STUCK BETWEEN TWO WORLDS: KARAMANLIDIKA LITERARY PRODUCTION, EVANGELINOS MISAILIDIS AND *TEMAŞA-İ DÜNYA VE CEFAKÂR U CEFAKEŞ* AS A CASE OF REWRITING

ŞEHNAZ ŞİŞMANOĞLU ŞİMŞEK

BOĞAZİÇİ UNIVERSITY
2014

ROMANI ‘İKİ KİLİSE ARASINDA BÎNAMAZ’ KILMAK: KARAMANLICA EDEBİ ÜRETİM, EVANGELİNOS MİSAİLİDİS VE BİR YENİDENYAZIM ÖRNEĞİ OLARAK *TEMAŞA-İ DÜNYA VE CEFAKÂR U CEFAKEŞ*

ŞEHNAZ ŞİŞMANOĞLU ŞİMŞEK

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ
2014

STUCK BETWEEN TWO WORLDS: KARAMANLIDIKA LITERARY PRODUCTION, EVANGELINOS MISAILIDIS AND *TEMAŞA-İ DÜNYA VE CEFAKÂR U CEFAKEŞ* AS A CASE OF REWRITING

Dissertation submitted to the
Institute for Graduate Studies in the Social Sciences
in partial fulfillment of the requirements for the degree of

Doctor of Philosophy
in
Turkish Language and Literature

by
Şehnaz Şişmanoğlu Şimşek

BOĞAZİÇİ UNIVERSITY
2014

Dissertation Abstract

Şehnaz Şişmanoğlu Şimşek, "Stuck Between Two Worlds: Karamanlidika Literary Production, Evangelinos Misailidis and *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş* As a Case of Rewriting"

This dissertation aims to situate in modern Turkish literature a narrative fiction, previously overlooked by Turkish literary historians, called *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş* (1871-1872) by Evangelinos Misailidis (1820-1890), an Ottoman Christian-Orthodox citizen.

The dissertation is built on three objectives: First of all, Karamanlidika literature is foregrounded as one of the significant aspects forming the plurality of nineteenth century Ottoman literature. Secondly, Karamanlidika literature is analysed in terms of its processes of production and multidimensional relations of dominance with contemporary Ottoman-Muslim-Turkish and Greek literatures analysing *Temaşa-i Dünya* as a case study. The third objective is to criticise the argument that *Temaşa-i Dünya* is just an imitation of the Greek novel *O Polipathis* (1839).

Using mainly Gérard Genette's theoretical framework and narratological concepts, it can be said that Misailidis has significantly transformed *Polipathis* semantically and literarily, by changing the style and the language of the narrative, adding different characters, stories and contexts as well as traditional folklore forms having muslim and non-muslim origins. Hence, this study also focuses on the problem of the rewriting of a text using varied writing strategies.

The major factor determining the content, literary features and the genre of *Temaşa-i Dünya* is "liminality"; described as "being in a threshold state 'betwixt and between' existing orders." A member of the Turcophone Anatolian Orthodox community, often treated as being an anomaly by the Grecophone Greek authorities from the second half of the nineteenth century onwards, Misailidis, stuck between Ottoman/Greek, Muslim and Anatolian identities, created a narrative which is "liminal" in various aspects. The text moves between the ideology of the Greek Enlightenment, the social and linguistic Ottoman-Greek and Ottoman-Muslim traditions and the Christian Orthodox religion.

Finally, this dissertation claims that, as it contains a diversity of genres and speech as well as new narrative possibilities, *Temaşa-i Dünya* is an original novel that reveals the multicultural Ottoman world and Ottoman literature in the nineteenth century.

Tez Özeti

Şehnaz Şişmanoğlu Şimşek, "Romanı 'İki Kilise Arasında Bînamaz' Kılmak: Karamanlıca Edebi Üretim, Evangelinos Misailidis ve Bir Yenidenyazım Örneği Olarak *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş*"

Bu tezde, Türkçe edebiyat tarihlerinin pek çok nedenden ötürü görmezden geldiği, Yunan harfli Türkçe (Karamanlıca) olarak, Hıristiyan Ortodoks bir Osmanlı vatandaşı Evangelinos Misailidis (1820-1890) tarafından yazılmış bir kurmaca metin olan *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş* (1871-1872) modern Türkçe edebiyat içerisinde konumlandırılmaya çalışılmıştır.

Bu konumlandırmanın tezde üç hat üzerinden yürüdüğü söylenebilir. Çalışmada bir yandan Osmanlı edebiyatının çoğulluğu, bu çoğulluğun önemli bir ayağı olan Karamanlıca edebi üretimiyle görünür kılınmaya çalışılmakta, öte yandan *Temaşa-i Dünya* üzerinden söz konusu edebiyatın üretilme koşullarının, Müslüman-Türk ve Yunan edebiyatları gibi diğer çağdaş edebiyatlarla tahakküm içeren çok boyutlu ilişkisi irdelenmektedir. Tezin üçüncü ayağı ise, *Temaşa-i Dünya*'yı, Yunanca yazılmış *O Polipathis* (1839) adlı romanın "taklit bir metni" olarak değerlendiren görüşün eleştirisinden oluşmaktadır.

Temel olarak Gérard Genette'in kuramsal çerçevesi ve anlatıbilimsel kavramlarıyla bakıldığında; Misailidis'in *Polipathis*'i hem anlamsal hem de yazınsal açıdan dönüştürdüğü, dilini ve üslubunu değiştirdiği, ona birçok farklı karakter, hikâye ve bağlam eklediği ve müslim ve gayrimüslim kaynaklardan beslenen geleneksel folklor biçimlerini kattığı görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, bir yazarın bir metni farklı stratejiler kullanarak nasıl "yeniden yazıp" dönüştürebileceği meselesine de odaklanmaktadır.

Temaşa-i Dünya'nın içeriğini belirleyen ve türsel özelliklerini etkileyen kurucu kavram ise, var olan düzenlerin arasında olma hali olarak tanımlanabilecek "eşiktelik"tir. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Grekofon/Rum otoriteler tarafından Türkofon olmaları nedeniyle bir anomali olarak algılanmaya başlanan Anadolulu Ortodoks Hıristiyanların bir ferdi olarak; Osmanlı/Rum, Müslüman ve Anadolulu kimlikleri arasında kalan Misailidis'in ürettiği eserde de "eşikte" olma özellikleri görülmektedir. Metin, toplumsal ve dilsel olarak beslenilen Osmanlı Rum ve Müslüman geleneklerinin, dinsel olarak mensup olunan Hıristiyan-Ortodoks inancının ve Yunan Aydınlanma ideolojisinin arasında, onları dönüştürerek yazılmıştır.

Sonuç olarak tezde, *Temaşa-i Dünya*'nın; içerdiği türsel ve söylemsel çeşitlilik ve sunduğu yeni anlatım olanaklarıyla, on dokuzuncu yüzyılın çokkültürlü Osmanlı dünyasını ve edebiyatını anlamamızda yol gösterici özgün bir roman olduğu öne sürülmektedir.

CURRICULUM VITAE

NAME OF AUTHOR: Şehnaz Şişmanoğlu Şimşek

PLACE OF BIRTH: İstanbul, Turkey

DATE OF BIRTH: 17.09.1977

GRADUATE AND UNDERGRADUATE SCHOOLS ATTENDED
Boğazici University.
Bilkent University.

DEGREES AWARDED
Master of Arts, 2003, Department of Turkish Literature, Bilkent University.
Bachelor of Arts, 2000, Department of Philosophy, Boğazici University.

AREAS OF SPECIAL INTEREST
Nineteenth and Twentieth Century Modern Turkish Literature, Karamanlidika Literature, Minority Literatures, Literary History, Intertextuality and Rewriting in Literature, Serialized Novel.

PROFESSIONAL EXPERIENCE
Coordinator of Turkish Language and Literature Courses, Kadir Has University, 2009- Instructor of Turkish Language and Literature Courses, Sabancı University, 2004-2009.
Instructor of Turkish Language and Literature Courses, Yeditepe University, 2003-2004.

GRANTS:
Turkish Cultural Foundation, Scholarship in Ottoman Greek Studies, 2010.

PUBLICATIONS

"Cibali Tütün ve Sigara Fabrikası Gezi Rehberi." Panorama Khas (Bahar 2014): 62-65.

"Türkiye'de Bir Tiyatro Fenomeni: Cibali Karakolu." *Panorama Khas* (Kış 2014): 46-49.

"Mübadele Edilen Hayatların Emanet Çeyizi." *Panorama Khas* (Güz 2013): 12-13.

"İstanbul'un Tadı Tuzu: Rum Mutfağı." *Panorama Khas* (Yaz 2013): 61-63.

"Haliç'teki Hayat Işığı: Balat Or-Ahayim Hastanesi." *Panorama Khas* (Bahar 2013): 4-7.

"Cibali'nin Yasaklanmış Hollywood Filmi." *Panorama Khas* (Yaz 2012): 4-7.

"Çulluk ile Fabrika İşçisi Kadınlar Arasındaki Metafor." *Panorama Khas* (Bahar 2012): 50-52.

"Şükrü Hanioğlu Röportajı: Türkiye Toplumu Tarihsizleştirildi!" *Panorama Khas* (Kış 2012): 16-19.

"Fener'deki Komşumuz: Evangelinos Misailidis." *Panorama Khas* (Güz 2011): 18-21.

"The Yeniçeriler of Ioannis Gavriilidis: A Palimpsest in Karamanlidika." *Turkish Speaking Christians, Jews and Greek Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire* içinde, ed. Evangelia Balta ve Mehmet Ölmez, 245-275. İstanbul: Eren Yayınları, 2011.

"The *Anatoli* Newspaper and the Heyday of the Karamanli Press." *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th-13th September 2008)* içinde, ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler, 109-123. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

"İçe Dönük Bir Kapı" Olarak Necatigil Şiiri. *Asfalt Ovalarda Yürüyen Abdal: Behçet Necatigil.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010. 52-63.

"Melih Cevdet Anday'ın Garip Dönemi: Avangard mı, Modern mi?" *Bütün Yüzyılları Yaşadım içinde, 26-38.* İstanbul: Alkım Yayınları, 2004.

"Fıkra, Gülmece Kuramları ve Anlatım Ortamı". *Millî Folklor* 55 (Sonbahar 2002): 31-5. (Together with Müge Canpolat)

"'Denizi Özleyenler İçin'de Söylen'ler ve Söylenmeyenler." *E* 37 (Nisan 2002): 85-86 (Together with Müge Canpolat)

"Tanpınar İçin Yüz Yazı: '*Bir Gül Bu Karanlıklarda.'" Kanat* 9 (Bahar 2002): 12.

"Mahur Beste'de Ayna'lanan 'Eksiklik' Sorunu." *E* 41 (Ağustos 2002): 77-78.

"Şafak'ta 'Suçlan'mak." *E* 42 (Eylül 2002): 97-98.

"Halide Edip: Cumhuriyetin Asi Kızı." *Virgül* 40 (Nisan 2001): 49-51.

"Bursa ve Zaman". *Varlık* 1111 (Nisan 2000): 66-68.

PROCEEDINGS:

"Çulluk Bir İşçi Romanı mı?", *Mahmut Yesari Sempozyumu*, Kadir Has Üniversitesi, İstanbul, 28 Şubat 2014.

"Karamanlıcanın Başöğretmeni: Evangelinos Misailidis", *Osmanlı İmparatorluğunda Müslim ve Gayrimüslim Tebaanın Dilleri ve Alfabeleri*, Yunanistan İstanbul Başkonsolosluğu, İstanbul, 28 Kasım 2013.

"Karamanlidika Literary Production at the end of 19th century as Reflected in the Pages of Anatoli", III. International Workshop of Karamanlidika Studies," Nevşehir, 3 Kasım 2013.

"Sıradışı Bir Mübadele Romanı: *Mehmet Yaşın'ın Sınırdışı Saatler*'i", *Lozan'a Yeniden Bakmak 90. Yılında Lozan Konferansı,* İstanbul Bilgi Üniversitesi, 27-28 Eylül 2013.

"Ottoman Greeks in Conflict: The Case of Karamanlides in the 19th Century", *The Greek Experience Under Ottoman Rule,* Princeton University Seeger Center for Hellenic Studies Workshop, Atina, 5-8 Temmuz 2013.

İspanya'dan İstanbul'a": Karamanlı Pikaro Favini", *Uluslararası Türk ve Dünya Edebiyatları Arasında Etkileşimler Sempozyumu*, Karaelmas Üniversitesi, Zonguldak, 24-26 Mayıs 2012.

"Evangelinos Misailidis: The Voice Of the Unheard In 19th Century Ottoman Society," *WATS VIII: Ethnic Tensions and Violence at the end of the Ottoman Empire*, Amsterdam, 27-30 Ekim 2011.

"Temasa-i Dunya of Evangelinos Misailidis: Inbetweenness of a Multicultural Ottoman Novel," *Minority Literatures of Istanbul: Geography, Politics, and the Question of Literary Orientation," ACLA Conference*, Vancouver, 31 Mart- 3 Nisan 2011.

"'Gerçi Rum isek de Rumca Bilmez Türkçe Söyleriz': Karamanlıca Edebiyat 'Hem o Hem Öteki,'" *Milli Edebiyat Akımı Çerçevesinde Edebiyat ve Milliyetçilik İlişkisine Yeniden Bakmak*, Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü and German Orient Institute, 24-25 Eylül 2010.

"On Armenian Minority in Turkey: Minority? Foreigner? Citizen?" *Between Past and Future: Oral History, Memory and Meaning,* Prag, 7-11 Temmuz 2010.

"Yannis Gavrilidis'in Karamanlıca Yeniçeriler'i," *Yazıdan Söze Sempozyumu*, Boğaziçi Üniversitesi, Mayıs 2010.

"*Çalınan Savaş*: *Yaban*'ı "Yeniden-Yazmak," *Yazıdan Söze Sempozyumu*, Boğaziçi Üniversitesi, Mayıs 2008.

"*Anatoli*: The Heyday of Karamanli Press," *First International Conference of Karamanlidika Studies*, Kıbrıs, 10-13 Eylül 2008.

"'İçe Dönük Bir Kapı' Olarak Necatigil Şiiri," *Asfalt Ovalarda bir Abdal: Behçet Necatigil Sempozyumu,* Bilkent Üniversitesi, Nisan 2005.

"*Akabi Hikâyesi*'nde Anlatıcı Söylemi," *Türk Edebiyatı Bölümü Genç Eleştirmenler Sempozyumu III*, Bilkent Üniversitesi, Nisan 2002.

"Anday'ın Garip Dönemi: Avangard mı? Modern mi?" *Melih Cevdet Anday'ın Şiiriyle "Geleceği Yaşamak" Sempozyumu*, Bilkent Üniversitesi, Aralık 2002.

"Behçet Necatigil ve 'Hikmet Burcu'nda Eleştiri," *Türk Edebiyatı Bölümü Genç Eleştirmenler Sempozyumu II*, Bilkent Üniversitesi, Ankara, Aralık 2002.

"Roman Jakobson ve Dilin Şiir Hâli," *Türk Edebiyatı Bölümü Kuramlar ve Araştırmalar Sempozyumu*, Bilkent Üniversitesi, Aralık 2000.

TEŞEKKÜR

Uzun sürmüş bir tezin sonunda teşekkür etmem gereken çok kişi var. Ama öncelikle bu tez konusu henüz bir nüve halindeyken bana inanan, beni destekleyen, tezle ilgili meselelere pratik çözümler üreten, bu çalışmanın her aşamasında bana yardımcı olan tez danışmanım Yard. Doç. Dr. Erol Köroğlu'na canı gönülden teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Tez izleme komitesinde yer alan ve tezin şekillenmeye başladığı andan itibaren yapıcı eleştirileriyle beni motive eden hocalarım Doç Dr. Halim Kara ve Yard. Doç. Dr. Zeynep Uysal'a; jürimde yer alarak tezimi değerlendirmeyi kabul eden Doç. Dr. Nur Gürani Arslan'a ve özellikle yayımlanmasında büyük emeği geçen *Kritik* dergisi "Tanzimat" sayısıyla bu tezin önemli ilham kaynaklarından biri olan Yard. Doç. Dr. Fatih Altuğ'a çok teşekkür ederim.

Doktorada kendisinden aldığım "anlatıbilim" dersiyle ufkumu açan ve bu tezde kullandığım pek çok kavram üzerine düşünmemi sağlayan hocam Prof. Dr. Nüket Esen'e teşekkürlerimi sunarım.

Bu tezi yazarken birçok değerli akademisyen ve araştırmacıyla tanışma fırsatı buldum. Bunların arasında Karamanlıca çalışmaların duayeni Prof. Dr. Evangelia Balta'yı anmalıyım. Hem çalışmalarıyla bu tezi biçimlendiren hem de 2008'den beri düzenlediği Karamanlıca atölye çalışmalarına beni de dâhil ederek bu alanda ilerlememi sağlayan, özverili ve disiplinli çalışma azmiyle her zaman yol gösterici olan Eva Hoca'ya şükranlarımı sunuyorum. Söz konusu atölyelerde ve katıldığım diğer sempozyumlarda tanıştığım ve dinlediğim araştırmacıların ve onların çalışmalarının da bu teze katkısı büyüktür. Bu vesileyle hepsine ama özellikle yayımlanmadan önce makalelerini benimle paylaşma inceliğine gösteren Matthias Kappler'e, sorularımı titizlikle yanıtlayan ve bana sordukları sorularla bu tezi pek

çok açıdan geliştiren, çalışmalarından büyük ölçüde yararlandığım Johann Strauss, Laurent Mignon, Stefo Benlisoy, Dimitri Gondicas, Molly Greene, Mehmet Ölmez, Sabri Koz ve Vangelis Kechriotis'e de çok teşekkür ederim.

Çalışmam boyunca birçok kurumun desteğini gördüm. Atina'daki araştırmalarım sırasında başta Küçük Asya Araştırmaları Merkezi Müdürü Stavros Anestides olmak üzere, Gennadios ve *Etniko İdrima Erevnon* (Milli Helenik Araştırma Kurumu) kütüphanesi yetkilileri bana cömertçe arşivlerini açtılar. Turkish Cultural Foundation, Atina'daki çalışmalarımı bir bursla destekledi. İstanbul Orient Enstitüsü Kütüphane Müdürü Dr. Astrid Menz ve diğer kütüphane çalışanları *Anatoli*'nin sayfaları arasında saatlerce kaybolmama izin verdiler. Hepsine müteşekkirim. Lozan Mübadilleri Derneği Yunanca dil kursundaki başta değerli hocalarım Magda ve Ari Çokona olmak üzere arkadaşlarım, Yunanca öğrenmeyi benim için Platonik bir "*symposium*"a, "şölen"e çevirdiler, varlıklarıyla tez sıkıntımı hafiflettiler. Varolsunlar. Ayrıca, Kadir Has Üniversitesi Rektörlüğü'ne, çalışmalarımı yürütebilmem için bana gerekli izinleri verdiği ve bazı sempozyum katılımlarımı maddi olarak da desteklediği için çok teşekkür ederim. İki kıta arasında yolda geçen ömrümü verimli bir çalışma ortamına dönüştüren, Beykoz Şehir Hatları Vapurları'nın ve personelinin de burada hakkını teslim etmeliyim.

Pek çok araştırmacı, akademisyen ve dost bu teze farklı açılardan katkı sundular, zenginleştirdiler. Andreas Bloom, *Polipathis*'i harikulade bir biçimde çevirerek tezin son şeklini almasında çok önemli bir katkı sağladı. Ona ve beni onunla tanıştıran sevgili dostum Songül Tuncalı'ya minnettarım. Turkuaz Sahaf'tan Püzant Akbaş, "sahaf-ı bî-insaf" olmayarak beni *Temaşa-i Dünya*'nın kendisiyle tanıştırdı. Maria Demestika, Katherina Stathi ve Strati Tarinas, tez için gerekli bazı kitap ve dokümanları bana ulaştırdılar. Dostlarım Özge Soylu Bozdağ, Ayten

Sönmez, Hülya Bulut ve Erdem Zeren Sözen onlara ne zaman ihtiyacım olsa yanımda oldular, moral verdiler.

