

**T.C.**

**İstanbul Üniversitesi**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı**

**Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı**

**Doktora Tezi**

**TANZİMAT DÖNEMİ TÜRK ROMANI VE  
ERMENİ HARFLİ TÜRKÇE ROMANDA KİMLİK**

**ÖMER DELİKGÖZ**

**2520160276**

**Tez Danışmanı**

**Doç. Dr. Sezayi Çoşkun**

**HAZİRAN, 2016**

## ONAY SAYFASI

**Öğrenci** : Ömer DELİKGÖZ  
**Enstitü** : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**Anabilim Dalı** : Türk Dili ve Edebiyatı  
**Tez Konusu** : Tanzimat Dönemi Türk Romanı ve Ermeni Harfli  
Türkçe Romanda Kimlik  
**Tez Tarihi** : Haziran, 2016

Bu tezin şekil ve içerik açısından Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Kılavuzunda belirtilen kurallara uygun formatta yazıldığını onaylıyorum.

İMZA

Prof. Dr. Mehmet GÜMÜŞKILIÇ  
Anabilim Dalı Başkanı

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı 610712002 numaralı öğrencisi Ömer DELİKGÖZ tarafından hazırlanan bu tezin Doktora Tezinde bulunması gereken yeterliliğe, kapsama ve niteliğe sahip olduğunu onaylıyorum.

İMZA

Doç. Dr. Sezayi ÇOŞKUN  
Tez Danışmanı

İMZA

Prof. Dr. Ali BUDAK  
Tez Eş Danışmanı

### Tez Sınavı Jüri Üyeleri

Prof. Dr. Abdullah UÇMAN

Prof. Dr. Cihan OKUYUCU

Doç. Dr. Sezayi ÇOŞKUN

Yrd. Doç. Dr. İlbeyi ÖZER

Yrd. Doç. Dr. Hümeysra HANCIOĞLU

Bu tezin Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tez Yazım Kılavuzunda belirtilen kurallara uygun formatta yazıldığını onaylıyorum.

İMZA

Prof. Dr. Mehmet KARAKUYU  
Müdür

## **Tanzimat Dönemi Türk Romanı ve Ermeni Harfli Türkçe Romanda**

### **Kimlik**

**Ömer Delikgöz**

### **ÖZ**

Osmanlı İmparatorluğu'nda, son yüzyılda Avrupa'dan gelen fikriyatın dönüştürücü etkisiyle, sosyal ve siyasi gündem kaynaklı olaylar bir kimlik sorununa evrilir. Özellikle Balkan Harbi'nin parçalayıcı etkisi, kurgulanan yeni "Osmanlı Milleti" algısını imkansız hale getirirken millî kimlik bilinci üzerinden şekillenen devlet anlayışını zorunlu kılar. Farklı kimlikleri bir arada bulundurma ilkesine dayalı Osmanlı devlet sistemi, her ne kadar reformist bir yaklaşımla ve geleneksel siyasi üslubunu devam ettirerek sorunu çözmeye çalışsa da konjonktürel tavır buna izin vermez. Bu noktada millî kimlik inşa süreçleri, Osmanlı'nın tüm sosyal kimliğinin tekrar düzenlenmesini gerekli kılan bir yapıda tezahür eder. XIX. yüzyıl sosyalizasyon odaklarının en işlevsel aracı olan roman bu bağlamda ön plana çıkar. Tanzimat romanı modernleşmeye dair izlerin sürüldüğü en önemli tanıklardan biridir. Bu noktada siyasi sosyal hayatın kimlik sorunu tartışmalarından ne derece etkilendiğinin izini sürmek yine roman türü ile mümkün olur. Farklı etnik kimliklerin yaşadığı Osmanlı'da roman türü, bu çeşitliliğin farkında bir siyasal – sosyal özne olarak gelişir. Ne keredede politik örgütlenme aracı olarak kullanılabildiği tartışılır olsa da yeni bir tür olan romanın, yeni kimlik algılarının şekillenmesine vesile olduğu görülür. Osmanlı toplumunu içerisinde yüzyıllardır bir yaşam kültürü meydana getiren Türk ve Ermenilerin, yeni kimlik bilinçlerini algılama biçimlerini ortaya koymak bu açıdan oldukça önemlidir. Bu çalışmada Ermeni Harfli Türkçe ve Arap Harfli Türkçe yazılan kimi romanlar üzerinden Osmanlı'da kimlik sorunu etnik, dinî, aydın kimliği ve toplumsal cinsiyet bağlamında ele alınmaya çalışılırken farklı kimlik katmanlarının edebiyat ile ilişkisi irdelenecektir.

## **Identity In Turkish Novel And Turkish Novel In Armenian Script During The Tanzimat Period**

**Ömer Delikgöz**

### **ABSTRACT**

Influenced by transformative Western ideas, social and political issues evolved into an identity problem during the last century of the Ottoman Empire. Particularly the disruptive effect of the Balkan wars precluded the newly created “Ottoman Nation” perception, and entailed an understanding of the state shaped through the national identity consciousness. Though the Ottoman state organization that embraced different identities as a principal sought a solution to the problem with a reformist approach and by pursuing its traditional political style, the conjuncture did not allow. The construction processes of national identities brought about the reorganization of the entire Ottoman social identity. Novel as the most functional tool of socialization foci during the 19th century stood out in this context. The Tanzimat novel is one of the most significant witnesses to follow the footprints of the modernization process. It also enables one to trace the effect of identity discussions on the social and political life. Novel developed as a political-social agent conscious of the ethnic diversity in the Ottoman Empire. Though one can argue to what extent it could be used as a means of political organization, novel as a new form helped shape new ethnic identity perceptions. It is very important for Turks and Armenians forming a cultural life for centuries in Ottoman society from this perspective that reveals new identity consciousness of the perception. In this study, the identity problem within context of ethnic, religious, intellectual and gender identity in Ottoman society is analyzed through certain Turkish novels in Armenian and Arabic scripts and examined the relationship between different layers of identity and literature.

## ÖNSÖZ

Osmanlı-Türk modernleşme tarihi içerisinde, farklı dini ve etnik toplulukların varlıkları daha çok siyasal haklar ve tarihsel olaylar düzleminde ele alınırken içinde yaşadıkları toplumla olan sosyal ve kültürel bağları ya görmezden gelinir ya da dönemin siyasi konjonktürü doğrultusunda sınırlı bir bakış açısıyla ortaya konur. Osmanlı'dan günümüze değin yüzyıllardır bir arada yaşayan bu toplulukların ürettikleri yaşam pratiklerinin, kimlik temelli tartışmaların yoğunlaştığı bir dönemde ortaya çıkarılması oldukça anlamlıdır. Bu bağlamda sosyal yaşama dair her ayrıntıda, mimariden müziğe, tiyatrodan el sanatlarına kadar Osmanlı-Türk kültür dünyası içerisinde Osmanlı halklarının ortak yaşam izlerini bulmak mümkündür. Etkileri bugüne uzanan bu kültürlenme süreci, Osmanlı-Türk toplumunun modernleşmeyle beraber yaşamış olduğu toplumsal değişimin hangi boyutlarda gerçekleştiğini göstermesi açısından araştırmacılar için önemli bir yerde durur. Bu noktada edebiyat, modernleşmenin toplumun siyasal-sosyal entegrasyon süreçlerine yansımalarının ve entelektüel alandaki gelişmelerinin izini sürmek için işlevsel bir araç olarak ön plana çıkabilir. Osmanlı'nın son yüzyılında, bir anafor gibi içine çekildiği dinî ve etnik temelli kimlik tartışmalarının hayatın bir aynası olarak kabul edilen edebiyatta izlerini sürmek, günümüz Türkiye'sinde yaşanan tartışmalara daha farklı açılardan yaklaşılmaya olanak sağlayacaktır. Böylece Osmanlı gibi geç modernleşme evresi içerisine giren toplumların kimlik bağlamında yaşamış olduğu açmaz, kurgusal metinlerde de daha çok modernleşme sorunsalı çerçevesinde aktarılır. Genel itibariyle toplumun nasıl ve ne ölçüde Batılılaşacağı meselesi üzerinden biçimlenen kurgusal metinler, muhafazası öngörülen verili kimliğin yanı sıra bu özden dönüştürülen yeni modern kimlikler ortaya koyma çabası içerisindedir. Bu bağlamda Batılılaşma gerekliliklerini yerine getirmeye çalışan yeni Osmanlı toplumunu anlamak için, aydınlanmanın da getirdiği düşünsel altyapı ile sorunsallaştırılan kimlik tartışmalarını daha somut bir biçimde ortaya koymak adına, edebiyat alanında yapılacak çalışmalar oldukça önemlidir. Ancak bu alanda yapılacak çalışmaların olabildiğince, çoğunluğun yanı sıra toplumu oluşturan diğer unsurları da kapsayacak ve bu unsurları kendi koşulları içerisinde değerlendirecek bir biçimde gerçekleşmesi gerekmektedir.

Buradan hareketle bu çalışmada, Osmanlı-Türk modernleşme tarihinde birçok ilkin yaşandığı devir olan Tanzimat döneminde başlayan kimlik tartışmaları, 1850-1900 yılları arasında ürün veren kimi Ermeni ve Türk yazarlarının romanları üzerinden dönemin siyasal-sosyal fonu göz önünde bulundurularak değerlendirilmektedir. Arap Harfli Türkçe ve Ermeni Harfli Türkçe roman benzerliği ve farklılığı üzerinden şekillendirilmeye çalışılan bu tezde, kimliksel düzlem tartışmaları “Kimlik”, “Osmanlı Toplum Yapısı”, “Tanzimat Dönemi Kimlik Tartışmaları” ve “XIX. yüzyıl Ermeni-Türk Romanında Kimlik” ana başlıkları üzerinden irdeledik. Tanzimat döneminde yazılmış Arap harfli Türkçe ve Ermeni harfli Türkçe telif romanlar üzerinden varlığı/yokluğu tetkik edilen kimliksel tartışmalar tezin esas unsurunu oluşturur.

Bu bağlamda çalışmaya ilk olarak Hasmik Stepanyan’ın Ermeni Harfli Türkçe Kitaplar Bibliyografyası’nda telif eserler tespit edilerek başlandı; çalışmaya değer görülen metinler Ermenistan Milli Kütüphanesinden temin edilerek incelendi. Bunun yanı sıra Arap harfli Türkçe literatürde, tezin bağlamı çerçevesinde malzeme sunan romanlar da tespit edilirken literatür taramasından sonra öne çıkan romanlar, dört ana başlık altında değerlendirilmeğe çalışıldı. Romanlarda kimlik tartışmaları; “etnik kimlik”, “dinî kimlik”, “aydın kimliği” ve “toplumsal cinsiyet kimliği” olmak üzere dört alt başlıkta incelenirken “sonuç” kısmında bu kimliklerin gelişim süreçlerine değinerek çalışmaya son verildi.

Gerek konunun belirlenmesi, gerekse çalışmamın tamamlanması aşamalarında beni cesaretlendiren ve yardımlarını esirgemeyen çok değerli hocalarım Doç. Dr. Sezayi Çoşkun ve Prof. Dr. Ali Budak’a, Ermeni harfli Türkçe romanların temin ve tespit edilmesinde yardımcı olan çok değerli Hasmik Stepanyan’a, gerek metinlerin okunmasında gerekse de Ermeni cemaatine dair önemli bilgilere ulaşmamda bana destek olan Jiray Kılıçdağı ve Romanos Varkes Cezveciyan’a, metinlerin değerlendirilmesinde ve düzeltilmesinde bana yardımcı olan sevgili arkadaşım Nuran Kekeç’e ve çalışmanın her safhasında yanımda olan ve beni her daim destekleyen sevgili eşim Şeyda Delikgöz’e ve de varlığıyla beni anlamlı kılan canım oğlum Zafer Said Delikgöz’e öncelikle teşekkürlerimi sunarım.

## İÇİNDEKİLER

ÖZ .....	iii
ABSTRACT .....	iv
ÖNSÖZ .....	v
İÇİNDEKİLER .....	vii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

1. KİMLİK .....	11
1.1. Kimlik Türleri .....	13
1.1.1. Etnik Kimlik .....	14
1.1.2. Dini Kimlik .....	19
1.1.3. Aydın Kimliği .....	22
1.1.4. Toplumsal Cinsiyet Kimliği .....	26

### İKİNCİ BÖLÜM

2.OSMANLI TOPLUM YAPISI .....	29
2.1. Türkler ve Diğer Müslümanlar.....	37
2.2. Ermeniler .....	42
2.3. Rumlar .....	51
2.4. Yahudiler .....	55

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.TANZİMAT DÖNEMİ KİMLİK TARTIŞMALARI .....	60
3.1. “Türk Kimliği” Çerçevesinde Türkçe Etrafındaki Tartışmalar.....	73
3.2. Yazı Dili Olarak Ermeni Harfli Türkçe.....	89
3.2.1. Matbuat.....	96
3.2.2. Tercüme .....	101
3.2.3. Tiyatro .....	107

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

<b>4. XIX. YY. ERMENİ-TÜRK ROMANINDA KİMLİK .....</b>	<b>112</b>
4.1. Arap Harfli Türkçe Romanlarda Kimlik.....	113
4.1.1. Osmanlı Tebaasından Türk Milletine .....	114
4.1.2. Dini Kimlik .....	133
4.1.3. Aydın Kimliği.....	146
4.1.4. Toplumsal Cinsiyet Kimliği.....	163
4.2. Ermeni Harfli Türkçe Romanlarda Kimlik .....	177
4.2.1. Etnik ve Dini Kimlik.....	178
4.2.2. Aydın Kimliği .....	198
4.2.3. Toplumsal Cinsiyet Kimliği.....	215
<b>SONUÇ .....</b>	<b>226</b>
<b>KAYNAKLAR .....</b>	<b>235</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>263</b>



## KISALTMALAR LİSTESİ

- a.e : Aynı eser  
a.g.m : Adı geçen makale  
bkz. : Bakınız  
C. : Cilt  
Çev. : Çeviren  
Ed. : Editör  
EHT : Ermeni Harfli Türkçe  
Der : Derleyen  
F. : Fakülte  
Haz. : Hazırlayan  
MEB : Milli Eğitim Bakanlığı  
nu. : Numara  
s. : Sayfa  
S. : Sayı  
Ün. : Üniversite  
TDK : Türk Dil Kurumu  
TDV : Türk Diyanet Vakfı  
TTK : Türk Tarih Kurum  
Yay. : Yayınları  
yy. : Yüz yıl

## GİRİŞ

“Kimliğimi kaybettim hükümsüzdür” ibrazı, gazetelerin ilan sayfalarından gündelik hayat akışına sık sık dahil olan bir durumdur. Son derece sıradanlaşan ve bürokratik bir prosedür halini alan bu ilanla, literal anlamda hüviyet kağıdının kaybından bahsedilirken ironik bir yaklaşımla günümüz modern insanının üstü toz tabakasıyla örtülü gerçekliğinin farkında olmaksızın ifşa edilişi görülebilir. Kimlik, kazanılan ve kaybedilen bir unsur olarak yaşamın her yerinde, kendini hissettirmeksizin farklı şekillere bürünerek ortaya çıkarken bu durumun vücut bulmuş şekli basit ama zor bir soru etrafında toplanır: “Ben Kimim?” sorusu, modern yaşam biçiminin insanları ben olmakla çok meşgul ettiği bir dönemde ve insana ait her şeyi denetlediği bir sosyal yapıda, kişinin ontolojik ve epistemolojik anlamlar dünyasında kendine bir yer edinebilmesi adına önemli bir yerde durur.

Bu noktada “Ben kimim?” sorusu, insanın anne karnında şekillenmeye başladığı ilk andan itibaren oluşan ve nefes aldığı sürece çeşitli normlarla beslenen merak dürtüsüne kaynaklık eden bir iç hesaplaşma örüntüsü olarak belirir. Kimlik olgusunun başlangıcını oluşturan bu soruyla kişi, bebeklik evresinden başlayıp çevresiyle devamlı bir iletişim içerisine girerek dünyayı anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Kişinin çevreyle girdiği bu iletişim biçimi, bir zamandan sonra kendini ve kendi dışındaki insanları tanıma ve tanımlama biçimine dönüşerek kimlik inşa sürecine evrilir. Aynı zamanda kimlik, sadece insanın çevresini tanıma ve tanımlama aracının dışında tanınma biçimini de gösterir.<sup>1</sup> Bu kimlik inşa süreci, insanın çocukluğunun ilk yıllarından başlayarak kademeli bir şekilde ömür boyu devam ederken çocukluk evresiyle bireyin “ben kimim?” sorusuna verdiği cevapların zamanla değişime uğraması kimlik bilincinin farklı evrelerine işaret eder.

Böylece bireyin “kim” olduğuna dair sorulara verdiği cevaplar, gerek kültürel gerekse yaşadığı çevrelerdeki sosyal konumunun ve statüsünün oluşturmuş olduğu anlamlar dünyası içinde şekil kazanır. Kimlik oluşumunu çerçeveleyen bu gibi özellikler, toplumda yaşayan diğer bireylerle girilen sosyal ilişkiler ve etkileşimler

---

<sup>1</sup> Mehmet Anık, **Kimlik ve Çokkültürcülük**, İstanbul, Açılım Kitap, 2012, s. 9.

içinde biçim alır. Bu sebepten dolayı kişi içinde yaşadığı çevrenin kendisi için oluşturduğu sınırlar içerisinde hareket ederek<sup>2</sup> sosyalleşme sürecini tamamlarken kişinin içinde bulunduğu toplumsal koşulların yanı sıra zaman, mekân ve durum da belirleyici bir etken halini alır. Birey içinde yaşamış olduğu sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik yaşamdaki kimi gelişmeler ve bireysel yaşamında edindiği tecrübeler dönemden döneme farklılık gösterdiğinden dolayı kimlik oluşum süreci dinamik bir yapı arz eder.<sup>3</sup> Bu düzlemde yaşanan değişimler toplumla şekillendirilmiş bireyin bağlı kaldığı kimlik ve söyleminde değişiklik göstermesine yol açarken stabil bir kimliğin varlığına imkân vermeyerek kimliği canlı organizma gibi birçok unsurun bir araya gelmesiyle şekillenen bir varlık haline getirir. Muhittin Aşkın'ın, "bireyin kimlikler içinde ve kimliklerle örgütlenmesi" şeklinde ifade ettiği<sup>4</sup> bu durum aslında modern anlamda kimlik olgusunun çok da basit bir yapı olmadığını ortaya koyar.

Modernizm etkisiyle kimlik olgusunun bu uzviyet biçimiyle ele alınması ve tartışılmaya başlanması, ulus devlet anlayışının ortaya çıkmasıyla gerçekleşir. Bu manada kimlik olgusunun tarih içerisinde geçirmiş olduğu değişimi ortaya koymak için premodern toplumlarda kimlik olgusunun var oluş biçimine genel hatlarıyla değinmek gerekir. Hayatın temel kurgusunun ve yaşamın kendisinin oldukça yavaş olduğu<sup>5</sup> premodern toplumlar, modern dönemden farklı olarak kendi kendine yeterli bir ekonomik yapıya, sınırlı bir iş bölümüne ve üretim tarzına sahiptirler.<sup>6</sup> Ekonomik temelli ortaya çıkan bu üretim ilişkileri içerisinde toplumsal düzeyde birey olma bilinci yerine "biz" bilincinin öne çıktığı görülür. Bu çerçevede premodern toplumlarda "biz" duygusuyla hareket eden bireylerin kimliksel statüleri yaşlarına, kabilelerine veya bağlı oldukları gruba göre tayin edilir.<sup>7</sup>

Kimlik düzleminde "biz" kategorisi gerek geleneksel gerekse de modern toplumlarda bireyin ve grubun ortak özelliklerinden hareketle şekillenir. Birey toplum

---

<sup>2</sup> Nuri Bilgin, **Sosyal Bilimler Kavşağında Kimlik Sorunu**, İzmir, Ege Yayıncılık, 1994, s. 25.

<sup>3</sup> Mehmet Anık, **Kimlik ve Çokkültürcülük**, s. 9.

<sup>4</sup> Muhittin Aşkın, "Kimlik ve Giydirilmiş Kimlikler", **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S.2, 2007, s.213.

<sup>5</sup> Akif Pamuk, **Kimlik ve Tarih: Kimliğin İnşasında Tarihin Kullanımı**, İstanbul, Yeni İnsan Yayınevi, 2014, s. 47.

<sup>6</sup> Alâeddin Şenel, **İrk ve İrkçilik Düşüncesi**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1984, s.46.

<sup>7</sup> Bozkurt Güvenç, **İnsan ve Kültür**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1994, s. 220.

içerisinde kendini konumlandırırken geçmişine döner. Bu geri dönüş aslında biz dediğimiz ortak simgesel/sembolik dünyaya bir atıftır.<sup>8</sup> Geçmişle böylesi bir ilişki aslında “biz” kimliğinin ortak simgesel/sembolik dünyasıyla bir bağ kurma isteğidir. Ortak simgeler/semboller, sosyal imajiner olarak adlandırılan anılar, sanat eserleri, töreler, alışkanlıklar, değerler, inançlar ve bilgiler gibi unsurlar bireyin aidiyetini belirler.<sup>9</sup> Ancak bu yapının geleneksel klan, kabile toplumlarında, “biz” bilincinin bir yansıması olan soy bağının (kan bağının) gerçek değil varsayımsal bir bağ olduğu görülür. Klana kabul edilen bir yabancı tam üyelik haklarına sahip olarak öteki üyelerle kardeş olabilirken aynı ırktan olan farklı klanlar, kabileler, birbirlerini düşman olarak görebilirler.<sup>10</sup> Bu durum premodern toplumlarda “biz” bilincinin de sınırlarının belirgin bir yapı arz etmediğini gösterirken bu toplumsal yapılarda, bireyler arasındaki ilişkilerin çok yoğun ve yüz yüze gerçekleşmesi toplumsal yaşamda farklılaşmayı ve uzmanlaşmayı azaltır.<sup>11</sup> Dolayısıyla böylesi topluluklarda “birey”in varlığını ortaya çıkaracak bir yapıdan bahsetmek oldukça güçtür.<sup>12</sup>

Antikçağ topluluklarına gelindiğinde ise yine modern anlamda kastedilen bir kimlik bilincinin varlığından söz etmek mümkün değildir. Ancak modern kimlik olgularını çağrıştıran yer yer ırkî söylem, tutum, davranış, düşünüş ve kültür unsurları görülür; sosyal bilimciler bunu etnosantrizm<sup>13</sup> kavramıyla açıklar.<sup>14</sup> Etnosantrizm, ırkî, cinsiyet, dilsel, dinsel ve kültürel ayrımcılıkları da içeren, her türden öteki gruplara karşı olumsuz, kendi grubuna karşı olumlu önyargıları kapsayan tutumları dile getiren bir kavram olarak tanımlanır.<sup>15</sup> Kavramın bu geniş kullanım alanı içerisinde yer alan kimlik olgusu; din, cinsiyet, aile gibi zümreleri veya topluluk aidiyetlerini ifade eden genel kavramlar çerçevesinde ifade edilir.<sup>16</sup> Kimliği

---

<sup>8</sup> Akif Pamuk, **Kimlik ve Tarih: Kimliğin İnşasında Tarihin Kullanımı**, s. 45-46.

<sup>9</sup> Nuri Bilgin, **Sosyal Bilimler Kavşağında Kimlik Sorunu**, s. 53

<sup>10</sup> Alâeddin Şenel, **İrk ve İrkçilik Düşüncesi**, s.37

<sup>11</sup> Bozkurt Güvenç, **İnsan ve Kültür**, s. 220

<sup>12</sup> Gülgün Meşe, **Çeşitli Sosyo-Kültürel Gruplarda Kültürel veya Sosyal Kimlik Olgusunun İncelenmesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, Ege Üniversitesi, 1991, s. 68

<sup>13</sup> Taner Timur, bu kavramı toplumların kendisini koruma içgüdüleri olarak tanımlar. Bkz. **Osmanlı Kimliği**, İstanbul, Hil Yayınları, 1986, s.10

<sup>14</sup> Alâeddin Şenel, **İrk ve İrkçilik Düşüncesi**, s.45

<sup>15</sup> Alâeddin Şenel, **a.e.**, s.44

<sup>16</sup> Ali Yaşar Sarıbay, **Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası, MSP Örnek Olayı**, İstanbul, Alan Yayınları, 1985, s.22

şekillendiren unsurlar, geleneksel insanı bağlı bulunduğu toplumsal yapı içerisinde anlam kazandırarak onu grup ya da yapıyla özdeşleştirerek düzene tâbi olmaya<sup>17</sup> sevk eder ve onun hareketliliğini sınırlandıran bir bağımlılık duygusu yaratır.<sup>18</sup> Bu çerçevede bağımlılık duygusunun kimlik düzleminde ilk oluşum biçimi soyun kutsanması anlayışı ile gerçekleşir.

Antikçağ topluluklarında soyun kutsanması anlayışı, soylarını hayvanlara dayandırarak bir kimlik bilinci oluşturan göçebe soyluların yerleşik hayata geçmesi ve soylarını tanrılara dayandırmasıyla ortaya çıkar. Bu anlayış, ilk uygar toplumların egemen, yönetici sınıflarının tanrılarla akrabalık derecesine göre, yani soyluluğun derecesine göre "saf soy", "saf kan" kavramlarının gelişmesine yol açar.<sup>19</sup> Kan bağının kutsanmasıyla farklılaşan /yüceleşen egemen yönetici sınıf, buradan aldığı güç ile siyasi yapı içerisinde, siyasi ideolojinin bir aygıtı haline gelerek toplum yaşamında kendi kimliğini meşrulaştırır.

İnsanlık tarihinde etnosantrik bilincin tam anlamıyla şekillenerek bir düşünce yapısına dönüşmesinin Eski Yunan kent devletlerinde ortaya çıktığı söylenebilir. Kent devletleri ekonomik ve siyasi birlik oluşturarak bağlılık duygusu geliştirirken “öteki” kentlere karşı nefret ve düşmanlık düşüncesi etrafında gelişen "kenttaşlık" duygusunun oluşumuna da neden olur. Toplum düzeyinde oluşturulan bu bağlılık duygusu, Yunanca konuşup, Yunan kültürünü özümsemiş toplulukları içeren "Hellenler" ile onların dışında kalan "barbarlar" ayrımı biçimini alır.<sup>20</sup> Bernard Lewis bu yabancı düşmanlığını şöyle açıklar:

“Yunanlılar kendilerinden olmayanlara barbar diyor. Romalılar da her yabancıya düşman gözüyle bakıyorlardı. Yunan ve Latin edebiyatında yabancıları aşağılayıcı pek çok deyim bulunabilir, ama bunlar ırkla ilgili değil, etnik sözlerdir. Roma’da Suriyelilerden bıkan Juvenal, onlardan şikayet etmiş, kendisi Suriyeli olan Ammianus Marcellinus ise Bedevilerin ne dost, ne de düşman olarak değerli olduklarını söylemiştir ki bunlar o zaman ırkla ilgili değil, kültürle ilgili sözlerdi.”<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Tufan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s.326.

<sup>18</sup> Alain Touraine, **a.e.**, s.325.

<sup>19</sup> Alâeddin Şenel, **İrk ve İrkçilik Düşüncesi**, s.48-49.

<sup>20</sup> Alâeddin Şenel, **a.e.**, s.49-50.

<sup>21</sup> Bernard Lewis, **Ortadoğu’da İrk ve Kölelik**, Çev. Enver Günsel, İstanbul, Truva Yayınları, 2006, s.43.

Kimlik olgusunun şekillenmesinde insanı çevreleyen olgularla bireyin belirli bir düzeyde bir ortak payda üzerinde ittifakı söz konusudur. Bunun ortaya çıkış biçimlerinden biri de bireyin ontolojik düzlemde kimliğini tanımlamasıdır. Birey ontolojik olarak varlığını anlamlı kılacak soruların cevaplarını dinin sunduğu anlamlar manzumesinde arar. Dinin bireysel ve toplumsal düzeyde verdiği cevaplar, insanın maddi ve manevi dünyasını şekillendirirken kendini anlamlı bir varlık olarak görmesini sağlar. Bu açıdan modern öncesi toplumlarda bireysel istek ve arzuların karşısında metafizik ve teolojik sembollerin öne çıkarıldığı bir yaşam biçimi söz konusudur; insan kendisini, dinî olanla din dışı olan unsurların birbirine karıştığı, kişisel güç ve iktidarının bir anlam ifade etmediği metafizik olgular tarafından şekillendirilen bir kutsallık dünyasına tabi hisseder.<sup>22</sup> Bu bağlamda Mellucci, geleneksel toplumlarda kimliğin temellerinin bir din önderinin kutsal figürüyle temsil edildiğini iddia eder.<sup>23</sup> Kutsal inanç yapıları etrafında oluşturulan böylesi bir kimlik bilinci modern döneme göre sınırları daha belirsiz bir olgudur. Çünkü modern dönemde siyasi yapı içerisinde iktidarlar, hükmettikleri alanlarda kimlikleri dönüştürmek ve başkalaştırmak için sistematik kurumlar ve araçlar geliştirerek mümkün oldukça dinsel grupları kontrol altına almaya çalışırken modern öncesi dönemde siyasi otoriteler iktidarın devamı için farklı dinsel gruplara hoşgörü ile yaklaşır.<sup>24</sup>

Benedict Anderson'a göre, geleneksel toplumlarda kimlik bilincinin şekillenmesinde hanedan ve din önemli rol oynarken<sup>25</sup> din, Ortaçağ Avrupa ve Asya toplumlarında temel bağlanma eksenini oluşturmakta ve siyasî örgütlenmenin temelini teşkil etmektedir. Bu çerçevede toplumsal yaşam içerisinde dinsel olguların insanı bütün veçheleriyle sardığı Ortaçağ Hristiyan ve İslâm toplumlarında insanlar, ırklarına göre değil, inançlarına göre sınıflandırılır.<sup>26</sup> Eski Yunan kültürünün devamını temsil eden Roma İmparatorluğu'nda şekillenen "Romalılık" kimlik bilinci, Hristiyanlığın

<sup>22</sup> Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, s.326.

<sup>23</sup> Akif Pamuk, **Kimlik ve Tarih: Kimliğin İnşasında Tarihin Kullanımı**, s. 47.

<sup>24</sup> Akif Pamuk, **a.e.**, s. 48-49.

<sup>25</sup> Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökeni ve Yayılması**, Çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis Yayınları, 1995.

<sup>26</sup> Alâeddin Şenel, **İrk ve İrkçilik Düşüncesi**, s.42.

kabulüyle yavaş yavaş önemini yitirir ve nihayet imparatorluk çöktükten sonra yerini din merkezli “ümmeç” bir bakış açısına bırakır ve Ortaçağ Batı toplumlarına etnosantrik anlayış dinsel bir biçim olarak egemen olur. İslâm’da etnosantrik düşünce, dinin bir kent ortamında biçimlenmesiyle ortaya çıkar<sup>27</sup> ve Ortadoğu İslâm coğrafyasında da egemen olur. Ancak Hristiyan ve İslâm toplumlarında dinin toplumsal düzeyde inşa sürecinin farklı oluşu kimliğin algılanma biçimini başkalaştırır. İslâm ülkelerinde kimlik, dinî değerler dünyası içerisinde şekillendiğinden dolayı etnik ve linguistik kimlik her zaman ikinci planda kalır.<sup>28</sup> Ancak belirtmek gerekir ki dinî kimlik, bu diğer kimlikleri ortadan kaldıran herhangi bir yapıdan oldukça uzak bir seyir içerisinde şekillenerek belli ölçülerde etnik ve linguistik kimliklerin korunmasına da katkıda bulunur.

İslâmî kimliğin temel ve ayırt edici unsuru, dinin bireyin yaşamını tümüyle kavrayıcı karakter olarak göstermesidir. Bu çerçevede İslâm toplumlarının yazılı tarihinde kimliğin temel tanımını din oluşturur. Dinin şekillendirdiği bu kimlik algısında Müslümanlar için dünya önce dinlere, daha sonra milletlere ve devletlere bölünebilir.<sup>29</sup> Aynı dine inanan insanlar arasında hiyerarşi söz konusu değildir. Ancak Ortaçağın Batı feodal toplumlarında, insanları aynı inanç etrafında birleştiren din kimliğinin yanı sıra, toplumsal düzeyde zümre farklarını dile getiren "soyluluk" temelli bir kimlik algısı da mevcuttur. Soylular kendilerini soylu olmayanlardan, köylülerden üstün görürken bu iddiayı "iyi soy"dan geldikleri düşüncesine dayandırarak soy temelli bir kimlik anlayışı oluştururlar.<sup>30</sup> Bunun paralelinde Batı dünyasında kilisenin kuruluşu ve kısa sürede siyasi bir otorite halini almasıyla yeni bir sosyal yapılanma meydana gelir. Tartışmasız otorite olarak kabul görülen kilise kendi içerisinde bir ruhban sınıfı meydana getirerek din temelli bir kimlik kazanımına yol açar. Batı feodal topluluklarında böylesi sınıf temelli bir kimlik anlayışı hâkim olurken İslâm toplumlarında her hangi bir sınıfsal üstünlük üzerinden şekillenen bir hiyerarşi olmaksızın gelişen bir kimlik inşası söz konusudur.

---

<sup>27</sup> Alâeddin Şenel, **a.e.**, s.50.

<sup>28</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, Çev. Dilek Özdemir, Ankara, İmge Kitabevi, 2006, s.429.

<sup>29</sup> Bernard Lewis, **Ortadoğu’nun Çoklu Kimliği**, Çev. Mehmet Harmancı, İstanbul, Sabah Kitapları, 2000, s.25-26.

<sup>30</sup> Alâeddin Şenel, **İrk ve İrkçilik Düşüncesi**, s.42-43.

İslâm dünyasında toplumsal yaşamda özgür/erkek/Müslüman vasıflarıyla öne çıkan bir kimlik algısı mevcuttur. Bireysel, dinî, toplumsal cinsiyet kimliklerini önceleyen bu üç temel vasfa sahip olmayan kişiler, yani köleler, kadınlar ve gayrimüslimler İslâm inanç sistemi içerisinde bazı haklardan mahrum bırakılırlar. Lewis'e göre, İslâm toplumlarında efendi ve köle, erkek ve kadın, inanan ve kâfir arasındaki bu üç temel eşitsizlik, yalnızca kabul görmekle kalmaz; insanlar da bunun böyle olduğuna inanırlar. Çünkü bunları kutsal yasa düzenlemekte ve yerleştirmektedir.<sup>31</sup> Bu bağlamda bir kadının bir erkekle eşit statüde sayılmaması; bir kölenin maddi ve manevi özgürlüğünün ona sahip olan efendisinin iki dudağı arasında olmasından dolayı, toplum yaşamında kadın ve kölenin statüsü bireysel tercih dışında gerçekleşir. Ancak gayrimüslimlerin toplumsal yapı içerisindeki statüsü tamamen kendi inisiyatifleriyle şekillenen bir durumdur. Gayrimüslim birey İslâm dinini kabul etmek suretiyle egemen topluluğun bir üyesi haline gelerek aşağı statüden kurtulabilir.<sup>32</sup> Müslüman bir toplumda özgür/erkek/kâfir bireyin, kadın ya da köleden yasal düzlemde daha avantajlı konumda bulunması bir takım toplumsal düzenlemeleri de beraberinde getirir. Kadınlara veya kölelere oranla gayrimüslimlerin toplumsal kategorizasyonda astlık statüsünün vurgulanması ya da en azından görünür bir şekilde simgeleştirilmesi olağan hale gelir.<sup>33</sup> Bu durum siyasal ve toplumsal yaşamda gayrimüslimlerin bazı yoksunluklara ve yasaklara maruz kalmasına yol açar.

Kimlik olgusunun bu unsurlar çerçevesinde şekillendiği dikkate alındığında, geleneksel Osmanlı toplum yapısı içerisinde, XIX. yüzyıla kadar modern anlamda bir kimlik bilincinin varlığından söz edilmesi mümkün değildir. Ancak Avrupa'da baş gösteren değişim rüzgârlarıyla, yüzyıllar içerisinde alışlagelmiş kimlik algılayış biçimleri derinden sarsılır. Osmanlı İmparatorluğu gibi bünyesinde çeşitli dinden ve ırktan toplulukları barındıran devletler, yüzyılın sonlarına doğru geleneksel kimlik anlayışını terk ederek varlıklarını yeni bir kimlik inşa süreci içerisinde idame etmeye mecbur kalırlar.

<sup>31</sup> Bernard Lewis, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, Çev. Bahadır Sina Şenel, Ankara, İmge Kitapevi, 1996, s.18-19.

<sup>32</sup> Benjamin Braude; Bernard Lewis, "Osmanlı Devleti İçerisinde Hristiyanlar ve Yahudiler", Çev. Halil Erdemir; Hatice Erdemir, **Akademik Araştırmalar Dergisi**, S.4-5, 2000, s.174.

<sup>33</sup> Bernard Lewis, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s.19-20.



Osmanlı Devleti'nde modernleşme hareketi siyasi sosyal fonunda, bu bağlamda şekillenen kimlik tartışmalarının izini sürmek amaçlı gerçekleştirilen bu çalışmanın amacı, Müslim ve gayrimüslim topluluklara edebî üretim minvalinden bakmaktır. Bu çerçevede tezin ilk bölümünde, kuramsal açıdan kimlik kavramının değişik disiplinler içerisinde nasıl tanımlandığı vurgulanırken üzerinde henüz bir uzlaşmanın olmadığı kimlik kavramının sosyal bilimlerin birçok alanında farklı biçimlerde yorumlandığına dikkat çekilir. Bunun yanı sıra geleneksel toplum düzeni içerisinde statik bir kimlik algısına sahip bireyin modern yaşam biçimlerini özümsemeye başlaması, birçok kimliği bünyesinde barındıran bir varlık halini alması kimlik kavramının daha alt başlıklar içinde incelemesini zorunlu kılar. Bu açıdan bireyin sahip olduğu farklı kimlikleri tam manasıyla ortaya koymak maksadıyla kimlik türlerinin; “etnik kimlik”, “dinî kimlik”, “aydın kimliği” ve “toplumsal cinsiyet kimliği” olarak alt başlıklar altında incelenmesi anlamlı olacaktır. Etnik kimlik alt başlığı içerisinde kimlik bağlamında etnik düşüncesinin nasıl ortaya çıktığı ve özellikle ulus devletlerin inşasında kurucu kimlik olarak nasıl form kazandığı üzerinde durulur. Bu başlıklar altında din kavramının insanlığın var olduğu andan itibaren toplumsal yaşamda üstlendiği vazifenin geleneksel toplumdan modern topluma dönüşürken geçirmiş olduğu değişimin kimlik açısından neler ifade ettiğinin altı çizilir. Bu iki detaylı alt başlıktan sonra toplumsal yaşamda sınırlı bir kimlik türünü ifade eden aydın kimliğinin modernleşme dönemine ait bir unsur olarak hangi özelliklere sahip olduğu ve bu özelliklerin aydın kimliğinin oluşumunda üstlendiği işlevin sınırları belirlenir. Son olarak toplumsal cinsiyet başlığı altında kadın ve erkek kimlikleri, otorite, güç, iktidar kavramları çerçevesinde irdelenerek bu cinsiyet kimliklerinin kendi aralarındaki ilişki ağının boyutu ortaya çıkarılmaya çalışılır.

Tezin ikinci bölümünde farklı dinî ve etnik kimliklerin bir arada yaşadığı Osmanlı İmparatorluğu'nda birlikte yaşam kültürü olarak ifade edilen millet sisteminin özelliklerinden bahsedilerek gerek siyasî gerekse de ekonomik anlamda öne çıkan Müslüman, Ermeni, Rum ve Yahudilerin Osmanlı tarihi içerisindeki yeri belirlenir. Osmanlı İmparatorluğu idaresi altında yaşayan gayrimüslimlerin siyasî ve sosyal yaşama entegrasyonunda, cemaat alt birimleri üzerine inşa edilen siyasî ve dinî yapı önem arz eder. Osmanlı devleti ile halk arasında bir aracı kurum vazifesi gören

kiliseler ve ruhbanlar yüzyıllar boyunca kendi cemaatlerinin bir önderi olarak devlet bürokrasisi içerisinde yer alırlar. Ancak Osmanlı Hristiyanlarının ticari ve kültürel anlamda Batı ile olan ilişkilerinin artması, kimlik düzleminde Osmanlı Hristiyanlarının tarihlerinde hiç olmadığı kadar bilinçlenmelerine ve organize olmalarına imkan sağladığı gibi Osmanlı devletiyle olan bağlarını azaltır. Ayrıca Osmanlı'nın son yüzyılında hayata geçirilen reformlarla gayrimüslim cemaatler içerisinde patriklik makamının güç ve iktidarının sınırlandırılması cemaatlerin kimlik düzleminde daha etnik temelli bir kimliksel yapıya bürünmelerine neden olur. Gayrimüslim tebaanın milliyetçi saiklerle erkenden tanışmasının yanı sıra, Osmanlı halkları arasında milliyetçi fikirlerden en son etkilenen grup Müslümanlardır. Müslümanların diğer Osmanlı halklarından daha geç bir dönemde bu düşünce akımlarından etkilenmesinde iki unsur etkin rol oynar: Bunlardan ilki, Müslüman halkların gerek devlet bürokrasisinde gerekse de devletin korunmasına yönelik askerlik kurumunda yer alarak Osmanlı devletiyle diğer Osmanlı halklarından farklı bir aidiyet duygusu geliştirmeleri; aynı zamanda devletin üst kadrosunun, ülkenin çok dinli ve çok etnikli kimlik yapısını ortadan kaldıracak böylesi ayrıştırıcı fikir akımlarına karşı mesafeli bir duruş sergilemesidir.

Tezin üçüncü bölümünde edebi üretime yön veren kimlik tartışmaları ışığında, dil ve kimlik ilişkisine değinilir ve Osmanlı Türkleri arasında milliyetçilik düşüncesinin gelişimi dil bağlamında ele alınırken edebi üretimin dilsel bütünlük ve millî birlik fikrini empoze eden yönü üzerine durulur. Bu noktada özellikle Batıda, Türkoloji alanında yapılan çalışmaların, Osmanlı aydınının kimlik merkezli dil tartışmalarına yön vermesi önemli bir yerde durur. Dil tartışmalarının düşünsel altyapısı batıdan ithal edilirken Osmanlı Ermenilerinin kendi alfabelerini kullanarak Türkçe yazmaları da başka bir toplumsal gerçekliğe işaret eder. Bu konjonktürde Osmanlı aydını yenilikçi, Ermeni aydını ise müzakereci olduğunun böylece altını çizerken Ermeni Harfli Türkçe roman ile Arap harfi Türkçe roman arasındaki tavır farkı bir ölçüde anlaşılabilir. Ayrıca yine bu bölümde, Ermeni Harfli Türkçe literatüre değinilirken Osmanlı kültür dünyasındaki Ermenilerin sosyal konumu da belirlenmeye çalışılır.

İki ana başlık altında toplanan dördüncü bölümde, ilk olarak Tanzimat sonrası kaleme alınan, kimlik meselesini ön plana çıkaran kimi Arap harfli Türkçe romanlar,

tezin başında belirtilen kuramsal çerçeve göz önünde bulundurularak kimlik türleri bağlamında dört alt başlık altında incelenir. Bu noktada edebi üretimle yön verilmeye çalışılan bir toplumsal tahayyülde ideolojik yaklaşımlarını izini sürmek, kimlik tartışmalarının gerçekleştiği zemini anlamak adına son derece önemli bir yerde durur. Arap harfli Türkçe roman yazarları hedef kitlesini, gelenekle bağı garanti altına alınmış bir yeni modern ve yerli bir üslupla donatma çabalarıyla, kimliksel düzlemde de yönlendirmek ister. İkinci bölümde ise Ermeni harfli Türkçe romanlar Arap harfli romanlardan farklı olarak üç alt başlık altında ele alınırken dinî ve etnik kimlik bir bütünlük gösterdiğinden dolayı bir arada incelenir. Bu bölümde ortaya konulduğu üzere Ermeni Harfli Türkçe roman, kapalı bir cemaat algısından üretilen ve azınlık olarak yaşayan bir topluluğun sesi olarak belirir. Ermeni toplumunun kendi arasındaki iç çatışmaların da metne yansıtması neticesinde şekillenen edebi üretime taşınan kimlik tartışmaları, hem Müslüman bir toplumun Müslüman devlet yapısında hem de cemaat içindeki çatışan unsurların gölgesinde süregider.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KİMLİK

Sosyal bilimler açısından öznel ve nesnel unsurların bir kavram çerçevesinde açıklanması, ele alınan bağlamın yorumlanması ve farklı anlam katmanlarının ortaya çıkarılması için oldukça önemlidir. Ancak daha tanımlanma aşamasında uzlaşmanın sağlanamadığı bir kavramın oluşturduğu müphemlik, kavramın her düzlemde farklı bir şekilde ele alınmasına neden olabilir. Böylesi bir belirsizlik halen tartışılmalı kimlik kavramı için de geçerlidir. Kimlik nosyonu, sosyal bilimlerin birçok alanında yüzyıllardır sorunsallaştırılmasına rağmen daha çok sosyoloji ve psikoloji alanlarında incelenen bir kavramdır. Bilimsel çalışmalarda kimlik kavramının belirsizliği kaynaklı tanımlama, tasnif gibi sıkıntılar, yapılan çalışmaların sistematik bir biçimde gelişmesini engeller. Bununla beraber değişik disiplinler tarafından farklı terminolojilerle incelenmesiyle kavram belirsizliğinin daha da arttığı görülecektir.

Batı’da kimlik kelimesinin karşılığı olarak kullanılan “identity” kelimesi, id “o”, idem “aynı/özdeş olan”, ident “aynı” ve identitatem (yalın hâli identitas) “aynılık” kelimelerinden türetilir.<sup>34</sup> Etimolojik olarak “aynılık/benzerlik” unsurlarının öne çıktığı kimlik kavramı, İngilizce sözlüklerde aynılık, süreklilik, özdeşlik, bir kişi ya da şeyin kendi olma şartı/gerçekliği, anlamlarına gelir.<sup>35</sup> Bu tanımlamalarda kimlik sadece benzerlik üzerine inşa edilen bir yapı olarak ele alındığı için kuşatıcı bir anlamdan uzaktır. Çünkü kimliğin oluşumunda farklılık/benzemezlik unsuru aynılık/benzerlik kadar önemlidir. Bozkurt Güvenç de, “identity” kelimesine yüklü böylesi bir anlamın, kimlik kavramının tam karşılığını sağlayamadığını dile getirir.<sup>36</sup> Başkalarıyla ortak yönlere vurgu yapmasının yanı sıra belki de en önemli özelliği, “eşsizliğe ve bu eşsizliğin bir sonucu olarak da farklılığa vurgu yaparak”<sup>37</sup> kendini

<sup>34</sup> Mustafa Aydınoglu, **Kimlik’in Modern İnşası, Kimlik Politikaları ve Türkiye’de Kimlik Tartışmaları**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi, 2009, s.7

<sup>35</sup> Mustafa Aydınoglu, a.e., s.8.

<sup>36</sup> Bozkurt Güvenç, “Kültür, Kimlik ve Kimlikler”, **Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti’nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsil**, Der. Gönül Parlatur, Ankara, Orta Doğu Teknik Üni. Yay., 2009, s. 33.

<sup>37</sup> Mehmet Anık, **Kimlik ve Çokkültürcülük**, s. 21.

tanımlamasıdır. Toplumsal ve bireysel yaşam düzeyinde bu farklılaşma kimliğin çoğalmasına neden olurken her tanımlamanın kendi içerisinde bir tutarlılık sağlamasıyla bir anlamlar bütünü meydana gelir.

Kavramı, bilimsel bir çerçevede ilk defa ele alan John Locke kimliği; hatırlama, idrak ve şuurluluk hali olarak tanımlar. Bu ifadeye göre kimlik, geçmişten bugüne taşınan düşünce ve geliştirme biçimlerinin değişmez unsurudur. Locke'un kimlik konusundaki bu tanımı geniş bir etki alanı oluşturarak hem çağdaşlarını hem de kendisinden sonra gelen Batı düşünürlerini derinden etkiler.<sup>38</sup>

Locke ile başlayan kimlik üzerine yapılan çalışmalar, XIX. yüzyılın sonlarına doğru büyük bir ivme kazanır. İmparatorlukların yıkılışı ve ulus devletlerin kuruluşuyla birlikte kimlik, sosyal ve siyasal alanda daha çok üzerinde durulan bir kavram haline gelir. Batılı birçok düşünür, toplumsal yapı içerisinde nerede yer aldığı, nasıl oluştuğu, hangi unsurlar içerisinde geliştiği gibi sorular çerçevesinde kimliği açıklamaya çalışırlar. Ancak yapılan çalışmalarda kimlik merkezi konumda olmaktan ziyade daha çok toplumsal yapı içerisinde diğer unsurlarla olan ilişkileri çerçevesinde ele alınarak incelenir. Özellikle sosyoloji ve psikoloji alanında yapılan çalışmalarda kimlik daha çok toplum-birey ilişkisi ekseninde ele alınır.

Toplum-birey ilişkisini inceleyen Durkheim, “toplumun bireylerden değil, bireyin toplumdaki doğduğu” düşüncesiyle<sup>39</sup> toplum-birey arasındaki ilişkiyi tündengelim bakış açısıyla açıklamaya çalışır. Bu bakış açısına göre toplum bir bütündür yani tümeldir ve onun parçaları olan bireyden yani tikelden daha önemli ve anlamlıdır. Toplum içinde yer alan bireye yönelik yapılacak açıklamalar bireyi anlamlı kılan, ona var olma imkânı sağlayan bütünden yani toplumdaki hareketle yapılmalıdır.<sup>40</sup>

Toplumsal yaşam içerisinde dayanışmayı oluşturan ve insanları kolektif bilinçle birbirine bağlayan birtakım değerlerin, bireyin iradesi üzerinde belirleyici ve bireyi harekete geçiren bir rolü vardır. Bu toplumsal olgular Durkheim tarafından “moral yoğunluk” olarak kavramsallaştırılır. Bireysel istek ve arzuların toplumsal

---

<sup>38</sup> Mehmet Anık, a.e., s. 21.

<sup>39</sup> Raymond Aron, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul, Bilgi Yayınları, 1994, s. 228.

<sup>40</sup> Mehmet Anık, **Kimlik ve Çokkültürcülük**, s. 23.

sorumlulukların üstüne çıkarak “moral yoğunlu”ğu oluşturan değerleri ve referans çerçevelerini yıkması ve bunun neticesinde bireyin kendini anlamlı kılan değerlerden uzaklaşması ve kopması Durkheim terminolojisinde anomi (**kuralsızlık**) olarak adlandırılır.<sup>41</sup> Toplumı önceleyen, bireyi edilgen bir varlık haline getiren bu bakış açısında, Durkheim’in içinde yaşamış olduğu çağın getirmiş olduğu toplumsal kaosu da göz önünde bulundurmamak gerekir.<sup>42</sup>

Sosyolojik gelenek içerisindeki kimlik çalışmalarında, George Herbert Mead’ın öncülüğünü yaptığı sembolik etkileşimcilik çerçevesinde ortaya atılan kimlik kuramı da oldukça önemlidir. Bu anlayışa göre bireyler, toplumsal dünyalarını çevrelerindeki nesnelere, insanlar ve sembollere yükledikleri anlamlarla kimliklerini inşa ederler.<sup>43</sup> Mead, bireyselliğin gelişiminde bireyin kendisi ve kendi dışındaki dünya ile etkileşimin önemine vurgu yapar. Bu bakış açısına göre, birey toplumsal ilişkiler ve gündelik hayat akışı içerisinde edilgen değil, aktiftir ve kültür, toplumsal değerler ve normlar karşısında irade ve bilinç sahibi bir varlık olarak kendisini ortaya koyar.<sup>44</sup>

## 1.1. Kimlik Türleri

Üzerine yapılan tartışmalar göz önüne alındığında, kimlik kavramının tanımının zamana ve duruma göre değişiklik arz ettiği görülür. Yaşanan sosyal ve ekonomik gelişmeler bir şekilde kimlik kavramı içerisinde kendine bir yer bulurken bu durum sadece kimlik kavramının tanımında değil tasnifinde de kendini hissettirir. Modern yaşam biçimlerinin toplumsal düzeyde hissedilmesiyle beraber birey, geleneksel toplum düzeninden farklı olarak birçok kimliği bünyesinde barındıran bir varlık haline gelir ve kimlik kavramının değişik biçimlerde tasnifinin yapılmasını zorunlu kılar. Ancak her tasnifin kendi içerisinde bir eksikliği de barındırmaya devam ettiğini belirtmek gerekir.

---

<sup>41</sup> Nuri Bilgin, **Sosyal Bilimler Kavşağında Kimlik Sorunu**, s. 71.

<sup>42</sup> Mehmet Anık, **Kimlik ve Çokkültürcülük**, s. 25.

<sup>43</sup> Mehmet Anık, **a.e.**, s. 33.

<sup>44</sup> Mehmet Anık, **a.e.**, s. 34.

Kimlik kavramı sosyal bilimlerde çeşitli yaklaşımlarla değişik biçimlerde ele alınır. Birey ve kişi özelliklerine önem veren yaklaşımlar kimlik olgusunu daha çok “bireysel kimlik” veya “kişisel kimlik” gibi terimlerle ele alırken toplumsal özelliklere önem veren yaklaşımlar “sosyal kimlik” ya da “kolektif kimlik” terimini kullanırlar. Kimlikle ilgili çalışmaların çoğunda, kimlik daha çok kolektif ve bireysel kimlik başlıkları anlatında tasnif edilmektedir. Bu tür bir tasnif kimliğin temel özelliklerinden biri olan farklılıkları (ve de benzerlikleri) yansıtma yönünü tam manasıyla kapsamayacağı için kolektif kimliği kendi içerisinde; etnik, dinsel, toplumsal cinsiyet ve aydın kimliği olarak tasnif etmek mümkündür. Böylesi bir tasnif özellikle geleneksel toplum yaşantısından modern yaşam biçimine geçen Osmanlı toplumu için oldukça anlamlı olacaktır.

### 1.1.1. Etnik Kimlik

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren milliyetçi fikir akımlarının Batı toplumlarında kök salmasıyla “etnisite” kavramı sosyal bilimler alanında işlevsel bir anlam kazanır. Yunancada “halk” anlamına gelen “ethnos” sözcüğünden türetilmiş olan “etnisite” kelimesi, atalardan miras kalan, benzer gelenek görenek ve kültür yapısı içerisinde geldiğine inanan toplulukları ifade eder.<sup>45</sup> Bu kavram için anlamsal açıdan müphem ve belirsiz bir terim olan “halk” kavramı önerilse de, birçok sözlükte “etnik” kavramı yabancı anlamını taşır.<sup>46</sup>

Etnisite kavramı, ilkçi (primordial) ve araçsal olmak üzere iki farklı yaklaşım doğrultusunda ele alınır.<sup>47</sup> İlkçi yaklaşıma göre, milletler doğal ya da eski çağlardan beri var olan yapılar olarak görülür. Din, dil ve gelenek gibi olgular, doğal ve süreklilik içinde geliştiği için bir bağlılık duygusu meydana gelir ki bu da sosyal dayanışma

---

<sup>45</sup> Hakkı Şekerbay, **Kimlik Politikası, Milliyetçilik, Etnisite Bağlamında Avrupa'daki Ayrılıkçı Hareketler ve Avrupa Birliğine Olan Etkileri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, Selçuk Üniversitesi, 2009, s.5.

<sup>46</sup> Anthony D. Smith, **Ulusların Etnik Kökeni**, Çev. Sonay Bayramoğlu; Hülya Kendir, Ankara, Dost Kitabevi, 2002, s.45.

<sup>47</sup> Erol Kurubaş, “Etnik Sorunlar: Ulus-Devlet ve Etnik Gruplar Arasındaki Varoluşsal İlişki”, **Doğu Batı Dergisi**, S.44, 2008, s.13.

düşüncesini ortaya çıkarır.<sup>48</sup> Araçsalcı yaklaşım ise, etnisiteyi sosyopolitik yapılar içindeki seçkinlerin “siyasi iktidarı ele geçirme ya da koruma mücadelelerinde kullandıkları bir araç olarak ele alır.<sup>49</sup> Etnik kimlikler, siyasal toplumsal düzenin inşasında seçkinlerin bireyleri harekete geçirmede kullandıkları bir nevi ideolojik bir aygıt işlevi görür.

Sosyal bilimler alanında yapılan çalışmalarda etnisite, ırk ve ulus kavramlarının zaman zaman birbirlerinin yerine kullanıldıkları görülür. Böylesi bir kullanım, kavramların kendi anlam boyutlarının dışında farklı anlamlar içinde bağlamsallaşmasına neden olur.<sup>50</sup> Irk (race), genetik-biyolojik unsurlar üzerinden bir benzerlik veya farklılık olarak açıklanır.<sup>51</sup> Etnisite ise, daha çok kültürel, dilsel ve toplumsal benzerliklerin bir arada bulunduğu bir yapıdır.<sup>52</sup> Anlamsal düzlemde bu iki kavram arasında yaşanan anlam karmaşasını Taguieff, ırk kavramını meşrulaştırma çabası olarak görür. Ona göre etnisite, günümüzde savunulması zor hale gelmiş ırk kavramının imaj ve içeriğinin genel kabuller içerisinde yumuşatılarak biçim değiştirilmiş halidir.<sup>53</sup> Kellas’a göre ulus tarih, kültür ve ortak ata değerleriyle birbirlerine bağlı olduklarını düşünen insanların teşkil ettikleri bir insan topluluğudur.<sup>54</sup> Anderson, bu bağlamda ulusu hayal edilmiş bir siyasal cemaat olarak tanımlar.<sup>55</sup> Bauman ise görüşlerini, “millet başından sonuna bir hayali cemaattir; o ancak üyeleri zihinsel ve duygusal olarak kendilerini öteki üyelerinin çoğuyla hiçbir zaman yüz yüze karşılaşmayacakları kolektif bir bünye ile “özdeşleştirdikleri” müddetçe bir varlık olarak mevcuttur. Millet, hayali olduğu kadar, zihinsel bir

---

<sup>48</sup> Umut Özkırmı, **Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış**, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1999, s.87.

<sup>49</sup> Umut Özkırmı, **a.e.**, s.129.

<sup>50</sup> Ahmet Yıldız, **Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s.40.

<sup>51</sup> Fredrik Barth, **Etnik Gruplar ve Sınırları Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu**, Çev. Ayhan Kaya - Seda Gürkan, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2001, s. 40.

<sup>52</sup> Semra Somersan, “Babil Kulesi’nden Etnilerden Ulus-Devletlere”, **Doğu Batı Dergisi**, S. 44, 2008, s. 87.

<sup>53</sup> Nuri Bilgin, **Sosyal Bilimler Kavşağında Kimlik Sorunu**, s.55.

<sup>54</sup> Ahmet Yıldız, **Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)**, s.29.

<sup>55</sup> Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökeni ve Yayılması**, s.20.



gerçeklik” diyerek ifade eder.<sup>56</sup> “Etnisite” ise, kuşaktan kuşağa geçen ve devlet sınırlarına bağlı olmayan, bazı sürekli davranışlara sahip olduğu söylenen kültürel birlikteliği kapsar.<sup>57</sup> Etnik kavramının kültürel anlamda bir sürekliliği ifade ediyor oluşu, ulus ile etnik grup arasında çok yakın bir ilişkinin bulunduğunu gösterir. Tanımsal boyutta oldukça benzer özellikleri içeren ulus ve etnik gruplar, pratikte oldukça farklı biçimlerde şekillenirler. Etnik gruplarda bir ülke ile olan bağlar sadece tarihsel ve sembolik olgular üzerinden oluşturulurken ulusta bu bağ, sembolik anlamın ötesinde fiiliyata dönüşerek siyasi bir nitelik taşır. Ayrıca etnik gruplar, memleketlerinin topraklarıyla oluşturdukları bağlarıyla fiziki bir ilişki kurmak zorunda değildir.<sup>58</sup>

Anthony Smith, etnik grubu “ortak soy miti, tarih ve kültürleri ile birlikte bir teritorya ile özdeşleşen ve dayanışma duygusuna sahip olan insan nüfusu olarak”<sup>59</sup> tanımlar. Bu tanımlama çerçevesinde Smith, etnik kimliği belirgin kılan özellikleri birkaç madde içinde açıklamaya çalışır. Bunlardan ilki etnik grubun kendine verdiği bir isim olmalıdır.<sup>60</sup> Her etnik grup kendini diğer gruplardan isimleriyle ayırarak tanımlar. İsim, etnik grubun bütün niteliklerini içinde barındıran bir anlam manzumesidir ki, bu adlandırmayla beraber etnik grup “hayalî bir soy, farazi bir ecdat” üzerinden ortak ataları olduğuna inanmalıdır. Ancak bu ortak ata inancı genetik bağlardan oluşan bir yapı olmak zorunda değildir. Bir soy miti etrafında oluşturulan aidiyetlik duygusu birey ve grupların "kim olduğunu" tanımlayıp<sup>61</sup> geçmişten bugüne kadar geçirmiş olduğu süreci yeknesak bir biçimde algılamasını sağlayarak onu geniş bir ailenin üyesi haline getirir.<sup>62</sup> Bu etnik aidiyetin oluşumunda grubun ortak ataya ait tarihsel<sup>63</sup> bir bellek, “bireyleri cemaate bağlayan bir anı zinciri”<sup>64</sup> olmalıdır. Edebi türler açısından anlatı başlığı altında toplanan masallar, efsaneler kulaktan kulağa

<sup>56</sup> Zygmunt Bauman, **Sosyolojik Düşünmek**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s.190.

<sup>57</sup> Mehmet Anık, **Kimlik ve Çokkültürcülük**, s. 51.

<sup>58</sup> Anthony D. Smith, **Milli Kimlik**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s.71.

<sup>59</sup> Anthony D. Smith, **Ulusların Etnik Kökeni**, s.57-58.

<sup>60</sup> Anthony D. Smith, **a.e.**, s.47.

<sup>61</sup> Anthony D. Smith, **Milli Kimlik**, s.43-44.

<sup>62</sup> Akif Pamuk, **Kimlik ve Tarih: Kimliğin İnşasında Tarihin Kullanımı**, s. 56.

<sup>63</sup> Anthony D. Smith, **Ulusların Etnik Kökeni**, s.50

<sup>64</sup> Semra Somersan, **Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s.31.

aktarılarak gelecek kuşaklara miras olarak geçer. Ortak tarih anlatısı grup kimliğini geçmişe bağlayarak bugünü anlamlı kılar. Geçmiş ile bugün arasında kurulan bağ esasen geleceği de meydana getirecek bir anlamlar dünyası oluşturur. Böylece birey “bugün yaşayan millettaşlarıyla değil, zaman ve mekândan bağımsız olarak geçmişte yaşamış ve gelecekte yaşayacak tüm millettaşlarıyla ve onların şan ve şerefleriyle özdeşleştirir.”<sup>65</sup> Bunlarla beraber, etnik grubun paylaştığı bir kültür dünyası olmalıdır.<sup>66</sup> Hall’ın ifadesiyle kültür, sosyal eylem ve katılım neticesinde ortaya çıkan dil, din, yasa, örf ve adetler, kurumlar, giyim kuşam, müzik, mimari tarz ve yemekler gibi maddi ve manevi unsurlardır.<sup>67</sup> Bu bahsedilen unsurların hayat bulabilmesi açısından, etnik grup orada yaşıyor olsun olmasın, belli bir toprak parçasına bağlılık hissetmesi gerekir.<sup>68</sup> Yukarıda bahsedilen unsurların bir araya gelmesiyle birey grup ile bağ kurar ve bir aidiyet bilinci etrafında dayanışma duygusu içerisine girer.<sup>69</sup> Ancak Smith, bu özelliklerin tümünün etnik kimliklerde bir arada bulunması zorunluluğu olmadığını, etnik kimliğin içinde bulunduğu şartlara göre yukarıda vurgulanan unsurların bazılarının öne çıkarak diğer unsurlardan daha baskın olabileceğini ifade eder.<sup>70</sup>

Etnik kimlikte, toplumsal düzen içerisindeki grup üyelerinin kendilerini diğer gruplardan ayırt eden; ortak sembolik, düşünsel ve normatif öğeler; kuşaklar boyunca onları bir arada tutan âdetler ve töreler; ortak olarak sahiplenilen, onları diğer halklardan ayıran duygular ve tavırlar bulunur.<sup>71</sup> Aidiyet duygusunu meydana getiren bu olgular grup üyeleri arasında kimliksel düzeyde bir bağ oluştururken gruplar arasındaki farkların derinleşmesine neden olabilir. Bilgin, etnik kimliğin bu özelliğinden hareketle sosyal ve politik düzlemde toplumdaki ayrılıkları oluşturan sosyo-ekonomik düzey, yaş, cinsiyet, din gibi unsurları ortadan kaldıran bir etkiye sahip olduğunu belirtir.<sup>72</sup> Başka bir ifadeyle toplumsal düzeyde yaşanması muhtemel

---

<sup>65</sup> Ahmet Yıldız, **Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)**, s. 28.

<sup>66</sup> Anthony D. Smith, **Ulusların Etnik Kökeni**, s.51.

<sup>67</sup> Mehmet Anık, **Kimlik ve Çokkültürcülük**, s. 36.

<sup>68</sup> Anthony D. Smith, **Ulusların Etnik Kökeni**, s.53.

<sup>69</sup> Anthony D. Smith, **a.e.**, s.55.

<sup>70</sup> Anthony D. Smith, **a.e.**, s.57.

<sup>71</sup> Anthony D. Smith, **a.e.**, s.134.

<sup>72</sup> Nuri Bilgin, **Sosyal Bilimler Kavşağında Kimlik Sorunu**, s. 57.

ayrışmalar, etnik kavramının kuşatıcı anlayışı içerisinde bertaraf edilir. Etnik kimliğin bu özelliği, özellikle ulus devlet inşasında toplumsal düzeyde bireylerin belli bir istikamette hareket etmelerinde itici bir kuvvet olarak görülür.<sup>73</sup> Anderson, toplumların belli mefkure üzerinde hareket etmelerini, cemaatin yani etnik tabir edilebilen grupların meydana getirmiş oldukları derin ve yatay yoldaşlık duygusunun etkili olduğunu ifade eder.<sup>74</sup>

Kimlik yapı itibariyle birbirine zıt olan benzerlik ve farklılığın birleşimine dayanır. Ben'in dışındakilerle ortak yönlerin öne çıkmasıyla şekillenen kimlik benzerliğe dayanırken diğer yandan ben dışındakiler arasındaki eşsizliğe ve tekilliğe vurgu yapılması da farklılığa dayanır. Her bireyin gerek ekonomik gerek sosyo-kültürel düzlemde farklı bir yaşantısı vardır. Bu yaşamsal düzeyde görülen farklılaşma neticesinde her birey farklı bir kimliğin taşıyıcısı durumundadır.<sup>75</sup> Etnik kimlik, bireyin içinde bulunduğu gelip geçici ve kararsız tutum, algı ve duygularla şekillendiği için, dönem ve duruma göre de değişiklik gösterir. Bu durum, etnikliğin iktidar mücadelesi içinde olan odaklar için toplumları harekete geçiren bir araç haline gelmesine neden olur.<sup>76</sup> Smith de benzer bir biçimde, etni kavramını etki alanlarını, örgütlenme biçimlerini ve grup içi ilişkilerini dikkate alarak iki tipe ayırır. Bunlardan ilki “yatay etni” tipidir. Yatay etni, çoğunluğu aristokrat ve yüksek din adamları tarafından oluşturulan zaman zaman bürokratlar, yüksek askerî görevliler ve zengin tüccarların da dahil olduğu bir tiptir. Bu etnik oluşum bir taraftan toplumsal olarak üst tabakayı temsil eden seçkinler grubuyla sınırlandırılırken diğer taraftan komşu yatay etnilerin üst basamaklarıyla sık sık yakın bağlar kurarak coğrafi olarak yayılma eğilimi içerisindedir. Etnik sınırların gevşek olduğu bu etni tipinde, ortak etniklik duygusu ekseriyetle, statüsü yüksek bir tabaka ve yönetici sınıfın oluşturduğu aristokratik soya bağlıdır.<sup>77</sup> “Dikey” etni” tipi ise, kent kökenli, ticaret yapan ve zanaatçılardan oluşan bir yapıdır. Siyasi ve idari yönetici katmanı kentin varlıklı ve güçlü grupları tarafından oluşturulur. “Yatay etni”den farklı olarak daha yoğun, tümleşik ilişkilerin var olduğu

<sup>73</sup> Anthony D. Smith, **Milli Kimlik**, s.35..

<sup>74</sup> Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökeni ve Yayılması**, s.22.

<sup>75</sup> Mehmet Anık, **Kimlik ve Çokkültürcülük**, s, 21.

<sup>76</sup> Anthony D. Smith, **Milli Kimlik**, s.41.

<sup>77</sup> Anthony D. Smith, **a.e.**, s.90.

“dikey etni”de, dışarıdan gelecek tehditlere karşı etnik bağ dışlayıcı türdedir. Bu sebepten dolayı dikey etni’de dinsel, hatta misyoner niteliği sıklıkla görülür.<sup>78</sup>

Etnik kimliğin oluşumunda, özellikle dini unsurlar oldukça etkilidir. Smith, etnik ve dinsel kimliğin benzer kültürel sınıflama ölçütünden meydana geldiğini; çoğu zaman çakıştığını ve birbirlerini güçlendirdiğini dile getirerek tek tek ya da birlikte güçlü cemaatleri harekete geçirebilecek veya besleyebilecek<sup>79</sup> potansiyele sahip olduğunu belirtir.

### 1.1.2. Dinî Kimlik

Temelde din kavramı inançlar, semboller, değerler ve uygulamalar sistemi olarak anlaşılan görüşler ile insanın varoluş kavgası ve nihai mukadderatıyla ilgilenmek gibi geniş bir anlam boyutunu kapsayan bir içeriğe sahiptir.<sup>80</sup> Kavramın içerdiği bu anlam genişliği, dini kolay tarif edilen bir olgu olmaktan çıkararak yaklaşım biçimlerine göre değişik tanımlamaların yapılmasına neden olur. Bu sebepten dolayı sosyolojisi literatüründe, din tanımı kategorik olarak iki biçimde ele alınır. Bunlardan biri, substantif (özel) tanımlar, diğeri ise işlevsel tanımlardır. Substantif tanımlarda, din ilahî, kutsal, aşkın, fizik ötesi anlam ve değerler bütünü olarak görülür. Din kavramı özcü bir yaklaşımla esas olgular üzerinden değerlendirilirken dinin içeriği ve gayr-i dini olgular belirlenerek ne olduğu tespit edilmeye çalışılır.<sup>81</sup> İşlevsel tanımlarda din, formel özellikler çerçevesinde ele alınırken dinin birey ve toplum hayatında hangi işlevleri gördüğü üzerine yoğunlaşılır. İşlevselci din tanımları, substantif tanımların din olarak belirlediği bütün inançları kapsadığı gibi yaratıcı kavramını içermeyen, sosyal bütünleşmeyi sağlayan Maoizm, hümanizm, ruhçuluk gibi bireysel, ideolojik düşünce ve davranış tarzlarını da içermektedir.<sup>82</sup> Dinin toplum üzerinde işlevsel konumunu inceleyen Durkheim, dinin

<sup>78</sup> Anthony D. Smith, **Ulusların Etnik Kökeni**, s.110.

<sup>79</sup> Anthony D. Smith, **Milli Kimlik**, s.23.

<sup>80</sup> Vahap Taştan, **Değişim Sürecinde Kimlik ve Din**, Kayseri, Kayseri Büyükşehir Yayınları, 1996, s.12.

<sup>81</sup> Ejder Okumuş, **Toplumsal Değişim ve Din**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2012, s.56.

<sup>82</sup> Ejder Okumuş, **a.e.**, s.62.

bireysel bir süreç olmaktan ziyade daha çok toplumsal bir işlev taşıdığını belirtir. Ona göre, dinî sembollerin temel işlevi birey ile toplumun diğer üyeleri arasında bir bağlılık ve dayanışma duygusu oluşturmaktır. Din bu işlevi ile sosyal dayanışmanın incelmış bir halidir.<sup>83</sup> Bu bağlamda Berger de, dinin önemli işlevlerinden birisini, değişik toplumsal olaylar karşısında bireye nasıl bir tutum ve tavır takınacağı konusunda zihniyet ve ideoloji kazandırması olarak görür.<sup>84</sup> Bireyin dinin kendisine kazandırmış olduğu zihniyet ve ideolojiyle dünyevî olaylar karşısında belirli bir pozisyon alarak kendini konumlandırması, dış alemin parçalanmaz bir bütün içinde din zaviyesinden tanımlanmasını gerektirir. Bunun yanında Şerif Mardin'in de belirttiği gibi, din insanın maddesel boyutunun dışında gelişerek anlamlandıramadığı kimi şeylere getirdiği izahlarla bireye güven duygusu verir.<sup>85</sup> Bu güven duygusu bireysel düzlemde insanın anlamlar dünyasında boşluk bırakmayacak şekilde doldurarak düzensizliğe, bunalıma, acziyete ve ümitsizliğe<sup>86</sup> karşı bir koruma alanı oluşturur. Zihniyet bağlamında ve ideolojik anlamda bireyin dış dünyayla olan ilişkisi sosyal kontrol sistemi içerisinde gerçekleşir. Din olgusu, dinsel değer dünyasına uygun bir biçimde karakterini öne çıkaran bireye, sosyal düzenin norm ve değerlerini ve toplumsal rolleri kabul edilebilir göstererek sosyalizasyonunu gerçekleştirir. Dinin sosyal kontrol gücüne işaret eden bu durum, toplum üyelerinin sosyal/siyasal düzenin kural ve düzen sınırları dahilinde kalmasını sağlar.<sup>87</sup>

Toplumsal düzeyde dine duyulan saygı aslında otoriteye karşı olan hürmetin neticesinde şekillenir. Otoriteye saygı prensibini Radcliffe-Brown bağımlılık ilişkisi içerisinde açıklar. Ona göre, tüm dinler bireyde bir tür çift yönlü bir bağımlılık duygusu yaratır ve birey toplumsallığını da bu bağımlılık ilişkisi içerisinde geliştirir. Çift yönlü bağımlılık ilişkisinden kasıt bireyin kendi toplumunun dinsel törenlerinden hem bir şey beklemesi hem de onlardan çekinmesidir.<sup>88</sup> Bu açıdan din ve dinsel

---

<sup>83</sup> Elizabet Özdalga, "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi" **İslâmi Araştırmalar**, C.III, S.2, 1989, s.33.

<sup>84</sup> Peter L. Berger, **Dinin Sosyal Gerçeği**, Çev. Ali Coşkun, İstanbul, İnsan Yayınları, 1993, s.89.

<sup>85</sup> Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s. 62.

<sup>86</sup> Yümni Sezer, **İslâm'ın Sosyolojik Yorumu**, İstanbul, Birleşik Yayınları, 2000, s.38.

<sup>87</sup> Ejder Okumuş, **Toplumsal Değişme ve Din**, s.74.

<sup>88</sup> Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s.49.

törenler toplum dayanışmasını kuvvetlendiren birer araçlardır.<sup>89</sup> Antropolojik yaklaşımlarda din, bir kültür sistemi olarak değerlendirilerek insanın varlığını oluşturan temel şartlarını ifade eden sembolik form ve eylemlerin toplamı olarak ifade edilir.<sup>90</sup> Sembolik form ve eylemler bu bağımlılık ilişkisi içerisinde toplumsal bir varlık haline gelerek kendisine bir anlamlar dünyası inşa eder. Dinin bu kültürel özelliği bireyin sosyalleşmesini sağlayan en önemli unsurlardan biri haline gelir.<sup>91</sup>

Toplumsal yaşam içerisinde bireyleri bütün veçhesiyle kuşatacak kadar kapsamlı bir kolektif kimliğin var olabilmesi, sınıf ve ekonomik çıkara dayalı kimlik anlayışının dışında, tamamen farklı bir kimlik anlayışıyla mümkündür. Böylesi geniş kolektif kimlikler, daha sınırlı kimlik birimlerini etkisizleştirerek işlevsiz hale getirebilirler.<sup>92</sup> Bu açıdan dinî kimliğin, gerek kapsayıcılığı gerekse de meydana getirdiği anlamlar dünyasının yoğunluğu diğer kimliklerle kıyaslandığında farklı bir yerde konumlanır.

Din sosyolojisi alanında yapılan çalışmalarda dinî kimlik kişisel ve sosyal olmak üzere iki farklı boyutta ele alınır. Kişisel dinî kimlikler, bireyin dinsel inanç sistemi ve birey-yaratıcı arasındaki ilişki neticesinde gelişirken sosyal dinî kimlik bireyin kendi varlığının dışındaki dış dünya ile ilişkisi ve bir gruba mensubiyeti içerisinde şekillenir.<sup>93</sup> Dinî inanç ve ritüeller kimliksel düzlemde birey ve gruplar için birer kimlik kalıpları meydana getirirler. İnsanlar bu kalıp hüzmeleri içerisinde ontolojik anlamda kendisini konumlandırarak hayatı anlamlı kılmaya çalışır.<sup>94</sup> Nilüfer Göle'nin de ifade ettiği gibi sosyal yaşam içerisinde dinin sağladığı sembolik davranış kalıpları bireyin kimlik kazanmasına, toplumsallaşmasına ve diğer toplum bireyleriyle iletişime geçmesine yardımcı olur.<sup>95</sup>

---

<sup>89</sup> Sulhi Dönmezer, **Sosyoloji**, Ankara, Savaş Yayınları, 1982, s.258.

<sup>90</sup> Vahap Taştan, **Değişim Sürecinde Kimlik ve Din**, s.12.

<sup>91</sup> Ünver Günay, **Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dinsel Hayat**, İstanbul, Dergah Yayınları, 1999, s. 159.

<sup>92</sup> Anthony D. Smith, **Milli Kimlik**, s.20.

<sup>93</sup> Ayşe Zişan Furat, **İslâm Toplumunda Kimlik Oluşumu ve Dini Eğitimi**, Konya, Yediveren Kitap, 2013, s.34.

<sup>94</sup> Hayati Hökelekli, **Din Psikolojisi**, Ankara, TDV Yay., 1993, s. 110.

<sup>95</sup> Nilüfer Göle, **Melez Desenler: İslâm ve Modernlik Üzerine**, İstanbul, Metis Yayınları, 2011, s.29.

Din, bireye kimlik kazandırdığı gibi, grup ve toplumlara da kimlik kazandırır. Bu çerçevede millî kimliklerin oluşumunda din önemli bir işlev görür. Smith, dinî ve etnik kimliklerin belli açılardan benzer kültürel sınıflamalar içermesinden dolayı çoğu zaman birleşerek birbirlerini güçlendirdikleri gibi tek tek ya da birlikte bir topluluğu harekete geçirebilecek güce de sahip olduklarını dile getirir.<sup>96</sup> Bu açıdan din, kendisine inananların oluşturmuş olduğu grubun gelenek, görenek ve ritüellerini; dinin getirdiği değer, inanç ve ritüelleriyle birleştirerek topluma bir millî kimlik kazandırır. Bu kimlik bilincinin şekillenmesinde etkin olan kültürel değerlerin geleceğe taşınmasında din önemli bir işlev görür. Dinî ayinler, ibadetler, dinî kurumlar ve din örgütünün elinde olan eğitim sistemi kültürün korunması ve aktarılmasında önemli görev üstlenirler.<sup>97</sup> Bunun yanında din toplumsal yapı ve değerlerin belli bir oranda değişime uğrasa da bir şekilde yeniden üretilmesini sağlar. Ancak bu yeniden üretim biçimi içinde bulunan dönemin şartları göz önünde bulundurularak zaman içinde revize edilir.<sup>98</sup>

### 1.1.3. Aydın Kimliği

Osmanlı devletinin Batı ile siyasi ve ekonomik anlamda tarihinin hiçbir döneminde görülmediği kadar yakın ilişki içerisinde olmaya başlaması toplumsal anlamda etkileşimin önünü açar. Bu bağlamda XX. yüzyılda yoğun biçimde başlayan tercümelemlerle Türkçeye giren aydın kavramının taşıdığı tarihsel arka planın değişkenliği ve kültürel anlamda her topluma göre farklılık göstermesi bu kavram için ortak bir tanımı imkansız kılmaktadır.<sup>99</sup> Ayrıca sosyal bilimler alanında “aydın” kavramını tanımlamaya yönelik teşebbüsler kullanılan yöntem ve bakış açısına göre kavramın değişik biçimlerde ele alınmasına neden olur.<sup>100</sup>

Türkiye’de sosyal bilimler alanında yapılan çalışmalarda aydın kavramı, entelektüel, münevver karşıtlığıyla birlikte ele alınır. Şerif Mardin bu bağlamda gerek aydın gerekse onun geleneksel kullanımı olan münevver sözcüklerini, yeni şekillenen

<sup>96</sup> Anthony D. Smith, **Millî Kimlik**, s.23.

<sup>97</sup> Davut Dursun, **Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din**, İstanbul, İşaret Yayınları, 1992, s.42.

<sup>98</sup> Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 63.

<sup>99</sup> Necdet Subaşı, **Türk Aydınımın Din Anlayışı**, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2000, s.37.

<sup>100</sup> Murat Belge, “Tarihi Gelişme Sürecinde Aydınlar” **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, C.1, Haz. Müçteba Anđ (ve öte.), İstanbul, İletişim Yayınları,1983, s.122.

Türk kültürünün dışında yapılan kavramsallaştırmalar olduğundan dolayı anlamsal boyutta bazı sıkıntılar taşıdığını belirtir. Özellikle Batı toplum tarihi içerisinde biçim kazanan intellectuel- intellectuals, intelligentsia, literati ve les clerics gibi ayrıntılı kavramların “aydın” kavramı içine sığdırılma çabası bu kavramların farklı anlam boyutlarının göz ardı edilmesine yol açar.<sup>101</sup>

Türkçede kullanıldığı biçimiyle entelektüel kavramı, Latince “akıl ve idrakle bağlantılı” manasına gelen intellectualis kelimesinden türemektedir. Akıl ve idrak bağlantısı içerisinde entelektüel, soyut alanda yer tutan ve mevcut fikirler ve düşünceler ile hesaplaşma içerisinde olan bir kimsedir. Aydın ise, Fransızca “bilgi edinme ve eğitim yoluyla zihni aydınlanmış kişi anlamında” éclairé sıfatından türetilirken<sup>102</sup> bu kavramın karşılığı olarak Tanzimat döneminde münevver kullanılır. 1890’da yayınlamış *Redhouse* sözlüğüne göre münevver kelimesi İngilizce olarak “lighted up, illuminated” olarak tanımlanır.<sup>103</sup> Şemsettin Sami’nin *Kamus-ı Türki*’sinde ise “parlatılmış, tenvir olunmuş” biçimiyle ifade edilir.<sup>104</sup> Batı dillerinin birebir aktarımını ifade eden münevver kelimesi de, Tanzimat döneminde “okumuş”, “bilgi sahibi”, “kültürlü” kişi olarak yüksek mevkilere gelmiş kişiler için kullanılan bir sıfat halini alır.<sup>105</sup> Bu çerçevede aydın kavramı, bilgi edinme yoluyla daha geniş özellikleri ile toplumun çoğundan ayrılan kişiyi ifade eder.<sup>106</sup>

Max Weber toplumsal işlevlerini göz önünde bulundurarak aydınları bir kültür cemaatinin liderliğini üstlenen ve bu liderliğin getirdiği misyonla ulusal değerler sistemi üretmeyi önceden kararlaştıran bir grup olarak görür.<sup>107</sup> Edward Shils, aydınları “kabul görmüş normları idame ettirenler” ve “kabul edilmiş normlara meydan okuyanlar” olarak ikiye ayırır. Aydın ile siyasi otorite arasındaki mücadele anlayışı üzerine oturmuş olan bu düşünceye göre aydının güce olan mesafesi ahlakının

<sup>101</sup> Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s.255-256.

<sup>102</sup> Mehmet Ali Kılıçbay, “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, *Türk Aydınını ve Kimlik Sorunu*, Haz. Sabahattin Şen, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1995, s.175.

<sup>103</sup> By Sir James W. Redhouse, *Turkish and English Lexicon*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1978, s. 2015.

<sup>104</sup> Şemsettin Sami, *Kamus-ı Türki*, Dersaadet, İkdam Matbaası, 1317, s.1422.

<sup>105</sup> Doğan Özlem, “Felsefe Geleneği ve Aydınımız” *Türk Aydınını ve Kimlik Sorunu*, Haz. Sabahattin Şen, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1995 s.208.

<sup>106</sup> Necdet Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2000, s.45.

<sup>107</sup> Doğan Gürpınar, *Türkiye’de Aydınların Kısa Tarihi*, İstanbul, Etkileşim, 2013, s.22-23.



ve sorumluluğunun gereğidir.<sup>108</sup> Seymou Martin Lipset, aydını Weber'in kültürel öncülük bağlantısı içerisinde “kültürü, yani insanlığın sanatsal, bilimsel ve ilahi istihallerini üreten, dağıtan ve tatbik eden” kişi olarak tanımlar.<sup>109</sup>

Gramsci aydını, toplumlarda gördüğü işlevlere göre geleneksel aydın ve organik aydın olarak iki temel kategoriye ayırır. Geleneksel aydın, profesyonel anlamda sanatla, bilimle, kültürle uğraşan ve hayatını bu uğraşlar neticesinde kazanan kişidir. Toplumun seçkin eli tabakasını temsil eden bu aydın tipinin toplum nezdinde popülaritesi vardır. Organik aydın ise toplumda bilinirlik üzerinden bir değer taşımasa da, asıl önemli işlevi gören aydın tipidir. Sınıfsal anlamda üst bir kimlik kazanım sağlayamayan öğretmen, tornacı, avukat gibi meslek grupları içerisinde olan organik aydınların, bağlı bulunduğu sınıfın düşünce ve özlemlerini yönlendirmesi beklenir.<sup>110</sup> Watt, toplumsal fonksiyonlarından hareketle aydınları niteliklerine göre üç ayrı tipoloji altında inceler. Bunlar sırasıyla vasıta olan aydın, sistemleştiren aydın, sezgici aydın tipinden oluşmaktadır. Vasıta olan aydın, çevremizi inceleyerek çevre üzerinde kontrolümüzü sağlayan müspet bilim insanıdır. Sistemleştiren aydın ise, filozoflar, ilahiyatçı, hukukçu, hatta belli olaylarda zımnen var olan kuralları ortaya çıkaran tarihçileri içerir. Sezgici aydın ise, toplum tarafından kabullenilmiş değerler ile bu değerlerin realitedeki esaslarıyla ilgilenen kişidir. Ancak bu aydın tipolojileri birbirlerinden farklı olmalarına karşın yalın ve saf halde bulunmalarına nadiren rastlanır.<sup>111</sup>

Yukarıda verilen tanımlar ve tipolojiler ışığında aydın kimliğinin oluşumunda hangi kıstasların geçerli olduğunu belirtmek oldukça önemlidir. Taner Timur, kapitalist sistem üretim biçimlerinin değişmesi neticesinde ortaya çıkan “yeni aydın” tipinin kimliğini belirgin kılan unsurların başında özgürlük ve hoşgörü geldiğini belirtir. Kimliksel düzlemde de aydının varlığı özgürlük ile mümkün olabildiği için

---

<sup>108</sup> Doğan Gürpınar, a.e., s.23.

<sup>109</sup> Doğan Gürpınar, a.e., s. 23.

<sup>110</sup> Murat Belge, “Tarihi Gelişme Sürecinde Aydınlar”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* s.125.

<sup>111</sup> W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın: Gazali Hakkında Bir Araştırma*, Çev. Hanifi Özcan, Samsun, Etüt Yayınları, 2003, s.14.

onu savunmak zorundadır. Bu bağlamda Taner Timur'un da belirttiği üzere özgürlüğü olmayan bir aydın otoritenin katibi ve kapıkulu olarak kalmaya mahkumdur.<sup>112</sup>

Julien Benda, aydınları bu dünyaya ait olmayan edebi hakikat ve adalet standartlığının öncülüğünü yaptıkları için bir tür ruhban sınıfı içinde değerlendirir. Gerçek aydın “faaliyetleri temelde pratik amaçların yerine getirilmesine dayanmayan sanat, bilim veya metafizik düşünceden zevk alan herkesi, kısacası maddi olmayan avantajlar sağlama peşinde olan ve dolayısıyla belli bir anlamda ‘(b)enim yurdum bu dünya değildir’ diyebilen kişidir.”<sup>113</sup> Bu bağlamda aydın kimliği otorite karşısında doğruları savunan, hiçbir dünyevi gücü eleştirmekten geri durmayan, cesur ve öfkeli bir mizaç üzerine inşa edilir.

Aydın kimliği üzerine çalışan diğer önemli isimlerden biri olan Edward Said de, aydını belli bir kamu adına görüşü, tavrı, felsefeyi ya da kanıyı temsil etme, cisimleştirme, ifade etme yetisine sahip bir birey olarak görür. Temsil edici bir kişi olarak aydın düşüncelerini her türlü engele rağmen yazarak, konuşarak, medya organlarına çıkarak ifade etmeli; bunu yaparken dinleyici kitlesine özünde sıkıntı verici, aykırı olsa da fikirlerini dile getirmelidir.<sup>114</sup>

Bu kerte Osmanlı düşün dünyasında tartışılan aydın kimliğinin, olaylara eleştirel bakabilme kapasitesi üzerinden şekillendiği iddia edilebilir. Böylesi bir yaklaşım aydının konulara, olaylara, topluma daha bütüncül bakabilmesine olanak sağlarken olgular arasında neden-sonuç ilişkisi kurarak olabildiğince gerçeğin su yüzüne çıkmasını ve bu gerçeklik üzerinden inşa edilen bir entelijansiyanın varlığına duyduğu arzuyu gözler önüne sermesine etki eder. Böylece aydın, bir bilim insanı hassasiyeti içerisinde meseleleri ele alırken gelecek nesillerin düşün dünyasına bir ön hazırlık yapmasına katkı sunar.<sup>115</sup>

---

<sup>112</sup> Taner Timur, **Osmanlı Kimliği**, İstanbul, Hil Yayınları, 1986, s.21-22.

<sup>113</sup> Julien Benda, **Aydınların İhaneti**, Çev. Cem Soydemir, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2006, s.37-38.

<sup>114</sup> Edward Said, **Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı**, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995, s.28.

<sup>115</sup> Erol Güngör, **Sosyal Meseleler ve Aydınlar**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1993, s.254-255.

#### 1.1.4. Toplumsal Cinsiyet Kimliği

Toplumsal yaşam içerisinde belirlenmiş cinsiyet kalıpları üzerinden kadın ve erkeğin kendileri için biçilen farklı özellikleri, davranışları ve görevleri yerine getirmeleri beklenir. Yüzyıllar içerisinde cinsler arasında sınırların kalın çizgilerle belirlendiği böylesi bir yapı, dönemin şartları göz önünde bulundurularak devamlı yeniden üretilir. XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren cinsiyet ve toplumsal cinsiyet rollerini merkeze alan akademik çalışmalar kadın ve erkek cinsiyetlerinin bireysel ve toplumsal alanda nasıl temsil edildiği üzerine yoğunlaşır.

Cinsiyet kavramı genel anlamda biyolojik olarak canlı türlerindeki farklı iki cinsi, dişi ve erkeği ifade ederken Türkçe’de “cins” kelimesi farklı anlam biçimlerinde kullanılır. Osmanlıcada “cins” ırk, tür, familya karşılığıdır; beşeri alanda ise daha çok ırk, kavim ve millet kavramlarını karşılar. Günümüz Türkçesinde “cins” soy, kök, tür, familya anlamlarının korunmasına karşın, ırk, millet, kavim anlamları pek akla gelmez. Cins kelimesinin erkeklik ve dişilik ifade etmesi oldukça yenidir. Kelimeden üretilen cinsiyet kavramı biyolojik olarak dişiyi ve erkeği ifade etmekle beraber beşeri alanda sosyal ve kültürel anlamda insan cinslerini de ifade etmek üzere kullanılır. Türkçede olduğu gibi yakın zamana kadar Batı dillerinde de biyolojik olan cinsi, toplumsal ve kültürel cinsiyeti ifade etmek üzere farklı kavramlar mevcut olmadığı gibi ihtiyaç da hissedilmez. Çünkü biyolojik cinsiyet ile ona dayandırılarak inşa edilen toplumsal-kültürel cinsiyet birbirinden ayrılmaz bir yapı olarak görülmektedir.<sup>116</sup>

Günümüzde konuyla ilgili yapılan çalışmalarda cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramları farklı biçimlerde ele alınır. İngilizcede cinsiyet için (sex); toplumsal cinsiyet için (gender) terimleri kullanılır. Ancak bu iki kavramın batı literatüründe bazen birbirlerinin yerine ve çoğu zamanda farklı anlamlarda kullanıldığı görülür.<sup>117</sup> Ama yine de cinsiyet rollerini merkeze alan tartışmalarda iki kavram arasındaki fark daha vurgulanır haldedir. Gordon Marshall, bu iki kavramın farkını Ann Oakley’den alıntılıyarak şöyle açıklar: "Cinsiyet (sex) biyolojik erkek-kadın ayrımını anlatırken,

<sup>116</sup> Mualla Türköne, **Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü**, Ankara, Ark Yayınevi, 1995, s.6-7.

<sup>117</sup> Judith Butler, **Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi**, Çev. Başak Ertürk, İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s.9.

toplumsal cinsiyet (gender) erkeklik ile kadınlık arasındaki buna paralel ve toplumsal bakımdan eşitsiz bölünmeye gönderme yapar."<sup>118</sup> Konu üzerine derinlemesine analiz yapan isimlerden birisi olan Joan Scott ise toplumsal cinsiyet kavramını cinsler arasındaki ilişkinin toplumsal olarak örgütlenmesi olarak tanımlar.<sup>119</sup> Scott'un altını çizdiği üzere cinsiyet temelli kimlik algısında kimliğin inşasında toplumsal olgular oldukça belirleyici bir yer tutar. Radikal feminizmin öncülerinden olan Simone de Beauvoir'ın 1949'da "kadın doğulmaz, kadın olunur"<sup>120</sup> sözleriyle kadınlar ve erkekler arasındaki farkların biyolojik olmaktan ziyade toplumsal form biçimleriyle şekillendiğini vurgulaması sosyolojik ve psikolojik anlamda kadın ve erkek kimliklerinin nasıl inşa edildiği meselesini görünür kılar.

Judith Lorber ise, toplumsal cinsiyet kavramını "insan buluşu olan sosyal bir kurum" olarak tanımlar.<sup>121</sup> Cinsiyet nosyonunun kurumsal bir düzlemde ele alınmasına değinen Lorber, toplumsal cinsiyet olgusunun ideoloji, aile, politika gibi temel sosyal organizasyonlar içerisinde meşrulaştırılarak bireye dayatılmasına dikkati çekmektedir. *Cinsiyet Belası* adlı çalışmasında toplumsal cinsiyet meselesini performatif kimlikler üzerinden ele alan Judith Butler ise, toplumsal cinsiyeti, günlük yaşam içerisinde gerçekleşen sıradan, bireysel bir eylem olarak ele alır. Butler, özne, iktidar, toplumsal cinsiyet ve cinsiyet gibi bütün kavramların performatiflik kuramıyla her türlü sabitleşme ve normatif dayatmanın tersine çevrilebileceğini ve bunun da sürekli tekrarlarla devam etmesi gerektiğini savunur. Çünkü bütün kavramlar kültürel üretimin bir sonucudur ve dolayısıyla bütün cinsiyet kavramları, modernitenin kurguladığı ikiliğe dayalı bir toplumsal cinsiyet kurmak adına politik amaçla kullanılmaktadır.<sup>122</sup>

---

<sup>118</sup> Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev. Osman Akınhay; Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2009, s.98.

<sup>119</sup> J.W. Scott, **Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz**, Çev. A. Tunç Kılıç, İstanbul, Agora Yayınları, 2007, s.3.

<sup>120</sup> Aksu Bora, **Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s.37.

<sup>121</sup> Lale Kabadayı, "**Toplumsal Cinsiyet ve Film: 90'lı Yıllarda ABD-İspanya -Hong Kong ve Türk Sinemasında Üretilen Filmlerde Toplumsal Cinsiyet Olgusunun Feminist Yaklaşımla İncelenmesi**" Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir, Ege Üniversitesi, 2004, s.67.

<sup>122</sup> Judith Butler, **Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi**, s.18.

Bu biçimde kadın ve erkek cinsiyetleri yüzyıllar boyunca toplumun belirlemiş olduğu norm ve biçimler içerisinde denetlenirken her dönemin şartlarına göre de yeniden üretilmektedir. Toplumsal kurumların işleyiş biçimleri dikkatle incelendiğinde cinsiyet bağlamında “Kadınlık” ve “Erkeklik” rolleri kurumların güç ve iktidar ilişkilerinde önemli bir yerde durmaktadır. Bu bağlamda “Erkeklik” denen toplumsal konum Simone de Beauvoir’un ünlü yapıtı *İkinci Cins* kitabında bütün boyutlarıyla ele alınır. Beauvoir, “erkeklik” söyleminin kendi cinsiyetini sürekli görmezden gelerek kendisinin dışındaki kadınların, çocukların, yabancıların, eşcinsellerin, siyahların, düşmanların, hainlerin cinsiyet özelliklerinden bahsederek kurulan iktidar konumu olduğunu belirtir.<sup>123</sup> Böylesi bir konumlandırma geçmişten günümüze kadar belli kalıplar içerisinde ataerkil (patriyarka) yapının sağlamış olduğu hareket alanında biçimlenir. Hartmann bu bağlamda ataerkil yapıyı erkeklerin kadınlara egemen olmalarını sağlayan erkekler arası ilişkiler dizini olarak görür.<sup>124</sup> Bu egemenlik ilişkisi cinsiyete dayalı iş hayatından toplumsal ilişkilere kadar geniş bir alanda kendini hissettirir.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> Serpil Sancar, **Erkeklik: İmkânsız İktidar**, İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s. 16.

<sup>124</sup> Heidi Hartmann, **Marxizm’le Feminizm’in Mutsuz Evliliği**, Çev. Gülşat Aygen, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2006, s.38.

<sup>125</sup> Cathia Jenainatı; Judy Groves, **Feminizm**, Çev. Duygu Akın, İstanbul, NTV Yayınları, 2014, s.4.

## İKİNCİ BÖLÜM

### OSMANLI TOPLUM YAPISI

Osmanlı İmparatorluğu gibi geniş bir coğrafyada uzun yıllar hükümdarlık süren bir devletin, farklı din ve etnisiteye sahip toplulukları bünyesinde barındırması ve yüzyıllar boyunca bir arada yaşatması dikkate değerdir. Bu birlikte yaşama ve yaşatma kültürüyle Osmanlı, Batı toplumlarının geçirmiş olduğu evrelerden farklı bir yapı arz eder. Osmanlı sistemi olarak adlandırılan bu yapı, Hindistan'daki kast sistemi ile Hristiyan Avrupa'nın aristokratik ayrıcalıklarından farklı olarak daha eşitlikçi<sup>126</sup> bir toplum inşa eden İslâm devletlerinin yanı sıra, Bizans, Balkan devletleri ve Türk göçerlerin katkılarıyla oluşur.<sup>127</sup>

Yüzyıllar içerisinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Batıya ve Güneye doğru genişlemesi farklı etnik köken ve inançlara bağlı gruplarla yüzleşmesine, yine farklı deneyimlerin yaşanmasına neden olur. Osmanlı coğrafyasında, farklı etnik köken ve inançtan insanların yaşadığı birçok yer, bir başka etnik köken ve inanca mensup insanların yaşadığı diğer yerlere komşu olabilirken; birçok yerleşim biriminde ise farklı etnik köken ve inanışlarının bir arada yaşayabilmeleri söz konusudur.<sup>128</sup> Bu durum, imparatorluğa muazzam bir yaşam pratiği kazandırarak sistematik bir yapının oluşumuna imkân sağlar. Osmanlı Devletinde yüzyıllar içerisinde hâkim unsur olan Türklerin yanında, çeşitli din, mezhep ve ırklara mensup toplulukların bünyesinde toplanması, tarihteki İslâm devletlerinden farklı olarak kendine has yönetim şekli ve anlayışının doğmasına imkân verir. Yıllar içerisinde biçim alan bu yönetim anlayışının gelişmesinde imparatorluktaki hoşgörü<sup>129</sup> atmosferinin etkisi yadsınamaz bir

---

<sup>126</sup> Benjamin Braude; Bernard Lewis, **a.g.m.**, s.173.

<sup>127</sup> Donald Quataert, **Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922**, Çev. Ayşe Berktaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s.30.

<sup>128</sup> Justin McCarthy, **Osmanlı'ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları**, Çev. Mehmet Tuncel, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2008, s.15.

<sup>129</sup> Benjamin Braude, XIX. yüzyıla kadar Osmanlıların gayrimüslimlerin faaliyetlere büyük bir kısmına çokta ilgi göstermediğini dile getirerek, sanılanın aksine belli alanlarda gayrimüslimlere tanınan hakların bir hoşgörü olmadığını belirtir. Bkz. Benjamin Braude, "Millet Sisteminin İlginç Tarihi" **Osmanlı Ansiklopedisi**, Ed. Güler Eren, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, C. IV, 1999, s. 245.

gerçekliktir. Hoşgörü atmosferinin Osmanlı İmparatorluğu'nda en önemli yansıması ise, dini grupların imparatorluğun başlangıcından sonra da birkaç istisna dışında yerlerini muhafaza edebilmiş olmalarıdır.<sup>130</sup>

Geleneksel toplumlarda sosyo-politik örgütlenme “dinî”, “hanedanî” kimlikler göz önüne alınarak şekillenir. Toplumların bu örgütlenme biçiminde din belirleyici bir tayin noktasıdır. Osmanlı sosyo-politik yapısı da bu minvalde oluşturulur.<sup>131</sup> Osmanlı devlet yönetiminde hâkim unsur olan Türkler, toplam nüfusun üçte birini; Rumlar, Ermeniler, Yahudiler, Romenler, Slavlar, Arnavutlar ve Araplar nüfusun geri kalan üçte ikilik kısmını meydana getirir.<sup>132</sup> Ayrıca Osmanlı İmparatorluğunda dinî anlamda çoğunluğu Müslümanların oluşturmasına rağmen benzerine çok rastlanmayan bir dinî çeşitlilik de söz konusudur. Yani Osmanlı imparatorluğu çok milletli olduğu kadar çok dinli bir yapı da ortaya koymaktadır. Özellikle Hristiyanlık inancına sahip cemaatlerin çeşitliliği oldukça dikkat çekicidir. Rum Ortodoks Kilisesi, Ermeni Apostolik, Ermeni Katolik, Ermeni Protestan, Süryanî Kadim dediğimiz Süryanî Ortodoks, Süryanî Katolik, Kaldanî eski kilisesi ve Kaldanî Katolik, Nasturî Kilisesi gibi inançlar Anadolu topraklarında doğmuşlardır. Bununla beraber Roma Katolik, Anglikan, Protestan gibi Avrupa kökenli kiliseleri de bu zenginliğe eklemek gerekir.<sup>133</sup> Osmanlı devletinde Hristiyan cemaatler gibi Musevî cemaatleri de çeşitlilik arz etmektedirler. Osmanlı topraklarında Rabbaniler, Karaimler ve Samiriler olmak üzere üç ana Musevî mezhebi vardır.<sup>134</sup> Böylesi çeşitli din, mezhep ve ırklara mensup toplulukların bir arada yaşadığı kozmopolit yapıyı yönetebilmek için Osmanlılar, İslâm devletlerinin toplumsal, siyasal ve yönetsel yapısında yer alan, ırk anlayışını öteleyen, düşünce ve inanç temelini önceleyen bir yapıyı kendilerine örnek alırlar. Bu yapının oluşumunda İslâm devletlerinin dünyayı inananlar ve inanmayanlar olarak ikiye ayıran din

---

<sup>130</sup> Justin McCarthy, **Osmanlı'ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları**, s.17.

<sup>131</sup> Ahmet Yıldız, **Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)**, s. 47.

<sup>132</sup> Aslında Osmanlının güçlenmeye başladığı ilk yüzyıllarda, İmparatorluk nüfusunun çoğunluğunu gayrimüslimler oluşturmaktadır. Bu durum XVI. yüzyılın başlarında Sultan Selim'in Suriye ve Mısır'ı fethetmesine kadar değişmez. Bu nedenle, demografik bakış açısından Osmanlının nüfus yapısı değerlendirildiğinde Müslümanlar azınlıktadır. Bkz. Benjamin Braude, **a.g.m.**, s. 245

<sup>133</sup> İlber Ortaylı, **Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi**, İstanbul, İşbankası Kültür Yayınları, 2008, s.3.

<sup>134</sup> Yavuz Ercan, “Osmanlı Devleti'nde Müslüman Olmayan Topluluklar (Millet Sistemi)” **Osmanlı Ansiklopedisi**, Ed. Güler Eren, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, C.IX, 1999, s. 199.

merkezli bakış açısının etkisi vardır. Osmanlı devletinin siyasi sisteminin değişik dinî inanışları barındırması, devletin kimlik yapısının belirlenmesinde de etkilidir. Osmanlı devletinde Müslüman kimliği, din ve dinin temsilcisi olarak görülen padişaha mutlak itaat ve bağlılık çerçevesinde oluşurken gayrimüslimlerin kimliği de aynı şekilde din esasına göre biçimlenir.<sup>135</sup> Ancak aynı dinî inanış içerisinde farklı kavimlere mensup Sırp, Ulah, Hırvat, Bulgar gibi etnik gruplar dinî kimlik ile etnik kimliği bir arada yaşatırken bu etnik kimlikler asla bir politik kimlik anlamı taşımadan dinî kimlik içerisinde alt kimlikler olarak ifade edilirler.<sup>136</sup> Aynı olgu Osmanlı yönetici elitinin oluşumunda da görülür. Osmanlı'da XVI. yüzyıla kadar üst sosyal sınıf Müslüman ve gayrimüslimlerden oluşurken Müslüman olmayanların devlet kadrolarında istihdam edilmeleri ancak din değiştirmeleriyle gerçekleşir. Din değiştiren üst sosyal sınıfa mensup kişilerin etnik bağlılıklarını devam ettirmeleri de devlete politik bağlılıkları konusunda bir tereddüt yaratmaz. Bu durum din değiştiren Müslüman Boşnaklar, Pomaklar ve Arnavutlar için de geçerlidir.<sup>137</sup>

Osmanlı'da bütün dinî gruplar kendi içindeki sosyal düzeni sağlayacak merkezi kurumlar ile yönetilir. Siyasi düzeni içerisinde devlet, farklı etnisite ve din gruplarıyla ilişkilerini kilise gibi birtakım aracı tüzel (corporate) kurumlar üzerinden sağlar. Kiliselerin toplumsal yaşamda bütün bireylere uzanan örgütlü yapısı ve bunun yanında bireyin cemaat ile bütünleşmesini sağlayan birleştirici bir kimliği vardır. Böylece kiliseler devletin çıkarları doğrultusunda sosyal düzeni sağladıkları gibi devlete ait meselelerin toplumun en kılcal damarlarına ulaşmasına da imkân vermektedirler.<sup>138</sup> Ancak belirtmek gerekir ki, böylesi bir yapının devamlılığını sağlayan temel ilke her cemaatin diğer cemaatlerden ayrı olarak birbirleri arasında yatay geçişleri engellemiş olmalarıdır.<sup>139</sup>

---

<sup>135</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji**, Çev. Güneş Ayas, İstanbul, Timaş Yayınları, 2009, s.63.

