of Molière." *Proceedings of the XIIth Congress of the International Comparative Literature Association*. Ed. R. Bauer and D. Fokkema. Münih: Lucidium Verlag, 1990. 383-387.

Paker, Saliha. "Ottoman Conceptions of Translation and Its Practice. The "1897" "Classics Debate" as a Focus for Examining Change." *Translationg Others*. Ed. Theo Hermans. Manchester: St. Jerome Publishing, 2006. 325-349.

Paker, Saliha. "Tanzimat Döneminde Avrupa Edebiyatından Çeviriler: Çoğul–Dizge Kuramı Açısından Bir Değerlendirme." Çev. Ali Tükel. *Metis Çeviri* 1 (1987): 31-43.

Paker, Saliha. "Translated European Literature in the Late Ottoman Literary Polysystem." *New Comparison* 1 (1986): 67-82.

Paker, Saliha. "Translation as *Terceme* and *Nazire*. Culture-bound Concepts and Their Implications for a Conceptual Framework for Research on Ottoman Translation History." *Crosscultural Transgressions Research Models in Translation Studies II. Historical and Ideological Issues*. Ed. Theo Hermans. Manchester: St. Jerome Publishing, 2002. 120-143.

Paker, Saliha. "Turkey." *Modern Literature in the Near and Middle East 1850–1970*. ed. Robin Ostle. Londra: Routledge, 1991. 17-32.

Paker, Saliha. "Turkish Tradition." *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Ed. Mona Baker. Londra: Routledge, 2001. 571-583.

Palaiologue, Grégoire. *O πολυπαθής. L'homme aux mille mésaventures*. Haz. Henri Tonnet. Paris: 2000.

Paleologos, Grigoris. *O Polipathis*. Ed. Alkis Angelou. Atina: Ermis, 1989.

[Palmieri], A[urelio]. "La crisi libraria." *Bessarione* III.5 (1899): 161-8.

Pamuk, Şevket. "Coins and Currency of the Ottoman Empire." *The Marteau Early 18th-Century Currency Converter*. <http://www.pierre-marteau.com/currency/coins/turk.html>

Pamuk, Şevket. *A Monetary History of the Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Pamukciyan, Kevork. "Mizahi 'Hayal' gazetesinin Ermeni harfli Türkçe baskısı." *Tarih ve Toplum* 42 (Haziran 1987): 356-60.

Pamukciyan, Kevork. "Mıhitaristler hakkında." *Tarih ve Toplum* 28 (1986): 238-9.

Pamukciyan, Kevork. *Biyografileriyle Ermeniler*. İstanbul: Aras Yayıncılık, 2003.

Pamukciyan, Kevork. *Ermeni Harfli Türkçe Metinler*. İstanbul: Aras Yayıncılık, 2002.

Pardoe, Miss [Julia]. *The City of the Sultan: Domestic Manners of the Turks*. Londra: 1854. (ilk basımı 1837)

Pardoe, Miss [Julia]. *Sultanlar Şehri İstanbul*. Çev. M. Banu Büyükkal. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Parker, E.H. 'The Origins of the Turks.' *The English Historical Review* [Londra] XI (1896): 431-445.

Pauthier, Guillaume. *Chine ou description historique, géographique et littéraire*. Paris: Firmin Didot, 1838.

Pedersen, Johannes. *The Arabic Book*. Çev. Geoffrey French. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Pedersen, Johs. *Den arabiske bog*. Kopenhag: Fischers Forlag, 1946.

Penev, Boyan. *İstoriya na novata bılgarska literatura.* 4 cilt. Sofya: Bılgarski pisatel, 1976.

Petropoulou, Ioanna. "From West to East: The Translation Bridge An Approach From a Western Perspective." Ed. Anna Frangoudaki ve Çağlar Keyder. *Ways to Modernity in Greece and Turkey.* London and New York: I.B. Tauris, 2007. 91-111.

Phardys, Alexander Themistoklis. Bkz. Fardis Efendi.

Piccolomini, Eneo Silvio [Pope Pius II]. *Cosmograhia Pii Papae in Asiase & Europe eleganti descriptione.* Paris, 1509.

Pipa, Arshi. *The Politics of Language in Socialist Albania.* Boulder: East European Monographs (No 271); New York: Columbia University Press'in dağıtımıyla, 1989.

Pippidi, Andrei. *Hommes et idées du Sud-est europeen à l'aube de l'âge moderne.* Bükreş: Editura Academiei Republicii Socialiste Romania; Paris: Éditions du C.N.R.S., 1980.

Porter, Sir James. *Turkey: Its History and Progress.* 2. Cilt. Londra: Hurst and Blackett, 1854.

Poujade, E. *Chrétiens et Turcs. Scènes et souvenirs de la vie politique, militaire et religieuse en Orient.* Paris: 1859.

Pouquevile, François C.H.L. *Voyage dans le Grece.* 5 cilt. Paris, 1820–1821.

Prévost, Abbé. *Manon Lescaut.* Greenwich: Conn., 1939.

Priklyucheniya Telemakha syna Odiseeyago. Çev. S. Piperov. Viyana: 1845.

"Πρόλογος [Prologos]." *Ho en Konstantinoupolei Hellenikos Philologikos* Syllogos. 1 (1863): 3.

Proudfoot, Ian. "Mass producing houri's moles, or aesthetics and choice of technology in early Muslim book printing." *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society: A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns.* Editörler. Peter G. Riddell & Tony Street. Leiden: Brill, 1997. 161-184.

Psycharês = [Jean Psichari]. *Tó Ταξίδι Mov [To Taxidi Mou].* 2. bs. Atina–Paris: Estias, 1905.

Quatremère, Etienne. "*Dictionnaire français-arabe–persan et turc, enrichi d'exemples en langue turque avec des variantes, et de beaucoup de mots d'arts et de sciences, par le prince Alexandre Handjéri.* Moscou, de l'imprimerie de l'université impériale, 3 vol. in-4°." *Journal des Savants* (Ocak 1844): 53-62.

Quérard, J.M. *La France littéraire ou dictionnaire bibliographique des savants.* Paris: Pirmin Didot pèr et fils, 1827–1864.

Queux de St. Hilaire. "Des traductions et des imitations en grec moderne." *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France*. 7. yıl (1873): 330-55.

Quirk, Tom. "Introduction." *Biographies of Books: The Compositional Histories of Notable American Writings*. Ed. James Barbour & Tom Quirk. Columbia: University of Missouri Press, 1995. 1-10.

Raymond, Xavier. *Tartarie, Béloutchistan, Boutan et Népal*. Paris: Firmin Didot. *Le livre et le Liban jusqu'à 1900*. Paris: 1982.

Razis, D. "Περί τής ποιήσεως παρά τοίς Ασιανοίς." *Ho en Konstantinoupolei Hellenikos Philologikos* Syllogos. IV (1865–70): 16-21.

Recaizade M. Ekrem *Bütün Eserleri* C.1, haz. İsmail Parlatır, Nurullah Çetin, Hakan Sazyek. İstanbul: MEB, 1997.

Redhouse, James. *Müntahabât-ı Lûgât-ı Osmaniyye*. 2 cilt. İstanbul: Ceride-i Kavadis Matbaası, 1268–69 [1852–53].

Rendu, Ambroise. *Robinson dans son île, ou Abrégé des aventures de Robinson*. 1832.

Reso, Zihni. "'Pellazgu' (1907)." *Fjalori enciklopedik shqiptar*. Ed. Aleks Buda vd. Tiran: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985.

R[hangabé], E.R. *Livre d'Or de la Noblesse phanariote et des familles princières de Valachie et de Moldavie*. Atina: S. Vlastos, 1904.

Rhasis, Georges. Bkz. Yorgaki Razi

Riggs, Elias. *A Brief Grammar of the Modern Armenian Language as Spoken in Constantinople and Asia Minor*. İzmir: 1847.

Rivâyatu Tilîmâk. Çev. Sadullâh el-Bustânî. Kahire: t.y.

Rıdvan, Ebu el-Futuh. *Tarih Matba'at Bulak*. Kahire: el-Matba'atü'l-Emiriyya, 1953.

Rıza Tahsin. *Mir'ât-ı Mekteb-i Tıbbiye*. C. I. İstanbul: 1328[1912].

Rodrigue, Aron. "The Ottoman Diaspora: The Rise and Fall of Ladino Literary Culture." *Cultures of the Jews: A New History*. Der. David Biale. New York: Schocken, 2002. 863-85.

Rodrigue, Aron. *French Jews, Turkish Jews: Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860–1925*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Roma tevarixi icmali. Roma şehrinin binası ve devletinin ibtidasından ğarb tarafında hükyümetinin xarabınadek. Venedik: 1830.

Romero, Elena. *La créación literaria en lengua sefardí*. Madrid, 1992.

Romero, Elena. *Proyección histórica de España en sus tres culturas*. Junta de Castilla y León, 1993.

Roper, Geoffrey. "Ahmad Faris al-Shidyaq and the libraries of Europe and the Ottoman Empire." *Libraries & Culture* 33 (1998): 233-48.

Roper, Geoffrey. "Fâris al-Shidyâq and the transition from scribal to print culture in the Middle East." *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*. Ed. George N. Atiyeh. Albany, U.S.A: State University of New York Press, 1995. 209-31.

Roper, Geoffrey. "Turkish Printing and Publishing in Malta in the 1830s." *Turcica* 29 (1997): 413-21.

Roper, Geoffrey. *Arabic printing in Malta 1825–1845: its history and its place int he development of print culture in the Arabic Middle East*. Doktora tezi. University of Durham, 1988.

Runciman, Steven. *The Great Church in Captivity*. Cambridge: Cambridge UP, 2003.

Russack, Hans Hermann. *Byzanz und Stambul: Sagen und Legenden vom Goldenen Horn*. Berlin: Hans von Hugo, 1941.

Russell, James R. *Bosphorus Nights: The Complete Lyric Poems of Bedros Tourian*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

Ruznâme-i Ceride-i Havadis 583-591 (23 Ramazan–8 Şevval 1283[1867]).

Rypka, Jan. *History of Iranian Literature*. Dordrecht: D. Reidel, 1968.

S.H.F. Bkz. Sami.

Sabat, Halil. *Tarihü'l-tıba'a fi'ş-Şarkü'l-'Arabi*. 2. baskı. Kahire: Darü'l-Ma'arif, 1966.

Sabuncu, Luis = Sabuncuzâde Luis Alberi. *Sultan II. Abdülhamid'in Hal Tercümesi*. Ed. M. Aydın. İstanbul: 1997.

Sabuncu, Luis = Yakub Sabuncuzade Luvis Beri Efendi. *Resimli Devr-i Âlem Seyahatnamesi*. İstanbul: 1896.

Sadoğlu, Hüseyin. *Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.

Sağnıç, Feqî Huseyn. *Diroka Wêjeya Kurdî* (Kürt Edebiyatı Tarihi). İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 1992.

Said Bey. *Galatât-i Terceme*. Defter 14. Kostantiniyye: Matbaa-ı Ebuzziya, 1315[1897].

Said Paşa. *Gazeteci Lisanı*. İstanbul: Sabah Matbaası, 1327[1911].

Said, Edward. *Kültür ve Emperyalizm*. Çev. Necmiye Alpay. İstanbul: Hil Yayınları, 1998.

Saint Ouen, Madame de. *Tarih-i Mücmel-i Fransa*. 1. Cüz. Çev. Ş. Sami İstanbul: Camlı Handa, 1289[1872].

Salaville, Severien ve Eugene Dallegio. *Karamanlidika. Bibliographie analytique d'ouvrages en langue turque imprimés en caractères grecs I.* Atina: Institut Français d'Athènes, 1958.

Salaville, Severien ve Eugene Dallegio. *Karamanlidika. Bibliographie analytique d'ouvrages en langue turque imprimés en caractères grecs II.* Atina: Institut Français d'Athènes, 1966.

Salaville, Severien ve Eugene Dallegio. *Karamanlidika. Bibliographie analytique d'ouvrages en langue turque imprimés en caractères grecs III.* Atina: Institut Français d'Athènes, 1974 [1977].

Sami = S.H.F. *Abetare e Gjuhësë Shqip.* Bükreş: Drita, 1886.

Sami = S.H.F. *Dheshkronjë.* Bükreş: Dituri, 1888.

Sami = S.H.F. *Shkronjetore e gjhuse shqip.* Bükreş: Drita, 1886. [2. bs. 1888; 3. bs. 1890]

Sami = Ş. Sami. *Besa yahud ahde vefa: Alti Fasildan ibaret facia.* Matbuat-ı Ceyyide, Aded: 1. İstanbul: Tasvir-i Efkâr Matbaası, 1292[1875].

Sami = Ş. Sami. *Gave: Beş Fasıldan İbaret Facia.* Matbuat-ı Ceyyide, Aded: 3. İstanbul: Tasvir-i Efkâr Matbaası, 1293[1876].

Sami = Ş. Sami. *Himmet-ul-Himam fi Neşr-il-İslam.* İstanbul: Mihran Matbaası, 1302[1885]. [Arnavutça tercümesi: Sami Frashëri. *Përhapja e Islamizmit.* çev. Miftar Ajdini. Prizren, 1989; Türkçe tercümesi: Şemseddin Sami. *İslamiyetin Yayılması İçin Yapılan Çalışmalar.* Çev. Remzi Demir. Ankara: Gündoğan, 1997.

Sami = Ş. Sami. *Küçük Kamus-ı Fransevi: Türkçeden Fransızcaya Lügat.* İstanbul: Mihran Matbaası, 1304[1886].

Sami = Ş. Sami. *Seydi Yahya: Beş Fasıldan İbaret Facia.* Matbuat- ı Ceyyide, Aded: 2. İstanbul: Tasvir-i Efkâr Matbaası, 1292[1875].

Sami = Sami Bej Frasheri. *Besa: Dramë me Gjashtë Pamje.* Çev. Ab A.[bdyl] Ypi Kolonja. Sofya: Shtypshkronja Mbrothësia, Kristo P. Luarasi, 1901.

Sami = Sami Bej Frashëri. *L'Albania Suo Passato, Presente e Avvenire.* Arnavutçadan çeviren Luigi Lorecchio. Roma: La Nazione Albanese, 1923.

Sami = Sami Bej Frashëri. *Shqipëria. Ç'ka qënë, ç'është e ç'do të bëhetë? Mendime për shpëtimin e mëmëdheut nga rreziqet që e kanë rrethuar.* Përshtypje e Tretë 3. bs. Tiran: Mbrothësia' Kristo Luarasi, 1923/1924. [Üçüncü baskı olduğu açıkça belirtilen kapakta basım yılı olarak 1924 verilirken, başlığın olduğu sayfanın arkasındaki tarih 1923'tür.]

Sami = Sami Bey Fraşeri. "İ Alvania ti ito, ti ine ke ti prepi na ine? Skepsis pros apelefterosin tis patridos apo tus perikiklundas avtin kindinus." *Shqiperia* [Kahire] 2 (11 Tetor 1906).

Sami = Sami Frashëri, *Shqipëria. Ç'ka qënë, ç'është e ç'do të bëhet? Mendime për shpëtimin e mëmëdheut nga rreziqet që e kanë rrethuar*. Tirana, 1962.

Sami = Sami Frashëri. "Shqipëria: Ç'ka Qenë, Ç'është e Ç'do të Bëhet?, (Po botojmë nga ky libër i sami Frashërit disa pjesë)." *Zeri populllit* 13 qershor, 1950.

Sami = Sami Frashëri. "Shqipëria. Ç'ka qënë, ç'është e ç'do të bëhet? Mendime për shpëtimin e mëmëdheut nga rreziqet që e kanë rrethuar." *Vepra* 2 Ed. Xholi, Z.; Dodi, A.; Prifti, K.; Pulaha S. & Çollaku Sh. Tiran: Akademia Shkencave e RPS të Shqiperise, Institui i Historise, 1988. 17-94. [Orijinal metnin yeniden basımı]

Sami = Sami Frashëri. "Terxhuman-i Shark (Zëdhënësi i Linhjes)." *Vepra 1*. Ed. Xholi, Z.; Dodi, A.; Prifti, K.; Pulaha S. & Çollaku Sh. Tirana: Akademia e Shkencave e Rps Të Shqipërisë Instituti i Historisë. 105-233.

Sami = Sami Frashëri. *Kush e presh Paqen në Ballkan. (Publicistika e Sami Frahsërit Turqisht)*. Çev. Abdullah Hamiti. Peje: Dukagjini, 2000.

Sami = Sami Frashëri. *Shqiperia dhe Shqiptaret*. Çev. Zyber Hasan Bakiu. Tiran: Dajti, 2000.

Sami = Sami Frashëri. *Shqipëria Shqipëria. Ç'ka qënë, ç'është e ç'do të bëhet?*. Tiran: y.y., 2002.

Sami = Sami Frashëri. *Shqipëria. Ç'ka qenë, ç'është e ç'do të bëhet*. Tiran: Mesonjetorje e Parë, 1999.

Sami = Sami Frashëri. *Shqipëria. Ç'ka qënë, ç'është e ç'do të bëhet?*. Worcester: 1919.

Sami = Sami Frashëri. *Shqipëria. Ç'ka qënë, ç'është e ç'do të bëhetë? Mendime për shpëtimin e mëmëdheut nga rreziqet që e kanë rrethuar* Pershtypje e Dyte. Sofya: Mborthesia, 1907.

Sami = Sami Frashëri. *Shqipëria. Ç'ka qënë, ç'është e ç'do të bëhet? Mendime për shpëtimin e mëmëdheut nga rreziqet që e kanë rrethuar*. Botim i Gjashtë. Tiran: Botonjës Luarasi, t.y.

Sami = Sami Frashëri. *Shqipëria. Ç'ka qënë, ç'është e ç'do të bëhet? Mendime për shpëtimin e mëmëdheut nga rreziqet që e kanë rrethuar*. Biblieteka e Nxënësit. Tiran: Shtëpia e Botuese e Librit Shkollor, 1980.

Sami = Sami Frashëri. *Shqipëria. Ç'ka qënë, ç'është e ç'do të bëhet?*. Priştine: Shtëpia Botuese Libri Shkollor, 2001.

Sami = Sami-Bey Frassari. *İ Alvania ti ito, ti ine ke ti prepi na ine? Skepsis pros apelefterosin tis patridos apo tus perikiklundas avtin kindinus*. Çev. Gerontos tis Nemertzkas [Thanas Sina]. Sofya, 1907.

Sami = Sch. Sami Bey Frascheri. *Was war Albanien, was ist es, was wird es werden? Gedanken und Betrachtungen über die unser geheiligtes Vaterland Albanien bedrohenden Gefahren und deren Abwendungen*. Çev. A. Traxler. Wien und Leipzig: Hölder, 1913.

Sami = Şemseddin Sami. *Gave*. Trans. Osman Köksal. Ed. Kemal Bek. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2006.

Sami = Şemseddin Sami, *Kadınlar*. Cep Kütüphanesi, Aded: 3. İstanbul: Mihran Matbaası, 1296 [1879]. [Daha sonraki bir basımı: Şemseddin Sami. *Kadınlar*. Cep Kütüphanesi, Aded: 3. 2. bs. İstanbul: Mihran Matbaası, 1311[1894]. Latin harfleriyle yapılan sonraki basımı: Şemseddin Sami. *Kadınlar*. çevrimyazı İsmail Doğan. Ankara: Gündoğan, 1996.]