Kadir Has Üniversitesi'ndeki mesai arkadaşlarım; en başta İpek İli Erdoğmuş beni bıkmadan dinledi, moral verdi, tez sürecinin zorluklarına ortak oldu. Yunus Akarsu ile birlikte "teknoloji danışmanlığımı" üstlendiler, iş yükümü hafiflettiler; Deniz Kozat, İpek Gürsel Tapkı, Ayten Görgün Smith, doktora sürecini paylaştığımız Tuğçe Uygurtürk Gazel ve N. Buket Cengiz mesai saatlerime varlıklarıyla anlam kattılar, hepsine çok teşekkür ederim.

Elif Bayraktar Tellan, yalnızca çeyrek asırdır en yakın dostum olarak değil, bu kez bir Osmanlı tarihçisi olarak bana yol gösterdi, kaynaklarını paylaştı, yazdıklarımı okudu, değerlendirdi, kendisine müteşekkirim. Ortaokulda *rembetiko* dinleyerek başlayan ve Atina'da devam eden Yunanca sevgimizin her ikimizi benzer akademik alanlara taşımasından ayrıca büyük mutluluk duyuyorum.

Ve son olarak ailem. Bana çoğu zaman kalabalık bir Osmanlı konağını hatırlatan "geniş ailem." İsimlerini burada tek tek anamayacağım ailemin bütün fertlerine, en başta ise edebiyata olan ilgimin temel müsebbibi olan annem Zülâl Şişmanoğlu ve babam Rafet Şişmanoğlu'na, ablam Şermin Şişmanoğlu ve Nazlı'ma, ayrıca halam Emine Aydın ve eniştem Mehmet Aydın'a, Uçkun ve Mumcu ailelerine, her zaman olduğu gibi hayatımın bu evresinde de gösterdikleri özveri ve destekleri için minnettarım. Özellikle de amcam Şevket Şişmanoğlu'na, sıkıntılı anlarımda çok uzaklardan arayıp bana moral verdiği ve bana her zaman inandığı için ve kuzenim Semra Aydın'a, bitmeyen enerjisi ve neşesiyle günlerimi aydınlattığı için nasıl teşekkür etsem azdır. Ayrıca Şimşek ve Ayan ailelerine ihtiyacımız olan her an yanımızda oldukları için çok teşekkür ederim.

Ve eşim. Yaptığım bütün çalışmalarda benimle aynı heyecanı taşıyan, *Temaşa-i Dünya*'yı hem okuyup, hem de "yazan" ve pes etmeme asla izin vermeyen eşim Mehmet Şimşek'e eksilmeyen sevgisi ve desteği için müteşekkirim.

Ve oğlumuz Ahmet. Bütün ertelemelere direnerek, tez tamamlanmadan doğmayı "başaran," varlığı ile dünyamızı güzelleştiren oğlumuzun belki yıllar sonra bu tezi okuyacak olmasından büyük heyecan duyuyorum. Bu vesileyle tezin son aşamalarında hayatımıza giren ve her anlamda bizim için yaşamı kolaylaştıran Ahmet'in "Sevgi Teyzesi" Sevgi Yalçın'a ve ailesine de emekleri için teşekkürlerimi sunuyorum.

Temaşa-i Dünya'nın "Hayırhah ve İtibarlu Müşterileri"ne

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ xv

I. BÖLÜM: GİRİŞ 1

II. BÖLÜM: BİR İMPARATORLUK EDEBİYATI OLARAK KARAMANLICA EDEBÎ ÜRETİM VE EVANGELİNOS MİSAİLİDİS 23

Karamanlıca Edebi Üretim 23

Karamanlıca Edebi Üretimi Belirleyen Tarihsel ve Toplumsal Koşullar: Dil ve Din Arasında Karamanlı Kimliği 33

Karamanlıca Edebi Üretimde Evangelinos Misailidis'in Yeri..... 64

III. BÖLÜM: *TEMAŞA-İ DÜNYA VE POLİPATHİS*: İKİ BENZER ANLATI İKİ FARKLI EDEBİ PROJE 82

İki Önsöz: "Roman", "*Mithistorie*" ya da "Halât-ı Hikâye" mi?..... 85

Temaşa-i Dünya'da Farklılaşan Anlatıbilimsel Öğeler: Olay Örgüsü, Zaman, Mekân ve Kapanış 100

IV. BÖLÜM: *TEMAŞA-İ DÜNYA*'DA ANLAMSAL DÖNÜŞTÜRME 119

Temaşa-i Dünya'da Kimlik: "İki Kelisa Arasında Kalmış Bînamaz" 119

Anadoluluk: Atik Yunanların "Hafîdleri" Olmak 120

Karamanlılık: Hem O Hem Öteki Olmak..... 129

Din ve Kimlik: Hem Dindar Hem Kilise Muhalifi Olmak 132

Yunan Bağımsızlığı'na Karşı "Tanzimatçı" Olmak 146

Osmanlı'da Rum, Helen ya da Grek Olmak 154

Temaşa-i Dünya'da Zaman, Mekân ve Kapanış 169

Zaman: Geciktirilen "Vaka-yı Hayriye" 169

Mekân: "Bizim Anadolu"..... 183

Tek Son-Çoklu Kapanış 190

V. BÖLÜM: *TEMAŞA-İ DÜNYA*'DA YAZINSAL DÖNÜŞTÜRME 206

Temaşa-i Dünya'nın Dili: *Dimotiki* ve *Katharevusa* Arasında Karamanlıca 206

Hem *Dimotiki* Hem Türkçe Olarak Karamanlıca: "İki Kere Yabancı" 211

"Adi/Açık/Yavan/Alessevi Türkçe" Olarak Karamanlıca 213

"Âdi/Avam Lisan" Olarak Türkçe: Osmanlıcadaki Dil Tartışmaları 217

Temaşa-i Dünya'nın Okurları: "Rağbetlü Kir"ler, "Hayırhah ve İtibarlu Müşteriler 222
Temaşa-i Dünya'da Geleneksel Anlatı Unsurları: Şirazeden Çıkmak 230
Anlatısal Sapmalar: "Bu babda hatırıma bir fıkra geldi…" 239
Açıklayıcı Sapmalar: "Gelelim piç çocuklar maddesine…" 258
Gömülü Sapmalar: İç İçe Hikâyeler Beyanında 264

VI. BÖLÜM: *TEMAŞA-İ DÜNYA*'DA TÜRSEL ÇEŞİTLİLİK: HEM ROMAN HEM HİKÂYE 284
İspanya'dan İstanbul'a Karamanlı *Pikaro* Favini 284
Hazine-i Ara-i Müstakime-i Mesihiye Gerosthatis, Genovefa Hikâyesi ve Diğerleri 299

VII. BÖLÜM: SONUÇ 315

EKLER 328
A. Evangelinos Misailidis 329
B. *Temaşa-i Dünya'*nın Kapağı 330
C. *Temaşa-i Dünya*'nın "Hayırhah ve İtibarlu Müşterileri" 331
Ç. *Temaşa-i Dünya* "İçindekiler" Bölümü 332
D. *Temaşa-i Dünya*'da Yer Alan Bazı Deyim ve Atasözleri 336
E. Grigoris Paleologos 343
F. *Polipathis*'in İlk Baskısının Kapağı (1839) 344
G. *Polipathis* "İçindekiler" Bölümü 345
H. *Anatoli G*azetesinden Bir Sayfa Örneği 347
I. A*natoli* Gazetesinde 1888-1899 Yılları Arasında Tefrika Edilmiş Olan Roman ve Hikâyeler 348

KAYNAKÇA 350

ÖNSÖZ

Son yıllarda yapılan eleştirel çalışmalar Türkçe edebiyat tarihlerinde genellikle "Modern Türk Edebiyatı'nın başlangıcı olarak nitelendiren ve "Tanzimat Dönemi Edebiyatı" (1840-1890) olarak adlandırılan dönemin farklı "millet"lerin, farklı toplulukların, cemaatlerin, çeşitli dil ve alfabelerde, çoğu zaman benzer kaygılarla ve benzer projelerle ürettikleri edebiyatların bir bileşeni olduğunu ortaya koyuyor.[1] Çalışmaların ışığında açılan bu yeni alan, tekçi bir söylemle inşa edilen ulusal edebiyat paradigmasının körleştirdiği arada kalmış edebiyatları, edebiyatçıları, söylemleri gün yüzüne çıkarmakla birlikte söz konusu çok-dilli, çok-alfabeli ve çok-etnili edebiyatların ele alınması için yeni kavramsallaştırmalara duyulan ihtiyacı da artırmaktadır.[2] Ulusal edebiyatın etnisite ve din temelli yaklaşımından farklı olarak genellikle dil üzerinden şekillenen bu bakış açısında, belki de alanın yeni olması dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu içerisinde farklı milletlere ait edebiyatlar arasındaki geçişkenliğe ve benzerliğe yapılan vurgu daha çok öne çıkmakta, bu durum ise kimi zaman söz konusu edebiyatlar arasındaki çatışma ve gerilim alanlarının gözden kaçmasına sebebiyet verebilmektedir. Fatih Altuğ, "On

---

[1] Bu konuda yakın tarihli bir çalışma için bkz. Evangelia Balta ve Mehmet Ölmez, ed., *Between Religion and Language Turkish Speaking Christians, Jews and Greek Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire* (İstanbul: Eren Yayınları, 2011); *Kritik 2* (*Bir İmparatorluk Edebiyatı Olarak Tanzimat*) (Güz 2008); Johann Strauss, "Is Karamanli Literature Part of a 'Christian-Turkish (Turco-Christian) Literature'?" *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th-13th September 2008)* içinde, ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 153-200; Johann Strauss, "Who Read What in the Ottoman Empire (19th-20th centuries)," *Middle Eastern Literatures* 6/1 (January 2003): 39–76; Laurent Mignon, "Lost Voices: Religious Minorities and the Literary Canon in Turkey," *Neither Shiraz Nor Paris* (Istanbul: The Isis Press 2005), 15-26; Olga Borovaya,"Jews of Three Colors: The Path to Modernity in the Ladino Press at the Turn of the Twentieth Century," *Jewish Social Studies:History, Culture, Society* 15/1 (Fall 2008): 110–30.

[2] Bu bağlamda Johann Strauss, farklı alfabelerle yapılan edebiyatlar arasında bir karşılaştırma zemini inşa ederek söz konusu edebiyatın Hıristiyan-Türk ya da Türko-Hıristiyan edebiyatı olarak nitelendirilebileceğini belirtmektedir. Bkz. Strauss, "Is Karamanli Literature part of a 'Christian-Turkish (Turco-Christian) Literature'?" 153-200.

Dokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk Medeniyet Yerlilik Yaban(cı)lık ve Din" başlıklı makalesinde ulusal edebiyat paradigmasının "tek-dilli, tek-dinli ve tek-alfabeli" tekleştirici edebiyat anlatısının alternatifini kurarken mevcut anlatıdaki şiddeti bir başka düzlemde yeniden üretmenin tehlikesine dikkat çekmektedir.[3] Bu tehlike, "tekleştirici anlatının karşısına kültürel ve edebi anlamda çoğulcu bir edebiyat ideali koyarak, edebiyat alanının kendi içindeki ve başka alanlarla ilişkilerindeki gerilimleri görmezden gelmektir." Bu nedenle, yeni bir imparatorluk edebiyat paradigması oluştururken, "eleştirmenin iki temel sorumluluğu" vardır: "Birincisi, ulusal anlatının zannettiğinin ya da gösterdiğinin aksine on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı edebiyatının çoğulluğunu gündeme getirmek, susturulmuş ya da gerçekleşmemiş imkânlarını hatırlatmak; ikincisi ise bu hatırlatmayı yaparken dönemin farklı edebi, kültürel, toplumsal ve siyasi pratikleri arasındaki simgesel ya da gerçek şiddeti göz ardı etmemek, tahakkümü açığa çıkarmak."[4]

Bu çalışma yukarıda dillendirilen her iki meseleyi de gündeme getirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada bir yandan Osmanlı edebiyatının çoğulluğu, bu çoğulluğun önemli bir ayağı olan Yunan harfli Türkçe edebiyat ya da literatürde daha çok bilinen adıyla Karamanlıca[5] edebi üretimi üzerinden görünür kılınmaya

---

[3] Fatih Altuğ, "On Dokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk Medeniyet Yerlilik Yaban(cı)lık ve Din," *Kritik 2* (Güz 2008): 51.

[4] Altuğ, a.g.m., 51.

[5] Karamanlıca ya da Karamanlidika tabiri büyük ölçüde üzerinde uzlaşılmış bir biçimde tamamı ya da bir kısmı Yunan harfli Türkçe olarak yazılmış ya da basılmış yayınlar için kullanılmaktadır. Dilbilimci Matthias Kappler yakın tarihli bir çalışmasında bu kavramın farklı biçimlerde ve farklı anlamlarda kullanıldığına dikkat çekerek hangi tarihlerde nasıl kullanıldığına ilişkin ayrıntılı bir analiz sunar. Bu tanımlamaya dilsel ve dil dışı bazı itirazları bulunan yazara göre mevcut tanımlama öncelikle; Türkofon Ortodoks nüfusunun coğrafi ve kültürel yapısını sınırlandırarak, birçok dilsel form ve çeşitlilik içeren metinlerin dağılım çeperini daraltmakta, aynı zamanda Kiril alfabesi gibi farklı kullanımlar da aynı terminolojiyle anıldığından kafa karışıklığına sebebiyet vermektedir.

Kappler, Karamanlıca metinleri, çok sayıda konuşulan ve yazılan çeşidiyle birlikte kültürel-grafik (yazıya ilişkin) bir olgu olarak ele almakta ve ayrı bir Karamanlı ağzı ya da diyalektinden söz etmenin

çalışılmakta, öte yandan Karamanlıca edebiyatın ilk ve neredeyse tek "özgün" anlatısı olan *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş* (1871-1872)[6] başlıklı kurmaca bir yapıt üzerinden söz konusu edebiyatın üretilme koşullarının çok boyutlu ve diğer çağdaş edebiyatlarla (Müslüman-Türk ve Yunan edebiyatları gibi) tahakküm içeren ilişkisi irdelenmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada sözü edilen çok-dilli, çok-alfabeli ve çok-etnili edebiyatların hem benzerlikleri ve geçişkenlikleri hem de aralarında mevcut olan tahakküm ilişkileri üzerinde durulmaktadır. On sekizinci yüzyıldan itibaren dini eserlerle başlayan Karamanlıca yayın dünyası, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren çeşitli türdeki yayınlarla birlikte düşünüldüğünde Osmanlı-Hıristiyan edebiyatı olarak kolayca kodlanabilecek bir edebiyat içerisinde ne denli farklı dinamiklerin ve çatışma alanlarının bulunabileceğini göstermektedir. Karamanlıca entelektüel üretiminin; bir yandan özellikle toplumsal ve dilsel olarak beslenilen Osmanlı-Müslüman geleneğiyle öte yandan siyasal ve ideolojik olarak on sekizinci yüzyıl Yunan Aydınlanması ve 1821 sonrası kurulan Yunan devleti ile ve bir başka düzlemde edebi olarak on dokuzuncu yüzyıla damgasını vuran Batılılaşma

---

mümkün olmadığını düşünmektedir. Kappler'e göre bu kavram, ilk kez 1898 yılında araştırmacı Georg Jacob tarafından kullanılmıştır. Bkz. Matthias Kappler, "Transcribtion text, regraphization, variety?-Reflections on Karamanlidika," *The Mediators-Ottoman Turkish and Persian in non-Arabic Scripts* içinde, ed. Eva Csato (Orient Institut Istanbul, 15.-17.05.2009 (yayın aşamasında). Türkçe konuşan Ortodokslar ise Yunan harfli Türkçe üretimlerini genellikle "Rumca hurufat ile lisan-ı Türki" ve "Rumi ul huruf, Türki ül ibare" şeklinde ifade etmektedirler. Tezde ise her ne kadar tartışmalı olsa da genel kabul görmüş bir ifade olduğu için Yunan harfli Türkçeden Karamanlıca olarak bahsedilecektir.

[6] Tez boyunca yapılacak bütün alıntılar kitabın 1988 Cem Yayınları baskısından yapılacak ve metin içerisinde parantezle gösterilecektir. Bkz. Evangelinos Misailidis, *Seyreyle Dünyayı (Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş)*, haz. Robert Anhegger ve Vedat Günyol (İstanbul: Cem Yayınları, 1988). Kitabın orijinal baskısı için bkz. Evangelinos Misailidis, *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş,* 4 c. (İstanbul: Yazarın kendi matbaası, 1871-1872). Kitabın ön kapağında şu ifadeler yer alır: "Kulalı Evangelinos Misailidisten telif olunarak kendi matbaasında basılmıştır."

hareketi ve Batı edebiyatıyla ne türden bir ilişki içerisinde olduğunu belirlemek, bu ilişkinin çok boyutlu, çok dinamikli ve çatışmalı yapısını ortaya çıkaracaktır.[7]

Tezin üçüncü ayağı ise Karamanlıca edebi üretimi "yeterince orijinal ya da özgün" bulmayarak söz konusu metinleri bir anlamda "iki kez ötekileştiren" anlayışın eleştirisinden oluşmaktadır. Bu argümanı daha açık bir biçimde ifade etmek gerekirse; tekleştirici ulusal edebiyat paradigması, Yunan harfli Türkçe olarak üretilen edebi metinleri yeterince "milli" olmadığı ya da "melez" olduğu için Türkçe edebiyat alanı içerisine dâhil etmezken, bu anlayışın dışına çıkarak söz konusu metinleri bir biçimde Türkçe edebiyat tarihi içinde konumlandıran ya da en azından bu metinlerin varlığını kabul eden eleştirmenler ise söz konusu üretimin yeterince "özgün olmadığını" öne sürerek onları "edebi" bir malzemeden öte birer tarihsel, toplumsal ya da sosyolojik veri olarak kabul etme eğilimindedirler.[8] Bu nedenle söz konusu metinler çoğunlukla Türk ya da Yunan edebiyatçıların değil, tarihçilerin birer araştırma nesnesi olmuş, çoğu zaman dipnotlarda ya da satır aralarında küçük bir "değini" olarak kalmış;[9] bazı "özgün" anlatıları barındırdığı düşünülen Ermeni harfli Türkçe edebiyat için açılmaya başlayan alan, Karamanlıca yayınlar için geçerli

---

[7] Karamanlıca çalışmalarında bir derleme için bkz. Evangelia Balta ve Matthias Kappler, ed., *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th-13th September 2008)* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010).

[8] Bu yaklaşımın yakın tarihli bir örneği için bkz. İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e, 1839-1923* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006). Bu çalışmanın eleştirel bir analizi için bkz. Murat Cankara, "İmparatorluk ve Roman: Ermeni Harfli Türkçe Romanları Osmanlı/Türk Tarihyazımında Konumlandırmak," (Doktora tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2010), 29-31.

[9] Bu konuda ilk makalelerden birini yazan tarihçi Pinelopi Stathi de benzer bir görüşü dile getirmektedir. Bu metni başlı başına bir metin olarak değil, *Polipathis*'in bir tür farklı bir versiyonu olarak değerlendirmektedir. Bkz. Pinelopi Stathi, "Oi Peripeties tou Polipatous tou Grigorou Palailogou," [Grigoris Paleologos'un Cefakâr'ının Maceraları], *Mnimon* 17 (1995): 131-145; tarihçi Evangelia Balta da aynı yazıya gönderme yaparak benzer bir görüşü öne sürer. Bkz. Evangelia Balta, "Gerci Rum Isek de Rumca bilmez Türkçe Söyleriz: The Adventure of an Identity of the triptych: Vatan, Religion and Language," *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 8 (2003): 25–44.

olamamıştır.[10] Dolayısıyla, bu tez araştırma nesnesi olarak çoğu zaman taklit, kopya, uyarlama vb. kavramlarla ele alınarak değersizleştirilen ve deyiş yerindeyse "ikinci el" bir edebi malzeme olarak değerlendirilen bir metnin, Evangelinos Misailidis tarafından yazılmış olan *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş*'in (bundan sonra *Temaşa-i Dünya*) yukarıdaki kavramlardan bağımsız bir şekilde incelendiğinde ilk Türkçe romanlardan biri olarak değerlendirilmesi gerektiğini ve ele aldığı meseleler ve yarattığı yeni anlatım imkânlarıyla on dokuzuncu yüzyılın çokkültürlü Osmanlı dünyasını ve edebiyatını anlamamızda yol gösterici olabileceğini öne sürmektedir. Söz konusu metnin Grigoris Paleologos tarafından 1839 yılında Atina'da yayımlanmış *O Polipathis*[11] (bundan sonra *Polipathis*) adlı Yunanca bir romandan hareketle yeniden yazılmış olması yukarıdaki meselelerin sorunsallaştırılmasına bu çalışma için uygun bir zemin oluşturmaktadır.