<sup>136</sup> Ahmet Yıldız, **Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)**, s. 49.

<sup>137</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.258.

<sup>138</sup> Gerasimos Augustinos, **Küçük Asya Rumları: 19. Yüzyılda İnanç, Cemaat ve Etnisite**, Çev. Devrim Evcı, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997, s.51.

<sup>139</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.83.



İslâm toplumlarında gayrimüslimlerin hukuki ve sosyal konumları Asr-ı Saadet döneminde Hz. Muhammed'in Medine'ye hicretinden sonra Medine'nin müşrikleriyle ve bazı Yahudi kabileleriyle bir anlaşma yaparak siyasi birlik oluşturmasıyla belirlenir.<sup>140</sup> Bu birliğin temelinde, İslâm tarihinde Medine Vesikası olarak adlandırılan, bazı araştırmacılar tarafından ilk anayasa olarak değerlendirilen hukukî bir belge yer alır. İslâm tarihi açısından ilk yazılı anlaşma sayılan bu belge, farklı dinlere mensup insanların bir arada sulh içerisinde yaşamalarına imkân tanınması açısından dikkat çekicidir.<sup>141</sup> Bu anlaşmanın diğer bir önemi de daha sonra kurulan İslâm devletleri tarafından yer yer bölgesel farklılıklar göstermesine rağmen uygulanmasıdır. İslâm yöneticileri Hz. Peygamber'in çizdiği çoğulculuk örüntüsüne saygı çerçevesinde sosyal bir düzen getirmeye çalışırlar. Bu düzen eşitlik düşüncesini değil, bir grubun egemen olduğu ve diğer grupların hiyerarşik olarak sıralandıkları bir yapıyı öngörür. Oluşturulan sistem temelde eşitliği kabul etmese bile, bir arada sulh içinde yaşamaya olanak tanır.<sup>142</sup>

İslâm hukukuna göre, insan toplulukları “Müslümanlar” ve “Gayrimüslimler” olarak temelde iki ayrı gruba ayrılır.<sup>143</sup> Bu temel ayrım içerisinde gayrimüslimler, din ve inanışlarına göre de, “ehl-i kitap olanlar” ve “müşrikler” olarak iki alt sınıf içerisinde değerlendirilir. İslâm inanç sistemi içerisinde daha önceden kendilerine semavî bir kitap gönderilmiş kabul edilen Yahudi ve Hristiyanlar ehl-i kitap; bu grubun dışında putperest ve kendilerine kitap gönderilmemiş olanlar ise müşrikler diye nitelendirilir.<sup>144</sup> Bu ikili tasnif İslâm devletinde yaşayan farklı dinî inanışa sahip toplulukların hukuki statülerinin belirlenmesi açısından önemlidir. Bireylerin toplumdaki statüsünü belirleyen en temel faktör din olduğundan dolayı Osmanlı toplumu da, “Müslüman” ve “Gayrimüslim” olmak üzere iki ana sınıftan meydana

---

<sup>140</sup> Ali Bulaç, “Medine Vesikası ve Yeni Bir Toplum Projesi: Tarihsel ve Sosyal Çevre” **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce “İslâmcılık”**, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s.504.

<sup>141</sup> M. Macit Kenanoğlu, **Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012, s.5.

<sup>142</sup> Bernard Lewis, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s.30.

<sup>143</sup> Cevdet Küçük, “Osmanlı Devleti’nde Müslüman Millet Sistemi” **Osmanlı Ansiklopedisi**, Ed. Güler Eren, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, C.IV, 1999, s. 208

<sup>144</sup> Yavuz Ercan, **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimat’a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları**, Ankara, Turhan Kitabevi, 2001, s.2.

gelirken Müslümanlar ve gayrimüslimler kendi içlerinde çeşitli “millet”lere ayrılır. Bu bağlamda millet, bir din ya da mezhebe bağlı topluluğu ifade etmek için kullanılan bir kavramdır.<sup>145</sup> İslâm literatürünün temel kaynaklarından olan Kur’an-ı Kerim’de millet kelimesi din anlamında kullanılır.<sup>146</sup> Görüldüğü gibi millet kavramı, modern dönemde kullanıldığı biçiminden farklı olarak bir ırkı ya da ortak bir dile sahip topluluğu ifade etmek için kullanılmayıp daha çok aynı inanç ya da mezhebe mensup insanları tanımlayan idarî ve kültürel bir terimdir.<sup>147</sup> Batı literatüründe millet kavramının, İslâm literatüründe yer aldığı biçimde bir karşılığı yoktur. Zaman zaman İngilizcedeki "nation", Türkçedeki “ulus” kelimesi “millet” kavramı için kullanılsa da aralarında önemli anlam farklılıkları bulunur. “Nation ya da Ulus” kelimesi belirli bir toprak parçası üzerinde yaşayan ve ortak bir dil ve kültüre sahip bulunan topluluğu ifade eder.<sup>148</sup> Bu açıdan aynı ırka mensup toplulukları tanımlamak için de bu iki kavram kullanılır. Ancak Osmanlı Devletinde, farklı din ve mezhebe sahip topluluklar temelde ırk birliğine sahip olmayıp, çeşitli bölgelerde dağınık şekilde yaşamakta ve farklı dilleri konuşmaktadırlar.<sup>149</sup> Rum ve Ermeni milletlerinin örneğinde olduğu gibi bu toplulukların ortak yanları, bir dine ya da mezhebe bağlı oluşlarıdır.

İslâm devletinde yaşayan gayrimüslimlerin hukukî durumları belirlenirken siyasi statüleri göz önünde bulundurulur. Bu açıdan gayrimüslimler kendi içerisinde "zimmîler", "muahedler", "müsteminler" şeklinde üç gruba ayrılır.<sup>150</sup> Zimmîler, bir İslâm devletinin himayesini kabul ederek orada sürekli yaşayanlar; muahedler, kendileriyle barış yapılmış olanlar; müsteminler ise ticaret yapmak ya da başka bir amaç için İslâm ülkesine gelen ve kendilerine bir yıldan az olmak üzere geçici oturma izni verilen yabancılardır.<sup>151</sup> Bir İslâm ülkesinde sürekli olarak yaşayan gayrimüslimlere, aynı anlama gelen "ehl-i zimmet", “zimmî” ya da “gayrimüslim tebaa” gibi adlar verilir. Osmanlı Devleti’nde, ehl-i zimmet’e, başlangıçta

---

<sup>145</sup> Yavuz Ercan, **Rumlar ve Diğer Müslüman Olmayan Topluluklar**, Ankara, Turhan Kitabevi, 2007, s. 75.

<sup>146</sup> Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev. Metin Kıratlı, Anlana, TTK, 1993, s.333.

<sup>147</sup> Bilal Eryılmaz, **Osmanlı Devletinde Millet Sistemi**, İstanbul, Ağaç Yayınları, 1992, s.11.

<sup>148</sup> Orhan Hançerlioğlu, **Toplumbilim Sözlüğü**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1996, s.395

<sup>149</sup> Bilal Eryılmaz, **Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb’anın Yönetimi**, İstanbul, Risale Yayınları, 1990, s.17-18.

<sup>150</sup> Cevdet Küçük, “Osmanlı Devleti'nde Müslüman Millet Sistemi” **Osmanlı Ansiklopedisi**, s. 208.

<sup>151</sup> Bilal Eryılmaz, **Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb’anın Yönetimi**, s.17-18.

“gayrimüslim tebaa”, daha sonraları ise “reâya” denilir. Reâya, önceleri bütün tebaayı kapsadığı halde, yıllar içerisinde anlamı daralarak sadece gayrimüslim toplulukları ifade etmek için kullanılır.<sup>152</sup> Osmanlı devletinde zimmîler İslâm hukukunun belirlemiş olduğu bazı haklara sahiptirler. Bu hakların en önemlileri inanç, ibadet ve eğitim hürriyetleriyle ilgili olanlardır. Kur’an’daki, “dinde zorlama yoktur...”<sup>153</sup> buyruğu gereğince, gayrimüslimler belli kıstaslar çerçevesinde kendi inanç sistemlerine göre yaşamak ve eğitim yapmak hakkına sahiptirler. Din konusundaki seçim, kişinin serbest iradesine bağlı olduğundan dolayı hiç kimse Müslümanlığı kabule zorlanamaz.<sup>154</sup>

Osmanlı devletinde yaşayan zimmîlere tanınan haklara karşılık onlardan istenilen en önemli yükümlülük, bazı istisnalarıyla, “cizye” adı verilen vergidir.<sup>155</sup> Cizye, gayrimüslim tebaanın kişi başına ödemekle yükümlü olduğu yıllık vergidir ve mükellefleri, olgunluk çağına gelmiş ya da askerlik yaşındaki erkeklerdir. Kadınlar, köleler, çocuklar, din görevlileri, fakirler ve çalışamayacak derecede yaşlı ve sakat olanlar cizye vergisinden muaf durumdadır.<sup>156</sup> Ayrıca eğer gayrimüslimler, kendi istekleri ile askerlik yapacak olurlarsa, askerlik süresi için cizye ödemezler.<sup>157</sup> Zengin zimmîler de, ticarî faaliyetlerinden elde ettikleri gelirlerinin %5’ni gelir vergisi olarak öderler.<sup>158</sup> Müslümanlar ürettikleri tarım ürünleri için öşür vergisi öderken gayrimüslimler de “haraç” adı altında bir arazi vergisi vermekle yükümlüdür. Bu vergi, arazinin büyüklüğü ve verimliliğine göre yıllık olarak ödenmektedir.<sup>159</sup> Bunun yanında zimmîler malî ve mirasla ilgili yükümlülüklerine rağmen, ekonomik anlamda kısıtlamaya maruz kalmayarak istedikleri meslek grubu içerisinde faaliyet gösterebilirler.<sup>160</sup>

<sup>152</sup> Bilal Eryılmaz, **Osmanlı Devletinde Millet Sistemi**, s.14.

<sup>153</sup> Bakara, 2/265.

<sup>154</sup> Ali Can, **Kur’ân’da Ehl-i Kitap’la Diyalog**, İstanbul, Işık Akademi Yayınları, 2011, s.151.

<sup>155</sup> Ahmet Tabakoğlu, “Osmanlı İçtimai Yapısının Ana Hatları” **Osmanlı Ansiklopedisi**, Ed. Güler Eren, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, C.IV s. 23.

<sup>156</sup> Yavuz Ercan, **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimat’a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları**, s.257-259.

<sup>157</sup> Bilal Eryılmaz, **Osmanlı Devletinde Millet Sistemi**, s.15-16.

<sup>158</sup> Bilal Eryılmaz, **a.e.**, s.16-17.

<sup>159</sup> Yavuz Ercan, **Rumlar ve Diğer Müslüman Olmayan Topluluklar**, s. 196.

<sup>160</sup> Bernard Lewis, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s.39.

Osmanlı toplum yapısında mevkî, sosyal statü ve itibarın her ne kadar dinî inanç ile oluşturulduğu düşünülse de Hristiyan cemaat liderlerinin devlete hizmet etmekten kaynaklanan bürokratik üstünlükleri söz konusudur. Birçok cemaat lideri ve din adamları vergiden muaf tutuldukları için sıradan bir Müslüman karşısında üstün bir statüye sahiptirler.<sup>161</sup>

Genel anlamda Osmanlı şehir anlayışının temelinde, etnik ve dinsel olarak farklılıkların göz önünde bulundurulduğu, her dinî topluluğun ibadet yerinin etrafında ve din adamlarının önderliği altında sistematize edilmiş toplulukların oluşturduğu semtler vardır.<sup>162</sup> Şehrin dokusunu oluşturan kamu alanları ya da açık alanlar, Hristiyan Avrupa'sındaki gettolardan farklı olarak kapalı ve özel semtlerle bir arada bulunur ve böylece gayrimüslimler bu yapı içerisinde farklı özerk yapılarını muhafaza edebilirler.<sup>163</sup>

Taner Timur'a göre, İslâmî inanç sistemini dünyaya yaymak amacıyla yapılan fetihler neticesinde elde edilen topraklarda Müslümanların küçük bir azınlık durumuna düşmeleri, İslâmî yönetim anlayışı açısından Asr-ı Saadet döneminde görülmeyen uygulamaların hayata geçirilmesine neden olur.<sup>164</sup> İslâm devletleri işgal ve yönetim unsurlarını korumak maksadıyla belli güvenlik önlemleri çerçevesinde gayrimüslim topluluklar için bazı kısıtlamalara ihtiyaç duyarlar. Her ne kadar arkalarında bir kaygı düşüncesi barındırsalar da, ilk biçimiyle güvenliği amaçlayan kısıtlamaların büyük bölümü daha sonra dinî kaide biçimine bürünerek toplumsal ve yasal yoksunluklar şeklini alır. Diğer İslâm devletlerinde olduğu gibi Osmanlı'nın ilk kuruluş evresinden sonra da görülmeye başlayan bu kısıtlamalar, zimmîlerin kılık kıyafetlerinden binek hayvanlarına; silah taşımalarından ev ve ibadet mekânlarının yapılışına kadar uzanan sınırlamaları kapsar. Bu düzenlemelerden çoğunun, elle tutulur ve pratik olmaktan ziyade toplumsal ve sembolik bir anlamı vardır.<sup>165</sup> Çünkü toplumsal yaşamda kimin egemen grubun mensubu olduğunu, kimin olmadığını göstermek ve bu iki grup

<sup>161</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.260.

<sup>162</sup> Bernard Lewis, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s.146-147.

<sup>163</sup> Gerasimos Augustinos, **Küçük Asya Rumları: 19. Yüzyılda İnanç, Cemaat ve Etnisite**, s.122.

<sup>164</sup> Taner Timur, **Osmanlı Kimliği**, s.56.

<sup>165</sup> Bernard Lewis, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s.37.

arasındaki ayrımı korumak yönetim açıdan anlamlıdır.<sup>166</sup> Ancak kılık kıyafet ile ilgili düzenlemeler, genellikle sosyal hareketlerle meydana gelen değişimle bir paralellik arz eder.<sup>167</sup> Güç ve iktidarın sınırlarını belirleyen kılık kıyafet kısıtlamaları, aslında yaşanan değişime bir nevi tepkiyi içinde barındıran psikolojisinin bir yansımasıdır.

Osmanlı toplumlarında Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişki, her zaman Osmanlı ile dış dünya arasındaki ilişkinin seyrine göre değişkenlik gösterir. Osmanlı devletinin Hristiyan devletler karşısında güç kaybettiği dönemlerde söz konusu kısıtlamalar daha bir katılıkla uygulanır.<sup>168</sup> Örneğin III. Murat döneminde devlet tarihinde görülmemiş kısıtlamalara gidilir.<sup>169</sup> Hatta belli dönemlerin dışında Osmanlı devletinde Müslümanların gayrimüslimlere karşı olan tutumlarında nefret, korku ya da düşmanlık yerine siyasi üstünlüğün neticesinde ortaya çıkan bir tür hor görme, küçümseme duygusu hâkim olduğu söylenebilir.<sup>170</sup> Bir nevi kapalı kompartımanlarda yaşayan Osmanlı milletleri arasındaki ilişki oldukça zayıftır. Yönetici kadronun da arzu ettiği bu politika<sup>171</sup> ne yazık ki yüzyıllar içerisinde bir aidiyet duygusu meydana getirilemediğinden dolayı XIX. yüzyılda ortaya çıkan milliyetçilik düşüncesinin gayrimüslim topluluklar arasında kolayca zemin bulmasına neden olur. McCarty'e göre İmparatorlukta yaşayan halkların inançları nedeniyle kendi istekleriyle birbirlerine uzak kalmaları ve vatani hizmetlerde azınlıkların desteğinin alınmaması Osmanlı kimlik duygusunun gelişimini engeller.<sup>172</sup> Bütünleşmeyi engelleyen bu durum, azınlıkların milliyetçi ideolojiyi kendi içlerinde büyütmelerine yol açacak ve daha sonra imparatorluğun dağılmasına kadar varan faktörlerden biri olacaktır. Osmanlı toplumunda Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında yukarıda bahsedildiği şekliyle oluşan yaşam biçimi imparatorluğun her yanında aynı şekilde görünmez. Siyasal ve dinsel kısıtlamaların içinde oluşturulan bu yaşam biçimi özellikle taşra bölgelerinde daha esnek bir haldedir. Böylesi bir

---

<sup>166</sup> Bernard Lewis, *a.e.*, s.44.

<sup>167</sup> Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, s.214.

<sup>168</sup> Bernard Lewis, *İslâm Dünyasında Yahudiler*, s.44.

<sup>169</sup> Yavuz Ercan, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları*, s.179.

<sup>170</sup> Bernard Lewis, *İslâm Dünyasında Yahudiler*, s.45.

<sup>171</sup> İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, İstanbul, Timaş Yayınları, 2014, s.22.

<sup>172</sup> Justin McCarthy, *Osmanlı'ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları*, s.28.

farklılığın ortaya çıkışında bölgesel örf ve adetlerin taşra bölgelerinde daha baskın biçimde hüküm sürmesi etkili olur.

## 2.1. Türkler ve Diğer Müslümanlar

Türklerin Anadolu topraklarındaki varlıkları IV. yüzyılın sonlarına doğru yaptıkları akınlarla başlar. Yüzyıllar içerisinde Orta Asya'dan gelen göçler ile Anadolu'daki Türk nüfusunun artmasıyla özellikle Selçuklular devrinde Anadolu toprakları Müslüman Türklerin çoğunlukla yaşadığı bir yer haline gelir. Selçuklu devletinin ortadan kalkmasından sonra merkezi otoritenin yıkılışı ve Anadolu'ya Moğolların önünden kaçan yeni göçebe Türk boylarının gelişiyle devam eden bu süreç, Batı Anadolu'nun Müslüman Türk egemenliğine girmesini sağlar. Bu zaman zarfında Anadolu topraklarında birbirine rakip birçok beylikler kurulur.<sup>173</sup> Kurulan beyliklerin arasından bir tanesi de, 1299'dan 1326'ya kadar hüküm süren Osman Bey'in adıyla anılır. Bizans Devleti sınırında olan Osmanlı Beyliği'nin 1301 yılında Baphaion - bugünkü Koyulhisar- da Bizanslılara karşı kazandığı zafer, diğer Türk beylikleri içerisinde kendisine büyük bir prestij kazandırır. Osman Bey'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu Orhan Bey zamanında da Bizans'a karşı ilerleme daha da hızlanır ve 1326'da, sağlam bir kale haline getirilmiş olan Brusa (bugünkü Bursa) kentinin fethi ve<sup>174</sup> 1354'te Çanakkale Boğazı'nın Avrupa yakasındaki bir kalenin (Çimpe) ele geçirilmesiyle<sup>175</sup> Osmanlılar, ekonomik ve siyasi anlamda büyük devlet olma yolunda önemli bir adım atarlar. Yüzyıllar içerisinde Osmanlı devlet ve toplum yapısında da önemli değişiklikler yaşanır. İstanbul'un fethinden sonra ekonomik ve siyasi anlamda güçlenmeye başlayan Osmanlı, Bayezid dönemiyle gerek kurumsal gerek kültürel anlamda kendine has bir yapı inşa etmeye başlar. Osmanlı padişahları şairleri, yazarları ve bilim adamlarını himayesine alarak devletin kültürel anlamda gelişimine katkıda bulunurlar. Bunun yanında kurumsal anlamda monarşi ve hanedan kavramları etrafında bir yönetim biçimi oluşturmak amacıyla güvenilen bir asker ve sivil

<sup>173</sup> Donald Quataert, **Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922**, s.45-47.

<sup>174</sup> Bernard Lewis, **İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı**, Çev. Nihal Önal, İstanbul, Varlık Yayınevi, 1975, s.22-24.

<sup>175</sup> Donald Quataert, **Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922**, s.49.

önderler sınıfının ortaya çıkması için çaba sarf edilir. Oluşturulan bürokratik sınıf, devletin kurumsallaşmasıyla gerek devlete, gerekse Osmanlı hanedanına yürekten bağlıdır.<sup>176</sup> Osmanlı İmparatorluğunun askeri sınıfının temelinde Türkler bulunur. Bu askerlerin büyük çoğunluğu, gerek gelenek gerek dil yönünden saf Türk'türler. Fakat Osmanlı'nın sınırlarının genişlemesiyle yöresel kökenli çok sayıda asker de bu yapıya katılır. Bunların büyük bir kısmı, İslâmiyet'i benimseyerek Müslüman olan Rumlardır. Osmanlı askeri sınıfına sonradan katılan bu askerler arasında öne çıkanlar Osmanlı devlet sisteminde önemli görevlere getirilirler. Bununla beraber Osmanlı'nın, Balkanlara yayılmasıyla bu askeri sınıfa, Balkan Hristiyanları da katılır.<sup>177</sup> Toprakların genişlemesiyle sınır bölgelerinin korunması ve buralardan gelecek vergilerin toplanması maksadıyla XV. yüzyıldan sonra Osmanlı İmparatorluğunda Balkanlarda tımar sahibi derebeyi ve süvari birliklerinin büyük bir bölümü bu Hristiyan orta sınıf tarafından oluşmaya başlar; ancak XVI. yüzyıldan sonra bu Hristiyan orta sınıf da Müslümanlığı benimser.<sup>178</sup> Bu sınıfın zamanla güçlenmesinde, İmparatorluğun Hristiyan halk arasından<sup>179</sup> Osmanlı ordusunda ve devlet hizmetinde çalışmak üzere toplanan çocukların devşirme yöntemiyle sisteme katılması önemli etkindir. Devşirme yoluyla devlet yönetimi içerisinde var olma şansı bulan Hristiyan halk dolaylı yoldan olsa da Osmanlı devletiyle kendisine bir bağ sağlar.<sup>180</sup> Yıllar içerisinde Osmanlı Devlet'inin seçkin elit tabakasını oluşturan bürokratlar bir etnik, dil, ırk veya ekonomik grupla özdeşleşmeden, yalnızca devlet veya hanedan-tahta bağlı olurlar.<sup>181</sup>

XVI. yüzyılda, Osmanlı devlet ve toplum yapısı Arap topraklarının Osmanlılar tarafından ele geçirilmesiyle köklü bir değişime uğrar. 1515-1517 tarihleri arasında

---

<sup>176</sup> Bernard Lewis, **İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı**, s.33-34.

<sup>177</sup> Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s.4.

<sup>178</sup> Bernard Lewis, **İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı**, s.68.

<sup>179</sup> İlber Ortaylı, Yahudilerin neden devşirme alınmadığını şöyle dile getirir. "Niye Hristiyan çocuklardan diyoruz? Çünkü Musevî toplumundan, Osmanlılık'ın Musevî kompartımanından devşirme alındığı görülmemiştir. Bunun nedeni antisemitizm veya Yahudilik aleyhtarlığı değildir, Yahudiler'in şehir toplumu olmasıdır. Devşirme kurumunda temel kaidelerden birisi, şehir uşağının ocağa alınmamasıdır; çünkü şehir uşağının gözü açıktır, muhtelif cereyanlara, akımlara mensup olabilir. Bu yüzden kültür bakımından artık kendine göre bir kişiliğe kavuşmuştur, bir kimlik elde etmiştir. Dolayısıyla bu ocağın gerektirdiği tekdüze, tek yönlü bir kimliğin şehirlie verilmesi mümkün olmayabilir. Bkz. İlber Ortaylı, **Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2006, s.27

<sup>180</sup> Bernard Lewis, **İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı**, s.35.

<sup>181</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.83.

güneye yapılan seferle, Memlûk Sultanlığı ortadan kaldırılarak Arap coğrafyasının iki önemli ülkesi Suriye ile Mısır'ın fethedilmesiyle birlikte Osmanlılar, Fas Sultanlığı dışında, tüm Arap dünyasına hakim olur.<sup>182</sup> XV. yüzyılın sonuna kadar Balkan kültürü ile şekillenen Osmanlı İmparatorluğu, artık İslâm coğrafyasının büyük bir çoğunluğunu elinde bulundurmasıyla Ortadoğu siyasî ve kültür yapısından etkilenmeye başlar.<sup>183</sup> Arap coğrafyasının ekonomik ve kültürel unsurlarının imparatorluk başkentinde kendilerine yer bulmasıyla Osmanlı aydınları devletin politik öngörüsü doğrultusunda Ortadoğu-İslâm rönesansı meydana getirirler.<sup>184</sup> Bunun yanında Osmanlı'nın İslâm'ın Arap ve yayılmacı geleneğini<sup>185</sup> kendi ideolojisiyle birleştirmesi, gerek kültürel, gerek siyasi anlamda kendisine has bir medeniyet anlayışının oluşumuna katkı sağlar.<sup>186</sup> Bu açıdan Osmanlı, içinde değişik eğilimleri ve yönelimleri barındırması ve bu unsurları kendi çıkarları doğrultusunda kullanması açısından çağdaşları olan İngiliz ve Çin devletleri gibi pragmatik bir devlet görünümündedir.<sup>187</sup>

Osmanlı'nın geniş bir coğrafyaya yayılmasıyla birlikte askeri anlamda devrin en önemli gücüne sahip olması ve geleneksel yönetim biçimini zamana göre uyarlaması kültürel anlamda zenginliği de beraberinde getirir. İmparatorluğun başkenti bilginler, sanatçılar, mimarlar, yöneticiler ve din adamları için bir cazibe merkezi haline gelir.<sup>188</sup> Bunun yanında fetihlerle genişleyen coğrafya ile birlikte ülke sınırları içerisinde sayıları gittikçe artan gayrimüslim tebaanın varlığı da söz konusu olmaya başlar. Osmanlı, bu durum karşısında devletin varlığını sürdürebilmesi için toplumsal ve siyasi anlamda hoşgörüyü öğrenmek ve uygulamak zorunda kalarak şeriatı yeniden biçimlendirir.<sup>189</sup>

---

<sup>182</sup> Bernard Lewis, **İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı**, s.41-42.

<sup>183</sup> İlber Ortaylı, **Gelenekten Geleceğe**, s.16.

<sup>184</sup> İlber Ortaylı, **a.e.**, s.52.

<sup>185</sup> Daniel Goffman, **Osmanlı Dünyası ve Avrupa 1300-1700**, Çev. Ülkün Tansel, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 2004, s.23.

<sup>186</sup> Taner Timur, **Osmanlı Kimliği**, s.53.

<sup>187</sup> Donald Quataert, **Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922**, s.48.

<sup>188</sup> Bernard Lewis, **İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı**, s.44.

<sup>189</sup> Daniel Goffman, **Osmanlı Dünyası ve Avrupa 1300-1700**, s.24.



Yüzyıllar içerisinde geniş bir coğrafyada değişik kültür ve inanca sahip insanların yönetimi konusunda sıkıntı yaşamaya başlayan Osmanlı yönetim kurumları, her geçen gün etkisini artıran İslâm inanç sistemiyle yoğrulmuş İslâm devletinin becerilerini, yöntem ve ilkelerini benimsemeye başlar.<sup>190</sup> Yasa, vergileme, kaydetme, hazine ve maaşlı memur sınıfı gibi düzenlemelerin getirilmesi, devlet otoritesinin sağlanması açısından önemlidir. Devletin kurumsallaşması, o zamana kadar gevşek bir yapı arz eden Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkinin sınırlarının belirginleşmesine neden olur.<sup>191</sup> Kemal Karpat, Osmanlı devletinde gayrimüslim tebaanın yönetimi için oluşturulan millet sisteminin II. Mehmet (1451-1481) döneminde şekillendiğini ve tarihî süreç içinde üç farklı dönemden geçtiğini belirtir. Birinci dönemde, yani Osmanlı'nın 1413 yılından başlayarak Tanzimat'ın ilanına kadar geçen sürede, dinî kimlik ve cemaat ilkesi siyasi örgütlenmenin temel ilkesi haline gelir. İkinci dönemde (1839-1865), millet sistemi hem etnik temelli ayrışmaları önlemek hem de iç ve dış siyasi dengeleri sağlamak amacıyla yeniden organize edilir. Üçüncü dönem de ise, Lozan Barış Antlaşmasıyla Osmanlı'nın oluşturmuş olduğu millet sistemi sona erer.<sup>192</sup>

Toplum yapısındaki değişimler Osmanlı'nın batı karşısında kurumsal ve düşünsel anlamda gerilemesi neticesinde daha belirginleşir. Geniş topraklara, değişik din ve etnisiteye sahip Osmanlı'nın bu durum karşısında XIX. yüzyıla kadar gösterdiği refleksler istemsiz kas hareketlerini andıran bilinçsiz tepkiler gibidir. XVIII. yüzyıldan itibaren kavramsal olarak ifade edildiği biçimiyle Batılılaşmak yani bir ölçüde “batı gibi olmak”, “batıya benzemek” şeklinde<sup>193</sup> ortaya çıkan zihinsel değişimin tam anlamıyla ne zaman başladığını ortaya koymak oldukça zordur. Ancak bu sürecin başlangıcının XVIII. yüzyılda gerçekleştiği konusunda genel bir uzlaşma söz konusudur. Osmanlı devlet yönetici kadrosunun başlangıçta askeri alandaki bazı teknik eksiklikleri gidermek adına çıktığı bu yol zamanla toplumun her kesiminde

<sup>190</sup> Bernard Lewis, **İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı**, s.68-69.

<sup>191</sup> Bernard Lewis, **a.e.**, s.69-70.

<sup>192</sup> Ahmet Yıldız: **Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)**, s. 50.

<sup>193</sup> İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, Hil Yayınları, İstanbul, 1987, s. 19.

yaygınlaşacak ve modernleşme adımlarına dönüşecektir.<sup>194</sup> Bu modernleşme hareketi sadece Türkleri değil, diğer Müslüman toplulukları da içine alan bir yapı olacaktır. Özellikle modernleşme olgusu Osmanlı dünyasında dinin sahip olduğu otoritenin zayıflamasına neden olduğu gibi, dini oluşturan kurum ve kuruluşların değişikliğe uğramasına da sebebiyet verir. Seküler hayat ve düşünce tarzının bireyler tarafından benimsenmeye başlanmasıyla, Avrupa dillerinin ve biliminin kamu hayatında daha da hissedilir oluşu toplumun geleneksel kalıplarını sarsar.<sup>195</sup>

Osmanlı'nın Avrupa ile giriştiği iktidara yönelik güç mücadelesinde geri kalması, milliyetçi ideolojilerin ortaya çıkmasına neden olur. Ancak Müslümanlar arasında milliyetçilik düşüncesinin gelişmesi oldukça geç dönemlerde gerçekleşir. Bu gecikmede Osmanlı Devleti'ndeki Müslümanların kendilerini devleti oluşturan asli unsurlar arasında görmelerinin payı büyüktür.<sup>196</sup> Ayrıca İslâmiyet'in başlangıcından itibaren ortak bir tarih geçmişine inançta bunda etkilidir.<sup>197</sup> Zaman zaman Türkler, Araplar ve Kürtler arasında milliyetçiliği anımsatacak türden söylemler olsa da bunlar bugün bilinen milliyetçilik düşüncesinden oldukça farklıdır.<sup>198</sup> Kavmiyetçiliğin İslâm dininde yasaklanmasının da herhalde bu konuda bir hassasiyet yarattığı muhakkaktır. Ancak Müslüman Osmanlı halkları arasında sayılan Makedonyalıların Bulgarca, Rumca ve Sırpçadan; Lübnanlı Marunilerin, Fransızcadan Batı felsefe ve tarihine dair metinleri serbestçe okuyup tartışabilmeleri<sup>199</sup> onlar arasında farklı olarak etnik bilincin oluşmasına yol açar.

Özellikle Balkan isyanlarıyla başlayan göç dalgasının milliyetçiliği iki farklı alanda körüklediği söylenebilir. İsyancılar, hakimiyet altına aldıkları topraklarda yaşayan Müslüman nüfusun tamamen gitmesini isterler.<sup>200</sup> Böylece katliamlardan kaçan Müslümanlar Anadolu'ya sığınmak zorunda kalırlar. Müslümanlardan büyük

---

<sup>194</sup> Ali Budak, **Batılılaşma ve Türk Edebiyatı: Lale Devri'nden Tanzimat'a Yenileşme**, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2008, s.39.

<sup>195</sup> İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, s. 11.

<sup>196</sup> Justin McCarthy, **Osmanlı'ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları**, s.139-140.

<sup>197</sup> François Georgeron, **Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930**, Çev. Ali Berktaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006, s. 3.

<sup>198</sup> Justin McCarthy, **Osmanlı'ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları**, s.140.

<sup>199</sup> İlber Ortaylı, **Gelenekten Geleceğe**, s.28.

<sup>200</sup> Donald Quataert, **Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922**, s. 178.

ölçüde temizlenen Yunanistan ve Sırbistan, milliyetçiliğe dayalı duygusal hareketlenmelerin rahatlıkla yeşerip büyüyebildiği, etnik bakımdan homojen devletler haline gelirler.<sup>201</sup> Diğer taraftan topraklarından ayrılmak zorunda kalan Müslümanlar göç ettikleri yerlerde etnik bir anlayışın zemin bulmasına ve yükselmesine neden olurlar.<sup>202</sup>

Osmanlı imparatorluğunda Müslümanlar arasında milliyetçilik tohumlarının filizlenmesinde matbaanın da özel bir yeri vardır. Amerikalılar vasıtasıyla Suriye'ye getirilen matbaalarda, Arap edebiyatı ve tarihi ile ilgili kitaplar basılarak millî bir bilincin oluşması sağlanır. Ortak bilincin meydana getirilmesi, milliyetçiliğin Araplar arasında canlandığı anlamına gelir. Osmanlı topraklarında Arapçı akımların ön saflarında çarpışanların, Amerikalılar tarafından açılan misyoner okullardan mezun olan kişiler olması bu faaliyetlerin bir neticesidir.<sup>203</sup>

## 2.2. Ermeniler

Anadolu topraklarının kadim topluluklarından olan Ermenilerin kökenleri konusunda bilim insanları arasında bir ittifak söz konusu değildir. Eski Yunan kaynaklarında Trakyalı olan Ermenilerin önce Frigya'ya, belli bir süre sonra da Fırat nehrinin batısına yerleştikleri<sup>204</sup> bilgisi yer alırken; geleneksel Ermeni kaynaklarında ise Ermeni halkının, Nuh Peygamber'in oğlu Hapet'in soyundan geldiği<sup>205</sup> ileri sürülür. Ancak son zamanlarda yapılan çalışmalarda Ermenilerin Anadolu topraklarının asıl sakinlerinden oldukları da belirtilirken<sup>206</sup> Ermenilerin kadim bir topluluk oldukları konusunda ise genel bir uzlaşma olduğu söylenebilir.

---

<sup>201</sup> Justin McCarthy, **Osmanlı'ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları** s.88.

<sup>202</sup> Justin McCarthy, **a.e.**, s.94.

<sup>203</sup> Justin McCarthy, **a.e.**, s.153

<sup>204</sup> Esat Uras, **Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi**, İstanbul, Belge Yayınları, 1976, s. 100

<sup>205</sup> Keğam Kerovpyan, **Mitolojik Ermeni Tarihi**, Çev. Sarkis Seropyan, İstanbul, Aras Yayınları, 2000, s. 11.

<sup>206</sup> George A. Bournoutian, **Ermeni Tarihi: Ermeni Halkının Tarihine Kısa Bir Bakış**, Çev. Ender Abadoğlu; Ohannes Kılıçdağı, İstanbul, Aras Yayınları, 2011, s.25.

Ermeniler, yüzyıllar boyunca, Makedon, Roma, İran, Bizans, Arap<sup>207</sup> ve Türkler gibi değişik imparatorlukların hakimiyetinde yaşamış olmalarına rağmen kendi değerlerini korumayı başarır. IV. yüzyıldan itibaren Hristiyanlığı benimsemeleri ise Ermeniler için bir dönüm noktasıdır.<sup>208</sup> Kral III. Dırtad 301’de Hristiyanlığı kabul etmesiyle<sup>209</sup> Ermeniler, Arşakuni Hanedanı’nın Hristiyanlığı kabul eden ilk devlet olduğunu ileri sürerler.<sup>210</sup> İlk Ermeni Kilisesi ise Surp Kirkor Lusavoriç’in tarafından kurulur.<sup>211</sup>

Roma İmparatorluğu’nun Hristiyanlığı resmi din olarak kabul edip devlet kademelerinde Hristiyanlara imtiyazlar tanımaya başlaması en çok Ermenilerin işine yarar. Ermeniler İmparatorluğun çeşitli kademelerinde görev alarak devletin en tepesindeki makamlara kadar yükselirler. Öyle ki, Bizans İmparatorluğu tarihinde Ermeni asıllı on üç imparator bulunmaktadır.<sup>212</sup> Ne var ki, XI. yüzyılda Bizans İmparatorluğunda başlayan merkezileşme ve siyasi değişim, Ermenileri ve Ermeni Kilisesi’ni hızla gözden düşürür. Ermenilerin Bizans İmparatorluğuna olan bağlılıkları kuşkuyla karşılanmaya başlanır.<sup>213</sup> Bu süreçte Bizans topraklarında bulunan Apostolik Ermeni Kilisesi ve cemaatinin Ortodoks Kilisesine bağlanarak Ermenilerin Rumlaştırılmak istenmesi ve bazılarının İstanbul’dan sürgün edilmeleri<sup>214</sup> politikaları,

---

<sup>207</sup> Abdulkadir Yuvalı, “Tarihi Devirlerde Ermenilerin İdari Statüleri”, **Yakın Tarihimizde Van Uluslararası Sempozyumu**, Ankara, 1990, s.129.

<sup>208</sup> Rafael İşhanyan, **Başlangıçtan II. Yüzyıla Kadar Ermeniler’in Tarihi**, Çev. Sarkis Seropyan, İstanbul, Belge Yayınları, 2006, s.156.

<sup>209</sup> René Grousset, **Başlangıcından 1071’e Kadar Ermenilerin Tarihi**, Çev. Sosi Dolanoğlu, İstanbul, Aras Yayıncılık, 2005, s. 119.

<sup>210</sup> Turan Kaçar, “Genç Antikçağ’da Ermeniler ve Hristiyanlaşmaları”, **Tarihte Türkler ve Ermeniler**, Ed. Mehmet Metin Hülügü ve öte., Ankara, TTK, C.I, 2014, s. 127.

<sup>211</sup> Ancak, her ne kadar Ermeni Kilisesi’nin kurucusu Surp Kirkor Lusavoriç olsa da Ermenilerin Hristiyanlığı daha birinci yüzyıldan itibaren Havarî Thaddaeus ve Havarî Bartolomaeus’un eliyle kabul ettiğine ve Ermeni Kilisesi’nin bu havariler tarafından kurulduğuna inanılmaktadır. Bkz. Levon Panos Dabağyan, **Türkiye Ermenileri Tarihi**, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006, s. 68. Bu inanış çerçevesinde Ermeni kilisesinin havariler tarafından kurulduğunu göstermek amacıyla Ermeni Kilisesi kendisini “Apostolik” bir kilise olarak tanımlar. Bkz. Abdurrahman Küçük, **Ermeni Kilisesi ve Türkler**, Ankara, Ocak Yayınları, 1997, s.35-36.

<sup>212</sup> Garabet Basmacyan, **Ermeni Modern Tarihi ve Ermeni Sürgünleri (1375-1916)**, Çev. Mehmet Baytimur, İstanbul, Peri Yayınları, 2011, s.75.

<sup>213</sup> Saro Dadyan, **Osmanlı’da Ermeni Aristokrasisi**, İstanbul, Everest Yayınları, 2011, s. 36

<sup>214</sup> Osman Turhan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1965, s.203.

Ermeniler ve Rumlar arasında aşılması mümkün olmayan düşmanlıkların ve nefretin doğmasına sebebiyet verecektir.<sup>215</sup>

Böylece Bizans İmparatorluğundan kopmaya başlayan Ermeniler, Anadolu topraklarında yeni güç odağı haline gelen Türkler ile yakın ilişkiler içerisine girerler. Selçuklularla başlayan Türk Ermeni ilişkileri, İstanbul'un 29 Mayıs 1453'te II. Mehmet tarafından alınmasından sonra, başka bir boyut kazanır. Bizans'ın başkenti İstanbul'un fethiyle şehirdeki Rum tacir, esnaf ve aydın batıya göç eder ve İstanbul nüfusunun önemli bir bölümünü kaybedilir. Yeni başkenti yeniden inşa etmek ve şehrin nüfusunu artırmak için, giden Rumların yerine ülkenin diğer yörelerinden Ermeni ve Yahudi tacir ve zanaatkârlar İstanbul'a getirilir.<sup>216</sup> İlk olarak 1461'de İstanbul Ermenilerinin ruhani lideri olan Hovagim Bursa'dan İstanbul'a gelir. Hovagim beraberinde hatırı sayılır miktarda Ermeni papaz, sanatkar, mimar, zanaatkar, tüccar, çiftçi ve işçi ile gelir.<sup>217</sup> İstanbul'a getirilen Ermeniler sur içinde Samatya, Langa, Yenikapı, Kumkapı, Balat ve Tophane olmak üzere altı semte, İstanbul'un dış kısımlarında ise Hasköy, Beşiktaş, Haliç, Ortaköy semtlerine yoğun olarak yerleştirilir. Şehre ilk gelen Ermeniler şehrin başlıca altı semtinde iskân edildiğinden Ermeniler, uzun müddet "altı cemaat" olarak anılır.<sup>218</sup> Osmanlının bu iskân politikasında Ermeni ve Yahudiler ile şehrin sosyoekonomik hayatının canlandırılmasının yanında Rumların ticari olarak tekelleşmesini engelleyerek ekonomik bir rekabet ortamı meydana getirmek istediği söylenebilir. Bu çerçevede Osmanlı ticari hayatında Ermeniler tüccarlık, sarraflık, dokumacılık, demircilik, boyacılık, bakırcılık, hekimlik, ayakkabıcılık, nalbantlık, değirmencilik ve terzilik gibi işlerde yoğunlaşırlar.<sup>219</sup>

Osmanlı toplumunda yaşayan Müslümanların dinî inançları temelinde gelişen ticari yaklaşımları çerçevesinde, para ve altın-gümüş gibi değerli işlemleri yapmakla

---

<sup>215</sup> Cafer Ulu, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Ermeniler**, Ankara, Atatürk Araştırmaları Merkezi, 2009, s.7.

<sup>216</sup> Tursun Bey, **Tarih-i Ebü'l Feth**, Çev. Mertol Tulum, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1977, s.72.

<sup>217</sup> Y. Gomidas Çarkçıyan, **Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler**, İstanbul, Kesit Yayınları, 2006, s.21.

<sup>218</sup> Ekrem Hakkı Ayverdi, **Fatih Devri Sonralarında İstanbul Mahalleleri, Şehrin İskânı ve Nüfusu**, Ankara, Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1958, s.77.

<sup>219</sup> Gerard Dedeyan, **Ermeni Halkının Tarihi**, Çev. Şule Çiltaş, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 351.

ilgili mesleklerden uzak durmaları, bu mesleklerde büyük ölçüde Hristiyan ve Yahudilerin öne çıkmasını sağlar.<sup>220</sup> Ermenilerin ekonomik uğraşları arasında kuyumculuk mesleği önde gelirken<sup>221</sup> özellikle XVIII. ve XIX. yüzyıllarda hemen hemen tümüyle Ermenilerin tekelinde olan en önemli meslek sarraflıktır. I. Abdülhamit döneminde, Ermeni sarraflar el becerisi gerektiren elmas ve diğer değerli taşların tasarımı ve işlenmesi konusunda uzmanlaşırlar.<sup>222</sup>

Yahudi ve Ermenilerin İstanbul'a iskânı sağlanırken ayrıca yetenekli Ermeniler, özellikle Yeni Culfa tacirleri, İstanbul, İzmir ve diğer Osmanlı kentlerine gelerek ticari faaliyetlerde bulunurlar. XIX. yüzyılın ilk çeyreğine gelindiğinde gerek siyasi gerekse de ekonomik kaygılar içerisinde ülkenin değişik bölgelerine yaptıkları göçler neticesinde, Osmanlı Devleti'nin hemen her bölgesinde belli oranlarda Ermeni nüfusunun varlığı görülür.<sup>223</sup> Osmanlı topraklarında yaşayan Ermeni nüfusu sayısı konusunda ülkede toplu bir nüfus sayımı yapılmadığı için net bir bilgi yoktur. Ubicini, 1854'te ülkede 2.400.000 Ermeni yaşadığını belirtmesine<sup>224</sup> rağmen nüfusun nerelerde yoğunlaştığına dair bilgiler vermez. Marcel Leart ise aynı tarihte toplam Ermeni sayısının 2.600.000 olarak belirtir.<sup>225</sup> Bunların da ancak yüzde 20,4'ü kentlerde yaşamaktadır.<sup>226</sup>

Fatih Sultan Mehmet İstanbul'u fethettikten sonra, yeni Rum Patriği Gennadios'u Osmanlı topraklarındaki Sırp, Bulgarlar, Ulahlar, Moldovyalılar ve Melkitler dahil tüm Hristiyanların üzerinde dinî ve sivil yetkilerle donatır.<sup>227</sup> Fatih, 1461'de Bursa Ermeni Başpiskoposu Hovagim'i İstanbul'a davet ederek kendisine

---

<sup>220</sup> Bernard Lewis, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s.107-108.

<sup>221</sup> Firdevs Çetin, **Batılı Seyyahlara Göre İstanbullu Gayrimüslimler (1553-1673)**, İstanbul, Yeditepe Yayınları, 2012, s.223.

<sup>222</sup> Gülnihal Bozkurt, **Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu: 1839-1914**, Ankara, TTK, 1996, s.12.

<sup>223</sup> Vartan Artinian, **Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863**, Çev. Zülal Kılıç, İstanbul, Aras Yayınları, 2004, s.18-19.

<sup>224</sup> J. H. A. Ubicini, **1855'de Türkiye**, Çev. Ayda Düz, İstanbul, Tercüman Gazetesi, C.I, 1977, s. 47.

<sup>225</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı Nüfusu (1830-1914)**, Çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul, Timaş Yayınları, 2010, s. 149.

<sup>226</sup> Vartan Artinian, **Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863**, s.20.

<sup>227</sup> Vartan Artinian, **a.e.**, s.20-21.

“Patrik” unvanı verip<sup>228</sup> ve böylece onu Rum patriğiyle aynı düzeye çıkarır.<sup>229</sup> Daha sonra Süryani, Habeş, Gürcü, Keldani ve Kıpti toplumlarından oluşan Ortodoks olmayan Hristiyan tebaa da kendi dinî önderliklerini muhafaza etmekle birlikte Ermeni Patriği’nin denetimi altına alınır.<sup>230</sup> Osmanlı yöneticilerinin bu iki ayrı dinî merkez politikalarıyla Hristiyanlığı toplu bir güç odağı olmaktan çıkarmayı amaçladıkları düşünülebilir.

Osmanlı halkları içerisinde Gayrimüslimler için oluşturan siyasi ve sosyal düzen, bireylerden çok topluluğu esas alan bir sistemdir. Bu toplumsal örgütlenme yapısı içerisinde, topluluk önderleri büyük bir otorite ve güç sahibidir.<sup>231</sup> İstanbul Ermeni Patrikliği de, ülke sınırları içinde yaşayan Ermenilerin ruhanî ve dünyevî işlerinin düzenleyicisi olarak zaman içerisinde gelişip serpilir.<sup>232</sup> Artık Patriklik ekonomik anlamda kazançlı bir iktidar mevkidir. Bundan dolayıdır ki aslında ömür boyu süren bir makam olduğu halde 1461-1841 yılları arasında tam 91 kez el değiştirir. Bu biçimde Patrikliğin yönetimini elinde bulundurmamak demek, bütün Ermeni cemaati arasında iktidar sahibi olmak demektir.<sup>233</sup>

Yıllar içerisinde Patrikhane giderek Osmanlı yönetici kadrosuyla ekonomik ve siyasi ilişkileri olan, sahip oldukları ekonomik güç ile cemaat içerisinde itibar kazanan zengin Ermenilerin nüfuz mücadelesi alanına dönüşür. XVIII. yüzyıla kadar Ermeni cemaati içerisinde *hoca* ya da *çelebi* olarak adlandırılan kentli zengin sınıf,<sup>234</sup> bu

---

<sup>228</sup> Y. Gomidas Çarkçıyan, **Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler**, s.22.

<sup>229</sup> Ancak Berberian gibi bazı tarihçiler, Ermeni Patrikhanesi’nin Osmanlı İmparatorluğu’nun genişlemesiyle doğru orantılı olarak, 16. yüzyılın ilk yansında 1526 ile 1543 yılları arasında, yani Kanuni Sultan Süleyman’ın saltanatı döneminde kurulmuş olabileceğini savunurlar. Özellikle bu dönemde Ermeniler için önemli Erivan, Sis, Van ve Kudüs gibi kutsal mekân ve ruhani merkezlerin Osman idaresi altına girmesiyle cemaatin idari anlamda sorumluluğunu ve devletle olan ilişkilerin sağlamak üzere İstanbul Ermeni Patrikliği’nin kurulmuş olması büyük bir olasılıktır. Bkz. M. Macit Kenanoğlu, **Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek**, s.106.

<sup>230</sup> Gülnihal Bozkurt, **Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu: 1839-1914**, s.13.

<sup>231</sup> Bernard Lewis, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s. 124.

<sup>232</sup> Davut Kılıç, **Osmanlı İdaresinde Ermeniler Arasında Dini ve Siyasi Mücadeleler**, Ankara, Asam Yayınları, 2000, s.44.

<sup>233</sup> Davut Kılıç, **Tarihten Günümüze İstanbul Ermeni Patrikhanesi**, Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi, 2008, s.97.

<sup>234</sup> Barsoumian, bu iki kavramın aslında iki ayrı sınıfı tanımlamak için kullanıldığını ileri sürer. Bkz. Hagop L. Barsoumian, **İstanbul’un Ermeni Amiralar Sınıfı**, Çev. Solina Silahlı, İstanbul, Aras Yayıncılık, 2013, s. 39-54

yüzyıldan sonra Arapçada “Lider” ve “Prens” anlamına gelen “Emir” kelimesinden türetilen “Amira” denilen bir unvanla anılmaya başlanır.<sup>235</sup> Osmanlı idarî veya siyasî yapılanmasında bir karşılığı olmayan bu unvan, babadan-oğula intikal eden bir unvan olmayıp, cemaat içerisinde sahip olunan servet ve devlet ile olan yakın ilişkiler neticesinde kazanılır.<sup>236</sup> Özellikle Yunan isyanından sonra devlet bürokrasisinde Rumlara olan güvenin azalmasıyla Ermeni cemaati imparatorluğun en prestijli cemaati haline gelir.<sup>237</sup> Osmanlı yönetimi hariciyede Rum bürokratların tercüme tekeli kırılmak için tercüme odasını kurup, kendi elemanlarını yetiştirmeye başlar. Bu süreçte Ermeniler ise imparatorluğun mimari projelerinde ve basım işlerinde önemli görevler üstlenir. Amiralara gerek mimari gerekse de basım işlerinde gösterdikleri üstün başarılarla devlet bürokrasisinde önemli konumlara yükselirler.<sup>238</sup>

Ermeni Kilisesi’nin yüzlerce yıllık dinî geleneğinde ruhanî seçimleri sadece kilise mensupları arasından değil sivililer arasından da yapılabilmektedir. Bu durum ruhanî temsillerin de geniş bir halk tabanı oluşması anlamına gelmektedir.<sup>239</sup> XIX. yüzyılın ortalarına kadar amiralara Ermeni toplumu üzerinde etkinliği devam eder.<sup>240</sup> Ancak Osmanlı yönetimi ve halkları arasındaki ilişkilerin yeniden düzenlendiği Gülhane Hatt-ı Hümayun ile özellikle ruhban sınıfının yetkilerinin daraltılmasıyla, Ermeni toplumunda sivililerin etkisi daha da sağlamlaşır.<sup>241</sup> 1840’da kurulan Ermeni Adliye Komisyonu’nda [Tadasdanagan Khorhurt] patriğin yetkileri dahi sınırlanır. Komisyon Patrik tarafından atanan, dört papaz ve dört amiradan oluşur. Genellikle boşanma davalarına bakan böylesi bir kurumda sivililerin eşit oranda temsil edilmesi Osmanlı topraklarındaki Ermenilerin geleneğinden ciddi bir sapma olarak görülür.<sup>242</sup> Ne var ki, Tanzimat Fermanı’yla beraber iltizam sisteminin ortadan kaldırılmasıyla

<sup>235</sup> Hagop L. Barsoumian, *a.e.*, s.46-47.

<sup>236</sup> Arsen Yarman, **Sultan II. Mahmud ve Kazaz Artin Amira : Kazaz Artin Amira Bezciyan Hizmetleri ve Osmanlı Kimliği**, İstanbul, Surp Pırgiç Ermeni Hastanesi Vakfı, 2013, s.41.

<sup>237</sup> İlber Ortaylı, “Osmanlı Devleti’nden Günümüze Ermeniler”, **Tarihte Türkler ve Ermeniler**, Ed. Mehmet Metin Hülagü ve öte., Ankara, TTK, C.III, 2014, s. 194.

<sup>238</sup> Taner Timur, **Marx-Engels ve Osmanlı Toplumunu**, İstanbul, Yordam Kitap, 2012, s.117.

<sup>239</sup> Mahmut Niyazi Sezgin, **Ermenilerde Din Kimlik ve Devlet: Ermeni Sorununa Ermeni Milli Kimliği Açısından Bakış**, Ankara, Platin Yayınları, 2005, s.43-44.

<sup>240</sup> Raymond H. Kevorkian; Paul B. Paboudjian, **1915 Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu’nda Ermeniler**, Çev. Mayda Saris, İstanbul, Aras Yayınları, 2012, s.11.

<sup>241</sup> Bernard Lewis, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s. 79-80.

<sup>242</sup> Vartan Artinian, **Osmanlı Devleti’nde Ermeni Anayasası’nın Doğuşu 1839-1863**, s.66.



sultanların, vezirlerin ve paşaların sermayedarı, mültezimi, valide sultanların güvenilir adamları olan Ermeni sarrafların sözleşmelerinin iptal edilmesi; bankacılık sisteminin kurulması ve yabancı sermaye gruplarının ülke içerisinde yer alması amiraları büyük bir gelir kayıplarına uğratacaktır. Yani kendi toplumları içerisinde ağırlıklarını artırırken Osmanlı bürokrasisi içerisinde ağırlıklarını önemli ölçüde kaybeder.<sup>243</sup> Bu ekonomik gerileme zaman içerisinde onların cemaat üzerindeki etkilerini de azaltacaktır. O zamana kadar Patrikhane'nin ve İstanbul'daki Ermeni hayır ve öğretim kurumlarının finansörü olan amiralar artık sıradanlaşır; cemaat içerisindeki etkinliklerini kaybederler.<sup>244</sup> Amiraların böylesi bir güç kaybı yaşaması, Patrikhaneyi ekonomik açıdan devamlılık sağlayacak başka kaynaklara yönelmeye iter. Böylece o zamana kadar cemaat içerisinde amiralara nazaran ekonomik olarak daha az güce sahip olan esnaf ve zanaatkârlar öne plana çıkmış olur. Bununla beraber 1856 Islahat Fermanı'yla gayrimüslimlere de unvan verilerek kamuda ve orduda görevlendirilmeleriyle birçok genç Ermeni Osmanlı bürokrasisinin ve diplomasinin çeşitli kademelerinde görev almaya başlar.<sup>245</sup> Yeni ortaya çıkan bu esnaf ve zanaatkâr sınıf ile amiralar arasındaki otorite kazanma mücadelesi kilise üzerindeki sivil mekanizmayı daha da gözle görülür biçimde kuvvetlendirir.<sup>246</sup>

Ermeni Patrikhane'si Gülhane Hatt-ı Hümayun ve Islahat Fermanının getirmiş olduğu hukukî düzenlemelerle cemaat üzerindeki ekonomik ve siyasi gücünü kaybeder. Dahası cemaat içerisinde baş gösteren Katolik ve Protestan misyonerleri mezhep tabanlı ayrışmalarla da uğraşmak zorunda kalır. Siyasi ve ekonomik olarak kilisenin gücünün en önemli belirleyicisi mensuplarının sayısıdır. Ermeni cemaati içerisinde yayılmaya başlayan bu mezhep ayrışmaları ve bölünmeler Patrikliğin iktidarı için ciddi bir tehdit oluşturur.<sup>247</sup>

---

<sup>243</sup> Anahide Ter Minassian, **Ermeni Kültürü ve Modernleşme: Şehir, Mizah, Oyun, Aile, Dil**, Çev. Sosi Dolanoğlu, İstanbul, Aras Yayıncılık, 2006, s. 96.

<sup>244</sup> Vartan Artinian, **Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863**, s.67.

<sup>245</sup> Saro Dadyan, **Osmanlı'da Ermeni Aristokrasisi**, s. 75.

<sup>246</sup> Vartan Artinian, **Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863**, s.67.

<sup>247</sup> Vartan Artinian, **a.e.**, s.47

Osmanlı Ermenileri arasında Katolik inanç sistemini yayma çabaları ilk olarak XVII. yüzyılda ortaya çıkar.<sup>248</sup> Ortodoks Hristiyanlarının Osmanlı idaresi altında bulunarak büyük bir nüfuza sahip olmaları Roma kilisesinin on ikinci yüzyıldan beri doğu kilisesiyle batı kilisesini birleştirme düşüncesini sekteye uğratarak bütün Hristiyanlar üstünde oluşturmak istedikleri iktidarı engellemektedir.<sup>249</sup> Hristiyanlar üzerinden iktidar kurma düşüncesinden hareketle Papalık, Katolik misyonerlik faaliyetlerini yönlendirmek ve bir merkezden yönetebilmek için teşkilatlar kurarken; bu örgütlenme biçimi içerisinde, Osmanlı tebaası olan gayrimüslim halk arasında özellikle de Ermeniler arasında Katolik inanç ve sisteminin yayılmasına çaba sarf eder. Yıllar içerisinde ciddi bir sayıya ulaşan Katolik Ermeniler, Avrupa devletlerinden ciddi destekler alarak, gerek Apostolik Ermenilerin gerekse de Osmanlı Devletinin önleme çabalarına rağmen 6 Ocak 1830 tarihinde bir Katolik Ermeni Patrikhanesine kavuşurlar.<sup>250</sup>

Öte yandan İngiltere, Almanya ve Amerika Birleşik Devletlerinin desteğiyle Protestan misyonerler de XIX. yüzyılın başlarından itibaren başta İstanbul olmak üzere Osmanlı Devleti'nin diğer vilayetlerinde faaliyetlerine başlarlar.<sup>251</sup> Ancak açtıkları okullarla Ermeniler arasında Protestanlığı yaymaya çalışan Protestan misyonerlerin Katolik misyonerler kadar başarılı oldukları söylenemez. Protestanlara 1850 yılında ayrı bir millet statüsü verildiğinde<sup>252</sup> Protestan olan Ermenilerin sayısı sadece bin kişi kadardır.<sup>253</sup> Ama Protestan misyonerler rakam olarak küçük bir kitleyi kendi cemaatlerine çekmiş olmalarına rağmen Ermeni milleti içerisinde birçok değişimin tetikleyicisi olurlar. Özellikle Avrupa'ya eğitim almak için giden genç Ermeniler, cemaat içerisinde değişim taraftarlarını derinden etkilerler.<sup>254</sup>

---

<sup>248</sup> Durmuş Yılmaz, **Fransa'nın Türkiye Ermenilerini Katolikleştirme Siyaseti**, Konya, Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2001, s.57.

<sup>249</sup> Saro Dadyan, **Osmanlı'da Ermeni Aristokrasisi**, s. 100.

<sup>250</sup> Gürsoy Şahin, **Osmanlı Devleti'nde Katolik Ermeniler Sivashlı Mihitar ve Mihitaristler (1676-1749)**, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008, s.191.

<sup>251</sup> Mehmet Alparslan Küçük, **Türkiye Protestan Ermenileri**, Ankara, Berikan Yayınevi, 2009, s.53.

<sup>252</sup> İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, s.94.

<sup>253</sup> M. Numan Malkoç, **Türkiye'de Protestanlık ve Protestan Kiliseleri**, İstanbul, Yalın Yayıncılık, 2011, s. 56.

<sup>254</sup> Roderic H. Davison, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform**, Çev. Osman Akınhay, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2005, s.128.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren eğitim alanında yapılan çalışmalar, kitlelere okuma yazma öğretmekten çok, devletin ihtiyaç duyduğu eğitilmiş bir elit sınıf yetiştirmek adına gereklidir. Her ne kadar yapılan çalışmalar istenilen düzeyde olmasa da azınlık ve misyoner okullarının sayısı, devletin açtığı okul sayılarına yakın bir rakama ulaşır. Osmanlı yönetici seçkinlerinin bu okulları, Hristiyanlar arasında ayrılıkçı hareketleri körükleyen merkezler gibi görmelerine karşın misyoner okullarına müsamahakâr yaklaşım takınmaları oldukça manidardır.<sup>255</sup>

Osmanlı Ermenileri arasında milliyetçilik düşüncesinin yükselmesinde de misyoner okullarının etkisi oldukça dikkat çekicidir. Özellikle *American Board of Commisioners For Foreign Missions* örgütünün misyonerlik faaliyetleri bu açıdan incelemeye değerdir. Bu örgüt ilk Protestan misyonerlerini Ortadoğu'ya 1819 yılında gönderir. Yıllar içerisinde Ortadoğu'da yapılan araştırmalarda Müslümanların ve Musevilerin Hristiyanlığı benimsemesinin zor olduğu görülünce, misyonerlik çalışmaları Hristiyan unsurlar üzerine yoğunlaşır. Bilhassa Ermenileri Protestanlaştırmak amaçlanır. Nitekim, Ortodoks Kilisesinin bütün karşı çıkışlarına rağmen hatırı sayılır miktarda bir Ermeni'nin Protestanlaştırılması sağlanır.<sup>256</sup> Ermenilerin Protestanlığı benimsemesinde büyük oranda dünyevi birtakım çıkarların etkili olduğu söylenebilir.<sup>257</sup> Misyonerlerin açtıkları okullarda verdikleri Amerikan eğitim sistemi sayesinde Ermeniler, Anadolu'daki diğer halklardan belirgin şekilde ayrışır. Çünkü Amerikan eğitim sistemi içerisinde akademik eğitimin yanı sıra ticari eğitim de verilmektedir. Böylece aldıkları bu farklı eğitim süreci sonunda Ermeniler ticarete uzmanlaşarak zenginleşirler ve bu misyoner eğitimi Ermenilerin kolayca Amerika'ya gitmelerine imkân verir. Böylece Amerika'da ciddi bir Ermeni nüfusu oluşur. O kadar ki Anadolu'da yaşayan ailelerine para göndermeye başlamalarıyla Müslümanlara karşı ekonomik açıdan üstünlük elde edilir. Bu durumun Ermeniler arasında üstünlük psikolojisi oluşturarak milliyetçilik düşüncesinin gelişmesinde etkili olduğu ileri sürülmektedir.<sup>258</sup>

<sup>255</sup> Justin McCarthy, *Osmanlı'ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları*, s.41.

<sup>256</sup> Anahide Ter Minassian, *Ermeni Kültürü ve Modernleşme: Şehir, Mizah, Oyun, Aile, Dil*, s.24.

<sup>257</sup> Justin McCarthy, *Osmanlı'ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları*, s.129-130.

<sup>258</sup> Justin McCarthy, *a.e.*, s.130-131.

### 2.3. Rumlur

Roma İmparatorluğu'nun Batı ve Doğu şeklinde ikiye ayrılmasından sonra doğuda kalan parçasını Avrupalılar "Bizans" olarak tanımlarken Bizans İmparatorluğu kendini kısaca "Romalı" yani "Rum" İmparatorluğu olarak adlandırır.<sup>259</sup> Türkler ve diğer doğu toplumları da "Rum" kelimesini gerek Bizans'ı gerekse de Anadolu topraklarını ifade etmek için kullanırlar.<sup>260</sup> Osmanlı döneminde "Rum" terimi yeni bir boyut kazanır. Devletin Balkanlarda genişlemesiyle Avrupa'da oluşan toprak varlığını tanımlamak için "Rum-ili" tabiri kullanılmaya başlanır.<sup>261</sup> Osmanlı yönetim sistemi içerisinde "Rum" kavramı, Bulgarlar ve Ermeniler dışındaki Ortodoks Hristiyan cemaati tanımlamak için de kullanılır.<sup>262</sup>

Türklerin Rumlarla ilk münasebetleri, Selçuklu Türklerinin, XI. yüzyılda Bizans İmparatorluğu'nun hâkim oldukları topraklara akınlar düzenlemesiyle başlar.<sup>263</sup> Balkan ve Anadolu topraklarında, Bizans'ın yıkılışından çok önce Türklerin gayrimüslim tebaaya hükmetmesi gayrimüslimlerin idaresi konusunda büyük bir tecrübe kazanmalarını sağlar. Bu çerçevede Rum Ortodoks Patrikhanesi İstanbul'un fethinden sonra, İmparatorlukta idarî, adlî, dinî, malî ve eğitim yönünden imtiyazlı ve diğer gayrimüslim tebaaya karşı son derecede üstünlüğü<sup>264</sup> olan bir kuruma dönüşür.<sup>265</sup> Osmanlı imparatorluğunda Doğu kilisenin imtiyazlı bir statü kazanmasında, Batı kiliseler arasında yaşanan ihtilaflar,<sup>266</sup> Rum Ortodoks Patrikhanesinin Osmanlı

<sup>259</sup> Dimitri Kitsikis, **Türk-Yunan İmparatorluğu**, Çev. Volkan Aytar, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996, s. 12.

<sup>260</sup> Yavuz Ercan, **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları**, s.76.

<sup>261</sup> Halil İnalıcık, "Rumeli", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yay., C. XXXV, 2008, s. 232.

<sup>262</sup> Casim Avcı, "Rum", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yay., C. XXXV, 2008, s. 222.

<sup>263</sup> Nesimi Yazıcı, **İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi**, Ankara, TDV Yay., 2002, s.267.

<sup>264</sup> Galip Eken, "Tanzimat Dönemi Osmanlı Taşrasında Rum Cemaatinin Sosyo-Ekonomik Durumuna Bir Örnek Deneme: Tokat Örneği" **Osmanlı Ansiklopedisi**, Ed. Güler Eren, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, C. IV, 1999, s. 351.

<sup>265</sup> İlber Ortaylı, **Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi**, s.25.

<sup>266</sup> Hristiyanlık inanç sistemi içerisinde mezhepsel düzeyde ayrışmanın ortaya çıkışı Şarlman devrinde Şarlman'ın vârisleri ile Makedonya sülâlesinin yönettiği Doğu Roma (Bizans) arasında bir unvan ve iktidar mücadelesine dayanır. Bu güç mücadelesinin ilk çatışma alanı dindir. İki dinî grup arasındaki mücadelenin nedenlerini birkaç açıdan ele alınmaktadır. Bunlarda ilk Papa'nın ulûhiyet iddiası ve üstünlüğü meselesidir. Papalık kurumu diğer kiliseler içerisinde ayrıcalıklı bir konumda olma iddiası bir çatışma alanı oluşturur. İkincisi kültür ve dil meselesidir. Katolik kilisesinin İtalya'da merkezleşen, Latin diline ve kültürüne dayanan bir inanç yapısı Doğu Akdeniz Hristiyanları için oldukça yabancıdır.

hükümdarlığı altında olan Bulgaristan, Sırbistan, Eflak ve Boğdan Ortodoks Kiliselerini içine alan bir yapıya dönüşmesi etkili olur.<sup>267</sup>

Osmanlı imparatorluğunda Rumlar genellikle Doğu Karadeniz kıyıları, Marmara ve Ege kıyıları ile Ege ve Akdeniz adalarında nüfus olarak yoğunlaşırlar.<sup>268</sup> Türkler Anadolu topraklarında hâkimiyet kurmadan önce Anadolu'nun çeşitli yerlerinde görülen Rumlar, Türklerin gelişiyle batıya doğru göç etmeye başlarlar. İstanbul'un fethinden sonra yerli İstanbullu Rumların şehri terk etmelerinden sonra Fatih, şehrin Bizans dönemindeki gibi canlı bir şehir olması için iskân politikaları geliştirerek Anadolu'nun çeşitli şehirlerinden başta Türkler olmak üzere, Rum, Ermeni ve Yahudileri İstanbul'a yerleştirir. İstanbul nüfusu içerisinde Türklerden sonra en büyük topluluğu oluşturan Rumlar, şehrin değişik yerlerinde yaşamlarını idame ettirirler. Özellikle Galata, Cibali, Samatya, Kadıköy gibi yerlerde ciddi bir Rum nüfusu yaşamaktadır.<sup>269</sup>

Rum Patrikhanesinin 1600'lü yılların başlarında Fener'e taşınması, cemaatin ileri gelenlerini de buraya çeker. Zamanla Fener, zengin ve aristokrat bir semt haline gelir.<sup>270</sup> Fenerli Beyler olarak adlandırılan bu sınıfın içerisinde eski Bizans zenginleriyle birlikte Romen, Bulgar, Hristiyan Arnavut ve İtalyan asıllı aileler de bulunur.<sup>271</sup> Bu aristokrat sınıfın elinde bulundurmuş olduğu ekonomik güç onlara gerek cemaat içerisinde gerekse de devlet yönetimi ile münasebetlerde ayrıcalıklar kazandırır. Özellikle Osmanlı hükümeti tarafında Eflak ve Moldavya'nın yönetiminin Fenerli

---

Doğu Kilisesi ibadet dilli olarak her zaman için Yunancayı veya Süryaniler gibi Âramcayı, ölü dillerden birini kullanır. Dolayısıyla Latin diliyle ibadet eden, Latince yazan, bütün dogmaları Latince tartışan bir inanç yapısı, Doğu Kilisesi'ne çok uzaktı. Bu iki kilise arasında ayrışmanın diğer nedeni de siyasi nüfuz çatışmasıdır. Dokuzuncu asrın başında Büyük Roma İmparatorluğunun yıkılmasından sonra Batı Avrupa'da Şarلمان İmparatorluğu siyasi bir güç olarak ortaya çıkarken, bu gücün doğudaki karşılığı da Bizans'tır. Bu iki imparatorluk aynı inanç merkezinde yer alan bir yönetim biçimine sahip olmalarına rağmen aralarında siyasi güç çatışması farklı coğrafyalarda kendini gösterir. Şarلمان İmparatorluğu Papalık makamını kullanarak Bulgarları ve Rusları kendine bağlama çabalarırken Bizans da Patriklik makamı üzerinde aynı şeyin peşindeydi. Bu iki imparatorluk kiliseleri Pagan dünya üzerindeki nüfuz mücadelesinde kullanması iki mezhep arasında başka kavgaların da yaşanmasına kaçınılmaz kıldı. Bkz. İlber Ortaylı, **Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi**, s.6-25., Ahmet Hikmet Eroğlu, "Doğu-Batı Kiliselerinin Ayrılış Sebepleri", **Dini Araştırmalar Dergisi**, C.II, S. 5, 1999, s.389.

<sup>267</sup> Önder Kaya, **Tanzimat'tan Lozan'a Azınlıklar**, İstanbul, Yeditepe Yayınları, 2004, s.38.

<sup>268</sup> Ali Güler, **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Azınlıklar**, Ankara, Berikan Yayınevi, 2009, s.77.

<sup>269</sup> Firdevs Çetin, **Batılı Seyyahlara Göre İstanbullu Gayrimüslimler (1553-1673)**, s.200.

<sup>270</sup> Dimitri Kitsikis, **Türk-Yunan İmparatorluğu**, s. 105.

<sup>271</sup> İlber Ortaylı, **Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi**, s.28.

Rum Beylerine verilmesi, ekonomik ve politik gücün bir etnik grup elinde toplanmasını sağladığı gibi Fenerli Rumların dinî kimliklerinin de politik bir kimlik haline dönüşmesine imkan verir.<sup>272</sup> Cemaatin bir nevi hamiliğini yapan Fenerli Beyler, Patrikhanenin üzerinde de belli bir etki alanı oluşturarak kilisenin dağıttığı tüm rütbeleri ellerinde bulundurur, böylece kilisenin yönetiminde de etkili olurlar.<sup>273</sup> Oldukça eğitilmiş olan Fenerli Beyler, Türkçe ve çeşitli Doğu dillerinin yanı sıra birkaç Batı diline de tam manasıyla vakıf olduklarından dolayı devlet bürokrasisinde önemli yerlere yükselirler.<sup>274</sup> Özellikle yabancı misyon elçileriyle görüşmelerin sağlanmasında Fener Rum Beylerin tercümanlığı önemlidir.<sup>275</sup>

Böylece İmparatorlukta Rum-Ortodoks cemaati, gayrimüslimler içinde en seçkin idarî statüye sahip iken Ortodoks Patrikhanesi de diğer cemaatlerden daha fazla imtiyazlı konumdadır. Osmanlı devlet kademelerinde de Rum seçkinleri önemli yerlerdeydi. Ancak 1820'den sonra Yunan ayaklanması Rum seçkinlerin devlet içindeki konumunu derinden sarsar. Fenerli Beyler devlet yapısı içerisinde tasfiyeye tabi tutulurlar.<sup>276</sup> Onların yerini kısa bir zaman içerisinde Türk ve Ermeni bürokratlar doldurur. Fenerli Beylerin devlet kademelerinde daha çok görev aldıkları tercüman kadrolarından uzaklaştırılmasıyla Patrikhane'nin ve Yunancanın etkileri de silikleşir. Osmanlı bürokrasisinde yaşanan bu değişim ileride önemli mevkilere gelecek yetenekli Müslümanların yetişmesi için iyi bir fırsat doğurur. Devlet kademelerinde ihtiyaç duyulan tercüme faaliyetleri birçok Türk ve Ermeninin önünü açarken bu dönemde Türklerin yanı sıra Ermeni tercümanlar devlet kademelerinde görev almaya başlarlar.<sup>277</sup>

Rum Ortodoks kilisesinin Tanzimat döneminde de güç kaybetmesinde gelişen milliyetçilik akımları etkili olur. Balkanlarda yer alan ulusal kiliselerin bağımsız bir biçimde hareket etme istekleri; Yunan ayaklanmasıyla kopan Yunan Kilisesi;

<sup>272</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.145.

<sup>273</sup> Yorgo Benlisoy; Elçin Macar, **Fener Patrikhanesi**, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1996, s. 38-39.

<sup>274</sup> Saro Dadyan, **Osmanlı'da Ermeni Aristokrasisi**, s. 124.

<sup>275</sup> Enver Ziya Karal, "Osmanlı Tarihinde Türk Dili Sorunu", **Bilim ve Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe**, Ankara, TTK, 2001, s. 35.

<sup>276</sup> Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s.88.

<sup>277</sup> İlber Ortaylı, **Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi**, s.116-117.

Tanzimat ile başlayan seküler eğitim ve basın seferberliği kilisenin nüfuz kaybetmesine neden olur.<sup>278</sup> Bunun yanında Rum Ortodoks kilisesinin iktidarını kaybetmesinde mezhepler arası değişimler önem arz eder. Osmanlı'nın mezhepler arası geçişlere XIX. yüzyıla kadar izin vermemesi Ortodoks Patriğinin güç ve iktidarını diğer kiliseler nazarında korurken bu yüzyılda Katolik ve Protestan kilisesinin tanınması ve mezhepler arası geçişe izin verilmesi Patrikhanenin etkisinin kırılmasına neden olur.<sup>279</sup>

Osmanlı topraklarında gayrimüslim arasında milliyetçilik düşüncesinin yükselmesinde yeni kurulan Balkan devletlerinin siyasî bir unsur olarak milliyetçiliği kullanması da etkili olur. Özellikle Yunanistan, Osmanlı topraklarında Rum milliyetçiliğini yayabilmek adına konsolosluklarını devreye sokarak birçok Osmanlı-Rum vatandaşlarına Yunan vatandaşlığı verilmesini teşvik eder. Böylece çifte vatandaşlık hakkına sahip olan Osmanlı Rumları arasında Yunanistan'a bağlılık duygusu canlı tutulurken<sup>280</sup> aynı zamanda konsolosluklar vasıtasıyla yeniden diriltilmeye çalışılan Yunan kültürünü tanıtan Rumca kitap ve gazeteler de Osmanlı ülkesine sokulur. Bütün bu çabalar, Osmanlı Rumları arasında milliyetçilik düşüncesinin yükselmesine neden olacaktır.<sup>281</sup>

Balkanlarda başlayan isyanlar içerisinde Yunanistan ve Romanya'da ortaya çıkan isyanların "millî kimlik" taşıyan isyanlar olmadığı söylenebilir. Bu isyanların ortaya çıkışında Rumların Bizans İmparatorluğu'nun mirasını devam ettiren; Rum din ve kültürünün hâkim unsurlar olacağı; devletin tebaası için etnik bir tanımlama yapılmayarak Ortodoks Hristiyan sayılacakları bir Yunan devletini kurmak istemeleri düşüncesi vardır. Bu sebepten dolayı Yunan isyanı hem Romanya'da, hem de Yunanistan'da aynı anda başlar.<sup>282</sup>

---

<sup>278</sup> İlber Ortaylı, **a.e.**, s.29.

<sup>279</sup> Gerasimos Augustinos, **Küçük Asya Rumları: 19. Yüzyılda İnanç, Cemaat ve Etnisite**, s.185

<sup>280</sup> Gerasimos Augustinos, **a.e.**, s.245-249.

<sup>281</sup> Justin McCarthy, **Osmanlı'ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları**, s.97-98.

<sup>282</sup> Justin McCarthy, **a.e.**, s.88.

## 2.4. Yahudiler

Osmanlı toplum yapısı içerisinde, Türkler ile Yahudilerin beraber yaşama tecrübesinin oluşumunda değişik tarihlerde yaşanan göçlerin önemli bir yeri vardır. Anadolu'nun farklı bölgelerinde küçük de olsa Yahudilerin bulunmasına rağmen tarihte Osmanlı'nın Yahudiler ile ilk resmi teması 1376 yılında Macaristan'dan ve 1394'te, İkinci Murad zamanında Kral VI. Charles tarafından Fransa'dan çıkarılan Aşkenaz Yahudilerinin<sup>283</sup> ve 1470'te, Fatih Sultan Mehmet zamanında Bavyera Kralı Onuncu Ludvig tarafından Bavyera'dan çıkarılan bir kısım Yahudilerin Türkiye'ye sığınmalarıyla gerçekleşir.<sup>284</sup>

Osmanlı toplumunda bulunan Yahudi cemaatinin kronolojik anlamda ardışık olarak üç grup içerisinde incelenmesi mümkündür. Birincisi ve en eski olanı, eski Bizans İmparatorluğu'nun Yahudilerinin oluşturduğu İstanbul ve Balkanların birkaç şehrinde yaşayan Romanyotlar adı verilen Yahudilerdir. Yunanca konuşan bu topluluk Türklerin hâkimiyetinden sonra belli ölçülerde Türkçeyi benimsemeye başlarlar. Ancak Türkçe konuşan bu Yahudiler, Avrupa'dan Türk topraklarına göç eden arasında küçük bir azınlık kalarak XV. yüzyıl sonlarından itibaren akın eden Avrupalı Yahudilerin arasında silinip giderler.<sup>285</sup> İkinci grup, II. Murad devrinde Almanya ve Fransa'dan gelen Aşkenazilerden oluşur. Ramanyotlar kadar olmasa da İspanya ve Portekiz'den kitleler halinde göç eden Sefarat Yahudilerin gölgesinde kalarak önemlerini yitirirler.<sup>286</sup> Üçüncü ve en büyük grup olan Sefaratlar, XV. yüzyıldan itibaren giderek artan sayılarda başkent İstanbul olmak üzere Selanik, İzmir, Edirne gibi Anadolu ve Balkan Yarımadasında yer alan kentlere yerleşirler.<sup>287</sup>

İstanbul'un fethinden sonra başlayan iskân politikası çerçevesinde şehrin azalan nüfusunu artırmak ve şehirde ekonomik canlılık sağlamak maksadıyla Anadolu

---

<sup>283</sup> Naim Avigdor Güleriyüz, **Bizans'tan 20. yüzyıla Türk Yahudileri**, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2012, s. 25.

<sup>284</sup> Avram Galanti, **Türkler ve Yahudiler**, İstanbul, Gözlem Gazetecilik ve Yayınları, 1995, s.21.

<sup>285</sup> Bernard Lewis, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s.130-131.

<sup>286</sup> Esther Benbassa; Aron Rodrigue, **Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi (14.-20. yüzyıllar)**, Çev. Ayşe Atasoy, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s. 17.

<sup>287</sup> Bernard Lewis, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s.140.



ve Balkanların çeşitli bölgelerinden gelen ve getirilen topluluklar arasında Yahudiler de bulunur. Özellikle ticaret konusunda yetenekli, bunun yanında siyasi bakımdan güvenilir bir halk olan Yahudilerin kente sokulmasında Rum unsurlara karşı dengeleyici bir rol oynayacağı düşüncesi etkilidir.<sup>288</sup> Anadolu'dan gelen Yahudiler arasında Balat, Tire, Antalya, Sinop Yahudileri ayrıldıkları şehirlerin isimlerine saygı göstermek amacıyla İstanbul'da bu adlarla sinagog inşa ederler.<sup>289</sup>

Dini örgütlenme açısından İstanbul'un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmet mevcut Bizans hahamı Moshe Kapsali'nin hahamlığının devamı konusunda iradi bir tasarrufta bulunur.<sup>290</sup> Ancak bu makamın görev ve yetkileri sadece İstanbul ile sınırlıdır.<sup>291</sup> Osmanlı Yahudilerinin örgütlenmeleri ve kendi ruhanî liderleri arasındaki hiyerarşik yapı kilise teşkilatı kadar katı bir yapı arz etmez. Yahudilerin dinî yönden hiyerarşik yapılanmaları daha çok bölgeseldir.<sup>292</sup> Böylesi mahallî diyebileceğimiz bir dinî örgütlenme yapısının ortaya çıkışında Yahudilerin diğer cemaatlere nazaran nüfus olarak daha küçük bir topluluk olmaları da etkili olur.<sup>293</sup>

Yahudilerin Osmanlı devletine kültürel ve ekonomik iki açıdan önemli katkıları olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki yavaş yavaş ekonomik ve siyasî olarak güçlenmeye başlayan Batı toplum yapısı içerisinde bulunan Yahudilerin kültürel olarak Batılılardan almış oldukları değerleri Osmanlı topraklarına taşımalarıdır.<sup>294</sup> Yahudilerin Osmanlının kültürel yaşamına katkılarını, tıp, matbaacılık ve gösteri sanatları gibi üç alanda yoğunlaştırır. Yahudi tarihi içerisinde tıp ilmi her zaman önemli bir alandır. Osmanlı'ya Avrupa'dan göç eden Yahudiler beraberinde Batı ilmiyle şekillenen ciddi bir tıp bilgisi külliyyatını İmparatorluğa getirirler.<sup>295</sup> İmparatorluk

---

<sup>288</sup> Moshe Sevilla Sharon, **Türkiye Yahudilerine Tarihsel Bakış**, Jerusalem, The Hebrew University, 1982, s.25.

<sup>289</sup> Avram Galanti, **Türkler ve Yahudiler**, s.21.

<sup>290</sup> Bernard Lewis, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s.148.

<sup>291</sup> Stanford J. Shaw, **Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler**, Çev. Meriç Sobutay, İstanbul, Kapı Yayınları, 2008, s.66.

<sup>292</sup> M. Macit Kenanoğlu, **Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek**, s.67.

<sup>293</sup>“ XIX. yüzyılın ortasında Yahudilerin sayısı 150.000 iken, imparatorluk sınırları içinde 2.000.000 Rum ve 2.400.000 Ermeni yaşıyordu.” Bkz. Aron Rodrigue, **Türkiye Yahudilerinin Batılılaşması: “Alliance” Okulları 1860-1925**, Çev. İbrahim Yıldız, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997, s.41.

<sup>294</sup> Naim Avigdor Güleriyüz, **Toplumsal Yaşamda Türk Yahudileri**, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2012, s. 5.

<sup>295</sup> Bernard Lewis, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s.150.

içerisinde ünlü hekimlerinin tamamına yakınının Yahudi olması ve bu hekimlerin sarayda görev almaları bunun bir göstergesi niteliğindedir.<sup>296</sup> Diğer bir kültürel katkıları da matbaacılık alanında olmuştur. Matbaanın icadından otuz yıl sonra, Yahudiler 1470’de İtalya’da; 1480’de Portekiz’de, 1489’da İspanya’da İbranice harflerle kitap basmaya başlarlar. İspanya’dan gelen Yahudiler, bu tecrübelerini 1494’te İstanbul’da herkesten önce matbaa açarak gösterirler.<sup>297</sup> Bunların yanı sıra Yahudilerin Osmanlı kültürüne diğer önemli katkıları sahne sanatlarındadır. Yahudiler Osmanlı topraklarına göç ederken İmparatorlukta neredeyse hiç bilinmeyen tiyatro sanatını da beraberinde getirirler. İstanbul, İzmir ve Selanik gibi Yahudi nüfusunun yoğun olduğu merkezlerde tiyatro bir süre Yahudilerin öncülüğünde şekillenirken zamanla, Ermenilerin gölgesinde ve gerisinde kalır.<sup>298</sup>

Yahudilerin Osmanlı devletine diğer önemli bir katkısı da ekonomik anlamda gerçekleşir. İspanya ve Portekiz’den gelen Yahudilerin bir kısmı olan, cemaat içerisinde Maranolar diye adlandırılan, yani görünüşte Hristiyan gibi görünen, fakat Yahudi inanç sistemine bağlı Yahudilerin<sup>299</sup> Türkiye’ye gelirken dokuma tezgâhları getirirler. Devrin en önemli dokuma fabrikalarının bulunduğu İspanya’nın Kastilya şehrinden gelen bu Yahudiler, Selanik ve İstanbul’a yerleşirler. Kısa bir zaman içerisinde bu iki şehir öne çıkarak Osmanlı için önemli bir dokuma merkezi haline gelirler.<sup>300</sup>

Avrupa’dan göç eden Yahudilerin Osmanlı yönetimi üzerinde ilk dönemlerde sahip oldukları ekonomik ve siyasi nüfuzları yıllar içerisinde azalma eğilimi içerisine girer. Bu azalmanın ortaya çıkışında Osmanlı Devletinin ekonomik ve siyasî anlamda durgunluğa girmesi büyük rol oynamaktadır.<sup>301</sup>

Osmanlı İmparatorluğu’ndaki gayrimüslimlerin devlet nezdindeki itibarları Avrupa ile olan ilişki ağlarının çeşitliliğine göre şekil kazanır. Osmanlıların Batı ile ilişkilerinin sağlanmasında başlangıçta, Avrupa’dan gelen çok sayıda Yahudi görev

<sup>296</sup> Çetin Yetkin, **Türkiye'nin Devlet Yaşamında Yahudiler**, AFA Yayınları, İstanbul, 1992, s.71.

<sup>297</sup> Avram Galanti, **Türkler ve Yahudiler**, s.112.

<sup>298</sup> Bernard Lewis, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s.151.

<sup>299</sup> Stanford J. Shaw, **Osmanlı İmparatorluğu’nda ve Türkiye Cumhuriyeti’nde Yahudiler**, s.19

<sup>300</sup> Avram Galanti, **Türkler ve Yahudiler**, s.125.

<sup>301</sup> Stanford J. Shaw, **Osmanlı İmparatorluğu’nda ve Türkiye Cumhuriyeti’nde Yahudiler**, s.186.

alır. Devlet nezdinde önemli bir itibar kazanan Yahudiler, yıllar içerisinde Avrupa'dan gelen göçlerin kesilmesiyle, İmparatorluk ile Batı arasında sahip olduğu aracı konumunu kaybetmeye başlar.<sup>302</sup> Avrupa'dan Osmanlıya gelen insan akışının kesilmesi neticesinde, devlet kendi uyrukları arasından bu durumu telafi etme arayışına girer. Bu nedenle Avrupa'dan Türkiye'ye yönelen Yahudi hareketinin yerini zaman içerisinde Osmanlı Hristiyanlarının Türkiye'den Avrupa'ya hareketi alır. Önceleri Rumların daha sonra diğer Hristiyan unsurların Avrupa'ya eğitim almaya gitmeleri, o zamana dek Yahudilere ekonomik ve siyasi nüfuz sağlayan beceri ve bağlantıların Osmanlı Hristiyanlarının eline geçmesine neden olur. Bunun yanında Osmanlı Hristiyanlarının bu anlamda güç kazanmalarında Hristiyan Avrupalılar tarafından da himaye edilmeleri bir etkidir.<sup>303</sup> Yahudilerin devlet nezdinde itibar kaybetmesinde diğer bir etkende, Sabatay Sevi'nin (1626-1678) Osmanlı imparatorluğunda başlattığı Mesihçi harekettir. Sevi, meselenin Osmanlı İmparatorluğunda yaşayan Yahudi toplulukları üzerinde iki açıdan olumsuz etkisi olduğunu iddia eder. Bunlardan ilki devlet kademelerinde görev alan Yahudilerin gücünü kaybetmesidir. Diğer bir etkisi de Yahudi cemaati üzerinde otokontrol sisteminin arttırılması amacıyla hahamların gücünün daha önce görülmedik ölçülerde yeniden pekiştirilmesidir.<sup>304</sup>

Yıllar içerisinde Osmanlı Yahudilerinin dini örgütlenmesindeki bölgeselci anlayış devlet açısından yönetilememe sorununu da ortaya çıkarır. Birkaç zengin Yahudi'nin dışında, imparatorlukta Yahudileri temsil edecek ve onların sıkıntılarını dile getirecek bir makamın olmamasının<sup>305</sup> toplumsal düzeyde huzursuzluğa neden olduğu düşüncesiyle, 1835 tarihli bir imparatorluk fermanı ile imparatorluğun baş hahamı olan bir hahambaşılık makamı tesis edilir.<sup>306</sup>

---

<sup>302</sup> Hakan Alkan, **500 Yıllık Serüven: Belgelerle Türkiye Yahudileri I**, İstanbul, Günce Yayınları, 2000, s. 55.

<sup>303</sup> Bernard Lewis, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s.164-165.

<sup>304</sup> Yusuf Besalel, **Osmanlı ve Türk Yahudileri**, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş. 2004, 40.

<sup>305</sup> Naim Avigdor Güleriyüz, **Bizans'tan 20. yüzyıla Türk Yahudileri**, s.154.

<sup>306</sup> Bernard Lewis, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s.198-199.

Yeni Hahamlık makamının tesisi ile ona bağılı kurumların oluşturulması, cemaat içinde diğer Osmanlı halklarında da yaşanan benzer gerilimlerin yaşanmasına neden olur. Toplumsal düzeyde modernleşme yanlılarıyla böyle bir değişikliği dinî ve başka değerler açısından ölümcül bir tehdit olarak gören ve umutsuz bir biçimde eski düzeni korumaya çalışan kimseler arasındaki mücadele, diğer cemaatlerin aksine Yahudiler arasında reformcular hiçbir başarı sağlayamazlar.<sup>307</sup> Bunun en önemli göstergelerinden birisi de, Osmanlı toplumu içerisinde ulusçuluk düşüncesiyle en geç irtibata geçen azınlığın Yahudiler olmalarıdır. Ortaylı, Musevilerin milliyetçilik düşüncesiyle bu kadar geç tanışmalarında Musevilerin Avrupa kültürüyle geç temasa geçmesine ve İmparatorlukta coğrafi olarak dağınık bölgelerde, ayrı dil ve kültür çevrelerinde yaşayan daha çok kentli bir toplum olmasına bağlar. Yanı sıra, Osmanlı Hristiyanları arasında antisemitizmi hisseden Osmanlı Musevilerinin arasında yayılan bu gibi akımlara ilgi ve sempati duymanın kendi gelecekleri için bir endişe vesilesi olacağından dolayı uzak durduklarını ifade eder.<sup>308</sup>

Kısacası yüzyıllar içerisinde dinî aidiyet üzerine inşa edilmiş bir sistem içerisinde yaşamlarını sürdüren Osmanlı halklarının, XIX. yüzyılda kendini daha yoğun hissettiren milliyetçilik düşüncesiyle birbirlerinden uzaklaşmaya başladığı görülür. İlerleyen zamanlarda dünya savaşlarının başlamasına neden olan militarist saiklere zemin olan milliyetçilik akımı, sınırların tekrar çizilmesini gerekli kılan bir ideolojik yaklaşımın ürünüdür. Toplumsal desteği arkasına almak için sanat ve edebiyat olanaklarını kullanan millî ideolojilerin yükselişyle, Osmanlı halklarının Rum, Ermeni, Yahudi, Arap ve Türk milliyetçiliğine sarılmasına neden olur; bu topluluklar yıllar içerisinde kendi aralarına aşılmaz duvarlar öreceklidir.

---

<sup>307</sup> Bernard Lewis, **a.e.**, s.199.

<sup>308</sup> İlber Ortaylı, **Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi**, s.53-54.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### TANZİMAT DÖNEMİ KİMLİK TARTIŞMALARI

Osmanlı Devleti'nin ekonomik ve siyasi olarak Batı karşısında XVII. yüzyıldan itibaren güç kaybetmeye başlamasıyla, devletin geleneksel yönetim anlayışında önce yüzeysel bir takım değişiklikler yapılarak geçici çözümler üretilmeye çalışılır. Ancak bu “yüzeysel çözüm çabaları”<sup>309</sup> ülkenin içinde bulunduğu sorunları çözmekten oldukça uzaktır. Hayata geçirilmeye çalışılan düzenlemeler iç ve dış tehditlere karşı devletin bekasını korumaya yönelik askerî tedbir alanında yoğunlaşır.<sup>310</sup> XVI. ve XVII. yüzyıllar arasında Avrupa’da yaşanan büyük ekonomik ve siyasî değişimlerin Osmanlı’nın Batı’ya yakın topraklarından başlayarak<sup>311</sup> ülke içerisinde hissedilmesi, yüzeysel yapılan kimi düzenlemelerin ne kadar yetersiz olduğunu, ülkenin yaşamış olduğu problemlerin daha derinlerde bir yerde aranmasının gerektiğini ortaya koyar. Özellikle Fransız devrimiyle bütün Avrupa’yı etkisi altına alan milliyetçilik düşüncesinin bir kimlik tartışması olarak Osmanlı topraklarında kendisine yer edinmesi,<sup>312</sup> geleneksel devlet anlayışının sorgulanmasına; bu çerçevede dönemin siyasî ve ekonomik etkenleri göz önünde bulundurularak devletin yeniden yapılandırılmasını da içeren alternatif çözüm yollarının aranmasına yol açar. Bunun yanında, Fransız devrimiyle kıvılcımı ateşlenen eşitlik, özgürlük, cumhuriyet gibi kavramlar, Osmanlı halkları arasında kısa bir süre içerisinde kendisine taraftar bularak devletin geleneksel yapısında büyük değişimlerin yaşanmasını sağlar.

Siyasi ve ekonomik konjonktürün İmparatorluğun devamı açısından değişimi öngördüğünü hisseden Osmanlı yönetici kadrosu arasında, temeli Batı aydınlanmasına dayanan reformist düşüncelerin hayat bulmaya başlamasıyla ilk önce Tanzimat, daha sonra Islahat Fermanı ve en son Kanun-i Esasi gibi hukuki reformlar hayata geçirilir. Osmanlı yönetimi ve hakları arasında ilişkilerin tekrardan düzenlendiği bu reformlar,

<sup>309</sup> Hans Kohn, **Türk Milliyetçiliği**, Çev. Ali Çetinkaya, İstanbul, Hilmi Kitabevi, 1944, s.6.

<sup>310</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.11.

<sup>311</sup> David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, Çev. Zeki Doğan, İstanbul, Fener Yayınları, 1998, s.12-13.

<sup>312</sup> Saro Dadyan, **Osmanlı’da Ermeni Aristokrasisi**, s. 227.

bir bakıma toplumsal düzeyde yaşanan gerek ekonomik gerekse de siyasi değişimlerin bir yansımasıdır. Bu bağlamda Tanzimat Fermanı, Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezîyetçilik ve bürokratikleşme çabalarının bir ürünü olarak merkezi hükümetin otoritesini tesis edecek yönetsel organların oluşturulmasını ve toplumsal yapıda ortaya çıkan gerek siyasî gerek ekonomik çatışmaları önlemeyi öngören bir belgedir.<sup>313</sup> Ayrıca, Tanzimat Fermanı, vergi toplamak, ülkeyi ve İslâm'ı düşmanlara karşı korumak, yönetimde ve ticarete adaleti garanti etmek ile sınırlı olan devletin görev ve faaliyet alanlarını genişleterek; Avrupa devletlerinde olduğu gibi halkın refahını, eğitimi, hukuku, kamu tesislerinin yapımını ve diğer faaliyetleri devletin üzerine almasını sağlar.<sup>314</sup> Bunun yanı sıra, Osmanlı halkları arasında siyasi ve ekonomik alanlarda İslâm hukukunun belirlemiş olduğu kaideler doğrultusunda şekillenen hukuk sistemi yerine, bu belgeyle din haricinde de Müslüman-gayrimüslim fark etmeksizin bütün Osmanlı tebaasının hukukî haklara sahip olduğu seküler bir sistem oluşturulmaya çalışılır. Hans Kohn, Müslümanlar ile gayrimüslimlerin kanun önünde eşit olduklarının ilân edilmesini Ortaçağ İslâm idaresinin sona ermesi olarak görür.<sup>315</sup> Ancak belirtmek gerekir ki Tanzimat Fermanı ile seküler ve rasyonel bir düzenin oluşturulmasını hedefleyen devlet adamları arzu ettikleri kimi düzenlemelerin hayata geçirilmesinde belli bir dirençle karşılaşır. Bu sebepten dolayı Osmanlı, Müslüman halkları arasında yapılan düzenlemelerin benimsenmesi ve hayata geçirilmesi için, kimi pragmatik yöntemlere başvurarak olası tepkiler en aza indirgenmeye çalışılır. Bu düşünce doğrultusunda fermanın yayımlandığı Arap vilayetlerinde mahalli şartlar göz önünde bulundurularak Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki eşitlik maddesi vurgulanmaz ve olabildiğince dinsel öge kullanılarak olası tepkilerin önü alınmaya çalışılır.<sup>316</sup>

Yirmi yıl içerisinde ferman doğrultusunda sosyal ve siyasal anlamda adımlar atılmasına rağmen Osmanlı yönetici elitleri ferman ile ilan edilen birçok düzenlemeyi hayata geçirmede büyük tereddütler yaşar. Avrupa devletlerinin Tanzimat Fermanı ile

<sup>313</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s. 178.

<sup>314</sup> Justin McCarthy, **Osmanlı'ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları**, s.37.

<sup>315</sup> Hans Kohn, **Türk Milliyetçiliği**, s.7.

<sup>316</sup> Selim Deringil, **Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 28.

vaat edilen reformlarının revize edilerek tekrardan ele alınması konusunda yaptıkları baskılar Osmanlı devleti nezdinde sonuç verince de 1856'da Islahat Fermanı ilan edilir. Ferman, Tanzimat Fermanı ile hayata geçirilemeyen maddelerin uygulanması için gerekli bir dizi önlemin alınmasını içerir.<sup>317</sup> 1839'da vaat edilen "eşitlik" maddesinin kurum ve yasal çerçevesinin oluşturulmasını hedefleyen *Islahat Fermanı*, uzun vadede Hristiyan grupların ekonomik gücünü artırdığı gibi bu gruplar arasında milliyetçi düşüncelerin gelişmesine dolaylı yoldan katkı sağlar.<sup>318</sup> Ayrıca bu reformlar ile XIX. yüzyıla kadar devlet ile tebaa arasındaki ilişkilerin belli bir sistematik içerisinde işlemlerini sağlayan loncalar, aşiretler, yeniçeriler ve din cemaatlerinin bir nevi tasfiyesi de hedeflenir.<sup>319</sup> Devlet, bu aracı kurumları tasfiye ederek Osmanlı halkları üzerinde merkezi otoritesini güçlendirmeye çalışır. Özellikle hükümet ile gayrimüslim tebaa arasında aracı işlevi gören, padişahı toplumdaki soyutlayarak onunla gayrimüslim tebaası arasında olası sürtüşmeleri engellemek gibi hayati bir rol oynayan cemaat liderlerinin<sup>320</sup> pasif bir konuma itilmesi, Osmanlı Hristiyanları kurumlarını sekülerleştirdiği<sup>321</sup> gibi, bireylerin dini kimliğinin dışında farklı kimlikler ile kendilerini tanıtmaya imkanı açtığı söylenebilir.

Anthony Smith, ulus-devletlerin etnik kökenleri üzerine gerçekleştirdiği çalışmada ulus-devletin oluşumunda iki farklı yol izlendiğini ileri sürer: Biri "Devletten ulusa modeli" diğeri ise "Ulustan devlete modeli"dir. Osmanlı imparatorluğu, aydın ve bürokratların öncülüğünde "devletten ulusa" modeli doğrultusunda imparatorluk kisvesi içerisinde modern anlamda olmasa da bir "ulus-devlet" meydana getirmeye çalışırlar.<sup>322</sup> Toplumsal yaşamda keskin sınırlarla belirlenmiş olan dinî kimliklerin, II. Mahmut dönemindeki kılık kıyafet düzenlemelerinden başlayarak Tanzimat ve Islahat Fermanı ile devam eden reformlarla siyasî, ekonomik ve sosyal alanlarda etkinliği azaltılır. Bu kimlik tabanlı

<sup>317</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.180.

<sup>318</sup> Kemal H. Karpat, **a.e.**, s.32-34.

<sup>319</sup> Donald Quataert, **Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922**, s.109

<sup>320</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.112

<sup>321</sup> Anahide Ter Minassian, **Ermeni Kültürü ve Modernleşme: Şehir, Mizah, Oyun, Aile, Dil**, s. 127

<sup>322</sup> Selim Deringil, **Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet**, s. 264-265

farklılıkların olabildiğine sınırlandırılma çabası, yüzyıllar içerisinde biçim almış olan kimlik anlayışının kökten yeniden yapılandırılmasını zorunlu kılacaktır.

Osmanlı halklarının bir kimlik altında tanımlanma ihtiyacı her ne kadar geleneksel sistemin belli oranda işlevini yitirmesiyle ortaya çıkmış olsa da Osmanlı yönetici elitlerini kimlik tanımlı bir siyasî düşünce doğrultusunda hareket etmeye iten olgu aslında Fransız Devriminin meydana getirmiş olduğu kimlik temelli değişim hareketinin yaratmış olduğu dağılma endişesidir.<sup>323</sup> Ancak belirtmek gerekir ki yönetici elitlerin, Fransız Devriminin getirdiği kimlik merkezli düşüncelere verdiği cevaplar, belli oranlarda batının üretmiş olduğu kavramlar üzerinden şekillense de, oluşturmayı arzu ettikleri kimlik anlayışı Osmanlı'nın geleneksel kimlik anlayışından mutlak bir kopuşu içermez. Ortaylı da, XIX. yüzyılda Osmanlı halkları arasında özellikle Balkanlarda baş gösteren ulusalcı hareketler karşısında, hilafet ve resmi İslâm'ın savunduğu "Osmanlılık" ideolojisinin üretilen bir kimlik anlayışından ziyade<sup>324</sup> bir toplum düzeni olarak "Osmanlılık" düşüncesinin bulunduğunu ifade eder.<sup>325</sup> Bu düşünce doğrultusunda yönetici elitler geleneksel yaşamın oluşturmuş olduğu bağlılık duygusunu devlet ile halk arasında yeni bir sadakat noktası biçimine getirerek, "Osmanlılık" düşüncesini geleneklerinde var olan özden hareketle yeniden icat etmeye çalışırlar. Geleneğin icadı olarak tanımlanan bu durum Hobsbawm'a göre "Hızlı toplumsal değişim sonucunda toplumda eski geleneklerin içine oturduğu sosyal örüntünün zayıflaması veya yok edilmesi, tarihsel malzemenin tümüyle yeni dürtülere cevap veren icadı için kullanılmasıdır."<sup>326</sup> Osmanlı topluluklarının kimlik düzleminde yeniden tanımlanması böylesi bir gelişim çizgisi içerisinde ilerler. Bu döneme kadar

---

<sup>323</sup> Ahmet Yıldız: **Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)**, s. 61.

<sup>324</sup> Ortaylı'nın belirtmiş olduğu olgu aslında Osmanlı milliyetçiliği içinde geçerlidir. Lewis, Osmanlı devletinin modern anlamda milliyetçilik düşüncesinin var olmadığını şöyle açıklıyor: "Bu ilk evrede, Batı Avrupa tipi milliyetçilik, faydacı, kılıklı (pratik) ve liberal idi; toprak ve egemenlik gibi gözle görünen ve objektif ölçüyle tanımlanmış uluslarla (milletlerle) ilgiliydi. XVIII. yüzyılda İngiltere'de Fransa'da çok dilli ülkeler olduklarından, kesin olmamakla beraber, buralarda dil de bir dereceye kadar bir ölçü idi. Daha önemli olanı, ortak bir egemen otoritenin yetki alanıyla belirlenmiş ortak bir toprağın işgaliydi. Bu nedenle ona milliyetçilikten çok vatancılık, vatanseverlik demek daha uygun düşebilir. İslâm dünyasını ilk etkileyen ve sonunda başarısız kalarak, bağlılığı bir Osmanlı vatani ve belirsizce tanımlanmış bir Osmanlı milleti üzerinde toplama çabasına yol açan, bu Batı tipi vatancılık idi." Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s. 332.