Sami = Şemseddin Sami. *Kamus-ı Fransevi: Fransızcadan Türkçeye Lügat*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1299[1882]. [Sonraki basımları için bkz: Şemseddin Sami. *Kamus-ı Fransevi: Fransızcadan Türkçeye Lügat*. 2. bs. İstanbul: Mihran Matbaası, 1315[1898]; Şemseddin Sami. *Resimli Kamus-i Fransevi*. 3. bs. İstanbul: Mihran Matbaası, 1318[1901] ve Şemseddin Sami. *Resimli Kamus-ı Fransevi*. 4. bs. İstanbul: Mihran Matbaası, 1322[1905].]

Sami = Şemseddin Sami. *Kamus-ı Fransevi: Türkçeden Fransızcaya Lügat*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1302[1885].

Sami = Şemseddin Sami. *Kamus-ı Türki*. İstanbul: İkdam Matbaası, 1317–1318 [1900].

Sami = Şemseddin Sami. *Kamus-ı Türki*. Önsöz. Ömer Faruk Akün. İstanbul: Alfa, 1998.

Sami = Şemseddin Sami. "Kamus-ı Türki'nin Önsözü." Bugünkü Dile Çeviren: Ömer Asım Aksoy. *Türk Dili* 43. 355 (Temmuz 1981): 30-35.

Sami= Şemseddin Sami. "Kamus-ı Türki'nin Önsözünden – I." Sadeleştiren: Mertol Tulum. *Türk Edebiyatı* 141 (Temmuz 1985): 18-19.

Sami= Şemseddin Sami. "Kamus-ı Türki'nin Önsözünden – II." Sadeleştiren: Mertol Tulum. *Türk Edebiyatı* 142 (Ağustos 1985): 70-71.

Sami= Şemseddin Sami. "Kamus-ı Türki'nin Önsözünden – III." Sadeleştiren: Mertol Tulum. *Türk Edebiyatı* 143 (Eylül 1985): 63-64.

Sami = Şemseddin Sami. *Kamus-ul Âlâm. Tarih coğrafya lügatini ve tabir-i essahla kaffe-i esma-i hassa-yı camidir (Dictionnaire Universal d'Historie et de Geographie)*. Cilt I-VI. İstanbul: Mihran Matbaası, 1889–1899.

Sami = Şemseddin Sami. *Lisan*. Cep Kütüphanesi, Aded: 27. İstanbul: Mihran Matbaası, 1303[1886].

Sami = Şemseddin Sami. "Lisan-ı Türki (Osmani)." *Hafta* 12 (10 Zilhicce 1298 [3 Kasım 1881]: 177-181.

Sami = Şemseddin Sami. *Medeniyyet-i İslamiyye*. Cep Kütüphanesi, Aded: 1. İstanbul: Mihran Matbaası, 1296[1879]. [Yeniden basımı: Şemseddin Sami. *Medeniyyet- i İslamiyye*. Cep Kütüphanesi, Aded: 1. 2. bs. İstanbul: Mihran Matbaası, 1302[1885]; Latin harfleriyle basımı: Şemseddin Sami. *Medeniyyet- i İslamiyye*. Çevrimyazı Remzi Demir. Ankara: Gündoğan, 1996.]

Sami = Şemseddin Sami. "Mehmet Emin Yurdakul'a Mektup." Sadeleştiren: Cevdet Kudret. *Türk Dili* XXX.274 (Temmuz 1974): 165-166.

Sami = Şemseddin Sami. *Nev Usul Sarf-ı Türki*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1308 [1890].

Sami = Şemseddin Sami. *Resimli Kamus-ı Fransevî*. 3. basım, İstanbul: Mihran Matbaası, 1318 [1901]. [ilk basım 1882]

Sami = Şemseddin Sami. *Seydi Yahya*. İstanbul: Tasvir-i Efkâr Matbaası, 1323/1904.

Sami = Şemseddin Sami. *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*. İstanbul: Elcevaib Matbaası, 1289[1872].

Sami = Şemseddin Sami. *Tasrifat-i Arabiye*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1304[1886].

Sami = Şemseddin Sami. *Tatbikat-ı Arabiye*. İstanbul, 1318[1899].

Sami = Şemseddin Sami. *Usul-i Tenkit ve Tertip*. Cep Kütüphanesi, Aded: 32. İstanbul: Mihran Matbaası, 1303[1886].

Sami = Şemseddin Sami. *Yeni Usul Elifba-i Türki*. Medrese-i Etfal, Aded: 1. İstanbul: Asadoryan Matbaası, 1308[1891].

Sami = *Shqipëria. Ç'ka qënë, ç'është e ç'do të bëhetë? Mendime për shpëtimin e mëmëdheut nga rreziqet që e kanë rrethuar*, Bükreş (yayıncı ve yazarın adı belirtilmemiş), 1899.

Sami= Ş. Sami Fraşeri. *Arnavutluk ne idi, nedir ne olacak?* Çev. Şahin Kolonja. Basım yeri, yayınlayan ve tarih yok.

Sarkîs, Yusuf Aliyan. *Mu'cemü'l-matbu'atü'l-'Arabiyya ve'l-mu'arraba*. Kahire: Matba'at Sarkis, 1928.

Şaruryan, A.S. *Bedros Turyan, Giankı yev Kordzı* [Bedros Turyan, Hayatı ve Eserleri]. Erivan, 1972.

Saul, Mahir. "The Mother Tongue of the Polyglot: Cosmopolitism and Nationalism among the Sepharadim of Istanbul." *Turkish-Jewish Encounters*. Ed. Mehmed Tütüncü. Haarlem: 2001. 129-66. (Bu makalenin ilk versiyonu için bkz. *Anthropological Linguistics* 25/3 (1983): 326-58.)

Sauvaire, [Henry]. "Catalogue de la Bibliothéque de Darb-el-Gamamis." *Bulletin de l'Institute Egyptien* 13 (1875): 64-65.

Schlechta–Wssehrd, Ottocar von. *Die osmanischen Geschichtsschreiber der neueren Zeit.* Viyana: Kaiserlich–Königliche Hof- und Staatsdruckerei, 1856.

Schöpflin, George. "The Functions of Myth and Taxonomy of Myths." *Myths and Nationhood*. Ed. Geoffrey Hosking ve George Schöpflin. Londra: Hurst Company, 1997. 19-35.

Schöpflin, George. "The Nature of Myth: Some Theoretical Aspects." *Albanian Identities Myth and History*. Ed. Stephanie Schwandner–Sievers ve Bernd J. Fischer. Bloomington: Indiana University Press, 2002. 26-32.

Schulze, Reinhard. "The Birth of Tradition and Modernity in 18th and 19th Century Islamic Culture—the Case of Printing." *Culture & History* 16 (1907): 29-72.

Segneri, Paolo. *Kitâbu mürşidi'l-hâti'*. 1747; 1794.

Segneri, Paolo. *Tövebekyar adam eyi hosdovanank olmak için talimat*.

Selanikli Hilmi (çev.). *İlyas yahud Şa'ir-i şehîr-i Omiros.* İstanbul: Artin Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1316 [1898].

Serents, Sarkis (ed. ve çev.). *Ermeni Edebiyatı Nümuneleri.* İstanbul: 1328.

Servati, Rafel S. *Indicateur Ottoman Illustré.* 3. Yıl. İstanbul: 1882.

Servati, Rafel S. *L'Indicateur Constantinopolitain.* 1868.

Sethi, Rumina. *Myths of the Nation: National Identity and Literary Representation.* Oxford: Oxford University Press, 1999.

[Sevük], İsmail Habib. *Avrupa Edebiyatı ve Biz: Garpten Tercümeler.* 2 cilt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1940-41.

[Sevük], İsmail Habib. *Yeni 'Edebi Yeniliğimiz': Tanzimattan Beri – II: Edebiyat Antolojisi.* İstanbul: Remzi Kitabevi, 1940.

Seymen, Lütfi. "Erbab-ı Mütalaaya Hizmet: I. Meşrutiyet Kitapçılığı ve Arakel Tozluyan Efendinin Mektupları." *Müteferrika* 1 (Güz 1993): 67-72.

Shaw, Stanford J. ve Ezel Kural Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey.* Cilt 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Shaw, Stanford S. *Between Old and New. The Ottoman Empire under Sultan Selim III (1789-1807).* Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1971.

Shayku, Luis. *Kitab al-makhtutat al-'arabiyya li-katabat al-nasraniyya.* Beyrut: Matba'at al-Abaa'al Yusu'iyyun, 1924.

Shqipëria. Bkz. Sami

Slaveykoy, Petko. *Poeziya, publitsistika.* Veliko Tırnovo: Slovo, 2000.

Smith, Anthony D. *Chosen Peoples.* Oxford: Oxford University Press, 2003.

Smith, Anthony D. *Myths and Memories of the Nation.* Oxford: Oxford University Press, 1999.

Somel, Akşin. "Osmanlı Ermenilerinde Kültür Modernleşmesi, Cemaat Okulları ve Abdülhamid Rejimi." *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 5.245 (Bahar Yıl): 71-92.

Somel, Selçuk Akşin. *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire*. Leiden: Brill, 2001.

Soulié, Fredérick. *Şeytanın Yadigarları*. Çev. Ş. Sami. İstanbul: Mihran Matbaası, 1295[1878].

Spasov, Liudmil. *Problemi na novata*

Sphyroeras, V. *Οί Δραγομάνοι τού Στόλου. Ὁ Θεσμός καί οι φόρεις*. Atina, 1965.

Spies, O. "Esman und Zejdschan. Ein türkischer Volksroman aus Kleinasien nach einem armenisch-türkischen Druck. [I]" *Anthropos* XVIII-XIX (1923–1924): 804-818.

Spies, O. "Esman und Zejdschan. Ein türkischer Volksroman aus Kleinasien nach einem armenisch-türkischen Druck. [II]" *Anthropos* XX (1925): 653-677, 1001-1031.

Stamatiadis, Epam. I. *Βιογραφίαι τών Ἑλλήνων Μεγάλων Διερμενέων τού Ὀθωμανικού Κράτους*. Atina, 1865. [yeniden basım Selanik, 1973].

Stathi, Pinelopi. "Oi Peripeties tou Polipatous tou Grigorou Palailogou" *Mnimon* 17 (1995): 131-145.

Stavrou, Tatiana. *Ο ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικός Φιλολογικός Σύλλογος, τό Ὑπουργείον τού ἀλυτρώτου Ἑλληνισμού*. Atina, 1967.

Stein, Sarah A. *Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

Stepanyan, Hasmik. *Ermeni Harfli Türkçe Kitaplar ve Süreli Yayınlar Bibliyografyası, 1727–1968*. İstanbul: Turkuaz Yaymları, 2005.

Stepanyan, Hasmik. *Hayatař t'urk'eren girk'eri matenagitut'yun*. Erivan: 1987. [Yeni baskı: İstanbul, 2005]

Stephanyan, Karnik. *Vartovyan Tiyatrosu*. çev. Kayuş Çalıkman. (http://www.bgst.org/tb/egitim.asp?id=11&bn=108)

Storey–Bregel = Storey, Charles Ambrose. *Persidskaya Literatura*. Yeni bilgiler ekleyerek çeviren. Y. E. Bregel. Moskova: 1972.

Stoyanov, Manyo. "Bâlgarski prevodi ot grâtski." *Stari grâtski knigi v Bâlgariya*. Sofya: Nar. bibl. Kiril i Metodiĭ, 1978. 439-453.

Stoyanov, Manyo. *Bâlgarskata văzrozdenska knižnina*. C. I. Sofya: 1957.

Strauss, Johann. "Les livres et l'imprimerie à Istanbul (1800–1908)." *Turquie. Livres d'hier, livres d'aujourd'hui*. Ed. Paul Dumont. Strasburg–İstanbul: 1992. 5-24.

Strauss, Johann. "*Aretos ya'ni Sevda:* The Nineteenth Century Ottoman Translation of the 'Erotokritos'." *Byzantine and Modern Greek Studies* 16 (1992): 189-201.

Strauss, Johann. "Diglossie dans le domaine ottoman, évolution et péripéties d'une situation linguistique." *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 75–76 (1995). 221–55.

Strauss, Johann. "*Eratos ya'ni Sevdâ.* The Nineteenth Century Ottoman Translation of the *Erotokritos.*" *Byzantine and Modern Greek Studies* 16 (1992): 189-201.

Strauss, Johann. "Is Karamanli Literature part of a 'Christian–Turkish (Turco–Christian) *International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th–13th September 2008*) Ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010. 153-200.

Strauss, Johann. "Le livre français d'İstanbul (1730–1908)." *Livres et lecture dans le monde ottoman: Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée.* Ed. F. Hitzel. 87–88 [1999]: 277-301, 298.

Strauss, Johann. "Les voies de la transmission du savoir dans un milieu cosmopolite. Lettrés et savants à Istanbul au XIXe siècle (1830–1860)." *Les intellectuels en Orient musulman. Statut et fonction.* Ed. F. Sanaugustin. Kahire: 1999. 109-125.

Strauss, Johann. "Notes on the first satirical papers in the Ottoman Empire." *Amtsblatt,* vilayet gazetesi *und unabhängiges Journal: Die Anfänge der Presse im Nahen Osten.* Ed. A. Pistor–Hatam. Frankfurt vd: 2001. 121-38.

Strauss, Johann. "*Romanlar ah! O Romanlar!* Les débuts de la lecture moderne dans l'Empire ottoman." *Turcica* 26 (1994): 125-63.

Strauss, Johann. "The *Millets* and the Ottoman Language: The Contribution of Ottoman Greeks to Ottoman Letters (19th–20th Centuries)." *Die Welt des Islams* 35.2 (1995): 189-249.

Strauss, Johann. "Turkische Ubersetzungen zweier europaischer Geschichtswerke aus Muhammad Alí's Ägypten: Botta's "Storia d'Italia" und Castera's "Histoire de Catherine"." *XXIII. Deutscher Orientalistentag: vom 16. bis 20. September 1985 in Würzburg: ausgewählte Vorträge.* Ed. Einar von Schuler. Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden, 1989. 244-58.

Strauss, Johann. "Turkish translations from Mehmed Ali's Egypt. A pioneering effort and its results." *Translations:(Re)shaping of Literature and Culture.* Ed. Saliha Paker, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002.

Strauss, Johann. "Who Read What in the Ottoman Empire (19th–20th Centuries)?" *Middle Eastern Literatures* 1.1 (Ocak 2003): 39-76.

Strauss, Johann. *The Egyptian Connection in 19th Century Ottoman Intellectual History* Zokak el-Blat(t) 20. Beyrut: 2000.

Suberwick, Madame de. *Galtnik' havatak'nnut'iwn.* 2 cilt. İstanbul: 1864–66. (2. basımı 1873).

Suberwick, Madame de. *Musavver Enkizisyon Esrarı.* Çev. M. Ali Vaizzade. İstanbul: 1326[1910].

El-Sulh, İmad. *Ahmed Faris eş-Şidyâk, asaruhu ve asruhu.* 2. baskı. Beirut: eş-Şeriketü'l-Matbuat li't-Tevzi ve'n-Neşr, 1987.

Sungu, İhsan. "Galatasaray Lisesi'nin Kuruluşu." *Belleten.* VII.2 (1943): 315-47.

Sungu, İhsan. "Teodor Kasap." *Aylık Ansiklopedi.* I (Ağustos1944): 126-127.

Sungu, İhsan. "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar." *Tanzimat.* C. 2. İstanbul: MEB Yayınları, 1999.

Swan, Charles. Bkz. Zallony–Swan.

Symposium L'époque Phanariote 21–25 Octobre 1970. Selanik: Institute for Balkan Studies, 1974.

"Synchronos hellênikê dêmosiographia." *Ho Pharos tês Anatolês etous 1901.* ed. I.G. Sakellaridis. İstanbul: 1900.

Ş. Sami. Bkz. Sami.

Şarasan. *Türkiye Ermenileri Sahnesi ve Çalışanları.* Çev. Boğos Çalgıcıoğlu. İstanbul: BGST, 2008.

Şemseddin Sami. Bkz. Sami.

"Şemseddin Sami (1 Haziran 1850 – 18 Haziran 1904)." *Başlangıcından Günümüze Büyük Türk Klasikleri: Tarih–Antoloji–Ansiklopedi.* Cilt 9, İstanbul: Ötüken, 1989.

"Şemseddin Sami (Fraşer, Yanya 1850 – İstanbul, 1904)." *Türk Ansiklopedisi.* Cilt 30. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1981.

"Şemseddin Sami." *Ana Britannica.* Cilt 29. İstanbul: Ana Yayıncılık, 1994.

"Şemseddin Sami." *Dictionnaire Larousse: Ansiklopedik Sözlük.* Haz. Hakkı Devrim. Cilt 6. İstanbul: Milliyet, 1993–1994.

"Şemseddin Sami." *Hayat Küçük Ansiklopedi.* Haz. Şevket Rado. İstanbul: Hayat Yayınları, 1968.

"Şemseddin Sami." *Meydan Larousse: Büyük Lügat ve Ansiklopedi.* Cilt 18. İstanbul: Sabah, t.y.

"Şemseddin Sami." *Meydan–Larousse.* Cilt 11. İstanbul: Meydan Yayınevi, 1989.

"Şemseddin Sami." *Resimli Yeni Lügat ve Ansiklopedi: Ansiklopedik Sözlük.* Cilt 5. İstanbul: İskit Yayınları. 1947–54.

"Şemseddin Sami." *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi.* Cilt 10. İstanbul: Anadolu Yayıncılık, 1983.

"Şemseddin Sami." *Türkiye Gazetesi Yeni Rehber Ansiklopedisi.* Cilt 18. İstanbul: İhlas Holding, 1994.

"Şemsettin Sami (1850–1904)." *Gelişim Alfabetik Gençlik Ansiklopedisi.* Cilt 9. 1980.

"Şemsettin Sami (1850–1905)." *Yeni Hayat Ansiklopedisi.* Cilt 6. İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1978.

"Şemsettin Sami." *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedi.* Cilt 18. İstanbul: Gelişim Yayınları, 1986.

"Şemsettin Sami." *Gelişim Hachette: Alfabetik Genel Kültür Ansiklopedisi.* Cilt 10. İstanbul: Gelişim Basın ve Yayın A.Ş., 1976(?).

Şeni, Nora. "Souvenirs à plusieurs voix." *Anka* 7-8 (1989): 108-9.

[Eş-Şidyak, Ahmed Fâris.] *Kenzü'l-raga'ib fi müntehabatü'l-Ceva'ib.* İstanbul: Matba'atü'l-Cevai'ib, 1871–1881.

[Eş-Şidyak, Ahmed Fâris.] *Kitabü'l-Rihletü'l-mevsuma bi'l-Vasıta ila ma'rifet Malita ve -Keşfü'l-Muhabbet 'an fünun Urubba.* Tunus: Matba'atü'l-Devletü't-Tunisiyya, 1867.

Eş-Şidyak, Faris = Farès al-Chidyaq. *La jambe sur la jambe.* Çev. René R. Khawam. Paris: 1991.

[Eş-Şidyak], Ahmed Fâris. *Mukaddimatu Divani Ahmed Faris Efendi.* İstanbul: Matba'atü'l-Ceva'ib, 1884 civarı.