Bu üçlü sacayağı, tezde beş ayrı bölümde ele alınacaktır. Birinci bölümde Karamanlıca edebi üretim ve bu üretimi mümkün kılan tarihsel ve toplumsal koşullar ortaya konularak söz konusu edebiyat çeşitli dil ve alfabelerden oluşan on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı Edebiyatı'nın çoğulluğu içerisinde farklı ve benzer yanlarıyla konumlandırılacaktır. Genel anlamda Karamanlıca üretimin özel olaraksa *Temaşa-i Dünya*'nın temel dinamiklerinden biri olan, tezde "din ve dil" arasında sıkışmışlık olarak kavramsallaştırdığım Karamanlı kimliği, tez boyunca metin merkezli olarak ele alacağım birçok meselenin arka planını oluşturması açısından önemlidir. Bu

---

[10] Bu konuda özellikle son dönemde yazılan edebiyat tezleri dikkate değerdir. Bkz. Erkan Erğinci, "Öteki Metinler, Öteki Kadınlar: Ermeni Harfli Türkçe Romanlar ve Kadın imgesi," (Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2007); Murat Cankara, "İmparatorluk ve Roman: Ermeni Harfli Türkçe Romanları Osmanlı/Türk Tarihyazımında Konumlandırmak," (Doktora tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2010); Mehmet Fatih Uslu, "Melodram ve Komedi: Osmanlı'da Türkçe ve Ermenice Modern Dramatik Edebiyatlar," (Doktora Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2011).

[11] Grigoris Paleologos, *O Polipathis*, haz. Alkis Angelou (Atina: Ermis, 1989). Yunancada eril isimlerin başına getirilen "O" (*Omikron*) artikeli, tez Türkçe olarak yazıldığından metin içerisinde kullanılmamıştır.

bölümde son olarak, Türkçe edebiyat tarihinde çok bilinmeyen ancak üretkenliği ve pek çok alanda kalem oynatmasıyla tipik bir on dokuzuncu yüzyıl aydını olan Evangelinos Misailidis'in hayatı ve yazarlığı üzerinde ayrıntılar yer almaktadır.

"*Temaşa-i Dünya ve Polipathis*: İki Benzer Anlatı İki Farklı Edebi Proje" başlıklı ikinci bölümde, tezin konusunu oluşturan *Temaşa-i Dünya* ve *Polipathis* karşılaştırmasının daha iyi takip edilebilmesi ve metinsel çözümlemeye bir zemin oluşturması için her iki metnin bazı temel özellikleri üzerinde durulacaktır. Bu amaçla öncelikle her iki anlatının önsözleri ele alınacak ve yazarların söz konusu anlatıları yazmaktaki amaçları, ideolojileri, farklılıkları ve benzerlikleri irdelenecektir. Önsözlerle ilgili alt bölüm, *Polipathis*'in olay örgüsüne dair ayrıntıları neredeyse aynen kullanan Misailidis'in; kitabın adından tek kelime dahi söz etmemesine ilişkin tartışmayı ve bu anlamıyla anlatının "taklit" olup olmadığına dair tezin ikinci sacayağına ilişkin tespitler içermektedir. İkinci alt bölümde ise *Temaşa-i Dünya'*nın *Polipathis*'le karşılaştırmalı geniş bir özeti verilerek, her iki anlatının olay örgüleri bağlamında ayrıştığı ve benzeştiği noktalar tespit edilecektir. Son olarak, tez boyunca yakın okumalarla ayrıntılandırılacak olan ve her iki metin arasında temel farklılıklara yol açan mekân, zaman, kapanış gibi bazı anlatıbilimsel özellikler bu bölümde kısaca ortaya konacaktır.

Tezin üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümlerinde, *Temaşa-i Dünya*'nın *Polipathis*'te gerçekleştirdiği dönüşümler üç başlık altında incelenecektir. Bu bölümler aynı zamanda, yukarıda tezin ikinci sacayağı olarak andığım edebiyatlar arasındaki "tahakküm" meselesinin de açığa çıktığı, Misailidis'in edebi ve ideolojik anlamda *Polipathis* yazarıyla hesaplaştığı bölümler olarak değerlendirilebilir. Anlamsal dönüşüme odaklanan üçüncü bölümde, *Temaşa-i Dünya*'da hem içerik olarak öne çıkan hem de olay örgüsünü şekillendiren ve metnin anlamlandırılması

için çözümlenmesi gereken merkezi bir öneme sahip kimlik meselesi ele alınacaktır. Misailidis'in kimlik söyleminin, *Polipathis*'tekiyle ne derece benzeştiği ve ayrıldığı, tezin birinci bölümündeki Karamanlı kimliğine ilişkin dinamikler bağlamında ortaya konulacaktır. Bu bölümün ikinci alt bölümünde ise, *Temaşa-i Dünya*'daki zaman, mekân ve kapanış gibi anlatı unsurları, yazarın *Polipathis*'te gerçekleştirdiği anlamsal dönüşümün gösterenleri olarak incelenecektir.

"*Temaşa-i Dünya*'da Yazınsal Dönüştürme" başlıklı dördüncü bölüm anlatının yazıldığı dilin ve üslubun *Polipathis*'ten farkı ve bu farklılıkta geleneksel anlatıların etkisi üzerinde durulacaktır. Bu iki özellik, *Temaşa-i Dünya*'yı bir yönüyle diğer on dokuzuncu yüzyıl metinlerine yakınlaştıran öte yandan onlardan ayırarak bazı özgünlüklerini açığa çıkaran unsurlar olarak ele alınacaktır.

Tezin son bölümü olan "*Temaşa-i Dünya*'da Türsel Çeşitlilik"te, *Temaşa-i Dünya*'nın hem *Polipathis*'ten tevarüs ettiği farklı metinler ve türlerin hem de bu anlatıya Misailidis'in eklediği sözlü ve yazılı geleneksel folklor ürününün bu metni türsel ve söylemsel bir çeşitliliğe götürmesi, bu özelliğin ise onu türsel anlamda romana dönüştürmesi söz konusu edilmektedir.

I.BÖLÜM

GİRİŞ

Bu bölümde yukarıda zikredilen üçlü sacayağının, tez bağlamında inşa edilme koşullarına biraz daha yakından bakılacaktır. Karamanlıca edebiyatı Türkçe edebiyat tarihinin ve çalışmalarının bir araştırma nesnesi olarak ele almak, her şeyden önce edebiyat tarihine on dokuzuncu yüzyılda temelleri atılmış olan "ulusal edebiyat tarihçiliği" modelinin dışına çıkarak bakmayı gerektirmektedir. Linda Hutcheon, "Rethinking the National Model" (Ulusal Modeli Yeniden Düşünmek) başlıklı çalışmasında edebi tarihlerin inşa edilme süreçlerine değinerek bu tarihlerde egemen olan "ulusal model"in yeniden düşünülmesi gerektiğini söyler. Bu model, her zaman için "etnik ve dilsel tekillik" argümanı üzerinden şekillenmiştir.[12] Meseleye Alman romantik kavrayışına öncelik vererek bakıldığında, modern ulus devlet kavramı ile edebiyat tarihçiliği disiplinin birlikte doğduğu söylenebilir. Bu durum kültürel milliyetçilik politikaları ile on dokuzuncu yüzyılda dillerin, insanların ve milletlerin özgüllüklerini ortaya koyan filolojinin doğuşuyla da iç içe yapılanmıştır. Tarihsel ve coğrafi olarak sınırlı bir anlayışı ifade eden bu yaklaşım, milli edebiyatların tarihi açıklamalarında çok etkili olmuştur. George Steiner'ın dediği gibi, her yerde modern edebi çalışmalar orta ve geç on dokuzuncu yüzyılın bu milli idealini ortaya koymaktadır.[13]

Hutcheon'ın belirttiği gibi edebi tarih tartışmaları da başından itibaren Batı edebi kültürünün bir parçası olmuştur. İlk başlarda yalnızca yazarlar hakkında kronolojik bilgileri içeren edebiyat tarihleri, Friedrich Schlegel ile birlikte daha

---

[12] Linda Hutcheon, "Rethinking the National Model," *Rethinking Literary History* içinde, ed. Linda Hutcheon and Mario J. Valdés (Oxford and New York: Oxford University Press, 2002), 3.

[13] Hutcheon, a.g.m., 4.

sınırlı bir *corpus* (kanon) için kullanılmaya başlanır. Bu anlamda on dokuzuncu yüzyıl, modern bir disiplin olarak Batı edebiyat tarihçiliğinin birçok prensibinin inşa edildiği önemli bir dönemdir. Hutcheon'a göre, milli kültürel "uyanış"ın, farkındalığın yine bu döneme rastlaması tesadüf olarak değerlendirilmemelidir. "Geçmiş"in hikâyesinin versiyonlarının "şimdi" tarafından anlatılması her zaman için kültürel otorite ve kimlik politikalarıyla ilişkilidir ve on dokuzuncuyüzyıldan beri kimlik çoğunlukla "milli/ulusal" olarak algılanmış ve "milletin tarihi" hakkındaki açıklamalar da bu milli kendilik tahayyüllerinin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır.[14] Farklı dillere, dinlere, kültürlere, inançlara sahip bir insan topluluğunun "ulusal bir edebiyat"ın alıcılara haline dönüştürülmesinde ise "otorite" tarafından türlü araçlarla oluşturulan "edebi kanon"un önemli bir payı vardır.

Gregory Jusdanis, bu durumu şu şekilde açıklar: "Milletin hikâyesini anlatan metinlerden oluşan bir toplam olarak edebiyat kanonu insanların kendilerini birleşmiş bir milletin yurttaşları olarak görmelerini sağlayarak dayanışma deneyimini kolaylaştırır. Ama kanon milli kimliği temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda halka milliyetçiliğin değerlerini aşılayarak bu kimliğin üretilmesine katılır da."[15] Türk edebiyatında bir kanonun olup olmadığı tartışmalı olsa da[16] Laurent Mignon, Türk edebiyatı için geçerli olabilecek "tersten bir kanon" olduğunu ileri sürer; bu kanon gayrimüslimlerin ürettiği edebi metinlerin, diğer bir deyişle, "'ulusal' edebiyat belleğinden silinen yazarların ve yapıtların listesini oluşturur."[17] Mignon'a göre,

---

[14] A.g.m., 4.

[15] Gregory Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür (Milli Edebiyatın İcat Edilişi)*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis yayınları, 1998), 79.

[16] Bkz. Orhan Tekelioğlu, "Edebiyatta Tekil Bir Kanonun Oluşmasının İmkansızlığı Üzerine Notlar," *Doğu Batı* 22 (Şubat, Mart, Nisan 2003): 65-77.

[17] Laurent Mignon, "Bir Varmış, Bir Yokmuş…Kanon, Edebiyat Tarihi ve Azınlıklar Üzerine Notlar," *Ana Metne Taşınan Dipnotlar (Türk Edebiyatı ve Kültürlerarasılık Üzerine Yazılar)* (İstanbul: İletişim

"Türk edebiyatı tarihçiliğinde etnik ölçütlerin önemli bir rol oynadığı söylenemez. Tanzimat sonrası Türk edebiyat tarihinin olmazsa olmaz bazı isimlerinden Şemseddin Sami, Mehmet Akif Arnavuttur, Ahmet Haşim Arap, Ziya Gökalp Zaza kökenlidir"[18]. Ancak akademik edebiyat tarihçiliğinde ve popüler ve akademik edebiyat araştırmacılığında gayrimüslimleri yok sayma söz konusudur.[19] Mignon, yazısında gayrimüslim edebiyat ürünlerinin kanon dışı bırakılmasındaki bazı argümanları sıralayarak bunların edebiyat dışı ölçütler olduğunu vurgulamakta ve eleştirmektedir. Bu argümanlar şöyle özetlenebilir: Mignon, gayrimüslim edebiyatçıların çoğu zaman içinde bulundukları dönemin edebiyat anlayışını eserlerinde yansıtmalarına rağmen çoğu zaman marjinal bulunduklarını öne sürer. Ayrıca bazı eleştirmenler söz konusu edebiyat ürünleri Arap harfleri ile basılmadığı için yalnızca kendi cemaatleri tarafından okunduğunu, bu nedenle Osmanlı edebi gelişimi üzerinde etkili olamadıklarından söz etmektedir. Bu noktada Mignon, Johann Strauss'un karşılaştırmalı Osmanlı edebiyatı çalışmalarında çok etkili olmuş "Who Read What in the Ottoman Empire?" (Osmanlı'da Kim Neler Okuyordu?)[20] başlıklı makalesine gönderme yaparak imparatorluk bünyesinde ayrı diller konuşan milletlerin, belli ölçülerde ortak bir edebi kültürü paylaştıklarını ve çeviri ve edebiyat bağlamında diller arası alışverişlerin yer aldığını hatırlatmaktadır. Mignon, Ahmet Mithat'ın *Müşahedat* romanında Vartan Paşa'dan, dolayısıyla Ermeni harfli Türkçe edebiyattan bahsettiğini de ekler. Dolayısıyla, gayrimüslimlerin yalnızca kendi

---

Yayınları, 2009), 121-132. Ayrıca bkz. Erkan Erğinci, "Öteki Metinler, Öteki Kadınlar: Ermeni Harfli Türkçe Romanlar ve Kadın imgesi," (Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2007).

[18] Mignon, a.g.m., 123.

[19] A.g.m., 123.

[20] Johann Strauss, "Who Read What In the Ottoman Empire?" *Middle Eastern Literatures* 6, sayı 1 (2003): 39-76; makalenin Türkçe çevirisi için bkz. Johann Strauss, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kimler Neleri Okurdu (19-20. Yüzyıllar)?," çev. Özlem Günil Cebe Ayaydın, *Kritik* 2 (Güz 2008): 1-49.

cemaatleri tarafından okunduğu iddiası tam olarak gerçekliği yansıtmamaktadır. Ayrıca on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru Avram Naum, Garbis Fikri gibi Türkçe yazan gayrimüslim edebiyatçılar Arap harfleri kullanmayı tercih etmişler ancak buna rağmen edebiyat tarihlerinde yine de yer alamamışlardır. Mignon'a göre, gayrimüslim yazarların eserlerinin edebi açıdan zayıf oldukları için edebiyat tarihlerinde olmamaları da zayıf bir argümandır ve bu konuda herhangi bir genelleme yapılmaması gerekir. Örneğin, Vartan Paşa'nın *Akabi Hikâyesi* romanının birçok Tanzimat dönemi romanından anlatım tekniği açısından daha üstün olduğu iddia edilebilir.[21] Kaldı ki, Tanzimat edebiyatının özellikle de romanının genel olarak zayıf örnekler içerdiği düşüncesi bazı eleştirmenler tarafından zaman zaman dillendirilen oldukça tartışmalı bir genellemedir. Sonuç olarak Mignon, gayrimüslim Türkçe edebiyatı, Türk edebiyat tarihinin dışında tutmak için geçerli metodolojik ölçütler olmadığını, çünkü bir edebiyatın tarihinin o edebiyatın yazıldığı dile dayanması gerektiğini belirtir. Oysaki yazara göre, "Türk edebiyat tarihçiliğinde ve ulusal edebiyat tanımında" ilk ölçüt olarak "dil" değil, "din" kullanılmıştır.[22]

Bugün bile özellikle son dönemde yapılan Osmanlı imparatorluk edebiyatı ya da edebiyatları olarak adlandırabileceğiniz çalışmalara rağmen Karamanlıca, Ermeni harfli Türkçe ya da Ladino dilinde eserler vermiş entelektüellerin[23] adlarının bazı önemli çalışmalarda unutulduğunu/yok sayıldığını ya da bu isimlere yer

---

[21] Mignon, a.g.m., 131.

[22] A.g.m., 131. Mignon'un Ermeni harfli Türkçe romanlar üzerine yazdığı başka bir makale için bkz. Laurent Mignon, "Lost in Transliteration. A Few Remarks on the Armeno-Turkish Novel and Turkish Literary Historiography," *Between Religion and Language Turkish Speaking Christians, Jews and Greek Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire* içinde, ed. Evangelia Balta ve Mehmet Ölmez (İstanbul: Eren Yayınları, 2011), 111-123.

[23] Laurent Mignon, "Avram, İsak and the Others Notes on the Genesis of Judeo-Turkish Literature," *Between Religion and Language Turkish Speaking Christians, Jews and Greek Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire* içinde, ed. Evangelia Balta ve Mehmet Ölmez (İstanbul: Eren Yayınları, 2011), 71-83.

verilmediğini görüyoruz. Örneğin Yapı Kredi Yayınları'nın 2 ciltlik *Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi*'nde[24] ya da yine aynı yayınevinden çıkan *Osmanlılar Ansiklopedisi*'nde[25] Türkçe konuşan Hıristiyan Ortodoks (Karamanlı[26]) entelektüellerin, örneğin Evangelinos Misailidis, Yannis Gavrilidis, Nikolaos Soullidis'in ya da Hovsep Vartanyan Paşa'nın adını ya da yukarıda adı geçen Avram Naum'u boşuna ararız. Aynı şekilde Yunanca antolojilerde de söz konusu aydınlar yok sayılmıştır. Kostas Dimaras[27], Linos Politis[28] gibi önemli Yunan edebiyatı tarihlerinde ya da daha yakın dönemdeki Roderick Beaton'ın çalışmasında da Karamanlılardan hatta genel olarak Osmanlı-Rum entelektüellerinden söz edilmediği görülür. Bu durum, Andre Lefevere'ün *Translation, Rewriting and Literary Fame* (Çeviri, Yeniden-yazma ve Edebi Şöhret) adlı çalışmasında ele aldığı "yeniden-yazma" kavramını akla getirmektedir. Lefevere'e göre, antoloji, edisyon, derleme, eleştiri vb. edebi pratikler en geniş anlamıyla birer "yeniden-yazma"dır ve bu yazma biçimleri, yazarın "varoluşunu" ve "edebi şöhreti"ni mümkün kılar. Lefevere'in deyişiyle: "Bir yazar artık 'yeniden yazılmıyorsa', onun eseri unutulacaktır."[29] Bu bağlamda, yukarıda sözü edilen gayrimüslim öznelerin isimlerinin ve eserlerinin antolojilerde, derlemelerde, ansiklopedi maddesi gibi pratiklerde yeniden ve yeniden yazılmaması bu "yok saymanın" hem sebebi hem sonucu olarak değerlendirilebilir.

---

[24] *Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001).

[25] *Osmanlılar Ansiklopedisi (Yaşamları ve Yapıtlarıyla)* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008).

[26] Anadolulu Türkçe konuşan Hıristiyanlar literatürde çoğu zaman "Karamanlılar" olarak ifade edilmektedir. Bu tanımlamanın kendisi tezde sorunsallaştırıldığı için, tezin genelinde Karamanlılar yerine daha nötr bir ifade olan "Anadolulu Hıristiyanlar", "Türkofon Hıristiyanlar" vb. gibi ifadeler tercih edilmiştir ancak bazı durumlarda tekrara düşmemek ve kullanım kolaylığı sağlaması açısından "Karamanlı" ifadesi tercih edilecektir.

[27] Konstantinos Th. Dimaras, *A History of Modern Greek Literature* (New York: State University of New York Press, 1972).

[28] Linos Politis, *A History of Modern Greek Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1973).

[29] Andre Lefevere, *Translation, Rewriting and Literary Fame* (London: Routledge, 1992), 8.

