

T.C.
FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AHMET MİTHAT EFENDİ'NİN TERCÜME
YAKLAŞIMI ÇERÇEVESİNDE LETÂİF-İ
RİVÂYÂT'TAKİ SOSYAL KAVRAMLAR

SEVİM ZEHRA KAYA
130101022

TEZ DANIŞMANI
PROF.DR. HASAN AKAY

İSTANBUL, 2016

FSMVÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı tezli yüksek lisans programı 130101022 numaralı öğrencisi Sevim Zehra Kaya'nın ilgili yönetmeliklerin belirlediği tüm şartları yerine getirdikten sonra hazırladığı “**Ahmet Mithat Efendi'nin Tercüme Yaklaşımı Çerçevesinde Letâif-i Rivâyât'daki Sosyal Kavramlar**” başlıklı tezi aşağıda imzaları olan jüri tarafından **30/05/2016** tarihinde oybirliğiyle kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Hasan AKAY
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Müdür



Prof. Dr. Hasan AKAY
(Jüri Başkanı-Danışman)
Fatih Sultan Mehmet Vakıf
Üniversitesi

Prof. Dr. M. Fatih ANDI
(Jüri Üyesi)
Fatih Sultan Mehmet Vakıf
Üniversitesi

Prof. Dr. Ali Şükrü ÇORUK
(Jüri Üyesi)
İstanbul Ünivesitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlâk kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Sevim Zehra KAYA

ÖZET

Bu çalışmada Ahmet Mithat Efendi'nin düşünce, sanat ve tercüme anlayışının temelinde yatan İslam-Osmanlı Medeniyeti'nin temel unsurlarının izini takip etmek amaçlanmıştır. Bu çerçeveden hareketle özelde yazarın tercüme stratejilerini belirleyen geleneksel unsurların tebarüz ettiği edebî eserlerinden Letâif-i Rivâyât isimli külliyyatı değerlendirilmiştir.

Birinci bölümde Osmanlı Medeniyeti ve Tercüme Hareketleri konusu ele alınmıştır. İkinci bölümde, Ahmet Mithat Efendi'nin düşünce dünyası izah edilmiştir. Ayrıca bu bölümde Ahmet Mithat Efendi'nin tercüme yaklaşımı incelenmiştir. Üçüncü bölümde Ahmet Mithat Efendi'nin tercüme yaklaşımı ışığında Letâif-i Rivâyât'taki sosyal kavramları ele alışı değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Mithat Efendi, İslam Medeniyeti, Osmanlı Medeniyeti, Tercüme, Hürriyet-Esaret, İnsan-ı Kâmil, Terakki-Maarif, İlm-Cehl, Say ü Amel, Medeniyet, Letaif-i Rivayât

ABSTRACT

In this work, it is aimed to trace the roots of basic elements of Islamic-Ottoman Civilization underlying Ahmet Mithat Efendi's conception of thought, art, and translation. From this standing point, his *Letâif-i Rivâyât*, which reflect the traditional elements shaping writer's translation strategies were elaborated.

In the first section, the subject of Ottoman Civilization and Translation Movements was evaluated. In the second section, Ahmet Mithat Efendi's world of thought is explained in general terms. Additionally Ahmet Mithat Efendi's translation strategies were analyzed in same section. In the third section by elaborating some social concepts under the light of Ahmet Mithat Efendi's translation strategies, this approach was analyzed over his *Letâif-i Rivâyât*.

Key words: Ahmet Mithat Efendi, Islamic Civilization, Ottoman Civilization, Translation, Freedom-Slavery, Perfect Man, Science-Ignorance, Free Enterprise, Education-Progress, Civilization, *Letaif-i Rivayat*

ÖNSÖZ

Ahmet Mithat Efendi Türk edebiyatı tarihi açısından son derece önemli bir figür olagelmıştır. Geniş kapsamlı bir külliyyatın sahibi olmasının dışında Türk edebiyatının düşünsel yapısına katkıları açısından da son derece dikkate değerdir.

Ahmet Mithat Efendi'nin fikrî ve edebî eserlerinin temelini Doğu ile Batı arasındaki düşünsel ve fikrî sentez yaklaşımı oluşturmaktadır.

Tezimizde, Ahmet Mithat Efendi'nin yaklaşımına uygun bir biçimde oluşturduğu edebî eserlerinde tebarüz eden sentezci yaklaşımı ve özellikle İslam-Osmanlı Medeniyeti'nin ağır basan unsurlarının izleri sosyal kavramlar üzerinden takip edilmeye çalışılmıştır.

Giriş bölümünde İslam-Osmanlı Medeniyet geleneğinin temel unsurlarına genel bir giriş yapılarak bunun içinde tercüme anlayışının dayandığı temellere değinilmiştir.

Birinci bölümde Osmanlı Medeniyeti ve Tercüme Hareketleri konusu ele alınmıştır.

İkinci bölümde, Ahmet Mithat Efendi'nin düşünce dünyası izah edilmiştir. Ayrıca bu bölümde Ahmet Mithat Efendi'nin tercüme yaklaşımı incelenmiştir.

Üçüncü bölümde Ahmet Mithat Efendi'nin tercüme yaklaşımı ışığında Letâif-i Rivâyât'taki sosyal kavramlar değerlendirilmiştir.

Çalışmam süresince, titiz incelemeleri ve tavsiyeleriyle desteğini esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Hasan Akay'a tüm içtenliğimle teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	16
1. OSMANLI BATILILAŞMA DEVRİNDE TERCÜME.....	16
1.1. Osmanlı İmparatorluğu’nda Tercüme Hareketleri.....	24
1.1.1. Osmanlı İmparatorluğu Batılılaşma Sürecinde Tercüme.....	32
1.1.1.2. Batı Modernleşmesi ve Osmanlı İmparatorluğu’na Etkileri.....	33
1.1.1.3. Osmanlı İmparatorluğu Batılılaşma Sürecinde Tercüme Hareketleri.....	39
İKİNCİ BÖLÜM.....	54
2. AHMET MİTHAT EFENDİ’NİN FİKİRLERİ VE TERCÜME YAKLAŞIMI.....	54
2.1. Ahmet Mithat Efendi’nin Batı’yı Tanıması ve Fikirleri.....	54
2.2. Ahmet Mithat Efendi’nin Tercüme Yaklaşımı.....	78
2.2.1. Klasikler Tartışması İçinde Ahmet Mithat Efendi’nin Konumu ve Tercüme Yaklaşımı.....	83
2.2.2. Ahmet Mithat Efendi’nin Tercüme Eserleri.....	95
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	98
3. AHMET MİTHAT EFENDİ’NİN TERCÜME YAKLAŞIMI ÇERÇEVESİNDE LEÂİF-İ RIVÂYÂT KÜLLİYÂTINDAKİ	

SOSYAL KAVRAMLAR	98
3.1. Letâif-i Rivâyât Külliyyâtı ve Ahmet Mithat Efendi'nin Eserleri Arasındaki Konumu	98
3.2. Letâif-i Rivâyât'taki Sosyal Kavramlar	100
3.2.1. <i>Hürriyet ve Esaret</i>	100
3.2.2. <i>İnsan-ı Kâmil</i>	121
3.2.3. <i>Terakki ve Maarif</i>	126
3.2.4 <i>İlm ve Cehl</i>	139
3.2.5. <i>Say ü Amel</i>	143
3.2.6. <i>Medeniyet</i>	147
SONUÇ	152
KAYNAKÇA	158

KISALTMALAR

a.g.e. adı geçen eser

a.g.m. adı geçen makale

Bkz. Bakınız

c. cilt

s. sayfa

v.b. ve benzeri

v.d. ve diğeri

GİRİŞ

Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler* isimli Zeynep Kerman tarafından hazırlanan eserinde “modern Türk edebiyatı bir medeniyet kriziyle başlar”¹ şeklinde bir tespitte bulunur. Alanın uzmanlarınca da haklılığı kabul edilmiş olan bu tespit, hakkında söz söylemeye çalışacağımız alanın kapısını aralar mahiyettedir. Zira bir kriz söz konusuysa çözüm arayışlarına başlanır. Çözüm arayışları dahilinde krizde olmadığı var sayılan ve ‘üstün’ addedilen diğer medeniyet havzaları gözden geçirilir ve çözüme katkı sunacak unsurların devşirilmesi yoluna baş vurulur.

İsmail Kara *Bir Felsefe Dili Kurmak* isimli çalışmasında konuya şu şekilde yaklaşmaktadır, “Toplumun ve fertlerin buhranı algılaması ve onu aşmaya çabalaması bir süreçtir ve tarihle irtibatları yeniden kurmak ve yorumlamak dahil olmak üzere hiçbir anı, kriz öncesinin hakim karakteri gibi nispeten düz bir çizgi üzerinde ve sükunetle cereyan etmez. Zikzaklar, yön tayin etmekte zorlanan hareketlilik ve karmaşa, tereddütler, güvensizlik... yanyana ve içiçedir. Çözüm arayışları ve şahsi-kollektif tartışmalar, bir seviye tutturmak çabasıyla ve ısrarla sürdüğü müddetçe farklı, yer yer zıt renklere bürünen bu karmaşa sadece bir zaaf değil aynı zamanda bir imkandır.”² Dolayısıyla bir kriz, buhran söz konusu olduktan sonra onu felaha kavuşturmak yolundaki çabalar çeşitli ve zorlu bir süreci başlatacaktır.

Sorun gidermeye yönelik tecrübelerden olarak Osmanlı Devlet’indeki tercüme faaliyetleri, üzerine durulması gerekli alanlardandır. Karşı karşıya gelen iki medeniyet havzasından biri diğerini ihata edebilmek için evvela birbirini anlamayı başarmak zorundadır. Tercümelemler ise bu çabanın en mümbit yardımcılarından olur.

¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, (Haz. Zeynep Kerman) *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul, Dergâh

² İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girişi*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012, s.6.

Bu çalışmanın amacı, Tanzimat Fermanı ile başlayan ve Cumhuriyet'in ilanı ile ülkenin resmi hayat tarzı haline getirilen Batılılaşma hareketinin etkilerini, Ahmet Mithat Efendi'nin Letâif-i Rivâyât adlı külliyyâtında işlenen sosyal kavramlar üzerinden anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmaktır.

Yazarın romanlarında ele aldığı sosyal kavramların bir kısmı Osmanlı edebî ve kültürel terminolojisine yeni girmiş ve içerik olarak da yeni addedilen kavramlar olmakla beraber bir diğer kısmı içeriği yenilenmiş eski kavramlardan oluşmaktadır. Bu noktada izah edilmesi gereken bu iki grubun teorik olarak nasıl birbirinden ayrılacağına dair bakış açımız olacaktır. Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarında yer verdiği, kaynağı Batı'lı düşünür ve edebiyatçılar olan yeni kavramlar için 'tercüme kavramlar' ifadesi kullanmayı tercih ediyoruz. İçeriği değişmekle beraber eskiden beri kullanılmakta olan kavramlar için ise 'devşirme kavramlar' ifadesinin uygun olacağını düşünmekteyiz.

Devşirme sistemi bilindiği üzere Osmanlı Devleti'ne özgü bir kendine mal etme sistemidir. Bu sistemin özünde hem kendine güven hem de farklı unsurlarla zenginleşip güçlenebileceğine dair inanç yatmaktadır. İmparatorluk tecrübesi boyunca farklı etnik ve dini kökenlerden olup devşirilen yabancı unsurlar devletin gücünün ve sisteminin yenilenecek devamına hizmet etmişlerdir. Sistem yani kavramsal çerçeve aynı kalmış fakat içerik yani devşirilen unsurlar sürekli değişmiştir.

Erken dönemlerden başlayarak ağırlıklı olarak 19.yüzyıl boyunca ve ardından gelen süreçte bir takım kavramlar Batı medeniyeti ve kültüründen devşirilmiş ve Osmanlı medeniyeti ve kültürüne mal edilmiştir. Epistemolojik yaklaşım farkları dolayısıyla Osmanlı için yeni olan teknik ve bilimsel kavramlar ise oldukları gibi tercüme edilerek yine kendi kültür havzasının dilinde ifadesini bulacak halde sunulmuştur. Çalışmamızda ele aldığımız, Ahmet Mithat Efendi'nin işlediği sosyal kavramlar kanaatimizce devşirme kavramlar olarak değerlendirilebilecek niteliktedirler.

Edebiyat sahasında Ahmet Mithat Efendi, bu hususun erbabı sayılabileceğinden, onun Letâif-i Rivâyât'ını kendimize araştırma alanı seçmek istedik. Hasan Akay'ın ifadesiyle 'aslına değil zihniyetine sâdık' tercümenin tarafında duran ve tanıştığı 'yeni'nin kendi kültür ve medeniyeti açısından değerini ve önemini önceleyen bir tavrı sürdüren Ahmet Mithat Efendi, Batılılaşma devri Osmanlı edebiyatında tercüme faaliyetleri ve bunların akisleri gibi bir konu işlenirken en özgün isim olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hislerin değiştirilmesinin fikirlerin değiştirilmesinden daha zor olduğunu bildiğinden Ahmet Mithat Efendi, edebiyat üzerinden İslam-Osmanlı Medeniyet çizgisine ait inanç ve güven hislerinin korunmasına yönelik çalışmalarını sürdürmüştür. Jale Parla'nın *Araba Sevdası* romanının Fatih Altuğ tarafından hazırlanan eleştirel basımına yazdığı Önsöz'de ifade ettiği şekliyle söylemek gerekirse Ahmet Mithat Efendi, Tanzimat döneminde ortaya çıkan, eski ve egemen epistemolojiyi yadsımadan Batı modellerini örnek alan Türk romanının temsilcilerindendir.³ Parla'nın da desteklediği üzere Ahmet Mithat, ait olduğu zihniyet dünyasına sâdık bir yazarlık serüveni yaşamıştır.

Bu noktaya özellikle vurgu yapılmasının sebebi Osmanlı tercüme faaliyetlerini izah ederken bir kısım akademisyenlerin, Osmanlı aydınlarının Batı'yı bütünüyle bir metin olarak ele alıp eksiksiz ve yanlışsız çevirme gayretinde olduklarını iddia etmeleridir. Özellikle Hilmi Ziya Ülken'in *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*⁴ isimli eserinde Tanzimat dönemi tercüme hareketine getirdiği eleştiriler bu anlamda belirleyici niteliktedir. Ülken, bir bütün olarak insanlık tarihi boyunca gerçekleştirilen tercüme faaliyetlerini ele aldığı eserinde Batı'nın tercüme çabalarını Osmanlı'nın son dönem tercüme faaliyetlerine nispetle daha sistematik ve işlevsel kabul etmektedir. Özellikle Alman felsefî ve bilimsel birikiminin gelişiminde Antik Yunan ile diğer medeniyet havzalarından yaptıkları tercüme faaliyetlerinin iyileştirici ve zenginleştirici etkisinden sitayişle bahseder. Buna karşın Ülken, Osmanlı'nın son

³ Jale Parla, "Önsöz", (Haz.Fatih Altuğ) *Araba Sevdası*, Rezaizâde Mahmut Ekrem, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s.34.

⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

döneminde vuku bulan -Ekmeleddin İhsanoğlu'nun *Büyük Cihaddan Frenk Fodulluğuna*⁵ isimli çalışmasındaki ifadesiyle 'selektif'- tercüme hareketliliğine eleştirel yaklaşmaktadır. İslam dünyasının Abbasiler döneminde başlatılan, sistemli ve yaygınlaştırılmış bir akış içinde süren tercüme faaliyetlerini ise bu medeniyet geleneğinin büyük bir başarısı olarak addeder. Tanzimat sonrası Osmanlı aydınlarının giriştiği tercüme çalışmalarını ise muadillerine nispetle yetersiz olarak değerlendirir.

Ayşe Banu Karadağ'ın 'Tanzimat Dönemi/Sonrası Çeviriler ve 'Çekinceli' Cesur Çevirmenler' isimli makalesinde aktardığı şekliyle Ülken'e göre yapılan tercümelerin büyük bir kısmı 'dağınık' ve 'gelişigüzel' dir, tesadüfidir. Tercüme çalışmalarını günlük ihtiyaçlara göre ve çok çabuk yapılmıştır. Tercüme yapıldığı gibi bırakılmış, okuyucuya tanıtılmak için hiçbir girişimde bulunulmamıştır.⁶

İhsan Fazlıoğlu *Kayıp Halka* isimli çalışması içindeki "İki Ucu Müphem Bir Köprü: Bilim ile Tarih ya da Bilim Tarihi" isimli makalesinde, Osmanlı bilginlerinin daha 16. yüzyıldan itibaren teorik ve teknik bilgi arasındaki farktan haberdar olduklarını belirtir. Avrupalıların teknik bilgide mesafe kat ettiklerinin farkında olduklarını açıklar.⁷

Ekmeleddin İhsanoğlu da adı geçen çalışmasında Osmanlı ilim adamlarının devletin kuruluşundan itibaren 'yeni' bilme tarzı ve kaydedilen yeniliklerden haberdar olduklarını örnekleriyle açıklar. Osmanlı İmparatorluk geleneği dışındaki dünyada geliştirilen bilim ve tekniklerin ihtiyaç nispetinde ithal edildiğinin örnekleri çoktur.

5 Ekmeleddin İhsanoğlu, **Büyük Cihaddan Frenk Fodulluğuna**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996.

6 Ayşe Banu Karadağ, "Batı'nın Çevirilmesini 'Medeniyet' Odağıyla Yeniden Okumak: Tanzimat Dönemi/Sonrası Çeviriler ve 'Çekinceli' Cesur Çevirmenler, (Haz, Fatih Altuğ-Mehmet Fatih Uslu) **Tanzimat Edebiyatı Osmanlı İstanbulu'nda Modern Edebi Kültür**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s.497.

7 İhsan Fazlıoğlu, "İki Ucu Müphem Bir Köprü: Bilim ile Tarih ya da Bilim Tarihi", **Kayıp Halka**, İstanbul, Paparsense Yayınları, s. 17-39.

İsmail Kara adı geçen çalışmasında, dönemin felsefe ile uğraşan çağdaş Müslüman aydınlarının sadece İslam felsefesini yeniden kurmak peşinde olmadıklarını belki modern Batı felsefesinin İslam-Osmanlı kültürü ve dili içinde veya İslam-Osmanlı kültürü kuvvetle hesaba katılarak nasıl inşa edilebileceği meselesi üzerinde daha ziyade kafa yorduklarını ifade eder. Verdiği örneklerle meseleyi çok boyutlu bir biçimde ele alan Kara, dönemin aydınlarının evvela kendi inanç sistemlerinden aldıkları ilham ve tasdikle yaklaştıkları sorunlara sistematik ve bilinçli çözümler üretme çabasında olduklarını gösterir.⁸

Osmanlı'yı tercüme ve telif eserlere yönelten saiklerin başında askeri mağlubiyetler saymadan geçilemez. Güç dengelerindeki büyük değişim, sebepleri ve sonuçlarıyla kültürel düzlemde bugün dahi tartışılmaya devam edilen tercümeler meselesini doğurmuştur. Tüm bu gerekliliklerle beraber dönemin düşünür ve aydınları için tercümelerin, özelde gençliği genelde tüm toplumsal yapıyı modern felsefenin dine karşı gelişen fikirlerinin olumsuz etkilerinden korumak maksadını da görmek önemlidir. Bu çalışmaya zemin teşkil eden hikâyelerin müellifi Ahmet Mithat Efendi'nin tercüme ve telif tarzı da bu hassasiyet çerçevesinde yani bireysel ve toplumsal fayda temelinde şekillenir.

Orhan Okay da *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı* isimli çalışmasında, Batı'dan yapılan ilk edebi tercüme olan Münif Paşa'nın *Muhaverat-ı Hikemiyye* (Felsefi Diyaloglar – 1859) isimli eseri üzerinden aynı konuya değinir. Eserin mukaddimesinden alıntı yapan yazar, bu yazının bir bakıma Tanzimat dönemi edebiyatının da mukaddimesi gibi olduğunu ifade eder. Okay'a göre Münif Paşa, dönemin diğer yazarlarının da ortak görüşlerini aksettirmiş olmaktadır.

Münif Paşa'nın görüşleri, tercümelerin her şeyden evvel faydalı ve güzel olmak amacına hizmet etmesi gerekliliğinde odaklanır. “Tanzimat yazarı didaktiktir, pragmatisttir. Onlara göre edebi eserin estetik değeri, verdiği bilginin getireceği faydayla ölçülür. Eğlendirerek öğretmek, öğretirken eğlendirmek.”⁹ Münif Paşa'nın

⁸ İsmail Kara, a.g.e., s. 26-27.

⁹ Orhan Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005, s.88.

dikkat çektiği ikinci husus ise Batı edebiyatından henüz bilinmeyen türleri, tarzları tanıtmaktır. Orhan Okay Münif Paşa'nın gayretine, Batı kültüründen dönem insanına hoş görünmeyecek olan değerleri de tanımanın ve belki onlara müsamahalı bir gözle bakmanın da ilave edilebileceğini ifade eder.¹⁰

Daha edebî bir karakter gösteren dönemin ikinci tercümesi Fenelon'un *Telemaque*'i için de mütercimi Yusuf Kamil Paşa, amacın ibretli, hikmetli bir hikaye anlatmak olduğunu altını çizer. Gerek manzum bir takriz yazısı kaleme alan Kemal Efendi gerekse eserin mukaddimesini yazan Yusuf Kamil Paşa eserde görünen ve görünmeyen iki veçhe olduğunu ifade ederler; görünüşte hikaye, aslında hikmetlerle dolu söz.¹¹

Sureta nakl-i hikayet görünüür
Lakin erbabına hikmet görünüür

beyti, Tanzimat aydınının elindeki malzeme ile yapmak istediğini çarpıcı bir şekilde formüle etmektedir. Okay, Tanzimat döneminde Batı'dan yapılan ilk tercümelerde edebî değerler değil, hikmetin ön planda tutulduğunu açık olduğunu belirtir.¹²

Özellikle Tanzimat devri, tercüme noktasında fayda temelinde bir takım tercihlerde bulunmuş bir devirdir. Fakat kimin hangi faydayı götüğü noktası meselenin farklı bir boyutudur. Tanzimat içinde bir tarafta, Hasan Akay'ın "Modern Türk Şiirinde Çarpıcı Bir İlişki: Elektriğe İlan-ı Aşk" isimli makalesinde Roger Garaudy'den aktarımla ifade ettiği üzere 'terakki dini'ne¹³ iman etmiş bir grup yer alırken diğer tarafta Doğu-Batı aksında sentezden yana tavır geliştirenlerin bulunduğu bir hakikattir. Şinasi çizgisinde başlayan ilk grup Tanzimat sonrasında daha etkili olacak ve Servet-i Fünûn hareketi çevresinde edebî hayatı domine edeceklerdir. Akay'ın adı geçen makalesinde ifade ettiği üzere Şinasi, "İslamî felsefe

¹⁰ Orhan Okay, a.g.e., s.88.

¹¹ Orhan Okay, a.g.e. s.88.

¹² Orhan Okay, a.g.e., s.88.

¹³ Hasan Akay, "Modern Türk Şiirinde Çarpıcı Bir İlişki: Elektriğe İlan-ı Aşk!", İstanbul, **İlmî Araştırmalar** 12, 2012, s.16.

kültürünü Batı düşüncesi yanında ikinci bir kültür gibi taşımadığından birçok Tanzimat aydınının ikilemi”¹⁴ kendisinde görülmez. “O, seçimini yapmış, yeteneklerini, Batı uygarlığı yönünde kullanmıştır.”¹⁵ Dolayısıyla bir tercüme söz konusu olacaksa Şinasi ve kendisiyle aynı çizgide yer alan *19. Asır Manzumesi* yazarı Sadullah Paşa gibi isimler için, Doğu-İslam-Osmanlı dünyasının felsefesi, tekniği ve kültürüyle Batı’yı bir bütün olarak tercüme etmesinde bir beis bulunmamaktadır.

Buna karşın İsmail Kara, bahsi geçen çalışmasına konu olan Babanzâde Ahmet Nâim Bey’in de içinde bulunduğu İslamcılık hareketi çevresinin, diğer akımlara nazaran daha mesuliyetli, soğukkanlı, derin ve fonksiyonel tavırlar takınmış olduklarını belirtir. Bunun da Batı’dan alınacak maddî ve fikrî unsurların, dini tahribe dönük değil, tahkime yönelik bir fonksiyon icra etmesi doğrultusunda bir beklenti veya siyasete istinaden yapıldığına işaret etmiştir. Beşir Fuad, Abdullah Cevdet, Baha Tevfik, Celal Nuri, Ahmet Nebil ve benzerlerinin Batı dünyası içinde marjinal ve fakat materyalist, pozitivist, sosyolojist “moda” yazarları, eserleri ve konuları tercih etmelerine karşılık, onların tercüme için Avrupa üniversitelerinde ders kitabı olarak okutulan, kalitesi ve muhtevası müsellemler, daha işin başında dine karşıtlık davası gütmeyen yazarların felsefe grubuna dair hacimli kitaplarını tercih ettiklerini belirtir.¹⁶ Kara, Ahmet Mithat Efendi’nin de bu gruba dahil olduğunu, verdiği örneklerle göstermektedir.

İsmail Kara meseleye devamla, mezkûr İslâmcı cephenin Türkçe’ye tercüme edilen ve nisbî bir okuyucu kitlesi bulan Büchner ve Haeckel gibi üst tabakada yer almayan düşünürlerin din karşıtı söylemlerine, Batı felsefesi çizgisinin kendi dönemleri itibariyle son aşamalarında ortaya çıkan tenkit ve tartışmaları devreye sokarak cevap ürettiklerini ifade eder.¹⁷ Böylece bu isimler, hem daha yeni felsefî tartışmaları takip etme ve daha derin felsefî problemlerle meşgul olma imtiyazı elde ettiler hem de materyalist-pozitivist düşünce ve iddialarını aynı kültür havzasının

¹⁴ Hasan Akay, a.g.m., s.11.

¹⁵ Hasan Akay, a.g.m., s.11.

¹⁶ İsmail Kara, a.g.e., s.30.

¹⁷ İsmail Kara, a.g.e., s.30.

düşünce, tartışma ve iddialarıyla tashih ve saf dışı etmiş, zayıflatmış oldular.¹⁸ Bu dönemde söz konusu aydınlar tarafından ilmî yetkinliği tartışma götüremeyecek derinlikte ve olgunlukta eserlerin kaleme alındığını da belirtmek gerekmektedir.

Muhittin Macit'in İslam Ansiklopedisi "Tercüme Hareketleri" maddesinde ifade ettiği üzere insanlık tarihi tercüme hareketleri içinde ikinci sırada yer alan, 8.yy-10.yy arasında İslam dünyasında, Pehlevice, Grekçe ve Süryanice'den Arapça'ya yapılan aktarımlardır. Bu sistemli hareketlilik sonucunda bir takım tercüme yöntemleri geliştirilmiştir. Batı medeniyeti ve özellikle Skolastikleri de etkileyen söz konusu görüşler 'ad verbum'(lafzi) ve 'ad sersum'(manaya göre) şeklinde isimlendirilirdi. Emeviler Dönemi verimi olarak Huneyn ismi ile bütünleşmiş bu yöntemlerden İslam dünyası için kabule şayan olanı manaya göre tercüme yöntemidir. Huneyn'in geliştirdiği yöntem, esas metnin sentaksı dışına çıkıp abartılı bir lafzilikten uzak durarak yalnızca cümlenin genel anlamını vermeye yöneliktir.¹⁹

İslam medeniyet geleneği içinde, Mehmet İpşirli'nin "Lale Devrinde Teşkil Edilen Tercüme Heyetine Dair Bazı Gözlemler" başlıklı makalesinde ifade ettiği gibi, Abbasiler'den el-Mansur zamanında eski Yunanca'dan bazı klasiklerin tercümeleri ile başlayan sistemli hareket, Harun er-Reşid zamanında önceki tercümelerin gözden geçirilerek pek çok yenilerinin eklenmesiyle sürmüştür. Sonraki süreçler telif çalışmalarının sürmesiyle belirginleşir. Bundan sonraki dönemde İslam ve Türk devletlerinde bu ölçüde yaygın ve sistemli bir tercüme faaliyeti görülmemekle beraber hükümdar teşviki, siparişi ile meydana gelen tercümeler mevcuttur. Osmanlı dönemi içinde ise Lale Devri'nin ileri görüşlü sadrazamı Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'ya kadar sistemli ve şümüllü bir tercüme faaliyetinden bahsedilemeyeceğinden bahseder İpşirli.²⁰

¹⁸ İsmail Kara, a.g.e., s.31.

¹⁹ Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri", **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, s.502.

²⁰ Mehmet İpşirli, "Lale Devrinde Teşkil Edilen Tercüme Heyetine Dair Bazı Gözlemler", (Haz.)Ekmeleddin İhsanoğlu, **Osmanlı İlmî ve Mesleki Cemiyetleri**, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1987, s.33.

Daha evvelki tercüme faaliyetleri, padişahların, sadrazam yahut vezirlerin emriyle gerçekleştirilen münferit çevirilerdir. Fakat artık 18.yy'a gelindiğinde siyasi, sosyal ve kültürel konjonktür farklı işleyerek sistemli bir tercüme hareketini vazetmiştir. Söz konusu hareketliliğin sebepleri noktasına çalışmanın ilerleyen safhalarında detaylı bir şekilde değinilecektir. Fakat bu bölümde bu ayırım noktasına işaret edilmesinin sebebi, Osmanlı'nın tercüme yapma pratikleri ve saikleri noktasındaki seçici tavırlarının tarihsel arka planına açıklık getirme ihtiyacıdır. Fazlıoğlu'nun çalışmasında ifadesini bulan Osmanlı İmparatorluğu'nun yapıp etmelerini belirleyen özgüvenin dayandığı güçlü ve olgun bir gelenek söz konusudur.

Tahsin Görgün "İslami Tefekkür Geleneği ve Önemi" isimli makalesinde gelenek kavramı üzerinde durarak geleneği oluşturan ilkelerden bahisle, bilinirlik, anlaşılabilirlik, tatbik edilebilirlik, geçerlilik ve insicamlı olma ilkelerini açıklar. Bunlara ek olarak ise melhuz ve melfuz ilkelerden bahseder. Görgün'ün tarifine göre melhuz ilkeler, kişinin ancak o geleneğe mensup olarak vâkıf olabileceği, zikredilmese de bilinen, geleneğin kendisini oluşturan unsurların toplamından fazla şeylerdir. Melfuz unsurlar ise bir şekilde dile getirilen unsurlardır.²¹ Bu noktadan hareketle Görgün, Batı biliminin, mesela Türkiye'de başarılı temsilciler ortaya çıkarmayışı, bu bilimin içinde ortaya çıktığı geleneğe nüfuz edilemeden, sadece melfuz olanla iktifa edilmesinden kaynaklanmaktadır şeklinde bir değerlendirmede bulunur.²² Yani iki medeniyet dairesini oluşturan tasavvur dünyasının farklılığı, Osmanlı özelinde İslam Medeniyet dairesinin Lale Devri'nden itibaren geliştirdiği başta askeri olmak üzere pratiğe yönelik çözümler derinlemesine bir sentezin hayata geçirilmesi önünde engel teşkil etmiştir. Zira Görgün'ün ifadesiyle, Batı felsefe-bilim geleneğinin melhuz ilkelerine vukufiyet kesbedebilmek söz konusu olmamıştır.

Paul Ricoeur'un *Çeviri Üzerine* isimli çalışmasında çokça zikrettiği *After Babel* adlı George Steiner'a ait çalışmanın hareket noktasını ifade eden Babil Efsanesi, İslam ve Batı felsefe-bilim gelenekleri arasında ne denli büyük bir tasavvur farkı bulunduğunu gözler önüne sermesi bakımından dikkat çekicidir. Babil Efsanesi,

²¹ Tahsin Görgün, "İslami Tefekkür Geleneği ve Önemi", **Bilimname** VI, 2004/3, s.99-100.

²² Tahsin Görgün, a.g.m., s.100.

Hristiyan doktrinleri ile bir şekilde ilişkili olan Batı'lı yeni bilme tarzının Tanrı-insan ilişkisine bakışını somutlaştıran bir özelliğe sahiptir. Zira Tanrı karşısında büyük bir başarı elde eden insan nesli Tanrı tarafından kıskanılarak cezaya çarptırılır ve tek bir dille konuşabiliyorken çok dilli insanlar topluluğu olma 'lanet'i ile yaşamak zorunda kalır.²³

Kur'an-ı Kerim'in Hucurat Suresi 13. ayette "...Ve sizi kabileler kıldık ki birbirinizi tanıyasınız." diye ifade edilen ve bir hayır, bereket vesilesi olarak açıklanan farklı dillerden ve milletlerden olma halinin Batı geleneği açısından ne denli olumsuz bir tasavvur eşliğinde sunulduğunu görmek mühimdir. İki medeniyet dairesi arasındaki tasavvur farkı bu denli büyük olduğu için, Görgün'ün de ifade ettiği gibi Batı'lı kaynakları tercüme ederken melhuz ilkelere vâkıf olamama hali Osmanlı aydınlarını derinlemesine bir tercüme faaliyetinden alıkoymuş olabilir. Fakat söz konusu ilkelere vukufiyetin gerekliliği yahut imkanı noktası bahsi diğerdir.

Ali İhsan Kolcu'nun *Türkçe'de Batı Şiiri* isimli çalışmasında ifade ettiği üzere, Tanzimat devri aydınları arasında da, özellikle ilk tercüme dalgası atlatıldıktan sonra, tercüme usulüyle ilgili problemler gündeme gelir. Bir çok farklı görüşün dile getirildiği bu evrede Osmanlı edipleri tercüme usulü konusunda değişik teklifler ortaya attılar. Bu tekliflerden birincisi harfiyyen tercüme usulüdür. Bu yöntemin kusur ve sakıncaları kısa zamanda kavranmış ve terk edilmiştir. İkinci usul, anlamın muhafaza edilip dilin imkanları içinde anlamı ifadeye çalışmaktır ki Tanzimat devri şiir tercümelerinde çoğunlukla bu yöntem kullanılmıştır. Üçüncü metot ise en zor olanıdır, "anlamın ve şiir estetiğinin muhafaza edilip çevrildiği dildeki letafet ve selasetini taşımasına azami dikkatin gösterileceği metot".²⁴

Genel hatlarıyla bu üç yöntemin ağırlıklı olarak kullanıldığı Tanzimat devrinde 'volapük' ve 'traduction libre' yöntemleri de yaygın olmamakla birlikte kullanılmaktaydılar. Ahmet Mithat Efendi, Muallim Naci, Ahmet Cevdet Bey, Necip Asım Bey, Kemal Paşazade Said, Hüseyin Daniş ve Mehmed Celal gibi isimler

²³ Paul Ricoeur, **Çeviri Üzerine**, çev. Sündüz Öztürk Kasar, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008.

²⁴ Ali İhsan Kolcu, **Türkçe'de Batı Şiiri**, Ankara, Salkım Söğüt Yayınları, s.115.

tercümelerin nasılı ve niçini noktalarında görüş belirten ve tartışmalara dahil olan isimlerdir.

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde daha tafsilatlı ele alınacak olan konuyla ilgili dönemde tercüme meselesine en çok önem veren isimlerden biri olarak Muallim Naci'nin görüşlerine yer vererek meseleyi örnekleyebiliriz. “Muallim Naci ve Tercüme” isimli makalesinde Fevziye Abdullah Tansal, Naci'nin harfiyyen ve mealen tercüme yöntemlerini zaman zaman kullandığını belirtmektedir. Naci, lüzumu oldukça tercih edilen bu yöntemlerden mealen tercümenin tercihe şayan olduğu görüşündedir. Doğu ve Batı dillerinden tercüme yapmış olan Muallim Naci'nin Fransızca'dan kırk dokuz tane tercümesi bulunduğu belirtilmektedir.²⁵

Hilmi Ziya Ülken'in eleştirisine geri dönmek gerekirse, Tanzimat devrinde belki Alman klasik okulu gibi bütünlüklü bir çeviri faaliyetine girişilmemesinin sebebi ise kendi medeniyet birikimine olan güvendir. Dönemin aydın ve düşünürlerinin çoğunda klasik İslam felsefe-bilim kaynaklarının modern felsefe-bilim terimlerini karşılamada yeterli olduğu düşüncesi hakimdir. Bu nedenle de materyalist-pozitivist akımlara yakın duran isimler -örneğin Beşir Fuad ve çevresi yahut Baha Tevfik ve arkadaşlarının çıkardıkları *Felsefe Mecmuası* kadroları- de dahil olmak üzere modern felsefe-bilim terimlerine karşılık olarak Arapça kökenli ıstılahların kullanılmasında hem fikirdirler.

İhsan Fazlıoğlu “İki Ucu Müphem Bir Köprü: Bilim ile Tarih ya da Bilim Tarihi” isimli makalesinde Eğinli Ebu Sehl Nu'man b.Salih'in (ö.1166 h./ 1753 m.'den sonra) Tebyin-i a'meli'l-misaha isimli Türkçe eserinde, Batı Avrupa ve İngiltere'deki ilm-i misaha konusunda fikir serdederken üç maddeyi özellikle vurguladığından bahseder. “Birincisi, Batı'daki konuyla ilgili bu bilgilerin asıl kaynağı Endülüs İslâm medeniyetidir, başka bir deyişle bu medeniyetten tercüme edilen kitaplar sayesinde Avrupa'da bugün bu bilgi birikimine ulaşılmıştır. İkincisi, tüm bu ilimlerin aslı (teorisi), bizde yani Osmanlı coğrafyasında mevcuttur.

²⁵ Fevziye Abdullah Tansal, “Muallim Naci ve Tercüme”, **Tercüme Dergisi**, 4. cilt, 22. sayı, 1943, s.240.

Üçüncüsü, sorunun sıklet noktasıdır: ‘Ama bizde bu işlerin amelî-tatbikî tarafı, kısaca mühendislik/teknolojik tarafı eksiktir.’ Eğinli, olayın bağlamı dikkate alındığında şunu da demek istemektedir: ‘Aslı/teorisi bizde olduğu için istediğimiz zaman amelî-tatbikî tarafı da inşa edebiliriz.’”²⁶

Osmanlı İmparatorluğu’nun eylemlerini şekillendiren, belirleyen öz-güvenli tavrın neticesi girişilen tercüme faaliyetleri ve teknoloji aktarımının nasıl bir dönüşümü beraberinde getirdiği ve bunun bütün bir Osmanlı yapısı içinde tarihsel ve mekânsal açıdan homojen bir dağılıma sahip olup olmadığı meselesi ayrı bir konudur. Zira tarihi süreç bürokratik ve toplumsal karşılaşmaların yanında savaşlarla da yürünen bir yolun sonunu henüz getirmiş değildir ve dolayısıyla ‘buhran’ çeşitli biçimlerde hala sürmektedir. Buna rağmen büyük resim bitmiş ve net bir suret ortaya çıkmışçasına yapılan yorumların eksik kalacağı kanaatindeyiz. Tamamlanmamış bir sürece dair geliştirilen yaklaşımlar bir de taraflı olunca ‘vigist’ tepki yani geçmiş bugünün kavramlarını verecek şekilde düzenlemeye çalışma haline gelir. Tarihsel ve bağlamsal gerçekliklerden kopuk bir takım genel yargılar nedeniyle meselenin önemi de hakikati de örtülebilmektedir.

Anakronik ve vigist tavrın sosyolojik arka planında yorumlayıcıların Osmanlı aydın kesimi içinden kimlere daha yakın durdukları meselesi yatar. Zira Niyazi Berkes’in ‘Türkiye’de Çağdaşlaşma’ isimli eserinde de dile getirdiği gibi Tanzimat ile başlatılan yoğun değişim ve dönüşüm sürecinde ‘Yeni-Osmanlılar’ diye tabir edilen grubun oldukça heterojen bir mahiyet arz ettiği açıktır. Bu grubun yurt içinde ve yurt dışında algılanışları oldukça farklıdır. Berkes şöyle ifadelendirir meseleyi:

“Bu terimin (Fransızca *Jeune*, İngilizce *young*) başlıca iki grup için kullanıldığını görürüz: (a) Osmanlı kurumlarını eski saf geleneklerine döndürme yanlısı olan ıslahatçılar; (b) Şeriatın zamanın ihtiyaçlarını karşılamadığı, devlet-din bileşiminin artık olanağı kalmadığı, devleti dinden ayırıp Avrupa modeline göre kurma gerektiği

²⁶ İhsan Fazlıoğlu, a.g.m., s.26.

düşüncesinde olanlar. İkinciler, genel olarak, Avrupa’da okumuş, ya da dinsizleşmiş sayılan ve döndüklerinde hiç de iyi izlenimler bırakmayan kişiler olarak gösterilir.”²⁷

Bu mevzuyu açıklarken Berkes, tek tip bir Osmanlı aydın tipolojisinden bahsetmenin söz konusu olmadığı sonucuna varmaktadır. “19. Asır Manzumesi” isimli eserinde Sadullah Paşa ikinci gruba örnek verilebilecek bir tavır geliştirerek, Batı’nın tekniği ve ilmi ile ne denli hayranlık uyandıracak bir medeniyet olduğunu vurgularken dahi –farklı saiklerle de olsa- ifadelerinde içinden konuştuğu medeniyetin değerler sisteminin kavramlarını ve kabullerini kullanmaktadır.

İhsan Fazlıoğlu’ nun “Kayıp Halka” isimli çalışmasında ifade ettiği gibi, Osmanlı-Türk aydınının hem kendinin hem de kendi dışındakinin bilme tarzının tarihine yönelmesi, belirli oranda dışarıdan uyarılmış bir önermedir. Uyarılan bu dikkat ilk önce kendi bilgi birikimine atıf yaparak tezahür eder.²⁸ Dolayısıyla ihtiyaç yönünde şekillenmekten imtina etmeyen bir yapıdan söz ettiğimizin bilincinde olmak durumundayız. Batıdan yapılan aktarımların –teknik yahut kavramsal- rastgele ve adeta bir telaş tablosu içinde gerçekleştiği iddiası bütünüyle doğru değildir. Ne var ki bu tespitin, bir kısım Osmanlı aydını yahut bir kısım aktarımlar için doğru olması muhtemeldir.

Saliha Paker de çeviribilim ve özellikle Osmanlı tercüme faaliyetleri üzerine yaptığı çalışmalarında Osmanlı Medeniyetine has bir tercüme metodolojisinden bahsetmenin mümkün olduğuna ve bu metodolojinin keşfi için Arap-Fars ve Türk ortak kültürel alanına dair inceleme ve değerlendirmelerin yapılması gerektiğine vurgu yapar. Te’lif, terceme ve nazire kavramları arasındaki farklar üzerine düşünülerek bunun sağlanabileceğini düşünür. Cumhuriyet ideolojisinin, Paker’in bahsettiği, Osmanlı ortak kültürel alanını yok sayarak kendini meşrulaştırdığını açıklar.²⁹ Zira Paker’e göre Itamar Even-Zohar’ın *The Making of Culture Repertoire and the Role of Transfer* isimli çalışmasındaki kavramsallaştırmasıyla bir “kültür

²⁷ Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, İstanbul, Doğu-Batı Yayınları, 1978, s.277.

²⁸ İhsan Fazlıoğlu, a.g.m., s.26.

²⁹ Saliha Paker, “terceme ve Nazire Olarak Çeviri: Kültüre Bağlı Kavramlar ve Osmanlı Çeviri Tarihi Araştırmalarına Bir Kavramsal Çerçeve Kurmak”, **Journal of Turkish Studies**, cilt 33, sayı 2, 2009.

repertuarı”³⁰ oluşturmaya yönelik tercüme çalışmaları kültüre ve zamana bağlı olarak düşünülmelidir. Osmanlı özelinde düşünüldüğünde, olgunlaşmış bir yapı olarak görülen Osmanlı kültür atmosferine olan güvenin şekillendirdiği bir tercüme yaklaşımı ortaya konulmuştur.

Dolayısıyla Osmanlı bilgin ve aydın kesimi kendi anlam ve değerler dünyaları içinden, kendi alem, insan ve doğa tasavvurlarının süzgecinden geçirerek ‘yeni metne’ yaklaşmışlardır. Bu noktada farklılaşan mesele Batı’ya verilen tepkinin mahiyetinde kendini gösterir. Toplumun her katmanında değişime uğrayarak sürer ve evrilir.

Doğal olarak zikzaklar ve karmaşayla örülmüş bir teyakkuz hali olan buhran süreci, birbirinden bu denli ayrı bakış açılarına sahip iki dünya görüşünden birinin mahiyeti ve pratikleri itibariyle yıkıcı karakteri dolayısıyla acılı bir tecrübeye de dönüşebilmektedir. Batı söz konusu olduğunda karşıtlığın sömürü ve ezme şeklinde tezahür etmesinin sebeplerini açıklayan özgün bir yaklaşımı, Ahmet Davutoğlu’nun “Medeniyetlerin Ben-İdraki”³¹ isimli makalesinden okumak mümkündür. Davutoğlu medeniyet havzalarının karakterini analiz ederken Osmanlı İmparatorluğu’nun medeniyet tecrübesini ‘güçlü-esnek ben-idraki’ kategorisine yerleştirmektedir. Batı ise ‘güçlü-sert ben-idraki’ özelliklerini taşımaktadır. Dolayısıyla Osmanlı tecrübesi güçlü olmasıyla olgun ve köklü bir yapı oluşturabilmişken, esnek yapısı onun yenilik ve farklılıklara açık olmasını sağlamıştır. Batının kavramlar dünyasını dışlayıcı bir tavra bürünmesinin önüne geçen ise ‘sert’ karakteri olmuştur.

Zaten Osmanlı Medeniyeti, Toynbee’nin Avrupa’yı eleştirirken kullandığı nitelemeyle söylersek, ‘ben-merkezli tarih idraki’ ne sahip değildi. Batı, Avrupa kendisini merkeze alan bir tarih ve coğrafya tanımlaması yapmaktadır. Bu bakışı onun güçlü-sert ben-idraki ile birleşince kendinden menkul bir otorite olma hali ve yıkım husule gelmiştir. Osmanlı-İslam dünyası özellikleri açısından bakıldığında ise

³⁰ Itamar Even-Zohar, “The Making of Culture Repertoire and the Role of Transfer”, (haz.Saliha Paker) **Translations(Re)shaping of Literature and Culture**, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002, s.168.

³¹ Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben-İdraki”, **Divan**, İstanbul, 1997/1.

– genel planda– Batı'nın gerek kavramları gerekse pratikleriyle ele alınması ve değerlendirilmesinde bir sakınca görülmemesi refleksi gelişmiş olduğu görülür.

Osmanlı tercüme geleneğinin nitelikleri ve hassasiyet noktaları ile bunların derinlikli sebeplerine dair kısaca da olsa yaklaşımları paylaşmamızın temel nedeni, çalışmamıza konu olan Ahmet Mithat Efendi'nin hikâye ve romanlarında söz konusu ettiğimiz bakışın tebâruz ettiğini tespit etmiş olmamızdır.

Saliha Pakar, *Metnin Halleri: Osmanlı'da Te'lif, Tercüme ve Şerh* isimli kitaptaki “Terceme, Te'lif ve Özgünlük Meselesi” başlıklı makalesinde Ahmet Mithat'ın özgün tarzına değinerek onun, ‘terceme yollu yazmak’ stratejisini kullandığını belirtir. Pakar'e göre Ahmet Mithat, “Osmanlı terceme pratiğini sadece *harfiyyen* ya da *mealen* gibi klişe betimlemelere indirgenemeyecek ve değişik nüanslar içeren bir dizi metin üretme pratiği olarak dile getirmiş”tir.³² Ahmet Mithat tercüme etmek üzere ele aldığı eserleri “kendi döneminin bağlamına göre (hem dil hem içerik bakımından) yenilediği (yani değiştirdiği) bir metin olarak betimlemekle, günümüzde ‘yeniden çeviri’ adı verilen olgunun temel amaçlarından biri olarak gözlemlenen ‘güncelleştirme’ ediminin açık ve ilginç bir örneğini sunmuş olur.”³³

Yukarıda dile getirilen meseleler, çalışmanın diğer bölümlerinde ayrıntıları ve farklı boyutlarıyla ele alınacaktır. Tüm bu dikkat noktaları ışığında çalışmanın amacı, Ahmet Mithat Efendi'nin tercüme yaklaşımı çerçevesinde *Letâif-i Rivâyât* isimli külliyâtında ele aldığı sosyal kavramları irdelemektir.

³² Saliha Pakar, “Terceme, Te'lif ve Özgünlük Meselesi” (Haz.Hatice Aynur-Müjgan Çakır-Hanife Koncu-Selim S. Kuru-Ali Emre Özyıldırım) *Metnin Halleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014, s.46.

³³ Saliha Pakar, a.g.m., s.46.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. OSMANLI BATILILAŞMA DEVRİNDE TERCÜME

“Medeniyet sürekli bir yürüyüştür. Max Scheler’in dediği gibi her ulus büyük medenî akışla birleşen ve ona karışan yeni bir sudur. O kendinden bir şeyler getirir; fakat onu büyük akışa katmasını bilmezse hiçbir şey yapmış olmayacaktır. Medenî akışa ayak uydurmak demek ona karıştığı yere kadar bütün fikir mahsullerini tanımak ve onlarla yoğrulmak demektir. Ostwalt Spengler’in sandığı gibi, kendi içine kapanmış, başkalarından habersiz ve kendi kendine doğup büyüyen, devresini tamamlayan medeniyetler yoktur. Eski Sümer ve Mısır Yunan’a, Yunan Latin’e ve İslâm’a, İslam ve Latin dünyaları Rönesans vasıtası ile Avrupa medeniyetine ulaşır. Bu sürekli yoldan ayrılan ve ayrı kalan dallar kendi kendine çürüyüp düşmeye mahkumdur. Eski Amerikan medeniyetleri bundan dolayı yarı kalmış ve yemişlerini vermeden kaybolup gitmiştir.”³⁴

Medeniyetlerin inkişafı ve büyümesinde merkezi bir konuma sahip olan tercüme hareketleri insanlığın ortak mirasını başka milletlere, başka coğrafyalara ve başka dillere taşıyan en önemli vasıtaadır. “Bundan dolayı geçmişte ve bugün dünya medeniyet tarihine mührünü vuran toplumların tarihi araştırıldığında; onların büyük bir tercüme hamlesini idrak ettiklerini ve bunun sonucunda kendilerini yeniden şekillendirdiklerini böylece daha sağlıklı bir kimliğe kavuştuklarına şahit olunmaktadır.”³⁵ Bu anlamda güçlü örneklerden biri olarak Osmanlı tecrübesinde gerçekleşmiş olan Tercüme hareketlerini ele almak önemli veriler sağlayacaktır. Tarihi sürekliliği içinde izlendiğinde bir takım önemli gelişmelere ve dönüşümlere sahne olan Osmanlı coğrafyasında vücuda getirilen ve çeşitli etkilere yol açan tercümelerle ilgili söz söyleyebilmek için evvela İslam Medeniyeti tercüme hareketlerinden bahsetmek gerekmektedir. Zira İslam Medeniyeti’nin önemli bir birimi olarak Osmanlı İmparatorluğu, İslam Medeniyeti içinde akmaktadır.

³⁴ Hilmi Ziya Ülken, **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s.VIII.

³⁵ Ali İhsan Kolcu, **Türkçe’de Batı Şiiri**, Ankara, Salkımsöğüt Yayınları, 2008, s.20.

Teknik anlamda “tercüme hareketleri” denildiğinde genel olarak medeniyetlerin ve kültürlerin birbirleriyle karşılaşp temas kurmaları sırasında birikim ürünü eserlerin karşılıklı nakledilmesi anlaşılmaktadır. İslâm düşünce tarihi açısından tercüme hareketleri terkibi, özellikle VIII, IX ve X. yüzyılları içine alan dönemde kadîm kültür ve medeniyet birikimlerinin İslâm’ın medeniyet dili olan Arapça’ya aktarılmasını ifade etmektedir.³⁶

Tercüme (terceme) kelimesinin klasik dönemlerde “çeviri” anlamında kullanılıp kullanılmadığı tartışmalı olmakla birlikte Câhiz’in (ö. 255/869) Kitâbü’l-Hayevân adlı eserinde (I, 75-78) kelime defalarca geçmekte, ayrıca “nakil” ve “tahvil” kelimeleri kullanılarak tam bir tercüme felsefesi yapılmaktadır. Başta İbnü’n-Nedîm’in el-Fihrist’i olmak üzere klasik kaynakların çoğunda nakil kavramı tercüme yerine kullanılmıştır. İbnü’n-Nedîm’in eserinde (el-Fihrist, s. 111) tercüme lafzının, sadece Ebû Abdullah Müfecca‘ isimli bir dilciye atfettiği Kitâbü’t-Tercümân fî me’âni’ş- şî’r adlı eseri nitelemek için teknik anlamda geçtiği görülmektedir.

Tercüme kelimesinin etimolojisine dikkat edildiğinde, bir şeyin, durumun veya anlamın bir yerden bir yere, bir şeyden bir şeye aktarılmasını ifade ettiği görülmektedir. Buradan hareketle tercümenin, münasebeti olan iki şeyin birbirine nispetini yansıttığı fark edilebilir.³⁷

“*Terceme/tercüme*, Türkçeye Arapçadan girmiş, esasen Arâmî orijinli bir kelimedir. *Fa‘ale* veya *dehrece* vezninde gelen bu kelimenin, kök olarak ‘t-r-c-m’ harflerinden türediği düşünülmektedir (Fraenkel 1962:280; Orhonlu 1993: 175; Okıç 1966: 29). Osmanlı Türkçesinde, ‘terceme’ çeşitli varyantlarıyla bulunur³⁸. Polonyalı Türkolog Stanislaw Stachowski, *Studien über die Arabischen Lehnwörter im Osmanisch-Turkischen* isimli eserinde ‘terceme’nin 16. yüzyıl itibariyle ‘tercime’ ve ‘tercüm’ gibi varyantları bulunduğunu belirtir (Stachowski 1981: 140). Franciscus a Mesgnien Meninski de ünlü *Thesaurus Linguarum Orientalum Turcicae-Arabicae-*

³⁶ Muhittin Macit, “Tercüme Hareketleri”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s. 498.

³⁷ Muhittin Macit, a.g.e., s. 498.

³⁸ Paker ve Demircioğlu’nun çalışmalarında sıklıkla ifade ettikleri “terceme” vurgusuna rağmen çalışma boyunca yaygın kullanımı dolayısıyla biz “tercüme” kelimesini kullanmayı tercih etmekteyiz.

Persicae isimli eserinde bu varyantlara işaret eder. (Meninski (1680) 2000: 11444). Bu terim, Eski Anadolu Türkçesi (EAT) dönemindeki bazı harekeli metinlerde de ‘tercüme’ olarak harekelenmiştir. Benzer şekilde 19. Yüzyıl sözlükçüsü Ali Seydi de *Defter-i Galatât* isimli eserinde ‘terceme’ nin (sic.) Türkçede ‘terceme, tercime ve tercüme’ olarak üç şekilde telaffuz edildiğini, ancak *dehreçe* vezinde bir masdar olması nedeniyle doğrusunun ‘terceme’ olduğunu belirtir ve diğer varyantları galat olarak gösterir (Ali Seydi 1906-1907:1322).”³⁹

İslâm dünyasında tercüme hareketlerinin ilkelerine ve gerçekliğine dair söz söylerken, sahaya özgün katkılar sağlayan Saliha Paker’in özelde Osmanlı çeviri tarihi ve uygulamalarıyla ilgili çalışmalarında da ifade ettiği gibi⁴⁰, tercümelerin bir taraftan zamana-bağlı diğer taraftan da kültüre-bağlı olarak düşünölmeleri gerektiğini dikkate almak gerekmektedir. Gerek Paker gerekse tarih çalışmalarındaki metodik sapmalara işaret eden bir kısım çalışmalar dikkate alındığında, geçmişi okurken bazı temel hatalara sapıldığı gerçeği ile karşı karşıya kalınmaktadır.