<sup>325</sup> İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, s. 50

<sup>326</sup> Selim Deringil, **Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet**, s. 20



dinî kimlikler üzerinden tanımlanan tebaa, Smith'in belirttiği “devletten ulusa” modeli doğrultusunda devletin kendi toplumu için öngördüğü kimlik olan Osmanlı kimliği etrafında tanımlanacaktır.<sup>327</sup> Osmanlı aydınları batı topraklarından başlayarak ülkenin diğer bölgelerine yayılma eğilimi gösteren kültürel ve etnik temelli milliyetçi akıma, ideolojik anlamda karşı koymak ve azınlık grupların etnik ve dinî sadakatlerini kontrol altında tutmak için Osmanlıcılık olarak bilinen eşit vatandaşlık fikri üzerinde inşa edilen bir kimlik anlayışını hayata geçirmeye çalışırlar.<sup>328</sup> Ancak ulus devlet mantığı içinde örgütlenmiş toplumlarda bireylerin millî ve vatanî bağlılık duygusu içerisinde oluşturdukları kimlik anlayışına benzer bir Osmanlı kimliğinin hayata geçirilmesinde belli noktalarda sıkıntılar yaşanır. Bu sıkıntılardan belki de en önemlisi kavramsal muğlaklıkla “Osmanlı kimliği”nin içinde barındırdığı çelişkilerdir.<sup>329</sup>

Osmanlı İmparatorluğunda yaşayan toplulukların hangi açılardan tanımlanacağı, bu tanımlanmanın sosyo-politik açıdan ülke için neleri ifade edeceği meselesi oldukça önemlidir. Osmanlı yönetici kadrosu, Avusturya İmparatorluğu'nun “Kaiserreich Nationalismus” gibi ülkenin etnik çeşitliliği göz önünde bulundurarak bütün tebaanın eşitliği prensibi çerçevesinde, kuşatıcı ve kapsayıcı bir düşüncenin ürünü olarak belirir; ve böylece bu düşünceler “Osmanlı” kimliği etrafında bir devlet milliyetçiliği veya vatanseverliği oluşturma çabası içerisinde gelişirler.<sup>330</sup> Oluşturulmaya çalışılan bu kimlik, Benedict Anderson'un “resmi milliyetçilik” dediği yaklaşım doğrultusunda “ulus devletin kısa ve dar derisini imparatorluğun dev bedenini kapsayacak şekilde germe”<sup>331</sup> çabasından başka bir şey değildir. Bu bağlamda “Osmanlı” kavramı üniter bir devletin kurulması için gerekli olan seküler bir kimlik argümanı olarak ilk kez II. Mahmut'un “Bir kişi kilisede Hristiyan, camide Müslümandır ama bunların dışında herkes benim uyuğumdur.”<sup>332</sup> sözünde işlevsel bir hal alır. Reformist bir padişahın sözlerinde biçimlenen bu düşünce, bir zaman sonra pratik yaşamda kendini gösterir. Mesela devletin toplum üzerinde kılık kıyafet

<sup>327</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi I*, İstanbul, Ülken Yayınları, 1992, s.76.

<sup>328</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, s.37.

<sup>329</sup> David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, s.11.

<sup>330</sup> İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 90.

<sup>331</sup> Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökeni ve Yayılması*, s. 102.

<sup>332</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, s.22-23.

düzenlemeleri ile kurduğu iktidar anlayışına son verilerek toplumsal yaşamda meslekî ve dinî kimliğin görünürlüğünü sağlayan kılık kıyafet benzer ve türdeş hale getirilir.<sup>333</sup> Ayrıca Tanzimat ve Islahat Fermanlarıyla bireyin devlet karşısında haklarının teminat altına alınmasıyla kimlik düzleminde Osmanlı halklarının devlete gönüllü sadakatinin sağlandığı<sup>334</sup> bir toplum ortaya çıkacağı öngörülür. Böylesi bir vatandaşlık tanımlanması yıllarca din merkezli oluşturulan devlet-birey ilişkisinin seküler anlayış doğrultusunda yeniden ele alınmasını zorunlu kılar. Birey kimliğini siyasî anlamda tanımlayan din, eşit vatandaşlık anlayışı ile yasal özelliğini kaybederek sadece bir bağlılığın göstergesi haline getirilir. Devletin geçmişte olmadığı kadar toplumsal yaşamda yer almaya başlaması, geniş bir hareket alanına sahip dinî kurumlarını siyasî ve ekonomik anlamda sınırlar.<sup>335</sup> Bu durum, Osmanlı halklarının tanımlanması noktasında dinî toplulukları ifade etmek için kullanılan “millet” kelimesini seküler bir biçime dönüştürerek halk veya halka mahsus anlamında kullanılmasına yol açar. Osmanlı’nın son döneminde millet kavramının dinî toplulukların ötesinde modern anlamda halk veya halka mahsus anlamında kullanılmaya başlanması,<sup>336</sup> aslında Tanzimat reformcularının arzuladıkları bir şeydir. Ancak 1860’lardan sonra millet kavramının bir kimlik ifadesi olarak kullanılmasıyla “Osmanlı milleti”nin Osmanlıları mı kastettiği, yoksa Müslümanların yeni bir adı mı olduğu çok belli değildir. Şinasi *Tercüman-ı Ahval* gazetesinde 1860 yılında kaleme aldığı ilk başyazısında imparatorlukta yer alan gayrimüslim tebaanın kendi gazeteleri olmasına karşın “Hâkim millet”in hiçbir mensubunun bir gazete çıkarmak gibi bir arzusunun olmadığından yakınlıkla Osmanlı devletinde “Hakiki Osmanlı” gazetesinin bulunmadığını belirtir. Yine yazar 1862’de *Tasvir-i Efkar* gazetesinde kaleme aldığı başka bir yazısında “memleketin sahibi ve efendisi Osmanlı milleti”nden söz eder.<sup>337</sup> Bu anlam karışıklılığının yanında millet kavramının kavim, kavmiyet, cins gibi anlamlarda da kullanıldığı görülür. Genç Osmanlıların önemli ismi Namık Kemal, Türklerin ortaçağ İslâm ilmine yaptıkları katkıları anlattığı eserlerinde, bu kavmiyet

<sup>333</sup> Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, s.119-220.

<sup>334</sup> Gerasimos Augustinos, *Küçük Asya Rumları: 19. Yüzyılda İnanç, Cemaat ve Etnisite*, s.88.

<sup>335</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, s.181.

<sup>336</sup> Hans Kohn, *Türk Milliyetçiliği*, s.13.

<sup>337</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 333-334.

kavramını kullanırken<sup>338</sup> Ahmet Cevdet Paşa ve Kanipaşazade Rifat Bey "nation" kelimesini Türkçeye "kavim" olarak aktarırlar.<sup>339</sup> Şemseddin Sami, *Kamus-u Türkî*'sinde millet kavramının, cins ya da kavim anlamında kullanımına karşı çıkarak, aynı dine yani İslâm dinine mensup farklı dil ve etnik kökenden gelen çeşitli grupları belirten ortak bir isim olarak ele alır.<sup>340</sup>

Tanzimat döneminin sonlarına doğru kimlik merkezli diğer bir tartışma da, soy ve kan bağının etnisite bağlamında kullanıldığı biçimi olan Türk kelimesinin itibar kazanmasıyla yaşanır. Osmanlı aydınları arasında etnik temelli bir düşüncenin gelişmesinde birçok unsurun katkısı olduğu söylenebilir. Lewis bu unsurları; Türkiye'deki Avrupalı sürgünler, Avrupa'daki Türk sürgünler, Avrupa'daki (Türkoloji araştırması ve onun Türk kavimlerinin eski tarihi ve uygarlığı hakkında ortaya çıkardığı) yeni bilgi, Hristiyan olarak Batıdan gelen milliyetçi fikirlere daha açık olan ve bunun zamanı gelince imparatorluğun efendilerine sirayetine yardım eden Osmanlı İmparatorluğuna tabi milletler şeklinde sıralar.<sup>341</sup>

Avrupa'da XVI. yüzyıldan başlayan sömürgecilik anlayışı ve XVIII. yüzyılda ilk ayak sesleri duyulan bağımsızlık hareketleri filoloji ve etnoloji araştırmalarını teşvik eder.<sup>342</sup> Türk kavramının imparatorluğun son yüzyılında itibar kazanması, Osmanlı aydınlarının Batı felsefesini tanımaya başlaması ve Batılı aydınlarla ilişkiye girmesi ile paralel bir süreç içerisinde gerçekleşir. Aynı zamanda Batılı bilim insanlarının XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren Türk dili ve tarihi üzerinde yoğunlaşan çalışmalarını yakından takip etmesiyle birlikte Osmanlı aydınları arasında Türk kültürüne ilgi artmaya başlar.<sup>343</sup> Böylesi bir ilginin oluşumunda eğitim için Avrupa'ya giden öğrencilerin orada karşılaştıkları fikirlere etkilenerek ülkelerine dönmeleri ve 1848 devriminden sonra İslâmiyet'i kabul ederek Türkiye'ye yerleşen Macar ve Polonyalı sürgünlerin kendileriyle birlikte Orta Avrupa'nın romantik

<sup>338</sup> David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, s. 33-34.

<sup>339</sup> Ahmet Yıldız: **Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)**, s.51.

<sup>340</sup> Şemseddin Sami, **Kamus-i Türkî**, s. 1400.

<sup>341</sup> Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s. 2.

<sup>342</sup> İlber Ortaylı, **Gelenekten Geleceğe**, s.165.

<sup>343</sup> Justin McCarthy, **Osmanlı'ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları**, s.143.

milliyetçilik anlayışını da getirmeleri önemli bir rol oynar.<sup>344</sup> Bu Avrupalı sürgünler arasında asıl adı Constantine Borzecki olan, Mustafa Celaleddin Paşa'nın 1869'da yayınlanan *Les Turcs Anciens et Modernes* (Eski ve Yeni Türkler) adlı Fransızca kitabını zikretmek gerekir.<sup>345</sup> Yazar, XIX. yüzyıl Batı düşün dünyasının kurucusu ve taşıyıcısı olarak Aryan ırkını kabul eden Gobineau'nun *Irkların Eşitsizliği Üzerine Denemeler* kitabından hareketle<sup>346</sup> Türklerin de "Touro - Aryan" dediği bir ırka -Ari ırkının Turan kolu- mensup olduklarını ileri sürerek Batı dünyasının bir parçası olduğunu göstermeye çalışır.<sup>347</sup> Mustafa Celaleddin Paşa bu kitabıyla, Türkler ile Balkan topraklarında yer alan Osmanlı halklarının aynı ırktan olduklarını vurgulayarak ülkenin batı topraklarında ortaya çıkan ayrılıkçı hareketleri önlemeyi ve Osmanlı ile Avrupa devletleri arasında etnik temelli bir ilişki kurarak Osmanlıya karşı düşmanlıkların azaltılmasını amaçlar.<sup>348</sup> Türkler ile Avrupa halkları arasında kimlik düzleminde bir ilişki kurmaya çalışan araştırmaların yanı sıra, Avrupa'da Türklerin İslâm öncesi tarihi ve inançlarını inceleyen çalışmaların XVIII. yüzyıldan itibaren hız kazanması, Türk aydınları arasında etnik temelli bir bilincin oluşmasına önemli katkıları olur. Fransız bilim adamı Joseph de Guignes'in 1756 yılında yayınladığı "*Histoire Generale Des Huns, Des Turcs, Des Mongoles Et Autres Tartares Occidentaux*"<sup>349</sup> (Hunların, Türklerin, Moğolların ve daha sair Tatarların Tarihi) Türk tarihi alanının en önemli çalışmalarının başında gelmektedir. Askeri mektep nazırı Süleyman Paşa, Guignes'in eserlerinden yararlanarak 1874 yılında "*Tarih-i Alem*" kitabını yayımlar.<sup>350</sup> Bunun yanında dönemin önde gelen Türkolog'u Yahudi asıllı Macar Arminius Vambery<sup>351</sup> de özellikle İstanbul'da Türk aydınları ile iyi ilişkiler kuran bir şarkiyatçı olarak Türk tarihi üzerine ilginin artmasına ve Türkçülük fikrinin

<sup>344</sup> Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s. 343.

<sup>345</sup> Halil Akkurt; Akif Pamuk, **100. Yaşında II. Meşrutiyet**, İstanbul, Yeni İnsan Yayınevi, 2008, s.144.

<sup>346</sup> Ahmet Yıldız, **Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)**, s.165.

<sup>347</sup> İsmail Habib Sevrük, **Avrupa Edebiyatı ve Biz II**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1941, s.592.

<sup>348</sup> Yusuf Akçura, **Türkçülük: Türkçülüğün Tarihi Gelişimi**, İstanbul, Türk Kültür Yayını, 1978, s.53.

<sup>349</sup> Ali Engin Oba, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, Ankara, İmge Kitabevi, 1995, s.123.

<sup>350</sup> Mustafa Parlak, "Ahmet Mithat Efendi'nin Türkçülük Anlayışı", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S.3, 1989, s.544.

<sup>351</sup> Bernard Lewis, **Babil'den Drogmalara**, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul, Kapı Yayınları, 2008, s.702.

yaygınlaşmasına katkı sağlar.<sup>352</sup> Orta Asya'ya yapmış olduğu seyahat ile üne kavuşan Vambéry<sup>353</sup>, “*Macar ve Türk-Tatar Dillerinin Lugatçileri*” (1869), “*Macarların Menşei*” (1882)<sup>354</sup> gibi eserleriyle Türk dilinin Macar diliyle akraba olduğunu savunarak etnik temelli bir yakınlığı vurgular.<sup>355</sup> Osmanlı aydınları arasında Türklük bilincinin oluşumunda önemli katkıları olan yazarlardan birisi de, 1860’lı yıllarda Fransa’da bulunan Genç Türkler ile iyi ilişkiler kuran ve Türkoloji konusunda önemli eserleri olan Fransız öğretmen ve yazar Leon Cahun’dur.<sup>356</sup> Türk aydınları tarafından bilenen en ünlü kitabı, Avrupa medeniyetinin öncülerinden biri olarak kabul edilen Turan ırkından bahsettiği, 1869’da yayınlanan *Introduction a l’histoire de l’Asie* (Asya Tarihine Giriş)’dir. Türk aydınlarının tarih anlayışının şekillenmesinde önemli katkısı olan Cahun’un bu kitabı, basımından tam otuz yıl sonra Necip Asım Bey tarafından çevrilerek 1899 yılında yayınlanır.<sup>357</sup> Batıda yapılan Türkoloji çalışmaları içerisinde 1832 yılında Londra’da Arthur Lumley Davids tarafından yayınlanan ve Türk kavimleri tarihi üzerinde uzun bir girişi bulunan *Grammar of the Turkish Language* (Türk Dili Grameri) kitabı oldukça önemlidir.<sup>358</sup> 1836 yılında Fransızcaya çevrildikten sonra Türk aydınlarının dikkatini çeken kitap, 1851’de yayınlanan ve Türkiye’de Fuat ve Cevdet Paşa’ların kaleme aldığı ilk modern Türk gramer kitabı olan *Kavaid-i Osmaniye*’nin oluşumuna kaynaklık eder.<sup>359</sup> Aynı zamanda Ali Suavi, Paris’te çıkarmış olduğu Ulûm gazetesinde yayınladığı “Türk” adlı makalesini de Davids’in bu önemli kitabının mukaddimesindeki bilgilere dayanarak oluşturur.<sup>360</sup> Avrupa’da

<sup>352</sup> Hasan Akbayrak, **Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Tarih Yazımı: Millet Tarihinden Ulusun Tarihine**, İstanbul, Kitabevi, 2012, s.41.

<sup>353</sup> İlginç bir kişilik olan Vambéry, genç yaşında İstanbul’a gönderilerek bir Müslüman gibi Nuri Osmaniye Medresesinde eğitim almıştır. Reşid Efendi adıyla derviş kılığında Mekke’den dönen bir kabileyle Orta Asya’ya gidip dolaşmıştır. Bkz. Arminius Vambéry, **Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi**, Çev. Abdurrahman S. Abdülhalim, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2012.

<sup>354</sup> Mehmet Karakaş, **Türk Ulusçuluğunun İnşası**, Ankara, Vadi Yayınları, 2000, s.95.

<sup>355</sup> Nizam Önen, **İki Turan: Macaristan ve Türkiye’de Turancılık**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s.51.

<sup>356</sup> Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s. 344.

<sup>357</sup> Fatma Müge Göçek, “Osmanlı Devleti’nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik**, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s.72.

<sup>358</sup> Yusuf Sarıncı, **Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2004, s.53.

<sup>359</sup> Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s. 343-344.

<sup>360</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, **19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul, Çağlayan Kitapevi, 1988, s.246.

Türkoloji alanında yapılan çalışmalar gerek Osmanlı gerekse de Cumhuriyet dönemi Türk aydınlarında etnik anlamda bir kimlik bilincinin oluşumuna katkı sağladığı gibi belli açılardan bir Türk imgesinin şekillenmesinde önemli işlev görür.

Osmanlı aydınları için Türk kelimesinin iki anlamda karşılığı olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki Avrupalıların Osmanlıyı tanımlamak için kullandığı biçimiyle öne çıkan siyasî bir adlandırma iken, ikinci ise İmparatorluk içerisinde ve dışında yaşayan Türk kavimlerinin ve milletin daha iyi tanınmasına hizmet eden kültürel bir tanımlama biçimidir.<sup>361</sup> Avrupalı ve Osmanlı tarihçilerin Türk tarihini ele alış biçimi de aslında bu düşünceyle paralellik arz eder. Osmanlının XVI. yüzyılda iki büyük İslâm devleti olan Memlûklular ve İranlılara karşı üstünlük elde etmesi, imparatorluğun İslâm kimliği ile daha öne çıkmasını sağladığı<sup>362</sup> gibi geleneksel Osmanlı tarih yazımında Türkler, İslâm tarihinin son ve en şerefli devleti olarak yer alır.<sup>363</sup> Bu anlatılarda Türk terimi, beylik düzeninden imparatorluğa geçiş sürecinde, devletin ekonomik ve siyasî sistemine entegre olamayan yerleşik bir uygarlığın geri kalmış; göçebelik halini korumuş unsurları olarak görülen Türkmen ve Yörük aşiretlerini tanımlamak için kullanılır.<sup>364</sup> İslâm öncesi Türklerin Asyaî kökeninden söz eden tarihi metinlerde Türk etnik kökene karşı bir ilgiden ziyade Asya'nın yıkıcı kabileleri içerisinde addettikleri topluluklar ile akrabalığın inkarı söz konusudur.<sup>365</sup> Taner Timur, böylesi bir söylem anlayışının ortaya çıkışında Osmanlı yönetici kadrosunun yıllar içerisinde çeşitli karışımlarla etnik saflığını kaybetmesine ve daha da önemlisi kendi kimliğini din temelli bir bilinç içerisinde tanımlamasına bağlar.<sup>366</sup> Bu anlayış içerisinde kimi tarihçiler Anadolu'da ilk beyliklerin kuruluşundan önceki Türk tarihini çok kısa olarak ele almakla birlikte, genellikle Türklerin İslâmiyet'i kabul edişini bir sınır olarak belirleyip İslâmiyet öncesi Türklerin tarihlerine pek yer

---

<sup>361</sup> David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, s.31.

<sup>362</sup> Hasan Akbayrak, **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tarih Yazımı: Millet Tarihinden Ulusun Tarihine**, s.25.

<sup>363</sup> Halil Berktaş, **Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü**, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1988, s.25.

<sup>364</sup> Ahmet Yıldız, **Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)**, s.66.

<sup>365</sup> İlber Ortaylı, **Gelenekten Geleceğe**, s.39.

<sup>366</sup> Taner Timur, **Osmanlı Kimliği**, s.80.

vermezler.<sup>367</sup> Ancak son senelerde yapılan çalışmalar imparatorluğun altın çağı olarak adlandırılan XVI. ve XVII. yüzyıllarda, yönetici elitin Orta Asya kökenleri konusunda bir farkındalığa sahip olduğunu ve bu kökenlerinden de oldukça gurur duyduklarını ortaya koymaktadır.<sup>368</sup>

Avrupa’da başlayan Türkoloji çalışmalarından etkilenen aydınlar, Osmanlı tarihini kaleme aldıkları eserlerinde batı tipi bir tarih anlayışı ortaya koymaya çalışsalar da geleneksel tarih anlayışından keskin bir kopuş sergilemezler. Tanzimat döneminde, Türk tarihi ele alınmış biçimi açısından üzerinde durulması gereken eserlerden birisi Mehmed Tevfik Paşa’nın ders kitabı niteliğinde kaleme aldığı “*Telhis-i Tarih-i Osmanî*”dir. Osmanlı tarih anlayışı içerisinde bir geçiş döneminin ve kimlik buhranının çelişkilerini iyi derece yansıtan bu eserde, Osmanlı tarihi evrensel tarih ve özel tarih olmak üzere iki aşamada ele alınır. Yazar, ana hatlarıyla “Yaratılış”tan itibaren kutsal tarihi anlattıktan sonra, Osmanlı tarihini bu kutsal tarihin içine eklemleyerek bir sentez tarih anlayışı oluşturur. Telhis’te, Osmanlılar bir yandan Musevi-Hristiyan Kutsal tarihi oluşturan yaratılış efsaneleriyle dinî kimlik üzerinden Batıya; diğer yandan da Moğollar ve Doğu’lu ırklar ile etnik kimlik açısından Doğu’ya doğru yaklaşırlar.<sup>369</sup> Tanzimat döneminin önemli yazarlarından Namık Kemal de geleneksel tarih anlayışı içerisinde Osmanlı tarihini kaleme aldığı eserinde, Osmanlıların menşeyini eski Türklere değil, Oğuz Türkmen aşiretlerine dayandırır.<sup>370</sup> Eserde “İslâmi Osmanlılık”<sup>371</sup> düşüncesi doğrultusunda, Osmanlı tarihi bir bütünlük içerisinde ele alınmayıp imparatorluğun yükselme dönemi konu edilerek “milliyetperverlik ve vatanperverlik” duyguları<sup>372</sup> etrafında idealleştirilen bir tarih ortaya konulmaya çalışılır. Aynı şekilde tiyatro alanına önemli katkıları olan, Türkçülük düşüncesinin ilk ve önemli kişisi olarak kabul edilen Ahmed Vefik

---

<sup>367</sup> Mükrimin Halil Yinanç, "Tanzimat'tan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik," **Tanzimat I: Yüzüncü Yıl Münasebetile**, İstanbul, Maarif Vekaleti, 1940, s. 585.

<sup>368</sup> Selim Deringil, **Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet**, s.94

<sup>369</sup> Taner Timur, **Osmanlı Kimliği**, s.77-79.

<sup>370</sup> Yahya Kemal Taştan, **Türk Milliyetçiliğinin Sembolik Kaynakları (Yeni Osmanlıların Siyasal Söylemleri: 1860-1876)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 595.

<sup>371</sup> İlber Ortaylı, **Gelenekten Geleceğe**, s.39.

<sup>372</sup> Vahdettin Engin; Ahmet Şimşek, **Türkiye’de Tarih Yazımı**, İstanbul, Yeditepe Yayınevi, 2011, s.148.

Paşa'nın, yeni açılan Batı tipi okullarda okutulmak için kaleme aldığı *Fezleke-i Tarih-i Osmani*'si kitabı da Osmanlı öncesi Türk tarihi hakkında kendisinden önceki tarihsel anlayışı devam ettirse de<sup>373</sup> 1864 yılında Eski Türk tarihi ile ilgili olarak kaleme aldığı *Şecere-i Türki* adlı eseri bir başlangıç olur. Vefik Paşa, eserlerinde Türklerin ve Türkçe'nin sadece Osmanlı'dan ibaret olmadığını, Anadolu'dan başlayarak Pasifik okyanusuna kadar bütün Asya'yı içine alan büyük ve eski bir familyanın Batı kolu olduğunu belirtir.<sup>374</sup> Aynı dönemde Süleyman Paşa da, başta Davids olmak üzere diğer Avrupalı şarkiyatçılardan esinlenerek kaleme aldığı *Tarih-i Alem* kitabında İslâm öncesi Türk tarihini inceleyerek<sup>375</sup> Oğuzların kökenlerini Hunlara dayandırır.<sup>376</sup> Osmanlı tarihçilerinin üstü kapalı imalarının ötesinde ilk kez Ahmet Mithat Efendi Osmanlıların Türk soyundan geldiğini açık ve kuvvetli bir şekilde vurgular. 1887 yılında yayınlanan "*Mufasssal Tarih-i Kurun-ı Cedide*" kitabıyla Ahmet Mithat Efendi, Türklerin tarihte çok önemli bir yere sahip olduğunu dile getirir ve Osmanlıların soyunu Kayı boyuna dayandırır.<sup>377</sup> Kutsal tarih anlatısının dışında Türk tarihinin İslâmiyet öncesine taşınması François Georjeon'a göre "Türkoloji'nin, Türklüğü İslâm'dan ayırmak ve halkın geçmişine yönelik tarihsel bakışı 'laikleştirme(ğ)e'"<sup>378</sup> yönelik bir çabadır.

Tarihsel bakış açısının İslâm öncesine ulaşması, Osmanlı'nın din dışında bir kimlik algısının oluşumuna zemin hazırlar. Bu çerçevede devlet kimliği, hanedana ait olmaktan öteye giderek etnik tanımlı bir biçim almaya başlar.<sup>379</sup> Ancak böylesi bir kimliğin oluşumunda Batıya yakın topraklarında yaşayan Osmanlı Hristiyanları arasında yayılmaya başlayan milliyetçi düşünceler de etkili olur.<sup>380</sup> Özellikle XVIII. yüzyıl boyunca Osmanlı ile Avrupa'nın ticari ilişkilerinin artması, iki toplum arasında ekonomik ve kültürel anlamda yakınlaşmayı da beraberinde getirir. Bu ticaretin gelişmesinde hem Osmanlı'da hem de Avrupa'da güçlü ticari ilişkilere sahip olan

<sup>373</sup> Ercüment Kuran, "Tanzimat Devri Osmanlı Tarih Yazıcılığı", *Türkiye Günlüğü*, S.42, 1996, s. 115.

<sup>374</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 345.

<sup>375</sup> Zeki Arıkan, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarihçilik", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul, İletişim Yayınları, C.VI, 1986, s.1588.

<sup>376</sup> Hikmet Tanyu, *Türkçülük ve Ziya Gökalp*, İstanbul, Toprak Yayınları, 1962, s.92.

<sup>377</sup> David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, s.41.

<sup>378</sup> François Georjeon, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930*, s.3-4.

<sup>379</sup> David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, s.54.

<sup>380</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 66-67.



Balkan Hristiyanlarının katkısı yadsınamaz bir gerçekliktir. İki toplum arasında köprü vazifesi gören bu Hristiyan tüccar sınıf, birçok Avrupa dilini bilmenin getirdiği kolaylıkla Avrupa ülkelerine yaptıkları sık seyahatler ile Avrupa'nın siyasî ve toplumsal yapılarını çok yakından gözlemleyebilme imkânına sahip olurlar. Bu ilişki ağı içerisinde milliyetçilik düşüncesinin XVIII. yüzyıldan itibaren ülkeye girmesine sağlarlar.<sup>381</sup> Bunun yanında Osmanlı Hristiyan aydınları arasında milliyetçilik fikrinin yayılmasında 1789 devriminin getirmiş olduğu fikir akımlarının birer taşıyıcı durumunda olan Fransız elçileri de rol oynar.<sup>382</sup> Osmanlı'nın yabancı elçilikler ile ilişkilerinde tercüman olarak çalışan Rumlar ve daha az ölçüde Ermeniler, Batı düşünce dünyasını tanıma imkânına sahiptirler. Özellikle XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Rum ve Ermeni zengin ailelerinin çocuklarının yoğun bir biçimde eğitim için Avrupa'ya gönderilmesi entelektüel düzeyde dönemin yeni batılı fikirleriyle yetişmiş bir nesil ortaya çıkmasına zemin hazırlar.<sup>383</sup> Tanzimat Fermanından sonra bu nesil Osmanlı bürokrasisinde özellikle de Hariciye Nezaretinde önemli görevler verilir.<sup>384</sup> Batılı fikirlerle yetişmiş gayrimüslim aydınlar Tanzimat bürokratlarını düşünce ekseninde etkileyebilecek mevkilere de getirilir. Gircikyan Reşit Paşa'nın, Hamamcıyan ile Seferyan Ali Paşa'nın, Hovsep Vartanyan (Vartan paşa) ise Damat Mehmet Ali Paşa'nın danışmanlarından biridir.<sup>385</sup>

Gerek Türk gerekse de gayrimüslim aydınların en öncelikli hedeflerinden biri ülkede anayasa etrafında meydana getirilecek olan siyasi sistemin inşasıdır. Anayasanın varlığı ülke için gerekli olan reformların yapılmasına imkân sağlayacağı gibi, milliyetçi ideolojiyi benimseyen azınlıkların da “tek bir Osmanlı milleti” adı altında bir araya getirebilmesini mümkün kılacaktır. Ne yazık ki, Tanzimat aydınlarının rasyonalist akımın ilkelerine bağlayarak oluşturmaya çalıştıkları milliyetçiliğe dayalı kimlik algısının, dönemin tutku esasına dayalı aşırı milliyetçilik düşüncesinin içerisinde var olması mümkün değildir.<sup>386</sup> Çünkü Osmanlı

<sup>381</sup> Justin McCarthy, **Osmanlı'ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları**, s.80-81.

<sup>382</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji**, s.37.

<sup>383</sup> Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s.63.

<sup>384</sup> Justin McCarthy, **Osmanlı'ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları**, s.72-73.

<sup>385</sup> Vartan Artinian, **Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863**, s.92-93.

<sup>386</sup> Justin McCarthy, **Osmanlı'ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları**, s.51.

İmparatorluğu'ndaki gayrimüslimler XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dil ve kültür merkezli romantik bir milliyetçilik anlayışı doğrultusunda bir milletin belli sınırları içerisinde aynı dili konuşan ve aynı kültürü paylaşan insanlardan meydana geldiği inancına sahiptirler.<sup>387</sup>

Yönetici elitlerinin gerçekleştirdiği reformlar Osmanlı Hristiyanları arasındaki katı yerelliği ortadan kaldırarak aynı dil-din grubuna mensup çeşitli sosyal sınıfların birbirleriyle olan ilişkilerini arttırdığı gibi cemaat içerisinde orta alt sınıfa mensup bireylerin karar alma mekanizmalarına katılmasını destekleyerek geniş ve katılımcı bir cemaat yapısının oluşumunu sağlar. Ayrıca bu reformlar ile dini grupların daha çok dil ve etnik çizgi içerisinde yapılandırılması bir taraftan milliyetçi düşüncelerin yükselmesine katkı sağlarken cemaatlerin dinî kimlikten uzaklaşarak daha seküler bir kimlik kazanmalarına neden olur. Milletlerin etnik temelli bir yapı içerisinde değerlendirilmesi, Müslüman ile gayrimüslimler arasındaki ayrışmayı belirgin bir hale getirir ki bu dönemden sonra Hristiyanlar, *akalliyet (azınlık)*; Müslümanlar *Millet-i Müslime* olarak tanımlanmaya başlanır. Millet, reformlarının hayata geçirilmesi ile Osmanlı devleti, tarihinde hiç olmadığı kadar etnik temelli bir kimlik anlayışı ile kendini tanımlar. “Türk” kavramı geçmişte kullanıldığı biçimden oldukça farklı olarak hâkim durumdaki Müslüman çoğunluğu ifade eden bir anlama bürünür. Kimliksel düzlemde böylesi bir yapılanma siyasî anlamda Osmanlı Devletini, Hristiyan azınlıklardan ve Müslüman çoğunluktan oluşan bir devlet haline getirir.<sup>388</sup>

### 3.1. Türk Kimliği Üzerinden Türkçe Etrafındaki Şekillenen Tartışmalar

Tanzimat döneminde Türkçe üzerine yapılan tartışmaların büyük bir bölümü Türkçenin sanat, edebiyat ve siyaset alanında, Farsça ve Arapçanın yoğun etkisi altında olması üzerine yoğunlaşır. Türkçenin böylesi bir etki altına girmesi genel kanının aksine Osmanlılardan önce Selçuklular devrinde başlar. Kendinden önceki devletlerden farklı olarak Selçukluların yönetim dili Farsçayı, bilim dili olarak da

<sup>387</sup> David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, s.15-16.

<sup>388</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, s. 185-187.

Arapçayı kabul etmelerindeki önemli unsur, ana kitleyi oluşturan Oğuzların Kâşgar, Balasagun ve Turfan gibi Türk kültür merkezlerine uzakta ve göçebe bir hayat yaşamalarıdır.<sup>389</sup> Selçukluların Türk kültürünün merkezleriyle olan bu iletişimsizliği kendi coğrafyasında yer alan önemli kültür havzaları ile daha yakın bir ilişki içerisine girmelerine yol açar.

Selçuklu devletinin Arap ve Fars kültürlerine gösterdikleri ilgi, bir zamandan sonra devlet yönetim kadrosunda da Arap ve Acem kökenli bürokratların istihdamını olanaklı kılar. Devlet bürokrasisinin etnik anlamda farklı yapılanma içerisine girmesi Türk bürokrasisinde hem “yabancılara” hem de “Arapça ve Farsça”ya karşı bir tepkinin oluşmasına neden olur.<sup>390</sup> Anadolu Selçuklu devletinin dağılmasından sonra kurulan Karamanoğlu Beyliği’nde dilsel ve kimliksel düzlemde yaşanan tepki kendini gösterir. Her ne kadar, 15 Mayıs 1277’de Türkçenin resmî dil ilan edilmesi<sup>391</sup> ardından bu doğrultuda devlet yönetim kadrosunun da tekrar etnik anlamda Türkleştirilmesi,<sup>392</sup> gibi kimi düzenlemeler görünürde etnik bir bilincin uyanışı olarak görünüyor ise de bu durum daha çok güç odaklarının iktidar mücadelesi neticesinde şekillenir.<sup>393</sup>

İslâmî inanç ve yaşam biçimi ile kısa bir süre içerisinde tamamen özdeşleşerek geçmişleriyle olan irtibatlarını şaşılacak hızla koparan Türkler arasında zaman zaman geçmişe dönük ilginin yükseldiği dönemler görülür. Moğolların Asya steplerinden başladıkları fetihler neticesinde Anadolu toprakları başta olmak üzere birçok bölgede hakimiyet kurmaları Türkler arasında kendi köklerine karşı ilgiyi artırır. Böylesi bir gelişmenin ortaya çıkışında Moğol fetihlerinin ikinci büyük dalgasını başlatmış olan Timur’un bir Türk olması önemli bir etkidir. Timur döneminden sonra Şiraz,

---

<sup>389</sup> Ahmet B. Ercilasun, “Osmanlı Türkçesi”, **Osmanlı Ansiklopedisi**, Ed. Güler Eren, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, C. 9, 1999, s. 392.

<sup>390</sup> Türkler arasında Müslümanlığın kabulüyle Arapçanın bir kültür dil haline gelmesine duyulan rahatsızlığın ilk yansıması Kaşgarlı Mahmut’un 1072-1074 yılları arasında yazmış olduğu *Divanü Lugat’it-Türk*’te görülür. Araplara Türkçeyi öğretmeyi amaçlayan Kaşgarlı Mahmut, bu kitabıyla aslında Arapçanın Türk kültür dünyasında oluşturmuş olduğu etkiye karşı bir karşı duruşu simgeler. Bu doğrultuda Agah Sırrı Levend, Kaşgarlı Mahmut’un bu eserinde Türkçülüğü savunmak istediğini dile getirir. bkz. **Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri**, Ankara, TTK, 1960, s. 10.

<sup>391</sup> A. Dilâçar, “Tarih Boyunca Devlet Dili Olarak Türkçe”, **Türk Dili**, C.XI, S. 117, 1961, s. 592.

<sup>392</sup> Mustafa Akdağ, **Türkiye’nin İktisadi ve İçtimaî Tarihi (1453-1559) II**, İstanbul, Cem Yayınevi, 1995, s. 13.

<sup>393</sup> Murat Belge, “Türk Dilinde Gelişmeler”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, Haz. Müçteba Ağı ve öte., İstanbul, İletişim Yayınları, C.X, 1983, s.2589.

Semer kand ve özellikle Herat saraylarının Türk kültürü açısından önemli merkezler haline gelmesi, geçmişin yeniden keşfi anlamında bazı çalışmaların yapılmasını imkan sağlar. Bu gibi çalışmalarla birlikte, Moğol dönemi öncesi Türkçe yazıların toplanması ve incelenmesi, yeni bir Türk edebiyatının başlangıcını belirleyen bir dizi çeviriler ve orijinal eserler üzerinde yoğunlaşır. Doğuda başlayan bu ilgi, kısa bir süre sonra Osmanlı ve Timur sarayları arasında çeşitli temaslarla Osmanlı sarayına taşınır. Özellikle XV. yüzyılda Osmanlı'da kendi köklerine dair ilgi ilk olarak Sultan II. Murat devrinden itibaren görülür. Bu dönemde Türk aşiretlerinin ilk tarihini ele alan Raşid el Din'in kitabı Farsçadan Türkçeye çevrilir.<sup>394</sup> Osmanlı Hanedanına efsanevi kahraman Oğuz Han'dan gelen bir soy çizgisi veren hikayeler, ilk kez Osmanlı tarih anlatıları içerisinde yer almaya başlar.<sup>395</sup> Bu tarih anlatılarının dışında sade bir Türkçe ile yazmaya çalışan edebî şahsiyetler de bulunur. Aydınlı Visâfî'nin başlattığı bu yeni akım XVI. yüzyılda Tatavralı Mahremî ile Edirneli Naztaî tarafından sürdürülür. Bu iki şairin "Türkî-i Basit" adı verilen manzumeleri aruz ölçüsüyle yazılmış olmalarına karşın oldukça sade bir dille kaleme alınır. Agah Sırrı Levend'e göre, bu akım güçlü olmamakla beraber halk edebiyatından beslenen edebî anlayışın bir uzantısı konumundadır.<sup>396</sup> Ancak XV. ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda kendi köklerine duyulan ilgi yerini tekrar İslâmîyet ile şekillenen bir kimlik anlayışına bırakır. Böylesi bir sapmanın ortaya çıkışında, birbirini takip eden bir takım önemli olaylar söz konusudur. Devletin 1453'te İstanbul'un fethinden sonra salt bir aşiret misyonundan farklı olarak daha fazla bir imparatorluk bilincine doğru evrilmesi başta gelir. Ayrıca etnik anlamda Türk olan İran Safevî devletinin Sünnî İslâm inancı karşısında Şii gücünü temsil etmesiyle kazandığı güç ve Osmanlı'nın Türk kültür dünyası olan merkezlerle ilişkisini kesmesi, ardından Osmanlı'nın Safevî devlet ile din temelli bir çatışma içerisine girmesi gelir. İslâm dini ve kültürü için önemli merkezlerden olan Suriye, Mısır ve Irak'ın fethinden sonra da Osmanlı'nın bir İslâmî imparatorluk miras ve görevini yüklenmesi bu bağlamda ele alınabilir.<sup>397</sup> Bunun yanında Osmanlı devleti, kurucularının büyük bir kısmının Türk olmasına karşın

<sup>394</sup> Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s.328-329.

<sup>395</sup> David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, s.10.

<sup>396</sup> Agâh Sırrı Levend, **Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri**, s. 76.

<sup>397</sup> Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s.330.

devlet, kimliğini etnik aidiyetten değil dinden alır. Yüzyıllar içerisinde bu dinî kimlik, gerek Selçuklu devletinden gerekse de Bağdat, Şam, Buhara gibi İslâm kültür merkezlerinden gelen ulemaların etkisiyle bir form olarak içselleştirilir.<sup>398</sup>

Osmanlı eğitim sistemi içerisinde II. Mehmet dönemine kadar Arapça ağırlıklı eğitim veren medreseler karşısında, Türkçe'nin yaygın olarak kullanıldığı tekkeler yer almasına rağmen bu dönemden itibaren sistem içerisinde medresenin etkinliğinin artırılmasıyla birlikte, Arapça ve Farsça kültür alanında hâkim duruma gelir.<sup>399</sup> Ancak Osmanlı devletinin Türk dilinin varlığını koruma yolundaki en büyük hizmetleri, devlet işlerinde Farsça kullanan Selçuklular ve Arapça kullanan Memlûklular gibi Türk hanedanlarından farklı olarak Türkçeyi kullanmalarıdır.<sup>400</sup> Karal'a göre, bu ayrışmanın temel nedeni Osmanlı Devleti'nin kurulduğu Batı Anadolu'nun, henüz Arap-Fars etki alanının dışında olması ve Osmanlı'nın Arap ve Fars kültür merkezlerine yakın bir ilişki içinde bulunmamasıdır.<sup>401</sup>

Osmanlı toplum yapısı içerisinde zamanla egemen sosyal sınıf üyeliğinin zorunlu nitelikleri arasında Türk dili bir ölçüt olarak yer alır.<sup>402</sup> Ancak Osmanlı Devleti kendinden önce kurulmuş Müslüman Türk hanedanlıkları gibi Arap alfabesini yazı dili olarak kullanmaya devam eder. İslâm kültür değerleriyle yakın bir ilişki kurmayı hedefleyen bu anlayış neticesinde Arapça ve Farsçadan birçok kelime dil kurallarıyla birlikte Türkçe diline aktarılır.<sup>403</sup> Böylesi bir aktarımın yaşanmasında dil olarak Türkçe'nin yetersizliğinden daha ziyade yüzyıllar içerisinde medeniyet oluşturmuş bir kültür hayatına girme isteği etkili olur. Belge, bu durumu “Türkler, kendi yaratmadıkları bir hayat tarzına girerken bu hayat tarzının kendi yaratmadıkları kelimelerini de almak zorundaydılar” şeklinde izah eder.<sup>404</sup> Bunun yanında Osmanlıca işlemeli bir dil olarak yüksek sınıfların “imtiyaz”lı statülerinin devamını sağlayan bir

<sup>398</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji**, s.62.

<sup>399</sup> Hüseyin Sadoğlu, **Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s.51.

<sup>400</sup> David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, s.9.

<sup>401</sup> Enver Ziya Karal, “Osmanlı Tarihinde Türk Dili Sorunu”, **Bilim ve Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe** s. 27.

<sup>402</sup> Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s.8.

<sup>403</sup> David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, s.9.

<sup>404</sup> Murat Belge, “Türk Dilinde Gelişmeler”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, s.2588.

sosyal hiyerarşi unsuru<sup>405</sup> olarak karşımıza çıksa da gerek devlet gerekse de Müslüman Türkler açısından Türk kimliğinin geleceğe taşınmasında tarihsel bir rol oynar.<sup>406</sup>

Batı toplumlarında gerek matbaanın icadı gerekse de reform hareketlerinin yaygınlaşması, kutsal dil niteliğindeki Latincenin kültür ve siyasî alanda etkisinin zayıflamasına neden olur. Bu durum din merkezli dil anlayışının yerine “idari dil”, “yayın dili”, “halk dilleri” gibi kavramlar ulusal dillerin nüvesi olarak görülür. Dil düzleminde yaşanan değişim siyasî elitler için yönetimde etkinliği ve verimliliği artırmak için araç olarak kullanılır.<sup>407</sup> Modernleşme eğilimi içerisine giren bütün toplumlarda görüldüğü gibi yöneten ile yönetilenlerin ilişkisi arttıkça, gerek matbuatta gerek bürokratik yazışma dilinde sadeleşme kaçınılmaz bir zorunluluk haline gelir.<sup>408</sup> Osmanlıda dil üzerinde böylesi bir bilinç Lale devrinden başlayarak Tanzimat dönemine kadar istenilen seviyede olamamakla beraber devlet bürokratları arasında mevcuttur.<sup>409</sup> Fakat Tanzimat dönemi aydınları geçmişten farklı bir biçimde, Türk dilini kültürel sorun olarak ele alma eğilimi içerisindedirler. Yani dilin kültürel bir düzlemde ele alınmasında Osmanlı devletinin yönetsel anlamda modernleşme ve merkezileşme eğilimi içerisine girmesi etkili olurken ülkede son yüzyılda Osmanlı halkları arasında ortaya çıkan milliyetçilik akımları da buna paralellik gösterir.<sup>410</sup> Bu düşünce doğrultusunda Osmanlı yönetici kadrosu ve aydınları, hayata geçirmeyi arzu ettikleri reformların toplumun bütün katmanlarına yayılmasının ancak dilin modern ihtiyaçları karşılayacak bir duruma getirilmesiyle mümkün olacağı inanırlar.

Anthony Smith’e göre ulus devletler, sosyal ve ekonomik anlamda bir gelişme gösterebilmek için “okur-yazar ve teknolojik bakımdan donanımlı bir nüfusa ihtiyaç duyar”lar. Gerekli insan gücünün yetiştirilmesi konusunda modern devlet “kitlesel, kamusal, zorunlu ve standart eğitim sistemini destekleme yoluyla böyle bir iş gücünü sağlayabilme yetisine sahip” tek güçtür.<sup>411</sup> Osmanlı’da Tanzimat Fermanıyla geleneksel yönetim anlayışından uzaklaşarak devletin merkezileşmesi amaçlanır.

<sup>405</sup> Hüseyin Sadoğlu, **Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, s.52.

<sup>406</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji**, s.21.

<sup>407</sup> Hüseyin Sadoğlu, **Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, s.2.

<sup>408</sup> İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, s. 37.

<sup>409</sup> Enver Ziya Karal, “Osmanlı Tarihinde Türk Dili Sorunu”, **Bilim ve Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe**, s. 53.

<sup>410</sup> İlber Ortaylı, **Gelenekten Geleceğe**, s.88.

<sup>411</sup> Anthony D. Smith, **Ulusların Etnik Kökeni**, s.32.

Merkeziyetçi devlet ancak eğitimli bir sınıfın varlığı ile mümkün olduğu için bu doğrultuda yeni oluşturulan idarî pozisyonların doldurulması maksadıyla sivil modern okul sistemi meydana getirilmeye çalışılır. Nitelikli ve donanımlı bürokratların yetişmesinde rol oynayacak bu okulların büyük çoğunluğunda Osmanlı toplumunun orta ve alt sınıflarından gelen yeni bürokratlar yetiştirilir. Geleneksel yönetici elitlerden farklı olarak etnik bilinç ve linguistik özelliklere sahip olan bu aydınlar, daha çok Türkçe konuşurlar.<sup>412</sup> Ayrıca devletin ihtiyaçlarını karşılayacak sayıda ve nitelikte memurların hızlı bir biçimde eğitilmesi<sup>413</sup> için resmi yazı dilinin ve onun bir kolu olarak görülen gazete dilinin basitleştirilmesi<sup>414</sup> hedeflenir. Bürokrasi dilinin sadeleştirilmesi doğrultusunda atılan ilk adım, Tanzimat dönemine kadar kullanılan yazı biçimi olan, divanî, sîyâkat gibi girift biçimleri terk edilerek bugün matbu olarak adlandırdığımız yazı biçimine geçilmesidir.<sup>415</sup> Modern baskı tekniklerinin gelişmesiyle matbaanın günlük yaşamda yerini alması ve bunun paralelinde okul sayılarının artması ile basılacak kitapların dillerinde sade ve standart bir dil kullanılması kaçınılmaz bir hal alır. Tanzimat döneminin önemli devlet adamı Reşit Paşa'nın, maarifin halk arasında kolayca yayılabilmesi için, fenne ve sanata ait kitapların, herkesin anlayabileceği bir dille yazılması gereği üzerinde durması;<sup>416</sup> dönemin şair ve bürokratlarından olan Akif Paşa'nın devlet işlerinde zor anlaşılır, eski karışık dil anlayışı yerine daha basit ve daha açık bir dil kullanılması konusundaki teşebbüsleri<sup>417</sup> yöneten ile yönetilenler arasında iletişimin sağlanmasına yönelik bir bilincin ürünü olarak değerlendirilebilir.

Osmanlı elitleri her şeyden önce kendi zihin dünyalarında yer alan uygarlık anlayışını geniş halk kitlelerine ulaştırmak için yerel olarak kitlelerin anlayabileceği basitleştirilmiş bir dil kullanmaya özen gösterirler.<sup>418</sup> Bu bağlamda gazeteciliğin gelişmeye başlamasıyla yayıncılık alanında yaşanan canlanma, Türkçenin değişmesi ve gelişmesi üzerinde olumlu etki bıraktığı gibi yazı dilini sadeleştirme çabalarına da

---

<sup>412</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.199-200.

<sup>413</sup> İlber Ortaylı, **Gelenekten Geleceğe**, s.89.

<sup>414</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, **19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, s.110.

<sup>415</sup> İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, s.113-114.

<sup>416</sup> Ağâh Sırrı Levend, **Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri**, s.81.

<sup>417</sup> David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, s.77.

<sup>418</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.201.

hız katar.<sup>419</sup> Tanzimat dönemi bürokrat ve aydınları, Batılı anlamda ülkelerinde gerçekleştirmeyi arzu ettikleri fikir ve düşünceleri kısa bir süre içerisinde geniş halk kitlelerine aktarmanın ancak halkın anlayacağı sade ve anlaşılır bir dil ile mümkün olduğunu düşünerek, ilk resmi gazete olan *Takvim-i Vakayi*'den başlayarak basılan resmî, özel gazete ve dergilerde sade bir dil kullanımı konusunda çaba gösterirler.<sup>420</sup> Ancak belirtmek gerekir ki, yazı dilinin böylesi değişim içerisinde bulunmasında Tanzimat aydınlarının zihin dünyalarında bulunan toplum tasavvurlarının yanında, Anderson'un "kapitalist yayıncılık" olarak ifade ettiği matbaanın ekonomik değer üreten bir olgu haline dönüşerek gazetenin alınıp satılan bir meta haline gelmesi de etkili olur. Kapitalist kaygılar neticesinde Avrupa'da Latincenin halk diller karşısında önemini kaybetmesine benzer bir süreç Osmanlı'da matbuatın gelişmesiyle dilde "havas dili"nden "avam dili"ne doğru dönüşümün yolunu açar.<sup>421</sup> *Tercüman-ı Ahvâl* ile özel gazetelerin ortaya çıkması, gazetelerin ekonomik nedenlerden dolayı tirajlarının artırılması doğrultusunda geniş halk kitlelerinin ihtiyaçlarına yönelik bir politika izlemeleri, dilin sadeleşmesi çalışmalarına hız kattığı gibi özelden bir gazete dilinin oluşumuna da zemin hazırlar.<sup>422</sup> Bu ticari kaygıların yanında gazeteler siyasî anlamda Osmanlı yönetici elitinin hızlı ve etkili bir biçimde halk ile iletişim içinde bulunmasını sağlayan önemli araçtır. Osmanlı devlet tarihinde ilk kez kendisi dışında birileriyle iletişim kurma ihtiyacının bir göstergesi olan bu durum,<sup>423</sup> Osmanlı bireyinin reayadan tebaaya<sup>424</sup> doğru evrildiği süreçte gerçekleşir. Devlet söyleminde böylesi bir değişime gidilmesinde devletin tebaaya olan ihtiyacının artması etkili olur.<sup>425</sup> Çünkü devlet "giderek vatandaşa dönüştürmeyi hedeflediği tebaasından pasif

---

<sup>419</sup> David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, s.79.

<sup>420</sup> Yusuf Ziya Öksüz, **Türkçenin Sadeleşme Tarihi: Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi**, Ankara, Türk Dil Kurumu, 1995, s.15-16.

<sup>421</sup> Hüseyin Sadoğlu, **Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, s.85.

<sup>422</sup> İsmail Parlatır, "XIX. Yüzyıl Osmanlı Türkçesi", **Osmanlı Ansiklopedisi**, Ed. Güler Eren, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, C.IX, 1999, s. 473.

<sup>423</sup> Murat Belge, "Türk Dilinde Gelişmeler", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, s.2589.

<sup>424</sup> 1839 Tanzimat Fermanında bu kavram Osmanlı tebaası yani "Majestelerinin kulları" olarak kullanılmıştır. "Taba" veya "tebaa" ya da "tabiyet" terimlerinin tam karşılığı "tabi" ve "tabi olmaktır", yani günümüzdeki vatandaş ve vatandaşlık anlamına gelmektedir. Bkz. Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.312-313.

<sup>425</sup> Selim Deringil, **Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet**, s. 82.



bir itaatten öte aktif olarak Osmanlı milletini oluşturma projesine katkı beklemektedir.”<sup>426</sup>

Tanzimat dönemi aydınları, toplum ile iletişim kurma noktasında gerekli imkanlara sahip olmayan gerek kelime hazinesi gerekse de Arapça ve Farsça gramer kaidelerinin yoğun bir biçimde bulunduğu Osmanlıcaya karşı oldukça mesafeli bir yaklaşımı takınırlar.<sup>427</sup> Ayrıca aydınlar Batılı araştırmacıların Türk dili ve tarihi üzerine yaptıkları araştırmaları yakından takip ederek bu çalışmalar doğrultusunda ülke içerisinde Osmanlıcanın yapısı konusunda yeni tartışmaların kapısını aralarlar. Ancak tartışmanın taraflarını oluşturan reformcular ve muhafazakârlar, dilin millî bir kültürün başlangıcı olduğu düşüncesinde birleşerek bir milletin kendisini muhafaza etmesi için, dilin korunmasını ve teşvik edilmesini savunurlar.<sup>428</sup> Aslında bu durum Osmanlı aydınlarının çöküş sürecinde olan “imparatorluklarını birleştirme ve evrenselleştirme niyetlerinin sonuçlarındandır.”<sup>429</sup>

Anthony Smith, devletin eğitici rolü üstlenmesi bağlamında kitlesel zorunlu temel eğitimin bir ilke haline gelmesinin, Batılı devletlerde ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleştiğini belirtirken<sup>430</sup> Osmanlı ve Balkan devletlerinde millî duyguların harekete geçirilmesinde “eğitim” önemli bir araçtır. Bireylere “millî şuurlanma” olgusunun neyi ifade ettiğini anlatmak maksadıyla kurgulanan okullar, ideolojik düşüncenin birer taşıyıcısı konumuna getirilir. Bu amaç doğrultusunda Osmanlı’dan ayrılan Bulgaristan, Sırbistan ve Yunanistan gibi yeni kurulan devletler, açtıkları modern okullarda millî şuurlanmayı hedefleyen, kimlik merkezli bir algının oluşumuna imkan veren bir müfredat belirlerken<sup>431</sup> II. Mahmud döneminden başlayarak eğitim yoluyla “Osmanlı” kavramı etrafında siyasî bir kimlik tesis edilmesi ve siyasî kimliğin bir göstergesi olarak Türkçe’nin yaygınlaştırılması için bir takım başarısız adımlar atılır. Bu adımların ilki, devlet okullarının, din ya da etnik ayrım

---

<sup>426</sup> Selim Deringil, **Simgeden Millete: II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet**, s. 139.

<sup>427</sup> İlber Ortaylı, **Gelenekten Geleceğe**, s. 90.

<sup>428</sup> David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, s.84.

<sup>429</sup> Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökeni ve Yayılması**, s.100.

<sup>430</sup> Anthony D. Smith, **Ulusların Etnik Kökeni**, s.177.

<sup>431</sup> Justin McCarthy, **Osmanlı’ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları**, s.94.

gözetmeksizin Osmanlı halklarının tamamına açık hale getirilmesidir. Ancak Osmanlı devletinin içinde bulunduğu ekonomik sıkıntılardan dolayı<sup>432</sup> eğitim dili Türkçe olan okullar, merkezi birkaç şehir dışında ülke sathına yayılamadığı gibi gayrimüslim halkı kendine çekebilecek cazibe merkezleri haline gelemez. İkinci adım ise rüşdiye ve idadilerle kazandırılmayan Osmanlı kimliğinin okullar üzerinde oluşturulan denetim mekanizması ile hayata geçirilmeye çalışılır. Bu doğrultuda ilk olarak 1869 yılında çıkarılan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi yayınlanarak bazı düzenlemeler yapılır. Bu düzenlemelere göre Türkçe olarak planlanan ilköğretim, tüm tebaa için zorunlu hale getirilir ve rüştiyeden itibaren her cemaatin kendi dilinde eğitim verebileceği belirtilir.<sup>433</sup> Gayrimüslim okulların Osmanlı kimliği düzleminde örgütlenmesini öngören bu nizamname, tam anlamıyla hayata geçirilemese de örgütlenme biçimi diğer cemaatlere göre daha gevşek bir yapı arz eden Yahudi cemaatinde, belli düzeyde başarı sağlar. Yeni açılan okullarda Yahudi çocuklar, Osmanlı kimliği doğrultusunda eğitilirken Yahudi din adamları özellikle Türkçe'nin yayılması konusunda çalışmalarda bulunurlar. Osmanlı hükümeti, Yahudilerin bu girişimlerini teşvik etmek amacıyla bazı Musevi okullarının Türkçe öğretmenlerinin maaşlarını üstlendiği gibi "*Tamimi Lisani Osmani*" cemiyetinin oluşturulmasını isteyen birkaç Musevi'nin girişimlerine de olumlu yaklaşır.<sup>434</sup> Müslüman toplulukların da özellikle II. Abdülhamid döneminde yeni açılan eğitim kurumlarında İslâmî inanç çerçevesinde Türkleştirilmesi hedeflenir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında deniz ve kara ulaşımında görülen gelişme ve bunun paralelinde basının yaygınlaşması Türkçe yayınların sayısını arttırdığı gibi bu yayınların Osmanlı'nın geniş coğrafyasına yayılmasına imkân sağlamaktadır.<sup>435</sup>

XIX. yüzyılda ülkede okullaşma oranının artmasıyla Türk dilinin ıslahı meselesi yeni bir tartışma alanı haline gelir. Tanzimat aydınları bu meseleyi gerek yazmış oldukları kitaplarda gerekse de dönem gazete ve dergilerinde değişik boyutlarda ele alırlar.<sup>436</sup> Ahmet Cevdet Paşa *Kavaid-i Osmaniye* adlı eserinde

<sup>432</sup> Selim Deringil, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, s.118.

<sup>433</sup> Hüseyin Sadoğlu, *Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*, s.75-76.

<sup>434</sup> Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, s.174.

<sup>435</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, s.337.

<sup>436</sup> İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, s.107.

Türkçe’de bulunup Arap harfleriyle gösterilemeyen sesleri belirtmek için bazı çarelerin bulunması konusunu dile getirir.<sup>437</sup> Bu doğrultuda Tanzimat aydınlarından Münif Paşa da, 1863’de Osmanlı Cemiyet-i İlmiyyesine sunduğu projede Arap harflerinin bitiştirilmeden yazılmasını ve Türkçenin “ses uyumu” kuralına uygun biçimde sesli harfler kullanılmasını önerir.<sup>438</sup> Azerbaycanlı ünlü düşünür Mirza Fethali Ahundof da, Osmanlı Cemiyet-i İlmiyyesine Latin harflerinin kabulünü öngören bir tasarı sunar.<sup>439</sup> Yazı dilinin ve imlanın ıslahını içeren bu önerilerin yanında Türk dilinin zenginliğini ortaya çıkarmak için birtakım çalışmalar da yapılır. Bu çalışmaların sistematik bir yapı içerisinde ilerleyebilmesi maksadıyla devlet tarafından 1851 yılında Encümen-i Daniş kurulur. Eğitim ve öğretimde okutulacak ders kitapları ile halkın kültür düzeyini yükseltecek telif ve tercüme eserlerin hazırlamak için oluşturulan bu kurulda herkesin anlayacağı bir dil kullanılması oldukça hassastır.<sup>440</sup> Encümen-i Daniş’in kuruluş mazbatasında Darülfünûn’un açılmasına kadar burada okutulacak kitapların Türkçe’ye tercümesinin gerçekleştirilmesi; tarih, dil ve edebiyat alanlarında eserler hazırlanması ve yazılmasının teşvik edilmesi gibi<sup>441</sup> dilsel anlamda bir bilincin oluşumunu sağlayacak düşünceler yer almasına karşın fiiliyatta birkaç eser dışında bu düşünceler yine hayata geçirilemez.

Türk dilinin bir edebi kaygının dışında millî ve ırkî yönlerine daha fazla önem verilmesi Sultan II. Abdülhamit devrinde mümkün olur. Etnik unsur olarak Türk milleti kavramının yerleşmeye başladığı bir dönemde dilin de bundan böyle "Türkçe" olarak adlandırılması kaçınılmazdır. Tanzimat dönemine kadar Türkçe için, “Türkî”, “Lisân-ı Türkî” veya “Zebân-ı Türkî” kavramları kullanılırken, Osmanlılık politikasının resmi bir ideoloji haline geldiği Tanzimat döneminde aydınların imparatorlukta yaşayan Osmanlı halklarının siyasi bütünlüğünü ifade etmek için “Osman Milleti” kavramını benimseyince, "Lisân-ı Osmanî", " Zebân-ı Osmanî" daha

---

<sup>437</sup> Hüseyin Yorulmaz, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Alfabe Tartışmaları**, İstanbul, Kitabevi, 1995, s.10.

<sup>438</sup> İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, s. 114.

<sup>439</sup> Şerafettin Turan, **Türk Kültür Tarihi**, Ankara, Bilgi Yayınevi, 2014, s.92.

<sup>440</sup> Kenan Akyüz, **Encümen-i Daniş**, Ankara, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi, 1975, s.16.

<sup>441</sup> Kenan Akyüz, **a.e.**, s.16.17.

sonra da "Osmanlıca" olarak adlandırılır.<sup>442</sup> Aydınlar arasında toplumsal düzeyde bir dil bilincinin gelişmesinin Türk millî değerlerinin yok olmasına engel olacağına dair büyük bir inanç vardır.<sup>443</sup> Bu sebepten dolayı XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerek Türk gerekse etnik anlamda farklı kökenden gelen Müslüman Osmanlı devlet adamları, Türk dili ile kendilerini daha fazla özdeşleşme eğilimi içinde bulurlar.<sup>444</sup> Osmanlı aydınları arasında Türk kimliği ve diline olan bu ilgi teritoryal devlet anlayışının uzantısı olarak Anadolu'nun keşfine imkan sağlar. Belirtmek gerekir ki, böylesi bir keşfin yaşanmasında Osmanlı İmparatorluğunun değişik yerlerinde baş gösteren isyanlar neticesinde ülkenin coğrafi olarak küçülmesi ve bununla birlikte milyonlarca ifade edilen Osmanlı Müslümanlarının göç dalgası neticesinde oluşan Anadolu'nun "Türklerin özyurdu" olduğu düşüncesi etkili olur.<sup>445</sup> Ancak bu fikirlerin ortaya çıkışında Rum ve Ermenilerin Anadolu'da başlattıkları milliyetçi hareketler dolaylı yoldan olsa da bu düşünceleri besler.<sup>446</sup> Şinasi'nin *Kamus-ul Alam* sözlüğünde "Anadolu" maddesi bu düşüncenin yansımasıdır.

"Yukarıda zikr olunan adalar ve bazı iskeleler Hristiyanların istisna olundukları halde, Anadolu'da sakin bulunan Hristiyanların, vatandaşları olan Müslümanlardan farkı yalnız mezhepçe olup, lisan ve cinsiyetçe Müslümanlardan hiçbir farkları yoktur. Binaenaleyh, bunlara dahi "Hristiyan Türk" denilebilir."<sup>447</sup>

Osmanlı aydınları tarafından yıllarca görmezden gelinen Anadolu'nun keşfi, Anadolu-Türk kültürüne ilgiyi artırır. Müslüman aydınlar arasında bu ilginin bir yansıması eğlence anlayışında yaşanan değişimlerde görülebilir. Şehirleşmenin artması ile Hacivat-Karagöz gibi halk eğlenceleri ve Meddah gibi epik hikaye anlatıcıları hiç olmadıkları kadar popüler olurlar.<sup>448</sup> Ayrıca bu ilginin başka bir boyutu da Anadolu kültürünü ortaya çıkartmaya yönelik yapılan çalışmalarda görülür. Tanzimat aydınları, halk kültür dünyasının dil bağlamında önemli kaynaklarını teşkil eden deyimler ve atasözlerinin derlenmesi konusunda faaliyette bulunurlar. Bu alanda

<sup>442</sup> İsmail Ünver, "Osmanlı Türkçesi", *Osmanlı Ansiklopedisi*, Ed. Güler Eren, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, C.IX. 1999, s. 430.

<sup>443</sup> David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, s.85.

<sup>444</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, s.436.

<sup>445</sup> Selim Deringil, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, s. 94.

<sup>446</sup> David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, s.71.

<sup>447</sup> Şemsettin Sami, *Kamus-ul Alam*, İstanbul, Mihran Matbaası, C. I, 1306/1896, s. 396.

<sup>448</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, s.152.

ilk çalışma Şinasi'nin *Durub-ı Emsal-i Osmaniyye* adlı atasözleri ve deyimleri içeren kitaptır. Farklı tarihlerde iki baskı yapan kitabın birinci basımında 1500, ikinci basımında 2500 atasözü ve deyim yer alır.<sup>449</sup> Diğer bir önemli eser de Ahmet Vefik Paşa'nın *Müntehabat-ı Durub-ı Emsal* adlı Türk atasözlerini, deyimlerini ve tekerlemelerini ihtiva eden eserdir. Türk halkının gündelik yaşamında sıklıkla kullandıkları benzetmeleri ve sözleri barındırması<sup>450</sup> Tanzimat aydınının hayata geçirmeyi düşündükleri kimlik düzlemindeki dil anlayışının bir yansımasıdır.

Devletin kuruluş aşamasında halkın büyük çoğunluğu eski Türk geleneklerine bağlı Türkmenlerden oluşurken Selçuklu devletinin dağılmasından sonra siyasi örgütlenme yapısını devam ettiren Osmanlı'da medreseler ve adli kurumlar başta olmak üzere devletin birçok kademesinde Türk olmayan bürokratların sayılarının çokluğu<sup>451</sup> dikkat çekicidir. Bu bağlamda imparatorluk içerisinde yer alan Balkan ulusları gerek İslâm dinine gerek Türk dili ve kültürüne yabancı olarak Hristiyan kalmalarına rağmen "Devşirme" sistem ile Osmanlı egemen sınıfı içerisinde yer almayı başarırlar.<sup>452</sup> Bunun yanında Balkan topraklarında yaşayan Boşnaklar, Arnavutlar ve Rumlar gibi bazı Ortodoks ve Katolik grupların din değiştirerek İslâm'ı kabul etmeleri, Osmanlı toplumu ile kültürel düzeyde bir yakınlaşma yaratsa da dil bağlamında etnik bilinçlerini koruyarak iletişim dili olarak Türkçeyi kullanırlar.<sup>453</sup>

Osmanlı imparatorluğunun geniş coğrafyasında, Müslüman-Türklerin yoğun olarak yaşadığı yerlerde Türkçe yaygın olarak kullanılırken Osmanlı'da halkların konuştuğu diller açısından genellikle ikinci bir dil olarak kaldığı görülür. Böylesi dil anlayışının oluşumunda iki olgunun etkili olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi Osmanlı yönetim sistemi içerisinde halkların kurumsal ve mekânsal ayrılıklar içerisinde yaşayarak Türkçenin Osmanlı egemen sınıfının bir dili olarak

---

<sup>449</sup> Ebüzziya Tevfik 1885 yılında baskısına 1506 atasözü ve deyim ilave ederek kitabın hacmini büyütür. bkz. Süreyya Beyzadeoğlu, "Durub-ı Emsal-i Osmaniyye'de Türkçe ile Birlikte Arapça, Farsça ve Fransızca'da Ortak Kullanılan Atasözleri ve Deyimler", **İlmi Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri**, S.19, 2005, s. 24.

<sup>450</sup> Ömer Faruk Akün, "Ahmet Vefik Paşa" **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDVY, C.II, 1998, s.152.

<sup>451</sup> David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, s.9.

<sup>452</sup> Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s.3.

<sup>453</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.261-262.

görülmesidir.<sup>454</sup> İkincisi ise gerek Yahudiler gerekse de Rum ve Ermeniler Osmanlı kültürel dünyasına kazandırdıkları matbaayı<sup>455</sup> kendi manevi kültür değerlerini muhafaza etmek ve sürdürmek için bir araç olarak kullanmalarındır. Özellikle İspanya'dan göç eden Yahudilerin manevi kültürün sürdürülmesi için gerekli materyale, yani matbaaya sahip oluşları, bildikleri İspanyolcanın unutulmasına olanak vermez.<sup>456</sup> Ancak Osmanlı halkları arasında Türkçenin yaygınlaşmaması konusunda bilinçli ve sistematik politika izlememesine rağmen Türk dili, Müslüman elitler ve halklar arasında yaygın olarak kullanılır.<sup>457</sup> Gülnihal Bozkurt'un belirttiği gibi Osmanlı Müslümanları arasında dil düzleminde böylesi bir birlikteliğin sağlanmasında, Müslümanların askerlik yükümlülüklerinden dolayı daha yakın bir ilişki içerisinde olmaları etkin bir rol oynar. Kimlik bağlamında ortak bir aidiyet duygusunun oluşturulmasında önemli olan bu husus, 1909 Anayasa değişikliğinde gayrimüslimleri içine alacak biçimde hayata geçirilmek istense de başarılı olunamaz.<sup>458</sup> Ancak Kanun-i Esasi'de ülkenin resmi dilinin Türkçe olarak belirlenmesi ve Mebusan Meclisi'ne seçilebilme kriterleri içerisinde Türkçe bilme zorunluluğunun getirilmesi bu alanda atılan ilk adımlar olarak görülebilir. Anayasada ülkenin resmi dilinin Türkçe olarak belirtilmesine karşın gayrimüslim okullarda, cemaatlerin kendi dillerinde eğitim yapmalarına izin verilir. Bu durum Mecliste Türkçenin zorunlu olarak tüm eğitim kurumlarında okutulmasını savunanlar ile karşı çıkanlar arasında ciddi tartışmaların yaşanmasına neden olur. Belirtmek gerekir ki 1876 Anayasasında resmi dilin "Osmanlıca" ya da "Lisan-ı Osmanî" olarak değil de Türkçe olarak ifade edilmesi<sup>459</sup> devletin ve bir kısım yönetici elitlerin, kimliksel anlamda geçmişten oldukça farklı yerde kendini konumlandıkları görülür. Meşrutî yönetiminin en

---

<sup>454</sup> Hüseyin Sadoğlu, **Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, s.60-61.

<sup>455</sup> Yahudiler tarafından 1494'te İstanbul'da, 1510'da Selânik'te, 1554'te Edirne'de, 1563'te Filistin'in Safet şehrinde, 1605'te Şam'da, 1646'da İzmir'de matbaalar açılır. Bu matbaalarda Arapça harfler ile yayın yapılmasının yasak olmasından dolayı sadece Yunanca, Lâtince, İspanyolca, İbranice eserler basılır. Osmanlı'da İbrahim Müteferrika'nın, Arap harfleriyle işleyen ilk matbaayı 1727'de açması ve 1729'da ilk Türkçe kitabı basmasına kadar 200 yüz yıllık zaman zarfında ne yazık ki matbaalarda Türkçe kitap basılmaz. Bkz. Avram Galanti, **Türkler ve Yahudiler**, s.165.

<sup>456</sup> Avram Galanti, **a.e.**, s.165.

<sup>457</sup> Hüseyin Sadoğlu, **Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, s.61.

<sup>458</sup> Gülnihâl Bozkurt, **Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu: 1839-1914**, s. 129.

<sup>459</sup> Hüseyin Sadoğlu, **Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, s.99.

önemli savunucularından olan Süleyman Paşa, Türkçenin “Lisân-ı Osmanî” tabiriyle nitelendirilmesine karşı çıkararak, yazmış olduğu Türkçe gramer kitabına “İlm-i Sarf-ı Türkî” adını verirken ayrıca Askeri okullarda okutulması için kaleme aldığı “*Mebâmül-İnşa*” adlı eserinde Türkçeyi bir kültür dili olarak ele alır.<sup>460</sup> Türk tiyatrosunun kurulmasında önemli katkıları olan Ahmet Vefik Paşa da Anadolu Türkçesinin ilk sözlüğü olarak kabul edilen “*Lehçe-i Osmânî*” kitabını kaleme alır. Türk atasözlerini ihtiva eden *Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye* ile Ebu’l Gazi Bahadır Han’ın “*Şecere-i Türkî*”sini yayınlar.<sup>461</sup>

Dil ve kimlik arasındaki ilişkinin bir bütünlük ifade etmesi toplumsal kimliğin muhafazası için elzemdir. Tanzimat düşünürleri içerisinde Osmanlı kimliği etrafında bir ulus oluşturma düşüncesinin en önemli savunucu olan Namık Kemal’e göre, İslâm dini gerek etnik gerekse de dilsel farklılıkları ortadan kaldıran, siyasî birliği ve bütünlüşmeyi sağlayan bir unsur olarak kullanılabilir. Aynı zamanda Osmanlı Müslümanları arasında Laz, Kürt, Arnavut, Arap gibi etnik ayrımlar ve bu grupların dilleri İslâm dini açısından bir sorun oluşturmadığı için Osmanlı’nın siyasî bütünlüğüne zarar verecek bir ayrım nedeni olarak görülmemelidir. Çünkü, İslâm inancı bütün Müslümanlara ümmet duygudaşlığı etrafında bir siyasal birlik oluşturmayı emretmektedir:

“Tarihen de sabittir ki: İslâm devletleri arasında ortaya çıkan birtakım ihtilaflar üzerine, İslâm’ı kabul etmiş milletlerin kâffesi, milliyetini muhafaza edebilmiştir. Ancak bunlardan hangisine sorulursa sorulsun, diğer din mensuplarında olduğu gibi, İslâm sıfatını, Çerkez ve Afgan adına tercih ettikleri görülür.”<sup>462</sup>

Müslümanlar arasındaki etnik ve dilsel farklılıkların İslâm kimliği potası içerisinde eritilmesi mümkün iken devletin Müslüman olmayan halklar ile hangi bağlamda bir bağlılık duygusu oluşturacağı meselesi Namık Kemal için bir açmazdır. Kemal bu açmazı aşmak için tarihi argümanlara başvurarak gayrimüslimlerin Osmanlı tarihi içerisinde mevcut dillerini, inançlarını, gelenek ve göreneklerini, muhafaza etmelerinin bir yaşam pratiği sayılırken, lisan ve etnik unsurların bu bağlamda bir ayrılık sebebi oluşturmayacağını savunur.<sup>463</sup> Kemal’in devlet bekasını sağlamaya

<sup>460</sup> Hüseyin Sadoğlu, *Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları* s.109.

<sup>461</sup> Hüseyin Sadoğlu, *a.e.*, s.109-110.

<sup>462</sup> Mustafa Nihat Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 50.

<sup>463</sup> Mustafa Nihat Özön, *a.e.*, s. 94.

yönelik oluşturmaya çalıştığı böylesi bir siyasi birlik anlayışı, dini argümanlar içerisinde şekillenen İslâm kimliği ile her ne kadar söylemsel boyutta dile getirilemese de seküler bir kimlik olan Osmanlılık kimliği üzerinden inşa edilmeye çalışılır.

Namık Kemal, İslâmî açıdan temellük edilmiş Osmanlı bakış açısıyla Müslümanlar ile gayrimüslim tebaayı bir siyasî birlik etrafında toplamayı kendisine amaç edinirken Türkçe'nin devletin oluşturmayı arzu ettiği birliğin tesisi için önemli olduğunu kavrayarak bu bağlamda bir politikanın geliştirilmediğinden yakınır. Kemal, Menemenlizâde Rıfat Bey'e yazdığı bir mektubunda, Osmanlı Müslümanların dilsel asimilasyona dair şöyle bir öneride bulunur:

“Vakıa Rumlar'a, Bulgarlar'a bizim lisanı ta'mim etmek kabil değildir; fakat Arnavutlara Lazlara yani Müslümlere ta'mim etmek pek kabildir. Oralarda münasip yolda idare olunur mektepler yapılır ve hatta bizim o nâkıs Maarif Nizamnamesinin hükmü icra olunur ise, yirmi sene sonra Lâzca, Arnavutça büsbütün unutulur.”<sup>464</sup>

Osmanlı aydınları içerisinde dilin kimliksel boyutuna değinen diğer bir düşünür de Ali Suavi'dir. Tanzimat dönemi aydınları arasında ideolojik anlamda İslâmcılık, Batıcılık ve Türkçülük anlayışını uzlaştırmaya<sup>465</sup> çalışması açısından oldukça farklı bir yerde duran Suavi, anavatan kavramı ile dil arasında bir bağ kurarak dili teritoryal devlet anlayışının bir uzantısı olarak görür. Ona göre Osmanlı, Suriye, Filistin ve Irak'ı içine alan Anadolu ve Rumeli topraklarında hakimiyet kuran bir milleti temsil eder. Hakim millet kavramı ile Türkçe konuşan Müslümanları kasteden yazar kimlik ile dil arasında bir bağ kurar.<sup>466</sup> Bunun yanında Ali Suavi, din ile dil arasında dönemine göre oldukça radikal önerilerde bulunur. İbadet dilinin Türkçeleştirilmesini de öneren Suavi, düşüncelerini desteklemek için Ebu Hanife'nin her milletin namazda sureleri kendi dillerindeki tercümeleriyle okuyabileceklerine dair bir fetvasını kullanır. Ona göre, İslâm âlimleri Müslümanlar arasında birlik sağlamak düşüncesiyle ibadet dilinin Arapça yapılmasını savunurlar. Bundan dolayı namaz surelerinin ve hutbelerin Türkçeleştirilmesinin dinen hiçbir sakıncası yoktur.<sup>467</sup>

<sup>464</sup> Fevziye Abdullah Tansel, “Arap Harflerinin İslahı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri (1862-1884)”, **Türk Tarih Kurumu-Bulleten**, C. XVII, S. 65-68, 1953, s. 246.

<sup>465</sup> Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi I**, s. 77.

<sup>466</sup> Hilmi Ziya Ülken, **a.e.**, s. 86.

<sup>467</sup> Hüseyin Çelik, **Ali Suavi**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993, s.109-110.



Dönemin önemli aydınlarından olan Şemsettin Sami de Türkçenin adlandırılması konusunda aynen Süleyman Paşa gibi konuşma ve yazı dilinin “Lisân-ı Osmanî” olarak adlandırılmasının yanlışlığını vurgular. Ona göre “Osmanlı” tabiri, siyasi anlam da devletin kurucu hanedanını ve tabiiyet bağlamında tebaanın konumunu belirler. Ancak ‘Türklük’ ise kavmiyeti temsil eden, Osmanlılık’tan çok derin ve eski bir topluluğun ismidir. Dolayısıyla bu kavmin konuştuğu dile, “Lisân-ı Osmanî” değil, “Lisân-ı Türkî” denilmelidir.<sup>468</sup> Dilin kimlik bağlamında ele alınış biçimi ilk olarak Şemsettin Sami’de görülür. Ona göre dil, etnik anlamda toplulukları diğer etnik topluluklardan ayırmada önemli ölçütlerden birisidir. Bu çerçevede milletlerin kendi kimliklerini muhafaza etmelerindeki öncelik dilin korunarak geleceğe taşınması ve teşvik edilmesidir.

“Herbir kavim ve ümmet, büyük olsun küçük olsun, kuvvetli olsun zayıf olsun manevî varlığını sağlamlaştırıp kuvvetlendirmeye çalışmalıdır: Kavmiyet ve ırkın birinci işareti, esasî bütün fertlerin eşit olarak ortak malı, söylediği lisandır. Bir lisani konuşan halk, bir kavim ve bir ırk teşkil eder. Bundan dolayı ırkı varlığını temin etmek isteyen her kavim ve ümmet en önce lisani düzeltmeyi kurallarını koymaya ve o dili geliştirmeye ilim ve fen ve diğer sanatlara ait kitaplara ve klasik sayılmaya değer seçkin edebi eserlerle zenginleştirmeye borçludurlar.”<sup>469</sup>

Bunun yanı sıra Sami, dilin ulusal anlamda kimliğin oluşumunda çok belirleyici olduğunu ileri sürer. Ona göre Laz ve Çerkez örneğinde olduğu gibi farklı etnik soya mensup topluluklar içinde yaşamış oldukları baskın topluma entegre olmak için o topluluğun dilini kullanarak kimliksel anlamda Türkleşirler.<sup>470</sup>

Dil ile kimlik arasında Osmanlının geçmişten getirilen kimlik anlayışı ile ulus temelli kimlik anlayışının sentezini öngören düşünürlerden birisi de Ahmet Mithat Efendi’dir. Dil konusunda çok sayıda yazı kaleme alan Ahmet Mithat, konuşma ve yazı dilinin halkın kullandığı biçimi esas alınarak düzenlenmesini ve Türk dilinin olabildiğince Arap-Fars etkisinden kurtarılmasını savunur.<sup>471</sup> Ahmet Mithat, Türk kimliği etrafında şekillendirmeye çalıştığı dil anlayışını bir taraftan da Osmanlı kimliğiyle uzlaştırmaya çalışırken Tanzimat’tan itibaren öncülüğünü Namık Kemal’in

<sup>468</sup> Hüseyin Sadoğlu, **Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, s.112.

<sup>469</sup> David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, s.84-85.

<sup>470</sup> David Kushner, **a.e.**, s.72.

<sup>471</sup> Hüseyin Sadoğlu, **Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, s.118.

yaptığı “Osmanlı Milleti” düşüncesinin en önemli savunucularındandır.<sup>472</sup> Siyasî anlamdaki bu anlayışta çeşitli din, dil, etnisiteye sahip toplulukların Osmanlı sultanının himayesinde birleşerek Osmanlı milletini oluşturacakları bir politik düzlem tasarlanır.<sup>473</sup>

Türk dilinin bu kimliksel boyutunun hangi biçimde ele alınacağıyla ilgili tartışmaların yaşandığı bir dönemde Osmanlı halkları içerisinde başta Ermeniler olmak üzere, Rumlar ve Yahudiler farklı alfabeler ile Türkçe metinler kaleme almaya devam ederler. Dinî konular başta olmak üzere edebiyat, tıp, ders kitapları gibi değişik konuları kapsayan farklı alfabelerde yazılmış metinler, Türk dilinin önemli veri kaynağı olarak değerlendirilebilir.

### 3.2. Yazı Dili Olarak Ermeni Harfli Türkçe

Türk Dili tarihi serüveninde Türkçenin geçirmiş olduğu değişim yakından takip edildiğinde ilk dikkati çeken unsurlardan birisi alfabe çeşitliliğidir. Türkçenin ilk yazılı metinleri kabul edilen Orhun-Yenisey yazıtlarından günümüze, Sogd, Uygur, Mani, Brahmi, Süryani, Arap, Grek, Ermeni, İbrani, Latin ve İslav alfabeleri gibi on iki değişik alfabe ile yazılması<sup>474</sup> dünya dilleri içerisinde Türkçeyi önemli bir dil kılar.<sup>475</sup> Kullanılan alfabeler içerisinde Grek, Ermeni, Slav alfabeleri belli bölgelerle içerisinde sınırlı olsa da kullanım alanına sahiptirler.<sup>476</sup> Gerek dinî gerekse de kültürel olgular çerçevesinde kullanılan bu alfabeler içerisinde Osmanlı döneminde azınlık topluluklarının ve özellikle de Ermenilerin günlük yaşamlarının bir uzantısı olarak gördükleri Türkçeyi, kendi alfabeleriyle dile getirmeleri üzerinde durulması gereken bir unsurdur.<sup>477</sup> Osmanlının siyasî yapılanmasında yer alan millet sistemi, dinî

<sup>472</sup> Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s. 53-54.

<sup>473</sup> Hüseyin Sadoğlu, **Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, s.119.

<sup>474</sup> Kevork Pamukciyan, **Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkılar II: Ermeni Harfli Türkçe Metinler**, İstanbul, Aras Yayınları, 2002, s. XI.

<sup>475</sup> İlber Ortaylı, **Gelenekten Geleceğe**, s.101.

<sup>476</sup> Turgut Kut, “Ermeni Harfli Türkçe Telif ve Tercüme Konuları I. Victor Hugo’nun Mağdurin Hikâyesinin Kısaltılmış Nüshası” **Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi: Tebliğler (II. Türk Edebiyatı)**, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, C.I,1985, s.196.

<sup>477</sup> Böylesi dil çeşitliliği Müslüman topluluklar arasında da gerçekleşmiştir. Örneğin, Türkçe bilmeyen Giritli Müslümanlar Süleyman Çelebi’nin Mevlid’ini Arap harfli olarak Giritçe kaleme alırken; Arnavut, Boşnak, Çerkes, Zaza ve Tartarlı Müslümanlar Mevlidi kendi dillerine çevirerek Arap harflerle

cemaatlerde belli kıstaslar çerçevesinde kendi dinî, kültürel ve etnik değerlerine izin vererek bu grupların devamlılıklarını sağladığı gibi idarî ve siyasî sistemle bütünleşmesine olanak verir. Burada üzerinde durulması gereken önemli husus bu grupların kendi kültürel ve dinî değerlerini muhafaza ederken hayatın birçok alanında sürekli olarak bir “Osmanlılaştırma” sürecine tabii olmalarıdır. Böylesi bir etkileşim Osmanlı halkları arasında adet, dil ve din düzleminde farklı olmalarına karşın ekonomik, sosyal ve siyasal görünüm açısından benzerlikler göstermesine imkan sağlar.<sup>478</sup>

Osmanlı coğrafyası çeşitli bölgelerde yoğunlaşan Ermeni topluluklarının buldukları yüksek platolarda Ermenicenin farklı lehçeleri konuşulurken, kent ve kent merkezlerine yakın köy ve kasabalarda Ermenice ve Türkçe son derece yaygın olarak kullanılır. Kürt nüfusunun yoğun olarak yaşamış olduğu bölgelerde bulunan Ermeniler arasında Kürtçe oldukça yaygındır. Bunların yanında Ankara, Kayseri, Kastamonu, Konya gibi şehirlerde Ermeni grupların büyük çoğunluğu sadece Türkçe konuşur. Osmanlı Ermenilerinin konuşma dilinde görülen bu çeşitlilik, yazı dilinde de kendini gösterir. Ermenice konuşan topluluklar Ermeni lehçelerinde yazılı ifadeyi tercih ederken Türkçe konuşan topluluklar ise Ermeni Harfli Türkçe<sup>479</sup> metin yazarlar.<sup>480</sup>

Osmanlı topraklarında yaşayan Ermeniler için EHT'nin iki bağlamda önemli olduğunu söylenebilir. Pamukciyan'ın da belirttiği gibi EHT, Ermeni topluluğunun kendi kültürel değerlerine muhafaza ve yabancılaşmaya karşı koyma düşüncesinin pratik anlamda hayat bulmuş şekli olarak değerlendirilebileceği gibi, Ermenice bilmeyen Ermeni nüfusunun, EHT üzerinden kimlik aidiyetlerinin devamının sağlama çabası olarak da görülebilir.<sup>481</sup> Dünyanın değişik coğrafyalarına dağılmış Ermeniler, ulusal kimlikleri ve onu çevreleyen hakim kültür arasında dil düzleminde ilişkiye

---

yazmışlardır. Bkz. M. Tayyip Okiç, “Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri”, *Atatürk Üniversitesi İslâm İlimleri Fakültesi Dergisi*, S.1, 1975, s.17-78.

<sup>478</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, s.276.

<sup>479</sup> Tezin bundan sonraki bölümünde Ermeni harfli Türkçe kavramı EHT olarak anılacaktır.

<sup>480</sup> Raymond H. Kevorkian; Paul B. Paboudjian, *1915 öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler*, Çev. Mayda Saris, İstanbul, Aras Yayınları, 2012, s.85.

<sup>481</sup> Kevork Pamukciyan, *Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkıları II: Ermeni Harfli Türkçe Metinler*, s. XI.

girerek kendisine özgü bir kimlik bilinci geliştirir. Zekiyan, Ermenilerin sahip olduğu çok boyutlu bir kimlik algısının, hakim kültürle “farklılıkların korunduğu bütünleşme” ilişkisi içerisinde varlıklarını koruduklarını ifade eder. Bu bağlamda Ermeniler yaşadıkları topraklarda günlük yaşamlarında kendi dillerini muhafaza ederken hâkim unsurların dillerini de “Ermenilikle barışık”<sup>482</sup> hale getirerek Ermeni harfli Kürtçe, Arapça, Kıpçakça ürünler verirler.<sup>483</sup>

Ermeni kültürü içerisinde EHT metinlerinin ilk ortaya çıkışından XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam eden süreç bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde, Ermeni toplumunun sekülerleşmesi dönemine tekabül ettiği görülür. Batılı toplumlarda sekülerleşme, yazılı kültürün Latince ve dinsel konuların egemenliğinden kurtularak konuşma dilinin, gerek edebi gerekse de yüksek dil statüsü kazanmasıyla neticelenir. Nesirde ise bu durum, bireyin gündelik yaşamda basit, sıradan dinî olmayan konuların işlendiği seküler bir sanatsal literatürün meydana getirilmesi ve belki de en önemlisi edebiyat ve bilimin ruhban sınıfının tahakkümünden çıkarak geniş halk kitlelerinin eline geçmesi ile yaşanır.<sup>484</sup> Böylesi bir sekülerleşme dönemi her ne kadar Batı toplumlarında yaşandığı gibi yaşanmasa da Ermeni dili tarihinde bu biçimde gözlemlenebilir. Ermeniceye özgü alfabenin icadından sonra din adamı ve aydınlar gibi seçkin çevrelerin tekelinde olan ve yazı dili olarak kullanılan Kırarap’ın yerine, XVII. yüzyılda Ermeni toplumunda yaşanan sosyal ve ekonomik değişime paralel olarak günlük yaşamda sıklıkla kullanılan Aşkharapar’ın gerek din gerekse de bilimsel kitaplarda kullanılması<sup>485</sup> dil düzleminde yaşanan sekülerleşmenin göstergeleridir.

Ermeni toplumunun din ve edebi dil düzleminde yaşamış olduğu sekülerleşme süreci EHT’nin yaygınlaşmasıyla paralel bir süreç izler. Anadolu topraklarının Türklerin hâkimiyetine geçmesiyle bu topraklarda yaşayan Ermeniler XIV. yüzyıldan başlayarak XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar fikirlerini, sevinçlerini, acılarını,

---

<sup>482</sup> Boğos Levon Zekiyan, **Ermeniler ve Modernite: Gelenek ve Yenileşme/ Özgürlük ve Evrensellik Arasında Ermeni Kimliği**, Çev. Altuğ Yılmaz, İstanbul, Aras Yayınları, 2002, s.112-113.

<sup>483</sup> Kevork Pamukciyan, **Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkılar II: Ermeni Harfli Türkçe Metinler**, s. XII.

<sup>484</sup> Boğos Levon Zekiyan, **Ermeniler ve Modernite: Gelenek ve Yenileşme/ Özgürlük ve Evrensellik Arasında Ermeni Kimliği**, s.23-24.

<sup>485</sup> Anahide Ter Minassian, **Ermeni Kültürü ve Modernleşme: Şehir, Mizah, Oyun, Aile, Dil**, s. 121-122.

hayallerini ve arzularını EHT şiir, roman, hikaye, tarih, sanat, dini ve tabii bilimler gibi eserlerde işleyerek zengin bir literatür ortaya koyarlar. Osmanlı coğrafyası içerisinde dağınık bir biçimde yer alan Ermenilerin demografik yapısı göz önünde bulundurulduğunda kilise ve aydınlar açısından EHT metinler, geniş bir halk kitlesine ulaşılmada önemli bir araçtır. Gerek misyoner faaliyetleri çerçevesinde Katolik ve Protestan misyonerlerin Anadolu topraklarında Ermenice bilmeyen halk kitlelerine ulaşmak maksadıyla EHT metinler yayınlamaları gerekse de Ermeni Kilisesinin misyonerlik faaliyetlerine karşı propaganda içerikli EHT din kitapları<sup>486</sup> basması bunun bir göstergesidir. Ayrıca EHT metinlerin önemini gösteren bir başka unsur da Anadolu topraklarının bazı bölgelerinden günümüze Ermenice herhangi bir metin örneğinin ulaşmamasına<sup>487</sup> rağmen EHT ürünler bu boşluğu doldurarak o bölgelerde var olan Ermeni kültür yaşamının günümüze taşınmasıdır. Bu çerçevede EHT literatürüne ait ilk ürünler XIII. yüzyılda Batı Ukrayna, Polonya ve Kırırma yerleşmiş olan Ermeniler tarafından yazılmış olan Ermeni harfli Kıpçakca, Tatarca el yazmalarıdır. Yüzyıllar içerisinde Ermeni ve Türk kültürünün kaynaşmasıyla yazılı hale getirilen EHT el yazması eserler içerisinde kimin tarafından ve ne zaman yazıldığı belli olmayan birkaç cildi bulan şiir kitapları mevcuttur. Bunların yanında Erzincanlı Hovhannes (XVI. yy.), Tılguranlı Hovhannes (XV. yy.), Tokatlı Tateos Goğoniatsi (XVI. yy.), Nahabet Kuçag (XV-XVI. yy.), 1512-1855 tarihleri arasında Katolikos Ahtamarlı Krikoris (XVI. yy.), İstanbul Ermeni Patriği Hagop Nalyan, Nağaş Hovnatan (1661-1721) Bağdasar Tıbir'in (1683-1768) gibi şairlerin EHT olarak kaleme aldığı şiirler de vardır. Şiir kitaplarının yanında İtalyan notalarıyla kaleme alınan Limoncuyan'ın seslendirdiği Türk ve Doğu müziğine ait birkaç el yazması kitap da Ermeni bestekârlarının Türk müziğine olan katkılarını göstermektedir.<sup>488</sup>

EHT literatürü içerisinde dinî ibadetlerinde kullanılmak üzere dinî metinler önemli bir yer tutar. Günlük kilise ayinlerinde kullanılan dualar, ilahiler, dinî-ahlakî anlatılar; kilise tarihlerini ve azizlerin hayat öyküsünü anlatan metinler, nasihatler,

---

<sup>486</sup> Kevork B. Bardakjian, **Modern Ermeni Edebiyatı**, Çev. Fatma Ünal; Maral Aktokmakyan, İstanbul, Aras Yayıncılık, 2013 s.121.

<sup>487</sup> Hasmik Stepanyan, **Ermenilerin Osmanlı İmparatorluğu'na Katkısı**, Çev. Silvert Malhasyan, Erivan, Gaspirint, 2014, s.51.

<sup>488</sup> Hasmik Stepanyan, **Ermenilerin Osmanlı İmparatorluğu'na Katkısı**, s.52.

vaazlar, EHT külliyyatının içinde yer aldığı gibi; kilise kayıtları, makbuzlar, evlilik sözleşmeleri gibi resmi evraklar da EHT olarak kaleme alınır.<sup>489</sup>

Sanattan edebiyata, tıptan zanaatkârlığa kadar geniş bir yelpaze içerisinde oluşturulan EHT metinlerin çeşitliliği XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artmaya başlar. Özellikle Tanzimat ve Islahat fermanlarından sonra Ermeni toplumunda Ermeni esnaf ve zanaatkârların geleneksel yapı içerisinde yer alan amiralara karşı güçlenmesi EHT literatürü için bir kırılma noktası oluşturur. Bu zamana kadar Ermeni-Türk-Arap edebiyatları etrafında şekillenen EHT edebiyatı, kültürel ve sanatsal anlamda Batıyı keşfederken “Ermeni toplumunun zihinsel gelişimine hizmet eden temalar işlenmeye başlanır.”<sup>490</sup>

Osmanlı'nın son döneminde modern eğitim kurumlarında eğitim alan bireyler toplumsal düzeyde değişimin öncülüğünü yapmaktadırlar. Batılı değerleri içselleştiren bu bireyler geleneksel toplum düzeninin yerine seküler, liberal yer yer de milliyetçi bir söylemle toplumu dönüştürmeyi amaçlar. Fransız kültür ve düşünce dünyasından etkilenen Ermeni aydınların böylesi bir etkileşim içine girmelerinde XVIII. yüzyılda Avrupa'nın birçok ülkesinde olduğu<sup>491</sup> gibi Sultan II. Mahmut'un Batıya yönelimli askeri reformları içerisinde yer alan Tıbbiye'de, Kara ve Deniz mühendishanelerinde eğitimin kısmen Fransızca yapılıyor olmasının etkili olduğu söylenebilir.<sup>492</sup> Devlet politikası haline getirilen bu anlayışı, Ermeniler de takip edince İstanbul'daki Ermeni kolej ve ortaokullarında Fransızca eğitim verilmeye başlanır. Fransız kültürüne böylesi bir ilginin neticesinde, XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinde Batı eğitimi almak isteyen Ermenilerin çoğu Paris'e gider. Ermeni cemaatinin gerek ticari gerekse de dinsel anlamda Avrupa'yla ilişki içerisinde olan varlıklı Ermeni ailelerin çocukları başta Fransa ve İtalya olmak üzere Avrupa'nın değişik ülkelerinde eğitim alarak Batı kültürünü yakından tanıma fırsatı bulurlar.<sup>493</sup> Bu çerçevede Avrupa kültürü içerisinde Fransız kültürü ve dili, Osmanlı Türklerin de olduğu gibi Ermenileri de derinden etkilerken Avrupa'ya eğitim almaya giden birçok Türk ve Ermeni genci Avrupa'nın

<sup>489</sup> Hasmik Stepanyan, **a.e.**, s.53-54.

<sup>490</sup> Hasmik Stepanyan, **a.e.**, s.58.

<sup>491</sup> Hüseyin Sadoğlu, **Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, s.29.

<sup>492</sup> Cevdet Pevrin, **Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1946, s.46.

<sup>493</sup> Vartan Artinian, **Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863**, s.73.

sanat ve kültür başkenti olan Paris'i tercih eder. Ermeni cemaatinin önde gelen isimlerinden Garabed Amira Balyan, Hovhannes Amira Serveryan, Mıgırdiç Armira Cezayirliyan, Hovhannes Amira Dadyan ve Boğos Odyan gibi zenginlerin girişimi ve destekleriyle 1840-1848 yılları arasında Paris'e iki grup öğrenci gönderilir. Birinci grupta çoğunlukla zengin amiraların ve varlıklı ailelerin oğulları ve akrabaları bulunur; ikinci grup ise öğrenimi hayırsever amiralar tarafından desteklenen yoksul ama parlak öğrencilerden oluşturulur. Bu eğitim seferberliğinin amacı, "milletin aydınlatılması ve ilerlemesi için gerekli olan Batı bilgisiyle donanmış işgücüne" sahip bireylerin yetiştirilmesidir.<sup>494</sup> Tabii bilimlerin yanında genç Ermeniler, Paris'te Auguste Comte, Lamartine, Victor Hugo, Alfred de Musset, Michelet ve Guizot gibi Avrupa'nın düşünce dünyasının şekillenmesinde önemli rol oynayan fikir adamlarının düşünceleriyle tanışma fırsatı yakalarlar. Avrupa'da buldukları süre içerisinde öğrencilerin bazıları 1848 Devrimi'ne tanıklık ederek fikri anlamda bundan çok etkilenirler.<sup>495</sup> Bu çerçevede bu genç Ermenilerin aldıkları Batılı eğitim kendi toplumlarına yönelik yeni düşünceleri hayata geçirme teşebbüslerinde onlara yeni ufuklar kazandıracaktır. Yine de bu yeni açılımların kendi toplumlarına taşınmasında körü körüne taklitçilikten kaçınıldığı gözlemlenebilir. Edebi anlamda Batılı formlar Ermeni duyarlılığı çerçevesinde Zekiyan'ın da ifade ettiği gibi "Ermenileştirme"<sup>496</sup> sürecine tabi tutularak sentez bir anlayış ortaya konulmaya çalışılır.

EHT külliyyatı içerisinde Ermeni bilincinin şekillenmesine yönelik ilk bilinçli çabalar Mıkhitarist rahiplerin, Ermeni dili ve tarihi üzerine yaptıkları çalışmalarda görülür. 1727'de Sivaslı Mıkhitar Abba tarafından EHT kaleme alınan *Turn Keraganutyayn Aşkarapar Lezuin Hayots Şaratryal Dacgaganav Lezuav* (Yeni Ermenice Dilbilgisine Giriş) adlı ders kitabı ve sonuna ekli sözlüğün bu düşüncenin ilk ürünü olduğu söylenebilir.<sup>497</sup> Ermenice bilmeyen Osmanlı Ermenilere, Ermeniceyi öğretmek için<sup>498</sup> yazılan bu kitap, Ermenicenin yüzyıllar içerisinde lehçesel ve yabancı

<sup>494</sup> Vartan Artinian, **Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863**, s.74.

<sup>495</sup> Vartan Artinian, **a.e.**, s.76.

<sup>496</sup> Boğos Levon Zekiyan, **Ermeniler ve Modernite: Gelenek ve Yenileşme/ Özgürlük ve Evrensellik Arasında Ermeni Kimliği**, s.111.

<sup>497</sup> Hasmik Stepanyan, **Ermenilerin Osmanlı İmparatorluğu'na Katkısı**, s.39.

<sup>498</sup> Turgut Kut, "Ermeni Harfleriyle Basılmış Türkçe Atasözleri Kitapları" **Türk Folkloru**, S. 53, 1983, s.5.

dillerin etkisiyle başlayan değişimi engellemeyi önceler. Böylesi bir bilinç, aslında millî kimliğe yönelik farklı bir bakış açısının yansımasıdır. Bu doğrultuda Ermeni toplumunun değişik coğrafyalarda bulunmasından kaynaklanan dil düzleminde yaşanan ayrışmayı ortadan kaldırmaya yönelik bu ve benzeri çalışmalar, XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artarak devam eder. Özellikle rahip Mıkhitar, 1745'te Venedik'te başladığı ve 1769'da öğrencileri tarafından tamamlanan *Parkirk Haygazyan Lezvi* [Ermeni Dili Sözlüğü] (klasik Ermenice, halk Ermenicesi, EHT) kitabı<sup>499</sup> Ermeni dili için oldukça önemli bir kaynaktır. Bunun yanında Mıkhitarist rahipler tarafından 1836-1837 yılında Venedik'te yayınlan (Ermeni dilinin neredeyse bütün sözcüklerini kapsayan) *Nor Parkirk Haygazyan Lezvi* sözlüğü<sup>500</sup> Türkçenin de aralarında olduğu çeşitli dillerde açıklamalar içerir.<sup>501</sup>

Kimlik bilincinin Ermeni toplumunda yeniden inşa sürecinde, dil kadar önemli diğer bir alan da geçmişin yeniden keşfine yönelik çalışmaların başlamasıdır. Ermeni tarihi ile ilgili olarak ilk matbu EHT yayın Mıkhitarist Rahip Mikayel Çamçıyan tarafından kaleme alınan *Gülüzar-ı Tevarih: Hay Milletine Dair Hikayeler ile Donanmış* adlı tarih kitabıdır. Ermenice olarak 1786 yılında basılan bu kitap, 1812'da Venedik St. Lazar adasında üç cilt olarak yayınlanır. Ermenilerin ilk ortaya çıkışı ve Osmanlı döneminde İstanbul Ermeni cemaatinin ve Patrikliğinin kuruluşu hakkında bilgilerin yer aldığı bu kitap 1812 yılında 500 sayfa; 1850 yılında 661 sayfa, 1862 yılında 742 sayfa olarak güncellenerek Venedik'te defalarca basılır.<sup>502</sup> Ermeni tarihinin idealize edilerek romantik bir bakış açısı ile kaleme alındığı bu kitapta,<sup>503</sup> gerek etnik gerekse de dinsel anlamda kimlik bilincinin romantik hayaller ve beklentiler içerisinde sunulduğu görülecektir.

---

<sup>499</sup> Anahide Ter Minassian, **Ermeni Kültürü ve Modernleşme: Şehir, Mizah, Oyun, Aile, Dil**, s.132.

<sup>500</sup> Kevork B. Bardakjian, **Modern Ermeni Edebiyatı**, s.89.

<sup>501</sup> Yervant Baret Manok, **Doğu ile Batı Arasında San Lazzaro Sahnesi: Ermeni Mıkhitarist Manastırı ve İlk Türkçe Tiyatro Oyunları**, Çev. Mehmet Fatih Uslu, İstanbul, Bgst Yayınları, 2013, s.32-33.

<sup>502</sup> Yervant Baret Manok, **a.e.**, s.32.

<sup>503</sup> Kevork B. Bardakjian, **Modern Ermeni Edebiyatı**, s.91.



### 3.2.1. Matbuat

Osmanlı topraklarına matbaanın gelişinde İspanya'dan gelen Yahudiler önemli bir rol oynar. Avam Galanti, Yahudilerin matbaanın icadından otuz yıl sonra 1470'de İtalya'da; 1480'de Portekiz'de, 1489'da İspanya'da İbranice harflerle kitap basmaya başladıklarını ve 1494 yılında İstanbul'da herkesten önce matbaa açtıklarını ifade eder.<sup>504</sup> XV. yüzyıldan itibaren Yahudi nüfusunun yoğun yaşamış olduğu Selanik başta olmak üzere<sup>505</sup> Edirne, İzmir gibi şehirlerde matbaalar kurulur.<sup>506</sup> Osmanlı topraklarında Yahudilerin dışında, Ermenilerin oldukça erken bir dönemde matbuat ile tanışmaları Osmanlı matbuat tarihinde önemli bir yer edinmelerini sağlamaktadır.