Biraz önce adını saydığım gayrimüslim yazarların "yeniden-yazılmaması"ndaki en önemli etkenlerden biri hâkim milliyetçi paradigmanın Türk ve Müslüman yazarlardan oluşan bir kanonu biçimlendirmiş olmasıdır.

Linda Hutcheon, edebi geçmişe milletler ve milliyetçiliklerin ötesinde ve bu kavramların çerçevelediği sınırlandırmaları dikkate almayarak karşılaştırmalı bir yöntemle belli kavşak noktalarını [*nodes*] dikkate alarak bakmayı önermektedir. Bu kavşak noktaları bazen milliyetleri çeşitli savaşlarla ve sınır değişikleriyle değişmiş şehirler (ör. Gdansk/Danzig), bazen insanlar (ör. Prag'da Almanca yazan bir Yahudi olarak Kafka), bazen coğrafi özellikler (ör. Tuna nehri) olabilir. Bu kavşak noktaları aynı zamanda, kültürün maddi akışını ve farklı gruplar arasındaki alışverişi mümkün kılar.[30] Edebiyat tarihine ulusçu bakış açısını aşarak bazı "kavşaklar" üzerinden bakıldığında milliyetçi paradigmanın yok saydığı kültürel ağlar, devamlılıklar, iç içe geçmeler, farklı öznellikler, melez kimlikler de vb. görünür olmaktadır.

Hutcheon'ın öne sürdüğü "kavşak" kavramı; tezin birinci ayağı olarak düşündüğüm farklı dil ve alfabelerde üretilen Osmanlı edebiyatları arasındaki "geçişkenlik"i vurgulaması açısından anlamlıdır çünkü bu tezin merkezinde yer alan ve Karamanlıca edebiyatın en üretken isimlerinden olan Evangelinos Misailidis hem "kavşak"ta yer alan bir yazar, hem de yazarın eserini ürettiği şehir olan İstanbul, on dokuzuncu yüzyıl için önemli bir kavşak-mekândır. Misailidis, bugün Manisa sınırlarında olan Kula'da 1820 yılında doğmuş Türkçe konuşan, ancak bu dili Yunan harfleriyle yazan, Hıristiyan Ortodoks bir yazardır. Diğer bir deyişle, Müslümanlık ve Türklük üzerinden inşa edilmiş "ulusçu bakış"ın[31] ölçütlerine göre "kategorize" edilemeyecek bir öznedir. Yazar, yayıncı, çevirmen ve gazeteci olan Misailidis,

---

[30] Hutcheon, a.g.m., 8.

[31] Hugh Poulton, *The Top Hat, the Grey Wolf, and the Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic* (New York: New York University Press, 1997).

Fransızcadan çeviriler yapmış, birçok gazete ve dergi yayımlamış, özellikle de 1840 yılından 1920'lere kadar yayımlanmış olan Karamanlıca *Anatoli* gazetesiyle Osmanlı basınının en uzun ömürlü gazetelerinden birini çıkarmıştır. Misailidis'in Türkçe edebiyat açısından asıl önemi ise bu tezin konusunu teşkil eden ilk Türkçe romanlardan birini yazmış olmasıdır. Misailidis'in kendine model olarak aldığı roman, *Polipathis* ise yukarıda söz edildiği gibi İstanbullu bir Rum olan Grigoris Paleologos tarafından yazılmıştır. Bahsi geçen roman bugün eleştirmenler tarafından Yunanca yazılan ilk romanlardan biri olarak değerlendirilmektedir. Paleologos'un Yunan kültürüne ve toplumuna katkısı bununla da sınırlı değildir. Yazar, 1829 yılında Yunanistan'ın ilk başkenti Nafplion'a gider ve devlet başkanı Kapodistrias tarafından Yunanistan'ın yeniden yapılandırılmasında görev alır; özellikle tarımcılık alanındaki bilgisiyle bu alanda öncülük yapar.[32] İlginç olan nokta, Paleologos'ın Kapodistrias'ın ölümünden sonra İstanbul'a dönerek Tanzimat Fermanı'nı izleyen yıllarda Osmanlı postanelerinin düzenlenmesinde başrol oynamasıdır. Paleologos'un hem yeni kurulan Yunan Devleti'nde hem de Tanzimat Fermanı sonrası, Osmanlı'nın yeniden yapılanmasında görev alması, bu arada Yunan dilinde ilk romanlardan birini yazması dönemin aydınlarının kendi "kimlik"lerini inşa etme süreçlerine dair ilginç ipuçları vermektedir. Aynı şekilde, Misailidis de hem Yunan Devleti'nden hem de Osmanlı'dan hizmetlerinden dolayı devlet nişanı almıştır.[33] Yunan ve Osmanlı devletlerinde eşzamanlı olarak etkin özneler olmak günümüzde ulus-devletler tarafından şekillenen "ulusal kimlik" kavramıyla anlaşılamayacak farklı bir paradigmaya işaret etmektedir. Bu aydınlar için söz konusu olan tek bir ulusal kimlik

[32] Sula Boz, "Paleologos, Misailidis, Favini," *Milliyet Sanat* 242 (15 Haziran 1990): 36.

[33] Strati Tarinas,"Evangelinos Misailidis: To ekdotiko ergo. Proti anagrafi aftotelon dimosievmayon tou [Evangelinos Misailidis: Yayıncılığı. Müstakil Yayınlarının İlk Kaydı]," *I Kath'imas Anatoli* 3 (1996), 302.

değil bir tür "çokkimliklilik"tir. Özetle, İstanbullu bir Rum tarafından kaleme alınan ve ilk Yunanca romanlardan biri kabul edilen bir metnin, Anadolulu Türkçe konuşan bir Hıristiyan olan Misailidis tarafından model olarak alınması ve böylelikle ilk Türkçe romanlardan birinin yazılmış olması Osmanlı ve Yunan kültürleri arasında var olan kavşak noktalarından birine işaret etmektedir.

Bu ilişki aslında iki toplum arasında mevcut olan daha geniş ilişkiler ağının da bir göstergesidir. Babası Osmanlı Eflak Beyi'nin İstanbul'daki maslahatgüzarı olan Grigoris Paleologos'un Fenerli bir aileye mensup olduğu söylenebilir. "Fenerli," diğer bir ifadeyle "Fanaryot" olarak adlandırılan aileler uzun süre Osmanlı'da yüksek kademelerde memurluk ve çevirmenlik görevlerinde bulunmuş, 1711'den itibaren ise Osmanlı'nın Eflak ve Boğdan beyleri, bu ailelere mensup kişiler arasından seçilmişlerdi. Fenerli aileler yalnızca bürokrasinin değil, Osmanlı musikisine, edebiyatına ve çeviri dünyasına[34] katkılarıyla Osmanlı entelektüel yaşamının da önemli bir parçasıydılar. Örneğin çoğu on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren yazılmaya başlayan ve içerisinde bazı Yunan harfli Türkçe şiirler de bulunan şiir derlemelerinin, yalnızca müzikal form ve yazarlık açısından değil, edebi içerik açısından da büyük ölçüde Osmanlı-Türk geleneğine bağlandığı bilinmektedir.[35] Bu konuda araştırmaları bulunan Matthias Kappler ve Julia Chatzipanagioti-Sangmeister özellikle şarkı formundaki eğlenceli şiirlerde her iki dilin, Yunanca ve Türkçenin birbirine karıştığından ve bu geleneğin Osmanlı-Rum toplumunda çok popüler olduğundan söz etmektedir. 1821 sonrasında Fenerli ailelerin Osmanlı'da

[34] Fenerli ailelerin hem Osmanlı edebiyatına hem de Yunan edebiyatına katkıları için bakınız: Johann Strauss, "Milletler ve Osmanlıca: Osmanlı Rumlarının Osmanlı Edebiyatına Katkısı (on dokuzuncu ve 20. Yüzyıllar)," *Kritik* 2 (Güz 2008): 98-145.

[35] Julia Chatzipanagioti-Sangmeister ve Matthias Kappler, "Thoughts on the Turkish Verses in Phanariot Poetry Collections (1750-1821)," *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studie* (Nicosia 11th-13th September 2008) içinde, ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010): 219-240.

iktidarlarının azalması ve sonrasında bazı Fenerli aydınlar arasında yükselen Yunan milliyetçiliğiyle bu ailelere mensup bazı aydınlar yeni kurulan Yunanistan'a giderek, Batı'dan yaptıkları çevirilerle ironik bir biçimde Yunan "milli" edebiyatın doğuşuna katkıda bulundular. Örneğin, Fenerli yöneticilerle yakınlığı bilinen bir aydın olan Velestinli Rigas, 1797 yılında Osmanlı yönetimine karşı özgürlükçü bir anayasa hazırlamasının yanı sıra Rétif de la Bretonne'dan yaptığı hikâye çevirileriyle, modern Yunan edebiyatının öncüleri arasında sayılmaktadır. Herkül Milas'a göre, Rigas "hem ulusçu bir Yunan" hem de "Cumhuriyetçi bir Osmanlı"dır.[36] Dolayısıyla, bu örnekte de dönemin "çokkimlikli" aydınını görebiliyoruz.

Misailidis ve Paleologos, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı edebiyatı/edebiyatlarını üreten çokkimlikli öznelerden yalnızca ikisidir. Söz konusu özneler henüz ulus-devletler yeni oluşmaya başlarken bir yandan ait oldukları etnik/dinsel ya da dilsel cemaatlerin içinde üretimlerini gerçekleştiriyor, bir yandan da bağlı bulundukları Osmanlı tebaasında siyasi, toplumsal, edebi, bürokratik vb. roller üstlenebiliyorlardı. Bu aydınlar hakkında son dönemde yapılan çalışmalar bu türden entelektüellerin Osmanlı'da bir istisna değil bir norm olduğunu ortaya koymaktadır. Şemseddin Sami[37], Hovsep Vartanyan[38], Ben Ghiat[39], Ahmet Ağaoğlu[40], Faris Şidyak[41] gibi isimler bu bağlamda ilk akla gelenler arasındadır.

---

[36] Herkül Millas, *Yunan Ulusunun Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 110.

[37] Bülent Bilmez, "Şemseddin Sami Frashëri'nin Bazı Metinlerinde Arnavut ve Türk 'Biz'inin İnşasına Katkıda Bulunan Otantiklik ve Köken Mitleri," çev. Veysel Öztürk, *Kritik* 2 (Güz 2008): 325-360; Bülent Bilmez, "Ölümünün Yüzüncü Yıldönümünde Şemseddin Sami Frashëri," *Toplumsal Tarih* 126 (2004): 50-55.

[38] Kevork Pamukciyan, *Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkılar 4 Biyografileriyle Ermeniler* (İstanbul: Aras Yayıncılık, 2003).

[39] Olga Borovaya, "Yeniden Yazım Olarak Tefrika Roman: Ladino Edebiyatı Örneği," çev. Feride Evren Sezer, *Kritik* 2 (Güz 2008): 146-183.

[40] A. Holly Shissler, *İki İmparatorluk Arasında Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye*, çev. Taciser Ulaş Belge (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005).

Özellikle Bülent Bilmez'in Şemseddin Sami üzerine yaptığı çalışmalar konumuz açısından ufuk açıcıdır. Bilmez, Şemseddin Sami'nin "hem Türkler hem de Arnavutlar için modern ulusal kimliğin söylemsel inşasına katkıda bulunmasının açık bir tutarlılık içerdiği"ni belirtmektedir. Ancak bu tutarlılık "her bir bireyin yalnızca bir ulusal kimliği olması gerektiğini varsayan günümüzün hâkim ulusçuluk paradigması" tarafından bir sorun olarak algılanmaktadır.[42] Oysaki Bilmez'e göre asıl sorun, "çoklu-ulusal-kimlik"i bir "anomallik" olarak gören bizim kendi zihniyetimizden kaynaklanmaktadır ve "hızlı bir mega-paradigma kaymasının (çağdaşlaşma) yaşandığı" Şemseddin Sami'nin faal olduğu geçiş dönemleri üzerine çalışıldığında "çakışan ve çatışan kolektif kimlikler" daha normal algılanabilmektedir.[43]

Bu kimlik meselesi imparatorluğun doğasına da ilişkindir: "İmparatorluk, tebaasına bir imparatorluk kimliği sunar; ancak bu kimlik zorunlu olarak diğer alt-kimliklerin silinmesi anlamına gelmemektedir. Merkeze yaklaştıkça imparatorluk kimliğiyle özdeşleşme zorunlu hale gelse de taşrada yerel ve merkezi kimliklerin sentezlenmeleri mümkündür. Dolayısıyla saf kimlik iddialarından birden fazla kimliğe aynı anda ve yan yana sahip olan varoluşlar yürürlüktedir imparatorluk koşullarında".[44]

Bu çalışmada ele alınan Evangelinos Misailidis de Şemseddin Sami'yle aynı yüzyılı paylaşmış ve yazarın edebi üretimi benzer "çakışan ve çatışan kimlik" meseleleriyle şekillenmiştir. Örneğin Sami'nin öne sürdüğü Arnavutların kadim bir

---

[41] Yakup Civelek, "Çok kimlikli Bir Osmanlı Aydını: Dilci, Edebiyatçı, Gazeteci Ahmed Fâris eş-Şidyak," *Kritik* 2 (Güz 2008): 208-235; Geoffrey Roper, "Çevirmen ve Editör Olarak Fâris eş-Şidyâk," çev. Feride Evren Sezer, *Kritik* 2 (Güz 2008): 236-270.

[42] Bilmez, "Şemseddin Sami Frashërı'nin Bazı Metinlerinde…," 360.

[43] A.g.m., 360.

[44] Altuğ, a.g.m., 52-53.

halk oldukları iddiası[45] gibi Misailidis de, tezde ayrıntılı olarak ortaya konacağı gibi Anadolulu Ortodoksların Eski Yunan medeniyetinin torunları olduğunu öne sürmüş ve bu bağlamda Yunan-ulus devletini kuran milliyetçi söyleme eklemlenmiştir. Oysaki aynı milliyetçi söylem, Misailidis'in mensubu olduğu Anadolu Ortodoks cemaatini yeteri kadar "Yunan" olmadığı için dışlamış, "okul" ve "dernekler" gibi çeşitli ideolojik aygıtlarla onları "aydınlatmaya" çalışmıştır. Öte yandan Misailidis'in edebi anlamda beslendiği Osmanlı-Müslüman kaynaklar ve bir Hıristiyan olarak çoğu zaman kullandığı İslami terminoloji, söz konusu kültürün yazarın kimliğinde ne denli baskın olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, Misailidis'in edebi üretimi tam da bu çatışmalı ve çok boyutlu alandan beslenmektedir. Bülent Bilmez'in belirttiği gibi, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlısı bugün ulusal edebiyat çerçevesinin dışına taşan, o paradigmayla bakıldığında anlaşılamayacak bazı kimliklere sahiptir.[46]

Bu çalışma bağlamında birer kavşak noktası olarak geçişkenliğe, alışverişe, devamlılığa vb. vurgu yapan çokkimlikli aydın profili ya da Yunanca ve Türkçenin bir arada bulunduğu şiir derlemeleri, antolojiler gibi, aslında Karamanlıcanın kendisi de metaforik bir kavşak noktası olarak düşünülebilir. Yunan harfleriyle Türkçe olarak yazılan Karamanlıca, Franco Moretti'nin "ağaç" ve "dalga" metaforunu akla getirmektedir. Moretti, tarihçilerin kültürleri dünya ölçeğinde analiz ettiklerinde iki temel bilişsel metafordan yararlanmaya eğilim gösterdiklerini belirtmektedir; bunlar ağaç ve dalgadır. Darwin'den türetilen filogenetik ağaç Hindistan'dan İrlanda'ya kadar yayılan ve birbirinden güç alarak dallanıp budaklanan dil ailelerini

[45] Bilmez, a.g.m., 337-342.

[46] A.g.m, 360.

göstermektedir ve Moretti'ye göre bu metafor birlikten çeşitliliğe geçişi ifade eder.[47] Dalga metaforu ise piyasayı birbiri ardına yutan Hollywood filmleri gibi "ilksel çeşitliliği yutan tekbiçimliliği" gözeterek ağaç metaforunun tam zıttını oluşturur. Moretti, ağaçların coğrafi süreksizliğe ihtiyaç gösterdiğini, dalgaların ise engelleri sevmediğini ve coğrafi süreklilikte ilerlediğini belirtir: "ağaçlar ve dallar, ulus devletlerin sarıldığı formlardır, dalgalar ise piyasaların sarıldığı formlar".[48] Bu çerçevede yazar, romanı, "yerel geleneklerin kollarıyla birlikte akan ve onlar tarafından her zaman kayda değer biçimde dönüştürülen bir dalga" olarak nitelendirir.[49] Moretti'nin sözünü ettiği standart dil ailesinde yeri olmayan Karamanlıcanın başlı başına bir dil olup olmadığı tartışılabilir olsa da ağaçlar ve dallarla sembolize edilen kategorilere, ulus devlet formlarına ve coğrafi süreksizliğe meydan okuduğu söylenebilir. Bunun nedeni, Karamanlıcanın; dil aileleri ağacında bambaşka, birbiriyle ilişkisiz iki dil olarak kategorize edilen Türkçe ve Yunancanın aslında coğrafi olarak birbiriyle nasıl iç içe geçtiğini ve bu geçişlilikle birbirinden beslendiğini örnekleyen -farklı alfabelerle yazılan diğer Türkçelerde olduğu gibi- bir yapıda olmasıdır.[50] Tezde ortaya konan on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Karamanlı ve Müslüman-Türk aydınlar tarafından yapılan dilde sadeleşme

---

[47] Franco Moretti, "Dünya Edebiyatı Üzerine Düşünceler," çev. Osman Akınhay, *New Left Review* (2001-2002): 260-272. Makalenin orijinali için bkz. Franco Moretti, "Conjectures On World Literature," *New Left Review* 1 (January-February 2000): 54-68.

[48] Moretti, a.g.m., 269.

[49] A.g.m., 269.

[50] Türkçe ve Yunancanın hem söz dağarı hem de deyim ve atasözleri açısından ne denli benzeştiğini ortaya koyan güncel bir çalışma için bkz. Herkül Milas, *Türkçe-Yunanca Ortak Kelimeler, Deyimler ve Atasözleri* (İstanbul: İstos Yayınları, 2012). Ayrıca Türkçenin başta Yunanca olmak üzere diğer dillerle etkileşimini ele alan bir derleme için bkz. Matthias Kappler, ed., *Intercultural Aspects in and around Turkic Literatures* (Germany: Harrassowitz Verlag, 2006). Anadolu'da Rumca-Türkçe dilleri arasındaki etkileşim için bkz. Mehmet Ölmez, "R. M. Dawkins ve Anadolu'da Rumca-Türkçe İlişkileri," *Between Religion and Language Turkish Speaking Christians, Jews and Greek Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire* içinde, ed. Evangelia Balta ve Mehmet Ölmez (İstanbul: Eren Yayınları, 2011), 215-224.

tartışmaları her iki dilin ideolojik olarak da ortak bir zeminden beslendiklerini düşündürmektedir. Bu bağlamda, Strauss'un makalesinin de ortaya koyduğu gibi on dokuzuncu yüzyılda Osmanlının farklı cemaatleri ve milletleri arasında "dalga dalga" yayılan ve çeşitli alfabelerle ve dillerle yazılan roman türü tezin dayandığı geçişkenlik argümanının en önemli göstergelerinden biridir. Söz konusu geçişkenlik tezde, *Temaşa-i Dünya*'nın hem Osmanlı-Müslüman tahkiye geleneğine yakınlığı hem de Hıristiyan anlatılarından besleniyor olmasıyla temellendirilecektir.