Mezkûr hatalara işaret eden Ahmet Davutoğlu ilk olarak, yatay (eş-zamanlı toplumlar ve medeniyetler arasındaki mukayese) ve dikey (değişik zaman dilimleri arasındaki mukayese) “mukayeselerin gelişigüzel kullanımı ile bir toplumda yaşanan belli bir vetireyi evrensel kılıp, diğer toplumdaki bir tarihi olgu ile irtibatlandırma”⁴¹ sorununu dile getirir. “Metodik sapmalardan bir diğeri ise, özellikle, mutlakçı(absolutist) ve şimdilikçi(presentist) yaklaşım biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Kendi dönemlerinin değer yarguları ile tarihî olguları yargılamaya çalışan mutlakçı yaklaşımlar ile tarihî olguları şimdiki duruma nisbet edebildiği ölçüde değerli gören şimdilikçi yaklaşımlar özellikle, siyasi, ekonomik ve sosyal sistemlerin mekanik yapılanmalarının arka planlarını görebilme yeteneğini yok etmektedirler.”⁴²

³⁹ Cemal Demircioğlu, “Osmanlı Çeviri Tarihi Araştırmaları Açısından “Terceme” ve “Çeviri” Kavramlarını Yeniden Düşünmek”, *Journal of Turkish Studies*, 2009, c.33, s.160.

⁴⁰ Saliha Paker, “Türkiye Odaklı Çeviri Tarihi Araştırmaları, Kültürel Hafıza, Unutuş ve Hatırlayış İlişkileri”, *Journal of Turkish Studies*, 2004;28/1, s. 275-284.

⁴¹ Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetler Arası Etkileşim ve Osmanlı Sentezi”, (Haz. Coşkun Çakır) *Osmanlı Medeniyeti*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012, s. 4.

⁴² Ahmet Davutoğlu, a.g.m., s. 4.

Tarihi olguları değerlendirmede dikkate alınması gereken temel ilkeler ışığında İslam Medeniyeti tercüme faaliyetlerini incelerken, Batı-Avrupa zihniyetini şekillendiren din-bilim çatışması temelinden kurtularak söz söylemek en muteber yol olmalıdır. Buna rağmen bazı akademik çevrelerde, Batı-Avrupa zihin dünyası merkezli bir bakışla İslâm ve Osmanlı'nın geçmişini okuma eğilimi etkili olabilmektedir. Tercüme nokta-i nazarından meseleyi ele alacak olursak, gerek tercüme hareketlerini gerek diğer bilimsel gelişmeleri oluşturan İslâmî tasavvurun çatışmacı bir zemine oturmadığını teslim etmek zaruridir.

Bu noktada İbrahim Kalın'ın ele aldığı şu temel ilkeye dikkat çekmek gerekebilir; birey ve toplumların “ben” tasavvurları, “öteki” algılarını belirlemektedir. “Ötekini Sartre'ın ifadesiyle “cehennem” olarak görmekle bir fırsat ve zenginlik olarak görmek arasındaki fark nereden kaynaklanıyor? Tabiatı kendine akraba sayan ve hayvan isimlerini sıfat olarak kullanan bir Kızılderili'nin, “ben” tasavvuru ve “öteki” algısı arasında nasıl bir irtibat varsa, ötekini cehennem olarak gören bireyin ben tasavvuru ile öteki algısı arasında da öyle bir irtibat olsa gerektir. Kendini ontolojik manada evrenin merkezinde gören bir topluluk, herhalde başkalarını “barbar”, “parya” olarak görmekten çekinmeyecektir.”⁴³

Dolayısıyla Aydınlanma ile dönüşüme uğrayarak farklı bir “ben” ve “öteki” algısı geliştirmiş bulunan Batı Medeniyeti tasavvur dünyasına nazarla İslâm Medeniyeti, ötekini bir fırsat ve zenginlik olarak telakki edebilmiştir. Bu minvalde her türlü birikimi kendi ilkelerinin süzgecinden geçirerek kullanıma dahil edebilme öz güvenine sahip olabilmiştir. Başka bir ifadeyle, “kendi kalarak ötekine açılmayı”⁴⁴ sağlayabilmiştir.

Söz konusu özgüvenli tutumun belirgin ve belirleyici bir surette somutlaştığı sahalardan olarak İslâm Medeniyeti tercüme hareketleri, 8. yüzyılda başlayıp 10.yüzyılın sonuna kadar sürmüştür. Ve Dimitri Gutas'ın da teslim ettiği üzere, insanlık tarihinde yeni bir çağ başlatmıştır. “Perikles Atina'sı, İtalyan Rönesans'ı

⁴³ İbrahim Kalın, **İslam ve Batı**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2007, s.7.

⁴⁴ İbrahim Kalın, a.g.e., s.9.

veya 16. ve 17. yüzyıl bilimsel devrimiyle aynı kategoride yer aldığını, insanlık tarihi için aynı derecede önemli olduğunu”⁴⁵ bildirmek gerekir. Bu iki yüzyıllık süreçte “astroloji, simya ve diğer mistik bilimler; *quadrivium* (dörtlü) konuları: aritmetik, geometri, astronomi ve müzik teroisi; tarihi boyunca Aristoteles felsefesinin bütün alanları: metafizik, etik, fizik, zooloji, botanik ve özellikle mantık – *Organon*; bütün sağlık bilimleri: tıp, farmakoloji ve veterinerlik; askerlik sanatı (taktika) üzerine Bizans yazmaları, popüler bilge söz derlemeleri, hatta şahin terbiyeciliğiyle ilgili kitaplar gibi kenarda köşede kalmış çeşitli yazı türleri. Bu konuların hepsi çevirmenlerin elinden geçmiştir... Bu nedenle, klasik çağ sonrası dinsel olmayan Yunanca eserler konusundaki araştırmaların Arapça’nın tanıklığı olmadan ilerlemesinin çok zor olacağı haklı olarak iddia edilebilir. Arapça bu bağlamda Latince’nin bile önüne geçmekte, ikinci klasik dil olmaktadır.”⁴⁶

Gutas mevzuyu açıklamaya devamla tercüme hareketlerinin, Yunan ve Arap filolojisi, felsefe ve bilim tarihi konularında elde ettiği sarsıcı başarılar göz önüne alındığında bunun toplumsal bir fenomen olarak açıklanması zorunluluğunu vurgular. Zira öne çıkan özellikleri sıralandığında İslam Medeniyeti ilk dönem tercüme hareketlerinin ne denli profesyonel bir zemine sahip olduğu meselesi berraklaşmaktadır. “Her şeyden önce, Yunanca-Arapça çeviri hareketi iki yüzyıldan daha uzun bir süre devam etti; kısa ömürlü, gelip geçici bir fenomen değildi. İkincisi kendi dar gündemini zenginleştirme çabası içindeki herhangi bir grubun özel projesi değildi; halifeler ve emirler, devlet memurları ve komutanlar, tüccarlar ve bankerler, müderrisler ve bilim adamları gibi Abbasi toplumunun bütün seçkin kesimlerinden destek gördü. Üçüncüsü, kamusal ve özel çok büyük fonlarla destekleniyordu;... ün kazanmak, hayır işleri yapmak için para harcayacak yer arayan birkaç zengin himayedârın, günün modasıyla giriştikleri bir hareket olmamıştı. Son olarak, Huneyn ibn İshak ve çevresi tarafından yürütülen, katı dilbilimsel kesinliğe ve özenli akademik metodolojiye sahip sürekli bir program temelinde kuşaklar boyunca devam etmişti.”⁴⁷

⁴⁵ Dimitri Gutas, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür**, çev. Lütfi Şimşek, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2011, s.20.

⁴⁶ Dimitri Gutas, a.g.e., s.15.

⁴⁷ Dimitri Gutas, a.g.e., s.16.

Tercüme hareketlerinin fikirsel zeminini hakikat arayışı oluşturur. İslâm tercüme hareketleri söz konusu olduğunda, M.S. 800'den evvel bir hakikat arayışı zaten oluşmuştu. İhsan Fazlıoğlu'nun çalışmalarında sıkça dile getirdiği üzere, Mu'tezile hareketi İslâm'da 'varlık, bilgi ve değer' soruşturmasını başlatmıştı. Bu sorgulayış tercüme hareketini doğurdu. Dolayısıyla ilk dönem tercüme hareketlerini ciddi bir ihyâ hareketi olarak tanımlamak gerekmektedir. Zira muhatap oldukları birikim tamamen ölü bir birikimdi. İslâm tercüme hareketi, ana metinleri tam anlamıyla toprak altına girmiş, hayatın içinde işlemeyen kültür ve medeniyet birikimlerini canlandırmıştır.

“Hiç bir medeniyette tercüme/çeviri bir felsefe-bilim hareketi başlatmaz; ancak yolda olan, yürüyen bir fikrî hareketi, felsefe-bilim üretimini besler, zenginleştirir, geliştirir. Tersine olsaydı tüm milletler, çeviri yoluyla yerli felsefe-bilim hareketlerini, geleneklerini rahatlıkla kurabilirlerdi. Yine, tersine olsaydı, yakın tarihimizde, Salih Zeki'nin Henry Poincaré'den yaptığı bilim/matematik felsefesine ilişkin tercümelerin Türkiye'de bir bilim/matematik felsefesi hareketi başlatması gerekirdi. Öte yandan, ilmî çeviri, daha baştan, çevrilen eserlerin hem dil hem de muhteva itibarıyla anlaşılmasını şart koşar. Başka bir deyişle, eserin ana-dili, çevrildiği ikinci-dil ve çevrilen konunun teknik içeriği bilinmeli, özellikle çevrilen dildeki ilmî terimler hazır olmalıdır. Batımayus'un Almacestî'sinin teknik içeriğini bilenler, yukarıdaki şartlar çerçevesinde, bu tercümenin kolayca yapılamayacağını da bilirler.

İslam Medeniyeti'nde yapılan çevirilerde ise gelişmiş teknik bir dil mevcuttur; ve yabancı kelimeler oldukça azdır. Açıktır ki bu seviyede bir dil, çeviri esnasında yaratılamaz; çevirilerle beraber oluşamaz. Bu tespitin en güzel örnekleri ilk dönem Latince eserlerde görülebilir: Hem konunun teknik muhtevasının anlaşılabilmesi hem de Arapça kelimelerin çokluğu bakımlarından tipik bir çeviri hareketi ile karşı karşıyayız Latince'den tercümelerde. Öte yandan çeviri hareketini yürüten isimlerin hemen hemen hepsi, aynı zamanda, matematik, astronomi, tıp vb. konularda, özgün eserler yazmışlardır. Mevcut birikimi hazmetmeden üzerine yeni-bir-şey koymanın o kadar kolay olmadığı erbabının malumudur. Çünkü İslam Medeniyeti'nde çeviri ile

yaratıcı katkı/düşünce eşzamanlıdır. Bunun da ötesinde, çeviriler yapıldığı esnada, çevrilen mirasa, tashih edilmesi yanında hem eleştiri hem de reddiye yazılması oldukça ilginçtir. Başka bir deyişle, çeviriye eleştiri ve katkı eşlik ediyor; çünkü hemen hemen tüm mütercimlerin tercüme eserleri yanında özgün eserleri mevcuttur. Bu nedenlerle, sanıldığına tersine, İslam Medeniyeti'nde aktarma, özümseme, yaratma, çöküş biçiminde bir sıralanış yoktur; çünkü tercüme asrı aynı zamanda üretim, yaratım asrıdır.”⁴⁸

İslâm tercüme geleneği söz konusu olduğunda “Huneyn ve ekibi tercüme süreçlerinde metin tahkiki denile- bilecek tarzda mukayeseli metin çalışmalarının ve tercüme editörlüğünün zirvesini temsil etmektedir.”⁴⁹ Huneyn’in selefleri Yuhanna b. Bitrik ve İbn Naime el-Hımsî Yunanca metinleri birebir çeviriyorlardı. Huneyn’in geliştirdiği yöntem ise esas metnin sentaksı dışına çıkıp abartılı bir lafzîlikten uzak durarak yalnızca cümlenin genel anlamını vermeye yönelik olmuştur.⁵⁰ Genel manada İslâm Medeniyeti özelde ise Osmanlı ve Tanzimat tercüme çalışmalarında etkin olan yöntem, ilk asırlarda geliştirilen bu yöntem olagelmıştır.

İslâm Medeniyeti'nin temel ilkeleri ışığında şekillenen ve uzun asırlar boyunca süren İslâm tercüme hareketleri, kendisinden evvelki felsefe-bilim birikimini herhangi bir ayırımı tabi tutmaksızın tercüme etmiştir. Söz konusu hareketlilik büyük bir zenginlik olarak gerek İslâm Medeniyet dairesine gerekse diğer medeniyet havzalarının kullanım sahasına kazandırılmıştır. Teknik anlamda 8. yüzyıl başlarında Emevîler devrinde başlayan tercüme hareketleri daha çok pratik ihtiyaçlara cevap veren küçük çaplı çalışmalar olarak yürümüştür. Tercümelerin bir devlet politikası haline gelerek sistemli ve düzenli bir surete bürünmesi ise Abbasîler döneminde gerçekleşmiştir. Hilmi Ziya Ülken'in tafsilatlı çalışmasında aktardığı şekliyle, Eflatun (Platon), Aristoteles, Safferestes, Bürklüs, Ferferyos, Amonyos, Samistiyos, Yahya en-Nahvî (Jean le Grammairen), Eukleides, Sklavos, Ablonios, Hermes, Eutochios, Menelaus, Batlamyos, Semblikius ür-Rumî, Bukrat (Hippocrate), Calinos (Galien), Badigoros (Pseudo-Pythagoras), Diskoridis, Magnes'ül-Humusî gibi Antik

⁴⁸ İhsan Fazlıoğlu, “Gökyüzünü Bilmeliyiz Pencereden Bakmadan”, **Anlayış**, Ocak 2005, s. 19.

⁴⁹ Muhittin Macit, a.g.e., s. 502.

⁵⁰ Muhittin Macit, a.g.e., s. 502.

Yunan felsefe geleneğinde mühim yerlere sahip isimlerin uzun asırlardır gizli kalmış eserleri tercüme edilmiştir.⁵¹



⁵¹ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.96-123.

1.1. Osmanlı İmparatorluğu'nda Tercüme Hareketleri

Tarihsel ve düşünsel gelişmeler ışığında yeni bir evren tasavvuru ve siyasi-sosyal düzen demek olan modernite noktasına gelen Batı'nın temel zihniyet özellikleriyle İslâm-Osmanlı Medeniyeti'nin temel zihniyet özellikleri arasında kayda değer farklılıklar bulunmaktadır. En temelde -Ahmet Davutoğlu'nun kavramsallaştırmasıyla ifade edecek olursak- Batı, güçlü-sert, İslâm ise güçlü-esnek medeniyet daireleri çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Osmanlı Medeniyeti'ni belirleyen en temel zihniyet özelliklerinden birincisi, birlik anlayışıdır. Yani İslamiyet'in temeli olan tevhid anlayışıdır. "Tevhidin siyasi ifadesi, siyasi birliktir. ... İslâmiyet bir güç olarak ortaya çıkarken, asabiyeti dinî asabiyet haline dönüştürmeyi başarmıştır. İlk İslâm devletleri, aşiret asabiyetini gidererek dünya devleti olabilmişlerdir."⁵² Türk devletleri, Osmanlı İmparatorluğu bu birlik ilkesini uzun yıllar koruyarak büyüebilmiştir.

İkinci temel zihniyet özelliği gelenekçiliktir. Bu ilke sayesinde "Hz. Adem'den o zamana kadar var olan bütün iyi gelişmeler sistem tarafından özümsemiştir. Bu konuda, Emevîler'de olduğu gibi hiçbir kompleks duyulmamıştır."⁵³ En yakından en uzağa kadar tüm kadîm felsefî-bilimsel ve kültürel mirasın tevarüs edilebilmesini sağlayan çok önemli bir temel ilke olagelmıştır gelenekçilik. Bu ilke sayesinde ilerlemeci zihnin olumlu ve olumsuz tüm yönleriyle topyekûn red yoluna gittiği geleneksel yapılar, Osmanlı dünyasında hayatı kolaylaştıran, işe yarayan tüm olumlu yönleriyle değer bulmuştur.

İnsanlık tarihini, ilkelikten mükemmelliğe doğrusal bir çizgide ilerleyen bir yapı olarak gören Aydınlanma tasavvuru önceki toplulukları ilkel kabul etmektedir. İslâm-Osmanlı tasavvuru ise uygulamalarda farklılıklar olsa da, kendinden evvel yaşamış toplulukları ve kültürleri esaslarda benzer görür. Bu temel ilkeler ışığında hareket ederek tercüme hareketleri faydalı sonuçlar doğurabilmiştir. Kendinden evvelkini bir değer olarak görme ön kabulüyle hareket eden yaklaşım, ondan şimdiki

⁵² Ahmet Tabakoğlu, "Osmanlı Mirası", (Haz.) Coşkun Çakır, **Osmanlı Medeniyeti**, İstanbul, Klasik yayımları, 2005, s. 21.

⁵³ Ahmet Tabakoğlu, a.g.e., s. 22.

konumu ve sistematığı için azami yarar sağlayabilecektir. Böylelikle Osmanlı Medeniyeti, tarihi boyunca, tercüme faaliyetlerinden bahsi geçen faydayı elde edebilmiş bir büyük sistem olabilmıştır.

Bir üçüncü temel zihniyet özelliği ise sosyal refah ve adalet anlayışıdır. “Selçuklu ve Osmanlı zihniyetinin temelinde halk vardır. Yani devlet halk içindir.”⁵⁴ Paradoksal bir ifade gibi görünse de Osmanlı İmparatorluğu küçük bir devlettir. Ekonomik faaliyetler halk tarafından yapılır. Devletin görevi, kontrolü ve denetimi sağlamaktır. “Osmanlı Devleti, dinî ve siyasî anlamda merkezi fakat idari, iktisadi ve mali anlamlarda adem-i merkezîyetçi bir devlettir.”⁵⁵ Devletin güçlenmesi ve büyütülmesi çabası ve tüm sahaları kontrol eden yapısı Tanzimat ile başlayan süreçte gerçekleşmiştir.

İslâm dünyasının tercüme geleneğinden ayrı düşünilemeyecek yönleri bulunmakla beraber kendine özgü nitelikleriyle İslâm Medeniyet’i kültürel ve teknik gelişimine büyük katkılar sunmuş bulunan Osmanlı tercüme geleneği, oldukça nitelikli eserler ve pratiklerle örülmüş bir gelenektir. Mehmet İpşirli’nin ilgili çalışmasında ifade ettiği üzere, başta padişahlar olmak üzere sadrazam ve vezirler, saray mensupları İslâm dünyasının tanınmış, popüler eserlerini tercüme edilmek üzere ilim adamlarına sipariş etmişlerdir. İlim adamlarının takdim ettiği eserleri ödüllendirmişlerdir. Bazı hükümdar devirleri bu bakımdan daha verimlidir; II. Murad, Fatih Sultan Mehmet, II. Beyazıt ve Kanunî başta gelir. Fakat yine de bunlar münferit örneklerdir.⁵⁶

Yabancı dil ve kültürleri, kendi coğrafya ve kültürleri dışında olan biteni takip ederek öğrenme ve işine yarayanı kullanabilme yetkinliği ve geleneği Osmanlı idari kadrosu ve uleması için klasik dönem de dahil süreklilik arz eden bir alışkanlık olmuştur. Zira gerek İslâm Medeniyeti gerek Osmanlı İmparatorluğu ulema ve bürokrasisi, ilmî çalışmalar söz konusu olduğunda Doğu ile Batı’yı birbirinden

⁵⁴ Ahmet Tabakoğlu, a.g.e., s. 23.

⁵⁵ Ahmet Tabakoğlu, a.g.e., s. 23.

⁵⁶ Mehmet İpşirli, “Lale Devrinde Teşkil Edilen Tercüme Heyetine Dair Bazı Gözlemler”, (Haz.)Ekmeleddin İhsanoğlu, **Osmanlı İlmî ve Mesleki Cemiyetleri**, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1987, s. 33-38.

ayırmaksızın özgüvenli bir kucaklayıcılık benimsemişlerdir. Ne var ki özellikle Cumhuriyet dönemi tarih yazıcılığı genel itibariyle, Arap ve Fars kökenli aktarımları tamamen dışlayan ve Türk tercüme tarihini Batı'dan yapılan tercümelemlerle başlatan bir genel yaklaşım sergilemiştir. Bu yaklaşım Cumhuriyet'i şekillendiren yeniye, Osmanlı geleneğinden kopuşla tanımlama eğiliminin bir tezahürüdür.⁵⁷

Aynı meseleye değinen Saliha Pakar, birkaç istisna dışında, Cumhuriyet dönemi edebiyat/kültür tarihi yeniden yazımlarında genellikle tercüme tarihinin, Anadolu'da 13. yüzyıla kadar dayandığı gerçeğinin yadsındığını vurgular. Arap-Fars ortak kültür mirasını görmezden gelmeyi seçen söz konusu bakışın özellikle ön plana çıkardığı fikir ise, çeviri tarihinin Tanzimat döneminde Avrupa'dan yapılan aktarımlarla başladığı fikridir. Bu fikir ise tarihi gerçeklik açısından eksiklerle maluldür.⁵⁸

Osmanlı İmparatorluğu, özellikle siyasî istikrar ve iktisadî refahın tesis edildiği dönemlerde İslâm dünyasındaki seçkin ilim adamları ve sanatkârların toplandığı bir merkez halini almıştır. Endülüs'ün yıkılışıyla ise Granada'daki Müslüman ve Yahudi alimler Osmanlı başkentinde bir araya gelmişlerdir.⁵⁹ Konjonktür böylelikle hem doğu hem de batıdaki ilmi birikimi Osmanlı topraklarında buluşturmuştur.

Kadîm ilmî birikimden istifade ederken Osmanlı idarecileri ihtiyaç temelli bir takım seçimler ve yönlendirmeler yapmaktaydılar. Örneğin Fatih Sultan Mehmet, himaye ettiği alimlerden Trabzon'da yetişmiş Yunanlı bilim adamı Georgios Amirutzes ve oğluna, Batlamyus'un Coğrafya kitabını Arapça'ya tercüme etmelerini ve bir dünya haritası çizmelerini emretmiştir.⁶⁰ Henüz şehzadelik döneminde Batı kültür ve ilmine dikkati bir vakıa olan Fatih Sultan Mehmet devri ve sonrasında astronomi, matematik, geometri, sanat, felsefe gibi her türlü ilmi sahada Doğu'da ve Batı'daki gelişmelerden bizzat haberdar olan bir ulema ve idari kadro söz konusudur.

⁵⁷ Cemal Demircioğlu, "Müntehat-ı Teracim-i Meşahir: An Exploration of Paratext From the Perspective of Cultural Memory", *I.U. Journal of Translation Studies* 2-2012; 6, s. 15-43.

⁵⁸ Saliha Pakar, "Türkiye Odaklı Çeviri Tarihi Araştırmaları, Kültürel Hafıza, Unutuş ve Hatırlayış İlişkileri", *Journal of Turkish Studies*, 2004;28/1, s. 277-278.

⁵⁹ Ekmeleddin İhsanoğlu, *Büyük Cihaddan Frenk Fodulluğuna*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996, s. 24.

⁶⁰ Ekmeleddin İhsanoğlu, a.g.e., s. 29.

Madencilik, savaş teknolojileri, coğrafya ve tıp sahalarında daha 15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı, Batı'daki veya dünyanın diğer bölgelerindeki gelişmeleri çeşitli vasıta ve yollarla takip ediyordu. Tüm bu farkındalıkla beraber yenilikler, İslâm-Osmanlı tasavvur geleneğinin süzgecinden geçirilerek kabul edilip, dolaşıma ve kullanıma sokulmuştur. Osmanlı insanı, ait oldukları medeniyet dairesinin müşahedelerini de ilave ederek yeniyi dahil edegelmişlerdir.

Söz konusu takibin ve adaptasyonun somut kanıtlarından olarak “taife-i efrenciyan” adındaki gruptan bahsedilebilir. Söz konusu grup, Batı'dan teknoloji transferini sağlamak üzere kurulmuş ve padişahın sarayında bulunan maaşlı hizmetlilerden oluşturulmuştur. “İleri teknolojinin tatbikatında, çeşitli askerî ve sivil projelerde Osmanlılara hizmet eden bu ecnebi teknisyenlerin kimlikleri ve faaliyetleri çok ilgi çekici olmakla beraber, bunlar hakkında geniş bilgi bulmak zordur. Bunların en tanınmışlarından biri olan Macar Urban önce Bizans İmparatoru'nun top dökümcüsü olmuş daha sonra taraf değiştirerek Fatih'in İstanbul kuşatmasında kullandığı büyük topu dökmüştür.”⁶¹

Güçlü-esnek bir medeniyet yapısına sahip olan İslâm-Osmanlı Medeniyet'i özgüveni sayesinde yenilikler karşısında her hangi bir çatışma yaşamaksızın gelişebilmiştir. Örneğin Osmanlı dünyasının Copernicus astronomisiyle karşılaşması 17. yüzyıl ortalarında, Zigetvarlı Tezkereci Köse İbrahim Efendi'nin Fransız astronomu Noel Durret'in bir eserini tercüme etmesiyle söz konusu olmuştur. Fakat bu vakıada dikkati çeken husus, Copernicus'un güneş merkezli (helyosantrik) kainat sistematığının Osmanlı'ya girişi ve yayılışı esnasında Avrupa'daki gibi bir din-bilim çatışması doğmamış olmasıdır. Copernicus'in yaklaşımı önce teknik bir detay olarak görülmüştür. Ardından Batlamyus'un ay merkezli (jeosantrik) sistemine tercih edilerek dini bakımdan daha da uygun olduğu kanaati hakim olmuştur.⁶²

⁶¹ Ekmeleddin İhsanoğlu, a.g.e., s.207.

⁶² Ekmeleddin İhsanoğlu, a.g.e., s. 33.

Bu noktada Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın, eseri Mârifetnâme'deki tutumu dikkate değerdir. Mârifetnâme'nin astronomiye ait bölümlerini incelediğinde, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın "herhangi bir tereddüt ve ihtiyat göstermeden Kopernik sistemini müdafaa eden, onun karşısında olanları 'avâm-ı nâs' ve cahil olarak vasıflandıran"⁶³ bir tutum sergilediği açıkça görülür. İbrahim Hakkı, ilmî delillerin Kopernik'in sistemini doğrulamayı icap ettirdiğini ve "dinin ise bu konularda hükmünü bilime terk ettiğini"⁶⁴ ifade etmektedir. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın mezkur tavrı, İslâm-modern bilim karşıtlığına kanıt olarak sunulan; hurafelerle hareket eden, astronomi hadiselerini metafizik bir takım güçler ile açıklayan ve bu bilgilerin tefsir ve hadis kitaplarından alındığını savunan bir din adamı profilini yalanlamaktadır.

İfade edilenler ışığında tekrar etmek gerekirse Osmanlı insanı, 18. yüzyıldan evvel mekan ve zaman çizgisini başka bir bilinçle görmeye, dünya tarihi ve coğrafyasını tanımaya başlamıştır. 18. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı okur-yazarları arasında artık bir tür aydın zümre doğmuştur. "Latince öğrenen Osmanlı-Türk aydınları vardı. ... 17. Yüzyıl sonunun tarih yazıcılarından Hezarfen Hüseyin Efendi, Yunanca, Latince öğrenmişti. Meraklılar kervanına eski Galata kadısı (Yanyalı Hoca) Mehmet Esat Efendi de dahildi. İbrahim Müteferrika matbaasının musahhihi idi ve Latince öğrenmişti. Hezarfen Hüseyin Efendi, Yunan-Roma tarihinden söz eden ve dünya tarihine bakmasını bilen bir tarihyazıcıydı. 18. yüzyıl Türkiye'sinde ise örneğin Pirizade Mehmed Sâhib, İbn-i Haldun'un 'Mukaddime'sini Türkçe'ye çevirdi. 18. yüzyıl insanının tarihe bakış çizgisi ve bilinci değişiyordu. Ünlü sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa iki adet dünya tarihinin tercüme ve basımı için de bu arada emir vermişti (Hvandemir ve Aynî'nin dünya tarih ve coğrafyası ile ilgili eserleri). Ciddi lügat çalışmalarına da bu devirde başlanmıştı."⁶⁵

Dolayısıyla Mehmet İpşirli'nin de ilgili çalışmasında vurguladığı üzere, Lale Devri (1718-1730) padişahı III. Ahmet'in ileri görüşlü sadrâzamı Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın tercüme heyeti bu konuda devlet teşebbüsü olarak, belli bir sistem dahilinde yürütülen ilk faaliyet olarak nitelendirilebilir. Damad İbrahim Paşa bu

⁶³ Ekmeleddin İhsanoğlu, a.g.e., s.221.

⁶⁴ Ekmeleddin İhsanoğlu, a.g.e., s.222.

⁶⁵ İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s.16.

projesinin akamete uğramaması, engellenmemesi için en başta III. Ahmed ve Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullâh Efendi'nin desteğini almıştır. Bu tercüme faaliyetlerinde dikkat edilen hususlar şunlar olmuştur:

1. Tercüme edilen eserlerin bazı kısımları aynen alınmıştır.
2. Bir kısım olaylar lüzumsuz görülerek ihtisar edilmiştir.
3. Bazı bölümler kısaltılmıştır.
4. Bazı olaylar tamamen atlanmıştır.
5. Bir kısım olaylar ilave ve tashihler yapılarak tercüme edilmiştir.⁶⁶

III. Ahmed'in sadrazamı Nevşehirli İbrahim Paşa'nın kurduğu yirmi beş kişilik tercüme heyeti, Batılılaşma'nın başlangıç devri için, Batı'dan sistematik tercüme yapılması açısından ciddi bir başlangıç olarak telakki edilir.

Sadrazam İbrahim Paşa'nın 1719'da Viyana'ya bir elçilik heyeti ve ardından 1721'de ise Paris'e bir elçi yollaması ile başlayan (Avrupa'ya daimi elçilerin atanmasının başlangıç tarihi olan 1793'ten evvel) süreç, gerek yenileşme gerekse tercüme hareketleri açısından belirgin farklılıkların doğmasını sağlayan özellikler taşır. Bu yeni devrin en belirleyici farklılığı ise İlber Ortaylı'nın "memurların genel raporları"⁶⁷ olarak nitelediği sefaretnamelerin tanıklığından Batı'nın farklı bir gözle müşahedesine başlanılmasıdır. Sefaretnamelerin ilkinin, imparatorluğun Paris elçisi Yirmisekiz Çelebi Mehmed'e ait olduğu bilinir. "Geniş yankılar yaratan bu eser, Kara Mehmet Paşa'nın sefaret heyetiyle Viyana'ya gitmiş olan Evliya Çelebi'nin gözlemleri bir yana bırakılırsa, yükselen Batı uygarlığıyla karşılaşmanın ilk tepkisi, ilk yazılı belgesidir."⁶⁸ Çelebi Mehmed, Avrupa'da görüp işittiği her şeyi, daha evvelki karşılaşmalara oranla hayranlık dozu yüksek bir surette kaydetmiştir. Çelebi Mehmed, diğer sefaretnâmelerde de olduğu üzere Fransa'nın askerî gücünü, bilimsel ve sosyal yapısını tüm ayrıntılarıyla kaleme almıştır. Paris Sefaretnâmesi ile birlikte Rusya, Prusya, Lehistan, Viyana, Nemçe ve diğer sefaretnâmelerdeki hâkim dil, artık

⁶⁶ Mehmet İpşirli, a.g.m., s.33-38.

⁶⁷ İlber Ortaylı, Osmanlı'da 18.Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar, Bora T, Gültekinil M (Editörler). **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s.37.

⁶⁸ Ali Budak, ag.e., s.40.

Batı'nın bir üstün güç olarak kabul edildiğinin işaretidir. Bu nokta, artık “değişimin değişimi” noktasıdır. Osmanlı toplumuna hâkim klasik tasavvur ve zihniyet dünyasının bundan sonra alacağı biçimi büyük oranda belirleyecek olan yeni bir Batı algısı ile karşı karşıya olunduğu açıktır. Söz konusu değişime paralel olarak Batı'daki gözlemleri, bunları aktarış biçimi ve devrinin ilki olmasıyla mühim bir konuma sahip olan Paris'teki elçilik görevinin, Osmanlı ülkesine matbaayı getirmeye vesile olması bakımından da etkisi büyük olmuştur.

Paris'e elçi babasıyla beraber giden Said Mehmed Efendi, İstanbul'a dönüşünde İbrahim Müteferrika ile birlikte ilk matbaayı kurmuştur. Dini ve idarî meşruiyet gözetilerek gerçekleştirilen kurulum aşamasında dönemin şeyhülislamı ve ulemasının ayrıca sadrazamının onaylarının elde edilmesi öncelenmiştir.

Ekmeleddin İhsanoğlu'nun tespitine göre mezkur meşruiyet arayışı özellikle İbrahim Müteferrika'nın aşırı ihtiyatlı tavrının neticesidir. Zira Macar asıllı bir şahsiyet olarak Müteferrika, yeni mensup olduğu Müslüman Osmanlı toplumunda, Avrupa kilisesinin Kopernik'e karşı sergilediği olumsuz tavrın benzerini müşahade etmekten çekinmiştir.⁶⁹ Gerekli meşruiyet zemini sağlanmasının ardından, 1727 yılında Matbaa-i Âmire'nin kurulduğu III. Ahmed tarafından bir ferman ile ilan edilmiştir. Matbaanın açtığı yolda yeni fikirlerin çok daha kolay yaygınlaşabilmesi mümkün olmuştur. 19. Yüzyıl boyunca tesiri daha yoğun hissedilecek olan matbaanın Osmanlı ülkesine gelişi hadisesi, Batılılaşma yolunda önemli köşe taşlarından birini teşkil eder.

Siyasi ve iktisadi bakımdan güçlü bulunulan dönemlerde gerilim yaratmayan yeninin aktarılmasına dair gelişmeler, 19. yüzyılın gerileme ve gerilimle örülmüş entelektüel ortamında din-bilim çatışmasına sebebiyet vermeye başlamıştır. Söz konusu çatışmanın temel sâiklerinden biri 19.yüzyıl Osmanlı ilmi ve kültürel sahasında etkin olmaya başlayan pozitivizm ve biyolojik materyalizm gibi Batı'lı fikir akımlarıdır.⁷⁰ Bu yeni akımlar doğrudan felsefi kanalla değil de, Murtaza

⁶⁹ Ekmeleddin İhsanoğlu, a.g.e., s.221.

⁷⁰ Ekmeleddin İhsanoğlu, a.g.e., s. 33.

Korlaelçi'nin değerlendirmesinden hareketle ifade edilirse, edebiyat akımları, o devirdeki okullara konan pozitif bilim dersleri, doğrudan Fransızca tedarikat yapan okullar, Avrupa'ya gönderilen bazı öğrenciler, eğitim kurumlarımıza gelen uzmanlar, bazı dernekler eliyle gerçekleşmiştir.⁷¹ Siyasî ve sosyal hayatı derinden etkileyen yeni bilme tarzı ve tasavvur, bir çok başka gelişmeyle beraber Batı Medeniyeti'ne ait yeniliklerin Osmanlı dünyasına aktarımı ve adaptasyonu gerekliliğini açığa çıkarmıştır. Batı'dan yapılan tercüme noktasında kazanılan hızı ve çeşitliliği, söz konusu algı farklılaşmalarından bağımsız okumak mümkün değildir.



⁷¹ Murtaza Korlaelçi, "Pozitivist düşüncenin İthali", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 1**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s.214.

1.1.1. Osmanlı İmparatorluğu Batılılaşma Sürecinde Tercüme

Genel anlamda İslâm dünyası özel olarak da Osmanlı Devleti'nde vuku bulan Batılılaşma yahut modernleşmenin nasıl bir seyir takip ettiği meselesini tebarüz ettirebilmek için öncelikle Batı'nın kendi içinde yaşadığı dönüşüme odaklanmak gerekmektedir. Zira “modern dönemde Batı medeniyeti kendi içinde farklı kırılmalar yaşadı. Bu iç kırılmalar, Batılı olmayan dünyayla ve özellikle İslam dünyasıyla yakın ilişki içerisinde gerçekleşti. Batı'nın modern tarihi, aynı zamanda Batı-dışı toplumlarla olan ilişkisinin tarihidir.”⁷² Çünkü “kendisini tarihin merkezinde gören, insanlığın son tekamül aşaması olarak tanımlayan, ahlaktan bilime her şeyin en iyisini ve doğrusunu kendisinin yaptığına inanan bir Avrupa ya da Amerika'nın Afrikalılara, Çinlilere yahut Latin Amerikalılara evrim sürecinin alt basamaklarında kalmış, ‘medenileştirilmeye’ muhtaç, dolayısıyla sömürülmeyi hak eden ilkel toplumlar olarak bakması, şaşılacak bir durum değildir.”⁷³ Dolayısıyla Batı için vuku bulan değişim ve dönüşümler silsilesi, ben ve öteki algısının vaz ettiği zorunluluklar çerçevesinde Batı dışı toplumlar için de değişim ve dönüşüm, aynı zamanda da yıkımlar süreci olmuştur. Nihayetinde “müslüman toplumların modernleşme tarihi, aynı zamanda Avrupa kolonyalizminin tarihi”⁷⁴ halini almıştır.

⁷² İbrahim Kalın, **İslam ve Batı**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2007, s. 29.

⁷³ İbrahim Kalın, a.g.e., s.17-18.

⁷⁴ İbrahim Kalın, a.g.e., s. 35.

1.1.1.2. Batı Modernleşmesi ve Osmanlı İmparatorluğu'na Etkileri

“Batı medeniyetinin köklerini iki ana kaynağa geri götürebiliriz: Greko-Roman kültürü ve Yahudi Hristiyan geleneği. Yunan kültürü ve düşüncesi, Batı medeniyetinin Hristiyanlık öncesi dönemini kapsar. Bugünkü Yunanistan’da ve Ege adalarında ortaya çıkan ve gelişen eski Yunan kültürü, politeist yani çok tanrılı bir dine sahipti. Her ne kadar Sokrates ve öğrencisi Eflatun’da tek Tanrı inancının güçlü bir ifadesini bulmak mümkünse de, popüler Yunan dini politeist idi. Küçük şehir devletlerine yayılan Yunan siyasi-toplumsal yapısı, Yunan olmayanları barbar kabul ediyor ve doğal kölelik fikrini benimsiyordu. Aristokratların yönetici olduğu Yunan siyasi modeli, bir ‘seçkinler cumhuriyeti’ idi.”⁷⁵ Batı Medeniyeti’ni yapan en temel öğelerden olarak Greko-Roman kültürünün ortaya çıkardığı söz konusu ‘seçkinler’ tablo medeniyet köklerinde sabitlenmiş ve oldukça belirleyici bir niteliğe sahip olmuştur. Etkisi, gerek Batı toplumlarının kendi içinde gerekse diğer toplumlara yaklaşımlarında belirgin bir şekilde hissedilmiştir.

Bilim ve felsefe alanında kaydettikleri başarıları ile felsefe-bilim tarihinde önemli bir yere sahip olan Yunanlılar’ın kaydettikleri bu gelişmeler için özellikle kadim Mısır, Pers ve Anadolu geleneklerine çok şey borçlu olduklarını ifade etmek gerekmektedir. Konunun ayrıntılarını Martin Bernal⁷⁶ ve Peter Kingsley’in⁷⁷ çalışmalarından elde etmek mümkündür. Kısacası ‘Yunan Mucizesi’ olarak ifadelendirilen ve ileriki yüzyıllarda gerek Orta Çağ Batı dünyasını gerekse İslam dünyasını derinden etkileyecek olan düşünce mirası Mısır’dan mülhemdir.⁷⁸

Batı Medeniyeti’ni husule getiren bir diğer temel ise Yahudi-Hristiyan geleneğidir. Hristiyanlığın belirleyici olduğu bu gelenek yapısının çıkış ve oluşum aşamaları olan “ilk üç asrı, baskı ve kovuşturmalarla dolu”⁷⁹ geçmiştir. “Diğer

⁷⁵ İbrahim Kalın, a.g.e., s. 26-27.

⁷⁶ Martin Bernal, **Black Athena: The Afro-asiatic Roots of Classical Civilization I-III**, Rutgers, Rutgers University Press, 1987.

⁷⁷ Peter Kingsley, **In the Dark Places of Wisdom - Reality**, California, The Golden Sufi Center, 1999.

⁷⁸ İbrahim Kalın, a.g.e., s.27.

⁷⁹ İbrahim Kalın, a.g.e., s.28.

İbrahimi dinler gibi Hristiyanlığın da temel amacı tek Tanrı inancını yeniden tesis etmektir. Yahudi hukukunu büyük ölçüde kabul eden Hz. İsa ve ilk Hristiyanlar, Hz. İsa'nın niteliği ve misyonuyla ilgili teolojik sorunlardan dolayı Yahudi din adamları tarafından kovuşturmaya tabi tutuldular. Bunu, gücünü yitiren Roma Devleti'nin Hristiyanlığa yönelik baskıları takip etti.”⁸⁰

Yahudilerin ve Roma'nın kovuşturmalarına maruz kalan Aziz Paulus ve diğer inanmış Hristiyanlar, William H. McNeill'in de aktardığı üzere, Suriye'nin ve Küçük Asya'nın Helenleşmiş kentlerinin pagan halkları arasında kendilerini dinlemeye istekli insanlar bulabilmişlerdir. “Yunan düşünceleri ve dinsel gelenekleri hiç de Yahudi düşünce ve inançlarına benzemediğinden, paganlıktan Hristiyanlığa geçenler, kaçınılmaz olarak kendilerinin daha önceki düşüncelerinden birçoğunu da birlikte geçirdikleri için”⁸¹ büyük bir çevre değiştirme durumuyla karşı karşıya kalınmıştır.

Hristiyanlığın başkalaşım hikayesi, “Roma Kralı Konstantin'in 313 yılında Hristiyanlığı resmen tanıması ve Hristiyanlığın kısa sürede (Roma İmparatoru Gratian'ın emriyle) imparatorluğun resmi dini haline gelmesi”⁸² ile dönüm noktasına ulaşmıştır. Böylece bir azınlık dini olmaktan çıkan Hristiyanlık içinde Katolik kilisesi tedrici bir biçimde güç kazanmış ve Orta Çağlarda krallara hükmeden bir kurum haline gelmiştir. “Kilisenin sahip olduğu ekonomik ve siyasi güç, Hristiyan teolojisini derinden etkileyen faktördür. Pek çok Hristiyan tarihçisine göre imparatorluk dini haline gelen Hristiyanlık, teslisten Katolik Hristiyanların ruhani lideri papanın masumluğuna kadar, Hz. İsa'nın öğretileri arasında yer almayan birtakım yeni teolojik ilkeler geliştirmek zorunda kalmıştır. Bir anlamda Hristiyanlık gücü elinde bulunduran bir din olabilmek için büyük bir bedel ödemek zorunda kalmış, teolojisini yeniden kurgulamış ve asli kimliğinden uzaklaşmıştır.”⁸³

Helenleşmiş pagan halkların Hristiyanlaşması sürecinde yaşanan din içi dönüşümü takip eden imparatorluk dini olma ve gücü elinde bulundurma pahasına

⁸⁰ İbrahim Kalın, a.g.e., s.28.

⁸¹ William H McNeill, **Dünya Tarihi**, çev. Alaeddin Şenel, Ankara, İmge Kitabevi, 2003, s. 251.

⁸² İbrahim Kalın, a.g.e., s. 28.

⁸³ İbrahim Kalın, a.g.e., s.28-29.

yaşanan dönüşümler Baba Tanrı, Oğul Tanrı ve Kutsal Ruh şeklinde ifadelendirilen teslis inancına giden yolu döşemiştir. “fakat bu dogmanın soyut tanımının büyük bir önem kazanmasından önce Hristiyanlar, İsa'nın bu dünyadaki yaşamının güvenilir bir yazılı öyküsüne sahip olma gereksinimi duydular. Bu gereksinimi karşılamak üzere İ.S. 70-100 arasında her biri Üstadın söylediklerinin ve yaptıklarının az çok birbirinden farklı derlemeleri olan dört *İncil* yazıldı. Bunlardan az sonra Aziz Paulus'un mektupları ve birçok başka vaaz ve peygamberlik metinleri de *Yeni Ahit*'i oluşturmak üzere bir araya getirildi.”⁸⁴ Yahudi geleneği, Helenistik kültür ve imparatorluk birikimlerinden çeşitli unsurlarla örülmüş yeni bir Hristiyan teolojisi husule gelmiş oldu.

“Batı medeniyeti pagan Yunan kültürünü temsil eden Atina ile Hristiyanlığı temsil eden Kudüs arasında tarih boyunca diyalektik bir ilişki ve gerginlik yaşamıştır. Batı medeniyetini bu iki kutup arasında gidip gelen bir sarkaç gibi düşünebiliriz. İlk çağlarda Batı medeniyetine ana rengini veren Atina iken, Orta Çağlarda bunun yerini Roma ve Kudüs almış; modern dönemlerde ise Atina tekrar belirleyici güç haline gelmiştir. Bu süreçte Batı medeniyeti din ile bilim, akıl ile vahiy, yani Atina ile Kudüs arasında sağlıklı ve dengeli bir ilişki kurabilmek için farklı yollar denemiştir. Bu senteze en fazla yaklaşılan dönem Orta Çağlardı. Fakat Hristiyan teolojisinin cevapsız bıraktığı sorular, Katolik kilisesinin siyasi ve ekonomik güç arzusuyla birleşince, ortaya artık Batı medeniyetinin manevi ve felsefi ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak bir din kültürü çıktı. Batı medeniyetinin Rönesans, reform ve aydınlanma dönemlerinde yaşadığı büyük dönüşüm, bu tarihi mirasla bir hesaplaşmanın tarihidir.”⁸⁵

15. ve 16. yüzyıllara gelindiğinde Hristiyan düşüncesinin zayıflaması sonucu Avrupalılar Antik Yunan düşüncesi ve Roma geleneğini yeniden keşfetmişlerdir. Coğrafi keşifler dolayısıyla Afrika, Amerika ve Hindistan'ın **zenginliklerinin** Avrupalılarca keşfedilmesi söz konusu olmuştur. Bu hadiseler sonucu büyük ekonomik ve siyasi değişimler baş göstermiştir. Kiliseye olan güvenin sarsılması ile

⁸⁴ William H. McNeill, a.g.e., s. 252.

⁸⁵ İbrahim Kalın, a.g.e., s. 29.

onun temsil ettiği klasik bilme yöntemi terk edilerek, Tanrı, insan ve evrene dair yeni bir bilme tarzı geliştirilmiştir.

“Avrupa’da Reform hareketi diye nitelendirilen süreç ile dini otoritenin sorgulanmaya başlandığı görülmektedir. Orta Çağ boyunca Batı Avrupa’da Hristiyanlık, dini birliği temsil eden kilise teşkilatıyla aynı anlama geliyordu. XIII. yüzyılda sosyal ve siyasal bakımdan en üst seviyede bulunan kilise kendini manevi ve ahlaki düzenin belirleyicisi olarak kabul ettirmiş, sapkın mezhepler Papalık’a bağlı engizisyon mahkemeleriyle ortadan kaldırılmıştı. Ancak kilisenin, kontrolü altındaki birçok kurum aracılığıyla toplum üzerinde baskı uygulaması toplumda yeni oluşan sosyal, siyasal ve ekonomik güçlerce reddediliyor, bu durum kiliseyle bu güçler arasında gerginliğe yol açıyordu. Ayrıca haksız kazançlar elde etmesi siyasete karışarak dünyevi olana bulaşması ve kendi içinde meydana gelen yozlaşmalar kilisenin itibarını giderek zayıflatıyordu.”⁸⁶

Reform hareketi 16. yüzyılda başlamıştır fakat kökleri 12. yüzyıla kadar dayanır. Bu yüzyıllar arasında kilisenin dayattığı din anlayışına karşı bir takım reform çağrıları yapan düşünürler yetişmiştir. Katolik kilisesinin mutlak hakimiyetine karşı çıkan seküler bu düşünürler, insanların insanların kilise ve papanın dışında başka dini kaynaklara dayanarak da erdemli ve mutlu olabileceklerini göstermek istemekteydiler. “XVI. yüzyıl öncesindeki bütün reform girişimleri Katolik kilisesi çerçevesinde kalarak gerçekleştirilmek istenmiş, doktrinlere yönelik fazla eleştiri yapılmamıştır. Ancak kilisenin kutsallaştırılmış yapısı ve yanılmazlığı doktrini onun kendi içinde değişmeyeceğini göstermekteydi. XVI. yüzyılda gerçekleşen reform ise kilise ile irtibatlarını kesin biçimde koparan bir hareket olmuş, yayıldığı yerlerdeki otoritelerce kabul edilmiştir. Böylece yeni ve devlete bağlı kiliselerle bir siyasi otoriteden bağımsız reformist gruplar ortaya çıkmıştır.”⁸⁷ Orta Çağ’ın Tanrı merkezli din düzeninin yerini, Reform ve Aydınlanmadan sonra insan merkezli rasyonel düzenler almıştır. Böylece Hristiyanlık inancında, Batı’nın sosyal ve siyasi yapısında ciddi bölünmeler söz konusu olmuştur. Bunun yanı sıra, Anglikanizm, Calvinizm,

⁸⁶ Jacques Waardenburg, “Reform”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s. 530.

⁸⁷ Jacques Waardenburg, a.g.m., s. 531.

Cizvitizm, Ortodoksluk, Protestanlık ve Prütentlik gibi bir grup mezheplerin oluşması sonucu doğmuştur.

“15. ve 16. yüzyıllardan itibaren Batı Avrupa’da ortaya çıkmaya başlayan ulus-devlet modelleri zaman içinde gelişerek dinin geleneksel otoritesinde ciddi gedikler”⁸⁸ açan bir diğer etmen olmuşlardır. Ulus-devletler, küçük ve merkezi otorite birimleri olarak Orta Çağ Avrupa’sının Papalık ve İmparatorluk otoritesini sarsmışlardır.

Osmanlı İmparatorluğu’nun Batı karşısında kaydettiği askerî, siyasî ve iktisadî başarılarla eş zamanlı giden ve dolayısıyla Batı’nın ‘düşman öteki’ algısını pekiştirerek sürdürdüğü bir dönem olmuştur bu dönem aynı zamanda. Müslüman dünyanın askerî ve siyasî manevralarla alt edilemeyeceğine inanan Batı, İslâm’ın teolojik argümanlarla önlenmesi için yeni stratejiler geliştirmeye başlamıştır. Avrupa’nın hem fizikî hem de muhayyile gücü anlamında geleneksel sınırlarının dışına çıktığı ve yeni ufuklara açıldığı bir süreç olan Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde seküler söylemleri ile söz sahibi olan düşünürlerin sayısı artmıştır. Rasyonalite, pozitivism ve hümanizm devre hakim olan zihnî dönüşümün en önemli düşünsel akımları olmuşlardır.⁸⁹

Avrupa yayılcılığını sağlayan ve Batı-dışı toplulukları emperyalizm ile mücadele zorunluluğu ile karşı karşıya getiren coğrafi keşifler, kapitalist ekonomik sistem ve sanayi devriminin zihniyet temelleri de bu dönemde atılmıştır. Birbiri üzerinde domino etkisi yaparak ilerleyen gelişmeler yumağı halinde olan bu dönemde, Batı tarihini belirleyen unsurlardan olarak coğrafi keşifler yoluyla yeni fark edilen topraklardan aktarılan zenginlikler sayesinde “merkantalizm oluşmuş, ticaret yeniden şekillenmiş ve burjuvazi doğmuştur.”⁹⁰ Yeni teknolojik gelişmelerin ve keşiflerle gelen zenginliklerin de desteklediği yeni fikirler matbaa gibi tekniklerle

⁸⁸ Ali Budak, **Batılılaşma ve Türk Edebiyatı**, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2008
Ortaylı, İlber, Osmanlı’da 18.Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce** (Editörler, Bora T, Gültekingil M), İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 30.

⁸⁹ İbrahim Kalın, a.g.e., s. 94.

⁹⁰ Ali Budak, a.g.e., s. 31.

hızlı bir yayılmaya tabi olabilmıştır. Böylece evvelden yalnızca kilisenin tekelinde bulunan bilgi artık herkesin ulaşabileceği bir kaynak güç halini almıştır.

İlerlemeci tarih anlayışı çerçevesinde kendi medeniyetini insanlığın gelebileceği nihaî ve en olgun sistem olarak telakki eden Batı, bunu sağlayan temel unsur olarak insan aklını merkeze almıştır. Rasyonalizm ve pozitivistin mutlaklaştırılması sonucunda tarih, Batı-Avrupa'nın o dönemde geldiği noktayı meşrulaştıracak ve yüceltecek surette yeniden kurgulanmıştır. Dolayısıyla kendisi dışındaki tüm diğer toplumların elde edilen bu 'kemâl' noktasına ulaşması için akıl ve yeni bilim ışığında geliştirilen tüm teknolojik, sosyal ve siyasî imkanlar seferber edilmiştir. Medenileştirme misyonu, Batı için cahil ötekiyi kurtarma hayalinin meşruiyet aracı olurken Batı-dışı toplumlar için askeri yıkımın, işgalin, düşünsel ve kültürel dönüşümün başlangıç noktasını teşkil etmiştir.

“Batı’da ilk Rönesans, İtalyan Rönesansı’ndan dört yüzyıl önce Müslüman İspanya’da harekete geçmiş bulunuyordu. ... Ancak Doğu’yu ve Batı’yı birleştirebilecek olan üçüncü mirası reddetme geleneği, öldürücü hegemonya macerası, Batı’yı üzerinde egemen olduğu diğer uluslarla birlikte gelişme ve uygarlığın intihar sayılabilecek bir modeline doğru sürüklemiştir.”⁹¹

⁹¹ Hasan Akay, “İki Batı Arasında Doğu”, **Bir-Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**, sayı:1, İstanbul, 1994, s. 20, (ayrı basım).

1.1.1.3. Osmanlı İmparatorluğu Batılılaşma Sürecinde Tercüme Hareketleri

İlber Ortaylı'nın özgün bir biçimde ifade ettiği üzere Osmanlı'daki Batılılaşma, değişimin değişmesidir. Modernleşme, klasik tarifıyla -yani gelişmiş toplumun özelliklerinin az gelişmiş bir toplum tarafından alınması (mimetisme)⁹²- düşünerek anlamlandırılması mümkün olmayan bir yapıya sahiptir. "İslahat asrının adını bürokratlar kendileri koymuştu. Tanzimat'ın Osmanlı tarihindeki restorasyon devirlerinden farklı olduğunun bugünün tarihçileri kadar devrin insanları da bilincindeydiler. Reformcu bürokratların 'usul-ü mehâsin-i Tanzimat' gibi ibarelerinin karşıtı betimlemeler de hemen ortaya çıktı. Tanzimat başlarında kullanılmayan fakat devir ile birlikte anılan bir deyim ise Türkiye'de tarihçi ve siyasal düşünceyi bir yüzyıla yakın zamandır meşgul ediyor, 'Batılılaşma'..."⁹³

Batılılaşma, "Osmanlı ülkesinde salt değişen dış dünyanın zorlamasıyla meydana gelmedi. ... Şark yaşadığı zaman çizgisinin, değişen çevre dünyanın kendi bilincinde de farkına vardı."⁹⁴ Osmanlı, değişimi yaşama noktasında ve bunu benimsemekte oldukça bağımsız ve kendiliğinden davranmıştır. Dolayısıyla 18. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın ve Rusya'nın bazen ustaca bazen ise nahif bir biçimde gözlemlendiği bir dönemdir. "Dahası bu gözlem ve mukayese artık yazıya ve tanıtıma konu olmuştur. Doğulular savaş meydanlarında, sonra ticarete yüz yüze geldikleri Avrupa'yı daha yoğun bir biçimde izlemeye başlamışlardı."⁹⁵

Değişimin her toplum yapısı için zaman içinde kaçınılmaz olduğu gerçeğine atıfta bulunarak Ortaylı, Osmanlı İmparatorluğu'nun doğduğu ve yükseldiği devirlerin tarihin hızlandığı bir zamana rastlamış olmasına dikkati çeker. Dolayısıyla imparatorluğun klasik dönemi olan ilk dört yüzyıllık süreçte dahi toplumun dili, kültürü, dinsel inanç ve örgütlenmesi, mali, askeri-idari yapısında büyük değişimler vuku bulmuştur. "Bu değişmelerdeki tek etken küçük Osmanlı Beyliği'nden çok kavimli bir imparatorluğa geçiş olgusu değildir; hızlı bir yapısal değişim geçiren

⁹² İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s.14.