Ermenilerin XVI. yüzyılda gelişme gösteren modern baskı teknikleri ile tanışmalarında Venedik önemli bir kent konumundadır. Siyasî ve ekonomik anlamda güçlü bir Ermeni topluluğun yaşadığı Venedik, aynı zamanda Avrupa matbaacılığının büyük merkezleri arasında yer alır.<sup>507</sup> Ermenilerin modern baskı tekniklerini süratle özümsemesinde toplumsal düzeyde yaşanan bir takım sosyal ve ekonomik değişimlerin<sup>508</sup> etkisi dikkat çekicidir. Ermeni tarihçisi Arşag Alboyacıyan, Ermeni toplumlarında ticaretin ve matbaacılığının gelişmesinin daima eşzamanlı olduğunu belirtir.<sup>509</sup> Stepanyan, Venedik Doçu tarafından 1498 tarihinde, İtalyan Demokritos Terracini matbaasına 25 yıl süreyle Arapça, Hintçe, Ermenice kitap basım izni verildiğini ancak Ermenice kitap basmamış olmasına karşın bu matbaanın ilk Ermeni matbaası olarak kabul edildiğini ifade eder. İlk Ermenice kitapların basımı da Hagop Meğabard tarafından 1512-13 yılında Venedik'te gerçekleştirilir.<sup>510</sup> Ermenilerin Venedik, Viyana gibi yurtdışında bastıkları eserlerin büyük bir çoğunluğu Avrupa Katolik çevrelerinin talepleri doğrultusunda gerçekleşir.<sup>511</sup> Meğabard'dan 50 yıl sonra

<sup>504</sup> Avam Galanti, **Türkler ve Yahudiler**, s. 112.

<sup>505</sup> Bernard Lewis, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s.152.

<sup>506</sup> Osman Ersoy, **Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler**, Ankara, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, 1959, s.19.

<sup>507</sup> Arsen Yarman, **Ermeni Yazılı Kültürü**, İstanbul, Türkiye Ermeni Patrikliği, 2012, s.150.

<sup>508</sup> Boğos Levon Zekıyan, **Ermeniler ve Modernite: Gelenek ve Yenileşme/ Özgürlük ve Evrensellik Arasında Ermeni Kimliği**, s. 41.

<sup>509</sup> Anahide Ter Minassian, **Ermeni Kültürü ve Modernleşme: Şehir, Mizah, Oyun, Aile, Dil**, s.25.

<sup>510</sup> Hasmik Stepanyan, **Ermenilerin Osmanlı İmparatorluğu'na Katkısı**, s. 406.

<sup>511</sup> İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, s. 35.

Apkar Tokatyan, Venedik'te 1564-1565 yıllarında üç din kitabı basar<sup>512</sup> ve daha sonra Papa V. Pius'un Katolik olmayan Ermenilere yönelik sert tutumundan dolayı<sup>513</sup> Hotorian adlı bir gravür ustasıyla birlikte İstanbul'a gelerek Osmanlıda ilk Ermeni matbaasını kurar.<sup>514</sup> 1567 tarihinde Surp Nigoğayos kilisesinin avlusunda açılan bu matbaa kısa bir süre sonra 1569 yılında kapanır.<sup>515</sup> Ermeni matbaacılık tarihi içerisinde Apkar Tokatyan'ın ayrı bir yeri olduğunu belirtmek gerekir. Matbaayı Ermeni dünyasına kalıcı bir şekilde sokan Apkar Tokatyan, kitap üretimini, matbaacılığı kilise kurumunun tekelinden çıkararak bireysel inisiyatif zeminine oturmasını sağlar.<sup>516</sup> Bu durum aynı zamanda seküler bir basın ve fikir dünyasının şekillenmesine de zemin hazırlar. Ancak, basılan ürünlerin geniş halk kitlelerine ulaşımında kiliseler öneminden bir şey kaybetmez. Özellikle Mıkhitaristlerin, gerek Avrupa'nın tanınmış yazarlarının eserlerinden yapmış oldukları çeviriler gerekse de telif eserler; açtıkları okullar ve kiliseler aracılığıyla ilk önce İstanbul'a, oradan da Osmanlı Ermenilerinin yaşadığı tüm şehirlere dağıtılır. Ayrıca bu eserlerin, Osmanlı coğrafyasının dışında Rusya'dan Balkanlar'a, Hindistan'dan Uzak Doğu ülkelerine ulaşılması sağlanmaya çalışılır.<sup>517</sup> Ermeni kimliğini her şeyin önüne geçirecek Hristiyan inancını güçlendirmeyi hedefleyen bu çalışmaların, Ermeni Rönesans'ı olarak adlandırılan değişimin temellerini attığı söylenebilir. Özellikle Avrupalı düşünür ve tarihçilerin eserleriyle birlikte Ermeni tarihini inceleyen çalışmaların basılması millî bir bilincin gelişmesine ve laik entelektüel elitin oluşmasına büyük katkı sağlar.<sup>518</sup>

Osmanlı toprakları içerisinde matbaacılık faaliyetlerini birkaç nesil boyunca sürdüren Eğinli Arabyanlar dikkat çekmektedir. Hacı Asdvadzadur'un 1700'lerin başında kurduğu matbaa yıllar içerisinde birkaç isim değişikliğine giderek XIX.

---

<sup>512</sup> Selim Nüzhet Gerçek, **Türk Matbaacılığı I**, İstanbul, İstanbul Devlet Basımevi, 1939, s.29.

<sup>513</sup> Arsen Yarman, **Ermeni Yazılı Kültürü**, s.166-168.

<sup>514</sup> Teotig, **Baskı ve Harf: Ermeni Matbaacılık Tarihi**, Çev. Sirvart Malhasyan; Arlet İncidüzen, İstanbul, Birzamanlar Yayıncılık, 2012, s.73.

<sup>515</sup> Pars Tuğlacı, **Tarih Boyunca Batı Ermenileri: (287-1850)**, İstanbul, Pars Yayın ve Tic. Ltd. Şti., 2004. C.I, s.187.

<sup>516</sup> Boğos Levon Zekiyian, **Ermeniler ve Modernite: Gelenek ve Yenileşme/ Özgürlük ve Evrensellik Arasında Ermeni Kimliği**, s.42-43.

<sup>517</sup> Yervant Baret Manok, **Doğu ile Batı Arasında San Lazzaro Sahnesi: Ermeni Mıkhitarist Manastırı ve İlk Türkçe Tiyatro Oyunları**, s.14-25.

<sup>518</sup> Raymond H. Kevorkian; Paul B. Paboudjian, **1915 Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler**, s.77.

yüzyılın sonuna kadar faaliyetlerini sürdürür. Bu aile içerisinde Bağos Arabyan (1742-1835) dönemi matbaanın en parlak dönemidir. Osmanlı devlet erkânıyla yakın ilişkiler içerisinde olan Arabyan, 1816 yılında matbaacılık alanına katkılarından dolayı Sultan II. Mahmud tarafından bir berat ve nişanla ödüllendirilir. Saray (Hassa) Matbaasında yönetici olarak görev de alan Arabyan bu matbaada *Takvim-i Vekayi* gazetesini ve 12. sayıdan itibaren EHT nüshalarını basar.<sup>519</sup> Ermeni ve Osmanlı matbaacılık tarihinde önemli isimlerden birisi de, Hovahannes K. Mühendisyan'dır. 1839 yılında matbaacılık faaliyetlerine başlayan Mühendisyan<sup>520</sup> üç farklı matbaada 200'den fazla kitap ve aralarında *Hayastan*, *Purastan*, *Noyan*, *Ağavni*, *Masis*, *Asdğik*, *Arvelyan*, *Kilikya*, *Jamanak*, *Meğu* ve *Ser*'in de bulunduğu pek çok gazete ve dergi de yayımlar.<sup>521</sup>

XIX. yüzyılın başında İstanbul'daki Ermeni matbaa sayısı 25'e ulaşmış, yüzyılın sonuna gelindiğinde ise Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde sayıları birkaç yüzü bulan Ermeni matbaası ve yayınevi faaliyet gösterir. Stepanyan, bu Ermeni matbaalar arasında 120'sinin<sup>522</sup> EHT kitaplar, dergiler ve dini yayınlar yayınladığını, İstanbul da ilk EHT kitapların 1727 tarihinden itibaren Diratsu Parseğ ve Sivash Hagop'un matbaalarında, Madteos Tıbir matbaasında, Bağdasar Tıbir, Mayr Tıbradun ve Eğinli İstebanos Bedrosyan'ın matbaalarında basılmaya başlandığını belirtir.<sup>523</sup> Gerek Ermenice gerekse de EHT yayımlanan kitaplar içerisinde dinî yayınlar büyük bir yekûn oluşturur. Dinî kitapların bu yoğunlukta basılması, Avrupa ve Asya'da çeşitli kentlere yayılmış tüccar topluluklarının dinsel ihtiyaçlarını karşılamak isteği etkin bir rol oynar.<sup>524</sup>

Tanzimat Fermanından sonra Osmanlı halkları içerisinde ciddi anlamda hareketliliklerin yaşandığı alanlardan birisi de basın yayın hayatıdır. 1850-1870 tarihleri arasında EHT yazının, Türkçe konuşma alışkanlığındaki Ermenilerin kimlik

<sup>519</sup> Arsen Yarman, **Ermeni Yazılı Kültürü**, s.184-185.

<sup>520</sup> Teotig, **Baskı ve Harf: Ermeni Matbaacılık Tarihi**, s.99

<sup>521</sup> Arsen Yarman, **Ermeni Yazılı Kültürü**, s. 191-192.

<sup>522</sup> Bu matbaalardan 10 tanesi Rum, Yahudi ve Amerikan misyonerlerine ait olmasına rağmen Ermeni harfli yazın basmışlardır. Bkz. Hasmik Stepanyan, **Ermenilerin Osmanlı İmparatorluğu'na Katkısı**, s. 410.

<sup>523</sup> Hasmik Stepanyan, **a.e.**, s. 410.

<sup>524</sup> Boğos Levon Zekiyan, **Ermeniler ve Modernite: Gelenek ve Yenileşme/ Özgürlük ve Evrensellik Arasında Ermeni Kimliği**, s.45.

düzeyinde bir bilinç kazanmalarını sağladığı gibi genel anlamda Osmanlı toplumunun fikri yaşamına da büyük katkısı olur. Bu bağlamda Osmanlı Ermenilerinin kültür hayatı edebiyattan ders kitaplarına, sözlüklerden sağlık kitaplarına kadar geniş bir literatüre sahip olan EHT yazını üzerine kuruludur.<sup>525</sup>

Osmanlı döneminde yayımlanan ilk Ermeni harfli Türkçe gazete devletin bir basın organı aracılığıyla tebaasıyla ilişki kurduğu; biçim ve öz olarak Büyük Petro'nun yüzyıl önce çıkardığı *Vedemosti* gazetesıyla büyük benzerlikler<sup>526</sup> taşıyan *Takvim-i Vekayi*'dir. Yazı işleri müdürlüğünü Galust Arabyan ve redaktörlüğünü Kevork Krikoryan'ın<sup>527</sup> üstlendiği Ermenice adı *Lirakir* olan bu gazetenin ilk sayısı 13 Ocak 1836 yılında çıkar. 13. sayıda derginin ismi *Havadis-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye* olarak değiştirilir. Daha sonra adı 1841'de *Haydaran Lor Osmanian* (Osmanlı Haberleri Rehberi)'ne çevrilir, 1846'da adı yeniden değiştirilerek *Haydaran Likar* (Rehber Gazetesi) olur. Bu ad değiştirme serüveni son bulmayıp 1849'da *Santarak Puzantyan*'a (Bizans Habercisi)<sup>528</sup>, en sonunda da *Sarnak Gostantyan* (İstanbul Habercisi) adıyla yayınlanır.<sup>529</sup>

EHT gazetelerin ikincisi İstanbul'da yaşayan William Churchill isimli bir İngiliz tarafından 1840-1863 yılları arasında basılan ilk özel sermayeli gazete olan *Ceride-i Havadis*'tir.<sup>530</sup> EHT olarak basın hayatının en uzun soluklu gazetelerinden birisi de Hovsep Vartanyan tarafından 1852-1877 yılları arasında çıkarılan, redaktörlüğünü ünlü çevirmen Hovannes Tolayan'ın yaptığı *Memcuma-i Havadis* gazetesidir. Siyasî, ilmî, idarî ve ziraî konulara yer veren gazetenin "*İlâve-i Mecmua-*

---

<sup>525</sup> Kevork Pamukçyan, **Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkılar II: Ermeni Harfli Türkçe Metinler**, s. XI.

<sup>526</sup> İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, s. 38.

<sup>527</sup> Ali Budak, **Osmanlı Modernleşmesi: Gazetecilik ve Edebiyat**, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2014, s.246.

<sup>528</sup> Hasmik Stepanyan bu gazetenin ayrı bir gazete olduğunu, aynı adlı yayın yapan Ermenice derginin devamı olduğunu belirtir. Bkz. **Ermenilerin Osmanlı İmparatorluğu'na Katkısı**, s.554. Kevork Pamukçyan ise *Takvim-i Vekayi*'nin Ermeni Harfli Türkçe olarak ilk 22 Ocak 1840 tarihinde basıldığını, on beşinci sayıdan sonra adının *Lıro Kir Medzi Derutyanın Osmanyen* (Devlet-i Aliyye-i Osmani'nin Gazetesi) adı altında Ermenice olarak devam ettiğini ifade eder. Bkz. Kevork Pamukçyan, **Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkıları II: Ermeni Harfli Türkçe Metinler**, s. 139.

<sup>529</sup> Hıfzı Topuz, **II. Mahmut'tan Holdinglere Türk Basın Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2003, 73-74.

<sup>530</sup> Cahit Özbay, **Dünyada ve Osmanlı'da Basının Tarihsel Gelişimi**, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2014, s. 147.

*i Havadis*” ve “*Ruzname-i Mecmua-i Havadis*” adlı ilâveleri de mevcuttur.<sup>531</sup> Bu gazetelerin yanında Ermeni basın tarihi içerisinde gerek uzun süre çıkmış olması gerekse de Ermeni kimliğinin yaşatılmasında gösterdiği çaba açısından önemli olan *Manzume-i Efkar* (1866-1917) gazetesini belirtmek gerekir. Garabet Panosyan ve Mıgırdiç Potuklayan tarafından önceleri EHT yayınlanan gazete, 1875’ten itibaren Türkçe ve Ermenice, kısa bir süre sonra da sadece Ermenice yayınlanır. 1908’den sonra popülist çevirilerin yayın organı haline gelen gazete, Ermeni toplumunun kendi dillerine sahip çıkma bilincinin yerleştirilmesinde önemli görevler üstlenir.<sup>532</sup>

Yukarıdaki adı zikredilen gazetelerin dışında çıkan bazı gazeteler şunlardır: *Ahbar-ı Konstantiniye* (1855-1858, Rupen Küçkiyan); *Zvarçakhos [Lâtifeli]* (1855-1856, Mizah Sevenler Derneği); *Zohal* (1855-1856, Hovannes (Çamurcuyan) Deroyents; *Ceride-i Ticaret* (1857-1858, Rupen Kürkçiyen); *Münadi-i Erciyas* (1859-1862, Garabet Panosyan); *Seyhan* (1860-1864, Bedros Der Torosyan); *Mecmua-i Fünün* ( 1863, Hovannes Paşa Sakızlıyan ve Vahan Paşa); *Begasyan Trçnik [Pegas Kuşu]* ( 1863-1866, Krikor V. Alyatçıyan); *Varaka-i Havadis* (1864-1870, Arsen Tahmizciyan).<sup>533</sup>

Anayasa fikrinin topluma benimsetilmesi ve bu fikrin toplum nezdinde sıcak tutulmasında gazeteler önemlidir. Ancak yayınlanan gazetelerin geniş halk kitlelerine ulaştığını söylemek oldukça zordur. Osmanlı ile aynı dönemde modernleşme hareketi içerisinde bulunan Japonya’da, yazı dilinin sadeleştirilmesi gerçekleştirilerek okuryazar oranı % 40’a çıkarıldığı gibi bürokratlar devlet ideolojisinin toplumsal tabana yayılması konusunda gazetelere maddi destekte de bulunurken Osmanlı yöneticileri böylesi bir çaba içine girmezler. Bununla beraber gazete Osmanlı düşünce ve siyasal hayatına hâkim duruma gelerek siyasal otoritenin denetlenmesi konusunda bir güç odağı haline gelmesine rağmen<sup>534</sup> gazetenin ile kırsal kesimde yer alan geniş

<sup>531</sup> Hasmik A. Stepanyan, **Ermeni Harfli Türkçe Kitaplar ve Süreli Yayınlar Bibliyografyası (1727-1968)**, İstanbul, Turkuaz Yayınları, 2005, s.556.

<sup>532</sup> Raymond H. Kevorkian; Paul B. Paboudjian, **1915 Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu’nda Ermeniler**, s.78.

<sup>533</sup> Matbu süreli yayınların yanında el yazması süreli yayınlarda dikkat çekmektedir. Ermeni Harfleriyle Türkçe yayınlanan süreli yayınların tam listesi için bkz. Hasmik A. Stepanyan, **Ermeni Harfli Türkçe Kitaplar ve Süreli Yayınlar Bibliyografyası (1727-1968)**, s.552-626.

<sup>534</sup> İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, s. 155-156.

halk kitlelerinin eğitilmesi ve anayasa düşüncesi etrafında birleşmesi konusunda yetersiz kaldığını belirtmek gerekir.<sup>535</sup> Ancak yine de Zekiyan'ın da belirttiği gibi bu gazeteler toplumsal düzeyde birtakım fikirsel, toplumsal ve siyasî anlamda Avrupa'nın takibinde önemli bir iletişim kanalı teşkil ederler.<sup>536</sup>

### 3.2.2. Tercüme

İlk uygar topluluklardan günümüze kadar insanlar bir medeniyet dünyası inşa etmek için geçmiş toplulukların tecrübe ve bilgilerine ihtiyaç duyarlar. Bu noktada yazılı ve sözlü bilginin bir anlamlar bütünü içerisinde aktarılmasında tercüme önemli bir rol oynar. Ermeni tarihi içerisinde böylesi bir hareketi beşinci yüzyılda Aziz Mesrop Maşdots tarafında Ermeni alfabesinin icadından sonra Yunanca ve Süryanice kutsal metinlerin Ermeniceye çevrilmesiyle başlayan tercüme hareketinde görmekteyiz. Medeniyet değişikliğinin ifadesi olan bu hareket Ermeni Kilisesi ve halkının da günlük yaşantılarında değişiklikleri de beraberinde getirdi. İbadet ve törenlerde bilmedikleri Süryanice ve Grekçe dillerin yerine kendi dillerini, resmi evraklarda İranlıların kullandığı Pehlevi dilini yerine Ermenice yazı dilini kullanmaya başladılar. Böylesi tercüme etkinliği etnik kimlik duygularının şekillenmesini sağlayarak Grekçe ve Süryanice kaynaklı bir çeviri edebiyatının oluşmasına imkân verir.<sup>537</sup> Bunun yanında Ortaçağ Ermenice edebiyatının oluşumunda büyük rol oynayan bu çeviri hareketinde temel amaç din ve kültür hayatındaki Yunan nüfuzunun kırılmasıdır. Ermeni tarihi içerisinde kimliksel uyanışın bir yansıması olan bu tercüme hareketine katılanlar, Sırpots Tarkincınçats (Aziz Çevirmenler) adıyla her yıl ekim ayında anılır.<sup>538</sup>

Ermeni harflerin icadında sonra dinî kitaplar öncelikli olmak üzere başlayan tercüme hareketinin bir benzeri XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tekrar yaşandığını görülür. Bu bağlamda, ilk EHT tercüme hareketi Ermeni kültür hayatında

<sup>535</sup> Justin McCarthy, **Osmanlı'ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları**, s.53.

<sup>536</sup> Boğos Levon Zekiyan, **Ermeniler ve Modernite: Gelenek ve Yenileşme/ Özgürlük ve Evrensellik Arasında Ermeni Kimliği**, s.93.

<sup>537</sup> Saro Dadyan, **Osmanlı'da Ermeni Aristokrasisi**, s. 6-7.

<sup>538</sup> Anahide Ter Minassian, **Ermeni Kültürü ve Modernleşme: Şehir, Mizah, Oyun, Aile, Dil**, s.47.

önemli yerde alan Mıkhitaristler tarafından gerçekleştirilir. Değişik konularda telif ve tercüme 70 adet EHT kitap yayınlayan Mıkhitaristler,<sup>539</sup> bir nevi Kanada Ouébec'teki Fransız edebiyatı ya da Kuzey Amerika ve Avustralya'daki Britanya kolonilerinin İngiliz edebiyatı gibi, Türk edebiyatının ana karadan ayrılmış bir kolunu temsil ettikleri söylenebilir.<sup>540</sup> Mıkhitaristler tarafından yapılan ilk tercüme tahmin edileceği üzere dinî konular üzerine yoğunlaşmaktadır.<sup>541</sup> Ancak Mıkhitaristler faaliyetleri sadece dinî konularda kalmayıp, Massillon, Bourdaloue ve Bossuet gibi hatipler; Dante, Byron, Schiller ve Milton gibi şairler; Corneille ve Racine gibi tiyatro yazarlarının eserleri de Ermeniceye tercüme ederler.<sup>542</sup> Bunun yanına Mıkhitaristler ilk Türkçe oyunların çevrilmesinde ve Türkçe oyunların yazımında büyük katkılar sağlarlar. Bu bağlamda ilk Türkçe manzum tiyatro çevirisi Venedik'te Mıkhitarist bir rahip tarafından 1831 yılında EHT olarak yayınlanır. Ünlü İtalyan yazar ve şair Pietro Antonio Metastasio'nun *Apael'in Ölümü* (La morte d'Abel); *İsahak Efendimiz Hisus'un* [İsa Mesih] Örneği (Isaac figura del Redentore); *Hovsep Keğetzik* [Güzel] (Guissepe Riconosciuto); *Hisus Efendimizin Siyaseti* (La Passion de Notre Seigneur Jesus-Christ) adlı dört melodramın<sup>543</sup> Türkçeye çevrilmesinde amaç Türkçe konuşan Ermenilerin dini ihtiyaçlarını karşılamaktır.<sup>544</sup>

Genellikle dinî ve edebî alanda yoğunlaşan tercüme hareketi özellikle edebiyat alanında, Osmanlı Türk aydınlarına benzer bir biçimde ancak çok daha önce Fransız edebiyatı keşfedilir. 1880-1890 arasında tercüme edilmiş eserlerin % 90'nı Fransız edebiyatından yapılan tercüme oluşturur. Kut, Batı edebiyatından özellikle de Fransızcadan Türkçeye çevrilip EHT basılmış romanların sayısını seksene yakın olduğunu belirtmektedir. Xavier De Montepin, Ejenne Sue. Jules Verne, Boigobe de

---

<sup>539</sup> Yervant Baret Manok, **Doğu ile Batı Arasında San Lazzaro Sahnesi: Ermeni Mıkhitarist Manastırı ve İlk Türkçe Tiyatro Oyunları**, s.32.

<sup>540</sup> Ali Budak, **Osmanlı Modernleşmesi: Gazetecilik ve Edebiyat**, s.267.

<sup>541</sup> Elimizdeki verilere göre basılı ilk tercüme: *Surp Gığemes Engürlü Episkopos'unun Çektiği Siyasetlerin Hikayeti*, İtal. çev. İstambollu Atanas Simonyan. Mat. A.Bortoli.-Venedik. 60s. (1751) - SEGNERI PAOLO, *Tövbekârın Talimi*, İtal. çev. S.Sarafyan, Venedik. (1751) bkz; Hasmik A. Stepanyan, **Ermeni Harfli Türkçe Kitaplar ve Süreli Yayınlar Bibliyografyası (1727-1968)**, s.30.

<sup>542</sup> Raymond H. Kevorkian; Paul B. Paboudjian, **1915 Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler**, s.78.

<sup>543</sup> Yervant Baret Manok, **Doğu ile Batı Arasında San Lazzaro Sahnesi: Ermeni Mıkhitarist Manastırı ve İlk Türkçe Tiyatro Oyunları**, s.73-74.

<sup>544</sup> Ali Budak, **Osmanlı Modernleşmesi: Gazetecilik ve Edebiyat**, s.268.

Fortune gibi romancıların başını çektiği yazarların eserleri EHT'ye tercüme edilip yayımlanır.<sup>545</sup>

Osmanlı Ermenileri arasında yaşanan burjuva-ilerici ve feodal-teokratik akımlar arasında yaşanan mücadelelerin de yansıdığı alanlardan birisi de tercüme kitaplarıdır. Toplumsal düzlemde yenilik ve değişimi savunan ilerici kesimlerin temsilcileri Fransız romanları üzerinden, toplumsal düzende son zamanlarda etkinliğini artıran Katolik kiliseni gücünü kırmayı hedeflemişlerdir. Ejen Sue'nin 1863 yılında yayınlanan ve Garabet Panosyan'ın EHT'ye tercüme ettiği *Gezgin (Serseri) Yahudi*<sup>546</sup> adlı romanı buna örnektir. Katolik Kilisesini kötüleyen bu yayına karşılık olarak, Papanın isteğiyle Venedik Mikhitarist topluluk üyeleri 1868 tarihinde *Lionello'nun Sergüzeşti* adında devrimci harekete katılmış insanların tanrının çizgisinden uzaklaşmış sapkın olarak resmedilmiş bir eseri EHT yayımlarlar.<sup>547</sup>

Ermenice ve EHT tercüme hareketinin Fransız kültürü üzerinde yoğunlaşması sadece Osmanlı Ermenileri için değil Osmanlıyı oluşturan diğer toplumlar için de dikkate değer bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Voltarie, Racine, Hugo, Lamartine, gibi Batı düşünce dünyasının önemli simalarının Osmanlı Türk-Ermeni aydınlarınca tanınması böylesi bir tercüme faaliyeti içerisinde mümkün olur.<sup>548</sup> Fransız kültürü ve Osmanlı milleti arasında köprü vazifesi gören aydınlar, tercüme faaliyetleriyle toplumlarına Fransız kültürünü aktarırlar. M. Mamuryan'ın Ivanhoe çevirisinin (1873) önsözünde bu düşünceyi şöyle açıklar:

“Genel olarak, yaşlılar ve gençler Paris hayatını, adetlerini, modalarını, gazetelerini taklit etmeye başlıyor. Yalnız göreneklerimiz, giysilerimiz, dekorumuz (... ) Fransa'dan gelmekle kalmıyor, Fransa bizi zihinsel bakımdan da besledi, duygusal yönden eğitti ve hatta kalemlerimize bir zarafet verdi.”<sup>549</sup>

<sup>545</sup> Turgut Kut, “Ermeni Harfli Türkçe Telif ve Tercüme Konuları I. Victor Hugo'nun Mağdurin Hikâyesinin Kısaltılmış Nüshası”, **Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi: Tebliğler (II. Türk Edebiyatı)**, s.196.

<sup>546</sup> Bu roman 1872 yılında Tiyatro-i Osmanî'de ünlü tiyatro sanatçısı Bedros Mağakyan yararına sahnelendi. Bkz. Pars Tuğlacı, **Tarih Boyunca Batı Ermenileri : (1851-1890)**, İstanbul, Pars Yayın ve Tic Ltd. Şti., C.2, 2004., s.383.

<sup>547</sup> Hasmik Stepanyan, **Ermenilerin Osmanlı İmparatorluğu'na Katkısı**, s. 59.

<sup>548</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, **19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, s.150.

<sup>549</sup> Anahide Ter Minassian, **Ermeni Kültürü ve Modernleşme: Şehir, Mizah, Oyun, Aile, Dil**, s.29.



Ermeni ve Türk aydınlar tarafından tercüme yapılan eserlerin büyük bir çoğunluğu İstanbul'daki Ermeni matbaalarında basılmıştır. Stepanyan, Osmanlıca tüm çeviri eserlerin okuyucu sayısının, EHT basılan tek bir kitabın okuyucu sayısından daha az olduğunu belirterek, böylesi bir durumun ortaya çıkışında İmparatorluğun büyük şehirlerinde farkı milletlere mensup aileler arasında EHT kitap, gazete ve dergi okumak alışkanlık haline gelmiş olmasını gösterir. Aydınlar eserlerini EHT basarak geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmayı hedeflerler.<sup>550</sup>

Yıllar içerisinde önemli bir külliyat haline gelecek olan tercüme faaliyetlerindeki temel hareket noktası toplumsal düzeyde belli bir bilinç yaratma istediği olduğunu söyleyebilir. Ejen Sue'nin "*Paris'in Gizleri*" adlı romanını Ermeniceye tercüme eden M. Marmaryan, Ermeni halkı için yaptığı çalışmanın belli açılardan faydasını kitabın mukaddimesinde dile getirir. Ona göre, bu roman toplumdaki ahlaki kokuşmuşlukları gösterdiği gibi tedavi yöntemlerini de sunmaktadır.<sup>551</sup>

Osmanlı Ermeni aydınlarının Batı edebiyatı içerisinde yakından takip ettiği yazarların başında Victor Hugo gelmektedir. EHT tercüme külliyatı içerisinde Victor Hugo'nun eserlerine de önemli bir yere sahiptir. Hugo'nun eserleri 1860'lı yıllarından başlarında Ermenice ve EHT'ye tercüme yapıldı. Krikor Çilingiryan, Victor Hugo'nun toplumsal adalet ve devrim fikirlerini işlemiş olduğu *Sefiller* romanı için Hugo ile mektuplaşarak tercüme iznini alır, bu romanı Ermenice olarak İzmir'de beş cilt olarak bastıktan sonra<sup>552</sup> "*Fransa maşâhir-i müellifinden Victor Hugo'nun risalesidir*" adlı bir yazı ile 6 Zilkade 1278/5 Mayıs 1862'de *Ruznamae-i Ceride-i Havadis*'te romanın EHT özetini yayımlar.<sup>553</sup> EHT külliyatı içerisinde Hugo'nun tiyatro eserleri roman ve şiirlerine kıyasla daha fazla yer alır. *Kral Eğleniyor*, *Lucrecia Borgia*, *Angelo* adlı dramları EHT'ye tercüme edilmiş ve Hagop Vartovyan (Güllü Agop) tiyatrosunda Türkçe olarak sergilenir.<sup>554</sup> Victor Hugo'nun gerek Ermenice

<sup>550</sup> Hasmik Stepanyan, *Ermenilerin Osmanlı İmparatorluğu'na Katkısı*, s. 62.

<sup>551</sup> Hasmik Stepanyan, *a.e.*, s.62.

<sup>552</sup> Hasmik Stepanyan, *a.e.*, s. 63.

<sup>553</sup> Turgut Kut, "Ermeni Harfli Türkçe Telif ve Tercüme Konuları I. Victor Hugo'nun Mağdurin Hikâyesinin Kısaltılmış Nüshası" **Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi: Tebliğler (II. Türk Edebiyatı)**, s.196.

<sup>554</sup> Hasmik Stepanyan, *Ermenilerin Osmanlı İmparatorluğu'na Katkısı*, s. 63.

gerekse de EHT eserlerine gösterilen ilginin bir yansıması da yazarın Paris'te gömüldüğü gün (1885), İstanbul'daki Ermeni basını bu günü millî bir yas günü olarak ilan etmesi ve bazı Ermeni okulları kapılarını kapatmasıdır.<sup>555</sup>

Osmanlı Ermenilerinde 1850'li yıllardan sonra büyük bir ivme kazanan tercüme hareketinde misyoner okullarında eğitim almış genç Ermeniler önemli rol oynar. Katolik, Protestan misyoner okullarında eğitim gören Ermeniler, Fransızca başta olmak üzere, İngilizce, İtalyanca ve Latince dillerinden tercüme yaparlar. İtalyanca ve Latince'den yapılan tercüme genellikle dinî eserler üzerinde yoğunlaşır. İngilizceden EHT olarak yapılan tercüme İstanbul yerine İzmir ve Malta'da basılmıştır. İstanbul'da Amerikan misyonerlerin kurduğu, mezunlarının ileri derece İngilizce bildiği Robert Koleji olmasına rağmen İngilizceden yapılmış tercüme oldukça sınırlıdır. Gerek Ermeniceye gerek EHT'ye tercümesi yapılan eserlerin içerisinde Fransızcadan yapılan tercüme ciddi bir külliyat oluşturur. 1839 tarihinde sadece İstanbul'da Fransızlar tarafından açılmış 40 değişik Katolik okulunda toplamda 5871 öğrenci eğitim gördüğü düşünüldüğünde, Ermeni mütercimler arasında Fransızcanın neden öne çıktığı iyi anlaşılmaktadır.<sup>556</sup>

EHT tercüme edebiyat eserlerinin yoğun olarak yayınlandığı XIX. yüzyılın ikinci yarısından başlayıp 1890'lı yılların sonuna kadar yaklaşık yarım yüzyıl süren dönem Osmanlı tarihi açısından önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönemdir. 1850-1870 tarihleri arasında Tanzimat reformları ile ilgili beklenti ve ümitlerin var olduğu dönemde tercüme edilen eserlerde bu doğrultuda seçilir. Bu dönemde Türk yazarlardan İbrahim Şinasi'nin Fransız şair ve tragedya yazarlarından (Racine, Gilbert, Fénelon, Lamartine'den) yaptığı ve *Tercüme-i Manzume* başlığı altında yayımladığı sınırlı sayıda dizelerin çevirilerini; Münif Paşa'nın Fénelon, Fontenelle ve Voltaire'den çevirdiği on bir diyalogunu; Ziya Paşa ise Molier'den "Tartuffe", Rousseau'dan Emil'ini örnek verebiliriz.<sup>557</sup> Ermeni mütercimlerin tercüme ettikleri eserlerde dönemin ruhunu yansıtır. Lamartine'in "*Graziella*", Chateaubriand'ın "*Son*

<sup>555</sup> Anahide Ter Minassian, **Ermeni Kültürü ve Modernleşme: Şehir, Mizah, Oyun, Aile, Dil**, s.91.

<sup>556</sup> Hasmik Stepanyan, **Ermenilerin Osmanlı İmparatorluğu'na Katkısı**, s. 63.

<sup>557</sup> Hasam Anamur, **Başlangıcından Bugüne Fransızcadan Türkçeye Yapılmış Çeviriler ile Fransız Düşünürler, Yazarlar, Sanatçılar Üzerine Türkçe Yayınları İçeren Bir Kaynakça Denemesi**, İstanbul, Gündoğan Yayınları, 2013, s. 9-10.

*İbn Serac'ın Maceraları*", Volter'in "*Carlos XII'nin Hikayesi*"ni, Makiavelli'nin "Prens", Molier'in "*Aşık Doktor*", "*Epos'un Masalları*", A. Dumas'nın "*Monte Kristo Kontu*" gibi siyasî ve edebî eserler EHT olarak yayınlanır. Ancak Sultan II. Abdülhamit döneminde siyasi havanın değişmesi neticesinde ortaya çıkan kısıtlamalar kültürel hayatı ve basım dünyasını derinden etkiler.<sup>558</sup> 1880'li tarihlerin başlarında Alexandre Dumas ve E. Siue'nin romanlarının tercümelemleri yayınlanabilirken, 1890'ın sonlarında sadece yazarların eserlerinin basımı değil adlarının anılması bile yasaklanır.<sup>559</sup>

Siyasi baskıların ve kısıtlamaların yoğun olarak hissedildiği 1870-1890'lı tarihlerde Batı edebiyatından tercüme edilerek EHT olarak İstanbul'da yayınlanmış eserlerin yazarları arasında Xavier de Montepin, Boigobe de Fortune, Emile Richebourg, Jules Marie, Jules Veme, Georges Pradele, Jules Boulabert, Georges Ohnet, Paul Feval, Pierre Ninus, Paul de Gremon, Renee Mezruan, Christopher Schmidt, Henry Franzini, Ponson du Terrail, Hector Malot, Albert Delpit, Jules de Gastyne, Emile Gaborieau gibi yazarlar yer almaktadır. Liste incelendiğinde mütercimlerin birkaç istisnanın dışında Batı edebiyatının ikinci sınıf yazarlarını tercih ettikleri görülür. Böylesi bir tercihin oluşumunda Fransız tefrika edebiyatın anlayışının benimsenmesi etkili olmuştur. Fransa'da 1830'lu yıllarında gelişmeye başlayan Fransızca "roman-feliedon" ismiyle anılan romanın önce gazete sütunlarında yayınlanması yeni bir roman anlayışının oluşmasına neden olur. Fransa'da 1836 yılında Emile de Girardin çıkarmış olduğu *La Presse* adlı gazetede maliyetleri düşürmek ve gazete satışlarını artırmak için gazetenin ilk yaprağının dörtte birlik bölümü tefrika yayınlarına ayırmasıyla başlayan bu akım gazeteciliğin gerçek anlamda kapitalist bir girişime ve dolayısıyla siyasi olarak da önemli bir kurum haline gelmesini sağlar.<sup>560</sup> Bu akım, siyasi ve sosyal meselelere değinmeyerek, basit üsluplarıyla orta sınıf okuyucu kitlesine hitap etmekteydi. Tanzimat dönemi telif ve tercüme romanın

---

<sup>558</sup> Bunun en tipik yansımalarından birini de tiyatro oyunlarının sahnelenmesine getirilen yasaklarda görüyoruz. Örneğin Güllü Agop, ünlü şair Turyan'ın Tiyatro ve Sefiller adlı eserini Hugo'nun oynanması yasaklanmış olan Sefiller romanına benzediği için oynatmamıştır. Bkz. Metin And, **Osmanlı Tiyatrosu**, Ankara, Dost Yayınları, 1999, s.32.

<sup>559</sup> Hasmik Stepanyan, **Ermenilerin Osmanlı İmparatorluğu'na Katkısı**, s. 67.

<sup>560</sup> Erol Köroğlu, "Aşırılık, Suç ve Düzeni (Tefrika) Romanda Yazmak: Dürdane Hanım Örneği" **Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, C.XLVII, S.47, 2012, s.134.

büyük bir çoğunluğu bu anlayış doğrultusunda önce gazete sütunlarında yayınlanır. Gerek gazete sahipleri gerekse de yazarlar ve mütercimler siyasi ve ekonomik kaygılar doğrultusunda geniş okuyucu kitlesinin ilgisini çekebilmek maksadıyla macera romanlarına yönelirler. Bu öncelikler doğrultusunda Hugo veya Balzac gibi klasik edebiyat temsilcilerin eserleri yerine derin irdelemeler içermeyen, olayların hızla birbirini takip ettiği, maceralar içeren romanlar tercüme edilerek gazete sütunlarında yayınlanır. Bu akımın temsilcileri olan Xavier de Montepin (1824-1902), Boigobe de Fortune (1821-1891), Paul Feval (1817-1887) Ponson du Terrail (1829-1879), Emile Gaborieau( 1835-1873) gibi yazarların eserleri, Ermenice ve EHT'ye de tercüme edilmiş olan eserler önce “*Mecmua-i Akhbar*”, “*Manzume-i Efkar*”, “*Ceride-i Havadis*”, “*Mecmua-i Havadis*” gibi dönemin önemli EHT yayınlanan gazete ve dergilerde tefrika edildikten sonra kitap olarak basılır.<sup>561</sup>

### 3.2.3. Tiyatro

Osmanlı'nın Batıyla olan kültürel ilişkilerinde tiyatro önemli bir yere sahiptir. İmparatorluğun başkenti İstanbul merkez olmak üzere, İzmir, Selanik gibi şehirlerde yaşayan azınlıkların tiyatroya olan ilgileri ve bu konuda yaptıkları çalışmalar teatral faaliyetlerin ilk adımlarını teşkil eder. Ayrıca, Osmanlı sultanlarının tiyatroya olan ilgisi, ülkede bulunan yabancı elçiliklerin tiyatro faaliyetleri ve şehri ziyaret eden Avrupalı kumpanyaların etkinlikleriyle birlikte XIX. yüzyılda Osmanlı'da modern tiyatro faaliyetleri başlar.

Osmanlı halkları içerisinde özellikle Ermenilerin gösteri sanatlarında öne çıktığını söyleyebiliriz. Tiyatronun Ermeni toplumunun kültürel ve sosyal yaşamına tam anlamıyla girişi XIX. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşmiş<sup>562</sup> olsa da Ermeni tiyatro tarihçilerine göre gerçek anlamda tiyatronun önem kazanması Venedik San Lazzaro adasında bulunan Mikhitarist manastırında dinî günlerde yapılan gösterilerle

<sup>561</sup>Hasmik Stepanyan, **Ermenilerin Osmanlı İmparatorluğu'na Katkısı**, s. 67-68.

<sup>562</sup>Boğos Levon Zekiyan, **Venedik'ten İstanbul'a Modern Ermeni Tiyatrosunun İlk Adımları: Ermeni Rönesansı ve Mikhitaristlerin Tiyatro Faaliyetleri**, Çev. Boğos Çalgıoğlu, İstanbul, BGST Yayınları, 2013, s.11.

başlar. 1774-1860 yılları arasında yüzden fazla telif ve çeviri eserin yazılıp sahnelendiği Mıkhitarist manastırında ayrıca on beşten fazla Ermeni harfli Türkçe komedi ve dram oyunu da sahnelenir.<sup>563</sup> Böylesi bir sanatsal aktivitenin Osmanlı topraklarından çok uzakta neden ortaya çıktığı sorusu oldukça önemlidir. Mıkhitaristler, XIV. yüzyılda Avrupa’da yayılmakta olan hümanizm felsefesinden etkilenerek San Lazzaro adasında kurdukları manastırda Ermeni toplumunun aydınlanmasını sağlamak amacıyla Ermeni dili ve kültürüne yönelik çalışmalarda bulunurlar. Batı ile Ermeni toplumu arasında bir köprü rolü üstlenen Mıkhitaristler, hem Ermenilerin batı düşünce dünyasını tanınmasına katkıda bulunur hem de Batı toplumuna Ermenileri tanıtarak onlarla ilgilenmesini sağlarlar.<sup>564</sup> Manastırdaki din adamlarının ve öğrencilerin çoğunluğunu Osmanlı tebaasına mensup Ermeniler oluşturur.<sup>565</sup> Bu anlamda manastır yaşantısında Ermeniceden sonra Türkçenin önemli bir yer edindiğini manastırda, karnavallarda ve önemli şahsiyetler onuruna düzenlenen törenlerde Türkçe oyunlar da sahnelenir. Osmanlı tiyatro tarihi içerisinde Mıkhitaristlerin Ermeni gençlerini eğitmek amacıyla açtığı Padova’da Moorat [Muratyan] ve Venedik’teki Raphael kolejleri tiyatronun Ermeni kitlelerine tanıtılmasında ve yaygınlaşmasında önemli okullar olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>566</sup> Bu bağlamda Mıkhitaristlerin Osmanlı tiyatrosunun oluşumunda temel olarak iki yönlü etkisini görmek mümkündür. Bunlardan birincisi Mıkhitaristlerin katkılarıyla EHT piyesler başta İstanbul olmak üzere, İzmir, Trabzon, Erzurum gibi Osmanlı topraklarının yanında Polonya ve Rusya’da Ermeni nüfusunun yoğun olarak yaşadıkları yerlerdeki açtıkları okullar ile EHT metinlerin geniş bir coğrafyada temsil edilmesini sağlayarak tiyatronun Ermeni toplumu arasında yayılmasına hizmet eder.<sup>567</sup>

---

<sup>563</sup> Boğos Levon Zekiyan, a.e., s.24-26.

<sup>564</sup> Yervant Baret Manok, **Doğu ile Batı Arasında San Lazzaro Sahnesi: Ermeni Mıkhitarist Manastırı ve İlk Türkçe Tiyatro Oyunları**, s.25.

<sup>565</sup> Anahide Ter Minassian, **Ermeni Kültürü ve Modernleşme: Şehir, Mizah, Oyun, Aile, Dil**, s.130.

<sup>566</sup> Boğos Levon Zekiyan, **Ermeniler ve Modernite: Gelenek ve Yenileşme/ Özgürlük ve Evrensellik Arasında Ermeni Kimliği**, s.76.

<sup>567</sup> Hasmik Stepanyan, **Ermenilerin Osmanlı İmparatorluğu’na Katkısı**, s.440.

Ayrıca bu okullarda yetişen Mıgırdiç Beşiktaşlıyan<sup>568</sup> ve Sırabyon Hekimyan gibi entelektüeller İstanbul'da, Osmanlı-Ermeni tiyatrosunun kurucularıdır.<sup>569</sup>

Mıkhitarist tiyatrosunun Venedik'te başlatmış olduğu tiyatro faaliyetlerinin yanında Türkiye'deki Ermenilerin tiyatro çalışmaları ise Venedikyan, Muyapan, Hayık, Minas, Pijikyan'ın önderliğinde 1810'da İstanbul'da başlar.<sup>570</sup> İstanbul'daki tiyatro gösterileri kent zengin, Avrupa hayranı ve sanat destekçileri amiraların köşklerinde sergilenir. Ermeni cemaatinin önde gelen ailelerinden olan Bezciyan, Düzyan, Balyanların alafranga stilde döşenmiş salonlarında icra edilen tiyatro temsilleri bir zamandan sonra tiyatro sever derneklerin katkılarıyla çeşitli semtlerde sergilenerek<sup>571</sup> tiyatronun, geniş halk kitlelerine ulaştırılması hedeflenir. Bu doğrultuda Arakel ve Isdetapan Altunduryan kardeşler gibi önde gelen Ermenilerin maddi destekleriyle ilk Ermeni tiyatrosu, Hasköy'de Nersesyan Okulu'nun hemen arkasında kurulur.<sup>572</sup> Bir nevi tiyatro okulu vazifesi görecektir bu toplulukta Mardiros Mınakyan, Bedros Magakyan, Isdepan Ekşiyen ve Davit Tıryants gibi daha sonra Ermeni tiyatrosunda önemli yer edinecek sanatçılar bulunur.<sup>573</sup> Altunduryan kardeşler, 1859'da Beyoğlu'nda Cafe Oriental'i tiyatroya çevirerek burayı Şark (Aravelyan) Tiyatrosu olarak adlandırır. Ermeni tiyatro tarihi içerisinde önemli bir yere sahip Sırabyan Hekimyan'ın Şark tiyatrosunun yönetmeni olduktan sonra Hasköy'de kurulan ilk tiyatrodaki yer alan İstapan Ekşiyen, Mardiros Mınakyan, Bedros Magakyan, David Triyans ile Tomas Fasulyeciyan, Serope Benliyan, Arusyak Papazyan gibi o

---

<sup>568</sup> XIX. yüzyıl Ermeni edebiyatının en büyük şairlerinden ve ilk piyes yazarlarından olan Beşiktaşlıyan, 1828 yılında İstanbul'da doğmuştur. 1839 yılında Padova'daki Mıkhitarist Muradyan mektebine başlayan şair, 1845 yılında bu okuldan mezun olur. Ortaköy'deki Lusavoriçyan mektebinde temsil vermeye başlayan yazar, 1856'da mezkûr semtte bir tiyatro topluluğunun kurulmasına öncülük eder. Edebi alanda olduğu kadar cemiyet hayatında da aktif rol olan Beşiktaşlıyan *Hamazkyats* (birlik) gibi cemiyetlerin kuruluşunda bulunmuştur. 1867 yılı sonbaharında yakalandığı amansız hastalık yüzünden İstanbul'da hayata gözlerini yummuştur. Bkz. Kevork Pamukciyan, **Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkıları IV: Biyografileriyle Ermeniler**, s. 124-126.

<sup>569</sup> Mehmet Fatih Uslu, **Melodram ve Komedî: Osmanlı'da Türkçe ve Ermenice Modern Dramatik Edebiyatlar**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, Bilkent Üniversitesi, 2011, s. 41.

<sup>570</sup> Metin And, **100 Soruda Türk Tiyatrosu Tarihi**, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1970, s. 89-90.

<sup>571</sup> Hasmik Stepanyan, **Ermenilerin Osmanlı İmparatorluğu'na Katkısı**, s.440.

<sup>572</sup> Refik Ahmet Sevengil, Naum'un İstanbul'da tiyatroculuk yapmanın kendine ait bir imtiyaz olduğunu ileri sürerek mahkemeye başvurup Hasköy'de tiyatro yapılmasını önlediğini belirtir. Bkz. Refik Ahmet Sevengil, **Türk Tiyatrosu Tarihi**, İstanbul, Alfa Basım Yayın, 2015, s.126

<sup>573</sup> Pars Tuğlacı, **Tarih Boyunca Batı Ermenileri : (1851-1890)**, İstanbul, Pars Yayın ve Tic. Ltd. Şti., C.II, 2004, s.37

dönemde önemli sanatçıları bu tiyatrodaki bir araya getirir.<sup>574</sup> Ermeni kadın oyuncuların ilk kez sahne aldığı Şark tiyatrosu Sultan Abdülmecit'e temsil sunarak Saray Tiyatrosunun gelişimine de katkı da bulunurlar.<sup>575</sup>

Ermeni tiyatrosunun en verimli döneminde 1863 yılında kapanıp tekrar açılan Şark tiyatrosu, 1867 yılında tekrar kapandıktan sonra üç topluluk kurulur. Bunlardan en önemlisi Güllü Agop (Agop Vartovyan)'un kurduğu Asya kumpanyasıdır.<sup>576</sup> 1869 yılında Asya Kumpanyasının adı "Osmanlı Tiyatrosu" olarak değişir.<sup>577</sup> Güllü Agop'un Gedikpaşa tiyatrosunda yapmış olduğu gösteriler sonucunda Sadrazam Ali Paşa'nın desteğiyle on yıllık Türkçe oyun oynatma tekelini edinmesiyle "Batılı tarzda profesyonel tiyatro yapmanın yanı sıra ulusal nitelikli bir tiyatroyu da var etmek" için çalışmalarına başlar.<sup>578</sup> Osmanlı Tiyatrosu, İstanbul'da hem Ermeni tiyatrosunun hem de genel olarak tiyatrosunun merkezi haline gelecektir.<sup>579</sup> Osmanlı Tiyatrosunda 1874-1875 tarihlerinde 80 komedi, 10 trajedi, 44 dram, 28 telif (Ermeni ve Türk yazarlara ait), 10 operet ve vodvil sergilenmiştir. İlk on yılında 200'den fazla Türkçe oyunun sergilendiği tiyatrodaki oyunların çalışma dili EHT olmuştur. Güllü Agop'un Türkçe olarak sahneye koyduğu tüm piyesler EHT olarak yazıya aktarılarak sahnelenir. Gerek Türk yazarların telif eserleri gerekse de tercüme, oyunu sahneye koyacak Ermeni rejisör ve oyuncuların anlayabilmesi için EHT'ye aktararak çalışma metinleri haline getirilir.<sup>580</sup> Değişik salonlarda sahnelenen bu oyun metinleri elden ele dolaşarak yıllar sonra kurulacak olan tiyatro gruplarının repertuarını da yer alır. Ne var ki, tiyatro tarihi açısından önemli olan bu metinler günümüze ulaşamayarak kaybolup giderler. Ancak bu tiyatro metinlerinden bazıları ayrıca kitap olarak basılır. Hatta Güllü Agop'un Gedikpaşa tiyatrosu repertuarında da bulunan Molier'in *Medsen Malgre Lui Ağama Pijşg Yaniya Zorıla Hekim* oyunu B. Kasbar Tüysüzyan tarafından 1849 yılında

---

<sup>574</sup> Metin And, **Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu: (1839-1908)**, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1972, s.154.

<sup>575</sup> Ali Budak, **Osmanlı Modernleşmesi: Gazetecilik ve Edebiyat**, s.281.

<sup>576</sup> Metin And, **Osmanlı Tiyatrosu**, s.45.

<sup>577</sup> Metin And, **Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu: (1839-1908)**, s.160.

<sup>578</sup> Kerem Karaboğa, **Geleceğe Perde Açan Gelenek Geçmişten Günümüze İstanbul Tiyatroları : (Suriçi İstanbul'u, Bakırköy ve Çevresi)**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, C.I, 2011, s.22.

<sup>579</sup> Mehmet Fatih Uslu, **Melodram ve Komedi: Osmanlı'da Türkçe ve Ermenice Modern Dramatik Edebiyatlar** s. 47.

<sup>580</sup> Hasmik Stepanyan, **Ermenilerin Osmanlı İmparatorluğu'na Katkısı**, s.442-443.

İstanbul'da tercüme edilerek yayınlanır.<sup>581</sup> Ahmet Vefik Paşa'nın "Zor Nikah" ile "Zoraki Tabib" adı altında birlikte yayınladığı tercümeden yirmi yıl önce yayınlanan bu tercüme<sup>582</sup> Türk Edebiyatında ilk Molier tercümesi olarak kabul edilebilir.



---

<sup>581</sup> Kevork Pamukciyan, **Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkıları II: Ermeni Harfli Türkçe Metinler**, s. XXI.

<sup>582</sup> İsmail Habib Sevük, **Avrupa Edebiyatı ve Biz II**, s.47..



## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### XIX. YÜZYIL TÜRK-ERMENİ ROMANINDA KİMLİK

Farklı etnik ve dinî kesimlerin bir arada yaşadığı toplumların yüzyıllar boyunca ürettikleri siyasal ve gündelik yaşam pratikleri, XIX. yüzyılda millî kimlik kavramının ortaya çıkması ve tartışılmaya başlanmasıyla yeniden düzenlenmek durumunda kalır. Gündelik hayata dair her unsur, çoğunluğun ve iktidarın diline müzakere içinde dönüştürülürken, kimlik algısının değişen dünya koşullarına göre düzenlenmesi ve bu düzenlemelerin iktidar aygıtları için herhangi bir tehdit oluşturmaması beklenir. Osmanlı gibi çok uluslu devlet yapıları için bu kimliksel dönüşüme uyum sağlayabilmek, devletin varlığı ve geleceği açısından son derece kritik bir noktada durur. Farklı etnik ve dinî kimliğe mensup toplulukların gündelik yaşam pratiklerinin kimlik sorunu özelinde siyasallaşması, Osmanlı Devleti'nin bekâsı için denetlenmesi gereken bir husustur. Bu konjonktürde şekillenen kimlik sorunu, siyaseten açıkça tartışılmasa da, soysal hayatta ve edebî üretimde örtük bir şekilde irdelenmektedir. Özellikle Osmanlı modernleşmesinin, edebî metin olanakları üzerinden kamusallaştırıldığı düşünülünce etnik ve dinî temelli kimlik tartışmalarının izini edebî üretimde aramak son derece anlaşılır bir tavidir. Bu tezde konu edinildiği üzere, dönemde birincil metin üzerinden sorunsallaştırılan kimlik unsurunun tespit edilip ikincil metinlerde tartışılması ise son derece vakit alacaktır.

Türk edebiyatı araştırmalarında kimlik kavramı henüz müstakil bir inceleme nesnesi olarak görülmezken daha çok temel savı destekleyen yardımcı bir öge olarak ele alınır. Edebiyat alanında, kimlik ve toplum ilişkisini inceleyen başlıca çalışmalardan biri Herkül Milas'ın *Öteki ve Kimlik* adlı eseridir. Milas, yüzyıllar boyunca birlikte yaşayan Türk ve Rum topluluklarının, bir imaj unsuru şeklinde ötekine dönüşümünün Türk ve Yunan romanlarında nasıl ele alındığını inceler. Osmanlı'nın son yüzyılından günümüze kadar süregelen geniş zaman dilimini içine alan bu çalışmada, kimlik unsuru daha çok temsil boyutuyla incelenirken kavramın içerdiği diğer anlam katmanları göz ardı edilir.

Türk edebiyatında kimlik tartışmaları üzerine kaleme alınan önemli eserlerden biri de Taner Timur'un *Osmanlı Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik* adlı

incelemesidir. Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde kaleme alınan romanları inceleyen Timur, Romanyalı Panait İstrati, Yugoslav İvo Andriç, Yunan İlias Venezis ve Arnavut İsmail Kadare adlı yazarların romanlarına da değinerek kimlik kavramına farklı açılardan yaklaşır. Ancak önsözde belirtildiği üzere çalışma, “bir ölçüde antolojik bir nitelik”<sup>583</sup> taşıdığından dolayı kimlik kavramı, Türk siyasi hayatının bir uzantısı gibi değerlendirilir.

Yukarıda adı geçen çalışmaların yanında kimlik kavramını spesifik açılardan ele alan çalışmalar da bulunmaktadır. Bunlardan ilki toplumsal cinsiyet ilişkilerinin anlamlandırılması adına önemli bir yerde duran Ramazan Gülendamların *Türk Romanında Kadın Kimliği (1946-1960)* adlı çalışmasıdır. Türk siyasi hayatının tek partili dönemden çok partili döneme geçtiği bir zaman dilimi içerisinde, Türk kadınının aile, çalışma, eğitim ve siyaset hayatındaki konumunu<sup>584</sup> roman bağlamında inceleyen bu çalışma, kadın kimliğini belli temalar üzerinden açıklamaya çalışırken cumhuriyet sonrası sembolik modernleşme tartışmalarına toplumsal cinsiyet kimliği açısından dikkati çeker. Yine bu bağlamda Bahriye Çeri'nin *Türk Romanında Kadın 1923-38 Dönemi* çalışmasından da bahsetmek gerekir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş döneminde Türk romanında kadın temsilini inceleyen<sup>585</sup> bu çalışma, kadın kimliğinin cumhuriyet ideolojisi bağlamında toplumsal hayatta nasıl konumlandığı üzerine yoğunlaşmaktadır.

#### 4.1. Arap Harfli Türkçe Romanlarda Kimlik

Osmanlı İmparatorluğunda Tanzimat Fermanı'ndan sonra batılı fikir akım ve değerlerinin toplumun kimi kesimlerinde kendine yer bulmasıyla başlayan kimlik temelli tartışmalar, farklı biçimlere bürünerek günümüze kadar süre gelir. Son iki yüzyıl içerisinde sosyal ve siyasal büyük çalkantılarla yüzleşmek zorunda kalan Osmanlı-Türk toplumu, Osmanlı bekâsından kalan kimlik anlayışıyla yeni edinilmeye başlayan ulus kimliği arasında sıkışmış bir psikolojiye sahiptir. Bu noktada yeniden

---

<sup>583</sup> Taner Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, İstanbul, İmge Yayınları, 2002, s.15.

<sup>584</sup> Ramazan Gülendamların, *Türk Romanında Kadın Kimliği (1946-1960)*, Konya, Salkımsöğüt Yayınları, 2006, s.12.

<sup>585</sup> Bahriye Çeri, *Türk Romanında Kadın 1923-38 Dönemi*, İstanbul, Simurg Yayıncılık, 1999.

inşa edilen topluma kılavuzluk etme iddiasıyla kurgulanan Tanzimat edebiyatını, farklı kimliksel unsurlar üzerinden incelemek, toplumsal yaşamda gerçekleşen kimlik değişiminin hangi boyutlarda olduğunu ortaya koymak adına önemlidir. Özellikle yeni edebî türlerin ilk örneklerinin verildiği Tanzimat döneminde, Müslüman Türk aydınlarının kaleme aldıkları romanlarda bu seyrin incelenmesi gerek toplum gerekse de yönetici seçkinlerin kimliksel konumlarının belirlenmesinde etkin rol oynar.

Çalışmamızın bu kısmında, Arap harfli Türkçe romanlar külliyatı içerisinde 1872-1899 yılları arasında yayınlanan, kimlik merkezli tartışmalar açısından önemli görülen eserler irdelenmektedir. Bu bağlamda, Şemsettin Sami'nin *Taâşşuk-ı Tal'ât ve Fitnat* (1875), Ahmet Mithat Efendi'nin *Felâatun Bey ve Râkım Efendi* (1875), *Paris'te Bir Türk* (1876), *Kafkas* (1877), *Süleyman Muslî* (1877), *Karnaval* (1881), *Acayib-i Alem* (1882), *Arnavutlar Solyatlar* (1889), *Müşâhedât* (1891), *Ahmet Metin ve Şirzat* (1892), Namık Kemal'in *Cezmî* (1887), Sami Paşazade Sezai'nin *Sergüzeşt* (1888), Rezaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* (1897), Mehmed Murad'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* (1891), Fatma Aliye'nin *Muhadarat* (1892), *Refet* (1897), *Udî* (1899) romanları ele alınmaktadır.

#### 4.1.1. Osmanlı Tebaasından Türk Milletine...

Osmanlı Devleti'nde etnik kimlik bilincinin gelişmesi, aynı toplumsal yapıyı paylaştığı azınlıklara göre Müslüman tebaa arasında oldukça geç dönemde gerçekleşir. Anadolu Türklerinde XIX. yüzyıla kadar etnisite temelli bir "Türk" kimlik anlayışı yerine, hâkim Osmanlı veya kuşatıcı İslâm kimlikleri üzerine inşa edilmiş kimlik algıları söz konusudur. Politik anlamda etnik kimlik, Osmanlı'nın siyasî yapılanmasının temelini oluşturmadığı gibi, devlet hiçbir zaman böylesi bir değişimin yaşanmasına izin vermediği için "Türk" kimliğinin herhangi bir politik içeriği olamamıştır.<sup>586</sup> Toplumsal yaşamda köy ya da bölge üzerinden gelişen yerel hısımlık ilişkileri, çoğu zaman daha büyük önem taşıdığından dolayı "Türk" kimliğine dayalı olarak "ortak kökene dair tarihî anılar ve seçilmiş bir yurttaki birlik ya da dayanışma duygusu"<sup>587</sup> diğer Osmanlı halklarıyla kıyaslandığında neredeyse yok gibidir. Ancak

<sup>586</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.264.

<sup>587</sup> Anthony D. Smith, **Millî Kimlik**, s.41-42.

Osmanlı İmparatorluğu'nda farklı etnisite ve dine sahip toplulukların özellikle de seyyah, tüccar, memur ve askerlerle etkileşiminin artmasıyla, Osmanlı vilayetlerinde dolaşan Türklere ilkel bir etnisite duygusu oluşur. Deusch'a göre şehirleşme, mal ve hizmet sektörlerinde istihdam kapasitesi, eğitilmiş insan sayısı gibi toplumsal hareketlilik seviyesi olarak adlandırılan olgular geleneksel toplumlarda daha yoğun bir kimlik bilincinin gelişmesine imkan verir.<sup>588</sup> Böylesi bir kimlik duygusu, XIX. yüzyıl boyunca Osmanlı'da, basın ve yayının ortaya çıkması ve yaygınlaşması; kara ve deniz yollarının çoğalması<sup>589</sup> ve ardından eğitim politikalarında uygulanan reformlarla belirgin hâle gelir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyal ve siyasal yaşam, “üyelerini diğerlerinden ayıran kültürel özelliklere sahip, süreklilik arz eden, özgüvene dayalı, içe dönük bir ataerkillik sergileyen ve iktidarın yerel ileri gelenlerinin elinde bulunan toplumsal bir kurum”;<sup>590</sup> terminolojik açıdan daha bilinen ifadesiyle “cemaat” etrafında şekillenir. Ancak Osmanlı'nın XVII. yüzyıldan itibaren Avrupa devletleri karşısında güç kaybetmeye başlamasıyla, geleneksel kimlik anlayışı yerine vatandaşlık fikrine dayalı bir kimlik bilinci getirilmeye çalışılır. Bu doğrultuda devlet yönetici seçkinleri, Hristiyan ve Müslüman halklara Tanzimat, Islahat Fermanı ve Kanun-i Esasî gibi reformlarla hukuki alt yapı oluşturdukları vatandaşlık anlayışı içerisinde bir Osmanlı kimliği kazandırmayı hedeflerler. İmparatorluk milliyetçiliği olarak da tanımlanan bu olgu, Tanzimat aydınları için devletin teşkilatlandırılmasında ve ona bağlılık duygusunun meydana getirilmesinde oldukça işlevseldir.<sup>591</sup> XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Müslüman-Türk aydınları bu düşünce doğrultusunda devletin bekası adına bir kurtuluş reçetesi olarak Osmanlıcılık ideolojisini hayata geçirirler.<sup>592</sup> İmparatorluğun kozmopolit yapısının muhafazasını öngören bu ideoloji, kültürel etnik bir olgu ortaya koymaktan ziyade siyasal birliği amaçlar.<sup>593</sup> Ancak yıllar içerisinde ülkenin ekonomik ve siyasi güç olarak küçülmesi, kimliksel düzlemde yeni stratejilerin geliştirilmesini

<sup>588</sup> Alain Dieckhoff, Cristophe Jaffrelot, **Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek: Kuramlar ve Uygulamalar**, Çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, İletişim Yayınlar, 2010, s.30.

<sup>589</sup> François Georgeron, **Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930**, s.3.

<sup>590</sup> Gerasimos Augustinos, **Küçük Asya Rumları: 19. Yüzyılda İnanç, Cemaat ve Etnisite**, s.60.

<sup>591</sup> Justin McCarthy, **Osmanlı'ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları**, s.142.

<sup>592</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji**, s.37.

<sup>593</sup> Cengiz Güleç, “Tanzimat ve Ulusal Kimliğimiz”, **Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991, s.17.

de zorunlu kılacaktır. Balkan topraklarının kaybıyla Osmanlı imparatorluğu, Müslümanların daha da çoğunlukta olduğu bir siyasi yapıya bürünürken Arap coğrafyasında olası ayrılıkçı hareketleri engellemek maksadıyla yönetici seçkinler, “pratik” bir vatan kavramı geliştirerek devlete yeni bir bağlılık ve sadakat noktası oluşturmayı arzu ederler. Bu perspektif doğrultusunda halifelik makamı Müslümanların dinsel kimliğini temsil eden bir sembol olarak kullanılır. Bir nevi Müslüman milliyetçiliği olarak tanımlanması mümkün olan bu milliyetçilik anlayışı ilk kez Genç Osmanlılar tarafından hayata geçirilmeye çalışılır.<sup>594</sup> Ancak Feroz Ahmed’in belirttiği gibi, Hristiyan ve Müslüman unsurların vücuda getirdiği Osmanlı vatandaşlığına dayalı kimlik anlayışı ile Abdülhamid döneminin Sünnî İslâm’ı öne çıkartan Osmanlı kimlik anlayışı temel düzlemde birbirinden oldukça farklı biçimde yer alır.<sup>595</sup>

Etnik kimlik oluşum süreçleri incelendiğinde, bir etnik grubun varlığı ilk önce kendilerini tanımlayacak kolektif, özel bir ada sahip olmasıyla mümkün olur.<sup>596</sup> Bu noktada Osmanlı aydınının, Osmanlı halklarını hangi isim altında tanımlayacağı meselesi oldukça sıkıntılıdır. Dönemin ve toplumun şartlarına göre kimlik perspektifi geliştirmeye çalışan aydınlar “Osmanlı ve İslâm” milleti kavramları arasında gelgitler yaşarlar. Aydınlar için “İslâm milleti” kavramı devletin bekasının sağlanması adına yeni bir sadakat merkezi yaratmak için oldukça elverişli imkânlar sunar.<sup>597</sup> Ancak ülkenin çok kavimli yapısını muhafaza için XIX. yüzyıla kadar Emevi, Abbasi ve Selçuklu gibi bir hanedanlığı ifade eden Osmanlı,<sup>598</sup> bu yüzyılda gerçekleşen kimlik algısıyla beraber, bir toprak parçasında yaşayan topluluğu ifade eden üst bir kimlik olarak kullanılır. Fakat “Osmanlı milleti”yle Osmanlı halklarının mı kastedildiği, yoksa Müslümanların yeni bir adının mı olduğu çok belli değildir.<sup>599</sup> Bu belirsizliğin izi Tanzimat romanına sirayet ederken dönemin öne çıkan ismi Ahmet Mithat Efendi de bu toplumsal kimlik açmazını kimi eserlerini yansıtır. Ahmet Mithat Efendi’nin

<sup>594</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.203.

<sup>595</sup> Selim Deringil, **Simgeden Millete: II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet**, s. 126.

<sup>596</sup> Anthony D. Smith, **Milli Kimlik**, s.42.

<sup>597</sup> Mümtaz’er Türköne, “Tanzimat’ta Millet Fikrinin Doğuşu”, **Türkiye Günlüğü**, S.8, 1989, s. 38-39.

<sup>598</sup> Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s. 2.

<sup>599</sup> Bernard Lewis, **a.e.**, s. 333-334.

Osmanlı tabiiyetinde bulunan Rumların ayrılıkçı taleplerinin önüne geçme kaygısıyla Osmanlılık fikrinin propagandasını yaptığı<sup>600</sup> *Arnavutlar Solyatlar* romanında, aynı etnik kökene sahip Müslüman Arnavutlar ile Rum Solyatlar arasındaki siyasi kavga konu edinilir. Ahmet Mithat Efendi, Osmanlı'nın fethettiği topraklarda yaşayan halklara yaklaşımını anlattığı satırlarda Bizans imparatorluğuna mensup Rumların dinî ve etnik kimliklerini muhafaza ederek “Osmanlı” kimliğine sahip olduklarını belirtir.

“Devlet-i aliyye-i Osmaniyyenin mebâdî-i zuhûrundan beri taht-ı idâre-i âdilesine giren ahâlî-i Nasrâniyyeyi ve bilhassa gerek İstanbul'un fethi esnasında ve gerek ondan sonra Osmanlılaştırılan Rumları velev ki cebren olsun kabûl-i İslâmiyyete mecbur etmemiş bulunmasına müverrihîn-i cedîdenin pek çokları şaşarlar ve bu müverrihleri mütalâa eden pek çok zevat dahi onların şu efkârına iştirak ederler. Bu efkâra göre Osmanlılar İstanbul'u aldıkları zaman binlerce senelik Rûm-ı Şarkî devletini rehîn-i inkırâz eyledikleri gibi kademce Rûm-ı Şarkî ile beraber bulunan Şark Patrikhanesini dahi fesih ve ilga ederek Rumlara dinlerini ve lisanlarını kaybettirecek esbap ve vesailin kâffesine bittevesül Osmanlılığı bir yekparelik hâline ifrağ etmeliymiş. Bu da bir fikirdir ve ahvalin sonradan aldığı surete nazaran eğer o zamanlar Osmanlılık böyle yekpareleştirilmiş olsaymış, ihtimal ki gerek devlet-i aliyye ve gerek taht-ı idâreye alınan reaya hakkında daha hayırlı olurmuş. Lâkin devlet-i aliyye-i Osmâniyyenin zikrolunan devr-i istilâda nokta-i nazar-ı hikmeti bu fikirden daha âli olup Osmanlılığın yekpareliğini bu mülkteki akvamdan hiçbirisinin din ve mezhep ve lisan ve kavmiyetlerini ihlâl etmeksizin yalnız fikirce ittihatla ararmış.”<sup>601</sup>

Görüldüğü üzere Ahmet Mithat Efendi, İstanbul'un politik geçmişinden hareketle, ilk etapta ne kertede Osmanlılaşacağı tartışılan gayrimüslim tebaaya değinirken fikir birliğini yeterli gören asgarî bir ortaklıktan söz eder. Din ve dil mefhumları gayrimüslim tebaanın inisiyatifine göre düzenlenen özgül unsurlar olarak cemaatin iradesine terkedilirken Osmanlılık ideolojisi için sadece fikrî ortaklık yeterli görülür; ancak, imparatorluk sınırları içerisinde farklı din, dil ve etnik bilince mensup toplulukları “Osmanlı” kimliği altında toplama stratejisi, Balkan vilayetlerinin çoğunun elden çıkmasının ardından revize edilecektir. Çoğunluk itibarıyla Müslüman nüfusunun yoğun olarak yaşadığı topraklardan müteşekkil bir imparatorluk ortaya çıkması,<sup>602</sup> Osmanlı kimliğinin daha İslâmî söylemlerle örülmüş bir hâl almasına neden olur. Bu durumun tezahürünü yine Tanzimat romanında bulmak mümkündür;

<sup>600</sup> Fazıl Gökçek, **Osmanlı Kapısında Büyüme: Ahmet Mithat Efendi'nin Hikâye ve Romanlarında Gayrimüslim Osmanlılar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s.75.

<sup>601</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Arnavutlar Solyotlar**, Ankara, TDK, 2002, s.24-25.

<sup>602</sup> Selim Deringil, **Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet**, s. 126.

siyasî kimliğiyle ön plana çıkan tarihçi-gazeteci Mizancı Mehmet Murat, *Turfanda mı? Yoksa Turfa mı?* adıyla yayınlanan tek romanında, kendi hayatına olan benzerliğiyle dikkati çekilen bir karakterde Osmanlılık ideolojisini ortaya koyar. “İttihat-ı İslâm” ideolojisini hayata geçirmeyi amaçlayan idealist bir Osmanlı genci olan Mansur’un hayatının konu edinildiği romanda, Osmanlı kimliğinin yüceltici bir tavırla ele alındığı görülür. Bir Fransız kolonisi olan Cezayir’den Fransa’ya tıp öğrenimine gönderilen Mansur’un kimlik tanımı tamamen İslâm ideolojisi üzerine kuruludur. O “temayülat-ı İslâmiyesiyle beraber temayülat-ı Osmaniyeye kapılmış”<sup>603</sup> yeni bir Osmanlı aydınıdır. Bu durumu kendi ifadesiyle şu şekilde dile getirir:

“Yüzünde hiddet alâimini göstererek ayağa kalktı ve birkaç kere odayı boyladı. Rastgele bir noktada birden durduğu vakit yüzünde beşâset meşhud oluyordu. “Biz yine o Osmanlı, o Müslümanız.”<sup>604</sup>

İslâmî söylemler çerçevesinde kurgulanan Osmanlı kimliği, XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra, Osmanlı aydınlarının düşünsel anlamda Avrupa ile daha yakından ilişkiler içerisine girmeleriyle birlikte; soy ve kan bağı yerini etnisite bağlamında kullanıldığı biçimiyle Türk kimliğine bırakır. Osmanlı aydınları arasında böylesi bir kimlik bilincinin uyanmasında Avrupa’da Türkoloji alanında yapılan çalışmalardan sonra Türk kavimlerinin tarih ve uygarlığı hakkında ortaya çıkan bilgiler ve Osmanlı topraklarına gelen Avrupalı sürgünlerin Osmanlı’da yayınladıkları kitaplar da etkili olur. Bu aydınların yanı sıra, Osmanlı halkları arasında Hristiyan olarak Batıdan gelen milliyetçi fikirlere daha açık olan ve devlet yönetici seçkinleriyle yakın ilişkiler içerisinde olan Rumlar ve Ermeniler de etkin bir rol üstlenirler.<sup>605</sup> Ahmet Mithat Efendi’nin Avrupa’da Müsteşrikler Kongresine katıldıktan sonra, genelde İslâm ve Osmanlı medeniyetini, özelde Türk milletinin büyüklüğünü ortaya koymak için kaleme aldığı<sup>606</sup>, *Ahmet Metin ve Şirzat* romanının başkarakteri Ahmet Metin, bir Selçuklu şehzadesi olan Şirzat’ın hayatını anlatan bir roman okuyup etkilenecek romanın geçmiş olduğu coğrafyayı keşfe çıkar. Aslında bu yolculuk tarihe dönerek

<sup>603</sup> Mehmed Murad, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1999, s.39

<sup>604</sup> Mehmed Murad, *a.e.*, s.18

<sup>605</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 2

<sup>606</sup> Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Mithat Efendi*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2008, s.456

kimliksel düzlemde arayış içerisinde olan Osmanlı aydınının etnik bilinçlenme sürecini ifade etmektedir:

“Ahmet Metin gibi azm-i âli sahibi bir adamın eline bir güzel roman geçer de onu tettebbu ve tetkik veyahut kendi tabiri veçhile o roman kahramanın bıraktığı izi taharri gayretiyle böyle çıkar ise elbette o kadar hakayık keşfine muktedir olabilir ki yine kendi tabiri veçhile, bizim için o keşfin derece-i ehemmiyeti âdeta Mısır hiyeroglif hatlarının inkişafı derecesinde bir ehemmiyet-i maddiye hasıl eyler. Demek oluyor ki, Ahmet Metin’in hasıl eylediği şu merak bizim için dahi bir merak-ı millî hükmünü alabilir.”<sup>607</sup>

Kurguda gerçekleşen bu kimliksel arayış, o dönemde gayrimüslim tebaa arasında kurgulanan kimlik kavramını okuyabilmek adına önemlidir. Dinî kimlik içinde gelişen yeni etnisite algısının karşısında, köklü bir geçmiş kurgulamaya çalışan Osmanlı aydını karşımıza çıkar. Bu bağlamda, etnik kimlik oluşum sürecinde, aidiyet olgusunun sağlanmasında “hayalî bir soy, farazi bir ecdat” üzerinden bir “ortak ata”ya dayanma olgusu kimliğin temellendirilmesinde önemli bir rol oynar. Bu “ortak ata” inancı genetik bağlardan oluşan bir yapı olmak zorunda değildir. Ortak ata inancı etrafında oluşturulan aidiyet duygusu birey ve grupları kimlik düzleminde tanımlayarak onu geniş bir ailenin üyesi haline getirir.<sup>608</sup> Etnik ve tarihsel kökene ait olgular içerisinde yeni bir kimlik oluşturma süreci Osmanlı İmparatorluğu’nda da yaşanır. Tarihi mitlerin işlevselliğinden yararlanarak tarihi arzu ettiği koşullara göre yorumlaması, Osmanlı aydını için de pratik bir unsur halini alır. Bu bağlamda tarih miti Hülya Argunşah’ın da belirttiği gibi, Tanzimat romancıları için Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu durumdan kurtulması açısından bir sığınaktır. Tarihten örnek alınan olay ve kişiler edebi metinlere taşınarak toplumda yeniden bir diriliş duygusu uyandırılmak istenir. Bu tarihe yönelik meyli, Osmanlı aydını için Batı karşısında yaşanan aciziyeti telafi edici bir duygu sağladığı gibi Batı’nın İslâm dünyasına ve Osmanlı’ya karşı ürettiği olumsuz yargıyı engelleyerek<sup>609</sup> söylemsel düzlemde etnik kimliğin inşasına imkân sağlar. Gerek Osmanlı halklarına bir üst kimlik bağlamında kullanılan bir Osmanlı kimliği gerek İttihat-ı İslâm ideolojisi

<sup>607</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Ahmet Metin ve Şirzat**, Ankara, TDK, 2013, s.46-47.

<sup>608</sup> Akif Pamuk, **Kimlik ve Tarih: Kimliğin İnşasında Tarihin Kullanımı**, s. 56.

<sup>609</sup> Hülya Argunşah, “Ahmet Mithat Efendi’nin Tarihi Romancılığı” **Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar**, Haz. Nüket Esen; Erol Köroğlu, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006, s.120.



etrafında bütün Müslümanları Batı emperyalizmi karışışında bir araya getirmeyi hedefleyen İslâm kimliği, onları var eden değerlerin bir ölçüde muhafaza edilmesiyle mümkün olur. Selahaddin, Emir Nevruz ve Sultan I. Selim ve II. Mehmet gibi İslâm ve Osmanlı<sup>610</sup> tarihinin önemli şahsiyetleri geçmişin tozlu raflarından indirilip etnik bilincin uyanmasına hizmet eden birer kahramana dönüştürülerek edebi metinlerde yer alırlar. Bu, tarihsel kahraman kültürünün kimlik bilincine hizmet eden unsura dönüşmesini yine Mansur karakteriyle görmek mümkündür. Mansur, İslâm ve Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletleri karşısında yaşamış olduğu güç ve iktidar kaybını ortadan kaldırmaya yönelik çözüm aradığı zamanlarda başvurduğu veri kaynağı tarihsel isimlerle ve onların başarılarıyla kuşatılmış bir tarih anlayışdır.

“Tarihimiz kahraman alaylarıyla dolmuş, taşmıştır! Bir taraftan Osmanlar, Orhanlar, Hudavendigârlar, Yıldırımlar, Çelebiler. Fatihler, Yavuzlar... Diğer taraftan Alaaddin Paşalar, Çandarlı-zadeler, Sokullular, Köprülüler. Hanedan yine o hanedan-ı âlidir, bendegân yine sadık ve fedakar bendegândır. Sanki asr-ı hazırda emsali yok mu? Mahmud-ı Adlî namının ihraz ettiği makama itilâ etmek dâvasına ictisar edecek Avrupa serefrazları kimlerdir? Reşid'i yetiştiren millet yine bu millet değil mi? Gavail-i mütenevviadan nâşi muvakkat bir sekte gelmiş. Heybet ve azamet-i Osmaniye'nin yine celâdet-nüma olması için her nasılsa meydan almış bulunan cehaletin muzlim perdesini ref ile tenvir-i efkâr etmekten başka bir şey lazım mı? Asar-ı Mahmudiye, âsar-ı Mecidiye hep o maksade-i müntehi olacak himmat-ı azimeden başka bir şey mi? Bugün önünden geçtiğimiz şu zirhlılar, şu âsar-ı Aziziye dahi kuvve-i hayatımıza dâl değil de nedir? Şüphem yoktur. İstikbalimiz, mazimize bile gıpta ettirecektir.”<sup>611</sup>

Bu biçimde bir tarih anlayışına yönelme dönemin şartları göz önünde bulundurularak devamlı güncellenir. Osmanlı'nın klasik tarih anlayışı temel düzlemde, Musevi-Hristiyan kutsal tarih anlayışı çerçevesinde ele alınırken kutsal tarihin uzantısı olan Osmanlı devleti, “Cihan devleti”, Osmanlı sultanı “padişah-ı âlem” olarak görülür.<sup>612</sup> Ancak Osmanlı'nın Batı karşısında güç kaybetmesiyle beraber, bu evrensel tarih anlayışının yerini Osmanlı İslâm tarih anlayışı alır. Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluk tarihi, siyasal anlamda önemli bir veri kaynağı olsa da yıllar içerisinde imparatorluğu oluşturan unsurların birer birer Osmanlı'dan ayrılışı, “Osmanlı kimliği” etrafında oluşturulan tarih anlayışının başka bir bağlama taşınmasını zorunlu kılar. Böylece XIX. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı İslâm tarihi

<sup>610</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.42-43

<sup>611</sup> Mehmed Murad, **Turfanda mı Yoksa Turfa mı?**, s.18-19

<sup>612</sup> Taner Timur, **Osmanlı Kimliği**, s.123

yerini daha etnik temelli bir tarih anlayışına bırakır.<sup>613</sup> Bu çerçevede, aydınlar için İslâm öncesi Türk tarihi ortak ata anlayışının yerleşmesi için veri kaynağıdır. Özellikle Avrupa’da Türkoloji alanında yapılan çalışmalarla, Türk tarihi tartışmaları İslâm öncesine taşınarak “seküler” bir tarih anlayışının doğmasına zemin hazırlanır. Ahmet Mithat, *Ahmet Metin ve Şirzat* romanında kendi devri açısından oldukça dikkat çekici bir biçimde Türk tarihinin başlangıcını İslâmiyet öncesi Türklere dayandırarak<sup>614</sup> Türklerin medeniyetlerinden, üstünlüklerinden bahsedip kimliksel düzlemde yeni bir etnik bilinç yaratma çabası içerisine girer:

“Türk kavmi, pek kadim, pek büyük, pek âli-haslet bir kavimdir. Abbasiyenin daha mebadi-i şöhretinde bunlar askerlik hizmetiyle memalik-i İslâmiyeye gelerek İslâmın asıl seyfi satvetini, Türk bazuları sallamış oldukları gibi, İslâmdan evvel dahi Türklük, hem terakkisiyle hem ulüvv-i şanıyla en büyük milletlerden idi. “Sitya” namıyla coğrafya-yı kadime üzerinde tahdid-i hududuna bile Yunanlıların muktedir olamadıkları memalik, işte şimdiki Türkistan olup, her millet İskender-i kebire mağlup olmamışlar idi. Bundan üç dört bin sene evvel Anadolu’yu da Mısır’a kadar feth ve birçok yıllar idare edenler bunlardır. Beri taraftan Sedd-i İskender’in inşasıyla men-i mürurlarına çare arandığı gibi, öte taraftan Sur-ı Çin’in dahi inşasıyla men-i mürurlarına çare aranan kavim-i celil işte bu Türk kavmidir. Bunları masal sanmayınız. Hakayık-ı tarihiyedir. Nihayet ilk Türk unvanını alan zat, Hazret-i Nuh’un hafidi olup Nuh Aleyhisselam doğrudan doğruya bizim ağa babamızdır.”<sup>615</sup>

Etnik kimlik bilincinin canlandırılması ve geçmişle gelecek arasında parçalanmamış bir hafızanın sağlanmasında yine mitik tarihin işlevi ön plana çıkar. Ancak Müslüman Türkler arasında toplumun büyük bir kısmının kendi tarihine olan ilgisizliği Osmanlı aydınları için bir endişe vesilesidir. Bu endişenin toplumsal anlamda iki açıdan karşılığı vardır. Ahmet Mithat Efendi’nin de dile getirdiği şekliyle bunlardan ilki, milletlerin kendi tarihlerini yanlış anlaması ya da bilmemesi neticesinde milletlerin felakete sürüklenebilmeleri; ikincisi ise tarihle bağın kopmasının millî şuurun doğması önünde en önemli engel olmasıdır.<sup>616</sup> Heder’in bireyin mensubu bulunduğu toplumun dilini, tarihini, mekanını bilmesi gerekir önermesiyle<sup>617</sup> birebir örtüşen düşünce biçimi, Tanzimat yazınına etnik kimliği anlamlı kılacak tarih anlayışı olarak yansır.

<sup>613</sup> Taner Timur, a.e., s.123.

<sup>614</sup> Orhan Okay, **Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Mithat Efendi**, s.57.

<sup>615</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Ahmet Metin ve Şirzat**, s.72.

<sup>616</sup> David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, s.43.

<sup>617</sup> Hasan Aksakal, **Türk Politik Kültüründe Romantizm**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s.20

“-Tamam! Şu Şirzat’ın bırakmış olduğu izi aramalıyız. Vakıa sinîn ve a’sârın tettebbu ve teakubu bu izi epeyce silmiş ve hemen belirsiz bir hâle getirmiş olacağı derkâr ise de asıl marifet dahi böyle bir eser-i kadimin silinmiş olan mahkûkatını meydana çıkarıp hem kendisi okuyabilmek hem de âleme okutmaktır. Bu meseleyi tettebbu ve tetkik ile meydana çıkarmak Mısır hiyerogliflerini hall ve kıraat ederek âlemede okutmak gibi bir şey olur. İslâm ve Türk tarihi nerelere kadar tevsî-i hudut eylediği ve Avrupa ile münasebetlerini ne derecelere götürmüş olduğu ancak bununla anlaşılır. Mesele zahir-i hâlde hayalî bir hikâyeden ibaret ise de tasvirat-ı tarihiyesi de hayalî değil a? İşte havi olduğu esami-i eşhasın aglebi esami-i tarihiyedendir. Esami-i mevakiin ise kâffesi esami-i coğrafiyedendir. İslâm’dan, Türklerden, Osmanlılardan kaçî haberdardır ki yedi sekiz asır mukaddem, kendi eslafları Avrupa halkıyla münasebetlerini bu derecelere kadar vardırırmış olsunlar? Bizim tarihlerimiz bu babda laldırlar.”<sup>618</sup>

Etnik kimliğin toplumsal düzeyde canlandırılması, tarihi şahsiyet ve olayların “ortak ataya ait tarihsel”<sup>619</sup> bir belleği “bireyleri, cemaate bağlayan bir anı zinciri”<sup>620</sup> içerisinde verilmesiyle mümkündür. Bu bağlamda tarihsel sürekliliğin sağlanmasında anı zincirini aktif kılarak bugüne ve geleceğe taşıyacak anlatılara ihtiyaç vardır. Masallar, efsaneler, destanlar, anı zincirinin taşıyıcısı olarak etnik kimliğin ihtiyacı olan ortak ata ve geçmişi anlamlı kılar.<sup>621</sup> Osmanlı aydınları ise, etnik kimliği anlamlı kılacak ortak ata ve geçmiş bağlarını yerli masallar, efsaneler ve destanlarda aramak yerine Batılı tarihçilerin eserlerine başvururlar. Batı kaynaklı tarihi metinler üzerine inşa edilmiş bir kimlik anlayışı, meşruluk arayışı içerisinde olan aydınlar için uygun bir zemindir. Bu sebepten dolayı otorite olarak kabul edilen Batılı tarihçilerin yaklaşımları zaman zaman Tanzimat anlatıcısının sesine karışır. *Ahmed Metin ve Şirzat* romanında Ahmet Mithat, İtalyan tarihçi Sezar Kaneto’nun *Tarih-i Umumi*’si kitabından naklen Türklerin kökenine ait bir destanı okuyucuyla paylaşır:

“Bakınız size bir misal irad eyleyim. Mevcut olan tarihler meyanında İtalyalı Sezar Kanto’nun tarih-i umumisinden daha mükemmelini tanır mısınız? Neofari:-Sezar Kanto’yu işittim ama, itiraf eylerim ki görmedim. Ahmet (kütüphanesinden eliyle göstererek):İşte madam! Her biri altışar yedişer yüz sahifelik on sekiz cilttir. Gayet makbuliyetinden dolayı birçok lisanlara da tercüme olunmuştur. Bendeki Fransızcadır. Daha geçen gün elimde bulunduğu cihetle cildi ve sahifesi bile hatırımda kalmıştır ki, dokuzuncu cildin üç yüz seksen yedinci sahifesinden başlıyor idi. Türklerin pek eski zamanlarda Çin’in “Altay” Dağları’ndan zuhur eyledikleri ve Çin içinde birçok galibane cevelanlar icrasından sonra milad-ı İsa’dan bin iki yüz sene evvel Hiya nam Çin İmparator hanedanından bir prens bunlara dehâlet etmekle bir devlet-i mahsusa kurduklarını

<sup>618</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Ahmet Metin ve Şirzat*, s.45-46.

<sup>619</sup> Anthony D. Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, s.50.

<sup>620</sup> Semra Somersan, *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*, s.31.

<sup>621</sup> Ahmet Yıldız, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, s. 28.

ve bu devletin bin seneden ziyade devam ederek ezcümle milad-ı İsa'dan iki asır mukaddem bunlardan Yuvehi nam hükümdar zamanında Çin'in şimal taraflarını bilküllüye herc ü merc ettiklerini filanı hikâyeden sonra asıl Türk namını nasıl ve ne zaman almış olduklarını da anlatmak için diyor ki: "Bunların ism-i kadimleri Hyung olup Hyunaglardan birkaç tayfa, Lyanag Şimalî Hükümeti tarafından firara mecbur edildiklerinde Sihal yani "Baykal" Nehir ve Gölü kenarlarına iltica etmişler idi. Orada iken vahşî bir halk bunları katliam eyledi. Yalnız on yaşında bir çocuk kaldı ki onun da elleri ayakları kesilmiş idi. Bir su başına kadar sürüklenerek orada bir dişi kurda tesadüf eyledi. Kurt ile ünsiyet ederek, kurt çocuğu beslediği gibi çocuktan hamil dahi kaldı. Nasılsa bir dağa kadar çekilerek orada on nefer oğul tevlid eylediler. Badehu bunlar civardan birtakım kadınları igtisab eyleyerek çoğalmaya başladılar. Hasena isminde birisi bu yeni kabilenin başı oldu ki bu kelime "kurt" manasındadır. Ve aslı nesli kurt olduğunu göstermek için de bayrağına bir kurt kafası resmeyleti. Bunların adetleri çoğalarak Altay Cibali'nin vadilerine yayıldılar. O zaman Türk namını aldılar ki, Çinliler bu ismi "Tukiyu" diye tesmiye eylediler. Tukiyu kelimesi dahi Çin lisanında "kalkan" demektir. Şimalen Sibirya, garben Aral Denizi ve Horasan ve cenuben Tibet ve Transoksiyal ile mahdud olup gayet güzel bir halkın ikametgâhı olan yere hâlen "Türkistan" denilir."<sup>622</sup>

Ahmet Metin'in batılı bir kadına, kendi tarihini ispat için batılı bir kaynağı göstermesi son derece dikkat çekicidir. Alt okumada onay mekanizmasını batı olarak gören bir anlayış ve batının Türk kahramanlık anlatılarına yer veriyor oluşu da anlatıcının işini kolaylaştırırken sahip çıkabileceği bir etnik geçmişe kavuşmasına da yardımcı olur. Anthony Smith'e göre, etnik kimliğin inşasında birey, toprak parçasıyla duygusal bir bağ oluşturmali; bu toprak parçası herhangi bir yer olmaktan ziyade "tarihî" bir toprak, "yurt", halkın "beşiği" olmalıdır.<sup>623</sup> Bu bağlamda Osmanlı seçkin yöneticileri, büyük oranda teritoryal (topraksal) bir bütünleşme etrafında bir kimlik anlayışı ortaya çıkarmayı arzu ederler. Tanzimat dönemine kadar "ev veya doğulan yer" manasına gelen "vatan" kelimesi bu dönemle birlikte büyük değişikliklere uğrayarak Fransızların "Pather'land-baba yurdu" terimi gibi kullanılmaya başlanır.<sup>624</sup> Osmanlı aydın ve yöneticileri, imparatorluğun bekasını, benzeri Avusturya imparatorluğunda görülen patriyotizm yani vatanseverlik düşüncesi etrafında şekil kazanan bir imparatorluk milliyetçiliğinde bulurlar.<sup>625</sup> Tanzimat aydınları tarafından kullanılan vatan kavramı ise bütün Osmanlı halklarını bir aidiyet duygusuyla birbirine bağlayacak şekilde kullanılır. Vatan kavramını, teritoryal anlayış çerçevesinde

<sup>622</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Ahmet Metin ve Şirzat**, s.215-216.

<sup>623</sup> Anthony D. Smith, **Milli Kimlik**, s. 25.

<sup>624</sup> Hans Kohn, **Türk Milliyetçiliği**, s.13.

<sup>625</sup> İlber Ortaylı, **Gelenekten Geleceğe**, s.170.

devletle eş anlamlı görme fikri edebiyatta kendisine oldukça yer bulur. Özellikle Namık Kemal yazınında bu bağlamda kullanılan vatan kavramı, Osmanlı kimliğini pekiştiren bir unsurdur. Kemal'e göre Osmanlı kimliği, dinsel ve etnik köken farklılıkları gözetilmeksizin yüzyıllardır aynı “vatanda meskûn bilcümle halktan mürekkep” bir hanedana bağlı siyasal bir bütün olarak sunulur.<sup>626</sup>

Vatanseverlik kavramı, milliyetçi literatürde iki bağlamda irdelenir. Bunlardan ilki etimolojik anlamda vatanseverlik, “baba ülkesi” yani tarihsel anlamıyla kralın ülkesi kökünden gelmekte olan “patria” kelimesinin anlam biçimiyle ele alınmasıdır. Kavramın bu anlam boyutuyla ele alınması kraliyet düzeninden ulus devlet düzenine geçişi temsil eden siyasi bir kisveye bürünmesine neden olur.<sup>627</sup> İkincisi ise, kavramın yüklenmiş olduğu anlamla ilgilidir. Yani vatanseverlik milletin varlığını korumak için kimi zaman kahramanca savunulmasını sağlayan itici bir kuvvettir. Arjun Appadurai bu doğrultuda vatanseverliği “yurttaşın ülkesi için ölme istidadı” olarak tanımlar.<sup>628</sup>

Namık Kemal'in 1878'de telif çalışmalarına başlayarak iki cilt olarak tasarladığı ancak sadece 1881 yılında birinci cildini bitirebildiği *Cezmî* romanında “vatan” kavramının iki biçimde de kullanıldığı görülür. Kemal'in, *Celalleddin Harzemşah* tiyatro oyununda ileri sürmüştüğü İttihat-ı İslâm ve vatan sevgisi gibi olguları işlediği *Cezmî* romanı bu bağlamda ideolojik bir romandır.<sup>629</sup> Eser, Osmanlı devletinin yavaş yavaş duraklama devresine girdiği bir dönemde Osmanlı imparatorluğu, İran şahlığı ve Kırım hanlığı gibi üç devletin siyasi mücadelelerini merkeze alarak oluşturulur. Yapıttaki dört önemli şahsiyet de bu siyasi güç merkezlerinin temsilcileri olarak yer alır; Cezmî, Osmanlı; Adil Giray, Kırım şehzadesi; Şehriyar, İran şahının karısı; Perihan ise Şahın kardeşidir.

Romanın giriş kısmında yazar, XVI. yüzyıl Müslüman ve Hristiyan dünyasında yer alan devletlerin siyasi ve ekonomik durumlarıyla alakalı bilgiler verir. Avrupa'da yaşanan ekonomik ve teknolojik değişimlerin Osmanlı-Türk toplumunu kimliksel

---

<sup>626</sup> Hüseyin Sadoğlu, *Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*, s.62-63.

<sup>627</sup> Alain Dieckhoff; Cristophe Jaffrelot, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek: Kuramlar ve Uygulamalar*, s.26.

<sup>628</sup> Alain Dieckhoff; Cristophe Jaffrelot, a.e., s.25.

<sup>629</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s.407.

düzlemde uyarımlara yol açacak bir üslupla ele alınması, yazarın daha önce yapmış olduğu tarih çalışmalarıyla örtüşür.<sup>630</sup> Böylece yazar, kriz halindeki Osmanlı toplumsal yapısının çöküşünü engellemek için tarihi, edebî-siyasal<sup>631</sup> projenin aygıtı haline getirirken; Osmanlı İmparatorluğu'nun yükselme devrinde ulaşmış olduğu sınırları anlattığı giriş bölümünde ikili bir amaç güttüğü söylenebilir. Bunlardan ilki XVII. yüzyıldan başlayarak gerek siyasî gerek ekonomik anlamda küçülmeye başlayan Osmanlı İmparatorluğu'nun o ihtişamlı dönemlerinin hatırlatılması; İkincisi ise, yazarın oluşturmaya çalıştığı vatan kavramının sınırlarının siyasî olmaktan ziyade kültürel bir alanı kapsamasıdır.

“Hicretin onuncu asrı ki birinci senesinde üçüncü hanedan-ı hilâfet'in onuncu padişahı olan Sultan Süleyman-ı Kanuni'nin viladeti ikbal-i istikbaline berat-ı istihlal olmuş idi. Vukuat ve keşfiyyat-ı azimece tarih-i insanıyyetin ekser kurûnuna tefevvuk eder. Güya ki yed-i kudret birkaç bin senelik müesser celileyi de bir yere toplamış da nazar-ı hikmete karşı bir mucize daha göstermek için yüz yıldan ibaret bir zaman içine sıkıştırmıştı. (...) Fakat onuncu asırda idi ki Sultan Selim-i evvel kürre-i zemini bir padişah için az görerek sekiz seneden ibaret olan devri saltanatında Mısır ile umum-ı Arabistan ve yarı Kürdistanı bir merkeze rabt eyledikten başka hilafet-i İslâmiye'yi vezâifini bi-hakkın icraya muktedir bir hanedana nakl ederek İskender'e, Cengiz'e ve hatta Timur'a dağ-ı derün olan cihangirlik fikrinin İslâmiyet kuvvetiyle husûlüne lazım olan esbabı istihzar eyledi.”<sup>632</sup>

Bu biçimde Namık Kemal, İslâmiyet'in Osmanlı ile anayurt arasında gerçek bir ilgi kurduğunu önemle işaret ederek vatan terimini bütün Osmanlı İmparatorluğu'nu kapsayacak biçimde kullanır.<sup>633</sup> Romanın yazıldığı dönemde hayata geçirilmiş olan Tanzimat reformları doğrultusunda oluşturulmaya çalışılan Osmanlı kimliğinin aksine yazar vatan olgusunu Müslüman-Türk kimliğiyle sınırlandırır.<sup>634</sup> Böylece Osmanlı üst kimliğinden sapma, imparatorluğun 93 Harbi'yle Balkan topraklarından çekilmesi ve İttihat-ı İslâm ideolojisi etrafında ülkenin bütünlüğünü koruma endişesiyle

<sup>630</sup> Sadık Tural, “Tarihi Roman Geleneği veya Cezmî”, **Doğumunun Yüzellinci Yılında Namık Kemal**, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1993, s.89.

<sup>631</sup> Fatih Altuğ, “İstinat Duvarı Olarak Cezmi: “Tarihe Müstenit Hikâye”, **Edebiyatın Omuzundaki Melek: Edebiyatın Tarihle İlişkisi Üzerine Yazılar**, Der. Zeynep Uysal, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s.149.

<sup>632</sup> Namık Kemal, **Cezmî**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2003, s.15-17.

<sup>633</sup> David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, s.70.

<sup>634</sup> Fazıl Gökçek, “Tanzimat Dönemi Türk Romanında Osmanlı Kimliği” **Doğu Batı Dergisi**, S.52, 2010, s.251.

gerçekleşir.<sup>635</sup> Gellner, dil ya da ortak tarih gibi paylaşılan pozitif değerlere sahip olmayan gruplarda dinin, üst-kültür bağlamında yeni bir kimlik oluşumunda etkin bir faktör olarak kullanıldığını belirtir.<sup>636</sup> Bu bağlamda *Cezmî* romanı, II. Abdülhamid rejiminin Osmanlı Müslümanlarını İslâm kimliği altında toplama ideolojisi ve siyasal söylemiyle uyumludur.<sup>637</sup>

“O zamanın en büyük adamı ise Sultan Süleyman’ın en sonraki sadrazamı olan Sokullu Mehmed paşa merhumu idi ki Osmanlıları Kanuni devrinde olan azamet şanına bir timsal-i müşahhas olarak ahlafa yadigar kalmıştı. Güneş gurub ettikten sonra ziyasını bir dereceye kadar idame eden kamer gibi Sultan Süleyman’ın irtilalinden sonra o asrın pertev-i ikbalini de Sokullu hıfz ve neşr ederdi. Sultan Süleyman’ın vefatından sonra Almanya İmparatorluğu tarafından gördüğü bazı âlâim-i husumet üzerine: “-Rahat durmazsanız iki hududun ortasında geçilmez çöl peyda eder de şerrinizden emin olurum” tehdidiyle Avrupa’yı lerzan-ı dehşet eden o Sokullu’dur. Bahr-i Hazar yoluyla Asya dahillerine İcra-yı hüküm edebilmek için Don ve Volga nehirlerini bir cetvel ile birleştirip de Selim-i Evvel’in aksa-yı makası olan ittihad-ı İslâma o taraftan bir tarik-i vüsûl bulmaya uğraşan o Sokullu’dur.”<sup>638</sup>

Namık Kemal’in vatan algısına benzer bir düşünce Mizancı Mehmet Murad’ın “ahlakî edebiyat”<sup>639</sup> sınırları içerisinde millî roman yazma gayesiyle kaleme aldığı *Turfanda mı, Yoksa Turfa mı?* romanında da görülür. Fransa’da tıp öğrenimini bitirdikten sonra İstanbul’a amcası Şeyh Salih Efendi’nin yanına gelen Mansur, burada İslâm sınırlarıyla belirlenmiş bir vatan algısının savunuculuğunu yapar. Mansur Cezayir’in işgalden kurtulmasına çözüm ararken amcası Şeyh İsmail Bey’in silahlı mücadelesine karşı çıkar ve kurtuluşun ancak düşünsel temelli bir devrim ile gerçekleşeceğini iddia eder; Mansur için vatan kavramı bütün İslâm coğrafyası içerisinde birlik bütünlük hissiyle var olur.

“-Vatandan maksadınız Cezayir olmalı. Her ne kadar bu babda sizinle tamamen hem-efkar değilsem de, Cezayir de memalik-i İslâmiyenin bir cüzüdür. Onun faydası için ihtiyar olunacak umur-ı hayriyeye hem malen hem de bedenen iştirak etmeyi vecibeden bilirim.”<sup>640</sup>

<sup>635</sup> Abdullah Uçman, “Cezmi: Namık Kemal’in Tarihi Romanı” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV Yay., C.VII, 1993, s.514.

<sup>636</sup> Ernest Gellner, **Uluslar ve Ulusçuluk**, Çev. Büsra Ersanlı Bahar; Günay Göksoy Özdoğan, İstanbul, İnsan Yayınları, 1992, s.132.

<sup>637</sup> Emrah Pelvanoğlu, **Tanzimat ve Metatarih: Namık Kemal’in Tarih Anlatılarının Poetikası**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, Bilkent Üniversitesi, 2011, s.207.

<sup>638</sup> Namık Kemal, **Cezmî**, s.25.

<sup>639</sup> Birol Emil, **Mizancı Murad Bey: Hayatı ve Eserleri**, İstanbul, İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979, s.473 .

<sup>640</sup> Mehmed Murad, **Turfanda mı Yoksa Turfa mı?**, s.149.

Ancak belirtmek gerekir ki “vatan” teriminin yorumlanmasında seçkin yönetici elitler ile altsınıftan gelen aydınlar arasında ciddi farklılıklar bulunur. İmparatorluğun seçkin bürokrasisi “vatan” kavramını devletin sınırlarıyla belirlenmiş toprak parçası olarak kabul ederken altsınıf aydınlar, yetiştikleri toprakların tarih ve kültürü içerisinde şekillenen bir vatan kavramına sahiptirler.<sup>641</sup> *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanında İmparatorluğun seçkin elitlerini temsilen Mansur ile altsınıfı temsil eden Cezayirli alim Ahmed Şunidî arasında yaşanan tartışma vatan kavramına yüklenen farklı anlamların dışı vurumu gibidir:

“Mansur ehemmiyet verdiğini setr ederek, - Bir Müslüman, bir Osmanlı Türk, fikir ve mesleğini müdafaa için hiçbir kimsenin önünde izhar-ı acz edip ricat eder mi? Hem de bu “ecnebi memleketi” sözünüzü anlayamadım! Dedi.

Ahmet- Osmanlı ve Türk olan siz misiniz? Unvanınız İbn-i Galib’dir. Vatanınız Vadi-i Ahmer’dir.

Mansur- Müslümanların vatanı dindir, unvanları ehl-i iman, asker-i halife-i Resuldür. Ben, elhamdülillah Müslümanım. Fazla olarak babalarımızın Kütahyalı halis Türk olduklarını siz galiba bilmiyorsunuz.

Ahmet -Onu bildikten başka Cezayir’de Araplara riyaset ederek nail-i şan ve ikbal olduklarını da bilirim!

Mansur- O halde şimdi riyaset ve siyasette mahrum kaldıkları için aslına ricatle din ve devletin sadık bendeleri sıfatıyla tefeyyüz etmeye çalışmalarını dahi tabii görmeniz iktiza ederdi, zannederim.