Şişmanoğlu Şimşek, Şehnaz. "The Anatoli Newspaper and the Heyday of the Karamanli Press". *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th–13th September 2008)* Ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010. 109-123.

Şişmanoğlu Şimşek, Şehnaz. "The Yeniçeriler of İoannis Gavriilidis: A Palimpsest in Karamanlidika." *Turkish Speaking Christians, Jews and Greek Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire.* Ed. Evangelia Balta ve Mehmet Ölmez. İstanbul: Eren Yayınları, 2011. 245-275.

"T'rk'ahay mamuli verelk'i handruannerë." *Žamanak k'arasnameay yišatakaran 1908-1948.* Ed. Toros Azadyan. İstanbul: 1948.

Tahir-Gürçağlar, Şehnaz *The Politics and Poetics of Translation in Turkey: 1923–1960.* Yayımlanmamış doktora tezi. New York: Rodopi, 2008.

Tahir-Gürçağlar, Şehnaz. "Çoğuldizge Kuramı: Uygulamalar, Eleştiriler." *Çeviri Seçkisi I. Çeviriyi Düşünenler.* Ed. Mehmet Rifat. İstanbul: Dünya Yayınları, 2003. 243-268.

Tahir–Gürçağlar, Şehnaz. *Kapılar. Çeviri Tarihine Yaklaşımlar*. İstanbul: Scala Yayıncılık, 2005.

Tan, Sami. "Kürt Halkının Özgürlük Mücadelesi ve Kürt Dili." *İnatçı Bir Bahar Kürtçe ve Kürtçe Edebiyat*. Der. Vecdi Erbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012. 121-29.

Tanilli, Server. "Batı'dan yapılan ilk edebî çeviri." *Tarih ve Toplum* 10 (Ekim 1984): 26-28.

Tanpınar, Ahmed Hamdi. *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1956.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1985 [2001].

Tanpınar, Ahmet Hamdi. "Ahmet Vefik Paşa." *İslam Ansiklopedisi*. C. I. 1940. 207-210.

Tantalides, Elias. "Βιογραφία Στεφάνου Καραθεοδωρή." *Ο εν Κωνσταντινουπόλει Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος* [*Ho en Konstantinoupolei Hellenikos Philologikos Syllogos*] IV (1865–70): 203-208.

Tarih I: Tarihtenevvelki Zamanlar ve Eski Zamanlar. İstanbul: Maarif Vekâleti, [1932].

Tarih-i Hind-i Garbi el-müsemma bi-Hadis-i Nev. İstanbul: Dar'ut-tıbaati'l-mamure, 1142/1730. [yeniden basım İstanbul: Tophane-yi Âmire Matbaası, 1292[1875]].

Tarih-i İskender bin Filipos. Bkz. [Flavius Arrianus].

Tarîhu İskender zî'l-karneynü'l-Mekdûnî. Beyrut: 1886.

Tarrâzî, Filip di. = Philip de Tarrazi. *Tarîhu's-sıhâfeti'l-'arabiyye*. 4 cilt. Beyrut: 1913–33.

Tawtal, Ferdinand [Firdinan]. *Vesaik tarihiyye 'an halab*. Cilt 3. Beirut: Al-Matba'a al-Kathulikiyya, 1962.

Tekeli, İlhan. "19. Yüzyılda İstanbul Metropol Alanının Dönüşümü". *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*. Der. Paul Dumont ve François Georgeon. Çev. Ali Berktay. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996: 19-30.

Tekin, Talat. *Orhun Yazıtları*. Ankara: AKDTKYK Yayınları, 1988.

Teodor Kasap. Bkz. Kasap, Teodor.

"Teotik" = Lapçinciyan, Teotoros. *Tip u Tař*. İstanbul: 1912.

Terzibaşyan, V. "Bedros Turyan". *Hay Nor Kraganutyan Badmutyun* (Modern Ermeni Edebiyatı Tarihi). Cilt 2. Erivan: E.S.S.C. Bilimler Akademisi Edebiyat Enstitüsü, 1962.

The Beginnings of Printing in the Near and Middle East: Jews, Christians and Muslims. Haz. Klaus Kreiser. Wiesbaden: Harrossowitz, 2001.

Thunman, Johann. *Untersuchungen über die Geschichte der östlichen europaeischen Völker*. Leipzig, 1774.

Tietze, Andreas. "Önsöz." *Akabi Hikyayesi* içinde, ix-xxi.

Tischendorf, Constantin von. "Die Serailsbibliothek und Kritobulos aus Imbros." *Allgemeine Zeitung*. 181 (29 Haziran 1872): 2769-2770.

[Tokgöz], Ahmet İhsan. "Bir Anış: Şemseddin Sami." *Hâkimiyet-i Milliye*. 28 Mart 1933.

Tomaşevski, Boris. *Teoriya literatury: Poetika*. Moskova: 1927.

Tonnet, Henri. "Les premiers romans grecs à sujet turc." *Revue des études néo-helléniques* I.1 (1992): 5-19.

Tonnet, Henri. *Histoire du roman grec des origines à 1960*. Paris: 1996.

Topraktepe, Ersel. "Edebiyatımızda İlk Çeviri Roman: Fénélon'un *Les Aventures de Télémaque* Adlı Yapıtı. Yapıtın Çeviri Tarihimizdeki Yeri ve Önemi." Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, 2005.

Toury, Gideon. *In Search of a Theory of Translation*. Tel Aviv: The Porter Institute of Poetics and Semiotics, 1980.

Toury, Gideon. *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1995.

Triandafyllidou, Anna ve Ruth Wodak. "Conceptual and methodological questions in the study of collective identity: An introduction." *Journal of Language and Politics* 2.2 (2003): 205-223.

Tuğlacı, Pars. "Ermenilerin Türk Matbaacılığına Katkısı." *Tarih ve Toplum* 15 (1991): 48-56.

Tuğlacı, Pars. *The Role of the Dadian Family in Ottoman Social, Economic ve Political Life*. İstanbul: 1993.

Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye'nın Siyasi Hayatı'nda Batılılaşma Hareketleri*. Ankara: Arba Yayınları, (tarihsiz).

Tuncer, Hüseyin. *Arayışlar Devri Türk Edebiyatı 1: Tanzimat Edebiyatı*. İzmir: Akademi Kitabevi, 1994.

Tural, Şecaattin. *Şemseddin Sami*. İstanbul: Şule Yayınları, 1999.

Turhan, Hikmet. *Şemseddin Sami Bey: Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1934.

Türk Dili ve Edebiyati Ansiklopedisi. C. II. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977.

Türkeli, Yadigâr. "Tanzimattan Sonra Türkçede Roman Tercümeleri (1860–1928)." Yayımlanmamış doktora tezi. İstanbul: Fatih Üniversitesi, 2005.

Türköne, Mümtaz'er. *Siyasi İdeoloji olarak İslamcılığın Doğuşu*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2005.

Turyan, Bedros. *Yergeri Joğovadzu* [Bütün Eserleri]. Haz. A.S. Şaruryan. Cilt 1. Erivan: Haygagan Sah K a Hradaragıçutyun 1971.

Turyan, Bedros. *Yergeri Joğovadzu* [Bütün Eserleri]. Haz. A.S. Şaruryan. Cilt 2. Erivan: Haygagan Sah K a Hradaragıçutyun, 1972.

Turyan, Bedros. Սեւ Հողեր (Sev Hoğer). İstanbul: H. Goşgaryan Yayın ve Basım Evi, 1928.

Ubicini, A. *La Turquie actuelle*. Paris: 1855.

Ubicini, A. *Lettres sur la Turquie*. C. 1. Paris: 1853.

Ubicini, M.A. *Letters from Turkey*. Fransızcadan çev. Lady Easthope. Londra: John Murray, 1856.

Uluğtekin, Melahat Gül. "Ahmet Vefik Paşa'nın Çevirilerinde Osmanlılaşan Molière." Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi, 2004.

Understanding Near Eastern Literatures. Ed. Verena Klemm ve Beatrice Gruendler. Wiesbaden: 2000.

Us, Hakkı Tarık (haz.). *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, 1293=1877*. İstanbul: Vakit Gazetesi, 1940.

Uslu, Mehmet Fatih. *Melodram ve Komedi: Osmanlı'da Türkçe ve Ermenice Modern Dramatik Edebiyatlar*. Yayımlanmamış doktora tezi. Ankara: İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2011.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*. 2. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1998.

Ülken, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1997.

Ünlü, Hasan. *Geçmişten Günümüze Değişik Din ve Mezheplere İnanan Kürtler ve Yaşadıkları Yönetim Düzenleri*. Ankara: Kalan Basım Yayın, 2006.

Ünver, Süheyl. "Yayın hayatımızda önemli yeri olan Sarafim Kıraathanesi." *Belleten* 43 (1979): 481-90.

[Vala Nureddin] = Va-Nu. "Akşamdan Akşama: Dil Kurultayı ve Şemseddin Sami." *Akşam* 28 Eylül 1932.

[Vala Nureddin] = Va-Nu. "Akşamdan Akşama: Şemsedin Sami'nin Hatırası." *Akşam* 24 Temmuz 1943.

Vali, Abbas. "Kürtlerin Soykütükleri: Kürt Tarih Yazımında Ulus ve Ulusal Kimliğin İnşası." *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri*. Çev. Fahriye Adsay, Ümit Aydoğmuş ve Sema Kılıç. İstanbul: Avesta Yayınları, 2005. 83-134.

Vali, Abbas. "The Kurds and Their 'Others': Fragmented Identity and Fragmented Politics." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* XVIII.2 (1998): 82-95.

[Vambery]. *Arminius Vambéry: his life and adventures*. Londra: T. Fisher Unwin, 1884.

[Vambery]. *Uigurische Sprachmonumente und das Kudatku–Bilik*. Innsbruck, 1870.

Vaporides, A. *Viographikê historia tôn Sultanôn tês Othômanikês Avtokratorias*. 3. bs. 2 cilt. İstanbul: 1894.

Vardapet, Mikail. Bkz. Çamcıyan, Mikael.

Vartan Paşa. = [Hovsēp' Vardanean]. *Agapii patmut'yunë*. çev. G. Kh. Stepanian, Erivan 1953.

Vartan Paşa. = Hovsep Vartanyan. *Akabi Hikyayesi: İlk Türkçe Roman*. Haz. Andreas Tietze. İstanbul: 1991[1851].

Vartan Paşa. *Tarihi Napolyon Bonapart imperatoru ahalii Fransa*. C. 1. İstanbul: 1855.

Vartanyan, Hovsep. Bkz. Vartan Paşa.

Vasa Paşa. *Tarih-i mücmel-i kavanin-i Roma*. İstanbul: Cemiyyet-i İlmiyye-i Osmaniyye Matbaası 1289[1872].

Vasa Paşa = Wassa Efendi [Pashko Vasa]. *The Truth on Albania and the Albanians, Historical and Critical Issues*. Çev. Edward Saint John Fairman. 1879. Londra: Centre for Albanian Studies, 1999.

Vauban, Sébastien Le Prestre. *Fenn-i Harb*. Çev. Konstantin İpsilanti. İstanbul: Raşid Efendi Matbaası, 1207 [1792].

Vauban, Sébastien Le Prestre. *Fenn-i Lağım*. Çev. Konstantin İpsilanti. İstanbul: Raşid Efendi Matbaası, 1208 [1793].

Vauban, Sébastien Le Prestre. *Fenn-i Muhâsara*. Çev. Konstantin İpsilanti. İstanbul: Raşid Efendi Matbaası, 1209 [1794].

Vekene, Emil van der. *Bibliotheca bibliographica historiae Sanctae Inquisitionis*. 3 cilt. Vaduz: 1982-92.

Velikov, S. "Penčo Radov, éditeur de livres. Son ancienne traduction d'Ésope en turc." *Études balkaniques* 2 (1969): 99-102.

Velliantes, Th. "Χαντζερής, Ἀλέξανδρος." *ME E*. C. XX. 466.

Veloudis, G. *Das griechische Druckund Verlagshaus "Glikis" in Venedig, 1670–1854; das griechische Buch zur Zeit der Türkenherrschaft*. Wiesbaden: 1974.

Verne, Jules. *Arzdan Kamere Seyahat. Seyahat-i Hârikulâde*. Çev. Mazhar. İstanbul: Kitapçı Arakil (Mekteb-i Sanayi Matbaası), 1309.

Verne, Jules. *Yirmi Bin Farsah Denizler Altında Seyahat*. Çev. Mihran Arabacıyan. İstanbul: 1892. Wells, Charles. *İlm-i Tedbir-i Mülk*. Londra: 1860.

Veselovski, Aleksandr N. *Izbranniye raboty*. Leningrad: 1939.

Vitinos, Yanko. *Re'ynâme: İstimlâk-ı ecanib kanununun baz-ı sükut ve mübhemiyyetinden mütenbais bir ihtilafa dairdir*. İstanbul: İkdam Matbaası, 1330/1914.

Vitinos, Yanko. *Şura-yı Devletin Üç Kararı Hakkında Mütalaaname*. İstanbul: Sıda-yı Millet Matbaası, 1328/1912.

Vreto, Jani. *Dituri*'deki konuşması. 14–27 Ocak 1896. F. 21, D. 3, fl. 5-9. Arkivi Qendror i Shtetit.

Vreto, Jani. Sotir Kole'ya mektup. 23 Ekim 1893. F. 54, D. 70, fl. 59-68. Arkivi Qendror i Shtetit.

Vretos, I.A. *Kütübhane-i etfâl*. Çev. İoannis C. Ordouloglous = Ὀρδουλόγλους ;= *Bafralı Orduloğlu Yanko*. İstanbul: Esad Efendi Matbaası, 1299[1882].

Washburn, George. *Fifty Years in Constantinople*. Boston: Houghton Mifflin, 1909.

Wassa Efendi [Pashko Vasa]. Bkz. Vasa Paşa.

Watt, Montgomery. "Al-Iskandar." *Encyclopaedia of Islam*. 2. bs. C. IV. 1978. 127.

Wheeler, Brannon M. *Transmission of Muslim Knowledge: Past Traditions and New Technologies: Islamic World Information Sources: Scientific Symposium (31 Oct.–3 Nov. 1999)* Riyad: King Abdulaziz Public Library, 1999.

White, *Three Years in Constantinople*. 3 cilt. Londra: 1845.

Windekens, A.J. van. *Etudes Pelasgiques*. Louvain Publications Universitares (Institue Oriantaliste), 1960.

Windekens, A.J. van. *Le Pelasgique Essaisur une langue indo-europenne prehellenique*. Louvain Publications Universitares (Institue Oriantaliste), 1952.

Witkam, Jan Just. "Manuscripts in print: some Arabic examples." *Manuscripts of the Middle East* 2 (1987): 115-25.

Wodak, Ruth, Michael Meyer (ed.). *Methods of Critical Discourse Analysis*. Londra: Sage, 2001.

Wodak, Ruth, Rudolf de Cillia, Martin Reisigl ve Karin Liebhart. *The Discursive Construction of National Identity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001.

Wurm, Heidrun. *Der osmanische Historiker Hüseyn b. Ğa'fer genannt Hezārfenn, und die Istanbuler Gesellschaft in der 2. Hälfte des 17 Jahrhunderts*. Freiburg: K. Schwarz, 1971.

Xenos, Stefanos Th. *Ho Diavolos en Tourkia êtoi skênai en Konstantinoupolei*. Londra: 1862.

Xylander. *Die Sprache der Albenesen oder Skipetaren*. Frankfurt am Main: Andreasische Buchhandlung, 1835.

Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi. İstanbul: YKY, 1999.

Yavuz, Hulusi. "Mecelle'nin Tedvini ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri." *Ahmet Cevdet Paşa Semineri: 27–28 Mayıs 1985: bildiriler*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986. 41-101.

Yeghishe. *The History of Vartanank*. New York: Delphic Press, 1952.

Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I. 1839–1865. Haz. Mehmet Kaplan vd. İstanbul: 1988.

Yerasimos, Stefanos. "Tanzimat'ın Kent Reformları Üzerine". *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*. Der. Paul Dumont ve François Georgeon. Çev. Ali Berktay. İstanbul: Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 1996: 1-18.

Yerasimos, Stephane. *La Fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les Traditions Turques*. Paris: Institut Francais D'Etudes Anatoliennes d'İstanbul, 1990.

Yerolympos, Alexandra. "XIX. Yüzyıl Sonunda Selânik'te Kentlilik Bilinci ve Belediyeye İlgi". *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yaşamak*. Der. François Georgeon ve Paul Dumont. Çev. Maide Selen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000: 147-174.

Yolcunun Azîmeti Bu Dünyadan Gelecek Dünyaya. Eser-i Yuhanna Bınyan. Şumnu 1905.

Yorgaki Razi = Georges Rhasis. *Grammaire française – Gramer Fransez yani sarf-ı Fransevi*. İstanbul: Cayol Matbaası, 1254 [1838]. [2. baskısı 1845]

Yorgaki Razi = Georges Rhasis. *Vocabulaire françois-turc: et-Takdimetü'z-Zekiyye li Ta'limi'l-Lügati'l-Franseviyye vet-Türkiyye*. 2 cilt. St. Petersburg: Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences 1828.

Young, Edward. *Yung feylesofun fiğanleri, yaxod Yungun geceleri*. 3 cilt. Venedik: 1819. (2. basım 1836)

Zachs, Fruma Schreir. From Communal to Territorial Identity: The Emergence of "the Concept of Syria" 1831-1881. Yayımlanmamış doktora tezi. University of Haifa, 1997. [İbranice]

Zallony – Swan = Swan, Charles. *Journal of a voyage up the Mediterranean; principally among the islands of the Archipelago, and in Asia Minor to which is added an Essay on the Fanariotes.* 2 cilt. Londra: Rivington, 1826. [Mark Philip Zallony'nin *Essai sur les Fanariotes* Marsilya: A. Ricard, 1824 eserinin çevirisini içermektedir.]

Zapheirion, N. "Κοπάσης Α." *MEE.* C. XIV. 845-46.

Zekiyan, Boghos Levon. "Personal Tragedy and Cultural Backgrounds in te Poetry of Bedros Tourian". *Review of National Literatures.* Cilt 13: 122-129

Zekiyan, Boğos Levon. "Bedros Turyani Knarerkutyan" *Pazmaveb.*

Zekiyan, Boğos Levon. *Ermeniler ve Modernite: Gelenek ve Yenileşme/Özgüllük ve Evrensellik Arasında Ermeni Kimliği.* Çev. Altuğ Yılmaz. İstanbul: Aras Yayıncılık, 2001

Zeydân, Corci. *Arûs Fergâne.* 1908.

Zeydân, Corci. *Al Abbassa ou la sœur du Calife.* Çev. M.Y. Bîtâr ve Charles Moulié. Paris: 1912.

Zeydân, Corci. *Cihan Hatun: Fergane güzeli.* Çev. Zeki Megamiz. İstanbul: 1927.

Zeydân, Corci. *Terâcimu meşâhîru'ş-şark fi'l-karni't-tâsi'i 'aşr.* 3. bs. Beyrut: Mektebeti'l-Hayat, [1975]1985. (ilk basımı 1907)

Ziya Paşa. *Enkizisyon Târihi.* 1299[1881].

Zohrab, Kirkor. *Hayat olduğu gibi.* Çev. Diran Kelekyan. İstanbul: 1329.

"Zustand des Buchhandels in Pera." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 1 (1847): 208.