⁹³ İlber Ortaylı, a.g.e., s.17.

⁹⁴ İlber Ortaylı, a.g.e., s.14.

⁹⁵ İlber Ortaylı, a.g.e., s.15.

Yeniçağ dünyasının koşullarına uyma zorunluluğu da bu değişimde önemli bir rol oynamıştır.

14. yüzyılın Osmanlı şairi ve divan kâtibi ile 16-17. yüzyıldaki meslektaşları aynı dili kullanmazlar. 14. yüzyılın askerî düzeni ve savaş teknolojisi 16. yüzyıldakinden farklıdır. Toprak düzeni ve mali yapı için de aynı şey söylenebileceği gibi; asıl önemlisi, Osmanlı toplumunun çeşitli sınıflarına mensup bireylerin düşüncü, dünya görüşü ve yaşam biçiminde bu farklılaşma gözlenebilmektedir. Osmanlı modernleşmesi, o toplumdaki kurumların, bireylerin ve nihayet toplumsal ve siyasal örgütlenmenin odağı olan devletin yapısını da kapsar. Tanzimat olayının halen yoğun bir tartışma konusu olması bundan dolayıdır.”⁹⁶

Şurası da mühimdir ki “sadece Babî’î’yi ve Anadolu kıtasını göz önüne alarak, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Batılılaşma olgusunu ve değişimi kavrayamayız”⁹⁷ Zira “imparatorlukta yaşayan Rumların bir kısmı daha başından Batı ile ilişkiindedir. İonya Adaları’nda Rönesans kültürünün hiç de küçümsenmeyecek merkezleri, eski Yunanca-Latince ve yaşayan Batı dillerinde eğitim veren kurumlar vardı. Hali vakti yerinde Yunanlı, çocuğunu orada okuturdu. Yunanlılar Avrupa dünyasına gidip gelen, yerleşip yaşayan bir gruptu. Fenerli Rum aristokrasisi Batı kültürüne açıldı ama Osmanlıca eğitimini de en iyisinden alırlardı. Eflak Boğdan prensliklerinde Batı tipi eğitim erkenden yerleşmişti. Birinci sınıf Osmanlı aydını Dimitri Cantimir, Batı dillerine ve bilimine devrinin ölçüleri içinde esaslı bir biçimde sahipti. Bulgarlar 18. yüzyılda Yunanlılar aracılığıyla klasik dünyaya değilse de Avrupa kültürüne ve ulusalcılığına yaklaştılar. Lübnan’ın Marunî hanedanları ve kilise ruhbanı Batılı yaşam biçimine 17. yüzyıldan beri giriyorlardı.”⁹⁸

Orhan Okay da Osmanlı batılılaşmasına dair fikirlerini ifade ederken, bu vakıanın Tanzimat’la sınırlanamayacağı yaklaşımını destekler. Tanzimat Batılılaşma için bir başlangıç olarak görülecekse, “bu başlangıç Gülhane Hatt-ı Humayunu diye bilinen 3 Kasım 1839 tarihli fermanda, devletin de takınmış olduğu resmi tavır ve kullandığı

⁹⁶ İlber Ortaylı, a.g.e., s. 14.

⁹⁷ İlber Ortaylı, a.g.e., s. 24.

⁹⁸ İlber Ortaylı, a.g.e., s. 23-24.

ifade dikkate alındığı takdirde doğrudur. Ancak değişik alanlarda, bilhassa hukuk, felsefe, eğitim, edebiyat gibi sosyal ve kültürel konularla ilgili olanların dışındaki maddi alanlarda, Avrupa ile ilgili bir takım problemlerin ve kabullerin ortaya çıkması esas alınır o tarihten de bir yüz elli yıl kadar geriye gitmek gerekecektir.”⁹⁹

Yüz elli yıllık geriye gidişi yuvarlak bir hesap olarak telakki edip bir değerlendirme yapılacak olsa Tanzimat Fermanı’ndan evvel 1699 yılında imzalanan Karlofça Anlaşması ve etrafında gelişen mağlubiyetlerle örülmüş tarihi bir silsile karşımıza çıkacaktır. “Karlofça, Osmanlı’nın Batı karşısındaki ilk ve kesin kayıplarının resmi belgesi demektir. Bu kayıpların muhasebesi, hal çareleri ve Batı’nın –istersek sadece askeri alanda diyelim- artık gözle görülür üstünlüğü üzerine eğilme teşebbüslerinin, aynı zamanda Batılılaşma sürecinin de başlangıcı olmalıdır.”¹⁰⁰

Bu dönemdeki durumlarıyla iki medeniyet dairesi karşılaştırmalı olarak ele alındığı takdirde – sebepleri farklı temellere dayansa da – Avrupa’nın bilimsel ve kültürel bakımdan Osmanlı Devleti ve toplumu tarafından alımlanmaya ve kullanılmaya çalışıldığı bir tabloyla karşılaşılır. Devrin önde gelen bürokrat ve aydınları nezdinde atılan adımlar, entelektüel faaliyetler göz önüne alındığında görülecektir ki tüm bu Avrupa’ya vukûfiyet gayretlerinin özünde güçlü ve olgun olduğu düşünülen öz medeniyet dairelerine olan güven ve onu tekrar diriltebilmeye olan inanç yatmaktadır.

Bu devir, “görünüşte kültür alanlarında bile pratik ve teknik bir takım yenilikler ihtiva ederse de bu, aslında mevcut kıymet hükümleriyle Batı’nın bize göre yeni olan değerlerinin karşı karşıya gelmesi demektir. İster iddia edildiği şekilde sadece bir takım aydınlar ve idareciler, ister halk kesimi tarafından olsun, birbirinden ayrı iki değer, iki değerler sisteminin karşılaştırılması ve sonucunda tercih ve kabullerde bulunulması”¹⁰¹ devridir. Ayrıca devri niteleyen bariz hususiyetlerden biri de çeşitli toplumsal kurumlarda ve devrin bilim anlayışında kendini gösteren ikili bir durumun

⁹⁹ Orhan Okay, **Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2005, s. 11.

¹⁰⁰ Orhan Okay, a.g.e., s.12.

¹⁰¹ Orhan Okay, a.g.e., s.12.

oluşmasıdır. “Çünkü bir yanda İslam kültür ve geleneğine bağlı, dinsel bilgileri ön planda tutan bir bilim anlayışı görülürken; diğer taraftan Rönesans’tan beri Avrupa’da gelişen ve deneysel bilimleri ön planda tutan bir bilim anlayışı görülmektedir.”¹⁰²

İlmî ve fikrî tasavvurdaki çeşitliliğe benzer şekilde vurgu yapan Necati Öner de Tanzimat’tan sonra 20.yüzyılın ilk yıllarına kadar süren eskiye bağlı ilim ve mantık anlayışı devam ederken bu cereyanın yanında Garp kültürünün tesiri altında yeni bir hareketin başladığını ifade eder. “Eski tarz mantık ve ilim anlayışı, asırlar boyunca işlendiği için, müessesleşmiş, adeta kalıplaşmış bütün fikir hayatında müşterek bir anane halini almıştır. Bu durum, konunun işlenmesini kolaylaştırmış ve bir grup içinde ifadesini mümkün kılmıştır. ..Yeni cereyanlar ise farklı bir hususiyet arz eder. Burada çeşitlilik hakimdir. Çeşitler arasında fikir zincirlemesi pek yoktur. Bu konuda eser veren müellifler, Avrupa’daki çeşitli cereyanları Türk fikir alemine tanıtmaya çabalamışlardır.”¹⁰³

Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyıla gelindiğinde uzun yıllardır sürmekte olan bir değişim dalgasının somut ve resmi sonuçlarını almaya başlamıştır. “Batılılaşma imparatorluğun reform asrında, gittikçe adı ve kavgası artan bir akım olarak sahneye çıktı. ... Tanzimat dönemi, ferdin hayat ve kazanç güvenliğini sağlamaya yönelik hareketler ve yasama girişimleriyle başladı. Rejimdeki Avrupalılaşma (kanun devleti olma hareketi) kurumlara, oradan eğitime ve düşünceye yansdı. Türk toplum hayatına kadın girdi. ... Bitmez tükenmez tartışmalar da başladı.”¹⁰⁴

Yeni kültürel ve sosyal ortamı şekillendiren temel kaynaklardan biri de tercüme olmuştur. Askerî, tıbbî ve ilmî dilin ve tavrın dönüşmesinin hem sebebi hem sonucu olarak dönemin tercüme hareketliliği dikkate değer bir hal almaya başlar. Özellikle Avrupa menşeli eserlerin tercümeleriyle vücut bulan Tanzimat Devri tercüme

¹⁰² Mehmet Akgün, **Materyalizmin Türkiye’ye Girişi**, Elis Yayınları, Ankara, 2014, s. 57.

¹⁰³ Necati Öner, **Tanzimat’tan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı**, Ankara ,Divan Kitap, 2012, s.86.

¹⁰⁴ İlber Ortaylı, a.g.e., s.26.

hareketi idareci kadro iradesiyle gerçekleşen bir takım kararlar ve pratikler üzerinden genişleyerek sürmüştür.

Batılılaşma hareketi, 18. yüzyılda henüz layihâlar ve sefaretnâmeler üzerinden ifade ve talep edilmeye başlanmadan hayatın içinde yoğun bir şekilde yaşanmaya başlanmıştır.¹⁰⁵ Tercümelere birlikte sefaretnâmelerin de büyük rol oynadığı yeni Batı biliminin tanınması ve aktarılması hareketinde, yeni tarz eğitim kurumları da çok belirleyici bir konuma sahip olmuştur. Yeni tarz okulların kurulmasındaki temel maksat, “her şeyden önce ordunun yeni bir nizama sokulması, askerî ıslahât yapılması ve yeni tekniklerle donanmış, Avrupa orduları karşısında ortaya çıkan mağlubiyetleri bertaraf etmek için fen tahsili görmüş zâbit yetiştirilmesi gibi daha çok pratik ihtiyaca cevap verecek uygulamaları gerçekleştirmektir. Yani temel hedef, o devrin tabiri ile ‘mütefennin zâbit’ yetiştirmektir.”¹⁰⁶

Cavid Baysun ilgili çalışmasında III. Ahmed önderliğinde başlatılan askerî ıslahat hareketinin, 1733'te Comte de Bonneval eliyle açılan Humbarahane ve 1776'da Baron de Tott'un tavsiyesi ve ön ayak olmasıyla kurulan Mühendishane-i Bahrî-i Hümayun: Deniz Mühendishanesinin kurulması ile sürdüğünü ifade eder. 1795 yılında tesis edilen Mühendishane-i Berrî Hümayun: Kara Mühendishanesinde sistemli fen eğitiminin başladığı görülmektedir.¹⁰⁷ Yeniliğin taşıyıcı sac ayaklarından olan bu okullardaki eğitici kadro, yabancı uzman ve mühendislerle beraber medrese mensubu hocalardan oluşmuştur. Tanzimat öncesi evreye tekâbül eden bu süreçte, klasik tasavvur ile yeni Batı bilimini temsil eden iki gelenek mensupları arasında belirgin bir uyum söz konusudur. Zira bu dönemde yaygın olan yaklaşım Batı karşısında ihtiyatlı bir tutum sergilenmesi gerektiğine dairdir. Kethüda-zâde'nin, “bizim muradımız evlad ve ahfadımıza sanayi kabilinden elsine-i ecnebiyeyi öğretmektir. Yoksa âyin-i nasraniyeyi öğretmek değildir. Zira lüzum yoktur. Evvelâ hurûfât ve kavâid ve terkîbinş beyân eden kitaplar okutturulmalı. Zira hiçbir millet yoktur ki kendi ilm-i halini okutturmadañ elsine- ecnebiyeyi okutsun. Çünkü

¹⁰⁵ İlber Ortaylı, a.g.m., s.40.

¹⁰⁶ Ekmeleddin İhsanoğlu, a.g.e., s.231.

¹⁰⁷ Cavid Baysun, “Eski Mühendishanelerin Kuruluşuna ve Bazı Hocalara Dair” **İstanbul Teknik Okulu 1952 Yıllığı**, İstanbul, 1952, s.54-58.

okutulursa o çocuklar kendi milletinden çıkar o okudukları lisânın kavminden olurlar.”¹⁰⁸ şeklinde ifade ettiği endişesi genelde, dönemin alim ve idarî kadrosunca paylaşılan bir endişedir.

Tanzimat öncesi dönemde açılan diğer modern eğitim kurumları Tıbbiye ve Harbiye mektepleridir. Tıphâne-i Âmire, ordunun tabip ve cerrah ihtiyacını karşılamak maksadıyla 1827 yılında kurulmuştur. Aynı yıl Cerrahane mektebi açılmıştır. 1836 yılında bu iki mektep birleştirilerek 1839 yılında ismi, Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şâhâne olarak değiştirilmiştir. Mekteb-i Harbiye ise 1834 yılında faaliyete geçmiştir.

Bu okullarda yabancı uzmanlardan istifade edilmiş ve yabancı dillerde dersler müfredata yerleştirilmiştir. Mezkur okulların eğitim materyalleri incelendiğinde yabancı kaynaklardan faydalanılmış olduğu gözlemlenebilmektedir. Gerek Mühendishanelerin gerekse Tıbbiye ve Harbiyelerin tedrisatında genellikle tercüme edilerek okutulan Batı kaynakları yer almıştır.

Yeni bilim anlayışının kaynaklarını bu devirde tercüme etme noktasında öncü olan isimlerden bir kaçı, İshak Hoca, Tâmanlı Hüseyin Rıfki Efendi ve Emin Paşa'dır. İlmî eserlerin tercümelerinde çalışmış olan bu isimler Mühendishane'nin kuruluşundan itibaren eğitici sıfatıyla görev almışlardır. Talebelerinin kendisine Büyük Hüseyin Efendi şeklinde hitap ettiği Tâmanlı Hüseyin Rıfki Efendi, “İngilizce biliyordu; İngilizce eserlerden istifade ederek tercüme veya iktibas suretiyle *Usul-ü hendese, Müsellesat, Mecmuat-ül-Mühendisîn, Teşhis-i eşkâl*, ilah... gibi birçok eser vücuda getirmiştir. Emin Paşa 19.asrın birinci yarısında yaşadı. Hüseyin Efendi'nin oğludur. Londra'da Cambridge Üniversitesi'nde tahsil ederek memleketimizde modern riyaziyatı neşretmeye çalıştı. ... Harbiye Mektebi'nde uzun müddet ders nazırlığı ve muallimlik yaptı.”¹⁰⁹

¹⁰⁸ Ekmeleddin İhsanoğlu, “Beşiktaş Ulemâ Grubu”, **Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri**, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1987, s.65.

¹⁰⁹ Hilmi Ziya Ülken, **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s.244.

İshak Hoca ise Divan tercümanlığından yetişmiştir. Fransızca ve Latince de biliyordu. Mühendishane’de hocalık ve başhocalık yapan ekiptendir. “Garp dillerinden Türkçeye birçok kitap tercüme eden bu zat, Osmanlı üslubunda ıstılahlar koymak suretiyle yeni ilim ve fen kitaplarının dilimize çevrilmesini kolaylaştırdı. Hoca İshak Efendi riyaziye eserlerinden başka Fransızcadan *La Maison rustique* adlı ziraata ait bir eseri Hane-i zürra adıyla tercüme etmiştir. *Mecmua-i riyaziye* adıyla neşrettiği dört büyük ciltten mürekkep olan eseri, birçok Garp riyaziye kitaplarından iktibas suretiyle vücuda getirilmişti”r.¹¹⁰

Riyaziye tercümeleriyle bilinen bir diğer isim Vidinli Tevfik Paşa’dır. Tevfik Paşa da özellikle matematik sahasında telif ve Batı’lı kaynaklardan iktibas suretiyle eserler vücuda getirmiştir. *Linear algebra* adında İngilizce bir eser yazmıştır.

“Abdülaziz zamanında Garp tarihine ait tercümeler başladı. Âli Paşa’nın yardımıyla küçük bir tercüme heyeti kuruldu: Şekip Paşa’nın oğlu Ahmet Arif Bey (sonradan sadrazam olmuştur), Kelamî Paşa’nın küçük kardeşi Ethem Pertev (sonradan Hariciye Vekili Ethem Pertev Paşa), Âli Paşa’nın oğlu Ali Fuat Bey (sonradan vergi emini) birlikte çalışıyorlardı. İlk eser olarak Michaud’un Ehl-i salib tarihi’ni tercüme ettiler. Bu eserin yalnız birinci cildi tabedilmiştir. Ethem Pertev Paşa’nın (vefatı H.1289), ayrıca Victor Hugo ve J.J. Rousseau’dan küçük tercümeleri de vardır.”¹¹¹

Dönemin tedrisatındaki kaynak ve dile dayalı mezkûr değişim, belli başlı farklılaşmalar ve tesirleri de beraberinde getirmiştir. “Fransızca eğitimin en bariz tesirlerinden birisi yeni yetişen neslin kendi kültür çevresi ile bağlantı kurması yerine, kendini başka bir kültür dünyasına ait hissetmesi ve topluma yabancılaşmasıdır. Bu döneme rastlayan ‘pozitivist’ anlayışın, Osmanlı aydınları üzerine geniş tesiri de bu yoldan başlamıştır.”¹¹²

¹¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s245.

¹¹¹ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.245.

¹¹² Ekmeleddin İhsanoğlu, a.g.e., s.243.

Batı'lı fikirlerin akışını mümkün ve kolay kılan ve aynı zamanda yeni yetişen Osmanlı aydınlarının tasavvur dönüşümde mühim tesiri bulunan başat kaynaklardan biri de 1832 yılında kurulan Babıâli Tercüme Odası olmuştur. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın da ifade ettiği üzere, devlet işlerinde yabancı dil bilen gençlere olan ihtiyaç 1839 Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra artmıştır. Babıâli Tercüme Odası'nın tesisi, bu ihtiyacı karşılamak için yeni tarz okullarda okutulan yabancı dillerden hariç olarak alınan tedbirlerdendir. “Tanzimat devrinde Âli, Fuad, Safvet Paşa'ları yetiştiren bu oda, sade yeni yetişenlere ecnebi dili öğretmekle kalmaz. Yavaş yavaş yeni bir dünya görüşünün, yeni bir siyasî idealin geliştiği çok ileri bir muhit olur. Abdülaziz devrinde hızlanan fikir hayatının başında bu kalemin büyük hissesi vardır.”¹¹³

“Osmanlı hükümetine diğer devletlerden gelen veya hükümetin yabancı devletlere gönderdiği yazıları tercüme etmekle görevli Dîvân-ı Hümâyün tercümanları öteden beri Fenerli Rumlar arasından seçilirdi. 1821'de Mora'da Rum isyanı çıkınca Eflak ve Boğdan'daki isyancılara yazdığı mektupları ele geçirilen Dîvân-ı Hümâyün tercümanı Constantine Mourouzi ve ardından derya tercümanı Hançerlizâde Mihayilaki ile Aleksandr Mavrokordato idam edildi (16 Nisan 1821). Ayrıca Rum maslahatgüzârlarının Bâbiâli'yi yanlış bilgilendirdikleri anlaşıldı ve hepsi azledildi. Bu durum hem Fenerli Rumlar'a hem diğer Rumlar'a devletin güvenini sarstı.”¹¹⁴ Bundan sonradır ki Mühendishane hocaları arasından bir takım isimlerden devletin mühim belgelerinin tercümesi noktasında istifade edilmeye başlandı. Diplomatik dile hakim, yazışmalardaki hassasiyetlere riayet edecek nitelikte bir ekibin oluşabilmesi ise biraz zaman gerektirmiştir.

Daimi elçiliklerin de artmasıyla artan tercüme ihtiyacına da cevap verebilecek bir surete bürünebilmesi için oda bünyesinde çeşitli dil eğitimi kuruluşları da oluşturulması gerekti. İlk yıllarda Tercüme Odası bünyesinde, dil öğrenilen kısım olarak Lisan Odası kullanılmıştır. “Tercüme Odası, 26 Ağustos 1856'da Dîvân-ı

¹¹³ Ahmet Hamdi Tanpınar, **XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006, s.138.

¹¹⁴ Ali Akyıldız, “Tercüme Odası”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s.504.

Hümâyün tercümanı Mehmed Kabûlî Efendi'nin önerileri doğrultusunda esaslı bir düzenlemeye tâbi tutuldu. Öte yandan burada verilen dil dersleri bir iki yıldan beri terkedilmişti. Oda tam bir dil okuluna dönüştürüldü ve derslere katılım kuralları ayrıntılı biçimde tesbit edildi.”¹¹⁵ Böylelikle Oda, hem bir lisan okulu hem de tercümelerin gerçekleştirildiği bir büyük kuruluş haline geldi.

“Garphlaşma fikrinin, siyasî mücadele fikriyle beraber yürütmesi ve yeninin bütün düşünce ve sanat hayatını sarması, nisbeten sade dil ve düzgün nesir endişesinin ön safta yer alması gibi vâkıalar, bu kalemde kendiliğinden teşekkül eden muhitin tabîî eserleridir. Mustafa Refik, Nâmık Kemal, Edhem Pertev Paşa, Sadullah Paşa gibi Abdülmecid zamanının son senelerinde yetişen gençler, Said Bey'in ‘Babîâlî'nin muhalefet fırkası’ adını verdiği bu muhitte şahsiyetlerini idrak ederler.”¹¹⁶ 1839'dan sonra Avrupa'ya tahsile gönderilen gençlerin memlekete dönmeye başlaması, yeni tarz okullarda okutulan yeni tarz ve dilde müfredat ile beraber artık gündelik hayatın birer parçası haline gelen gazete ve dergiler vasıtasıyla sürekli akan Batı'lı fikrî ve kültürel hayat Osmanlı siyasî ve toplumsal yaşamını büyük oranda dönüştürmeye başlamıştır.

“Darülfünûn açılmadan evvel ona hazırlık olmak ve eğitimde kullanılmak maksadıyla eser hazırlamakta görevlendirilen fakat bu arada Batı'daki benzerleri gibi bir ilimler akademisi karakteri kazanması da düşünülen Encümen-i Dâniş(1851), Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye(1861) gibi kuruluşlarla, bilgilerin ve öğrenimin kurumlaşmasına doğru önemli adımlar atılmıştır. Bu kurumlarda ilmî ve metodik bilginin sınırları tedricen genişlerken bir taraftan da ansiklopedik malûmat edinme ve bu malûmatı yayma özentisi hemen tüm aydınları sarmıştır.”¹¹⁷

1862'de Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin yayın organı olarak kurulan Mecmua-i Fünûn, 1879'da kurulan Mecmua-i Ulûm gibi yayınlarla beraber Hazine-i Fünûn, Servet-i Fünûn, Hazine-i Evrak, Maarif, Malûmat, Malûmat-ı Mütenevvia, Mekteb gibi dergilerde edebî tartışmalarla beraber ayrıntılarıyla halka açılan yeni bilme tarzı

¹¹⁵ Ali Akyıldız, a.g.m., s.505.

¹¹⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar, ag.e., s.138.

¹¹⁷ Orhan Okay, a.g.e., s.21-22.

ve onun verileri paylaşılmaya başlanmıştır. Ali Budak'ın ilgili çalışmasında da dile getirdiği üzere, Fransız İhtilali'nin Osmanlı ülkesine hemen ve ilk somut etkilerinden olan gazete ve dergilerin zuhuru ve artışı önemli oranda tercüme sahasına katkı sunmuştur. Gazetecilik büyük ölçüde, büyük devrimle ilişkili olarak başlamış ve gerek haber gerekse edebi eser tercümelerinin aktarım kaynağı olarak sosyal, ekonomik ve siyasal değişimi sağlayan önemli sâiklerden sayılmıştır.¹¹⁸

Orhan Okay'ın tespitiyle, bizatihi isimleri dahi birer ansiklopedik bilgi deposunu çağrıştıracak biçimde verilmiş olan dönem dergileri edebî, fennî, coğrafî, tarihî, tıbbî, felsefî bir çok konuyu içermektedirler. “Yeryüzünde yeni keşfedilen topraklar, şema ve fotoğraflarıyla yeni icat edilmiş âlet, araç ve makineler, tedavi usulleri, tabiat güçlerinden, hayvanlardan, madenlerden faydalanma şekilleri, Avrupa'da büyük binalar... gibi çoğu ilmî olmaktan ziyade pratik hayata getireceği faydayla ölçülebilecek bir yığın bilgi”¹¹⁹ dergi ve gazete sayfalarında gerek iktibas gerekse tercüme yoluyla neşredilmektedir.

Ahmet Mithat Efendi başta olmak üzere devrin önde gelen edebiyatçı, muharrir ve düşünürleri her yeni bilgiyi halka ulaştırmak gayretinde olmuşlardır. Bu meyanda seyahatnameler ve ansiklopedik kitapların sayısı artmıştır. Ahmet Mithat Efendi romanlarını, “bir edebî eser için haşiv sayılacak bir yığın malumatla”¹²⁰ doldurmuştur. Şinasî'nin şiirleri ve Sadullah Paşa'nın *19. Asır Manzumesi*, eski ile yeninin ne denli taraflı bir surette karşılaştırılmaya başlandığının ve fizik, astronomi, jeoloji gibi fennî bahislerin nasıl da sitayişle bu edebî çalışmalarda yer bulduğunun mühim kanıtları olarak dikkate değerdir.

“Bu dönem edebiyatında fikrin ağırlığını dikkate alarak edebiyatı geniş manasında düşünürsek, Batı'dan yapılan ilk edebî tercümenin, Münif Paşa'nın Fransızca'dan çevirdiği *Muhaverat-ı Hikemiyye* (Felsefi Diyaloglar, 1859) olduğunu söyleyebiliriz.”¹²¹ Münif Paşa'nın eseri, mukaddimede ele aldığı mevzular

¹¹⁸ Ali Budak, a.g.e., s.235

¹¹⁹ Orhan Okay, a.g.e., s.22.

¹²⁰ Orhan Okay, a.g.e., s.22.

¹²¹ Orhan Okay, a.g.e., s. 87.

dolayısıyla bir tercüme olarak ilk olmasının ötesinde de değer taşır. Zira “Münif Paşa’nın bu önsözü, bir açıdan Tanzimat dönemi edebiyatının da mukaddimesi gibidir.”¹²² Münif Paşa’nın dikkat çektiği noktalardan birisi Tanzimat aydınlarının seçiciliği noktasıdır. Her şeyden evvel faydalı ve güzel olanı seçerler. Didaktik ve pragmatist bir tavrı benimsemişlerdir. “Onlara göre edebi eserin estetik değeri, verdiği bilginin getireceği faydayla ölçülür. Eğlendirerek öğretmek, öğretirken eğlendirmek. Münif Paşa’nın dikkat çektiği ikinci husus Batı edebiyatından bizce bilinmeyen edebi türleri, tarzları tanıtmaktır.”¹²³ Tanıtım gayretine dönemin toplumsal kabullerine hoş görünmeyecek olan Batı kültürünün değerlerini aktarmayı da dahil edebiliriz.

Orhan Okay Tanzimat’tan sonra yoğunluk kazanan tercüme, derleme veya telif olarak tespit edebildiği Batı felsefesiyle ve Batı’lı filozoflarla alakalı basılmış eserleri şu sırayla listelemiştir:

Münif Paşa, Muhaverât-ı Hikemiye, 1859 (Voltaire, Fénelon ve Fontenelle’den seçilmiş diyaloglar)

Ahmed Vefik Paşa, Hikâye-i Feylesofiyeye-i Mikromega (Voltaire’den)

Âli Bey, Hikâye-i Hikemiyye-i Mikromega, 1871 (Voltaire’den)

(Çevireni bilinmiyor), Alzir, (Voltaire’den)

K. Şükrü Yanyalı, Meşahir-i Kudema-yı Felâsifenin Mücmelen Tercüme-i Halleri, 1876 (Fénelon’dan)

Kemalpaşazade Said, Fezail-i Ahlakıyye ve Kemalât-ı İlmiye, 1882 (Rousseau’dan)

Ahmed Mithat, Volter Yirmi Yaşında, 1884

Ebüzziya Tevfik, Jan Jak Ruso, 1886

Beşir Fuad, Volter, 1887

Ahmed Mithat, Şopenhavr’ın Hikmet-i Cedidesi, 1887

Faik Reşad, Hikaye-i Aritonoüs, 1889 (Fénelon’dan)

İbnü’l Kâmil, Küremizde Seyahat, 1891 (Voltaire’den)

Ahmed Mithat, Ben Neyim? Hikmet-i Maddiyeye Müdafaa, 1891

¹²² Orhan Okay, a.g.e., s. 88.

¹²³ Orhan Okay, a.g.e., s. 88.

İbrahim Edhem b. Mesud, Usûl Hakkında Nutuk, 1893 (Descartes'den)

Bu ilk dönem tercümelerde hikmetin ön planda olduğunu tespit etmek gerekmektedir. Yazarlar eserlerin önsözlerinde çoğunlukla, tercüme gayelerine değinirken özellikle bir hikmete binaen metni seçtiklerini ifade etmişlerdir. Yusuf Kamil Paşa'nın Fenelon'dan tercüme ettiği Telemaque(1862) isimli eseri hakkında yazdığı manzum takrizde devrin maarif nazırı Kemal Efendi:

Sureta nakl-i hikayet görünür

Lakin erbabına hikmet görünür

diyerek hikaye olarak addedilebilecek bu metnin aslen hikmetlerle örülmüş yapısına dikkatleri çeker.¹²⁴

Tercümelerde kullanılan dilin sadeleşmesi meselesi de zaman içinde farklılık arz etmiştir. İlk çevirilerde eski inşa tarzının kullanımında gel-gitler görülse de Batı dillerinin etkisi ve 'yeni'nin halkın anlayışına hitap edebilecek mahiyette dile getirilmesi gerekliliğine yönelik ortak bilinç, zamanla dilde sadeleşmeye gidilmesi sonucunu doğurmuştur.

Sonraki aşamada 1862 yılında Ceride-i Havadis gazetesinde imzasız şekilde tefrika edilen *Hikaye-i Mağdurin*, Victor Hugo'nun *Les Miserables* isimli romanının kısaltılarak tercümesinden ibarettir. 1864 yılında Daniel Defeo'nun *Robinson Cruzoe* isimli romanı dönemin vak'anüvis'i Ahmed Lütfi Efendi tarafından yine özet şeklinde tercüme edilmiştir. Bu eserlerin dilde sadeleşme tarafında olan yazarlarca kaleme alındığı açıktır. İfadeler sade, cümleler kısadır. 1868 yılında Memduh Paşa'nın Lamartine'den çevirdiği *Tercüme-i Hikaye-i Jöneviev* ise eski inşa tarzında yazılmıştır.¹²⁵

¹²⁴ Orhan Okay, a.g.e., s. 88.

¹²⁵ Orhan Okay, a.g.e., s. 93.

Şinasi'nin Fransız edebiyatına ait tercümeleri de zikredilmesi gereken çalışmalardandır. Şinasi, “La Fontaine'den masallar, Florian'dan efsaneler, Racine'den bazı şiirler, Lamartine'den yine bazı şiirleri manzum olarak çevir”¹²⁶miştir.

Ziya Paşa da devrin tercüme hareketine katkı sunan isimlerden olmuştur. Molière'den *Tartuffe*'ü, Rousseau'dan *Emile*'i tercüme etmiştir. “Ethem Paşa tarafından başlanan Endülüs tarihi tercümesini bitirerek neşret”¹²⁷miştir. Namık Kemal' in çevirdiği halde neşredilmemiş olan Volney'e ait *Les Ruines* isimli eseri *Palmir Harabeleri* adıyla tercüme edenlerden olmuştur Ziya Paşa.

Kemal Paşazade Said Bey de çoğu gazetelerde dağınık kaldığı için mazbut olmayan bir çok tercüme yapmıştır.

Dolayısıyla Tanzimat Devri'nin ilk yıllarında dilde sadeleşme hususunda her iki tarz da sürmüştür. Recaizade Mahmut Ekrem'in Chateaubriand'dan yaptığı *Atala*(1872) tercümesi, Emin Sıddık'ın tercüme ettiği *Paul de Virginie*(1873) gibi örneklerle devam eden tercüme çalışmaları sırasında ilk yerli roman ve hikaye denemeleri de yazılmaya başlanmıştır. Recaizade bu dönemde ayrıca La Fontaine'nin birçok masallarını Silvio Pellico'dan *Mes Prisons* isimli eseri de tercüme etmiştir. “Bilhassa 1875'lerden sonra hız kazanarak 1890'lara doğru oldukça yoğunlaşan çeviri faaliyeti çerçevesinde Muallim Naci, natüralist Emile Zola'dan *Trez Raken*(1891)'i çevirir.”¹²⁸ Muallim Naci ayrıca Sully Prudhomme'dan *Les Yeux*'yü de nakletmiştir. Dönemin etkin yazarlarından olan Ahmet Mithat Efendi ise *Monte Cristo*, *Simone et Marie* tercümeleriyle birlikte Dumas fils'in *La Dame Aux Camélias* adlı eserini tercüme etmiştir. Sonraki süreçte artarak devam eden tercüme çalışmalarında yine Emile Zola'nın, Guy de Maupassant'ın, Gustave le Bon'un, Byron'ın, Shakespeare'in, Eduard Hartmann'ın, Nietzsche'nin, Ernst Renan'ın,

¹²⁶ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.246.

¹²⁷ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.246.

¹²⁸ Mehmet Akgün, a.g.e., s. 88.

Ernest Haeckel'in, Alfred Fouille'nin, LouisBüchner'in, Dr. Dozy'nin edebi ve felsefi içerikli çok sayıda eserleri tercüme edilmiştir¹²⁹.

Hilmi Ziya'nın naklettiğine göre, Vefik Paşa, Ebülgazi Bahadır Han'dan *Uşa-ı şecere-i türkî* ve *Hikmet-i tarih*'i ve Molière'in bütün eserlerini; Teodor Kasap, *Avary* isimli eseri *Pinti Hamit* adıyla; Nuri Şeyda, Abbé Prévost'tan *Manon Lescaut* ve Lamartine'den *Raphaél*'i; Ahmet İhsan Bey Jules Verne'den bütün eserlerini, François Coppée'nin *Mai Düşes*'ini; Beşir Fuad, Emile Otto'nun Fransız diline ait gramer ve tercüme kitapları ile Emile Zola'dan *Cinayetin Tesiri* isimli eseri ve Almanca'dan *Binbaşıya Davet*, İngilizce'den *Birinci Kat*, Fransızca'da *İki Bebek* isimli tiyatroları tercüme etmiştir. Şemseddin Sami Bey, Victor Hugo'dan *Sefiller*'i tercüme etmiş, W. Thomsen'in Orhun Kitabelerini tercüme etse de neşrini sağlayamamıştır. Bursalı Halil Edib Bey ve Hasan Bedri Paşa'nın özellikle tiyatro ve popüler roman nev'inden yaptıkları çeviriler de zikre değer çalışmalardır.¹³⁰ Halil Edip Bey'in, "*Bir Mektup Paketi, Gümüş Muhafaza, Âşıkâne Bir Dram, Mesire-i Etfal, Cümel-i hikemiye-i ecnebiye, İki Refika, Paris Esrarı, Güvercin Mükâfatı, Mis Mari yahut Mürebbiye, 13 Numaralı Araba, ilah...* gibi bir çok tercüme eserleri vardır. Hasan Bedri Paşa da Harbiye Mektebi'nde kozmografya okuturken bu mevzua dair bazı tercüme yapılmakta idi. Fakat sonradan edebiyata dönerek *İskat-ı Cenin Faciası, Günlük İkbal, Jirofle* tiyatrolarını ve *Madame l'archiduc* operasını Türkçeye çevirdi ve temsil ettirdi."¹³¹

Tanzimat Fermanı'nın ilanından çok önceki devrilere kadar uzanan Batılılaşma hareketinin çeşitli tezahürleriyle şekillenen ve gelişen Batı'dan fikrî ve kültürel aktarımlar meselesi özellikle Tanzimat'ın ilanı ile başlayan süreçte farklı bir boyut ve içeriğe bürünmüştür. İlber Ortaylı'nın "değişimin değişimi" olarak tanımladığı bu yeni sürecin etkin aktörlerinden olan tercüme hareketinin karakteristiği de yeni tasavvurun etkisiyle başkalaşmıştır. Klasik dönem Osmanlı tercüme hareketliliğinin özgün niteliği dışına çıkmıştır. Tanzimat sonrası tercüme faaliyetlerini değerlendiren Hilmi

¹²⁹ Mehmet Akgün, a.g.e., s. 90-91.

¹³⁰ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.246-248.

¹³¹ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.248.

Ziya Ülken'in tespitleriyle ifade edilecek olursa, bu tercümelere bir tür dağınıklık ve tesadüfîlik hakimdir demek mümkündür. Genel itibariyle acil ihtiyaçlara cevap verebilmek aceleciliğine hizmet etmiş olan bu dönem tercümelerinde bir konu ve amaç bütünlüğü eksikliği göze çarpmaktadır. Tanzimat sonrası tercümelere İslâm Medeniyeti klasik dönem tercüme hareketleriyle karşılaştıran Hilmi Ziya, öncekilerin tercümenin bütün bir medeniyeti nakletmek demek olduğunu bilincinde olarak hareket ettiklerini savunmaktadır. Dolayısıyla parçalı bir bakışla yaklaşılacak Batı Medeniyeti kaynakları Tanzimat sonrası için Osmanlı siyasî ve sosyal yapısını parçalı bir konuma itmiştir.

Rasyonalizm, pozitivism, materyalizm gibi fikrî akımların aydın ve idareci kesim başta olmak üzere Osmanlı toplumsal yapısını etkisi altına almaya başlaması, geleneksel dinî düşüncenin değişmesi, edebî sahada yeni bir takım türlerin uygulanmaya başlanması, eski inşa tarzının bırakılarak nesir dilinin konuşma diline yaklaşılmaya başlaması, eski tahkiye geleneğinin yerine Avrupa tarzı anlatı dilinin yerleşmeye başlaması gibi tesirler Tanzimat zihniyet dünyasının önemli sonuçlarından olan tercüme hareketliliğinin etkin neticelerindendir.

İKİNCİ BÖLÜM

2.AHMET MİTHAT EFENDİ'NİN FİKİRLERİ VE TERCÜME YAKLAŞIMI

2.1. Ahmet Mithat Efendi'nin Batı'yı Tanıması ve Fikirleri

Ahmet Mithat Efendi, 1844 yılında İstanbul'un Tophane semti, Karabaş mahallesinde dünyaya gelmiştir. Annesi Rus işgali dolayısıyla 1829 yılında Kafkasya'yı terk etmek zorunda kalan bir ailedendir. Babası Bezci Süleyman Ağa Anadolu'dan İstanbul'a yerleşmiş orta halli bir esnaftır.

Ahmet Mithat Efendi, maddi sıkıntılar ile şekillenen bir çocukluk dönemi yaşamıştır. Çok küçük yaşlarında babasını kaybettikten sonra bir müddet otoriteden yoksun başıboş bir hayat sürmüştür. Yine küçük yaşlarında Mısır Çarşısı'nda bir aktar dükkanında çıraklık yapmıştır. Hayatının bu evrelerinde Ahmet Mithat Efendi, kendi gayretleriyle okuma-yazma öğrenir. Geceleri serbest saatlerini değerlendirerek attığı bu adımda kendisine çarşı esnafından Hacı İbrahim Efendi hoca olmuştur.

Ahmet Mithat Efendi, hayatı boyunca gerek devlet hizmetlerinde gerekse özel teşebbüsleriyle ticaret sahasında olmak üzere çok çeşitli işlere girip çıkarak çalışma hayatının her safhasında yer almıştır. Küçük yaşlarında doğan zorunluluklar dolayısıyla bir çıraklık ile başlayan çalışma hayatının kendisine öğrettiği ve kazandırdığı hasletleri ise ifadeden kaçınmamıştır.

1853-1854 Kırım savaşı sırasında anne tarafından ağabeyi Hâfız Ağa, tüm ailesini mal müdürlüğü yaptığı Vidin eyaletine bağlı bir ilçeye yanına getirtir. Ahmet Mithat ilk okul tecrübesine Vidin'de başlamış olur. Sıbyan mektebine Vidin'de başlamıştır Ahmet Mithat Efendi. 1859 yılında İstanbul'a dönünce Tophane Kumbaracılar yokuşundaki sıbyan mektebine yazdırılır ve eğitimini 1861 yılında burada tamamlar.

Hafız Ağa Ahmet Mithat'ın sıbyan mektebini tamamladığı yıl vezaret rütbesiyle Vidin'e atanan Mithat Paşa'nın maiyetine girmiştir. Bunun üzerine ailesini yeniden yanına aldirarak Niş'e naklettirir. Ahmet Mithat Efendi Niş'te rüştiye eğitimine başlar ve 1863 yılında mezun olur. Ardından 1864 yılında, yeni kurulmuş olan Tuna vilayetinin merkezi Rusçuk'ta mektubî kaleminde 100 kuruş maaşla işe başlar.

Zeki ve çalışkan tabiatı sayesinde Ahmet Mithat Efendi bir yandan çalışıp bir yandan eğitimini sürdürebilmiştir. Boş vakitlerinde hem cami derslerine devam eder hem de Dragan Efendi'den Fransızca dersleri alır. Ahmet Mithat daha Mısır Çarşısı yıllarında Galata'da bir yabancıyla başladığı Fransızca eğitimini, Tuna'da daire müdürü Odyan Efendi ile Bulgar bir hocadan ders alarak sürdürmüştür. Böylelikle Batı lisanıyla ilk ciddi temasını tamamlamış bulunmaktadır.

Ahmet Mithat, zekası, çalışkanlığı ve dürüstlüğü ile Mithat Paşa'nın dikkatini çeker. Mithat Paşa, kendisine "Mithat" ismini vererek yazarı taltif eder. Bu tavrı Mithat Paşa'nın Ahmet Mithat'ı himayesi altına aldığına da göstergesidir. Ahmet Mithat bu sırada bir yandan yeni kurulan Tuna gazetesi yazı işlerinde de çalışmaktadır.

Ahmet Mithat Efendi 1866 senesinde mühendis tercümanlığı göreviyle gönderildiği Sofya'da, Rusçuk asıllı Servet Hanım'la evlendirilir. Zeynep Kerman, biraz da etrafındakilerin ısrarıyla evlilik hayatına adım atmasının ardından Ahmet Mithat'ın bir sefahat ve buhran evresi yaşadığını ifade eder.¹³²

Ahmet Hamdi Tanpınar, henüz on sekiz günlük evli iken Rusçuk'a geri çağırıldığından bahseder. Dönüşte duçar olduğu ölçüsüz bir sefahat hayatı nedeniyle ağabeyi ile de ters düşerek 1867 senesinde evden ayrılır. "Kalemdeki vazifesinden ayrılıp hayatını tapu defterleri kopya ederek kazanır. Midhat Efendi'nin çıraklık devri gibi bu mihanikî kopyacılığı da hayatının eserine tesir edecek tesadüflerindedir. Bu sırada hayatını daima idare eden o kurtarıcı ve beklenmedik

¹³² Zeynep Kerman, "Ahmet Mithat Efendi", (Haz. İsmail Parlatır, İnci Enginün, Ahmet B. Ercilasun, Zeynep Kerman, Abdullah Uçman, Nurullah Çetin) **Tanzimat Edebiyatı**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2006, s.587.

karşılaşmaların ikincisi olur. Kendisini elindeki tapu defterleriyle gören ve merak eden Muhacirîn Komisyonu reisi Erkânıharp Şakir Paşa (o zaman bey) onunla dost olur, himayesine alır. Midhat Efendi'nin hayatında bu Şakir Bey'in ve ilk tanıdığı gece misafir kaldığı evinin, aslen Romanya'lı olan ve keman çalan karısının mühim tesiri vardır. Denebilir ki Midhat Paşa'dan sonra hayatında en mühim kapıyı 'hem asker, hem şair, hem filozof' diye takdim ettiği Şakir Bey açmıştır. Romanlarındaki ev, okur yazar kadın, musikiye ayrılan saatler, hulâsa bütün ehli hayat zevki ve ferdi hayat fikri *Menfa*'da kısaca anlatılan bu gecenin tesiridir."¹³³ Ev içindeki Batı'lı tarz hayata bizatihi vâkıf olmasına vesile olan bu ortam Mithat Efendi için, eserleri adına belirleyici bir tablo teşkil etmiştir.

Şakir Bey ve diğer arkadaşlarının desteğiyle sıkıntılı günlerini atlatan Ahmet Mithat, işine tekrar dört elle sarılır. Aynı sene atandığı Tuna vilayetindeki sandık eminliği görevinden bir hesap fazlasını bahane ederek istifa eder. Ardından Ziraat Müdürlüğü'ne kâtip olarak atanır. Ahmet Mithat Efendi, Mithat Paşa'nın teşvikiyle sürdürdüğü çalışma ve eğitim hayatında bir yandan yeni kurulan Tuna gazetesinde 1868 senesinde yazılar yazmaya başlar. Bir müddet sonra 1869 yılında gazetenin başmuharrirliğini üstlenir.

Mithat Paşa yeni vazifesi olan Bağdat valiliğine giderken 1869 yılında maiyetine, Ahmet Mithat ve ağabeyi Hafız Ağa'yı da dahil etmiştir. Bağdat, Ahmet Mithat Efendi için oldukça zengin bir sosyal ve kültürel çevre sağlar. *Zevrâ* isimli vilayet gazetesinin ve Bağdat'ta yeni kurulacak matbaanın idareciliği vazifelerini üstlenmiştir. Matbaanın teknik donanımının İstanbul'dan getirilmesi ve kurulması işleri de Ahmet Mithat'a aittir.

Ahmet Mithat, *Menfa* (1876) adlı hatıratında Bağdat'a doğru yaptığı seyahat ve sekiz aylık memuriyet hayatından tafsilatlı bir şekilde bahseder. Ayrıca *Felsefe-i*

¹³³ Ahmet Hamdi Tanpınar, **XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2006, s. 401.

Zenân adlı eserinde de seyahatin Halep'e kadar olan kısmı yer almaktadır. Yolculuk dolayısıyla denize, deniz yolcuğuna ve çadır hayatına bağlanır.¹³⁴

Mithat Efendi'nin hayatının bu evresinde Avrupa'dan yeni dönen, Vilâyet Politika müdürü ressam Osman Hamdi Bey'in (Ferik Edhem Paşa'nın oğlu) tesiri oldukça yoğun hissedilir. "İskenderun'a kadar denizden, İskenderun'dan Diyarbakır'a kadar karadan ve Diyarbakır'dan Bağdat'a kadar nehir yolundan yapılan bu uzun yolculukta Mithat Efendi, o sıralarda Avrupa'dan yeni dönmüş ve politika müdürü göreviyle heyette bulunan Osman Hamdi Bey'le tanışır. Osman Hamdi Bey, yol boyunca dikkate değer bulduğu her şeyin, bu bir manzara, bir portre, bir ağaç, bir bitki olabilir, fotoğrafını çeker, resmini yapar. Mithat Efendi *Menfa*'da kısaca tanıttığı Osman Hamdi Bey'le ilişkilerine de geniş yer verir. Büyük bir samimiyetle, bu dönemde son derece atak, bilgiç ve ukalâ olduğunu itiraf ettikten sonra, Osman Hamdi Bey'le yaptığı münakaşalarda âdeta pençe pençeye geldiklerini ve sonunda aczini kabul ederek onun tavsiyelerine uymak zorunda kaldığını açıklar."¹³⁵

Osman Hamdi Bey Ahmet Mithat'a kendisini geliştirebilmesi için okuması gerekli olan kitapların listesini verir. Mithat Efendi o kitapları getirmezse de Osman Hamdi Bey onları Mithat Efendi için getirtir. Bağdat memuriyetinin bir kısmında Ahmet Mithat Efendi, Osman Hamdi Bey, Kaymakam Feyzi Bey ve vali muavini Raif Efendi ile bir evde kalır. Zorunluluklar dolayısıyla gerçekleşen bu bekâr hayatını Ahmet Mithat Efendi hayatı boyunca unutamaz. Bu süre aynı zamanda bir eğitim-öğrenim süreci olur Ahmet Mithat Efendi için. Sürekli okunan kitaplar, uzun konuşmalar ve musikiyle örülmüş bu dönemin Ahmet Mithat'ın edebî ve fikrî duruşu üzerinde büyük bir tesiri söz konusudur.

Osman Hamdi Bey'den Batı kültürünü, Muhammed Feyzî ez-Zühâvî'den din ve medrese kültürünü edinen Ahmet Mithat, Şirazlı Bakır Can Muttar'dan Farsça, Doğu ilimleri ve çeşitli felsefi kültür sahalarını öğrenir. Osman Hamdi Bey'in Batı'ya

¹³⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar, a.g.e., s.401.

¹³⁵ Zeynep Kerman, a.g.e., s.588.

yöneltiği Ahmet Mithat'ın yüzünü Doğu'ya döndüren bu “iki mürşit”¹³⁶ olmuştur. Orhan Okay'ın ifadesiyle, geçen asırda Bağdat'ta yaşamış, bir ara Bağdat müftüsü olmuş, fıkhıta şöhret olan bir müderris olan Muhammed Feyzî ez-Zühâvî ile medrese ilimleri üzerine yaptığı sohbetler Ahmet Mithat'ın bakış açışını oldukça zenginleştirir. Dünya görüşünü asıl genişleten kişi ise Farsça, Arapça, Hintçe, İbranice ve İngilizce bilen, çeşitli dinlere girip çıkmış, yarı meczup, yarı filozof, derviş-meşrep bir adam olan Şirazlı Muhammed Bakır Can olmuştur. Ahmet Mithat, hadiselerle tenkidi bir gözle bakmayı bu zattan öğrenmiştir.

Osman Hamdi Bey Ahmet Mithat'ı yazmaya ve tercüme yapmaya teşvik eden isimdir. Hamdi Bey, yaptığı tercümeleri düzelterek de yazara destek verir. Yine Osman Hamdi Bey'in tavsiyesiyle, yeni kurulan mekteb-i sanayi talebeleri için yazdığı Hâce-i Evvel serisi ve Kissadan Hisse isimli eserlerini ve *Letâif-i Rivâyat*'ın bazı ilk hikayelerini burada yazar ve neşreder. Zeynep Kerman adı geçen çalışmasında Ahmet Mithat'ın romanlarında aslî kahramanlar olarak olmasa da uzaktan uzağa Osman Hamdi Bey'i andıran, ondan çizgiler taşıyan sanatçı tipler olduğunu ifade etmiştir. *Çingene* romanında ressam Artvin Alviyan, *Paris'te Bir Türk* romanında dram yazarı Nasuh, Demir Bey adlı eserinde kahraman, *Müşâhedât* romanında Madam Sebat bu özelliklerdeki tiplerdir.¹³⁷

Ahmet Mithat Efendi, ağabeyi Hafız Ağa'nın memuriyeti sürerken vefat etmesi üzerine kalabalık ailesinin tüm sorumluluğunu üzerine almak zorunluluğuyla karşı karşıya kalır. 1871 yılında tüm aileyi toparlayarak İstanbul'a döner. Böylelikle Ahmet Mithat, Batı medeniyeti ile temasının ikinci merhalesi olan İstanbul'daki ekalliyet gurupları ve yabancılarla geliştirdiği ilişkiler safhasına geçer. Orhan Okay, söz konusu temasın ilk merhalesinin kitaplar eliyle gerçekleşmiş olduğuna dikkati çekerek yabancı unsurların imparatorluk içindeki konumlarına şu sözlerle açıklık getirir; “..Rum ve Ermeni ahâlisi, muhtemelen Hristiyanlıkları sebebiyle, imparatorluk içinde Avrupa medeniyetini en önce benimseyenlerden olmuşlardır. İstanbul'un Beyoğlu yakası da, eskiden beri ekalliyetlerin ikamet ettiği bir semt

¹³⁶ Orhan Okay, **Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2008, s.24.

¹³⁷ Zeynep Kerman, a.g.e., s.588.

olduğundan, Avrupaî kıyafetler, makine v.s. âletler önce Beyoğlu vitrinlerinde görüldüğü gibi tiyatro, operet, varyete gibi yabancı ekipler tarafından sahneye konan gösteriler de kendilerine burada seyirci bulurlardı. Binâenaleyh, Tanzimat sonrası romanında, bilhassa Ahmed Mithat'ın romanlarında Beyoğlu Mühim bir yer işgal eder.”¹³⁸

Beyoğlu, temsil ettiği sosyal ve kültürel hayat ile Ahmet Mithat için sürekli bir ilgi odağı olmuştur. Tiyatroları, ecnebilerin âdâb ve usûl-i maişetleri, yabancıların yoğun olarak girip çıktıkları kahvehaneler ve otel kıraathaneleri Ahmet Mithat'ın Batı kültürüyle karşılaştığı önemli sahalardan olarak görülmektedir. Ahmet Mithat yıllar sonra çıkacağı Avrupa seyahati öncesinde İstanbul'daki gerek kordiplomatik gerekse seyahat ve ticaret erbabı ecnebiler vasıtasıyla Batı medeniyeti ile temasa Beyoğlu'nda geçmiştir. Bu sürecin kendisine çok şey kazandırdığını yazarın fikrî ve edebî çalışmalarından izlemek mümkündür.

İstanbul'a gelişiyle Ahmet Mithat ilk olarak, Fevzi Paşa'nın delâletiyle *Ceride-i Askeriye* başmuharrirliği teklifini kabul eder. Bir buçuk yıl bu görevini sürdürür. Diğer taraftan Tahtakale'de oturduğu evinde bir matbaa kurar ve ev halkının da desteğiyle işletir. Kendi yazılarını yazmaya ve matbaasında basmaya başlar ve satılması için dağıtımına sokar. Fakat kalabalık ailesini bu şekilde geçindirmesi mümkün olamayacaktır. Önce *Basiret* gazetesinde ardından da başka diğer gazetelerde yazılar yazarak gelirini ve yazarlık tecrübesini arttırmaya çalışır.

Ahmet Mithat Efendi'nin özellikle romanlarında yazarın yoğun yazarlık halinin izlerini çeşitli vesilelerle görmek mümkün olabilmektedir. Hususen *Müşâhedât* adlı eserindeki gerçekçi yaklaşım dolayısıyla romanın içinde bir karakter olarak yer alan Ahmet Mithat, sürekli bir yazma ve yazı yetiştirme telaşı içinde çizilmiştir.

Tanpınar'a göre 1872 yılı Ahmet Mithat için hummalı bir genişleme ve faaliyet yılıdır. O yıl *İbret* gazetesini idareye başlar, Nâmık Kemal ile tanışır. Türkçe-Fransızca çıkan *Takvim-i Ticaret* gazetesinin baskısını ve Türkçe kısmının yazı

¹³⁸ Orhan Okay, a.g.e., s.24-25.

işlerini üzerine alır. Marsilya'ya Fransızca harfler ısmarlar.¹³⁹ Ahmet Mithat, zamanla matbaasını büyütür. Mekan değişikliğine giderek önce Sirkeci'de Bâbıali caddesinde ardından da Beyoğlu'nda büyük bir matbaa kurar. Artık birkaç işçinin de çalıştığı teşekküllü bir matbaaya maliktir.