Ahmet- Hayır! Ecanibe geçmiş vatan-ı asliyi kurtarmak üzere fedakârane çalışmak vaciptir. Şöhret ve ikbal mertebesine vusul için İbn-i Galiblere basamak olan biçarelerin tahlisi için hizmet-i müteakabile sırasında cebanet göstermemek muktezadır.”<sup>642</sup>

Aydın temsili olan bu iki karakter arasında “vatan” kavramına yüklenen farklı anlamlar etnik temelli bir ayrışmanın belirgin bir hâl aldığına göstergesidir. İmparatorluğun son yüzyılında Türk dilinin yüceltilmesi ve etnik kökeni Türk olanların orduda ve alt kademe bürokraside giderek daha fazla toplanmasıyla<sup>643</sup> İslâm kimliği daha yerel bir söylem üzerine oturur. Bu bağlamda yerelci bürokrasi anlayışının temsilcilerinden olan Osman Nuri Paşa’ya göre Türkler, Müslüman Osmanlı milletinin temelini oluştururken Araplar, Kürtler, Çerkezler, Arnavutlar gibi “diğer Müslümanlar” ise destekleyici tali unsurlardır.<sup>644</sup> İslâm Dragoza isimli bir

<sup>641</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, s.202.

<sup>642</sup> Mehmed Murad, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*, s.156-157.

<sup>643</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, s.207-208.

<sup>644</sup> Selim Deringil, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, s.99.



Boşnak mültezimin oğlu olmasına karşın kendisini Türk kabul eden *Ahmet Metin*,<sup>645</sup> özel yatıyla Akdeniz’e yapacağı seyahatinde gemisinin bütün mürettebatını Türklerden oluşturur. Yazarın bir taassup olgusu içerisinde ifade ettiği bu durum aslında kimlik bağlamında yerelci aydın bakışın bir yansımasıdır.

“Ahmet Metin kotrasını yalnız kendisi yaptırdı. İşleyecek amelenin Türk olmasında taassup gösterecek bir gayret-i terakki-i cuyane ile üç ay zarfında bu kotrayı vücuda getirdi.”<sup>646</sup> “Vallahi âlâ! Memurlarınızın kâffesi Türk.-Öyle olacak ya! Tayfalarımız dahi Türk! Aşçımız da Türk. İstitar mâni olmasa idi hizmetçi kadınlar dahi Türk’ten alır idim. Ben neyim? Ben Türk değil miyim? Türk olan yine Türk olana ragıptır.”<sup>647</sup>

Buradan hareketle, İslâm dininde gerek millete gerekse de kimliğe temel teşkil edecek unsurun toprak olmadığı iddia edilebilir; Allah’a mutlak kulluk ilişkisi içerisinde bir Müslümanın toprağı kutsallaştırması İslâm dininin inanç sistemi içerisinde yeri bulunmadığı gibi Allah’a tam bağlılığa engel olacağı düşüncesinden dolayı böylesi bir bağlılık da hoş karşılanmaz. Cihat ve irşat mantığı içerisinde örgütlenmiş İslâm devletlerinin hiçbirinde belli bir toprakla özdeşleşmiş bir Müslüman ulustan söz edilmesi mümkün değildir.<sup>648</sup> Mansur karakteri de gerek kavmiyet gerek vatan olgusuna, İslâm dini bakış açısıyla yaklaşır. Osmanlı olmak ve Türkçe konuşmak onun İslâm sistematğine ters düşmeyen bir olgudur.

“Salih Efendi- (Yerine oturarak) Gel, nur-ı aynım, şuraya yanıma otur. Yahut şu mindere, karşıma geç de seni iyice göreyim. Eğer alaturka minderden hoşlanmazsan şu koltuğu çeksinler de şuraya gel!

–Amcacığım, arz etmiştim Ya! Ben frenk olarak gelmedim. En halis Osmanlı nazarıyla bakabilirsiniz.

Bu “Osmanlı” sözü her nedense Salih Efendi’nin nazır-ı dikkatine ilişti. Güya cevap olmak üzere.

Salih Efendi- A, biz vatanımızın lisanını bırakıp hala Türkçe konuşuyoruz. Türkçedeki fesahatinizi gördük, beğendik. Şimdi de biraz lisan-ı maderzadınızdaki maharetinizi görelim.

Mansur- “Maderzad” mı buyurdunuz? Validem Çerkes idi. Hatta Türkçeden başka doğru olarak bir lisan bildiği yoktu.

Salih Efendi- “Maderzad”dan maksadım validen değil, İbn-i Galibler idi!

Mansur- Daha âlâ ya! İbn-i Galib çeşmesinin menbaı yine Kütahya ovası değil mi? Hem de amcacığım, siz benden iyi bilirsiniz ki, memalik-i İslâmiyede kavmiyet ve cinsiyet meselelerinde o gibi hesaplara meydan verilmez.”<sup>649</sup>

<sup>645</sup> Ali Yıldız, “Ahmet Mithat Efendi’ye Göre Türklük ve Türkler”, **Ölümünün 100. Yılında Ahmet Mithat Efendi Sempozyumu**, Haz. Kazım Yetiş, İstanbul, Aydın Üniversitesi, 2012, s.19.

<sup>646</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Ahmet Metin ve Şirzat**, s.42.

<sup>647</sup> Ahmet Mithat Efendi, **a.e.**, s.83.

<sup>648</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.432.

<sup>649</sup> Mehmed Murad, **Turfanda mı Yoksa Turfa mı?**, s.54-55.

Osmanlı'da yaşayan gayrimüslim tebaa için de toprağın kimliksel tartışmalara bir etkisinin olmadığı iddia edilebilir. Osmanlı devletinde vatan kavramı etrafında oluşturulan teritoryal devlet anlayışının İslâmî söylemle biçimlendirilmesi kendi ulusal vatanlarını kurmaya çalışan Hristiyan grupları için çekici olmaktan oldukça uzaktır.<sup>650</sup> Bunun yanı sıra Osmanlı aydınları arasında vatan kavramının pek derinlere kadar kök saldığını söylemek oldukça zordur. Osmanlı Devletinin kurucu unsuru olan Türklerin tarih, kültür değerlerinin olduğu yerin Anadolu ve Rumeli topraklarıyla sınırlı olması Suriye, Irak, Mısır ve Arap vatanının neyi ifade ettiği meselesinin muğlaklığı, teritoryal devlet anlayışına dayalı Osmanlı Devleti kurmayı amaçlayan aydınlar için bir açmazı ifade eder.<sup>651</sup> Bu açmazın ortadan kaldırılmasına dönük bir yerde duran Ahmet Mithat Efendi soruna sentezci bir bakış açısıyla yaklaşır. Ona göre Osmanlı halkları arasındaki dinsel ve kavimsel ilişki bir kişinin Osmanlı olmasına engel teşkil etmez. Çünkü Osmanlı kimliği esas itibariyle eşitlik düşüncesine dayalı bir kimlik anlayışıdır.<sup>652</sup> Yazar bu düşüncelerini etnik bakımdan Arnavut oldukları halde, yıllar içerisinde Rumlaşan Solyotlar ile Müslüman Arnavutlar arasında yaşanan çatışmayı konu ettiği *Arnavutlar Solyotlar* romanında teferruatlı bir biçimde işler. Osmanlı hükümdarlığı altında ayrı dinlere mensup iki halkın yüzyıllarca barış içinde yaşadığının altını çizerken Avrupa devletlerinin kışkırtmaları ile Osmanlı devletinden kopan Bulgar ve Yunanlıların maddi ve manevi felaketlere duçar olduklarını ifade eder. Romanın iddiasına göre, Osmanlı yönetim anlayışının yüzyıllar içerisinde şekillenen yaşam pratiği farklı din, dil ve milletlere mensup insanlar için bir Osmanlı kimliği kazandırabilir. Osmanlı devletinin güçlü olduğu devirlerde pratikte yaşanmış olan bu kimlik anlayışı ona göre hiç de ütöpik değildir.

Osmanlı halkları arasında Osmanlılık bağlamında oluşturulan parçalı kültürel yaşam, etnik kimlik bilinci uyandırmayı arzu eden Osmanlı yönetici seçkinleri için çok işlevsel değildir. Zira etnik kimlik düzleminde grupların dil, din, yasa, örf ve adetler, kurumlar, giyim kuşam, müzik, mimarî tarz ve yemekler gibi maddi ve manevi

---

<sup>650</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.45-46.

<sup>651</sup> Kemal H. Karpat, **a.e.**, s.438.

<sup>652</sup> David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, s.55.

unsurların<sup>653</sup> paylaşıldığı kültür dünyasının varlığı oldukça önemlidir.<sup>654</sup> Bu hususta Osmanlı aydınları etnik kimlik duygusunun ortaya çıkarılmasında Türkçeye önemli bir misyon yüklerken son yüzyıla kadar Türkçe Müslümanlar arasında bir din dili veya elit bir sınıfın kültürel işareti olarak işlev görmez. Bu manada Türkçe daha çok, Osmanlı devlet bürokrasisinin Türk halkı tarafından yaratılmış bir versiyonudur.<sup>655</sup> Nihayet XIX. yüzyıl Osmanlı aydınları arasında Türk dili, etnik kimliğin kültürel bir sembolü haline gelirken bu durumun romana izdüşümünü yine Mansur Bey karakteri üzerinden okumak mümkündür:

“Yalnız kalında İsmail Bey Mansur’u kolundan tutup pencerenin önüne götürdü ve iki ellerini yakalayarak bir saniye kadar gözüne samimiyane, muhabbetkârane baktı.

-Ne kadar haz ettiğimi bilsen, kardeşim! Ne iyi ettin de geldin. Ben seni Türkçe bilmez bir Arap zannedirdim. Sen ise halis İstanbullu gibi söylüyorsun. Hem hâl ve şanın da seni taşralı göstermiyor. Nasıl oldu da buna muvaffak oldun?

-Validem yalnız Türkçe konuşurdu. Bir de hemşehrilerle görüşürdüm.

- Hangi hemşehriler?

-Hangi hemşehriler olacak? İstanbullu, taşralı Türkler, Osmanlılar.

- A! Demek ki sen kendini Türk ve Osmanlı bilirsin. Çoktan mı?

-Kendimi bildiğim günden beri.”<sup>656</sup>

Bu bağlamda görüldüğü üzere, etnik bilincin yansıması haline gelen Türkçe artık Osmanlı modern elit tabakasının da bir sembolüdür. Dil bilincinin yükselmesiyle yüzyıllar boyunca İslâm inancının kutsallığı çerçevesinde ele alınan Arapça, yönetici seçkinler için din derslerinin ve dini incelemelerin bir aracı haline gelirken; siyasi anlamda Araplarla meskûn taşra vilayetlerinin mahallî ve etnik bir dili olarak yer alır.<sup>657</sup> Yine *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanında Mansur ile Cezayir’in nüfuzu altında İttihat-ı İslâm düşüncesini harekete geçirmeye çalışan bir Arap milliyetçisi olan Ahmed Şunudî arasında yaşanan konuşma bu çerçevede gerçekleşir.

“Ahmet- Esselamu aleyküm,

Mansur .. Ve aleyküm’üs-selam. A, safa geldiniz. Buyurunuz beyefendi!

Ahmet- (Arapça) Ben “beyefendi” değilim.

Mansur- (Gülerek) Demek yekden paşa oldunuz.

Ahmet- (Yine Arapça) Ben Türkçe bilmem. Arapça söyleyiniz.

<sup>653</sup> Mehmet Anık, **Kimlik ve Çokkültürcülük**, s. 36.

<sup>654</sup> Anthony D. Smith, **Ulusların Etnik Kökeni**, s.51.

<sup>655</sup> Kemal H. Karpat, **İslâm’ın Siyasallaşması**, Çev. Şiar Yalçın, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s.574.

<sup>656</sup> Mehmed Murad, **Turfanda mı Yoksa Turfa mı?**, s.61-62.

<sup>657</sup> Kemal H. Karpat, **İslâm’ın Siyasallaşması**, s.623.

Mansur .. Vay! On günde unuttunuz mu? Geçen gün Mehmet Efendi'yle güzelce konuşuyordunuz  
Ahmet- (Arapça) Evlâd-ı Türk yanında Türkçe bilirim, lakin evlâd-ı Arap yanında unutturum.<sup>658</sup>

Yüzyıllar boyunca Avrupa'ya mesafeli, üstten ve yer yer aşağılayıcı bir bakış açısına sahip Osmanlı yönetici seçkinleri, ekonomik ve askeri anlamda Avrupa ile boy ölçüşecek güç ve iktidardan yoksunluk duygusu yaşamaya başladıklarında Avrupa'ya karşı merakla birlikte bir hayranlık duygusu içerisine girerler. Ancak bu merak ve hayranlık Avrupa için gerçek bir meziyet atfetmeyi doğuracak değerde değildir. Müslüman aydınlar için bu değer yoksunluğunun kaynağı dindir ve bu din duygusunun verdiği üstünlük bilinci kültürel ve entelektüel alanı içine alır.<sup>659</sup> Osmanlı'nın Avrupa'ya karşı mesafeli duruşunun getirdiği hor görme tavrı Avrupa'ya yapılan seyahatlerle azalmaya başlamakla beraber, kendi içinde bir direnç bilincine dönüşerek korumacı bir etnik kimlik anlayışına evrilir. Osmanlı'nın son dönemlerinde Batı kültürünün ve düşünce sisteminin birer temsilcisi konumunda olan yabancı teşekküller, cemiyetler ve kulüplerin sayısında büyük bir artış yaşanır. Orhan Okay Ahmet Mithat Efendi'nin ilk eserlerinde olmak üzere bu tür faaliyetler kapsamında Osmanlı topraklarında yer alan cemiyetlere hiç olumlu yaklaşmadığını ifade eder.<sup>660</sup> Mesela, Ahmet Metin'in denize olan merakından dolayı o zamanlar Kadıköy'de faaliyette bulunan İngiliz denizcilik kulübü ona üyelik teklifinde bulunur. Ahmet Metin'in takındığı tavır aslında Batı karşısında yaşanan duygusal gerilimin direnç kimliğine dönüşmüş halidir.

“(...)nazikâne redd-i teklif eyledi ki, asıl sebebi, Osmanlı toprağında, Osmanlı sularında ecnebi namına mensup bir cemiyete iltihakı, hamiyet-i Osmaniyesine mugayir bulması kaziyesi idi. Ahmet Metin elbette bir zaman gelip bizde dahi bu seyahat-i bahriye merak ve hevesi Osmanlıların efkârını şu noktada cem edecektir itikad-ı kafiyesinde bulunup kendisi bu işin ilk müteşebbisi olduğunu da görüyor idi ki, şu hâlde Kadıköy kulübüne aza yazılmak, bu büyük yürekli, büyük azimli Osmanlı için bir tenezzül demek idi.”<sup>661</sup>

Kendi içerisinde çok da belirgin olmamakla birlikte yabancı düşmanlığı da barındıran bu tavır, zamanla kimlik düzleminde Batılılara karşı kendini tanıtmaya düşüncesine evrilir. Aslında bu tanıtmaya psikolojisi kendi etnik kimliğini kurma

<sup>658</sup> Mehmed Murad, **Turfanda mı Yoksa Turfa mı?**, s.154.

<sup>659</sup> Bernard Lewis, **Babil'den Dragomanlara**, s.365.

<sup>660</sup> Orhan Okay, **Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Mithat Efendi**, s.58.

<sup>661</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Ahmet Metin ve Şirzat**, s.100.

eyleminden başka bir şey değildir. Kültürel, etnik ve dinsel kimliğin anlam boyutlarını içeren bu anlayışta bir çeşit görünür olmayana ya da yanlış görüneni düzeltme eylemidir. Bu duruma yine Ahmet Mithat Efendi'nin *Acayib-i Alem* romanında rastlamak mümkündür:

“Suphi kendi kendisine dedi ki:

-Vakıa kadının hakkı var. Türk denilen mahluku ilk defa olmak üzere görüyor. Velev ki İstanbul'a dahi seyahat etmiş bulunsun. Türkleri sokakta görmek ile resimlerini bir levhada görmek arasında ne fark olabilir? Binaenaleyh bir milleti, bir adamı görmek için onunla şöyle hususî görüşmek lazımdır. Eğer bu kadın bizi neşelendirip içimizi, dışımızı görmez ise şu vagon içinde iki Türk görmek ile İstanbul'da köprü üzerinde iki bin Türk görmek arasında bir fark kalmaz.”<sup>662</sup>

Avrupalılaşıma hareketlerinin, “doğru batılılaşma” baskısıyla Osmanlı toplumuna uygulanmaya çalışıldığı bir zamanda, oryantalistlerin zihin dünyalarında yer alan Osmanlı-Türk imajının “yanlışlığı”, Tanzimat yazınında “Avrupa'ya kendini ispatlama” ve “kabul görme beklentisi/kabul görmemeye karşı Garbiyatçı öfkelenme” eğilimi<sup>663</sup> içeren kendini anlatma refleksine dönüşür. Dışarıdan kimlik bütünlüğüne karşı yapılan saldırılara karşı oluşturulan savunma söylemi, aslında bireyin kendi kimliğine daha yakından bakabilmeyi ve kendini yeniden tanımlamayı sağlar.

“Nasuh - Bu bana ait bir şey değildir. Şimdi söyleyecek şu sözüm kaldı: Siz İstanbul'un âsâr-ı terakkisinden olmak üzere Avrupakârî giyinmiş birçok adamlar bulunduğunu beyan eylediniz. İstanbul'un terakkiyatına dair gördüğünüz misal yalnız bundan ibaret midir Madame?

Cartrisse - Bu terakki az terakki midir? Bir millete eski kıyafetini terk ettirmekten güç bir şey mi olur?

Nasuh - Bendenize kalır ise ondan daha kolay hiçbir şey olamaz. Büyük Petro gibi bir adam olur da bir günde tebdil-i kıyafeti emr ve emrini icra ettirebilir. Yahut bu yolda bir heves-i cahilânenin koca bir halka delâlet etmesi dâhi mümkündür. Fakat size şunu sorarım ki şimdi Paris halkına bir aba, potur, cepken filân giydirsek, başlarına dahi kocaman birer fes veyahut sarık koysak Parisliler barbar olurlar mı? (...)

Cartrisse - Ey sanki siz İstanbul'da hiç terakki yoktur davasında mı bulunacaksınız? (...)

Nasuh - Hayır efendim! Öyle bir benlik davasında da değilim. Bu mesele iki cihete münkasım olur. Bir ciheti Türklerin eski medeniyetlerinden pek çok şeyleri kaybetmiş olmalarıdır. Diğer ciheti ise yeniden bazı şeyler kazanmış bulunmalarıdır. İşte ben dahi edeceğim bahsi bu iki cihete bina ederek idare eylerim.”<sup>664</sup>

<sup>662</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Acayib-i Alem*, Ankara, TDK, 2000, s.88-89.

<sup>663</sup> Hasan Aksakal, *Türk Politik Kültüründe Romantizm*, 2015, s.15

<sup>664</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Paris'te Bir Türk*, Ankara, TDK, 2000 s. 28-29.

Yüzyıllar boyunca üstünlük psikolojisinin getirmiş olduğu özgüven duygusunun İmparatorluğun son yüzyılında yıkılmasıyla, kendilerine güvenli bir liman arayan Osmanlı aydını için etnik kimlik, yitirilen kimliklerin telafi edicisi olarak görülür. Cihanşumul devlet anlayışının getirmiş olduğu Osmanlı kimliği, önce Müslüman Osmanlı kimliğine daha sonra Müslüman Türk kimliğine evrilerek kimlik perspektifi daraltılır. Sosyolojik anlamda büyük değişimler ifade eden bu unsurlar sanılanın aksine birden bire gerçekleşmez.

#### 4.1.2. Dinî Kimlik

Kuruluşundan XIX. yüzyıla kadar Osmanlı Müslümanlarında kimlik, İslâm inanç sistemi içerisinde tanımlanır. Avrupa'da başlayan milliyetçi akımlara karşı "İslâm Kimliği" Müslümanlar için uzun bir süre tek referans noktası olarak varlığını sürdürür.<sup>665</sup> Osmanlı İmparatorluğu'nda "dini aidiyet (...) bireyin, inançlara bağlanmasından çok, belli başlı toplumsal pratiklere katılmasına yol açarak"<sup>666</sup> onun kimliksel konumunu tanımlar. Yani inançlara bağlılıktan ziyade geleneksel yapının kültürüne uyum sağlamak üzerinden bir dinî aidiyet geliştirilir. Şerif Mardin'in de belirttiği gibi Müslüman toplumlarda İslâmiyet bir inanç sisteminin dışında sosyal anlamda bir kimlik aracı olarak da anlam ifade eder.<sup>667</sup> Bu biçimde şekillenen bir toplumsal yapıda, üst kimlik bağlamında farklı etnik kökene bağlı inananlar ümmet kavramı çevresinde şekillen bir kimlik anlayışına sahiptirler. Yüzyıllar boyunca Osmanlı'nın tahakkümünde bulunan Balkan topraklarında başta Boşnak, Arnavut ve Rumlar gibi bazı Ortodoks ve Katolik topluluklarının İslâm inancını benimsemeleri onları Osmanlı coğrafyasının Müslüman ümmetinin bir ferdi, müminler cemaatinin bir mensubu durumuna getirir. Aslında bu yaşanan değişimin onlara politik anlamda yeni bir dinî kimlik kazandırarak yeni bir milliyet fikri verdiği söylenebilir. İslâm dinini kabul eden bu etnik gruplar, kendi dillerine ve kültürel dünyalarına ait bazı adetleri ve yaşam biçimlerini muhafaza ederek dil ve etnik düşüncelerini korumalarına karşın

<sup>665</sup> Taner Timur, **Osmanlı Kimliği**, s.79.

<sup>666</sup> Anahide Ter Minassian, **Ermeni Kültürü ve Modernleşme: Şehir, Mizah, Oyun, Aile, Dil**, s.102.

<sup>667</sup> Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 77.

kimlik düzleminde Müslüman kimliği politik anlamda daha önde bulunur.<sup>668</sup> Ahmet Mithat Efendi *Acayib-i Alem* romanında, bir İngiliz kızı Mis Haft'ın bakış açısından, Müslümanlığı kabul eden grupların İslâm kimliği içerisinde etnik kimliklerini muhafaza edebilirken İslâm dininin onlara vermiş olduğu “üstünlük” olgusuna sahip olduklarını vurgular.

“Müslümanları ve bilhassa Osmanlıları tanımazdan mukaddem onların pek de lehinde değildim. Fakat şimdi birazcık tanıdığım halde kendilerini pek beğendim. Hem bu muhasenat size kavmiyetten ziyade diyanetten geliyor. Zira akvâm-ı İslâmiyenin hemen cümlesinde Hristiyan veyahut putperest olanları da vardır. Meselâ Müslüman Arnavut olduğu gibi Hristiyan Arnavut dahi var. İkisini mukayese edecek olursak mürüvvet-i insaniyece Müslüman Arnavut'u pek çok ziyade buluruz. Müslüman Arap ve Hristiyan Arap arasındaki fark dahi bu nispettedir.”<sup>669</sup>

Yazarın aynı etnik kökene sahip gruplar arasında yaptığı böylesi bir kıyas, İslâm dininin temel düzlemde inananlar ile inanmayanlar arasında oluşturmuş olduğu düşünce sistematiğine dayanır. İslâm doktrinlerinin getirmiş olduğu inanç kıssasına<sup>670</sup> dayanan kimliksel anlamda üstünlük bilinci, diğer İslâm devletlerinde olduğu gibi Osmanlı toplumunun kimlik algılayışında da belirgin bir rol oynar. Bu hiyerarşik yapıda diğer belirgin bir “üstünlük” unsuru cinsiyet üzerinden gerçekleşir, cemaatli toplum yapısının tutunduğu en küçük birim olarak evlilik kurumu cinsiyete yönelik davranış kalıpları üzerinden topluma empoze edilir. Kadın ve erkeğin dinî aidiyeti evlilik içinde konumlandırırken Arap harfli Türkçe romanlarda bu durum kadın erkek ilişkileri bağlamında irdelenir. Bates'ın da belirttiği, çok etnik gruplu cemaatlere sahip topluluklarda, dinin genellikle evliliğin dış sınırı olarak görülmesiyle<sup>671</sup> dinî kimlik, toplumsal cinsiyet normları açısından belirleyici bir rol üstlenir. Ahmet Mithat Efendi *Paris'te Bir Türk* adlı romanında bu duruma, dini müsaade etse de kendi gönlü gayrimüslim bir kadınla evlenmeye razı olmayan bir erkeğin bakış açısıyla değinir:

“Virginie - Beni beraber götürmeyecek misin?  
Nasuh - Nereye? Vatanıma mı? İstanbul'a ha?  
Virginie - Sen nereye ise ben de oraya. .  
Nasuh - Bunu ben de düşündüm. Lâkin birkaç mani var.  
Virginie - Acayip! Paris'ten çıkmak için bana kim mani olur?”

<sup>668</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.262.

<sup>669</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Acayib-i Alem**, s.116-117.

<sup>670</sup> Bernard Lewis, **Ortadoğu'da Irk ve Kölelik**, s.85.

<sup>671</sup> Daniel G. Bates, **21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji**, Çev. Suavi Aydın, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s.448.

Nasuh - Birincisi dinin. Zira ben Muhammedîyim, sen İsevîsin!  
Virginie - İstanbul'da Hristiyan yok değil a?  
Nasuh - Var! Var ama, senin bana beyan eylediğin heves üzerine benim seninle tezevvücüm lâzım geliyor.  
Virginie - Teşekkür ederim dostum. O hâlde mariage civil (yani şer'in haricinde nikâh-ı medenî) yaparız.  
Nasuh - Buna ne hacet? Sen Hristiyan olduğun hâlde seninle tezevvüce benim dinimin müsaadesi vardır. Hatta o hâlde senin Hristiyanlığını muhafazaya dahi dince borçlu olurum.  
Virginie - Ne güzel mezhep! Ne büyük hürriyet! Öyle ise birlikte azimetimize hiçbir mani kalmıyor.  
Nasuh - Orası öyle, ama ben tezevvüç edeceğim karının kendi dinimde olmasını isterim.”<sup>672</sup>

Balkanlarda başlayan milliyetçi hareketlenmelerin başka ülkelere desteklenmesi;<sup>673</sup> siyasî ve toplumsal düzeyde her türlü yabancı müdahalelere karşı bir tepki<sup>674</sup> oluşmaya başlamasıyla beraber devlet yönetici kadrosu, yeni konjonktürel düzlemde farklı pozisyonlar alarak kimlik tavrını gözden geçirmek zorunda kalır. İmparatorluğun son yüzyılında Osmanlı halkları arasında milliyetçilik ve din temelli ortaya çıkan çatışma daha belirgin hissedilir. XIX. yüzyılda milliyetçi kimlik tanımlanmalarında din, kapsayıcı ve kuşatıcı kimlik algısını aşarak bir üst tanımlama haline gelse de hiçbir zaman bireysel kimliğin yerini almaz. Bu sebepten dolayı Gellner'in belirttiği gibi etnik bilinci belirgin kılan dil ve ortak tarihe sahip olmayan toplumlarda, din ulusal kimliğin esasını oluşturma eğilimindedir.<sup>675</sup> Osmanlı gibi dil ve ortak tarih bilincinin kimlik düzleminde belirgin olmadığı doğu toplumlarında ise etnik kimlik dine bağımlı bir çizgide ilerlemek durumunda kalır. Etnik kimliğin, aydınlar ve yönetici elit sınıflar arasında üretilen ve toplumun diğer kesimlerine pazarlanan bir kimlik olmasına karşın dinî kimlik; imparatorlukta yaşayan büyük halk kitleleri için kimliğin hala önde gelen tanımlayıcısıdır. Bu sebepten dolayı seküler dünya görüşüne sahip aydınlar, amaçları doğrultusunda dinin birleştirici gücünü kullanmayı hedeflerler.<sup>676</sup> Osmanlı yönetici elitinin giderek Müslüman olmayanlardan uzaklaşması devlet yapısında Müslüman kimliğinin politik bir hâl almasına yol açar. Kimlik düzleminde yaşanan böylesi bir değişim aslında Müslümanlar için evrensel

<sup>672</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Paris'te Bir Türk**, s.523.

<sup>673</sup> Donald Quataert, **Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922**, s.96.

<sup>674</sup> Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s.123.

<sup>675</sup> Ernest Gellner, **Uluslar ve Ulusçuluk**, s.131-132.

<sup>676</sup> Justin McCarthy, **Osmanlı'ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları**, s.80.



cemaat anlamındaki ümmet kavramının politik bir anlam boyutuna taşınarak sınırları Osmanlı toprakları ile belirlenmiş bir millet haline dönüşünün ilk adımı gibidir.<sup>677</sup> *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanında, dönemin ideal Osmanlı yönetici elitinin önemli bir temsilcisi olarak sunulan Mansur'un ilk defa İstanbul'u gördüğünde hissettikleri Osmanlı'nın daha İslâmî bir kimlik üzerinden politikleştiğini gösterir niteliktedir.

“Mansur Bey ilk defa olarak İstanbul' a geliyordu. Ah, İstanbul' a gelmek! Merkez-i saltanat-ı Osmaniye, makam-ı hilafet-i İslâmiye bulunan İstanbul'a kavuşmak! Fıtraten hamiyetle zinetlenmiş, fikri müktesebat-ı ilmiyle tenvir olunmuş, âmal ve fezail-i milliyeyi ihataya iktidar kesbetmiş, ümmet-i muhteremenin mazisi, hâli, istikbali tefekküratıyla zihnini yormuş garib-üd-diyar ve gayur bir mazhar-ı iman ve İslâm için ne demek olduğunu tahmin etmek acaba o kadar kolay bir şey midir? Kaviyen zannederiz ki pek güçtür. Çünkü o hâl, ahlâk ve fezail-i beşeriyenin hemen yegâne bir numunesi bulunduğu için tefekkürat aleminde layıkıyla taayyün etmemiş bir hassa-i celile-i İslâmiyedir.”<sup>678</sup>

Bu noktada Osmanlı'yı İslâmîyetin merkezi gören, bunu hilafetin mekânsal konumuna bağlayan görüşün temsili ve halifelik makamına yüklenen misyon oldukça önemlidir. Hobsbawm ekonomik veya siyasal etmenler neticesinde toplumsal hayatta yaşanan hızlı değişimi, eski gelenekler içerisinde biçim alan sosyal örüntüyü zayıflatması ya da yok etmesi durumunda, tarihsel malzemelerin yeni oluşan şartlara cevap verecek nitelikte icat edilmesini geleneğin icadı olarak tanımlar.<sup>679</sup> XIX. yüzyılda gerek ülke içerisinde gerekse de dünyanın değişik coğrafyalarında yaşayan Müslümanları İslâm kimliği altında toplama stratejisi olarak II. Abdülhamid döneminde devlet ideolojisine dönüşen İttihat-ı İslâm, aslında Osmanlı geleneğinde yer alan halifelik kurumunun yeniden düzenlenerek icat edilmesidir.<sup>680</sup> Bu biçimde şekillenen bir yapıda, İslâm inancı ya da ideolojisi Osmanlı Devlet tarihinde ilk kez Müslümanlığı yaymaktan ziyade politik anlamda devletin iç bütünlüğünü sağlamaya yönelik bir araç olarak kullanılmış olur. Halifelik, İslâm kimliği üzerinden yeni bir toplumsal aidiyet sağlayan veya sembolize eden bir olgu olmanın yanında Osmanlı'nın son yüzyıllarda zayıflamaya yüz tutan otoritesini meşrulaştıran bir anlayış da sağlar. Bu bağlamda *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanındaki Mansur'un Osmanlı devlet

<sup>677</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.197.

<sup>678</sup> Mehmed Murad, **Turfanda mı Yoksa Turfa mı?**, s.5-6.

<sup>679</sup> Eric Hobsbawm; Terence Ranger, **Geleneğin İcadı**, Çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2006, s.6.

<sup>680</sup> Selim Deringil, **Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet**, s. 29.

geleneği içerisinde yapılan Padişah'ın Cuma selamlığını anlattığı satırlar, yüzyıllardır işlevsiz bir konumda kalan halifelik makamının Müslümanların “kıblegah-ı sanisi”ne dönüşme arzusunu anlatır:

“Gün Cuma olduğu için Dolmabahçe rıhtımıyla açığında hazırlıklar meşhud oluyordu. Saltanat kayıklarının tezyinatına isabet eden şua-ı şems in'ikas ederek göz kamaştırıyordu. Mansur Bey teessürat-ı kalbiyeden dolayı yüzü tagayyür etmiş olduğu halde o canib-i seniül-cevanibe müteveccih oldu ve limana girinceye kadar gözlerini ayıramadı. Güya kalbinden gelen şu: “İşte Halife-yi rûy-ı zemin, sultan-ı selatin hazeratının şevket-nişin oldukları devair-i mukaddese! İşte ümmetin kıblegah-ı sanisi! Bunca vakitten beri ateş-i hasretle yanıyordun. İşte göz önünde duruyor. Bak, bak da ateşini teskin et!” hitabı hengamında Mansur Bey'in zaten pek güzel olan şekil ve kıyafeti daha cazip bir revnak ve letafet peyda etti. (...) Bir müddet sonra, zırhlılar tarafından cevvi havayı lerzenâk edecek bir suret-i şaşakâranede selâmlanarak saltanat kayıklarıyla ber-mutad refakat eden sair kayık ve küçük vapurlar Dolmabahçe'den açıldı. Yaklaşmaya başladı. Topların dumanı içinden yalnız minare-âsâ balaya doğru sivrilmiş olan zırhlı armaları, Osmanlılar tarafından cemi-i zamanda can ve gönülden yâd ve tekrar olunan “Padişahım çok yaşa!” duasıyla Armstrong toplarının gürültüsünü de bastıran bahriye askeriyle donandı. Saltanat kayığı vapur hizasına geldi. Mansur Bey'in yüreği göğsüne sığamaz oldu. Frenk seyyahları bile şapkalarını çıkarıp sallayarak “Vive le Sultan!” âvazesini hep bir ağızdan etrafa işittirdiler. Mansur ses ile onlara iştirak etmeye cesaret edemedi. Çünkü hissiyatında dindarane ihtiram ve teveccüh galipti. Saltanat kayıkları Sarayburnu'na geçince, bihuş olarak olduğu yerde kaldı. Ağızdan bir ses çıkmadı. Lakin gözlerinde eşk-i teessür ve meserret eksilmiyordu.”<sup>681</sup>

Osmanlı kimliğinin hilafet makamı üzerinden bir İslâm kimliğine dönüşmesinde siyasî anlamda iki olayın etkisi görülür. Bunlardan ilki Osmanlı Hristiyanlarının yoğun olarak yaşadığı Balkan topraklarının elden çıkmasıyla pratik anlamda Osmanlı kimliği üzerinden oluşturulmaya çalışılan aidiyet düşüncesinin büyük zarar görmesidir. Balkan ve Kafkas bölgelerinden gelen göçmenlerin büyük bir çoğunluğunu dinî inanışlarından dolayı yüzyıllardır yaşamış oldukları topraklardan sökülüp atılan Müslümanlar oluşturur. Eşini, dostunu, ailesini ve varlıklarını kaybeden bu insanlarda din ve kültür bilinci olabildiğince gelişerek<sup>682</sup> din temelli bir milliyetçilik düşüncesin doğmasına neden olur. İkinci unsur ise Batılı devletlerin Osmanlı Müslümanlarının yoğun olarak yaşadığı Kuzey Afrika ve Arap yarımadası üzerindeki nüfusunun artması ve bunun paralelinde XIX. yüzyılda, Arap yarımadasında Vahabbilerin başı çektiği

<sup>681</sup> Mehmed Murad, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*, s.9-10.

<sup>682</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, s.328-329.

ayrılıkçı hareketlerin çıkmasıdır.<sup>683</sup> Cezayir'in Fransızlar tarafından işgalinden sonra Fransa'ya tıp eğitimi almaya giden Mansur da böyle bir dinî kimlik bilincinin gelişimine örnek gösterilebilir:

“(Yazıhanesinin alt gözünden bir demet mektup çıkardı ki, yarısı Arapça, yarısı Fransızca idi) İşte, şu mektupların mütalaasıyla bulunabilir. Mekâtipte tahsil görmüş, fikir ve meslek sahibi olmuş, Rusya ve Hindistan din kardeşlerimizle cereyan eden muhaberattır. Ben onları da merkeze davet ediyorum. Burada umum için daha müfid olacaklarını ispat ederek kandırdım. Hakkımı teslim ettiklerini anlarsınız. Düşünmeksizin, kalbin bu günkü meyil ve hareketine tabiiyet etmekten hesaba uymaz neticeler çıkabilir. İnsan-ı kâmil için ferdayı düşünmek lâzımdır. Kuva-yı İslâmiyenin merkez-i sıkleti matlub-ı âli olan dereceyi bulacak olursa istediğimiz teferruat hep birden husul bulabilir. (...) Filhakika mektupların kısm-ı küllisi Mansur'un fikrine muvafıktı. Hatta Rusya mektebinde ikmal etmek üzere bulunan bir Kafkasyalı bu meseleyi ariz ve amik muhakeme ederek kendisi imtisalde kusur etmeyeceğini vaad ettikten maada, arkadaşlarından çoğunu da kandırmaya muvaffak olacağına ümitvar bulunduğunu yazıyordu. Rusya'nın idare-i hazırası, tahsil görmüş Kafkasya Müslümanlarının memleketlerinde hemşehrileri içinde ikametle en âdi ve ziyansız hizmetlerde bulunmalarına müsait olmadığından Mansur'un teklif ettiği tarikin yegâne bir tarik-i hizmet-i millîye olduğunu iddia eyliyordu.”<sup>684</sup>

Karpat, halifelik makamının Müslümanlar arasında karşılık bulmasını üç bağlamda değerlendirir. Bunlardan ilki Osmanlı Müslümanları arasında sınıf bilinci ve ekonomik çıkarlara dayalı dinî ve etnik ayrışmanın yaşanmamış olmasıdır. İkincisi, halifelik makamının, XVIII. yüzyıldan itibaren Avrupa devletlerinin İslâm coğrafyası üzerinde elde etmeye başladıkları ekonomik ve politik üstünlük karşısında İslâm kimliğinin sembolü ve savunucusu olarak ortaya çıkmasıdır. Bu iki unsurun yanı sıra diğer bir önemli husus da hilafetin Osmanlı kimliğini, başarılı bir şekilde yasal bir dinî-psikolojik kavram haline getirmesidir.<sup>685</sup> Tanzimat yazınında bu düşüncenin temsilcisi olarak görülen Namık Kemal'in Osmanlı tarihini ele aldığı eserlerinde, bir tür *ksenophobie* (yabancı düşmanlığı) ve İslâm geçmişine duyduğu hayranlık,<sup>686</sup> edebî metinlerine İslâm inancı üzerine kurulmuş bir kimlik anlayışı olarak yansır. Kemal'e göre din, toplumsal kimliğin belirlenmesinin ve devlet bekasının vazgeçilmez unsurudur. Devlet, dinden aldığı kuvvetle bireylerden sadakat, hizmet ve fedakarlık istemek hakkını kazanır.<sup>687</sup> Bu talebin yine söz konusu Tanzimat yazınında örneklerine

<sup>683</sup> Donald Quataert, **Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922**, s.92.

<sup>684</sup> Mehmed Murad, **Turfanda mı Yoksa Turfa mı?**, s.159.

<sup>685</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.207.

<sup>686</sup> İlber Ortaylı, **Gelenekten Geleceğe**, s. 173.

<sup>687</sup> Kemal H. Karpat, **İslâm'ın Siyasallaşması**, s.661.

rastlanmaktadır. Namık Kemal'in duraklama döneminde Osmanlı-İran devleti arasındaki siyasî mücadeleyi konu edindiği *Cezmî* romanında, halifelik makamının yasal/dinî/psikolojik bir kavram haline geldiği şu ifadelerde saklıdır:

“Adil Giray fitraten şair oldu kadar da asker yaratılmış ve taharet-i vicdan ve kuvve-i irfan kendisini bir meslek-i diyanet ve hamiyete sevk etmişti. Merkez-i Hilâfet'i İslâm'ın nokta-i istinadı bilir ve o cihetle saltanat-ı Osmaniye'nin devam-ı satvetini kendi bekâ-yi hayatına mürecceh tutardı. Tarihlerden ber-tafsil anlaşılır ki o zamanlar Kırım'da Kalgaylık, veliahtlık, sadrazamlık ve serdar-ı ekremlik gibi birtakım haysiyât ve hıdemat-ı celileyi cami idi. Hanların azil ve nasbı Hilafet-i İslâmiye'nin dahilinde olarak ekseriyet üzere dahi hanların yerine Kalgaylar nasb (tayin) oluna gelirdi.”<sup>688</sup>

Smith, dinsel toplulukların hayat biçimlerini ve öz değerlerini tehdit altında hissettiği kriz zamanlarında ortaya çıkan geçmiş güzel günlere duyulan özlemin dinsel kimliğin somutlaşmasında etkin bir rol aldığını ifade eder.<sup>689</sup> Bu bağlamda Osmanlı'da yaşayan Müslüman tebaa Batı emperyalizminin tehdidi ile karşı karşıya kaldığı bir dönemde, genelde İslâm aleminin sorunlarıyla ilgilenen<sup>690</sup> halifelik makamı, dinî kimliğin taşıyıcısı bir kurum haline gelir. Sultanın halife sıfatıyla bütün Müslümanların hamisi konumunda, İslâm coğrafyasında siyasî bir figür olarak yer almaya başlamasıyla İslâm kimliği reel politik düzlemde daha çok hissedilir. Aslında İslâm kimliğinin belirgin bir biçimde vurgulanması, gerek Osmanlı İmparatorluğu'nda gerek İslâm dünyasında değişen koşullara bir tepkinin yansımasıdır.<sup>691</sup> Bu duruma da örnek teşkil eden *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanında Mansur, İslâm coğrafyasında yaşanan tahakkümlere karşı silah ile karşı koymak yerine hilafet makamının gölgesinde maarifle güçlendirilmiş bir İslâm kimliğinin toplumun geniş kesimine kabul ettirilmesi görüşünü savunur.

“Birader! Sizin gibi ashab-ı malûmat tamik-i fikr ederek menafî-i umumiye-i milleti müstelzim mesleğe sülûk etmelidirler. Memalik-i ecnebiyeye gidip yarım tahsilde bulunmuş, yani mektep iskemlelerinde dizlerini, dirseklerini delmekten ziyade Paris bulvarlarında potin eskitmiş bulunan gençlerimiz gibi siz de memalik-i İslâmiyeyi meysus bir halde görmeyiniz! Hükümleriniz pek sathîdir, haksızdır. Hilafet-i mukaddesenin şan ve iktidarı her bir tahminin fevkindedir. Hindistan'da iki yüz milyona baliğ olan sair hemşehrilerinden çekinmeyip ancak elli milyon ehl-i İslâma karşı İngilizlerin Rus ordularından ziyade havf ve ihtiraz gösterdiklerine dikkat ediniz. İttihad-ı İslâm'ın husulünü temin edecek kılıç değildir, maariftir. Asr-ı hazırada, bahusus âsar-ı müstakbelede intibah bulmuş,

<sup>688</sup> Namık Kemal, *Cezmî*, s.31.

<sup>689</sup> Anthony D. Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, s.226.

<sup>690</sup> Gerasimos Augustinos, *Küçük Asya Rumları: 19. Yüzyılda İnanç, Cemaat ve Etnisite*, s.34.

<sup>691</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, s.55.

vazife-i asliye-i millîyesini malûmat sayesinde öğrenmiş bulunan akvamin ehemmiyeti başka türlü olacağı şüphesizdir. Memalik-i ecnebiyede hukuka malik olmuş millet-i necibenin hamiyetkarları nüfuz-ı matlubun icrası için kılıcın istimaline hacet bırakmayacaklardır. Bir kere merkez-i hilâfetin emir ve işaretine muntazır olacak aile-i celile-i İslâmiyeyi aklınıza ihata ettiriniz, tutacağı mevkie bakınız! Hangi millet, hangi devlet vardır ki, o yolla ittihad bulmuş heyet-i İslâmiyeye karşı şan ve kuvvet iddiasıyla rekabete düşebilsin?”<sup>692</sup>

Sosyoloji alanında yapılan çalışmalarda dinî davranışlar, değerler ve ibadetler toplumsal yapının korunması ve geleceğe taşınması anlamında bütünleştirici olgular vazifesinde görüldüğü gibi çatışma ve parçalama işlevi taşıyan unsurlar olarak da ele alınır.<sup>693</sup> Aynı dine mensup topluluklar arasında mezhepsel farklılık temelli çatışmalar dinin parçalayıcı işlevine örnek verilebilir. Bu minvalde İslâm toplumlarında yaşanan Şîî-Sünnî zıtlaşması, aynı inanç grupları içerisinde ciddi dinî ve siyâsî çatışmaların yaşanmasına neden olsa da kimliksel düzlemde farklılıkların oluşumuna da zemin hazırlar. Namık Kemal’in *Cezmî* romanında Sünnî Osmanlı devleti ile Şîî İran devleti arasında yaşanan savaşlar temel düzlemde bir mezhep mücadelesi olarak ele alınır. Sadık Tural, Namık Kemal’in böylesi bir konuya yönelmesinde İran’ın Persler’den Sasanilere kadar devam eden Türklerin Farşlılaştırarak Şîî nüfuzunu genişletme politikasına dikkat çekmek kaygısına dayandığını belirtir.<sup>694</sup> Romanın muhtelif bölümlerinde, Osmanlı devletinin İran ile yaşamış olduğu siyâsî çatışmanın mezhepsel boyutlarına işaret edilir:

“Yine o asır içinde idi ki Sünnîlerin silahıyla çevrilmiş bir daire-i âhenin içinde kalan İran’da “Safevî” taraftarının taassubu esasını kanlarla tahmîr ederek bir “Devlet-i Şîîye” teşkiline muktedir olmuştur.”<sup>695</sup>

Osmanlı’nın İslâm coğrafyasında azalmakta olan dinî ve siyasi gücünün tekrar tesis edilmesi doğrultusunda, Sünnî İslâm anlayışı üzerine oturturulmuş mezhep kimliğinin öne çıkartılması dinin meşrulaştırma gücüne işaret eder. Öncelikle İslâm kimliğine sahip çıkan siyasetçi ve devlet adamları, dinin toplumsal boyutlarını göz önünde bulundurarak devletin istikrarı ve iktidarın devamı açısından<sup>696</sup> dinî kimliği

<sup>692</sup> Mehmed Murad, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*, s.161.

<sup>693</sup> Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s.71.

<sup>694</sup> Sadık Tural, “Tarihi Roman Geleneği veya Cezmî”, *Doğumunun Yüzellinci Yılında Namık Kemal* s.74-75.

<sup>695</sup> Namık Kemal, *Cezmî*, s.19.

<sup>696</sup> Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, İstanbul, Ark Yayıncılık, 2005, s.170.

siyasetin bir yönetim aracı olarak kullanılır. Bu husus *Cezmî* romanında şöyle irdelenir:

“Bizim tarihlerden bazılarının rivayetine bakılırsa İsmail-i Sani İran’da sünnilik kuvvetiyle kendi saltanatını tesis etmeye çalıştığı halde Hilafet-i İslâmiye’de Şiilik kuvvetiyle mukabele etmek fikrinde idi. Zaaf-ı kalp, zaaf-ı akıl ashabı daima iki yüzlü, iki meşrepli, iki mezhepli bulunmayı ittisâ-yı maharet kıyas ederler! Cemi-i ezdâd aklen muhal olduğu gibi maddeten dahi muhal olduğunu düşünemezler. Karlar, tipiler içinde iz görüp de hiçbirine itimat edemedikleri halde hiçbirini kaybetmemek için bir taraftan bir tarafa koşan acemi yolcular gibi iki tarik arasında helak olurlar.”<sup>697</sup>

Böylece İslâm inanç sistemi içerisinde var olan mezhepsel ayrılığın etkileriyle mezheplerin kendi içlerinde cemaat bilinciyle şekillenen bir kimlik anlayışı ortaya çıkarken Smith, evrensel bir anlayış geliştirmeyi arzu eden cemaatlerin etnik ve siyasi sınırları aşarak bütün kesimleri kapsayacak bir söylem geliştirdiğini belirtir.<sup>698</sup> Bu manada Namık Kemal’in *Cezmî* romanında, Osmanlı hilafeti idaresinde geliştirmiş olduğu Sünnî İslâm kimliği, pratikte belli bir sınıfa tahsis edilmiş olarak gördüğü Şiilik anlayışı karşısında evrensel bir cemaat kimliğini temsil eder:

“Adil:– “Ya aradaki mezhep ihtilafına ne diyelim?”

Perihan: “Ne diyeceğiz, İran’a şimdye kadar hükmeden padişahlarda Sünni yok muydu? Ne hacet, bu saltanata asırlarca hanedanınızın izası malik olmuşlardı. İçlerinde hangisi Şii idi, hangisine İranlılar itaat etmedi? Emin olunuz ki saltanatı bir silsileye münhasır olmak saadeti yalnız Osmanlılar’a mahsustur. İran üzerinde Safevilerin hakk-ı hükümeti ne kadar ise sizin de o kadardır. Belki sizin hakkınız bizden ziyadedir. Çünkü saltanatınız hem daha kadim, hem daha mediddir. İranlılar Mahmud-ı Gazani’den sonra hanedanınız sayesinde ettikleri rahatı, gördükleri saadeti tarihlerde okuyorlar. Kırım’daki adaleti buradaki zulüm ile mukayaseden de aciz değildir. Teşebbüs doğru tutuluyorsa maksadın hâsıl olabileceğine şüphe iktizâ etmez. Aciz kaldığımız halde Osmanlı toprağına geçmek kararı yine elimizde duruyor.”<sup>699</sup>

Ancak XIX. yüzyılda yaşanan sosyo-politik gelişmeler, Osmanlı halkları için oldukça önemli olan dinî bağlılıkların zayıflamasına yol açtığı gibi etnik kimlik karşısında dinî kimliğin gerilemesine de neden olur. Böylesi bir kimlik algısı önce Osmanlı Hristiyanlarına daha sonra Türkler ve Türk olmayan gruplara sirayet ederek dinin o kutsal anlamını aşındırarak bireyin dinle ilgisi olmayan politik kimlikler üzerinden toplum ile bir bağlılık ilişkisi kurmasına neden olur.<sup>700</sup> Arap harfli Türkçe

<sup>697</sup> Namık Kemal, *Cezmî*, s.41.

<sup>698</sup> Anthony D. Smith, *Millî Kimlik*, s.20.

<sup>699</sup> Namık Kemal, *Cezmî*, s.188.

<sup>700</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, s.437.

romanlarda ise ilginç bir biçimde dinden uzaklaşma Müslüman toplumlarda görülen bir olgu olmaktan ziyade Batı medeniyetinde yaşanan bir durum olarak ele alınır. Seküler dünya görüşünün hissedildiği bir dönemde, eleştirel tavırlarını kendi toplumlarına çevirmeden kusuru, olumsuz dışarıda arayan Tanzimat yazarlarının, son yüzyılda Batı düşünce adamlarının İslâm inancına getirmiş oldukları eleştirilere karşı zihin dünyalarında oluşturdukları setlerin etkisi söz konusudur. Özellikle Ahmet Mithat'ın romanlarında çok açık bir biçimde dile getirilmemekle birlikte dinden uzaklaşma daha çok Hristiyanlık ile "medeniyet"<sup>701</sup> arasında kalan bireyin seküler yaşama olan meyli çerçevesinde ele alınır.

"De la Chaisne - Hangi rahibe kendi ruhbaniyeti sebebini söyleyebilir ki, Hemşire Anne dahi söyleyebilsin? Hangisine sorsanız "Hazret-i Meryem gönlüme ilham etti. Ömrümü ona vakfeyledim" der.

Nasuh - Ey bizim Hemşire Anne'inki?

De la Chaisne - Hikâye edeyim de dinleyiniz: Hemşire Anne, epeyce zengin bir familyadandır. Hem de familyanın varis-i ferîdi idi. Doksan yaşında bulunan bir dayısı vefat eylediği zaman, serveti tamamıyla kendisine kaldı. O zaman Hemşire Anne gayet serbest meşrepli, âdeta dinsiz gibi bir şey idi. Kendisiyle Paris'in esrarı âleminde bir hayli gezdik, tozduk. Derken bir herife alâka eyledi. Ona varmağa, o da kendisini almağa karar verdiler. Ancak Hemşire Anne herife varacak idiye de herif Hemşire Anne'ı almak sevdasında olmayıp, paralarını almak hevesindeydi. Bunlar karı koca gibi yaşamağa başladılar. O kadar ki aralarında yalnız bir nikâh eksikti. Biz keyfiyeti kendisine ihtardan geri durmadık. "Bu herif sana ne âşık olabilir, ne de koca! Sen koca istersen daha münasipleri de bulunur. Lâkin bir kere elindeki servet gider se o zaman hâlin yaman olur" dedik. Kim dinler, kim inanır?! Bize galebe edemedikçe "Ne yapalım? Eğer iflas edersem gider bir manastıra rahibe olurum!" derdi."<sup>702</sup>

Kemal Karpat, dinî yaklaşımları çerçevesinde Tanzimat aydınlarını popülist ve devletçi olmak üzere iki tipolojiye ayırır. Popülist yaklaşıma sahip aydınlar için din bireysel ahlak, kimlik ve manevi beslenmenin temeli ve kaynağı olmasına karşın devletçi aydınlar için din, toplumsal kimliğin ve devlet hayatîyetinin kaynağı olmakla birlikte devletin bireylerden sadakat, hizmet ve fedakârlık gibi gücünü meşru kılacak isteklerin zeminini de sağlar.<sup>703</sup> Popülist aydın tipolojisinin temsilcisi olan Ahmet Mithat'ın romanlarında, din bireysel düzlemde oldukça yüzeysel bir biçimde ele alınır. Roman kahramanlarının kimlik algılarında ikincil bir durum teşkil eden din,

<sup>701</sup> Kemal Timur, **Türk Romanında Dinler ve İnançlar (1872-1896)**, Ankara, Elips Yayınları, 2006, s.462 .

<sup>702</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Paris'te Bir Türk**, s.262.

<sup>703</sup> Kemal H. Karpat, **İslâm'ın Siyasallaşması**, s.661.

kahramanın varlığını tehditte hissettiği dönemlerde öne çıkar. Savunma bilincinin bir yansıması olan bu kimlik algısı iyinin, doğrunun temsilcisidir; bu bağlamda yine *Paris'te Bir Türk* romanında yer alan bir argüman örnek gösterilebilir:

“Bu taaddüd-i zevcâta bir din cevaz veriyor.... Ama dikkat isterim. Emretmiyor, cevaz veriyor. Zira Avrupa'yı yanılta işte asıl bu noktadır. Buna bir din cevaz veriyor ki, gayrin ırzına taarruz eden erkeği de ve ırzını muhafaza edemeyen karıyı eşna'-ı mevt ile idam ediyor. Eğer namus bu kadar kıymetli olduğu teslim edilmeyecek ve bu ceza ağır görülecek ise, onu da başkaca bahs edelim. (...) Öyle olduğu surette o din taaddüd-i zevcâta müsaade vermez ise hükümde tenakuz etmiş olmaz mı? Bizim şeriat-ı Muhammediyye, şeriat-ı İseviyye gibi insanı insanlığın fevkinde yani melek olarak farz edip de ahkâmını dahi ona bina etmiyor. İnsanın her ihtiyacının önünü açık bırakmaya lüzum görüyor. Eğer bir karı ile mümkün değil iktifa edemeyecek olan erkeğe taaddüd-i zevcât için cevaz göstermemiş olsa idi, fuhşu namussuzluk addetmemesi lâzım gelirdi. Böyle olmaktan ise insanı hür bırakıp da mürüvvet-i merdâneye dahi ona terk etmek...”<sup>704</sup>

Modernleşmenin hayatın her alanında hissedilir olmasıyla başlayan değişim kaçınılmaz olarak devletin yönetici aygıtlarında ve zamanla eğitimde de kendini gösterir. Özellikle modernleşme hareketleri eğitime yansıdıka medrese çevresi ve ilmiye sınıfı bu eğilimin dışında kalarak devlet ve toplum hayatındaki konumunu kaybetmeye başlar.<sup>705</sup> Timur, ulema sınıfının siyasî ve toplumsal düzeyde yaşanan değişimin farkında olmaksızın batı düşüncesini kabule ve özümsemeye çalışırken modernleşmeyi hep kendi dışında ve kendine yabancı bir unsur olarak ele aldığını dile getirir.<sup>706</sup> Bu süreci medrese çevrelerinin ve ilmiye sınıfının toplumsal düzeyde güç kaybetmesinin yanında, din olgusunun bireysel kimlik düzleminde önemini yitirmesi şeklinde okumak da mümkündür. Ahmet Mithat *Açayib-i Alem*'de, Suphi ve Hicabi'nin Rusya'ya yaptıkları seyahat esnasında Odesa şehrindeki Tatar halkının içinde bulunmuş olduğu durumu bu kimliksel düzlem içerisinde ifade eder. Yazar, ticaret yaşamında önemli bir yere sahip olan Tatarların devrin fikri ve ilmi terakkisini yakalayamadıklarından dolayı dinsel bilinçlerini kaybetmek üzere olduklarını dile getirir:

“Ahâli-i müslime-i merkûmenin sanat ve ticaret hususunda eski hâl-i terakkilerini muhafaza edebilmiş olmalarına söz yok ise de bunların şu hâli yani hareket ve servet-i ticâriyye ve me- sâi-i san'atkârâneleri bir kasanın kendi derununda binlerce liralık serveti hıfzetmesi veyahut sefinenin binlerce liralık malı

<sup>704</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Paris'te Bir Türk*, s. 150.

<sup>705</sup> İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 21.

<sup>706</sup> Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, s.33.



nakleylemesi veya bir fabrikanın herhangi bir sanatı işlemesi gibi hemen bîruhane bir şey olup terakkiyât-ı fikriyye ve teceddüdât-ı asriyyeden bunlarda hiçbir eser görülememiştir. Ulûm-i Arabiyyede mahir uleması pek az olduğu gibi Tatar lisanım bir lisan-ı edeb hâline de koyamamışlar ve bundan maada Rus lisanını yalnız ahz u italarınca lüzumu olacak derecede söylemeyi öğrenip yazmasından okumasından âdeta bihaber kalmışlardır. Halbuki birtakım gençleri Rus mekteplerinde tahsil etmekle eğerçi bir terbiyeli ve talimli Rus kadar alim olmakta iseler de o hâlde dahi bunlar Tatarlıktan çıkarak bir nevi Rus olup kalmaktadırlar.”<sup>707</sup>

Görüldüğü üzere Osmanlı toplumu gibi kozmopolitik toplumlarda tek bir kimlik bireyin durumunu ve statüsünü tayin edemez. Bu durum birden fazla kimliğin bir arada bulunduğu çok kimlikli bir durum ortaya çıkarırken dinî kimlik toplumsal düzende farklılaşmanın bir göstergesi olmakla birlikte kendi başına bir bütünlük oluşturmaz. Zira Osmanlı gibi heterojen bir toplum yapısına sahip topluluklarda din tek başına kişiye bir statü sağlamaz. Kişinin toplum içerisindeki ekonomik ve siyasî konumu kimlik düzleminde algılanma biçimlerini değiştirir. Hukuksal anlamda Müslüman tebaadan daha az haklara sahip olmakla birlikte, büyük servet ve siyasal güç sahibi gayrimüslimlerin toplumsal hiyerarşide Müslümanlardan daha yukarılarda yer aldıkları görülür. Bu bağlamda dinî üst kimlik, tek başlarına kişinin toplumsal, ekonomik ve siyasal gerçekliğini bütünüyle gösteremez; bireyin kimliğini oluşturan göstergeler topluluğundan sadece bir tanesidir.<sup>708</sup> Ahmet Mithat’ın *Arnavutlar Solyatlar* romanında Osmanlı Devleti’nin zayıflamasını fırsat bilen Avrupalı devletlerin ve de Rusya’nın, Osmanlı Rum Ortodoks mensuplarını kışkırtmasına karşı, Fenerli Rumların devlet siyasetinde edindikleri gücü Osmanlı lehine vurgulaması, Avrupa devletlerinin dinî kimlik üzerinden izlemiş oldukları siyasî tavra bir cevap niteliği taşır:

“Hele İstanbul’daki Fener Mahallesi’nin hâli düşünülecek olursa İstanbul’un Fatih’i, Rumları bir Şark imparatorluğundan mahrum bırakmış sayılmak şöyle dursun bilâkis asıl bade’l-feth Şark imparatorluğuna nail etmiş sayılır. Maârif-i kademelerine hâlel gelmedikten maada maarifçe terakki dahi ederek tercümanlıktan bed’ ile konsolosluğa, sefirliğe ve Eflâk ve Boğdan prensliğine kadar devlet-i aliyyenin umûr-ı hâriciyye ve diplomatikiyyesi kamilen bunlar elinde bulunurdu. Zira İtalyan ve Lâtin ve Fransız lisanına bunlar maliktiler. Rizo’nun beyanına göre Babiâli tercümanı reis efendinin yani hariciye nazırının müsteşâr-ı hâssı olup tersane tercümanının avâid-i seneviyyesi üç yüz kese akçeye varmaktaymış ki Rizo bu miktarı sekiz yüz bin franga müsavi bulur. Paris, Viyana ve Londra ve Berlin’e gönderilmiş bulunan Osmanlı süferası meyanında

<sup>707</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Acayib-i Alem*, s. 69-70.

<sup>708</sup> Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, s.212.

Arjir ve Polo ve Marko ve Rali ve Mavroyani ve Teologos ve Ramadani ve Nagri ve Panayotaki gibi namlar bulunması, o zamanlar Rumların derece-i ehemmiyyet-i diplomatikiyyesini ispata medardırlar ki böyle bir hâl o zamanlarda değil bu zamanlarda bile Avrupa devletlerinin hiçbirisinde görülmemiştir. İngiltere, Fransa, Rusya, Hollanda vesair düvel-i mütemeddinenin bunca tebaa-i Müslimesi bulunduğu hâlde bu tebaa-i Müslimedan henüz hiçbirisinin namı sahâyif-i tevârihte yer tutabilecek şöhret kazanamamıştır.”<sup>709</sup>

Osmanlı gayrimüslimleri arasında milliyetçi düşüncelerin yayılmasının, Hristiyanlığın siyasal ideolojinin bir parçası haline gelmesine ve kendi dinî inançlarından farklı bir hükümdarın uyruğu olma durumunun sorgulanmasına neden olduğu iddia edilebilir.<sup>710</sup> Bu olgunun yerleşmesinde, Osmanlı’da yaşayan Hristiyanların Müslümanlar tarafından yönetilmesine Batı kamuoyundan gelen tepkinin de payı vardır.<sup>711</sup> Tanzimat yazınında da dinî kimlik üzerinden böylesi bir ayrışma fikrine karşı İslâm ve Osmanlı tarihinden kesitler alınarak kimliksel bir savunma hattı oluşturulmaya çalışılır. Bu minvalde, Ahmet Mithat Efendi’nin *Süleyman Musli* romanında Haçlı zihniyetinin gerek Bizans gerek İslâm coğrafyasında yaptıkları yıkımı tarih kitaplarından yapılan uzun alıntılarla aktarılmaktadır:

“Ancak İstanbul hânedân-ı imparatorîsi dediğimiz zaman zihniniz birden bire mahud Rûm-ı Şarkî İmparatorluğuna gitmesin. Bir aralık olmuş idi ki ehl-i İslâm’ı arâzî-i mukaddeseden sürüp çıkarmak için Avrupa’nın her tarafından derilip toplanıp gelen Salîbî haşerâtı İstanbul’a muvasalat eylediklerinde “İslâm’ı Kudüs-i Şeriften sürüp çıkarmaya ne hacet? Rûm-ı Şarkî hânedân-ı imparatorîsini şu güzel memleketten sürüp çıkarır ve bu latif yerlere biz malik oluruz.” demişler ve mucibince hareketle Rum hânedân-ı imparatorîsini Anadolu tarafına tard ederek İstanbul’u kendileri zaptetmişlerdi.”<sup>712</sup>

Ahmet Mithat Efendi’nin yaklaşımına göre, geçmişte yaşanmış olayların benzeri yaşanmaya devam etmekte; tarih nosyonu bu anlamda ibret alınması gereken bir veri kaynağı olarak durmaktadır. Ancak ders alınmadığında yaşanmışlıklar, yaşananları doğruladığı gibi yaşanacakları da doğrulayacaktır. Bu noktada Ahmet Mithat Efendi *Arnavutlar Solyotlar* romanında, Gökçek’in de belirttiği gibi Osmanlı tâbiyetinde bulunan Rumların ayrılıkçı taleplerinin önüne geçme kaygısı içerisinde Osmanlıcılık fikrinin propagandasını yaparak,<sup>713</sup> dinsel kimlik üzerine kurulu ayrılıkçı fikirlerin

<sup>709</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Arnavutlar Solyotlar*, s.28-29.

<sup>710</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, s.22.

<sup>711</sup> Justin McCarthy, *Osmanlı’ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları*, s.44.

<sup>712</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Süleyman Musli*, Ankara, TDK, 2000 s. 137.

<sup>713</sup> Fazıl Gökçek, *Osmanlı Kapısında Büyüme: Ahmet Mithat Efendi’nin Hikâye ve Romanlarında Gayrimüslim Osmanlılar*, s.75.

gayrimüslim Osmanlı halklarına mutluluk getirmediğini savunurken tavrını ortaya şu ifadelerle koyar:

“Ezcümle bu hikâyemizin gösterdiği lüzum üzerine iştilal etmekte bulunduğumuz Yunanistan’ın ahval-i sabıka ve hazırasını def’aten nazar-ı muvâzeneye getirelim. Evvelki Yunanistan taht-ı raiyyet-i devlet-i aliyyede kendi imtiyazat-ı diniyye ve belediye vesairesi dahilinde hür ve bahtiyar idi. Şimdiki Yunanistan yüzlerce milyona varan borcundan istidlal olunacağı veçhile siyasiyat emvâcî arasında mütemevviç bir Yunanistan’dır ki imtiyâzât-ı mezhebiye ve belediye vesairesi bizim Fener Rumları derecesinde bulunmadığı Rumların yine kendileri nezdinde muterif ve müsellemdir. Tarih bu hakikati İnkâr ediyor zannolunmasın. Tarih değil hatta tahrîkât-ı Yunâniyye esnasında bile yine Rumların birçokları bu hakikati görmüşlerdir. (...)Bu yoldaki her muvazeneden her zaman sabit olur ki devlet-i aliye-i Osmaniyye taht-ı idaresine almış bulunduğu milel-i gayr-i müslimenin ne diyanetlerine, ne kavmiyetlerine, ne mezheplerine, hiçbir şeylerine taarruz etmemek ve onları yalnız fikren ve siyaseten Osmanlı buyruğu altında cemeylemek suretiyle o zamana kadar değil bu zamana kadar bile emsali bir dereceye kadar Amerika’dan başka hiçbir yerde görülmemiş bulunan bir hürriyet-i hakikiye numunesi göstermiş idi. Avrupa bu numuneden istidlâl-i ma’kûsta bulunursa kabahat devlet-i aliye’nin midir? Hâlâ bugün dahi Bulgaristan denilen bir avuç yerde üç beş büyük devletin menfaati tekabül ederek biçare Bulgarlara idare-i Osmaniye zamanım muamlarla arattırarak bir buhran-ı müthiş vukua getirmiş olması elbette muvâfik-ı hikmet bulmadıkları esas-ı idare-i Osmaniyyeden daha ziyade şayan-ı muahezedir.”<sup>714</sup>

Bu minvalde Arap harfli Türkçe metinlerde tartışılan dinî kimlik algısı, belirgin bir şekilde ön plana çıkmadan örtük bir biçimde metne yansır; dinî kimlik sosyal yaşamın bir parçası olarak ele alınırken kurgusal düzlemde ele alınan Müslüman birey dinî kimliğini tehdit altında görmediği, hissetmediği müddetçe bu kimliğin vurgulanmasına gerek görülmez. Dinî öge, ancak politik temsiliyeti söz konusu olduğunda kimlik düzleminde metne yansıyacaktır.

### 4.1.3. Aydın Kimliği

Osmanlı Devletinin Avrupa karşısında XIX. yüzyılda ekonomik ve siyasî anlamda gerilemesiyle, özellikle XX. yüzyıl başlarında Avrupa’yla olan ticarî ilişkilerin bir tezahürü olarak yeni orta sınıf oluşmaya başlar. Ortaya çıkan tüketim odaklı bu yeni orta sınıfın temellerini, “gitgide kendi Müslüman vatandaşlarıyla daha az, Avrupa’yla ise daha çok özdeşleşen bazı Yahudiler, yerli Hristiyanlar ve yabancılar” oluşturur. Bu anlamda Osmanlı Devletinde yeni bir Müslüman

<sup>714</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Arnavutlar Solyotlar*, s.25-26.

burjuvazinin ortaya çıkışı ve bir ölçüde toplumsal ve siyasal etkiye kavuşması, dönemin Müslüman toplum yapısının hâkim unsurlarının imkân vermemesinden dolayı oldukça geç bir evrede mümkün olur.<sup>715</sup> Osmanlı'nın farklı toplumsal katmanları içerisinde aydın sınıfını oluşturan bürokratların temel vasfı, herhangi bir etnik grup ile özdeşleşmeyerek otoriteye mutlak bir sadakat içerisinde bulunmalarıdır. XIV. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar bu düşünce etrafında şekillen aydın sınıfı<sup>716</sup> devletin, değişkenleri kontrol etme gücünü elinde bulundurmasından kaynaklanan sabit bir düşünce dünyasına sahiptir. Ancak XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı insanının içinde bulunduğu zamanı ve mekânı daha yakından görebilmesiyle birlikte Osmanlı okuryazarları arasında dünyayı daha yakından takip etme yetisine sahip yeni bir aydın kitlesi oluşur. Yabancı dil bilgisi ile dünyadaki renklilik ve değişimleri görmeğe başlayan bu zümre, bir anlamda geçmişe bakarak çıkarımda bulunan, yaşadığı dünyanın renklerini de fark eden, dış dünya ile kendi konumunu karşılaştıran, yargılayan<sup>717</sup> bir kimlik algısına sahip olur. Fransa'da aldığı tıp eğitiminden sonra İstanbul'a gelen (*Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanının baş karakteri) Mansur, kendisini var eden kültürel kodları ve içinde yaşadığı çağın öngördüğü algılayış biçiminin ortaya çıkardığı çatışmayı iliklerine kadar hissedilen bir Osmanlı aydınıdır.

“O sarsılma, eser-i azim-i Osmani'yi yekten tecessüm ettiren fikrinin hayran-ı azamet ve mehabet olmasından, muhabbet, sadakat, şükran, iftihar gibi hissiyat-ı müessirenin birden kalbe hücum eylemesinden neşet etmişti. Tekrar Keşiş dağı hizasına müteveccih oldu. “Evet, hep oradadır. Toprağın her bir karışı birer tarih sayfasıdır, hûn-ı gayret ve himmetle yoğrulmuş hayat ve metanet macunudur. Müntehabın-i Rahim ve Rahman'a mekan olmuş birer ziyaretgah-ı ümmettir ...” Cihangir olan dört yüz çadır halkının şanlı tercüme-i halini hep zihninden geçirmeye başladı. (...) Mağrurane kaldırmış olduğu başı yoruldu. Beyninde bir sıklet hissetti. Başını öne doğru eğdi. Geniş alnını iki avucunun içine vaz' etti. Dirseklerini dizlerine dayadı. Yine tefekkür içinde olarak bir saat kadar da bu hal ve vaziyette kaldı. Bir aralık “medenî olduğu iddiasıyla mağrur olan Avrupa, hala zaman-ı cehalete mahsus olan garaz ve taassubu bir türlü elden bırakmıyor! Acaba kasıt mı var, yoksa sade gaflet mi?” dedi.”<sup>718</sup>

Ancak belirtmek gerekir ki Osmanlı aydını geçmişteki temsilcilerinden farklı olarak dünyayı ve kendi toplumunu daha yakından tanıma fırsatı elde etse de Batı entelektüelinin temel vasıflarından biri olan koşula/eyleme göre bireysel tavır

<sup>715</sup> Bernard Lewis, *İslâm Dünyasında Yahudiler*, s.77.

<sup>716</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, s. 72.

<sup>717</sup> İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 13.

<sup>718</sup> Mehmed Murad, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*, s.17.

alma/alabilme anlayışından uzaktır. İdeal bir prototip üzerine inşa edilen Osmanlı aydın kimliği, her zaman Devlet-i Aliye'nin kurtuluşu etrafında örgülenen bir zihin dünyasına sahip olmak durumunda kalır. Bu sebepten dolayı Osmanlı aydınının tarihi, düşünce-eylem tarihi olmak yerine yalnızca bir eylem tarihi olarak ortaya çıkar.<sup>719</sup> Bu noktada eylemlilikleriyle ön plana çıkan Tanzimat romanında kurgulanan aydın temsillerinin temel vasfı, derin bir mefkûre dünyasına sahip olmamalarıdır. Pratik çözümlerle hedefe ulaşma gayesi içerisinde hareket eden roman kahramanları, sürekli bir eylem içindedir. *Paris'te Bir Türk* romanında yer alan, Batılı değerlere büyük bir iştihak duyan Nasuh, yazarı Ahmet Mithat gibi bilgiyi pratik yaşama yansıtmak için fikrî temelleri çok güçlü olmayan bir bilgi edinme “eylem”i içerisindedir:

“Zira takdir eylemişim ki vukuf ve malûmatın bende olan derecesi bir adamı bayağılıktan çıkarabilir ise de, teferrüt derecesine vurduramaz. Artık medrese kapısı dedim açtım, manastır kapısı dedim açtım, tekke kapısı dedim açtım. Kim ne bilir ise ondan tederrüse başladım. Tahsilatımı bir yandan dahi kaleme alırdım. Kime göstersem tahsinden geri durmazdı. Lâkin bence bu tahsinlerin de hükmü yoktu. Zira görürdüm ki herifler hiç bilmedikleri bir şeyi tahsin ediyorlar. Bahusus bir sene mukaddem yazdığım şeyleri bir sene sonra kendim de beğenmezdim. Ama vukuf ve malûmatı yalnız yukarıda saydığım mukaddes kapılardan dilendim zannetmeyiniz. Meyhane kapılarına, kârhane kapılarına da baş vurdum. Gizli hovardalık âleminde ölümleri gözüme kesdirmek derecelerini buldum. Tulumbacılar ile de görüştüm. Kâğıthane zendostlarıyla da refik oldum. Fakat şu sözümü de sahih olarak kabul etmelisiniz ki bu âlemleri cevelânım fesâd-ı hâle esir olmak mecburiyetinden değildi. Dünyayı görmek ve âlemin her türlü gavâmızına vukuf peyda eylemekti. Hülya ediniz ki Naum'un operasında perdeciliğe ve Fransız tiyatrosunda makinistliğe kadar girdim. Bundan maksadım ne para kazanmaktı, ne aktrislerle yeşillenmek. Vakıa oyunculara çatmak arzusundaydım. Ama mücerret o âlemi dahi görmek için.”<sup>720</sup>

Devletin ihtiyacına cevap verme kaygısı içerisinde şekillenen bir eğitim anlayışla yetişen Tanzimat aydınının en büyük handikabı, istikrarlı eğitim ve kültür kurumlarının var olmadığı<sup>721</sup> bir toplumsal yapı içinde yetişmesidir. Bu dezavantajı ortadan kaldırmaya hevesli Tanzimat aydını, Batılı değerleri temsil ettiğini düşündüğü gerek Avrupalılar gerekse de yerel gayrimüslimlerle tarihinde hiç olmadığı kadar yakınlaşır. Ahmet Mithat'ın, Osmanlı toplumunda son yüzyıl içerisinde yaşanan doğu-batı karşıtlığını bireysel temsil düzleminde hicvettiği *Felâtn Bey ile Rakım Efendi*

<sup>719</sup> Mehmet Ali Kılıçbay, “Osmanlı Aydını”, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul, İletişim Yayınları, C.I, 1986, s.58.

<sup>720</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Paris'te Bir Türk**, s. 108

<sup>721</sup> İsmet Özel, “Tanzimat'ın Getirdiği ‘Aydın’”, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi** İstanbul, İletişim Yayınları, C.I, 1986, s.65-66

romanında, Rakım Efendi Batıyla böylesi bir etkileşim içerisinde ölçülü modernleşen Osmanlı aydını temsil etmektedir:

“Kendi hâhişi ve dadısının sevk ve teşviki sayesinde Arabiden sarf u nahiv filandan maada Risâle-i Erbaa'yı, şerhleriyle beraber lâyıkıyla gördü. Hele mantık cihetini tasdikât-ı hitâmına kadar pek kuvvetli tahsil eyledi. İlm-i hadis ve tefsirde oldukça behre kazandı. Fıkhı dahi gözden geçirdi. Farisîden Gülistan ve Baharistan ve Büstan ve Pend-i Attâr ve Hafız ve Sâib'i tekmiil etmekten kat-ı nazar en münteha parçalarını ezber dahi eyledi. Fransızcaya gelince: Bir kere lisanda rûsûh peyda eyledi. Bade Galata'daki dostundan hikmet-i tabiiye, kimya, teşrih-i menâfiü'l-azayı oldukça tahsil edip Beyoğlu'ndaki Ermeni dostunun kütüphanesinde dahi coğrafya, tarih, hukuk ve muahedât-ı düveliyyeye dair lüzum derecesinin fevkinde dahi malûmat topladı. Hele okuduğu Fransız romanlarının ve tiyatro namelerinin ve eş'âr ve edebiyatının âdeta nihayeti yok gibiydi. İki gece kendisinde kalmak üzere bir kitabı hanesine götürmek için müsaade alabilecek olsa onu yalnız okumakla iktifa etmeyerek en güzel parçalarını istinsah dahi ederdi. İşte Rakım Efendi'nin evâ'il-i hâli bundan ibaretti.”<sup>722</sup>

Bu aydın kimliğinin şekillenmesinde aracı işlevi gören ve ana karakterle kurduğu iletişimde didaktik yanlarıyla ön plana çıkan tali kahramanlar, Tanzimat aydınının batıyla kurduğu ilişkinin ortaya çıkarılması açısından anlamlıdır. Romanlarda kültürel taşıyıcı işlevi gören bu tali kahramanlar iki düzlemde ele alınır. Bunlardan ilki Tanzimat aydınının arzuladığı biçimde onlara bilmediği dünyaların kapılarını açan, temsil ettiği batılı değerleri kültürel kodlarıyla çatışma yaratmayacak bir biçimde aktarabilen öğreticilerdir. *Paris'te Bir Türk* romanında yer alan Doktor Hell, Nasuh'un batılı değerlerle tanışmasında ve bu değerlerin içselleştirilmesinde Tanzimat aydınının arzuladığı bir biçimde görev üstlenir.

“Ben babamı tanıdığım zaman hanemiz âdi bir esnafın hanesi kadar bereketliydi. (...)Strazburglu doktor Hell namında bir dostu vardı ki ne Almanlıktan bütün bütün çıkmış ve ne de kemaliyle Fransızlanmış bir adam olup oryantalist (ulûm ve sanayi-i şar-kiyyeyi merak edip ömrünü ona vakf edenlerdir) bulunmak hasebiyle vaktini şark tarafında geçirmek için İstanbul'a gelmiş. Lâkin o zamanlar İstanbul'da bir Frenk ile bir Türkün ihtilâti ol kadar kolay bir şey değildi. Peder merhum, feylesof-meşrep bir adam olduğu için doktor Hell ile ihtilâta bir güne suubet görmemiş. Doktor Hell hekimlikten bed' ile sefaret tercümanlığına kadar her işe girer, yani ekmeğini bin kapıdan toplar bir adam olup, fakat asıl maksadı ulûm-ı şarkiyyede taammuk olduğundan haftada mutlaka dört beş geceyi pederle beraber geçirir ve her ikisi birbirine nakl-i malûmât ederdi. (...) Ölüm yatağına girdiği zaman da beni doktor Hell'e emanet edip terbiyemi kendi bildiği gibi itmam etmesini rica eyledi. Binaenaleyh kassâm tarafından satılacak olanlar satıldıktan ve alınacak olanlar alındıktan sonra doktor Hell bizi yakaladığı gibi kendi hanesine götürdü. On üç yaşında bulunmakla beraber eğer doktor Hell'in

<sup>722</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Felatun Bey ile Rakım Efendi**, Ankara, TDK, 2000, s.12-13.

mevki-i hitabında bulunabilecek ve her söylediği lâkırdının hükmünü anlayıp fikrimi dahi kendisine tercüme ve tefhim edecek kadar terbiye ve tahsil görmemiş olsaydım, onun hanesi ve familyası benim için pek tehlikeli bir yer olacağı şüphesizdi. Bilâkis kabil-i hitab olacak derecede bulunmaktığı ise yine bilâkis ziyadesiyle istifademi icap eyledi. Ben diyemem ki doktor Hell Hristiyan'dır. Hell'e şimdiki muhakemem üzerine azıcık akli kemale varanların Hristiyan kalamadıklarını dava etmekteyim ya! Doktor Hell İslâmiyeti, Hristiyaniyeti, Museviyeti hâsılı her şeyi kendisinde cem etmiş bir adamdı. Bildiği şeyleri bana birer birer öğrettikten sonra; ceman yekunu nereye vardığını da gösterirdi. Bir yandan kendi talim ve terbiyesi altında bulunur ve bir yandan dahi âklâm-ı devlete devam ederdim. Onun da fikir ve mütalâası peder merhumun mütalâası gibi olup zihnimi mevcudâtla muhat etmeyerek belki mevcudâtı muhit etmek için her şeyi az çok görmek lâzım geldiğini dava eylediğinden biz hiçbir kalemde bir sene kalamadık. Kalemin ehemmiyetine göre üç aydan altı aya kadar devamlı husûsiyet-i hâlini anladıktan sonra ondan çıkar bir diğerine girerdik. Elhâsıl vukuf cihetiyle neye malik isem pederimden sonra hep doktor Hell'in ilâ âhiri'l-ömr unutulmayacak bergüzâridir.”<sup>723</sup>

Ahmet Mithat Efendi'nin *Felâtuñ Bey ve Rakım Efendi* romanındaki Ziklas ailesi de gerçek anlamda batıyı temsil eden ve batılılaşma yolunda örnek alınması gereken bir aile olarak romanda yerini alır. Ziklas ailesi romanda *Paris'te Bir Türk* romanındaki Doktor Hell gibi kahramanın entelektüel gelişimine katkı sağlamamasına karşın Batılı değerlerin temsili ve bu temsilin kadınlar üzerinden aktarılması açısından da önemlidir. Bu olumlu örneklerin yanında batılı değer ve yaşam biçimini yüzeysel anlamda kabul eden, aldığı yetersiz eğitimle kimliksiz bir hâle bürünen alafranga züppe tiplerinin modeli konumunda bulunan tali kahramanlar, ilginç bir biçimde kılavuzluklarını yaptıkları alafranga beyler gibi çıkarıcı, menfaatperest bireyler olarak resmedilir. Batılı değerlerin metalaşmasını ifade eden bu aktarıcıların üstlendikleri vazife de oldukça sınırlıdır. *Araba Sevdası*'ndaki Mösyö Piyer, bunun en iyi örneğidir. Sürekli ve çeşitli yollarla Bihruz'dan para sızdıran, boğazına düşkün ve bencil bir insan olarak resmedilen Mösyö Piyer, Bihruz'a yaptığı kılavuzlukla yol göstermekten çok, onun kimliksizliğini daha da derinleştirir.

“Bihruz Bey tarafından girilmek istenilen bu bahsin Mösyö Piyer'ce mevkisizliği, zamansızlığı ihtiyarın epeyce canını sıkmış idi. Beyin birdenbire tefevvüh ettiği, “Dö lamur dö fam!” tabirindeki münasebetsizlik üzerine herifin o yorgun sınırları şiddetle oynamaya, o soğuk kanı süratle kızışmaya başladı. Çehresi kızardı. Gözleri açıldı. Bî-edep şakirdini iyice haşlamak istedi. Fakat istediğini yapamadı, çünkü Çamlıca'nın havadar bir köşkünde haftanın iki gecesini safa-yı hatırla geçirmek için vapur ve araba ücretlerinden maada peşin olarak her ay eline geçirdiği altı adet yirmi iki frank yetmiş beş santim Mösyö Piyer'e hatırlıca bir dost idi. Bihruz Bey hiffet-i mizacıyla, tembelliğiyle, garip

<sup>723</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Paris'te Bir Türk*, s. 104-106.

garip ef'al ve akvali ile ne zaman Mösyö Piyer'i hiddetlendirse o hatırlıca dost meydana çıkar, Mösyö Piyer'in kulağına, "Canım, o daha pek gençtir. Gençliğin bu türlü ahvali mazur görülme lazımdır. Şu zavallı çocuğa hiddetlenmenin ne lüzumu var? Sen hakîm bir adamsın, öyle kusurlara bakmamalısın!" yollu söz söyler. Muallim efendi de bu hatırlı, bu yumuşak yüzlü, bu sevimli dostunun o pend-i dil- pesendini, tasvip ederek Bihruz Beyin her fenalığını hoş görürdü".<sup>724</sup>

Doğu ve Batılı unsurlar arasında dengeyi sağlayamayıp kültürel kaybı temsilen metne yerleştirilen alafranga züppe tip ve onun karşısında aldığı zaferlerle Osmanlı kültürünün gelişimini temsil eden birincil tip arasında sıkışan "bireysel kimlik" algısı, zamanla karşıtlıkların müsaadesiyle idealleştirilen bir Osmanlı aydınında tezahür eder. Kişisel denge ve kültürel sahiplenme üzerine inşa edilen bu entelektüel algı, devlete sadakat elbette ki en önemli unsuru teşkil edecektir. Böylesi bir zihin dünyasına sahip Osmanlı aydını gerek ideolojik olarak gerekse de eylem açısından devlete eklenerek mutlaka şu veya bu biçimde bürokrasi içinde yer alma çabası içerisindedir.<sup>725</sup> İmparatorlukta, Batı'nın idarî ve teknolojik becerilerine sahip bürokratlara olan ihtiyacın artmasıyla, aydın zümre Osmanlı bürokrasinde önemli görevler almaya başlar. Özellikle Yunan isyanından sonra hariciye nezaretinde Rum tercümanlara güven sarsılınca devletin ihtiyaç duyduğu nitelikli bürokratların yetiştirilmesi için kimi düzenlemeler yapılır. Bu düzenlemelerden ilki Namık Kemal, Ahmet Vefik Paşa, Ali ve Fuad Paşalar gibi Tanzimat döneminin önemli aydın ve bürokratlarının ideolojik gelişiminde rol oynayan *Tercüme Odası*'nın kurulmasıdır.<sup>726</sup> Bu devlet politikası çerçevesinde Avrupa okullarına eğitim için devlet görevlileri gönderilir ve bu okullarda eğitim alan devlet görevlileri bilgi ve tecrübelerini ülkelerinde yeni kurulan okullarda başkalarına aktarırlar.<sup>727</sup> Mansur da Paris'te almış olduğu tıp eğitimini başarıyla bitirdikten sonra Osmanlı padişahına sadık gayretli bir kul olarak bilgilerini başkalarına aktarmak için hazır ve nazır bir aydın olarak romandaki yerini alır.

"Çünkü Mansur'un emeli, memurîn-i devlet sırasına dâhil olmaktı. Hariciye umuruna meyli vardı Tedarikât-ı ilmiyesi ona göre icra edilmişti. Medar-ı maişete kâfi aylığa nail olmakla müşkül olduğunu Fransa'dayken tahmin etmişti.

<sup>724</sup> Rezaizâde Mahmud Ekrem, *Araba Sevdası*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2005, 46-47.

<sup>725</sup> Mehmet Ali Kılıçbay, "Osmanlı Aydını", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* s.58.

<sup>726</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, s. 27.

<sup>727</sup> Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, s.106.



Tababet, maişetini temin edecekti. Zamanı gelince asıl hizmet, umur-ı hariciyede ifa olunacaktı.”<sup>728</sup>

Aydınların toplumsal işlevleri açısından önemli görevlerinden biri, yaşadığı toplumun içindeki muhtelif grupları çıkarlarıyla devlete bağlamaktır. Bu bağlamda toplumun gönüllü itaatini sağlanmasında en etkili yol iknadır. Marry Rothbard “Devletin Anatomisi” adlı yazısında aydınların bu işlevselliğini şu cümlelerle ifade eder:

“Toplumların rızasını elde etmek için çoğunluğun devletin iyi, akla uygun ve en azından kaçınılmaz olduğuna ilişkin ideolojiyle ikna edilmesi gerekir. Aydınların kritik görevi bu ideolojinin insanlar tarafından teşvik edilmesi yani aydınların toplumdaki kanaat oluşturuca haline gelmesidir. Kanaatleri şekillendirmenin ise en çaresizce ihtiyaç duyduğu şey gerçeği, Devlet ile aydınlar arasındaki kadim ittifakın temelini anlaşılır kılmaktır.”<sup>729</sup>

İlber Ortaylı’nın belirttiği gibi Osmanlı aydını hiçbir zaman kendilerini büyük hayallerin ve büyük misyonların taşıyıcısı olarak görmez. O, her zaman kaide-i tedricî içerisinde ilerlemeyi tercih eden bir zihin dünyasının insanıdır.<sup>730</sup> Ahmet Mithat’ın *Paris’te Bir Türk* romanında Nasuh’un Osmanlı’nın son yüzyılında Fransız devrimiyle yayılmaya başlayan cumhuriyet düşüncesi karşısında Osmanlı devletinin resmi ideolojisini savunduğu görülür.

“Paul - Hürriyet, müsavat, uhuvvet lâkırdıları sair lâkırdılar gibi birer âdi söz müdür dediniz?

Nasuh - El faz ve huruftan mürekkep olmak itibariyle.

Paul - Bunların hükmü muayyen olmadığını neden bilirsiniz?

Nasuh - Çok aradım bulamadım da ondan.

Paul - Acayip! Hürriyet demek insanın salâhiyet-i tabiyyesine malik olmasıdır.

Nasuh - Öyle ise şu cemiyet huzurunda keşf-i avret edeceğim. Salâhiyet-i tabiyyem var.

Catherine - (Kahkahalarla gülerek) Âdâb-ı umûmiyye bunu men eder.

Nasuh - Öyle ise demek olur ki hürriyet mahdut imiş. Mahdut olan hür olamaz.

Paul - Canım bir kanun dahilinde hürriyet!...

Nasuh - Bu ise cumhura mahsus değildir. İnsan Haccac-ı Zalimin zamanında dahi bu suretle hür olabilir. Ey şu müsavata anlayalım, bakalım.

Paul - Cümlemiz insan değil miyiz? İnsanlar arasında büyüklük, küçüklük olmayıp hepimizin müsavi tanınması!

Nasuh - Meselâ hepimiz hükümdar, hepimiz zabıt, hepimiz asker, hepimiz çiftçi, hepimiz sanatkâr ha?

Gardiyanski - Yok a canım. Monsieur Paul demek ister ki hukukta müsavat olsun. Meselâ bir adam zadedgândan bulunduğu için insaniyetçe pespayeden büyük tanınmasın.

<sup>728</sup> Mehmed Murad, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*, s.74.

<sup>729</sup> Marry Rothbard, “Devletin Anatomisi”, *Liberal Düşünce*, S.36, 2004, s.270-271.

<sup>730</sup> İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, s. 58.

Nasuh - Pek güzel! İşte bizim memlekette hükümet-i cumhuriyye olmayıp hükümet-i sultaniyye vardır. Bununla beraber şu dediğiniz müsavat da vardır. Bir sadrazamın oğlu sadrazam olmaya lââyık değil ise, mahzâ zadelikten dolayı hiçbir iddiaya kıyam edemez. Öte tarafta bir hamalın oğlu liyakat kazanır sadrazam olur. Demek isterim ki bu nimet-i müsavât dahi yalnız hükümet-i cumhuriyyede bulunmaz.”<sup>731</sup>

Osmanlı aydınları ve bürokratları Batılılaşma çerçevesinde ülkeleri için çıkış yolu aradıkları bir dönemde yaşadıkları açmazlar Smith’in ifadesiyle “muhtelif anlam haritalarının” oluşmasına neden olur. Bu anlam haritaları “geleneğe bilinçli ve modernleştirici bir geri dönüş (veya "gelenekçilik"); Batılı moderniteyi ve onun bütün eserlerini özümlemeye yönelik mesihçi bir arzu ("özümleme" ya da "modernizm"); ve geleneğin unsurlarını Batılı modernitenin özellikleriyle sentezlemeye ve eskinin kolektif altın çağını örnek alan saf ve bozulmamış bir cemaati canlandırmaya yönelik daha savunmacı bir çaba (ya da "reformist yeniden uyanışçılık)”<sup>732</sup> şeklinde ortaya çıkar. Böylece Tanzimat düşünce hareketi belli açılardan Osmanlı’nın yüzyıllardır oluşturmuş olduğu siyasi sistemin muhafazasını öngörür. Osmanlı yönetici elitleri, Tanzimat reformlarıyla yıllar içerisinde sistemin bozulmasıyla uzaklaşmış nizam düzenine, Asr-ı Saadet gibi İslâm düşünce sisteminde yer alan bir zaman algısına benzer yitirilmiş bir altın çağa dönebilme çabası içerisinde olurlar.<sup>733</sup> Paris’te “temayülat-ı İslâmiyesiyle beraber temayülat-ı Osmaniyeye” düşüncesine kapılmış bir aydın olarak yetişen Mansur, Osmanlı’da “değişmez ve ideal olduğu kabul edilen” nizam-ı aleme dönmeyi arzular.

“İşte Rumeli Hisarı’ deyince Mansur Bey uykudan uyanır gibi bir tavırla “Muhammed” şeklinde bulunduğu iddia olunan dört yüz senelik kaleye bakmaktan kendisini alamadı. Dikkatli olarak bir hayli baktı. Yüzünde beşâset görüldü. “Ey kahraman gazi! İşte senin Bizans anahtarın! Bunca kübera-yı zaman, hayat ve iktidarlarını uğruna sarf ettikleri halde açtıramadıkları o demir kapıları merkez-i ehl-i iman, makarr-ı padişahan-ı cihan olmak üzere sen bu mübarek anahtarınla hemen feth ve küşad eyledin.” Hitab-ı zihniyesi yüzünün beşâseti sırasında yorgun beynini tahrik etmişti. Nagehani bir sürat-i berkiye ile sola doğru dönerek Yıldırım Bayezid Han asarından bulunan Anadolu Hisarına atf-ı nazar etti ve yine bir müddet daldıktan sonra güya geniş alından avucuyla ter siliyormuş gibi elini geçirdi ve lakırdı ediyor gibi dudaklarını oynattı. Fakat yalnız tekerrür eden “Timur’ Timur!” sözünden başka bir şey işitilemedi. Bunu müteakiben sağa döndü. Tekrar Rumeli Hisarı’na gözlerini hasr eyledi.

<sup>731</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Paris’te Bir Türk**, s.302-304.

<sup>732</sup> Anthony D. Smith, **Milli Kimlik**, s.105.

<sup>733</sup> Mehmet Ali Kılıçbay, "Tanzimat Neyi Tanzim Etti?", **Argos**, S. 15, 1989, s. 58.

Hamiyetmendân-ı Osmanî için ziyaretgah-ı muteber olması lazım gelen bu eser-i celil ve kadime hakim bir tepede, usul-i cedide üzere inşa olunmuş büyücek bir bina gözüne ilişti. Hazret-i Fatih'in nam-ı âlisini takdisen inşa olunmuş bir mahsul-i şükran-ı millî olduğuna hükm için tereddüt göstermedi.”<sup>734</sup>

Aydınlar, Batılı anlayış içerisinde şekillenen millî bir oluşum meydana getirmek için, halkı ve onun yerli kültürünü görünür hale getirerek etnik geçmiş veya geçmişlerin yeniden keşfini sağlamayı kendilerine amaç edinirler. Bu anlayışla kadimde yer alan, kutsallık atfedilen “aziz ve arifler”, görmezden gelinen veya unutilan “halkın millî dehasının” yeniden icadı söz konusudur.<sup>735</sup> Bu çerçevede aydınların ana görevi, yüzyıllar boyunca atıl durumda bulunan cemaatin yeniden keşfedilmiş yerli tarihine saygınlığın yüklenmesi ve millî bir mitos olarak geleneği cemaatle ilişkilendirerek bir millet oluşturmaktır.<sup>736</sup>

“Ahmet: Sezar Kanto bu sözleri kendiliğinden uydurmuş değildir. O da kendisinden evvel gelenlerin yazdıkları defterlerde görmüş de onlardan almıştır. Fakat bence asıl “tarih” böyle olmayacak. O tarih mülahaza edecek ki Türklerin menşei olan “Altay” bugünkü Türkçe ile “Aldağ” denilen şeydir. “Kırmızı dağ” demek madam! Coğrafyaya müteallik olan isim evvel be evvel böyle tashih olunur da sonra dahi iş, tarih-i tabii nokta-i nazarından telakki olunur ise görülür ki insanla kurdun bir melez tevlied edebilmeleri, muhâl ender muhaldir. Tabii-i meşhur Bufo'nun “melez” bahsini okuyunuz da bu muhâliyeti görünüz. Kezalik, Türk lisanına vâkıf olanlar bilirler ki “Türkman” veyahut onun muhaffefi olan “Türkmen” demek, “Ben Türküm” demektir. Hiç “Türk iman” bunda yoktur. İslamdan mukaddem dahi Türkler kendilerine “Türkmen” derler idi. Hatta bu “men” edatı, Hint ve Cermen lisanlarına da karışmıştır. “Alman” ve “Cermen” lafzında olduğu gibi. Mana biraz değişmiş ise de ilm-i elsine-i kadime erbabı buna “Ben o adamım” manasını veriyorlar. “Centilmen” kelimesindeki “men”e kadar isal-i fikr ededurunuz. Bununla beraber şunu da düşününüz ki “Türk” kelimesi Avrupa'ya meçhul ise Asya'ya meçhul değildir. Ahfad-ı Nuh'tan birisinin ismi Türk olduğu, bundan dokuz asır kadar mukaddem telif olunmuş bulunan Arap ve Acem kitaplarına yazılmıştır. Onların da kendilerinden evvel buldukları şeyleri kaydetmiş olacakları derkârdır. En kadim eşar- ı İraniye'de Türk ismi birçok manalarda kullanılarak istimal olunmuştur. Şuaranın bazıları Türklerin güzelliklerinden ve bazıları sürat ve şiddetlerinden kinaye olarak bu ismi şiirlerine koymuşlardır. Bu hâlde dördüncüden altıncı asr-ı milad arasında o kurt hikâyelerine, o isim yanlışlıklarına mahal veren tarih bir müdekkik nazarında nasıl hakikat olarak kabul olunabilir? Bahusus milattan on iki asır mukaddem bunların bir devlet teşkil eyledikleri yazıldıktan sonra!”<sup>737</sup>

<sup>734</sup> Mehmed Murad, **Turfanda mı Yoksa Turfa mı?**, s.6-7.

<sup>735</sup> Anthony D. Smith, **Milli Kimlik**, s.216-217.

<sup>736</sup> Gregory Jusdanis, **Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Milli Edebiyatın İcat Edilişi**, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis, 1998, s.51.

<sup>737</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Ahmet Metin ve Şirzat**, s.216-217.

Bunu yaparken de halkın yaşamı, sembolizmi ve onun popülist tarihsel geleneklerini kullanılır; halkın yaşam ve sembolizminin ortaya çıkarılmasında “doğa” ve onun “şiiirsel mekanı” işlevselleştirilir. Bu doğa ve mekânlar, halkın tarihî yurdunu, anılarının kutsal kaynağını temsil eder.<sup>738</sup> Mekânın şiiirleştirilmesi mitinin besteciler, sanatçılar ve yazarlar marifetiyle çoğaltılması ve yayılması ile geçmişle güçlü bir özdeşleşme<sup>739</sup> ve bağ duygusu uyandırılır.

“(…)Fatih Cami-i Şerifi’ni, solda dahi Üsküdar’daki Sultan Tepesi mahallesiyle Çamlıca tepesini ve bunların mabeynini ihata eyleyen pencereyi açarak önüne oturdu, Yavaş yavaş derin bir tefekküre daldı. Hava hafif poyraz, sema berraktı, cenubiyeye mahsus olan parlaklığıyla manzaranın ancak İstanbul’da meşhud olan letafet ve taraveti, acı tecrübelerle henüz yaralanmamış bulunan Mansur Bey’in saf kalbiyle bir ahenk teşkil etmekteydi. Her şey göz önündeydi. İşte üç taraftan billur çerçeve ile ihata olunmuş İstanbul müsellesi!.. Bulutlara doğru alemlerini kaldırmış olan minarelerinden naşi bin direkli bir sefine-i şevket şeklinde izhar-ı azamet ediyordu. İşte binlerce murakib-i bahriyeyi arkasına yüklenmiş ve iki cesim çemberle kuşanmış “Altın Boynuz”, yani Haliç-i Dersaadet! İşte servilere bürünmüş hazin Üsküdar, Çamlıca, Kadıköy’ü! İşte Sarayburnu, işte rakipleri bulunan Moda ve Fenerbahçe’si. İşte tatlı bir duman içinde keyif süren Adalar! Daha arkada Yalova, Mudanya tepeleri! İşte bulutların bile üstüne çıkmış şöretşiar Ayda (Keşiş dağı) tepesi! Saçı sakalı bembeyaz olmuş olan başını mağrurane semaya doğru kaldırmış! Gururuna hakkı müsellemdir. Çünkü onun kadar çok görmüş bir şahid-i vakayi-i azime ruy-i zemin de güç bulunur. Homeros’tan şimdiye kadar erbab-ı iktidar dan ihtiram göregelmiştir. Başka sermayesi olmasa bile eteğine sığınmış dörtyüz çadır halkının bir iki asırda cihanı şan ve azametle doldurarak titrettiğini görüp iftihar etmesi kafi ve vafidir. “Satvet ve ulvivet-i Osmaniye’nin menba-ı intişarı benim” diyebildiği için başını o kadar dikmiş, göğsünü o kadar germiş bir halde metanet-nişin-i gurur oluyor!”<sup>740</sup>

Halkı saflaştırılarak etkin hale getirmeyi amaçlayan aydınlar, doğanın keşfinin yanında etnik geçmişten kaynaklanan törel numunelerden de yararlanırlar. Mitlerin aracılığıyla halkın geçmişine dönülerek; köken ve soy, özgürlük ve göç, kahraman ve azizleriyle halka ait bir altın bir çağ ortaya çıkarılır.<sup>741</sup> Bu bağlamda Türkler arasında çok eski devirlerden beri kutlanan Nevruz ve Hızır-İlyas günleri, Ahmet Mithat’ın *Arnavutlar Solyatlar* romanında uzunca bir biçimde ele alınır. Yazar Nevruz Bayramı’ndan, özellikle de Hızır-İlyas günlerinden uzunca söz ederken bu günlerde

<sup>738</sup> Anthony D. Smith, **Milli Kimlik**, s.108.

<sup>739</sup> Anthony D. Smith, **a.e.**, s.197-198.

<sup>740</sup> Mehmed Murad, **Turfanda mı Yoksa Turfa mı?**, s.15-17.

<sup>741</sup> Anthony D. Smith, **Milli Kimlik**, s.109.

yapılan eğlenceleri kendi üslubuyla tasvir eder.<sup>742</sup> Doğu coğrafyasında yaygın olarak kutlanan bu bayramların, İstanbul'da da rağbet görmeye başladığını ifade eder.

“Mukaddemleri İstanbul'ca rûz-ı hızrın ehemmiyeti hiç menzilesindeyken bir zamandan beri arta arta en mühim a'yâddan addolunmak derecesini bulmuştur. Buysa Haydarpaşa sahrasında içtima eyleyen kadın erkek binlerce hıdrellezcilerin tedkîk- i ahvâli muvazene edilir. Rûz-ı hızra İstanbul'ca henüz verilmeğe başlanmış olan ehemmiyet, taşralarda öteden beri verilmekte olup bilhassa Ortodoks mezhebinin umumiyete karîb hüküm sürdüğü yerlerde Aya Yorgi nam azizin yevm-i mahsûsu olmakla bu yortunun ehemmiyeti olur olmaz yortulara kıyas kabul etmez. Ama lâıyk da değil midir?' Vakıa İran gibi daha ziyade şarkî addolunan memalikte Nuvrûz-ı Sultânîye pek ziyade ehemmiyet vererek martın dokuzuncu günü âdeta hem resmî hem millî bir bayram sayılırsa da bizce Nevruzun bu kadar ehemmiyeti görülemez. . Nefî'nin: Erdi yine ürd-i Behişt /Oldu hevâ anber-sirişt /Âlem behişt-ender-behişt /Her kûşe bir bâğ-ı İrem” diye tavsif eylediği mart ayırıp bizim köylü babalar kocalar kanlar: Mart kapıdan baktırır/ Kazma kürek yaktırır diye tavsif eder. «Niçin?» mi dediniz? Çünkü Nefî'nin bugünlerde gül-i mül devri, âşıklar bayramı, bülbüllerin nağmesi, hengâmı, filân tarzında isnat eylediği şeylere bedel mart içinde havanın bir günde beş on defa bozulup açılması ve bazı kere yerlerin bir karış kar tutması ve ağaçlarda bir yeşil yaprak ucu görülememesi ve bülbüllerin yuvadan değil ayıların bile inden çıkamaması bu tarafların tabîat-ı iklimiyesindedir. Ama rûz-ı hızra gelince hâl başkalaşır. Mevsim-i baharın hemenevsatı demek olup ağaçların kiske-i zümürdünü giymiş ve günâgûn ezharla tezeyyün eylemiş olduğu gibi çayırklar dahi rengârenk ezhar ile donanıp cihan hakikaten cennet kesilmiş olur.”<sup>743</sup>

Etnik geçmişin tozlu raflardan indirilerek yeniden keşfedilmesi, entelektüel düzlemde kimlik sıkıntısı yaşayan aydın için kendine yeniden kimlik kazandırması olarak da ele alınabilir. Modern eğitim kurumlarında eski dinî geleneklerle bağı zayıflayan Osmanlı aydını “geçmişe dönerek, meslekî becerilerini yeni kurulan topluluklarının hizmetine sunmak suretiyle”<sup>744</sup> köksüzleşen kimlik algısını tekrardan anlamlı hale getirmeyi amaçlar. Bu doğrultuda aydınlar kendi gücünü meşrulaştıracak; dinî, etnik ve sosyal gruplarla özdeşleşmesini sağlayacak kimliksel bir söylem geliştirirler.<sup>745</sup> Bu bağlamda Osmanlılık, İslâmcılık ve Türkçülük bir yanı ile aydınların toplum karşısında kendini konumlandırma ve anlamlandırma çabası olarak görülebilir. Yüzyıllarca Osmanlı aydınının kimlik algısı, bir etnik gruba mensubiyetten ziyade dinî inançlarla şekillenmiş otoriteye mutlak sadakat ile bağlı bir kimlik

<sup>742</sup> Kemal Timur, “Ahmet Midhat Efendi'nin "Arnavutlar Solyotlar" Adlı Romanında Hızır-İlyas Günleri ve Nevruz Bayramı” *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, S.1, 2004, s.337.