Katkıda Bulunanlar

Fatih Altuğ
Namık Kemal'in Edebiyat Eleştirisinde Modernlik ve Öznellik başlıklı doktora tezini Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde tamamladı. Modern Osmanlı edebiyatı, eleştirel söylemin oluşumu, edebiyat ve öznellik gibi ilgi alanlarına sahip Altuğ, makalelerini *Kritik*, *Mizan*, *Kitaplık*, *Varlık*, *Notos*, *Sarnıç Öykü* gibi dergilerde yayımladı. *Teori ve Eleştiri*, *Edebiyat Sosyolojisi*, *"Ne Güzel Suçluyuz Biz Hepimiz!"*, *Mehmet Fuat Köprülü*, *Edebiyatın Omzundaki Melek* gibi kitaplara katkıda bulundu. Halen İstanbul Şehir Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Mehmet Fatih Uslu
Doktorasını Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı bölümünde tamamladı. 2006-2008 yılları arasında Sabancı Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalıştı. Venedik Ca' Foscari ve Harvard Üniversitesi'nde misafir araştırmacı olarak bulundu. *Kritik*, *Virgül*, *Varlık*, *Kitap-lık*, *Yeni Yazı*, *Milli Folklor* başta olmak üzere dergilerde ve çeşitli derlemelerde makaleleri yayımlanan Uslu, İngilizce, İtalyanca ve Ermeniceden kitaplar ve makaleler çevirmiştir. Halen İstanbul Şehir Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümü öğretim üyesidir.

Ami Ayalon
Lisans, yüksek lisans ve doktorasını Princeton Üniversitesi'nden aldı. Tel Aviv Üniversitesi'nde modern Ortadoğu tarihi profesörü olarak çalışmaktadır. Başlıca eserleri arasında *The Press in the Arab Middle East: A History* ve *Reading Palestine* adlı telif kitaplar ve David Wasserstein ile beraber hazırladıkları *Mamluks and Ottomans: Studies in Honour of Michael Winter* başlıklı bir derleme bulunmaktadır.

Christophe Balay
Paris'teki Institut National des Langues et Civilisations Orientales'da Fars dili ve edebiyatı profesörüdür. Fransız edebiyatı (karşılaştırmalı edebiyat) ve İran çalışmaları alanlarında çift doktora sahibidir. Michel Cuypers ile ortak bir çalışma olan *Fars Kısa Romanının Kökenleri ve Modern Fars Romanının Doğuşu* başlıca eserlerindendir. Sadık Hidayet'e ait bir hikâye seçkisini (*Arzusunu Öldüren Adam*) ve Huşeng Golşiri'nin iki eserini (*Sihirbazların Zaferinin Vakayinamesi, Siyah Giyenlerin Kralı*) de Fransızcaya çevirmiştir.

Bülent Bilmez
İstanbul Bilgi Üniversitesi Tarih bölümünde doçent olup Tarih Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı'dır. *Dersim '38'i Hatırlamak* kitabının editörlerinden biri olan Bilmez, Şemseddin Sami, Arnavut tarihyazımı, Dersim kimliği gibi geniş bir alana yayılan araştırma birikimini *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, *Toplumsal Tarih* gibi dergilerde ve çeşitli derlemelerde yayımlamıştır. *Demiryolundan Petrole Chester Projesi (1908-1923)* kitabının da yazarıdır.

Olga Borovaya
Romans Dilleri alanında yüksek lisans ve Kültürel Çalışmalar alanında doktora yaptı. 1998'den sonra çalışmalarını California (Davis), Stanford ve Johns Hopkins üniversitelerinde yürüttü. İlk kitabı 2005 yılında Moskova'da Rusça olarak *Bir Kültürün Modernleşmesi: 20. Yüzyıl Dönümünde Osmanlı Yahudilerinde Edebiyat ve Tiyatro* adıyla yayımlandı. 2012 yılında çıkan ikinci kitabı *Modern Ladino Culture: Press, Belles Lettres, and Theater in the Late Ottoman Empire* başlığını taşımaktadır.

Murat Cankara

Doktorasını *İmparatorluk ve Roman: Ermeni Harfli Türkçe Romanları Osmanlı Türk Edebiyat Tarihi Yazımında Konumlandırmak* başlıklı teziyle Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı bölümünde tamamladı. Ahmet Mithat'ın *Bahtiyarlık* metnini yayıma hazırlayanlar arasında bulunan Cankara'nın folklor ile ilgili yazıları da *Milli Folklor* dergisinde yer aldı. Harvard ve Michigan üniversitelerinde misafir araştırmacı olarak bulundu. Halen Özyeğin Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

Servet Erdem

Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı bölümünde "Osmanlı–Türk Romanında Ulusal Oryantalizm ve Oryantalist Uluslaşma" başlıklı yüksek lisansını tamamladı. "...Şu Tehlikeli Araç...: *Araba Sevdası*'nda Dil Durumları" makalesi *Kebikeç* dergisinde yayımlandı. Halen Oxford Üniversitesi Doğu Çalışmaları bölümünde doktora çalışmalarına devam etmektedir. Dokuz Eylül Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat bölümünde araştırma görevlisidir.

Fırat Güllü

Boğaziçi Üniversitesi'nde tarih okudu. *Mimesis Tiyatro Çeviri Araştırma Dergisi*'nin yayın kurulu üyesi ve Mimesis Sahne Sanatları Portalı'nın (mimesis-dergi.org) yazarlar editörü ve düzenli yazarlarındandır. 2008 yılında BGST Yayınları'ndan *Vartovyan Kumpanyası ve Yeni Osmanlılar* adlı bir çalışması yayımlanmıştır. Ayrıca Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi tarafından yayımlanan *Bir Rol Yaratmak* (K. Stanislavski) ve *Arzu Gökkuşağı* (A. Boal) adlı kitapların çevirmenlerindendir.

Ayşe Banu Karadağ

Yıldız Teknik Üniversitesi Batı Dilleri ve Edebiyatları bölümü Fransızca Mütercim-Tercümanlık Anabilim Dalı'nda doçenttir. İstanbul Üniversitesi Amerikan Kültürü ve Edebiyatı bölümünde "Edebiyat ve Kültür Dizgesini Şekillendirmede İdeolojik Açıdan Çevirinin ve Çevirmenlerin Rolü" başlığını taşıyan doktora tezini tamamlamıştır. *Osmanlıcada Robenson* ve *Çevirinin Tanıklığında Medeniyetin Dönüşümü* başlıklı kitapları Noam Chomsky, Oscar Wilde ve Lev Tolstoy gibi yazarlardan çevirileri bulunmaktadır.

Hüseyin Mevsim
Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Bulgar Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda profesördür. Aynı üniversitede "Bulgar Edebiyatı İstanbul'da – İstanbul Bulgar Edebiyatında" başlıklı doktora tezini hazırladı. *Bulgar Gözüyle İstanbul*, *Bulgar Gözüyle Bursa*, *Bursa Gözüyle Edirne*, *Güneşin Bir Çiy Damlasında da Parıldadığı: Bulgar Kadın Şairlerin Şiirleri* başlıklı kitapları ve Bulgar edebiyatından çevirileri bulunmaktadır.

Geoffrey J. Roper
Bibliyografya uzmanı ve matbaa tarihçisi. Uzun yıllar Cambridge Üniversitesi İslami Bibliyografya Birimi'nin yöneticiliğini ve Index Islamicus'un editörlüğünü yaptı. *Handbook of Oriental Studies*, *World Survey of Islamic Manuscripts*, *The Book in the Islamic World*, *Middle Eastern Languages and the Print Revolution* gibi kitaplara katkıda bulundu. Central European University bünyesindeki Faris Şidyak Projesi'nin araştırmacı ekibinde yer almakta ve Şidyak'ın özellikle matbaacı ve yayıncı olarak etkinliklerine dair makaleleri bulunmaktadır.

Johann Strauss
Strasburg Üniversitesi'nde öğretim üyesidir. Münih Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra Münih, Birmingham ve Freiburg üniversitelerinde ders veren Strauss, doktora tezini Osmanlı tarihçisi İsazade üzerine yapmıştır. Osmanlı milletlerinin dil ve edebiyatlarının temas noktalarına odaklanan çığır açıcı makaleleri *Middle Eastern Literatures*, *Die Welt des Islams* gibi dergilerde, *Late Ottoman Society*, *Greece and the Balkans*, *Cries and Whispers in Karamanlidika Books*, *Translations: (Re)Shaping Literature and Culture* gibi derlemelerde yer almıştır.

Şehnaz Şişmanoğlu Şimşek
Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde "Karamanlıca Edebiyat ve Evangelinos Misailidis'in Farklı Yazma Pratikleri" başlıklı doktora tezini hazırlıyor. *Cries and Whispers in Karamanlidika Books*, *Bütün Yüzyılları Yaşadım*, *Asfalt Ovalarda Yürüyen Abdal* kitaplarda makaleleri yayımlanmıştır. Kadir Has Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

Ömer Faruk Yekdeş
Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde doktora öğrencisi. Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı bölümünde "Nâzım Hikmet ve Cegerxwin'de Aşk Şiirinin İdeolojisi" başlıklı yüksek lisans tezini tamamlamıştır. Behmen Qobadi'nin *Kaplumbağalar da Uçar*, Feridun Hüseyni'nin *Rüstel ile Efrasiyab* ve *Zal ile Rudabe* kitaplarının çevirmenidir.

Boğos Levon Zekiyan
Roma'da Pontificia Universita Gregoriana'da felsefe ve teoloji okudu. İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünde doktorasını tamamladı. 1976'dan sonra Venedik Ca' Foscari Üniversitesi'nde Ermeni Dili ve Edebiyatı bölümü başkanlığını yürüttü. Türkçe, İtalyanca, Ermenice, İngilizce, Almanca ve Fransızca olarak yayımlanmış çok sayıda kitabı ve makalesi bulunmaktadır. Kitaplarından bazıları şunlardır: *Hümanizm: Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*, *Ermeniler ve Modernite*, *L'Armenia e gli Armeni* (Ermenistan ve Ermeniler), *Gli Armeni e Venezia* (Ermeniler ve Venedik).

KİŞİ DİZİNİ

I. Abdülaziz 50, 179
I. Abdülhamit 318, 321-22
I. Alexander 151
II. Abdülhamit 43, 45, 179, 182, 184, 322-23, 330-31, 333, 338-39, 365, 375, 383-84, 418, 471
II. Arşag 39
II. Katerine 151
II. Mahmut 18, 111, 125, 150, 152, 158, 330
III. Mustafa 318
III. Napolyon 10
III. Selim 144-45, 148, 150, 152, 156
IV. Mustafa 150, 156

Abdal Han 332
Abduh, İbrahim 429
Abdulgaffar Enis 162
Abdülaziz I, 50, 179
Abdülhak Hamit Tarhan 88, 460
Abdülhamit I, 318, 321-22
Abdülhamit II, 43, 45, 179, 182, 184, 322-23, 330-31, 333, 338-39, 365, 375, 383-84, 418, 471
Abdullah Bey 47, 167
Abdullah Cevdet 40, 334
Abdullâh et-Tercümân el-Mayûrkî 19
Abdullatif Subhî 43
Abdülmecit 171, 427, 432, 459
Abdurrahman Bedirhan 333, 335, 338, 341
Abdurrahman Paşa Babe 344
Abdurrahman Paşa *bkz.* Abdurrahman Paşa Babe
Abdurrahman Sami Paşa 42
Abel-Remusat 414
Abraham Malyaka *bkz.* Maliakas, Avraam
Abro(yan), Sahak 130, 162
Açıl, Berat XVI
Ademiyat 274-75
Adıvar, Abdülhak Adnan 144
Adıvar, Halide Edib 32
Adosidi Paşa *bkz.* Adosidis, Konstantin
Adosidis, Konstantin(os) 159, 170-72, 174-75
Afgani = Seyyid Cemaleddin Esed-Abadi 272-74
Agâh Efendi 13, 148
Ağca, Ferruh 124
Ahmed Faris Efendi *bkz.* Eş-Şidyak, Ahmed Fâris
Ahmed Hilmi 47
Ahmed Vefa 487
Ahmedzade, Haşim 336, 340
Ahmet Asım 156
Ahmet Cevdet 144-45, 161-62
Ahmet Cevdet Paşa 31, 44, 56, 120, 130, 152-53, 172, 174, 489
Ahmet Hamdi 172
Ahmet Kemal 170-71
Ahmet Mithat Efendi 26, 31-32, 37-38, 40, 42, 44, 46-47, 58, 68, 88-90, 92, 95, 97, 99-102, 108, 120, 123, 133-36, 168, 174, 183, 200, 223, 373, 379-80, 418, 494
Ahmet Rıza 223, 323
Ahmet Vâsıf 148
Ahmet Vefik Paşa 162, 164, 180, 183, 188, 416, 418-19
Ahundzade 272-73
Aisopos 26-27, 174
Akbayar, Nuri 485, 494
Akçuraoğlu, Yusuf 416-17
Akı, Niyazi 240, 248, 364
Akün, Ömer Faruk 391-93, 396-97
Akünal, Dündar 167
Akyüz, Kenan 161, 490
Alan, Remezan 346
Aleko Efendi 163
Aleko Paşa 162
Aleksandratos, Gerasimos 50
Alexander I, 151
Aleksandros Kostantinidi *bkz.* Constantinidis, Alexandre
Alexandris, A. 141, 159, 171, 184
Ali (Ufki) Bey *bkz.* Bobovius, Albertus
Ali Berdeşani 345
Âli Bey 364
Ali Haydar Bey 240

Âli Paşa 130, 162, 171
Ali Suavi 18-19, 26, 222-23, 417, 419
Alişan, Ğevont 458-61, 467, 474, 476
Altay, Ayfer 498
Althusser, Louis 378
Altuğ, Fatih 65, 134, 196
Alvarès, Lévi 46
Alwan, Mohammed B. 446, 453
Amedî, C. 333
AmedliAhmed Cemil 334
Aminozzarb 277
Anagnostopoulou, Sia 208-209
Anamur, Hasan 498
And, Metin 39, 181, 234, 239, 364-65, 464, 475
Andon, Hasunyan 132
Andreev, Boris M. 266
Andreya Kopasi Efendi *bkz.* Kopasis, Andreas Andrulidakis
Angelu, Alkis 201
Angenot, Marc 294
Anhegger, Robert 4, 124, 198, 200, 203
Anthopulos, Konstantin 168
Antopulo, Kostaki *bkz.* Anthopulos, Konstantin
Apovyan, Ğhaçadur 458, 460
Arabacıyan, Mihran B. 35, 59, 392, 462
Arakel 22, 487
Arakel, Diratsu 461
Arat, Reşid Rahmeti 415
Arberry, A. J. 444
Arifi Paşa 174
Arıkan, Zeki 145, 153
Aristarchis, Ionannis 168
Aristarki Bey *bkz.* Aristarchis, Ionannis
Aristarki, Stavraki 158,
Aristoteles 25-26, 164, 205, 244
Arnaudov, M. 255
Arrianos 25
Arrianus, Flavius 153-55
Arslan, Nihayet 84-87
Arşag II, 39
Artin *bkz.* Dadyan, Artin Paşa
Artinian, Vartan 128-30, 166
Aslan, Pelin XVI
Aslan, S. Azad 333
Astvadzadur Tıbir 21
Atamyan, Bedros 231
Atamyan, Dikran 474
Ataseven, Füsun 503
Atatürk 301
Auerbach, Erich 310
Avedaranyan, Abdülmesih Yuhanna 36
Ayalon, Ami 423, 564
Aydın, Suavi 403
Aygil, Yakup 197
Aziz Efendi 31
Azîz Yamülkî 333
Azize Hanım 493

Baban İzzeddin 353
Babanzade İsmail Hakkı *bkz.* İsmail hakkı Baban
Babot, Christiane 34
Bacalan, Djene Rhys 329, 341
Badganyan, Rafayel 459-60, 462
Badger, George Percy 445
Bafralı Yanko (Vithynos, Ioannis) 177
Baker, Mona 502
Bâki 40
Balabanov, Marko 260
Balagna, Josée 24
Balaÿ, Christophe 267, 564
Balıkçıyan, Hovhannes H. 119, 121, 127
Balta, Evangelia 4, 50-51, 195, 197, 199-200, 211, 215, 219, 224
Balzac, Honore de 35
Barına, Filip 429
Bardakjian, Kevork B. 5, 50
Baron Henry Edward John Stanley of Alderley 19
Baronyan, Hagop 459, 462
Barquín, Amelia 283, 290, 303-304
Barsoumian, Hagop 127-29
Baykurt, Cami 197
Baysal, Jale 150
Bedirhan Bey *bkz.* Celadet Ali Bedirhan
Bediüzzaman el-Hemedani 448-49, 452
Bediüzzaman Said-i Kürdî 334, 355
Behrnauer, W.F.A. 161, 163
Belge, Murat 208
Belletête, B. 18
Bell-Lancaster 257
Ben Ghiat, Alexander 283-84, 288, 290, 292, 295-96, 299-300, 307-308, 310-21, 323-24
Benbassa, Esther 323
Bengi-Öner, Işın 494, 498-99

Benlisoy, Foti 197-98, 200, 211, 213, 216, 220
Benlisoy, Stefo 197-98, 200, 211, 213, 216, 220-21
Benmayor, Rita 293
Berk, Özlem 199, 495, 499
Berkes, Niyazi 128, 159, 427
Berkol, Bülent 199-200
Beron, P. 257
Berquin, Arnaud 30, 52
Beşiktaşlıyan, Mıgırdiç 17, 39, 132, 234, 459-61, 467, 474-76
Beşir Fuat 223
Besso, Henry V. 299
Beydilli, Kemal 23, 150
Bianchi, Thomas Xavier 21, 52, 144, 150, 153-54, 157, 162, 169
Bico, Cem 455
Bilmez, Bülent 361, 373-76, 379, 385, 388, 395, 398
Bilmez, Bülent Can *bkz.* Bilmez, Bülent
Blau, Joyce 345
Bobçev, Stefan 59, 260, 263, 265
Bobovius, Albertus 18, 170
Bobowsky, Albertus *bkz.* Bobovius, Albertus
Bogoridi, Stephan *bkz.* Vogoridi, Stephan
Bogorov, İvan 259-60, 262, 264
Bombaci, Alessio 142, 464
Bornes-Varol, Marie-Christine 49
Borovaya, Olga (Borovaia) 195, 236, 279, 281, 284, 293
Borşukov, G. 259, 262-63
Bosco 240
Bouillet Mari-Nicolas 46
Boyajian, D.H. 473
Boz, Sula 5, 201
Bozarslan, Hamit 340, 348
Bozarslan, Mehmet Emin 333-35, 338-39, 347, 351-52, 355-56
Bozveli, N. 258-59
Braude, Benjamin 141, 176, 213
Brjuso, Valeri 471, 476
Brooks, Peter 243-46
Brown, John P. 170
Browne, E.G. 273
Budak, Ali 72-77, 82
Bunis, David M. 13
Bunyan, John 35-36
Burçoğlu-Kuran, Nedret 499
Burmov, Todor 259-60, 262, 264-65
Bursalı Mehmed Tahir 141, 418
Byron 462, 470