Ahmet Mithat Efendi, Mithat Paşa'nın sadrazamlığa atanmasının ardından *Dağarcık* adlı bir dergi çıkarmaya başlar. Bununla beraber *Devir* adlı gündelik gazetenin imtiyazını almış ve *Bedir* adlı da bir başka gazeteyi çıkarmaya başlamıştır. *Devir*, Mahmud Nedim Paşa aleyhinde yazdığı başmakale yüzünden ilk sayısında lağvedilmiştir. Bedir ise on üçüncü sayısında kapatılır. Tanpınar söz konusu gazetelerin Ahmet Mithat'ın kullandığı şiddetli dil dolayısıyla kapatıldığını vurgular. Yazarın, yeni öğrendiği bilgilerin tazyiki altında, onları etrafındaki hayatla uzlaştırma çarelerini aradığını ifade eder Tanpınar. Politikayı sevmese de sürekli içinde yer alan Mithat Efendi'nin bundan dolayı sıkıntılar da çekeceğine atıfta bulunur.¹⁴⁰

Matbuat, muharrirlik ve gazetecilik sahalarına hızlı bir giriş yapan Ahmet Mithat Efendi'nin, devrin tesirli isimlerinden Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar ile de bu dönemde tanışmış olduğunu ifade etmekte fayda var. *Menfâ*'da bu kişilerin üzerindeki tesirine vurgu yaparak, "İsimlerini nasıl takdir edeceğimi bilemezdim."¹⁴¹ der. Fakat ilerleyen dönemlerinde Ahmet Mithat için Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar etkisi eski şeklinde kalmaz. Daha Rusçuk'tan döndükten sonra onların mücadelesine şahsî gazez ve menfaatin karışmış olduğunu yavaş yavaş anladığını ifade etmektedir. Şahıslarını ve eserlerini sevmekle beraber Ahmet Mithat, bu kişilerin kendi üzerindeki tesirinin azaldığını söyler. "Bağdat'a azimet için İstanbul'a gelip de beş on gün müddet-i ikametimde gördüğüm ahvâl ve zevat ve bunlardan aldığım malumât ve Bağdat'ta bütün müddet-i ikametimde ahvâl-i mülk ü devlete dair ettiğimiz mübâhesât üzerine fikrimde daha başka mesut bir inkılâp hâsıl oldu. Bu inkılâp üzerine nazarımda Yeni Osmanlılık, eski Osmanlılık filan kalmadı. Hele *Muhbir* ve *Hürriyet* nüshalarının mevâdd-ı mündericeleri eski ehemmiyetlerini bütün

¹³⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, a.g.e., s.402.

¹⁴⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, a.g.e., s. 402.

¹⁴¹ Ahmet Mithat Efendi, *Menfâ*, İstanbul, 1293, s. 45.

bütün kaybedediklerinden bunları henüz arz-ı iştihak etmekte bulunanlara hediye eyledim. Ben devletimi milletimi (velev ki âcizâne olsun) büsbütün bir başka nazarla görmeğe başladım.”¹⁴² Tanpınar, Ahmet Mithat’ın başka bir fikrin tesirine girdiğini savunarak, bunun öğretmek iştihakı ve fikri olduğunu ifade etmiştir. Ahmet Mithat’ın öğretmek için öğrenecek kadar ve ev ile mektebi bir düşünecek kadar öğretmek zevkinde olduğunu belirtir.¹⁴³

Ahmet Mithat Efendi’deki medeniyet mefhumunun terakki fikri ile sıkı bağlantısını ele alırken Orhan Okay da yazarın, Yeni Osmanlılar ile münasebetleri meselesine değinmektedir. Ahmet Mithat geliştirdiği terakki fikriyle Tanzimat devrinin diğer mütefekkir ve müelliflerinden ayrı bir duruşa sahip olmuştur. Ekseri olarak rejim nokta-i nazarından ele alınan terakki meselesinde nazariyatta kalınmış ve pratik sahaya gelindiğinde başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Ahmet Mithat ise meseleyi, maddi yahut manevi her sahada Osmanlı milletinin saadeti noktasından, oldukça pragmatist bir yaklaşımla ele almıştır.¹⁴⁴ Ahmet Mithat, medeniyetin kemâli için terakkinin gerekliliğine inanır. Terakki için ise toplumun, anlayacağı bir dille yenilik ve gelişmelerden haberdar edilmesinden yanadır.

Namık Kemâl ve Yeni Osmanlılar’a olan fikrî mesafesi dolayısıyla Ahmet Mithat, *Dağarcık* mecmuasının dördüncü sayısında çıkan “Duvardan Bir Seda” isimli makalesinden dolayı, *Basiret* gazetesi tarafından İslâm aleyhinde yayın yapmakla suçlanıp tutuklanmasına bir anlam verememiştir. Mezkûr makalenin neşri ardından tutuklanarak Namık Kemâl, Ebüzziya Tevfik ve Nuri Beylerle birlikte sürgün edilmesinin hakiki sebebini hiçbir zaman öğrenemediğini iddia eder. Ahmet Hamdi Tanpınar ise özellikle ilk dönem gazete yazılarındaki sert ve eleştirel üslubu dolayısıyla Abdülaziz yönetiminin tepkisini çektiğini belirttiği Ahmet Mithat’ın kendi görüşleri dolayısıyla tevkif edilip, sürüldüğünü savunmuştur.¹⁴⁵

¹⁴² Ahmet Mithat Efendi, **Menfâ**, İstanbul, 1293, s.48-49.

¹⁴³ Ahmet Hamdi Tanpınar, a.g.e., s.403.

¹⁴⁴ Orhan Okay, a.g.e., s.29.

¹⁴⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, a.g.e., s.404-405.

Tanpınar meseleyi şu şekilde delillendirmiştir; “30 Mart 872’de *Eyvah* piyesi temsil edilir. *İbret*’in 3 Nisan nüshasında matbuat nizamını tenkit eden ve içinde ‘millet-i metbûa’ sözü geçen çok şiddetli bir yazısı çıkar.

Midhat Efendi Rodos’a nefyinin hakikî sebebini daima bilmediğini iddia eder. Ona bakılırsa Nâmık Kemâl ve arkadaşlarının kurbanı gibidir. Hakikatte ise *Dağarcık*’taki neşriyatının çoktan beri dikkati üzerine çekmiş olması lazım gelir. Din meselesi, fakirlik etrafında yaptığı edebiyat, Lamarck’tan bahsediş Abdülaziz devrinin hoşuna gidecek şeyler değildi. Ayrıca Ebüzziya Tevfik, ‘Yeni Osmanlılar’da, Midhat Efendi’nin *İbret*’te çıkan yazısında geçen ‘millet-i metbûa’ sözü üzerine Mustafa Fâzıl Paşa’nın ne kadar sinirlendiğini ve kendisini Kâmil Paşa’nın yanında nasıl azarladığını anlatır. Aksülameli sofradan kalkacak dereceye götüren ve hâmisi ile bir daha görüşmek fırsatını bulamayan Ebüzziya, bu işin bilhassa Kâmil Paşa’nın huzurunda açılmış olmasının sebebini anlamamış gibidir. Hakikatte ise Mustafa Fâzıl Paşa’nın bu şiddeti bilhassa sarayla münasebeti olan Kâmil Paşa’nın yanında göstermek istediği aşikârdır. ‘Millet-i metbûa’ sözü o zaman için bütün bir ihtilâldi.”¹⁴⁶

Doğu ile Batı arasında bir tür sentez kurabilmenin gayretiyle sürekli okuyan ve öğrendiklerinin heyecanıyla belki de fikirlerini realitenin süzgeciyle tam olgunlaştıramadan kaleme alan Ahmet Mithat Efendi, yazarlığının ilk yıllarında ortaya koyduğu nispeten köşeli tavırları dolayısıyla 10 Nisan 1873’te İstanbul’dan sürülür. Nâmık Kemâl’in *Vatan yahut Silistre* piyesinin temsilinin yarattığı hava içinde 6 Nisan’da tutuklanır ve ardından Ebüzziya Tevfik ile beraber Rodos’a gönderilir.

Rodos’taki süreç başta kendisine zor gelse de Ahmet Mithat, kısa sürede toparlanarak okumaya ve yazmaya odaklanabilmiştir. *Dünyaya İkinci Geliş, Açıkbaş, Ahz-i Sar, Hasan Mellah* gibi eserlerini Rodos’taki sürgün yıllarında kaleme alır ve İstanbul’a göndererek akrabasından Mehmet Cevdet adına bastırır. Ayrıca yine bu yıllarda İbrahim Paşa camii avlusunda Medrese-i Süleymaniye isimli bir okul açarak

¹⁴⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar, a.g.e., s.404-405.

yerli çocuklara dersler vermiştir. Çalışma azmi hayatının her safhasında müşahede edilebilen Ahmet Mithat Efendi Rodos'ta da -Kenan Akyüz'ün ifadesiyle- adeta bir "yazı makinesi" gibi çalışmaktadır.¹⁴⁷ Terakki fikriyle bütünleştirdiği çalışma fikri ile insanın hem kendisine hem de devleti ve milletine faydalı olacağı yaklaşımını benimser. Çalışma ve çalışkanlığı yüceltir, tembeli ve tembelliği yerer. Romanlarında sürekli işlediği bir konu olarak çalışkanlık-tembellik karşıtlığı roman karakterlerinin nezdinde müşahhaslaşır. *Müşâhedât* romanındaki Seyyid Mehmed Numan, *Para*'daki Vahdetî , *Paris'te Bir Türk* romanındaki Numan ile *Felâtn Bey'le Râkım Efendi* romanının Râkım'ı çalışkan tiplere başarılı örneklerdir.¹⁴⁸

Medeniyet ve terakki kavramları söz konusu olduğunda Yeni Osmanlılar'ın nispeten sistemik eleştiri ve çözüm önerileri karşısında Ahmet Mithat, Abdülaziz sonrasında tahta geçen II. Abdülhamid'in fikir ve uygulamalarıyla örtüşen bir yaklaşımı savunmuş ve hayata geçirmiştir. Ahmet Mithat, madde ve kültür sahalarda terakkiyi savunmuştur. Eğitim ve kültürün belli bir seviyeye ulaşamadığı toplumlarda rejim ve sistem tartışmalarının ön planda tutulmasını doğru bulmamıştır. Orhan Okay, II. Abdülhamid'den aktararak şu görüşlerine yer verir; "Bizim memleketimizde halk, henüz çok saftır, çok az okumuştur. İnsanlarımıza, çocuk muamelesi yapmaya mecburuz. Çünkü gerçekte onlar büyük çocuklardır. Aileler ve terbiyeciler gençliğin elinde zararlı yazıların bulunmamasına itina gösterdikleri gibi, hükümet de biz de halkın zihnini zehirleyecek her şeyi ondan uzak buldurmalıyız."¹⁴⁹

Gerek edebî gerekse sosyal-kültürel konularda kendisini bir "Hace-i Evvel" yahut bir baba figürü olarak konumlandırmış gördüğümüz Ahmet Mithat için toplumun eğitilmesi meselesi II. Abdülhamid'le aynı temele dayanır. Ahmet Mithat da – Yeni Osmanlılar'ın devlet idaresi, hürriyet, parlamento gibi sisteme dayalı terakki ve medeniyet yaklaşımlarına karşıt olarak – teknik terakki veya en azından bilgi ve

¹⁴⁷ Kenan Akyüz, "Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri, *Türkoloji Dergisi*, s.II, sayı 1, 1969, s.51.

¹⁴⁸ Erol Ülgen, *Ahmet Mithat Efendi'de Çalışma Fikri*, İstanbul, Ahilik Araştırma ve Kültür Vakfı Yayınları, 1994, s.4.

¹⁴⁹ Orhan Okay, a.g.e., s.30.

kültür açısından Batı seviyesine ulaşılması ardından, rejim ve hürriyet kavramlarının tartışılabileceği fikrindedir.

Menfâ isimli küçük otobiyografisinde Ahmet Mithat, 1876 yılına kadar savunduğu fikirlerini, duruşunu ve Yeni Osmanlılar'ın kendi nezdindeki konumunu ele almıştır. Tanpınar'a göre bu kitap ile Ahmet Mithat, hem Mithat Paşa cephesini hem de fikirlerinin uyuşmadığını ifade etmesine rağmen Nâmık Kemâl cephesine olan hayranlığından açıkça bahsederek henüz bir cephe seçmediğini belirtmektedir. Tarafsızlık, daha doğrusu hükümdarlık makamına taraftarlık, onu saraya güvenilebilecek bir insan olarak tanıtmıştır.¹⁵⁰

Sürgün yılları devam ederken edebî ve fikrî çalışmalarını sürdüren Ahmet Mithat bir yandan da otuz dört sayı devam edecek olan *Kırkambar* dergisine yazılar göndermiştir. Kendisine biçtiği öğretmenlik ve muharrirlik misyonları bakımından verimli geçen sürgün yılları Ahmet Mithat için, Abdülaziz'in azli ardından affedilmesi sonucu 1876 yılında nihayete ermiştir. Rodos yıllarının bitmesiyle İstanbul'a döner. Bir taraftan sayıları tükenen eski eserlerini bastırmaya girişir diğer taraftan ise gazetecilik, romancılık ve neşriyat alanında gayretli çabalarını sürdürür.

Hakkında fikir beyan eden bir çok edebiyat tarihçisi açısından Ahmet Mithat'ın özellikle sürgün sonrası siyasette devlet tarafında yer alan açıklama ve tercihleri, II. Abdülhamid devrindeki yükselişinin sebebi olarak gösterilmektedir. Siyasete mesafeli durmak ve toplumu eğitmek amacına hizmet edecek biçimde çalışmalar sürdürmek tercihi, yazarlık hayatının ilk yıllarından itibaren fark edilen Ahmet Mithat için sürgün sonrası dönem, mezkûr idealini gerçekleştirebildiği bir devre olmuştur. İnci Enginün, Ahmet Mithat'ın karşısındakinin anlamasını hedefleyen bir üslup ve amaçla çalışmalarını yürüttüğünü vurgulayarak bu özelliği ile II. Abdülhamid devrinde de rahatça eser verebildiğini ifade eder.¹⁵¹ II. Abdülhamid devrinin önde gelen kalemelerinden olabilmesi, önceki satırlarda da ifade edildiği üzere aynı zamanda, devrin padişahı ile bakış açısı olarak da yakın olmalarındandır.

¹⁵⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, a.g.e., s.405.

¹⁵¹ İnci Enginün, **Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2006, s.71.

1878 yılında *Takvîm-i Vekayî* ve Matbaa-i Âmire müdürlüğüne tayin olunur Ahmet Mithat. Mezkûr vazifelere tevdiinden bir yıl evvel 1877 yılında kaleme aldığı *Üss-i İnkılap* isimli tarihî bir çalışma hem devrinde hem kendisinden sonra bir takım tartışmaları beraberinde getirecektir. Bu eserinde Mithat Efendi, Osmanlılık ideolojisinin tarihi zemininden, Tanzimat Fermanı'nın öneminden, Abdülaziz devrinden, II. Abdülhamid'in tahta çıkışından ve onun hürriyetperverliği dolayısıyla I. Meşrutiyet'in ilan edilmiş olduğu fikrinden bahsederek idarenin güvenini kazanmış görünmektedir. "Midhat Efendi'nin tarihçilerin objektif bir şekilde, vesikaya dayanarak tarih yazmaları gerektiğini vurgulamasına rağmen, bu kitabında, malzemeyi, padişahın hoşuna gidecek tarzda seçmesi, pek çok olayı saptırması yüzünden gerek devrinde, gerekse daha sonra üzerinde araştırma yapanlarca tenkide uğramıştır."¹⁵²

Üss-i İnkılap birincisi 1877, ikincisi 1878 yıllarında çıkarılmış olan iki ciltten oluşmaktadır. İki ciltlik tarihi çalışma arasında yine tarihî bir perspektife sahip *Zübde'ül Hakayık* isimli başka bir eser daha kaleme almıştır Ahmet Mithat. Tanpınar'ın ifadesiyle her üç cilt de II. Abdülhamid devrinin ilk iki yıllık evresinin, önemli noktalarda saray lehine açıklamalar yapılmış, tarihidir.¹⁵³

Ahmet Mithat Efend,'nin o yıllarda itibar kaybetmesine sebep olan bir başka hadise ise Mithat Paşa'nın muhakemesi sırasında aleyhte şahitlik yapmış olmasıdır. Hâmisi olarak Mithat Efendi üzerinde büyük tesiri olan Mithat Paşa bu süreç sonunda görevinden alınmıştır.

1877-78 ve sonrası yıllar Ahmet Mithat'ın maddi bakımdan sıkıntılarının büyük oranda izale olduğu yıllardır. "Beykoz'da Akbaba köyündeki çiftlik, yine Beykoz'daki yalı bu yılların kazançlarıdır."¹⁵⁴ Ayrıca saraydan her ay otuz lira yardım almaktadır Ahmet Mithat. Kendi imkanlarını da seferber ederek Osmanlı gazetecilik tarihinin en uzun ömürlü gazetelerinden olan *Tercümân-ı Hakikat*

¹⁵² Zeynep Kerman, a.g.e., s.590.

¹⁵³ Ahmet Hamdi Tanpınar, a.g.e., s. 406.

¹⁵⁴ Zeynep Kerman, a.g.e., s.590.

gazetesini çıkarmaya başlar. Gazetenin imtiyazı kayınpederi Mehmet Cevdet adına alınmıştır. Mithat Efendi, tüm kazancını *Tercümân-ı Hakikat*'te yenilikler yapmak için kullanır. Özellikle mizanpaj konusunda yeniliklere gitmiştir. Kerman'ın açıklamalarına göre; Baş Makaleler, Avrupa'dan gönderilen telgraflarla desteklenen dış haberler, dahilî haberler, roman tefrikaları, 1882-1885 yılları arasında damadı Muallim Naci'in başkanlığındaki edebiyat sütunu, ilânlar bu yeniliklerdendir. "özellikle edebiyat sütunu, dönemin durgun edebiyat âlemine büyük bir hareketlilik getirmiştir. Ancak, üç yıl devam eden bu sütunu Naci'nin aşk ve şaraptan bahseden şiirlerle doldurmasına kızan yazar, kapatır."¹⁵⁵

Tercümân-ı Hakikat ile Kırım'da Gaspıralı İsmail Bey'in çıkardığı *Tercümân* isimli gazete arasında bir yakınlık olduğu meselesi ayrıca vurgulanması gereken bir konudur.¹⁵⁶ Zira Ahmet Mithat Efendi'nin özellikle Batı karşısındaki tutumu noktasında mezkûr yazar ile benzer bir yaklaşımı paylaştıkları da dikkatlerden kaçmamaktadır.

19. yüzyıl aydınları ile Ahmet Mithat Efendi'nin Avrupa'ya bakışlarını karşılaştırmalı olarak ele aldığı çalışmasında Fatih Andı, özellikle Batı Medeniyeti'ni konumlandırışları bakımından iki cenah arasında ciddi farklar olduğuna değinir. "19. yüzyıl, aydınlarımızın birçoğunun aslında Paris'e, hatta daha da genelleyerek söylersek, Avrupa'nın Londra, Berlin, Viyana gibi diğer büyük kentlerine bakışını kısa yoldan anlatır gibidir. Yani özellikle ve öncelikle yüzeyde kalan, sorgulamayan, 'kühn'üne varamayan 'görsel' bir Avrupa algılayışı... Kalabalık ve görkemli şehirler, yüksek binalar, ışıklı vitrinler, bulvarlar, müzeler, tiyatrolar, eğlenceler ve kadınlar... Bunlar karşısında hayran ve şaşkın 'bizimkiler'..."¹⁵⁷

Mezkûr yüzeysel ve eksik yaklaşım karşısında duran bakışın önemli temsilcilerinden olarak da Kırım Türklerinden olan Gaspıralı İsmail Bey dikkate

¹⁵⁵ Zeynep Kerman, a.g.e., s.590.

¹⁵⁶ İnci Enginün, a.g.e., s. 33

¹⁵⁷ Fatih Andı, "Bir Medeniyet Algılaması Olarak Ahmet Mithat Efendi'nin Paris'i", (Haz. Nükhet Esen-Erol Köroğlu), **Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar**, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006, s.259.

değer bir isimdir. “Devirdaşlarının Avrupa karşısındaki ya ölçsüz kapanış ve tepkileri veyahut sınırsız açılış ve hayranlıkları karşısında, Gaspıralı’nın”¹⁵⁸ *Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvazene* isimli eseri özgün ve farklı bir yaklaşımı temsil etmektedir.

“*Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvazene*’de Gaspıralı İsmail, Batı uygarlığının elbette özellikle bilim ve teknoloji alanlarında alınacak birçok yanının var olduğunu, ancak onun görünen parlak yüzünün hemen arkasında kendisini gösteren pek çok aksayan tarafın bulunduğunu, maddî ihtişamın ve gücün aslında büyük bir sömürgeye dayandığını, Batı’nın da kendi içinde fikrî platformda birbiriyle çatışan kuvvetlerden oluştuğunu uzun uzun anlatır ve risalesini ‘Avrupa’da ne görürsek, çocuk gibi alıp kaçmayalım. Akli başında insanlar gibi ‘Nedir?’ Sonu nereye varacak? Vicdan ve hakkaniyete uygun mu? Diye ölçüp tartalım.’ Öğütleriyle bitirir. Bugün için Türk düşüncesinin Türk düşüncesinin tekrarlaya tekrarlaya epeyce kanıksadığı bu fikirler, unutmayalım ki, devrinin ütopyik modernleşmeci aydınları arasında sık hatırlanmayan, gözden irak tutulan yaklaşımlardır”¹⁵⁹r.

Ahmet Mithat Efendi’nin Avrupa’yı bizzat müşahede etmesini sağlayan, 1889 yılındaki Stockholm Şarkiyatçılar Kongresi’ne katılması vesilesiyle yaptığı uzun seyahati öncesinde Gaspıralı’nın mezkûr eserini okumuş olması kuvvetle muhtemel görünmektedir Andı tarafından. Bu noktadan hareketle Andı, Mithat Efendi’nin Paris’teki gezilerinde kimi zaman çocukça bir heyecana kapılsa da Avrupa’ya bakışını kontrollü, kıyaslayıcı ve eleştirel bir seçicilik olarak tavsif eder.¹⁶⁰

Ahmet Mithat Efendi’nin *Menfâ* isimli otobiyografisinde serdettiği sözleri Batı’nın terakkiyatı karşısında Osmanlı Medeniyeti’nin vaziyetini konumlandırışı bakımından dikkat çekicidir: “Biz devr-i istilâmızda dünyanın en güzel memleketine malik olmuşuz. O zaman elimizde bulunan ilim ve san’at vaktin ihtiyacıyla mütenasip olduğu cihetle malik olduğumuz memleketleri mâmur dahi etmişiz. Tamam dünyayı kuvve-i medeniyemiz önünde mağlûp görünce ‘İşte maksat hâsil

¹⁵⁸ Fatih Andı, a.g.e., s.260.

¹⁵⁹ Fatih Andı, a.g.e., s.260.

¹⁶⁰ Fatih Andı, a.g.e., s.261.

oldu ya! Şimdi de istirahat edelim' demişiz. Halbuki gerek ilimde ve gerek san'atta hattâ servette bile kanaatin gelmiş olduğu dakika nokta-i kemâl addolunursa da onu teakup edecek istiğna dakikası dahi inhitatin ilk menzilesi olur. Bu inhitata biz dahi dûçar olmuşuz. Hem de öyle bir surette dûçar olmuşuz ki tedenniyatımızdan haberimiz bile olmamış. Bir de Avrupa'nın bir-iki yüz senelik sa'yinin semeresi olan terakkiyât-i medeniyesi karşımıza çıkınca vелеh ü hayrete dûçar olmuşuz. O kuvvet ile bizim aczimiz arasındaki nispet hesaba kitaba sığar derecede olmadığını görünce kemâl-i telâşla biz de başlamışız."¹⁶¹

Ahmet Mithat Efendi için terakki fikri Osmanlı toplumuna içkindir. Üstelik Avrupa'daki gibi doktrin ayrılıkları ve siyâsî fırkaların olmayışı terakkinin Osmanlı toplumunda kolayca yayılmasını temin etmektedir. Bununla beraber Mithat Efendi'nin içinde bulunduğu devir Batı'nın üstünlüğünün Doğu toplumları için gözle görülür bir gerçek olduğu bir devirdir. Bu nedenle yazarın tüm endişesi Batı'nın maddi üstünlüğü ile Osmanlı toplumunun manevi değerlerine zarar vermesi ihtimali üzerinedir. Bu nedenle edebî ve fikrî tüm eserlerinde din, ahlak ve aile temelli değerleri korumak için çabalamıştır. Ahmet Mithat'a göre "maddî sahadaki terakkimizde Avrupa'ya uymamız yerindedir ve lâzımdır; ancak manevî sahada Avrupalılaştırmamız, hele bu benzeyişimizde maddî sahadada olduğundan daha ileriye gidişimiz esefle karşılanacak bir husustur."¹⁶²

Her şeye rağmen optimist bir yaklaşımı benimsemekten geri durmayan Ahmet Mithat'ın Osmanlı Medeniyeti ve Batı'nın ezici terakkisi meselesinde de aynı tutumu sergileyişinin somut örneklerinden olarak *Paris'te Bir Türk* romanı kahramanı Nasuh'un ifadelerine yer vermek gerekmektedir:

"Nasuh: Bu mesele iki cihette münkasım olur. Bir ciheti Türklerin eski medeniyetlerinden pek çok şeyler kaybetmiş olmalarıdır. Diğer ciheti ise yeniden bazı şeyler kazanmış bulunmalarıdır. İşte ben dahi edeceğim bahsi bu iki cihete binâ ederek idâre eylerim.

¹⁶¹ Ahmet Mithat Efendi, **Menfâ**, s.49.

¹⁶² Orhan Okay, a.g.e., s.33-34.

Cartrisse: Ey, Türklerin zayıyatıyla kazançlarını muvazene ederseniz hangisini fazla bulursunuz?

Nasuh: Elbette kazançlarını.”¹⁶³

Alıntudan da açık bir biçimde görünmektedir ki Ahmet Mithat Efendi'nin mensubu olduğu medeniyet dairesinin temel nitelikleri ve kurumlarına olan güveni sağlamdır. Dolayısıyla Mithat Efendi'ye göre bazı noktalardan ileride olması Bat'yı genelde İslâm özelde ise Osmanlı Medeniyet'i karşısında mutlak üstün kılmamaktadır. Gerek makalelerinde gerek romanları ve hikayelerinde gerekse edebî eserlerinin önsözlerinde vurguladığı nokta Batı'nın ileri olduğu noktalarla beraber özellikle ahlak ve maneviyât bakımlarından ibret verici derecede düşkün olduğu gerçeğidir. Gerek roman karakterleri gerekse seçtiği temalar aracılığıyla söz konusu düşkünlüğe sürekli atıf yaparak toplumu, Batı ile muvazenede bir karşılaşmaya hazırlamaktadır. Andı'nın ifadeleriyle söylersek, Avrupa'yı kapsamlı bir perspektiften; bir yandan tarihî derinliği, bir yandan sosyo-kültürel boyutu, aktüel hayatı, insan ilişkileri, şehircilik anlayışı, kanun, hukuk, adalet, iş, üretim, çalışma, eğlence vs. gibi toplumsal hayatı yapan kavramlar ve kurumlar, olgular ve olaylar etrafında ele alarak tanıtmaya ve tüm sakillikleriyle gösterme gayretinde olmuştur.¹⁶⁴

Batı Medeniyeti karşısında İslam-Osmanlı Medeniyeti'ni konumlandırışı açısından Ahmet Mithat'ın eski devirlere yaptığı atıfları izlemek de yazarın bakış açısını anlayabilmek açısından önemlidir. Bir çok çalışmada vakıa ve karakterlerin diyaloglarına serpiştirilmiş bir surette yer alan İslâm'ın önceki asırlarda toplumlar ve kültürler nezdindeki üstün konumunu okumak mümkündür. Örneğin 1883-1885 yılları arasında yazdığı *Müdâfaa* isimli üç ciltlik çalışması İslâm'ı Hristiyanlık propagandalarına karşı müdâfaa maksadıyla yazılmıştır. Bu eserde dönemin yaygın iddialarından olarak ortaya konulan İslâm'ın ilme karşı olduğu tezini yalanlamıştır. 1895-1900 yılları arasında W.J. Draper'in 1874 yılında kaleme aldığı hem Katolik inancına hem de İslâm inancına, ilmî ve diğer hususlardaki yaklaşımları bakımından hücum eden, eserini tercüme etmiştir. Çalışmada aynı

¹⁶³ Ahmet Mithat Efendi, **Paris'te Bir Türk**, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000, s.29.

¹⁶⁴ Fatih Andı, a.g.e., s.272.

zamanda kendi geniş açıklamalarını notlandırmıştır. Eserinin ismi ilkin Nizâ-ı İlm ü Din olsa da aldığı tepkiler sonucu ismini *İslam ve Ulûm* olarak değiştirmiştir.

Fikrî çalışmalarıyla beraber bir çok romanında da İslâm Medeniyeti'nin üstün nitelikleriyle övünmekten kaçınmamıştır Ahmet Mithat. Örneğin *Ahmet Metin ve Şirzad* isimli romanda “12. asırda Müslüman Araplar Afrika'yı ve Akdeniz'i fethederlerken, o devirde Sicilya Müslümanlarının Hristiyan ahaldiden daha ileri ve medenî olduğunu iddiâ eder.”¹⁶⁵

Tercümân-ı Hakikat yıllarıyla beraber maddi bakımdan büyük bir rahatlama yaşadığı önceki satırlarda ifade edilmiş olan Mithat Efendi, fikrî ve edebî sahadaki yazı çalışmalarını sürdürmüştür. Çıkarıldığı gazetede gençlere ön-ayak olması ve fikrî ve edebî karakterlerinin gelişmesine katkı sunması da dikkate değer bir noktadır. Ahmet Rasim, Hüseyin Rahmi, Muallim Naci, Beşir Fuad, Tevfik fikret, Cenab Şehabettin, Sami Paşazâde Sezai ve Fatma Aliye Hanım gibi Türk Edebiyatı'nın mühim isimleri Mithat Efendi'nin destek olduğu edebî şahsiyetlerdendir. Özellikle Fatma Aliye Hanım'ın gelişiminin ilk dönemlerinden itibaren kendisiyle ilgilenerek, bir muharrire olarak zuhurunu sağlayan en önemli destekçilerinden olmuştur. Beraber Hayal ve Hakikat romanını 1892 yılında yazmışlardır. Ayrıca Ahmet Mithat, Fatma Aliye Hanım hakkında *Bir Muharrire-i Osmaniyenin Neşeti* adlı kitabı 1893 yılında kaleme almıştır.

Mithat Efendi'nin, kızıyla evlenerek damadı da olan Muallim Naci üzerinde de büyük tesiri bulunmaktadır. Yazar, Naci'yi dil öğrenmeye, tercümele yapmaya ve yazmaya teşvik etmiştir.

1884 yılında ikinci evliliğini gerçekleştiren Ahmet Mithat Efendi aslen bir Rum olan Melek Hanım'la evlenmiştir. Yoğun gazetecilik ve matbaacılık işlerinin yanı sıra 1885 yılında Karantinalar Başkâtipliği görevine getirilir. 1895 yılında Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye ikinci reisliğine atanır.

¹⁶⁵ Orhan Okay, a.g.e., s.66.

Ahmet Mithat, kendisine ve kendisinden sonraki nesle uygun gördüğü “her şeyi öğrenmek” şiarını hayatının her safhasında tatbik etmiştir. Mustafa Refik’in *Musikinin Tesiri* isimli tercümesine yazdığı takrizdeki ifadeleri Ahmet Mithat’ın bilgiye yaklaşımını büyük oranda ifade eder niteliktedir: “Oğlum! Yalnız bir şeyi öğrenmeli, fakat mükemmel olarak! Yahut her şeyi öğrenmeli, bittabi nâkıs olarak! Osmanlılığımızın bugünkü haline nispetle şu iki şıktan bence ikincisi müreccaktır. Ben sana onu tavsiye ederim. Fakat bundan sonra birincisi müreccah olacaktır. Sen de evlâdına onu tavsiye eyle!”¹⁶⁶

Sosyal ve fen bilimlerin hemen her sahasından toplumun yararına olacağına inandığı malumâtı, toplumun anlayabileceği bir üslupla aktarmak için her şeyden haberdar olmak gerekliliğini sürekli vurgulamıştır. Bu amaçla, Tanpınar’ın ifadesiyle, “bir zamanlar attar çıraklığı yaptığı Mısır Çarşısı esnafının içinde, onlarla yârenlik edermiş gibi yazar.”¹⁶⁷ Muhtemelen bu sebeple de yazılı eserlerindeki üslûbu meddah hikayelerinin devamı niteliğindedir. Tanpınar Mithat Efendi’nin, bu üslûbu genişletmiş olsa da okuyucu ile konuşmasını hiçbir zaman karşı karşıyalıktan dışarı çıkarmadığını vurgular.

Ahmet Mithat, telif ve tercüme roman, hikaye ve tiyatro oyunları gibi çeşitli edebî türde eserlerini felsefe dışında tarih, pedagoji, psikoloji ve çeşitli pozitif bilimlerle ilgili konularda yazmıştır. Ahmet Mithat, Sabri Esat Siyavuşgil’in ifadesiyle bir poligraftır. Her konuda söz söylemiş ve Kerman’ın da belirttiği gibi hiç bir konuda derinleşmemiştir.¹⁶⁸ Bu durum kendi tercihidir aslında. Buna rağmen her şeyi nâkıs bir şekilde bilme tercihinin mahdut bir zaman için geçerliliğini vurgulamaktan da geri durmaz. Sonraki nesillerin uzmanlaşmış bilgiye ihtiyaç duyacağını altını çizer.

Sürekli öğrenen ve öğrendiklerini aktaran Ahmet Mithat, ele aldığı bir çok konuyla beraber felsefe sahasında da söz söyleyebilmiş bir yazardır. Gazetedeki yazılarında ele aldığı birçok konu arasında felsefi mülâhazalar da yer alır. Bu yazılarını kitap haline getirerek okuyucularının özellikle Batı felsefesindeki

¹⁶⁶ Orhan Okay, a.g.e., s.17.

¹⁶⁷ Ahmet Hamdi Tanpınar, a.g.e., s.409.

¹⁶⁸ Zeynep Kerman, a.g.e., s.593.

gelişmeleri takip etmesine ön- ayak olmuştur yazar. Enginün, Mithat Efendi'nin felsefeyle olan ilgisinin *Dağarcık*'teki yazılarıyla başladığını belirtir. *Tercüman-ı Hakikât*'teki yazılarıyla bu ilginin sürdüğünü aktarır. *Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi* isimli eseri 1887 yılında, yine felsefi meseleleri halka ulaştırma amacına hizmetle yazılmıştır.

Ahmet Mithat, “‘yazmak için dahi sayfalar, ciltler dolusu okumağa mecbur’ olduğunu, okuduklarını yazamayacaksa bunun ‘zaman kaybetmek’ olduğunu, fakat ‘Şehremaneti Celilesi Mektupçusu’ Nazım Bey onu taksim ettiği için okuduğunu ve görüşlerini yazdığını anlatır. Okudukları hakkında sürekli kendi görüşlerini eklediği bu uzun yazıda felsefenin en eski şeylerden olduğunu, daima önem taşıdığını belirten Ahmet Mithat felsefeyi insan zihninin ‘bir nevi pusulası’ diye niteler.”¹⁶⁹ Gençlerin felsefi konuları öğrenmede gayretli olmalarını teşvik etmiştir fakat kaynaklarının yeterli olmayışından şikayetçidir.

1888 yılında, yazarlık kariyeri boyunca çeşitli vesilelerle ele aldığı Avrupa’yı bizzat müşahede etmesini mümkün kılacak Avrupa seyahati gerçekleşir. 1888 yılı ağustos ayında gerçekleşen bu seyahat toplam üç buçuk ay sürmüştür. Ahmet Mithat, Stockholm’de gerçekleştirilen ve sekizincisi düzenlenen Şarkiyatçılar Kongresi’ne Türkiye’yi temsilen katılır. Mezkûr gezisinin detaylarını ve izlenimlerini, 1891 yılında kaleme aldığı *Avrupa’da Bir Cevelân* isimli eserine konu edinmiştir.

Ahmet Mithat, Schopenhauer felsefesinde olduğu gibi, ele aldığı konularda muhakkak bir görüşü bulunur ve metni boyunca o fikre sahip çıkmıştır. Örneğin 1891 yılında kaleme aldığı *Ben Neyim? Hikmet-i Maddiyeye Müdafaa* isimli eserinde materyalizm fikrinin karşısındaki fikirlerini savunur.

İnanç boşluğunun, materyalizmin de etkisiyle özellikle Batı’da, yoğun olması dolayısıyla Paris’te Budizm’in yayılışını konu edindiği eseri *Paris’te Otuz Bin*

¹⁶⁹ İnci Enginün, a.g.e., s.72.

Budî'yi 1890 senesinde yazmıştır. “Müslümanların başka din aramalarına ihtiyaçları olmadığı halde Hristiyanların bu ihtiyacı hissettiklerini”¹⁷⁰ ifade eder.

Ahmet Mithat Efendi, II. Abdülhamid devrinde bâlâ rütbesine yükseltilir. 1908 senesinde yaş haddinden emekli olur. Ardından Dârülfünun, Medresetülvâizîn ve Dârümuallimât'ta genel tarih, dinler tarihi, felsefe tarihi, eğitim tarihi gibi dersler vermeye başlar. Fahrî olarak ders verdiği Dârüşşafaka'da nöbetçi olduğu 28 Kânun-ı sani 1912 gecesinde kalp krizi geçirerek vefat eder. Mezarı Fatih Camii hazîresindedir.

Ahmet Mithat Efendi'nin hemen her konuda fikir beyan ettiği ifade edilmişti. Her fırsatta kendi özgün duruşunu serdettiği konular arasında Batı Medeniyeti karşısında Doğu milletleri, yanlış bilinen Batı, Batılı gözüyle Doğu ve Türkler, iki medeniyetin sentezi gibi başlıklar bulunmuştur.¹⁷¹ Her ne kadar Batı'nın ahlaken sorunlu kısımlarını vurgulamışsa da Ahmet Mithat, Osmanlı geleneği boyunca hakim yaklaşım olduğunu vurguladığı sentezci yaklaşımı ile iki medeniyet dairesinin olumlu yönleriyle sentezlenebileceğini savunur. Mithat Efendi'ye göre sentezde ayrılık noktası, hangi tarafın ağır basacağı meselesinde düğümlenmektedir. Bu noktada orta yollu bir yaklaşımın esas alınması gerektiğini savunan yazar, *Avrupa'da Bir Cevelân* isimli çalışmasında meseleyi tafsilatıyla ele alır.

Mithat Efendi'nin önemle üzerinde durduğu bir başka husus ise dilde sadelik meselesidir. “Ahmed Midhat ilk olarak 1896 Haziranında Tercüman-ı Hakikat'te yayımlanan ‘Dilde Sadeliği İltizam Edelim’ başlıklı yazısında ve bunu takip eden diğer yazılarında, oldukça yaygın ve ciddi tepkilere rağmen dilde sadeliği savunmuş ve sadeleştirmenin nasıl olabileceğini anlatmaya çalışmıştır. Edebiyat hakkındaki düşünceleri. çağdaşları olan yazarlardan fazla farklı değildir. İyi vakit geçirtirken ibret vermek şartıyla ve eski edebiyatımıza herhangi bir ilgisi olmaksızın, örnek daima Batı edebiyatıdır. Ona göre roman ve tiyatroya önce Batı'yı taklit yoluyla başlamak, daha sonra mahalli ve milli bir karakter vermek gerekir.

¹⁷⁰ İnci Enginün, a.g.e., s.73.

¹⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Orhan Okay, Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Mithat.

Ahlak yönünden ise kendi milli ve içtimaî gerçeklerimiz aksettirilmelidir.”¹⁷²

Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerini edebiyat dışı ve edebî eserler olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Kendisine “kırk beygir kuvvetinde bir makine”¹⁷³ denmesine sebep olan eserleri şunlardır:

Kıssadan Hisse – 1870

Letâif-i Rivâyât (25 Kitap) – 1870-1893

Hasan Mellâh yahut Sır İçinde Esrar- 1874

Ekonomi-Politik -1874

Açıkbaş – 1874

Ahz-ı Sâr yahut Avrupa'nın Eski Medeniyeti - 1874

Dünyaya İkinci Geliş yahut İstanbul'da Neler Olmuş – 1874

Zeyl-i Hasan Mellâh

Hüseyin Fellâh – 1875

Yeryüzünde Bir Melek – 1875

Karı-Koca Masalı - 1875

Felâtun Bey'le Râkım Efendi – 1875

Menfâ - 1876

Paris'te Bir Türk – 1876

Süleyman Müslî – 1877

Çengi - 1877

Kafkas – 1877

Üss-i İnkılâp – 1877 I. cilt -1878 II. Cilt

Zübdet-ül-Hakayık – 1878

“Mukaddime” (Mehmed Emin, İstanbul'dan Asyây-ı Vustâ'ya Seyahat) - 1878

Sevda-yı Sa'y ü Emel – 1879

Beliyyât-ı Mudhike - 1881

Nevm ve Halat-ı Nevm – 1881

¹⁷² M. Orhan Okay, “Ahmed Mithat Efendi”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, s.101-102.

¹⁷³ Ahmet Rasim, **Muharrir, Şair, Edib**, (Haz. Kazım Yetiş), İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser, 1990, s.40.

Karnaval – 1881
Henüz On Yeni Yaşında - 1881
Acâib-i Âlem – 1882
Dürdane Hanım – 1882
Vah! - 1882
Müdafaa – 1883
Müdafaaya Mukabele ve Mukabeleye Müdafa – 1883
Muhaberat ve Muhaverat (Muallim Naci ile birlikte) – 1884
Fürs-i Kadimde Bir Facia yahut Siyâvüş – 1884
Çengi yahut Dâniş Çelebi – 1884
Çerkes Özdenler - 1884
Voltaire 20 Yaşında yahut İlk Muaşakası – 1874
Esrar-ı Cinayât – 1884
Cellât – 1884
Müdafaa - 1885
İlhamât ve Taglitât – 1885
Hayret - 1885
Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedidesi – 1887
Beşir Fuad – 1877
Vakit Geçirmek – 1887 (Musahebat-ı Leyliye:1)
Ömür Uzunluğu – 1887 (Musahebat-ı Leyliye:2)
TeHHül – 1887 (Musahebat-ı Leyliye:3)
Tasarrufat-ı Kimyeviye – 1887 (Musahebat-ı Leyliye:4)
İtiyad – 1887 (Musahebat-ı Leyliye:5)
Kadınlarda Hıfz-ı Cemâl – 1887 (Musahebat-ı Leyliye:6)
Tedkik-i Müskirat – 1887 (Musahebat-ı Leyliye:7)
Voltaire – 1887 (Musahebat-ı Leyliye:8-9)
İtirazat – 1887 (Musahebat-ı Leyliye:10)
Berekât-ı Tenasüliye – 1887 (Musahebat-ı Leyliye:11)
Kamere Aşık - 1888
Babalar ve Oğullar – 1888 (Musahebat-ı Leyliye:12)
Kadınlarda Tezyid-i Cemâl – 1888 (Musahebat-ı Leyliye:13)

Arnavutlar-Solyotlar 1888
Demir Bey yahut İnkişaf-ı Esrar – 1888
Fenni Bir Roman yahut Amerika Doktorları - 1888
Haydut Montari – 1888
Terakki – 1889 (Musahebat-ı Leyliye:14)
İstidad-ı Etfâl – 1889 (Musahebat-ı Leyliye:15)
Tegaddi – 1889 (Musahebat-ı Leyliye:16)
Gürcü Kızı yahut İntikam – 1889
Paris’te 30000 Budî – 1890
Ahbâr-ı Asâra Ta’mîm-i Enzâr – 1890
Hallü’l-Ukad – 1890
Harekât – 1890 (Musahebat-ı Leyliye:17)
Bir Mektup – 1890 (Musahebat-ı Leyliye:18)
İki Mektup – 1890 (Musahebat-ı Leyliye:19)
Terakkıyat-ı Hâzıra ve Mesâkin – 1890 (Musahebat-ı Leyliye:20)
Avrupa’da Bir Cevalân - 1890
Rikalda yahut Amerika Vahşet Alemi - 1890
Ben Neyim? – 1891
Edvâr-ı Askeriye – 1891
Zabit – 1891
“Bir Mektup” 1891 (Mustafa Refik’in Kazimir Kolomb’dan tercüme ettiği
Musikinin Tesiri isimli kitaba yazdığı takriz)
Müşâhedât – 1891
Seyyâdâne Bir Cevalân - 1892
Hayal ve Hakikat (Fatma Âliye Hanım ile beraber) - 1892
Ahmed Metin ve Şirzad yahut Roman içinde Roman – 1892
İstibşar – 1892
Fatma Allıye Hanım yahut Bir Muharrıre-i Osmaniye’nin Neş’eti - 1893
Avrupa Adab-ı Muaşeretı yahut Alafranga – 1894
Beşâr-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediye - 1894
Niza-ı İlm ü Din – (Dört cilt 1895, 1897, 1900)
Taaffüf – 1895

Said Beyefendi Hazretlerine Cevap – 1896
“Emil Zola’yı Niçin Okuyorum?” Malûmat - 1896
Gönüllü – 1896
Hikmet-i Peder – 1898
Altın âşıkları - 1898
Mesâil-i Muğlaka - 1898
Çocuk Melekât-ı Uzviye ve Ruhîyesi – 1899
Ana Babanın Evladı Üzerindeki Hukuk ve Vazaifi – 1899
Peder Olmak Sanatı – 1899
Jöntürk - 1910

2.2. Ahmet Mithat Efendi'nin Tercüme Yaklaşımı

“Tercüme suretiyle bile Avrupa'dan aldığım romanlar üzerinde daima tadilât icrâ ederim de badehu onları ahlâk-ı umumiye-i Osmaniyemize tavsiye ederim. Çünkü Avrupa'dan gelen şeylerin çürüğü sağlamından, kötüsü iyisinden pek çok ziyâde olduğunu iyi tecrübe etmişimdir.”¹⁷⁴

İki Hud'akâr isimli hikayesine yazdığı mukaddimeden yapılan alıntıdan da açıkça görüleceği üzere Ahmet Mithat Efendi için Avrupa, kendisinden çok dikkatli bir biçimde faydalanılması icap eden bir memba olarak belirmektedir. Fikrî ve edebî eserlerinin hemen tümüne sirayet etmiş bulunan bu yaklaşımı ile Ahmet Mithat Efendi, döneminin bir çok aydınından farklı bir surette Batı Medeniyeti'ni ele almaya çalışır.

Cemil Meriç *Kırk Ambar* isimli eserinde Ahmet Mithat ve çağdaşları arasındaki farka işaret ederek şunları aktarır. “1885'lerdeyiz. Batı, kırk haramilerin mağarası. Osmanlı'nın genç tecessüsü o tehlikeli mağaranın hazineleriyle büyülenmiş gibi. Çağ, bir aktarma humması içindedir.”¹⁷⁵ “Ahmet Mithat, saldıran küfür karşısında şahlanan imandır, şahlanan ve hücumu geçen. Avrupa kırk haramilerin mağarası, Ahmet Mithat hazineyi ülkesine taşıyan dev.”¹⁷⁶

“Midhat Efendi, yazarın mesuliyetini müdrük bir düşünce adamıdır.”¹⁷⁷ Diyerek tavsif eder Cemil Meriç Ahmet Mithat Efendi'yi. Ahmet Mithat'ın kendisini “Hâce-i Evvel” yahut çevresindekilerin onu, “yazma makinesi” olarak tanımlamalarıyla paralel bir yaklaşımdır Meriç'in yaklaşımı. Zira yazar, İslâm-Osmanlı Medeniyeti'nin yakıcı taraflarıyla da yüzleştiği ve bir yenilgi psikolojisi içinde boğuştuğu Batı Medeniyeti'nin kültürel ve pratik unsurlarının, ciddi bir süzgeçten geçirilerek dolaşıma sokulması gerektiği inancıyla hareket etmiştir.

¹⁷⁴ Ahmet Mithat Efendi, “Mukaddeme”, **İki Hud'akâr** (Letâif-i Rivayât içinde), İstanbul, Matbaa-ı Âmire, 1893, s.2.

¹⁷⁵ Cemil Meriç, “Hugo mu, Zola mı?”, **Kırk Ambar I. Cilt**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1980, s.289.

¹⁷⁶ Cemil Meriç, “Su Alan Gemi”, **Bu Ülke**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 212.

¹⁷⁷ Cemil Meriç, “Kırılan Rebap”, **Mağaradakiler**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1980, s.237.

Çalışmanın evvelki bölümlerinde de izah edilmiş olan bu mevzu Ahmet Mithat'ın belirgin özelliklerindedir. “Yaşadığımız çağda güya bilimsel yazılar yazarak; uygarlıkların çatıştığını ve asla bağdaşamayacağını iddia edip nefret ve ırkçılık tohumları yayanlar bulunmaktadır. İşte tam bu sıralarda uygarlıkların özünde ahenk içinde, birbirlerine dayanarak ve birbirleriyle ilişki halinde yaşadıklarını ve ortak paydamızın insanlık olduğunu tarihten öğrenmemiz çok uygun düşecektir.”¹⁷⁸ Ahmet Mithat, Gutas'ın göndermesine muhatap olacak biçimde, tespit ettiği tüm eksiklerine ve sakıllıklarına rağmen Batı Medeniyeti karşısında dengeli bir tavrı da geliştirebilen bir fikir adamı olabilmıştır.

Ahmet Mithat Efendi, mensubu olduğu İslâm-Osmanlı Medeniyet dairesinin geleneksel yapısı dahilinde hareket etmiş bir yazardır. Dolayısıyla bu medeniyet dairesinin tercüme stratejileri noktasındaki özgünlüğüne sadık kalmıştır. İslâm Medeniyeti tercüme geleneğinde mütercimler, kendi medeniyet dairelerinden metin tercüme ederken dahi aktarım stratejisiyle hareket etmişlerdir.

“Fars edebiyatından yapılmış çevirileri inceleyen Anja Pistor-Hatam¹⁷⁹, bu konuda bize ilginç ipuçları sunmaktadır. Farsçayı yeterince iyi bilmelerine rağmen Türk şair ve mütercimlerin bu eserleri Osmanlıcaya tercüme etmesinin nedenlerini araştıran yazar, yaptığı araştırmanın sonucunda çevirilerin kelimesi kelimesine yapılmadığı sonucuna varmıştır. Bunun yerine çevirmenin daha çok öne çıkardığı husus, kaynak metnin kaynak kültürdeki işlevini ele aldıktan sonra, aynı işlevi hedef kültürde de sağlayabilecek formda yeni bir metin ortaya çıkarmaktır. Hatam bu noktadan yola çıkarak, Farsça'dan Türkçe'ye yapılan tercümelerin büyük çoğunluğunun diller arası yeniden yazım olarak tanımlanabileceği sonucuna varmıştır.”¹⁸⁰

¹⁷⁸ Dimitri Gutas, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür**, (çev. Lütfü Şimşek), İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003, s. 9-10.

¹⁷⁹ Anja Pistor-Hatam, “The Art of Translation: Rewriting Persian Texts from the Seljuks to the Ottomans”, **Essays on Ottoman Civilization: Proceedings of the XIIth Congress of the Comité International d'Etudes Pré-Ottomanes et Ottomanes, Praha, 1996**, Prag, Academy of Sciences of the Czech Republic Oriental Institute, 1998, s. 305-316.

¹⁸⁰ Haşim Koç, “Osmanlı'da Tercüme Kavramı ve Tanzimat Dönemindeki Edebî Tercümelere Dair Çalışmalar”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 4, Sayı 8, 2006, s.353.

Haşim Koç çalışmasında bir çok başka akademisyenle beraber zikrettiği Zehra Toska'nın da meseleyi ele aldığından bahisle mütercimlerin, Arap veya Fars dünyasının bilgisini Türk toplumunun dikkatine sunmak istediğini öne sürdüğünü yazar. Toska'ya göre “bir yandan tercüme faaliyeti içinde olan, diğer yandan da Türkçe eserler ortaya çıkarmaya çalışan yazarların tüm bu çabalarının çok daha işlevsel ve kasıtsız sonucu ise, belirli bir edebî zevkin gelişmesidir.”¹⁸¹ Ahmet Mithat'ın romanlarında da söz konusu olan özgün edebî zevk, kendine has bir tarz geliştirme gayretinden kaynaklanmaktadır.

Osmanlı geleneğinde tercümenin, Osmanlı kültürlerarası örtüşük alanında¹⁸² nazire, tefsir, beyan, nakl gibi kültüre özgü kavramlarla ifade edildiği belirtilmiştir. Söz konusu sistemik stratejinin yabancı olanı kendine özgü kılmaya, devşirmeye hizmet ettiğini ve yalnızca metin tercümelerinde görülmediğini de ifade etmemiz gerekmektedir. “Metin alanında yapılan bu çeviri üslubu/nazire tartışmalarının eşdeğeri imajlar alanında da görülmektedir. Nazirenin aslında sanatçının kendi üslubunu geliştirmekte kullandığı bir yol olduğunu, Batı'da da kendisine *imitatio* terimiyle karşılık bulduğunu düşündüğümüzde, çeviri ve nazirelerin yapılan küçük eklemelerle nasıl sanatçıya özgü birer eser haline dönüştüğünü anlayabiliriz. Serpil Bağcı¹⁸³, bunun izlerini İslâm sanatında, özellikle de minyatürde sürerek, Şerif'in *Şehnâme-i Türkî* eserindeki minyatürlerin, Osmanlıca tercümede nasıl Osmanlılaştırıldıklarını ve metin çevirisi haricinde mütercimlerin görsel imajları da

¹⁸¹ Zehra Toska, “İleriye Yönelik Araştırmalarla İlgili Olarak Eski Türk Edebiyatı Sahasında Yazılmış Olan Tercüme Metinleri Değerlendirmelerde İzlenecek Yöntemler Ne Olmalıdır?”, **TUBA**, Ağâh Sırrı Levend Hatıra Sayısı, 2000, c. XXIV, sy. 1, s. 291-306.

¹⁸² Cemal Demircioğlu, “‘Terceme’ ve ‘Çeviri’ Kavramlarını Yeniden Düşünmek” adlı makalesindeki ilgili dipnotunda mevzuya, “Saliha Paker, Anthony Pym'in ‘interculture’ kavramına referansla oluşturduğu bu hipotetik kavramla, Osmanlı mütercim-şairlerinin yüzyıllar boyunca Arap, Fars ve Türk örtüşük alanında etkinlik gösterdiğini ifade eder. Paker'e göre bu örtüşük alan, 16.yüzyıldan itibaren Osmanlı dil ve kültür yapısında belirginleşen bir melezleşme sonucu müstakil bir dizge olarak gelişmiş görünmektedir; bu nedenle de ‘ortak İslam kültürü’ kavramından ayrı düşünülmelidir.” (Saliha Paker, “Translation as Terceme and Nazire: Culture-bound Concepts and their Implications for a Conceptual Framework for Research on Ottoman Translation History” **Crosscultural Transgressions, Research Models in Translation Studies II Historical and Ideological Issues**, (Yay. Haz.) Theo Hermans, Manchester, UK and Northampton MA, s. 120-143.) şeklinde açıklık getirmektedir.

¹⁸³ Serpil Bağcı, “From Translated Work to Translated Image: The Illustrated Şehnâme-i Türkî Copies,” **Muqarnas**, 2000, c. XVII, s. 162-176.

kendi görsel dillerine uyumlu halde yeniden ürettiklerini ortaya koymaktadır.¹⁸⁴

Ahmet Mithat Efendi gerek tercüme edeceği metinleri seçerken gerekse seçtiği metinleri nasıl tercüme edeceğini belirlerken ait olduğu medeniyet dairesinin mezkûr hususiyetleriyle ön plana çıkan tercüme stratejilerini takip etmiştir. Bu sebepten dönemde kendisinden farklı düşünen ve hareket eden bir çok aydınla özellikle tercüme stratejileri noktasında tartışmalara girişmiştir. Tanzimat Edebiyatı açısından mühim bir mevzu olan tercümelerin nasıl yapılması gerektiği noktasında çeşitli yaklaşımlar zuhur etmiştir.