<sup>743</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Arnavutlar Solyotlar*, s.70-71.

<sup>744</sup> Anthony D. Smith, *Milli Kimlik*, s.199.

<sup>745</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, s.196.

düzleminde biçimlenmektedir. Ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkan ve Kafkas bölgelerinden gelen göçlerle, Anadolu'da Hristiyan-Müslüman dengesinin değişmesiyle aydınların kimlik algısı da bu paralelde değişir.<sup>746</sup> Ahmet Mithat Efendi, Rus işgaliyle Osmanlı'ya göç eden Çerkez bir ailenin bireyi olarak diğer Osmanlı aydınlarından farklı bir kimlik hassasiyetine sahiptir. Kafkas romanının mukaddimesinde bu hassasiyetini dile getiren Ahmet Mithat Efendi, Osmanlılık üst kimliği içerisinde şekillenen Çerkez etnik kimliğine sahiptir.

“Coğrafya ile iştilal etmemiş olanlar miyanında pek çok adamlar bulunabilir ki şu Kafkas namını bu aralık zuhur eden vukuat üzerine işitebilmişlerdir. Fakat ben daha coğrafya ismini dahi işitmemiş olduğum zamanda Kafkas namını işitmiştim. Hem biliyor musunuz kimden işittim? Anamdan! Ol anacığımın ki, evvelki muharebede Moskof gelip de Anapa'yı falanı zapt eylediği zaman dört yaşında bir çocuğu elinde ye diğer bir ciğer paresi rahminde olarak ağlaya ağlaya envâ'-ı mihen ü meşâkkla çıkmış, ve Sinop'a can atmıştır. Yemin ederim ki daha içinde büyümüş olduğum İstanbul şehrinin kendi mahallemizden maada hiçbir yerini bilmezken validemin takrir ve tefhimi üzerine Kafkas'ın Adige kısmından validemin mensup olduğu mahallerin ahvâl-i coğrafyasına dair pek çok malumatı validem bana vatanından bir yadigâr olmak üzere hediye eylemişti.”<sup>747</sup>

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Kırım, Kafkas ve Balkan coğrafyasında Müslümanların asıl yurtlarından zorla çıkarılmasıyla,<sup>748</sup> Osmanlı aydınları arasında kültürel ve dinî varlıkların korunmasına yönelik bir bilinç gelişir. Bunun yanı sıra Anadolu'da sayıları milyonları bulan Müslüman göçmenlerin dayanışma içinde din temelli kimlik geliştirmeleriyle, kendilerini halk ile özdeşleştirmek isteyen Osmanlı aydınları da Anadolu'yu keşfederler. Mansur'un Doktor Mehmet Efendi'ye yazmış olduğu mektupta böylesi bir kimlik algısı görülür:

“Kardeşim, Mehasin-i ahlak-ı kavmiyemizi ben sena ettikçe sen “Daha dur, bir kere Anadolu'nun içerilerine kadar gidip bir müddet otur, nüfuz-ı haricinin tesiratından masun kalmış nevahi-i asliyemiz sekenesinin ahlak ve ahvaline dikkat et, ancak o vakit fezail-i kavmiye-i Osmaniyeye vakıf olmuş olacaksın.” derdin. Pek haklıymışsın. Daimki sözlerin içinde hangisi ciddi, hangisi latife olduğunu tefrik etmek güçtür. Bunun için ben de şu sözlerini aksine telakki ederdim. Şimdi ciddiyet ve hakikatine tamamıyla vakıf oldum. Ahlak-ı millîyenin tetkikatıyla her gün bir lezzet alıyorum. Hükümetçe bundan daha matlup olacak ahlakı tasavvur edemiyorum. Sadakat, kanaat, tahammül, bununla beraber dindarane itaat ve inkıyad ... Bunlar bu derecede kuvvetli olarak dünyanın hiçbir tarafında yoktur.”<sup>749</sup>

<sup>746</sup> Kemal H. Karpat, a.e., s.20.

<sup>747</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Kafkas**, Ankara, TDK, 2000, s.5.

<sup>748</sup> Kemal H. Karpat, **İslâm'ın Siyasallaşması**, s.611.

<sup>749</sup> Mehmed Murad, **Turfanda mı Yoksa Turfa mı?**, s.299.

Bu etkileşimin yanı sıra gerek ekonomik gerekse de siyasi nedenler ile taşradan şehir merkezlerine doğru yaşanan göç hareketi var olan sosyal sınıfların yanında yeni bir alt sınıfın oluşumuna zemin hazırlar. 1880’den sonra ortaya çıkan aydınların büyük bir çoğunluğu kökeni bu alt sınıfa mensup yoksul veya Balkan devletlerinden göç etmek zorunda bırakılan gruplara dayanır.<sup>750</sup> *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanındaki Mehmet Efendi de toplumun alt katmanlarından gelerek Osmanlı aydın sınıfı içerisinde yer almaya çalışan aydın olarak resmedilir. Ancak yazar her ne kadar Mehmet Bey’e olumlu bir yaklaşım içinde olsa da inandığı aydın tipinden uzak olduğunu satır aralarında ifade eder:

“Romanın erkanından bulunan işbu Doktor Mehmet Efendi Çankırlı halis bir Türk’tü. (...) Mekteb-i Tıbbiye’nin talebe iskemlesine ne suretle düştüğünü iyice derhatır edemezdi. Çankırı köylerinden birinde ikamet eden fakir babası, oniki yaşında bulunan oğlu Mehmet’i kâr ve kesp arkasına düşüp İstanbul’da ikamet eden biraderi nezdine göndermişti. Belki de hamamlardan birine tellaklığa kayırsın diyerek hanesinden ayırmıştı. Mehmet kahve ocağında amcasının hizmet ettiği efendinin gözüne ilişerek mektebe verilmişti. Bunu haber alan babası mektepten ayda kaç kuruş kadar çocuğa hasılat olacağını sormuştu. Cevaben on, oniki sene kadar “hasılsız” ders okumakla meşgul olacağını ve Mehmet’in bu sayede adamlar sırasına geçeceğini işiten pederdeki keder görülmeye şayandı. (...) Mehmet Efendi, “adam” olduğu vakit, biçarenin babası hayatta değildi. Mehmet Efendi mektepten çıkıp memuriyete geçince validesi Ayşe ile hemşiresi Fatma’yı yanına getirmişti. Mehmet Efendi validesini okutmaya muvaffak olamadı. Fakat hemşiresi okuryazardı. Hatta Mehmet Efendi bir aralık hemşiresine Fransızca ders vermeye bile kıyam etmişti. Mehmet Efendi’nin kendisi Mekteb-i Tıbbiye’de birinciler sırasında ikmal-i tahsil etmişti. Hatta buna mükâfaten hükûmet tarafından Paris’e gönderilip iki sene kadar Paris’te bulunmuştu. Mehmet Efendi Paris’e ne kıyafette, ne tavır ve iddiada gitmişse yine aynı kıyafet ve tavırda avdet etmişti. Mehmet Efendi mütedeyyindi. Beş vakti bırakmazdı. (...) Mehmet Efendi’nin mazi yahut istikbal ile işi yoktur. Bütün kuva-yı zihniyesini hal-i hazırda, hatta hal-i hazırın dahi kendi gözü önündekine vazife-i mahsusasına bir adamdı.”<sup>751</sup>

John Plamenatz, sömürge sonrası doğulu toplumlarda ortaya çıkan milliyetçilik düşüncesinin yabancı bir kültürün kabulünü gerektirdiğini ifade ederken modernleşme ile yabancı güç, karşısında zayıflığın devamı anlamına gelen özgünlüğünü savunma arasındaki sıkışmışlığa dikkati çeker. Bu bağlamda “Doğulu” milliyetçilik, yapısı itibariyle hem taklitçi hem de taklit ettiğine düşmandır.<sup>752</sup> Osmanlı aydınları bütün

<sup>750</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, s. 58.

<sup>751</sup> Mehmed Murad, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*, s.77-79.

<sup>752</sup> Ayhan Akman, “Milliyetçilik Kuramında Etnik/Sivil Milliyetçilik Karşıtlığı” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s.83.

veçhesiyle Avrupa kültürüyle ilk karşılaşmaya başladıkları andan itibaren, bu kültüre hem hayranlık duyar hem de onu hor görür, hem gıpta eder hem de ondan korkar. Osmanlı aydını bu duygu karışıklığıyla, esnekliği olmayan bir hâl içinde ilerler. “*Nasıl Osmanlı kalsak da Frenk mukallidi olmasak*” tezi etrafında örgütlenen modernleşme anlayışının eserlerde “sabitleşen züppe ile Osmanlı kutuplaşması arasında” salınan sığ bir düşünce kalıbı içerisinde kalması Osmanlı aydınlarının modernleşme olgusunu anlamadaki aciziyetini<sup>753</sup> gösterdiği gibi düşünce dünyalarının yeknesaklığını da yansıtır. Bu bağlamda Osmanlı aydınının Batı ile olan düşünsel ilişkisi, merak ve korkunun bir arada yaşandığı bir psikoloji içerisinde gelişir. Yüzyıllar içerisinde kendilerinden önceki aydınların yaptıkları gibi, batı kültürünü gerek düşünsel gerek edebi düzlemde naklederler. Ancak aydınlar özellikle tercüme ettikleri yazarın içinde bulunduğu değerler dünyasını tanıyabilecek bir kültürel konumda olmadıklarından dolayı, nakilcilik aslında merak ve korkunun neticesinde şekillenen bir tutuculuğa çekilen bir kılıftır.<sup>754</sup> İbrahim Tüzer’in de belirttiği gibi yeni girilen medeniyet dairesinde büyük bir şaşkınlık yaşayan Osmanlı toplumu için en zaruri ihtiyaç, içinde bulunmuş olduğu medeniyetin nelerden teşekkül ettiğinin farkına varılması ve bu çerçevede Batı medeniyetinin bütün veçhesiyle tanınmasıdır.<sup>755</sup> Bu anlamda Osmanlı aydınının Batıya yaptığı seyahatler, merak ve korku duygusu arasında sıkışmış bir kimliğin farklı biçimde tanınmasını sağladığı gibi, Batıyı yakından tanımanın en önemli aracıdır.

Anderson, Avrupa ana kıtadan ayrılarak sömürgelerde görev alan devlet bürokratlarının ikinci nesil temsilcilerinin, “bürokratik hac seyahati” olarak adlandırdığı merkeze çağırılma seyahatlerini kültürel anlamda yeni bir buluşma noktası olarak değerlendirir. Bu seyahatte birey biraraya geldiği insanlar ile müşterek bir kültür ve dayanışma duygusu içine girer. Ayrıca merkeze yapılan seyahatler bireyin öteki ile şimdiye kadar yaşamadığı türden bir ilişkiye dayanan yeni bir bilinç kazanmasına yol açar.<sup>756</sup> Osmanlı devletinin son yüzyılında eğitim için yurtdışına gönderilen ya da giden aydınların seyahati Anderson’un belirttiği sömürgeci

<sup>753</sup> İlber Ortaylı, **Gelenekten Geleceğe**, s.23.

<sup>754</sup> Taner Timur, **Osmanlı Kimliği**, s.33.

<sup>755</sup> İbrahim Tüzer, **Ahmet Mithat Anlatılarında Kimlik İnşası ve Modernizm**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2014, s.46.

<sup>756</sup> Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökeni ve Yayılması**, s.74-75.



memurların çıktığı yolculukları andıran bir hac noktası oluşturur. Osmanlı aydınları, Avrupa kültür merkezi olarak gördükleri Paris'e yani, "Mekke'nin yerine koydukları kutsal mekâna hac seyahati"ni gerçekleştirerek yeni bir toplumsallaşma süreci içerisine girerler.

"Ben her çiçeğin balını almış bitirmiştım. Binaenaleyh gönlümde Avrupa havaları esmeye başladı. Bütün gün Avrupa bilâd-ı meşhûresi ahvalini mübeyyin kitaplar okurdum. Bütün gece dahi hülyamda, rüyamda Avrupa'yı seyahat ederdim. Zaman geçtikçe bu arzu büyüdü. Hele Avrupa'nın kemalât-ı ilmiyyesi beni kendisine âşık eyledi. Nihayet bu kere azmimi fiile çıkarmaya karar verdim. Vakıa elde olan sermayem beni Avrupa'da peynir ekmekle dahi besleyemez ise de İstanbul'da birkaç matbaacı ile mukavelelerim vardır. Eğer Paris'te hülya ve hesabım gibi çalışabilir isem hem kendimi besleyebileceğim hem de tahsili istediğim dereceye vardırmaya muvaffak olacağım."<sup>757</sup>

Osmanlı aydınının, Batı medeniyetine gerçekleştirmiş oldukları seyahat "ötekini tanıma, uzak diyarlara özlem, bilinmeyeni keşfetme eylemi"<sup>758</sup> gibi amaçlar içerse de kimliksel düzlemde kim olduğunun keşfine yönelik bir yolculuktur. Nasuh, Suphi, Ahmet Metin, gerçekleştirdikleri seyahatlerle "kendi değer ve özelliklerini kavrama ve kavratma"<sup>759</sup> yetisine sahip birer aydın olarak topraklarına dönerler.

"-Bu genç, Osmanlı hakikaten fevkalade bir adamdır. Vukuf ve malumatına ve her hâl ve şanındaki terbiyesine, nezaketine nazaran bu adama "Osmanlı" ve "Türk" ve "Müslüman" demeye insanın dili varmayacağı geliyor. Zira şimdiki kadar almış olduğumuz malumata göre zihinlerimiz bu isimleri barbar, cahil, zalim gibi sıfatlar ile müteradiftir diye telakkiye meyletmış idi. Bu adam en fazıl Avrupalılar gibi bir şey! Bir mükemmel Avrupalıdan bir farkı var ise o da yalnız iffet-i fevkaladesinden ibarettir."<sup>760</sup>

Bu noktada, farklı konularda ve çok sayıda metin üreten Ahmet Mithat Efendi, bitmek tükenmek bilmeyen enerjisi ve sınır tanımayan merak duygusuyla kendi toplumunu aydınlatmayı kendisine görev edinir.<sup>761</sup> Ahmet Mithat'ın *Acayib-i Alem* romanı, farklı coğrafyaları, görmedikleri ülkeleri gezmek isteyen Suphi Bey ve Hicabi Bey gibi iki Osmanlı aydınının gözünden Batı medeniyetini anlamlandırmaya çalışır.

<sup>757</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Paris'te Bir Türk**, s.109.

<sup>758</sup> Dilek Turan Yılmaz, "Karşılaştırmalı Edebiyat Çalışmaları ve Edebi Çeviri Mosebach, Handke ve Eray'da Buluşan Farklı Kültürler", **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C. XXII, S. 2, 2012, s.51

<sup>759</sup> Emel Kefeli, "Ahmet Mithat'ın Romanlarında Edebiyat Coğrafyası: Acâib-i Alem", **Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar**, Haz. Nüket Esen; Erol Köroğlu, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006, s.228.

<sup>760</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Ahmet Metin ve Şirzat**, s.346.

<sup>761</sup> İbrahim Tüzer, **Ahmet Mithat Anlatılarında Kimlik İnşası ve Modernizm**, s.46.

Romanın başkarakterlerinden olan Suphi Bey, Benda'nın tabiriyle özünde pratik amaçlar gütmeyen faaliyetler yürüten, sanat, bilim ve metafizik konularıyla ilgilenmekten zevk alan, bir bakıma "benim yurdum bu dünya değil" diyen aydın tanımına uyan bir karakterdir.<sup>762</sup> İnsanlardan uzakta Boğaz'ın تنها bir köyünde, yapayalnız bir yaşam süren Subhi, tabiat aşığı, müspet ilimlere meraklı bir adamdır. Subhi'nin evi Türkçe, Arapça, Fransızca fen kitaplarıyla bir kütüphane, ismi bilinen ve bilinmeyen aletlerle dolu bir laboratuvardır. Kanat yapmaktan, vapur icadına, balonla uçmaktan, bitki böcek koleksiyonculuğuna kadar ilginç merakları olan Subhi, komşuları tarafından biraz uçuk kaçık bir adam olarak görülür.

"Suphi ise hiç sözünü kesmeyerek eliyle bir levhayı işaret eyledi ki onun üzerinde nice bin böcek kurulan iğneler üzerine saplanmış idiler. Onu göstererek dedi ki: -Şu böceklerden en adîsini alınız. Meselâ kunduz böceği ki çocukken elbette siz dahi ayağına iplik takarak bir hayli uçurmuş ve böcek uçar ve siz koşarken elbette birkaç defa ayağınıza taş, topaç ilâştirerek düşüp burnunuzu dahi kanatmışsınızdır. İşte o en adî böceği elinizde şöyle bir nazar-ı ibretle bakınız. Bu bir böcek üzerinde icrası lâzım gelen tetkikatı icra edip bitirmeye acaba ömr-i beşer kifayet eder mi? O elvan nedir? O letafet nereden geliyor? Bir de böceği şu hurde-bînin altına koyunuz da hey'et-i umûmiyyesini haricen temaşa ile rengine, letafetine hayran kaldığınız tüylerini birer birer temaşa ediniz. Bakınız her bir tüyü bir tavus tüyüne ne kadar faiktir. Aman ya Rab! Yine meraklarımı tahrik ettiniz! Ah! Ya Cenabıhak beni kör yaratmalı idi veyahut kanûn-ı tabiatını böyle bir milyon adamın akli bir yere gelse aciz kalacak kadar vasi yapmayıp sunûf-ı mahlûkatın efradını azaltarak tetkiki kabil olabilecek bir surette yaratmalı idi."<sup>763</sup>

Bu minvalde Tanzimat yazınında, teknolojik gelişmelerden haberdar olmak yeterince modernleşildiğini ispat için önemli bir yerde durur. Dünyada üretim ve tüketim biçimlerinin değişimine paralel olarak XVIII. ve XIX. yüzyıllarda yeni matbaa tekniklerinin gelişmesi ile basın yayın hayatında büyük bir sıçrama yaşanır. Bilgiye ulaşımının ve aktarımının kolaylaşması, böylesi bir dönemde bireyi görmediği, tanımadığı bir alemle ilişkiye girerek kendisini bu muhayyel cemaatin bir ferdi sayar durumuna getirir.<sup>764</sup> Şerif Mardin'in de işaret ettiği üzere Osmanlı bireyi basın gazete yoluyla fizyolojiden beslenmeye, kimya sanayinden İslâm'da ünlü kadınlar tarihine kadar uzanan çok geniş bir bilgi alanı ulaşabilmekte<sup>765</sup> ve bu bilgiler üzerinden muhayyel bir medeniyetin bireyi olarak

<sup>762</sup> Julien Benda, **Aydınlardan İhaneti**, s.38.

<sup>763</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Acayib-i Alem**, s.10.

<sup>764</sup> Selim Deringil, **Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet**, s. 21.

<sup>765</sup> Selim Deringil, **a.e.**, s. 38.

kendisine bir aidiyet dünyası oluşturabilmektedir. Yine *Acayib-i Alem* romanında Subhi böyle bir medeniyetin mensubudur:

“-Bir vakit Afrika seyahatnamelerini okurken gerek Afrika'nın ve gerek Amerika'nın vahşileri içinde bulunmak hevesine düşerdim. Zira oralarda benî nev'imizden öyle bir sınıf halk vardır ki henüz medeniyetten hiçbir behreleri yoktur. Medeniyet evvel-be-evvel insanların cemiyet üzere ve teâvün ve tenâsür kaidesiyle yaşamalarını icab ederken bunlarda cemiyet bile yoktur. Hatta evlâdi ana babaya rabteden münasebet dahi onlarda sair hayvanatta görülen derecelerde bulunur. Yani bir tavuk kendi piliçlerini yeri eşeleyerek taneyi, kökü veyahut böceği meydana çıkarıp yemeyi ve kendisini yiyecek olan daha kuvvetli bir hayvandan kaçmayı öğrettikten sonra artık tavuk başka ve piliç başka ve ikisi de ayrı ayrı olarak yaşamak için ayrıldıkları gibi o vahşilerde dahi bir kadın kendi yavrusunu büyüttükten sonra ayrıldıklarını seyahat kitaplarında görerek ve bunların zevciyetleri dahi sair bahâyimin çiftleşmelerinden farklı bir şey olmadığını görerek şu hâl-i ibtidâîyi bilmüşahede onun üzerine insanların cibillet-i terakki-cûyâneleri icabınca ilâve edilmiş bulunan şeyleri muvazene etmek isterdim. Halbuki biz henüz medeniyet-i beşeriyyenin bu gün vasıl olmuş bulunduğu terakkiyi dahi görmemişizdir. Terakkiyât-ı beşeriyye bizim memleketimizde görüldüğü dereceden ibaret olmadığını anlayabilmek güç bir şey midir? Bunca ihtiraât-ı cedîdenin hangi taraftan geldiğini düşündüğümüz gibi bizim memâlik-i mütemeddine ile gayr-ı mütemeddine arasında bir fasl-ı müşterek teşkil eylemekte bulunduğumuz kendi kendisine tahakkuk eder.”<sup>766</sup>

Aydın kimliğinin projelendirmesiyle şekillenen yeni modern toplumlarda okuma eylemi basit bir bilgi ediniminin dışında kimliksel düzlemde, toplumsal ve kültürel yaşamda seçkinliği muhafaza eden bir olgu şeklinde de karşımıza çıkar. Belli okuma tarzlarının meşrulaştırılması ve ayrıcalıklı metinlerin kanonlaştırılması toplumsal tabakalaşmanın muhafazası için bir seçkinlik kategorisidir. Bireyler kanonun belirlemiş olduğu okuma biçimlerini ve metinlerini okuyarak geniş halk kesimlerinden beğenisini ayırıştırarak kendini farklı/üstün bir yerde konumlandırır.<sup>767</sup>

“Refet bu defa bir şeye daha dikkat eyledi ki o da mektep arkadaşlarının miyanında Farisi'den Hafız'ı okumuş ve hatta Mesnevi'ye başlamış, Arabi'den de İmam-ı Gazali'nim İhya-yı Ulum'unu, vesair şeylerini okumuş talebeler vardır. Bunları nerede okuduklarını sordukta anladı ki kimini amcası kimini dayısı okutmuş, kimisi de ulemadan bulunan bazı muallimlerden ayrıca ders alıyorlar. Daha taaccüp eylediği bir şey de bunların Hafız'ı tamamıyla tercüme ve tefsire muktedir, Mesnevi'yi de oldukça güzel anlar halaları, teyzeleri hatta valideleri olanlar da bulunmasıdır. Refet arkadaşlarına bu defa sokulmaya başlamıştı. Anladı ki mektepteki dersleri okumakla yalnız bir muallime olacaktı. Lâkin âlime olmak için daha okunacak çok şeyler vardı.”<sup>768</sup>

<sup>766</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Acayib-i Alem*, s.33-34.

<sup>767</sup> Gregory Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Milli edebiyatın İcat Edilişi*, s.103.

<sup>768</sup> Fatma Aliye, *Refet*, İstanbul, Kesit Yayınları, 2012, s.158.

Görüldüğü üzere kimlik bağlamında ele alındığında modernizmin geleneksel bağlarla aşırı yorumlandığı bir toplum tahayyülünde, bunu icra etmekle mükellef Osmanlı aydınının topluma yönelişinde bir takım aksaklıklar göze çarpar. Batılı yaşam biçimiyle gerek metinsel düzlemde gerekse de Batılı ülke ziyaretlerinde tanışan Osmanlı aydınının asıl handikabı, Batıdan ziyade kendi toplumsal gerçekliğine yabancı olmaktır. Bu kertede ideolojik açıdan İslâm'ı, teorik açıdan batıyı, sosyal açıdan Avrupa'yı tanıyan Osmanlı aydınının geleneksel toplumu tanımayışı, modernleşme projesinin arzu edildiği gibi işlememesi anlamına gelecektir.

#### 4.1.4. Toplumsal Cinsiyet Kimliği

Patriarkal kodlarla donatılmış bir doğu toplumu olan Osmanlı'da rütbe, statü, akrabalık, etnik ve dinî kimlik erkek egemen bakış açısı içerisinde belirlenir. Gerek dinin getirmiş olduğu doktrinler gerek sosyo-kültürel yaşamın belirlemiş olduğu kaideler bu bakış açısını meşrulaştırarak hayatın her alanında cinsiyet temelli ve eril tahakküme dayalı bir dünya algısının oluşumuna neden olur. Toplumsal cinsiyet temelli böylesi bir hayat anlayışı, cinsler arasındaki ilişkiyi, İslâm inanç sisteminin kural ve kaideleri doğrultusunda sınırlarını kalın çizgilerle belirler. Bu çerçevede Müslüman toplum askerî, dinî ve iktidar ilişkilerinin hâkim olduğu erkeklere ait dış dünya ile aile, cinsellik ve çocuklar, temizlik, mutfak gibi ev içi düzenlemeleri kapsayan iç dünya olmak üzere iki ayrı evrene bölünür. Toplumsal cinsiyet açısından böylesi bir ayrıştırmada erkeğe her iki alanda da vatandaşlık yani en basit anlamda söz hakkı tanınırken kadına sadece özel alan ve onun sorumlulukları tahsis edilir.<sup>769</sup> Modernleşme projesini Ahmet Mithat Efendi öncülüğünde toplumsallaştıran Osmanlı ile; sosyo-kültürel adaptasyonlardan sonra toplumsal yaşam biçimi Osmanlı'ya örnek alınan Rousseau'nın Fransa'sı arasında âdeta gizli bir toplumsal cinsiyet uyumluluk sözleşmesi vardır. Bir tarafta reformist algı yaratmaya çalışırken klasik cinsiyet ilişkilerinden ödün vermek istemeyen Hristiyan birliğin eril konsensüsü, diğer tarafta Osmanlı'nın batıya yaklaşırken eril iktidarından ödün vermeyen tavrı, Osmanlı'da patriarkal kodların devamlılığını esas alan yeni bir toplumun inşasını

<sup>769</sup> Ayşe Saraçgil, **Bukalemun Erkek**, Çev. Sevim Aktaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s.36.

olanaklı kılar. Böylece Avrupa'dan ithal edilen modernleşme projesi, dinî anlamda bariyere takılırken geleneksel toplum yapısını sarsmadan ataerkil tavrın devamlılığını sağlar. Bu bağlamda Osmanlı kadınının iç dünyası Batı literatüründe yer alan 3K (Kinder, Küsche, Kirsche=mutfak, çocuk, kilise) üçlüsünün karşılığı olan “iyi eş, iyi anne, iyi Müslüman” şeklinde formüle edilir.<sup>770</sup> Kadının iç dünyasının görünür biçimi olarak kabul edilen aile ise toplumsal cinsiyet kalıplarının üretildiği ve iktidar ilişkileri bağlamında erkek hegemonyasını besleyen bir alan olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda toplumsal cinsiyet ve iktidar ilişkisi üzerine çalışan Connell, aile içerisindeki kadının, erkeğin sağlamış olduğu “korumayı” güçlü bir iktidar dengesizliğini ele alma biçimlerinden biri olan bir boyun eğme psikolojisi içerisinde benimsediğini iddia eder.<sup>771</sup> *Taaşuk-ı Tal'ât ve Fitnat* romanında Talat'ın annesi ile hizmetçi arasında geçen konuşmada da, kadının aile içerisinde üretilen erkek gücü karşısında zorunlu bir boyun eğme psikolojisi içerisinde savunmasız kaldığı yine erkek yazarın eril bakış açısıyla ortaya konur.

“Ah biçare biz karılar!.. Bizi hiç insan sırasına koymazlar. Babalarımız istedikleri adamlara bizi hediye verircesine verirler, adamların tabiatını sormazlar. Biz o adamlarla geçinecek miyiz, orasını hiç düşünmezler, Bizi bir defa filan adamı koca ister misin?” yahut “Kimi koca istersin” diye bir sormak yok. Bize derler, “İşte seni filan adama vereceğiz” Biz sükut ederiz. Ama gönümüz ne der? Yarabbi, babamın bu söylediği efendi genç olsun, güzel olsun, iyi tabiatlı olsun. Filvaki bazı defa öyle çıkar. Lakin bazı kere de bütün bütün zıddına. Gider bakarsız ki bize koca olacak adam altmış yaşında, yahut bir gözden kör, yahut burunsuz, yahut sarhoş, yahut ahmak .. Ah siz erkekler ne zalimsiniz!”<sup>772</sup>

Osmanlı aydınlarının geleneksel ailenin ahlakî üstünlüğünü bir sınır olarak görmeleri belli açılardan hane içi düzenin devamının öngörülmesini sağlar. Bu çerçevede gerek çökeşliliğin fuhuşu engelleyen bir uygulama olarak görülmesi gerekse kölelik kurumunun fakir kız ve erkek çocuklara bir aile, bir sığınak, iyi bir eğitim sağlayan yapı olarak kabul edilmesiyle<sup>773</sup> romanlarda bu uygulamaların ortadan kaldırılmasına dönük açıkça bir eleştiri görülmez.

“Nasuh - Siyaset cihetine gelince: Bu taaddüd- i zevcâta bir din cevaz veriyor.... Ama dikkat isterim. Emretmiyor, cevaz veriyor. Zira Avrupacı yanılta işte asıl bu noktadır. Buna bir din cevaz veriyor ki, gayrin ırzına taarruz eden erkeği de

<sup>770</sup> Sema Uğurcan, “Tanzimat Döneminde Kadının Statüsü”, **150. Yılında Tanzimat**, Ankara, TDK, 1992, s.502.

<sup>771</sup> R. W. Connell, **Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika**, Çev. Cem Soydemir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s.170.

<sup>772</sup> Şemsettin Sami, **Taaşuk-ı Talat ve Fitnat**, İstanbul, Özgür Yayınları, 2003, s.40-41.

<sup>773</sup> Ayşe Saraçgil, **Bukalemun Erkek**, s.109.

ve ırzını muhafaza edemeyen1 karyı eşna'-ı mevt ile idam ediyor. Eğer namus bu kadar kıymetli olduğu teslim edilmeyecek ve bu ceza ağır görülecek ise, onu da başkaca bahs edelim.

Ekseriyet - Namussuz yaşamaktan namuslu ölmek evlâdır.

Nasuh - Öyle olduğu surette o din taaddüd-i zevcâta müsaade vermez ise hükümde tenakuz etmiş olmaz mı? Bizim şeriat-ı Muhammediyye, şeriat-ı İseviyye gibi insanı insanlığın fevkinde yani melek olarak farz edip de ahkâmını dahi ona bina etmiyor. İnsanın her ihtiyacının önünü açık bırakmaya lüzum görüyor. Eğer bir karı ile mümkün değil iktifa edemeyecek olan erkeğe taaddüd-ı zevcât için cevaz göstermemiş olsa idi, fuhşu namussuzluk addetmemesi lâzım gelirdi. Böyle olmaktan ise insanı hür bırakıp da mürüvvet-i merdâneye dahi ona terk etmek..... ;

Zevzek - Yaşasın hürriyet! ;

Müstehziye - Şu cevaz-ı mürüvvet-i merdâne bahislerini anlayamadık.

Nasuh - Pek kolay bir şey. Hazret-i Kur'an emretmiş ki eğer size bir karı kifayet etmez ise iki alabilirsiniz. Ö da kifayet etmez ise üç, nihayet dört alabilirsiniz. Lâkin bunlar miyahında adalet-i tâmmeye riayet edeceksiniz, ve illâ bir karıdan başka karı alamazsınız! İşte cevaz şundan ibarettir. Yani mutlaka birden ziyade karı almak lâzım gelmeyecek. Lüzum ve ihtiyaç görülür ise almak dahi men olunmayacak, yani bu bapta insan hürriyet-i tâmme içinde bulunacak. Mürüvvet-i merdâne ise karılar miyanında adlin tavsiyesi oluyor. Cümlesine muamele-i âdilânede bulunamayacak olan insanda mürüvvet-i âdilâne dahi olamayacağını hükümle böyle mürüvyetsiz bir şehvetperestten o hürriyeti dahi men ediyor.”<sup>774</sup>

Osmanlı aydınlarının geleneksel aile yapısı içerisinde kölelik kurumuna yaklaşımları toplumsal ve kültürel olgular etrafında gerçekleşir. Orta üst sınıfa mensup aydınların büyük çoğunluğu kölelik kurumuyla yakın ilişki içinde olan bireylerdir. Kimliksel düzlemde edindikleri değerler bu kurumun yüzyıllar boyu beslediği yapı içerisinde oluşturulur. Bu sebepten dolayı aydınların kölelik kurumuna yaklaşımı ikili bir düzlemde ilerler. Bunlardan ilki batılı değerler ile örgütledikleri yaşam içerisinde bireyin kutsallığına yükledikleri anlamın kölelik kurumuyla çatışmasının getirmiş olduğu açmazı çare arayışıdır. İkinci ise bir tarafıyla da toplumsal yapının doğal bir parçası olan köle kimliğinin onlarda yarattığı yaralı bilinci görmezden gelme biçiminde ortaya çıkar. Ancak Tanzimat dönemi romanlarının satır aralarında karşılaştığımız bu olgular pek de yüksek sesle dile getirilmez. Toplumsal yaşamda köle kimliksiz bir varlık olarak görülür. Köle kendisini anlamlı kılan adını, dilini ve memleketini unutmaldır, çünkü onu satın alan sahipleri köleye yeni bir kimlik inşa edecektir. Yine de Tanzimat yazarının bu meseleye her zaman çok duyarsız kaldığı söylenemez. Samipaşazade Sezai'nin *Sergüzeşt* romanında, belirgin olmamakla beraber bir kölenin kimliksizleştirilmesine karşı bir duruş söz konusudur. Romanda

<sup>774</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Paris'te Bir Türk**, s.150.

köleler kendi geçmişlerini hatırlayarak Özyürek'in ifadesiyle "içinde yaşanan zamanın dinamiklerinin belirlediği dinamik bir süreci"<sup>775</sup> kullanarak kimliksizleştirilmeye karşı direnirler.

"Kafkasya'dan o mavi sisler içinde semaya dokunuyor gibi görünen ali dağlarından... sabah kuşlarının nağamat-ı güna sevda uyandıran vahşi ormanlarından... kenarındaki çiçeklerin, etrafındaki yeşilliklerin üstünden geçen bulutların aksiyle birçok reng-i letafet içinde cereyan ederek yüksek tepelerden billur şeffaflığında dökülen bir aheng-i ruh-perverle su kenarında kendilerine mahsus çalgılar ile ettikleri raks-ı safanın zevk ve tarabından kemal-i şevk ile bahsediyorlardı. Kendisinden geçmiş bir halde meşgul-ı mütalaa olan esir, kitabını kapayarak masumiyetin cemel-i ismete verdiği bir hüzn-i mütefekkirane ile gözlerini aydınlığa dikerek. "Güç şey" dedi,(...) Sonra ayağa kalkıp baş başa vererek konuşan iki cariyenin yanına giderek: -Ah, Şayeste! O güzel günler, o münevver hayaller. O tatlı yadigarlar şu kısacık müddette, şu bir kaç gün içinde ömrüm gibi gözümün önünden geçip gittiğini seyrederken bu çırpınan gönlüm de onlara peyrev olmak istiyordu. O içinde büyüdüğüm evin bahçesindeki ağaçları bile özledim. Orada bir gül ağacı, ayrıldıktan sonra anlıyorum ki benim yarım imiş, o köşeler bütün çocukluğumun, bahtiyarlığımın hatıratı imiş."<sup>776</sup>

Batı medeniyetiyle direkt ya da dolaylı yoldan irtibat içinde olan topluluklar içerisinde kadının görünen bir olgu haline gelişi, Avrupa tipi kıyafetlerin ev içinde giyilmesiyle başlar. Osmanlı kadınının geleneksel yaşam biçiminden bir nebze uzaklaşarak hanesinde bu kıyafetleri giymesi<sup>777</sup> değişimin merkezden çevreye doğru gelişeceğinin göstergesi gibidir. Geleneksel yaşam dünyasında kadının sınırlarını temsil eden ev, kadınlar için toplumsal hayatta var olmanın meşruiyetini sağlayan bir olguya dönüştüğü gibi erkek egemenliğinin sınırlarının zorlandığı bir yer hâline gelir. Erkek iktidarının meşrulaştırıldığı ve üretildiği yer işleviyle evler dönemin geleneksel kadın profilinin eğitiminin devamı için önemlidir. Zira kadının ev dışında bir yerde eğitim alması var olan otoritenin muhafazasını güçleştirir.<sup>778</sup> Ancak değişimin kaçınılmazlığı karşısında evler erkek otoritesinin ilk sarsıldığı yerler olarak belirir. Bu bağlamda ilk direniş kadının verili hayat düzeninin dışında tamamen yabancı, aykırı bir yaşamı ve kimliği okuma edinişimiyle elde etmesidir. Demarle'nin de belirttiği gibi XIX. yüzyıl

<sup>775</sup> Esra Özyürek, **Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s.8-9.

<sup>776</sup> Sami Paşazade Sezai, **Sergüzeşt**, İstanbul, Özgür Yayınları, 2004, s.43-44.

<sup>777</sup> Donald Quataert, **Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922**, s.222.

<sup>778</sup> Hülya Adak, "Biyografide Toplumsal Cinsiyet: Ahmet Mithat ya da Bir Osmanlı Erkek Yazarın Kanonlaşması", **Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar**, Ed. Nüket Esen; Erol Köroğlu, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006, s.201.

erkek yazarları için “okuma öfkesi” olarak değerlendirdiği genç kızların romanların içinde kaybolarak kendilerine ait olmayan bir dünya içerisinde masumiyetlerini kaybetmeleri bir endişe kaynağıdır.<sup>779</sup>

Romanların verili bir bilgi kaynağı haline gelerek yaşamın yerine geçen bir olgu haline gelmesi erkek otoritesi için bir tehlike oluşturur. Beauvoir’un da belirttiği gibi “erkeklik” söyleminin kendi cinsiyetini sürekli görmezden gelerek kendisinin dışındaki cinsiyetlerden bahsetmesi<sup>780</sup> kimlik düzleminde yaşamış olduğu endişeyi kadınlar üzerinden giderme istediğinden başka bir şey değildir. Özellikle Tanzimat yazınının eril kimliğinin anlaşılması adına bir anahtar sayılabilecek metinlerden Nurdan Gürbilek’in *Erkek Yazar, Kadın Okur* adlı makalesinde erkek yazarın kimlik düzleminde yaşamış olduğu etkilenme endişesini “kötü okur” adayı kadınlar üzerinde giderdiğini ifade eder.<sup>781</sup>

“Malûmdur ki alafrangada kızlara roman okutmak memnudur. Bu memnuiyyetin hükmünü kızlara hevâ vü heves ne olduğuna dair misaller göstermemek kaziyyesi olacak ise de memnuiyyet-i mezkûreden hiçbir memleketçe fevâid-i muntazıra istihsal olunamamaktadır. Zira bu hâl, bu memnuiyyet bilâkis kızların romanlar için daha ziyade hırs ve inhimaklarını mucib olduğundan meydân-ı tedâvülde gezen romanları kâmilen okumaya kızlar yol bulduktan maada meydân-ı tedâvülde kadınlar ve hatta erkekler için bile memnu olan birtakım kütüb-i muzırrayı da ele geçirip tamâmî-i hırs ve hevesle okurlar. Pek çok kızların en gizli yerlerinde öyle kitaplar bulunmuştur ki bunlar bir kızın değil hatta bir erkeğin bile elinde görülse münderecatını okumak değil resimlerine göz gezdirmek bile o erkek için pek büyük maâyıbdan addolunur.”<sup>782</sup>

Olwen Hufton’un savında, geleneksel ailelerde baba ya da koca, kadın ile dış dünyanın gerçeklikleri arasında bir tampon görevi görür. Kadın ekonomik olarak yaşamını kontrol eden erkeğe her zaman muhtaçlık psikolojisi içerisinde.<sup>783</sup> Ancak farklı dünya ve yaşam biçimlerinden haberdar olmaya başlayan kadınlar varoluşlarını ortaya koymak maksadıyla erkek egemenliğinin kaynağını teşkil eden alanlarda bir biçimde kendilerini kanıtlama çabası

<sup>779</sup> Marie-Claire Hooek-Demarle, “Almanya’da Okuma ve Yazma”, **Kadınların Tarihi IV Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı**, Çev. Ahmet Fethi, Ed. Georges Duby; Michelle Perrot, İstanbul, İşbankası Yayınları, 2005, s.145.

<sup>780</sup> Serpil Sancar, **Erkeklik: İmkânsız İktidar**, s. 16.

<sup>781</sup> Nurdan Gürbilek, **Kör Ayna, Kayıp Şark**, İstanbul, Metis Yayınları, 2007, s.38-39.

<sup>782</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Karnaval**, Ankara, TDK, 2000, s.55.

<sup>783</sup> Olwen Hufton, “Kadınlar, İş ve Aile”, **Kadınların Tarihi III: Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları**, Çev. Ahmet Fethi, Ed. Georges Duby; Michelle Perrot, İstanbul, İşbankası Yayınları, 2005, s.25.



içerisine girerler. Bu bağlamda kadınlar egemen iklimin kendileri için imkansız yer olarak gördüğü edebiyatı, cinsiyet kimliklerini ifade etmenin yegane yolu olarak görürler. Kimi zaman müstear adlarla kimi zaman eşlerinin adlarıyla yani saklı kimliklerle var olan kadın yazarlar için çeviri üretim ihtiyacını karşılamak için en iyi alanlardan biriydi. Çeviri evde, gözlerden uzakta, geleneksel sistemi çok da rahatsız etmeyen bir alanda kadınların faaliyet göstermesine imkan sağlar. Çeviri bilimi, kadınların yazma ihtiyacını gidermenin yanında, diğer yazma biçimlerine geçmek için ihtiyaç duydukları cesareti verir.<sup>784</sup> Ahmet Mithat Efendi'nin *Muhaddarat* romanına yazmış olduğu özsözde, Fatma Aliye'nin bir yazar olarak tamamen erkek tahakkümünün hâkim olduğu edebiyat alanında var oluş biçimini olumlanır.

“George Ohnet'nin Volonte nam romanım Meram sernamesiyle geçen sene bir kadının Osmanlıcaya tercüme etmeye başlaması, telif ve tercüme âleminde bir vakayı müstakile ve mühimme suretini almıştı. Ekseriya ümit ve intizarımızın fevkinde bir şey görünce evvel-be-evvel bir hiss-i istib'adkâraneye kapılarak hakkı teslimle yanaşmamak istidadını gösteririz. Hele şu istidat, cümleden ziyade Volonte'nin bir kadın tarafından tercüme edilmiş olması cihetinde kendisini meydana koymuştu. Bazılarımız:— Canım bizde Fransızca'yı bu kadar anlayabilecek kadın var mıdır, diye bu cihetten bir vukufsuzluğun şevkine mağlup oluvermişti. Tahattur edememişti ki nisvan-ı Osmaniyemiz meyanında Fransızca'yı yalnız bir roman tercüme edebilecek kadar anlayan değil, bir Fransız kadar bilen kadınlar bile nevadirden değildir. Bazılarımız ise:— Canım bu şive-i ifade hiç de kadın ifadesine benzemiyor, pek merdanedir, diye bu cihetten o vukufsuzluk şevkine mağlup oluvermişti. Kezalik bunlar dahi tahattur edememiştiler ki maarif-i Osmaniyemizin saye-i terakkisinde bizde dahi erkekler kadar, fakat haydi biraz kibr-i merdanemizi kırılım da daha doğrusunu söyleyelim, erkeklerden bile iyi yazabilecek kadınlar hiç neva-dirden değildir.”<sup>785</sup>

Başlangıçta Ahmet Mithat Efendi'nin himayesine rağmen, Fatma Aliye ile birlikte edebi alanda bir kadın yazarın varoluşu, kadın kimliğini anlamlı kıldığı gibi, zamanla muhafazakar yaşam öyküsü ve kurmaca metinlerdeki başkaldıran kadın karakterini bir biçimde görünen bir olgu haline getirir. Yüzyıllardır görmezden gelinen kadının kayda alınması artık kadın yazarın vazifesidir.<sup>786</sup> Fatma Aliye'nin *Udi* romanında başkaldıran kadın karakteri udi Bedia öldüğünde anlatıcı onun hikayesini yazmayı kendisi için vazife olarak görür. “Bedia gitti. O saz! O ses! O zeka! O his!... Onlar da bitti mi? fakat yazmak lazımdı. Zira o arzular, o hevesler

<sup>784</sup> Marie-Claire Hooek-Demarle, “Almanya'da Okuma ve Yazma”, **Kadınların Tarihi IV: Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı**, s.152.

<sup>785</sup> Fatma Aliye, **Muhaddarat**, İstanbul, Özgür Yayınları, 2014, s.6-7.

<sup>786</sup> Hülya Adak, “Biyografide Toplumsal Cinsiyet: Ahmet Mithat ya da Bir Osmanlı Erkek Yazarın Kanonlaşması”, **Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar**, s.211.

artık vasiyet yerine geçti".<sup>787</sup> Böylece Kadınların yaşadıklarının yazılmasının gerekliliği ve bunun kadın sorununu aşmada önemli bir yerde durduğu sorunsallaştırılmış oldu.

Tanzimat aydınınının eserlerinde kurgulanan kadınlar, geleneğin uzantısını temsil eden bir olgu olarak yer alsada yer yer "toplumsal kurumlara angaje olmamış ve düzene zaman zaman saf bir duygusal direnişle"<sup>788</sup> geçen bireyi de temsil ederler. Dönemin en ünlü kadın yazarlarından Fatma Aliye'nin romanlarında baba ve erkek otoritesi erkek yazarlara göre daha gevşek bir yapı arz eder. Belli açılardan iktidarını kaybetmiş ya da bu durumla yüzleşme çabasına girmiş erkekler karşısında kadınların boyun eğme psikolojisinden kurtularak karşı bir direniş gösterdiği söylenebilir. Yazarın romanlarında bu karşı koyuşu gerçekleştiren kadınların ortak özelliği erkek iktidarını kırabilecek eğitim, meslek gibi donanımlara sahip oluşlarıdır.

"Şimdi oraya gidip de şariat-ı garra-yı Muhammediye'nin, bir kadını ve bir acizi dahi nasıl himaye eylediğini onlara gösterir ve kendi malımdan dahi bana para vermeyerek beni mahva çalışanlara parasız iratsız olarak nasıl adam olup meydana çıktığımı, mektebin, devletin himayesi ve idaresi sayesinde bugün temin-i maişet eylediğimi onlara göstermek isterim! Ah, Şule! Mucip'e 'Sen cahilsin!' demekle olan ahz-i sarımdan ne kadar mahzuz oldumsa. Akrabama karşı böyle adam olup meydana çıktığımı ve onların benden diriğ eyledikleri ekmeğe muhtaç kalmayarak kendi ekmeğimi kendim kazandığımı göstermek de beni o kadar mütelevviz ve müftehir kılacaktır. Kazanalım, istikballerimizi temin edelim de inşallah yine birleşiriz."<sup>789</sup>

Mirabeau da Rousseau, kız çocuklarının eğitimi üzerine yazmış olduğu denemelerinde kadınların "kapalı mekan yaşamı", yani ev içi yaşam için yaratılmış olduğu kanısını destekler. Bu sebepten dolayı okuma, yazma ve aritmetik öğreten mevcut kız okulları erkek okullarını model alarak sistematize edilmesi gerektiğini iddia ederken bir kızın okul eğitiminin temel bilgilerle sınırlandırılmasını savunur.<sup>790</sup> Ona göre kadın eğitiminin temel düzeyde tutulması kadınların fiziksel yeteneklerine ve doğuştan üretkenlik düzeylerine uygun olarak tanımlanan uygun işlerde çalıştırılmasını doğurur. Bu durum kadınların bazı işlerde yoğunlaşmasına neden olduğu gibi modernleşen sanayinin emek piyasasında cinsiyet temelli işbölümüne

<sup>787</sup> Fatma Aliye, **Udi**, İstanbul, Kesit Yayınları, 2012, s.144.

<sup>788</sup> İlber Ortaylı, **Gelenekten Geleceğe**, s.153.

<sup>789</sup> Fatma Aliye, **Refet**, s.210.

<sup>790</sup> Françoise Mayeur, "Laik Eğitim Modeli", **Kadınların Tarihi IV: Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı**, Çev. Ahmet Fethi, Ed. Georges Duby; Michelle Perrot, İstanbul, İşbankası Yayınları, 2005, s.216.

zemin hazırlar.<sup>791</sup> Bu bağlamda Fatma Aliye'nin *Refet* romanında benzeri bir emek/sınıf tartışmasına zemin hazırlayacak bir noktaya temas ettiğini şu satırlarda görmek mümkündür:

“Bir gün “Artık Refet bu mektep meselesinden ne zaman kurtulacağız? Kaç sene kaldı?” dedi. Bu söz üzerine Refet tebessüm etti. “Anneciğim! Daha Darülmüallimat var!” dedi.

Binnaz,-“Darülmüallimat mı? O da ne demek?”

Refet -“Hani ya bizim hoca hanımlar yok mu? İşte onların çıktığı mektep.”

“Ee onlar çıkmış ise sana ne?”

“Nasıl bana ne? Oradan çıkmayınca hoca olunur mu?”

“Tamam, hocalık sana kalmış!.. Hiç bizim gibi fukaralara öyle şey verirler mi?”

“Nineciğim kim çalışıyorsa ona verirler.”

Binnaz bu sözlerden şaşırıldı.

Refet nim tebessümle, “Hem de ancak bizim gibi fakirler muallime olurlar. Zenginler muallime olmak için okumazlar. Malumat öğrenmek için oraya gelirler.”<sup>792</sup>

Ayrıca ilk dönem romanlarında kadın bedeninin metalaşmasının bir sembolü olan düşmüş kadınlar, Parla'nın ifadesiyle Batı kültürünün bir ögesi olan menfaat-i şehvaniyenin karşısında belli bir olgunluğa erememiş erkeği lezaiz-i süfliye çukuruna düşürerek<sup>793</sup> onların kimliğini anlamlı kılan manevi değerlerini yozlaştırır. Kadın yazarlar için düşmüş kadın imgesi derin ve simgesel bir konum işgal eder. Kadın yazarlar "düşmüş kadın" figürünü, kendi öznelliklerini araştırmak için yeniden şekillendirdikleri ve manipüle ettikleri bir fantezi etrafında örgütlerken erkek yazarların kurguladıkları düşmüş kadın prototipi daha çok alçalmış bir “öteki”, “evcil anneci” kadınlığın itibarsız, cinselleşmiş alternatifi olarak işlev görür.<sup>794</sup> Fatma Aliye'nin *Muhaddarat* ve *Udi* romanlarında eşlerinin lezaiz-i süfliyeye gark olmalarından dolayı onlardan uzaklaşan “evcil anneci” kadın tipleri çalışarak hayatlarını devam ettirirler. Fazıla, kendisini Beyrut'ta bir konağa cariye olarak sattırır. Bedia ise, ud dersi vererek hayatını devam ettirir. Ekonomik anlamda erkek tahakkümünü koşulların elverdiği ölçüde kıran bu kadınlar, çalışırken mevcut ataerkil

<sup>791</sup> Joan Scott, “Kadın İşçi”, **Kadınların Tarihi IV: Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı**, Çev. Ahmet Fethi, Ed. Georges Duby; Michelle Perrot, İstanbul, İşbankası Yayınları, 2005, s.382.

<sup>792</sup> Fatma Aliye, **Refet**, s.57-58.

<sup>793</sup> Jale Parla, **Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanın Epistemolojik Temelleri**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s.79.

<sup>794</sup> Judith R. Walkowitz, “Tehlikeli Cinsellikler”, **Kadınların Tarihi IV: Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı**, Çev. Ahmet Fethi, Ed. Georges Duby; Michelle Perrot, İstanbul, İşbankası Yayınları, 2005, s.357.

sistemin işleyişinin dışına çıkmadan hareket etmelidir. Böylesi bir sapma kimliksel düzlemde konumlanan ideal kadın anlayışının dışına çıkmak demektir.

“Üç can ikisi hasta, mariz bunlar neyle geçineceklerdi? Bedia, Şemi'nin hanesine gittiğinde ne hâlde idiye bu ikisi o hâldeydiler. O zaman Şemi kazanıyordu. Varını Bedia için sarfediyordu. Bedia da varını sarftan çekinmedi. Bunlar yetmedi. Ee sonra? İçlerinde kazanabilecek hâlde olan yalnız Bedia'ydı. Bulmak, kazanmak lazımdı. Fakat nasıl? Evet, nasıl? Bu nasıl da sonra gibi muannitti. Bedia'ya bir cevap vermiyordu. “Helvila'nın kaa içindeki odada söylediği sözler hatırına geldi. Dehşetinden titredi. “Kadın kazanmaya muhtaç olduktaki...” demişti. Evet! Bu sözler hep hatırına geliyordu. “Kadınlar kazanmaya mecbur olduktaki,... Onların başka ne sermayeleri var? Başka satacak ne metaları var?” demişti. Bedia o zaman kendisinin verdiği cevabı da hatırladı. (...)Ne yapabilecekti, düşünüyordu. Satacak eşya kalmadı. Artık ne satacaktı? Kendinden, kendi vücudundan başka şeyi kalmamıştı. (...)“Bu vücudun handelerinden, işvelerinden değil sayinden istifade etmeli,” diyordu. “Helvila'nın söylediği metalarını değil, Nauma gibi sazını sesini de değil, âsâr-ı sayini satmalı! Kırıtarak, süzülerek, işvebazlık, dilşikarlıkla “Ya leyli”leri değil! Ciddî tavırla, tünt çehreyle namus dairesinde “do re mi fa sol” satmalı! Namus dairesinde kazanmalı!” diyordu.”<sup>795</sup>

Toplumsal yaşam içerisinde kolektif kimliğin meşrulaştırılması ancak ötekinin varlığı ile mümkündür. Modernitenin de temelinde yer alan bu ikili karşıtlık üzerinden kimlik iç grup ve dış grup ile belirgin hale gelir. “Biz”i belirten iç grup en üstün, en iyi, en huzur verici bir olgu olarak algılanırken “onlar” dış grup daima huzursuzluğun kaynağı olarak görülür.<sup>796</sup> Bu biçimde Tanzimat dönemi romanlarında Müslüman olmayan kadınlar da iki biçimde yer alır. Bunlardan ilki Osmanlı tebaasına mensup Rum, Ermeni ve Yahudi cemaatlerine mensup kadınlar alafrangalık bağlamında Batılılaşmaya veya yabancılaşmaya dağa yatkın olarak resmedildikleri görülür.<sup>797</sup> Hristiyan Osmanlı kadınları içerisinde Batılılaşmayı asliyetinden uzaklaşma bağlamında irdelenen karakterler suiistimale, fuhşiyata duçar olmuş kimseler olarak romanlarda yer alır.

“Zira o zamanlar İstanbul'umuza şimdiki kadar ecanib dolmuş değildi. Şimdi Beyoğlu, Galata gibi yerlerde ecnebilerin yerli,, ahâli-i Hristiyâniyyeden ziyade çoğalmış oldukları muhakkakattandır. İstanbul'umuzda bir milyon yüz bin kadar nüfus tahmin, olunuyor. Yedi yüz bini İslâm olmak üzere tahmin kılınarak, nüfusu ecnebiyyenin miktarı da yüz yirmi bine takrip ediliyor ki, bunların kesretle sakin oldukları bazı yerlerde ahâli-i asliyye-i nasrâniyyeye galibiyetleri istibâd

<sup>795</sup> Fatma Aliye, **Udi**, s.130-131.

<sup>796</sup> Akif Pamuk, **Kimlik ve Tarih: Kimliğin İnşasında Tarihin Kullanımı**, s.46.

<sup>797</sup> Fazıl Gökçek, **Osmanlı Kapısında Büyüme: Ahmet Mithat Efendi'nin Hikâye ve Romanlarında Gayrimüslim Osmanlılar**, s.178.

olunamaz. Ecnebilerin çoğaldıkları yerlerde Avrupa ahlâkı da ahlâk-i asliyyeye galebe ediyor. Suüstimâlât, fuhuş ve rezâil artıyor.”<sup>798</sup>

İkinci olarak Osmanlı’da yaşayan ya da Avrupa’dan gelerek sosyal yaşama intibak eden gayrimüslim kadınlar Batı ve Hristiyan değerlerinin birer temsilcisi olarak romanda yer alırlar. Erkekler kamusal alandaki davranışlarıyla Osmanlı erkeğinin “doğru batılılaşma”sına zaman zaman izin vermezken gayrimüslim kadınlar ev içine uzanan bir tehlike haline gelebilirler. Ancak Osmanlı İmparatorluğu’na gelen Hristiyanlar geleneksel yaşam biçiminin bozulmasından sorumlu tutulurken konusu Avrupa topraklarında geçen romanlarda bu vurgu oldukça silikleşir.

Smith, milliyetçilik düşüncesinin aydınlar arasında uyandırdığı en temel duygulardan birisinin toplumun, aynı ana dili konuşan, ana veya baba toprağında yaşayan kardeşler olarak büyük bir aile olarak resmedilmesi olduğunu belirtir.<sup>799</sup> Bu düşünce sistematığı içerisinde ailenin önemi daha ziyade topluluğun beraberliğinin devamı ve yeniden üretimi için gerekli olan "ulusal birlik" ögesine meşruiyet zemini sağlamasında yatar.<sup>800</sup> Osmanlı aydınlarının kadın merkezli bakış açılarında kadının toplumdaki konumu ailedeki işleviyle paralel bir yapı arz eder. Kadının toplumdaki konumunun aile ile belirlenmesi aslında milliyetçilik düşüncesinin aydınlarda hayat bulmasının bir göstergesidir. Mosse, monarşik devlet sistemlerinin yıkılmasından sonra yeni kurulan ulus devletlerinde kadınlara, savaşçı erkeklere yardımcı, destek olmak rolü verildiğini; erkeklerin ise, savaşçı rolü ile ulus devlete aktif olarak katılırken kadınların modern devlette geride bekleyenler olarak sessizliği ve ağırbaşlılığı temsil ettiğini belirtir.<sup>801</sup> Cinsler arasında güce dayalı böylesi bir sınıflandırma gerek aile içerisinde gerek devlet hiyerarşisinde eril söylemin öne çıktığı yapı oluşturur. Yine *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanında Mansur vatani için doğu cephesinde savaşırken karısı Zehra’ya biçilen rol bu doğrultuda gerçekleşir.

“Sudan-ı vasatiden henüz avdet ettim. Onun için mektubunu geç aldım. Sudan’ın havası vücuduma pek vahim geldi. Ben değil, Nuri Bey bile çok sarsıldı. Nisandan evvel İstanbul’a avdet etmek benim için muhataralı olacaktır. Allah’a her dakika şükrettiğimiz gibi, lütuf ve mucizesine dahi intizar eyeriz Lakin

<sup>798</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Müşahedat**, Ankara, TDK, 2000, s.113.

<sup>799</sup> Anthony D. Smith, **Milli Kimlik**, s.128.

<sup>800</sup> Ayşe Gül Altınay, **Vatan, Millet, Kadınlar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s.106.

<sup>801</sup> Çiğdem Akgül, **Militarizmin Cinsiyetçi Suretleri: Devlet Ordu ve Toplumsal Cinsiyet**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2011, s.30.

tabipçe söylemek icap ederse, o yolda bir mucize vaki olmadıkça İstanbul'a gelmeye ömrümün müsait olacağı şüphelidir. Sen başka kadınlara mukayyes değilsin. Hakikati. Allah'ın takdirini merdane karşılamaya muktedirsin Onun için söylüyorum. Şayet maksud-ı İlahi bu yolda sadır olursa bilcümle teşebbusatımı sana emanet edeceğim evrakımı dahi ciğerparem Mahmut için muhafaza etmeyi vasiyet ederim.”<sup>802</sup>

Erkek egemenliğinin meşrulaştırılmasında kullanılan savaşçı erkek imgesi eril söylemin kaynağı oluşturduğu gibi ideal erkek figürünün de cisimleşmiş halidir. Namık Kemal Cezmî, karakteriyle XVI. yüzyılda bir sipahi oğlunu betimlerken kendine göre "Türk değerleri"yle<sup>803</sup> betimlenmiş erkeklik kimliği çizer. Cezmî'nin gerek babası gerekse de amcası tarafından nasıl yetiştirildiğini betimleyen satırlar Almanların erkek'ten kahraman'a giden geniş bir halk tanımı ifade *Herrenvolk* kavramıyla benzerliği<sup>804</sup> dikkat çekicidir.

“Cezmî'nin pederi, bu hakimane tasavvurları bir kitapta görmemişse de kalbinde hissedenlerden olduğundan hareminden kendine yadigâr olan çocuğu erkekçe büyüttü. Çocuk ağlarsa kendi güler, onu da güldürürdü. Çocuk hastalanırsa kendi sıhhatini onun muhafazasına hasreder. Kendi sıhhatine hanel gelmeksizin onun da afiyetini iadeye muvaffak olurdu. Çocuk daha sekiz dokuz yaşında iken salim bir fitrata, laubali bir meşrebe, rindane bir tavra malik olmak istidadını göstermişti. Bünyesindeki kuvvet Cezmî'ye nev-civanlığı bir bahar-ı inşirah suretinde göstermek tabii olduğu gibi pederinden gördüğü dünyayı bir mesire addetmek terbiyesi de gönlüne başka türlü istidadlar, başka türlü hevesler vermişti. Baş ucunda yıldırım patlasa gökyüzünde birisi gülüyor kıyas ederdi. Gözünün önünden bir cenaze geçse tabutunu bebek sandığı zanneylerdi. Derslerini amcasından okudu. Amcası da babası gibi sipahi, yani asker oğlu asker olmakla beraber –o zaman hemen her sınıfa şamil olduğu Sultan Süleyman zamanındaki Yeniçeriler arasında seksen kadar şair bulunmasıyla müspet olan- heves-i marifet kendini fünün-ı mevcudenin umumunu tahsile sevk etmişti.”<sup>805</sup>

Batılı normlarla uyumlu ve aynı zamanda da var olanı muhafaza edecek modern erkeklik inşası da başka bir önemli unsurdur. Öğrenilmiş erkeklik davranış kalıpları içerisinde “kadınsı” olanın dışlanması ve aşağılanması tek cinsli erkek cemaatlerinde erkek kimliğinin oluşumunda büyük bir rol oynar. Sermaye, devlet ve aile gibi erkek egemenliğin üretildiği kurumlarda kadınsılığa karşı duruş iktidar ritüelleri ve kalıpları içerisinde erkekliği üreten bir olgu olarak karşımıza çıkar. Nurdan Gürbilek, Tanzimat döneminde ilk örneklerini görmüş olduğumuz alafranga züppe tipini batılılaşmayla

<sup>802</sup> Mehmed Murad, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*, s.321.

<sup>803</sup> Taner Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, s.215.

<sup>804</sup> Hasan Aksakal, *Türk Politik Kültüründe Romantizm*, s.218.

<sup>805</sup> Namık Kemal, *Cezmî*, s.52.

birlikte kaybedilen haysiyet kaybının yaratmış olduğu kültürel bir efemineleşme endişesinin bir dışa vurumu olarak ele alır.<sup>806</sup> Modaya ve kıyafet takıntı derecesine düşkünlük, etkilenmeye fazlasıyla açık ve hoppa bir mizaca sahip olmak kadınsılığın belirgin özellikleri arasında yer alır.

“Bihruz Bey ilk hevesle beş altı ay kadar kaleme devam ederek daha Fransızca bir ibare okumaya iktidar hâsıl etmeden ağızdan bellediği bir hayli elfaz ve terakip ile en alafranga genç beylerin tavır ve kıyafet ve hâl ve hareketini taklitte hakka ki bir büyük eser-i istidat gösterdi. Bihruz Bey valideyninin tek evlâdı olduğu için zaten pek şımarık büyümüş idi. Pederin servet ve sâ mânâ mahdumun her arzu ettiği şeyi kolaycacık istihsal edebilmesine müsait olduğu gibi gençlik icabatından olan temayülâtına da hiçbir taraftan bir güne mümanaat görmediği cihetle Bihruz Bey sonraları kaleme gidip gelmeyi pek seyrekleştirmiş idi. Kaleme gitmediği günler ise saçlarını kestirmek, terziye esvap ısmarlamak, kunduracıya ölçü vermek gibi hiç eksik olmayan vesilelerle Beyoğlu’nda, ötede beride vakit geçirir, cumaları, pazarları da sabahleyin hocalarıyla yarımşar saat ders müzakeresinden sonra hanesinden çıkar, akşamlara kadar seyir yerlerinde dolaşır idi. Vilâyetlerde bulunduğu zaman en büyük zevki, sırmalı esvap içinde, midilli veya at üzerinde, arkasında çifte çifte uşaklarla sokak sokak gezip dolaşmaktan ibaret olan bu beyin İstanbul’a geldikten sonra merakı üç şeye masruf oldu ki birincisi araba kullanmak, ikincisi alafranga beylerin hepsinden daha süslü gezmek, üçüncüsü de berberler, kunduracılar, terziler ve gazinolardaki garsonlarla Fransızca konuşmak idi.”<sup>807</sup>

Eril erkeği temsil eden yazar, “duygusal-kadınısı” davranışlara sahip erkeklerle, ahlak sınırlarını zorlamadan, aşağılama ve hakaret içermeyen alay eder. Böylece Batılılaşırken kadınsılaştıran erkek toplumsal cinsiyet rolünü doğru kavrayamadığı için gülünesi unsur olarak resmedilir.<sup>808</sup> Erkeklik kimliğinin kurgulanması bağlamında kadınsılaştıran erkek olması gereken, kabul edilen kimliğin ortaya çıkartılmasında aracı işlev görür.

“Polini - "O lâlâ" O, o! bu efendi salt feylesofmuğ ya! Felâtun adım buna vermeliydi. (Felâtun'a) Ey suda haşlanmış sümsük hindi! Bak efendi sen gibi değil. Sana dünyada kaç şey lâzımdı? Hani diyordun. Şarap, karı bir de mızıkça öyle mi?

Felâtun - Bana bu fikri senin aşkın verdi.

Polini - Hele bak şu sarı tahta kehlesine. Hâlâ yerinden kımıldanmağa canı istemiyor. İşte misafirin geldi. Şimdi gidip...

Felâtun - Ha! Pardon, Bu çingırağın ipini de henüz yapmadılar ki, şimdi ta "apartman" daire kapışma kadar gidip büyük çingırağı çekmeli, (diye çıkar).

<sup>806</sup> Nurdan Gürbilek, **Kör Ayna, Kayıp Şark**, s.56.

<sup>807</sup> Rezaizâde Mahmud Ekrem, **Araba Sevdası**, s.10.

<sup>808</sup> Nuran Kekeç, **Ahmet Mithat Efendi’de Mizahın Toplumsal Cinsiyeti**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Bilkent Üniversitesi, 2014, s.78.

Polini - Efendi! Saha memnuniyetlerimi arz ederim. Yalnız bir eksik var. Muharrir kısmı biraz serbest olur. Sen ise benden ziyade mahcup bulunuyorsun' Râkım - Her şeyde mutavassıt bulunmak iyi değil midir?  
Polini - Bizim bu istakoz Felâtun pek yılışık şey. Ne dümeni var, ne pusulası. Okyanus-ı muhabbette yolunu şaşırılmış, çalkanıp gidiyor. Anlıyorsun a. Yine tınmamalı. Severim de külhaniyi be!"<sup>809</sup>

Serpil Sancar, etnik azınlık gruplara mensup erkeklerin barbar, cahil, uygarlıktan nasibini almamış tecavüzcü yaratıklar olarak tanımlanması ayrıca yoksul, hayatta para kazanmayı becerememiş erkeklerin itilip kakılıp horlanarak "erkeklğini yitirmiş" muamelesi yapılmasının egemen erkek kimlik inşasında eril söylemin belirginleşmesinde önemli bir rol oynadığını dile getirir.<sup>810</sup> Bu noktada, Tanzimat dönemi romanlarında ahlakî yoksunluğa duçar olmuş azınlık<sup>811</sup> erkekleri bu bağlamda ele alınarak kimlik düzleminde erkek kimliğinin oluşumu hedeflenir. Ancak böylesi bir söylem hiçbir zaman azınlık grubunun dinî ve etnik özelliği öne çıkarılarak yapılmaz. Bu olgu üstün vasfına sahip bir eril söylemin kendini olumlama vazifesi görür.

“Paris gazetelerinden Journal de Deba nüshalarının birisinde birkaç sütunluk bir bendin kamilen etrafı çizildiğini gördüm. Bittabi evvel be evvel nazar-ı teccüssü bendin sernamesine fırlattım. "Ön filo Türk" (Un pille ur Turc) cümlesini görünce merakım arttı. Zira bu sername "Bir Türk Şakisi" demektir. Bendin üç beş satırını okur okumaz "Karnik" ismini görmeyim mi(..). Karnik hakkında verilen malûmatın İstanbul'a ait olan kısmı, onda bir nispeti bile bulamıyor. Filân tarihte İstanbul'da tevellüt eylediğinden ve bir muteber tacir nezdinde istihdam olunurken yaşlı bir kadın tarafından kandırılıp Romanya'ya kadar kaçırıldığından ibaret bir şey. Vakıa Siranuş meselesi ve gerek onun ve gerek Seyyit Mehmet Numan'ın paralarının aşırılması ve o yaşlı kadının kendi tarafından kandırılması ve onun da, hanesinden bir hayli rukûd ve mücevherat kaldırılması hakkındaki tafsilât, nâkıssa da, işin Romanya'dan sonrası hey'eki ithamiyye mazbatalarıyla müddeiumumi ithamnamesi mükemmelen donatmağa kâfi olduğundan bu noksan câlib-i teessüf de olmuyor."<sup>812</sup>

Sömürge sonrası toplumlarda iktidar cinsiyet ilişkisini inceleyen Fanon, iktidarın ve güç olgusunun toplumsal cinsiyet normlarından geçtiğini açıkça gösterir. Cezayir'in Fransız sömürgesi haline getirildiğinde eril iktidar sahibi Fransızların Cezayir'in özü olarak gördükleri örtülü kadını açmak için yanıp tutuştuğunu; sömürge olmanın getirdiği psikolojiyle Cezayir erkeklerinin beyaz kadına sahip olarak

<sup>809</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Felâtun Bey ile Râkım Efendi**, s.73.

<sup>810</sup> Serpil Sancar, **Erkeklik: İmkânsız İktidar**, s. 19.

<sup>811</sup> Fazıl Gökçek, "Tanzimat Dönemi Türk Romanında Osmanlı Kimliği", **Doğu Batı Dergisi**, S.52, 2010, s.251.

<sup>812</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Müşahedat**, s.300.



iktidarsızlıklarının ezikliğini azaltma eylemi içerisinde girdiğini ifade eder.<sup>813</sup> Buradan hareketle ele alındığında, Tanzimat romanında Batı'ya seyahat eden Osmanlı aydınının kaybedilmiş gücün yaratmış olduğu iktidarsızlığı Batılı kadına sahip olarak giderilmeye çalışması söz konusudur. Ancak özne durumunda metne yerleştirilen Osmanlı erkeği isteyen ve istenen bir olgu olarak romanda yer alır. Batılı kadının Osmanlı erkeğinin “üstün” erdemini, faziletini, cesaretini görerek ona sahip olmak için zaman zaman dininden vazgeçmesi, özne olma arzusu içerisindeki eril söylemin yansımasıdır.

“Miss Haft kahkahasını güç hâl ile teskin eyledikten sonra dedi ki: -Bahâyim-i müfterise gibi yaşayan bir Türk'te şöyle bir iti kat değil zan bile bulunduğunu görse idim derhal kendisinden müteneffir olmaklığım için yalnız bu müşahede kifayet eylerdi. Halacığım bilmiş olunuz ki bu Türk şimdiye kadar bana teklîf-i tezevvüc eyleyen erkeklerin kâffesinden daha terbiyeli, daha edip, daha âlim olduğu gibi umum İngiltere'de binde bir mükemmel adam çıkarsa Suphi dahi işte o terbiyelilerin birincilerinden olur. Kendisiyle üç kere, beş kere görüşmüş olsam belki hata ederdim. Mülâkatlar dahi bilâhere müntic-i izdivâc olacak mülâkat-ı âşıkeden olsalardı belki kendisini bana beğendirmek için cebr-i nefis ediyor da bana o suretle terbiyeli görünüyor derdim. Halbuki bu adam benim yanımda aylarca geçirdiği müddeti âdeta bir kadın refikam olsa idi dahi görülemeyecek mertebelerde afifane bir surette geçirmiştir. Bana âşık olduğunu hiçbir kere ağzından çıkarmadı. Böyle bir söz söylesin diye ben kendi sine meydan açtığım hâlde onun adabı benim müsaademe de galebe eyledi. En sonra kendisine izdivacı teklif eden dahi ben oldum. Şimdi anladınız mı halacığım?”<sup>814</sup>

Sonuç olarak Arap harfli Türkçe roman özelinde ele alınan toplumsal cinsiyetli kimlik tartışmalarının, her ne kadar kamusal alanda kadın kimliği üzerine özgürleştirici bir bağlamı olduğu görülse de genel itibarıyla ataerkil kodlara sahip çıkarak ilerlediği görülür. Bu biçimde üretilen kadın ve erkek kimliklerinde öncelik, dinsel referanslara da sadık olarak şekillenen bir geleneksel toplum tahayyülüne dayanır. Batılı yaşam biçimlerinin dönüştürülmesi bu şekilde edebi üretimin özellikle ilk yıllarında baskın bir şekilde ön plana çıkarken kadın sorununun kimliksel düzlemi, edinilen sınırlı haklarla cumhuriyetten sonraki dönemde tekrar tartışılmak üzere rafa kaldırılmış olur.

<sup>813</sup> Nüket Sirman, “Kadınların Milleti” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik IV**, Ed. Tanıl Bora; Murat Gültekinçil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s.231.

<sup>814</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Acayib-i Alem**, s.319.

## 4.2. Ermeni Harfli Türkçe Romanlarda Kimlik

Osmanlı döneminde Türk matbuat hayatında önemli bir yer teşkil eden Ermeni asıllı yazarlar gerek yazdıkları eserlerle gerekse de çıkarmış oldukları gazete ve dergilerle Türk yazın hayatı içerisinde önemli bir yere sahiptirler. Ancak XIX. yüzyılın sonlarında Osmanlı imparatorluğunda yaşanan sosyal ve siyasî olaylar Ermenilerin Türk kültür hayatındaki varlıklarını silinmesine neden olur. Bu bağlamda Türk edebiyatı tarihi incelemelerinde editörlüğünü Ramazan Korkmaz'ın yaptığı *Yeni Türk Edebiyatı El kitabı 1839-2000*<sup>815</sup> ve İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e 1839-1923*<sup>816</sup> adlı çalışmaların dışında Ermeni yazların eserleri hakkında bilgi bulmak oldukça zordur.

Son yıllarda Osmanlı kültür yaşantısının bütün boyutları ortaya koymaya yönelik ilginin artmasıyla Ermenilerin Türk edebiyatındaki varlıklarını merkeze alan akademik çalışmalar hız kazandı. Özellikle EHT edebiyat üzerinde yapılan çalışmalar daha çok dilbilim alanında yoğunlaşır. Ebru Gölpınar'ın hazırladığı *Ermeni Harfli Türkçe Bir Dram (Maşukını Katl İdemeyen Kız) Üzerine Metin İncelemesi*, Rahime Demir'in *19. Yüzyıl Ermeni Harfli Türkçe Metinlerde Çekimli Şekiller*", Pınar Karakılıç'ın *Hovsep H. Kurban'ın "Hikayeyi İki Kapu Yoldaşları Yahod Hakku Adaletin Zahiri"si, 1885, İkinci Cilt, (İnceleme, Ermeni Harfli Türkçe Metin, Dizin)* adlı yüksek lisans tezleri ve Aysel Güneş'in *Hovhannes Balıkcıyan'ın Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatleri Hikayesi ile Hovsep Maruş'un -Bir Sefil Zevce- İsimli Ermeni Harfli Türkçe Romanları (İnceleme-Metin-Dizin)* başlıklı doktora tezi EHT metinlerin dil özelliklerini inceleyen akademik çalışmalardır. Bu çalışmaların yanında yeni Türk edebiyatı alanında ilk akademik çalışma Selin Tunçboyacı'nın *"Akabi Hikâyesi, Boşboğaz Bir Adem ve Temaşa-i Dünya Romanları Çerçevesinde 19. Yüzyıl Osmanlı Modernleşmesi"* başlıklı yüksek lisans tezidir. Osmanlı modernleşme hareketini Ermeni ve Grek harfler ile yazılmış romanlardan

---

<sup>815</sup> Ramazan Korkmaz ve öte., *Yeni Türk Edebiyatı El kitabı 1839-2000*, Ankara, Grafiker Yayınları, 2004, s.53.

<sup>816</sup> İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e, 1839-1923*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2006, s.107.

üzerinden farklı bir okuma denemesini hedefleyen bu çalışma alanında bir ilk olması açısından önemlidir. EHT romanlar üzerine yapılmış diğer bir çalışma, Erkan Erginci'nin “*Öteki Metinler, Öteki Kadınlar: Ermeni Harfli Türkçe Romanlar ve Kadın İmgesi*” başlıklı yüksek lisans tezidir. Konu başlığından anlaşıldığı gibi yazar kadın imgesini *Akabi Hikâyesi, Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatleri Hikâyesi* ve *Bir Sefil Zevce* romanları üzerinden nasıl konumlandırıldığını incelemektedir. Bu alandaki en kapsamlı çalışma Murat Cankara'nın “*İmparatorluk ve Roman: Ermeni Harfli Türkçe Romanları Osmanlı/Türk Edebiyat Tarihyazımında Konumlandırmak*” adlı doktora tezidir. Cankara, Erginci'nin çalışmasında değindiği romanlar ile Tanzimat döneminde yazılmış romanları karşılaştırarak Osmanlı İmparatorluğunda üretilen edebiyatın hangi bağlamlarda örtüştüğünü koymaya çalışır. Çalışmanın bu kısmında Hovsep Vartanyan'ın *Akabi Hikâyesi (1851)*, *Boşboğaz Bir Adem (1852)*; Hovhannes Balıkcıyan'ın *Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatleri Hikayesi (1863)*; Hovsep Maruş'un *Bir Sefil Zevce (1868)*; Kerovpe Limonciyan'ın *Esrar-ı Kabristan (1881)*; Hovsep Kurban'ın *Hikayeyi İki Kapı Yoldaşları Yahud Hakku Adaletin Zahiri (1885)* adlı romanları incelenecektir.

#### 4.2.1. Etnik ve Dinî Kimlik

Yüzyıllar boyunca Roma, Bizans, Sasani ve Osmanlı gibi çok uluslu imparatorlukların tahakkümü altında yaşamlarını sürdüren Ermeni toplumu dil, din ve yazılarını muhafaza ederek kendilerine özgü dinsel ve kültürel bir millî bilinç oluşturmayı başarırlar.<sup>817</sup> Ermenilerin böylesi kendilerine has millî bilinç geliştirmelerinde değişik din ve etnik kimliğe sahip topluluklar ile yaşadıkları siyasal, toplumsal, dinsel ve kültürel sorunlar belirleyici olur.<sup>818</sup> Bunun en tipik örneklerinde birisi de Bizans döneminde İstanbul'da yaşayan Ermenilerin kültürel yaşamında gözlemlenebilir. Bizans dönemi İstanbul'unda baskın Roma kimliği karşısında millî duygularını canlı tutma olanakları oldukça kısıtlı olan Ermeniler şehirdeki diğer topluluklar gibi kendilerini Romalı olarak görür; toplumsal hayata uyum sağlamak için

<sup>817</sup> Anaide Ter Minassian, *Ermeni Devrimci Hareketi'nde Milliyetçilik 1887-1912*, Çev. Mete Tuncay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s.13.

<sup>818</sup> Anaide Ter Minassian, *a.e.*, s.9-11.

Ermenice değil, Rumca konuşur; ibadetlerini Ermeni kilisesine sahip olmadıklarında dolayı, Rum kiliselerinde yerine getirirler. Bizans İstanbul’undaki Ermeniler bu özelliklerinden dolayı taşra Ermenileri tarafından “*Hay-Horom*”, yani “Rumlaşmış Ermeniler”<sup>819</sup> olarak nitelendirilerek küçümsenirler. Taşra Ermenilerin göstermiş olduğu bu tepkinin altında İstanbul Ermenilerinin Ermeniceye olan mesafeli yaklaşımları yer alır. Bu bağlamda özellikle Hristiyanlığın kabulünden sonra Ermenilerin yaşamış olduğu ibadet dili sorunu etnik kimliğin şekillenmesinde belirleyici bir rol üstlenir. Hristiyanlığın kabulünden itibaren İncili yorumlayabilecekleri bir alfabeyle sahip olmayan Ermeniler, sanat ve kültür yaşamında Grekçe, resmi yazışmalarda Latince ve Persçe, dini ayinler için de Grekçe ve Süryanice dillerini kullanırlar.<sup>820</sup> Dilsel anlamda yaşanan bu karmaşanın yanında 387’de Ermenistan’ın vasallıklara ayrılmasından sonra ibadet dili meselesi Ermeniler için siyasî bir sorun haline gelir. Ermenilerin ibadet için kullandıkları Süryanice ve Grekçe dilleri, bir zamandan sonra tahakkümü altında yaşadıkları Sasani ile Bizans imparatorluğu arasında Ermeniler üzerinde otoritenin artırmaya yönelik bir siyasî bir mücadele alanına dönüşür. İran hâkimiyetindeki Ermeniler Süryanice ibadete zorlanırken, Bizans hâkimiyetindekiler de Grekçe ibadet etmeye mecbur edilir.<sup>821</sup> Bir nevi kültürel bir asimilasyonu öngören bu baskılara karşı Surp Mesrop ve öğrencileri, gerek Hristiyanlığın kabulünden sonra oluşturulan Ermeni kilisenin devamlılığını sağlamak gerekse de dil bağlamında millî bilinçleri muhafaza etmek için Ermenicenin ses düzenine uygun bir alfabenin icat çalışmalarına başlarlar. 404-405 yılında Grekçeyi referans alınarak otuz altı harflik bir alfabe meydana getirilir ve bir müddet sonra bu alfabeyle iki harf daha eklenerek günümüzde kullanılan Ermeni alfabesi tamamlanır.<sup>822</sup> Ermeni alfabesinin icadı beşinci yüzyıldan başlayarak, ulusal kimlik duygularının şekillenmesini belirleyici bir etmen olarak karşımıza çıkar. Grekçe ve Süryanice kaynaklı dini metinler başta olmak üzere mantık, felsefe ağırlıklı metinler Ermeniceye aktarılması; alfabenin halka öğretilmesi için okulların kurulması<sup>823</sup>

<sup>819</sup> Saro Dadyan, **Osmanlı’da Ermeni Aristokrasisi**, s. 15.

<sup>820</sup> Arsen Yarman, **Ermeni Yazılı Kültürü**, s. 70.

<sup>821</sup> Saro Dadyan, **Osmanlı’da Ermeni Aristokrasisi**, s. 5-6.

<sup>822</sup> Saro Dadyan, **a.e.**, s. 5-6.

<sup>823</sup> Arsen Yarman, **Ermeni Yazılı Kültürü**, s. 70-74.

Ermeniler arasında çok erken bir dönemde dil temelli kimlik bilincinin oluşumuna imkân sağlar. Böylesi bir kimlik bilinci, gerek dilsel anlamda Ermeni soylular ve okumuş kesim üzerindeki Grek ve Süryani etkisinin kırılmasında gerekse de İran ve Bizans imparatorlukların baskılarına karşın Ermenileri manevi ve kültürel bağımsızlıklarını korunmasına olumlu katkısı olur.<sup>824</sup>

Dinî ve felsefî metinlerin Ermeniceye aktarılması birçok Ermeni araştırmacılar göre Ermeni tarihi içerisinde erken bir aydınlanma dönemini işaret eder. Kültürel bir aydınlanmayı ifade eden bu çeviri hareketi, Ermeni kilisesi tarafından “Tarkmancatz Don” (Aziz Çevirmenler Günü) olarak anılarak bir kutsiyet atfedilmiştir.<sup>825</sup> Çeviri hareketiyle din temelli bir bilinç kazanan Ermeniler için Ermeni harfleriyle yazılan metinler kimliğin taşıyıcısı olması hasebiyle bir kutsallığı söz konusudur. İlk çeviri hareketi içerisinde bulunan din adamların üstlenmiş olduğu bu vazife bir bakıma Ermeni kültürünün dinsel kurumlarla iç içe geçmesine neden olduğu<sup>826</sup> gibi dini kimlik ile etnik kimliğin bir arada algılandığı bir kimlik bilinci de oluşumuna yol açar. Bu bağlamda Hristiyanlık, Ermeniler için sadece bir inanç ve dinsel öğreti olmaktan öte, etnik kimlik algısının pekiştirildiği bir ulusal din haline gelir.<sup>827</sup> Bu sebepten dolayı Ermeniler için dinî kimlik ve etnik kimlik birbirinden ayrılmaz bir bütündür.<sup>828</sup>

Ermenilerin baskın Rum Ortodoks ve Katolik mezhep inanç sistemi içerisinde kendilerine mahsus bir dinî kimlikleri oluşturmalarında millî kiliseye sahip oluşları önemli bir rol oynar. Tarihe Khalkedon (Kadıköy) konsülü olarak geçen ekümenlik konsülünün 451’de aldığı kararlar Hristiyanlık sistemi içerisinde Doğu ve Batı kiliselerin bağımsız biçimde hareket etmelerine neden olur.<sup>829</sup> Ayrıca, Kadıköy konsülünde Eski Roma piskoposu (Papa) ile Yeni Roma Piskoposu’nun (İstanbul Patriği) eşit olduğu ve doğu kiliselerindeki en kıdemli piskoposun Konstantinopolis piskoposu olduğu kabul edilmesi<sup>830</sup> Hristiyan kiliseleri arasında yetki çatışmasının

---

<sup>824</sup> Arsen Yarman, **a.e.**, s. 78.

<sup>825</sup> Arsen Yarman, **a.e.**, s. 75-76.

<sup>826</sup> Arsen Yarman, **a.e.**, s. 83-84.

<sup>827</sup> Ferhat Kentel ve öte., **Türkiye’de Ermeniler: Cemaat, Birey, Yurttaş**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s.50.

<sup>828</sup> Mahmut Niyazi Sezgin, **Ermenilerde Din Kimlik ve Devlet: Ermeni Sorununa Ermeni Milli Kimliği Açısından Bakış**, Ankara, Platin Yayınları, 2005, s.91.

<sup>829</sup> Vartan Artinian, **Osmanlı Devleti’nde Ermeni Anayasası’nın Doğuşu 1839-1863**, s.23.

<sup>830</sup> Saro Dadyan, **Osmanlı’da Ermeni Aristokrasisi**, s. 14.

yaşanmasına neden olur. Papa ile İstanbul patriğinin eşit kabul edilmesi Hristiyan kiliseler arasında günümüze kadar sürecek olan bir çekişmeyi ve üstünlük mücadelesini beraberinde getirir. Ermeni kilisesi bu tartışmalarının yaşandığı dönemde ülkenin Pers işgaliyle meşguliyetinden dolayı ilk başlarda diğer Hristiyan kiliseleri kadar net bir şekilde tepkisini ortaya koyamasa da Ermeni alfabesinin icadı ve kilise ayinlerinde Ermenice yapılmasıyla girdiği yol ayrımı 491 Vağarşabad ve 506 Dvin yerel konsülleriyle neticelendirir. Ermeni kilisesi bu konsüllerde alınan kararlar doğrultusunda Khalkedon Konsülü'nü reddedip, Roma Kilisesi'nden resmen ayrıldığını açıklayarak kendi millî kilisesini kurar. Ermenistan'ın Bizans'ın en doğusunda yer alması Ermeni Kilisesinin millî bir kilise olarak devamı için bir avantaj unsudur.<sup>831</sup> Bizans imparatorluğunun yıkılmasından sonra da Osmanlı döneminde İstanbul Ermeni Patrikliği tesis edilerek Ermeniler Osmanlı topraklarında millî kiliselerini devam ettirirler. Osmanlı siyasi sistemi içerisine entegre edilen Ermeni Patrikliği devlet ile Ermeni cemaati arasında aracı bir kurum olarak işlev yüklenir. Patrikliğinin böylesi bir işlev üstlenmesi Ermeni cemaat içerisinde ruhban sınıfının belli ayrıcalıklar kazanmasına ve bir nevi siyasallaşmasına yol açar.<sup>832</sup>

XIX. yüzyıla kadar Osmanlı Ermenileri üzerinde dinî ve siyasi otoritenin yegâne temsilcisi olan İstanbul Ermeni Patrikliği, cemaat içerisinde Batılı devletlerin destekleriyle Katolik ve Protestan inanışlarının giderek yayılması ile ciddi bir güç kaybı yaşar. Osmanlı Devleti'nin Rum Ortodoks ve Ermeni iki ana Hristiyan milletine ek olarak İstanbul'da ve diğer kentlerde, çoğunluğu Katolik tacirler olan yabancı gruplar bulunur. Bu Katolik cemaatinin hukuksal konumları Avrupa devletleriyle değişik tarihlerde yapılan antlaşmalar çerçevesinde belirlenir. En son Küçük Kaynarca Anlaşması'nın bir sonucu olarak ülkedeki bütün Katolik yabancılar İstanbul'daki Fransız elçisinin koruması altına sokulur. Bu anlaşmalarla sağlanan imkânlardan yararlanan Avrupalı Latin misyonerler Osmanlı topraklarında misyonerlik faaliyetlerinde bulunmaya başlarlar. İlk önce Osmanlı Müslümanları arasında Hristiyanlık inancını yaymaya çalışan misyonerler, çabaları da başarısız olunca,

---

<sup>831</sup> Saro Dadyan, a.e., s. 14.

<sup>832</sup> Anaide Ter Minassian, **Ermeni Devrimci Hareketi'nde Milliyetçilik 1887-1912**, s.15.

çalışmalarını ülkenin yerli Hristiyanlar özellikle de Ermeniler üzerinde yoğunlaştırırlar.<sup>833</sup>

Katolik misyonerler faaliyetlerini Fransa'nın güçlü koruması altında İstanbul'da hızla geliştirdiler. Bu faaliyetlerin ilk neticeleri, Ermeni cemaati içerisinde etkin olan Doyan, Tıngırvan ve Kılıcıyan amira aileleri gibi kimi varlıklı Ermeni ailelerin Katolikliği benimsemeleriyle gösterir. Katolik misyonerlerin bilhassa Ermeni aristokrasisi arasında başarılı oldukları görülür.<sup>834</sup> Ancak Osmanlı Ermenileri açısından dinsel anlamda böylesi değişim toplumsal yaşamda bazı sıkıntıları da beraberinde getirir. Özellikle Ermeni ailelerin Katolik olarak Avrupalı büyük devletlerin dinî himayesine girmesi kimliksel düzeyde birçok kimliğin bir arada bulunmasına neden olduğu<sup>835</sup> gibi dinî ve siyasi gerilimlerin de doğmasına sebebiyet verir. Bu bağlamda Avrupalı Latin misyonerlerin Osmanlı topraklarında Katolik ve Protestanlığı yaymak için yaptıkları faaliyetlere en büyük tepkiyi Ermeni Patrikhanesi gösterir. Böylesi bir tepkinin ortaya çıkışında Patrikliğin cemaati üzerindeki gücünü kaybetme endişesi belirleyici olur.<sup>836</sup> Başlangıçtan itibaren Katolik misyonerlerin yaptıkları faaliyetlere çok sert tepkiler verilir. Ancak verilen bu sert tepkiler cemaat içerisinde XVIII. yüzyıl başlarında Katolik ve Apostolik Ermeniler arasında İstanbul'da ciddi çatışmaların yaşanmasına sebebiyet verir. Özellikle 1707'de İstanbul'daki Katolik Ermenilerin millî kiliselerini terk ederek Latin kiliselerine gitmeye başlaması çatışmayı daha da körükler.<sup>837</sup>

Katolik ve Apostolik Ermeniler arasında iki yüzyıl süren çatışma Ermeni cemaatini ikiye bölerek, günümüze kadar devam edecek toplumsal ayrışmalara sebebiyet verir. Ermeniler arasında bu bölünme, Vartan (Hovsep Vartanyan)<sup>838</sup>

---

<sup>833</sup> Vartan Artinian, **Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863**, s.45.

<sup>834</sup> Vartan Artinian, **a.e.**, s.46.

<sup>835</sup> Anahide Ter Minassian, **Ermeni Kültürü ve Modernleşme: Şehir, Mizah, Oyun, Aile, Dil**, s.22

<sup>836</sup> İlber Ortaylı, **Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi**, s.25.

<sup>837</sup> Vartan Artinian, **Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863**, s.46.

<sup>838</sup> Vartanyan Osmanlı Ermeni cemaati içerisinde; dahi bir kalem, iyi bir gazete yazarı, hatip, diplomat-siyasetçi olarak nitelendirilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılında devletin birçok kademesinde görev alan Vartanyan'ın edebi çalışmalarını daha çok Ermeni harfli Türkçe olarak kaleme alır. Sarraf bir babanın oğlu olarak dünyaya gelen Vartanyan, çok küçük yaşta yetim kalır. Bazı kaynaklara göre Vartanyan'ın annesi sarayda şehzadeye sütanne olarak hizmet etmiştir. Temel eğitimi 10 yaşında gönderildiği Viyana Mikhitarist Rahipler Topluluğu'na ait okulda alan yazar Ermenice ve Osmanlıca dışında, iyi derecede Fransızca, İngilizce ve Almanca öğrenmiştir. 1837'de henüz yirmi iki yaşındayken

Paşa'nın *Akabi Hikâyesi* adlı eserine de konu edilir. Katolik ve Apostolik mezheplerine mensup Ermeni iki aşğın bu mezhepsel ayrışmadan dolayı birbirlerine kavuşamamalarını konu alan romanın arka planında, cemaat içerisinde siyasal ve toplumsal çekişmelere yer verilir.<sup>839</sup> Katolik bir Ermeni olan Hovsep Vartanyan'ın adını koymadan yayınladığı *Akabi Hikayesi (1851)*<sup>840</sup>, *Boşboğaz Bir Adem (1852)*<sup>841</sup> eserleri ve Fransız yazar Alain Rene Lasage'ın *Topal Şeytan* tercümesi (1853) cemaat içerisindeki güç merkezlerine yönelik eleştirilerinden dolayı Papalık ve Ermeni Katolik kilisesi tarafından aforoz edilir.<sup>842</sup> Ermeni cemaati içerisinde ciddi ayrışmalara karşı bir duruşu simge eden bu romanlar Ermeniler arasında dinî ve etnik kimlik algılarının hangi boyutlarda ele alındığı göstermesi açısından önemlidir. Bu bağlamda *Akabi Hikayesi*'nde<sup>843</sup> ilk dikkat çeken unsur Ermeni kavramının bir etnik kimlik olmaktan ziyade Apostolik Ermenileri temsil eden bir ad olarak kullanılmasıdır. Katolik Ermeni olan Hagop'un Apostolik Ermeni olan Akabi'ye karşı ilgisini öğrenen Viçen Ağa'nın tepkisi bu bağlamda önemlidir.

“Hagop Ağanın pederi bu sözleri işittiği gibi sedirin bir köşesinden o birine sıçrayıp, ve sonra dönüp mersum Fasidyane sual etti:  
— Muratları birbirlerini almak mı dediniz:

---

Tersane-i Amire'de ve daha sonra da Bahriye'de tercüman olarak görev alır. 1858'de Andon Yaver Tıngıryan ve Arancel Nubaryan ile beraber Paşa unvanı alan ilk Ermenilerden olan Vartanyan aynı tarihte Fransız hükümeti tarafından Yaver Paşa ile beraber **Chevalier de Legion d'Honneur** nişanına layık görülür. 25 yıl askeriyede başarıyla hizmet ettikten sonra, 1860 yılından itibaren siyasi görevler üstlenmeye başlar. Çeşitli devlet müesseselerine danışman veya üye seçilen Vartanyan, Osmanlı ve Ermeni Anayasalarının, birçok tasarı ve tüzüğün hazırlık çalışmalarına katılır. 24 yıl boyunca (1853-1877), Ermeni harfli Türkçe “Mecmua-i Havadis”i yayınladı. Bu yayının durmasından sonra Garabet Panosyan'ın Ermeni harfli Türkçe yayınladığı “Manzume-i Efkâr” gazetesinde çalışır ve ölümüne kadar da Ermeni harfli Türkçe yayınlanan “Tercüman-ı Efkâr” adlı gazetede başyazarlık (1877-1885) yapar. Bkz. Hasmik Stepanyan, **Ermenilerin Osmanlı İmparatorluğu'na Katkısı**, s.72-73.

<sup>839</sup> Ferhat Kentel ve öte., **Türkiye'de Ermeniler: Cemaat, Birey, Yurttaş**, s.50.

<sup>840</sup> Yahya Erdem, *Akabi Hikayesi*'nin Hovsep Vartanyan değil de Haçadur Vosganyan tarafından yazılmış olabileceğini öne sürmektedir. Ancak yaptığımız araştırmalarda Vartanyan'ın *Teleğraf Risalesi yani Elektrik Teleğrafının Süret-i Hareket ve İstimali Beyanında Muhtasar Bir Şerhname* adlı eserinde yazara ait eserler listesinde Akabi Hikayesi de yer almaktadır. Bkz. Yahya Erdem, “Haçadur Vosganyan ve Eseri: "Sultan ve Halkı" –1857” **Müteferrika**, 2007, S. 31, s.27-54.

<sup>841</sup> Turgut Çeviker, Vartanyan'ın bu eserini Osmanlı İmparatorluğu dahilinde basılan “ilk mizah dergisi” olarak belirtmiş olmasına karşın eser adından da anlaşıldığı üzere boşboğaz bireylerin kendilerine ve çevrelerine vermiş oldukları zararları merkeze alan, birbirlerinden bağımsız küçük hikayelerin bir araya gelmesiyle oluşmuş bir uzun bir hikâye kitabıdır. Bkz. Turgut Çeviker, **Gelişim Sürecinde Türk Karikatürü**, İstanbul, Adam Yayınları, C.I, 1986, s.17

<sup>842</sup> Hasmik Stepanyan, **Ermenilerin Osmanlı İmparatorluğu'na Katkısı**, s.24.

<sup>843</sup> Romanın özeti için bkz. Erkan Erginci, **Öteki Metinler, Öteki Kadınlar: Ermeni Harfli Türkçe Romanlar ve Kadın İmgesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Bilkent Üniversitesi, 2007, s.103-107.



- Evet
- Benim oğlum Ermeni kızı mı alacak
- Aman Viçen ağa kimse duymasın, zira sonu pek fena olur.
- Yok, yok, korkmayın, lakin benim oğlum Ermeni kızı alamaz, böyle şey olmaz, yanlışlığınız olmalı, bir iyi tashih itmemişsiniz dir — diyerek Viçen ağaya bir türlü inanmak gelmez idi.”<sup>844</sup>

Dinî veya mezhepsel değişimlerin bireye var olan kimliğin dışında ona yeni bir kimlik kazandırdığının<sup>845</sup> güzel bir örneği temsil eden bu diyalog, Katolik Ermenilerin kimlik düzleminde “Ermeni” kavramına yüklemiş oldukları anlamı ortaya koyar niteliktedir. Mezhepsel ayrışmalara kadar dinî homojenliği ifade eden Ermeni kavramı, o bütüncül anlamını yitirerek sadece Apostolik Ermeni milletini ifade eden sınırlı bir kavrama bürünür. Katolik Ermeniler bu bağlamda kendilerini batılılığın bir ifadesi olan Frenk olarak nitelerler.<sup>846</sup> Ermeni kimliğinin kendi içerisinde yaşamış olduğu bu ayrışma dinin cemaat biçiminde örgütlenen toplum yapılarında ne kadar da belirgin rol oynadığını göstermesi açısından önemlidir. Ermeni toplumu gibi dinî ve etnik kimlik bilincinin iç içe girmiş olduğu topluluklarda din temelli bir ayrışmanın yaşanması oldukça dikkat çekicidir.

Böylesi bir ayrışmanın temellinde Avrupa ile siyasi ve ekonomik alanda yarış içerisinde olan Osmanlının XVII. yüzyıldan itibaren güç kaybetmesi ve bunun paralelinde devletin dinî ve siyasî bir aygıtı olarak görülen Ermeni Patrikliği ve inancının Avrupa ile daha yakından ilişki kurmak isteyen toplum kesimlerince sorgulanması yatmaktadır.

Katolikliğin ülkedeki Ermeniler arasında yer edinmesinde birkaç unsurun etkili olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki bir kısım Ermeni tüccar ve seçkinleri arasında Katolik inanç sistemi Batılı/modern olmanın kimlik düzleminde bir yansımasıdır. Onlara göre Katolik inanç biçimi Batılı olmayla eş anlamlıdır. Ancak Batılı hayat ve düşünce tarzının içselleştirilmesinden ziyade aslın kötü bir kopyasının ifade eden bu düşünce tarzı “tamamlanmamış”, “eksik” kimlik bilinçlerin oluşumuna zemin hazırlar. Vartanyan’ın belirttiği gibi “göya” dan öteye geçmeyen arafta kalmış kimlikler ciddi

<sup>844</sup> Hovsep Vartanyan, **Akabi Hikâyesi**, Kostantaniye, Mühendisioğlu Tabhanesi, 1851, s.249-250.

<sup>845</sup> Ali Köse; Ali Ayten, **Din Psikolojisi**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2012, s.164.

<sup>846</sup> Anahide Ter Minassian, **Ermeni Kültürü ve Modernleşme: Şehir, Mizah, Oyun, Aile, Dil**, s.130.

ayrışmaların ve çatışmaların yaşandığı bir devirde Ermeni cemaati için bir varlık tehlikesidir.

“Rupenig ağanın Fulik duduyu odasına götürmesinden muradı, çubuk ikram etmek değil, acep ayakta durur ise yorulur diye korkusundan mıdır, anı dahi memul etmeyiz, bir az sohbet edecek, ol mabeyinde aheri gelmesin içtin mi dir, ol dahi olmamalı, öyle ise ne dir muradı:

Muradı şu ki, Sarkis ağanın oğlu kendi odasını Fulik duduya gösterecek, zira gendi fikrine göre pek iyi donatmış göya alafranga. İçeri girildikte odanın döşemesi birdenbire göze vurur, lakin bir iyice her bir şeye ayrıca dikkat olunur ise ol vakit döşettiren ademde ol ince zarafet olmadığı ve cemisi benzediş ile yapılmış olduğu muayyen olur idi, zira Rupenig ağa odasını alafranga döşetmek istemiş ise de, zarafet ile döşettirememiş dediğimizde akçeyi sakınmış demek istemeyiz:

Duvarda evailden kalma bir çift ayna tepeli ve etrafı çiçekli cam çerçeveli göya Fransız aynası makamında konulmuş ve aynanın etrafı vizita bilyetoları ile donatılmış litografia dükkânında numunelik konulan bilyetolar misillu, aynaların yanlarında iki çift resim çerçeveleri pek ağır, lakin resimleri gemicilerin bayağı sattığı resimler, resmin birinde yazılmış:

Fransızların Cezayir’e girmesi:

İkincisinde, Komaskinin Haydar paşada balon ile göğe çıkması:

Üçüncüsünde, Oton, Elenos Kırılı:

Dördüncüde, Ameli, Elenos Kraliçesi:

Ve bu resimler göya Evropanın en meşhur musavvirlerinin gayet dilber işlerinin nazarı ile asılmış:

Duvarlar mertebani renginde (görünür ki Rupenig ağa bu rengin pek mübtelası) göya resimli kâğıtlar ile müzeyyen duvar taklidi, yerde Selanik keçesi **göya** İngiliz halısının pek alası konulmuş, gibi: Göya pek ala masa misillu aynaların önünde kezalik evailden kalma iki puro ve onların üzerinde çiçeklik yahud saat yerine fes kalıpları, birinin üzerine fes konulmuş ve ol birinin başı açık daz kafa misillu, göya Lokmanın yahud Sokratesin tunçtan yapılmış kafaları:<sup>847</sup>

Katolik din adamlarının eğitim ve disiplin açısından yerli Ermeni din adamlarına olan üstünlüğü, batı değerlerine kendilerine referans noktası belirleyen kimi Ermeniler için mezhep değişimin fitilini ateşler. Katolik papazlar yurtdışında eğitim gördükleri için birden fazla Avrupa dili konuşabilmeleri<sup>848</sup> Osmanlı Ermenileri arasında ciddi anlamda taraftar toplamalarını sağladığı gibi Apostolik Ermeni inancına karşı mesafeli bir duruşu da beraberinde getirir. Hovsep Kurban’ın kaleme aldığı *Hikayeyi İki Kapu Yoldaşları Yahud Hakku Adaletin Zahiri* adlı romanda yerli Ermeni Papazların durumu gözler önüne serilir.

“Kabristan-ı mezkûrda vaka kilisenin ruhanî hıkmetine müstahdem D.M. namı ile Anadolu’nun Muş kazasından gelme bir garip papaz var idi. Bu adam her ne

<sup>847</sup> Hovsep Vartanyan, *Akabi Hikâyesi*, s.150-152.