Cahun, Leon 414, 418
Caillard, Henry Penalver 187
Calligari, Louis 56
Campe, Johann Heinrich 30, 186
Can Grande della Scala 342
Canaşyan, Mesrob 468-69, 475-76
Canini, M.A. 430
Cankara, Murat 115, 215
Carathéodory, Etienne 162-63
Cardile, Eurice 467
Cassape, Théodore *bkz.* Kasap, Teodor
Castéra, Jean Henri 151-53
Cayol, Henri 57
Cebe, Günil Ayaydın 1, 118, 199
Celadet Ali Bedirhan 347-48
Celal 493
Celil, Celile 341
Cemalzade 276
Cerrahzade Zeki 334
Cevat Şakir 208
Cevdet 153, 162
Cevdet Paşa *bkz.* Ahmet Cevdet Paşa
Cezayirli Gazi Hasan Paşa *bkz.* Hasan Paşa
Chateaubriand, François Rene de 53, 82-83, 85, 87-88, 463
Châteauvieux, Lullin Frédéric de 55
Chavannes, Edouard 414
Chidiroglou, Paulos 141
Christie, Clive 402
Churchill, William 12
Cicero 111
Cihan Ara Xanim 344
Clerc, Gabriel Nicolas 151
Clogg, Richard 26, 176, 205-206, 218-19, 225, 228
Coakley, John 397-98
Cohen, Julia Philips 323
Colás, Alejandro 69
Connor, Walker 397
Constantinidis, Alexandre 27, 40, 47, 145, 159-60, 165, 168-69, 172-75, 177, 189
Corvinus, Mathias 188
Crispi, Giuseppe 408
Cuddon, J.A. 342
Curtius, Georg 167

Çağlar, İbrahim 12-13
Çakçakyan, Emanuel 28
Çakıroğlu, Mikail 40
Çalık, Etem 391, 393, 415
Çamcıyan, Mikayel (Mikael) 47, 461
Çavdar, Tevfik 379-80
Çelebizade Şerif *bkz.* Hasan Paşa
Çelik, Bilgin 375
Çetintaş, Erdal 125, 129
Çetintaş, Mehmet 240
Çeviker, Turgut 119
Çilingiryan, Krikor 53
Çobanyan, A. 461-63, 466, 470, 473, 475-76
Çolakov 264

D'Herbelot 172
D'Ohsson 172
Dadyan, Artin Paşa 58, 122, 129
Dadyan, Mıgırdiç 35
Dâğıstânî, Ali Hilmi 154
Dağlıoğlu, Hikmet Turan 393, 406, 415
Daka, Palok 410
Dallegio, Eugene 56-57, 199
Damat Mehmet Ali Paşa 130
Dante 126, 342
Dapontes 51
Davids, Arthur Lumley 414
Davids, Sarah 414
Davison, Roderic 179, 430, 485
Decei, Aurel 142
Dedeyan, H. Dikran 54, 57
Defauconpret 271
Defoe, Daniel 30, 296, 389, 487
Deleuze, Gilles 382
Demez, Neslihan 488
Demir, Rahime 124
Demircibaşyan, Yeğia 459
Demircioğlu, Cemal 498
Demirel, Fatmagül 365
Demirözü, Damla 201
Deny, Jean 156
Depasta Biraderler 22, 30, 58-59
Dethier, Philipp Anton 188-89
Devereux , Robert 414
Díaz-Mas, Paloma 287
Diderot, Denis 152
Dikran Serafim Efendi 23
Diogenes 26, 179
Diyarbakırlı Agop Lütfî 27
Dodani, Vissar 391
Drinov, M. 255
Drumev, Vasil 12
Dumas fils, Alexandre 180-81, 296, 299, 302
Dumas père, Alexandre 12, 32, 35, 38, 53-54, 57, 178, 182-83, 199, 286, 296, 300-302, 304-305, 307, 316, 462-63
Duran, Recep 166
Duruy, Victor 46, 167
Dürder, Baha 364, 395
Dwight, Henry Otis 16-17, 20, 34, 42

Eaton, William 151
Ebdurrehim Rehmi 353
Ebû-l-Fidâ 46
Ebulkasım Lahûtî 341
Ebuzziya Tevfik 42, 185, 362-63, 377
Eckmann, Janos 51
Edhem Paşa 174
Edirneli İstefaniki *bkz.* Carathéodory, Etienne
Eduard Meyer 409
Ehmed Begê Komasî 344
Ehmed Kor Seblaxî 351
Ehmedê Bateyî 351
Ehmedê Xanî 335-36, 344, 346-50
Ehmedê Xasî 344
Ekrem *bkz.* Recaizade Mahmut Ekrem
Ekrem Reşâd 43
Ekserciyan, Parseğ 460-61, 463-64, 466, 475
Eksertzoglou, Haris 208-209, 225
El Malik el-Muazzam Zahir el-Din 452
El Zavzani 444
El-Amidi 445
El-Buhturi 446, 452
El-Bustânî, Süleymân 25
El-Cebertî 18
el-Cezairi, Şeyh Abdülkadir 435
El-Hafaci 450
El-Hariri 442-43, 450
El-Huri, Halîl 43
El-Kabakibi, Hacı Ebu Bekir Ağa 428
El-Kayyali, Sami 426-27, 430
El-Maluf, İsa İskender 430
El-Matvi, Muhammad el-Hadi 444
El-Mü'eyyed, Sâdık 43-44

El-Nabhani, Yusuf 446, 452
El-Naccari, Haydar 446, 452
El-Naccari, Rasul 446, 452
El-Şarişi 442-43
El-Şayrafi, Hasan Kamil 452
El-Şirazi, Ali b. Ubeydullah 351-52
El-Sühreverdi, Ahmed b. 452
El-Sulh, İmad 432-34, 444, 452
El-Tuğrâ'î 446
Elçin, Şükrü 393
Elî Herîrî 347
Elias, Hanna 430
Emmanoulidis, Elias K. 214
Endress, Gerhard 442
Enginün, İnci 365, 495-96, 498
Epiktetos 26
Eraslan, Cezmi 390
Ercişli Ahmed Şevki 334
Erdem, Servet 327
Erdem, Yahya 118
Erebê Şemo 336
Erğinci, Erkan 119
Erhat, Azra 208
Eriksen, Thomas H. 397
Ertem, Rekin 37
Eruz, Sakine 489
Erzurumlu Manuk 21
Escarpit, Denise 29
eş-Şidyak, Ahmed Fâris 11, 18, 20, 42, 44, 423, 425, 430, 432-38, 444-46, 448, 450, 452-53
et-Tahtâvî, Rifâ'a 26, 29, 42, 44
Etmekjian, James 53, 287
Even-Zohar, Itamar 287-88, 499-503
Evliya Çelebi 170, 332
Evrimer, Rifat Necdet 393
Eyüboğlu, Sabahattin 208
Ezop *bkz.* Aisopos

Fardi Efendi *bkz.* Phardys, Alexander Themistoklis
Fardis, A. Th. *bkz.* Phardys, Alexander Themistoklis
Farhi 324
Farîs *bkz.* eş-Şidyak, Ahmed Fâris
Fasulyeciyan, Tovmas 365
Fatma Aliye 31
Fénelon 11, 28, 162, 165, 174, 237, 274
Feqî'yê Teyran 347
Ferera, İsak 41
Ferhat, Cebrail 445, 450
Fernández, Ángel Pulido 288
Ferreras, Juan Ignacio 297
Féval, Paul 61
Fikri Necdet 353
Filaretov, Sava 260, 262, 264
Findley, Carter 158-60, 162, 430
Firdevsi 274, 366, 368-69, 371, 377
Fîrûzâbâdî 156
Fishman, Joshua 397
Flemming, Barbara 142
Florentin, Izhak David 286, 299-300, 303-307
Florian, Jean Pierre Claris de 389
Fontenelle 165
Fortna, Benjamin 221, 323
Fossati, Gaspare 169
Fotyadi Paşa *bkz.* Photiadis, Konstantin
Franco, Gabbay M. 13
Franklin, Benjamin 18
Fraşeri (Frashëri), M. Naim 25, 190-91, 410
Fraşeri, Sami *bkz.* Şemseddin Sami
Frashëri *bkz.* Şemseddin Sami
Frashëri, Abdül (Abdyl) 375, 406
Frashëri, Kristo 390-91
Frashëri, Sami *bkz.* Şemseddin Sami
Fresco, Moise 53, 323
Fresko, David 61
Frye, Northrop 244
Fuat Paşa 130, 161, 170, 363, 377, 431, 437
Fuat Temo 334, 340
Furet, Caroline 53
Fuzuli 473

Gaçev, Georgi 255
Galante, Avram 284, 292
Ganzalles, Emmanuel 487
Gedeon, Manuel 21, 190
Gençev, Nikolay 13, 28, 255-56
Genoviç, Nikola 259
Gerçek, Selim Nüzhet 255, 428-29
Gerov, N. 262
Ğhorentsi, Movses 461
Gırcikyan, Agop (Hoca Agop) 130, 162
Gibb, E.J.W. 414
Giraud, Jean 181

Giritli Rif'at Bey 39
Glass, Dagmar 19
Goldsmith, Oliver 27
Gozlar, Léon 290
Göçek, Fatma Müge 136, 419
Gökalp, Gonca 361
Gökalp, Ziya 32-33, 413-14, 416-17
Göksel, Ali Nüzhet 33
Gölpınar, Ebru 124
Gövsa, İbrahim Alaettin 45, 396
Gözübüyük, Şeref 400, 418
Granitski, A. 7
Grant, Michael 153, 155
Groc, Gerard 12-13
Gruendler, Beatrice 63
Guattari, Felix 382
Guéroult, Adolphe 46
Guignes, Joseph de 46, 414, 417
Gutas, Dimitri 483
Gutschmidt, Karl 416
Guzel-Oglu, Eram 161
Güler, Ruhi 484
Güllü Agop *bkz.* Vartovyan, Hagop
Güllü, Fırat 359, 565
Günyol, Vedat 4, 200-201, 203

Habermas, Jurgen 238
Hacî Qadirê Koyî 343-48, 350-52
Hadjiyski, İvan 253
Hafız Refî 26
Hafız-ı Şirazî 351
Hagopyan, S. 462-64, 472-73
Hahn, Johann Georg von 405-406, 408
Hakkârili Abdurrahim Rahmi 333
Halet Bey 364
Halevi, Bezalel 16
Halil Hayali 333-34, 341
Hamamcıyan 130
Hamdi Kenan 488
Hamit *bkz.* II. Abdülhamit
Hammer, Joseph von 18, 143, 150, 157, 162, 172
Hammerschmidt, Karl Eduard *bkz.* Abdullah Bey
Handjéri, Alexandre 143-44, 147, 155-57, 159, 191
Hanili Salih Bey 352
Hanioğlu, Şükrü 413, 419
Hapsulas, İoannis 21
Harutyun, Mahdesi 463
Harutyunyun, H. 467
Hasan Bedreddin 45
Hasan Paşa 299, 317-18, 321
Hassanpour, Amir 330-31, 336, 343, 3448
Hassun *bkz.* Hassun, Rızkullah bin Nimetullah
Hassun, Antun *bkz.* Hasunyan, Andon
Hassun, Rızkullah bin Nimetullah 425-26, 428-38
Hassun, Rızkullah *bkz.* Hassun, Rızkullah bin Nimetullah
Hasunyan, Andon 132, 426
Hâtemi, Hüsrev 148, 150, 156-57
Hatsuni, V. 472
Hayguni, Armenag 49-50
Hayrullah 162
Haznedar, Cemal 334
Heilman, Robert Bechtold 245-46, 248
Hekimyan, Sırab 234
Heller, Joseph 333
Herera, Yosef İsrael 57
Herkol Azizan *bkz.* Celadet Ali Bedirxan
Herodot 27, 169
Herrick, George F. 20
Herzfeld, Michael 205
Herzog, Ch. 44
Hesselmeyer, Ellis 409
Hetzer, Armin 4
Heyberger, Bernard 19, 24
Heyd, Uriel 417
Hırimyan, Mıgırdiç 462
Hilendarski, Paisiy 256-57
Hisaryan, Hovhannes 5, 11, 17
Hizarcı, Suat 393
Hobsbawn, Eric 404
Hoca, Enver 379
Homeros 25, 190
Hopf, Claudia 416
Horowitz, Donald 397
Hosking, Geoffrey 397
Hostler, Charles Warren
Hovsep Vartanyan Paşa *bkz.* Vartan Paşa
Hraçya, Azniv 472
Hroch, Miroslav 210-11, 213, 229, 416
Hugo, Victor 14, 35, 53-54, 180, 200, 235, 237, 246-47, 271, 296, 300, 303, 389, 462-63, 466, 493-94
Hürmüzyan, Yervant (Yetvart) 29, 461

Hüseyin Cahit 197
Hüseyin Hezarfen 170
Hüseyin Nazım 60
Hüsrev Paşa 158
Hz. Muhammed 31, 344

Iakovos Argyropulos *bkz.* Yakovaki Efendi
Irmak, Erkan 496
Irving, Washington 186
Işık, İhsan 395
Işın, Ekrem 166-67

İbn Miskeveyh 26
İbn-i Haldûn 43-44, 46, 161, 329
İbn-iNedim 185
İbnü'l Esîr 46
İbrahim Müteferrika 144
İdrisi 149
İgov, Svetlozar 254-55
İhsan Nuri
İnal, İbnülkemal Mahmud Kemal 164
İnci, Handan 364
Invernizio, Carolina 286, 291
İpsilanti, Konstantin 145, 156
İş, Ayşe Öykü XVI
İsfahani, Mirza Habib 269-72, 276-78
İsidoridis-Skilisis, İoannis 53
İskerlet Kalimaki *bkz.* Kallimachi, Skarlatos
İsmail Hakkı Baban 334, 338
İsmail Safa 487
İsmail Vedad 341
İstamatyadis, Aleksandros 39
İstefanaki Bey *bkz.* Vogoridi, Stephan
İzzet Molla 157

Jaba, Alexandre 350
Jacob, Max 477
Jancigny, Dubois de 46
Jeçev, Tonço 255
Julien, Stanislas 414
Jusdanis, Gregory 206

Kadri Cemilpaşa 334
Kahhala, ÖmerRıza 446
Kahya, Hayrullah 124
Kairis, Theofilos 198
Kalemciyan, Dikran 475
Kalfa, Ambroise 11, 29, 32
Kalfayan, Khoren 39
Kalimaki Bey *bkz.* Kallimachi, Alexander
Kallimachi, Alexander 159
Kallimachi, Skarlatos 156
Kâmran Bedirhan 333
Kantemir, Dimitri 51
Karaarslan, Uğur 485-87
Karadağ, Ayşe Banu 481, 484, 498, 503
Karakılçık, Pınar 124
Karakioulaphis, Anastasios 205
Karama, Butrus 429
Kardinal Bellarmino 24
Karmona, Elia 41, 292
Karolidi Efendi *bkz.* Karolidis, Pavlos
Karolidis, Pavlos 174, 187-89
Karra, Anthi 201, 227
Kaşani, Mirza Ali Muhammed 269
Kasap, Teodor 26, 38, 57, 177-84, 191, 259
Kasapis, T. *bkz.* Kasap, Theodor
Kasapski 264
Kasparyan, Minas 28
Katerine II, 151
Kâtib Çelebi 46, 149
Kavafyan, Hovsep 48
Kawerau, S. 36
Kayaoğlu, Taceddin 44, 489
Kazım Vehbi 353
Keats 467
Kefeli, Emel 498
Kelekyan, Diran 41
Kemal Fevzî 333, 353
Kemalpaşazade Sait Bey 186
Kempis, Thomas à 24
Kerem, Yitzchak 234
Kerküklü Necmeddin 334
Kerman, Zeynep 180, 498
Kermanî 277
Kesrevi, A. 273, 276
Kévorkian, K. 17, 23
Kévorkian, R.H. 17, 28
Khawam, René R. 11
Khoury, R.G. 25
Kırlı, Cengiz 238
Kieffer, Jean-Daniel 18
Kili, Suna 400, 417
Kilpatrick, Hillary 64
Kirmani *bkz.* Kirmani, Mirza Ağa Han
Kirmani, Alımed Edib 274
Kirmani, Mirza Ağa Han 270-75, 277-78
Kirmani, Mirza Ali Ekber 275

Kırmani, Nazım El-İslam 274
Kirmani, Sanati-zade-yi (Sanati-zade) 275
Kiryakidis, Ep. C. 62
Kitabcı Markar 21
Kitapçı Arakel *bkz.* Arakel
Kitromilides, Paschalis M. 207, 218
Klaproth, Hendrich J. 414
Klemm, Verena 63
Koç, Haşim 498, 502
Kock, Paul de 199
Kolcu, Ali İhsan 498-99
Kolomb, Kristof 185
Kolonja, Shahin 394-95
Konitza, Faik 410
Kononov, A.N. 154, 156
Kontis, G.P. 39
Kopasis, Andreas Andrulidakis 184-86
Koptaş, Rober 128, 457
Korais, Adamantios 206, 218-19, 221
Kornaro, Vinçenzo 40
Koselleck, Reinhart 401
Kosev, Konstantin 253
Kostaki Adosidi *bkz.* Adosidis, Konstantin
Kostaki Yani Fotyadi Paşa *bkz.* Photiadis, Konstantin
Kostantinidi *bkz.* Constantinidis, Alexandre
Kostantinidi Paşa (Efendi) *bkz.* Constantinidis, Alexandre
Koumarianou, Catherine 206
Koyî *bkz.* Hacî Qadirê Koyî
Koz, Sabri 59, 200
Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 143
Köprülü, Fuad 483
Köroğlu, Erol 210
Krafft, Albrecht 24, 26-27
Kratchkovskii, Ignatii 426, 429, 432, 434-35
Krikorian, Mesrob 431
Krısteviç, Gavrail 260, 262, 264-65
Krispi, Zef *bkz.* Crispi, Giuseppe
Kritovulos 142, 174, 188-89
Krylov 435
Kuçağ, Nahabed 471
Kudret, Cevdet 180, 393
Kumaryan, Krikor 26
Kuneralp, Sinan 159
Kuntay, Midhat Cemal 177-78, 182, 364
Kurbanyan, Hovsep 49-50, 124
Kurd Ali, Muhammed 453
Kurdakul, Şükran 395
Kurdî 351
Kurdîyê Bitlîsi *bkz.* Halil Hayalî
Kurdizade E. Sabit 355
Kurdo, Qanatê 332, 348
Kurt, Çiğdem 267
Kurultay, Turgay 488
Kushner, David 392, 400, 413-14, 416-17, 419
Kut, Turgut 118, 198, 200-201
Kutlu, Şemsettin 393
Küçük, Deniz Aktan XVI
Kyrmskii, Agathengel Efimovich 426-29, 431, 433-35

Lamartine 53, 59, 462-63, 467, 470, 478
Lamerais, K.G. 187
Lampros, Sypridon 147-48, 153, 158, 162
Landau, Jacob 390, 402, 413-14, 417
Lange, Klaus 394
Lapçinciyan, Teotoros (Teotig) 17
Lastivertzi, Arisdages 461
Laut, Jens Peter 414, 417
Lautel, A. 28
Lavallée, Joseph 46
Law Reşîd 333
Le Tourneur, Pierre 24
Lefevere, Andrè 200, 308
Lehmann, Matthias 291
Leibniz 80
Lekov, Doço 255
Leopardi, Giacomo 457, 467, 476
Lesage, A.R. 271
Levend, Agâh Sırrı 10, 42, 361, 364, 375, 391, 393, 406, 415-16
Levi, Avner 283-84
Lewis, Bernard 141, 144, 147, 161, 176, 213, 415
Lewis, Geoffrey 417
Lezaud, S.L. 58
Lindenberger, Herbert 246
Lloshi, Xhevat 410
Lobanov-Rostovskii, Alexander 188
Lochner-Hüttenbach, Fritz 408-409
Loewenthal, Robyn 22, 24, 41, 292
Long, Albert 36
Loomba, Ania 343
Lorecchio, Luigi 395
Loria, Jacques 61-62, 64