Bu tez açısından, Hutcheon'ın tanımladığı kavşak noktalarından bir diğeri de yalnızca ekonomik ve kültürel anlamda değil edebi anlamda da farklı dillerin, farklı etnisitelerin karşılaşma noktası olarak konumlandıracağımız İstanbul'dur. Johann Strauss on dokuzuncu yüzyılın Osmanlısı için İstanbul'un önemini şöyle ifade etmektedir:

> Osmanlı başkenti, Paris'e ya da diğer Avrupa başkentlerine çok da benzer biçimde bir basım ve yayıncılık merkeziydi. Üretim, hiçbir anlamda Türkçe kitaplarla sınırlı değildi. Rumlar, Bulgarlar, Ermeniler, Sefarad Yahudileri ve hatta (Beyrut gibi yerel bir merkezin önemine karşın) Araplar için İstanbul, pek çok açıdan bir kültür merkeziydi. Modern İran edebiyatının ortaya çıkışı da İstanbul'daki İranlıların etkinliğiyle yakından ilişkiliydi.[51]

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü ve Strauss'un ve onun yararlandığı katalogların gösterdiği gibi[52] İstanbul'un çok önemli bir yayın kavşağı ve farklı dillerin buluştuğu bir edebi merkez olduğu anlaşılmaktadır. Yazarın saptaması daha da ileri götürülerek, Osmanlı edebiyatının içerisinde başlı başına bir "İstanbul edebiyatı"ndan söz edilebilir. Bu tez boyunca irdelenecek olan *Temaşa-i Dünya* da farklı kültürlerden, etnisite ve dinden beslenen çokkimlikli karakterleri ve

---

[51] Strauss, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kimler Neleri Okurdu (19-20. Yüzyıllar)?," 2.

[52] Katalogların isimleri için Strauss'un makalesinde dördüncü dipnota bakılabilir. Ayrıca bazı kataloglardan yararlanılarak Osmanlı matbu edebiyatı üzerine yapılmış sosyolojik bir çalışma için bkz. Günil Özlem Ayaydın Cebe, "19. Yüzyılda Osmanlı Toplumu ve Basılı Türkçe Edebiyat: Etkileşimler, Değişimler, Çeşitlilik" (Doktora tezi, Bilkent Üniversitesi, 2009).

mekânlarıyla İstanbul'un neredeyse başlı başına bir karakter olarak öne çıktığı bir metindir. Anlatının temel mekânlarından birinin İstanbul olması, tezin "*Temaşa-i Dünya*'da Zaman, Mekân ve Kapanış" başlıklı bölümünde gösterileceği gibi metnin anlamını pek çok açıdan biçimlendiren ve onu *Polipathis*'ten farklılaştıran önemli özelliklerden biri olarak değerlendirilmektedir.

Sonuç olarak, tezin temel argümanlarından birini, Karamanlıca edebiyatın "ulusal edebiyat tarihi" paradigmasının dışına çıkılarak, "Türk edebiyatı" değil "Türkçe edebiyat" olarak ele alınması ve on dokuzuncu yüzyılda üretilen çok-dilli, çokkültürlü, çok-alfabeli Osmanlı edebiyatının içerisinde yukarıdaki kavramlar ışığında konumlandırılması oluşturmaktadır. Bu konumlandırmada iç içe geçmelerin, ağların, devamlılıkların önemli bir payı vardır. Ele alınan metin ve yazarı Osmanlı-Türk, Müslüman ve Yunan kültür ve edebiyatlarının bileşkesi olduğu gibi söz konusu metin Osmanlı coğrafyasında üretilen bir metnin Batılı tür ve anlatılarla hangi dolayımlar vasıtasıyla ilişkiye girdiğini de örneklendirmektedir. Dolayısıyla bu çalışma; İspanya'da belli toplumsal ve tarihsel koşullar altında yeşeren bir tür olan pikareskin, Yunan kültüründen geçerek Osmanlı coğrafyasında Müslüman ve Hıristiyan kültürlerden beslenen geleneksel anlatılarla, örneğin bir meddah anlatısıyla ya da dini bir metinle nasıl buluştuğunun, bütün bu türlerin nasıl iç içe geçebileceğinin de anlatısıdır.

Tezin yukarıda belirtilen ilk ayağı Karamanlıca edebiyat üzerinden Osmanlı edebiyatının çoğulluğunu ve Osmanlı coğrafyasında farklı diller ve etnisiteler arasındaki geçişkenliği vurgulamaksa, ikinci ayağı söz konusu edebi üretimi mümkün kılan ve besleyen toplumsal, siyasal ve kültürel gerilimleri, çatışmaları ve tahakküm ilişkilerini açığa çıkarmaktır. Bu çok boyutlu ilişkiler ağının merkezinde on dokuzuncu yüzyılla birlikte değişmeye başlayan Osmanlı toplumsal ve siyasal

yapısı ile tezde ayrıntılı olarak ortaya konacak Karamanlı cemaatinin kendine özgü bazı özellikleri yer almaktadır.

Tezde, on sekizinci yüzyılda Yunan aydınlanmasıyla birlikte kavramsallaştırılmaya başlayan ve temelde antik Yunan geçmişi, Ortodoks-Hıristiyan inancı ve Yunan dili üzerinden "tahayyül edilen" Yunan kimliği içerisinde özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren birer anomali olarak algılanmaya başlayan ve ötekileştirilen Karamanlı cemaati için temsili bir metin olan *Temaşa-i Dünya* öncelikle söz konusu çatışma bağlamında irdelenecektir. Karamanlı kimliğinin; cemaatin önemli kanaat önderlerinden biri olan Misailidis tarafından nasıl alımlandığı hatta inşa edildiği, hangi edebi araçlarla temsil edildiği, yazıldığı dil ve savunduğu ideoloji açısından tam da Yunan aydınlanmasının merkezinde duran bir metin olan *Polipathis*'in hem ideolojik hem de edebi unsurlar açısından bu bağlamda nasıl dönüşüme uğratıldığı ortaya konacaktır. Bu noktada, *Temaşa-i Dünya*'da üç düzlemde görünür olan bir çatışma ve hesaplaşmadan söz edilebilir: (i) Karamanlı cemaatinin dini açıdan sıkı bir mensubiyet ilişkisinin bulunduğu Rum-Ortodoks Hıristiyan inancının bir yandan dışlayıcı ama öte yandan kuşatıcı etkisi, (ii) hâkim Osmanlı-Müslüman ideolojisi ve edebi geleneğinin pek çok açıdan belirleyiciliği ve (iii) son olarak edebi açıdan hem bir ideal hem de bir hesaplaşma alanı olarak Batı kurmaca geleneği. Tez boyunca Misailidis'in, kurmacasıyla bu gerilimli hatlar üzerinde nasıl bir mücadele yürüttüğü, onları hangi açılardan ne derece temellük ettiği ve dönüştürdüğü üzerine yoğunlaşılacaktır.

Bu noktada söz konusu edebiyatı kabaca Osmanlı-Rum edebiyatı ya da Osmanlı-Hıristiyan edebiyatı olarak kodlamanın ve homojenleştirmenin de mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır. Yalnızca dini, etnisiteyi ya da dili kriter olarak alıp toplumsal, kültürel ve siyasal bağlamları dışlamak söz konusu edebiyatların üretilme

koşullarına dair bilgimizi eksik bırakacaktır. Burada Mario J. Valdes'in "etkili edebiyat tarihi" (*effective literary history*) kavramını hatırlamak yerinde olacaktır. Valdes "edebi tarihsel gerçekliğin" ne sadece yazarın niyetini ortaya koymaktan ne de yazarın metninin detaylı bir analizinden ibaret olduğunu, ancak her ikisinin etkileşiminin yazarın cemaatinin bağlamı içerisinde ortaya çıkacağını belirtmektedir. Dolayısıyla "etkili bir edebiyat tarihi", edebi üretimin maddi koşullarına da odaklanan bir anlayışı gerektirir.[53] Örneğin on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı coğrafyası dâhilinde edebi etkinliklerini gerçekleştiren bir yazarın; Osmanlı başkentinde, Balkanlarda, Ortadoğu'da ya da Anadolu'da doğup büyümüş olmasının cemaatinin diğer üyeleriyle aynı dini kimliğe sahip olsa da onu farklı iktidar ilişkileri ve edebi üretim koşulları içerisinde bırakacağı açıktır. Bu bağlamda, çoğunluğu Anadolu'da ticaretle uğraşan Karamanlı cemaatin, büyük ölçüde iç göçlerle İzmir ve İstanbul'a gelen hemşehrileri ve çeşitli yayıncılık faaliyetlerine girişen entelektüelleriyle taşradaki okurların arasındaki ilişki, Karamanlıca yayınların temelde Anadolu'daki abonelerle finanse edilmesi, taşradaki eşrafın söz konusu yayınlar üzerindeki iktidarı ve bütün bu dinamikleri bir biçimde etkileyen kentli Grekofon (Yunanca konuşan) Rumlar ve Anadolulu Türkofon (Türkçe konuşan) Karamanlılar arasında bir tür sınıfsal ayrıma tekabül eden gerilimli ilişki Karamanlıca edebi üretimi etkileyen temel parametreler olarak düşünülmelidir. Dolayısıyla, bu çalışmanın inceleme alanında Anadolulu Türkofon Ortodoks-Hıristiyan bir yazarla, İstanbullu Grekofon bir Rum yazarın edebiyatlarını üretme koşullarının ve dinamiklerinin ne derece farklı olabileceği, özellikle de bir yazarın kullandığı dilin onu diğer dindaşlarından edebi gelenek açısından nasıl farklılaştırabileceği de söz konusu edilmektedir.

---

[53] Mario J. Valdes, "Rethinking the History of Literary History," *Rethinking Literary History* içinde, ed. Linda Hutcheon ve Mario J. Valdés (Oxford ve New York: Oxford University Press, 2002), 64.

Yukarıda anlatılanlara benzer bir tahakküm ilişkisinin İstanbullu Ermenilerle Anadolulu Ermeniler[54], Ladino konuşanlarla, Fransızcayı bir kültür ve edebiyat dili olarak benimseyen Yahudiler arasında[55] özellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren görünür olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla, Osmanlı coğrafyasına yayılmış farklı cemaatler arasında benzer edebi üretimlerin ve yayınların olduğu kadar aynı dine mensup cemaatlerin içerisinde farklı iktidar alanlarını ve tahakküm ilişkilerini edebi metinler üzerinden açığa çıkaran çalışmaların da yapılması zorunluluk arz etmektedir.

Temaşa-i Dünya anlatısını farklı dil ve alfabelerde üretilmiş Osmanlı edebiyatları içerisinde geçişkenlikleri ve tahakküm ilişkileri üzerinden konumlandırmayı amaçlayan tezin üçüncü bir amacı ise bu metnin varlığını dillendiren az sayıdaki incelemenin yeniden ürettiği yeterince "orijinal olmama" durumunu sorunsallaştırmak ve yüzeysel olarak değerlendirildiğinde "taklit, kopya, adaptasyon" olarak nitelendirilen bir metnin aslında ne denli yaratıcı edebi olanaklar taşıyabileceğini ve bir yazarın diğer bir yazarın metnini farklı stratejiler kullanarak nasıl "yeniden yazıp" dönüştürebileceği meselesine odaklanmaktadır.

Aslında söz konusu "özgünlük arayışı", diğer bir ifadeyle Osmanlı romanının "orijinallikle imtihanı" yalnızca *Temaşa-i Dünya* gibi zaten baştan birçok nedenle görmezden gelinmiş metinler için değil; on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı coğrafyasında yazılmış hemen hemen bütün öncü romanlar için geçerlidir. Oysaki Nurdan Gürbilek, "Orijinal Türk Ruhu" başlıklı denemesinde bir özgünlük iddiasıyla

---

[54] Bu konuda Mıgırdiç Margosyan'ın, Anadolulu Ermenilerin Kürtçe/Türkçe konuşmalarını yadırgayan İstanbul Ermenileri üzerine yazdıkları önemli sosyolojik gözlemler içermektedir. Bkz. Mıgırdiç Margosyan, *Söyle Margos Nerelisen* (İstanbul: Aras Yayıncılık, 2005).

[55] Aron Rodrigue, *Türkiye Yahudilerinin Batılılaşması*, çev. İbrahim Yıldız (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997); Olga Borovaya, *Modern Ladino Culture: Press, Belles Lettres, and Theater in the Late Ottoman Empire* (Indiana: Indiana University Press, 2012).

ortaya çıkan romanın, başından itibaren "öznellik" ve "yenilik"le problematik bir ilişki içinde olduğunu ve tam da bu sorunun bilincinde olarak yazılan romanların sahiciliğine işaret etmektedir.[56] Erol Köroğlu ise "yeniden yazma sürecinin ne kadar yaratıcılık içerebileceğini" Namık Kemal'in *İntibah*[57] romanı üzerinden ortaya koyduğu makalesinde Gürbilek'in yaklaşımının, romanın Türkiye'de olduğu kadar dünyada ele alınışı açısından da yeni olduğunu belirtmektedir çünkü "roman modernitenin ayrıcalıklı ve öncelikli edebi türü olduğu için, her dilde iyi roman üretme çabası ya da kompleksi olagelmiştir."[58] Köroğlu'nun hatırlattığı gibi, Gürbilek'in belirttiği yaklaşımın tersine Türkolojiyi de kapsayan filoloji için "etkilenme taklide yol açan, ve özgünlük hedefini ulaşılmaz kılan bir zehir, bir leke hatta bir lanettir. On sekizinci yüzyıldan itibaren etkili olan klasik edebiyat tarihçiliği sonradan gelen ve etki alanında kalan eser, yazar ya da tüm bir edebi geleneği ikincil ve özgün olana göre önemsiz olarak değerlendirmiştir."[59] Oysaki bugün etki, "son kertede yaratma ve anlam üretme eylem ve süreçlerinin karmaşık ama ayrılmaz bir parçası olarak" anlaşılmaktadır ve Köroğlu, etki konusuna bakışımızı bu doğrultuda değiştirirsek çok verimli bir anlam üretimiyle karşı karşıya olduğumuzu görebileceğimizi belirtir.[60] Bu çalışmanın temel meselelerinden biri "etki/etkilenme" kavramını Köroğlu'nun vurguladığı biçimde ele alarak, klasik edebiyat tarihçiliğinin

---

[56] Nurdan Gürbilek, "Orijinal Türk Ruhu," *Kötü Çocuk Türk* içinde (İstanbul: Metis Yayınları, 2001), 127-128.

[57] Namık Kemal, *İntibah*, yay. haz. Engin Kılıç (İstanbul: Homer Kitabevi, 2005).

[58] Erol Köroğlu, "'Hançerli Hanım' mı, 'Mirat-i Aşk' mı? Bir Hikâyenin Dönüşüm Sürecinde Etkilenen ve Etkileyen Olarak İntibah," *Edebiyatımızın Zirvesinden Üç İsim Namık Kemal Ahmet Hamdi Tanpınar Kemal Tahir* içinde, yay.haz. Kâzım Yetiş (İstanbul: Tuna Basım, 2012), 29-30.

[59] Köroğlu, a.g.m., 31-32.

[60] A.g.m., 32.

“özgün olmamak”la nitelendirdiği bir metnin diğer bir metni dönüştürürken aslında ne denli “verimli bir anlam üretimi”ne giriştiğini ortaya koymaktır.

Sanat tarihçisi Michael Baxandall, indirgemeci bir bakışla yalnızca “etkilenme” olarak tanımlanan bir pratiğin aslında ne denli yaratıcı ve dinamik olabileceğini resim sanatı üzerinden şu şekilde anlatır:

> Birisi X Y’yi etkiledi deyince, Y X’e bir şey yapmış gibi değil de, sanki X Y’ye bir şey yapmış gibi görünüyor. Oysa iyi resimler ve ressamlar üzerinden düşününce, bunun böyle olmadığı görülür. Önce gelen X’i değil de sonra gelen Y’yi belirleyici olarak kabul edersek önümüzdeki söz dağarı çok daha zengin ve çeşitli hale gelir; X’den sonra gelen Y, X’den yararlanır, ona başvurur, onu değerlendirir, ondan ödünç alır, ona müracaat eder, onu uyarlar, onu yanlış anlar, ona göndermede bulunur, ondan kapar, onu benimser, onunla yakın ilişki kurar, ona tepki verir, alıntılar, kendini ondan ayrıştırır, kendini ona benzetir, onu özümser, onunla uyuşur, kopyalar, muhatap alır, açımlar, kendine katar, onun üzerinden çeşitleme yapar, yeniden canlandırır, sürdürür, yeniden biçimlendirir, ona öykünür, benzerini yapar, hicveder, parodisini yapar, ondan çıkarır, bozar, onunla uğraşır, ona direnir, basitleştirir, yeniden oluşturur, onu derinleştirir, geliştirir, ona karşı koyar, denetimine alır, altını oyar, indirger, ilerletir, ona cevap verir, dönüştürür, üstesinden gelir…Bunların çoğu ters istikamette , önce gelen X tarafından Y’ye yapılamayacak şeylerdir.[61]

Baxandall’ın yalnızca resim sanatı bağlamında ortaya koyduğu bu ilişkiler ağı edebi üretimler için de söz konusu edilebilir. Bu tezin merkezinde yer alan *Temaşa-i Dünya* ve *Polipathis* tam da benzer bir etkileşim içerisindedir. *Polipathis*’ten yaklaşık 30 yıl sonra yazılan *Temaşa-i Dünya,* Baxandall’ın sözünü ettiği pek çok pratiği uygulayarak ortaya hem *Polipathis*’e benzer hem de onu bambaşka açılardan dönüştüren yeni bir anlatı üretmiştir: *Temaşa-i Dünya*, *Polipathis*’ten yararlanmış, ondan ödünç almış, onu uyarlamış, benimsemiş, bazen ona benzemiş, hatta onu kopyalamış ama çoğu noktada ondan ayrışmış, bazı bölümleri çıkarmış, bozmuş, onunla uğraşmış, ona karşı koymuş, cevap vermiş, onu yeniden biçimlendirmiş ve yeniden yazmıştır. Sonuçta, Misailidis *Polipathis*’i belirtilen stratejileri kullanarak biçimsel, dilsel ve ideolojik olarak dönüştürmüş, onu bambaşka bir zamanda,

[61] Aktaran Köroğlu, a.g.m., 32-33.

bambaşka bir toplumsal bağlamla farklı bir okur kitlesine sunmuş, Köroğlu'nun ifadesiyle "verimli bir anlam üretimi"ne girişmiştir.

Tezde bu pratikler, temelde Gérard Genette'in *Palimpsests: Literature in the Second Degree* (Bundan sonra *Palimpsests)* adlı çalışmasında ayrıntılarıyla ortaya koyduğu etkilenme biçimleri üzerinden irdelenecektir.[62] Genette'in çalışması, iki metin arasındaki ilişkileri "taklit", "kopya", "orijinal", "birincil ya da ikincil metin", "intihal" gibi değer yargıları içeren tanımlamalardan bağımsız olarak değerlendirmektedir. *Temaşa-i Dünya*'yı da "taklit", "adaptasyon" ya da başka bir biçimde adlandırmanın baştan bir anakronizmle malul olacağını, yazarın dönüştürme stratejilerinin bu kavramlara giydirilme çabasıyla gölgeleneceğini düşünüyorum. Elbette, bu metin çeviribilimsel bir bakışla Osmanlı'daki metinlerarasılığın çeşitli kavramları arasında bir yere oturabilir. Ancak ben bu metni, en genel anlamıyla bir "yenidenyazım" olarak değerlendirmek ve tez boyunca yararlandığım Genette'ten ilham alarak "palimsest" olarak isimlendirmek istiyorum. Genette, "palimsest"[63] kavramını, taklit ya da telif anlamsal hiçbir hiyerarşi içermeden, yalnızca metinlerin başka metinlerle ayrıntılı etkileşimini belirtmek üzere kullanıyor. Bu bağlamda söz konusu kavramın; yeninin ve eskinin, öncenin ve sonranın, telif ve çevirinin bir arada birbirini dışlamadan ve değillemeden, aynı anda görünür olduğu ve bir arada var olduğu bir metin olarak *Temaşa-i Dünya* için de kullanılabileceğini düşünüyorum.

---

[62] Gérard Genette, *Palimpsests: Literature in the Second Degree*, çev. Channa Newman ve Claude Doubinsky (Lincoln ve Londra: University of Nebraska Press, 1997).