Tanzimat devri ile resmiyet kazanarak Cumhuriyet döneminde süreklilik kesbeden kadim olandan kopuş temayülü, 19. yüzyıl Osmanlı edebiyat çevrelerindeki tüm tartışmaların temelini belirleyen unsurlardan olmuştur. 1888-1889 yıllarında yayınlanan *Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye* isimli ilk edebiyat tarihi söz konusu zihni kopuşun belirgin ve mücessemleşmiş bir örneğini teşkil eder. Zira Abdülhalim Memduh tarafından kaleme alınan eser tezkire geleneğinden kopuşu simgelemektedir. Yazar biyografilerinden müteşekkil bir metin olarak vücuda getirilen tezkirelerin aksine *Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye*, tıpkı Avrupalı örneklerinde olduğu gibi, dönemlendirme esasına göre bir edebiyat tarihi oluşturur. Şehabettin Süleyman'ın 1910 yılında yazdığı *Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye*'si, Faik Reşad'ın 1911 tarihli *Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye*'si, Köprülüzâde Mehmed ve yine Şehabettin Süleyman'ın eseri olan 1913 tarihli *Yeni Osmanlı Tarih-i Edebiyatı*, İbrahim Necmi'nin 1919-1920 tarihli *Tarih-i Edebiyat Dersleri* isimli çalışması, Mehmed Fuad Köprülü'nün 1920 tarihli *Türk Edebiyatı Tarihi*, İsmail Habib Sevük'ün 1921-22 tarihli *Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi* gibi Cumhuriyet öncesindeki diğer edebiyat tarihi çalışmaları söz konusu eski-yeni karşıtlığında yeninin tarafını güçlendirir niteliktedirler. Cumhuriyetin ilanı ile süren ve artarak daha ulusçu bir renge bürünen kopuşun izleri, yazılan diğer edebiyat tarihlerinden izlenebilmektedir.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Haşim Koç, a.g.e., s.354.

¹⁸⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cemal Demircioğlu, From Discourse to Practise: Rethinking "Translation" (*Terceme*) and Related Practices of Text Production in the Late Ottoman Literary Tradition (Söylemden Pratiğe: Osmanlı'nın Son Döneminde Edebî Geleneğe Çeviri (Terceme) ve Metin

Edebî tartışmaların ve algılayışların tüm veçhelerinde izlenebilen eski-yeni düalitesi tercüme konusu ele alınırken de kendini göstermektedir. Tarih boyunca çeşitli işlevler üzerinden tanımlanan tercüme kavramı, iki ana yaklaşım çerçevesinde ele alınır olmuştur. Tercümenin, kelimesi kelimesine mi yoksa anlam esaslı mı yapılması gerektiği¹⁸⁶ sorusuna verilen cevaplar tercüme stratejilerini belirlemiştir. Tanzimat Edebiyatı söz konusu olduğunda her iki yaklaşımın da, farklı isimler yahut kavramlar kullanarak olsa da, devam ettiği müşahede edilir.

Anlam temelli yaklaşım, Osmanlı tercüme geleneğini sürdüren kanadın tercih ettiği strateji olarak belirginleşmiştir. Cumhuriyet sonrası dönemde ise tercüme kavramı, hedef dilin standartlarını bozmadan, asla sadık kalınarak yapılmalıdır anlayışı çerçevesinde ele alınmıştır. Bu kabul ışığında geriye doğru yapılan okumalar gerek Tanzimat devri gerekse daha önceki devrilerde vücuda getirilen tercüme pratiklerindeki çeşitliliğin görmezden gelinmesine sebebiyet vermiştir. Resmi söylemin de kabul ettiği, Tanzimat tercüme pratiklerinin “taklitçilik”le itham edilmesi durumu bu sebebe dayanır. Cemal Demircioğlu mezkûr çalışmasında bu yaklaşımı eleştirerek, taklidin, özenme yahut ödünç almanın bir tercüme stratejisi olarak dönem okuyucusu açısından alternatif sunan ve yeniden organizasyon sürecinde bir repertuar oluşturan karakterine vurgu yapar.¹⁸⁷

Üretimi Uygulamalarını Yeniden Düşünmek) Yayınlanmamış doktora tezi.

¹⁸⁶ Işın Bengi-Öner, **Çeviri Bir Süreçtir... Ya Çeviribilim**, İstanbul, Sel Yayıncılık, 1999, s.112.

¹⁸⁷ Cemal Demircioğlu, From Discourse to Practise: Rethinking “Translation” (*Terceme*) and Related Practices of Text Production in the Late Ottoman Literary Tradition (Söylemden Pratiğe: Osmanlı'nın Son Döneminde Edebî Gelenekte Çeviri (Terceme) ve Metin Üretimi Uygulamalarını Yeniden Düşünmek) Yayınlanmamış doktora tezi, s.81.

2.2.1. Klasikler Tartışması İçinde Ahmet Mithat Efendi'nin Konumu ve Tercüme Yaklaşımı

Tanzimat dönemi, Cemal Demircioğlu'nun ifadesiyle¹⁸⁸, 19. yüzyılın çeviri dizgesine Arap ve Fars gibi Osmanlı'nın kültür birliği içinde olmadığı “yabancı” bir dizgenin –Avrupa- eklendiği bir dönemdir. Bu süreçte yeni olan çeviri dizgesinden, Avrupa'dan, seçilen ve Osmanlı okurlarınca yabancı addedilen metinler geleneksel tercüme ve metin üretme biçimleri üzerinde önemli tartışmalara yol açmıştır. Bu tür tartışmaların belirgin bir örneği 1897 yılında vuku bulan “Klasikler Tartışması”dır. Klasikler tartışmasının sembolize ettiği fikirler karşılaşması süreci olan 19.yüzyıl, tercüme alanında işlev, beklenti ve stratejiler bakımından uygulamadaki bütün zorluklarına rağmen kavramsal bir değişimin ortaya çıktığı, bir anlamda tercüme söylemlerinde “imitatio”dan “translatio”ya geçişin görünmeye başladığı bir asır olmuştur.¹⁸⁹

Klasikler tartışması, Osmanlı dünyasının tercüme kavramsallaştırmasındaki değişimleri yansıtan verimli bir odak noktası olmuştur. “Uzun süredir Batı, özellikle de Fransız edebiyatıyla temas halinde bulunan ve bu temasları sonucunda birçok edebî eserin ‘yeniden yazıldığı’ Osmanlı edebiyatında, ne tip metinlerin “tamamen yabancı” olduklarını ve ne tip metinlerin ‘edebi açıdan bize ait’ olduğunu göstermesi açısından yüzyılın sonundaki bu tartışma Osmanlıcadaki tercüme tartışmaları arasında müstesna bir yere sahiptir. Tartışmadaki taraflar, klasiklerin tercüme edilmesi noktasında hemfikirdirler. Tartışılan nokta ise, edebiyatımızda öncesi

¹⁸⁸ Cemal Demircioğlu, “‘Terceme’ ve ‘Çeviri’ Kavramlarını Yeniden Düşünmek”, **TUBA/JTS**, 33/1, 2009, s.171.

¹⁸⁹ Cemal Demircioğlu'nun kullandığı bu kavramsallaştırma adı geçen makalesinde şu şekilde izah edilmektedir: “Buradaki *imitatio* (taklid) kavramını, yazarın gerçekliği *taklid* etmesi, *mimesis* veya temsiliyet kavramının karşılığı olarak değil, bir eserler ona model olan bir başka eser arasındaki aktarımsal ilişki anlamında kullanıyorum. Dolayısıyla *imitatio*, bir anlamda Latin geleneğinde Cicero'nun (İ.Ö. 106-43) '*exprimerem imitando*' ile tanımladığı 'benzeterek türetme' ya da 'bir eserin taklidiyle bir başka eseri oluşturmaya' veya Britanya geleneğindeki John Dryden'in (1631-1700) çeviri sınıflandırmasındaki 'kaynak metne yönelik kayıtsızlığa' işaret eden '*imitation*' kavramına benzer bir anlamda kullanıyorum. (Cicero ve Dryden için ayrıca bkz. Robinson 1997) aslında Tanzimat'ta başlayan bu geçiş, henüz araştırmacılarca yazılmamış *Osmanlı çeviri kuramına* ilişkin ipuçları vermekte, 'taklid'in en azından EAT döneminden 19. yüzyıl sonuna kadar bu kuramın önemli kavramlarından birisi olduğunu düşündürmektedir.” Kurduğu kavramsal ve tarihsel bağ ile Demircioğlu Osmanlı tercüme stratejilerinin hem köklü yapısına hem de özgün işlevselliğine atıfta bulunmuş olmaktadır.

olmayan bu metinlerin, taklit (*nazire*) edilmesinin mümkün olup olmayacağı noktasıdır.”¹⁹⁰

“Osmanlı aydınları ve yazarları arasında 1897 yılı Ağustos ayında başlayan, dönemin gazete ve dergi sütunlarında yaklaşık dört ay süren klâsikler tartışması, aynı zamanda 19.yüzyıl sonu Türk edebiyatında tercüme kavramının anlaşılmasında önemli bir başlangıç noktasını oluşturur. Avrupa edebiyatından klâsiklerin Osmanlı Türkçesine *nakli* konusu, 1897 yılının ünlü ‘Dekadanlık’ tartışmasının ardından gündeme getirilmiştir. Konuyu, 19.yüzyıl sonu tercüme tarihi bakımından son derece önemli bir edebiyat ve kültür planlayıcısı olarak düşünebileceğimiz Ahmet Mithat ortaya atmıştır. *Tercümân-ı Hakikat*, *Malûmât*, *İkdâm* gibi önemli gazete ve mecmualarda tartışılan meseleye Ahmet Cevdet, Cenap Şehabettin, Necip Asım, İsmail Avni, Hüseyin Daniş, Ahmet Rasim, Hüseyin Sabri ve ünlü *Galatât-ı Tercüme* yazarı Kemal Paşazade Saîd Bey (Lastik Saîd) katılmıştır.”¹⁹¹

Klasikler tartışması, Ahmet Mithat’ın *Tercümân-ı Hakikât*’te 5 Eylül 1897 yılında yayınlanan “Müsâbaka-i Kalemîyye İkrâm-ı Aklâm” başlıklı yazısıyla başlar. “Ancak tartışmanın cereyan ettiği 1897 yılına gelene kadar Batı edebiyatından yaptığı çeviriler dikkate alınırca Ahmet Mithat’ta klasikler tartışmasına esas oluşturan düşüncelerin onun çeviri çalışmaları kadar bir geçmişi olduğu kabul edilir. Söz gelişi klâsiklerin çevirisine ilk deneme olmak üzere hazırladığı *Sid’in Hulâsası*’nın önsözünde Ahmet Mithat, klâsikler tartışmasına malzeme olacak görüşlerin ip uçlarını verir. .. Ahmet Mithat, bu anlayış çevresinde yoğunlaşan görüşlerini “*İkrâm-ı Aklâm*’da da dile getirdi ve böylece “terakkiyât-ı lisâniyye ve edebiyemiz için pek mühim bir müstakbel tehyie edeceğine kesin olarak inandığı bir konuda, aşağı yukarı üç ay kadar sürecek olan bir tartışmanın kapılarını aralamış oldu.”¹⁹²

¹⁹⁰ Saliha Paker, “The 1897 ‘Classics Debate’ As a Focus for Examining Change in Ottoman Conceptions of Translation”, *Translating Others*, Theo Hermans (yay.), Manchester: St. Jerome, 2006, c. II, s. 325-348.

¹⁹¹ Cemal Demircioğlu, “19. Yüzyıl Sonu Türk Edebiyatında ‘Terceme’ Kavramı”, *TUBA*, 27/II, 2003, s.15.

¹⁹² Ramazan Kaplan, “Klasikler Tartışması (Başlangıç Dönemi)”, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/12/850/10761.pdf>, s.166-167.

Mithat Efendi'nin yazısı temelde Kemâlpaşazade Saîd Bey'in *Galatât-ı Tercüme Defterleri*'nde ele aldığı tercüme meselesini ele alır. *Galatât-ı Tercüme Defterleri*, Saîd Bey'in 1890-1899 yılları arasında peyderpey yayınladığı, on yedi defterden oluşan ve döneminde yapılan tercümelerdeki yanlış ve eksik tarafları değerlendirerek doğrularını vaz eden bir çalışmadır. Ahmet Mithat yazısında, tercümeler noktasında dönemin ihtiyaçlarına hizmet edecek aslî meselenin Avrupa klasikleri arasından tercüme edilmek üzere doğru eserlerin seçilmesi gerekliliği olduğunu savunur. Toplumun tümüne ve özellikle de genç nesle örnek teşkil edecek çalışmalar sunulması noktasında oldukça büyük hassasiyet gösteren Ahmet Mithat, yazısında doğru eserlerin seçilmesiyle gençlerin Avrupa'nın edebî eserlerinin "Emil Zola'nın rezâlet-nâmeleriyle Pol Burje'nin âsâr-ı kudemâyı bozarak ettiği istirâklardan 'ibâret olmadığını' görerek, 'te'dîb-i tabâyi'-i beşere cidden hizmet edebilecek âsâr-ı hakîkiyye-i edebiyye dahi bulunduğunu' öğreneceklerini söyler."¹⁹³

Ahmet Mithat Efendi'nin tercüme tercihlerinde son derece dikkatli davranılması gerekliliğine vurgu yapan ifadelerinden de anlaşılacağı üzere tercüme "konusuna dair yazılarında iki hususun öne çıktığını görüyoruz. Bunlardan biri, tercüme edilecek romanların seçimi, diğeri ise tercümenin nasıl yapılacağıdır. Mithat Efendi'nin tercüme edilecek romanı seçerken okuyucu ilgisini mutlaka göz önünde bulundurduğu ve Fransa'da ilgi gören ve çok satan romanları tercih ettiği görülmektedir. .. Ancak elbette romanın aynı zamanda .. ahlaki ve pedagojik bakımdan faydalı olacağına inanması da gerekir. Mithat Efendi, bu konuya dair bir yazısında, sadece telif eserlerde değil 'tercüme için intihap olunacak şeylerde dahi' mütercimmin âdeta bir 'muharrir' kadar dikkatli olmasının 'şan-i vatanperverîsi iktizasından olduğunu belirtir. Ona göre bir başka dilden eser tercüme ederek hizmette bulunmak isteyenler düşünmelidirler ki 'hizmet dahi 'hüsn-i hizmet' ve su-i hizmet' diye ikiye münkasımdır.' Görüldüğü gibi Ahmet Mithat Efendi tercüme edilecek eserleri seçerken bunların okuyucular bakımından faydalı olmalarını istemektedir. Onun meselenin bu tarafına çok dikkat ettiğini, romanı bir çeşit

¹⁹³ Ramazan Kaplan, a.g.e., s.168.

bilgilenme ve Avrupa medeniyetini iyi yönleriyle Türk okuyucusuna tanıtmaya aracı olarak da gördüğü bilinmektedir.”¹⁹⁴

Ahmet Mithat Efendi'nin edebiyat sahasında ve dolayısıyla tercüme noktalarında yeterli ve kalifiye ürünler ortaya koymadığına dair yaygın bir kanaat, yazar hakkında yapılan son araştırmalar ışığında silinmeye başlamış görünmektedir. Söz konusu kanaatin temel müsebbiplerinden biri Ahmet Hamdi Tanpınar'ın çalışmasında konuyu ele alış biçimidir. Tanpınar, 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi isimli kapsamlı çalışmasında “Ahmed Midhat Efendi'de hiçbir ciddi tesir, türlü örneklerine karşı şuurlu bir özenme, hatta onları sınıflandırma ve seçme aranmamalıdır. Bu devkari konsomasyon cihazı için Cervantes, Octave Feuillet ile Victor Hugo, Xavier de Montepin ve Emile Suenile aynı sayfadadır. Hatta Emil Zola Poul de Kock'a feda edilebilir. Flaubert ise büsbütün küçümsenir. Bu cinsten bir değer cetveline dayanan roman elbette sadece söz gelişleriyle devam eden uzun bir yarenlik olacaktır.”¹⁹⁵ diyerek yazarın Batı'dan yaptığı tercümelelerdeki bilinçli tercihlerini olumsuzlamaktadır.

Mezkûr kanaate karşın Ahmet Mithat, Avrupa edebî ve fikrî eserlerinden çalışmaları kendi toplumuna aktarırken son derece hassas ve stratejik davrandığını, akıllıca seçimler yaptığını eserlerinin önsöz, sonsözlerinde ve makalelerinde dile getirmektedir. Zola'dan çeviri yapmayışının sebeplerine Klasikler tartışması çerçevesinde yazdıkları haricinde, Emile Augier'in L'Aventuriere adlı eserinden yaptığı *Nedamet mi? Heyhat!* isimli tercümesinin mukaddimesinde tekrar değinir. Zola'nın çizdiği karakterlerin ahlaken düşük kimseler olduğunu ve Fransızlar'ın tümünü temsil etmediklerini belirtir. Bu nedenle de seçimlerini Emil Zola'dan yana kullanmadığını tafsilatıyla ifadelendirir.¹⁹⁶

Ahmet Mithat İkrâm-ı Aklâm adlı makalesinde, klâsiklerin zaman geçse de değerli olduğu, Osmanlı'nın henüz klâsik bir devrinin bulunmadığını, Faust'lar, Le

¹⁹⁴ Fazıl Gökçek, “Ahmet Mithat Efendi'nin Çevirileri ve Çeviri Anlayışı”, **Küllerinden Doğan Anka**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012, s.199-200.

¹⁹⁵ Tanpınar, Ahmet Hamdi, **19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006, s.415.

¹⁹⁶ Emile Augier, **Nedamet mi? Heyhat!**, Çev. Ahmet Mithat Efendi, İstanbul, 1888, s.69.

Cid'ler, Andromaque'lar, Romeo and Juliet'ler değerinde eserler meydana getirilmesinin mümkün olmadığını, hiç olmazsa bunların tercümelerinin yapılması ve böylece çevirilerinden haberdar olunması gerektiği hususlarına değinmiştir.

Ahmet Mithat'ın yazısına karşılık olarak Ahmet Cevdet 6 Eylül 1897 tarihinde "İkrâm-ı Aklm" başlıklı bir makale kaleme almıştır. Demircioğlu Ahmet Cevdet'in mezkûr makalede dile getirdiği tanımların tartışmanın zemini ve erevesi açısından önemine dikkati çeker. Yazarın "yazısında 'fakat şimdiden dermiyn edelim ki bir klâsik eserin taklid edilmesi başka, diğer bir lisana nakolunması yine başkadır' demekle *nakl* ve *taklid* kavramları arasındaki ayırma dikkat çekmektedir. Ahmet Midhat da, Cevdet'e verdiği 'Yine İkrâm-ı Aklm' isimli makalesinde nakl kavramını taklidin karşıtı olarak kullanır ve tanımını genişletir: '...Diyeceğiz ki 'bir klâsik eserin taklid edilmesi başka diğer bir lisana nakl olunması yine başkadır'. Hatta diğer bir lisana naklindeki başkalık dahi iki türlüdür. Harfi harfine nakl etmek başka mealen nakletmek dahi başkadır.'¹⁹⁷ Gerek Ahmet Cevdet'in, gerekse Ahmet Midhat'ın tercüme kavramını *nakl* ve *taklid* şeklinde kutuplaştırmaları, bu kavramların dönemin tercüme söylemlerinde ikili bir karşıtlık oluşturduğunu göstermektedir."¹⁹⁸

Klasik tartışması evvelki satırlarda isimleri zikredilmiş olunan dönem yazarlarının yazılarıyla sürmüştür. Bazı yazılarda asıl konulardan ayrılımlar olsa da tartışma, klasiklerin değeri, tercümelerine duyulan ihtiyaç, bizde klasik dönem bulunup bulunmadığı, klasiklerin tercümesinde karşılaşılabilecek güçlükler ve çözüm yolları noktalarında yoğunlaşmıştır.

19.yüzyıl Osmanlı edebî ve fikrî tartışmaları düşünüldüğünde tercüme stratejileri olarak bir kaç kavramın etrafında hareket edildiği izlenebilmektedir. Çağdaş eviribilimcilerden Lawrence Venuti'nin *The Invisibility of Translator* (evirmenin Görünmezliği) adlı çalışmasında, "yabancı bir metnin seçilmesi ve bu metnin çevirilmesi için bir yöntemin geliştirilmesi"¹⁹⁹ olarak tanımladığı tercüme stratejileri

¹⁹⁷ Ahmet Midhat, "Yine İkrâm-ı Aklm, *Malumât*, 11 Eylül 1897.

¹⁹⁸ Cemal Demircioğlu, a.g.m., s.15-16.

¹⁹⁹ Lawrence Venuti, "Strategies of Translation", *The Invisibility of Translator*, (haz. Mona Baker), London and New York:Routledge, Routledge Encyclopedia of Translation Studies, 1998, s.240-244.

Osmanlı toplumu için ağırlıklı olarak şunlardı; “harfiyyen/aynen, mealen, tevsien, iktibas, hülasa, taklid, tanzir ve tahvil”²⁰⁰

Devrin aydınlarından Necib Asım 1893 yılında kaleme aldığı Kitap isimli eserinde harfiyyen ve serbest tercümenin kullanım alanlarını ayırmıştır. Bilimsel ve teknik eserlerin tercümesinde serbest, edebî eserlerin tercümesinde ise aynen/harfiyyen tercümenin kullanılması gerekliliğine vurgu yapmıştır. Asım aslına sadık bir tercümeden yanadır. Buna rağmen tercümenin erek dildeki kabul anlaşılır olması Asım için gerek şarttır.

Tercümelerde anlaşılabilirliğe temel bir norm olarak dikkat edildiğini vurgulamak gerekmektedir. Anlaşılır olmak tercümeleeri aynı zamanda erek dilde kabul edilebilir kılmaktadır.

Necip Asım serbest ve harfiyyen tercüme stratejilerine iki tane daha ilave ederek dört temel stratejiden bahseder. Birinci stratejide orjinal eser sözle ve anlamla ilgili sanatları korunur. İkinci yöntemde anlamla ilgili sanatlar korunurken sözle ilgili sanatlar değiştirilir. Üçüncü strateji daha ziyade romancı ve gazetecilerin kullandığı stratejidir ve orjinal metnin anlamı korunur. Dördüncü strateji ise takliddir. Taklid orjinal eserin tercümesi olarak değerlendirilemez. Ahmet Mithat’ın yaklaşımının aksine, Asım’a göre taklid, erek dilde klâsiklerin oluşmasına mani olacaktır.

Devrin önemli isimlerinden olan Muallim Nâci ise tercümede aynen tercümeden ziyade mealen ve tevsien yapılan tercüme stratejisini ön plana çıkarır. Milliyeti muhafaza ederek terakki edebilmenin önemine vurgu yapan Nâci, tercüme konusunda hassas tercihler ve stratejiler uygulanmasından yanadır. Naci, Orjinal dilden yapılacak tercümenin kelimesi kelimesine yapılmasının çoğu zaman işlevsel sonuç vermediğini, zevksiz sonuçlar doğurduğunu düşünür. Mealen yahut tevsien tercümeyle müreccah kabul etse de Naci bu stratejilerin uygulanmasında oldukça itinalı davranılması gerektiğine vurgu yapar. Asıl eserin mealıyla üslubuna hâlel

²⁰⁰ Cemal Demircioğlu, a.g.m., s.17.

getirmeyecek yolda bir tercüme yapılmasının kolay bir iş olmadığını ifade etmiştir.²⁰¹

“Tercüme ve izlediği yöntem konusunda ilginç bilgiler veren Tanzimat dönemi yazar ve mütercimlerden birisi de Manastırlı Mehmed Rifat’tır. Ölümünden sonra kızı tarafından 1908 yılında yayımlanan ve ‘Hazine-i Hikemiyât’ serisinden çıkan Cevâhir-i çihâryâr ve emsâl-i kibâr isimli kitabın önsözünde tercüme yönteminden bahseder. Rifat, Arapça, Farsça ve Fransızca’dan yaptığı tercümelere ‘harfiyyen tercüme’ ile ‘aynen hall’ yöntemlerini kullanmadığını ifade eder ve okurlarının tercümelerini bu amaca göre değerlendirmelerini ister.”²⁰² Rifat’ın, şiirin düz yazıya tahvil edilmesi olarak açıkladığı “hall” yöntemi üç şekilde yapılmaktadır. İlki “edna” yoludur; orjinal şiir, aynı kelimeler kullanılarak düzyazıya tahvil edilir. İkinci yöntem “tarz-ı muvassıt” şeklinde izah edilir. Orjinal şiirin anlamının korunması amacıyla bazı kelimeler değiştirilir, bazıları ise olduğu gibi bırakılır. Üçüncü yöntemde orjinal şiirin anlamı alınarak başka kelimelerle yeniden dökülür.

Dönemin önemli mütercimlerinden Saffet Nezihî Malûmat mecmuasında tercüme konusunda üç yöneme vurgu yapar; harfiyyen, aslından tebâüd edilmeksizin mealen, mealen ve tafsilen tercüme yöntemleri. “Herhangi bir kitabı lisanımıza nakletmek için mütercimlerimiz bu üç usulden birini kabule mecburdurlar. Halbuki bunlardan üçünün de mehâziri, nakâyısı var. Elsin-i ecnebiyedeki dekâyık-ı meaniyi o üslub ile tamamen tercüme etmek o derece müşkil bir keyfiyettir ki tamami-i muvaffakiyet âdetâ müsteb’addir. Aslına tamamen mutabık olarak tercüme edilmiş olmakla beraber üslubunda aynı selâset aynı letâfet muhafaza edilebilmiş bir numune irae edilmek icab ederse intihâbda pek büyük müşkilât çekileceğine emin olunuz. Hatta şunu da söylemeye cesaret edrim ki, şayan-ı intihab görünen numuneler hadde-i intikaddan geçirilecek olursa hiçbirinin matluba tevafuk edemeyeceğini anlarsınız.”²⁰³

Devrin diğer tüm aydınlarıyla beraber hatta belki de, kaleme aldığı eserlerin sayısı dikkate alındığında, hepsinden daha fazla etkiye sahip bir figür olarak Ahmet Mithat,

²⁰¹ Muallim Naci, **Şöyle Böyle**, İstanbul, Şirket-i Mürettebiye, 1885.

²⁰² Cemal Demircioğlu, a.g.m., s.22.

²⁰³ Saffet Nezihî, “Tercümelerimiz”, **Malumât**, 26 Mart 1902.

tercüme stratejileri noktasında aynen tercüme taraftarı olmadığını ifade etmektedir. Bu manadaki ilk beyanını Ahmet Mithat, Ebüzziya Tevfik ile beraber Rodos'ta yaptıkları Paul de Kock'tan tercüme ettikleri *Üç Yüzlü Karı* isimli eserin mukaddimesinde yapar. Mezkûr eseri harfiyyen tercüme etmediğini, harfiyyen tercümenin “muhal derecesinde müşkül” olduğunu, her dilin kendine has şivelerinin bulunması dolayısıyla aynen tercümede aynı letafetin yakalanamayacağını bildirir. Ahmet Mithat, *Üç Yüzlü Karı*'yı mealen de tercüme etmediğini belirtir. “çünkü Paul de Kock'un eserinde olan letafeti, rumuzu, nikatı, Paris'te yaşamış olanlardan maadası bi-hakkın temyiz edemez. Binaenaleyh biz hikâyenin hükmünü Türkçe yeniden kaleme aldık.”²⁰⁴

Tercümede anlaşılabilirlik ve kabul edilebilirlik ilkelerine önem veren ve dolayısıyla okur kitlesinin yönelimlerini dikkate alarak hareket eden Ahmet Mithat birçok mukaddimesinde harfiyyen/aynen tercüme noktasındaki karşıt duruşunu ifade etmiştir. Konuya açıklık getirdiği *Müşahedât*'ın “Kariîn ile Hasbihal” başlıklı mukaddimesinde Ahmet Mithat şunları belirtir; “İmdi her milletin romanı kendi istidad-ı millîsine göre yapılmak, fakat ait olduğu asr-ı tabiat-ı galibanesinden ayrılmamak lâzım gelip, bu hâlde ecânipten alınacak romanları da ona göre intihap eylemek ve bade'l-intihap yine tadilât-ı lâzimedede gaflet gösterilmemek lüzumuna dikkat edebilecek olursak, bizim için romanı ve romancılığı kendimize lâzım olacak kadar anlamış bulunduğumuz hükmolunur.”²⁰⁵ Kendi ifadesinden de anlaşıldığı üzere Ahmet Mithat için aynen/harfiyyen yerine tercih ettiği mealen, tadilen tercüme stratejisi çağının roman ve romancılığını hakkıyla anlamış olmanın da bir ölçüsü mesabesinde dir. Ele aldığı ürünü özümser ve kendi dilince, kendi kültür dairesine aktarır. Kadîm gelenekte olduğu gibi.

“Her ne kadar ‘teracim-i ayniyye’ taraftarı olmadığını ifade etse de Mithat, bu yöntemin orjinalin dil ve yazı özellikleri hakkında fikir veren bir yöntem olduğunu belirtir. Ancak bu stratejiyi kullanmayı tercih etmemiştir. Mithat'ın ‘teracim-i ayniyye’yi değerlendirmesindeki kıstas hem bu tarz tercümelemlerin zor yapılması hem

²⁰⁴ Paul de Kock, *Üç Yüzlü Karı*, çev. Ahmet Mithat Efendi-Ebüzziya Tevfik, İstanbul, Mihran Matbaası, 1877.

²⁰⁵ Ahmet Mithat Efendi, “Kariîn ile Hasbihal”, *Müşahedât*, (Haz. Fazıl Gökçek), İstanbul, Dergâh Yayınları, 2013, s.19.

de bu stratejinin orjinal eserin anlaşılmasında bir engel oluşturmasıdır. Bu nedenle Midhat, okurun orjinal metni anlayabilmesini öne çıkarmakta; ‘halis’ bir dille yapılacak ‘hülasa-i tercüme’ yöntemine işaret etmektedir. Ona göre ‘hülasa-i tercüme’ler orjinali anlaşılır hale getirirler. Burada Midhat’ın hülasa-i tercüme yöntemini *taklid* dışında ele alması, bu yöntemi *nakl* kavramı altında tartıştığını düşündürmektedir. Dolayısıyla Midhat’ın söyleminde hülasanın *taklid* değil bir *nakl* stratejisi olarak düşünüldüğü görülmektedir.”²⁰⁶

Ahmet Mithat zikredilen stratejiler haricinde taklidi de tercümede önemli bir yöntem olarak kullanmıştır. Klasikler tartışması ve sonrasında bu tercihleriyle dönemi yazarları tarafından eleştirilse de Ahmet Mithat, yöntemi savunmaktan ve sebeplerini açıklamaktan vazgeçmemiştir.

“Taklid kavramı 19. Yüzyıl sonunda tercümeyle ilişkili söylemlerin etrafında kümelenildiği iki önemli kavramdan birisidir. Söylemlerde *nakl* karşısında konumlandırılan *taklid* kavramının esas itibariyle ‘yeni eserler verme’, ‘yeniden-yazma’ bağlamında ele alındığı görülmektedir. Klâsikler tartışmasında pek ‘saygın görülmeyen’ bir tercüme stratejisi olarak değerlendirilen *taklid*, genellikle yabancı dizgenin eserleri hakkında ‘bilgi vermek’ istendiğinde kabul görmüştür. Dolayısıyla bilgilendirme işlevinin önem kazandığı durumlarda dizgenin *taklidi* bir ‘tercüme’ stratejisi olarak onayladığı ve teşvik ettiği söylenebilir. Ayrıca bu durum, bilgilendirme işlevinin öne çıktığı durumlarda, edebiyat tercümelerinden ‘sanatsal’ olmaktan çok ‘bilgilendirici’ olmalarının beklendiğini de düşündürmektedir.”²⁰⁷

“Ahmet Midhat’ın söylemi ve klâsikler meselesi, batılı pek çok edebî eserin, Osmanlı dizgesine aktarılmasında *taklidin* etkin bir ‘tercüme’ stratejisi olarak gündeme geldiğini ve bu tür eserlerin tercümeyle ilişkili bir alt-dizge oluşturduğunu göstermektedir. Bütün bunların yanı sıra dikkatimizi çeken bir olgu da, Midhat’ın tercümeyi toplumların gelişmişliğinin bir göstergesi olarak düşünmesi ve ona

²⁰⁶ Cemal Demircioğlu, a.g.m., s.20.

²⁰⁷ Cemal Demircioğlu, a.g.m., s.21.

‘ilerletici’ bir işlev yüklemesidir. ... Midhat’ın terakki ve tercüme arasında kurduğu ilişki önce Sid’in Hülasesı isimli tercümenin önsözünde ifade edilmiştir.”²⁰⁸

Ahmet Mithat taklid yönteminin Osmanlı toplumsal ve kültürel yapısı için önemine inanmaktadır. Roman türünün Avrupa’ya oranla Osmanlı toplumunda kısa bir sürede yaygınlaşması ve gelişmesini de Avrupa romanlarının tercüme ve taklid edilmesine bağlamıştır.

Ahmet Mithat Efendi edebî faaliyetlerinde zikredilen tercüme yöntemleri haricinde “bast, temhîd ve ifrağ” kavramlarıyla karşıladığı bir yaklaşımı da kullanmıştır. Ahmet Mithat, *Letâif-i Rivâyât* serisindeki *Diplomalı Kız* adlı hikayesinin giriş bölümünde meseleye açıklık getirmektedir. “Bu romanı bana *ihbar* eden şey Dik May namında bir muharririn yazmış olduğu bir fıkradır ki kânunısani-i efrencinin yedinci günü neşr olunan Levant Herald gazetesinde okumuşumdur. Fıkrayı *aynen tercüme* ediyorum veyahut onu *bast ve temhîd ile bir roman hâline ifrağ* eyliyorum zannetmeyiniz. Yalnız ondan aldığım fikir üzerine şu romanı yazarak aslını hiç de ihbar etmemiş olsa idim hiçbir kimse de bunun muktebes veyahut müsterak olduğunu anlayamaz idi. Anlasa idi bile böyle bir iddiada bulunamaz idi. Zira ben Dik May’ın yazdığı fıkradan onda bir istifade etmediğim hâlde *bu onda biri kendimden beş yüz misli büyüttüm*. Anladınız ya! Dik May’dan hemen hiçbir şey kalmadı, fakat bunca senelerden beri iltizam etmiş olduğum âdet-i nimet- şinasîyi bu eserde dahi bozmamak için keyfiyeti bu kadarcık ihtara mecbur oldum.”²⁰⁹

“Burada Ahmet Midhat’ın alıntılama ahlakına olduğu kadar, bir başka söylemi romana dahil etme tarzlarına dair kavramsal dağarcığına da şahitlik ederiz. Ahmet Midhat’ın Dik May’ın fıkrasına yaptığı müdahale o kadar dönüştürücüdür ki neredeyse kaynağın yeni metinde hiçbir izi kalmamıştır. Bu müdahaleden daha az şiddetli dönüştürme eylemleri olarak “aynen tercüme”yi ve “bast ve temhîd ile bir roman hâline ifrağ eyleme”yi görüyoruz. Aynen tercümede kaynak metne bağlılık en yüksek derecededir. “Bast ve temhîd”de ise yazarın kaynağı temellükü daha

²⁰⁸ Cemal Demircioğlu, a.g.m., s.25.

²⁰⁹ Ahmet Mithat Efendi, “Diplomalı Kız”, (Haz. Fazıl Gökçek-Sabahattin Çağın) **Letâif-i Rivâyât**, İstanbul, Çağrı yayınları, 2001, s.593.

kuvvetlidir.”²¹⁰

Fatih Altuğ Şemseddin Sami'nin *Kamus-u Türkî* adlı sözlüğünden aktararak “bast”ı yayma, serme, döşeme, açma, temhîdi 1. Yayma, döşetme, bast etme 2. Düzeltme, tesviye etme, ıslah ve tanzim eyleme, ifrağı ise 1. kalıba dökme, maden vesaireyi eritip kalıba akıtma 2. Bir şekil ve hey’ete koma olarak açıklamıştır.²¹¹

“Ahmet Midhat’ın, hikâyelerine dair söyleminde bir bina sembolizminden söz edebiliriz. Hikâyeler başka bir söylem üzerine *bina* edilir. Sözlü ya da yazılı başka söylemler hikâyenin zeminini oluşturur. ‘Bast ve temhîd’ burada devreye girer; Ahmet Midhat’ın başka söylemlerden oluşan iki boyutlu bir *zemini* üç boyutlu bir *binaya*, özgünlük kazanmış hacimli bir edebi yapıya dönüştürme işleminin ilk aşamalarındandır ‘bast ve temhîd’. Yaymak ve döşemek anlamına gelen bu iki kelime, hikâyenin kaynağındaki söylemin yayılıp genişletilerek edebi yapının zeminine döşenmesi demektir. Dışarıdaki söylemin çıplak zemini, ‘bast ve temhîd’ eylemiyle işlenmiş, döşenmiş bir zemine dönüşür. ‘Bast ve temhîd’ ile birlikte kullanılan ifadelerden biri de ifrağ eylemdir: ‘Bast ve temhîd ile bir roman hâline ifrağ eyleme’. İfrağ eyleminin, kalıba dökme, dönüştürme, şekil vermek, boşaltmak, akıtmak, dökme, cari kılmak anlamlarına geldiğini, serbest olma, boşluk, vakum anlamlarındaki ‘ferâğ’ ile akraba olduğunu düşündüğümüzde Ahmet Midhat’ın bina sembolizmi biraz daha kuvvetlenmektedir. ‘Bast ve temhîd’ ile hikâyeye önce iki boyutlu düzlemde işlenir ve döşenir; ifrağ ise metnin üçüncü boyutuna ulaşması, hacim kazanması zeminin bir binanın zeminine dönüşmesidir. Böylelikle edebi yapı kurulmuş olur.”²¹²

Zikredilen kavramlar ışığında okunduğunda fark edilmektedir ki Ahmet Mithat Efendi tercümelerini seçerken –bazı iddiaların aksine- bilinçlidir. Stratejiler noktasında da aynı bilincini sürdürmüştür. Işın Bengi-Öner ilgili çalışmasında, Hans J. Vermeer’in ‘Skopos Kuramı’nın önermeleri ışığında Ahmet Mithat’ın tercüme stratejilerini değerlendirmiştir. Böylelikle Mithat Efendi’nin bir mütercim olarak

²¹⁰ Fatih Altuğ, “Letaif-i Rivayât’ın Hayali Cemiyeti, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, cilt/sayı:XLVII, s.42-43.

²¹¹ Fatih, Altuğ, a.g.m., s.43-44.

²¹² Fatih Altuğ, a.g.m., s.44-45.

değerlendirilebileceğini kanıtlamak istemiştir.

Skopos'un önermeleri şunlardır; "Her Söylem çıkış noktasından ayrılmayı gerektirir. Her eylemin bir amacı vardır. Pek çok seçenek içinde bir eylem, eylemi sürdürecekt kişi tarafından kendi gerekçeleriyle seçilir. Eylemi seçen ve nedenlerini belirleyerek amacına ulaşmak için harekete geçen kişi bu amaca en optimal biçimde ulaşmak için yöntemini de belirler. Çeviri bir eylemdir; amacın yönlendirdiği bir eylem."²¹³

"Vermeer'in Skopos kuramının önermeleri ışığında Mithat'ın çeviriye yaklaşımına baktığımızda, Mithat'ın çeviriye başladığında çıkış noktasından ayrıldığı bilincinde olduğunu, amacını açıkça belirlediğini, eylemini belirlediğini, eylemi doğrultusunda ve amacına uygun olarak yöntemini belirlediğini görüyoruz."²¹⁴

²¹³ Hans J. Vermeer, **A Skopos Theory of Translation (Some Arguments For and Against)**, Heidelberg:TEXTconTEXT-Verlag., 1996, s.11-15.

²¹⁴ Işın Beni-Öner, "Çeviribilimde Bir Hacı-i Evvel: Ahmet Mithat Efendi", **Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar**, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006, s.345.

2.2.2. Ahmet Mithat Efendi'nin Tercüme Eserleri

Yazarlık hayatı boyunca birçok eser kaleme almış olan Ahmet Mithat Efendi'nin tercüme yoluyla Batı edebiyatından nakl ettiği kitaplar mevzusu bir takım fikir ayrılıkları eşliğinde tartışılmaktadır. Zira yazar, tercüme anlayışı dolayısıyla eline aldığı eserleri aynen tercüme etmek taraftarı olmamıştır. Tercüme stratejisi gereği Ahmet Mithat'ın dönüşüme sokarak nakl ettiği Batı edebiyatından aktarımlar olarak nitelenebilecek tercümelemleri, Işın Bengi-Öner'in doktora çalışmasında ayrıntısıyla ele alınmaktadır.²¹⁵

Mezkûr çalışma ışığında tercüme olarak değerlendirilen Ahmet Mithat Efendi'ye ait eserler şu şekilde sıralanmaktadır:

Alayın Kraliçesi – 1878 - Fransa'da *Revue des deux Mondes*'da çıkmış bir hikâye. Yazarı bilinmiyor.

Aleksandır Stradella – 1889 - Friedrich von Flotow

Amiral Bing – 1881 – Yazarı bilinmiyor.

Ana Kız – 1894 – Yazarı bilinmiyor.

Antonin – 1881 – Yazarı bilinmiyor.

Bilgiç Kız – 1887 – Hector Malot

Bir Fakir Delikanlının Hikayesi – 1880 - Oktave Feuillet

Can Kurtaranlar – 1893 – Yazarı bilinmiyor.

Çifte İntikam – 1886 – *Monitor Oryantal* adlı gazete haberinden mülhem.

Cinli Han – 1886 – Yazarı bilinmiyor.

²¹⁵ Işın Bengi, "A Re-evaluation of the Concept of Equivalence in the Literary Translation of Ahmed Midhat Efendi: A Linguistic Perspective" Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1990, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Diplomalı Kız – 1889 – Dik May

Gabriyelin Günahı – 1882 - Charles Merouvel

Gönül – 1871 – Yazarı bilinmiyor.

Henriyet -

İki Hüd'akar – 1893 – Fransız gazetelerinden okunmuş haberlerden mülhem

Kamere Aşık – 1886 – Paul de Kock

Kısmetinde Olanın Kaşığında Çıkar – 1887 – *Le Grand dam de Paris* (Paris'in Büyük Madamları) başlıklı romandaki bir fıkradan mülhem.

La Dam O Kamelya – 1880 - Alexandre Dumas Fils

Lulu-i Esfer – 1885 - Georges Pradel

Madarın Marifeti

Merdud Kız – 1883 – Yazarı bilinmiyor.

Nasip – 1878 – Fransız bir şairin fıkrasından iktibas

Nedamet mi? Heyhat! – 1888 - Emile Augier

Orsival Cinayeti – 1884 - Emile Gaboriau

Papazdaki Esrar – 1887 - Leon de Tensou

Peçeli Kadın – 1882 - Emile Richebourg

Sanatkar Namusu – 1890 - Oktave Feuillet

Şeytankaya Tılsımı – 1889 – Fransızca bir fıkradan mülhem

Sid'in Hülasası – 1890 - Pierre Corneille

Üç Yüzlü Bir Karı – 1877 – Paul de Kock

Udolf Hisarı – 1889 - Ann Radcliffe



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.AHMET MİTHAT EFENDİ’NİN TERCÜME YAKLAŞIMI ÇERÇEVESİNDE LETÂİF-İ RİVÂYÂT KÜLLİYATINDAKİ SOSYAL KAVRAMLAR

3.1. Letâif-i Rivayât Külliyyâtı ve Ahmet Mithat Efendi’nin Eserleri Arasındaki Konumu

“Letâif-i Rivayât, Ahmet Mithat Efendi’nin 1870-1894 yılları arasında neşrettiği yirmi beş kitaptan otuz hikâye ve romandan meydana gelen külliyyatın ortak adıdır. Letâif-i Rivayât’ın dördüncü cüz’ünün başında yer alan ‘Kariîn-i Kirama Suret-i Mahsusada Teşekkür’ başlıklı yazıda yazarın belirttiğine göre, bu seri aslında üç kitaptan meydana gelecek şekilde düşünülmüş, fakat bu üç kitapta yer alan hikâyelerin ilgi görmesi üzerine yazar başka adlarla ve müstakil olarak neşredeceği eserlerini de Letâif-i Rivayât üst başlığı altında yayımlamıştır. Dolayısıyla Letâif-i Rivayât ortak adı bu eserlerin ortak bir tema veya düşünce etrafında kaleme alınmış olduğu anlamına gelmemektedir.”²¹⁶

Letâif-i Rivayât serisindeki hikayeleri, “Ahmet Mithat Efendi’nin yine aynı yıllarda müstakil olarak yayımladığı romanlardan farklı kılan, belki hacim itibariyle daha kısa eserler oluşlarıdır. İçlerinde hacmi, kurgusu ve zengin kişi kadrosu veya kişilerin geniş bir çerçevede verilişi ile roman olarak değerlendirilebilecek eserler de bulunmakla birlikte, bunların çoğunu ‘büyük hikaye’ kategorisine koyabiliriz. Bu hikâyelerin çoğu, konusunu bizim hayatımızdan almakla birlikte içlerinde konusu Fransa’da geçen ve dolayısıyla kişi kadrosu yabancılardan oluşanlar da bulunmaktadır. Külliyyatın yedinci kitabı ise bir tiyatro eseridir.”²¹⁷

Son devir Osmanlı yazar ve düşünürleri için Batı ile gerçekleşen tahripkâr ve tehditkâr karşılaşmanın tesirlerini izale edebilmek adına takınılan tavırlar çeşitli

²¹⁶ Fazıl Gökçek, “Letâif-i Rivâyât Hakkında”, (Haz. Fazıl Gökçek-Sabahattin Çağın) **Letâif-i Rivâyât**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 2001, s.XI.

²¹⁷ Fazıl Gökçek, a.g.m., s.XI.

olmasına rağmen ortaklaşılın noktalarından birisi, Batı'nın metinlerini ihata edebilme gayreti olmuştur. Ahmet Mithat Efendi'nin de dahil olduğu bu gayretkeş çaba sonucunda bir çok yeni sosyal kavram Osmanlı düşünürlerinin yazılarında rastlanır hale gelmiştir. Bunların çoğu içerikleri başkalaşmaya başlayan eski sosyal kavramlardır. Çalışmanın başında da ifade edildiği üzere biz bu grup sosyal kavramlara devşirme kavramlar demeyi tercih etmekteyiz. Zira zaten kullanımda olan kavramların Batı'lı bir takım içerikler elde etmeleri sonucu yenilenmesi söz konusu olmuştur.

Johann Strauss'un tespitleriyle, Osmanlıca 18. yüzyıldan itibaren yeni kavramları ifade edebilir haldeydi. Özellikle siyasî terminoloji alanında yüzyıllar boyu süren temas sonucunda detaylandırılmış bir söz dağarcığı oluşmuştur. Avrupa dillerinde üretilecek yeni terimler için Latince ve Grekçe'den alınan yardım, Osmanlıca terimler söz konusu olduğunda Arapça ve Farsça'dan alınmıştır. Osmanlı düşünürleri alıntılama yapılırken üretken konumda bulunmuşlardır.²¹⁸

Letâif-i Rivâyât serisinde de kendisini gösteren yeni kavramlar, Ahmet Mithat'ın kaleminde kendi kültür ve dilinin hamuruyla karılarak muhatap kitlenin anlayabileceği ve hazmedebileceği bir forma sokulmuşlardır. Ahmet Mithat'ın yazarlık tecrübesinin ilk örneklerinden olarak Letâif-i Rivâyât içindeki hikâyelerde yer alan çeşitli kavramların, yazarın tercüme yaklaşımı bakımından değerlendirilmesine çalışılacaktır. Zira metinler içinde yer alan kavramlar ele alınış biçimleri bakımından, Ahmet Mithat'ın çalışma boyunca zikredilen özgün tercüme yaklaşımını örnekler niteliktedirler.

²¹⁸ Haşim Koç, a.g.m., s.356.

3.2. Letâif-i Rivâyât'taki Sosyal Kavramlar

3.2.1. Hürriyet ve Esaret

Şemseddin Sami 1901 yılında basılan Kamus-ı Türkî isimli sözlük çalışmasında hürriyeti, “esir ve köle olmayıp kendine mâlik ve müstakil olma, âzâdelik; hürriyet-i şahsiyye, hürriyet-i mezhebiyye” olarak tanımlamıştır. “Klasik sözlüklerde genellikle hürriyet kelimesi hem ‘soylu olmak’ anlamında mastar, hem de ‘azat edilmek, bağımsızlığına kavuşmak’ manasındaki ‘harar’ mastarından isim olarak gösterilir; hür kelimesinin ise ‘köle olmayan, şerefli, soylu, her şeyin en iyisi’ gibi anlamlarına işaret edilmektedir. Başka bir tanımda ise ‘hür; esir olmayan, karışanı görüşeni olmayan, serbest; hürriyet ise; hürlik, serbestlik, azatlık’ anlamına gelmektedir. Buna göre hürriyet, ‘köle olmamak’ manasını ifade etmektedir.”²¹⁹ “Ancak bazı şarkiyatçılar eski sözlüklerdeki bu bilgilerin yetersiz, hatta yanlış olduğunu ileri sürerek hür kelimesinin İbranice'deki hor ve Aramice'deki her ile aynı şekilde hürriyetin de Süryanice'deki heruta ile bağlantısı üzerinde durmuşlardır.”²²⁰

Tarihsel süreç içerisinde farklı felsefi, sosyal, siyasal tanımlamalarla karşılanmıştır hürriyet kavramı. “Eski Arap edebiyatında hürriyet kelimesi nadiren görülürken hür kelimesinin ‘soylu, şerefli, seçkin, iyi’ gibi anlamlarda kullanımı yaygındı.”²²¹

“Kur'an-ı Kerim'de hürriyet kelimesi geçmez. Bir ayette hür. ‘efendi’ (kölenin karşıtı) anlamında iki defa tekrar edilmiştir (el-Bakara 2/178). Ayrıca beş ayette ‘köleyi hürriyetine kavuşturma’ anlamında tahrir kelimesi geçmekte. Bir ayette ise (Al-i İmran 3/35) İmran'ın eşinin hamile kaldığı çocuğunu mabede adaması muharrer kelimesiyle ifade edilmektedir. Hadislerde kölenin karşıtı olan hür kelimesiyle aynı

²¹⁹ Cengiz Çuhadar, “Hürriyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 12:2, 2007, s.133.

²²⁰ Mustafa Çağrısı, “Hürriyet”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s.502.

²²¹ Mustafa Çağrıcı, a.g.m., s.502.

anlamdaki türevleri sıkça geçmektedir.”²²²

“Bilhassa ahlak, tasavvuf ve felsefe kitaplarında hürriyetin giderek ahlaki anlama doğru kaydığı ve daha çok kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Farabi geleneğe uyarak keremle eş anlamlı saydığı hürriyeti, kibirlenme ve alçalma şeklindeki iki aşırılığın ortasında yer alan erdemi ifade eden bir ahlak terimi olarak gösterir. İbn Sina da kerem için söz konusu tarifi verdikten sonra onu ayrıca ‘nefsin, değeri yüksek ve faydası büyük olan işler hususunda yapılması gerekli harcamalardan hoşlanması’ şeklinde tanımlar ve bunun aynı zamanda hürriyet diye anıldığını ifade eder. Bir tür gönül zenginliği ve cömertlikle onur kazanmayı hatırlatan bu tanım ve açıklamalar Gazzali tarafından aynen iktibas edilmiştir. Ancak Gazzali, tasavvuf geleneğine uyarak hürriyeti daha çok ‘tutkuların esaretinden kurtuluş’ anlamında kullanır: ‘Kanaatte hürriyet ve izzet vardır’ derken de bunu kasteder.”²²³

“Tesbit edilebildiği kadarıyla İslam kültüründe ilk defa yine Farabi'nin eserlerinde hürriyet, sosyoloji ve siyaset alanına taşınarak ‘fertlerin istek ve arzularını gerçekleştirme özgürlüğü’ anlamında da kullanılmıştır. Bilhassa es-Siyasetü'l-Medeniyye'de hürriyet kelimesi bu anlamda sıklıkla geçmektedir.”²²⁴

“Farabi'nin hürriyet kavramını siyasi ve içtimai hürriyet bağlamında ele alması oldukça önemliydi ve buradan hareketle siyasi otorite ile vatandaşın özgürlükleri arasında sağlıklı ilişki kuran bir siyaset ve hukuk düşüncesine ulaşılabilirdi. Fakat bu yaklaşım daha sonraki İslam alim ve düşünürleri tarafından sürdürülmemiş ve hürriyet kavramı geniş ölçüde ‘cömertlik’ ile ‘nefsani istekleri baskı altına almaktan doğan özgürlük’ şeklinde tamamen ferdi planda kalan iki ahlaki anlamla sınırlandırılmıştır.”²²⁵

“‘Nefis ve dünya tutkularından kurtuluş’ anlamındaki hürriyet ilk sufilerden itibaren tasavvuf ahlakının temel ilkeleri arasında yer almıştır. Kuşeyri, er-Risale'sinde özel bir bölüm ayırdığı hürriyeti ‘kulun yaratılmışlara köle olmaması,

²²² Mustafa Çağrı, a.g.m., s.502.

²²³ Mustafa Çağrı, a.g.m., s.502.

²²⁴ Mustafa Çağrı, a.g.m., s.502.

²²⁵ Mustafa Çağrı, a.g.m., s.503.

maddeler alemindeki herhangi bir gücün onun üzerinde etkisinin bulunmaması şeklinde tanımlar. Diğer bir ifadeyle gerçek hürriyet Allah'a tam kulluktur. Böylece hürriyet, kalpteki tevhid inancının ahlaka ve amellere yansımaları olarak da değerlendirilebilir. İnsanın Allah'a kulluğu ne kadar sadık ve samimi olursa başka varlıklara bağımlılıktan o derece kurtulur ve saflaşır.”²²⁶

“Gerek mutasavvıflar gerekse diğer müslüman düşünürler arasında, ahlaki hürriyeti metafizik bir temele oturtmaya çalışan tek düşünür Gazzali olmuştur. İhya'ü 'ulûmi'd-dîn'in 'Hubbü'l-câh' adlı bölümünde 'De ki : Ruh rabbimin emrindedir' (el-isra 17/85) mealindeki ayete dayanarak ruhun rabbani bir gerçeklik olduğunu düşünen Gazzali insandaki *mevki* tutkusunun yetkinlik (kemal) arayışından ileri geldiğini, yetkinliğin ise üç temel unsuru bulunduğunu belirterek bunları kudret, ilim ve hürriyet şeklinde sıralar.”²²⁷

“Klasik dönem İslam hukuk literatüründe hürriyet kavramı, köleliğin karşıtı anlamıyla kişinin doğuştan sahip olduğu asli ve tabii statüyü ifade eder.”²²⁸

“Klasik İslam siyaset kültüründe iyi yönetim ve kötü yönetim üzerine pek çok tartışma yapılmışsa da bu tartışmalarda konunun üzerinde durulan boyutu özgürlük değil adalet olmuştur. Batı'da olduğu gibi İslam dünyasında da temel insan haklarından veya vatandaşlık haklarından biri olarak siyasi, hukuki ve içtimâî özgürlükleri ifade eden anlamıyla hürriyet kavramının, ilk defa 1789 Fransız İhtilali'nin etkisiyle Tanzimat döneminden itibaren önce edebi eserlerde, daha sonra da ha- yatın çeşitli alanlarında kullanılmaya başlandığı görülmektedir. XVIII. yüzyıl Osmanlı resmi ve siyasi dilinde özgürlük anlamında ilk kullanılan kelime Farsça serbestî olmuştur. Nitekim Küçük Kaynarca Antlaşması metninin İtalyanca'sındaki 'liberi' kelimesi Türkçe metinde 'serbesti' ile karşılanmıştır. Bazan hür yerine yine Farsça azad kelimesi de kullanılırdı. Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde siyasi ve sivil özgürlük fikri hızlı bir şekilde etki alanını genişletmiş, XIX. yüzyıldan itibaren serbest yerine kullanılmaya başlanan hürriyet kelimesi herkesi büyüleyen bir kavram haline dönüşmüş, pek çok edebi, siyasi ve fikri yazıya konu olmuş, bu başlığı taşıyan

²²⁶ Mustafa Çağrı, a.g.m., s.503.