<sup>848</sup> Vartan Artinian, *Osmanlı Devleti’nde Ermeni Anayasası’nın Doğuşu 1839-1863*, s.52.

kadar mektep görmemiş ve ulum u fûnûndan bihaber idi ise de bu cümle hilkatinde bir hayırhahlık ve tabiiyi bir zekâvete malik sade dil ve kalbi saf bir âdem idi.”<sup>849</sup>

Bunun yanında ilk yıllarda Katolik misyonerler geniş halk kitlesine ulaşmak için vaazlar Türkçe veriliyor, Galata’daki Saint Benoit Manastırı’nda ibadet Rumca, Türkçe, İtalyanca ve Fransızca olmak üzere dört dilde yapılıyordu. Din ve ibadet dilinin geniş halk kitlelerin ulaşmasında gösterilen bu çabalarla birlikte Ermeniler arasında Katolikliğin yayılmasında dünyevî anlamda elde edilen birtakım kazanımların etkisi daha fazla olduğunu söylenebilir. Özellikle Katoliklerin Batı ile sürekli temas içerisinde olmaları, Katolikliğin cemaat içerisinde nüfuz etmesine imkân sağlamıştır. Batı ile ilişkilerin sağlanmasında Katolik eğitim kurumları önemli bir aracı kurum olarak görev alır. Katolik eğitim kurumlarında hem fakirlerin hem de zenginlerin çocuklarına kaliteli eğitim verilerek, Avrupa’da yüksek tahsil yapma şansı imkânı sağlanır.<sup>850</sup> Oldukça fakir bir aileye mensup bir Ermeni Virginia (Virkene) Pangaltı’da Katolik misyonerin açmış olduğu mektepte kaliteli bir eğitim imkânına kavuşmuş, anadili Ermenicenin yanında Fransızca da öğrenmiştir.

“Merkume sinnine nispetle lisan-ı maderzadı olan Ermenicenin kitabetini layıkıyla tahsil ittikten sonra Fransız rahibelerin mektebine devam itmekle lisan-ı Franseviyi dahi az çok öğrenip, hatta lisan-ı mezkûr ile serbestçe görüşebilir olduğu gibi Vahan’ın marifetiyle İngilizceye dahi başlamış ve hatta epeyce de takaddüm edebilmiş idi.”<sup>851</sup>

Ermeniler arasında Katolik inancın yayılmasında sınıfsal ve ekonomik olgular belli orada rol oynamakla birlikte Katolikler arasında böylesi bir dinî kimliğin pekişmesinde onlara yönelik dinî ve siyasi baskılar da belirleyici olur. Katolikliğin Ermeniler arasında yayılmaya başladığı XVIII. yüzyıldan itibaren İstanbul Ermeni patrikliğinin Katolik Ermenileri dışlayıcı politikalar izlemesi ve özellikle Patrik Avedik’in emriyle Katolik Ermenilerinin sosyal yaşamdan tecridini öngören yaptırımlar,<sup>852</sup> Katolik inancını benimseyen Ermeniler arasında dinsel kimliğin daha belirgin hal almasına neden olur. *Akabi Hikayesi*’nde mezhepsel farklılıklarından dolayı eşini kaybeden ve kızından ayrı yaşamak zorunda kalan Anna Dudu’nun kızı

<sup>849</sup> Hovsep Kurban, *Hikayeyi İki Kapı Yoldaşları Yahud Hakkı Adaletin Zahiri*, Asitane, Nişanyan Matbaası, C.I, 1885, s.74.

<sup>850</sup> Saro Dadyan, *Osmanlı’da Ermeni Aristokrasisi*, s. 103.

<sup>851</sup> Hovsep Kurban, *Hikayeyi İki Kapı Yoldaşları Yahud Hakkı Adaletin Zahiri*, s.118.

<sup>852</sup> Vartan Artinian, *Osmanlı Devleti’nde Ermeni Anayasası’nın Doğuşu 1839-1863*, s.46.

Akabi'ye Katoliklerin maruz kaldıkları zulümleri aktardığı satırlar var olan Katolik kimliğinin nasıl belirgin bir hal aldığını ortaya koyar niteliktedir.

“Katoliklerin pek çoğu dışarı memleketlere sürgün öldüler ise, burada kalanlar dahi Beyoğlu'nda sakin olmaya ruhsatları olmayıp Samatya, Ortaköy ve Beşiktaş'a tevcih olduklarında, ben de Margos Ahbar ile Beşiktaş'ta bir Ermeni evinde iki oda tuttum.(..) Lâkin orada dahi her gün sürülme korkusu eksik değil idi. Çünkü Katoliklerin pek çoğu Anadolu'da Engüriye menfi oldular familyaları ile birlikte. Şöyle ki hanelerinde rahat ile ömür geçirmeğe alışmış olan familyalar gayet ile şedit kış eyyamında vatanlarını terk edip sonu nede karar vereceğinden bihaber olarak, yolculuklar etmeye mecbur oldular.”<sup>853</sup>

Ermeni kimliği altında dinî homojenliğinin yitirilmesi cemaat içerisinde kanlı mezhep çatışmalarının<sup>854</sup> yaşamasına uygun bir zemin hazırladığı gibi Katolik Ermeniler arasında başka bir ayrışmanın doğmasına da sebebiyet verir. Katolik din adamlarının Roma ya da Venedik'te öğrenim görmelerinden kaynaklanan çıkar çatışması, Papalığın millileşme karşıtı politikaları uyarınca kadim Ermeni ayininin yerine Latin Aşai Rabbani ayinini getirmesi Katoliklik Ermeniler arasında ciddi bir çatışma alanı oluşturur.<sup>855</sup> Özellikle Mıkhitaristler ile Latinlerin misyoner arasında ibadet dilinin hangi dilde yapılacağı tartışması Katolik Ermeniler arasında ciddi bir gerilimin doğmasına neden olur. Latin rahipler Latincenin Katolikliğin şartlarından olduğuna öne sürerek ayinlerin Latince yapılmasını isterken, Mıkhitaristler ise zaten unutulmaya yüz tutmuş Ermenicenin hepten kaybolmaması ve halkın ayinleri anlaması için Ermenice yapılmasını savunurlar. Ayrıca Katolik Ermenilerin ayrı bir cemaat kabul edilmesine Mıkhitaristler Ermenilerin dinsel anlamda geri dönüşü olmayacak şekilde ikiye ayrılacağı endişesiyle karşı çıkarlar. İçerisinde bir etnik kimlik uyanışını da barından bu tartışmaların neticesinde Ermeniler; Apostolik-Katolik, Katolikler ise Latinlerin oluşturduğu “Kolejliler” ve Mıkhitaristler olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>856</sup> Hovsep Maruş'un kaleme aldığı *Bir Sefil Zevce*<sup>857</sup> romanında Katolik Ermeni cemaati içerisinde yaşanan bu ayrışmanın ciddi toplumsal sıkıntıları da beraberinde getirdiği dile getirilir.

<sup>853</sup> Hovsep Vartanyan, *Akabi Hikâyesi*, s.311-315.

<sup>854</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2010, s. 482.

<sup>855</sup> Vartan Artinian, *Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863*, s.52.

<sup>856</sup> Saro Dadyan, *Osmanlı'da Ermeni Aristokrasisi*, s. 105.

<sup>857</sup> Romanın özeti için bkz. Erkan Erğinci, *Öteki Metinler, Öteki Kadınlar: Ermeni Harfli Türkçe Romanlar ve Kadın İmgesi*, s. 112-118.

“Bu nakliyetimizin vakitlerinde ammeye malumdur ki, Ermeni Katoliklerinin beyninde büyük bir husumet hasıla gelmiş idi, şöyle ki Katolik milleti ikiye tevcih olmuş ve bu intifake badi olan, Hamazkyat ingerutyüni ismi ile ihdas olan bir şirket idi ki, anın esası kız çocuklar için bir mekteb inşa ittirmek ve ilmin ileri gitmesine gayret itmek idiyse de ekseriyet, bu şirket, aher efkâra mebni ihdas olunmuştur diyerek, ane karşı gelmiş idi. Bizim asıl muradımız yalnız vukuatın naklini itmek olmak ile hangi taraf haklı olduğunu ifade eylemek bize farz değildir diye memul ederiz. Nasıl ki söyledik milletin beyninde pek ziyade marazalar peyda olmuş, şöyle ki pek çok evlerde, pederi evladına, karısı kocasına, hemşiresi biraderine ters çehre ile bakar. Ahz u itade dahi iki taraf mecbur olmadıkça biri ol biri ile alışveriş itmezler. İlla kız alıp vermek hakkında başlıca dikkat olunacak bir madde olmuş idi. Hayli vakit terziler ve sazandeler keseden yemeğe başladılar zira düğünler pek seyrek ve vakti yerişmiş kızlar dahi bu şirketin ihdas olmasına pek hoşnut değil idiler. Aher milletler bu marazaların sebebine iyi aşına olmayarak Abalı Kılıçlı davası tabir ederler, ve bunun sebebi şu oluyor ki, şirketi ihdas iden Mhitaryan manastırının keşişlerinden birisi olup, ve ona karşı gelenler propaganda mektebinin papazları idi. İş bu husumet şu derecelere vardı ki, şirketin serinde olan birkaç kesianın nefi memul, fakat maddeyi ol kertelere vardırılmayıp Babı A’ali tarafından keyfiyetin tasihi ve hüsn-i tanzimi emr buyrulup, ve bunda maada Fransa devletinin müdahalesi ile vassf ettiğimiz marazalar teskin ve hitam buldu.”<sup>858</sup>

Ermeni cemaatinin Avrupa olan ilişkilerinin artmasıyla çoğunlukla varlıklı ailelerden çok sayıda Ermeni genci, başta Fransa ve İtalya olmak üzere Avrupa’nın değişik ülkelerindeki yükseköğrenim kurumlarında Batı kültürü ile yakından tanıma fırsatı bulurlar. Avrupa’nın modern okullarında eğitim alan bu gençler, ülkelerine döndüklerinde cemaatlerinin dönüşümünde etkin rol alacaklardır. Avrupa’da eğitim alan gençler arasında Katolik Mikhitaristlerin 1834 yılında Padova’da kurdukları Muradyan Koleji’nin mezunlarının büyük çoğunluğu Ermeni milletin işlerinde aktif olarak yer almayan Katolik Ermeniler olmasına rağmen özellikle eğitim ve çeviri alanında Ermeni reform hareketine yadsınamayacak katkılarda bulundular.<sup>859</sup> Ancak Batı ile böylesi bir yakınlaşma toplumsal düzeyde farklı kimlik bilinçlerin oluşumunun önünü açar. Bir tarafıyla Katolik kimliğine sahip olmak, geri kalmışlığın, medeniyetsizliğin nişanesi olarak görülen Ermeni kimliğinden sıyrılmak demektir. Türk roman tarihinin ilk alafranga züppe tipi olan Rupenig Ağa Katolik kimliğinin sağlamış olduğu üstünlük olgusunu şu cümleler ile ifade eder.

“-İyi hatırıma geldi, dün talika ile gelen kim idi, dün akşam bilmem nasıl oldu sordum. Sizin bildiğiniz olmalı içinden çıkan dişehli ile görüştünüz. O bir şey demek değil, fakat talikade oturan pek ala olmalıydı. Hoş yüzünü bir iyice göremedim ise de, yandan iyi şey göründü:

<sup>858</sup> Hovsep Maruş, **Bir Sefil Zevce**, İstanbul, H. Mühendisyan Matbaası, 1868, s.27-29.

<sup>859</sup> Vartan Artinian, **Osmanlı Devleti’nde Ermeni Anayasası’nın Doğuşu 1839-1863**, s.73.

- Ben sizin kadar da göremedim, sohbet ettiğim dişehliyi tanırım, zavallı ehlerinden çok gönül azabı çekmiş dir. Talikanın derunindekini tanımadım. Ol birine sordum ise, bir iyi hatırımda değil birinin yeğeni dedi, Haçadur Ağa mı yoksa aher bir isim mi virdi bilmem, velhasıl dikkat itmedim:
- Galiba talikadaki Ermeni olmalıydı:
- Evet:
- Öyle ise kim olduğunu anlamaya hiç merak itmem:
- Niçin:
- Adem bizimkinin hali gayrı
- Ne gibi:
- Nezaket zarafet daha bizde ziyade değil mi.”<sup>860</sup>

Bu kimliksel ayrışma toplumsal yaşamının bütün kompartımanlarında kendini hissettirir. Belki de bu kimliksel ayrılıkların en çok hissedildiği yerlerden birisi de yaşam alanlarıdır. XIX. yüzyılın ilk yarısından başlayarak Beyoğlu, Avrupalı temsilcilerin kurduğu kültür ve eğitim merkezleriyle Avrupa kültürünün temsil eden bir mekândır artık. Pera civarında kurulan kiliseler, mezarlıklar ve okullar ile Osmanlı gayrimüslimleri arasında bir cazibe merkezi haline gelir.<sup>861</sup> Pera ve Galata’da yaşamak bu bağlamda Katolik Ermeniler için Batılı görünmenin yegâne unsurudur. Vartanyan 1852’de kaleme aldığı *Boşboğaz Bir Âdem*<sup>862</sup> eserinde Katolik inancını benimseyen Ermenilerin yüzyıllarca yaşamış oldukları mekânları terk ederek Batı’yı temsil eden Beyoğlu’na taşınmasını olağan bir olgu olarak ele alır.

“Zira din tebdili ile mahal tebdili dahi birlikte olur. Ekseri Katolik olanlar Beyoğlu’na mücerret geçmeli ve Ermeni olanlar dahi kanlı mahallede Ermeni çoğu ise o tarafa elbette yaklaşmalı ve bu şey tabiidir.”<sup>863</sup>

Ancak belirtmek gerekir ki, Pera ve Galata bir tarafıyla Katolik Ermeni cemaatinin toplumsallaşmasında aracı bir işlev görürken tiyatro ve kafeleri farklı cemaat üyelerinin karşılaştıkları, yan yayan buldukları, rastlaştıkları, ilişki kurdukları alanlara dönüşür. Aidiyetin baskıcı nitelikte olduğu aile ya da cemaatten farklı olarak daha seküler toplumsallaşma alanlarını ifade eden Pera ve Galata seküler yaşam biçiminin vücut bulmuş biçimidir.

“öte de bir kıskanç kimse kendi ehlini taciz etmek de olur. Öğleden evvel çarşıya gitmez, evin içine 3-5 mayrebet (rahip) yahut yaşlı kadınlar doldurur. Güya kalenin alınmaması için. Askeri ziyadeleştirdiklerini misli tiyatroya gitmeye izin

<sup>860</sup> Hovsep Vartanyan, *Akabi Hikâyesi*, s.183-184.

<sup>861</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, s.502.

<sup>862</sup> Boşboğaz insanların hayatlarından kesitlerin anlatıldığı eser birbirinden bağımsız küçük hikayelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur.

<sup>863</sup> Hovsep Vartanyan, *Boşboğaz Bir Adem: Lafazanlıklar İle Husule Gelen Fenalıkların Muhtesâr Risâlesi*, Kostantaniye, Mühendisöğlü Tabhanesi, 1852, s.2.

vermez. Evinde meclis etmez. Velhasıl o derece çalışır ki ehlini zor ile baştan çıkaramaya vesile olur. Bazen dahi muratlarını icra etmek isteyen kimseler cahilane yollar tatmak iseler büsbütün muratlarına muhayyer olur nasıl ki öte de naklimizden dahi beyan oldu. Zira Beyoğlu'nda iskan eden kadınlar nikah akdine girmezden evvel manastırda yaşar gibi ömür geçirmezler. Evlendikten sonra nasıl olsa tahammül edebilirler. Herkes uzak mahallelerden Beyoğlu'na eğlenmeye geliyor. Onlar buldukları şehrin eğlencelerine dahil olmadan nasıl ömür geçirirler. Kış eyyamında kadınlar tiyatroya elbette birkaç defa gitmeli.”<sup>864</sup>

Osmanlı imparatorluğunun yönetimin devam ettiği müddet boyunca aynı inanca sahip toplulukların mekânsal kümelenmelerine<sup>865</sup> yeni bir örnekte imparatorluğun son yüzyılında Beyoğlu'nda yaşanır. Bir nevi Latin Katoliklerin toplanma yerine dönüşen Beyoğlu, bir tarafıyla Batılı kültürün taşıyıcısı diğer bir tarafıyla da Batılı Hristiyan inancın uzantısı olarak görülen Katolikliğin temsilcisi konumundadır. Böylesi bir kimlik algısı bir zamandan sonra kendi kimliğinin dışında farklı kimlikler edinmeyi de getirir. Ancak bu kimlik edinme biçimi oldukça köksüz ve yüzeyseldir. Özellikle Batı ile fikir düzeyinde ilişki içerisinde olmayan bireyler için kimlik, Friedl'in deyiimiyle “geriden gelen taklit”in<sup>866</sup> uzantısı olarak dil ve giyimle biçimlenen bir düzlemde algılanır. Kendi toplumuna yabancılaşmanın bir başka biçimini ifade eden kimliğini inkâr etme psikolojisi bir tarafıyla batılı yaşam biçimine öykünen Hovsep Kurban'ın<sup>867</sup> *Hikayeyi İki Kapu Yoldaşları Yahud Hakkı Adaletin Zahiri* romanın alafranga züppe tipinin temsilcisi olan Jan, bu bağlamda adından başlamak üzere Ermeni kimliğini çağrıştıracak bütün olguların dışında kendisine köksüz bir kimlik edinmiştir.

“Merkumun boynundan ince ve siyah kaytan ile altından mahmur bir tek gözlük asılmış olup gahbegah gözüne takarak anınla güya bakışının pahishita tesirini gizlemeye çalışmakta ve bir elinde hezaren baston olduğu gibi öbür eli ile dahi yeleşinin ceplerinden çaprazkari asılan altın saatinin köstekleri ile oynamakta idi. Velhasıl merkumun güruhu ahniyaden olup hafif meşrep ve tayyife-i nisa gibi terece-i nihayede heva u hevese mail ve hotperest bir cahil olduğu tarz-u

<sup>864</sup> Hovsep Vartanyan, **Boşboğaz Bir Adem: Lafazanlıklar İle Husule Gelen Fenalıkların Muhtesâr Risâlesi**, s.4

<sup>865</sup> Karen Barkey, **Farklılıklar İmparatorluğu: Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Osmanlılar** Çev. Ebru Kılıç, İstanbul, Versus Kitap, 2011, s.198.

<sup>866</sup> Maria Couroucli, “Başkasının Mekanına Gitmek: Yunan Toplumunda Ziyaret”, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Yaşamak: Toplumsallık Biçimleri ve Cemaatlerarası İlişkiler (18.-20. Yüzyıllar)**, Çev. Maide Selen, Der. François Georgeon; Paul Dumont, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, 423.

<sup>867</sup> Hayatı hakkında sınırlı bir bilgiye sahip olduğumuz Kurban tiyatroya olan istidadından dolayı Sultan Abdülaziz döneminde saraya meddah olarak alınmıştır. Pamukçıyan Kurban'ın *Hayın Bir Adem* adlı romanın daha olduğunu belirtir. bkz. Kevork Pamukçıyan, **Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkılar IV: Biyografileriyle Ermeniler**, İstanbul, Aras Yayınları, 2002, s. 286.

etvarından ve cümbüş-ü reftarından anlaşılakta idi. Merhum her ne kadar Ermeni milletinden idi ise de alafrangalığından ve daha doğrusu zevzekliğinden naşı mutlaka millet-i meskureye mensubiyetini kendince azim bir bedbahtlık ad edip hicap itmekte olduğundan en asıl ismi Hovhannes olduğu halde ismi mezkur Fransız hocası istiğmal ederek kendisini Jan tesmiye etmekle adeta Fransızlaşmış olmakla lisanı maderadı olan Ermeniceyi asla kullanmayıp ekseriyan Fransızca ve bazen dahi bi-zaruri Türkçe söylemede ve hatta bu lisanı fesahat beyanı dahi bir takım Fransızca ruhetler karıştırmakta idi.”<sup>868</sup>

Konusu Osmanlı topraklarında geçen EHT romanların hemen hemen hepsinde değinilen bu olgu Batı ile gerek ekonomik gerekse de din bağlamında yakınlık içinde olan Ermeni cemaati için bir açmazın işaretidir. Ermeniler gibi dinî ve etnik kimliğin iç içe geçmiş topluluklarda bireyin verili kimlik anlayışı dışında bir kimlik anlayışı içine girmesi cemaatin varlığı için bir tehdidi ifade eder. Bu bağlamda cemaatin devamlılığı verili kimliğin bir biçimde korunmasıyla mümkündür. Ermeni cemaati gibi din ve dil olgusunun çakiştığı topluluklarda dilin korunması bu manada kimliğin korunması için gerekliliktir. Batı ile görelî olarak daha yakın ilişki içerisinde olan Katolik Ermenilerin dil bağlamında Fransızcaya yönelmeleri<sup>869</sup> Vartanyan gibi Ermeni dilinin muhafazasını öngören aydınlar için bir eleştiri kaynağıdır. *Akabi Hikayesi* 'nde gezintiye çıkmış erkek ve kadınların arasındaki konuşmalara yer veren yazar dil düzleminde yaşan kimliksizleşmeyi sessiz bir biçimde eleştirir.

“Bu mabeyinde erkeklerden birisi bir gene kızın yanına yaklaşip dedi: — Matmazel niçin böyle silans ediyorsunuz:  
— Müsü neden gele sordunuz, şimdi mi hatırınıza geldik — diyerek cevap etti. Ve anın söyleyişinin tarzından mezkûr delikanlının çok kıyam itmemiş olduğuna canı sıkılmış görünür idi:  
— Matmazel, cenabınızı her vakit süvmir ederim:  
— Müsü doğrusu öyle görünüyor :  
Her ne kadar cevap veren kız Fransız lisanına aşına değil idi ise de, bu yanlış söyleyişler ol kadar onların mabeyninde kullanılır idi ki, bu lügatleri anlar olmuş idi, ve hem ol tarz meclislerde bulman ademe onları bilmek faizinden dir: Anladım matmazel, öyle ise bir sigara yapayım de cenabin ile barışalım(...)  
— Mersi Müsü:  
— Mersi vü mı, mersi no mı":  
— Mersi no:  
— Niçin böyle ediyorsunuz matmazel, biz cuventulara bu kadar afironte olur mı:  
— Cenabınız gibi cuventulara kalsak pek fena idi:  
— Matmazel, bu kadara kadar biz cuventuleri kırmak... doğrusu çok şey:  
— Müsü ben doğrusu liberta söylerim.”<sup>870</sup>

<sup>868</sup> Hovsep Kurban, *Hikayeyi İki Kapı Yoldaşları Yahud Hakku Adaletin Zahirî*, s.43-44.

<sup>869</sup> Davut Kılıç, *Osmanlı İdaresinde Ermeniler Arasında Dini ve Siyasi Mücadeleler*, s.133.

<sup>870</sup> Hovsep Vartanyan, *Akabi Hikâyesi*, s.34-343.



Gerek misyoner faaliyetleri gerekse de Osmanlı devletinin hayata geçirdiği reformlar Patrikliğin siyasî ve ekonomik anlamda güç kaybı yaşamasına neden olur. Böylesi hayati bir tehlike ile yüzleşen Ermeni Patrikliği konumunu korumaya yönelik Ermeni cemaati üzerinde giriştiği iktidar mücadelesi Ermeni aydınlarca bilinmektedir. Vartanyan, Ermeni cemaati içerisinde mezhep temelli yaşanan ayrışmayı bu bağlamda ele alarak açık bir biçimde ortaya koyar. *Akabi Hikayesi*'nde Katolik din adamı Fasıdyan, cemaat içerisinde yüzyıllar içerisinde oluşturulan yarışmanın ortadan kalkmasından oldukça endişelidir. Özellikle akrabalık ilişkisi bağlamında Ermenilerin bir araya getirilmesi Katolik cemaatinin önde gelenleri için bir güç kaybıdır.

“M. Fasıdyan Viçen ağaya bir az daha yaklaşmış başladı bu sözleri demeye:— Viçen ağa eğer ki bu keyfiyeti men edemez isek, bilmiş olun ki hakkımızda pek fena olur ... çünkü, evvela zengin familyadan böyle bir şey zuhur eder ise pek çoklarına fena ibret dir. Ve sonra bizim dahi aherine diyeceğimiz kalmaz. Saniyen mahdumunuzun aklına beğenmiş, pek çok kimseler var cümlesi hoşlandıktan maada onlar dahi buna emsal şeyler yaparlar. Ol vakit nihayeti nereye varır, bizim kurduğumuz fikirler artık ileri gider mi? Zira hısımlık münasebeti ile iki millet birleşecek olur ise, bu devirde nice bir daha ayırabiliriz. Bunca senelerden beri seleflerimizin ve bizim ettiğimiz cehtler boşuna gitmez mi? Ve hasımlarımıza mağlup olursak onlar memnun olmazlar mı? Güçlük ile şimdiye kadar bu akrabalık hususunu kaldırıp ve men edebildik. Memnu olan keyfiyete takviyet veremez isek milletin efkarı ikiye tevcih olmuş iken bir dahi muradımızı nasıl ileri götürebiliriz.”<sup>871</sup>

Ermeni cemaati üzerinde siyasî ve ekonomik gücün elde edilmesine yönelik bir iktidar kavgasının cemaatin alt katmanlarında kendilerine taraftar bulmasında her iki grubun da ötekisini dinden uzaklaşmış sapkın bir tefrika görmeleri etkili olur. Böylesi ötekileştirme kimlik bağlamında telafisi oldukça güç ayrışmaları yaşanmasına sebebiyet verir. Dinî hassasiyetlerin oldukça yüksel olduğu doğu toplumlarında böylesi inanç sistematığı içerisinde yaşanan çatışma akrabalıkları, dostlukları yok eden bir hal alır. *Hikayeyi İki Kapu Yoldaşları Yahud Hakkı Adaletin Zahiri* romanının alafranga tipi olan Jan'ın annesi Eliza'nın kocası Markar Ağa aldatmak için uydurduğu mazeret aslında dinî kimlik bağlamında ötekine olan bakışı ortaya koyar.

“Jan beş altı yaşında iken, validesi haftada üç, dört gün, merkumu komşusu bulunan mezkur Ermeni familyasına bırakıp kendisi sokağa çıkar, ve ta akşam üstü eve avdet eder idi. Kocasını merkumenin bu halini komşusundan haber alarak, zevcesine, bu hallerden kendinin asla hoşnut olmadığını izhar ettikçe, mezbure, kocasına cevap olarak, kendisi, öyle bildiği ve tanıdığı merfuzeye yani (şizmatik)<sup>872</sup>

<sup>871</sup> Hovsep Vartanyan, a.e., s.251-253.

<sup>872</sup> Şizmatik: Dinin aslından ayrılmış, dinden sapmış.

karılardan olmayıp, (güya Ermeni karılarını ima etmek ister idi) illa halis ve asıl Hristiyan olmakla, canının selameti için her gün kilise ve ayazmaları ziyarete ihtiyacı olduğunu, ve kocasının kendisine karışmaya bir dereceye kadar hakkı var ise de halbuki din hususuna gelince zerre kadar müdahale etmeye asla ve katan salahiyeti olmadığını açıktan açığa beyan etmekte idi ki, bu hususta mabeyinlerinde pek çok kıylükal vuku bulmuş idi.”<sup>873</sup>

Bunun yanında ilk dönem EHT romanlarında yoğun bir biçimde dinî terminoloji kullanılır. Cankara'nın da belirttiği gibi özellikle *Karnig*, *Gülünya* ve *Dikra'nın Dehşetli Vefatleri Hikâyesi* romanın hemen hemen bütün diyaloglarda karşılaşılan bu olgu oldukça dikkat çekicidir.<sup>874</sup> Ermeni cemaati içerisinde anayasal bir düzenin oluşturulmasını savunan Karnig, Gülünya ve Dikran'ın pek çok cümlesinde “Allah”, “yaradan”, “günah” vb. sözcükler sık kullanılırken geleneği temsil eden ve verili düzenin devamlılığını savunan Ğugas Ağa ve yandaşlarının bu sözcüklere pek de rağbet etmedikleri görülür. Batılı düşünceleri dinin meşrulaştırıcı gücünden hareketle kendilerine bir meşruiyet alanı oluşturmaya çalışan yazarlar oluşabilecek toplumsal tepkilere bir nevi ön alma çabası içerisindeyler.

Ermenilerin, gerek toplumsal bileşiminde gerekse de kültürel içeriklerinde yaşanan onca değişikliğe rağmen etnik merkezli bir inanç sistemini bugünlere getirmelerinde din görevlileri ve kurumlarından oluşan bu son derece gelişmiş ağ etkili olur. Bu ağ Ermenilerin birlik ve bekasını, tarihî ve dinî geleneklerini teminat altına alabilmesinde "etnik çekirdek" adı verilen, birleştirici ve kapsayıcı mekanizmaların<sup>875</sup> varlığıyla mümkün olur. Ancak gerek Tanzimat ve Islahat Fermanı gerekse de Ermeni Nizamnamesi cemaat içi ilişkileri hiç olmadığı kadar derinden etkilenmiştir. Batılı yaşam biçimi ve seküler düşünce olguları Ermeni cemaati içerisinde dinî meselelerin daha derinden sorgulanmasına yol açtığı görülür. Ermeni cemaati gibi dinî kimliğin baskın olarak hissedildiği toplumlarda Tanrının varlığına yönelik getirilen eleştiriler seküler bir Ermeni kimliğinin oluşumunun ilk adımları niteliğindedir.

“Papaz gözlerini silerek, “Allah büyüktür. İnşallah çocuk bulunur ve hastanız dahi şifayap olur.” demesi ile genç kız gözlerinden iri iri gözyaşı daneleri dökerek ve helecandan naşi sesi kesilerek papaza cevap verip “ İnşallah duanızla. Lakin

<sup>873</sup> Hovsep Kurban, *Hikayeyi İki Kapı Yoldaşları Yahud Hakkı Adaletin Zahiri*, Asitane, Nişanyan Matbaası, C.II, 1885, s.48-49.

<sup>874</sup> Murat Cankara, **İmparatorluk ve Roman: Ermeni Harfli Türkçe Romanları Osmanlı/Türk Edebiyat Tarihyazımında Konumlandırılmak**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2011, s. 334.

<sup>875</sup> Anthony D. Smith, **Milli Kimlik**, s.68-69.

aziz peder biz cenabı hakka karşı ne büyük günah işlemişiz ki bizi tahammülümüzü marefıkına olan bu kadar derdi meşakkate duçar ediyor. Hiçbir kimsenin aklında karasından olmadığımız halde bizim gibi sefilleri tabu derece muhtarip ve bu kadar tazyik etmek kendi merhamet lahiyesinin şanıdan namıdır acep bizim gibi taze kızcağızın iffet ve ecaen ile irat ittiği bu sözde papazın aşırı derece esefini mucip ile gözleri ateş gibi parladı ve yüzleri kızarıp bir pederin kendi evladını tazir ü tekrar ile edercesine bir tavr ve merkumenin sözünü kat ederek, “Yok kızım! yok cenabı rabbül alemine karşı bu itaeleyi lisanınız beni son derece gücendirdi. Hiçbir ferd-i vahidin Allah azim-i şan hazretlerine haliden şikayet etmeye hak u selayeti olamaz. Hristiyanlık ismi şerifi ile müşerref ve müftesfir olan adem cemi vakıta cenabı hakkın kendin gönderdiği her nebi dert u bedaye serfiu ederek memnuniyet ile tahammül etmeli. Ah sevgili kızım hak Teâlâ hazretleri mahza kendi en ziyade sevdiği kullarını mustarip ve tazyik itmekle ellerin tahammüllerini tecrübe ederek olduğunu bilmez misiniz.”<sup>876</sup>

XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı Ermenilerinin Avrupa ile artan ticari ilişkileri beraberinde kültürel anlamda bir yakınlaşmayı da getirir. Yeni ortaya çıkmaya başlayan tüccar ve aydın gruplar Osmanlı topraklarındaki Batı kapitalizminin ilk temsilcileri olarak kazandıkları ekonomik ve siyasî gücü kendi cemaatlerinin ulusal canlanmalarına katkı sağlamak için kullanırlar. Ne var ki edindikleri ekonomik güçlerin muhafazasına yönelik seküler politik kimlik benimseyerek yüzyıllar içerisinde şekillenen dinî kimliklerinden uzaklaşırlar. Ekonomik temelli bu sınıf için din, ruhani yapısını kaybederek evrensel olmaktan ziyade yerel öğeleri temsil eden, milliyetçiliğin seküler ve kültürel boyutunu ifaden bir olguya dönüşür.<sup>877</sup> Bu bağlamda Osmanlının son döneminde modern okullarda eğitim görmüş genç Ermeniler bu ekonomik sınıfın düşünsel altyapısını oluştururlar. Bu yeni aydın sınıf yüzyıllar içerisinde şekillenen geleneksel toplum düzeninin yerine seküler, liberal yer yer de milliyetçi bir söylemle Ermeni toplumunu dönüştürmeyi amaçlarlar. Dönemim milliyetçi fikirlerinde de etkilenen aydınlar cemaatlerini Avrupa toplumlarının refah düzeyine çıkararak, eğitim ve dilde yenileri hayata geçirerek bir millî bilince sahip bir millet meydana getirmeyi hedefler. Bu unsurların hayata geçmesi için Ermeni cemaatinin bir anayasal çerçeve içerisinde yönetilmesini arzu ederler.<sup>878</sup> Bu düşüncenin hayata geçmiş hali Nizamname-i Millet-i Ermeniye'nin ilan edilmesidir. Osmanlı Ermenileri için bir dönüm noktasını ifade eden bu nizamname Ermeniler

<sup>876</sup> Hovsep Kurban, **Hikayeyi İki Kapı Yoldaşları Yahud Hakkı Adaletin Zahirî**, Asitane, Nişanyan Matbaası, C.II, 1885, s.78-79.

<sup>877</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.361.

<sup>878</sup> Saro Dadyan, **Osmanlı'da Ermeni Aristokrasisi**, s. 250-251.

arasında milliyetçilik düşüncesinin gelişmesine ve bağımsızlık düşüncesinin doğmasına neden olduğu gibi<sup>879</sup> son iki yüzyıl içerisinde Katolik ve Protestan misyonerlerin faaliyetleri ayrışan dinî kimliklerin zayıflamasına yol açar. Bu bağlamda Ermeni kavramı dinî kimliğin üstünde etnik bir hal alır. Vartanyan'ın *Akabi Hikayesi*'nden otuz dört yıl soran kaleme alınan *Hikayeyi İki Kapu Yoldaşları Yahud Hakkı Adaletin Zahiri* romanında Ermeni kavramı dinî bütün alt kimlikleri içine alan bir bağlamda ele alınır. Özellikle Nizamname-i Millet-i Ermeniyeye'nin kabul edilışinin yedinci yıl kutlamalarına yer verdiği satırlarda Ermeni kavramı bir üst kimliği ifaden bir olgudur artık.

“Beykoz kariyesinin kilise caddesi tabir olunduğu mahal rengarenk bayraklar ve defne dallarından mamul müteaddit kemerler ile serteser donanmış olmakla cadde-i mezkurenin iki başında dahi kırmızı teller ile bağlı ve yine defne dallarından kapı şeklinde iki büyük kemer yapılmış ve birinci kapının sağ ve solunda birer kebir Osmanlı bayrağı teveccüt etmekte olup ortasında suret-i melek sureti hümayun vazolunmuş. Vezirinde dahi yaldızlı ve iri hurufat ile hüdavendigarı sabık sultan Abdülazizhan firdevs aşıyan hazretleri namisi ile “padişahım çok yaşa” ibare-i mübarekesi yazılmış idi. Nizamname-i milliyetin tarafı eşref-i hazret-i şehi şahinden tasdik ve ihsan buyrulduğu yevme mesudi yadu tezkar için hükümet-ı seniye'nin emri ile her sene mayıs yirmi dördte şimdi yedi kulede ve o zamanlar hünkar iskelesinde icra oluna gelen millî ziyet 1870 senesinde dahi mutantan surette icra olunmuş idi. Şöyle ki sabahın saat iki raddelerinde müteaddit bayraklar ile müzeyyen Şirket-ı Hayriye vapurları payitahtımızın her cihetinde binlerce ziyaretçileri alıp Beykoz iskelesine getirmiş idi. Vapurlardan müteaddit kayıklar ile dahi pek çok ahali peyderpey mahal-i mezkûra toplanarak cesim bir kalabalık yani yedi-sekiz bin nüfusu müteceviz ahali fevç ve önlerinden bando muzika ahengendah oldukları halde kiliseye doğru gitmekte olup balada zikir olunan defne dallarından mamul büyük kapıya varıldıkta kapının iki cihetinde on iki on üç yaşlarında, serapa beyaz libaslar giyinmiş ve boyunlarından çaprazlama al kurdeleler ile müzeyyen ve başlarında dahi yine beyaz buketten taçlar vazolunmuş iki duhteri melek peyker aleddevam kapıdan duhul ilen ahalinin üzerine gül yaprakları serpmekte idiler. Kilise ayinin hitamından sonra ziyeti mezkure-i ruhaniyeye riyaset iden Ser-piskopos elbiseyi ruhaniye-i libas olarak evvelden hazırlanmış olan bir mevki-i mahsusa çıkıp ba-iradeyi şahane ihsan buyurulan nizamnamenin milletimizce ne derece ehemmiyeti olduğunu muhtasar fakat müteessir sözler ile tarif-i tefhim ettikten sonra dünya durdukça taht-ı ferhunde baht-ı Osmani sayeyi aliyesinde milletimizin kemali asayiş-u rahatla imran-ı evkat etmesini Hakk-ı Celil-ül Ala hazretlerinden temenni ve niyazla beraber fuzuni-i eyamu ömrü ikbali cenabı şehriyari hediye-i hayriyesini dahi itmam ve ahali dahi yek-dil-ü yek-avazamin han oldukları halde ziyeti mezkurenin ruhani kısmına böylece hitam verildi.”<sup>880</sup>

<sup>879</sup> Saro Dadyan, a.e., s. 254.

<sup>880</sup> Hovsep Kurban, *Hikayeyi İki Kapı Yoldaşları Yahud Hakkı Adaletin Zahiri*, Asitane, Nişanyan Matbaası, C.I, 1885, s.38-41.

Osmanlı halklarının Osmanlı kimliği altında toplamak için sınırları anayasa ile belirlenmiş bir vatandaşlık içinde tanımlamaları Ermeni cemaati için oldukça önemli bir gelişmedir. Yüzyıllardır dini aidiyet üzerinden tanımlanan bir topluluğun gerek devlet ile ilişkilerinin gerekse de cemaat içinde hiyerarşik yapısının düzenlendiği bu nizamname seküler siyasi düzenin ilk adımlarını ifade eder. Ancak geçmişinde bireyler olmaktan ziyade cemaat olarak algılanmış ve o cemaate mensup kişilerin edimlerinden toplu olarak sorumlu tutulmuş Ermenilerin son dönemde Osmanlı halkları arasında baş göstermiş olan ayrılıkçı hareketler karşısında devletlerine bağlı “iyi vatandaşlar”<sup>881</sup> olduklarını vurgulama çabası içinde olmaları oldukça anlamlıdır. Bu bir tarafıyla dinî kimlik üzerinden algılanan Ermeni kimliğinin siyasal bir hal almasının göstergesi niteliğindedir.

“Ziyet-i mezkurede göze çaracak mühim bir nokta var idi. Şöyle ki hükümet-ı ebed-i müddet-ı Osmaniye'nin millet-i acizanemiz hakkında ibraz buyurduğu emniyet kamilesine bir delil kavi olmak üzere ancak bera-i hürmet dört beş nefer zabıtayı irsal kılınmış idi ve filhakika badeyi iftiharımız olacak surette hiçbir gönām uyumsuzluk zuhur etmeyerek bir suret-i müntazamade mahalli mezkure vasıl olunup bir miktar aram edildikten sonra davetlilere mahsus hazırlanmış olan mevkide gayet vasi ve kebir bir sofrā donatılmış olmakla metvuyin ekli taama oturdular ve sofrayı riyaset iden Ser-piskobos tekrar duayı ağaz eyleyip zat-ı hazreti şehriyar-i vükelayi fahham ve mamurin ikram hazretinin aşkına idareyi akdah olunduğu esnada müzikaller dahi mütemadiyen çalmakta idiler.”<sup>882</sup>

Ermenilerin Osmanlı kimliği içerisinde siyasî bir hal alıyor olmaları cemaat bireylerinin vatan kavramına yüklemiş oldukları anlamın daha siyasal bir almasına imkân verir. Artık onlar Osmanlı tebaasından vatanın bir ferdi haline dönüşmüşlerdir. İlk dönem romanlarında vatan kavramı yaşanan bir yer olarak ele alınırken alınan *Hikayeyi İki Kapı Yoldaşları Yahud Hakkı Adaletin Zahiri* romanda siyasî bir anlam kazandığı görülür. Yazar bu düşüncelerini 1870'de Beyoğlu'nda yaşanan büyük yangında iki Ermeni çocuğunu kurtaran Osmanlı askerinin ağzından şu şekilde ifade eder.

“Aman evladım Allah bilence olsun lakin rica ederim kendini sakın” deyince müşarünileyh “Ah peder! Ben muharebe meydanlarında sayeyi şahanede bundan

<sup>881</sup> Rıfat N. Balı; Arus Yumul; Foti Benlisov, “Yahudi, Ermeni ve Rum Topluluklarında Milliyetçilik” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, Ed. Tanıl Bora; Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s.921.

<sup>882</sup> Hovsep Kurban, **Hikayeyi İki Kapı Yoldaşları Yahud Hakkı Adaletin Zahiri**, Nişanyan Matbaası, Asitane, C.1, 1885, s.40.

dehşetli ateşlere girmiş ve sağ salim çıkmışım. Ancak bunlar mülk ü milletimizi düşmenin tasallutundan muhafaza etmek için olup fakat bu ise vatanın iki nefer evladının canlarını kurtarmak için olmakla bu uğurda ölmeyi cana minnet addederim” diyerek ihtiyarın elinden yakayı sıyrıp pervane gibi ateşe salması bir oldu.”<sup>883</sup>

İncelemiş olduğumuz EHT romanları içerisinde *Akabi Hikayesi*, *Bir Sevil Zevce* ve *Karnik Gülünya* romanları temelde Ermeni cemaatinin iç çatışma ve bölünmelerini merkeze aldığından dolayı ilk dönem Arap harfli Türkçe romanlar gibi kendilerine ait bir dünya içerisinde hemen hemen “öteki”ne yer verilmez.<sup>884</sup> Ancak *Hikayeyi İki Kapu Yoldaşları Yahud Hakkı Adaletin Zahiri* romanında başta Müslüman olmak üzere Rum, İngiliz ve Yahudi milletine mensup kişiler yer alır. Geniş şahıs kadrosu içerisinde yer alan bütün Müslüman karakterler ilginç bir biçimde dürüstlüğü, erdemin, zenginliğin temsilcileri olarak romanda betimlenirler. Romanın başkarakteri olan Vahan, Erzurumlu<sup>885</sup> bir ayvazın torunu olarak Sermet Bey’in konağında büyümüştür. Sermet Bey’in himmetiyle iyi bir eğitim alan Vahan’ın en yakın arkadaşlarından birisi de birlikte büyüdükleri Sermet Bey’in oğlu Muhip Beydir. Yazarın böylesi tercih içerisinde girmesinde baskın kimlik algısının etkisi olduğu söylenebilir. Şöyle ki Osmanlı yönetici elitinin baskın Müslüman kimliği ile özdeşleşmesi, saray bürokrasisi içerisinde yer alan roman yazarının bu kimliği bir üst kimlik bağlamında ele almasında etkili rol oynar. Bu düşünceyi destekleyen en önemli olgu ise geniş roman kadrosu içerisinde Müslüman karakterlerin hepsinin toplumun üst katmanından seçilmesidir.

“Merhum Behiç efendinin pederi gününden ta kendi vefatına değin konağında ayvazlık etmekte olan milletimizden Erzurumlu Gregoz Ahpar nam bir ihtiyar adem var idi. Merhum eser cihet sadık ve safderun bir adem olmakla Behiç efendinin hüsnü teveccühüne bir dereceye kadar mazhar olmuştuk ki merhumu müşarünileyh malını canını ve ırzı namusunu kamilen merhum Gregoz’a emniyet ederek kendini itminanı kalp ile çok defa berayi maslahat diyarı ahare yıllarca seyahat edip gelirdi. (...)Evet bila müdahane söyleriz ki öteden beri vükelayı fahham hazaratının ekserisinin konaklarında Ermeni ayvazlar bulunmakta olup merkumanın bu hane kadar hiçbir gün su-i halleri işitilmemiş olduğunu kemali iftihar ile ispat edebiliriz. Zira el yevm payitahtımızda bulunan gerek tebaadan ve

<sup>883</sup>Hovsep Kurban, a.e., s.67.

<sup>884</sup> Murat Cankara, **İmparatorluk ve Roman: Ermeni Harfli Türkçe Romanları Osmanlı/Türk Edebiyat Tarihyazımında Konumlandırma**, s. 272

<sup>885</sup> Romanın birinci cildinde yazar Vahan’ın kökenini Van’a dayandırırken, romanın üçüncü cildinde ilginç bir biçimde Erzurum’a dayandırır.

gerek ecnebi bankerlerin ve tacirlerin mağazaları Ermeni bekçilere teslim kılındığı cümleye malumdur.”<sup>886</sup>

Her ne kadar XIX. yüzyılda Osmanlı yönetici elitleri tarafından Hristiyan orta sınıfların arasında baş göstermeye başlayan milliyetçi fikirleri engellemek için reformlar hayata geçirilmeye çalışılsa da gerek Osmanlı hükümetinin profesyonel yetersizliği gerekse de fert ile devlet arasında yeni birleştirici bağların yaratamamasında dolayı başarılı olunamaz.<sup>887</sup> Üstelik her yapılan reform çabaları Osmanlı Hristiyanlarında, yeni bir siyasi birliktelik biçimi olan ulus kavramı içinde kimlik ve aidiyet aramalarına fırsat verir. Din temelli cemaat kimliğinin reformlar ile belli oranda aşınması ferdi planda kimliklerin yeniden tanımlanmasına neden olur. Ferdin devlet ile olan kimlik düzlemindeki ilişkide din farklılığı duygusal siyasî bir anlam kazanarak etnik kimliğin vurgulandığı bir kimlik algısına dönüşür. Reformlardan sonra Hristiyanlar için Osmanlı hükümeti daha fazla etnik anlamda “Türk” olarak görülmeye başlanır.<sup>888</sup> Çalışmamız kapsamında incelemiş olduğumuz EHT romanlarda yoğun biçimde karşımıza çıkmayan bu olgu aynı dönemde yazılmış Ermenice eserlerde belirgin bir biçimde görülür.<sup>889</sup>

#### 4.2.2. Aydın Kimliği

Osmanlı Ermenilerinde milliyetçilik düşüncesinin oluşumunda ve bu düşüncenin toplumun geniş kesimlerine taşınmasında Müslümanlar arasında mevcut bulunmayan üç lider grup öncülük eder. Birinci grup Avrupa ile yoğun ticaret ilişkileri neticesinde zenginleşen tüccar, imalatçılar ve bu konularla ilgili diğer meslek gruplarıdır. İkinci grup ise, Avrupa ile gerek ticari gerekse de kültürel anlamda iletişim içerisinde olan tüccar sınıfı veya kilise tarafından himaye edilen okullarda eğitim almış genç Ermenilerdir. Batı tipi eğitim alan bu grubun içerisinde özellikle Fransız

<sup>886</sup> Hovsep Kurban, **Hikayeyi İki Kapı Yoldaşları Yahud Hakkı Adaletin Zahirî**, Asitane, Nişanyan Matbaası, C.3, 1885, s.6-7.

<sup>887</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.192.

<sup>888</sup> Kemal H. Karpat, **a.e.**, s.186-187.

<sup>889</sup> Kebork B. Bardakjian, **Modern Ermeni Edebiyatı**, s.111-127.

Devrimi'nin getirmiş olduğu fikirler ile tanışan<sup>890</sup> Beşiktaşlıyan gibi aydınlar bu ideolojilerin taşıyıcısı konumundadırlar. Üçüncü grup ise, Ermeni Katolik ruhban sınıfına mensup Mikhitarist rahiplerin oluşturmuş olduğu ruhban grubudur. Bu öncü üç grubun temel özelliği Batı değer ve kültürü ile yakından bir ilişki içerisinde olmasıdır.

Avrupa ile XVIII. yüzyıl içerisinde artan ekonomik ilişkiler ile cemaat içerisinde zenginleşmeye başlayan Ermeni orta sınıfı, Osmanlı siyasi elitlerinin Osmanlı kimliği bağlamında yeni bir vatandaşlık anlayışı ortaya çıkartmak için hayata geçirdiği reformlar ile siyasi anlamda bir güç merkezi haline gelmeyi başarırlar. Özellikle bu sınıf, amiraların siyasî ve ekonomik olarak gerek devlet nezdinde gerekse de cemaat içinde etkinliğinin azalmasını fırsat bilerek amiralar ile nüfuz mücadele içinde olurlar. Cemaat içi dengelerin yeniden kurulduğu bu dönemde fikrî çatışmalar “Gecikmiş modernleşme” olgusuyla yüzleşen topluluklarda görüldüğü üzere “Doğu-Batı, geleneksel-modern, arı dilci-halkçı, klasik-çağdaş, etniklik-devlet”<sup>891</sup> ideolojik karşıtlıkları içeren kimi gerilim ve çatışmalar zemininde ilerler. Ancak belirtmek gerekir ki son dönem Osmanlı Ermeni aydınlarının fikrî dünyalarını meşgul eden bu karşıtlıklar batılı anlamda çağdaş terimlerle düşünebilen bir aydın grubunun oluşumuna katkı sağlar.<sup>892</sup> Bu bağlamda Ermeni cemaati içerisinde geleneksel-modern karşıtlığının bir yansıması olan Ermeni Nizamnamesi etrafında yaşanan tartışmalar aydın kimliğinin politikleşmesinin başlangıç noktasını oluşturur.

Ermeni cemaati içerisinde işleyişin yeniden düzenlendiği Ermeni Nizamnamesi kilisenin yetkilerini sınırlandırdığı için Ermenice “sahman” (sınır) sözcüğünden üretilen anayasaya karşılık olarak kullanılan *Sahmanatrutyun* terimiyle tanımlanır.<sup>893</sup> Ermeni Nizamnamesi, cemaatin dinî ve kültürel özerkliği teminat alınmasına karşın<sup>894</sup> statükonun devamını öngören gruplar ile yenilikçi hareket grupları arasında yeni bir

<sup>890</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.16.

<sup>891</sup> Gregory Jusdanis, **Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Milli Edebiyatın İcat Edilişi**, s.12.

<sup>892</sup> Feroz Ahmad, “Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde Milliyetçilik ve Sosyalizm Üzerine Bazı Düşünceler” **Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik (1876-1923)**, Çev. Mete Tuncay, Der. Mete Tuncay; Erik Jan Zürcher, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s.13

<sup>893</sup> Vartan Artinian, **Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863**, s.13.

<sup>894</sup> Anahide Ter Minassian, **Ermeni Kültürü ve Modernleşme: Şehir, Mizah, Oyun, Aile, Dil**, s.127.



tartışmanın fitilini ateşler. *Sahmanatrutyun* yanlılarının medeniyetin temsilcileri olarak kendilerini *lusavoryal* (aydınlık, ilerici), karşıtlarını ise geleneğin, statükonun başka bir ifadesi olan *khavaryal* (karanlık, gerici) diye tanımları<sup>895</sup> aydın kimliğinin başkalaşmasının ilk örneği niteliğindedir. Bu bağlamda Hovhannes H. Balıkcıyan<sup>896</sup> tarafından 1863 yılında kaleme alınan *Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatleri Hikâyesi*<sup>897</sup> romanı cemaat içerisinde anayasa merkezli yaşanan bu ayrışmayı konu edinmesi açısından önemli bir yerde durur. Yazar, cemaat içerisinde yeni anayasanın getirmiş olduğu iktidar mücadelesinin yaratmış olduğu ayrışmayı *sahmanatrutyun* taraftarı olan dönemin aydın kimliğinin birer temsilcisi konumunda olan Karnig ve Gülünya'nın birlerine duydukları aşka karşı statükoyu temsil eden ailelerine karşı verdikleri mücadele etrafında anlatır. Romandaki statükonun temsilcisi konumunda olan Gülünya'nın babası Ğogaz Ağa cemaat içerisinde yaşanan bu çatışmayı şu cümleler ile ifade eder.

“Şimdiki kız babalarına buraları hesap etmek farz olmuyor mu? Eğer damat intihabını asrimizin nisa taifesine ihale edecek olsak, bir alafranga haltı ederler, eski meşrepte olanların her birine bir kulp takarlar, beğenmezler, dibini yoklarsın ki merakları, sallı saplı bir çapında dır. Ne hacet, birisi de bizim başımızda, bakar mısın? Resmi biraz çirkince, rubası şalvar salta diyemiyor da, bizim usulümüze gelmez imiş, ne imiş usulümüze gelmeyeceği? hiç... asır delikanlılarına benzemediği, ve kayın pederine itaatli olacağı imiş. Ne dir istedikleri bilir misin Melkon ağa? karşıma bir cahil çıkaracaklar, ben akıllıyım, ben usumnagan [eğitilmiş] im, ben lusavoryal [aydınlanmış] im diye her sözümü beğenmeyecek, her cevabıma mana verecek, darılır ise, ihdas olmaz olası Sahmatrutyun kitabını anlıma dayayacak, bu küçük büyük hepsini mütesavi etmiş dir, Sen sen isen, ben de benim diyecek, ne büyüklüğümüzün hükmü olacak, ne sözümüzün tesiri, ne de kendimizin hayiz u fuzi. Yutulur mu bu Melkon ağa? yutulur mu?, ne demek olsun?, bu saç sakalı nafile mi ağarttık?, bu sinne nafile mi yerıştik?, bir takım cahil cühela ve mekteb çocukları, değer değmez, birer efendi, bey, hekimlik, ve eczacılık rütbesi alıp üzerimize geçecek, bize karşı aksadıktan sonra, bizim büyüklüğümüz neye yaramış olur?, Alim Allah şu şeylerin hatırıma gelmesi, kanımı tepeme sıçratıp, hiddet gözlerimin önünü bürür, ne edeceğimi şaşırır kalırım. Elimden gelmez ki milletin huzuruna durayım, ne kadar böyle cahiller var ise, her birini bir delikten içeri sokana kadar çalışayım,

<sup>895</sup> Vartan Artinian, **Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863**, s.13.

<sup>896</sup> 1883'de Kayseri'de dünyaya gelen Balıkcıyan, 1882-1885 yılları arasında Felek adlı haftalık EHT resimli bir dergi çıkarmıştır. Yayın hayatında aktif rol olan Balıkcıyan Kahire'de Majak adlı EHT bir gazete de çıkarmıştır. Bunun yanında Lütü mahlasıyla şiirler de kaleme alan Balıkcıyan “kalem şuarası” olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Kevork Pamukciyan, **Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkıları IV: Biyografileriyle Ermeniler**, s. 294.

<sup>897</sup> Romanın geniş özeti için Erkan Erğinci, **Öteki Metinler, Öteki Kadınlar: Ermeni Harfli Türkçe Romanlar ve Kadın İmgesi**, s. 108-111.

kimini menfi ettireyim, kimini takdir, ve en nihayet, patrikhane ve millet işine bizim gibi akli yetik, millet uğruna saç sakal ağartmışlardan ve feleğin çemberinden geçmişlerden başka kimseyi uğratmayım.”<sup>898</sup>

Bu iki grup arasında yaşanan çatışma görünüşte cemaat içerisinde güç edinme çabası olarak algılansa da temel düzlemde her iki grubun siyasi meşruiyetlerini sağlayan iktidar güç merkezleri arasında yaşanan ayrışmadan başka bir şey değildir. Ermeni cemaatinin geleneksel liderliğini temsil eden amiralar, siyasi ve ekonomik gücünün kaynağı olan Osmanlı hükümetine mutlak bir bağlılık duyarken yeni doğmakta olan tüccar grubu ticari ilişkilerinin neticesinde Avrupa devletlerinin siyasi ve ideolojik yakınlık içerisinde.<sup>899</sup> Ancak dönem şartları göz önünde bulundurulduğunda statükonun devamını savunan amiraların sahip oldukları nitelikler onların varlıklarını devam ettirmeyi değil yıllar içerisinde yok olmalarına zemin hazırlar. Bu niteliklerin en başında Batılı değer ve yargıları taşıyabilecek bir yaşam dünyasına sahip olmamaları gelir. Önde gelen birkaç amira ailesinin dışında çoğu alaturka bir hayat yaşam standardına sahip olan amiralar, eğitim açısından Fenerli Rumlar örneğinde olduğu gibi Avrupa’da yüksek tahsille neticelenen sıkı ve ağır eğitim almış topluluk değillerdir.<sup>900</sup> *Bir Sefil Zevce* romanında Mardiros Ağa amira grubunun tipik bir temsilcisi olarak romanda yer alır. Yazarın oldukça taraflı bakış açısıyla resmettiği Mardiros Ağa, XIX. yüzyıl amira sınıfını gerek ekonomik gerekse de siyasî anlamda Ermeni cemaatini temsil etme kapasitesinde yoksunluğunu resmederken cemaat içerisinde yeni oluşmaya başlayan aydın kimliğini dolaylı yoldan onaylar.

“Mardiros beş altı yaşına vardıkda Melkon ağa eve bir hoca alıp, ol vaktin usulü üzere çocuğun terbiyesine devam eyledi. Ol asırda Evropa lisanlarını öğrenen pek az, Ermenice yazmak okumak lisanı tekmil tahsil etmeyerek, ve biraz da rakam bildiği halde kafi. Eğer az bir şey Osmanlıca yazar okur ise, tekmillen terbiye olmuş addolunur idi. Lakin bir talebe bu az bir şeyi tahsil itmek için ne kadar çok vakit kaybeder? Evvela Keragan, saniyen Henkeren, salisen Sağmos ve badehu Avedaran bunların cemisi yalnız Ermenice okumayı öğrenmek için, ve dört beş bazı da altı sene sürer. Rakam ilminden talebelerin bildiği kara cümle, tenzil ve zarb. Bunların her birine üç dört ay lazım. Ne yol kullanarak bu kadar uzun vakt sürer hocaların bir esrarı? Taksim ve taksimi kurama dediklerini hocalar dahi

<sup>898</sup> Hovhannes H. Balıkcıyan, **Karnig, Gülünya ve Dikran’ın Dehşetli Vefatleri Hikayesi**, İstanbul H.Minasyan, 1863, s. 123-124.

<sup>899</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.268-269.

<sup>900</sup> Saro Dadyan, **Osmanlı’da Ermeni Aristokrasisi**, s. 124.

bilmezler, hali ile talebelere öğretilemezler, bunların yerine parayı kuruş ve kuruşu para itmek meydana çıkarmışlar, şöyle ki ol derecelere yerişen kemalata ermiş olur idi. Ol devirde ilm u fünün tahsili ne derecede olduğu balada olan işarlerimizden bahs olunabilir. Ahlak terbiyesi hakkında hoca talebelere, kezalik pederi yahut validesi evladına hiç, bir zaman dikkat ettikleri yok, yahut etmek isteseler dahi kudretleri yok.”<sup>901</sup>

Osmanlı devlet yönetimi ile halkları arasında ilişkilerin yeniden düzenlendiği 1856 Islahat Fermanı toplumda yaşayan Müslim ve gayrimüslim bütün uyruklarının yasa önünde eşitliğini ilân etmiş olmasına rağmen ülkenin bütün eyaletlerinde bunun pratik bir karşılığı yoktur. “Millet Nizamnamesi” ile “Millî Meclis” Ermeni cemaati için önemli reformlar olmasına karşılık, bu haklardan gerçek manada yararlananlar İstanbul’daki Ermeni rahipler ile yeni gelişmeye başlayan burjuvalardır.<sup>902</sup> Ancak milletler nizamnamesiyle kiliselerin yönetiminde ruhanî yöneticiler ile birlikte, seküler zenginlerden ve zenginleşen zanaatkâr ve esnaftan gelen üyelerin yer alması ve din adamlarının keyfi olarak cemaatlerinden para talep etmesine son verilmesi<sup>903</sup> ruhanî elitlerinin dünyevi iktidarını sınırlar. Bunun yanında Tanzimat ve Islahat fermanıyla seküler eğitim kurumlarının önün açılmasıyla Ermeni seçkinleri modern okullarda eğitim almaya başlaması ve XIX. yüzyılın ikinci yarısında itibaren azınlık basın organlarının ve neşriyatlarının artması patrikliğin cemaat üzerindeki gücün daha da gerilemesine sebebiyet verir.<sup>904</sup> Ermeni cemaati içerisinde ruhanî elitlerin ikinci plana itilmesi politik anlamda farklı dünya görüşüne sahip eğitilmiş aydınların öne çıkmasına olanak sağlar. Bu aydınların bir kısmı Tanzimat aydınları gibi ülkenin içinde bulunduğu sıkıntılardan kurtulması için önerilen Osmanlılık üst kimlik düşüncesine vurgu yapan, yarı seküler bir imparatorluk ideolojisi etrafında toplanırlar.<sup>905</sup> Daha çok devlet bürokrasisi içerisinde yer alan Ermeni aydınların savundukları bu düşüncenin temelinde yüzyıllar içinde oluşturulan sistemin devamlılığının sağlamak yatar. Bu manada saraya ile yakın ilişki içerisinde olan Hovsep Kurban’ın *Hikayeyi İki Kapu Yoldaşları Yahud Hakkı Adaletin Zahirî* romanında Ermenilerin Osmanlı devletine olan sadakati dile getirdiği satırlar bu düşüncenin uzantısı niteliğindedir.

<sup>901</sup> Hovsep Maruş, **Bir Sefil Zevce**, İstanbul, H. Mühendisyan Matbaası, 1868, s.56.

<sup>902</sup> Anaide Ter Minassian, **Ermeni Devrimci Hareketi’nde Milliyetçilik 1887-1912**, s.16.

<sup>903</sup> Gerasimos Augustinos, **Küçük Asya Rumları: 19. Yüzyılda İnanç, Cemaat ve Etnisite**, s.89

<sup>904</sup> İlber Ortaylı, **Osmanlı’da Milletler ve Diplomasi**, s.61-62

<sup>905</sup> İlber Ortaylı, **a.e.**, s.31-32

“Milel kadim millet acuzanemize tabiyyi ve mücribi iftiharımız iş bu sıdk u sadakat hususunda birkaç söz söylemek kabil olamadığından çar-na-çar karin-i kiram efendilerimizin tasdik olunmalarını dahi gözümüne alarak aflarını istirham etmekle yine hikayemize devam edelim. Şöyle ki tebayyat-ı saltanatı seniyye ile müfrehir olduğumuz günde yani taht-ı ferhunde baht-ı Osmaniye saye endağı asalet buyuran seladdini muazzamaden cennet mekan Fatih Sultan Mehmed Han hazretlerinin eyyamı saltanatı seniyyelerinden ta bugüne kadar milletimiz sıdk u sadakatını takdir buyurulduğu gibi devlet-i ebed müddetin birçok umuru hususu milleti acizanemizin yed-i idaresini ihale kılındığı mahza sadakatimizi tasdik etmeye bir delil kavi sayılsa gerektir.”<sup>906</sup>

Modern okullarda eğitim alan Ermeni aydınları Osmanlı siyasi elitleriyle geçmişten oldukça farklı bir iletişim içerisinde bulunurlar. XIV. yüzyılın ikinci yarısında hemen her sadrazam ve hariciye nazırının Ermeni bir danışmanı bulunur: Gircikyan Reşit Paşa'nın, Hamamcıyan ile Seferyan ise Ali Paşa'nın, Hovsep Vartanyan (Vartan Paşa) Damat Mehmet Ali Paşa'nın danışmanları arasında yer alır.<sup>907</sup> Osmanlı bürokrasi içerisinde yer alan genç Ermenilerin yanında Batı ile kültürel yakınlık içerisinde olan Bezciyan, Balyanlar ve Dadyanlar gibi Ermeni cemaati içerisinde nüfuzlu aileler imparatorluğun kültür ve ekonomisinin gelişmesinde katkı sağladılar.<sup>908</sup> Böylesi bir etkileşim ağı içerisinde yer alan Ermeni aydınlar yer yer devlet ideolojisinin temsilcisi konumunda bulunarak kendilerinden beklenmeyecek bir muhalif kimliğe bürünürler. Bu bağlamda Hovsep Kurban'ın “medeniyet” kavramına yüklediği anlam Namık Kemal ve Ahmet Mithat'tan çok farklı değildir.

“Akli kasirimizce, biz min-gayri haddin medeniyet yani (civilizasyon) denilen kelimenin manasını, mahza insan kendine benzerlerinin hallerini acımak, ve insaf-u merhamet itmek olduğunu anlarız ki, bu hassiyet-i cemile ise, minel kadim, yani dört beş yüz seneyi müteceviz, mülkümüzde sakin olan her sınıf ahalimize tabii bir hal olup, hatta (insaf dinin yarısıdır) denmekle adeta darbı mesel hükmüne geçmiştir, imdi madem ki, medeniyet demek merhamet demektir, ve bu faziletin ise mülkümüzde mevcut olduğuna dünya şahadet eder, demek olur ki, Avrupa milletleri bize medeniyet satmazdan çok evvel, bizim merhum ve mağfur aba-u ecdadımız hem medeniyeti ve hem de insaniyeti pek ala bilirler imiş.”<sup>909</sup>

<sup>906</sup> Hovsep Kurban, **Hikayeyi İki Kapı Yoldaşları Yahud Hakkı Adaletin Zahirî**, Asitane, Nişanyan Matbaası, C.III, 1885, s.6-7.

<sup>907</sup> Vartan Artinian, **Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863**, s.92-93.

<sup>908</sup> Anahide Ter Minassian, “1876-1923 Döneminde Osmanlı İmparatorlu'nda Sosyalist Hareketin Doğuşunda ve Gelişmesinde Ermeni Topluluğunun Rolü” **Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik (1876-1923)**, Çev. Mete Tuncay, Der. Mete Tuncay; Erik Jan Zürcher, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s.175

<sup>909</sup> Hovsep Kurban, **Hikayeyi İki Kapı Yoldaşları Yahud Hakkı Adaletin Zahirî**, Asitane, Nişanyan Matbaası, C.3, 1885, s.128.

Medeniyet kavramı üzerinden Kurban'ın “biz/bizim” ve “onlar/onların” kesinliği içinde oluşturduğu kimlik algısı dikkat çekicidir. Farklı kolektif kimlerim tanımlanmasında kullanılan “biz”, “bizim” gibi zamirler Osmanlı bürokrasi içerisindeki kimi Ermeni aydını için reformlarla oluşturulmaya çalışılan Osmanlı üst kimliğine eklenildiği ortaya koyar niteliktedir. Medeniyet kavramını merkeze alınarak oluşturulan “söylemsel inşa” şimdiye değin birey-cemaat etkileşimi bağlamında değerlendirilen aydın kimliğinin çerçevesi birey-devlet ilişkisiyle çizilmiş ulusal kimliğe dönüşünü gösterir niteliktedir.

Ancak belirtmek gerekir ki bir kısım Ermeni aydınlar için “ekonomik ve toplumsal kazançlarını engellemeyen, dine ve dile dayalı” geleneksel kimlik yerine devlet yöneticilerince reformlarla hayata geçirilmeye çalışılan etnik temelden yoksun Osmanlı kimliği kabul etmenin pekte cazip olduğu söylenemez.<sup>910</sup> Anayasa etrafında dini-etnik grupların yeniden yapılandırılması Ermenilerin etnik anlamda bilinçlenmesini güçlendirdiği gibi cemaat ile ilgili karar alma mekanizmalarına tüccar, sanatkâr ve aydınların da yer almasının sağlanması bu gruplar arasında dinle ilgisi olmayan yeni bir aidiyet bilinci oluşmasına ve ulusal kolektif bir kimlik ruhunun doğmasına zemin hazırlar.<sup>911</sup> Karnig'in Ermeni Nizamnamesine karşı olan Çugas Ağa ile girdiği tartışma bu kolektif kimlik anlayışının nasıl içselleştirdiğini ortaya koyar niteliktedir.

“Bu mecliste zavallı Karnig'imın hicap ettiği ve ihtirazlı bulunduğu zevatı mutebereden çend nefer kesan de hazırı bel meclis imiş, bir aralık, her nasıl ise, söz milletçe işlere ve Azkayin [millî] sahmanatrutyuna gelince, madam ki pederim ilk hasmıdır, Sahmanatrutyun dedikleri, millete haydaragutyun oldu, demiş, ne dir bu rezalet?, Millette adem kalmamış da, bir sürü cahil cühela millet idaresini deruhte etmeğe vesile arıyorlar. Bir takım gazeteler, ilanlar, risaleler, yabanice bağrıışmakta, kimine iftira, ve kimine ise mübalağa ile sena etmekte idiler. Millet şimdiye kadar kendi işini gazetelerin sayesinde mi riayet ediyordu?, Okumuş güruhu onların ağzına mı bakıyordu? Rezil, bednam olmadık, iftira ve siteme uğramadık işhan ve koca başımız kalmadı. Milletin işine yarayıp ve şerefini badi olan kimselere nefret getirttirip, geri çekilmeye mecbur ettiler. Bakalım şimdi kim ne iş görecektir? Bir takım daha bildiği bilmediğine yetmeyen cühelanın elinde millet harap olup kalmayacak mı? deyip, ve buna dair Sahmanatraserlerin ciğerine el salacak hadsiz cevaplarda bulunmasına, hayırhah Karnig'im artık tahammül edemeyerek, — Kerem buyur, Çugas ağa, Sahmanatraserlere bu derece hakaret etmeğe hakkın yok. Sahmanatrutyun, milletin nüfuz sahiplerini, kemalat u dirayet ehlilerini tard etmek için icad

<sup>910</sup> Gerasimos Augustinos, **Küçük Asya Rumları: 19. Yüzyılda İnanç, Cemaat ve Etnisite**, s.347.

<sup>911</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.269-270.

olmadı,— o, ademdeki liyakat u kabiliyet var, ve milletin tenvirine çalıştığı meşhuttur, ekseriyeti kura ile yine millet mesalih-i rüyetine her halde memur intihap olunabilir” der.<sup>912</sup>

Osmanlı devleti Ermeni Nizamnamesiyle yalnızca dini önderlere devrettiği imtiyazları cemaatin bütüne yayarak patrikliğin gücünü sınırladığı gibi milletin iç işleyişine ruhanî olmayan bireylerin katılmasını sağlayarak cemaatin dünyevileşmesine katkı sağlar.<sup>913</sup> Bu etkileşimin bir uzantısını Çugas Ağanın nefret söyleminin merkezine alarak eleştirdiği genç Ermeni aydınlarının kamusal bir topluluk haline gelişlerinde görmek mümkündür. Avrupa kamusal alanının ilk dönemlerinde benzer bir biçimde genişleyen, profesyonelleşen, yeni okur tabakalarına hitap eden<sup>914</sup> basın cemaat yönetiminde yer almayan toplum sınıflarının sözcülüğünü üstlenmesi yüzyıllar içerisinde kemikleşmiş güç merkezlerinin erimesine neden olduğu gibi muhalif bir aydın kimliğinin oluşumuna da katkıda bulunur.

“ömründe gazete ne idugin bilmez, zatınızın korktuğu burası için değil mi? Şu gazeteler, asır cahillerinin gözünü açıp, büyüklerine ders vermeye çıkıyorlar ve bizleri, bir şeyden haberi yok deyip, adem yerine koymuyorlar, demek istemez misin? Bunun için, ben kefilim ki öyle şeytanice okumak yazmak, ve buna dair bir halde bulunmaz. Bunun efkâr u merakı, dünya bir yanına, ahzuitası [alışverişi, ticareti] bir yanına, ne milletçe dırdırıyete kulak verir, ne de kendiyelzem olmadık sayır cevaplara, gece gündüz ahz u itası ile meşgul, ve okuduğu dahi, sabah akşam bir Gibrianos kitabı, işte efendim de bundan ziyade bir şey matlup etmezsin.”<sup>915</sup>

Böylesi kimlik bilincinin gelişmesinde XIX. yüzyılda Batı modellerinin etkisiyle yeni gruplaşma ve ilişki ağlarının üretildiği dernekler, kulüpler, akademiler, siyasi partiler vb. belirgin bir rol oynar. Dinî kurumlar merkezi olarak oluşturulan geleneksel ilişki ağlarının dışında gelişmeye başlayan toplumsallaşma alanları yeni aydın kimliklerin üretildikleri mekanlar halini alır. Venedik'teki Mikhitarist Katolik Kilisesindeki ruhanilerin önderliğinde Ermeni toplumunun etnik anlamda bir bilinç kazandırmasına yönelik çabalar<sup>916</sup> Osmanlı Ermeni aydınlarının yeni toplumsallaşma

<sup>912</sup> Hovhannes H. Balıkcıyan, **Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatleri Hikayesi**, s. 38-40.

<sup>913</sup> Athanasia Anagnostopulu, “Tanzimat ve Rum Milletinin Kurumsal Çerçevesi: Patrikhane, Cemaat Kurumları, Eğitim” **19. Yüzyıl İstanbul'unda Gayrimüslimler**, Çev. Foti ve Stefo Benlisoy, Ed. Pinelopi Stathis, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2011, s. 8

<sup>914</sup> Jürgen Habermas, **Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü**, Çev. Tanıl Bora; Mithat Sancar, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s.31

<sup>915</sup> Hovhannes H. Balıkcıyan, **Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatleri Hikayesi**, s. 84

<sup>916</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.149

alanlarının ilk adımını oluşturur. “Gecikmiş bir Aydınlanma” bakış açısı içerisinde dinsel ön yargılardan olabildiğince uzak bir eğitimin yaygınlaştırılması<sup>917</sup> için aydınlar örgütlü bir yapı içerisinde hareket etme eğilimindedirler. Bu doğrultuda XIX. yüzyılın ikinci yarısında yoğun bir biçimde eğitim cemiyetleri kuruluşunda aktif bir rol üstlenirler. Augustinos göre, cemaatler için eğitim cemiyetlerinin çift yönlü bir işlevi vardır. Birincisi, halklarının sahip oldukları kimliğin muhafazası ve sürdürülmesi amacıyla geçmişe dönülerek onlara etnik bir kimlik bakış açısı kazandırmak gibi toplumsal bir işlev üstlenirler. İkinci olarak modern dünyanın gerekleri doğrultusunda haklarının toplumsal ve ekonomik statülerini yükselmesine yardım edebilmek için daha seküler motifler kullanarak çağdaş bir düzlemede topluluklarının tüzel kültürüne katkıda bulunurlar.<sup>918</sup> Son yüzyıl içerisinde Batı’da eğitim görmüş zengin ve iyi eğitilmiş aydınlar kendi cemaatlerine yönelik bir bilinç geliştirerek imparatorluğun gerek merkezi gerek kırsal bölgelerinde yaşayan Ermenilerin problemleri ile yakından ilgilenme eğilimi içerisindeyler.<sup>919</sup> XIX. yüzyılın Ermeni edebiyatının önde gelen şair ve yazarlarından olan Mıgırdiç Beşiktaşlıyan bu düşüncenin en iyi temsilcisi konumunda yer alır. Okullar vasıtasıyla halkın eğitim seviyesini yükseltmek ve Avrupa ile daha yakın ilişkiler kurmak amacıyla *Hamazkyats* (ulusal) topluluğunu kurar.<sup>920</sup> Dini kurumların toplumun eğitilmesi rolünü üstlenemediği, etnik –dini cemaatin diğerlerinden farklılığını ortaya koyarak hayatta kalmasını sağlayacağı bir devirde<sup>921</sup> *Hamazkyats* derneği cemaat içerisinde geleneksel-modern çatışmasının merkezinde yer alır. Kendi içerisinde öteki kimlik algısını pekiştirildiği *Hamazkyats* derneği modern Ermeni aydın kimliğinin temsili konumunda yer alması açısından önemlidir.

“Bu nakliyetimizin vakitlerinde ammeye malûmdur ki, Ermeni Katoliklerinin beyninde büyük bir husumet hasıla gelmiş-idi. Şöyle ki Katolik milleti ikiye tevcih olmuş, ve bu intifaka badi olan *Hamazkyats* Ingerutyunu ismi ile ihdas olan bir şirket idi ki, onun esası kız çocuklar için bir mekteb inşa ettirmek ve

<sup>917</sup> Athanasia Anagnostopulu, “Tanzimat ve Rum Milletinin Kurumsal Çerçevesi: Patrikhane, Cemaat Kurumları, Eğitim” **19. Yüzyıl İstanbul’unda Gayrimüslimler**, s.24

<sup>918</sup> Gerasimos Augustinos, **Küçük Asya Rumları: 19. Yüzyılda İnanç, Cemaat ve Etnisite**, s.303

<sup>919</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.150

<sup>920</sup> Boğos Levon Zekiyan, **Ermeniler ve Modernite: Gelenek ve Yenileşme/ Özgürlük ve Evrensellik Arasında Ermeni Kimliği**, s.99.

<sup>921</sup> Athanasia Anagnostopulu, “Tanzimat ve Rum Milletinin Kurumsal Çerçevesi: Patrikhane, Cemaat Kurumları, Eğitim” **19. Yüzyıl İstanbul’unda Gayrimüslimler**, s.23

ilmin ileri gitmesine gayret etmek idiye de ekseriyet, bu şirket aher efkâra mebni ihdas olunmuştur diyerek, ona karşı gelmiş idi.”<sup>922</sup>

Osmanlı Devleti’ndeki, özellikle de başkentteki Ermeni toplumunun sorunlarına çözüm üretmek için aydınların Osmanlı siyasi otoritesinin uzantısı konumunda yer alan kilise kurumunun dışında cemiyet faaliyetleri içerisinde örgütlenmeleri bir taraflıyla daha bağımsız bir aydın kimliğinin şekillenmesine katkı sağlar. Aydınlar, eskiden edilgen durumda bulunan halkın harekete geçmesini sağlayacak olan pratik çözümler belirleme gayreti içerisindeyler. Ancak cemaatin eğitim ve ekonomik seviyesine yükseltmeye yönelik atılan adımlar geniş halk kitlesini harekete geçirecek enerjiden yoksun olduğunu belirtmek gerekir. Bu bağlamda *Bir Sefil Zevce* romanın başkarakteri Muhib Bey, *Hamazkyats* topluğunun bir üyesi olarak cemaatinin alt katmanlarında yer alan üyelerinin refahına yönelik küçük ama başarılı çalışmalar içerisindeyler.

“Muhib bey aldığı çiftliği pek az vakit zarfında gayet ala ve meşhur bir mülk eyledi ve elli altmış kadar dahi fakir familyalardan celp ve anlara bedava topraklar vererek ve iktizaları oldukça pek az güzeşte ile akçe dahi dayanarak badehu olan hasıllattan faizi ve anayı almağa fukaraya suhuletli mukaveleler ile kendi mülkünü gün be gün şenlendirmek üzere idi, şöyle ki akşam sabah köylülerin evinin yanından geçtiği zaman, Hakk Telaya, ömrünü uzatması için cemisi dua eder.”<sup>923</sup>

Shils’e göre aydınların temel işlevlerinden birisi de sosyal değişimleri etkilemektir. Bu mananda aydınlar toplumsal yaşam içerisinde yaşanan değişim eğilimlerinin takibini yapmak, analiz etmek ve var olunan değişim olgularını entelektüel konumu itibariyle toplumun yararına şekillendirip topluma rehberlik etmek zorundadır.<sup>924</sup> Muhib Bey’in Beykoz yakınlarında büyük bir çiftlik satın alarak cemaatinin alt katmanlarında yer alan mensuplarının zenginleştirmeyi amaçlaması aslında modern aydınının temel işlevlerinin bir uzantısı niteliğindedir. Belirtmek gerekir ki Muhib Bey şahsında ifade edilen bu özellik dönem aydınlardan beklenen bir davranış biçimidir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa’da eğitim alan aydınlarının büyük bölümü Avrupa’da bilimsel alanlarda öğrenim görürler. Gençlerin bu alanlara yönelmelerinde Batı dışı toplumsal modernleşme hareketlerin tipik bir

<sup>922</sup> Hovsep Maruş, *Bir Sefil Zevce*, s.27.

<sup>923</sup> Hovsep Maruş, *Bir Sefil Zevce*, s.147.

<sup>924</sup> Melih Çoban, *Türkiye’de Yahudi Aydınları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2009, s.30



özelliği olan toplumsal beklentiler belirgin rol oynar. Paris’te okumuş ünlü eğitimeci Nigoğos Zorayan Ermeni Patrikhane’nin resmi organı olan Hayasdan’da {Ermenistan} gazetesinde dile getirdiği satırlar bu düşüncesinin yansıması gibidir: “Halkımızın en çok ihtiyaç duyduğu, tarım, mekanik, sanayi, ticaret ve tıp eğitimi görmüş gençlerdir.”<sup>925</sup>

Avrupa ile gerek ekonomik gerek kültürel anlamda yakınlaşmanın sağlanması, Batılı tipi eğitim veren kurumlara ilgiyi arttığı gibi dünyadaki ve ülkesindeki gelişmeleri merakla takip eden, seküler bir dünya görüşüne sahip orta sınıf bir aydın kitlesinin oluşmasına katkıda bulunur. Ancak bu aydın sınıfın en önemli özelliği Müslüman Türk aydınlardan farklı olarak daha sistematik bir eğitim sistemi içerisinde yetişmesidir. Gerek Avrupa’da gerekse de Osmanlı topraklarında misyoner eğitim kurumlarında yetişen aydınlar kendi toplumlarına dönük gerçekleştirmeyi arzu ettikleri fikriyatları yaymak, onu siyasi kurumlar ve faaliyetler içerisinde gerçekleştirmek gibi bir siyasi rol üstlenirler. Bu bağlamda *Karnig, Gülünya ve Dikran’ın Dehşetli Vefatleri Hikayesi* romanında Karnig inandığı ideoloji için yaşamına son verirken, üstlenmiş olduğu siyasi rolü yerine getirmenin büyük huzur içerisinde olduğunu belirtir.

“Hatırına getir Gülünya, der-hatır eyle o saatleri, ve fikr eyle o cevapları, onları ki bundan böyle rüyanda göreceksin, lakin, bu cümle kuşe-yi fikrinde bergüzar makamında saklayacaksın: Ömrüm kısaldı Gülünya, ve umarım çok sürmez senden mahrum olan sefil Karnig, ecelin örfülü kucağına teslim olacak, lakin iftihar ederim ki insanın ömrünü azaltıp, zikrini daimi eden müşerref ölüm ile öleceğim: Bu babta, senin de bir diyeceğin yok. Niçin ki hodbin pederinin efkârına mübayin olup, ve telefime sebep olan ol mukaddes Sahmanatruityun cevaplarını, zaten sana da ederek, mümkün mertebe muhassenatını duyurmuş, ve kendime hem efkâr kazanmış idim: Bu babta, telefime acınır, çırpınır ve fevkalade feza koparır isen de, diğer tarafı, yani telefim sebebini her hatıra getirmede, dışardan müteselliye ihtiyacın kalmayarak, kurban olduğum şeyin beni ve benim gibi necileri değer olduğun bilir, ve kafi ferahlanırsın.”<sup>926</sup>

Toplumsal yaşamda bir araya gelmesi mümkün olmayan Ermeni soylularının ve liberal tacir ve zanaatkarların oğulları ve akrabaları eğitim için gerek Avrupa’daki eğitim kurumlarında gerekse de ülkede açılan seküler eğitim kurumlarında onları birbirinden ayıran geleneksel toplumsal yapıyı yıkarak bir araya gelirler.<sup>927</sup> Böylesi bir

<sup>925</sup> Vartan Artinian, *Osmanlı Devleti’nde Ermeni Anayasası’nın Doğuşu 1839-1863*, s.79.

<sup>926</sup> Hovhannes H. Balıkcıyan, *Karnig, Gülünya ve Dikran’ın Dehşetli Vefatleri Hikayesi*, s.46-47.

<sup>927</sup> Vartan Artinian, *Osmanlı Devleti’nde Ermeni Anayasası’nın Doğuşu 1839-1863*, s.76.

yakınlaşma Ermeni cemaati içerisinde ayrışmayı körükleyen sorunların üstesinden gelebilmek için Ermeni aydınlarına toplumlarına yönelik daha bütüncül bir bakış açısı kazandırır. Bu düşüncenin temsilcisi konumundaki ilk dönem EHT romanların yazarları kendi cemaatlerine dönük yapıcı bir yaklaşımla toplumsal alanda çatışma alanlarına değinerek, belli açılardan çözümler üretmeye çalışırlar. *Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatleri Hikayesi* romanın yazarı Balıkçıyan Ermeni Nizamnamesinin milleti için önemini vurgularken bu bütüncül bakış açısı açıkça görülür.

“Bu cevabımız milletimizin menfaat u saadetini mucip olacağı, güneş gibi aşikâr olan Sahmanatrutün başından geçen envayi felaketi garibe ve hezaran bora ve fırtınayı acayibeler der hatır olundukda, kolayca tasdik olunacağı bahir ve beğitar dır. Çünkü gayreti vataniye ve muhabbeti milliye ile meeluf olan millettaşlarımızın, milletin ıslahı haline yaver olacak böyle bir şeyi kayim etmeye, fedakârane ve muhakkakane herçi badabad çalışmasıyla, millet haini ve iyilik düşmanlarının helak ve nabedid olmasına kalkışmasa, insanı insandan hadsiz farklar ile ayıran, ilmin nuruyla, cehaletin zulmeti değil mi. Kim diyebilir ki Sahmanatrutün milletin ıslahı haline bir yaver ve muavin olmayacaktır. Kim inkâr edebilir anın az vakit zarfında gösterdiği eser-i hasenelerine, ve kim bilmez onun şule-i ziyası ufuka tecavüz eder etmez, basiretlere perde çeken karanlığı tarumar ve izale ederek, nece fiili tarihe, yabani hiyet ve terbiyesiz tavr u hareketleri zahire ihraç eylesesinin, milletin öteden beri onlara olan emniyeti kâbilesini ilga eylediğini, geçmişleri meydana çıkarıp, ve gelecek uygunsuzluklar için ise, milletimizin en güçüğünü bile dikkat u ihtimame getirdiğini.”<sup>928</sup>

Balıkçıyan'ın ifade ettiği bu olgular entelektüellerin en önemli işlevlerinde biri olan, siyasallığın biçim almış halidir. Shils'e göre az gelişmiş ülkelerde entelektüellerin en önemli işlevi güçlü gelenekler karşısında alternatif siyasal bir işlev yürütmesidir.<sup>929</sup> Bu bağlamda Karnig, Ermeni anayasasının toplum yaşamında hayata geçirilmesini kendisi için bir vazife görür. Modern siyasi bir yapının hayata geçirilmesi için kendi varlığından vazgeçebilecek bir aydın olarak resmedilir.

“Ben ölürüm Gülünya ihtimaldir arkamdan daha binleri, lakin iyi bil ki hodbinlerin hiddeti, zalimlerin dehşeti, adavetin şiddeti, şerr u zulmün kesreti, Sahmanatrutünü bir vakitte öldüremez, yaşar!... ve yaşar, ve müşerref zikri ahrette bile kulaklarımızı doldurur.”<sup>930</sup>

<sup>928</sup> Hovhannes H. Balıkçıyan, *Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatleri Hikayesi*, s. 2-4.

<sup>929</sup> Ahmet Karadağ, Seyfettin Aslan, “Entelektüel Özerklik ve Sivil Toplum”, *Cumhuriyet Ün. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, C. XIV, S.1, 2013, s.194.

<sup>930</sup> Hovhannes H. Balıkçıyan, *Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatleri Hikayesi*, s.47.

Genç Ermeni aydınların çerçevesini çizmiş oldukları değişim hareketi kısa bir zaman içerisinde hayata geçirilerek toplumsal düzeyde etkileri görülmeye başlanır. İlk önce eğitimin ıslahı amacıyla yeni okullar açılır.<sup>931</sup> Bununla beraber kültürel anlamda değişimin hayata geçirilmesi maksadıyla yoğun bir biçimde basın ve çeviri faaliyeti içine girilir. Bu çerçevede, Lamartine, Hugo, Goethe ve daha pek çok yazarın yapıtları Ermeniceye çevrilir. Ermeni cemaatinde Batı düşüncesinin yaygınlaşmasında başlıca rolü oynayan bu çeviriler, kitap halinde yayımlanmalarından önce dönemin Ermenice gazetelerde tefrika edilir.<sup>932</sup> Baudrillard'ın belirttiği gibi, mallar gibi estetik nesnelere de hem bireylerin hem grupların toplum yapısı içerisinde kendi konumlarını belirgin kılan toplumsal anlam ve yön taşıyıcılarıdır.<sup>933</sup> Bu anlamda Batılı metinler üzerinden kurulan seçkinleşme anlayışı aydın kimliğinin din bağlamından koparılarak seküler bir hal alınının göstergesi niteliğindedir.

“Sofî dudu ziyadesi ile ibram edip Hagop ağayı şiltenin üzerine oturtuktan sonra dedi:

— Hagop ağa biz çok sabah buraya geliriz, lakin Akabi dudu daima okur, sizde elinizden kitabı bırakmazsınız, bilmem bu Fransız kitapları nasıl şeydir, görünür ki pek iyi olmalıdırlar:

— Evet — diye Hagop ağa cevap verip ve sonra dönüp Bağdasar ağanın yeğenine sual etti:

— Efendim acep yanınızdaki ne kitap tır:

— Atala:

— Çok hoşlandığım kitap ve çok mahzun edecek hikâyeye:

— Evet, bendeniz daha yeni okuyorum, lakin pek memnun oldum okuduğuna:

— Şaktasın ahvaline elbette kalbinizde merhamet duymuşsunuzdur: Bu suale Akabi dudunun yüzleri kızarıp yalınız

— Evet pek güzel yazılmış — diye cevap verdi:

İkisi birbirlerinin Fransız lisanına aşına olduklarını anladılar ise hali ile mezkûr lisanın kitabeti üzerine haylice söyleştiler: Akabi taaccüp eder idi Hagop ağanın kitabet hakkında olan ilminin kesretine, zira ol deli kanlıyı rast gelene değin hayli alim kimselerden ders almış idi ise de ondaki bulduğu telezzüzü daha aherinden almamış idi, ve Hagop ağa dahi karşısındakini yalnız bir az Fransız lisanına aşına beliler iken memulünden pek çok ziyade buldu ise düşünerek cevap verir idi.<sup>934</sup>

Birçok Ermeni araştırmacı tarafında “Uyanış devri” olarak nitelendirilen bu dönem Ermeni aydınının zihni anlamda daha seküler bir bilinç kazandığını gösterir. Seküler bilinç Fransız Devrimi ve sonrasında Avrupa’da yaşanan sekülerleşmenin

<sup>931</sup> Vartan Artinian, **Osmanlı Devleti’nde Ermeni Anayasası’nın Doğuşu 1839-1863**, s.75.

<sup>932</sup> Vartan Artinian, **a.e.**, s.83-84.

<sup>933</sup> Gregory Jusdanis, **Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Milli Edebiyatın İcat Edilişi**, s. 103

<sup>934</sup> Hovsep Vartanyan, **Akabi Hikâyesi**, s.180-182.

dışında daha çok kilise ve din adamlarının kültürel hakimiyetinin sona ermesi olarak ele alınabilir. Böylesi değişim halk kitlelerinin entelektüel özgürleşmesinin önünü açar.<sup>935</sup> Bu entelektüel özgürleşme başta Ermeni cemaati içerisinde baş gösteren dini çatışmaların ciddi bir biçimde eleştirilmesidir. Bu anlamda EHT romanlarda Ermeni aydınlarının ortaya koydukları ilk eleştiri cemaat içerisindeki mezhepsel ayrışmanın yarattığı toplumsal travmalardır. *Akabi Hikayesi*'nde dönemin aydın tipinin birer temsilcisi olan Akabi ve Hagop cemaat içerisinde yaşanan ayrışmayı bireysel bir bakış açısıyla eleştirirler. Burada en dikkat çeken unsur dönem Ermeni aydınlarının tipik bir temsilcisi konumunda olan bu gençlerin gerek dinî gerekse de sosyal olgulara cemaat bakışı dışında daha bireysel bir düzlemde yaklaşmalarıdır.

“[Akabi]-Sahih, kişi kendi iradesinin sahibi olacaktır. Fakat bunca müddetten beri bir dakika acep kendime hükmedebilmiş miyim, pek müşküldür bir ademe kendi muradının icrasında muktedir olmak. İnsanlar kendi mabeyinlerinde ihdas ittikleri kanunlar çok kere kişinin sefaletine badi olmuştur. Herkes bulunduğu hal'de vacip ol merasimi mertebe olan hususlara esir ve aherinin muradına tabi olarak arzu-keş olduğu husustan geri durup kendi en hoş mülhazelerini bile zulmete kurban eyleyip, ömrünü meşakkat içinde ah u vah ederek geçirmeyen mi? Serbesiyet fikri insanın zihninde cevelan ettiği vakit yalnız bir ferahiyet duyup icrası mümkün değil midir? Cihanın içinde şimdiye değin, sefalete merhamet, eyliye izzet, hakka rağbet görebilmiş miyiz? Öyle ise bunca müşkülâtların tahtından kurtulup mutluluğa nail olacağımıza nasıl ümit edebiliriz.

[Hagop]-Ben de sizin gibi çok defa bu mülhazeler ile insanın sefil haline acı duymuşumdur, çünkü kişi kendi fiiline sahip olmadığından maada düşüncelerini bile çok defa cahilin tensibine muvafık olan hususlara tabi itmiş dir, nasıl ki söz söylediniz, kişinin ise kendi mülhazaları gayeti ile serbest olacak, zira hak Teâlâ'nın insana ihsan eylediği akıldan daha ala bir şey olamaz. Yaratıcıyı tanımağa, hakkı nahakkden fark itmeye aklımızdan gayrı ne bulabiliriz? Öyle ise bize hediye olan ol güzel kudreti kendi halinde saklamayıp niçin aherin muradına tabi itmeliyiz. İnsan kendi hakkına sahip değil mi? Tanrı ben-i ademi halk ettiği zaman kendi idaresi için akıldan gayrı hangi şeyi gösterdi, İyilik ve fenalık bizim elimizde değil midir? Mutlu yahut sefil olmamız bizim idaremizden ileri gelen bir keyfiyet değil midir? Bu surette bizi sefil itmeye ceht edenlere karşı gelip hakkımızı talep itmeliyiz, ve kendilerinin kibriyeti yahut iddialarını ileri götürmek için bizi alet misillu kullanmalarına rey vermemeliyiz.”<sup>936</sup>

Cemaat yaşam biçiminin bireye dayattığı bakış açısının dışında gerek Apostolik Akabi'nin gerek se de Katolik Hagop'un bir noktada birleşmesinde aldıkları Batı tipi eğitim önemlidir. Romanda açıkça ifade edilen bu olgu Ermeni aydınının bir tarafıyla kendi cemaati yaşamından uzaklaştığının göstergesi niteliğindedir. Viçen Ağa ile

<sup>935</sup> Boğos Levon Zekiyian, *Ermeniler ve Modernite: Gelenek ve Yenileşme/ Özgürlük ve Evrensellik Arasında Ermeni Kimliği*, s.89.

<sup>936</sup> Hovsep Vartanyan, *Akabi Hikâyesi*, s.231-233.

Fasidyân arasında geçen konuşmada da görüleceği üzere Akabi ve Hagop'un cemaat taassubunun dışında fikir edinmelerinde aldıkları eğitim belirleyici rol üstlenir.

“— Viçen ağa ne düşünüyorsunuz, düşünme ile bitmez bir an evvel bu şeyi men itmenin çaresini aramalı:

— Ne dersiniz hala inanmak gelmiyor:

— Niçin, pek iyi inanmalısınız, hatta böyle bir şey olur diye pek memul idi, zira Hagop ağanın ahbabı malum, bir iki seneden beri gizlice millet umuruna karışıp, Ermenilere daima yakıniyet gösteriyor:

— Benim oğlum için mi diyorsunuz:

— Evet, ve hiç taaccüp itmeyin, zira validesinin matlubu ile çocuk iken, gönderdiğiniz mektepte bu fikirler ile büyüüp ve sonra Fransa mekteplerinde ilm u fûnun ve serbesiyet kesp edip, ilminin kesreti ile pek çok ademleri kendine celp etmiştir, bunlara mebni kendinin fikrine mutabık ve kendine emsal bir kız rast gedikte alaka itmesini, ve anı almağa ceht etmesini acayip mi buluyorsunuz.”<sup>937</sup>

Mezhеспel ayrışmanın getirmiş olduğu travmaların yanında dinî doktrinlerin kendini belirgin olarak hissettirdiği bir diğer alanda evlilik kurumudur. Özellikle boşanmanın yasaklandığı Katolik inanç sistemi içerisinde kadının edilgen bir varlık haline dönüştürülmesine verilen tepki her ne kadar din olgusunun dışında algılansa da bu hiçbir zaman Batı'daki bir kopuşu ifade etmez. Kimlik olgusunun din ile bu kadar özdeşleştiği bir toplumda aydın kimliği sınırları din ile belirlenmiş bir alanda yer alır. Hovsep Kurban'nın *Hikayeyi İki Kapu Yoldaşları Yahud Hakkı Adaletin Zahirî* romanında boşanma olgusuna yaklaşımı bu çerçeve içerisinde gerçekleşir.

“Milel-i iseviye meyanesinde cümlenin zaptı itmekte olan müstakil ve serbest kilisemizin güneş gibi parlak akaidi mukaddesanın ziyalaları tevarih-i milliyemizden müsteban olduğuna göre milel-i sayirenin tesiri ile itkal kılınmış olan bir nizam mezkur (birkaç münevverlerimizin kavlince dokuzuncu ve onuncu asırlarda ve daha sonralarda yani taa ehli salibin hatçagürutyun birinci kıyâmı zamanlarına kadar bazı esbabı mühime ile zevce boşamak kilisemiz kaidelerine olduğu anlaşılmıştır...) mukaddes ziyareti karartmakta olduğunu her akli başında ademin teslim edeceği malum olmakla biz dahi min-gayri haddi nizam-ı mezkurun intizamsızlığı hakkına birkaç söz söylemeğe münasip addederiz. Milletimizde elan cari olan tezevvüç maddesinin ağır bir zincir olduğu ve bu zincire çekilen biçaregan esareti tam mezara girdiği güne kadar devam itmekte olduğu malumdur. Evet bu dehşetli esaret bir vakit mütemayi Amerika'da olan esirlerin haline müşabih ve belki de onları faik olmakla fasıl evvelde işar ettiğimiz biçare kadın gibi acep neçe neçe erkekler ve kadınlar bu çekilmez demirden yayı bi zarur öldükleri güne kadar çekerek mucidine lanetler okumaktadırlar.”<sup>938</sup>

<sup>937</sup> Hovsep Vartanyan, a.e., s.250-251.

<sup>938</sup> Hovsep Kurban, *Hikayeyi İki Kapı Yoldaşları Yahud Hakkı Adaletin Zahirî*, Asitane, Nişanyan Matbaası, C.I, 1885, s.108-109.

Zekiyan, Osmanlı Ermenilerinin Batı ile yakınlaşmayla başlayan modernleşme sürecinde iki noktanın ciddi bir çatışma alanını oluşturduğunu belirtir. Bunlardan ilki cemaat içerisinde Katolik ve Protestan inanç sisteminin yayılmasıyla ortaya çıkan dinsel, ikincisi de siyasi-ideolojik nitelikli çatışma alanlarıdır. Fakat böylesi bir ayrışmanın temelinde yatan asıl neden yüzyıllar içerisinde oluşan dinsel Ermeni kimliğinin yerine oluşturulmaya çalışılan kimlik arayışının yarattığı gerilimdir.<sup>939</sup> Bunun en görünür hali Batı ile oldukça yakın ilişki içerisinde içinde olan Ermeni aydınının kendini kimlik düzleminde nereye konumlandıracağı endişesinin yaratmış olduğu “Frenkleşme” endişesidir. *Akabi Hikayesi*’nde Vartanyan cemaat içerisinde Batılı yaşam biçimini kendi hayatına tatbik etmiş bireylerin “alafrangaye meyillu olan ve efrenc hallerini makbul tutan” sinyorlar olarak adlandırıldığını belirtir. Kimliksel düzlemde başkalaşmayı ifade eden bu olgu bir tarafla aynı Osmanlı aydınının yaşamış olduğu kimliksizleşme endişesini ifade eder. Romanın aydın kişiliğini temsil eden Hagop da geleneğin ve statükonun savunucuları tarafından Frenkleşmiş bir karakter olarak nitelendirilir.

“Zannederim ki yine oğlunun başı altındandır bu şeyler, zira Hagop ağa da kem sinyor değil, doğru söyleyin, siz anın görüşmesinden bir şey anlar mısınız:  
— Hayır, ne mefum olabilir, bir takım sinyorca haller, fikirleri büsbütün çürük, göya alim adem imiş, bendeniz o alemlikten vazgeçelim, dahi sahîh olsa:  
— Ne münasebet, alim dedikler pek boş, artık iyisini bilirim, çünkü M. Fasıdyan bir şey bilmez diyor:”<sup>940</sup>

Aydınların kendi kimliklerin dışında başka bir kimlik bağlamı içinde değerlendirilmesi bireysel ilişkilerin yoğun biçimde yaşanmış olduğu; dini ve etnik kimliğin ayrılmaz bir bütün olarak algılandığı Ermeni toplumunda köksüzleşmenin ve başkalaşmanın endişesinin yansımasıdır. Bu endişenin en görünür biçimi Ermenicenin aydın kimliğinin bir uzantısı olarak anlamını yitirmesidir. *Akabi Hikâyesi*’ndeki alafranga züppe tipi olan Rupening kütüphanesindeki kitapların sırlanışı son dönem Ermeni aydınlarını dil bağlamında yaşadığı açmazı gösterir niteliktedir.

“Maun ağacından yapılmış, camekanlı bir kebir kitaphane, içinde bir inşa, bir tomar: Fransız lisanından bir elif be: Ve Ermenice bardez ve talimat siakinde bir iki kitaptan ibaret, ve kitapların cemisi bir katta değil: Kitaphanenin ilk katinde lisanı Türkîden olanlar, yani inşa ile tomar, ve İkincide Fransızca elif be, üçüncü

<sup>939</sup> Boğos Levon Zekiyan, **Ermeniler ve Modernite: Gelenek ve Yenileşme/ Özgürlük ve Evrensellik Arasında Ermeni Kimliği**, s.113.

<sup>940</sup> Hovsep Vartanyan, **Akabi Hikâyesi**, s.339.

katta dahi Ermeni lisanından olanlar, göya üç lisanın kitapları karışmasın fikri ile arandık de suhulet ile bulunması için.”<sup>941</sup>

Batılı değerlere böylesi bir yüzeysel yaklaşım Ermeni aydınlarının zihni dünyalarında biçimlendirdikleri toplum tasavvur ile hiçbir biçimde örtüşmez. Bu bağlamda Batılı yaşam değerlerini ifade eden kimi sanat eserlerinin içermiş olduğu derin tefekkür dünyasının sığlaştırılması aydınlar için bir endişe kaynağıdır. Vartanya'nın *Akabi Hikayesi*'nde Andon Ağa'nı Batı tipi döşenmiş evini anlattığı satırlar bu kaygının dışı vurumu gibidir.

“Ağa camisi caddesinde beyaz boyalı bir ahşap bina, kapıdan içeri girdikte epeyi büyücek bir mermer havliden geçilip iki taraflı nerdiban ile orta katta genişce bir divan haneye çıkılır idi: Karşılıklı dört oda, kezalik üst katı dahi ol resimde: Yevmie meclis odası orta katta, genişliği karar, fakat içeri girildikte resme dair bir şey görülmez: Ne lazım güzel resimler ile fikri eğlendirmek, yahut teravihte vasfı olan akıl ve cengaver kimselerin tasvirleri ile zihni uyandırmak: Büyük Frederik dirsek kim imiş. Eflatun diye işitirsek nasıl adem imiş, bunların cemisi zihne yorgunluk verici mevadden ibaret: Amma Frederik misillu cenkci pek az gelmiş, yahut Eflatun akli ve telifi ile Evropa alimlerinin ileri gitmesine sebep olmuş:” Onların topu boş şeyler, nasıl ki kaba bir tabir var, karın doyuracak şey var mı şuna bakalım” bazısı şöyle der: Boş amma şimdiden sonra...”Sonraya Allah kerim”<sup>942</sup>

Burada dikkat çeken diğer bir unsur da Osmanlı toplum yapısı içerisinde Türk ve Ermeni aydınların birçok noktada benzer tavırlar içerisinde olmalarına karşın Batılılaşmayı yorumlayış biçimleri açısından birbirlerinden farklılaşmalarıdır. Şeyda Başlı'nın ifade ettiği gibi Tanzimat dönemi Türk romanlarında aydın kimliği temsil eden karakterler Batılılaşma anlayışı ile cemaat kültürünü ve geleneklerinin uzlaştırma çabası içerisinde olurken, EHT romanlarında aydınlar bu değerlerle ciddi bir çatışma içerisinde yer alırlar.<sup>943</sup> Böylesi bir ayrışmanın yaşanmasında aydınların kendi kültür ve geleneklerine yaklaşımlarındaki farklılık belirgin bir rol oynar. Katolik inancını benimseyen Ermenilerin kendi kültür ve geleneklerine karşı takındıkları mesafeli duruş ve bunun neticesinde kendi kimliklerini Batılı olmanın bir nişanesi olarak nitelikleri “frenk” olarak tanımlamaları Türk aydınlarından ayrıştığı noktadır.

<sup>941</sup> Hovsep Vartanyan, a.e., s.153.

<sup>942</sup> Hovsep Vartanyan, a.e., s.19-20.

<sup>943</sup> Şeyda Başlı, **Osmanlı Romanının İmkanları Üzerine: İlk Romanlarda Çok Katmanlı Anlatı Yapısı**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s.212-213.