Loti, Pierre 45
Lubonja, Fatos 410
Lucini, Gian Pietro 467
Lukyanos (Lukiyanos) 25, 164
Lusinyan, Armen 465, 468-69, 477
Lütfi 121-22, 163

M. Salih Bedirhan 334
Ma'luf, Nâsîf *bkz.* Mallouf, Nassif
Macdonald, J. 444
Macid Paşa Keçicizade 60
Macler, F. 49
Maçukovski, Vladimir 260
Madame de Saint Ouen 389, 488
Madame de Suberwick 60
Mahmud Celaleddin Asaf 186
Mahmud Cevad 171, 173
Mahmut II, 18, 111, 125, 150, 152, 158, 330
Mahmut Raif Efendi 148, 150
Makariopolski, İ. 258-59
Malcolm, Noel 397, 399, 406-408
Malečková, Jitka 14
Maliakas, Avraam 50, 171, 176-77
Malkum Han 270, 272-74
Mallouf, Nassif 52-54, 429, 435
Malmîsanij, Mahmûd Lewendî 334-35
Malte-Brun, Conrad 408
Malyakas, Abraham *bkz.* Maliakas, Avraam
Mamuryan, Matteos 53
Mango, Andrew 166
Mansaku, Seit 410
Marcus Aurelius 18
Mardin, Şerif 161, 165, 222-23, 351, 484
Marinoviç, Kostaki 260
Marquam, Henry 29, 185
Maruş, Hovsep 119, 122, 124
Masci, Angelo (Engjël Mashi) 408
Masters, Bruce 408
Matar, İlyas 32
Matei, Ion 145
Mavrokordato, Nikola
Mavroyeni Paşa *bkz.* Mavroyeni, Alexander
Mavroyeni, Alexander 162, 184
Medzarentz, Misak 457
Megamiz, Zeki 45
Mehcurî 344
Mehdi Han *bkz.* Tebrizi, Mirza Mehdi Han
Mehdi Tebrizi *bkz.* Tebrizi, Mirza Muhammed Mehdi
Mehmed Şükrü *bkz.* Avedaranyan, Abdülmesih Yuhanna
Mehmed Süreyya 141, 158, 162, 171
Mehmed Tahir Münif *bkz.* Münif Paşa
Mehmet Ali Paşa 150, 153-54, 429
Mehmet Ali Paşa, Kavalalı 150, 153-54, 429
Mehmet Râşid Efendi 145
Mehmet Sait Paşa 191
Mehmet Şerif Sabri 446
Mehmet Tahir, Bursalı 141, 418
Mehmet Tevfik 182
Mela Mehmudê Beyazidî (Bayazidî) 335, 350
Melayê Bateyî 344
Melayê Cizîrî 344, 347-48, 351
Melayê Xasî 345
Mele Xelîlê Sêrtî 351
Melek Ahmet Paşa 332
Melkonyan, Janet 457
Memduh Selim 333
Ménage, V.L. 144
Menâpirzade Nuri Bey 364
Menashe, M. 290
Meninski, Francizsek 157, 169, 172
Meragai, Zeynelabidin 269-70, 275-78
Meram, Ali Kemal 416-17
Merçil, Erdoğan 157
Meretowar, A. 333
Mermutlu, Bedri 74
Mesâbkî, M. 60
Mesture Kurdistanî 344
Mesûdî 46
Metternich, Klemens von 55
Mevlana Halid 331
Mevlevî 344, 351
Mevsim, Hüseyin 251, 566
Meydani 450
Meyer, Gustav
Meyer, Michael 401
Mıkhitar *bkz.* Sivaslı Mıkhitar
Michaud, Joseph 409
Mignon, Laurent 117, 120, 195, 236
Mihaylovski (Mihailovski), Nikola 60, 259
Mihrî 351
Mikdat Mithat Bedirhan 333-34, 338, 341, 349
Miklosich, Franz 167

Milas, Herkül 213
Minogue, Kenneth Robert 356
Minovi 271, 274
Mirkoviç 264
Mirza Abdul Hüseyin 275
Mirza Habib *bkz.* İsfahani, Mirza Habib
Mirza Habirü'l-mülk 273
Mirza Mehdi Tebrizi *bkz.* Tebrizi, Mirza Muhammed Mehdi
Mirza Subh-ı Ezel 272
Misailidis, Evangelinos 4, 38, 56, 59, 62, 168, 198-223, 225-29
Mişev, D. 265
Misha, Piro 397
Mithat Paşa 130, 339, 431
Mitko, Thimi 390
Mizancı *bkz.* Mizancı Mehmet Murat
Mizancı Mehmet Murat 68, 109-10, 113, 129, 418
Mizancı Murat *bkz.* Mizancı Mehmet Murat
Mnatsaganyan, A. 471
Mo'eyyedoleslâm 269
Molière 180-81, 191, 271, 462-63
Molla Said-i Tawegozi 344
Montecuccoli, Raimondo 144
Montepin, Xavier de 199-200
Montesquieu 16, 147
Moran, Berna 134
Mordtmann, Andreas David 142
Mordtmann, J.H. 167
Morier, James 269, 271
Moschopulos, N. 177, 179, 182
Motika, R. 44
Muhammed Ali 42
Muhemed Seidê Mehrî 344
Murad İstanli *bkz.* Baron Henry Edward John Stanley of Alderley
Murkidis, Léandre 62
Muruzi, Dimitri 144
Musset, Alfred de 300, 467, 469, 473
Mustafa III, 318
Mustafa IV, 150, 156
Mustafa Behcet 49-50
Mustafa Celalettin Paşa *bkz.* Polzokic-Borzecki, Konstantin
Mustafa Efendi 31
Mustafa Fazıl Paşa 222-23
Mustafa Necati 36
Mustafa Reşit Paşa 130, 162, 259
Mutev, Dimitır 260-64
Mükslü Hamza 333
Müller, Karl 189
Müneccimbaşı 46
Münif Paşa (Efendi) 12, 68, 72-77, 81-82, 92, 108, 166-68, 173-74
Myres, J.L. 408

Naccari *bkz.* el-Naccari, Rasul
Nadson 467
Naim Bey *bkz.* Fraşeri (Frashëri), M. Naim
Naim Vei Frasaris *bkz.* Fraşeri (Frashëri), M. Naim
Nakkaş Efendi 418
Nalbandyan, Mikayel 460, 462
Nalî 344, 347, 351
Namık Kemal 42, 58, 68, 77-81, 108, 119, 133-34, 177-80, 184, 222-23, 233-35, 239-40, 246-47, 364, 375, 377, 381, 383, 460
Nana Sahib 75
Naon, Avram 41
Napoléon *bkz.* Napolyon Bonapart
Napolyon III, 10
Napolyon Bonapart 10, 18, 38, 55-56, 155, 163, 485
Naregatsi, Krikor 23, 460, 473-74
Naregli Krikor *bkz.* Naregatsi, Krikor
Nasiruddin Şah 273
Nassi, Gad 13
Natali, Denise 339
Naydenov, İvan 259-60
Nazaryantz, Hrand 466-67
Nebez, Jemal 335
Necip Asım 27, 415, 418-20
Nefî 351
Nehama, Joseph 10, 16, 23, 57
Nersessian, Vrej 24
Nevfel Efendi *bkz.* Nimetullâh Nevfel
Nichanian, Marc 14, 17
Nikokles, Nikolaos 407
Nikolaidis, Dimitrios 60
Nikolaidis, Nikola 184
Nikolova, Yuliya 253, 255-56
Nikusios, Panayotis 143, 170
Nimetullâh Nevfel 43
Nitti-Talentini, F. 466
Noli, Fan 394
Non, İbrahim *bkz.* Naon, Avram

Oba, Ali Engin 416-17
Odyan, Krikor 130
Ohnet, Georges 487
Oikonomidis Vasil Efendi 225
Oksal, Sedat 393
Oral, Fuat 429
Orhon, Orhan Seyfi 395
Orhonlu, Cengiz 143, 159
Orkun, Hüseyin Namık 416-17, 419-20
Ortaylı, İlber 259, 412, 416, 418-19
Oşagan, Hagop 477
Osep, Kurban *bkz.* Kurbanyan, Hovsep
Osman Efendîyê Babijî 344
Osman Ferid 43
Osman Râsih 27
Ostle, Robin 14, 24, 190
Otetea, Andrei 147

Öke, Mim Kemal 415
Ölmez, Mehmet 195
Ömer Cemilpaşa 334
Ömer Hayyam 473
Önen, Dünya 423, 439
Özcan, Azmi 43, 390
Özkırımlı, Atilla 395
Özoğlu, Hakan 329
Özön, Mustafa Nihat 28, 183-84, 199-200, 364, 395, 494
Öztürk Kasar, Sündüz 499
Öztürk, Serdar 238
Öztürk, Veysel 385, 387

Paboudjian, S.B. 23
Pakalın, Mehmed Zeki 162, 173
Paker, Saliha 180, 499-501
Pakraduni, Arsen 461
Palauzov, S. 264
Paleologos, Grigoris 201, 204, 227
Palmieri, Aurelio 34
Pamuk, Şevket 128, 321
Pamukciyan, Kevork 17, 120-22, 132, 179, 200
Panayot Efendi *bkz.* Nikusios, Panayotis
Papadoulos, Yorgos 205
Papazyan, Sdepan 466
Pardoe, Julia 3-4
Parker, E.H. 414
Parla, Jale 136
Pashko Vasa *bkz.* Vasa Paşa 46
Patinakizade Mehmed Atıf 46
Pavlos Karolidi *bkz.* Karolidis, Pavlos
Pedersen, Johannes (Pedersen, Johs) 441-42, 453
Pellico, Silvio 58
Penev, Boyan 264
Perkins, Justin 36
Petropoulou, Ioanna 199-200
Petropulo, Yorgaki 170
Pfander, K.G. 19
Phardys, Alexander Themistoklis 159, 168-69
Photiadis, Konstantin 168, 171-73, 173
Piccolimini, Aeneas Silvius 407
Pigault-Lebron, Charles Antoine Guillaume 35
Pikolo, Nikola 7
Pipa, Arshi 405-406
Pirekurd Tevfik 352
Pîremerd *bkz.* Süleymaniyeli Tevfik
Polzokic-Borzecki, Konstantin 416, 419
Popov, D.K. 260
Popoviç 264
Porter, Sir James 429
Poujade 27
Poujoulat, François J.J. 21
Pouqueville, François 407
Prévost, Abbé 304, 307-309, 311-12, 316
Proudfoot, Ian 454
Psycharês 164
Ptinis 162, 171-72

Qazi Letif 353
Qazîzade Mistefa Şewqî 353
Quatremère, Etienne 157
Quérard 151
Queux de St. Hilaire 53
Quintal, Anthero de 467
Quirk, Tom 387

R[hangabé], E.R. 147
Racine 43, 486
Radloff, Wilhelm 414-15
Ranger, Terence 404
Rasih Efendi 174
Raşit Paşa 364
Rauf 172
Raymond, Xavier 46
Recaizade Ekrem *bkz.* Recaizade Mahmut Ekrem

Recaizade Mahmut Ekrem 58, 65, 68, 82-83, 108
Redhouse, James 162, 169, 175
Rehmî, Ebdurrehim 340, 342, 353, 356
Rendu, Ambroise 30
Reşit Paşa *bkz.* Mustafa Reşit Paşa
Resmolu Midhat İbnül Ahmed 59
Reso, Zihni 70
Rhasis, Georges 25, 144, 153-55, 157, 189
Rıdvan, Ebu el-Futuh 453
Rıza Talabanî 344, 347
Richardson, Samuel 308
Richebourg, Émile 37
Richmond, Leigh 36
Richter 401
Rifat Paşa 174
Rigas, Velestinli 218
Riggs, Charles T. 189
Riggs, Elias 20
Rimbaud, Arthur 457
Robertson, William 28, 43, 162
Rodrigue, Aron 282, 284
Romero, Elena 41, 53, 59, 61-62, 283, 287, 290, 292, 299-300, 303, 324
Roper, Geoffrey J. 19, 43, 439, 444-46, 453
Rousseau 271, 411, 462-63
Runciman, Steven 227
Russack, Hans Herman 170
Russell, James R. 240
Rustaveli, Şota 473
Rypka, Jan 157

Sabat, Halil 454
Sabuncu, Luis (Louis) 43
Sacy, A.I. de 414
Sacy, Sylvestre de 18, 172
Sadi 274
Sadoğlu 416
Sadullah Paşa 152
Safvet Paşa 167, 172-73, 175
Sağnıç, Feqi Huseyn 345, 347-48, 351
Said, Edward 483
Saint-Pierre, Bernardin de 7, 29, 237, 284, 296, 463
Salaville, Severien 56-57, 199
Salim 344
Samartsidis, Hristoforos 61
Sami Bej Frashëri *bkz.* Şemseddin Sami
Sami Bey Fraşeri *bkz.* Şemseddin Sami
Sami *bkz.* Şemseddin Sami
Sami Frashëri *bkz.* Şemseddin Sami
Sami Paşa 42, 433
Sami-Bey Frassari *bkz.* Şemseddin Sami
Sand, George 35
Sarkîs, Yusuf Aliyan 32, 43, 446
Sarmaşıkyan, Kirkor 129
Sauvaire, Henry 442
Sayat Nova 471
Schiller 462
Schlechta-Wssehrd, Ottocar von 18, 43
Schliemann, Heinrich 165
Schmid, Christoph von 30, 48, 59, 199
Schöpflin, George 397, 410
Schulze, Reinhard 23
Segneri, Paolo 24
Selahaddin Eyyübi 349
Selanikli Hilmi 25, 190
Selim III, 144-45, 148, 150, 152, 156
Selim Fâris 446
Serents, Sarkis 40
Servati, Rafael S. 22-23
Sethi, Rumina 397, 404, 409, 411
Sevük, İsmail Habib 39, 57, 183, 199, 393
Seyitxan 344
Seymen, Lütfi 22
Seyyid Abdülkadir 334
Seyyid Mustafa 150
Sezer, Feride Evren 279
Shakespeare (Shekspir) 185, 231, 247, 290, 365, 370, 373, 380, 383, 462, 495, 498
Shaw, Ezel Kural 428
Shaw, Stanford J. 145, 428
Shayku, Luis 431
Shelley 467
Simeon, Arhipiskopos Tessalonikis 225
Şimşek, Şehnaz Şişmanoğlu 193, 200, 215
Sinas, Thanas (Athanas) 395
Sipehsalar 271
Sivaslı Mıkhitar 17, 24, 132
Siverekli Hilmi 333
Siyahpoş 351
Skufos, N. 56
Slavçeviç, Konstantin 260
Slaveykov, Petko R. 52, 259-60, 264
Smith, Anthony D. 397, 399, 404
Somel, Selçuk Akşin 221, 323
Sönmez, Ayten 139
Soulié, Frederick 389

Spasov, Liudmil 253-54
St.Pierre, Bernardin de *bkz.* Saint-Pierre, Bernardin de
Stamatiadis, Epam I. 143, 145, 147, 153
Stamenis, N. 61
Stathi, Pinelopi 201
Stavrou, Tatiana 166
Stein, Sarah A. 323
Stepanian, Kh. G. 5
Stepanyan, Hasmik 4, 48, 117-18
Stephanos Karatheodori *bkz.* Carathéodory, Etienne
Stephanyan, Karnik 364
Storey, Charles Ambrose 186
Storey-Bregel *bkz.* Storey, Charles Ambrose
Stoyanov, Manyo 7, 12, 17, 36, 59
Strabo 406-408
Strauss, Johann 1, 5-6, 9, 15, 23, 25-26, 28-29, 33, 35, 37, 40, 42-44, 56, 61, 71, 139, 141, 150, 152, 190, 195, 236-37, 332
Subh-ı Ezel *bkz.* Mirza Subh-ı Ezel
Sue, Eugene 12, 21, 34-35, 39, 53, 61, 199, 296
Sullidis (Sullides), Nikalaos 39, 56
Sullioğlu, Nikola *bkz.* Sullidis, Nikalaos
Sungu, İhsan 171, 177, 183, 381
Süleyman Çelebi 31
Süleyman Hüsnü Paşa *bkz.* Süleyman Paşa
Süleyman Nazif 40, 334, 353
Süleyman Paşa 46-47, 417
Süleymaniyeli Tevfik 333-34, 352, 354-55
Swan, Charles 146
Swift, Jonathan 296, 498
Swindler 502

Şah Abdülazim 277
Şahabettin Süleyman 40
Şarasan 364
Şaruryan, A.S. 461-64, 467-69,474, 478
Şedîd, Bişâra 57
Şemdînanlı Şeyh Ubeydullah-ı Bedrî 334
Şemseddin (Şemsettin) Sami 4, 30, 41-42, 44, 119, 123, 158, 197, 359-421, 488
Şeni, Nora 63
Şeref Han, Bitlisli *bkz.* Şerefxanê Bedlîsî
Şerefüddin Abdullâh Vassaf 157
Şerefxanê Bedlîsî 346
Şerezli, Salomon İsrael 22, 290, 317
Şerif Paşa 355
Şêx Evdirehmanê Axtepî (Axtepeyî) 344, 352
Şêx Nuredînê Birîfkanî 344
Şêx Rıza Telebanî *bkz.* Rıza Talabanî
Şeyh Abdurrahman Aktepi 355
Şeyh Ahmed 74, 272
Şeyh Ahmed Ruhi 271-72
Şeyh Muhammed Can 355
Şeyh Muhammed Kerbalayî 355
Şinasi (İbrahim Şinasi) 12-13, 18, 68, 72, 74-75, 77, 81, 108, 113, 222, 459
Şişkov 264
Şişmanov, İv. 255

Taberî 44
Tahir Gürçağlar, Şehnaz 500
Tajani, Francesco 407
Takizade, Sd. Hasan, 270
Talebof 269
Tan, Sami 348
Tancheva, Kornelia 234
Tanilli, Server 165
Tanpınar, Ahmet Hamdi 134, 159, 162, 172, 223
Tantalides, Elias 163
Tarrâzi, Philip di 32, 426, 434-35
Taşkın, Gülşah XVI
Tawtal, Ferdinand 427
Tebrizi, Ağa Muhammed Tahir 270
Tebrizi, Mirza Mehdi Han 270, 276
Tebrizi, Mirza Muhammed Mehdi 269, 277
Tebrizi, Tahir 272
Teğtabyan, Pasqual 53
Tekeli, İlhan 238
Tekin, Talat 415
Telebanî *bkz.* Rıza Talabani
Teofilakt 263
Teoharov 264
Terrail, Ponson du 34
Terzibaşyan, V. 459, 468-69
Terziyan, Tovmas 39, 459, 461
Tevfik Bey 334
Tevfikoğlu, Muhtar 393
Theologosoğlu, Misail Pappasoğlu 198
Thomsen, Vilhelın 414-15
Thunmann, Johann 407
Tığlıyan, Sırabyon 461-63, 475
Tibullus 473