[63] Sözlük anlamı olarak "palimsest" orijinal metnin kısmen yok olduğu ya da silindiği ve yerine yenisinin yazıldığı parşömen ya da ona benzer bir yazı alanıdır. Palimsest başlangıçta antik sanatçıların nadir bulunan yazma materyallerini yeni fikirlerini ortaya koymak için yeniden ve yeniden kullanmalarına ifade etmekteydi. Sözcüğün geniş anlamında ise, bir palimsest genel olarak daha önceki kullanımların ve değişikliklerin izlerini, kalıntılarını taşıyan söz konusu yazı alanına benzeyen çokkatmanlı bir kayıt gibi düşünülmektedir. Palimsesti bir edebi metafor olarak kullanan ise Samuel Coleridge olmuştur. Ayrıntılar için bkz. Lene M. Johannessen, "Palimpsest and hybridity in postcolonial writing", *The Cambridge History of Postcolonial Literature* içinde, C.2, ed. Ato Quayson (Cambridge University Press, 2011). Gérard Genette ise *Palimpsests: Literature in the Second Degree* adlı çalışmasında bu kavramı edebi eserler bağlamında daha da genişleterek yeniden-yazımın her türlü biçimi için kullanmıştır. Bkz. Gérard Genette, *Palimpsests: Literature in the Second Degree,* çev. Channa Newman ve Claude Doubinsky (London: University of Nebraska Press, 1997).

Genette, *Palimpsests*'te metinlerarasılık kavramı yerine, "bir metni diğer metinlere bağlayan her şey" olarak nitelendirdiği transtekstüalite kavramını önerir ve bu kavramı beşe ayırır: Metinlerarasılık (bir metnin diğer metin içerisinde alıntı, intihal olarak, somut olarak bulunması), paratekst (başlık, altbaşlık, önsöz, son söz, epigraf gibi ikincil yapılar), metatekstüalite (bir metni diğer bir metne bağlayan, zorunlu olarak alıntı içermeyen bir yorum ilişkisi), arkitekstüalite (türsel algılamanın okur beklentilerini belirlemesi ve ona kılavuzluk etmesi) ve bu çalışma için öncelikle önemli olan ve Genette'in *Palimpsests*'te en geniş kapsamlı olarak yer verdiği; bir B metnini (*hipertekst*) A metnine (*hipotekst*) bağlayan her türlü ilişki olarak tanımlanabilecek *hipertekstüalite*dir (üst-metinsellik).[64] Başka bir ifadeyle *hipertekstüalite*, bir metnin başka bir metinden türemiş olmasıdır. Bu türeme Aristoteles'in *Poetika*'sında, *Oedipus Rex*'ten bahsetmesi gibi, bir metnin diğer bir metinden "söz etmesi" biçiminde olabilir. Ya da bir B metni A metninden hiç bahsetmeyebilir; ama A olmadan var olamaz. Genette, B metninin A metninden dönüşmesine "dönüştürme" (*transformation*) adını veriyor. Örneğin yazar, Vergilius'un *Aeneis'*ini ve James Joyce'un *Ulysses* adlı eserini farklı derecelerde ve zeminlerde oluşmuş Homeros'un Odiseus'unun (*hipotekst*) iki *hipertekst*i olarak değerlendirir. *Ulysses*, Odiseus'un eylemini 20. yüzyılın Dublin'ine aktarırken (*transpose*) Vergilius'un *Aeneis*'inin Homeros'tan türe ilişkin bazı özellikleri aktardığını belirtir. Bu bağlamda, *Temaşa-i Dünya*'nın da *Polipathis*'ten hiç söz etmeyen ancak ondan bağımsız olarak var olamayacak, *Polipathis*'in bir *hipertekst*i olduğu söylenebilir. Genette, *Palimpsests* boyunca transformasyon işlemini ayrıntılarıyla bazı alt kategoriler ve kavramlar etrafında ele alır. Bu çalışma açısından, "tematik transformasyon" kasıtlı olarak ideolojik ve anlamsal bir

---

[64] Genette, *a.g.e.*, 4-5.

dönüştürmeyi içerdiği için özellikle önemlidir.[65] Genette, bu dönüştürmeyi semantik dönüştürme olarak da adlandırır ve hiçbir dönüştürmenin safiyane olmadığını, her biçimde, dönüştürmenin anlamsal olarak değişikliklere neden olacağını söyler[66]. Buradan hareketle tezde Misailidis'in *Polipathis*'te anlamsal açıdan ne tür dönüşümler gerçekleştirdiğine bakılacaktır. Ayrıca, yine anlamsal dönüştürmeyle ilişkilendirilebilecek Genette'in *diegetik* değiştirme olarak isimlendirdiği zamansal, mekânsal ve eylemsel dönüştürmeler yukarıda Baxandall'ın çeşitlendirdiği pratikleri anlamlandırmak üzere kullanılacaktır.

[65] *A.g.e.*, 214.

[66] *A.g.e.*, 294.

II. BÖLÜM

BİR İMPARATORLUK EDEBİYATI OLARAK KARAMANLICA EDEBİ ÜRETİM VE EVANGELİNOS MİSAİLİDİS

Karamanlıca Edebi Üretim

Bugün Karamanlıca yayınlara dair temel bilgimiz, Sévérien Salaville ve Eugène Dalleggio tarafından 1958, 1966 ve 1974 yıllarında hazırlanan *Karamanlidika Bibliographie Analytique des ouvrages en langue turque imprimés en caractére grecs* adlı 3 ciltlik katalog ile Evangelia Balta tarafından yeni bulgularla bu kataloglara yapılan 3 ciltlik ekten oluşmaktadır.[67] Karamanlıca bibliyografya Balta'nın belirttiğine göre 750'den fazla kitabı içermektedir.[68] Genel olarak bunun nihai bir rakam olduğu söylenebilirse de özellikle Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yapılmaya başlanan yeni çalışmalar[69] ve Karamanlıca süreli yayınlarda tefrika olarak kalan kurmaca anlatıları[70] da eklediğimizde bu sayı daha da artmaktadır. Yunan

---

[67] Sévérien Salaville ve Eugène Dalleggio, *Karamanlidika Bibliographie Analytique des ouvrages en langue turque imprimés en caractére grecs I* (Athenes: Institut Français d'Athènes, 1958); Sévérien Salaville ve Eugène Dalleggio, *Karamanlidika Bibliographie Analytique des ouvrages en langue turque imprimés en caractére grecs II* (Athenes: Institut Français d'Athènes, 1966); Sévérien Salaville ve Eugène Dalleggio, *Karamanlidika Bibliographie Analytique des ouvrages en langue turque imprimés en caractére grecs III* (Athenes: Institut Français d'Athènes, 1974); Evangelia Balta, *Karamanlidika Additions (1584-1900)* (Athens: Centre d'Etudes d'Asie Mineure, 1987); Evangelia Balta, *Karamanlidika XXe siécle* (Athens: Centre d'Etudes d'Asie Mineure, 1987); Evangelia Balta, *Karamanlidika Nouvelles Additions et Compléements* (Athens: Centre d'Etudes d'Asie Mineure, 1997).

[68] Evangelia Balta,"Karamanlıca Kitapların Dönemlere Göre İncelenmesi ve Konularına Göre Sınıflandırılması," *Müteferrika* 13 (Yaz 1998): 5.

[69] Evangelia Balta'nın Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde son dönemde yaptığı çalışmalar sonucunda elde ettiği bulgular için bkz. Evangelia Balta, *Miscellaneous Studies On the Karamanlidika Literary Tradition* (İstanbul: Isis Press,2013). Ayrıca bkz. Gazanfer İbar, *Anadolulu Hemşehrilerimiz Karamanlılar ve Yunan Harfli Türkçe* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010).

[70] *Anatoli* gazetesinde 1888-1899 yılları arasında tefrika edilen roman ya da hikâyeler için bkz. Ek I. Bu tefrikalarla ilgili bir çalışma için bkz. Şehnaz Şişmanoğlu Şimşek, "Karamanlidika Literary Production at the End of 19th Century as Reflected in the Pages of *Anatoli*," (III. International Workshop of Karamanlidika Studies atölye çalışmasında sunulan bildiri, Nevşehir, 2 Kasım 2013).

harfli Türkçe olarak basılan ilk metin Martin Crusius'un *Turcograecia* adlı yapıtının içindeki *Gennadios Scholarios'un İtirafları*'dır.[71] 1584 yılında Basel'de yayımlanan bu metin, Fatih Sultan Mehmet'e 1455 ya da 1456 yılında Patrik Gennadios tarafından Ortodoks inancını anlatan bir risale olarak sunulmuştu.[72] Karamanlıca basılı kitapların dolaşıma girmesi ise asıl olarak 1718 tarihinden itibaren başlayacaktır, en son belgenin tarihi ise 1935 yılına kadar gider.[73] Balta, İstanbul'da Türkçe olarak basılan ilk kitabın 1718 yılında Karamanlıca yayımlandığını belirtiyor. Karamanlıca basılan kitapların on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar ağırlıklı olarak dini nitelik taşıdığı görülmektedir. Özellikle Anadolu'da faaliyet göstermeye başlayan misyoner örgütlerinin çok etkin olduğu anlaşılmaktadır. Bu örgütlerin arasında *British and Foreign Bible Society, Church Missionary Society* gibi örgütler Karamanlıca kitap üretiminde ön sıralardadır.[74] Bu dönemde Karamanlıca kitapların çevirmen ve yayımcıları genellikle din adamları, metropolit ve keşişlerdir. Kitapların başlıklarında ve özellikle önsözlerinde yayıncı ve çevirmenler, amaçlarının Anadolu Hıristiyanlarını aydınlatmak olduğunu özellikle vurgularlar: "[ç]ünkü onlar Yunan dilini unutarak, kilisede okunan dualardan hiçbir şey anlamamakta ve Allah'ın yolundan uzaklaşmaktadırlar.[75] Söz konusu yazarların ve çevirmenlerin amacı, bu kitaplar aracılığıyla Anadolu Hıristiyanlarına dinlerini ve kilise dogmalarını en iyi

---

[71] Balta, "Karamanlıca Kitapların Dönemlere Göre İncelenmesi ve Konularına Göre Sınıflandırılması", 5.

[72] Richard Clogg, "A Millet Within Millet: The Karamanlides," *I Kath'imas Anatoli* içinde (İstanbul: The Isis Press, 2004), 398.

[73] Balta, a.g.m., 5.

[74] Balta, a.g.m., 8. Ayrıca bkz. Richard Clogg, "The Publication and Distribution of Karamanli Texts by the British and Foreign Bible Society before 1850 Part I and II," , *I Kath'imas Anatoli* içinde (İstanbul: The Isis Press, 2004): 333-361; Richard Clogg, "Notes on Some Karamanli Books Printed Before 1850 now in British Libraries, with particular reference to the Bible Translations of the British and Foreign Bible Society," *I Kath'imas Anatoli* içinde (İstanbul: The Isis Press, 2004): 293-331.

[75] Balta, a.g.m., 11.

biçimde öğretmektir. İlk din dışı kitap on dokuzuncu yüzyılın başında yayımlanan Zacharias Hagioritis'e ait bir Türkçe-Yunanca sözlüktür ve birkaç kez basılmıştır. Bu dönemin ilk yirmi senesinde 20 adet dini olmayan kitap yayınlanır. Bunlar şiir antolojileri, sözlükler, tıbbi öğütler veren bir kitap, kolera üzerine bir risaledir. on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ise edebiyat eserleri yayımlanmaya başlar.[76] Özelikle Batı romanından yapılan çevirilerin ağırlıklı olduğu bu dönemde edebiyatta kurmaca türünde ilklerden biri, 1851'de Türkçe konuşan Yunanlılar arasında daha önceden yayılmışa benzeyen *Binbir Gece Masalları*'na karşılık olmak üzere *Heliodero'nun Habeşlisi*'dir. 1854'te Evangelinos Misailidis *Ezop Masalları*'nı ve *Genovefa Hikâyesi*'ni [77] yayımlar, bir yıl sonra da Karamanlıca olarak *Robinson Crusoe*'yu basar.[78] Bu tezin konusunu oluşturan ve birçok nedenden ötürü Karamanlıcanın nadir "özgün" kurmaca eserlerinden biri olarak değerlendirilebilecek *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş* ise 1871 ve 1872 yıllarında 4 cilt olarak yayımlamıştır. 1882-1892 yılları arasında birçoğu yine Misailidis çevirisi olan Batı edebiyatından çok sayıda roman yayımlanır, bu romanların önemli bir kısmı ise Osmanlı basın tarihinin en uzun ömürlü gazetelerinden biri olan Misailidis'in ünlü

---

[76] A.g.m., 14.

[77] *Genoveva, Genovefa* ya da *Yinovefa* başlıklarıyla birçok dile çevrilmiş olan bu eser Alman yazar papaz Christoph von Schmid tarafından yazılmıştır.[77] Bu eserin *Temaşa-i Dünya* bağlamında önemi tezin 4. ve 5. bölümlerinde ele alınacaktır. Kitabın Karamanlıca baskısı için bkz. Evangelinos Misailidis çev., *Genovefa Hikâyesi* (Der-i Saadet: Anatoli Matbaası, t.y.). (Kitabın yayın yılı belirtilmemektedir, ancak Misailidis'in vefatı söz konusu edildiğine göre 1890 sonrası basılmış olması gerekmektedir ancak Evangelia Balta yayın yılı olarak 1854 tarihini vermektedir. Bkz. Evangelia Balta, "Karamanlıca Kitapların Dönemlere Göre İncelenmesi ve Konularına Göre Sınıflandırılması," 14.

[78] *Robinson Crusoe* çevirisiyle ilgili bir inceleme için bkz. Berkol Bülent, "133 Yıl Önce Yunan Harfleri ile Türkçe (Karamanlıca) bir Robinson Crusoe Çevirisi," *Sosyoloji Konferansları* 25 (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1986), 135-158. *Robinson Crusoe* 'nun Osmanlıca çevirileri üzerine yapılmış bir çalışma için bkz. için bkz. Ayşe Banu Karadağ, *Çevirinin Tanıklığında 'Medeniyet'in Dönüşümü* (İstanbul: Diye Yayınları, 2008).

Karamanlıca gazetesi Anatoli'de[79] tefrika olarak kalmıştır. Bu noktada süreli yayınların yani gazete ve dergilerin Karamanlıca kurmaca edebiyatın üretilmesinde, yaygınlaştırılmasında ve okuyucuyla buluşmasında çok önemli bir araç olduğu belirtilmelidir. Karamanlı okur çoğu Fransızcadan çeviri olan romanlarla ilk kez bu gazete sayesinde haberdar oluyordu. Çoğu Anadolulu okur için bu karşılaşma hem yeni bir türle hem de yeni bir medeniyetle tanışmanın önemli bir aracı olarak kabul edilebilir. Çoğunlukla Misailidis tarafından çevrilen Batılı romanlar *Anatoli* matbaasında basılmadan önce ilk kez gazete sayfalarında "tefrika" ediliyor, sonrasında basılan kitapların reklamları ise yine bu gazetede yayımlanıyordu. Çevrilen yazarlar arasında Xavier de Montépin, Eugène Sue, Paul de Kock ve Alexandre Dumas sayılabilir.[80] İlginç olan nokta, hemen hemen aynı yazarların kitaplarının aynı dönemde Osmanlıca ve Ermeni Türkçesiyle de yayımlanmış olmasıdır. Ancak Türkçe çeviri tarihinde Karamanlıca çevirmenler ve yazarlardan söz eden kaynak neredeyse yok gibidir.[81] Üstelik Dimitri Hadji Ephraim d'Adalia tarafından 1853 yılında yayımlanan Karamanlıca *Robinson Crusoe* çevirisi,

---

[79] *Anatoli* gazetesinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Evangelia Balta, "Karamanli Press Smyrna 1845 – Athens 1926," *Izzet Gündağ Kayaoğlu Hatıra Kitabı* içinde, ed. Oktay Belli, Yücel Dağlı ve M. Sinan Genim (İstanbul: Türkiye Anıt Çevre Turizm Değerlerini Koruma Vakfı, 2005), 27–33; *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, s.v. "Anatoli"c; Petros Pl. Misailidis, *Istorikes Efimerides tou Perasmenou Aiona Anatoli* [Geçtiğimiz Yüzyılın Tarihi Gazeteleri: Anatoli], (Yazarın kendi yayını); Ali Arslan, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Rum Basını* (İstanbul: Truva, 2005); Şehnaz Şişmanoğlu Şimşek, "The *Anatoli* Newspaper and the Heyday of the Karamanli Press," *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th-13th September 2008)* içinde, ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 201-208; Foti ve Stefo Benlisoy, "Reading the Identity of Karamanli through the pages of *Anatoli*," *Turcologica* 83 *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th-13th September 2008)* içinde, ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 93-108. *Anatoli* gazetesinden örnek bir sayfa için bkz. Ek I.

[80] Yayımlanmış çevirilerin listesi için bk. Ioanna Petropoulou,"From West to East: The Translation Bridge An Approach From a Western Perspective," *Ways to Modernity in Greece and Turkey* içinde, ed. Anna Frangoudaki ve Çağlar Keyder (Londra ve New York: I.B. Tauris, 2007), 91–111.

[81] İsmail Hakkı Sevük, *Avrupa Edebiyatı ve Biz: Garpten Tercümeler* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1940); Mustafa Nihat Özön, *Türkçede Roman* (İstanbul: İletişim, 1985); Özlem Berk, *Translation and Westernisation in Turkey* (İstanbul: Ege Yayınları, 2004).

Osmanlıca çeviriden (1864) daha önce yapılmıştır.[82] Ayrıca *Ekmekçi Kadın* ve *Paris Faciaları* gibi Karamanlıca Xavier de Montépin çevirileri[83] de bu romanların Ermeni harfli Türkçe çevirilerine göre daha önce yayımlanmıştır.[84] Karamanlıca edebiyatın kapsamına Batı romanından çeviri ve uyarlamaların yanı sıra, az sayıda da olsa Arap harfli Türkçe metinlerin "yeniden yazılmış" biçimleri[85] de girmektedir. Bu yayınlar arasında Yannis Gavriilidis tarafından "yeniden yazılan" ve ünlü Karamanlıca gazete *Anatoli*'de tefrika edilen Ahmet Mithat'ın *Yeniçeriler*[86]*, Şeytan Kayası* ve *Diplomalı Kız* anlatıları önemlidir. Bunların dışında sözlü halk edebiyatı ürünlerinin (Âşık Garip, Köroğlu, Şah İsmail) Karamanlıca anonim baskılarını da listeye dâhil etmek gerekir.[87]

Karamanlıca edebi üretime yukarıdaki tablodan hareketle genel olarak baktığımızda şunları söylemek mümkündür: Karamanlıca kurmaca edebiyatı

---

[82] Bkz. Berkol, a.g.m.; Özön, *a.g.e.*

[83] Ekmekçi Hatun çevirisinin karşılaştırmalı bir çalışma için bkz. Aylin de Tapia, From La Porteuse de Pain (1884) to the Ετμεκδζί Χατούν (1885) Translation or adaptation? A French Novel for Karamanli Readers (III. International Workshop of Karamanlidika Studies atölye çalışmasında sunulan bildiri, Nevşehir, 2 Kasım 2013).

[84] Karşılaştırma için bakınız: Turgut Kut, "Ermeni Harfli Türkçe Telif ve Tercüme Konuları I-Victor Hugo'nun Mağdurin Hikâyesinin Kısalmış Nüshası," *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi (İstanbul, 23-28 Eylül 1985), Tebliğler, II. Türk Edebiyatı* içinde, c. I (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985),195-214; Kevork Pamukciyan, *Ermeni Harfli Türkçe Metinler* (İstanbul: Aras Yayıncılık, 2002); Petropoulou, *a.g.e.*

[85] Bu metinleri adaptasyon, çeviri, serbest uyarlama vb. tanımlarla ifade etmek tartışmalı bir alan olduğundan en nesnel ifadesiyle "yenidenyazım" olarak nitelendirmek bu tezin kapsamı için daha anlamlı olacaktır. Yenidenyazımla ilgili bir çalışma için bkz. Andre Lefevere, *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame* (London: Routledge, 1992). "Yenidenyazım" kavramını İtalyan edebiyatı bağlamında ele alan bir inceleme için bkz. Esin Gören, *Yeniden Yazmak: İtalyan Edebiyatında Yenidenyazılmış Metinler* (İstanbul: Dönence Akademik Kitaplar, 2013).