²²⁷ Mustafa Çağrı, a.g.m., s.504.

²²⁸ Mustafa Çağrı, a.g.m., s.504.

dergi ve gazeteler çıkarılmış, partiler kurulmuştur.”²²⁹

Hürriyet fikrini, 19. yüzyılın mühim ve etkin kavramlarından biri olarak, Batı'nın kullandığı, algıladığı ve uyguladığı çerçevenin dışında kendi medeniyet ve kültürünün penceresinden bir bakışla ele alır Ahmet Mithat. Batı'lı düşünürlerin hürriyet kavramı çerçevesinde söylediklerinin dinsizlikle bağlantılarını ortaya koyar ve hatta onların farkında olmaksızın İslâm'ın temel esaslarına değindiklerini ifade eder.

Jale Parla'nın betimleyişi ile ifadelendirmek gerekirse “koruyucu ve kollayıcı bir kültür bekçisi”²³⁰ olan Ahmet Mithat Efendi'nin yeniye olan temkinli yaklaşımı kendisini “hürriyet” kavramı ve etrafında dönen fikirler için de göstermiştir. Dolayısıyla Batı'da gelişen “hikmet-i cedîde”yi özellikle ahlâk, İslâm ahlâkı açısından değerlendirmiş ve olumsuzlamıştır. Batı Medeniyeti'nin o gün için olumsuzladığı taraflarına sebep olarak, çeşitli vesilelerle, dinden uzaklaşmış olan yapısını göstermiştir Ahmet Mithat. Felsefe, hikmet ve hürriyet meseleleri söz konusu olduğunda da aynı kanaatini tekrarlar.

Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi isimli eserinde Batı tasavvurunun dinle arasının açılması meselesine değinir ve bunun “felsefî (hikemî) bir mesele olmaktan çok, tarihi bir mesele olduğunu söyler ve ‘Mufassal’ adıyla kaleme aldığı tarihle ilgili eseri ile ‘Müdafaa’ başlıklı eserine gönderme yapar, meselenin oralarda ele alındığını ifade ederek kısa bir özet yapar. Bu özete göre Hıristiyanlık Yahudi muhitinde doğmuş, hoş karşılanmamış, neticede Eflatun-ı İlâhi'nin felsefe görüşüne bağlı hükemanın görüşleriyle birleşmiş, papazlar da “mücerred kendi menfaatlerini temin” için halka hoş görünmek gayesiyle her şeyi dine ithal etmişlerdir. Büyük mabedlerin inşasını, mum yakmayı, kiliselere resimlerin konulmasını, insanı rubûbiyet mertebesine çıkarmayı, yortular kutlamayı ve karnavallar düzenlemeyi bu anlamda sayan Ahmet Mithat, onları ‘putperestlikteki batıllar (ebatıl)’ olarak niteler. Protestanlığın tesisini, Luther'in “dini tathir çalışması” olarak belirtir, fakat yine de

²²⁹ Mustafa Çağrı, a.g.m., s.504.

²³⁰ Jale Parla, “Rakım Efendiden Nurullah Beye Cemaatçi Osmanlılıktan Cemiyetçi Türk Milliyetçiliğine Ahmet Mithat'ın Romancılığı”, **Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar**, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006, s.24

Luther'in din denilen hakikatı ortaya koyamadığını ifade eder.”²³¹

Schopenhauer ve Voltaire gibi devrin etkin Batı'lı düşünürlerini hakikati kendi akıl ve fikirleriyle arayan ve ortaya koymaya çalışan filozoflar olarak tanımlar. Bu isimlerin insanlar için “hürriyet-i efkâr”²³² açma azminde olduklarını belirtir. Ahmet Mithat tarafından bu azimdeki düşünürler, “hikemiyât-ı cedide erbabi” olarak tanımlanmıştır. Ahmet Mithat için hikmet-i cedide, fikir hürriyetini temel alan felsefedir. Bu yeni felsefenin olumlu yönlerini kabul etse de Ahmet Mithat, kendi ahlak süzgecinden geçirerek değerlendirdiğinde bunun sıkıntularına odaklanır.

Ahmet Mithat, değerlendirmesini biraz daha derinleştirerek onların, farkında olmadan, kendi ilkeleri arasında İslâm hikmetinin hükümlerine yer verdiklerini belirtir. “Biz düşüneceğiz ki, onların dinsizlikleri yine kendi dinleri aleyhine bir isyandan ibarettir... Zira onların dinleri bir esaret-i fikriyye demek olup, o zinciri kırıp da hürriyet-i fikriyye alemine can attıkları zaman bir çok köşelerde hürriyet-i tâtme-i fikriyyenin vasıl olabileceği hakayık-ı İslamiyyeden bir çoklarına bilâ-ihhtiyar ve an-cehl vasıl olmaktadır.”²³³

Özetle, Ahmet Mithat'ın ele alıp kendi süzgecinden geçirerek eleştirdiği “‘yeni felsefe (hikmet-i cedide)’ dediği felsefe, ‘fikir hürriyeti’ni temele alan, fikir hürriyetinin yolunu açmaya çalışan ama aynı zamanda din eleştirisi yapan felsefedir. Bir bütün olarak baktığımızda Ahmet Mithat'ın Schopenhauer'dan hareketle ortaya koyduğu yeni felsefe, Bacon'la başlayan, Alfred Weber'in tasnifinde de yer alan, Bruno, Descartes, Spinoza, Leibniz'le on beşinci yüzyıldaki bilimsel ve edebi uyanmaya bağlı olarak doğup gelişen; Locke, Hume, Kant ve onu izleyenlerce oluşturulan eleştirici düşünce ve analiz devresini içeren felsefedir. Başka bir deyişle, Rönesans, Aydınlanma, pozitivist ve materyalist felsefe, bu yeni dönemde yer alan felsefelerdir. Ahmet Mithat Efendi, yazdığı Tarih-i Hikmet'te, bu dönemleri bir bütün olarak ‘yeni felsefe’ olarak adlandırır.”²³⁴ Tanımlamakla kalmayarak tüm bu

²³¹ İrfan Görkaş, “Ahmet Mithat Efendi ve Hikmet-i Cedide”, **A.Ü. Türkiyât Araştırmaları Dergisi (TAED)**, 44, Erzurum, 2010, s.73.

²³² İrfan Görkaş, a.g.m., s.73.

²³³ İrfan Görkaş, a.g.m., s.74.

²³⁴ İrfan Görkaş, a.g.m., s.79.

fikrî gelişmeleri kendi medeniyet dairesinin ve kültürünün düşünsel yaklaşımı ve değerleri çerçevesinden değerlendirerek gerektiği zaman eleştirir.

Ahmet Mithat Osmanlılık ideolojisi savunusu çerçevesinde de hürriyet kavramına değinmiştir fikrî yazılarında. Döneminde ve sonrasında oldukça tartışmalı bir metin olarak kabul edilen *Üss-i İnkılâp* adlı iki ciltlik kitabının “Mukaddime-i Ulâ” isimli önsöz yazısında Osmanlılık ideolojisini savunur ve açıklar. Ahmet Mithat, ‘Osmanlı Devleti’nin sırf bir İslâm devleti anlayışına göre de; yine örfler-töreler bağlamında sırf bir Türk devleti anlayışına göre de kurulmadığını söyler. Dolayısıyla Osmanlı Devleti, Türklükle(millî) Müslümanlığın(dinî) değerlerinin birleşmesiyle ortaya çıkmıştır. Midhat Efendi bu birleşmeyi ‘uhuvvet-i umumiyye-i siyasiyye’(genel anlamda siyasi kardeşlik) olarak niteler. Bu oluşumun arka planında ise, ‘medeniyet nimeti’ ve ‘hürriyet’ vardır.”²³⁵

Meal, tadilen, tevsien ve benzeri kavramlarla ifadelendirdiği tercüme stratejileri ile yaklaştığı tüm yeni fikir ve kavramlar gibi hürriyet kavramı da Ahmet Mithat’ın söyleminde mensubu olduğu medeniyet dairesi ve kültürel kodların diline çevrilerek dolaşıma sokulmuştur. Tercüme yaparken geleneksel uygulama ve kabullerden kopmamak noktasındaki hassasiyeti hürriyet kavramı çerçevesinde geliştirdiği söylemini de belirleyen unsur olmuştur.

Ahmet Mithat için hürriyet kavramı ile beraber ele aldığı ve hatta bu konuda Tanzimat edebiyatında öncü olduğu diğer bir kavram ise esaret kavramı olmuştur. Hürriyet kavramının karşıtı olarak yazarın söylemini tamamlayan esaret kavramı dönemin güncel meselelerini değerlendirirken kullandığı iki karşıt kavram olmuştur. Ahmet Mithat, hürriyet kavramı gibi esaret kavramını da kendi kültür ve medeniyet süzgecinden geçirmek suretiyle dolaşıma sokar. Kimi zaman esaret –tasavvufî bir bakışla- tercih edilebilecek bir yaklaşım olabilmektedir yazar açısından.

Letâif-i Rivâyât’ın esaret kavramı açısından da müstesna bir konumu bulunmaktadır. 1870 yılında yazılan birinci kitabın ikinci hikayesi ise Esaret’tir. Konusu adıyla aynı olan hikâyede Ahmet Mithat, devrin en yaygın işlenen

²³⁵ Muharrem Dayanç, “Ahmet Mithat Efendi ve Üss-i İnkılâp Üzerine”, **Turkish Studies**, sayı 7/1, Kış 2012, s.846.

konularından olan esaret ve olumsuzluklarından bahseder. Hikâye, Tanzimat dönemi edebî söylemi içinde esaret konusunu ele almış olan ilk eserdir.

Esaret'in konusu iki kölenin etrafında döner. Zeynel Bey adında bir Osmanlı efendisi, küçükken satın aldığı Fatin ve Fitnat isiminde iki köleyi evinde eğitip yetiştir. Büyüdüklerinde bu iki köleyi birbirleriyle evlendirir Zeynel Bey. Küçük yaşta Kafkasya'dan getirilmiş olan bu çocuklar evlendikleri gece birbirlerinin kardeşi olduklarını öğrenirler. Bu gerçek karşısında intihar ederek hayatlarına son verirler. Hikâye esaretin yol açtığı büyük bir trajediyi sergilemektedir.

Hikâyenin ele aldığı meselelerden bir diğeri ise Zeynel Bey'in şahsında ele alınan, geleneksel evlilik kurumu ve kadınların "pençe-i tagallübü"²³⁶nden azâde ve hür olmak meselesidir. Zeynel Bey muhtemel bir evlilik halinde mecbur kalacağı eşine hesap vermek zorunluluğundan özgür olmasından memnun şekilde yaşamaktadır. "...eve gelmediğim geceler nerede kaldığımı ve geceyi nasıl geçirdiğimi istintak gibi bir belâ-yı mübrem altında değildim."²³⁷ diyerek Zeynel Bey bekârlık hürriyeti karşısındaki memnuniyetini dile getirir. Valide ve kız kardeşiyle yaşayan Zeynel Bey otuz beş yaşlarında her ikisini de kaybettikten sonra bir müddet daha yalnız yaşadığını ifade için, "... gayet sade ve bir ev içinde kadınların hevayicini bi't-tevskiye memnuniyetlerini celp edebilmek gibi ağır bir belâdan azade olarak yaşadım..."²³⁸ sözlerini sarf eyler.

Zeynel Bey'in mezkûr yaklaşımı geleneksel evlilik ve kadınlık tasavvuru karşısındaki tutumu dolayısıyla gelişmiş görünmektedir. Söz konusu algı tarzına rağmen Zeynel Bey, evdeki sessizliğe daha fazla dayanamayıp, "vücudumuz familya ve ıyal dağdağa ve velvelesine alışmış olduğundan mıdır nedir"²³⁹ şeklinde de bir açıklama yaparak odalık edinme yoluna gitmiştir. Ardından da esarete sıcak bakmadığından cariyesini azad edip kendisiyle evlenir. Fakat evlendiği cariyesi azad olduğu halde zihnen esaretten kurtulamadığından Zeynel Bey'in her istediğini yapmaktadır. Bu durum Zeynel Bey'in evlilikten memnun olmasını beraberinde

²³⁶ Ahmet Mithat Efendi, "Esaret", (Haz. Fazıl Gökçek-Sabahattin Çağın) **Letâif-i Rivâyât**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 2001, s.13.

²³⁷ Ahmet Mithat Efendi, "Esaret", a.g.e., s.13.

²³⁸ Ahmet Mithat Efendi, "Esaret", a.g.e., s.13.

²³⁹ Ahmet Mithat Efendi, "Esaret", a.g.e., s.13

getirse de cariyenin bu durumdan kurtulamayışı bir mesele olarak zihnindedir. Yani yazar bu sözlerle içselleştirilmiş haldeki esaretin de mutluluk getirmeyeceği yönündeki kanaatini dillendirmiş olur.

Hikâyenin ilerleyen kısımlarında Fatin ve Fitnat'ın sohbetleri arasında dile getirdikleri fikirleri Ahmet Mithat'ın hürriyet kavramına verdiği önemi ve esaret karşısındaki konumunu netleştirmektedir. İki genç birbirlerine olan sevgilerini itiraf etmelerinin ardından Fitnat Fatin için kendisini feda edeceğinden bahseder. Bunun üzerine Fatin, “Sen sana malik misin ki, seni bana feda ediyorsun?”²⁴⁰ diyerek esaretlerinin derecesini Fitnat'a bir kere daha hatırlatır.

Bu sohbet esnasında Fatin'in dile getirdiği sözler hürriyet-esaret ikiliği açısından son derece dikkate değer mahiyettedir:

“... İnsan-ı kâmil isen bunu da böyle söyleme. Fakat şuna hayf et ve de ki, dünyaya öyle insan gelip de hürriyet-i şahsiyemizi muhafaza edemeyerek gasp ettireceğimize keşke sair nev'den bir hayvan gele idik. Meselâ birer koyun ve koç ola idik. Hürriyet-i hayvaniyemizi olsun muhafaza ve güzel güzel meralarda zümrüt gibi otları yiyip ve turna gözü gibi suları içip kemal-i huzur-ı bâl ve rafah-ı hâl ile yaşayabilir idik. Ah! Ah! Ey Fitnat bu da boş fikir. Bu da nakıs mütalaâ. Tabiatın hürr-i mutlak olarak yaratmış olduğu senin ve benim beş on kuruşu medâr-ı tahsil olmak üzere sevgili hürriyetimizi gasp eden o edna insanların zulüm ve denaeti yalnız bu mudur zannediyorsun? Sanki hayvan ola idik hürriyet-i hayvaniyemizi muhafaza edebilir mi idik? Ne mümkün! Bizi okşaya okşaya ve kuyruğumuzu ve alnımızı kınalaya kınalaya besleyen gaddar encam-ı kâr gerden-i masumiyet ve mazlumiyetimize sikkin-i gadır sürmeye iptidar eyler idi. Bu alem böyledir. Ey Fitnat! Bunda ne insan için ve ne de sair hayvanlar için hürriyet yoktur. Madende yatan taşları bile söküp bin pare ederler. Hayvan değil, taş olsa idin bile yine hür olamaz idin.”²⁴¹

Bu sözlerin ardından Ahmet Mithat direk okuyucusuna seslenir; “Ey kariîn! Baktım ki yalnız Fitnat ile Fatin değil âlemde hiçbir şey hür olamıyor. Cümlesi esir.

²⁴⁰ Ahmet Mithat Efendi, “Esaret”, a.g.e., s.20.

²⁴¹ Ahmet Mithat Efendi, “Esaret”, a.g.e., s.21.

Zî-ruhlar da esir. Bî-ruhlar da esir. Fakat bunlar kimin esiri? Cümlesi yekdiğerinin! Meselâ denizlerin hudud-ı hürriyetini karalar tahdit etmiş, karalarinkini denizler. Bu da ne ise ne! Zira bunlar zıddeyindir. Hele insanlar bir cinsin bir nev' evlâdı oldukları hâlde birbirinin esiri ya? Buna ne diyelim?"²⁴²

Yapılan iktibaslarda açıkça görülmektedir ki Ahmet Mithat bu hikâyesinde hürriyet konusunda oldukça karamsar bir tablo çizmiştir. Hürriyetin insan olmak için ne denli hayatî bir unsur olduğu Fatin'in Fitnat'a söylediklerinde kendini gösterir. Kişinin hayatında hürriyeti yaşayamamasının hayvan olmayı yeğleyebilecek kadar ağır bir yük olduğu vurgusu görülmektedir. Buna ilaveten Ahmet Mithat roman yazma tekniği olarak genellikle kullandığı okuyucuyu direk muhatap alma yöntemini kullanarak da hürriyet konusundaki fikirlerini açıklamayı sürdürmüştür. Yazara göre alemde kimse hürriyetini yaşayamamaktadır. Ruhu olan olmayan her varlık esirdir Ahmet Mithat'ın baktığı noktadan.

Hikâye bunca acıya sebebiyet veren hürriyet yoksunluğunun bir sonucu olarak oldukça trajik bir sonla bitirilir. İki esir evlendikleri gece birbirlerinin kardeşi oldukları hakikatini öğrenerek canlarına kıyarlar.

Külliyatın ikinci cüz'ünde yer alan ilk hikâye *Gençlik* ismini taşır ve geleneksel evlilik müessesesinin sıkıntılarını komik olaylar penceresinden ele alır. Gençlik isimli hikâyede araba içinde peçe ardından gördüğü bir kadına ilgi duymaya başlayan bir gencin başına gelen olaylar aktarılır. Beğendiği hanımın peşine düşen genç nihayetinde peçeli kadının aslında kendi teyzesi olduğunu öğrenir ve büyük utanç yaşar. Aile yapısı, ahlak ve erdemler, Osmanlı gelenekleri ve dinin korunması noktalarında hassas olan Ahmet Mithat, bu sahalarda fark ettiği sıkıntıları da dile getirmekten çekinmemektedir. Tük toplumunda kadın-erkek ilişkilerinde geliştirilen aşırı uzaklaşma halinin yol açabileceği sorunlara dikkati çeker. Gençlerin evlilik öncesi birbirlerini yeterince tanıyamamalarının büyük sıkıntılar doğurduğunu çeşitli vesilelerle dile getirir. Farklı hikaye ve romanlarında diğer Müslüman toplulukların bu konuda gösterdikleri daha rahat yaklaşımlarını örnekler.

²⁴² Ahmet Mithat Efendi, "Esaret", a.g.e., s.21.

Gençlik isimli hikâyede “Bizim memlekette kızlar istediği ve sevdiği kocaya varamazlar. Babalar kimi isterler ise onu kendilerine damat ederler. Eğerçi bir kızın bir delikanlıya izhar-ı mesair-i muhabbet ettiği görülse, ‘Vay bu kız perde-i iffeti çâk çâk etmiş’ derler.”²⁴³ diyerek evlilik müessesesinde hürriyet fikrinin önemine vurgu yapmıştır. Düşünce dünyasını kurarken sentezci bir tavrı benimsemiş olan Ahmet Mithat, gelenekler söz konusu olduğunda da doğru bildiğinin tarafında olmuştur. Doğu ile Batı’nın, toplumsal yapının selameti için en uygun halini sentezlemenin yararına inanır. Ahmet Mithat, geleneksel yapıdan kaynaklanan ve evliliği hürriyet bağlamından kopararak yaşatan uygulamaların da karşısında durmuştur.

Letâif-i Rivâyât’ın 1870 yılında kaleme alınan ikinci kitap ikinci hikâyesinin adı ise *Teahhül*’dür. *Gençlik*’e benzer şekilde evlilikte irade hürriyeti konusunu ele alan bu hikâyede, ailesinin isteğine karşı çıkamayarak sevmediği bir kızla evlenmek zorunda kalan Mazlum Bey’in ve sevdiği Hayfa isimli kızın intiharıyla sonuçlanan hazin bir hikâye anlatılır. Hikâyede üçüncü bir mağduriyet ise Mazlum Bey’in evlendirildiği Sabire Hanım’ın dul kalmasıdır.

Teahhül’de Mazlum Bey ve Hayfa arasında gizli görüşme ve yazışmalar olur. Ahmet Mithat’ın hikâye içindeki tutumunda göstermektedir ki evlilik öncesinde gençlerin iffet dairesinde görüşmelerini onaylamaktadır. Bu konuda hürriyet taraftarı olduğu anlaşılmaktadır. Birbirilerini hiç görmeden, görüşmeden gerçekleşen evliliklerde büyük sıkıntılar doğduğu fikrindedir.

Sabire Hanım el emeği ile geçinen ve aynı zamanda sanatını mahallenin kızlarına da öğreten yalnız bir hanımdır. Kızlara ders verirken sürekli evlilik karşıtı fikirlerini aşılacaktır. “Aman kızlarım, imkânı olsa sakın kocaya varmayınız! Vakıa âlemin dolab-ı idaresinin mihver-i tezevvüçtür ve tezevvüç ve teahhül âlemde en büyük bir saadet olduğunu inkâr edemem. Lâkin ne çare ki bunda bazı kere canlı yürekler tahammül edemeyecek derecede felâketler de vukua geliyor. Halbuki bizim memleketlerde teahhül ve tezevvüç yalnız peder ve maderin rey ve arzuları mucibinde icra edileğeldiğine mebni bizde teahhül mucib-i saadet olmaktan ziyade

²⁴³ Ahmet Mithat Efendi, “Gençlik”, (Haz. Fazıl Gökçek-Sabahattin Çağın) **Letâif-i Rivâyât**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 2001, s.33.

müstevcib-i felâket ve ukubet oluyor.”²⁴⁴ diye sürekli nasihat etmektedir. Bu kanaatlerinin sebebini anlatmaktan kaçınan Sabire Hanım hikâyenin ilerleyen kısımlarında bir vesile ile derdini anlatır.

Mazlum Bey ve ailesi kendi ailesine komşu olan Sabire Hanım, Mazlum Bey’e gönlünü düşürür. Fakat Mazlum Bey başkasını sevmektedir. Bunun yanında Mazlum Bey’in bu konudaki sırrı henüz açığa çıkmamıştır. Bir müddet sonra ailesinin zoruyla Sabire hanım ile evlenen Mazlum Bey, Sabire Hanım’a daha ilk geceden hiç yakınlık göstermez. Sabire Hanım içinden şunları düşünür; “‘Beni sevmiyor, sevmedi’ dedim. Lâkin çocuk ne zaman sevsin? Nasıl sevebilir? Bu gece henüz ilk mülâkat. Muhabbet ‘Armut piş ağzıma düş’ kabilinden değildir ya. Hatta herif evlenmek istemiyordu. Hiç evlenmek istemiyordu denilemez. Lâkin besbelli beni almak istemiyor idi. Anası babası zor ile evlendirdiler. Hakkımızı helal etmeyiz dediler. Bîçare ne yapsın? Ne yapacak? İşte böyle yapar. Allah’tan bulsunlar! Hem çocuğun başını ateşe yaktılar hem benim. Canım böyle evlenmek mi olur? Ne olur idi, çocuklara bu bapta biraz hürriyet verseler fena mı olur idi?”²⁴⁵

Ahmet Mithat *Teehhül*’de, evlilik konusunda hür iradesiyle hareket edemeyen gençlerin yaşadıkları büyük trajediye dikkat çekmektedir. Sabire Hanım’ın sözleri üzerinden yaşanan mutsuzluğun tüm boyutlarıyla irade hürriyetine bağlandığı görülmektedir. Yazar Mazlum Bey’in dilinden de gelenekteki aksaklığa işaret etmiştir; “...Öyle ya bizim memlekette henüz hürriyet-i şahsiye temin edilememiştir ki her erkek istediği kızı alsın ve her kız da istediği erkeğe varsın.”²⁴⁶

Hikâyenin son kısmında Mazlum Bey’in sevdiği kız olan Hayfa Hanım’ın intiharı öncesinde yazdığı bir mektuptaki sözleri anlatının maksadını da açığa çıkarmaktadır. Hayfa Hanım, “... şu halde vedaname elbette hâlden bîhaber bir adamın eline geçip o da bizim ne yolda kurban olup gittiğimizi bilmeyerek belki de bizi tayip edeceğine mebni suret-i hâli onlara anlatmak için bir iki satır söz söylemeye mecbur oluyorum. Ama sen diyeceksin ki biz âlemden tası tarağı toplayıp gittikten sonra bizi tahsin etmelerinden ne fayda olur ki tayiplerinden bir mazarrat hâsıl olsun? Evet bunda

²⁴⁴ Ahmet Mithat Efendi, “Teehhül”, a.g.e., s.43.

²⁴⁵ Ahmet Mithat Efendi, “Teehhül”, a.g.e., s.46.

²⁴⁶ Ahmet Mithat Efendi, “Teehhül”, a.g.e., s.48.

hakkın var. Lâkin bizim başımızı ateşlere yakan bir belâdan ihvan-ı vatana bir numune göstererek onların dahi böyle bir belâyâ düşmemeleri himmet-i şan-ı insaniyet değil midir?”²⁴⁷

Ahmet Mithat Efendi, hikâyeden yapılan alıntıda da görüldüğü gibi, ibret verme ve eğitme misyonunu eserlerindeki karakterleri diliyle de gerçekleştirmektedir. Hayfa Hanım, intihar ederken geride kalanlara ibret olsun ve bir faydası dokunsun diye niçin bu hale düşüklerini aktaran bir mektup yazmıştır.

Mektubun devamında Hayfa Hanım ana-babanın evlat üzerindeki hak ve sorumluluklarını hatırlatan sözler de yazmıştır; “Şimdi bu analara babalara sormuş olsak ki, ‘Canım kocaya vereceğiniz kız veyahut evlendireceğiniz çocuğun refik ve refikasıyla siz mi taayyüş edeceksiniz? Bakalım sizin istediğiniz kimseyi çocuğunuz sevecek mi?’ Buna verecekleri cevap, ‘Evlat benim değil mi? İstedığıme veririm’ kelimelerinden başka bir şey olamaz. Artık işin yok ise anlatmaya çalış ve ‘hayır evlât senin değildir. Cenab-ı Hak onu senin sülbünden getirdiği cihetle olsa olsa evlât üzerinde hukuk-ı übüvvet olabilir, yoksa her çocuk bereket versin ki henüz ismi kaybolmamış olan ‘fail-i muhtar’ olduktan sonra hukuk-ı şahsiyesine tamamıyla sahip olur.’”²⁴⁸

*Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezâifi*²⁴⁹ isminde müstakil bir eser kaleme almış olan Ahmet Mithat Efendi bu mevzu, kişi hürriyeti, irade hürriyeti noktasından çeşitli vesilelerle ele almıştır. *Teehhül* hikâyesinde görüldüğü üzere hürriyet ve esaret ikiliği, hürriyet-i şahsiyye, hukuk-ı şahsiyye, fail-i muhtar gibi destek kavramlarla da kuvvetlendirilerek evlilik bahsinde mutlak bir hürriyetin zorunluluğu fikri perçinlenmektedir. Ahmet Mithat, Hayfa’nın yazdıkları üzerinden, kişi hürriyetini direk Allah’ın kulu olmaya bağlayarak tüm geleneksel yapının ve adetlerin fevkinde bir konuma oturtmaktadır. Mezkûr bakışı yazarın, meseleye Batı’lı bir takım düşünsel açılımlar üzerinden değil bizzat kendi medeniyet kodlarından hareket ederek çözüm aradığının mühim kanıtlarındandır.

²⁴⁷ Ahmet Mithat Efendi, “Teehhül”, a.g.e., s.53.

²⁴⁸ Ahmet Mithat Efendi, “Teehhül”, a.g.e., s.54.

²⁴⁹ Ahmet Mithat Efendi, **Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezâifi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013.

İntiharı evvelinde bir metin kaleme alarak meseleye açıklık getiren diğer isim ise Mazlum Bey olmuştur. Mazlum Bey sorunun genel-geçer adetlerde olduğuna vurgu yaparak İslam'ın esasından bîhaber ebeveynlerin de bu konuda suçlanamayacağını altını şu sözlerle çizer; “Keyfiyetin bu sureti müntiç olmasında hiçbir kimsenin methali yoktur. Bu bapta pederi ve valideyi dahi mazur görürüm. Kabahat yalnız âdet-i cariyenindir. O bîçareler de ne yapsınlar, hukuk-ı şahsiye ne olduğunu ve evlenmek ve kocaya varmak ne kadar mühim bir madde bulunduğunu ve böyle bir emr-i ehemmi yalnız kendi vicdanlarında kararlaştırmayarak esas-ı dinimizin dahi tavsiyesi mucibince bu bapta evlenecek ve gelin olacakların dahi muvafakatlarını istihsal lâzım idüğünü bilemeyerek nazar-ı ehemmiyetleri önüne yalnız zamanenin âdetini getiriyorlar.”²⁵⁰

Tanzimat yılları ve sonrasını yoğun bir biçimde etkisi altına alan sosyal kavramlardan olarak hürriyet ve esaret kavramlarını ele alış biçimiyle Ahmet Mithat Efendi, İslâm'ın esaslarına da hâlel getirmeyecek biçimde bir söylem geliştirmektedir. Geleneğin sorunlarına değinmekten kaçınmazken bizatihi dinin özünü temiz bırakma gayreti kendisini *Teehhül* isimli hikâyede de göstermektedir.

Serinin üçüncü kitabının hikâyesi *Felsefe-i Zenan*'dır. 1870 senesinde kaleme alınan bu hikâyede de konu kadın ve evlilik meselesidir. “Bir kadının bakış açısından, evlilik kurumuna başkaldırının dile getirildiği eserde bu başkaldırının arkasındaki sebep, kadının toplumda bir birey olarak kendi kimliğiyle yer alamaması, iradesinin yok sayılmasıdır. Hürriyetini bir erkeğin eline vermemek için evlenmeyen Fazıla Hanımın ve evlâlık olarak yanında büyüttüğü Akile ve Zekiye adındaki iki genç kızın hikâyesinin anlatıldığı eserde Ahmet Mithat Efendi'yi âdeta feminist bir yazar tavrıyla görürüz. Fazıla Hanımın, evlilik aleyhindeki görüşlerini açıklarken, içinde bulunduğu toplumda kadının konumunu sorgulaması ve evliliğin kadını âdeta bir esir derekesine düşürdüğünü ileri sürmesi, hikâyenin 1870'te yayımlandığı düşünülürse, o günün toplumunda bir kadından pek de beklenmeyecek cesur sözlerdir. Fazıla Hanımın kendisi evlenmediği gibi yetiştirdiği kızlara da evlenmemelerini tavsiye ederken ‘hürriyet-i şahsiye’den söz etmesi ve evlenme

²⁵⁰ Ahmet Mithat Efendi, “Teehhül”, a.g.e., s.55.

arzusunu ‘cahillik’ olarak nitelmesi, ondaki bu fikirlerin felsefî diyebileceğimiz bir temele dayandığını göstermektedir.”²⁵¹

Fazıla Hanım’ın ölüm döşeginde kızlarına vasiyeti olarak söylediği sözleri hikâyenin temelinde yatan özü dile getirir mahiyettedir:

“...siz dahi nefsinize galebe edip kocaya mocaya varmayarak şu evceğizde size bıraktığım eshamın iradıyla hanımlar gibi yaşayıp gidirsiniz. Kocaya varmayınız diye ettiğim vasiyetin sebebini size anlatmak iktiza etmez. Cahil değilsiniz ya! Elhamdülillah ikiniz de kemale geldiniz. Âlemde hürriyet-i şahsiyenize tamamıyla sahip olarak hanenizde kendi keyfinize yaşamak ile bir kocanın ve hele zamanımız erkekleri gibi hal ve şanları muntac-ı izah olmayan bir herifin dest-i tagallübü altında esirane yaşamak beyninde olan farkı elbette temyiz ve takdir edersiniz. İşte vasiyetim budur.”²⁵²

Yine gelenekler dolayısıyla oluşan olumsuzlukların, evliliklerde özellikle kadın tarafının fazlaca ezilmesine sebebiyet verdiği tablolarla sıkça karşılaşıldığı bir halin neticesi olarak *Felsefe-i Zenan* isimli hakâyede bu denli aykırı bir tavsiyede bulunmaktadır. Kadınlar, sıkıntılarla dolu bir evlilik hayatında şahsi hürriyetini kaybedecekse hiç evlenmemeyi yeğleyecektir.

Letâif-i Rivâyât’ın dördüncü kitabının ilk hikâyesi *Gönül* başlığını taşır. 1870 tarihli bu hikâyenin konusu Fransa’da geçmektedir. Sınıf farklarının hayatı büyük oranda etkilediği bir ortamda asilzade sınıfından Matmazel Margret ile halktan Pol ismindeki bir gencin birbirlerini sevmesi ardından yaşananlar hikâye edilmiştir. Tüm engellemelere rağmen sonunda hür iradelerini ellerine alarak evlenen gençlerin hikâyesinde Batı üzerinden bir örnekle eskinin olumsuz tarafları karşısında kendi doğrularını savunan ve direnen gençliğin sesi dile getirilmiştir.

Ahmet Mithat hikâyede, Avrupa’yla alakalı dile getirdiği olumsuz kanaatler ile Batı ile Doğu arasında kurmaya çalıştığı muvazeneli yaklaşımın bir örneğini daha verir. “Tarih okuyanlara malûmdur ki sinîn-i sabıkada Avrupa milletleri ve hususiyle

²⁵¹ Ahmet Mithat Efendi, “Teëhhül”, a.g.e., s.XI-XII.

²⁵² Ahmet Mithat Efendi, “Teëhhül”, a.g.e., s. 58.

Fransız halkı zadedgân sınıfının taht-ı tagallübünde ezilip kalarak zadedgân sınıfı pespaye bulunan halkı ol kadar istihfaf etmekte bulunmuşlar idi ki, bunlardan maada birisi yanında pespaye sınıftan bir adamın en hakir bir hayvan kadar da kadr ve itibarı yok idi.”²⁵³

Dördüncü kitabın ikinci hikâyesi *Mihnetkeşan*’dır. 1870 senesinde yazılan hikâyenin konusu hayat kadınlarıdır. Toplumda “batılılaşmanın getirdiği ahlâkî yozlaşmanın sonuçlarından biri olarak gördüğü bu konuya Ahmet Mithat Efendi daha sonra yazacağı birçok eserinde temas edeceği gibi *Henüz On Yedi Yaşında* romanında bu konuyu daha geniş bir çerçevede ve toplumsal boyutlarıyla işleyecektir. *Henüz On Yedi Yaşında* romanında Ahmet Efendinin, gittiği genelevde Ahmet Mithat’ın *Mihnetkeşan*’ını hatırlaması ve bu hikâyenin etkisi ile genelev kadınlarının yaşantılarının görünmeyen yüzünü öğrenme çabası içine girmesi, yazarımızın bu konuyu bilinçli olarak takip ettiğini bize göstermektedir. Sadece Ahmet Mithat Efendinin eserlerinde değil, medeniyet değiştirmenin doğurduğu krizlerle daima birlikte yürüyen Türk romanında, birçok romancımızın üzerine eğildiği bu konunun ilk kez *Mihnetkeşan*’da ele alınmış olması bu eseri de *Letâif-i Rivâyât*’ın önemli hikâyelerinden biri yapmaktadır. Bu hikâyeyi ‘devri için hakikî bir kanat darbesi’ olarak değerlendiren Tanpınar’ın belirttiği gibi, ‘*onunla* edebiyatımıza yeni bir tema gelmiş olur. Acıma hissi, kökünü dinden alan bir ahlâkın ötesine geçer. Bu manâda bakılırsa *Mihnetkeşan* sadece mevzuuyla, bizde insanî ahlâkın ilk uyanışı ve istiklâlidir.”²⁵⁴

İlk bölümde Ahmet Mithat, hikâye kahramanı Dakik Bey’in niteliklerini ele alırken dilde sadelik meselesine de değinir. Şiirde ve sözde kullanılmasına alışılmış aşırı tezyinin dilin hürriyetine mani olduğunu belirtir. Yazara göre tezyinde aşırıya gidilmesi manayı esir etmektedir. Dakik Bey bunun aksi hareket ettiği için Ahmet Mithat onun tarzını takdir etmektedir; “Zira şairiyet davasıyla muharrerat-ı vakıasında tezyin-i elfaza sarf edeceği himmeti imsak ederek bunu yalnız meseleyi

²⁵³ Ahmet Mithat Efendi, “Gönül”, a.g.e., s.88.

²⁵⁴ Ahmet Mithat Efendi, a.g.e., s.XIII.

ruhlandırmaya bezl eylediğinden yazdığı şeyler pek lezzetle okunur idi.”²⁵⁵

Ahmet Mithat *Mihnetkeşan*’da hürriyet-i şahsiye meselesine felsefî bir çerçeveden yaklaşarak yeni bir boyut eklemiştir. İslâm düşünce tarihi içindeki seyrinde farklı veçheler ve içeriklerle açıklanan hürriyet ve esaret kavramları, ağırlıklı olarak insanın iç dünyasındaki, nefis ve dünya tutkularından azade kılınabilmesini sağlayacak mahiyette ele alınmıştır. Ahmet Mithat’ın *Mihnetkeşan*’da hürriyet’i ele alış tarzı da bu mahiyettedir. İkbâl hırsının kişiye en büyük esaret sebebi olduğunu Ahmet Mithat Efendi, Dakik Bey’in dilinden meseleyi açıklar; “Çünkü dünyayı pençesi altına almak her yiğidin kârı değildir. Herif ikbal hevesinden hırs ve tamah belâsından nasıl yakasını kurtarabilir ki, benim gibi bir meslek-i selâmete sülûk edebilsin. Şimdi şu mesleğe meslek-i selâmet dediğime de gülersin. Var gül, fakat meslek-i selâmet yine budur. Haydi çalışayım. Evc-i âlâ-yı ikbale çıkayım. Bu ikbalden ne fayda göreceğim. Huzur ve rahat mı? Hâlbuki hiçbir mukbilin huzur ve rahatı yoktur. Muhafaza-i ikbali kendi için en büyük rahatsızlıktır”²⁵⁶

Dakik Bey, hürriyet yoksunluğunu anlatabilmek için ise şunları belirtir; “Bizim memlekette halkın hüsn-i nazarını kazanabilmek muhal-ender-muhaldır. Ne ile halkın hüsn-i nazarını kazanabilirsin? Dirayet ve mâlumatın ve ulüvv-i efkârın ile mi? O hâlde cümlesi sana haset ederler. Ellerinden gelse seni bir kaşık suda boğarlar. Bizde erbab-ı iktidarın kadrini kim bilir? Evet, her önüne gelene arz-ı ubudiyet eder isen belki sana merhaba diyenler bulunur. Lâkin ben kendimi öyle haraç mezat satacak bir abd bulmuyorum. Hürriyetime sahip olmak istiyorum. Hür olduğun hâlde dahi severler der isen hata edersin. Zira bizde hürriyet nedir, henüz meçhul. Hürriyet-i şahsiyesine tesahup hevesinde olanlara efkâr-ı umumiye serkeş veyahut dik başlı der.”²⁵⁷

Toplumun ekserisinin iktidarın erbabı olan kişilerin kıymetini bilmediğinden ve hakiki hürriyetin henüz tesis edilemediğinden bahsetmektedir Ahmet Mithat bu cümlelerde. Hürriyetini eline almak için uğraşan kimselerin ise hiç hoş karşılanmadığını ifade etmektedir.

²⁵⁵ Ahmet Mithat Efendi, “Mihnetkeşan”, a.g.e., s.105.

²⁵⁶ Ahmet Mithat Efendi, “Mihnetkeşan”, a.g.e., s.108.

²⁵⁷ Ahmet Mithat Efendi, “Mihnetkeşan”, a.g.e., s.108-109.

Hikâyenin son bölümünde tekrar evlilik bahsine dönerek tıpkı *Felsefe-i Zenan*'da olduğu gibi, evlilik kurumunda özellikle kadınların hürriyetlerini ellerinde tutamıyor olmalarından şikayet etmektedir. “kocasıyla olan rabıta-ı zevciyetin ukdesi iki kelimecikle çözülebilecek kadar gevşek olduğu ve bu iki kelimenin tarik-i telâffuzundan başka itimat edecek bir şey olmadığı hâlde bir karı kocasını memnun etmeye çalışmaz da ne yapar?”²⁵⁸

Beşinci cüz'ün hikâyesi *Firka*t yine 1870 senesinde kaleme alınmıştır ve uzunluğu dolayısıyla roman sayılabilecek niteliktedir. Baş kahraman Memduh Bey gerek çocukluğu gerekse zekâ ve çalışkanlığı ile Ahmet Mithat'ın hayatından izler taşımaktadır. Kafkasya coğrafyasının Türk romanına ilk girdiği eserdir. Hikâyenin büyük bir bölümü Kafkasya'da Çerkezler arasında geçer. Ahmet Mithat Çerkezler'in bazı adetlerini takdir eder bazılarını ise eleştirir. Hikâye kahramanının medeni dünya içinde kendisini tam hür hissedemeyişi ve medeniyet ile bedeviyet arasında yapılan karşılaştırmalar dolayısıyla *Firka*t'te hürriyet meselesi de dikkat çeken konulardandır.

Hikâye Osmanlı toplumunda adetlerin yol açtığı sıkıntılara benzer şekilde, Çerkezler'de bazı konularda kendini gösteren adet taassubu dolayısıyla iki gencin birbirlerine kavuşamayarak ölümüyle sonuçlanır. Memduh ve Guşacuk birbirlerini sevdikleri ve sevdaları uğrunda bir çok badireler atlattıkları halde geleneğin pençesinden kurtulamayarak kavuşamazlar.

Ahmet Mithat hikâyede medeniyet karşısında bedeviyet meselesini ele alır. Bedeviyeti medeniyete üstün görür. Memduh İstanbul'un medenî atmosferinden çıkıp da Kafkasya'nın bedevî dünyasına vardıktan sonra kendisini çok daha hür hisseder.

“Şimdi şurada merak edilecek şey, Memduh'un o geceyi nasıl geçirmiş olduğudur. Bir kuş kafesten kurtulur ise ne hâlde bulunur? Memduh dahi böyle bir esaret kafesinden kurtulmuş kuşa teşbih edilir ise teşbih yanlış olmaz zannedirim. Vakıa kendisi önce âlem-i hürriyet ve serbestiden yakalanarak medeniyet dedikleri

²⁵⁸ Ahmet Mithat Efendi, “Mihnetkeşan”, a.g.e., s.114.

bi'l-vücut esaret kafesine hapsedilmemiş idi. Lâkin bunun bir tesiri olamaz. Çünkü kendisi her ne kadar medenî doğmuş ise de fikrini serbesti ve hürriyetle beslemiş olduğundan şu hâle göre serbesti ve hürriyet kendisi için henüz tadını tadamayıp da hasret-keşi olduğu bir nimet idi. Hatta Memduh'un vird-i zebanı gibi bir lâkırdısı, bir sözü var idi ki, 'Medeniyet hamî-i hürriyettir derler. Lâkin hamî değil mahî olduğu bedihidir.' der ve 'Zira âlemde en büyük kanun bir kavmin âdât-ı melufesidir. Âdât-ı melufe kanun-ı hürriyeti mahvedemez. Çünkü o kanunu yapan yine o hürriyettir. Kanun o hürriyetten çıkmıştır, hürriyet o kanundan değil. Kavanin-i siyasiye denilen şeyler ise hami-i hürriyet olamaz. Çünkü bunu bir hükümdar irade-i müstakilesine tevfikân vaz' etmiş olabilir. O kanunla halkı kendisinin tahdit eylemiş olduğu bir hürriyet-i mahdude içinde bulunmaya icbar eder. Âdât-ı kavmiye kanunu ise bunun aksinedir. Bedeviyette hürriyeti kanun tahdit etmeyip bilâkis hükm-i kanunu hürriyet tahdit etmiştir. O kanun hürriyet-i kavmiyenin kabul edemeyeceği şeyleri hükm etmeyip ona muhalif olanları cebr eder. Binaberin hami-i hürriyet olan kanun âdât-ı kavmiye ve milliyenin meydana koyduğu kanundur. Kavanin-i siyasiye aplebi mahi-i hürriyet olur' muhakematıyla ispata çalışır."²⁵⁹

Alıntıdan da görüldüğü üzere medeniyet ve bedeviyet arasında bir karşılaştırmaya giden Ahmet Mithat medeniyetin, oluşturduğu kanunlarıyla hürriyeti kısıtladığına vurgu yapar. Hikâyenin bu noktasını hürriyet ve esaret bağlamında bu kadar ele alarak medeniyet kavramını irdelerken tekrar değerlendirileceğini belirtelim.

Ayrıca eserin en çarpıcı taraflarından olarak Ahmet Mithat gerçek hürriyeti, tıpkı *Mihnetkeşan*'da olduğu gibi, nefsin arzularından kurtulmuş bir surette yaşama keyfiyeti ile açıklar. Zenginlik karşısında fakirliği öne çıkararak fakirliğin gerçek hürriyet olduğunu ifade eder. İslâm tasavvuf geleneği çizgisi içinden konuşurcasına aktarılan bu fikirleriyle Ahmet Mithat hürriyet ve esaret kavramlarını başka bir boyuta taşıyarak ele alır ve içeriğini yenileyerek kamunun dikkatine sunar. Çalışmanın başından bu yana ifade edildiği üzere Ahmet Mithat, ele aldığı kavramları kendi geleneği, kültürü ve medeniyet dairesinin olumlu taraflarıyla açıklayarak yeni bir içerikle sunmak yolunu tercih etmektedir. Gerek hayata bakışı

²⁵⁹ Ahmet Mithat Efendi, "Firkat", a.g.e., s.129.

gerekse tercüme yaklaşımıyla uyumlu bir tavır olarak beliren bu yaklaşımı ile Ahmet Mithat, devrinde özgün bir konuma sahip olmuştur.

“...fakr insan için medar-ı istihfaf olamaz. Filân fakirdir diye tayip edilemez. Zira âlemde herkes fakirdir, hatta nakdi çok ve vakt ü hâli yerinde olarak ıstırab-ı fakr u fakkanın keyfiyat ve derecatından haberi yok gibi görünenler daha ziyade fakirdir. Çünkü bir fakirin havayic-i zaruriyesi onlardan az olup onlar tadat ve tarife sığmayan havayic-i zarurileri altında ezilip kalmıştır. Fakr insan için medar-ı iştihar dahi olabilir. Zira fakr, insanlığa daha yakındır. Efkâr-ı felsefiyeye daha muvafıktır. İnsanlık tecviz etmez ki bir adam servetine iğtiraren kendisini sair hem-cinsinin ma-fevkinde görsün. Efkâr-ı felsefiye tahsin edemez ki insan kendisini sair hem-cinsinin ma-fevkinde tutabilmek maksadı yolunda birçok külfetleri ihtiyar etsin. Ben hem sahib-i servet olurum hem de insanlığa yaklaşarak efkâr-ı felsefiyenin tahsin edeceği bir vaz'-da bulunurum iddiasına kalkışmak dahi abestir. Zira bu da bir nev' külfeti ihtiyar demek olup hâlbuki insanlık bu külfeti dahi çok görür. Efkâr-ı felsefiye insanın bütün bütün azade-ser olmasını ister. Fakr ise bu külfeti bittabi defeder ve azadeliği kendi tabiatıyla hâsıl eyler.”²⁶⁰

Ahmet Mithat'ın, Memduh Bey'in babası özelinde ele aldığı fakirlik güzellemesi ve hakiki hürriyetin fakirlik ile elde edilebileceğine dair fikirlerini ifade ettiği bu cümleler dikkate değerdir. Memduh Bey'in babasını tanıtırken değindiği bir başka hususiyet ise cahilliktir. Ahmet Mithat'ın hakikatte bilmenin neyi bilmekle mümkün olacağına dair görüşlerini de belirttiği sözleri, kaynağını İslâm düşünce ve kültür dünyasından almış görünmektedir. *Firkat*'in cahillik bahsi de ilgili başlık altında tekrar ele alınacaktır.

“Sekizinci cüz'de yer alan *Ölüm Allah'ın Emri* (1873) başlıklı hikâyede, birbirine âşık olan Sıtkı adlı gençle Sinesaf adlı cariyeenin, Behice Hanım adındaki düzenbaz bir kadının kurduğu entrikalar yüzünden başlarına gelenler ve sonunda beklenmedik şekilde kavuşmaları anlatılır. Merak unsurunun çok başarılı bir şekilde sürekli canlı tutulmasıyla bugün de zevkle okunabilecek bir hikayedir. *Felsefe-i Zenan*'da olduğu gibi bu hikâyede de yazar kişileri arasındaki haberleşmeyi sağlamak için mektuplara

²⁶⁰ Ahmet Mithat Efendi, “Firkat”, a.g.e., s.117.

başvurur. Burada *Felsefe-i Zenan*'dan farklı olarak mektup, toplumun ... mahremiyet anlayışı dolayısıyla, aynı mekânı paylaşamayan kişiler arasında iletişimi sağlayan bir unsur olarak işlevsel bir yere sahiptir.”²⁶¹

Ahmet Mithat, *Ölüm Allah'ın Emri* başlıklı hikâyenin “Hikayeden Evvel İki Söz” başlıklı mukaddime kısmında hikâyede uyguladığı yeni metodu açıklamıştır. Bu metodu niçin tercih ettiğini ise hürriyet-esaret dikotomisi bağlamında ele almıştır. Genelde kabul görmüş şekliyle hikâye yazış tarzını kısaca özetledikten sonra şunları söyler; “Hikâyeyi bu suretle tanzim etmek bayağı bir usul hükmüne girmiştir. Bir vak'anın tarihini yazar iken nasıl ki mukaddematıyla filânıyla yazarlar ise hikâyeyi de o suretle yazmaya her muharrir kendisini mecbur bilmıştır. Bu da bir nev' esaret değil midir? Esaret ise terakkî için ayak bağı sayılmaz mı?

Ölüm Allah'ın Emri serlevhasıyla bu hikâyeyi tasvir eylediğim zaman en evvel hatırıma gelen şey tahrir ve tasvir usulünü bu esaret belâsından kurtarmak sureti oldu.

‘Nasıl kurtaracaksınız’ mı dediniz?

Nasıl kurtaracağım! Öyle hikâyeye mukaddime yaparak badehu erbab-ı mütalâayı ‘Aman bakalım daha ne olacak, alt tarafından ne çıkacak?’ diye intizarlarda bırakmayacağım. Alt tarafından çıkacak olan neticeyi en evvel söyleyeceğim. ... Öyle ise mukaddimeden evvel neticeyi gösterip de erbab-ı mütalâaya mukaddimatı aratmak yolunu dahi –hem de bihakkın- ben açmış olayım.”²⁶²

Alıntıdan anlaşılacağı üzere Ahmet Mithat Efendi, hürriyet ve esaret kavramlarının doğru bağlamlar içinde kullanılmasının terakki için önemine inanmaktadır. Esareti terakki için ayak bağı olarak görmüştür. Hürriyeti, hikâyenin üslûbunu belirlerken dahi sahip olunması zorunlu bir hak olarak telakki eder. Alışıl gelmiş kalıplarla hareket ederek söz söylemek zorunluluğunu bir esaret olarak niteler ve kabul etmez.

²⁶¹ Fazıl Gökçek, a.g.m., s.XV.

²⁶² Ahmet Mithat Efendi, “Ölüm Allah'ın Emri”, a.g.e., s.195.

Sonuç olarak Ahmet Mithat Efendi, hürriyet ve esaret kavramlarını kendi tercüme yaklaşımı çerçevesinde yenileyerek ele aldığını söylemek gerekmektedir. Ahmet Mithat bu sayede, *Letâif-i Rivâyât*'taki hikâyelerini yazdığı devrin atmosferinde ağırlıklı olarak Batı'lı düşünce akımlarının etkisinde seyreden tartışmalara özgün katkılar sağlayabilmiştir. İslâm-Osmanlı Medeniyet dairesi dahilinde kalarak Batı Medeniyeti'nin düşünsel terakkisinde kendisi ve toplumu için faydalı gördüğü unsurları kullanmak yönünde tercihte bulunmuştur. Hürriyet ve esaret kavramları söz konusu olduğunda, gerek İslâm tasavvuf geleneğinden gerek İslâm'ın temel umdelerinden gerekse Batı'dan kendi kültürel çerçevesine uyan fikrî unsurlardan parçaları muvazeneli bir surette devşirerek bir sentez oluşturabilmiştir. Hikâyelerdeki olay örgüsü ve kahramanların sözleri Ahmet Mithat'ın mezkûr yaklaşımını destekler mahiyette çizilmiştir.

3.2.2. İnsan-ı Kâmil

“Tasavvuf tarihinin en önemli konularından olan insan-ı kâmil anlayışı varlık ve bilgi problemleriyle ilgisi yanında dini ve ahlaki boyutları da bulunan derin fikri çaba ve ruhi tecrübenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. İnsan-ı kâmil kavramı tasavvuf literatürüne Muhyiddin İbnü'I-Arabî tarafından yerleştirilmiştir. Ancak felsefe tarihinde kökleri çok gerilere giden "küçük alem" (mikrokozmoz) ve "büyük alem" (makrokozmoz) düşüncesiyle bağlantılı olarak eski kültürlerde insanla alem arasında bir münasebet görülmüş, birinde bulunan özelliklerin en azından bir kısmının diğerinde de bulunduğu inanılmıştır. Sokrat öncesinden Rönesans'a kadar uzanan düşünce çizgisinde insanın küçük alem olduğu inancı az çok farklı üsluplarla ifade edilmiştir. Daha da geriye giderek kozmolojik özelliklere sahip insan fikri ve inancının eski Mezopotamya ve Mısır kültürlerinde de var olduğu görülmektedir (*Encyclopedia of Ethics*, s. 804-806). Mani mezhebinde ve Maniheizm'de insan-ı kadim, Mazdeizm'de gayomart, Yahudi Kabala'sında adam kadmônun bazı özellikleri uzaktan da olsa tasavvuftaki insan-ı kâmil anlayışını çağrıştırmaktadır. Benzer düşüncelere Uzakdoğu kültüründe de rastlanır. Hint düşüncesindeki purusa Çin düşüncesindeki chenjen kavramları, mikrokozmoz-makrokozmoz inancının ne kadar eski ve evrensel olduğunu göstermektedir (Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 66). Bütün bunlara rağmen İslâm fikir geleneğinde anlaşıldığı şekliyle insan-ı kâmilin tasavvufun geliştirdiği bir düşünce olduğunda şüphe yoktur.”²⁶³

“İbnü'I-Arabî çizgisinde gelişen tasavvufî gelenekteki muhtevasıyla insan-ı kâmil düşüncesini doğrudan Kur'an'dan çıkarmak mümkün olmasa da bazı ayetlerin insan-ı kâmil düşüncesi istikametinde yorumlanabileceği ve yorumlana geldiği görülmektedir. Mesela Kur'an'da Adem'in 'halifelik' mevkiine sahip olduğu (el-Sakara 2/30), ben-i Adem'in mükerrem kılındığı (el-isra 17/70), insanın 'ahsen-i takvim' üzere yaratıldığı (et-Tin 95/4), göklerde ve yerde olan her şeyin onun emrine

²⁶³ Mehmet S. Aydın, “İnsan-ı Kâmil”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s.330.

verildiği (ei-Casiye 45/1 3), kendisine esmanın öğretildiği (ei-Bakara 2/3 1) ve onun emaneti yüklendiği (ei-Ahzab 33/72) ifade edilmektedir. Ayrıca ilk insana ilahi ruhtan nefhedildiğini, bu mevkiin kıymetini bilenleri Allah'ın kendisine dost kıldığını, Allah'ın bazılarını kendi tarafından ilim verdiğini (ei-Kehf 18/65), Hz. Muhammed'in güzel örnek (ei-Ahzab 33/2 1) ve alemlere rahmet (el-Enbiya 21/107) olduğunu bildiren ayetler de tasavvufun insan-ı kâmil konusundaki dayanağının Kur'an olduğuna delil olarak gösterilmektedir."²⁶⁴

“İnsan-ı kâmil düşüncesinin gelişmesinde hadis literatürü de önemli rol oynamıştır. Mesela bazıları sahih olmasa da Allah'ın Adem'i kendi suretinde yarattığını (Buharî, "İsti'zân", 1; Müslim, "Birr", 155), aslında ilk olarak Hz. Muhammed'in yaratıldığını (Aclûnî, II 187), Adem bedenle ruh arasında iken onun peygamber olduğunu (a.g.e., II, 187), Hz. Muhammed olmasaydı evrenin yaratılmamış olacağını (a.g.e., II, 232) ifade eden rivayetlerin insan-ı kâmil telakkisinin benimsenip yaygınlaşmasında etkili olduğu kesindir."²⁶⁵

“İnsan-ı kâmil Hak ile halk arasında bir köprü vazifesi görür. Gerçek insan-ı kâmil olan Hz. Peygamber ile onun varisi olan insan-ı kâmilin bir özelliği de Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmış olması bakımından ahlaki kemale sahip bulunmasıdır. İnsan-ı kâmil şariat, tarikat, hakikat ve marifet itibarıyla tam ve ergin olan kişidir. Kâmil insanın sözleri doğru, işleri iyi, ahlaki güzeldir, marifet sahibidir, yani eşyayı ve ondaki hikmetleri gereği gibi bilir."²⁶⁶

Ahmet Mithat Efendi'nin insan-ı kâmil yaklaşımı kavramın literatürdeki karşılığı düşünülecek olursa, Doğu ile Batı Medeniyetleri arasında bir sentez geliştirerek ele alınmış olduğu görülür. Kavram, yazarın dönemine özgü bir güncellemeye tabi tutularak hikâyelerde yer bulmuştur.