Tietze, Andreas 5, 121, 124-25
Tilkiyan, Viçen49-50, 119
Timurlenk 47, 240-41
Tiryakioğlu Boğos Hoca 162
Tischendorf, Konstantin von 188-89
Tomaşevski, Boris 285
Tonnet, Henri 5, 16, 19, 28, 62
Tooke, Reverend William 151
Topraktepe, Ersel 499
Toury, Gideon 502
Traxler, A. 394
Triandafyllidou 401
Tsankov, Dragan 259-61
Tuğlacı, Pars 21, 58
Tunaya, Tarık Zafer 379
Tunçel, BurçİdemTuncer, Hüseyin 393
Tunuslu Hayrettin Paşa 43
Tural, Şecaattin 361, 391, 393, 406, 415
Turhan, Hikmet 361
Turyan, Bedros 234-35, 240, 246-47, 455, 457-79
Turyan, Yeğişe 461-62, 472-73, 478
Türkeli 487
Türköne, Mümtaz'er 390

Ubicini, Jean-Henri-Abdolonyme 6, 20, 28, 57, 427-29
Uluğtekin, Melahat Gül 499
Us, Hakkı Tarık 418
Uslu, Mehmet Fatih 231
Uzun, Mehmet 348
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı 143

Ülken, Hilmi Ziya 223, 483, 496-98
Ünver,Süheyl 23
Ütüciyan, Garabed S. 17, 58, 60

V. Charles 60
Vaçidi, Yanko 39
Vala Nureddin (Va-Nu) 393
Vali, Abbas 337, 339, 345, 347, 357
Vambery, Arının 406, 415
Van Bruinessen, Martin 347
Vankulu 169
Vartan Paşa 5, 9-11, 13, 17, 38, 48, 50, 56, 73, 118-21, 123, 130, 132, 160, 162, 201, 361, 461-62, 465
Vartanyan, Ağavni 465
Vartanyan, Hovsep *bkz.* Vartan Paşa
Vartovyan, Hagop 363-64, 474-75
Varujan, Taniel 17
Vasa Paşa (Efendi) 172, 410
Vasilâki Efendi *bkz.* Vukas, Vasilaki
Veled Çelebi 419-20
Velikov, S. 27
Velliantes, Th. 156
Veloudis, G. 16
Vendotis, George 28
Verdi, Giuseppe 303-304, 406
Vern, Jül *bkz.* Verne, Jules
Verne, Jules 35, 296, 493
Veselovski, Aleksandr N. 311
Virgil 147
Vithynos, İoannis 172
Vogoridi, Stephan 162, 170
Voltaire 165, 183, 486
Vorontsov, Mihail Semyonoviç 154
Vosganyan, Haçadur 118
Voutyras, Stavros 176
Vraçanski, S. 257
Vreto, Jani 390
Vretos, I.A. 177
Vukas, Vasilaki 25, 39, 163-65, 227

Washburn, George 431
Wassa Efendi *bkz.* Vasa Paşa
Watt, Montgomery 155
Wellington 55
Wells, Charles 19
Welsh 262
Wheeler, Brannon M. 454
White, Charles 21
Williams, Henry G. 20
Windekens, A.J. van 408
Witkam, Jan Just 451-53
Wodak, Ruth 401
Wood, James 323
Wurm, Heidrun 149

Xanay Qobadî 348
Xenos, Stefanos Th. 11, 19
Xylander, Joseph Ritter von 407

Yahya Efendi 485
Yahya Kemal 208

Yahya Naci Efendi 158-59, 162
Yakovaki Efendi (Iakovos Argyropulos) 147-53, 155, 158, 162, 173, 188-89
Yakub Sabuncuzâde Luvis Beri Efendi *bkz.* Sabuncu, Luis
Yanko Vitinos bkz. Vithynos, İoannis
Yavuz, Hulusi 172
Yeğişe *bkz.* Turyan, Yeğişe
Yekdeş, Ömer Faruk 327, 567
Yerasimos, Stefanos 170, 238
Yeremyan, Hovhannes 24
Yerolympos, Alexandra 238
Yesayan, Emanuel 39
Yorgaki Razi *bkz.* Rhasis, Georges
Yorgaki Razizade *bkz.* Rhasis, Georges
Young, Edward 24
Yurdakul, Mehmet Emin 418-19
Yusuf Agâh Efendi 148
Yusuf Has Hacip 414
Yusuf Kâmil Paşa 12, 28-29, 32, 42, 162, 165, 174, 183
Yusuf Ziyaeddin Paşa el-Halidi 331, 352
Zaccone, Pierre 39
Zachs, Fruma Schreir 426
Zallony, Marc Philip 145-46
Zallony-Swan *bkz.* Swan, Charles
Zankov, Dragan 58
Zapheirion, N. 186
Zarcone, T. 269
Zarinebaf-Shar, F. 269
Zaxoyî 353
Zekiyan, Boğos (Boghos) Levon 120, 132, 240, 455, 457, 476
Zeydân, Corci 42-43, 45, 52, 426, 430
Zeynelabidin *bkz.* Meragai, Zeynelabidin
Zınar Silopi *bkz.* Kadri Çemilpaşa
Zillu's-sultan 272
Zipcy, Paul 40
Ziya Efendi 352
Ziya Paşa 42, 46, 375, 459
Zografski, Parteniy 263
Zohrab, Krikor 41
Zohrabyan, Hovhannes 18
Zola, Emile 290

KAVRAM DİZİNİ

1876 Anayasası 176
abone 168, 206, 214, 263, 266
adaptasyon *ayr. bkz.* uyarlama 83, 171, 174, 180, 183, 200
AIU *bkz. Alliance Israélite Universelle*
akademik Türkçülük 409, 417-18
aktarım 84, 293, 310, 452, 454, 501-502
alafranga 50, 120, 129, 137, 258
Albanoloji 399, 405-406, 408-10
alfabe 7-8, 14, 37-38, 67, 117-18, 142, 180, 183, 195-98, 201, 292, 300-301, 331-32, 357, 375, 406, 411
  Arap 183, 332
  Ermeni 37, 117, 201, 331
  Grek 124
  Kiril 117
  Latin 180, 299, 301, 332
  Yunan 8, 117, 142, 197
Alliance Israélite Universelle (AIU) 62, 282, 284, 291, 324
alt sistem 288
alter ego 111
amira 127-29, 133
ana karakter 99, 201-202, 217, 311, 317
Anadolululuk 203-13, 216
anakronik 342, 348, 351
anasır 212, 401
anlatıcı 58, 90-91, 93-95, 97, 99-100, 107-108, 112, 123, 136, 202-203, 223, 294, 302, 304, 311, 313-14, 318, 335
anonimlik 285-86, 289, 297-98
Ansiklopedistler 222
Antik Yunan 25, 27, 47, 153, 155, 174, 180, 205, 399, 407-408, 410
Antikite 174, 255
Antoloji 40, 62, 391, 393, 395-96
ara dil 487
Arap modernizmi 20
Arnavut Komitesi 390-91
aşk 39, 50, 84, 96, 125-26, 132, 137, 242, 245, 284, 342-44, 350, 370-71, 382, 458, 465, 471, 473, 494
aşk hikâyesi (öyküsü) 32, 35, 38, 49, 60, 119, 121-22, 125, 130, 135, 284, 303, 305, 311, 316, 325, 370, 372
aşkharhapar 9
ateizm 219, 221
avam 400, 412, 490
avangard 466
Avrupalılaşma 420
Ayastefanos Anlaşması 375
aydınlanmacı 136, 206, 214, 216, 219, 222, 229, 254, 264, 266, 375

Babanlar 330
bağımlılık 298, 467
Bahaîlik 272
baht dönüşü 246
balad 204, 291, 293-94
baskı aygıtı 377-78
Baş Tercüman 142, 145, 158
Batılılaşma 196, 237, 282, 287, 292, 295, 297, 323, 370, 420, 484, 488, 492, 495-69, 498-99, 503-504
bedevilik 76, 90-91
Bedirhaniler 330, 348
belediyecilik 238
beratlılar 427
Berlin Anlaşması 375
bibliyografya 4, 46-47, 63, 118, 163, 446, 448
Bidayet ve İstinaf Mahkemeleri 173
bilinçdışı 205, 477-78
birincil 246, 261, 290, 499
biyografi *ayr. bkz.* yaşamöyküsü 32, 56, 147, 150, 153, 168, 173, 178, 206, 361, 366, 387, 391, 426, 432, 461, 466
bölünmüş yapı 329, 331
Bulak Matbaası 42, 44, 51, 56, 150, 442, 444
Bulgar uyanış çağı 253-56, 266
Bulgar Yazın Topluluğu 260-62, 264, 266
burjuva 136, 238, 254, 256
burjuva-liberal aydınlar 380
burjuvazi 128, 136, 255, 257

bürokrasi 110, 112, 128-29, 222, 262, 330, 377-78, 383

cem ayini 371-72, 378
cemaat 4, 6-8, 10-11, 15, 17, 20, 24, 27-28, 33, 38, 40-41, 52, 55-57, 59-61, 63, 71, 119-21, 125, 127-29, 131-32, 134-35, 137, 141-43, 160, 162, 166, 168, 173, 175-76, 178, 184, 187, 190, 195, 198-99, 202, 206-207, 210, 216, 219-20, 223, 225, 228-29, 283, 331, 337, 356, 462-66, 475
Cemiyet-i İlmiye-i Arnavudiye 364, 375
Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniyye 152, 161, 166, 170, 179
cihat 432

çağdaşlaşma 413, 420-21, 492
çatışma 87, 119, 125, 127-28, 132, 196-98, 211-12, 220-21, 233, 235-37, 239, 245, 248-49, 337, 425, 431-34
çeviribilim 492, 494-95, 498-99, 502-503
çevre 15, 26, 102, 105, 113, 157, 163, 201, 219, 237, 239, 266, 269-70, 272, 276-78, 293, 310, 331, 344, 355, 377, 391, 399, 405, 416, 427, 430, 459, 462, 467, 499-500, 502
çevrimyazı 156
çoğuldizge *ayr. bkz.* polisistem 488, 498-503
çoğulluk 68-70, 72, 74, 114, 196, 236-37
çok dilli 52, 63, 160, 195, 205, 215, 238, 330, 337, 339, 426, 428
çok kimlilik 217, 374, 376
çok milletli 5, 128

demokratik 70, 127, 211, 254, 256
Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyyesi 166, 208
despotizm 134, 272, 370, 383
devingen katmanlaşma 499, 502
devlet 37, 55, 58, 72, 76, 78, 80, 111, 120, 125, 142, 144, 149-50, 152, 159-60, 162, 164, 170, 172-73, 178, 184, 191, 201, 204, 255-56, 322, 330, 337, 339, 357, 363, 369, 378, 381, 402, 420, 430-31, 433, 435, 437, 442, 483-84, 488-89
dışarıdan alun 501-502
dışsal zorunluluk 245
diaspora 24, 269, 391
didaktik 52, 312, 355-56
dilsel ulusçuluk 402
dini yurtseverlik 208
dinsel söylem 85, 108-109
diplomasi 142, 151, 429, 485-86
direniş 74-75, 102, 109-10, 112-13, 238, 248, 371-72, 379, 472
divan 15, 51, 71, 124, 143-44, 146-47, 157, 172, 191, 319, 331-32, 351, 353, 445
Divan-ı Hümayun tercümanlığı 142-43, 150, 156, 158, 173
diyalog 12, 72, 123, 164-65, 171, 235, 237, 239, 248-49, 305, 371, 380
doğalcı 459
Doğu Akdeniz 27-28, 56, 59, 63-64
drama 164, 180, 246-47, 262, 365, 478
dramatik yazarlık 233
dramaturji 244, 370, 383
duygusal içerik 469
duygusalcılık 284
duyumculuk 473
düzyazı *ayr. bkz.* nesir 240, 276-78, 330, 335-36, 340-42, 352, 355-56, 425

edebî dil 9-10, 141-42, 145-46, 152, 156, 160, 164, 168, 170, 183, 191, 343
edebî Türkçülük 418
edebiyat eleştirisi 67, 265, 464, 483
edebiyat kariyeri 31
edebiyat ve millet 81
edilgen repertuar 502
editör 26, 34, 43, 60, 72, 184-85, 188, 283, 292, 295, 297, 347, 392, 396, 446, 452
ehlilik (ehlileşme, ehlileştirme) 106
El-Cevaib matbaası 19, 22, 43, 442, 445
eleştirellik 76, 478
Elizabethyen 365, 383
elsine-i selâse 44, 143, 159
elyazması 118, 144, 150, 162, 165, 188-89, 269, 271, 274-75, 331, 352, 427, 431, 437, 441-42, 444-45, 454
emperyal 71-72, 77, 80-82, 88, 103, 108-14, 337, 340, 404, 420
emperyal gelenek 68, 70
emperyal sistem 68, 70

emperyal söylem 68, 108
emperyalizm 68-69
Encümen-i Daniş
Enderun Mektebi 146
Engizisyon 60
entelektüel 17, 44-45, 168, 179, 196, 205-206, 218-19, 223, 233-34, 236-37, 269-71, 273, 278, 283, 292, 337, 352, 387-91, 396-400, 402-407, 409-10, 412-14, 416-20, 432, 438, 459, 462, 467, 476
epigraf 304
epistem 405
epistemolojik kırılma 389, 404-405
epistemolojik modernleşme 373
erek kültür 492, 494
erek-odaklı betimleyici yaklaşım 502
erek-odaklı kuram 502
Ermeni Katolik cemaati 38, 120, 131-32, 160, 175, 202
Ermeni Katolik Patrikhanesi 120
Ermeni Nizanınamesi (Nizamname-i Millet-i Ermeniyan) 121, 128, 130
Ermeni Ortodoks Kilisesi 125
Ermeni Patrikhanesi 125
Ermeni tiyatrosu 118, 461
Ermenilik 243
esnaf loncaları 128
estetik söylem 235
etken repertuar 502
etki 57, 104, 186, 190, 247, 258, 264, 270, 305, 345, 348, 363, 409, 414, 454, 470, 496
etkileşim 33, 39, 63, 199, 236, 330-32, 483, 499
etnik 10, 15, 65, 67, 71, 77, 102, 136, 189, 210-11, 213, 256, 260, 337-39, 375, 397, 399-40, 403-404, 406, 420, 459
etnik dil 7-8, 10, 15
etnik doğuş 397
etno-milliyetçilik 339
etnografik 84, 89-90, 103, 405
etnosentrik 396, 402
evrensel 75, 93, 109, 113
eylem stratejileri 502

fabl 26-27, 435
facia 239-41, 243, 245, 248, 364
Fener cemaati *ayr. bkz.* Fenerliler143
Fener Rum Patrikliği 261, 263
Fenerliler *ayr. bkz.* Fener cemaati 51, 142-47, 152, 154, 156, 158-59, 165, 170-72, 190-91, 201, 227
folklor 32, 293
folklorik 203, 205, 364, 405
Fransız romantizmi 83, 85

gazete 12-13, 17, 26, 29, 57, 73, 118, 121-22, 130, 157, 179, 184, 200, 214-16, 256, 259-61, 264, 269-70, 277, 283-84, 292, 295, 297, 330, 332, 334-35, 338, 348, 351-54, 365, 428-31, 433, 437, 444, 446, 464, 496
gelenek(sel) 16, 21, 23, 29, 49, 51, 68-70, 124, 127, 132-37, 141, 146, 155, 158, 164-65, 169, 175, 180, 189-90, 196, 225, 227, 229, 258, 264, 271, 278, 289-91, 293, 297, 330-32, 335, 342-47, 350-52, 354-55, 363, 365, 374, 389, 399, 404, 406, 409, 412-13, 420-21, 442, 444-46, 448, 450, 469, 472-73, 477
Genç Ermeniler 129-30, 134, 136
Genç Osmanlılar *ayr. bkz.* Yeni Osmanlılar 129, 134, 136, 417
genos 209
gerçekçi 3, 255, 430, 459, 465, 466
gerçeklik ilkesi 245
göçmen 239, 269, 276, 428-29, 434
gönderme 69, 85, 87, 95-96, 99, 141, 227, 243, 277, 320, 348, 392, 405-406, 412, 451, 460, 463, 467, 472, 500, 502
Gurani/Hewrami 343-44, 352
Gülhane Hatt-ı Şerifi 15, 159, 259

hâkim millet (millet-i hâkime) 70, 72-75, 400
halk 7, 32-33, 38, 50, 69, 134, 142, 170, 177, 200, 203, 205, 219, 222, 256, 263-64, 281-83, 287, 293, 363-64, 368, 377, 379, 381-82, 401, 413, 428-29, 467, 469, 471, 490, 494
halk edebiyatı 32-33, 38, 142, 200
hamartia 244
Hamazkyats (ulusal birlik) 120, 122, 131-33
haşiye 151, 442
havas 149, 490

hayali cemaat 206, 356
hayırsever 75, 97, 112
Hazine-i Hümayun 62, 122
hedef edebiyat 287, 300, 303
hemcinsler 212, 401
Hıristiyan(lık) 6, 8, 17, 19-20, 24, 32, 43, 45, 49, 58, 79, 85-88, 90-91, 93, 98, 105, 126, 147, 159, 195-98, 203, 205-206, 209-17, 222-29, 254-55, 293, 300-301, 306-307, 313-16, 418, 425-26, 430-35, 444-45, 471, 473, 477
hor görme 433, 436, 474
hurufat 444-45, 450