[86] Şehnaz Şişmanoğlu Şimşek,"The Yeniçeriler of Ioannis Gavriilidis: A Palimpsest in Karamanlidika," *Turkish Speaking Christians, Jews and Greek Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire* içinde, ed. Evangelia Balta ve Mehmet Ölmez (İstanbul: Eren Yayınları, 2011), 245-275.

[87] Sabri Koz, "Türk Halk Hikâyelerinin Karamanlıca Baskıları Üzerine Karşılaştırmalı Bibliyografik Notlar," *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th-13th September 2008)* içinde, ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 244-242.

imparatorluğun farklı alfabelerde ve dillerde üretim gerçekleştiren edebiyatlarıyla koşutluk sergilemektedir.[88] Önceleri Venedik, Viyana, İstanbul, İzmir gibi Osmanlı ve Avrupa'daki belirli merkezlerde dini yayıncılıkla başlayan üretim sonrasında on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren seküler bir boyut kazanmış, 1880'lerden sonra ise Karamanlı okur, büyük ölçüde süreli yayınların ve gazetelerin de etkisiyle çoğu Batıdan çeviri olan kurmaca eserlerle tanışmıştır. Bu noktada Karamanlıcada Ermeni harfli Türkçeden farklı olarak telif kurmaca eserlerin azlığı dikkati çekmektedir. Bazı yazar isimleri belirtilmese de çevirilerin çoğunluğunun Batı romanından ya da Yunancadan olduğu anlaşılmaktadır.[89] Karamanlıca edebi yayınların bu karakteristiği ve *Temaşa-i Dünya* üzerindeki etkisi bir sonraki bölümde, benzer özellikler gösteren Ladino edebiyatı ile karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

On dokuzuncu yüzyıl için edebi olanı ya da kurmaca anlatıları yalnızca Batılı edebi kanona giren romanlarla sınırlandırmanın dar ve eksik bir bakış açısı olduğu söylenebilir. Karamanlıca edebi eserler için de aynı durum söz konusudur. Romanların dışında yarı-edebi ya da yarı-dini metinler kurmacanın sınırlarında gezinerek çoğu zaman Karamanlı okuru bir tür roman kurgusuyla tanıştırmakta, onlara kurmaca okuma zevkini tattırmaktaydı. Batı edebi kanonunun önemli anlatılarından olan *Pilgrim's Progress*'in çevirisi *Kristianın Yolculuğu*[90], *Cesikanın İlk Duası*[91], *Küçücük Eleni*[92], *İsmetli Martha*[93], *Genovefa Hikâyesi*, *Hazine-i Ara-i*

---

[88] Johann Strauss, "Who Read What in the Ottoman Empire (19th-20th centuries)," 39–76.

[89] Johann Strauss, Rodos adasında geçen *Musavver Hevelnak Hata yani Aşkın müdhiş neticeleri* anlatısının büyük bir ihtimalle Yunancadan çeviri olduğunu düşünmektedir. Johann Strauss, "Is Karamanli Literature part of a 'Christian-Turkish (Turco-Christian) Literature'?", 179.; Aynı şekilde *Anatoli*'de tefrika edilmiş olan *Kalp ve Dudaklar* ve *Tahkir Edilmiş Kız* anlatılarının karakter ve mekân isimlerine bakıldığında büyük ihtimalle Yunancadan çeviri oldukları söylenebilir.

[90] Strauss, "Is Karamanli Literature part of a 'Christian-Turkish (Turco-Christian) Literature'?," 180.

[91] A.g.m., 181

Müstakime-i Mesihiyye (Tameion Orthodoksias[94]*)* ve *Gerosthatis*[95]gibi eserler bu kategoride değerlendirilebilir.

Bu yayınların nasıl alımlandığına ilişkin elimizdeki az sayıda veriden biri Küçük Asya Araştırmaları Merkezi'ndeki sözlü tarih arşivlerinde yer alan Kapadokyalı bir Hıristiyan'a ait notlardır: Söz konusu notlardaki kişi, *Ekmekçi Hatun* ve *Monte Kristo Kontu* romanlarıyla *İrfanname, Azizlerin Yaşantısı* ve *Solomon'un Veciz Sözleri* gibi dini ya da yarı-dini metinleri bir arada saymakta, büyük bir zevkle okuduğu bu metinlerin kendisini doğru yola getirdiğini belirtmektedir.[96] Buradaki söylemin romanları ve dini metinleri aynı türe ya da aynı işleve sahip metinler olarak değerlendirmesi yukarıdaki tespiti doğrulayacak niteliktedir.

Tezin ilerleyen bölümlerinde de ayrıntılı olarak ele alınacağı gibi çoğu Misailidis çevirisi ya da *Anatoli* yayını olan bu eserler hem Misailidis'in *Temaşa-i Dünya*'da kullanacağı dili inşa ediyor hem de Karamanlı okura kurmaca okuma pratiği ve hazzını veriyordu. Bunlar arasında yarı-dini ve yarı-kurmaca olarak nitelendirilebilecek *Genovefa Hikâyesi*, *Hazine-i Ara-i Müstakime-i Mesihiyye*, *Gerosthatis* gibi *Temaşa-i Dünya* üzerinde doğrudan etkilerinin olduğu düşünülebilecek metinler de söz konusudur. Tezin ilerleyen bölümlerinde bu farklı türlerdeki metinlerin *Temaşa-i Dünya*'nın içeriğine, diline ve üslubuna yaptığı önemli katkılar ortaya konacaktır.

---

[92] *Küçücük Eleni*, çev. S. Aya Grigoroğlu (İstanbul: Evagelinos Misailidis Matbaası, 1878).

[93] *İffetli ve İsmetli Martha*, çev. Evangelinos Misailidis (Der-i Saadet: Evangelinos Misailidis Matbaası, 1886).

[94] *Hazine-i Ara-i Müstakime-i Mesihiye* (Tameion Orthodoksias), çev. Evangelinos Misailidis (İstanbol: Evangelinos Misailidis Basmahanesi, 1860).

[95] Leon Melas, *Gerosthatis: Çocukluk Kemaletimin Vukuatleri*, çev. F. P. G. Aristovoulos (Atina: H. Nikolaidi Filedelfialunun Tabhanesi, 1866).

[96] Alıntılayan Petropoulou, a.g.m., 102.

Karamanlıca edebi üretimle ilgili olarak dikkat çekici olan bir başka nokta, Johann Strauss'un ortaya koyduğu gibi, aynı dilde yazmalarına rağmen özellikle Tanzimat dönemine kadar Osmanlı Müslümanları ile Türkçe konuşan Karamanlıların ve Ermenilerin umulandan çok daha az Arap harfli Türkçe edebiyattan kendi alfabelerine çeviri yapmış olmalarıdır. Ahmet Mithat yine bu noktada bir istisna olarak durmaktadır. Strauss, Karamanlıca edebiyatı Türkçe konuşan Ermenilerin de dâhil olduğu Türk-Hıristiyan (*Turco-Christian*) edebiyatının parçası olarak ele aldığı yazısında Misailidis ya da *Manzumei Efkyar* yazarı Garabed Panosyan'ın Arap harfleriyle hiçbir şey yayımlamamış olmalarını şaşırtıcı bulur.[97] Elbette bu onların Osmanlıca bilmedikleri anlamına gelmemektedir. Karamanlıcanın yanı sıra Arap harfli Türkçe eserler de kaleme alan bazı istisnalar Nevşehirli Kostaki Bey Vayiannis ve *Anatoli* yazarı da olan Nikolaos Soullidis'tir.[98] Arap harfli Türkçe olarak yazdıkları ve yayımladıklarıyla Osmanlı gazeteciliğinin popüler bir ismi olmuş Karamanlı kökenli bir yazar olarak Teodor Kasap ise önemli bir istisna olarak dikkat çekicidir. Önemli mizah dergileri *Diyojen* ve *Çıngıraklı Tatar*'ın kurucusu ve *Monte Cristo*'nun çevirmeni olan Kasap'ın, Misailidis'in gazetecilik anlayışını alaya alarak *Anatoli*'ye "bakkal gazetesi" ve kendisine de "Çorbacı" demesi oldukça ilginçtir.[99]

Strauss'un belirttiği gibi Karamanlı aydınlar arasında her ne kadar Arap harfli Osmanlıca üretim gerçekleştirenler sınırlı sayıda olsa da büyük ölçüde on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren söz konusu aydınların özellikle dilde sadeleşme meselesinde Müslüman meslektaşlarıyla, özellikle de Yeni Osmanlılar

---

[97] Strauss, a.g.m.,186.

[98] A.g.m.,187.

[99] Strauss, *Çıngıraklı Tatar*'dan şu alıntıyı yapar: "Çelebi Misailidis, gazetesini sıradan insanların okuduğunu çok iyi bilir. Ama ona bakkallardan söz ettiniz mi çok kızar çünkü buluttan nem kapar". Bkz. Strauss, a.g.m., 189.

hareketiyle çok benzer görüşleri dile getirdikleri görülmektedir. "*Temaşa-i Dünya*'nın Dili" bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacak olan bu konudan burada kısaca bahsetmek gerekirse şunlar söylenebilir: on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren artmaya başlayan Karamanlıca yayınların özellikle ilk sayfalarında, kullanılan Türkçenin niteliğine dair ifadelerin bulunduğu dikkat çekmektedir. Bu ifadeler genellikle "Adi Türkçeye tercüme olarak", "Yavan Türkçe Lisanı", "Açık Türkçeye tercüme", "Adi Türki lisanına tercüme"[100] şeklindedir. Dolayısıyla kitaplar Yunancadan ya da herhangi bir başka dilden çevrilirken, belagat dilinin kullanılmadığı, herkesin anlayabileceği gündelik bildirişim dilinin kullanıldığına dair bir vurgu söz konusudur. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren *Anatoli* gazetesinde dil üzerine yapılan tartışmalarda, gazetenin Arapça ve Farsça tamlamalardan arınmış "açık" ve "sade" dilde yazılması gerektiğine dair okur mektuplarının fazlalığı bu meselenin Türkçe konuşan Hıristiyanlar için önemini ortaya koymaktadır. Yalnızca gazete dili olarak değil, Karamanlıca yazın dilinin de basit ve anlaşılır olması her zaman için yazarların ve okurların atıfta bulundukları olumlu özelliklerdendir.

Johann Strauss, yine aynı yazıda, her ne kadar yüksek Osmanlı Türkçesini kullanmak isteyen Hıristiyan yazarlar bulunsa da bu çabaların büyük zorluklarla karşılaştığını, hatta Osmanlı Türkçesinden doğrudan transkribe edilen metinlerde bile yanlışlar görüldüğünü belirtmektedir. Yazar, bunun nedeninin büyük ölçüde Türkofon Hıristiyanların Arapça ve Farsça dillerinde formel, resmi bir dil eğitimden geçmemelerine bağlamaktadır.[101] Böylece, Ermeni ve Yunan harfli Türkçe olarak

---

[100] Sévérien Salaville ve Eugène Dalleggio, *Karamanlidika Bibliographie Analytique des ouvrages en langue turque imprimés en caractére grecs III (*Athenes*:* Institut Français d'Athènes, 1974).

[101] Strauss, a.g.m., 191.

eser veren çoğu Hıristiyan yazar, bilinçli olarak okurlarının anlayabileceği basit dilde eserler vermişlerdir. Hatta, bir yazar bilerek yanlış kelimeleri kullandığını, doğrularını kullanırsa okurların anlamayacağını düşündüğünü belirtir.[102] Strauss, dilde sadeleşme meselesinde özellikle Karamanlıları devrimci bulduğunu belirtmektedir. *Temaşa-i Dünya*'da da tezin ilerleyen bölümlerinde ortaya konacağı gibi benzer sadelikte bir dil kullanımından söz edilebilir. Dilin özellikle Arapça ve Farsça kelimelerden arındırılmaya çalışılması, "sadeliğe" ve "anlaşılır olma"ya yapılan vurgu akla on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra Osmanlı-Müslümanlarının dilde sadeleşme tartışmalarını getirmektedir. 1860 sonrasında özellikle Arap harfli Türkçe gazetelerde Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa, Ahmet Mithat, Şemsettin Sami ve Muallim Naci gibi aydınların tartışmalarında temelde yazı dilinde belli bir standardizasyona gidilme, imla ve alfabe sorunu, dilde "yabancı" sayılan unsurları ve gramer kurallarını terk etme vb. meselelerinin ele alındığı görülmektedir.[103] Karamanlı entelektüellerin bu tartışmalardan haberdar olduklarını yine *Anatoli*'de yayımlanan bir okuyucu mektubuna gazete yönetiminin verdiği cevaptan anlıyoruz.[104]

Sonuçta, yukarıda kısaca sözü edilen Karamanlıca yayıncılığın ve edebiyatın on dokuzuncu yüzyıldaki seyri, *Temaşa-i Dünya*'yı söz konusu edebiyat içerisinde anlamlandırmada bize genel bir çerçeve çizmektedir. Tezde de ortaya konacağı gibi Karamanlıca kurmaca edebiyatında pek çok açıdan bir başyapıt olarak nitelendirilebilecek olan bu metin bir yandan Karamanlıca edebi külliyatında başat

---

[102] A.g.m. 191.

[103] Agâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1972).

[104] "Gazete ve risale mümkün mertebe Türkçeye karib olup nadir kullanılır ve anlaşılmaz muğlak ve müşgül arabî ve farsî lugat ve tabirat kullanılmamasını yalnız Anatoli Rumları değil hatta Asitaneli katip ve fasih olan Osmanlılarımız dahi isteyüp bu madde hakkında senelerce Osmanlı gazetelerinde bir hayli bendler yazılmıştır." *Anatoli*, 8 Mayıs 1890.

bir unsur olan çeviri anlatıların, öte yandan on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra da basılmaya devam eden dini ya da yarı-dini eserlerin ve "sadelik" ve "anlaşılır olma" üzerinden yürütülen tartışmaların tam merkezinde duruyordu. Bu noktada, söz konusu metnin yukarıda dile getirilen meselelerin daha ayrıntılı olarak ele alınmasında verimli bir malzeme olduğu söylenebilir. Bu tartışmaların hangi toplumsal ve tarihsel zemine oturduğunu irdelemek üzere bir sonraki bölümde Karamanlıca edebi üretimi belirleyen koşullar ele alınacaktır.

Karamanlıca Edebi Üretimi Belirleyen Tarihsel ve Toplumsal Koşullar: Dil ve Din Arasında Karamanlı Kimliği

Genel anlamda Karamanlıca edebi üretimini anlamlandırmak özelde ise *Temaşa-i Dünya*'yı bu edebi üretim içerisinde konumlandırmak için söz konusu üretimi mümkün kılan tarihsel ve toplumsal dinamiklerin üzerinde odaklanmak yerinde olacaktır. Bu dinamiklerin başında belki de bir kurucu unsur olarak Karamanlı kimliği gelmektedir.

Richard Clogg, "Anadolu Hıristiyan Karındaşlarımız: The Turkish-Speaking Greeks of Asia Minor (Anadolu Hıristiyan Karındaşlarımız: Küçük Asya'nın Türkçe Konuşan Yunanları)" başlıklı makalesinde Anadolu'da Türkofon Hıristiyanların varlığının en erken tanıklıklarından birinin Basel Konsili'nin (1431-8) temsilcileri olduğunu belirtmektedir.[105] Giampiero Bellingeri ise Venedikli kaynaklardan yola çıkarak "Caramania" olarak bilinen bölgede 15. yüzyılın ikinci yarısında aynı dili konuşan Hıristiyan ve Müslümanların yaşadığını belirtmektedir.[106] Anadolu'yu farklı

[105] Richard Clogg, "Anadolu Hıristiyan Karındaşlarımız: The Turkish-Speaking Greeks of Asia Minor," 68.

[106] Giampiero Bellingeri, "Some Venetian Sources on Cultural Landscapes of 'Caramania,'" *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on*

dönemlerde ziyaret eden seyyahlar da benzer görüşleri dile getirmektedir. 16. yüzyılın ikinci yarısından sonra Alman seyyah Hans Dernschwam, 1553-54 tarihlerinde Yedikule semtine yaptığı ziyaretlerde burada Türkçe konuşan Hıristiyanların varlığından söz eder. Dernschwam, Türkçe konuşan Hıristiyanları ilk olarak "Caramanos" olarak tanımladığı için de önemlidir.[107] Evliya Çelebi ise on yedinci yüzyılda Antalya'daki Karamanlılardan ve Türkçe konuşan Rumlardan söz eder.[108] Stefan Gerlach, Nicolas de Nicholay gibi seyyahlar da çoğu kuyumculukla uğraşan ve Yedikule, Samatya ve Narlıkapı semtlerinde oturan Türkçe konuşan Hıristiyanlardan bahsetmektedirler.[109] János Eckmann ise Türkçe konuşan Hıristiyanların coğrafi alanını iyice genişleterek Suriye, Balkanlar, Besarabya ve Kırım'ı sayar, esas yoğunluğun ise Kayseri, Nevşehir, Konya, Niğde bölgesinde olduğunu belirtir.[110] Robert Anhegger de Anadolu dışında Teselya, Makedonya ve Tuna'ya kadar uzanan bölgelerde Türkçe konuşan Ortodoksların varlığına dikkat çekmektedir.[111] Karamanlıca çalışmalarında çok önemli katkıları bulunan Evangelia Balta'ya göre ise İstanbul'a çoğunlukla Anadolu'dan gelen bu topluluğun temelde yaşam alanları dönemden döneme değişse de başta Kapadokya bölgesi olmak üzere, kuzeyde Ankara, Yozgat'a, güneyde Adana ve Antalya'ya, doğuda Kayseri ve

---

Karamanlidika Studies (Nicosia 11th-13th September 2008) içinde, ed. Evangelia Balta and Matthias Kappler (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 79-91.

[107] Hans Dernschwam, *İstanbul'dan Anadolu'ya Seyahat Günlüğü* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992).

[108] Alıntılayan Elif Renk Özdemir, "Borders of Belonging in the 'Exchanged' Generations of Karamanlis" (Yüksek Lisans Tezi, Koç Üniversitesi, 2005-2006), 6.

[109] Özdemir, *a.g.e.*, 69

[110] János Eckmann, "Anadolu Karamanlı Ağızlarına Ait Araştırmalar I: Phonetica," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. 8 (Mart-Nisan 1950): 165-200.

[111] Robert Anhegger, "Evangelinos Misailidis ve Türkçe Konuşan Dindaşları," *Tarih ve Toplum* 50 (Şubat 1988): 9. Bu yazının devamı niteliğindeki yazı için bkz. Anhegger, Robert. "Evangelinos Misailidis ve Türkçe Konuşan Dindaşları II," *Tarih ve Toplum* 51 (Mart 1988): 175-177.

Sivas'a kadar olan bölgelere ve batıda Aydın vilayetinin sınırlarına kadar genişliyordu.[112] Sonuçta, Türkçe konuşan Ortodoks topluluğun "Karamanlılar" olarak isimlendirilmesinin, büyük ölçüde, sınırları ve teşkilatlanma yapısı coğrafi ve tarihsel olarak değişse de, tarihsel olarak "Caramania" olarak bilinen bölgeyle ilişkilendirildiği söylenebilir. Söz konusu alan aynı zamanda 13. yüzyıldan itibaren Karamanoğlu Beyliği'nin hüküm sürdüğü ve 15. yüzyıldan itibaren Karaman Eyaleti olarak anılan bölgeydi.[113] Dolayısıyla "Karamanlı" tanımlanmasının Karamanoğulları Beyliği'yle ilişkisi olabileceğini düşünen bazı araştırmacılar da söz konusudur.[114]

Türkçe konuşan, yazılarını Yunan harfleriyle yazan ve ibadetlerini çoğunlukla Türkçe olarak yapan bu topluluğu "Karamanlı" olarak isimlendirmek aslında oldukça problemli bir alana işaret etmektedir. Karamanlı ifadesi, aşağıda ayrıntılı bir biçimde tartışılacağı gibi, Yunanca konuşan Yunanlar tarafından Türkçe konuşan Ortodoksları çoğu zaman aşağılamak için kullanılan bir kavramdı. *Temaşa-i Dünya*'da Misailidis'in anlatıcısı, Karamanlı ifadesinin İstanbul'un Büyük Karaman ve Küçük Karaman semtlerinde bulunan ve geçimini inşaat işleriyle sağlayan Anadolulular için yanlışlıkla kullanıldığını belirtmektedir.[115]

---

[112] Evangelia Balta, "Gerci Rum Isek de Rumca bilmez Türkçe Söyleriz: The Adventure of an Identity of the triptych: Vatan, Religion and Language," *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 8 (2003): 26.