Letâif-i Rivâyât külliyyatının beşinci cüzünde yer alan *Firkat* başlıklı hikâyede Ahmet Mithat, insan-ı kâmil kavramını hikâye kahramanı Memduh Bey nezdinde ele almaktadır.

²⁶⁴ Mehmet S. Aydın, a.g.m., s.330.

²⁶⁵ Mehmet S. Aydın, a.g.m., s.330.

²⁶⁶ Mehmet S. Aydın, a.g.m., s.331.

“... Memduh on yedi yaşından yirmi üç yaşına kadar tamam altı sene Ruzname-i Ceride-i Havadis’e mülâzemet edip bu müddet zarfında Fransızca’dan tercüme hususunda maharet-i kafiyeden başka evvelki malûmat-ı muktesebesini dahi bir kat daha tevsî ederek riyaziyeyi, fûnun-ı tabiiyeyi, tarih-i umumîyi, ilm-i hukuku dahi Fransızca’sından okur. Bir de fazla olarak İseviyet, Museviyet ve bunların mesalik-i mütenevviası üzerine dahi pek çok kitaplar okuyarak her birinden malûmat-ı vefire alır ve hele en ziyade merak ettiği şey alemin ahval-i umumiyesini görmek için seyahat olmağla seyahate müteallik ne kadar kitap yazılmış ise aglebini mütalaâ eder. Netice-i kelâm Memduh Bey insan-ı kâmil ve mükemmel olur...”²⁶⁷

Alıntıda da görüldüğü üzere Ahmet Mithat’ın örnek kişisi Memduh Bey yalnızca, taşıdığı nitelikler ile geleneğin tanımladığı iç dünyasını zenginleştirmiş ve manevi manada olgunlaşmış bir insan değildir. Devrin çağdaş ilim anlayışına da hakim ve devrin araçlarıyla donanmış bir “mükemmel” insandır. Bu manada hem Doğu’lu hem Batı’lıdır. Başarılı ve sağlam bir karakter oluşturabilmek için neye ihtiyacı varsa hepsine sahip olmak gayretindedir.

Memduh Bey için seyahat etmek de insan-ı kâmil olmasının mühim bir parçasını oluşturmaktadır. Zira Memduh Bey için seyahat, Allah’la kurduğu irtibatın kuvvetlenmesi için önemli vesilelerdendir. Memduh Bey, “Alemdede beni memnun edecek seyahatten başka bir şey yoktur. Her gün bir yer görmek ve her yerde Cenab-ı Hakk’ın bir sun’unu görüp keyfiyatı muhakeme etmek ile mütelezziz olurum.”²⁶⁸ diyerek seyahatin insan-ı kâmil olarak kendisi için önemini dile getirmektedir. Seyahat Memduh Bey için ayrıca, kendisini daha yakın hissettiği bedeviyete ulaşabilmenin de vesilesi olarak görülmektedir.

Külliyâtın on dördüncü cüzündeki *Bir Tövbekâr* isimli hikâyeye içindeki bir karakterin de insan-ı kâmil olarak nitelendiğini belirtmek gerekir. Hikâyeye “evli bir kadını baştan çıkarmaya çalışan, bunda başarılı olamayınca tehditle genç kadına sahip olmak isteyen bir adamın başına gelenlerin yine komik bir tarzda anlatıldığı bir hikayedir. Bu hikâyede Ahmet Mithat Efendi, *Bekârlık Sultanlık mı Dedin?* Adlı

²⁶⁷ Ahmet Mithat Efendi, “Firkat”, a.g.e., s.122.

²⁶⁸ Ahmet Mithat Efendi, “Firkat”, a.g.e., s. 125.

hikâyedeki gibi, evlenip düzenli bir hayat yaşamının önemi ve gerekliliğini vurgular.”²⁶⁹

Ahmet Mithat Efendi *Bir Tövbekâr* isimli hikâyede çizdiği karakterlerden olan Murtaza Bey için insan-ı kâmil nitelemesini kullanır. Murtaza Bey, olumsuz bir karakter olarak “erkek aşüftesi” olan Feda Efendi’nin baştan çıkarmaya çalıştığı Talât Hanım’ın eşidir. Murtaza Bey “Bosna’nın birçok çiftlikatına malik beyzadelerden olmayıp orta halli erbab-ı servetten iken genç yaşında İstanbul’a gelerek servetinin bir miktarını dahi dünya görmek uğrunda, sarf ve istihlak eylediğinden zenginlikçe karısının küfüvvü değildir. Oldukça yakışıklı bir babayiğit olup hele daima tabiatındaki safveti ve cenabındaki ulviyeti İstanbul’daki tahsil ve terbiyesiyle bir kat daha tezyin etmiş olduğu zihetle insan-ı kâmil addolunmaya şayan bir babacandır.”²⁷⁰

Yapılan iktibastan da anlaşıldığı üzere Murtaza Bey, güzel ahlakı, tahsili, yakışıklılığı ve babayiğitliği ile insan-ı kâmil olmaya mazhar addolunmaktadır. Maddi bakımdan eşine denk olmasa da huzurlu bir evliliğin tesisinde diğer nitelikleriyle ön plana çıkmaktadır.

Letâif-i Rivâyât’ın yirmi ikinci cüzünde yer alan *Emanetçi Sıtkı* isimli hikâyesinde de Ahmet Mithat Efendi, hikâyenin kahramanı Sıtkı’yı insan-ı kâmil olarak çizmiştir. Zengin bir ailenin yanında kimsesiz bir çocuk olarak yetişen Sıtkı’nın derin aşk hisleriyle dolu olduğu üvey kız kardeşi Ayşe Şeref Hanım ve çevresinde gelişen olayların anlatıldığı bir hikâyedir Emanetçi Sıtkı. Sıtkı’nın sadakati ve sabrı neticesinde nihayetinde Ayşe Şeref Hanım’la mutlu bir izdivaç gerçekleştirmesiyle sonuçlanan hikâyede Emanetçi Sıtkı şu şekilde anlatılır:

Fiziksel özellikleri itibariyle çok da yakışıklı olmadığını ifade ettikten sonra yazar, “Fakat cemel-i suretin ne ehemmiyeti olur? Asıl cemel-i manevî demek olan ahlâka bakalım ahlâka! Ha bakınız bu ahlâk cihetinden Sıtkı Efendi emsalsiz adamlardan idi. Gayet halim, kani, sabur, kerim olduktan fazla bir de hoşsohbet ve hoşgûlukla dahi ahbabını kendisine bent eyler idi. En mühim işler esnasında, en

²⁶⁹ Fazıl Gökçek, “Letaif-i Rivayat Hakkında”, a.g.e., s.XXII.

²⁷⁰ Ahmet Mithat Efendi, “Bir Tövbekâr”, a.g.e., s. 419-420.

büyük ziyanlar hengâmında, can yakar afetler münasebetiyle bile bu adamda telâş, yeis, fütur görülmeyip kaza ve kaderin dümeni Hak taalâ hazretlerinin yed-i kudretinde olduğuna o kadar kani ve mümin idi ki bir kimsenin kendisine fenalık yaptığı tahakkuk edecek bile olsa, ‘Yahu kabahat senin değildir. Sen bana hiçbir fenalık yapmadın. Onu sana Allah yaptırdı. Kabahat benim olduğu için beni terbiye ettirmek hikmetiyle Hak taalâ seni bu fiile sevk eyledi’ diye düşmanın bile gönlünü ele alır idi. Ne güzel adam değil mi? Halbuki Sıtkı’nın kerem ve inayetleri dahi böyle bir suret-i lâtifede idi. Bir adama büyük bir şey verdiği ve o adam teşekkürle başladığı zaman, ‘Sus sus! Teşekkürü bana etme! Allah’a et! Hakikatte veren odur. Bu kadar serveti yalnız ben yiyeyim diye vermedi ya? Benim yediğim kuş kadar bir şey. Baksana ne kadar zayıfım. Bu malı lüzumuna göre benî nev’ime yardım edeyim diye verdi. Ben bir emanetçi değil miyim ya? Bende olan servet ve sâ mân dahi emanettir. Senin gibi kısmet ashabının mahfuz malı demektir’ der idi . işte ağniya-i şakirîn böyle olanlardır.”²⁷¹

Derviş meşrep nitelikleriyle ön plana çıkan Sıtkı karakteri de göstermektedir ki Ahmet Mithat Efendi için insan-ı kâmil, gerek tasavvufî özellikleriyle tebarüz eden gerekse –diğer karakterlerde ağırlıklı olarak beliren- Batı düşüncesinin yenilikleriyle donanan güçlü şahsiyetlerden seçilmiştir. Böylelikle insan-ı kâmil, Ahmet Mithat’ın sentezci ve kendi diline tercüme eden yaklaşımının kendini bariz bir surette gösterdiği bir başka kavramsal çerçeve olmuştur.

²⁷¹ Ahmet Mithat Efendi, “Emanetçi Sıtkı”, a.g.e., s.737.

3.2.3. Terakki ve Maarif

“Osmanlı devletinin tarihin realitesi gereği Batı medeniyetini kabul etmesi ve kendini Batı medeniyetine göre biçimlendirme çabası, bir medeniyet değişimini beraberinde getirmiştir ve Tanzimat dönemi de, değişiminin yaşandığı en yoğun dönem olmuştur. Devlet yönetiminin, askeri kurumların, eğitim kurumlarının ve sosyal hayatın, Batı medeniyetine göre şekillenmeye başlaması, eski medeniyet unsurlarının da varlığının devam etmesiyle, toplumun her bakımdan eski-yeni çatışmasını yaşamasına sebep olmuştur. Bundan dolayı dönemin gazetelerinde, romanlarında ve diğer bütün edebî metinlerinde, eski medeniyet-yeni medeniyet çatışmasının yansımalarını görmek mümkündür.”²⁷²

“Tanzimat fermanında maârifle ilgili bir kayıt olmamasına karşılık padişah başta olmak üzere devletin en yüksek organlarının bu konuyla yakından ilgilendikleri ve Osmanlı Devleti’nin ancak maârifle, ilimle, mekteple ayakta duracağına inandıkları görülmektedir. Her ne kadar Tanzimat Fermanında bu konuya yer verilmemiş de olsa Fermanın yayınlanışını takip eden yıllarda Batı modeli eğitim kurumları faaliyete geçmeye başlamıştır. Tanzimat öncesi açılan Askeri okulların akabinde Rüştîye Nezaretleri, Mekteb-i Mülkiye, Mekteb-i Tıbbiye, Mekteb-i Hukuk gibi okulların yanında Sultanîler de açılmaya başlar.”²⁷³

Döneminin önde gelen muharrirlerinden olarak Ahmet Mithat Efendi için eğitim kavramı büyük bir öneme sahip olmuştur. Bir “hâce-i evvel” olarak nitelenmesi de mezkûr hassasiyetinin en başat delillerindendir. Ele aldığı konuları bir eğitici, öğretici hassasiyetiyle aktarmak gayretini kendini sürekli yenileyerek devam ettirmiştir. Roman ve hikayelerinin konu ve üsluplarını da belirleyen öğretmenlik ameliyesi Ahmet Mithat Efendi’nin hayatı boyunca sürmüştür. Dolayısıyla inceleme konumuz olan *Letâif-i Rivâyât*’ta eğitim(maarif) kavramını ele almak ve bunu terakki fikri bağlamında düşünmek mühimdir.

²⁷² Mehmet Özdemir-Üzeyir Süğümlü, “Ahmet Mithat Efendi’nin Jöntürk Romanında Medeniyet Algısı”, **Turkish Studies**, Ankara, Volume 9/3, Kış 2014, s.1063.

²⁷³ Okan Koç, “Toplumsal Değişim Sürecinde Ahmet Mithat Efendi’nin Eğitim Anlayışı”, *International Symposium Sustainable Development (ISSD’09) June 9-10, Bosnia and Herzegovina, 2009*, s.387-388.

Ahmet Mithat Efendi, *Hasan Mellah* romanının önsözünde, medeniyetten ne anladığını; “Terakki denilen şey, ileride bulunanları gördükçe onların menziletine can atmakla hâsıl olur.” cümleleriyle ifade etmektedir. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre, Ahmet Mithat Efendi’nin Batı Medeniyeti ile kurduğu bütün ilişkilerde, oradan bize intikal eden hemen hemen bütün meselelerde, takındığı tavırda asıl belirleyici yön “terakki”dir.²⁷⁴

Letaif-i Rivayât’ın bir çok hikâyesinde Ahmet Mithat, terakkinin gerek şartı olarak maarif vurgulamıştır. Gerek şahsi terakki gerekse toplumsal terakki için konunun eğitimi almış olmak yazarın karakterlerine her zaman bir ayrıcalık sağlamaktadır.

Diğer kavramsal ve fikrî yaklaşımlarında da kendisini gösteren tercüme yaklaşımı çerçevesinden meseleye baktığımızda ise Ahmet Mithat’ın, terakki ve maarif için yegâne yöntem olarak Batı’lı yaklaşım ve kurumların olduğu gibi alınıp uygulanmasını arzulamadığı fark edilir. Batı’nın terakkiden anladığının olumsuz örneklerini sunarak, hikâyelerde okuyucularına öğretici paragraflar eşliğinde itidalli bir yolu salık vermektedir. Diğer yandan ise Ahmet Mithat, Osmanlı toplumu için gerekli olan terakki stratejileri ve maarif yaklaşımını somutlaştıracak kurgulamalar ve karakterler geliştirir. Bu bakımdan gerekli gördüğünde geleneksel yapıyı da eleştirir.

Letaif-i Rivayât’ın on birinci cüzünde yer alan ve 1886 yılında kaleme alınmış olan *Bahtiyarlık* isimli hikâye, Ahmet Mithat’ın terakki ve maarif arasında kurduğu bağlantıyı oldukça belirgin bir surette örneklemektedir. Orhan Okay hikâyenin ilk köy romanı olduğunu fakat bu eserin ihmal edilmiş olmasının Ahmet Mithat’ın “ikinci sınıf bir yazar olarak gösterilmiş olması”na bağlı bulunduğunu savunur.²⁷⁵ *Bahtiyarlık*, Türk edebiyatı literatüründe ilk köy romanı olarak kabul edilen Nabizade Nazım’ın *Karabibik* romanından önce kaleme alınmıştır. Hikâye temelde,

²⁷⁴ Mehmet Özdemir-Üzeyir Süğümlü, a.g.m., s.1080.

²⁷⁵ Orhan Okay, “Türk Romanına Köy Mevzuunun Girişinde Unutulan Bir İsim: Ahmet Mithat Efendi”, *Sanat ve Edebiyat Yazıları*, İstanbul, 1990, s.111.

Mekteb-i Sultanî’de okuyan iki arkadaşın hikâyesidir. Ahmet Mithat, *Felâun Bey ve Râkım Efendi* isimli romanında olduğu gibi aşırı Batılılaşma ile denge arasında kurduğu ikiliğin daha ileri bir örneğini verir *Bahtiyarlık*’ta. Birçok başka konuların da ele alındığı hikâyede Ahmet Mithat, terakki ile maarifin birbirlerini nasıl desteklediklerinin ve birbirleri için ne denli vazgeçilmez olduklarının başarılı bir örneğini sunmuştur. Hikâyenin sonu hakiki “bahtiyarlık”ın hangi tercihler ve yaşam şartları altında sağlanacağı sorusuna nitelikli bir cevap vermektedir.

Şinasi ve Senai Beyler okul arkadaşlıklarının dışında iki zıt kutup gibidirler. Özellikle babalarının etkisiyle oluşan bakış açıları onların geleceklerini de belirleyecektir. Senai Bey şehirli hayatı köydeki hayata tercih edişinin gerekçelerini sıraladıktan sonra zengin bir köy ağası olan babasının kendisine telkinini hatırlatır: “Oğlum! Bari sen benim gibi hayvan kalma şehre git. Oku! Yaz! Terbiye ol! Talihiinde var ise paşa bile olursun. Benim gibi çiftçi kalmak bahtiyarlık mıdır?”²⁷⁶

Ahmet Mithat, hikâyenin daha ilk bölümünde terakki ve maarif noktasında tasvip etmediği yaklaşımı sunmuştur Senai Bey ve pederinin söylemleri üzerinden. Zira eğitimin yegâne ve en doğru neticesi olarak şehirde yaşamayı kabul eden her iki karakter de hikâye boyunca yapacakları tercihlerle gülünç durumlara gark olacak ve ardından düşkünlükle son bulan hayatları gözler önüne serilecektir.

Şinasi Bey ise arkadaşının savunusu karşısında: “Garip şey! Benim pederim de aksini söyler idi. ‘Şehirlerde insanın serveti, ikbali ne kadar çok, ne kadar yüksek olursa rahatsızlığı da o kadar artar. Refah ve saadet büyük cemiyetlerden uzak yaşamaktadır’ der idi. ... Köye gideceğim! Köylü olacağım. Kendimce ettiğim arzuda talih dahi yardım eder ise beni mutlaka köylü göreceksiniz.”²⁷⁷

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Ahmet Mithat ikbal ve varlık artışının insan hürriyetini zedeleyen dolayısıyla da hakiki bahtiyarlıktan uzaklaştıran birer unsur olduğu yönündeki fikrini tekrarlayarak geleneğin saflarındaki konumunu tekrarlamıştır. Ayrıca Şinasi Bey’in söylemi ve tercihleri üzerinden hikâyenin

²⁷⁶ Ahmet Mithat Efendi, “Bahtiyarlık”, **Letaif-i Rivayât**, (Haz. Fazıl Gökçek, Sabahattin Çağın), İstanbul, Çağrı Yayınları, 2001, s.283.

²⁷⁷ Ahmet Mithat Efendi, “Bahtiyarlık”, a.g.e., s.283.

ilerleyen bölümlerinde eğitimin hakiki ve bu topraklara özgü terakkiyi nasıl gerçekleştirebileceğinin örneğini vermeye çalışmaktadır. Say ü amel kavramı çerçevesinde daha kapsamlı bir biçimde ele alınacak olan Ahmet Mithat'ın çalışma fikrine olan bakışı ve güveni ile bütünleşen eğitim ve terakki anlayışı Şinasi Bey'i mamur edecektir.

Ahmet Mithat Efendi ilerleyen sayfalarda Şinasi'nin babası Semih Efendi'nin sözleriyle eğitimin herkes ve her kesim için büyük ihtiyaç olduğunu şu sözlerle ifade eder: “İtikadımız vechle tahsil ve taallüm yalnız devlet memuriyeti mesleğinde bulunanlara mahsus olacak da başkalarına maarifin lüzumu görülmeyecek ise cihan-ı terakkide hayret-ferma-yı ukul olan ihtiraat ve keşfiyat kabil olabilir mi idi?”²⁷⁸ bu sözlerinin ardından Semih Bey, kendi yetiştiriliş tarzındaki hatalar nedeniyle şehirli kaldığını fakat Şinasi Bey'in yetiştirilişinde muvazeneli bir algının hakim olmasına dikkat ederek en uygun neticenin elde edileceğine inandığını ifade eder. Dolayısıyla Ahmet Mithat, kişinin okulda aldığı eğitim yanında anne-babadan aldığı görgü, bakış açısı ve terbiyenin de maarif kavramı bakımından önemine dikkat çekmektedir.

Senai Bey şehir ve Avrupa tarz yaşam tutkusuyla işret düşkünlüğünü mecz edince sürekli para harcayan, yiyen, tüketen, kibirli ve hayatını büyük yalanlar üzerine bina eden bir karakter halini alır. Tam bir Frenk gibi yaşayamadığı için tam bahtiyar da olamayan Senai'ye etrafındakiler “Düzme Frenk” ve “Tatlı su Frengi” isimlerini takarlar. Avrupa'da hukuk tahsil edeceği vaadiyle annesi ve babasını kandırarak yüklü miktar parayı Avrupa'da yitirip hiç bir eğitim de alamadan, üstelik borç ve hastalık içinde İstanbul'a zar zor yıllar sonra dönebilir.

Şinasi Bey ise eğitimi ve çalışkanlığı ile gün günden başarılarını katlayarak büyüyen olgun bir karakter olarak çizilmiştir. Mekteb-i Sultanî bittikten sonra babasının da muvafakatı ile Şinasi Bey Hüdavendigâr vilayeti dahilindeki Sultanönü sancağında bir köye giderek çiftçilik yapmaya başlar.

Ahmet Mithat, Şinasi'nin çiftçilik yapıp yaşadığı mekan olarak oldukça manidar bir sancak seçmiştir. Zira “Sultanönü sancağı ise Sakarya nehrinin sahil-i yesarı

²⁷⁸ Ahmet Mithat Efendi, “Bahtiyarlık”, a.g.e., s.287.

üzerinde bulunup Porsuk çayı ve Pitekas deresi gibi akarsuları ve tatlıca mütemevvic arazisi ile en ziyade calib-i enzar-ı hayret olan bir yerdir. Hele Osmanlılık şa'şasının uyun-ı cihanı ilk kamaştırmaya başladığı sancak bu sancak olmağla şu yüzden dahi burasının Osmanlılar nazarındaki kudsiyeti hiçbir şeye kıyas kabul edemez.”²⁷⁹

Bizatihi hikâyenin içinde geçen bu ifadelerle Ahmet Mithat, okuyucularını Osmanlı'nın kuruluş devri ruhunu yakalamaya ve o devir insanının samimi gayretleri gibi gayret ederek kendi terakkisini gerçekleştirmeye çağırıyor gibidir. Tıpkı Şinasi gibi eğitimin en kalitelisini elde edip bunu köyünü, toprağını ve insanını mamur etmek için kullanmadıkça terakkinin mümkün olamayacağını ihsas etmektedir.

Bir süredir köye gelip yerleşmiş bulunan Şinasi Bey, köylü arasında “İstanbul” olarak bilinir ve eğitimi sayesinde yeni tarım teknik ve aletleriyle donattığı çiftliğinde hızlı ve akıllıca bir ilerleyiş gösterir. Kendisini destekleyen köyün muhtarı, Şinasi Bey'in yaptıklarını başlarda takdir edemeyen bazı köylülere şu telkinde bulunur: “Kuvvet ile zor ile değil, akıl ile iş görülür.”²⁸⁰

Büyük sözü dinleyen, tecrübeye önem veren Şinasi Bey, parasını akıllıca kullanıp elde ettiği mülkünde çalışmaya başlar. Hem kitaplardan elde ettiği bilgisi hem de köylülerin tecrübelerinden istifade ederek yavaş yavaş çiftçilikte ilerler. Hem köy hem köylü hem de kendisi mamur olmaya başlar.

Ahmet Mithat *Bahtiyarlık*'ta “Terbiye-i Nisvan” başlıklı bir bölüm açarak kadın eğitimi noktasındaki fikirlerini sıralar. Bu bölümde ayrıca Ahmet Mithat'ın kadınların eğitiminin terakkiye katkısına nasıl baktığını da görmek mümkündür. Bu bölümde II. Abdülhamid devrinde çocuk, kadın ve sair unsurların eğitimi konusundaki gayretli çabalara övgü ile başlanır bölüme. Ahmet Mithat'ın kadının eğitiminin önemine dair söylediklerinde dikkati çeken bir çok husus bulunmaktadır. Terakki kavramı üzerinden geliştirdiği fikirlerinde kadının eğitiminin de terakkiye sunduğu katkı nispetinde değerli olduğu görüşündedir. “Zevciyet habli eğerçi kadınları erkeklerin emir ve nehiyelerine muti' ve münkad olmak mecburiyeti ile bağlamış ise de erkekler daire-i tufuliyetten çıkıncaya kadar kadınların terbiye ve

²⁷⁹ Ahmet Mithat Efendi, “Bahtiyarlık”, a.g.e., s.294.

²⁸⁰ Ahmet Mithat Efendi, “Bahtiyarlık”, a.g.e., s.296.

sevklarine terk edilmiş bulduklarından bir milletin kadınları ne kadar terbiyeli olur ise erkekleri dahi o kadar terbiyeli olabilmek muhakkakat-ı tabiiyedir. Kadınlar erkeklerin ilk mürebbi ve muallimleridirler. Binaenaleyh darü'l-mualliminde müstait hocalar yetiştirilmedikten sonra nasıl ki mekâtibin ıslahı çaresi bulunamamış ise terbiyehanelerden müstait valideler yetiştirilmeyince terbiye-i umumiyeenin dahi asıl terakkiyat-ı asriyeye muvafık olacak bir surette ıslahı kabil olamaz. İşte bu hakikata nazaran evlâd-ı inasın talim ve terbiyelerine ne kadar ehemmiyet verilir ise asla istiksar edilemez.”²⁸¹

Maarif meselesini bir bütün olarak değerlendiren Ahmet Mithat, terakkiyi sağlayacak maarifin hem ev içi hem de ev dışı unsurlarıyla bir bütün olarak profesyonelce işleminin gerekliliğine inanır. Ev içinde çocuk yetişirken geçen süreci takip edecek olan kadın olduğundan, kadının eğitimi son derece mühimdir.

Kendi duruşu ve yaklaşımını ifade ettiği başlangıç bölümü ardından kadının eğitimi noktasında yanlış bir örnek çizip İskenderiyeli Abdülcabbar Bey’in kızı Nusret’in hikâyesiyle meseleyi örnekler. Ağabeyi Mansur Bey ile beraber Nusret Hanım babalarının onları “hüsn-i terbiye emeline koşup hâlbuki İstanbul’da muhtaç olduğu mektebi bulamayacağını daha vaktiyle derpiş eyleyince huruf ve lisan ve ulûm-i şarkiyeye için bir hoca ve garbiyeye için dahi bir madama isticar”²⁸² etmesiyle evde eğitim almışlardır.

Ahmet Mithat Efendi, Mansur ve Nusret’in eğitimleri üzerinden Avrupalı tarzda bir muallime ile geleneksel tarzda bir hoca arasındaki farklara dikkati çeker. Ve Madam Terniye’yi eğitim kabiliyetleri, çocuklara yaklaşımı noktasında daha başarılı bulunduğunu ifade eder. “Avrupa’nın ‘institutris’ denilen muallimleri ne kadar müstait olurlar. Çocukların damarlarına girmeyi ne güzel bilirler! Bunlar ‘Eti benim kemikleri babasının anasının’ diye terbiye-i etfali deruhte etmezler. Ders zamanlarını çocuklara bir işkence edip bırakmazlar. Belki çocuklara hem kendilerini hem tahsili sevdirek muayyen olan zamanlarda derslerine seve seve devam ettirdikleri gibi yine muayyen olan zamanlarında dahi çocuklarla beraber oynayarak hiçbir zaman

²⁸¹ Ahmet Mithat Efendi, “Bahtiyarlık”, a.g.e., s.312.

²⁸² Ahmet Mithat Efendi, “Bahtiyarlık”, a.g.e., s.312.

yanlarından ayrılmazlar.”²⁸³ Ahmet Mithat’ın alıntılanan ifadelerle taltif ettiği Madam Terniye çocuklarla çok yakından ilgilenmektedir ve bir noktadan sonra özellikle Nusret Hanım için bir anne mesabesinde görülür. Hatta Nusret Hanım o kadar tesir altında kalır ki öz annesini beğenmez ve aşağılar hale gelir. “Nusret Hanımın zavallı valideciğini hiç sormayınız. Nusret Hanım pederine karşı mağlûp olduğu gibi validesine karşı dahi mağlûp değil idi. Kadıncağz bir lâkırdı söyleyecek olsa lâkırdısını ham armut gibi ağzına tıkararak hatta kavgayı pek ileriye vardiği zamanlar ‘Ben terbiyeyi bir ham Türk’ten almaya muhtaç değilim!’ diye kadıncağzı ağlatmak mertebesinde tahkirlere kadar varır idi. Bu ise kızın yalnız aldığı terbiyeyi değil, belki tabiatından olan hiddet ve gazabı dahi muvazeneye medar olur.”²⁸⁴

Madam Terniye’nin verdiği dersler arasında Hristiyanlık bilgisi de bulunmaktadır. Ahmet Mithat bu derslerin Madam’ın programı gereği verildiğinden bahseder. Bu durumu da takdir ederek; “Evet! Çocuklara maarif-i iptidaiyeyi hem de böyle vermelidir. Onlara din muhabbeti, millet gayreti, vatan sevdası gibi mukaddesatın kâffesi henüz hâl-i tufuliyetlerinde verilir ise zihinlerine hakk olunmuş kalarak bir daha çıkmak mümkün olamaz. Fakat bir Müslüman çocuğa Hristiyanlık ve bir Hristiyan çocuğa dahi Müslümanlık âlemi için iktiza eden maarif-i iptidaiyeyi vermemelidir. Her millet kendi dini, diyaneti için lâzım gelen surette maarif-i iptidaiyesini tertip etmelidir.”²⁸⁵

Hikâyeye devamla Ahmet Mithat, Madam Terniye’nin ötekisi olan Hoca Efendi’nin beceriksizlikleri ve çocuk ruhundan anlamayan yaklaşımları dolayısıyla çocukların, Arabî ve Farisî alanlarında yetersiz kaldıklarını anlatır. Kendi dillerini dahi okuyamaz hale gelmişlerdir. Hoca Efendi ile kavgalar edilir ve bu kavgalar neticesi Madam Terniye’ye sığınır olmuştur. Tam da bu sebeple her iki çocuk da tek taraflı bir eğitim almak zorunluluğu ile karşı karşıya kalarak terbiyelerinde yetersiz hale gelirler. Mansur Bey on üç yaşında mühendislik tahsili için Fransa’ya gönderilir. “İstanbul’da ilk tahsili ne yolda olduğuna dikkat edilmiş ise Mansur Bey’in Avrupa’dan ne kadar Müslüman, ne derecelerde Osmanlı olarak avdet

²⁸³ Ahmet Mithat Efendi, “Bahtiyarlık”, a.g.e., s.312.

²⁸⁴ Ahmet Mithat Efendi, “Bahtiyarlık”, a.g.e., s.315-316.

²⁸⁵ Ahmet Mithat Efendi, “Bahtiyarlık”, a.g.e., s.314.

edeceği dahi elbette düşünülür.”²⁸⁶ Nusret Hanım ise “tabir-i diğerle o zamana kadar Müslümanlığa ve Osmanlılığa dair hiçbir şey öğrenememiş olduğu ve aksi-i tahsilâtta bulunduğu gibi badema hiç de öğrenememek ve tahsilât-ı makûsesinde daha ileriye varmak ile mahkûm olmuş kalmış idi.”²⁸⁷ Fransızca, Avrupa müziği, tarih, felsefe gibi sahalarda gayet başarılı olmasına rağmen hem Nusret hanım hem de Mansur Bey’in Müslümanlık ve Osmanlılık cihetlerinden eksik kalması Ahmet Mithat’ın olumsuzladığı bir durumdur. Bu noktada ise işini doğru yapmamış olan geleneksel eğitimin temsilcisini hatalı addeder.

Fransız ve İngiliz tarzı eğitimde kızlara olan yaklaşımı karşılaştırdığı bu bölümde Ahmet Mithat, İngiliz tarzını daha muvafık bulur. Zira Fransızlar kızlarına roman okutmazlar, İngilizler okuturlar. Fransız kızlar bir hayal aleminde yaşadıklarından gerçek alemle karşılaştıklarında bocalarlar. İngiliz kızları ise hakikat alemine daha erken vâkıf olurlar. “...evvelen açığöz bulunmak elbette müreccahtır.”²⁸⁸

Nusret Hanım hususiyetleri açıklandığı şekilde olan eğitimi ardından havayî karakterine de uygun biçimde evlenmek üzere Avrupa sevdalısı bir eş arar. Olaylar gelir dayanır ve Senai Bey ile birbirlerini bulurlar. Senai, Bey Nusret Hanım ailesini ve Nusret Hanım’ı kandırarak kendisi hakkında büyük beklentilere sokar. Borçlar içinde yaşadığı halde kendisini çok zengin bir toprak sahibi gibi tanıtır. Ve evlenirler.

Bu sıralarda Şinasi Bey ise gayretlerinin sonucunu almış büyük bir mülk sahibi çiftçi haline almıştır. Köylü nezdinde itibarı büyük bir şahsiyet haline gelmiştir. Bu sırada aşkı da tadar Şinasi Bey. Senai Bey’in üvey kardeşi Zeliha Hanım ile birbirlerine tutulurlar. Zeliha, “Şinasi’nin bir zamanki malûmu olan köy imamından yedi sekiz hatim indirmek derecesinde okuyup tamam bu yolda okumak öğrenenlerin kıraatları için harekeli nesih yazı ile basılmış olan Ferhat ile Şirin, Şah İsmail, Kerem, Arzu ile kamber gibi masalların kâffesini defaat ile hem de ağlayarak okuyup kendini de bunların eşhas-ı muhayyilesi idadına sokmak istidadını almış idi.”²⁸⁹ Kendisine yetecek bilgiye vâkıf, güzel ahlaklı bir şahsiyet olarak tavsif edilen Zeliha,

²⁸⁶ Ahmet Mithat Efendi, “Bahtiyarlık”, a.g.e., s.315.

²⁸⁷ Ahmet Mithat Efendi, “Bahtiyarlık”, a.g.e., s.315.

²⁸⁸ Ahmet Mithat Efendi, “Bahtiyarlık”, a.g.e., s.317.

²⁸⁹ Ahmet Mithat Efendi, “Bahtiyarlık”, a.g.e., s.327.

Ahmet Mithat tarafından Nusret Hanım'a yeğ tutulmuştur. Şinasi Bey ile olan münasebetleri de son derece seviyeli bir biçimde gelişir. “Şinasi her şeyin millîsine, ciddîsine heveskâr olduğu gibi muaşakanın dahi o türlüünü tercih ederek hele birkaç gece sonra Zeliha'nın eski masallardan bellediği beyitleri okuması üzerine kendisi dahi kafiyeli kafiyesiz, vezinli vezinsiz birkaç beyit uydurup söylemek için cebr-i nef eylediğini görse idiniz güler idiniz. Onlar ise gülmeyip âdetta ağlamakta idiler. Zira eski âşık ve âşıkalar böyle visal demlerinde yeni âşık ve âşıkalar gibi yekdiğerini der-aguş etmeyip ağlarlar imiş.”²⁹⁰ Zira her iki karakter de olgun kişilikleri ve aldıkları terbiye nispetinde, aşkı dahi en saf haliyle yaşamının değerine inanmaktadırlar.

Hikâyenin sonunda Senai Bey tüm tercihleri ve özellikleriyle meyus, Şinasi Bey ise bahtiyar olur.

Külliyâtın on ikinci cüzündeki *Cinli Han* hikâyesi özellikle kadın eğitiminin önemine yaptığı vurgusu bakımından dikkate değer niteliktedir. 1886 senesinde yazılan hikâye Fransa'nın Liyon eyaleti Preri köyünde geçer. Jozefin ile Salpet'in aşk ve kavuşma hikâyelerinin anlatıldığı *Cinli Han*'da, Hristiyan din adamlarının düzenbazlık ve ahlaksızlıkları da dahil birçok konuya değinilmektedir. Ele aldığımız başlık noktasından hikâyeyi ele alırsak, Jozefin'in okur-yazar oluşu dolayısıyla hayatında ve Salpet ile olan ilişkisinde elde ettiği kazanımları okumamız mümkün olur.

Ahlakları ve olgun kişilikleriyle köylü gençleri arasında farklı bir konuma sahip olan Jozefin ile Salpet birbirlerini sevmektedirler. Vakti gelip Salpet askere gidince Jozefin, tüm gayreti ve hamaratlığıyla çalışarak ve son derece tutumlu davranarak para biriktirmeye başlar. Bunun yanında okuma yazma öğrenir ve Salpet'e mektuplarını kendisi yazıp okuyabilir hale gelir. Köylü tarafından gerek çalışkanlığı gerek okur-yazarlığı ile kıskanılan bir kimse haline gelmiştir Jozefin.

Bu bölümde Ahmet Mithat, Avrupa'daki eğitim anlayışının nasıl gelişmiş olduğu noktasına değinir. Önceleri maarifi önemsemediklerini fakat sonradan öneminin

²⁹⁰ Ahmet Mithat Efendi, “Bahtiyarlık”, a.g.e., s.327.

farkına varsalar da köylüler nezdinde bunun hala gereken ehemmiyeti görmediğini hatta alay konusu edildiğini belirtir. Ahmet Mithat, bu nedenle Avrupa hükümetlerinin zorunlu eğitim kararı aldıklarını vurgular.²⁹¹

Jozefin okuma-yazma bilmesi dolayısıyla hem kendi mektuplarını hem de Salpet'in babasının mektuplarını yazabilmektedir artık. Ve bu eğitilmiş olma hali aşıkların münasebetini, duygularını pekiştirmektedir. “Salpet gideli iki sene oldu. Fakat ‘mürasele muvasalanın yarısıdır’ fehvasınca bizim âşık ve âşıka yazıştıkları mektuplar ile bayağı def’-i hasret ediyorlar idi. Binaenaleyh Jozefin kendisini o kadar bahtiyar buluyor idi ki tavsife sığmaz. Sair kızların çoğu eski âşıklarını unutarak başkalarını sevdiklerini ve bazıları kocaya bile vardıklarını görüp de kendisi âşıkına sadık kaldığını görünce yalnız bu iftiharını bile Jozefin’i bahtiyar etmeye kifayet eyliyor idi.”²⁹²

Cinli Han, Jozefin nezdinde kadınlara büyük övgülerle de bezelidir. Ahmet Mithat, dirayet bakımından kadınların erkeklerden üstün olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir: “Fakat şunu karilerimizin nazar-ı dikkatlerine arz edeceğimiz ki azimde ciddiyet ve kuvvet hususunda kadınlar daima erkeklere galiptirler. Erkekler hiçbir vakitte kadınlar kadar sahihü’l-azim olamazlar. Bin hâl olur ki onlara tebdil-i hal olur. Kadınlar ise kendi nefislerine elbette erkeklerden ziyade hakim olduklarından, göze aldıkları işi mutlaka itmam ederler. Jozefin ise benat-ı nev’i meyanında en ziyade azminde kavî bir kadındır.”²⁹³

Entrikalar, yalanlar ve şaşkınlık yaratan hadiselerle örülen hikâye kurgusu Jozefin ile Salpet’i bir müddet birbirlerinden ayırsa da akıllı, dirayetli ve eğitilmiş oluşları sayesinde elde ettikleri dirençleri onların tekrar kavuşmasına vesile olacaktır.

Çingene isimli hikâye *Letâif-i Rivâyât* külliyyatının on beşinci cüzünde yer alır ve 1888 senesinde kaleme alınmıştır. Külliyyâtın içinde yer alıyor olmasına rağmen nerede ise bir roman mahiyetinde olacak kadar uzun bir hikâyedir. “*Çingene*, Ahmet Mithat Efendi’nin yazarlığının en önemli amaçlarından biri olarak belirlediği eğitim

²⁹¹ Ahmet Mithat Efendi, “Cinli Han”, a.g.e., s.345.

²⁹² Ahmet Mithat Efendi, “Cinli Han”, a.g.e., s.345.

²⁹³ Ahmet Mithat Efendi, “Cinli Han”, a.g.e., s.344.

konusu üzerinedir. Bu hikâyenin kahramanı Şems Hikmet adlı genç, toplumun Çingeneleşmeye yüklediği olumsuz imajı reddederek, o gün için eğitimsizlikleri dolayısıyla insan olup olmadıkları bile tartışılan Çingenelerin, diğer insanlardan farklı olmadığı, iyi bir eğitimle bir Çingene kızının bile bir hanımefendi olabileceği fikrini ispatlamaya çalışır. On beş on altı yaşındaki bir Çingene kızını, ailesinden izin alarak, tanıdığı bir kadının evinde eğitip ileride onunla evlenmek isteyen Şems Hikmet'in önüne toplumun Çingeneler konusundaki ön yargıları çıkar. En yakın arkadaşları bile onun bu isteğini makul bulmaz. Genç adam toplum tarafından alay konusu edilir. Hikâyenin sonunda toplumun bu ön yargılarının galip gelerek Şems Hikmet'in intihardan başka çözüm bulamaması, Ahmet Mithat Efendinin, okuyucu kitlesini oluşturan bu ön yargının sahipleri ile çatışmak istemediğini göstermektedir. *Çingene*'de Şems Hikmet Bey ölür, fakat ölümünden sonra onun eğittiği Çingene kızı Ziba'yı tanıyan toplumsal çevre genç adama hak verir. Böylece yine sonuçta yazarın tezi galip gelir."²⁹⁴

Para adlı hikâye külliyyâtın on yedinci cüzünde yer alır ve 1888 yılında yazılmıştır. Bu hikâye de Vahdeti ve Sulhi isimli iki mektep arkadaşının hayat içindeki duruşları ve tercihleri üzerinden giden zıtlıkları ile kurgulanan bir hikâyedir. Sulhi için her şey paradan ibarettir. Bir nevi bir mirasyedi olan Sulhi mektebi yarıda bırakıp halasından kendisinin idaresine verilen servetini tüketerek yaşamayı tercih eder. Zeki ve dirayetli bir şahsiyet olan Vahdeti ise eğitimi ve her şeyi kendi emeği ile elde etme gayreti dolayısıyla hayatta çok başarılı mevkilere yükselir.

Sulhi'nin kendilerini kandırarak zengin bir ailenin kızıyla yaptığı evlilik sonunda o ailenin de servetini bitirmesi karşısında Vahdeti için sevdiği Latife'de gördüğü ilk haslet yaşına göre müthiş zekası olmuştur. Latife de Vahdeti'yi evvela bir öğretmen gibi sevmektedir. Vahdeti ve Latife eğitim konusundaki gayretleri ile muvazeneli bir birliktelik yaşayabilmiş olurlar.

Hikâyenin sonunda Ahmet Mithat bu anlatılanlardan bir ibret çıkarmak gerektiğini vurgulayarak şunları söyler: "... evlâdımıza Sulhi'nin halası veyahut Hacı İsmail Ağanın babası gibi servet-i azime terkine çalışacağımıza Doktor Vahdeti'nin

²⁹⁴ Fazıl Gökçek, "Letâif-i Rivâyât Hakkında", a.g.e., s.XXII.

terbiye ve tahsili gibi bir fazilet, bir kudret kazandırmaya çalışmalıyız.²⁹⁵

1901 senesinde kaleme alınan ve külliyyâtın on dokuzuncu cüzünde yer alan *Diplomalı Kız* adlı hikâye de eğitimin önemi bakımından dikkate değerdir. Konusu Paris’te geçen *Diplomalı Kız* kendi hallerinde yaşayan bir çift ve kızları çevresinde geçenleri konu edinmiştir.

Madam Döpre ve Jan Döpre’nin kızı Jüli, anne ve babasının gayretleriyle okumuş ve zamanına göre takdir edilecek bir eğitim almıştır. Öğretmenlik eğitimi almak için yıllarca okuyan Jüli, anne ve babasının maddi sıkıntılar yaşamalarına rağmen eğitimini sürdürür. Zira babası tarafından eğitim hayatı büyük bir şevkle desteklenmektedir. Annesinin çok da taraftarı olmamasına rağmen Jüli, babasının desteğiyle eğitimini tamamlar.

Okulun bitmesinin ardından Jüli için çalışacak iş bulma gayreti başlar. Fakat çok uğraşmasına rağmen iş bulamaz. Uzun uğraşlar sonunda aldığı eğitimin ve cesaretinin ona verdiği güçle kısa zamanda zengin olmanın ve ardından da eğitiminin hak ettiği bir işte çalışmanın bahtiyarlığına erişir. Çevrenin dedikoduları ve takiplerine aldırmadan zekası ve aldığı eğitimin verdiği güçle çalışarak yüklü bir para biriktirerek anne ve babasını sefaletten kurtaran Jüli olur. Ahmet Mithat bu hikâye ile Jüli nezdinde, her şart ve şahsiyet için eğitimin ne denli büyük farklar yaratıyor olduğuna dair fikrini müşahhas kılmaktadır.

Sonuç olarak Ahmet Mithat’ın, *Letâif-i Rivâyâ* külliyyâtında yer alan hikâyelerinden maarif ve terakki vurgusu taşıyanlarında, eğitimin önemine olan inancını pekiştirdiğini ve okuyucularına bu anlamda ibret numuneleri sunduğunu müşahede etmek mümkündür. Eğitimin hem bireysel hem de toplumsal terakkiyi mümkün kılan en önemli âmil olduğunu ve kadın-erkek, zengin-fakir, genç-yaşlı herkese gerekli bulunduğunu sürekli vurgulamıştır. Hakiki mutluluğu da toplum içindeki itibarı da sağlayan dengeli bir eğitimidir.

Ahmet Mithat bu yoldaki fikirlerini ifade ederken Doğu ile Batı kültürleri arasında dengeli bir eleştirelilikten yana durmaktadır. Hem Doğu hem de batı kültürü içinde eğitim noktasında eleştirilmesini gerekli gördüğü hususları eleştirmekten

²⁹⁵ Ahmet Mithat Efendi, “Para”, a.g.e., s.562.

kaçınmamaktadır. Bunun yanında hangi kültürden olursa olsun beğendiği tarafları da övmesini bilmiştir.



3.2.4. İlm ve Cehl

“Sözlükte ‘bilmek’ anlamına gelen ilim (ilm) genellikle ‘bilgi’ ve ‘bilim’ karşılığında kullanılır. Klasik sözlüklerde ‘bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, gerçekle örtüşen kesin inanç (itikad) bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması, tümel ve tikellerin kavranmasını sağlayan bir sıfat’ gibi değişik şekillerde tarif edilmiştir. ‘Bilgisizliğin(cehl) karşıtı’ biçiminde de tanımlanır. Aynı kökten türeyen âlim, alîm, allâm ve allâme, ma'lûm, ma'lûmât, muallim, müteallim, muallim kelimleri bilgi anlamıyla bağlantılı olarak kullanılmaktadır. Âlim ve alîm sıfatlarına hem Allah hem de insan için yer verilmekle birlikte Allah için ikincisinin kullanımı daha yaygındır. Aynı şekilde allâm Allah için, allâme ise insanlar için kullanılmaktadır. Kök harfleri aynı olmakla beraber ‘ilm’ masdarından türemeyip bilgi anlamıyla dolaylı olarak bağlantılı olan kelimeler de vardır. Alem, alâmet ve âlem bunlardandır.”²⁹⁶

“İlim kelimesi, ilimler tarihi boyunca ‘belli bir alana ait sistemli bilgi birikimini ifade eden disiplin’ manasında kullanılmıştır. Fen teriminin de İslâm'ın klasik çağında herhangi bir ilmî disiplini yahut bir ilme ait alt disiplinlerin her birini karşıladığı bilinmektedir. Modern dönemde fen din ilimlerini kapsayacak şekilde de kullanılmış, ancak çok defa din ilimleri için ilim, modern bilim için fen kelimesi tercih edilmiştir.”²⁹⁷

“İslâm medeniyetinin Ortaçağ insanlık birikiminin şartlarında parlak bir bilim geleneğine sahip olduğu modern araştırmaların ortaya koyduğu bir gerçektir. Nitekim müslümanların Ortaçağ boyunca meydana getirdiği bilim mirasının Latince ve İbranice'ye çevrilerek Batı'ya aktarılması, Avrupa kıtasında yepyeni bir ilim ve eğitim anlayışının doğmasında önemli rol oynamıştır. Batılı bilginlerin İslâm bilimine gösterdiği yoğun ilgi bu birikimi önemli bulmalarının bir sonucudur. Modern zamanlarda Batılı ilim adamlarının fiziğin yöntemi olarak Aristo mantığını değil matematiği koymaları, fiziki varlık alanının niceliğe indirgenmesi gibi

²⁹⁶ İlhan Kutluer, “İlm”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s.109.

²⁹⁷ İlhan Kutluer, “İlm”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s.110.

metafizik bir sakınca taşısada artık ölçülebilir gözlem ve deney verilerine dayalı bilimsel teori anlayışı yepyeni ilmi ufukların ortaya çıkmasına. yeni bir ilim anlayışının dağma sına yol açmıştır. Çeşitli sosyal, siyasal ve kültürel gerginliklerin ihtiyaçları, ihtiyaçların ise çare arayışlarını belirlediği bu dönemde yenilikler peşinde koşma temayülü artmış, üst üste gelen mekanik icatları Newton'un bilimsel devrimi, onu da sanayi devrimi izlemiş, modern bilim, Batı sanayi ve teknolojisini mümkün kılıp geliştiren temel yöntem haline gelmiştir.”²⁹⁸

“Batı'da söz konusu gelişmeler olurken İslâm toplumunun yeni medeniyetin mensupları karşısında maruz kaldığı askeri yenilgilerin sebebini anlamaya çalıştığı döneme kadar bu gelişmelere kayıtsız kalması, Batı ve İslâm medeniyetlerinin arasında hızla artan bilimsel ve teknolojik bir mesafenin oluşmasına yol açmıştır. XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında İslâm dünyasının bilgin ve düşünürleri bu mesafe karşısında İslâm ve bilim ilişkilerini yeniden ele alma ihtiyacı duymuşlardır. Ernest Renan'ın Sorbonne Üniversitesi'nde verdiği ‘İslam ve İlim’ başlıklı konferansta, İslâm'ın değerler sistemi itibariyle bilimsel ilerlemeye engel teşkil ettiği şeklinde bir iddia ortaya atması, başta Cemaleddin-i Efgani ve Namık Kemal olmak üzere müslüman aydınların cevabi eserler yazmasına yol açmış, modern İslâmcı tartışmalar içinde İslâm'ın ilerlemeye engel olmadığı tezi önemli bir yer tutmuştur. Bunu modern bilimin verileriyle İslâmi hakikatlerin çatışmadığı tezi izlemiş ve ardından Kur'an'ı modern bilimsel veriler ışığında tefsir etme temayülü güç kazanmıştır.”²⁹⁹

Cehl kavramı ise “sözlükte "bilmemek" anlamına gelir.” “Kur'an-ı Kerim'de dört ayette cehalet şeklinde, yirmi ayette de aynı kökten gelen muhtelif isim ve fiiller şeklinde geçmektedir (bk. M. F. AbdülhakT, *Mu'cem*, "chl" md). Bu ayetlerde genellikle cehaletin fenalığı, cahillerin yanılığları, kötülük ve zararları üzerinde durulmuştur. Yine Kur'an' da ilim ve hikmetin Allah'ın sıfatları arasında yer alması, ayrıca Hz. Adem'den itibaren bütün peygamberlere verilen en önemli meziyetler içinde ilim ve hikmetin zikredilmesi (mesela bk. el-Bakara 2/ 31-33,151,251;en-Nisa4/ 113;Yusuf12/ 22), cehâlete karşı bir tavır olarak yorumlanmıştır. Kur'an'ın ilk

²⁹⁸ İlhan Kutluer, “İlm”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s.114.

²⁹⁹ İlhan Kutluer, “İlm”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s.114.

inen ayetlerinde kalem kullanmanın ve Allah'ın insana bilmediği şeyleri öğretmesinin öneminin vurgulanması (bk. el-Alak 96/ 4-5), dolaylı olarak cehâletin insan için en başta gelen kusur ve tehlikelerden biri olduğunu göstermektedir.³⁰⁰

“Başta Goldziher olmak üzere birçok çağdaş araştırmacı, özellikle Cahiliye dönemindeki kullanımına dayanarak cehlin esas olarak ‘azgınlık, serkeşlik, arzuların etkisinde kalma, hayvani içgüdülere boyun eğme’, kısaca ‘barbarlık’ anlamına geldiğini ortaya koymuşlardır. Buna göre cahilin karşıtı, alimden ziyade ihtiyatlı, ağırbaşlı, ahlaki bütün, bugün ‘medeni’ denilen insanı ifade eden halimdir (*Muslim Studies*, s. 202-206) Cahiliye edebiyatında cehl ve türevlerinin bu anlamda kullanıldığını gösteren pek çok örnek vardır. Mesela Amr b. Külsûm'un Mu'allaka'sında yer alan, ‘Hele biri kalkıp bize karşı cahillik etmeyegörsün, biz cehalette herkesten üste çıkar, cahillerden daha cahil oluruz’ (Zevzenî, s. 178) anlamındaki beyitte cehalet ‘şiddet ve saldırganlık’ manasında kullanılmış ve bir erdem sayılmıştır.”³⁰¹

Alıntılanan ansiklopedik bilgi ışığında Ahmet Mithat'ın Letaif-i Rivayât hikâyelerinde ilm ve cehl kavramlarını ne şekilde ele aldığı değerlendirilecek olunursa beşinci cüzde yer alan *Firkat* isimli hikâyenin öne çıktığı fark edilir. *Firkat*'te Ahmet Mithat, Memduh Bey'in babasını tarif ederken kullandığı ifadelerde ilm ve cehlin kendi zaviyesinden ne anlama geldiğini de izah etmiş bulunmaktadır:

“Evet ben cehilden nefret ederim. Cahil, indimde hakirdir. Lâkin bu adama mahsus olmak üzere onun cehlini dahi ne bileyim güzel görüyorum. Evet kendisi cahil, cahil ama ahmak değil, budala da hiç. Cahil hani ya şu büyüklerde olunca ilk(iyilik?) dedikleri şey yok mu, işte o. Yani ümmî, fakat görüyor ki kendisi bir halikin mahlûkudur. Hem de o halık yalnız kendisini yaratmış olmayıp bütün cihanı dahi o yaratmış. Güneşi, ayı, yıldızları da. Şimşekleri o halık çaktırıyor, yağmurları da o yağıdırıyor. Yere otlar, çiçekler, ağaçlar, yetiştirmek kuvvetini veren de o. Otları, çiçekleri her görenin ağzının suyu akacak kadar lâtif renklerle boyayan, bunlara

³⁰⁰ Mustafa Çağrıncı, “Cehâlet”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s.218.