I. Enternasyonel 379-80
ırksal 77, 82, 96, 108-109, 187, 402
Islahat Fermanı 13, 128

iç benlik 478
içsel itki 245
ideal Osmanlı 95, 110, 113
ideolojik aygıtlar 207, 378
ideolojik yeniden-üretim araçları 378
iffet 59, 96, 103, 108, 112
iki dillilik (*diglossia*) 9, 337, 339, 463
ikincil 112, 379, 388, 420, 492, 494, 499, 502
iktidar 70, 77, 80, 82, 113, 128-29, 132, 134, 146, 177, 238, 269, 278, 329, 346-47, 350, 363, 366, 369-71, 373, 375-77, 379-83, 475
ilham 55, 132, 191, 303, 412, 431, 460
illuminist 458
ilmihâl 31
imâle 77, 79, 81, 114
imge 234, 355, 370, 376-77, 463, 468-69, 471, 474
imparatorluk 5, 67-72, 77, 80, 109-11, 114, 127, 160, 196, 215, 234-37, 239, 248, 253, 259, 261, 266, 318, 329-31, 339-41, 357, 374, 389, 392, 401, 411-13, 415, 417, 425-26, 430-34, 436-37, 463
imparatorluk edebiyatı 67-68, 114, 196
inşa 14, 109, 131, 152, 158, 165, 186, 195, 198, 210, 320, 350, 355, 401
intihal 275, 292
irade 100-101, 111, 474, 485, 496
irredentist 228
İslam 45, 49, 63, 72, 76, 101, 108, 148, 169, 172, 215, 223, 226, 229, 242-44, 274, 335, 338, 351, 365, 390, 396, 400, 413-14, 417-18, 433-34, 437, 454, 493, 498
İslami evrensellik 112-13
İslami özne 113
İstanbul romanları 11, 16, 19
istinsah *ayr. bkz.* müstensih 271-72, 427, 429, 431, 441, 444, 446, 452
İtalyan hümanizması 458
ittihad 77-78, 177

kadimlik 397, 403, 406-407, 410, 412
kalem şuarası 122
kamuoyu 176, 223, 238, 350, 363, 373, 475
kamusal alan 71, 212, 233, 235, 237-40, 248-49, 338-39, 349, 351
kanon 4, 24, 32-33, 35, 191, 289, 295-96, 347-48, 388, 391, 394-95
kanto 126
kapukethüdası 147
Karamanlılık 213-16
kaside 344, 432, 437
katalog 22-23, 30, 44, 58-59, 154, 168, 286, 299, 317, 442, 446
kâtip 163, 166, 271
Katolik 20, 34, 38, 60, 90, 119-22, 125-26, 131-32, 145, 160, 172, 175, 202, 215, 217, 264-65, 313, 426, 428, 432-33
kavim 104, 401
kaynak dil 33
kaynak kültür 300, 492, 495
kaynak metin 277, 283, 289, 291, 293, 300, 305, 307-308, 313, 324, 492
kaynak-odaklı 492
kendilik algısı 400
kendini feda etme 243
kentlilik bilinci 238
kıraathane 23, 166
Kırım Savaşı 13, 178, 188, 256, 428-30, 432
Kilise Slavcası 262
Kiril harfleri 27
Kirlilik 104

kitabet 77, 82, 186, 450, 454
klasik 9-10, 17, 24-26, 28, 33, 44, 70, 85, 88, 155, 157-58, 168-69, 173-74, 180, 186, 190-91, 208, 245, 408, 441-42, 444, 446, 448, 450, 453-54, 458-60, 464, 467-69
klasisist 458-59
klişe 200, 318, 399
kolofon 148, 450
komedi *ayr. bkz.* mudhike 180-81, 215, 233, 246, 249, 290
komprador 256
kozmopolit 64, 144, 160, 180, 425
kozmopolit edebiyat 72
köken 67, 71, 77, 103, 107, 110, 136, 153, 184, 191, 197, 208, 210, 213, 224, 228-29, 319, 321, 347-49, 366, 368, 397-99, 401, 403, 405-407, 410, 413-14, 426-29, 432-33, 497
krapar 9-10, 17-18, 29
Kuran 3, 6, 31, 45, 437
kurmaca 13-15, 24, 33, 50, 89, 191, 198-200, 214, 241, 278, 281, 283, 286, 288-89, 291, 294, 296, 299, 302, 324
Kurmanci 331, 343-45, 348, 352-53, 355
Küçük Kaynarca Antlaşması 144, 322
kültür 42, 64, 69, 128, 143, 168, 189, 198, 221, 237, 254, 259, 270, 288-89, 331, 352, 362, 373, 402, 430, 458, 462, 484, 491-92, 494-96, 498-503
kültür dili 7-8
kültür farklılıkları 483
kültür merkezi 5, 10, 53, 258, 331
kültür repertuarı 498, 501-502
kültürel çeşitlilik 215
kültürel çeviri (tercüme) 83, 86
kültürel çoğulculuk 68, 70, 92
kültürel milliyetçilik 375-76
kültürel ulusçuluk 409, 416
Kürdistan 329-33, 335, 339, 344, 346, 349, 352, 355
Kürtçe edebiyat 329, 334-36, 341, 353
Kürtçe şiir 330, 345, 347, 352-55

Ladino 24, 279, 281-300, 302-308, 310, 313, 315-16, 319-20, 324
Ladino edebiyatı 236, 281-83, 285-86, 288-90, 294-95, 300, 304
Lazaristler 52, 272
lehçe 20, 158, 263, 329, 331, 343-48, 351-53, 355, 357, 414, 459
liberal 127, 129, 167, 176, 211, 270, 282
liberal-rasyonalist ikilem 411
libretto 303, 307
lingua franca 485
lirik 293, 351, 355, 357, 369-70, 472, 479
lirik özne 342-43, 355-56
lirizm 355-57, 466, 474, 476-78
litografya (ayr. bkz. taşbaskı)
logofet (kâtip) 162-63

madun 104
mahkûm milletler (milel-i mahkûme) 70, 72-75, 77
mahlas 51, 59, 121, 225, 344
makama 452-53
makbul özne 98
manifesto 376, 392, 394
manzum 51, 59, 349, 352
masal 174, 203, 264, 317-18, 350
matbaa 16, 43, 442, 448, 450
Matbaa-i Amire 164
matbaacılık 16-17, 23, 57, 144, 256, 428, 454
matbu nüsha 441-42
Mavi Anadoluculuk 208
mecazi 468, 474
Mecelle 172
Meclis-i Maarif 168, 489-90, 492
mecmua 333, 392, 394, 410, 446-48
Mecmua-i Fünun 75, 166-69, 174, 185
medenileşme 76, 89-96, 98, 106, 420
medenileşme arzusu 76
medeniyet (medeni) 68-69, 71, 75-78, 82-83, 87-109, 112-14, 168, 176, 196, 206, 208-10, 221, 228, 292, 483-85, 489-92, 495-96, 498, 502-503
medeniyet kaybı 102
medeniyetler savaşı 102
medrese 44, 135, 146, 332, 345, 355, 362
Megali İdea 176, 228-29, 257
Melankoli 309, 476
melezlik (melezlenme) 71, 90, 96, 106-107, 374, 420, 483
melodram 125, 240, 243-46, 248
melodramatik 243-46, 248
melodramatik ifade 245
melodramatik retorik 246

merkez 5, 69-70, 102, 111, 114, 237, 278, 331, 490, 499-500, 502
merkezi iktidar 70, 278
mesnevi 335, 342, 346-47, 350, 356
Meşrutiyet 45, 61, 190, 276, 278, 283, 322-23, 334, 375, 383, 400, 417-18, 493, 500
metinlerarasılık 399-400, 403
Mıkhitaristler 4, 9-10, 17-18, 24-26, 28-29, 59, 120, 132
millet 3, 5, 9-10, 70-81, 94, 103-104, 107, 109-10, 120, 126-29, 131-32, 139, 160, 166, 170, 175-76, 195-96, 198, 204-206, 209, 219-20, 224-25, 227, 233-34, 237-39, 247, 337-39, 346, 396, 401, 404, 490, 493
millet-i sadıka 160
milli kimlik 242-43, 248
millî tarih 337, 340, 348
millileşme 347
mistik sevgi 437
misyoner 12-13, 17, 19-20, 30, 33-36, 42, 53, 63, 85, 87, 218, 224, 278, 427, 432, 444-45
mit 155, 169-70, 228, 241, 349, 397-99, 406, 409-10, 419
mizalı gazetesi 26, 38, 119, 179, 259
model alına 86, 483-84
modern kontrol teknikleri 238
modernite 216, 278, 289, 291, 412
Moğol 107, 240-43
motif 87, 125, 137, 273, 294, 350
mudhike *ayr. bkz.* komedi 181
muhafazakâr 127-29, 136-37, 211, 448
musahhih 38, 446, 450
mutlak tabiyet 98
Mühendishane 179
mühtedi 143-44, 158-59, 167, 170
mülteci 18, 179, 323
Müslümanlık 104, 243, 337
Müstehcen 34-35, 52
müstensih *ayr. bkz.* istinsah 441, 445
müzakereler alanı 239

nahda 20, 425
Nersessiyan Okulu 121
nesir *ayr. bkz.* düzyazı 81, 87, 152, 155, 165, 191, 334-36, 461
Nev Yunanilik 208
Newroz 368, 371
nizam 69, 75, 79, 111, 113

odak dil 488
okuma deneyimi 31, 291
okurluk 6, 444
okuryazar 206, 330, 332, 334, 494
okuryazarlık 14, 211, 257, 345, 409
okuyan ulus 4
olay örgüsü 83, 85, 202-203, 217, 242, 286, 297, 301, 307-308, 311, 313-14, 316
orijinal *ayr. bkz.* özgün 46, 52, 85-86, 126, 141, 145, 150, 152-53, 169, 177-78, 188, 200-201, 203, 266, 269, 273, 275, 277, 281, 369-70, 377, 406, 408-409, 414-15, 425, 441, 444, 457, 459, 462, 476, 479
orijinallik *ayr. bkz.* özgünlük 86, 191
Ortadoğu 19-20, 24, 27, 33, 35, 63-64, 190, 341, 350, 442, 472
Ortaçağ 23, 155, 253-55, 407, 472-73
ortaoyunu 180-81
Oryantalizm *ayr. bkz.* Şarkiyatçı 405, 412, 416
Osmanlı edebiyatı 4, 32, 67-68, 71-72, 82, 142-43, 147, 162, 180, 190-91, 196, 330, 357, 361, 470
Osmanlı modernleşmesi 77
Osmanlı Oryantalizmi 216
Osmanlı özneleri 248
Osmanlı Türkçesi 7, 10, 12, 23, 25, 27, 38, 40-42, 47, 52, 61, 83, 124, 189, 333, 337, 389, 391, 406, 415-16
Osmanlı-Türk romanı 119
otlakçı 214-15
otoktonluk 385, 421
otorite 69, 133-36, 175, 218-19, 238, 272, 277, 290, 331, 355, 377, 430

öteki 82, 88, 91, 119, 213, 216, 225, 234, 247-48, 261, 356-57, 402, 411
özet çeviri 13
özgün *ayr. bkz.* orijinal 3-4, 13, 38, 41, 52, 61, 180, 200, 254, 264, 283-84, 287-88, 290-91, 293-97, 299-301, 304, 307-308, 315-17, 319, 321, 365-66, 373, 376, 383

özgün dil 25, 487
özgünlük *ayr. bkz.* orijinallik 5, 236, 284, 476

palimpsest 343, 351, 357
Panislamcı 390
Pantürkizm 402
Panhelenizm 257
paradigma 4, 67-68, 72, 83, 99, 195-96, 405, 411, 416, 420-21
Paris Komünü 379
patriyarkal 136
polemik 19, 42, 72, 264, 436
polisistem *ayr. bkz.* çoğuldizge 285, 287, 289, 499-500
popüler edebiyat 24, 48-49
pragmatist 433
pre-modern 411
Prizren Arnavut Birliği 375
propaganda 18, 131, 170, 175, 177, 184, 255, 259, 264, 319, 325, 357
Propaganda matbaaları 19
Protestan 12, 19-20, 35, 125, 218, 224, 432, 444
Protestan Ermeniler 125
proto-sosyalist 379
proto-ulusçuluk 404

reaya 253
reisülküttap 145, 148
rekabet 29, 160, 186, 197-98, 255, 434, 438
repertuar 289, 296, 299, 498, 501-502
resmi tarih 361
restorasyon 169, 382-83
retorik 152, 164, 355-56, 388, 395, 466
revizyonist 392
risale 18, 32, 50, 56, 119, 144, 149-50, 165, 169, 171-72, 174, 182, 410, 418, 486
roman 4-5, 11-12, 16, 19, 33-35, 38, 41-42, 57-58, 60-62, 64, 88, 98, 110, 118-19, 122, 133, 135-37, 182-83, 199, 201, 227, 229, 236, 239, 275, 281, 283, 285-89, 294-95, 297, 301, 303-304, 307, 312, 317, 319, 324, 336, 350, 361, 389, 460, 487, 493-94, 503
roman feuilleton ayr. bkz. tefrika roman 286, 295-96, 298
romans 19, 33-35, 125, 155, 174, 286, 293, 308, 315, 319
romanso 281, 286, 290, 295, 307
romantik 53, 137, 246, 382, 406, 411, 414, 458-59, 462, 465-66, 469-70, 473, 476
romantizm 83, 85, 136-37, 255, 263, 409, 457-58, 460, 462, 466, 496
rönesans 254-55, 257, 259, 382, 407, 409, 458, 498
ruhban 50, 173, 218-19, 221, 223, 229-30, 427
Rum matbaacılığı 16

Sahmanatrutyun (anayasa) 121, 127, 130, 132
Sakız Katliamı 217
sansür 182, 184, 218, 276, 278, 283, 304, 312, 322, 339, 365, 418
seçici algı 392
Sefarad 5, 8, 10-11, 33, 41, 49, 63, 282-85, 287-90, 292-96, 300-301, 304, 306, 313-14, 316, 323-24
Seküler 132, 136, 211, 223, 281-82, 287-89, 292, 294, 330, 345, 404
sekülerleşme 132
serbest uyarlama 200, 287, 293
Servet-i Fünun 137, 171, 500
seyyah 21, 206, 270
siyasal ulusçuluk 394, 402, 404, 419
Sivas (Sebastia) 197, 240-41
Sorani 343-45, 352-53, 356
sömürge 103, 109, 112, 318
sömürgecilik 63, 74-75, 77, 82-83, 87, 104, 109-10, 112-13
sömürgeleştirici söylem 85
söylem analizi 403
söylemlerarasılık 403, 411
söylemsel inşa 387, 401, 404, 420
sözdizimi 87, 319-20, 355, 438
sözdizimsel 320, 468-69
sözlü aktarım 293
sözlük 16, 21, 29, 32, 52, 154-59, 168-69, 171, 173, 288, 331, 361, 376, 388-89, 393, 432, 448, 462
standardizasyon 215

Streltsi'ler 152
Syllogos 163, 166-67, 169, 171-73, 183, 187

Şarkiyatçı *ayr. bkz.* Oryantalizm 18, 21-22, 34, 52, 63, 154, 172-73, 476
Şarklı Katolikler 132
şehremaneti 238
şerh 408, 442-44, 448, 450, 493
şiddet 68-69, 71, 82, 89-90, 97, 99, 101, 109, 114, 135, 182, 189, 196, 202, 218, 272, 310, 338, 345, 434, 466

tâbileştirme 69
tahakküm 68-72, 74, 76, 81, 114, 196, 210
tahayyül 75, 80, 97, 100, 111, 207, 331, 345, 355, 409
tahrir defterleri 185
taklit 61, 86, 180, 191, 201, 221, 263, 284, 287-88, 300, 436, 448
takriz 40, 186
Tanzimat edebiyatı 114, 501
Tanzimat reformları 11, 15-17, 23, 175, 228-29, 238
Tanzimat romanı 118-19, 202
tarihî roman 45
tarihsel dram 235, 239-40, 243, 246-48
tarihsel roman 133, 275, 278
tarihyazımı 117, 155, 190, 197, 218, 337, 341, 347-49, 351, 366, 388, 390, 392-93, 395-96, 398, 412, 419
taşra 67, 69-70, 73, 77-78, 81-82, 101-102, 114, 206, 208, 214, 225, 362, 374, 377, 436
tebaa 16, 24, 69-70, 143, 167, 175, 377, 417
tefrika 12, 29, 36-38, 44, 57-58, 61-62, 74, 118, 169-70, 182-83, 200, 285-86, 291, 294-99, 301, 307, 364, 445
tefrika roman *ayr. bkz. roman feuilleton* 61, 118, 182, 285-86, 294, 297, 307, 313
tekleştirici anlatı 68, 196
telif 33, 86, 88, 142, 151, 167, 180, 182, 201, 214, 233-34, 350, 373, 486-87
tema 294
temellük 68, 71, 76, 82-83, 86-88, 104, 136, 206, 208, 211, 214
temsil teknolojisi 234
terakki 80, 82, 86, 93-94, 99, 105, 172, 392
tercüme 18, 26, 68, 74, 82-88, 104, 111, 121, 144, 163, 168-69, 182-83, 204, 226, 233, 245, 345, 389, 396, 401, 415, 420, 435, 445, 486-89, 491, 493-98
Tercüme Odası 159-60, 166, 168, 170, 173, 432, 485-86
Tersane Tercümanlığı 143
Tipografi 445, 448
tiyatro 39, 82, 88, 118, 133, 180, 215, 233-35, 238-40, 246, 258, 281, 310, 362-65, 37677, 383-84, 389, 428, 461-63, 475, 479
trajedi 181, 240-41, 245-46, 248, 470, 476, 479
Turan 376, 414
Türk edebiyatı 4, 42, 67, 117, 119, 190, 195, 233, 236, 323, 354, 391, 460, 464, 500
Türkçe İncil 18
Türkofon 4, 49, 197, 203, 209, 211-13, 215-16, 218, 221, 223-24, 226, 228-29
Türkoloji 412-16

ulus inşası süreci 210, 213, 228, 420
ulus-devlet 67, 69, 331, 339, 356-57, 374, 411-12, 420
ulusal anlatı 68, 196, 273
ulusal edebiyat paradigması 67, 195-96
ulusal şair 41, 475
ulusalcı paradigma 4
ulusçuluk (milliyetçilik) 132, 198, 272, 277, 329-30, 333, 336-44, 347-48, 350-51, 356-57, 361, 375-76, 392, 394, 397, 402-404, 409, 413-14, 416, 419-21
uluslaşma 236, 239, 329
uyanış 128, 253-57, 259, 261, 266, 330, 333, 400, 425, 427, 435, 453-54, 460, 496, 498
uyarlama *ayr. bkz.* adaptasyon 5, 13, 32, 38, 82-84, 86-88, 165, 180-81, 183, 191, 200-201, 274, 283-84, 287, 293-94, 307, 316

ümmet 109, 400-402, 417

üniversite 166, 187, 207, 258
ütopyacı 270

vahşet 68, 82, 89-90, 93, 95-99, 101, 102
vahşi 65, 68, 82-84, 86, 88-102, 368, 411
vahşilik retoriği 100
vakanüvis 148
vakayiname 153, 161, 170, 189
vatan hainliği 243, 245
vatanseverlik ajitasyonu 210-11, 229
veziriazam 143, 317-18, 323
voyvoda 143, 145-47, 156

yaratıcılık 156, 263, 266, 346, 438, 466, 497
yaratım 288, 292, 294, 300, 352, 501-502
yaşamöyküsü *ayr. bkz.* biyografi 42, 201, 292, 321-22, 460
yazı dili 146, 191, 336, 339-41
Yeni Osmanlılar *ayr. bkz.* Genç Osmanlılar 222, 229, 362-64, 373-77, 381, 383-84
Yeni Osmanlılar Cemiyeti 362, 379, 381
yeniçeriler 38, 111, 150, 152, 158, 200, 203, 217
yeniden-yazar 283-84, 286, 289-93, 295-99, 301, 303-307, 310-14, 316, 324
yeniden-yazım 200, 283, 290, 295, 300-301, 303-304, 307, 310, 316-17, 321, 325
yerel(lik) 5, 9, 11, 70, 76, 90, 99, 102, 104, 141, 143, 187, 238, 285-86, 288-90, 294, 297, 300, 304, 307, 312, 315-16, 331, 405, 409, 427-29
yerli(lik) 9, 17, 20, 29, 32, 52, 61, 68, 81-83, 85-87, 89-94, 97, 99, 102, 109, 146, 154, 158, 170-71, 176, 178, 187, 196, 290, 403, 405, 413, 428, 500
yukarıdakilerin tarihi 247
Yunan Aydınlanması 196, 206, 209, 220, 223
Yunan Devrimi 16, 42, 158
Yunan Krallığı 16, 198, 207, 227-29

Zâdegan 203-204, 208-209
Zartonk 460
Zazaca 344-45, 352
Zend Avesta 271
zihniyet 69, 214, 270, 290, 357, 371, 374, 396, 421, 495-96
züppe 133-34