### 4.2.3. Toplumsal Cinsiyet Kimliği

Osmanlı'da yaşayan Hristiyanlardaki inanç sistematığı cemaatin ve ailenin üstünlüğünü kutsayan ve onları muhafaza ederek geleceğe taşınmasını sağlayan dini kurumlar üzerinden patrikhaneye ve bu kurumların siyasi anlamda meşrulaştırılmasını sağlayan padişaha bağlayan bir yetki hiyerarşisi şeklinde inşa edilmektedir. Cemaat hiyerarşisi içerisinde aile, cemaatin temelini oluşturan, sosyal ilişkilerin düzenlemede son derece etkin, dini ve kültürel kodları koruyarak geleceğe taşıyan önemli bir kurum olarak yer alır.<sup>944</sup> Böylece Ermenilerde de toplumsal cinsiyet düzenlemelerine kaynaklık eden en basit haliyle kadın erkek ilişkileri ve iletişim biçimleri cemaatin geleneklerine göre şekillenir. Ataerkil aile yapısının hüküm sürdüğü Ermenilerde evlilik mutlak kurallarla, tekeşlilik (monogami), eşini üyesi bulunduğu topluluktan seçme (endogami) ve kardeş çocukları arasında evlilik yasağı üzerinden belirlenir. Katolik kilisesinden farklı olarak Apostolik Ermeni Kilisesinde boşanma yasaklanmış olmamasına rağmen toplumsal bir kaide olarak benimsenmez.<sup>945</sup>

Öngörülen kadınlık ve erkeklik rolleri üzerinden biçimlenen toplumsal cinsiyet kimlikleri bu geleneksel yapı içerisinde şekillenerek toplum yaşantısının her katmanında kendini hissettirir. Erkeklik kimliğinin inşasında geleneksel ataerkil aile yapısı belirleyici bir rol oynarken ataerkil aile yapısı içerisinde baba mutlak otorite sahibi olarak kabul edilir ve onun istekleri sorgulanmaksızın yerine getirilir. Mutlak otorite ve gücün aile içindeki temsilcisi konumundaki baba itaatsiz aile bireylerini evden kovma ve mirastan mahrum bırakma gibi geniş bir yetki alanına sahiptir.<sup>946</sup> Bu sosyal örüntünün getirdiği sonuçta doğal olarak, eril söylemin üretildiği ve meşrulaştırıldığı esas kurum olan ailede erkek çocukları kız çocuklarına göre çok daha fazla önemsenir. Özellikle erkek çocuk dünyaya getirmesi kadının statüsünü yükseltir. Ayrıca erkeğin çocuk dünyaya gelmesi, ailenin de geleceğinin güvence altına alındığına dair bir işaret olarak okunur. Yani Ermeni cemaatinde hayat bulan bir ailede

<sup>944</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, s.277-278.

<sup>945</sup> Anahide Ter Minassian, **Ermeni Kültürü ve Modernleşme: Şehir, Mizah, Oyun, Aile, Dil**, s.102.

<sup>946</sup> Mary Kilbourne Matossian; Susie Hoogasian Villa, **Anlatılar ve Fotoğraflarla 1914 Öncesi Ermeni Köy Hayatı**, Çev. Altuğ Yılmaz, İstanbul, Aras Yayınları, 2006, s.34-35.



de, imparatorluktaki diğer azınlıklarda olduğu üzere eril tahakkümün devamlılığı söz konusu olduğu için, erkek çocuk sahibi olmak babanın erkekliğini pekiştiren bir unsurdur.<sup>947</sup> Oldukça katı ve hiyerarşik bir yapı içerisinde yetişen ve ikincil konumu tartışmasız kabul edilen kadından evleninceye kadar bekaretlerini korumaları ve evlendikten sonra da kocalarına mutlak itaat göstermeleri beklenir. Bu bağlamda kadın ve erkeğin ilişkileri olabildiğince sınırlandırılırken<sup>948</sup> bir kadının toplum içerisinde bir erkekle bir araya gelmesi, gezmesi, eğlenmesi hoş karşılanmaz.<sup>949</sup>

“Haşa haşa, ne münasebet bizim vaktimizde karı erkek bir yerde oturmazdık. Bir gün evimize bir erkek kedi geldi diye kuyruğundan tutması ile pencereden fırlatması bir oldu.

-Fena mı ederdiler canım?

-Orsola kadın, karıların nasıl zapt etmeli?

-Ben de bir gün sakaya kapıyı açtım diye bizim mekmarkt bir adam belinden kuşağını çözüp beni bağladı. Hemen başka bir şey bulamadıysa, kemeri ile beni bir iyi dövdü. Efendim ellerini seveyim öyle etmemiş olaydı böyle mi olurdu?

-He zaher. Ben de hiç ses çıkarmadım. Kocamdır bana ne istese yapar diye bilirdim. Hani şimdi bizim gibi karılar. Hani güzelim, hani gözüm, hani canım...”<sup>950</sup>

Ermeni evinde “Tanrı’nın kurallarından sonra babanın kurallarının geçerli”<sup>951</sup> olduğu bir dini ve sosyal yapının ürettiği bir eril otorite söz konusudur. Toplumsal yaşamda babanın ve kocanın her dediğini yapmak ve onun belirlemiş olduğu kurallara uymak bir erdem olarak algılanır. Kerovpe Limonciyan’ın kaleme aldığı *Esrar-ı Kabristan*<sup>952</sup> romanında her ne kadar konusu İngiltere’de geçse de toplumsal yaşam

<sup>947</sup> Cahit Külekçi, **Sosyo-Kültürel Açıdan Ermeniler ve Türkler: İstanbul Ermenileri**, İstanbul, Kayhan Yayınları, 2010, s.64-65.

<sup>948</sup> Mary Kilbourne Matossian; Susie Hoogasian Villa, **Anlatılar ve Fotoğraflarla 1914 Öncesi Ermeni Köy Hayatı**, s.175.

<sup>949</sup> Arus Yumul, “ 19. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Ermeni Kadını”, **Toplumsal Tarih**, S.42, 1997, s.16.

<sup>950</sup> Hovsep Vartanyan, **Boşboğaz Bir Adem: Lafazanlıklar İle Husule Gelen Fenalıkların Muhtesâr Risâlesi**, s.17.

<sup>951</sup> Mıgırdıç Margosyan, **Biletimiz İstanbul’a Kesildi**, İstanbul, Aras Yayınları, 1998, s.19.

<sup>952</sup> Kerovpe Limonciyan, **Esrar-ı Kabristan**, İstanbul, Tercüman-ı Efkar Matbaası, 1881: Amerika’da ticaret işiyle uğraşan John Parker, para için iş ortağını öldürdükten sonra İngiltere’ye kaçır, kızı ve yardımcısıyla Londra’da yaşamaya başlar. Dayısının intikamını almak için Londra’ya gelen Flaming, Parker’ın kızı Matmazel Rose aşık olur. Oldukça acımasız olan John Parker servetini oğluna bırakmak için kızını öldürmeye çalışır. Flaming ve Rose, John Parker’ın elinden kurtularak yıllarca saklanırlar. Flaming ve Rose ortadan kaldırdığını düşünen John Parker, Amerika’da bulunan oğlunu Londra’ya getirir. Babası gibi katil ve düzenbaz olan Robert Parker, kumar ve içki müptelasına kendisini kaptırmıştır. Yıllar sonra gizli bir örgütün lideri olarak ortaya çıkan Flaming, gerek John Parker gerekse de Robert Parker’a yıllarca insanlara yapmış oldukları kötülükleri göstererek onların ıslahını sağlar.

içerisinde baba otoritesinin baskın bir biçimde hissedildiğini Matmazel Rose'nın dilinden şöyle ifade edilir.

“-Bu canavar âdem nihayet biçare validen gibi seni dahi taze taze toprağa gömecektir. Artık bu hale bir netice verilmelidir.  
-James, pederim için böyle nalâyık sözler etmeni istemem her ne olsa da benim pederimdir. Emrine kemali sadakatle itaat etmeliyim.”<sup>953</sup>

Böylesi eril iktidar yapısı içerisinde kadının ne evlilikten önce ne de evlilikten sonra bir söz hakkı olduğu söylenebilir.<sup>954</sup> EHT romanların tamamına yakınında bu geleneksel bakış mutlak surette kendini hissettirir. *Hikayeyi İki Kapu Yoldaşları Yahud Hakku Adaletin Zahiri* romanında, karakterlerden Kayye'nin evliliğine tartışmasız bir biçimde babanın otoritesiyle karar verilir.

“Kadın çok defa kocasına kızlarının nişanlısı ve bunca vakitten beri her bir ahvalini ve ne ahlakta olduğunu tanıyıp bildikleri delikanlının ne kabahati olduğunu sual ettikçe merhum her defasında fukaralığından başka hiçbir suçu olamadığını itiraf ederek, karısına “Be karı senin aklın irmez. Ben senin kadar evladımı sevmez miyim zannediyorsun: Benim yaptığım şey ileride kızımın rahat etmesi içindir: Dünyada parasız iş bitmez “çık çık iden naçadır, iş bitiren akçedir” derler. Parası olmayan bir adam ne kadar akıllı ne kadar namuslu ve ne kadar asilzade olsa bile yine hiçbir şeye yaramaz olduğunu bilmiyor musun: Hiç olmazsa benden ibret al: Mesela ben şimdi zengin olsam idim sen bu halde mi yaşardın. Nihayet bazı karıların saç uzun ve akli kısa olmak ile istemek mi benim işime karışasın” der durur.”<sup>955</sup>

Bu biçimde şekillenen bir yapıda, sosyal ilişkilerde ve evlilik kurumunda çiftler arası ilişkilerde ekonomik güç kendini oldukça hissettirir. Özellikle azınlık toplulukları içerisinde söz sahibi olabilmek ekonomik güç ile doğru orantılı bir seyir izler. Böylesi bir ilişki ağının ortaya çıkışında Osmanlı millet sistemi içerisinde inşa edilen cemaat hiyerarşisi etkin bir rol oynar. Bu bağlamda ekonomik unsurun getirdiği sosyal statü özellikle amira aileleri arasında belirgin bir biçimde ortaya çıkar. Bir nevi dünürlük stratejisi içerisinde zengin aile bireyleriyle akrabalık ilişkileri sağlanır.<sup>956</sup> Ancak bu yapıda kadının söz sahibi olmadığını, toplumsal statü ve güç dengeleri içerisinde bir aracı olarak işlev gören bir meta halinde konumlandırıldığının altını çizmek gerekir. *Akabi Hikayesi* 'nde de alafranga züppe tipin temsilcilerinden, ahmak,

<sup>953</sup> Kerovpe Limonciyan, *Esrar-ı Kabristan*, s.4.

<sup>954</sup> Erkan Erginci, *Öteki Metinler, Öteki Kadınlar: Ermeni Harfli Türkçe Romanlar ve Kadın İmgesi*, s.74.

<sup>955</sup> Hovsep Kurban, *Hikayeyi İki Kapu Yoldaşları Yahud Hakku Adaletin Zahiri*, Asitane, Nişanyan Matbaası, C.I, 1885, s.98.

<sup>956</sup> Anahide Ter Minassian, *Ermeni Kültürü ve Modernleşme: Şehir, Mizah, Oyun, Aile, Dil*, s.103.

aptal ve görgüsüz olarak resmedilen Rupenig'in varlıklı bir aileye mensup olması, Fulik Dudu'nun ailesi için bütün bu olumsuz vasıfları görmezden gelmeye yetecektir.

“Bir kaç günden sonra M. Fasıdyan Rupenig ağaya ettiği vaat üzere Sarkis ağaya ve Luzia duduya kendi oğullarının fikrini ifade eyledikde, onlar dahi her ne kadar kendi intihapları ile olmadığına biraz canları sıkıldı ise de, bir tanecik evlatları olduğundan karşı gelmeyerek Fulik dudunun pederi ve validesine Fulik duduyu isterler diye haber ettiklerinde, Andon ağa, illa Terezia dudu hiç düşünmeyerek ve hatta pek memnun olarak ol teklifi kabul ettiler, ve Fulik duduya, asla sual etmek için değil, illa haber vermek için kendi kararlarını beyan eyledikleri vakit zavallı kız çok karşı geldi ise de, encamı pederinin zalimane hükmüne karşı koyamayıp, ve validesinin sitemi ile hırpalamasına tahammül getiremeyip göya reyini vermiş idi.”<sup>957</sup>

Ermeni toplumunda Kadın, evlenmek istemese de anne ve babasının verdiği kararı değiştirme gücüne sahip değildir. Bu noktada kadının kendi evliliği konusunda söz hakkı bulunmadığı gibi evlenme akdinin gerçekleşmesinden sonra da yaşayabileceği olumsuz olaylara karşı isyan etmeyerek katlanması beklenmektedir.

“Şu vahşiyane hareketlerine Hristiyan karı bir tahammül ile sabır ile ‘Ne yapayım alnımın yazısıdır. Elbet çekmeliyim.’”<sup>958</sup>

Misyonerlerin ve Avrupa kültürünün etkisiyle yetişen bireyler geleneksel ataerkil yapıyı sorgular hale gelirken Batılı değerler ile yetişen EHT roman yazarları için de geleneksel yapı içerisinde kadının içinde bulunmuş olduğu durum sorgulanması ve çözülmesi gereken bir meseledir. Bu bağlamda görücü usulünün yanlışlıkları, kadının evliliği hakkında söz sahibi olamayışı Batılı değer ile şekillenmiş bir toplum yapısını öngören Ermeni yazarlar için kabul edilemez.

“Milletimizde vuku bulan izdivacın demeyelim yüzde sekseni illa yaribe yar olarak adeta bir ahz u ita edercesine icra oluna geldiği şöyle dursun tezevvüç denilen maddenin ne kadar nazik ve ne derecede mühim bir madde olduğu derkardır. Evlenecek olanlar herhalde ve tarafeyn olarak noktayı mezkureyi inceden ince düşünüp tetkiki temeyyüz ittikten sonra karı veya koca intihap olunacak zatın değil serveti veya güzelliği illa onun ahlakı ve hini sehafetinden evleneceği yani nikah olacağı güne kadar geçirmiş olduğu ömrü tahtı itinaya alınıpta ona göre karar verilmesi elzem ve ehem iken bilakis bu hallere asla ehemmiyet verilmeyip ancak para ve güzelliğe bakılmaktadır. Milletimizin izdivaç hususunda ittihaz ettiği meslekin bazı muzır hallerini layıkıyla anlatabilmek için kemal i esefi derun ile gayet kaba ve adi bir temsile müracaat edeceğiz. Şöyle ki bir adem pazar veya çarşıdan altmış paralık bir okka elma satın aldığı halde tatlı mı ekşi mu diye hiç olmazsa bir parça kestirip yer ve ona göre satın alır iken, biz ise öldüğümüz dakikaya kadar beraber yaşamaya mecbur

<sup>957</sup> Hovsep Vartanyan, **Akabi Hikâyesi**, s.362-363.

<sup>958</sup> Hovsep Kurban, **Hikayeyi İki Kapu Yoldaşları Yahud Hakkı Adaletin Zahiri**, Asitane, Nişanyan Matbaası, C.I, 1885, s.105.

olduğumuz karı ve yahut kocamıza okkası altmış paralık elma kadar da ehemmiyet vermemekteyiz. İbraz ettiğimiz misalin kabalığına bakılmayıp asıl manasına ehemmiyet verildiği halde efkarı acizanemizin ne olduğu pek kolay surette anlaşılacağı bedihidir. Yani demek isteriz ki bir adem alacağı karı veyahut kocasının ahlakını ve geçirmiş olduğu ömrü bilmediği takdirde veyahut tababet noktayı mühimmesince kendisine uyar ya uymaz olduğunu anlamadığı halde nasıl ve ne hesap ile kalkar da alabildiğine ve yalnız servet u samanına tema ederek evlenmeğe çıkarır. İzdivaç meselesi hakkında inceden ince ve müdekkikane düşünmekliye en büyük ve en başlıca bir sebep daha var ki buna ne kadar ehemmiyet verilse sezadır bunu dahi ziyade beyan etmekle sözüme hitam verelim.”<sup>959</sup>

Batılı kültür değerlerinin Ermeni toplumu içerisinde yayılmaya başlaması, toplumsal cinsiyet kimliklerinin geleneksel yapının dışında şekillenmesine de olanak sağlar. Geleneksel Ermeni evinde kadın erkek misafirlere görünmez, olabildiğince kendisini sakınırken bunun yanı sıra da sokağa çıktığında sadece burun ve gözlerinin görüldüğü çarşaf giyerek tesettüre bürünür.<sup>960</sup> Bu yaşam biçiminde kamusal alanda görünür olmayan kadın, yavaş yavaş batılı yaşamın getirmiş olduğu kültür ile “serbest”lik duygusu içerisinde hareket etmeye başlar.

“-Saniyen nisfan taifesi erkeklere görünmek olmaz. Niçin diye sual olunur ise pek çok cevap veren olur, nasıl ki zirde bir kaçını beyan ederiz:

-Ka, vay bana, niçin kızımı tanımadığım ademe göstereceğim, bir umudum olmadıktan sonra, hiç öyle şey olur, çok şey, daha neler:

-Kadın, kızını tanımadığın adem görür ise ve terbiyeside var ise, korkma, bir keder olmaz. Zira onlar birbirlerini görmek murat ettiklerinde, size sual itmeyerek pek iyi görüşürler:

-Yok doğrusu öyle şey olmaz:

Öteden bir aheri der:

-Ne demek dir, benim karım ile başkası niçin görüşsün, ben bunda şey miyim:

-Hayır, korkmayın bir şey değilsiniz, her kes ırzı vakarı ile mecliste davranır ise bir şey fazım gelmez, ve hatta güzelce eylemlin

-Bana fazım değil o eğlence: Amma topu delikanlıların muradı bu değil mi, her kes büsbütün alafrangaya meyil etsin, ve meclisler Evropa usulü olsun, ve bunlardan maada feraceler çıksın, lakin hiç biri olmaz biz sağ kaldıkça:

-Öyle amma milletimiz bulunduğu hal'den hiç bir vakit ileri gidemez, ta kim Evropa terbiyesini bir iyice tahsil etmedikçe

-Vazgeç sende, keşke bu kadar da gözümüz açılmayaydı: İyi mi oldu, gittikçe dünya fenalaşıyor ve cahiller bu fikirlerde olur ise daha fena olacağı şüphesiz. Allah yardım eyleye halimiz pek fena olacak:

-Her ne kadar bizim arzu ettiğimiz usullere mugayir iseniz de, ne fayda, gün be gün şeref bulmadadır, çünkü iyi şey daima ileri gider, ve Evropa daim ileri

<sup>959</sup> Hovsep Kurban, a.e., s.106-108.

<sup>960</sup> Murat Gökhan Dalyan, **XIX. Yüzyılda Gelenekten Batı Kültürüne Geçişte Ermeni Yaşamı**, Ankara, Öncü Kitap, 2011, s.18.

gitmekte olarak bizim geri kalmamız mümkünsüzdür, bugün tanımak istemiyorsun, lakin yarın mutlaka kabul edeceksin:  
-Allah o günü göstermeye”<sup>961</sup>

Böylece kadın, zamanla İstanbul, İzmir gibi büyük şehirlerin batılı yaşamını temsil eden yerlerinde görünen, bilinen bir özne haline gelecektir. Bu bağlamda Beyoğlu bir tarafıyla da, Osmanlı Ermeni kadını için batılı değerlerle şekillenen bir kimlik mekanı haline dönüşür. Toplumsal sınırlamaların ortadan kalktığı kamusal alanlarda tiyatrolar, balolar ve karnavallarda başkalaşan Ermeni kadınının seyrini takip etmek mümkündür.

“Zira Beyoğlu’nda iskan eden kadınlar nikah akdine girmezden evvel manastırda yaşar gibi ömür geçirmezler: Evlendikten sonra nasıl olsa tahammül edebilirler: Herkes uzak mahallelerden Beyoğlu’na eğlenmeye geliyor: Onlar buldukları şehrin eğlencelerine dahil olmadan nasıl ömür geçirirler: Kış eyyamında kadınlar tiyatroya elbette birkaç defa gitmeli. Bazen evde eğlenceler olmalı:”<sup>962</sup>

XVIII. yüzyılın sonu XIX. yüzyılın başından itibaren Osmanlı topraklarında Batılı devletlerin etkinliğinin artması ve bunun paralelinde misyonerlerin ülke sahinde yapmış oldukları misyonerlik faaliyetleri neticesinde Ermeni cemaati içerisinde mezhep değiştirerek çeşitli ülkelerin tabiiyetlerine girme eğilimi görülür.<sup>963</sup> Bu durum yıllar içerisinde Ermeni cemaati içerisinde çok kimlikli bir yapıyı oluşumuna neden olur. Ermeni cemaatindeki eşini üyesi bulunduğu topluluktan seçme (endogami) geleneği aşınarak yabancılarla evlilikler artmaya başlar. Özellikle Batılı olmayı arzu eden kadınlar için yabancılarla evlilik farklı bir kimlik kazanmanın yegane yoludur. *Hikayeyi İki Kapu Yoldaşları Yahud Hakku Adaletin Zahiri* romanında Virkine amcasının onu Mısır’a satmak için götürürken vapurda tanışmış olduğu zengin ve asil bir aileye mensup olan İngiliz Henry Willams ile evlenmesi onu kimlik düzleminde başkalaştırır.

“İşte bu suretle Virkine manevi bir ölümden yani ebedi bir namussuzluktan kurulup yirmi milyon serveti ve ced asaleti olan muteber ve namuslu bir familya ile münasebet peyda ederek böyle menlubi gayri bir saadete nail olur.”<sup>964</sup>

<sup>961</sup> Hovsep Vartanyan, *Akabi Hikâyesi*, s.35-38.

<sup>962</sup> Hovsep Vartanyan, *Boşboğaz Bir Adem: Lafazanlıklar İle Husule Gelen Fenalıkların Muhtesâr Risâlesi*, s.17.

<sup>963</sup> Uygur Kocabaşoğlu, *Majestelerinin Konsolosları: İngiliz Belgeleriyle Osmanlı İmparatorluğu’ndaki İngiliz konsoloslukları 1580-1900*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s.160.

<sup>964</sup> Hovsep Kurban, *Hikayeyi İki Kapu Yoldaşları Yahud Hakku Adaletin Zahiri*, Asitane, Nişanyan Matbaası, C.I, 1885, s.234.

Özellikle eğitimli kadınların sayısının artması verili durumdaki kimliklerin sorgulanmasına neden olur. Kadınlar fikir ve yaşam biçimi açısından kendilerine uygun erkekler ile birlikte olmak için baba otoritesine karşı bir duruş sergilerler. Apostolik bir Ermeni olan Akabi, “Ermeni ve Fransız lisanlerini pek eyi bilub, ve Osmanlıca’yı dahi epeyi tahsil itmiş olduğundan mada pek alim bir kız” dır. Babasının ölüm döşğinde annesi Anna Dudu’ya vasiyeti kızının iyi bir eğitim almasıdır.

“Öleceği vakit dahi dedi: Anna dudü, artık büsbütün ayrılacağımız vakit geldi, benim vasıtam ile ne kadar meşakkat çektin ise, cümlesini bana af eyle: Zira benim iradetim ile olmadığı sana malumdur, ve Akabi’nin terbiyesine eğer mümkün olur ise gayret eyle, kendi lisanını elbet öğrettirirler, Fransız lisanı ile piyanoyu dahi öğrensün çünkü benim muradım öyle idi.”<sup>965</sup>

Batılı değer ile yetişen Akabi “gayeti ile serbest fikirlere malik”<sup>966</sup> olmasından dolayı farklı mezhebe mensup bir erkeğe aşık olur. Toplumsal geleneği temsil eden amcası Bağdasar Ağa’nın kendisini evlendirmesine karşı çıkararak hayatına son verir. Benzer bir durum Gülünya için de geçerlidir. Babasının ekonomik sıkıntılarından dolayı evinin bir kısmını kiraya verdiği bir Katolik kadından eğitim alan Gülünya batılı değerlerle şekillenen bir kimlik algısına sahiptir.

“İsmim Gülünya, ve pederim sırmakeş Ğugas ismiyle maaruf, fakat hırçın tabiatlı ve eski zulümlerde olduğu halde, asla serbestlik ve cesaret vermemek efkârı müşkülâtlarına, acaba nice tedabir ile galibe gelerek, mümkün mertebe okumak yazmak, ve bunun ile bütün terbiyeli milletlerin nisa taifesinde görünen nezaket ve ehli maarufluğa uymak şerefine naile ola bilmişimdir. İmdi pederim daima her halime musallat olup, cesaretimi kırmak ve her bildiğimi bilmemezliğe çevirmek gayretinde olduğundan, gece gündüz bir muazzep halde kalmış idim, niçin ki okusam darılır, yazsam sohranır, yeni usulde azkayın yerlere [ulusal şarkılara] heves etsem hiddetlenir, nihayet, yüz sene evvel dünyaya gelip, ve hiç bir telezzüz alamayarak ölüp giden, ve hiçler sırasına geçen kızlar gibi olmamı ister. Bir muannid ademdir ki, nice defa elimden okumakta olduğum Fransızca Delemakı, Atala Rıneyi pencerelerden dışarı fırlatarak, ve bir dahi elimde kalem ve kitap görür ise, beni ayağının altında tepeleyeceğimi tehdidane ihbar kılarak, zulmeti cehalette kalmamı talep eder durur idi.”<sup>967</sup>

Babasının karşı çıkmasına karşın eğitimine devam eden Gülünya, onun seçtiği adamla evlenmeyi reddederek kendi canına kıyması hasebiyle, geleneksel düzene bir baş kaldırışı ifade eder. Böylece geleneksel toplumsal cinsiyet kimliklerinin dönüşen toplum yapısının ihtiyaçlarını karşılayamaması intihar teması üzerinden trajik bir

<sup>965</sup>Hovsep Kurban, a.e., s.324-325.

<sup>966</sup>Hovsep Vartanyan, **Akabi Hikâyesi**, s.248.

<sup>967</sup>Hovhannes H. Balıkcıyan, **Karnig, Gülünya ve Dikran’ın Dehşetli Vefatleri Hikâyesi**, s. 19-20.

biçimde ortaya konur. Görüldüğü gibi Ermeni kadının birey olma aşamasında, eğitim verili kimliklerin dışında başka bir kimliğin oluşumuna zemin hazırlar. Bu bağlamda özellikle misyoner ve seküler okulların Ermeni cemaati içerisinde rağbet görmeye başlaması eğitilmiş kadın sayısının ciddi oranda artmasını sağladığı gibi kadınların özgürleşmesini hedefleyen hareketlerin doğmasına da olanak verir.<sup>968</sup> Ancak toplumsal yaşamda yaşanan bu değişim kimlik düzleminde ciddi sorunları da beraberinde getirir. Geleneksel yaşam içinde bir biçimde muhafaza edilen kimlikler batılı değerlerin toplum nezdinde kabul bulmasıyla aşınmaya başlar. Bir tarafıyla kimliksel erozyona tekabül ederken diğer taraftan da kadınlık ve erkeklik kimliklerinin başka bağlamlarda ele alınmasına yol açar. Bu çerçevede karşılaşılan ilk tespit geleneksel erkek kimliğinin etkin yapısının daha pasif bir hale dönüşmesidir. Bunun en ilginç yansıması da erkeklerin toplumsal statü ve ekonomik güç elde etmek için kendisinden büyük kadınlarla evlilik yapmalarıdır. Gerek Müslüman gerekse de gayrimüslim Osmanlılarda görülmeyen bu durum batılı değerlerle yakın ilişki içinde olan Katolik cemaatinde görülmeye başlar. Vartanyan'ın *Akabi Hikayesi*'ndeki değindiği husus aslında geleneksel yaşamın erkek için öngörülen eril kimliğinin güç yitimine başladığını gösterir niteliktedir.

“Unuttun mu kocam sağ olduğu vakitler, gelip ayaklarıma kapanarak ettiğin vaatleri: Ömrüm oldukça başkasını sevmeyim senden gayri dişelih yüzüne bakmayım, senden başkası bana haram dediklerin hiç hatırına gelmiyor mu. ve daha rahmetlinin ölüsü kalkmadan gelip elimi sıkıp ah bugünden sonra benim oldun dediklerin fikrinden çıktı mı:

-Ne münasebet söyledikçe cemisi birer birer hatırıma geliyor:

- Öyle, söylersem hatırına gelir başka vakt fikrinden bile geçtiği yok:

-Daima onları düşünecek deydim a, öyle bir şey vakti ile olmuş sende bana neler, neler söylemişsin, her saat hatırına gelir mi:

-Ömrüm oldukça unutmuyım, sesimin gittiği yere söyleyim ki kendinizden büyük koca alın deyi, yaştaş olursa bir adem neler çekiyor: Her ne kadar Varteni dudu ehliinden yirmi yaş kadar büyük idi ise de hiç, bir vakit ağzı ileri varıp büyük olduğunu ikrar edemez idi.”<sup>969</sup>

Egemen iktidar anlayışı, genellikle egemen sınıf ve egemen cins ilişkilerinin içi içe geçtiği bir yapı içerisinde var olur. Bu varoluş biçimi birbirlerini besleyerek

<sup>968</sup> Boğos Levon Zekiyan, **Ermeniler ve Modernite: Gelenek ve Yenileşme/ Özgürlük ve Evrensellik Arasında Ermeni Kimliği**, s.95.

<sup>969</sup> Hovsep Vartanyan, **Akabi Hikâyesi**, s.51-52.

devamlı bir üretim içerisinde gerçekleşirken <sup>970</sup> benzeri bir durum azınlık etnik grupların kendi içlerindeki iktidar ilişkilerinde de kendini gösterir. Özellikle batılı değerlerin savunuculuğunu yapana EHT roman yazarları kendi sınıflarının mensubu erkeklerin üstünlüklerini ortaya koyarken çatışma içinde oldukları geleneksel erkeği “kültürel fark” içerisinde resmederler. İyiliğin, doğruluğun yegane temsilcisi olan bu erkeklik anlayışı her zaman medeniyetsizliği, görgüsüzlüğü, kötülüğü, sınıfsal mücadele içerisinde olduğu geleneksel erkeklik anlayışında görür. Bu bağlamda EHT roman yazarlarını eserlerinde resmettikleri kız babaları geleneğin temsilcisi olarak AHT romanlarda görülmediği biçimde ahlaksız ve acımasızlardır. *Akabi Hikayesi*'nde yer alan Hamparcum; *Hikayeyi İki Kapu Yoldaşları Yahud Hakkı Adaletin Zahiri* romanında bulunan tali kahraman Kaspar, para için kızlarını gayriahlaki ilişkilere zorlayabilecek kadar ahlaksız olarak resmedilirler. *Esrar-ı Kabristan* romanında John Parker mirasını oğluna bırakmak için kızını, *Bir Sefil Zevce* romanında Mardiros Ağa para için karısını öldürmeye çalışacak kadar acımasızdırlar.

Geleneksel Ermeni erkek algısı içerisinde güçlü olmak, başarmak, sorunları şiddet kullanarak çözmek, duygularıyla değil akıyla davranmak, rekabete ve hiyerarşiye dayalı ilişkileri ön plana çıkarmak, başkalarını yönetmeyi bilmek vasıflar baskın bir biçimde kendini hissettirir.<sup>971</sup> Özellikle son yüzyılda toplumsal yaşamda yaşanan değişim karşısında iktidar kaybı yaşama endişesi içerisine giren geleneksel Ermeni erkeği bunu engelleyebilmek batılı değerleri temsil eden yeni erkeklik imgesiyle mücadele içerisine girer.

“bunların meramı bir asır delikanlısında, bilirsün ki ben de yeni yetme cahillerden haz etmem, çünkü onlar kafa tutarlar, çünkü akıllı olurlar, bizim gibileri Eski akıllı diye beğenmezler, bizi adem yerine koymazlar, hep beğendikleri, kendi budalalıklarına uygun adamlardır. Biz doğru söyleriz, biz edep u terbiyeyi ihlal iden şeye ruhsat vermeyiz, ve onun için onlar da bize hor bakarlar, ve biz de işte şeytanı ister, onları istemeyiz. Lakin ne fayda ki, asır karılarının akli fikri onların üzerinde, bilmem ki bunun hikmeti neresinde?, böyle giderse, seçile seçile, bizim gibi ademlerden başka, bizleri isteyen kalmayacak.”<sup>972</sup>

Yukarıda geleneksel erkeklik vasıfları toplum hayatının her katmanında görülen değişimle anlamını yitirir. Onun yerine genç olmak, yabancı dil bilmek, orta üst sınıfa

<sup>970</sup> Serpil Sancar, **Erkeklik: İmkansız İktidar**, s. 20.

<sup>971</sup> Serpil Sancar, **a.e.**, s. 21.

<sup>972</sup> Hovhannes H. Balıkcıyan, **Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatleri Hikâyesi**, s. 158.



mensup olmak, toplumda saygınlığı olan bir mesleğe sahip olmak, kadınlarla medeni ilişkiler içerisine girebilecek dünya görüşüne sahip olmak gibi vasıflar yeni erkeklik tanımı içerisinde yer alır. Erken dönem EHT romanlarının baş erkek karakterlerinden olan Hagop Ağa, Karnig, Muhip bu yeni tasarlanan vasıflara sahip erkeklerdendir. Ancak bu erkekler geleneksel erkek tipleri karşısında ciddi karşı koyuş sergileyemezler. Romanlarda sevdikleri kadınlar gibi egemen erkek söyleminin birer mağdurdurlar. Hagop ve Muhip sevdiği kadınlar egemen erkeklik anlayışının baskısıyla ölümlerini Karnig, sevdiği kadının babası Ğagos Ağa'dan şiddet görmeyi içine sindiremeyerek ölümü tercih eder.

Serpil Sancar, farklı toplumsal sınıflar, etnik gruplar ve farklı kadın ve erkek kategorileri arasında yaşanan karşılıklı etkileşiminin kendi içerisinde cinsiyet hiyerarşilerinin bir tür "cinsiyet farkları rejimi" yarattığı belirtir. Toplumsal yaşamda kentli kadının nasıl köylü kadından daha üstün olduğuna dair bir algı söz konusu ise beyaz Batılı erkeğin, Doğulu "etnik" erkekten daha baskın bir üstünlük algısına sahip olduğu da bir gerçekliktir.<sup>973</sup> Bu bağlamda Osmanlının son yüzyılında ülkede siyasi misyonluk vazifesi gören yabancıların ve misyonerlik faaliyetleri içerisinde olan din adamlarının batının yüksek kültürün birer temsilcisi olarak algılanması güçlü Ermeni erkeklik algısının aşınmasına neden olur. Batılı erkeğin güç ve iktidarı karşısında yaşanan ezilmişlik duygusu kendi içinde büyük bir hayranlığa dönüşür. Hovsep Kurban'ın *Hikayeyi İki Kapu Yoldaşları Yahud Hakku Adaletin Zahiri* romanında İngiliz Sir John Willams iktidarın ve gücün yegane simgesidir.

“Familyanın büyüğü sayılan yani kız çocuk ile delikanlının pederi merhum sakallı Adem'in İngiliz milletine mahsus ve tabiğ olan soğuk kanlılık kalbinin köşesinde gizlendiği hüznü kederin teessiri ile birleşerek lehçesinde nakş olunmuş idi. Şöyle ki mumaileyhin yüzü asla gülmez, kaşları çatık ve alnı buruşmuş olmakla simasına bakanlar merkumu sert ve gayet aksi bir adam zan idiler ise de halbuki öyle olmayıp müşarünileyh zenginliği miktarınca merhametli alimliği derecede mahcup ve asalet-i kader hatır şinas halim ve son derece terbiyeli bir zat-ı sahavet simad idi mumaileyhin gerek madaması gerek kayınvalidesi dahi her bir hâl ile kendisine benzemekteydiler. Velhasıl bunlar büyükten küçüğe kadar hüsnü ahlak sahibi, merhametli ve fukaraperver bir familia idiler.”<sup>974</sup>

<sup>973</sup> Serpil Sancar, *Erkeklik: İmkansız İktidar*, s. 21.

<sup>974</sup> Hovsep Kurban, *Hikayeyi İki Kapu Yoldaşları Yahud Hakku Adaletin Zahiri*, Asitane, Nişanyan Matbaası, C.I, 1885, s. 170.

Bu kerte farklı mezheplerden oluşan Ermeni cemaatinin toplumsal cinsiyet ilişkilerini yeniden üretilirken gelenekle Müslüman tebaaya oranla daha ciddi bir çatışma içine girdiği, seküler yaşam biçimine giden yolu açtığı iddia edilebilir. Özellikle kadınların kamusal alanda yoksunluğunun ve evlilikte söz sahibi olmasının gerekliliğinin altının çizilmesi, yeni kadın kimliklerinin siyasi sosyal talepler bakımından da önünü açar.



## SONUÇ

XVI. yüzyıl ikinci yarısından itibaren Osmanlı İmparatorluğunun askeri ve ekonomik açıdan Avrupa devletleri karşısında yaşadığı güç kaybı, XIX. yüzyıla gelindiğinde yüzyıllar içerisinde biçim alan toplumsal ve siyasal sistemin sorgulanmasına ve onun yerine Batı toplumlarına form olarak özenen bir yapının oluşturulmasına yönelik reformların hayata geçirilmesine neden olur. Özellikle Fransız devriminden sonra milliyetçi fikir akımlarının imparatorluğun batı topraklarından başlayarak kendini hissettirmesi, Osmanlı halklarının konumunun siyasal sistem içerisinde yeniden gözden geçirilmesini zorunlu hale getirir. Tanzimat Fermanı başta olmak üzere Islahat Fermanı, Kanun-i Esasi gibi siyasi reformların temel hareket noktası devletle, Osmanlı halkları arasında sınırları yasalarla belirlenmiş organik bir sistemin meydana getirilmesidir. Bu organik sistemin temeli, halkların kimlik düzleminde Osmanlı vatandaşlığı üzerinden tanımlanmasına dayanır. Ancak Osmanlı gibi farklı dinî ve etnik toplulukların bir arada bulunduğu imparatorluklarda bu hiç de kolay değildir. Yüzyıllardır dinî kimlik üzerinden tanımlanan toplulukları Osmanlı kimliği etrafında toplama stratejisi, gerek Müslüman gerekse de gayrimüslim toplulukların kendi içlerinde farklı güç merkezleri olarak ayrışmasına ve bir iç çatışma yaşanmasına neden olur. Toplumsal düzeyde yaşanan böylesi bir ayrışmanın temelinde egemen kimliklerin zamana ve duruma göre değişime uğraması yatar. Aynı zamanda bu sürece paralel bir seyir izleyen modernleşme olgusu, hem Müslüman hem de gayrimüslim tebaa için başlı başına bir sorun teşkil eder. Çünkü ne ölçüde Batılılaşacağı tebliğ edilen halkın, bu durumu benimsemesi ve idraki bir hayli vakit alacaktır. Ancak bu handikaplara karşın arzulanan, belli ölçütler üzerinden inşa edilmiş ve farklı kimliklere göre şekillendirilen bir modern toplum projesidir. Burada altı çizilmesi gereken en önemli husus Müslüman ve gayrimüslim tebaa için modernliğin birbirlerinden farklı sınırlar üzerinden çizilmesidir. Bu bağlamda öngörülen projenin toplumsal yaşama aktarılmasında dönem olanakları itibariyle gazete, dergi, tiyatro ve roman en önemli araçlardır. Gazete ve dergi genellikle gündelik yaşama dair deneyim ve bilgiyi vermekle yükümlüken tiyatro ve romanın edebi dünyası modernleşme projesinin kurgulanmasında önemli birer araç olarak ön plana çıkar. Performansa

dayalı bir tür olarak tiyatro, Müslüman tebaanın alışkanlıkları doğrultusunda yaygınlaşabilmek için cumhuriyet dönemi ve sonrasını beklemek zorunda kalırken roman, ilk andan itibaren halka tebliğ edilmesi arzulan bilginin esas dekoru olarak kabul görür. Bu noktada Müslüman ve gayrimüslim yazarlar kendi cemaat alışkanlıkları üzerinden bir bakış açısı geliştirerek “kendi” toplumlarının modern kimlik dönüşümlerine katkı sağlamayı amaçlarlar. Kimlik katmanlarını farklı bağlamlarda kategorize etmeden önce altı çizilmesi gereken husus, Osmanlı’da farklı dinî ve etnik kimliğe mensup yazarların farklı kimlik sorunlarına yönelmeden önce “modern kimlik” inşasına yoğunlaştığıdır. Böylece Batılı yaşam biçimiyle tanışan ve Osmanlı’da yaşayan farklı toplumların moderniteyi kimlik düzleminde nasıl yorumlayacağı meselesi, dönem romanlarının üzerinde durduğu en temel unsurlardan biridir.

Modernitenin ithal bir tür olan roman içinde bir mesele olarak ele alınması, Tanzimat’ın öngördüğü toplumsallaşma süreçlerine yön veren bir unsurdur. Tanzimat romanıyla, özellikle toplumun nasıl Batılılaşacağı üzerinden geliştirilen kurgularda yeni “modern kimlikler” ortaya çıkar. Bu bağlamda kadın ve erkek kimlikleri bağlı buldukları cemaatin dinî sınırı üzerinden temsil edilir; Müslüman ve gayrimüslim kadınların davranış kalıpları dinî yaşam biçimleri üzerinden şekillenirken Müslüman ve gayrimüslim toplulukların birleştiği en yegâne nokta ataerkil aile yapısıdır. Yani din ayrıştırıcı bir yerdeyken erkek otoritesiyle şekillenmiş yaşam biçimi, Müslüman ve gayrimüslim tebaa için birleştirici bir unsurdur. Bu noktada modernleşmenin cinsiyetli yapısı ortaya çıkarken toplumsal cinsiyet örüntüsü denetlenmesi gereken bir öge olarak kabul görür; din unsuru ise hiçbir vakit iktidar açısından bir tehdit olarak algılanmaz. Bu minvalde, Tanzimat romanında Müslüman ve gayrimüslim yazarlar farklı din kodları üzerinden metinlerini inşa ederken kadın-erkek temsillerinde bir fikir birliği içindedirler.

Aydın kimlikleri ise, yeni modern Osmanlı toplumu inşasında elitist bir yaklaşımın ürünü olarak belirir. Yönetici seçkin ve aydın sınıfının iç içe geçmesi, modernleşmenin dikey örgütlü biçimde halka empoze edilmesi anlamına gelir. Yani roman, iktidar organlarıyla uzlaşma içinde bir entelektüel birikimin batıdan ilhamla şekillenen aygıtı gibidir. Ancak bu noktadaki seçkin aydının, tanımadığı halkıyla arasındaki iletişimsizlik, edebiyatta yansımaları uzun süre devam edecek olan halk-

aydın çatışmasına dönüşecektir. Bu bağlamda Türk edebiyatında, zamanla gelişen Anadolu'ya/köylüye/taşralıya yönelen mesafeli, kimi zaman da “üstenci” yazar bakışının örtük bir şekilde de olsa ilk nüvelerinden bahsetmek mümkündür. Tanzimat yazınında da anlatıcı-yazar tahayyülündeki halk mefhumundan hareketle, kendini modern projenin kültürel kodlara uyum içinde yerleşmesinden sorumlu hisseder. Zira Tanzimat'la literatüre giren “halk” ve “kamu” kavramları onu tanımayan bir aydın zihin dünyasının ürünü olarak kavramsallaştırılır. Aydın sınıfı eğitmeye, yön vermeye çalıştığı topluluğu aslında çok da iyi tanı(ya)mamak handikabıyla karşı karşıyadır. Böylece iyi niyetli çabalarla yola çıkılsa da, sosyal gerçeklikle tam anlamıyla örtüşmeyen aydın bakış açısıyla kaleme alınan ürünler, genel itibariyle elitist bir tavrın yansıması olarak görülebilir.

Dinî kimlik ise, belirgin bir unsur olarak metinlerde yer almasa da doğal bir sürecin yansıması biçiminde kurgusal düzlemde belirir. Herhangi bir tehdit unsuru görülmediği sürece dinî kimliğin vurgulanmasına gerek görülmez; yani din zaten gündelik hayatın bir parçası olarak sosyal yaşamda varlığını gösterir, birey bağlı bulunduğu cemaatin verili dinî kimliğinden sorumludur ve onun kaideleri doğrultusunda yaşar. Ancak bir tehdit unsuru olduğunda okura dinî referanslar hatırlatılır ve dinî kimliğe sahip çıkılmasının gerekliliğine vurgu yapılır. Bu şekilde, Batılı kavramlarla din kimliğini okumak/yazmak bir takım riskleri de beraberinde getirdiği için, dinî değerlerin sorgulanmadığı bir yazın çerçevesi oluşturulur. Böylece Osmanlı-Türk romanı kuruluş aşamasında, Müslüman yazarların Müslüman toplumu, gayrimüslim yazarların ise gayrimüslim toplumu esas aldığı bir çerçevede edebi üretim gerçekleşir. Kompartımanların bu biçimde net bir şekilde ayrılması, dinî kimlikle ilgili birçok tartışmanın da önünü kapayacaktır. Bu noktada dinin her ne surette olursa olsun sorgulanmaması gereken bir alan olarak görülmesi konusunda hemfikir olan Müslim ve gayrimüslim yazar kendileri için kimlik tartışmalarının yaşanmadığı güvenli bir yazın alanı meydan getirirler.

Yüzyıllar boyunca dinî kimlik üzerinden kendini tanımlayan Osmanlı tebaasında, yukarıda bahsedildiği üzere Fransız devriminin tetiklediği, Balkanlara kadar uzanan milliyetçi saiklerin etkisiyle etnik kimlik tartışmaları ortaya çıkar. Böylece Osmanlı halkları içerisinde Avrupa ile kültürel ve ticari ilişkileri daha yoğun yaşayan Osmanlı Hristiyanları, geleneksel kimliğin muhafazasını öngören kiliselere

karşı tavrı olarak dinî kimliğin ikinci plana itildiği bir seküler kimlik inşası öngörürler. Dinî kimliğin muhafazası dâhilinde bir etnisite vurgusunu esas alan bu kimlik algısının öne çıkışı, azınlıkların dinin birleştirici ögesine duyduğu ihtiyacın doğal bir sonucudur. Bu bağlamda, o zamana kadar temel birleştirici olan dinî kimliği ret ederek etnik kimliği dinden bağımsız temellendirmek mümkün olmaz. Aynı durum Müslüman cemaat için de söz konusudur; yani iki durumda da dinin sarsılmaz konumunu kabul ederek etnik kimlik politikalarına devam edilebilirken etnisite düşüncesini, meşrulaştırmak için din argümanı üretmede bir alan olarak kullanıldığı görülür.

Buradan hareketle kimlik tartışmalarının romana yansımalarının farklı dinî ve etnik temsiller üzerinden izini sürmek, Osmanlı'nın çok katmanlı siyasi yapılanması da göz önüne alındığında ciddi sosyolojik bir temsiliyete tekabül eder. Farklı dine ve etnik kimliğe mensup yazarların kaleme aldığı metinlerde, ortak ve farklı yanlar ön plana çıkarırken bu toplumsal ilişkilerin batıyla kurulan iletişim üzerinden kendi dinsel bağlamlarında şekillendiğini gözlemlemek mümkündür. Batıyla empati kuran Osmanlı Hristiyanlarının ve batıya öykünürken İslâmî kodlar çerçevesinde gelişmek isteyen Müslüman Osmanlı aydınlarının durumu ataerkil yaklaşım söz konusu olduğunda benzerlik gösterir. İkisi de kendi dinsel temayülleri üzerinden bir yazarlık deneyimine yön verirken, konu henüz kavramsallaşmakta olan millî bilinçle hareket etmeye geldiğinde yine dinin sağladığı güvenlik hudutlarını elden bırakmazlar. Gayrimüslim yazar ise genel itibarıyla, Müslüman bir toplumda azınlığa ait bir dinle yazmanın getireceği sorumluluğu almak; yani iktidardaki dinî rahatsız etmeyecek ve kendi cemaatine yönelecek bir üslupla yazmak durumundadır. Bu da içerik açısından kapalı ve cemaate yönelen bir dil kurmayı zorunlu kılar.

Bu noktada, Müslüman ve gayrimüslim yazarların edebi üretimlerindeki üslup ve içerik farkları kimlik tartışmalarına yön vermesi açısından belirleyicidir. Arap harfli Türkçe romanlarda, dinî kimlik daha çok devletin değişen politikalarını destekleyen bir kurgusal düzlemde ele alınırken özellikle İttihat-ı İslâm etrafında inşa edilen bu kimlik anlayışı, Osmanlı'nın iç ve dış politik tutarlığının bir yansıması olarak belirir. Bu kerte roman, devletin resmi ideolojisinin dile gelmiş halidir. Ermeni harfli Türkçe romanları için ise durum bir nebze farklılık gösterir; ilk dönem roman yazarlarının Ermeni cemaati içerisinde de azınlık olan Katolik mezhebe bağlı oluşları,

cemaatleri tarafından bir muhalefet dili olarak algılanmalarına sebep olur. Yazarlar, kendi cemaatleri başta olmak üzere dinî kurum ve uzantıların ortaya çıkardığı iç çatışmaya eleştirel bir tavırla yaklaşırken bu tavırları cemaat ileri gelenleri tarafından bir tehdit olarak yorumlanınca yeni bir iç çatışmaya da sebebiyet verilir. Özellikle Ermeni harfli Türkçe olarak kaleme alınan ilk üç roman, bu iç çatışmayı metnin içinde sorgulayarak cemaatin sarsılmaz güç odaklarının gözden geçirilmesini önermesi açısından önemlidir. Aynı zamanda *Akabi Hikayesi*, *Bir Sefil Zevce* ve *Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatleri Hikayesi* adlı bu üç roman etnik, dinî, aydın ve toplumsal cinsiyet kimliklerine yön veren tartışmalara kurgusal düzlemde dâhil olurlar.

Son dönem edebiyat tarihi kitaplarında Osmanlı-Türk yazınındaki ilk roman olarak zikredilen *Akabi Hikayesi*, bu iç çatışmaya erkek kadın ilişkileri üzerinden eklenirken aynı zamanda dinî kurumların da tepkisini çeker. Üst anlatı katmanında imkânsız aşk ilişkisine yer verilirken alt anlatı katmanında dinî otoritenin ürettiği anlamsız ayrışmaya eleştirel bir yaklaşım getirilir. Farklı mezheplerden olduğu için evlenmelerine toplumun karşı çıktığı iki gencin hikâyesi anlatılan romanda, toplumda şekillenen kadın ve erkek kimliklerinin altı çizilir. Bu bağlamda *Akabi Hikayesi*, Ermeni cemaatinin içinde bulunduğu geleneksel yapıdan beslenen ataerkil söylemi sarsmaya yönelik bir girişim olarak okunabilir. Metinde evlilik kurumu üzerinden geliştirilen bu dinî kimlik tartışmaları, bir tarafıyla toplumsal cinsiyet ilişkilerinin dinsel kimlikle iç içe şekillendiğini ortaya koyar. Vartanyan bu eseriyle, Osmanlı toplumu içinde azınlık konumuyla modernleşmeye çalışan Ermeni toplumuna, hangi kimliksel düzlemde Batılılaşacağını tartışacak uygun zemini de sağlamaya çalışır. Toplumsal cinsiyet kimliklerinin seküler bir çabayla ve dinsel öğeye hapsolmeden inşasını öneren ve dönemine göre radikal bulunan bu metin, farklı kimlik yapılarının birbirine bağımlı ilişkisine dikkati çekmesi açısından önemlidir.

Bu çerçevede çatışmaya yön veren romanlardan bir diğeri Hovsep Maruş'un kaleme aldığı *Bir Sefil Zevce* romanıdır; Ermeni Katoliklerin “Kolejliler-Mikhitaristler” olarak ikiye ayrılmasından doğan sorunlara değinen bu roman, cemaat içerisinde yaşanan ayrışmanın, bir takım huzursuzlukları da beraberinde getirdiği dile getirilir. Romanda, Ermeni aydınların seküler çabasıyla, geleneksel toplumsal cinsiyet ilişkilerinin gözden geçirilmesi önerilirken yine evlilik kurumu üzerinden kadın ve

erkek kimliklerinin toplumsal sınırları çizilmeye çalışılır. Modernitenin doğasına uygun bir şekilde ikili karşıtıklardan yararlanılarak aydın ve sistemin varlığının muhafazasını savunan statükocu tavra da dikkat çekilirken aydın kimliğinin dönüşen toplumdaki olumlu varlığının altı çizilir. Aynı zamanda, “ahlaken” yozlaşan kadın ve erkek cinsiyetini temsil eden bir takım kötü örneklerin eleştirisi üzerinden dinî referanslar ve ataerkil kodlarla yeni modern cinsiyet kimlikleri inşası üzerine duran metin, Batıyla kurulacak sağlıklı ilişki neticesinde kimliksel belirsizliklerin de çözüleceğini iddia eder.

Hovhannes H. Balıkcıyan tarafından kaleme alınan *Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatleri Hikayesi* ise cemaat içerisinde yaşanan anayasa merkezli çatışmaya değinir. Romanda, yine üst anlatı katmanındaki aşkın altına gizlenen politik katmanda, Ermeni Nizamnamesinin doğurduğu çatışmadan bahsedilir. Devlet ile Ermeni cemaati arasındaki ilişkinin yeniden düzenlendiği bu nizamnamenin getirdiği etnik kimliği öne çıkaran motivasyonların metne yansımaları, iki aşık gencin statükoyu temsil eden ailelerine karşı verdikleri mücadele etrafında tezahür eder. Yani yine aile kurumu, etnik ve dini kimlik algılarının tesirinde ele alınırken seküler bilginin gerekliliğinin altı çizilir.

Arap harfli Türkçe roman bağlamında kimlik tartışmalarıyla ön plana çıkan Mizancı Murat'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* ve Ahmet Mithat Efendi'nin *Ahmet Metin ve Şirzat* adlı eserlerini politik roman denemeleri olarak okumak mümkündür. İki metinde de dinî ve etnik kimliğe dair tartışmalarda, çöküş dönemindeki Osmanlı'ya çare arayan bir aydın zihninin üretimi olarak, yeni Osmanlı bireyinin etnik kimliğini ön plana çıkarmak hususunda hem fikir olurlar. Farklı ideolojilerin metnin içinde açıkça tartışıldığı *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanında kurgulanan Mansur Bey karakteriyle, ideal Osmanlı erkek tipi idealize edilirken kimlik türleri arasında bocalayan bireye bir nevi “doğru” yol gösterilir. Batıda eğitim alan bu genç, Osmanlı Milleti kavramı üzerine akıl yürütürken İttihat-ı İslâm fikrinden oldukça beslenir. Devletin çöküşünü durdurmayı, çürüyen devlet mekanizmalarının ve aile kurumunun gözden geçirilmesinde ve dinî değerlere sahip çıkılmasında bulur. Ancak zamanla Osmanlı toplumları içindeki milliyetçi tavrın ideolojik bir şekilde karşısına çıkması üzerine, etnik kimlik kaygılarını ideolojik bir çerçeveye taşır; bu biçimde şekillenen bir arayışla romanın sonunda kendisini Anadolu'nun bir köyünde yerli unsurlar



üzerinden bir yaşam biçimi inşa etmeye çalışırken bulur. Mansur Bey'in ahlaken yozlaşan merkezden uzaklaşarak bu yeni yaşam biçimini Anadolu'da inşa etmeye gitmesi ayrıca önemlidir; kadın ve erkeğin kamusal ve özel alandaki davranışlarına dair geliştirdiği düşünceleri onu bu arayışa sürükler. Zira Batılı yaşam biçimlerine öykünen kadın tipinin, bir ölçüde geleneksel ataerkil kimliğe yönelen bir tehdit olabileceğine dair endişeleri vardır. Bu noktada, Mansur Bey için toplumsal cinsiyet kimliklerinin kontrolsüz dönüşümü dinî kimliği aşındıran bir unsur olarak belirir.

Bu bağlamda *Ahmet Metin ve Şirzat* romanına gelindiğinde yine baş karakter Ahmet Metin'in ideolojik yaklaşımının ortaya konulduğu bir kimliksel tavır ön plana çıkar. Metin, Ahmet Mithat Efendi'nin de zamanla dönüşen politik tavrının gözlemlenmesi açısından önemlidir. Tanzimat yazınının kurucu ve düşünsel altyapısına yön veren isimlerden olan Ahmet Mithat Efendi, ilk dönem romanlarında kapsayıcı bir Osmanlı kimliğinin yanı sıra, toplumsal cinsiyet kimliklerinin şekillenmesi üzerine dururken ilerleyen zamanlarda etnik unsurları da kimliksel düzlemde ele alır. Türk edebiyatı içerisinde farklı bir yerde konumlandırılan *Felatun Bey ve Rakım Efendi* romanı, modernleşmenin farklı cinsiyetler üzerinden nasıl şekilleneceğine değinirken; *Arnavutlar Solyatlar* romanı ise Osmanlı kimliğini sahip çıkılması gereken bir olgu olarak işaret eder. Bu iki romanda da değişmeyen unsur, verili dinî kimliğin sahip çıktığı bir toplumsal algılayıştır. *Ahmet Metin ve Şirzat*'a gelindiğinde ise, yazarın kimlik anlamında devletle paralel bir şekilde Türk kimliğine yaklaştığı görülür; Ahmet Metin, Türklük üzerinden bir tarihsel bilinç kurmaya çalışan bir Osmanlı aydınını temsil ederken tarihsel gerçeklerle bunu ispatlamanın peşine düşer. Bu bağlamda güvenilir referans olarak görülen Avrupa'da basılan Türkoloji çalışmalarından da yararlanan Ahmet Metin, etnik kimliği tarihsel zemine oturtmanın gerekliliğini ortaya koyar.

Arap harfli Türkçe roman özelinde tez bağlamında değinilen diğer metinlerde, genel olarak kimlik tartışmalarına tali bir unsur olarak yer verilirken bahsi geçen bu iki roman dışında açıkça rastlamak mümkün değildir. Modernleşme sorunsalı üzerine kurulan Tanzimat romanı için, kimlik meselesi toplumsal değerleri muhafaza etmek gerektiğinde devreye girer. Politik roman olarak okuduğumuz *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* ve *Ahmet Metin ve Şirzat* romanlarında ise, aydın kimliği bu muhafazanın

sağlanmasından sorumlu sınıf olarak görüldüğünden etnik kimliğe de aynı şekilde sahip çıkar.

Ermeni harfli Türkçe metinlerde, Ermeni Nizamnamesine değinmesiyle ön plana çıkan Hovsep Kurban'ın kaleme aldığı *Hikayeyi İki Kapu Yoldaşları Yahud Hakku Adaletin Zahiri* adlı eser, kimliksel tartışmaların önünü açmanın yanı sıra devlete karşı takındığı itaatkâr ve övgü dolu tavırla da dikkati çeker. Ermeni Nizamnamesi, cemaatin sınıflı, seçkinci yapısında bir kırılma yaşanmasına ve sivillerin de cemaat de söz sahibi olmasına olanak sağlarken Ermeni cemaati içerisinde seküler adımlar atılmasını kolaylaştırır. Nizamnamenin, 23 Mayıs 1870 kutlamalarıyla başlayan eserde, Ermeni kavramının bu nizamname ile bir etnik kimliğe büründüğünü belirtilir. Bu noktada metnin, dönemindeki diğer Ermeni harfli eserlerden farklı olarak, devlete itaatkârlığının altının çizmesi ve aşırı övgüyle bahsedilmesi, etnik unsuru beslemesi bağlamıyla dikkat ve tepki çekmekten korkan bir endişenin sonucu olduğu iddia edilebilir. Bu bağlamda okunan *Hikayeyi İki Kapu Yoldaşları Yahud Hakku Adaletin Zahiri*'ni, Arapça harfli Türkçe politik roman bağlamında okuduğumuz *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* ve *Ahmet Metin ve Şirzat* romanlarıyla benzerlik ilişkisiyle ele alındığında, aydın kimliği üzerinden devlete yönelik sadakat vurgusu görülür.

Son kertede modernleşmenin, azınlık ve çoğunluk toplulukları içinde farklı biçimlerde şekillendiği ve bu farklılığın edebi üretime de yön verdiği görülmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma evresine geçmesiyle baş gösteren panik havasının batılı aygıtlarla dağılacağına duyulan inançla modernleşmeye dört elle sarılan Müslüman ve bu evrede etnik kimliği yeniden düzenleme çabasına giren gayrimüslim aydınının durumu, her ne kadar benzerlikler içerse de farklı deneyimler üzerinden romanlara yansır. Halkı geleneksel forma uygun bir ölçüde modernleştirmeye çalışan iktidar; aynı zamanda batıdan ithal ettikleri kimlik sorunuyla da mücadele etmek durumunda kaldığının farkında olduğu için bu denetimi aydının sorumluluğuna bırakır. Müslüman aydın dinî kimliğin tartışılmazlığını sabitlediği bir kimlik vurgusunda zamanla Türk kimliğini ön plana çıkarmak zorunda kalırken gayrimüslim aydınlar da görünürde iktidarın tepkisini çekmeden bir etnik kimlik inşası peşine düşer. Bu noktada Osmanlı devleti sınırlarındaki dinî kimlik algısı, Müslüman topluluk için batılı değerlere karşı korunması ama gerekmedikçe vurgulanmaması

gereken bir unsur iken Hristiyan tebaa için birleştirici unsuru elden bırakılmaması gereken bir yerde durur. Müslüman halka metnin içinden, ahlaki yozlaşma durumu dışında dinî kimlik vurgusu yapılmazken Gayrimüslim halk için dini kimlik, sekülerleşen toplum idealine gidişatı mümkün kılar. Özellikle etnik kimlik bilincinin yerleştiği bu dönemde dinî kimlik bu siyasal hareketlilikte de birleştirici rolünü üstelenecektir. Bu ayrımların yanı sıra Müslüman ve gayrimüslim aydın için uzlaşılan temel kimlik toplumsal cinsiyet ilişkilerinin üretimi üzerinedir. Modernitenin cinsiyetli yapısı, eril söylem üzerine kurulu etnik kimliği de beslemesinden hareketle, ataerkil sisteme sıkı sıkıya bağlılığını korur. Dinî kimliğin erkeğe verdiği hak ve öncelik de göz önüne alındığında, son dönem Osmanlı devletindeki kimlik düzlemindeki uzlaşmanın toplumsal cinsiyet kimlikleri üzerinden tartışmasız sağlandığı görülür. Her iki din içinde dini kimlik tüm kutsiyetiyle diğer kimlikleri beslerken etnik kimlik siyasal hareketlenmelerin odağında olarak uzun yıllar farklı ideolojiler içinde tartışılacaktır.

## KAYNAKLAR

- Adak, Hülya: “Biyografide Toplumsal Cinsiyet: Ahmet Mithat ya da Bir Osmanlı Erkek Yazarın Kanonlaşması” **Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar**, Ed. Nüket Esen ve Erol Köroğlu, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006, s.201-216.
- Ahmad, Feroz: “Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Döneminde Milliyetçilik ve Sosyalizm Üzerine Bazı Düşünceler” **Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyalizm ve Milliyetçilik (1876-1923)**, Çev. Mete Tuncay, Der. Mete Tuncay; Erik Jan Zürcher, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s.13-32
- Ahmet Mithat Efendi: **Acayib-i Alem**, Ankara, TDK, 2000.
- Ahmet Mithat Efendi: **Ahmet Metin ve Şirzat**, Ankara, TDK, 2013.
- Ahmet Mithat Efendi: **Arnavutlar Solyotlar**, Ankara, TDK, 2002.
- Ahmet Mithat Efendi: **Felatun Bey ile Rakım Efendi**, Ankara, TDK, 2000.
- Ahmet Mithat Efendi: **Kafkas**, Ankara, TDK, 2000.
- Ahmet Mithat Efendi: **Karnaval**. Ankara, TDK, 2000.

- Ahmet Mithat Efendi: **Müşahadat**, Ankara, TDK, 2000.
- Ahmet Mithat Efendi: **Paris'te Bir Türk**, Ankara, TDK, 2000.
- Ahmet Mithat Efendi: **Süleyman Musli**, Ankara, TDK, 2000.
- Akün, Ömer Faruk: Ahmet Vefik Paşa, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yay., C. II, 1998, s.143-157.
- Akçura, Yusuf: **Türkçülük: Türkçülüğün Tarihi Gelişimi**, İstanbul, Türk Kültür Yayını, 1978.
- Akbayrak, Hasan: **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tarih Yazımı: Millet Tarihinden Ulusun Tarihine**, İstanbul, Kitabevi, 2012.
- Akdağ, Mustafa: **Türkiye'nin İktisadi ve İctimaî Tarihi (1453-1559) II**, İstanbul, Cem Yayınevi, 1995.
- Akgül, Çiğdem: **Militarizmin Cinsiyetçi Suretleri: Devlet Ordu ve Toplumsal Cinsiyet**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2011.
- Akkurt, Halil; Pamuk, A.: **100. Yaşında II. Meşrutiyet**, İstanbul, Yeni İnsan Yayınevi, 2008.
- Aksakal, Hasan: **Türk Politik Kültüründe Romantizm**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Ayhan Akman: "Milliyetçilik Kuramında Etnik/Sivil Milliyetçilik Karşıtlığı" **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s.81-90.
- Akyüz, Kenan: **Encümen-i Daniş**, Ankara, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi, 1975.
- Altınay, Ayşe Gül: **Vatan, Millet, Kadınlar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- Altuğ, Fatih: "İstinat Duvarı Olarak Cezmi: "Tarihe Müstenit Hikâye", **Edebiyatın Omuzundaki Melek: Edebiyatın Tarihle İlişkisi Üzerine Yazılar**, Der.

- Zeynep Uysal, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s.149-206.
- Anagnostopulu, Athanasia: “Tanzimat ve Rum Milletinin Kurumsal Çerçevesi: Patrikhane, Cemaat Kurumları, Eğitim” **19. Yüzyıl İstanbul’unda Gayrimüslimler**, Çev. Foti ve Stefo Benlisoy, Ed. Pinelopi Stathis, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2011, s. 1-38
- Anamur, Hasan: **Başlangıcından Bugüne Fransızcadan Türkçeye Yapılmış Çeviriler ile Fransız Düşünürler, Yazarlar, Sanatçılar Üzerine Türkçe Yayınları İçeren Bir Kaynakça Denemesi**, İstanbul, Gündoğan Yayınları, 2013.
- And, Metin: **100 Soruda Türk Tiyatrosu Tarihi**, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1970.
- And, Metin: **Osmanlı Tiyatrosu**, Ankara, Dost Yayınları, 1999.
- And, Metin: **Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu: (1839-1908)**, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1972.
- Anderson, Benedict: **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökeni ve Yayılması**, Çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis Yayınları, 1995.
- Anık, Mehmet: **Kimlik ve Çokkültürcülük**, İstanbul, Açılım Kitap, 2012.
- Arıkan, Zeki: “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Tarihçilik”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul, İletişim Yayınları, C.VI, 1986. s. 1584-1594.
- Argunşah, Hülya: “Ahmet Mithat Efendi’nin Tarihi Romancılığı” **Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar**, Haz. Nüket Esen; Erol Köroğlu,

- İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006, s.119-138.
- Aron, Raymond: **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul, Bilgi Yayınları, 1994.
- Artinian, Vartan: **Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863**, Çev. Zülal Kılıç, İstanbul, Aras Yayınları, 2004.
- Aşkın, Muhittin: "Kimlik ve Giydirilmiş Kimlikler", **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S.2, 2007, s.213-220.
- Augustinos, Gerasimos: **Küçük Asya Rumları: 19. Yüzyılda İnanç, Cemaat ve Etnisite**, Çev. Devrim Evcı, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997.
- Avcı, Casım: "Rum", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yay., C. XXXV, 2008, s.222-225.
- Aydınoğlu, Mustafa: **Kimlik'in Modern İnşası, Kimlik Politikaları ve Türkiye'de Kimlik Tartışmaları**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi, 2009.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı: **Fatih Devri Sonralarında İstanbul Mahalleleri, Şehrin İskânı ve Nüfusu**, Ankara, Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1958.
- Balıkçıyan, Hovhannes H.: **Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatleri Hikayesi**, İstanbul H. Minasyan, 1863.
- Balı Rıfati N.; Yumul, Arus; Benlisov, Foti: "Yahudi, Ermeni ve Rum Toplumlarında Milliyetçilik" **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, Ed. Tanıl Bora; Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s.919-923.
- Bardakjian, Kevork B.: **Modern Ermeni Edebiyatı**, Çev. Fatma Ünal, Maral Aktokmakyan, İstanbul, Aras Yayıncılık, 2013.

- Barkey, Karen: **Farklılıklar İmparatorluğu: Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Osmanlılar** Çev. Ebru Kılıç, İstanbul, Versus Kitap, 2011.
- Barsoumian, Hagop L.: **İstanbul'un Ermeni Amiralar Sınıfı**, Çev. Solina Silahlı, İstanbul, Aras Yayıncılık, 2013.
- Barth, Fredrik: **Etnik Gruplar ve Sınırları Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu**, Çev. Ayhan Kaya - Seda Gürkan, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2001.
- Basmacyan, Garabet: **Ermeni Modern Tarihi ve Ermeni Sürgünleri (1375-1916)**, Çev. Mehmet Baytimur, İstanbul, Peri Yayınları, 2011.
- Başlı, Şeyda: **Osmanlı Romanının İmkanları Üzerine: İlk Romanlarda Çok Katmanlı Anlatı Yapısı**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.
- Bates, Daniel G.: **21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji**, Çev. Suavi Aydın, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Bauman, Zygmunt: **Sosyolojik Düşünmek**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Belge, Murat: "Tarihi Gelişme Sürecinde Aydınlar" **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, Haz. Müçteba Anğ (ve öte.), İstanbul, İletişim Yayınları, C.I, 1983, s.122-129.
- Belge, Murat: "Türk Dilinde Gelişmeler", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, Haz. Müçteba Anğ (ve öte.), İstanbul, İletişim Yayınları, C.X, 1983, s.2588-2606
- Benbassa, E.; A. Rodrigue: **Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi (14.-20. yüzyıllar)**, Çev. Ayşe Atasoy, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.



- Benda, Julien **Aydınların İhaneti**, Çev. Cem Soydemir, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Benlisoy, Yorgo; Macar, E.: **Fener Patrikhanesi**, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1996.
- Berger, Peter L.: **Dinin Sosyal Gerçeği**, Çev. Ali Coşkun, İstanbul, İnsan Yayınları, 1993.
- Berktaş, Halil: **Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü**, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1988.
- Besalel, Yusuf: **Osmanlı ve Türk Yahudileri**, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş. 2004.
- Beyzadeoğlu, Süreyya: “Durub-ı Emsal-i Osmaniyye’de Türkçe ile Birlikte Arapça, Farsça ve Fransızca’da Ortak Kullanılan Atasözleri ve Deyimler”, **İlmi Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri**, S.19, 2005. s. 23-33.
- Bilgin, Nuri: **Sosyal Bilimler Kavşağında Kimlik Sorunu**, İzmir, Ege Yayıncılık, 1994.
- Bora, Aksu: **Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- Bournoutian, George A.: **Ermeni Tarihi: Ermeni Halkının Tarihine Kısa Bir Bakış**, Çev. Ender Abadoğlu ve Ohannes Kılıçdağı, İstanbul, Aras Yayınları, 2011.
- Bozkurt, Gülnihal: **Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu: 1839-1914**, Ankara, TTK, 1996.
- Braude, Benjamin: “Millet Sisteminin İlginç Tarihi” **Osmanlı Ansiklopedisi**, Ed. Güler Eren, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, C. IV, 1999, s. 245-254.

- Braude Benjamin; Lewis, B.: “Osmanlı Devleti İçerisinde Hristiyanlar ve Yahudiler”, Çev. Halil Erdemir; Hatice Erdemir, **Akademik Araştırmalar Dergisi**, S.4-5, 2000, s.169-216.
- Budak, Ali: **Batılılaşma ve Türk Edebiyatı: Lale Devri’nden Tanzimat’a Yenileşme**, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2008.
- Budak, Ali: **Osmanlı Modernleşmesi: Gazetecilik ve Edebiyat**, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2014.
- Bulaç, Ali “Medine Vesikası ve Yeni Bir Toplum Projesi: Tarihsel ve Sosyal Çevre” **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce “İslâmcılık”**, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 503-513.
- Butler, Judith: **Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi**, Çev. Başak Ertürk, İstanbul, Metis Yayınları, 2014.
- Can, Ali: **Kur’ân’da Ehl-i Kitap’la Diyalog**, İstanbul, Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Cankara, Murat: **İmparatorluk ve Roman: Ermeni Harfli Türkçe Romanları Osmanlı/Türk Edebiyat Tarihyazımında Konumlandırma**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2011.
- Connell, R. W.: **Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika**, Çev. Cem Soydemir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998
- Couroucli, Maria: “Başkasının Mekanına Gitmek: Yunan Toplumunda Ziyaret”, **Osmanlı İmparatorluğu’nda Yaşamak: Toplumsallık Biçimleri ve Cemaatlerarası İlişkiler (18.-20.**

- Yüzyıllar)**, Çev. Maide Selen, Der. François Georgeon; Paul Dumont, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s.407-423
- Çarkcıyan, Y. Gomidas: **Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler**, İstanbul, Kesit Yayınları, 2006.
- Çelik, Hüseyin: **Ali Suavi**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993
- Çeri, Bahriye: **Türk Romanında Kadın 1923-38 Dönemi**, İstanbul, Simurg Yayıncılık, 1999.
- Çetin, Firdevs: **Batılı Seyyahlara Göre İstanbullu Gayrimüslimler (1553-1673)**, İstanbul, Yeditepe Yayınları, 2012.
- Çeviker, Turgut: **Gelişim Sürecinde Türk Karikatürü**, İstanbul, Adam Yayınları, C.I, 1986
- Çoban, Melih: **Türkiye’de Yahudi Aydınları**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Dönmezer, Sulhi: **Sosyoloji**, Ankara, Savaş Yayınları, 1982.
- Dabağyan, Levon Panos: **Türkiye Ermenileri Tarihi**, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006.
- Dadyan, Saro: **Osmanlı’da Ermeni Aristokrasisi**, İstanbul, Everest Yayınları, 2011.
- Dalyan, Murat Gökhan: **XIX. Yüzyılda Gelenekten Batı Kültürüne Geçişte Ermeni Yaşamı**, Ankara, Öncü Kitap, 2011.
- Davison, Roderic H.: **Osmanlı İmparatorluğu’nda Reform**, Çev. Osman Akinhay, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2005.
- Dedeyan, Gerard: **Ermeni Halkının Tarihi**, Çev. Şule Çiltaş, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.

- Deringil, Selim: **Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- Dieckhoff, A.; Jaffrelot, C.: **Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek: Kuramlar ve Uygulamalar**, Çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, İletişim Yayınlar, 2010.
- Dursun, Davut: **Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din**, İstanbul, İşaret Yayınları, 1992.
- Eken, Galip: "Tanzimat Dönemi Osmanlı Taşrasında Rum Cemaatinin Sosyo-Ekonomik Durumuna Bir Örnek Deneme: Tokat Örneği" **Osmanlı Ansiklopedisi**, Ed. Güler Eren, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, C. IV, 1999, s.351-364.
- Emil, Birol: **Mizancı Murad Bey: Hayatı ve Eserleri**, İstanbul, İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979.
- Engin, Vahdettin; Şimşek, A.: **Türkiye'de Tarih Yazımı**, İstanbul, Yeditepe Yayınevi, 2011.
- Enginün, İnci: **Yeni Türk Edebiyatı: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e, 1839-1923**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2006.
- Ercan, Yavuz: "Osmanlı Devleti'nde Müslüman Olmayan Topluluklar (Millet Sistemi)" **Osmanlı Ansiklopedisi**, Ed. Güler Eren, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, C.IV, 1999, S.197-207.
- Ercan, Yavuz: **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları**, Ankara, Turhan Kitabevi, 2001.

- Ercan, Yavuz: **Rumlar ve Diğer Müslüman Olmayan Topluluklar**, Ankara, Turhan Kitabevi, 2007.
- Ercilasun, Ahmet B.: “Osmanlı Türkçesi”, **Osmanlı Ansiklopedisi**, Ed. Güler Eren, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, C. IX, 1999, S.391-398.
- Erdem, Yahya: “Haçadur Vosgasyan ve Eseri: "Sultan ve Halkı" – 1857” **Müteferrika**, 2007, S. 31, s.27-54
- Erginci, Erkan: **Öteki Metinler, Öteki Kadınlar: Ermeni Harfli Türkçe Romanlar ve Kadın İmgesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Bilkent Üniversitesi, 2007.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet: “Doğu-Batı Kiliselerinin Ayrılış Sebepleri”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, C.II, S. 5, 1999, s.387-413.
- Ersoy, Osman: **Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler**, Ankara, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, 1959.
- Eryılmaz, Bilal: **Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb’anın Yönetimi**, İstanbul, Risale Yayınları, 1990.
- Eryılmaz, Bilal: **Osmanlı Devletinde Millet Sistemi**, İstanbul, Ağaç Yayınları, 1992.
- Fatma Aliye: **Muhadarat**, İstanbul, Özgür Yayınları, 2014.
- Fatma Aliye: **Refet**, İstanbul, Kesit Yayınları, 2012.
- Fatma Aliye: **Udi**, İstanbul, Kesit Yayınları, 2012.
- Furat, Ayşe Zişan: **İslâm Toplumunda Kimlik Oluşumu ve Dini Eğitimi**, Konya, Yediveren Kitap, 2013.
- Galanti, Avram: **Türkler ve Yahudiler**, İstanbul, Gözlem Gazetecilik ve Yayınları, 1995.
- Gellner, Ernest: **Uluslar ve Ulusçuluk**, Çev. Büsra Ersanlı Bahar; Günay Göksu Özdoğan, İstanbul, İnsan Yayınları, 1992.

- Georgeon, François: **Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930**, Çev. Ali Berktaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Gerçek, Selim Nüzhet: **Türk Matbaacılığı I**, İstanbul, İstanbul Devlet Basımevi, 1939.
- Goffman, Daniel: **Osmanlı Dünyası ve Avrupa 1300-1700**, Çev. Ülkün Tansel, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 2004.
- Göçek, Fatma Müge: “Osmanlı Devleti’nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik**, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s.63-76.
- Gökçek, Fazıl: **Osmanlı Kapısında Büyüme: Ahmet Mithat Efendi’nin Hikâye ve Romanlarında Gayrimüslim Osmanlılar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.
- Gökçek, Fazıl: “Tanzimat Dönemi Türk Romanında Osmanlı Kimliği”, **Doğu Batı Dergisi**, S.52, 2010, s.242-260.
- Göle, Nilüfer: **Melez Desenler: İslâm ve Modernlik Üzerine**, İstanbul, Metis Yayınları, 2011.
- Göçek, Fatma Müge: “Osmanlı Devleti’nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik**, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s.63-76.
- Grousset, René: **Başlangıcından 1071’e Kadar Ermenilerin Tarihi**, Çev. Sosi Dolanoğlu, İstanbul, Aras Yayıncılık, 2005.
- Güleç, Cengiz: “Tanzimat ve Ulusal Kimliğimiz”, **Tanzimat’ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991, s.13-19.

- Gülendam, Ramazan: **Türk Romanında Kadın Kimliği (1946-1960)**, Konya, Salkımsöğüt Yayınları, 2006.
- Güler, Ali: **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Azınlıklar**, Ankara, Berikan Yayınevi, 2009.
- Güleryüz, Naim Avıgdor: **Bizans'tan 20. yüzyıla Türk Yahudileri**, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2012.
- Güleryüz, Naim Avıgdor: **Toplumsal Yaşamda Türk Yahudileri**, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2012
- Günay, Ünver: **Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dinsel Hayat**, İstanbul, Dergah Yayınları, 1999.
- Günay, Ünver: **Din Sosyolojisi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2010.
- Güngör, Erol: **Sosyal Meseleler ve Aydınlar**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1993.
- Gürbilek, Nurdan: **Kör Ayna, Kayıp Şark**, İstanbul, Metis Yayınları, 2007.
- Gürpınar, Doğan: **Türkiye'de Aydınların Kısa Tarihi**, İstanbul, Etkileşim, 2013.
- Güvenç, Bozkurt: **İnsan ve Kültür**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1994
- Güvenç, Bozkurt: "Kültür, Kimlik ve Kimlikler", **Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsil**, Der. Gönül Parlatur, Ankara, Orta Doğu Teknik Üni. Yay., 2009, s.31-38.
- Habermas, Jürgen: **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, Çev. Tanıl Bora; Mithat Sancar, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.
- Hançerlioğlu, Orhan: **Toplumbilim Sözlüğü**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1996.
- Hartmann, Heidi: **Marksizm'le Feminizm'in Mutsuz Evliliği**, Çev. Gülşat Aygen, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2006.

- Hobsbawm, Eric: Terence Ranger, **Geleneğin İcadı**, Çev.Mehmet Murat Şahin, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2006.
- Hook-Demarle; M.-Claire: “Almanya'da Okuma ve Yazma”, **Kadınların Tarihi IV Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı**, Çev. Ahmet Fethi, Ed. Georges Duby; Michelle Perrot, İstanbul, İşbankası Yayınları, 2005, s.138-156.
- Hökelekli, Hayati: **Din Psikolojisi**, Ankara, TDV Yay., 1993.
- Hufton, Olwen: “Kadınlar, İş ve Aile”, **Kadınların Tarihi III Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları**, Çev. Ahmet Fethi, Ed. Georges Duby; Michelle Perrot, İstanbul, İşbankası Yayınları, 2005, s.25-52.
- İşhanyan, Rafael: **Başlangıçtan II. Yüzyıla Kadar Ermeniler'in Tarihi**, Çev. Sarkis Seropyan, İstanbul, Belge Yayınları, 2006.
- İnalcık, Halil: “Rumeli”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yay., C. XXXV, 2008, s.232-235.
- Jenainati, Cathia; Groves, Judy: **Feminizm**, Çev. Duygu Akın, İstanbul, NTV Yayınları, 2014.
- Jusdanis, Gregory: **Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Milli Edebiyatın İcat Edilişi**, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis, 1998.
- Kabadayı, Lale: “**Toplumsal Cinsiyet ve Film: 90'lı Yıllarda ABD-İspanya -Hong Kong ve Türk Sinemasında Üretilen Filmlerde Toplumsal Cinsiyet Olgusunun Feminist Yaklaşımla İncelenmesi**” Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir, Ege Üniversitesi, 2004.
- Kaçar, Turan: “Genç Antikçağ'da Ermeniler ve Hristiyanlaşmaları”, **Tarihte Türkler ve**



- Karaboğa, Kerem: **Ermeniler**, Ed. Mehmet Metin Hülagü ve öte., Ankara, TTK, C.I, 2014, s.121-131.
- Karaboğa, Kerem: **Geleceğe Perde Açan Gelenek Geçmişten Günümüze İstanbul Tiyatroları : (Suriçi İstanbul'u, Bakırköy ve Çevresi)**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, C.I, 2011.
- Karadağ, Ahmet; Aslan, S.: "Entelektüel Özerklik ve Sivil Toplum", **Cumhuriyet Ün. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, C. XIV, S.1, 2013, s.185-198.
- Karakaş, Mehmet: **Türk Ulusçuluğunun İnşası**, Ankara, Vadi Yayınları, 2000.
- Karal, Enver Ziya: "Osmanlı Tarihinde Türk Dili Sorunu", **Bilim ve Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe**, Ankara, TTK, 2001, s.8-96.
- Karpat, Kemal H. **İslâm'ın Siyasallaşması**, Çev. Şiar Yalçın, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Karpat, Kemal H. **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, Çev. Dilek Özdemir, Ankara, İmge Kitabevi, 2006.
- Karpat, Kemal H. **Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji**, Çev. Güneş Ayas, İstanbul, Timaş Yayınları, 2009.
- Karpat, Kemal H. **Osmanlı Nüfusu (1830-1914)**, Çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul, Timaş Yayınları, 2010.
- Kaya, Önder: **Tanzimat'tan Lozan'a Azınlıklar**, İstanbul, Yeditepe Yayınları, 2004.
- Kefeli, Emel: "Ahmet Mithat'ın Romanlarında Edebiyat Coğrafyası: Acâib-i Alem", **Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar**, Haz. Nüket Esen; Erol Köroğlu, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006, s.217-230.

- Kekeç, Nuran: **Ahmet Mithat Efendi’de Mizahın Toplumsal Cinsiyeti**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Bilkent Üniversitesi, 2014.
- Kenanoğlu, M. Macit: **Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012.
- Kentel; Ferhat; ve öte., **Türkiye’de Ermeniler: Cemaat, Birey, Yurttaş**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Kerovpyan, Keğam: **Mitolojik Ermeni Tarihi**, Çev. Sarkis Seropyan, İstanbul, Aras Yayınları, 2000.
- Kılıç, Davut: **Osmanlı İdaresinde Ermeniler Arasında Dini ve Siyasi Mücadeleler**, Ankara, Asam Yayınları, 2000.
- Kılıç, Davut: **Tarihten Günümüze İstanbul Ermeni Patrikhanesi**, Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi, 2008.
- Kılıçbay, Mehmet Ali: “Osmanlı Aydını”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul, İletişim Yayınları, C.I, 1986, s.55-60.
- Kılıçbay, Mehmet Ali: “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, Haz. Sabahattin Şen, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1995, s.175-180.
- Kitsikis, Dimitri: **Türk-Yunan İmparatorluğu**, Çev.Volkan Aytar, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996.
- Kocabaşoğlu, Uygur: **Majestelerinin Konsolosları: İngiliz Belgeleriyle Osmanlı İmparatorluğu’ndaki İngiliz konsoloslukları 1580-1900**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.
- Kohn, Hans: **Türk Milliyetçiliği**, Çev. Ali Çetinkaya, İstanbul, Hilmi Kitabevi, 1944.

- Korkmaz Ramazan; ve öte: **Yeni Türk Edebiyatı El kitabı 1839-2000**, Ankara, Grafiker Yayınları, 2004.
- Kuran, Ercüment: “Tanzimat Devri Osmanlı Tarih Yazıcılığı”, **Türkiye Günlüğü**, S.XLII, 1996, s.113-118.
- Koroğlu, Erol: “Aşırılık, Suç ve Düzeni (Tefrika) Romanda Yazmak: Dürdane Hanım Örneği” **Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, C.XLVII, S.47, 2012, s.127-170.
- Köse, Ali; Ayten, Ali: **Din Psikolojisi**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2012
- Kurban, Hovsep: **Hikayeyi İki Kapı Yoldaşları Yahud Hakkı Adaletin Zahiri**, Asitane, Nişanyan Matbaası, C.I-II-III, 1885.
- Kurubaş, Erol: “Etnik Sorunlar: Ulus-Devlet ve Etnik Gruplar Arasındaki Varoluşsal İlişki”, **Doğu Batı Dergisi**, S.44, 2008, s.11-41.
- Kushner, David: **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, Çev. Zeki Doğan, İstanbul, Fener Yayınları, 1998.
- Kut, Turgut: “Ermeni Harfleriyle Basılmış Türkçe Atasözleri Kitapları” **Türk Folkloru**, S. 53, 1983, s.5-6.
- Kut, Turgut: “Ermeni Harfli Türkçe Telif ve Tercüme Konuları I. Victor Hugo'nun Mağdurin Hikâyesinin Kısaltılmış Nüshası” **Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi: Tebliğler (II. Türk Edebiyatı)**, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, C.I,1985, s.195-214.
- Küçük, Abdurrahman: **Ermeni Kilisesi ve Türkler**, Ankara, Ocak Yayınları, 1997.
- Küçük, Cevdet: “Osmanlı Devleti'nde Müslüman Millet Sistemi” **Osmanlı Ansiklopedisi**, Ed. Güler Eren, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, C.IV, 1999, s.208-216.

- Küçük, Mehmet Alparslan: **Türkiye Protestan Ermenileri**, Ankara, Berikan Yayınevi, 2009.
- Külekçi, Cahit: **Sosyo-Kültürel Açıdan Ermeniler ve Türkler: İstanbul Ermenileri**, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2010.
- Levent, Agah Sırrı: **Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri**, Ankara, TTK, 1960.
- Lewis, Bernard **İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı**, Çev. Nihal Önal, İstanbul, Varlık Yayınevi, 1975.
- Lewis, Bernard **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev. Metin Kıratlı, Anlara, TTK, 1993.
- Lewis, Bernard **İslâm Dünyasında Yahudiler**, Çev. Bahadır Sina Şenel, Ankara, İmge Kitapevi, 1996.
- Lewis, Bernard **Ortadoğu'nun Çoklu Kimliği**, Çev. Mehmet Harmancı, İstanbul, Sabah Kitapları, 2000.
- Lewis, Bernard: **Ortadoğu'da Irk ve Kölelik**, Çev. Enver Günsel, İstanbul, Truva Yayınları, 2006.
- Lewis, Bernard: **Babil'den Drogmalara**, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul, Kapı Yayınları, 2008.
- Limonciyan, Kerovpe: **Esrar-ı Kabristan**, İstanbul, Tercüman-ı Efkar Matbaası, 1881.
- Malkoç, M. Numan: **Türkiye'de Protestanlık ve Protestan Kiliseleri**, İstanbul, Yalın Yayıncılık, 2011.
- Manok, Yervant Baret: **Doğu ile Batı Arasında San Lazzaro Sahnesi: Ermeni Mıkhitarist Manastırı ve İlk Türkçe Tiyatro Oyunları**, Çev. Mehmet Fatih Uslu, İstanbul, Bgst Yayınları, 2013.
- Mardin, Şerif: **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.
- Mardin, Şerif: **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.

- Mardin, Şerif: **Din ve İdeoloji**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.
- Margosyan, Mıgırdıç: **Biletimiz İstanbul'a Kesildi**, İstanbul, Aras Yayınları, 1998.
- Marshall, Gordon: **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürçü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.
- Maruş, Hovsep: **Bir Sefil Zevce**, İstanbul, H. Mühendisyan Matbaası, 1868.
- Matossian, M. K.; Villa, S. H. **Anlatılar ve Fotoğraflarla 1914 Öncesi Ermeni Köy Hayatı**, Çev. Altuğ Yılmaz, İstanbul, Aras Yayınları, 2006.
- Mayeur, Françoise: "Laik Eğitim Modeli", **Kadınların Tarihi IV: Devrimden Dünyaya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı**, Çev. Ahmet Fethi, Ed. Georges Duby; Michelle Perrot, İstanbul, İşbankası Yayınları, 2005. s.214-229.
- McCarthy, Justin: **Osmanlı'ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları**, Çev. Mehmet Tuncel, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2008.
- Mehmed Murad: **Turfanda mı Yoksa Turfa mı?**, Ankara, Akçağ Yayınları, 1999.
- Meşe, Gülgün: **Çeşitli Sosyo-Kültürel Gruplarda Kültürel veya Sosyal Kimlik Olgusunun İncelenmesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, Ege Üniversitesi, 1991.
- Minassian, Anaide Ter: **Ermeni Kültürü ve Modernleşme: Şehir, Mizah, Oyun, Aile, Dil**, Çev. Sosi Dolanoğlu, İstanbul, Aras Yayıncılık, 2006.
- Minassian, Anaide Ter: **Ermeni Devrimci Hareketi'nde Milliyetçilik 1887-1912**, Çev. Mete Tuncay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

- Minassian, Anaide Ter: “1876-1923 Döneminde Osmanlı İmparatorlu’nda Sosyalist Hareketin Doğuşunda ve Gelişmesinde Ermeni Topluluğunun Rolü” **Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyalizm ve Milliyetçilik (1876-1923)**, Çev. Mete Tuncay, Der. Mete Tuncay; Erik Jan Zürcher, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s.163-237
- Namık Kemal: **Cezmî**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2003.
- Oba, Ali Engin: **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, Ankara, İmge Kitabevi, 1995.
- Okay, Orhan: **Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Mithat Efendi**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2008.
- Okiç, M. Tayyip: “Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri”, **Atatürk Üniversitesi İslâm İlimleri Fakültesi Dergisi**, S.1, Aralık 1975, s.17-78.
- Okumuş, Ejder: **Dinin Meşrulaştırma Gücü**, İstanbul, Ark Yayıncılık, 2005.
- Okumuş, Ejder: **Toplumsal Değişme ve Din**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.
- Ortaylı, İlber: **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, Hil Yayınları, İstanbul, 1987.
- Ortaylı, İlber: **Osmanlı’yı Yeniden Keşfetmek**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2006.
- Ortaylı, İlber: **Osmanlı’da Milletler ve Diplomasi**, İstanbul, İşbankası Kültür Yayınları, 2008.
- Ortaylı, İlber: **Gelenekten Geleceğe**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2014.
- Ortaylı, İlber: “Osmanlı Devleti’nden Günümüze Ermeniler”, **Tarihte Türkler ve Ermeniler**, Ed. Mehmet

- Metin Hülagü ve öte., Ankara, TTK, C.III, 2014, s.191-202.
- Öksüz, Yusuf Ziya: **Türkçenin Sadeleşme Tarihi: Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi**, Ankara, Türk Dil Kurumu, 1995.
- Önen, Nizam: **İki Turan: Macaristan ve Türkiye’de Turancılık**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- Özön, Mustafa Nihat: **Namık Kemal ve İbret Gazetesi**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Özbay, Cahit: **Dünyada ve Osmanlı’da Basının Tarihsel Gelişimi**, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2014.
- Özdalga, Elizabet: “Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi” **İslâmi Araştırmalar**, C.III, S.2, 1989, s.29-39.
- Özel, İsmet: “Tanzimat’ın Getirdiği ‘Aydın’ ”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi** İstanbul, İletişim Yayınları, C.I, 1986, s.61-66.
- Özkırımlı, Umur: **Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış**, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1999.
- Özlem, Doğan: “Felsefe Geleneği ve Aydınımız” **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, Haz. Sabahattin Şen, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1995, s. 205-215.
- Özyürek, Esra: **Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye’nin Toplumsal Hafızası**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.
- Pamuk, Akif: **Kimlik ve Tarih: Kimliğin İnşasında Tarihin Kullanımı**, İstanbul, Yeni İnsan Yayınevi, 2014.
- Pamukciyan, Kevork: **Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkılar II: Ermeni Harfli Türkçe Metinler**, İstanbul, Aras Yayınları, 2002.

- Pamukciyan, Kevork: **Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkılar IV: Biyografileriyle Ermeniler**, İstanbul, Aras Yayınları, 2002.
- Parla, Jale: **Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romannın Epistemolojik Temelleri**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.
- Parlak, Mustafa: “Ahmet Mithat Efendi’nin Türkçülük Anlayışı”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S.3, 1989, s.543-555.
- Parlatır, İsmail: “XIX. Yüzyıl Osmanlı Türkçesi”, **Osmanlı Ansiklopedisi**, Ed. Güler Eren, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, C.IX, 1999, s.471-482.
- Pelvanoğlu, Emrah: **Tanzimat ve Metatarih: Namık Kemal’in Tarih Anlatılarının Poetikası**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, Bilkent Üniversitesi, 2011.
- Pevrin, Cevdet: **Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1946.
- Quataert, Donald: **Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922**, Çev. Ayşe Berktaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.
- Recaizâde Mahmud Ekrem: **Araba Sevdası**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2005.
- Redhouse, By Sir James W.: **Turkish and English Lexicon**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1978.
- Rodrigue, Aron: **Türkiye Yahudilerinin Batılılaşması: “Alliance” Okulları 1860-1925**, Çev. İbrahim Yıldız, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997.
- Rothbard, Marry: “Devletin Anatomisi”, **Liberal Düşünce**, S.36, 2004, s.267-284.
- Sadoğlu, Hüseyin: **Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.



- Said, Edward: **Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı**, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Sami Paşazade Sezai: **Sergüzeşt**, İstanbul, Özgür Yayınları, 2004.
- Sancar, Serpil: **Erkeklik: İmkânsız İktidar**, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.
- Saraçgil, Ayşe: **Bukalemun Erkek**, Çev. Sevim Aktaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- Sarıbay, Ali Yaşar: **Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası, MSP Örnek Olayı**, İstanbul, Alan Yayınları, 1985.
- Sarınay, Yusuf: **Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2004.
- Scott, Joan: “Kadın İşçi”, **Kadınların Tarihi IV: Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı**, Çev. Ahmet Fethi, Ed. Georges Duby; Michelle Perrot, İstanbul, İşbankası Yayınları, 2005, s.374-397.
- Scott, J.W.: **Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz**, Çev. A. Tunç Kılıç, İstanbul, Agora Yayınları, 2007.
- Sevük, İsmail Habib: **Avrupa Edebiyatı ve Biz II**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1941.
- Sevengil, Refik Ahmet: **Türk Tiyatrosu Tarihi**, İstanbul, Alfa Basım Yayın, 2015.
- Sezer, Yümni: **İslâm’ın Sosyolojik Yorumu**, İstanbul, Birleşik Yayınları, 2000.
- Sezgin, Mahmut Niyazi: **Ermenilerde Din Kimlik ve Devlet: Ermeni Sorununa Ermeni Milli Kimliği Açısından Bakış**, Ankara, Platin Yayınları, 2005.
- Sharon, Moshe Sevilla: **Türkiye Yahudilerine Tarihsel Bakış**, Jerusalem, The Hebrew University, 1982.

- Shaw, Stanford J.: **Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler**, Çev. Meriç Sobutay, İstanbul, Kapı Yayınları, 2008.
- Sirman, Nüket: “Kadınların Milleti” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik IV**, Ed. Tanıl Bora; Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.
- Smith, Anthony D.: **Ulusların Etnik Kökeni**, Çev. Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir, Ankara, Dost Kitabevi, 2002.
- Smith, Anthony D.: **Milli Kimlik**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.
- Somersan, Semra: **Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Somersan, Semra: “Babil Kulesi’nden Etnilerden Ulus-Devletlere”, **Doğu Batı Dergisi**, S. 44, 2008, s.75-90.
- Stepanyan, Hasmik A.: **Ermeni Harfli Türkçe Kitaplar ve Süreli Yayınlar Bibliyografyası (1727-1968)**, İstanbul, Turkuaz Yayınları, 2005.
- Stepanyan, Hasmik: **Ermenilerin Osmanlı İmparatorluğu'na Katkısı**, Çev. Silvert Malhasyan, Erivan, Gaspriint, 2014.
- Subaşı, Necdet: **Türk Aydınımın Din Anlayışı**, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2000.
- Şahin, Gürsoy: **Osmanlı Devleti'nde Katolik Ermeniler Sivash Mihitar ve Mihitaristler (1676-1749)**, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
- Şekerbay, Hakkı: **Kimlik Politikası, Milliyetçilik, Etnisite Bağlamında Avrupa'daki Ayrılıkçı Hareketler ve Avrupa Birliğine Olan Etkileri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, Selçuk Üniversitesi, 2009.

- Şemsettin Sami **Kamus-ul Alam**, İstanbul, Mihran Matbaası, C. I, 1306.
- Şemsettin Sami **Kamus-ı Türki**, Dersaadet, İkdam Matbaası, 1317.
- Şemsettin Sami **Taaşuk-ı Talat ve Fitnat**, İstanbul, Özgür Yayınları, 2003.
- Şenel, Alâeddin: **İrk ve İrkçilik Düşüncesi**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1984.
- Tabakoğlu, Ahmet: “Osmanlı İçtimai Yapısının Ana Hatları” **Osmanlı Ansiklopedisi**, Ed. Güler Eren, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, C.IV, 1999, s.17-31.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi: **19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul, Çağlayan Kitapevi, 1988.
- Tansel, Fevziye Abdullah: “Arap Harflerinin İslahı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri (1862-1884)”, **Türk Tarih Kurumu-Belleten**, Cilt XVII, say. 65-68, 1953, s.223-249.
- Tanyu, Hikmet: **Türkçülük ve Ziya Gökalp**, İstanbul, Toprak Yayınları, 1962.
- Taştan, Vahap: **Değişim Sürecinde Kimlik ve Din**, Kayseri, Kayseri Büyükşehir Yayınları, 1996.
- Taştan, Yahya Kemal: **Türk Milliyetçiliğinin Sembolik Kaynakları (Yeni Osmanlıların Siyasal Söylemleri: 1860-1876)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Teotig: **Baskı ve Harf: Ermeni Matbaacılık Tarihi**, Çev. Sirvart Malhasyan, Arlet İncidüzen, İstanbul, Birzamanlar Yayıncılık, 2012.
- Timur, Kemal: “Ahmet Midhat Efendi'nin "Arnavutlar Solyotlar" Adlı Romanında Hızır-İlyas Günleri ve Nevruz Bayramı” **İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, S.1, 2004, s.337-343.

- Timur, Kemal: **Türk Romanında Dinler ve İnançlar (1872-1896)**, Ankara, Elips Yayınları, 2006.
- Timur, Taner: **Osmanlı Kimliği**, İstanbul, Hil Yayınları, 1986.
- Timur, Taner: **Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik**, İstanbul, İmge Yayınları, 2002.
- Timur, Taner: **Marx-Engels ve Osmanlı Toplumunu**, İstanbul, Yordam Kitap, 2012
- Topuz, Hıfzı: **II. Mahmut'tan Holdinglere Türk Basım Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2003.
- Touraine, Alain: **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Tufan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Tural, Sadık: "Tarihi Roman Geleneği veya Cezmî", **Doğumunun Yüzeşinci Yılında Namık Kemal**, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1993, s.67-92
- Turan, Şerafettin: **Türk Kültür Tarihi**, Ankara, Bilgi Yayınevi, 2014.
- Turhan, Osman: **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1965.
- Tursun Bey: **Tarih-i Ebü'l Feth**, Çev. Mertol Tulum, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1977.
- Pars Tuğlacı, **Tarih Boyunca Batı Ermenileri**, İstanbul, Pars Yayın ve Tic Ltd. Şti., 2004.
- Türköne, Mümtaz' er: "Tanzimat'ta Millet Fikrinin Doğuşu", **Türkiye Günlüğü**, S.8, 1989, s. 36-41.
- Türköne, Mualla: **Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü**, Ankara, Ark Yayınevi, 1995.
- Tüzer, İbrahim: **Ahmet Mithat Anlatılarında Kimlik İnşası ve Modernizm**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2014.

- Ubcini, J. H. A.: **1855’de Türkiye**, Çev. Ayda Düz, İstanbul, Tercüman Gazetesi, C.I, 1977.
- Uçman, Abdullah: “Cezmi: Namık Kemal’in Tarihi Romanı” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV Yay., C.VII, 1993, s.513-514.
- Uğurcan, Sema: “Tanzimat Döneminde Kadının Statüsü”, **150. Yılında Tanzimat**, Haz. H. Yıldız, Ankara, TDK, 1992, 502-503.
- Ulu, Cafer: **Türkiye Cumhuriyeti’nde Ermeniler**, Ankara, Atatürk Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Uras, Esat: **Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi**, İstanbul, Belge Yayınları, 1976.
- Uslu, Mehmet Fatih: **Melodram ve Komedi: Osmanlı’da Türkçe ve Ermenice Modern Dramatik Edebiyatlar**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, Bilkent Üniversitesi, 2011.
- Ülken, Hilmi Ziya: **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi I**, İstanbul, Ülken Yayınları, 1992
- Ünver, İsmail: “Osmanlı Türkçesi”, **Osmanlı Ansiklopedisi**, Ed. Güler Eren, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, C.IX. 1999, s.430-436.
- Vambery, Arminius: **Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi**, Çev. Abdurrahman S. Abdülhalim, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2012.
- Vartanyan, Hovsep: **Akabi Hikâyesi**, Kostantaniye, Mühendisöğlü Tabhanesi, 1851.
- Vartanyan, Hovsep: **Boşboğaz Bir Adem: Lafazanlıklar İle Husule Gelen Fenalıkların Muhtesâr Risâlesi**, Kostantaniye, Mühendisöğlü Tabhanesi, 1852.
- Walkowitz, Judith R.: Tehlikeli Cinsellikler”, **Kadınların Tarihi IV: Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya**

- Çıkışı**, Çev. Ahmet Fethi, Ed. Georges DUBY; Michelle Perrot, İstanbul, İşbankası Yayınları, 2005, s. 347-373.
- Watt, W. Montgomery: **Müslüman Aydın: Gazali Hakkında Bir Araştırma**, Çev. Hanifi Özcan, Samsun, Etüt Yayınları, 2003.
- Yıldız, Ahmet: **Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001.
- Yıldız, Ali: “Ahmet Mithat Efendi’ye Göre Türklük ve Türkler”, **Ölümünün 100. Yılında Ahmet Mithat Efendi Sempozyumu**, Haz. Kazım Yetiş, İstanbul, Aydın Üniversitesi, 2012, s.17-26.
- Yılmaz, Dilek Turan: “Karşılaştırmalı Edebiyat Çalışmaları ve Edebi Çeviri Mosebach, Handke ve Eray’da Buluşan Farklı Kültürler”, **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C: XXII, S: 2, 2012, s.45-55.
- Yılmaz, Durmuş: **Fransa’nın Türkiye Ermenilerini Katolikleştirme Siyaseti**, Konya, Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Yarman, Arsen: **Ermeni Yazılı Kültürü**, İstanbul, Türkiye Ermeni Patrikliği, 2012.
- Yarman, Arsen: **Sultan II. Mahmud ve Kazaz Artin Amira : Kazaz Artin Amira Bezciyan Hizmetleri ve Osmanlı Kimliği**, İstanbul, Surp Pırgiç Ermeni Hastanesi Vakfı, 2013.
- Yazıcı, Nesimi: **İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi**, Ankara, TDV Yay., 2002.
- Yetkin, Çetin: **Türkiye'nin Devlet Yaşamında Yahudiler**, AFA Yayınları, İstanbul, 1992.

- Yinanç, Mükrimin Halil: "Tanzimat'tan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik," **Tanzimat I: Yüzüncü Yıl Münasebetile**, İstanbul, Maarif Vekaleti, 1940, s.573-595.
- Yorulmaz, Hüseyin: **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Alfabe Tartışmaları**, İstanbul, Kitabevi, 1995.
- Yumul, Arus: "19. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Ermeni Kadını", **Toplumsal Tarih**, S.42, 1997, s.15-17.
- Yuvalı, Abdulkadir: "Tarihi Devirlerde Ermenilerin İdari Statüleri", **Yakın Tarihimizde Van Uluslararası Sempozyumu**, Ankara, 1990.
- Zekiyan, Boğos Levon **Ermeniler ve Modernite: Gelenek ve Yenileşme/ Özgürlük ve Evrensellik Arasında Ermeni Kimliği**, Çev. Altuğ Yılmaz, İstanbul, Aras Yayınları, 2002.
- Zekiyan, Boğos Levon **Venedik'ten İstanbul'a Modern Ermeni Tiyatrosunun İlk Adımları: Ermeni Rönesansı ve Mıkhitaristlerin Tiyatro Faaliyetleri**, Çev. Boğos Çalgıcıoğlu, İstanbul, BGST Yayınları, 2013.

## **ÖZGEÇMİŞ**

İstanbul’da doğdu. 2008 yılında Yeditepe Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü’nden mezun oldu. Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü’nde “Tanzimat Tiyatrosunda Kadın” adlı teziyle yüksek lisansını tamamladı.