³⁰¹ Mustafa Çağrıncı, “Cehâlet”, a.g.e., s.219.

güzel güzel kokular veren, ağaçlara her türlü şekil ile müşekkel ve her türlü lezzeti havî yemişler asan hep o. ... imdi Memduh Beyin babası böyle bir halıkı tanımış ve sevmiş ve sevdiğinden dolayı ona hürmet ve tazim etmeye kendisince mecburiyet görmüş. Hem de kelime-i tevhidi ve kelime-i şahadeti öyle bir zikreder ki manâsı ne demek olduğunu bilmediği hâlde o güzel halıkına, o sevgili mabuduna olan muhabbetini bu kelimelerle arz ettiğini bildiğinden dolayı hâsıl olan şevk ve şiddetlendikçe şiddetlenen aşkı tesiriyle gözlerinden yaş gelir. ... Bundan başka yine bu ceqli semeresiyle kalbi ol kadar safî, ol kadar mücellâ ki kötülük ne olduğunu dahi bilmez. Onun da cahili.”³⁰²

Hikâyeden yapılan alıntı göstermektedir ki Ahmet Mithat Efendi için hakiki ilm ve cehl kökleri İslâm tasavvurunda yatan bir bakış açısından neşet etmektedir. Ahmet Mithat, kitaplar ve okullar dolusu eğitim almış olmanın değil belki de bu türden tahsile hiç bulaşmamış olmanın safiyetini yüceltmektedir ilm kavramı çerçevesinde. İnsanı ruhu ile kâim bir varlık olarak gören ve dolayısıyla ilahî olana yakınlığı ile yücelten geleneksel anlayıştan beslenmektedir Ahmet Mithat’ın yaklaşımı. Dolayısıyla ilmin temeli, insanın kendi içsel duyusuyla hakikate ermeyi başarabilmesinde gizlidir.

³⁰² Ahmet Mithat Efendi, “Firkat”, (Haz. Fazıl Gökçek-Sabahattin Çağın) **Letaif-i Rivayât**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 2001, s.118.

3.2.5 Say ü Amel

“İnsanın bihakkın zamanını işgal edecek işi ve gücü bulunmaz ise o adam meşagil-i adiyeye-i insaniyeden hiçbirisine benzemeyecek birtakım şeyler ile meşgul olur ki bunların bazılarında cemiyet-i beşeriye ve bazılarında dahi sahibine türlü türlü mazarratlar husule gelir.”³⁰³

Gerek fikrî gerek edebî eserlerinde çalışmanın ve emek sarf ederek elde edilecek kazancın önemini çeşitli vesilelerle tekrarlayan Ahmet Mithat düşüncesinin merkezi kavramlarından say ü amel kavramı. Hikâyelerinde ve romanlarında kişiyi ataletle sürükleyecek boş kalma ameliyesini olumsuzlayan ve çalışkan karakterleri yücelten bir çok kurgu geliştirmiştir. Letaif-i Rivayât külliyyâtı içindeki bir çok hikâyede say ü amel kavramının izlerini bulmak mümkündür.

“François Georgeon, Carter Findley ve Şerif Mardin iktisadî düşüncenin Ahmet Mithat’ın dünya görüşü üzerindeki belirleyiciliğinin altını çizmektedirler. Georgeon, “L’Économie Politique selon Ahmed Midhat” başlıklı makalesinde, Ahmet Mithat için Osmanlı İmparatorluğu’nun asıl sorununun politik olmaktan çok ekonomik olduğunu belirtmektedir³⁰⁴. Mithat Efendi’nin bürokrasiyi eleştirmesi, serbest girişimi savunması, memurluğu devletin sırtından geçinmek olarak değerlendirip istifa ederek ve kendi işini kurması hep onun bu temel düşüncesi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Hatta Georgeon’a göre, Ahmet Mithat’ı Yeni Osmanlılardan ayıran, onun ekonomiye, ekonomik ilerlemeye verdiği önceliklerdir³⁰⁵.”³⁰⁶

“Carter Findley de, “Ahmet Midhat’ın Sevda-yı Say-ü Amel” başlıklı yazısında, Ahmet Mithat’ın Fransızca l’amour du travail ifadesini “sevda-yı say-ü amel” olarak tercüme ederek bu konuda bir kitap yazdığını vurgulamaktadır. Findley’e göre,

³⁰³ Ahmet Mithat Efendi, “Obur”, (Haz. Fazıl Gökçek-Sabahattin Çağın) **Letaif-i Rivayât**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 2001, s.383.

³⁰⁴ François Georgeon, “L’Economie Politique selon Ahmed Midhat”, **Première Rencontre Internationale sur l’Empire Ottoman et la Turquie Moderne**. (Ed.Edhem Eldem), İstanbul ve Paris: Isis Yayıncılık, 1991, s.465.

³⁰⁵ François Georgeon, a.g.m., s.465.

³⁰⁶ Murat Cankara, “Ahmet Mithat Efendi ve Beşir Fuad’a Göre Gerçeklik”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, s.36.

İngilizce’de serbest girişim, çok çalışma gibi düşünceleri dile getiren “sevda-yı say-ü amel” Ahmet Mithat’ın zihniyetinin anlaşılması bakımından önemlidir. Söz konusu kitabında Mithat Efendi çalışma ve emek sarf etme aşkının bir milletin ilerleyebilmesi için en az vatan ve hürriyet aşkı kadar gerekli olduğunu öne sürmüştür. Sevda-yı Say-ü Amel’de Avrupa’yla Osmanlı arasında karşılaştırmalar da yer almaktadır. Ahmet Mithat’a göre, Avrupa’da, çalışmayı ve emek sarfetmeyi olumlu değerler olarak gören insanlar bulunduğu gibi, bunları aşağılayıcı bulan “kibarlar” da vardır. Ayrıca bu iki sınıf insanın yanı sıra, çalışmamak için her tür bahaneyi bulan işsiz güçsüz takımını da eklemek gerekir. Eğer dünya bu işsiz güçsüz takımına kalsaydı uygarlık bir yıkıntıya dönüşürdü. Bereket versin ki girişim ruhu vardır ve bu ruh modern ilerlemeye yol açmıştır³⁰⁷. Carter Findley’in Ahmet Mithat Efendi’nin *Sevda-yı Say-ü Amel* başlıklı kitabından aktardıkları Mithat Efendi’nin toplumu ekonomik bakımdan nasıl sınıflara ayırdığını kabaca da olsa göstermektedir. Öte yandan Findley’in Ahmet Mithat’ın çalışmayı ve emek sarf etmeyi en az vatan ve hürriyet aşkı kadar gerekli bulduğunu belirtmesi *Müşahedat* romanı okunduğunda daha iyi anlaşılabilir. Romanda Osmanlı’nın Avrupa devletleri kadar güçlü bir devlet olabilmesi için, vatanını seven bir kişinin memur olup devlet kasasından maaş alması yerine bireysel girişim yoluyla zengin olması ve böylece de devletini zenginleştirmesi gerektiği vurgulanmaktadır.”³⁰⁸

Ahmet Mithat Efendi’nin sınıfsal kökeni ve iktisat anlayışının onun zihniyetini ve edebiyat anlayışını nasıl biçimlendirdiğinin altını Şerif Mardin de çizmektedir. Şerif Mardin “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma” başlıklı makalesinde Sevda-yı Say-ü Amel’e değinir. Mardin’e göre, esnaf kökenli olan Ahmet Mithat, eserlerinde “hesaplılık, gösterişçi tüketimden kaçınmak ve namuslu olmak” gibi Osmanlı esnaf sınıfının değerlerini dile getirir³⁰⁹. Benzer bir değerlendirmeyi François Geogoen da

³⁰⁷ Carter Findley, V., **Ahmed Midhat Efendi Avrupa’da**. Çev. Aysen Anadol. İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s.23.

³⁰⁸ Murat Cankara, a.g.e., s.36-37.

³⁰⁹ Şerif Mardin, “Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma”, **Türk Modernleşmesi**. İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s.45.

yapmaktadır.”³¹⁰

Letâif-i Rivâyât özelinde “say ü amel” kavramını değerlendirmek gerekirse *Bahtiyarlık* isimli hikayenin ön plana çıktığını görürüz. *Bahtiyarlık*, ifade edildiği üzere, külliyâtın önemli hikayelerindendir. Türk edebiyatının köy temalı ilk edebî eseri olup olmadığı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Ahmet Mithat bu hikâyesinde, bir çok edebî eserinde olduğu gibi, aşırı batılılaşmaya maruz kalmış Senai Bey ile eğitilmiş ve dengeli bir şahsiyet olan Şinasi Bey’i karşılaştırmıştır.

Bahtiyarlık ‘ta Ahmet Mithat, Şinasi Bey nezdinde say ü amelin değeri ve kârlı sonuçlarını ele alır ve yüceltir. Eğitimi, gayreti ve güzel ahlakıyla Şinasi Bey say ü amel fikrinin müşahhas bir örneğini teşkil etmektedir. Kendi emeği ile hem kendisine hem de toplumuna büyük faydalar sağlayarak hakiki bahtiyarlığa erişebilmiştir.

Letaif-i Rivayât’ın on dokuzuncu cüzünde yer alan *Diplomalı Kız* isimli hikâyesi de Ahmet Mithat’ın çalışma fikrini, emeği yücelttiği hikâyelerindendir. Hikâyede Ahmet Mithat, Paris’te yaşayan bir ailenin hayatı üzerinden hem Avrupa’nın parlatılan yüzü dışındaki olumsuz yüzünü göstermektedir hem de say ü amel fikrini bir genç kızın gayretli çalışmaları ile tebâruz ettirmektedir.

Madam Döpre ve Jan Döpre’nin kızı Jüli, anne ve babasının gayretleriyle okumuş ve zamanına göre takdir edilecek bir eğitim almıştır. Öğretmenlik eğitimi almak için yıllarca okula giden Jüli anne ve babasının maddi olarak sıkıntılar yaşamalarına rağmen eğitimini sürdürür. Annesinin çok da taraftarı olmamasına karşın babasının üstün gayretleriyle eğitimini tamamlar.

Eğitiminin bitmesi ile Jüli için çalışacak iş bulma gayreti başlar. Fakat çok uğraşmasına rağmen iş bulamaz. Uzun uğraşlar sonunda aldığı eğitimin ve cesaretinin ona verdiği güçle kısa zamanda zengin olmanın ve ardından da eğitiminin hak ettiği bir işte çalışmanın bahtiyarlığına erişir. Hiç bir zaman vazgeçmeden kendi

³¹⁰ Murat Cankara, a.g.ç., s.37.

gayreti ve emeğiyle çalışarak elde ettiği başarı hem kendisini hem de ailesini refaha kavuşturur.

Diplomalı Kız ve Bahtiyarlık hikâyelerinden başka diğer hikâyelerdeki Vahdeti Bey ve Emanetçi Sıtkı karakterleri de kendi emekleriyle kazanmanın ve bu sayede toplum nezdinde itibarlı bir konuma yükselmenin örneklerini verirler. Say ü amel gayreti içinde bulunarak hem kendi hayatları hem de çevreleri için umut ışığı olabilmiflerdir.



3.2.6. Medeniyet

“Arapça'da ‘şehir’ anlamına gelen ve müdfın köküne dayanan medine isminden Osmanlı Türkçesi'nde türetilen medeniyet kelimesinin; kök itibariyle ‘yönetmek’ (es-siyase) ve ‘malik olmak’ anlamları da bulunan deyn (din) masdarıyla ilişkili olduğu da ileri sürülmüştür. Medeni (medeniyeye) ve medini ise ‘şehre mensup olan, şehirli’ manasma gelmektedir (*Lisanü'l-'Arab*, "mdn", "dyn" md.leri). Medine'de nazil olmuş sureler de ‘Medeni’ adını alır. Daha sonra medine kelimesinden temeddün masdan türetilerek ‘şehirli veya medeni hayat yaşamak’ anlamında kullanılmıştır. Medeni ve medeniyyenin terim olarak kullanılması büyük ölçüde tercüme faaliyetleri dönemine rastlar. Bu çalışmalar esnasında Grekçe'de ‘şehir ve şehir devleti’ manasındaki polis kelimesi medine, ‘devlet ve yönetim’ anlamına gelen, aynı zamanda Eflatun'un diyaloglarından birinin adı olan politeia kelimesi ‘es-siyasetü'l-medeniyeye’ tabiriyle ifade edilmiştir. Bu bağlam da medeni terimi hem sosyal hem siyasal olma niteliğini ifade etmektedir.”³¹¹

“Batı dillerinde ‘medeniyet’ karşılığı olan civilisation da Latince'de ‘şehirli’ anlamına gelen civilis kelimesinden türetilmiştir. ‘Civilisation’ teriminin modern Batı düşüncesi içinde kazandığı anlamları karşılamak üzere son devir Osmanlı Türkçesi'nde medeniyet kelimesi kullanılmış, modern Arapça'da ise daha ziyade hadare yaygınlık kazanmıştır. ‘Belli yasalara uyarak şehirde yaşayan halk’ manasındaki uygurdan türetilen uygarlık kelimesi de günümüz Türkçe'sinde medeniyet karşılığı olarak belli bir yaygınlığa sahiptir. Medeniyet teriminin düşünce tarihi boyunca kazandığı anlamların ortak noktası şehir hayatının sosyal, siyasal, entelektüel, kurumsal, teknik ve ekonomik alanlarda mümkün kıldığı birikim, düzey ve fırsatları ifade ediyor olmasıdır. Bununla birlikte kelime çeşitli zihniyet dünyalarında farklı şekilde kavranmış ve tanımlanmıştır.”³¹²

³¹¹ İlhan Kutluer, “Medeniyet”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s.296.

³¹² İlhan Kutluer, a.g.m., s.296.

“Tarih felsefesi ve sosyolojinin kurucusu kabul edilen İbn Haldun, İslâm filozoflarının insana özgü toplu halde yaşama olgusunu ifade etmek üzere kullandığı ‘el-ictimau'l-insanl, el-ictimau'l-beşerî, el-medeniyye’ gibi tabirlerden çok ‘umran, umranü'l-alem, el-umranü'l-beşerî’ tabirlerine yer vermektedir. Buna göre beşeri umran kavramı, hem bedevi hem barbar toplulukları hem de uygar toplumları ifade etmektedir. Onun farklı bir terminoloji oluşturma gayretinin, bizzat kendisinin geliştirmek istediği umran ilminin özellikle filozofların siyaset felsefesi geleneğinden farkını vurgulamak istemesiyle ilgisi vardır. Nitekim kendisi, bu ilmin Farabi ve İbn Sina'nın İslâm dünyasında ortaya koyduğu ‘ilmü's-siyaseti'l-medeniyye’ ile karıştırılmaması gerektiğini söyler; çünkü söz konusu felsefi disiplin metafizik ve ahlak felsefesinin temelleri üzerinde yükselir. Halbuki İbn Haldun, tarihi olay ve sosyal olguların sebep-sonuç ilişkisi içinde nesnel açıklamasını yapmak, böylece toplumsal değişme yasalarını tesbit etmek istemektedir. Zira umran ilmi ideal ve değerlerle değil hayatın gerçekleriyle meşgul olacaktır. Düşünür insan tabiatının medenîliği konusunda filozofların tesbitine katılmakta ve onların toplumsal hayatın zorunluluğuyla ilgili çıkarımlarını benimsemektedir. Ancak İbn Sina'nın, adalet ve düzen fikrini birlikte değerlendiren gerçekçi bakış açısını görmezlikten gelerek medeni hayatla nübüvvet arasında zorunlu bir bağ gören yaklaşımını şiddetle eleştirmektedir (*Mukaddime*, I, 327, 331-332, 335-339). İbn Haldun, modern Batı dillerindeki ‘civilisation’ kelimesiyle karşıla nabilecek olan ‘hadare’ terimini daha ziyade bilimler ve sanatların gelişimiyle yahut zevklerin ineelmesi ve refahın artmasıyla ilişkilendirmek ister. Halbuki bedevi hayat tarzının hüküm sürdüğü, temeddün etmemiş yörelerde bu tür gelişmelere rastlanmaz (*a.g.e.*, III, 1024). Temeddüne has bu tür hayat tarzları ve birikimlerin İbn Haldun'un teorisinde toplum ve devletlerin geçirdiği aşamalarla yakından ilgisi vardır ve bunlar her zaman manevi değerler açısından olumlu gelişmelerin göstergesi sayılmayabilir.”³¹³

³¹³ İlhan Kutluer, a.g.m., s.297.

“Osmanlı Devleti’nin gerileme sürecine girmesiyle birlikte Osmanlı devlet adamları, ulema, düşünür ve tarihçileri, bu gerilemenin sebepleri üzerinde yoğunlaşmış, gerilemenin çöküşle noktalanmamasının mümkün yollarını düşünüp araştırmışlardır. Bu çerçevede ulema, tarihçi ve düşünürlerin, fikirlerinden etkilendikleri, yararlandıkları, hatta çöküşle ilgili teorilerini Osmanlı Devleti’ne -bazı değişikliklerle de olsa- uyarlamaya çalıştıkları bir ilim adamı, bir tarih felsefecisi, bir sosyolog karşımıza çıkmaktadır: İbn Haldun. Bir *çöküş teorisyeni* olan İbn Haldun’un tarih ve toplum görüşü, Osmanlı Devleti’nin gerileme ve çöküşten nasıl kurtarılacağını düşünenler için temel bir başvuru kaynağı idi. İbn Haldun’un görüşlerine olan bu ilgi, İbn Haldunculuk’tan söz ettirecek noktaya gelmişti. Bu bağlamda İbn Haldun’un *Mukaddime*’sini Taşköprüzâde, Kâtip Çelebi, Naîmâ gibi düşünürlerin kaynak olarak kullandıklarını söylemeliyiz.”³¹⁴

Mezkûr sıkıntılardan geçerken Batı medeniyetine tamamiyle intikalin yegâne çözüm olacağı noktasındaki görüşler karşısında Ahmet Mithat’ın tutumu, Tanzimat devri içinde farklı bir konuma sahip olmuştur. Çalışmanın başından bu tarafa ifade edildiği üzere Ahmet Mithat, Batı ve Doğu Medeniyetleri arasında dengeli bir sentezden yana olmuştur. Her iki medeniyet dairesi içinden de faydalı olanların mevcut kültürel yapıyı zedelemeyen yenilenebileceği ve uygulanabileceği fikrindedir.

İbn Haldun’un görüşü, medeniyetin ve bedeviyetin bir takım olumlu ve olumsuz taraflarına odaklanmaktadır. İbn Haldun şehir hayatının tefessühe sebebiyet verdiğini savunmaktadır. Kadını erkekleştirdiğini, erkeği kadınlaştırdığını savunur. Bedeviyette ise sanat ve bilim üretimi söz konusu olamamaktadır İbn Haldun’a göre. Mezkûr yaklaşımlarıyla İbn Haldun, Ahmet Mithat’ın görüşlerini belirlemiş görünmektedir. Bu minvalde doğal olarak *Letâif-i Rivâyât* külliyyatındaki hikâyelerin kurgusunda bariz bir şekilde ele alınan medeniyet-bedeviyet ayrımı temelde İbn Haldun çizgisini takip etmektedir.

Ahmet Mithat’ın *Letâif-i Rivâyât* külliyyâtında, medeniyet bahsini bedeviyet ile kıyas ederek ele aldığı ilk hikâyesi *Firkat* olmuştur. Memduh Bey’in sözleriyle ele

³¹⁴ Ejder Okumuş, “İbn Haldun ve Osmanlı’da Çöküş Tartışmaları”, *Divan* 1999/1, İstanbul, s.183.

alınan medeniyet-bedeviyet ikiliği şu şekilde dillendirilir: “Hatta Memduh’un vird-i zebanı gibi bir lâkırdısı, bir sözü var idi ki, ‘Medeniyet hamî-i hürriyettir derler. Lâkin hamî değil mahî olduğu bedihidir.’ der ve ‘Zira âlemde en büyük kanun bir kavmin âdât-ı melufesidir. Âdât-ı melufe kanun-ı mahvedemez. Çünkü o kanunu yapan yine o hürriyettir. Kanun o hürriyetten çıkmıştır, hürriyet o kanundan değil. Kavanin-i siyasiye denilen şeyler ise hami-i hürriyet olamaz. Çünkü bunu bir hükümdar irade-i müstakilesine tevfikane vaz’ etmiş olabilir. O kanunla halkın kendisinin tahdit eylemiş olduğu bir hürriyet-i mahdude içinde bulunmaya icbar eder. Âdât-ı kavmiye kanunu ise bunun aksinedir. Bedeviyette hürriyeti kanun tahdit etmeyip bilâkis hükm-i kanunu hürriyet tahdit etmiştir. O kanun hürriyet-i kavmiyenin kabul edemeyeceği bir şey hükm edemez. Kavanin-i siyasiye ise hürriyet-i kavmiyenin kabul edeceği şeyleri hükm edemez. Kavanin-i siyasiye ise hürriyet-i kavmiyenin kabul edeceği şeyleri hükm etmeyip ona muhalif olanları cebr eder. Binaberin hami-i hürriyet olan kanun âdât-ı kavmiye ve milliye meydana koyduğu kanundur. Kavanin-i siyasiye aplebi mahi-i hürriyet olur’ muhakematıyla ispata çalışır.”³¹⁵

Görüldüğü üzere Ahmet Mithat, bir hükümdarın tasallutu altında kanunları oluşturulmuş bir medeniyete karşın hürriyetin daha fazla olduğuna inandığı bedeviyeti tercih etmektedir. Zira bedeviyette bir hükümdar tarafından tahdit edilmiş bir hürriyet söz konusu değildir.

“Kendisi zaten bedeviyetle hem-efkâr olduğu gibi Havcır’dan aldığı örnek üzerine Çerkezleri dahi efkâr-ı medeniyeye yakın gördüğünden medeniyet ile bedeviyetin ikisi ortası bir hâlde yaşayabileceğini anladı.”³¹⁶

Memduh’un iç konuşmalarından okuduğumuz bu sözler vasıtasıyla Ahmet Mithat Efendi’nin medeniyet ile bedeviyet arasında bir denge kurmaya çalıştığını görmek mümkün olmaktadır.

Tüm bunların yanında Ahmet Mithat, bedeviyette kız-erkek ilişkilerinin daha serbestane yaşanabildiğini ifade etmektedir. Bu durumu olumlayarak medeniyetteki

³¹⁵ Ahmet Mithat Efendi, “Firkat”, a.g.e., s.129.

³¹⁶ Ahmet Mithat Efendi, “Firkat”, a.g.e., s.131.

kaç-göçün sıkıntılı sonuçlarına değinir. Bedevî kızların “kendileri gayet serbest olduklarından sevdikleri bir delikanlı var ise onunla dahi serbest görüşürler, onlar ile medenîler beyninde şu kadar fark olabilir ki onlar bir delikanlıyı pek güçlkle sevip bir kere seviştikten sonra bir daha ayrılmak mümkün olduğunu hatıra bile getirmezler.” Ayrıca Ahmet Mithat’a göre fikirleri çok farklı alanlara dağılmadığından bedeviyette yaşayan insanlar, bir konu üzerinde düşündüklerinde tam motivasyonla fikr edebilmektedirler.

Ahmet Mithat Efendi’nin bazı hikâyelerinde kendini gösteren bedeviyete, köye olan özlem yahut sitayiş Servet-i Fünûn ehlinde olduğu gibi karamsar bir tablonun neticesi değildir. Tersine hayatın gerçeklerine çözüm üreten olumlu ve üretken bir araçsallıkla yoğrulmuştur. Köy berekettir, üretimdir ve şehri doğuran unsurdur Ahmet Mithat düşüncesinde. Bahtiyarlık isimli hikâyedeki Şinasi Bey’in yücelttiği ve içinde yaşayıp bireysel ve toplumsal terakkiye yol açtığı köy fikri de, maddi ve manevi üretkenliğin kalbi niteliğindedir.³¹⁷

Sonuç olarak denilebilir ki Ahmet Mithat düşüncesi söz konusu olduğunda, medeniyet ve bedeviyet karşıtlığı açısından tercih bedeviyetten yana görünmektedir. Birçok rezaletleri, olumsuzlukları ve hürriyeti kısıtlayan veçheleriyle medeniyet tercihe şayan görünmemektedir. Bedeviyet ise Osmanlı toplumunun içinden geçtiği sıkıntılara çözüm üretebilecek nitelikte maddi ve manevi zenginliklerle örölmüş görünmektedir.

³¹⁷ Ahmet Mithat Efendi, “Bahtiyarlık”, a.g.e., s.324.

SONUÇ

“Müslüman Türklerin Avrupalılarla kalıcı ilişkilerinin tarihi, 11. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu’ya yerleşmeye başlamalarından kısa bir süre sonra meydana gelen Haçlı Seferlerine kadar gider. Türkler açısından beklenmedik bir şekilde savaşla başlayan ilişkiler, tarihi gelişim seyri içerisinde karşılıklı olarak kimlik oluşturma sürecinin de bir parçası olmuş görünmektedir. Avrupalı kendi kimliğini inşa sürecinde “öteki” olarak Anadolu’da Hristiyanlığı zayıflatan unsur olan Türk’ü görmeye başlarken, Türkler de Anadolu’da yurt edinme kararlılıklarına karşı en önemli tehditlerden birinin Avrupalılar tarafından oluşturulduğunu kavramakta gecikmeyecekti. Anadolu Selçuklu Devleti döneminde başlayan bu süreç, onun yıkılış döneminde ortaya çıkan ve kuruluş dinamikleri hâlâ tartışmalı olan Osmanlı Devleti’yle hız kazanarak devam edecekti. Osmanlıların XIV. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa kıtasında siyasi hâkimiyet kurmaya başlaması, Avrupalıların Türkleri “öteki” olarak görmeye isabet ettiğini teyit eder nitelikteydi. Bundan sonra Avrupa’nın birleşik orduları zaman zaman Türklere karşı harekete geçecek, ancak istediklerini el- de edemedi geri döneceklerdi. Avrupalının kimliğinde en önemli izlerden biri şüphesiz Konstantinopolis’in 1453’te Türkler tarafından ethedilmesi idi. Dahası, Kanunî Sultan Süleyman döneminde (1520-1566), Viyana kapılarının zorlanması ve Macaristan’ın önemli bir kısmını ele geçiren Türklerin artık Avrupa’nın iç siyasetine karışacak noktaya gelmeleri Avrupalıların kültüründe iz bırakacak gelişmelerdi.”³¹⁸

“17. yüzyılın ilk yıllarına kadar Avrupalıyı kendine denk görmeyen Türklerin kimliği ilk önemli hasarlardan birini 1606 Zıtva Torok antlaşmasıyla gördü. İlk defa bir Osmanlı padişahı kendisinin bir Avrupa kralına denk olduğunu kabul ediyordu. Bu süreç bir asır sonra Avrupalının üstünlüğünü kabulle sonuçlanmış ve bu defa Türkler “öteki” olarak gördüğü Avrupalıya karşı savunma karakterli kimliğini şekillendirmeye başlamıştı. Ne tesadüftür ki I. Ahmet’le (1603-1617) gelen denkliği kabul, III. Ahmet’le (1703-1730) üstünlüğü kabule dönüşecek, önce kaçınılmaz

³¹⁸ Ş. Tufan Buzpınar, ““Öteki” Üzerinden Hesaplaşma: Celâl Nuri ve Abdullah Cevdet’in Avrupa Tartışmaları Hakkında Bir Değerlendirme”, **Dîvân İlmî Araştırmalar** 19 (2005/2), s. 151-152.

“kötü” olarak algılanan Avrupa, bir kesimin gözünde giderek vazgeçilmez “iyi” konumuna gelecekti. Bu bakış açısına sahip olanların sayısı ve gücü 19. yüzyılda ciddi artış gösterdi. Neredeyse artık Avrupa kaynaklı olmayan reform düşünülemez olmuştu. Osmanlı toplumunun eğitilmiş gençlerinin bir kısmına göre Doğu “viranelerin”, Avrupa ise “kâşânelerin” mekânıydı.”³¹⁹

Osmanlı İmparatorluğu’nun Batı ile karşılaşmasının derinlikli ve uzun vadeli tarihinde 19. yüzyılın belirleyiciliği tartışma götürmez bir boyuttadır. Karşılaşmanın ilk evrelerinden itibaren, ifade edildiği surette, bir gel-git ilişkisi sürdürülmüştür iki medeniyet dairesi arasında. Özellikle Tanzimat ile resmiyet kazanan süreçte yeninin konumu meselesinde büyük ayrışmalar yaşanmıştır. Bu “süreçte, kadim ile cedid ilişkisinin çift yönlü olduğu yani bazen cedidin kadime eklenerek sürekliliği sağladığı; bazen de icad edilen cedid’in, mevcut kadimi yerinden ettiği; ancak ister icadın mevcuda eklenmesi ister icadın mevcudu yerinden etmesi şeklinde olsun her iki durumda da cedidin, kendisine bir yer talep ettiği açıktır.”³²⁰

Çalışmamıza konu olan Ahmet Mithat Efendi’nin tüm bu kadim tecrübe ile yeni gelişmeler karşısındaki konumunun belirlenmesi meselesi önem arz etmektedir. “Bir medeniyet gecikmesinin ateşlediği hırs ve ivedilikle, Osmanlı/İslam toplumunun her alanda ihtiyaç duyduğu teorik teçhizatı tek başına temin etmek ve hitap ettiği boşluğu tek başına doldurmak gibi imkânsız bir ideali şaşırtıcı bir gözü peklikle hayata geçirme çabası”³²¹ içinde olmuştur Ahmet Mithat. Bu nedenle de sürekli okumuş ve elde ettiği malumatı sürekli aktarır olmuştur. Gerek Doğu gerekse Batı tecrübesinden alacaklarını almaktan çekinmemiştir. Hedefi, ait olduğu felsefî, kültürel, sosyal ve siyasal yapının sürdürülebilirliğini temin etmektir. Bu bakımdan değerlendirildiğinde her iki medeniyet dairesi arasında muvazeneli bir yaklaşımı tercih ettiğini görmek mümkündür.

Ahmet Mithat’ın tercüme yaklaşımı, muharririn en özgün taraflarından biridir. Karşısına çıkan yahut arayıp bularak vâkıf olduğu “yeni”yi ele alış tarzı ve onu

³¹⁹ Ş. Tufan Buzpınar, a.g.m., s. 152.

³²⁰ İhsan Fazlıoğlu, “Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Seyir Defteri (Bir Önsöz)”, **Divân İlmî Araştırmalar** 18 (2005/1), s.2.

³²¹ Ahmet Mithat, “Sunuş”, **İktisat Risaleleri**, Erdoğan Erbay-Ali Utku (Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayanlar), Konya, Çizgi Kitabevi, 2005.

yansıması Ahmet Mithat'ın dirayetle arkasında durduğu kendine has niteliklerindedir. Yeni edebî türleri Osmanlı kamusuna tanıtırken ve yeni kavramsal çerçeveleri sunarken, malzemesini daima kendi diline tercüme ederek kullanmıştır. Kendisiyle beraber oluşumunu sürdüren hatta Ahmet Mithat'ın başat aktörlerinden olduğu yeni Osmanlı okuru için “mealên, tadilen, bast, temhîd ve ifrağ eyleyerek” yeni fikirleri derlemiştir. Gerek Doğu'nun gerekse Batı'nın fuzuliyâtını eleştirerek, noksanlarını göstererek ait olduğu toplum için bir sentez oluşturma gayretinde olmuştur.

“Ben, edebî sayılabilecek hiçbir eser yazmadım. Çünkü benim eserlerimin çoğunu yazdığım sıralarda memlekette edebiyattan anlamayanlar nüfusumuzun bilâmübalâğa yüzde doksan dokuzunu teşkil ediyordu. Benim emelim de ekseriyete hitap etmek; onları tenvire, onların dertlerine tercüman olmaya çalışmaktı.”³²² Tanpınar'ın da vurguladığı üzere Ahmet Mithat'ın eseri 1870 senelerinin okuyucu kitlesinin seviyesinden başlar. Devrin büyük isimlerine nispetle değerlendirdiği Mithat Efendi'yi çok da olumlu bir portre içinden resmetmemiştir Tanpınar. Namık Kemâl'in aksine Ahmet Mithat'ın edebî seviyesinin halk seviyesinde olduğu kanaatini tekrarlar.³²³ Ahmet Mithat Efendi bir zamanlar attar çıraklığı yaptığı Mısır Çarşısı esnafının içinde, onlarla yârenlik edermiş gibi yazmıştır Tanpınar'ın yaklaşımında. Yazarın kendi ifadeleriyle de doğrulanan söz konusu yaklaşım çok da haksız değildir. Ne var ki Ahmet Mithat'ın bilinçli bir tercihe dayanarak bu şekilde yazmayı seçtiği hakikatini yadsır görünmektedir.

Ahmet Mithat bilinçli bir tercih neticesinde tercüme edilecek romanların seçiminde okuyucu kitlesini mutlaka göz önünde bulundurur. Yazar, roman konularının ahlaki ve pedagojik bakımdan faydalı olmasına dikkat etmektedir. Zira romanı, bir çeşit bilgilenme ve Avrupa medeniyetini iyi yönleriyle Türk okuyucusuna tanıtmaya aracı olarak da görmüştür.³²⁴

Bir hâce-i evvel olarak Ahmet Mithat, yeni bir çok kavramı ve pratiği halkın

³²² Kâmil Yazgıç, **Ahmet Mithat Efendi: Hayatı ve Hatıraları**, İstanbul, Tan Matbaası, 1940, s.24-25.

³²³ Ahmet Hamdi Tanpınar, **19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006, s.409.

³²⁴ Fazıl Gökçek, “Ahmet Mithat Efendi'nin Çevirileri ve Çeviri Anlayışı”, **Küllerinden Doğan Anka**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012, s.199-200.

diline, kültürüne en uygun surette sokabilmenin aracısı olmuştur. Tanpınar'ın da teslim ettiği bir başarı olarak yazar, Osmanlı toplumunda “okumaya ayrılan saat”³²⁵i tesis etmiştir. Ahmet Mithat, Osmanlı toplumuna roman okumayı öğreten kişi olmuştur.

Ahmet Mithat Efendi'nin halkın idraki ve beğenisine hitap edebilmesini mümkün kılan unsurlardan olarak tercüme stratejileri noktasındaki hassasiyeti de yazarlığının mühim bir parçasıdır. Yalnızca Avrupa romanlarını değerlendirirken değil karşılaştığı tüm yeni kavram ve fikirler için de aynı hassasiyetini harekete geçirmiştir. Yenilikleri kendi medeniyet dairesinin, geleneğin kültürel ve toplumsal yapısının süzgecinden geçirerek ele almıştır. Meseleleri “tadilen” ele almıştır tercümelere yaklaşımında olduğu gibi. Voltaire'in tercüme stratejisine benzetilen³²⁶ bu yaklaşımı ile Ahmet Mithat, “okuyucusu için gereksiz bulduğu bir takım ayrıntıları ayıklamaktan da çekinmemiştir. Gerekli ‘tadilat’ yapıldığı halde Türk okuyucusu için anlamlı veya başka deyişle ‘yararlı’ ya da ‘eğlenceli’ hâle gelmesi mümkün olmayan romanları ise tercüme etmek yerine kendisi bir ‘nazir’ini yazmayı yeğler.”³²⁷

Ahmet Mithat, *Kıssadan Hisse* başlıklı çalışmasından itibaren tüm edebî ve fikrî eserlerinde öğreticilik vasfını, mezkûr tercüme yaklaşımıyla mecz ederek Osmanlı toplumunun hizmetine sunmuştur. İlk dönem eserlerinden olarak *Letâif-i Rivâyât* külliyyâtı da Ahmet Mithat'ın mezkûr niteliklerini tebarüz ettirdiği önemli çalışmalarındandır. Yazarın 1870 yılından başlayarak aralıklarla yazdığı hikâyelerini topladığı bir külliyyât olarak *Letâif-i Rivâyât*, Ahmet Mithat'ın bir çok fikir ve kavramı ele aldığı eserlerinden oluşur. 1894 yılında tamamlanan külliyyât içinde toplam yirmi dokuz hikâye bulunur.

“Ahmet Mithat Efendi'nin Tercüme Yaklaşımı Çerçevesinde Letâif-i Rivâyât'taki Sosyal Kavramlar” başlıklı çalışmamızın ilk bölümünden itibaren Osmanlı Batılılaşması, İslam-Osmanlı Medeniyeti'nde tercüme geleneği ve

³²⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, a.g.e., s.413.

³²⁶ Emel Kefeli, “Ahmet Mithat Efendi ve Tercüme”, **Karşılaştırmalı Edebiyat İncelemeleri**, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2000, s.158.

³²⁷ Fazıl Gökçek, a.g.e., s.201.

anlayışları, 19. Yüzyıl Osmanlı tercüme stratejileri, Ahmet Mithat Efendi'nin hayatı, düşünce dünyası, tercüme yaklaşımı ve hürriyet, esaret, terakki, eğitim, insan-ı kâmil, say ü amel, ilm, cehl ve medeniyet gibi sosyal kavramlarını ele alışını değerlendirdik. *Letâif-i Rivâyât*'taki hikâyeleri temel alarak gerçekleştirdiğimiz çalışmada Ahmet Mithat Efendi'nin özgün bakışını ayırt etmeye çalıştık.

Elde edilen sonuçlar, Ahmet Mithat'ın düşünce dünyasını şekillendiren sentezci yaklaşımının, Osmanlı geleneksel yapısı lehine olacak şekilde Doğu ve Batı medeniyetlerine muvazeneli bir yaklaşım geliştirmesini sağladığı yönündedir. Tercüme yaklaşımında Ahmet Mithat, “yeniden yazım”³²⁸ olarak tanımlanıp André Lefevere tarafından detaylandırılan, geleneksel nazire, şerh ve haşiye geleneğine benzer şekilde hareket etmiştir.

14. yüzyıldan 16. yüzyılın sonuna kadar aktarımlarla oluşumu süren ve “Osmanlı mütercimlerinin içinde hareket ettiği bir Osmanlı interculture”³²⁹ oluşmuştu. “Önceki yüzyıllardan beri süregelen yoğun tercüme ve nazire faaliyetlerinden neşet eden ve bunun sayesinde artık kendine özgü bir özerklik kazanmış olan Türk, Fars ve Arap kültürlerinin kesişim noktasında ortaya çıkan kültür” olarak tanımlanan bu ortak kültür alanındaki tercüme yaklaşımı metinleri kendi dillerine dönüştürerek aktarıyordu. Bunun yanı sıra muhatapın algı ve bilgi düzeyini de dikkate alması bakımından İslâm Medeniyeti tercüme geleneği özgün bir konuma sahipti.

Özellikle “bilim alanında yapılmış çevirilerin mukaddime kısımlarında, mütercimler genellikle çeviriyi hangi muhatap kitleye yönelttiklerini ifade etmişlerdir. Dilin bilgiye ulaşmada bir alet olması, o bilginin muhatapı tarafından anlaşılacak bir dile çevrilmesini gerektirmekte ve bu gereksinimden ötürü ya bilginin kodlandığı diller öğrenilerek bu kodlamaya vakıf olunmakta ya da o bilgi bilinen bir dile (kodlama bi- çimine) çevrilerek muhatapın ulaşması mümkün kılınmaktadır. Bu noktada çevirinin odağında muhatap kitle yer almaktadır. Muhatapın dil yeteneğini

³²⁸ André Lefevere, **Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame**, Londra ve New York, Routledge, 1992.

³²⁹ Haşim Koç, a.g.m., s.353.

ve dile olan vukufiyetine göre çeviri de şekillenmektedir.”³³⁰

Ahmet Mithat Efendi kendi medeniyet dairesinin geleneklerine sâdık kalarak, gerek tema, eser ve kavram tercihlerinde gerekse muhatap kitlenin dikkate alınması noktasındaki hassasiyetlerinde İslâm Medeniyet dairesinin kadîm tercüme yaklaşımını devam ettirir surette eserler vücuda getirmiştir. *Letâif-i Rivâyât*'taki hikâyelerde de aynı hassasiyetin izlerini sürmek mümkün olabilmıştır.



³³⁰ Haşim Koç, a.g.m., s.354.

KAYNAKÇA

Ahmet Mithat Efendi, **Letaif-i Rivayât** (Haz. Fazıl Gökçek-Sabahattin Çağın), İstanbul, Çağrı Yayınları, 2001

Ahmet Mithat Efendi, **Menfâ**, İstanbul, 1293

Ahmet Mithat Efendi, “Yine İkrâm-ı Aklâm, **Malumât**, 11 Eylül 1897

Ahmet Mithat Efendi, **Paris’te Bir Türk**, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000

Ahmet Mithat Efendi, “Schopenhauer’in Hikmet-i Cedîdesi”, **Felsefe Metinleri** (Yay.Erdoğan Erbay-Ali Utku), İstanbul, Babil Yayınları, 2002

Ahmet Mithat Efendi, “Kariîn ile Hasbihal”, **Müşahedât** (Haz. Fazıl Gökçek), İstanbul, Dergâh Yayınları, 2013

Ahmet Mithat, “Sunuş”, **İktisat Risaleleri**, Erdoğan Erbay-Ali Utku (Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayanlar), Konya, Çizgi Kitabevi, 2005

Ahmet Rasim, **Muharrir, Şair, Edib**, (Haz. Kazım Yetiş), İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser, 1990

Akay, Hasan, “İki Batı Arasında Doğu”, **Bir-Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**, sayı:1, İstanbul, 1994, (ayrı basım)

Akay, Hasan, “Modern Türk Şiirinde Çarpıcı Bir İlişki: Elektriğe İlân-ı Aşk!”, İstanbul, **İlmî Araştırmalar** 12, 2012

Akgün, Mehmet, **Materyalizmin Türkiye’ye Girişi**, Elis Yayınları, Ankara, 2014

Akyıldız, Ali, “Tercüme Odası”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013

Akyüz, Kenan, “Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri”, **Türkoloji Dergisi**, s.II, sayı 1, 1969

Altuğ, Fatih, “Letaif-i Rivayât’ın Hayali Cemiyeti”, **Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, cilt/sayı:XLVII

Andı, Fatih, “Bir Medeniyet Algılaması Olarak Ahmet Mithat Efendi’nin Paris’i”, **Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar** (Haz. Nükhet Esen-Erol Köroğlu), İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, 2006

Augier, Emile, **Nedamet mi? Heyhat!**, Çev. Ahmet Mithat Efendi, İstanbul, 1888

Aydın, Mehmet S., “İnsan-ı Kâmil”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013

Bağcı, Serpil, “From Translated Work to Translated Image: The Illustrated Şehnâme-i Türkî Copies,” **Muqarnas**, 2000, c. XVII

Baysun, Cavid, “Eski Mühendishanelerin Kuruluşuna ve Bazı Hocalara Dair” **İstanbul Teknik Okulu 1952 Yılığ**, İstanbul, 1952

Bengi-Öner, Işın, **Çeviri Bir Süreçtir... Ya Çeviribilim**, İstanbul, Sel Yayıncılık, 1999

Bengi-Öner, Işın, “Çeviribilimde Bir Hacı-i Evvel: Ahmet Mithat Efendi”, **Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar**, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006

Berkes, Niyazi, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, İstanbul, Doğu-Batı Yayınları, 1978

Bernal, Martin, **Black Athena: The Afro-asiatic Roots of Classical Civilization I-III**, Rutgers, Rutgers University Press, 1987

Budak, Ali, **Batılılaşma ve Türk Edebiyatı**, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2008
Ortaylı, İlber, Osmanlı’da 18.Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce** (Editörler, Bora T, Gültekingil M), İstanbul, İletişim Yayınları, 2014

Buzpınar, Ş. Tufan, ““Öteki” Üzerinden Hesaplaşma: Celâl Nuri ve Abdullah Cevdet’in Avrupa Tartışmaları Hakkında Bir Değerlendirme”, **Dîvân İlmî Araştırmalar** 19 (2005/2)

Cankara, Murat, Ahmet Mithat Efendi ve Beşir Fuad’a Göre Gerçeklik, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi

Çağrı, Mustafa, “Hürriyet”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013

Çuhadar, Cengiz, “Hürriyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 12:2, 2007

Davutoğlu, Ahmet, “Medeniyetlerin Ben-İdraki”, **Divan**, İstanbul, 1997/1

Davutoğlu, Ahmet, “Medeniyetler Arası Etkileşim ve Osmanlı Sentezi”, (Haz. Coşkun Çakır) **Osmanlı Medeniyeti**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012

Dayanç, Muharrem, “Ahmet Mithat Efendi ve Üss-i İnkılap Üzerine”, **Turkish Studies**, sayı 7/1, Kış 2012

de Kock, Paul, **Üç Yüzlü Karı**, çev. Ahmet Mithat Efendi-Ebüzziya Tevfik, İstanbul, Mihran Matbaası,1877

Demircioğlu, Cemal, From Discourse to Practise: Rethinking “Translation” (*Terceme*) and Related Practices of Text Production in the Late Ottoman Literary Tradition (Söylemden Pratiğe: Osmanlı'nın Son Döneminde Edebî Gelenekte Çeviri (Terceme) ve Metin Üretimi Uygulamalarını Yeniden Düşünmek) Yayınlanmamış doktora tezi.

Demircioğlu, Cemal, “19. Yüzyıl Sonu Türk Edebiyatında ‘Terceme’ Kavramı”, **TUBA**, 27/II, 2003

Demircioğlu, Cemal, “‘Terceme’ ve ‘Çeviri’ Kavramlarını Yeniden Düşünmek”, **TUBA/JTS**, 33/I, 2009

Demircioğlu, Cemal, “Osmanlı Çeviri Tarihi Araştırmaları Açısından “Terceme” ve “Çeviri” Kavramlarını Yeniden Düşünmek”, **Journal of Turkish Studies**, 2009

Demircioğlu, Cemal, “Müntehat-ı Teracim-i Meşahir: An Exploration of Paratext From the Perspective of Cultural Memory”, **I.U. Journal of Translation Studies** 2-2012; 6

Enginün, İnci, **Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2006

İhsan Fazlıoğlu, “Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Seyir Defteri (Bir Önsöz)”, **Divân İlmî Araştırmalar** 18 (2005/1)

Fazlıoğlu, İhsan, “İki Ucu Müphem Bir Köprü: Bilim ile Tarih ya da Bilim Tarihi”, **Kayıp Halka**, İstanbul, Papersense Yayınları, 2014

Fazlıoğlu, İhsan, İ. 07.01.2016 tarihli yayınlanmamış ders notlarından.
Fazlıoğlu, İhsan, “Gökyüzünü Bilmeliyiz Pencereden Bakmadan”, **Anlayış**, Ocak 2005

Fazlıoğlu, İhsan, “Bilimin Osmanlıcası”, (Çevrimiçi)
<http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=47>, 14 Mart 2016

Findley, Carter, V., **Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da**. Çev. Ayşen Anadol. İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999

Georgeon, François, “L’Economie Politique selon Ahmed Midhat”, **Première Rencontre Internationale sur l’Empire Ottoman et la Turquie Moderne**. (Ed.Edhem Eldem), İstanbul ve Paris: Isis Yayıncılık, 1991

Gökçek, Fazıl, “Letaif-i Rivayat Hakkında”, **Letaif-i Rivayat** (Haz. Fazıl Gökçek-Sabahattin Çağın), İstanbul, Çağrı Yayınları, 2001

Gökçek, Fazıl, “Ahmet Mithat Efendi’nin Çevirileri ve Çeviri Anlayışı”,
Küllerinden Doğan Anka, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012

Görgün, Tahsin, “İslami Tefekkür Geleneği ve Önemi”, **Bilimname VI**, 2004/3
Ricoeur, Paul, **Çeviri Üzerine**, çev. Sündüz Öztürk Kasar, İstanbul, Yapı Kredi
Yayınları, 2008

Görkaş, İrfan, “Ahmet Mithat Efendi ve Hikmet-i Cedide”, **A.Ü. Türkiyât
Araştırmaları Dergisi (TAED)**, 44, Erzurum, 2010

Gutas, Dimitri, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür**, çev. Lütfi Şimşek, İstanbul,
Kitap Yayınevi, 2011

Itamar Even-Zohar, “The Making of Culture Repertoire and the Role of Transfer”,
Translations(Re)shaping of Literature and Culture (haz.Saliha Paker), İstanbul,
Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002

İhsanoğlu, Ekmeleddin, “Beşiktaş Ulemâ Grubu”, **Osmanlı İlmî ve Meslekî
Cemiyetleri**, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1987

İhsanoğlu, Ekmeleddin, **Büyük Cihaddan Frenk Fodulluğuna**, İstanbul, İletişim
Yayınları, 1996

İpşirli, Mehmet, “Lale Devrinde Teşkil Edilen Tercüme Heyetine Dair Bazı
Gözlemler”, **Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri** (Haz.)Ekmeleddin İhsanoğlu,
İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1987

Kalın, İbrahim, **İslam ve Batı**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2007

Kâmil Yazgıç, **Ahmet Mithat Efendi: Hayatı ve Hatıraları**, İstanbul, Tan
Matbaası, 1940

Kaplan, Ramazan, “Klasikler Tartışması (Başlangıç Dönemi)”,
<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/12/850/10761.pdf>

Kara, İsmail, **Bir Felsefe Dili Kurmak Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin
Türkiye’ye Girişi**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012

Karadağ, Ayşe Banu, “‘Batı’nın Çevirilmesini ‘Medeniyet’ Odağıyla Yeniden
Okumak: Tanzimat Dönemi/Sonrası Çeviriler ve ‘Çekinceli’ Cesur Çevirmenler,
Tanzimat Edebiyatı Osmanlı İstanbulu’nda Modern Edebi Kültür (Haz, Fatih
Altuğ-Mehmet Fatih Uslu), İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014

Kefeli, Emel, “Ahmet Mithat Efendi ve Tercüme”, **Karşılaştırmalı Edebiyat
İncelemeleri**, İstanbul, Kitabevi
Yayınları, 2000

Kerman, Zeynep, “Ahmet Mithat Efendi”, **Tanzimat Edebiyatı** (Haz. İsmail Parlatur, İnci Enginün, Ahmet B. Ercilasun, Zeynep Kerman, Abdullah Uçman, Nurullah Çetin), Ankara, Akçağ Yayınları, 2006

Kingsley, Peter, **In the Dark Places of Wisdom - Reality**, California, The Golden Sufi Center, 1999

Koç, Haşim, “Osmanlı’da Tercüme Kavramı ve Tanzimat Dönemindeki Edebî Tercümelere Dair Çalışmalar”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 4, Sayı 8, 2006

Koç, Okan, “Toplumsal Değişim Sürecinde Ahmet Mithat Efendi’nin Eğitim Anlayışı”, International Symposium Sustainable Development (ISSD’09) June 9-10, Bosnia and Herzegovina, 2009

Kolcu, Ali İhsan, **Türkçe’de Batı Şiiri**, Ankara, Salkım Söğüt Yayınları

Korlaelçi, Murtaza, “Pozitivist düşüncenin İthali”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 1**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014

Kutluer, İlhan, “Medeniyet”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013

Lefevere, André, **Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame**, Londra ve New York, Routledge, 1992

Macit, Muhittin, “Tercüme Hareketleri”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2013

McNeill, William H, **Dünya Tarihi**, çev. Alaeddin Şenel, Ankara, İmge Kitabevi, 2003

Meriç, Cemil, “Hugo mu, Zola mı?”, **Kırk Ambar I. Cilt**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1980

Meriç, Cemil, “Su Alan Gemi”, **Bu Ülke**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985

Meriç, Cemil, “Kırılan Rebap”, **Mağaradakiler**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1980

Naci, Muallim, **Şöyle Böyle**, İstanbul, Şirket-i Mürettebiye, 1885

Okay, M. Orhan, “Ahmed Mithat Efendi”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989

Okay, Orhan, “Türk Romanına Köy Mevzuunun Girişinde Unutulan Bir İsim: Ahmet Mithat Efendi”, **Sanat ve Edebiyat Yazıları**, İstanbul, 1990

Okay, Orhan, **Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005

Okay, Orhan, **Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2008

Okumuş, Ejder, “İbn Haldun ve Osmanlı’da Çöküş Tartışmaları”, **Divan** 1999/1, İstanbul

Öner, Necati, **Tanzimat’tan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı**, Ankara, Divan Kitap, 2012

Özdemir, Mehmet – Süğümlü, Üzeyir, “Ahmet Mithat Efendi’nin Jöntürk Romanında Medeniyet Algısı”, **Turkish Studies**, Ankara, Volume 9/3, Kış 2014

Paker, Saliha, “Türkiye Odaklı Çeviri Tarihi Araştırmaları, Kültürel Hafıza, Unutuş ve Hatırlayış İlişkileri”, **Journal of Turkish Studies**, 2004;28/1

Paker, Saliha, “The 1897 ‘Classics Debate’ As a Focus for Examining Change in Ottoman Conceptions of Translation”, **Translating Others**, Theo Hermans (yay.), Manchester: St. Jerome, 2006, c. II

Paker, Saliha, “Terceme ve Nazire Olarak Çeviri: Kültüre Bağlı Kavramlar ve Osmanlı Çeviri Tarihi Araştırmalarına Bir Kavramsal Çerçeve Kurmak”, **Journal of Turkish Studies**, cilt 33, sayı 2, 2009

Paker, Saliha, “Terceme, Te’lif ve Özgünlük Meselesi” **Metnin Halleri: Osmanlı’da Telif, Tercüme ve Şerh** (Haz. Hatice Aynur-Müjgan Çakır-Hanife Koncu-Selim S. Kuru-Ali Emre Özyıldırım), İstanbul, Klasik Yayınları, 2014

Parla, Jale, “Rakım Efendiden Nurullah Beye Cemaatçi Osmanlılıktan Cemiyetçi Türk Milliyetçiliğine Ahmet Mithat’ın Romancılığı”, **Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar**, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006

Parla, Jale, “Önsöz”, **Araba Sevdası** (Haz. Fatih Altuğ), Recai-zâde Mahmut Ekrem, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015

Pistor-Hatam, Anja, “The Art of Translation: Rewriting Persian Texts from the Seljuks to the Ottomans”, **Essays on Ottoman Civilization: Proceedings of the XIIth Congress of the Comité International d’Etudes Pré-Ottomanes et Ottomanes, Praha, 1996**, Prag, Academy of Sciences of the Czech Republic Oriental Institute, 1998

Saffet Nezihi, “Tercümelerimiz”, **Malumât**, 26 Mart 1902

Tabakoğlu, Ahmet, “Osmanlı Mirası”, , **Osmanlı Medeniyeti** (Haz.Coşkun Çakır), İstanbul, Klasik yayınları, 2005

Tanpınar, Ahmet Hamdi, **19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006

Tansal, Fevziye Abdullah, “Muallim Naci ve Tercüme”, **Tercüme Dergisi**, 4. cilt, 22. sayı, 1943

Toska, Zehra, “İleriye Yönelik Araştırmalarla İlgili Olarak Eski Türk Edebiyatı Sahasında Yazılmış Olan Tercüme Metinleri Değerlendirmelerde İzlenecek Yöntemler Ne Olmalıdır?”, **TUBA**, Agâh Sırrı Levend Hatıra Sayısı, 2000, c. XXIV, sy. 1

Ülgen, Erol, **Ahmet Mithat Efendi’de Çalışma Fikri**, İstanbul, Ahilik Araştırma ve Kültür Vakfı Yayınları, 1994

Ülken, Hilmi Ziya, **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011

Venuti, Lawrence, “Strategies of Translation”, **The Invisibility of Translator**, (haz. Mona Baker), London and New York:Routledge, Routledge Encyclopedia of Translation Studies, 1998

Vermeer, Hans J., **A Skopos Theory of Translation (Some Arguments For and Against)**, Heidelberg:TEXTconTEXT-Verlag., 1996

Yazgıç, Kâmil, **Ahmet Mithat Efendi: Hayatı ve Hatıraları**, İstanbul, Tan Matbaası, 1940

Waardenburg, Jacques, “Reform”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013