[113] Sadık Müfit Bilge, "Karaman Eyâleti'nin Tarihî Coğrafyası ve İdarî Taksimatı (XV.-XVIII. Yüzyıllar)," *International Review of Turkish Studies* 1(Bahar 2011): 50-66.

[114] Yonca Anzerlioğlu, *Karamanlı Ortodoks Türkler* (Ankara: Phoenix, 2003).

[115] "Ve Anadolulara Karamanlı ismi tâ Sultan Murat Han-ı Gazi hazretlerinin asrından sehven (yanlışlıkla) İstanbul'un Karamanından dolayı kalmıştır, şöyle ki, Anadolu'dan İstanbul'a gelen taşçı ve duvarcı ve sıvacı ustaların ve amelenin cümlesi Büyük Karaman ile Küçük karaman'da otururlar idi. Ve Devlet ebniyesine (binalarına) ve yahut onun bunun binasına ustalar iktiza ettiğinde (gerektiğinde) "Gidin bir kaç nefer Karamanlı usta getirin" derler idi, yani Karaman'da oturan ustalardan demek idi. Ve o ustaların kâffesi Anadolulu olduklarından vakit geçerek, İstanbullu'lar kâffe-i Anadolulu olduklarından vakit geçerek, İstanbullular kâffe-i Anadoluluları Karamanlı zanneylediler. Ve böylelikle bu isim kalmış ise de, yanlıştır, asıl Karaman İstanbul'dadır." (118)

Karamanlıların söz konusu özellikleri Türk ve Yunan tarihçilerin uzun süredir tartıştıkları "köken arayışı"nın bir nesnesi haline gelmiştir.[116] "Karamanlılar kimdir?" sorusuna Yunan ve Türk tarihyazımında temelde iki farklı biçimde yanıt verilmektedir. Evangelia Balta, taban tabana zıt olan bu tezleri şu şekilde özetler: Genellikle Yunan tarihçiler tarafından öne sürülen tez, Karamanlıların Yunan kökenli oldukları ve Yunanca konuşan diğer Rumlardan izole yaşamaları ve Türklerle süregelen ilişkileri nedeniyle Türkçe konuştukları şeklindedir.[117] Bu konuda daha çok Türk tarihçiler tarafından kabul gören teze göre ise Karamanlılar, Osmanlı fethinden önce Bizans döneminde Anadolu'ya gelerek yerleşen Türklerdir. Bu düşünceye göre, Bizans ordusunda paralı asker olarak görev yapan bu Türkler zamanla hükümdarlarının dinini benimsemiş ancak kendi dillerini muhafaza etmişlerdir.[118] Herhangi bir köken arayışına girmeden meseleye bakıldığında ise Karamanlıların, Türkofon yani Türkçe konuşan, büyük ölçüde ibadetlerini Türkçe yapan, yazılı metinlerini ise Yunan alfabesiyle Türkçe dilinde üreten Ortodoks bir topluluk oldukları söylenebilir.

Foti Benlisoy, Karamanlıların söz konusu özellikleri, yani Türkçe konuşan Ortodoks bir topluluk olmaları nedeniyle Yunan ve Türk milliyetçilikleri arasında,

---

[116] Bu konudaki güncel bir araştırma için bkz. Evangelia Balta, "Tracing the Presence of the Rum Orthodox Population in Cappadocia (The Evidence of Tapu Tahrirs of the 15th and 16th century," *Miscellaneous Studies On the Karamanlidika Literary Tradition* içinde (İstanbul: Isis Press, 2013), 11-39.

[117] Yunan tezini ortaya koyan bazı kaynaklar için bkz. Evangelia Balta, "Gerci Rum Isek de Rumca bilmez Türkçe Söyleriz," 30.

[118] Türk tezinin bazı örnekleri için bkz. Cami Baykurt, *Osmanlı Ülkesinde Hıristiyan Türkler* (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1922); Teoman Ergene, *İstiklâl Harbinde Türk Ortodoksları* (İstanbul: İ.P. Neşriyat Servisi, 1951); Mehmet Eröz, *Hıristiyanlaşan Türkler* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983); Yakup Aygil, *Hıristiyan Türklerin Kısa Tarihi* (İstanbul: Ant Yayınları, 1995). Ayrıca Türkçü tezlerin ayrıntılı analizi için bakınız: Foti Benlisoy, "Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol: 'Hıristiyan Türkler,'" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Milliyetçilik*, c.4 (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002): 927-933. Bu makalede Benlisoy, Şemseddin Sami, Hüseyin Cahit gibi isimlerin de bu teze katkılarından söz etmektedir. Türk tezinin yakın tarihli bir örneği için bkz. Yonca Anzerlioğlu, *Karamanlı Ortodoks Türkler* (Ankara: Phoenix, 2003).

1920'lerde zirveye varacak bir rekabetin nesnesi olduklarını belirtmektedir: "Bu rekabet her iki milliyetçiliğin de Karamanlıları kendi ulusal topluluğuna dâhil etme çabasından kaynaklanmaktadır. Bu rekabet ve çatışma ortamında Karamanlılar, bölgelerini nitelendiren ana toplumsal kültür yani Türk/Müslüman kültürüyle, Yunan Krallığı'nın kurulmasıyla gelişen ve bölgeye de yayılan Yunan ulusal kültürü arasında kalmış ve bu ikisi arasında bir tavır almaya zorlanmıştır."[119]

Bu çalışmanın odağını oluşturan *Temaşa-i Dünya*'nın tam da bu meselelerin gündemde olduğu on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında üretildiği düşünülürse söz konusu metni anlamlandırmak için metindeki bazı kavramların tarihsel ve toplumsal bağlamını ortaya koymak yerinde olacaktır. Bunların başında on yedinci yüzyılda "tahayyül edilmeye" başlanan Yunan ulusal kimliğinin temel taşlarından olan ve *Temaşa-i Dünya*'da sıklıkla gönderme yapılan "Eski Yunan miti"nin ve Yunan ulusuna ait olmanın önemli kriterleri olarak kavramsallaştırılan Grekofon olmanın ve Hıristiyan Ortodoks kilisesine mensubiyetin Karamanlı kimliğiyle giriştiği diyalektik ilişkiyi irdelemek yerinde olacaktır.

"*Temaşa-i Dünya*'da Kimlik" bölümünde metin merkezli bir okumayla ayrıntılı olarak ortaya konacağı gibi, *Temaşa-i Dünya*'da Misailidis'in Eski Yunan medeniyetine ve kültürüne sık sık atıfta bulunduğu dikkati çekmektedir. Richard Clogg, "Sense of the Past in Pre-Indepence Greece" (Bağımsızlık Öncesi Yunanistan'dan Geçmiş Algısı) adlı makalesinde, Yunanistan'ın Osmanlılar tarafından fethinin henüz erken dönemlerinde Antik Yunan mirasının popüler bir düzlemde, batıl inançlar ya da bilinçdışından filizlenerek halk nezdinde bir karşılığı olduğunu söyler. Ancak "muhteşem bir Yunan geçmişine" dayalı bir geçmiş algısı,

---

[119] Benlisoy, "Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol," 927-928.

on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başında açık ve net bir biçimde dillendirilmeye ve Yunan entelektüelleri tarafından ortaya konmaya başlamıştır. Geçmişin bu yeniden keşfi, 1821 yılında gerçekleşen bağımsızlıktan aşağı yukarı 70 yıl kadar önce kendini göstermeye başlar. Eski Yunan medeniyetinin yazılı kaynaklarına ve antik kalıntılara artan ilgi, Yunan dünyasında klasiklerin okullarda ve kolejlerde okutulması ve özellikle Yunancanın "yabancı öğeler"den arındırılma isteği bu ilginin tezahürleri olarak gösterilebilir.[120] Özellikle Yunan aydınlanma hareketinin en önemli temsilcilerinden biri olan İzmir doğumlu Adamantios Korais (1748-1833) eski Yunan klasiklerini çevirerek ve onlara açıklayıcı önsözler yazarak hem eski Yunan medeniyetiyle kurulması istenen bağı güçlendirmiş hem de temel mesaj olarak atalarının sahip olduğu erdemleri keşfederek ve eğitimi yaygınlaştırarak Yunanların yeniden özgürlüğe ve bağımsızlığa kavuşacağı mesajını vermiştir.[121] Bu bağlamda konumuzla da ilgili ilginç bir örnek olarak, 1819 yılında eski Yunancadan Karamanlıcaya çevrilen Aristoteles'in *Fizyognomika* adlı eseri gösterilebilir. Eseri Türkçeye çeviren Kayserili Anastasios Karakioulaphis, bu kitabı "Sevgili Anavatan Yunanistan'ın çokdilli oğulları"na, yani Anadolulu Türkofon Hıristiyanlara küçük bir hediye olarak sunmuştur. Bu kitabın aboneleri[122] arasında Niğde, Kayseri, Çorlu, Fertek, Bafra ve Isparta[123] gibi Karamanlı nüfusun yoğun olarak yaşadığı bölgeler

---

[120] Richard Clogg, "Sense of the Past in Pre-independence Greece," *Anatolica Studies in the Greek East in the 18th and 19th Centuries* içinde (Britain: Variorum, 1996), 10.

[121] Clogg, a.g.m., 12.

[122] Karamanlıca kitaplar büyük çoğunlukla okurların kitap yayımlanmadan evvel yayınevine bir miktar paranın ödenmesi ve böylece kitaba abone olunması şeklinde basılıyorlardı. Kitaba katkı sağlayan kişilerin isimleri genellikle; "esami-i müşteriin", "müşterilerin esamesi", "muteber müşterilerin esamisi defteridir", "işbu hikâyenin iştirasına rağbet buyuran erbab-ı mütealanın esamı cetveli" vb. başlıklar altında kitabın sonunda okuyucuya sunulmaktaydı. Bu isim listelerinin Karamanlıca yayınların diline olan etkisi bu tezin dille ilgili bölümünde ortaya konacaktır.

[123] A.g.m., 15.

olması, henüz on dokuzuncu yüzyılın başında okuryazar Anadoluların Eski Yunan düşüncesiyle bir biçimde tanıştığını ve ilişki kurduğunu gösteriyor.

Richard Clogg, yazısında ayrıntılı bir biçimde on dokuzuncu yüzyılın ilk yirmi yılında Eski Yunanca gramer kitaplarının, Eski Yunan tarihlerinin ve filozofların metinlerinin ve biyografilerinin yayımlandığına dikkat çekmektedir. Bu yayımlar çoğunlukla Venedik, Viyana, Paris, Budapeşte ve Leipzig gibi merkezlerde yayımlanırken, okur kitlesinin çoğunlukla İstanbul ve İzmir gibi Osmanlı şehirlerinde yaşayan Rumlar olduğundan söz etmektedir.[124] Eski Yunan dünyasına yönelen bu ilgi Rum okullarının müfredatlarına da yansımış ve özellikle İzmir'deki *Philologikon Gymnasion*, Kuruçeşme'deki *Megali tou Genous Sholi* (Mekteb-i Kebir), Ayvalık'taki *Ellinomouseion*, Sakız Akademisi gibi Rumlara ait prestijli okullarda Eski Yunan tarihi ve edebiyatı okutulmaya başlanmıştır. Evangelinos Misailidis'in ilkokul yıllarının İzmir'de geçtiği düşünülürse eski Yunan medeniyetinin gurur verici bir "geçmiş bilgisi" olarak temellük edilmesinin eğitimin erken dönemlerine rastladığı düşünülebilir.

Yunan aydınlanmasına öncülük eden entelektüellerin Eski Yunan'ı ataları olarak benimsemelerinde ve eski Yunan medeniyetinin devamı olduklarını düşünmelerinde Batılı seyyahların da büyük bir rolü vardı. On altıncı yüzyıldan itibaren Yunanistan'ı Batı'nın doğum yeri ve kültürel kurumların kaynağı olarak gören Avrupalılar, Osmanlı İmparatorluğu'nun Yunanca konuşulan bölgelerine 1750'lerden sonra gelmeye başladılar. Bu gezginlerin içinde en etkili isimlerden biri olan şair Lord Byron bölgeyi 1809 ve 1810'da ziyaret etmiş ve ünlü şiiri *Childe*

[124] A.g.m., 15.

Harold's Pilgrimage'a Yunanistan ile ilgili tematik malzeme eklemiştir.[125] Bu yapıtın birçok Avrupa diline çevrilmesi Avrupa'da ve ABD'de güçlü bir edebi Helenseverliğin (*philhellenism*) doğmasına neden olur. Byron'ı diğer Avrupalı entelektüeller izler; Hölderlin, Delacroix, Victor Hugo, Beethoven eserlerinde Yunan imgesini kullanmaya başlarlar.[126] Bu "görkemli geçmişe" ilginin politik bir çıkarımı da söz konusudur: Eğer Yunanlar "medeni dünya" tarafından hayranlık duyulan bu tarihsel, dilsel ve kültürel geleneğin varisi iseler, o halde Avrupa'nın medeni ulusları onları bir tiranlığın boyunduruğu altında köleler olarak kalmaktan da kurtarmalıydılar.[127] Elbette, bu tiranlıktan kasıt Osmanlı İmparatorluğu'ydu. Avrupalılara göre Hıristiyan Yunanlılar Müslüman despotlara karşı savaşıyorlardı ve bu görüş Korais gibi aydınlanmacı düşünürlere Osmanlı İmparatorluğu'na karşı girişilen mücadelenin ideolojik altyapısını hazırlamada önemli bir meşruiyet kazandırıyordu. Çok kabaca özetlediğim Yunan ulus kimliğinin inşasında "eski Yunan"la kurulan bu ilişkinin aynı zamanda "Batılı" "medeni" aydınlanmış" olmakla da yakından ilgisi olduğu açıktır. Böylelikle 1821 yılına gelindiğinde hem Osmanlı'ya karşı Bağımsızlık Savaşı için Batı'nın desteği alınmış oluyor hem de Batı'nın gözünde kimi zaman hâlâ Doğulu ve değersiz olarak görülen Yunanlılar "eski Yunanlıların torunları" tahayyülüyle "Batı medeniyeti"nin öncülleri olarak değer kazanmış oluyordu.

1821 Bağımsızlık Savaşı sonrasında kurulan Yunan Krallığı'nın ulusal kimlik anlayışı da yukarıda söz konusu edilen "kimlik tahayyülü"nün bir devamı

---

[125] Lord Byron, Yunan Bağımsızlığı için verdiği mücadele sırasında hastalanarak 1824 yılında Yunanistan'ın Missolonghi şehrinde ölür. Resmi Yunan ideolojisi tarafından hâlâ bir kahraman olarak addedilmektedir.

[126] Gregory Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 39.

[127] Clogg, "Sense of the Past in Pre-Indepence Greece," 11.

niteliğindeydi. Paschalis M. Kitromilides, Yunan devleti tarafından oluşturulmaya çalışılan ulusal kimlik inşasında, "ulusal kilise"nin ve "ulusal üniversite"nin çok önemli işlevlere sahip olduğundan söz etmektedir.[128] Özellikle 1837'de yılında kurulan Atina Üniversitesi, Yunan milliyetçiliğinin olgunlaşmasında ve yaygınlaşmasında çok önemli bir role sahiptir. Bu önem, üniversitenin iki temel amacıyla ilişkilidir. Bunlardan biri yeni kurulan devlette görev alacak kadroları yetiştirmek, diğeri ise Doğu'ya Batı kültürünü taşımaktır. Doğu'ya Avrupa kültürünün taşınması Yunan dili ve eğitimi aracılığıyla Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yunanca konuşan Ortodoks nüfusu Yunan milliyetçiğinin değer sistemine entegre etmek anlamına gelmektedir. Bu amaçlar temelde "milli birlik" doktrininden kaynaklanmaktaydı. Bu doktrin sosyal düzlemde, kültürel söylemin homojen ve birörnek oluşunu, coğrafi düzlemde Yunan Krallığı'nın içinde ve dışındaki Yunan ulusunu birleştirecek olan Hellenizmi ve zamansal olarak da Homeros'tan modern zamanlara uzanan kesintisiz tarihsel bir devamlılığı içeriyordu.[129] Kitromilides, söz konusu ideolojiyi yaymak üzere resmi düzeyde Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yunan konsolosluklarından, gayrıresmi girişimler olarak ise Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde açılan Rum okullarında Atina'da eğitim görmüş öğretmenlerin yürüttüğü faaliyetlerden söz etmektedir.[130]

Modern Yunan kimliğinin Eski Yunan medeniyetinin bir devamı olarak "tahayyül edilmesi" en temelde bir dil meselesi olarak kendini gösterdi. Ulus-devletlerin ve milli edebiyatların bir dil politikası ve programı üzerinden inşa edilmesi on dokuzuncu yüzyıla özgü kavramlar olsa da Yunan örneği açısından

---

[128] Paschalis M. Kitromilides, "'Imagined Communities' and the Origins of the National Question in the Balkans," *European History Quarterly* 19 (1989): 165.

[129] A.g.m., 167.

[130] A.g.m., 170.

ilginç olan nokta, bu inşanın henüz başlangıcında birbirine rakip iki farklı dil politikasının aydınlar tarafından ortaya atılmasıdır. Bu iki farklı görüş *katharevusa* ve *dimotiki*[131] olarak adlandırılan, 1885 yılında ilk kez Emmanuel Roidis tarafından *diglossia* (çiftdillilik) şeklinde kavramsallaştırılan temelde yazı dili ve konuşma dili arasındaki farklılığa işaret eden bir dil sorunuydu (*glossiko zitima*).[132]

Bu meselenin temelinde ideal ulusal imajı en iyi biçimde yansıtacak ve bunun Eski Yunanla bağlantısını kuracak bir yazı dili geliştirmek yatıyordu. Ancak sorun şuradaydı ki, bazı aydınların bu konuda farklı düşünceleri vardı. Arkaikçi ve arı dilden yana olanlar, yani *katharevusa* taraftarları, modern Yunanların Eski Yunanla olan ilişkisinin, Eski Yunancanın lingüistik modeli üzerinden kurulması gerektiğine inanıyorlardı. *Dimotiki* taraftarları ise geçmişten bugüne konuşulan dilin, yazı dili olarak kullanılması gerektiğini çünkü asıl konuşulan dilin eski ve yeni Yunan kültürü arasındaki devamlılığı sağladığına inanıyorlardı.[133] Dolayısıyla, asıl tartışmalı olan nokta, Eski Yunanla kurulan devamlılık ilişkisi değil -bu ilişki neredeyse tartışmasız biçimde milli Yunan kimliğinin en önemli kurucu unsurlarından biriydi- bu ilişkinin yazı dilinde nasıl ve hangi araçlarla kavramsallaştırılacağıydı.

---

[131] Tezde bu iki kavram, Türkçe karşılıkları tam olarak Yunancadaki bağlamı karşılamadığından Yunanca kelimelerle ifade edilecektir. Yunanca *Dimotiki* (halk dili, halkın konuştuğu dil) terimi ilk olarak Panayotis Kodrikas tarafından 1818 tarihinde kullanılmıştı ve bu kelimenin ilk kullanımı daha sonraki anlamlarından uzaktır; *katharevusa*nun en erken kullanımı ise 1796 yılına kadar gitmektedir, *katharevusa* literal olarak arınma sürecinde olan (dil) anlamına gelmektedir, Korais'in bu kelimeyi hiç kullanmadığı bilinmektedir. Bkz. Roderick Beaton, *Introduction to Modern Greek Literature* (New York: Oxford University Press), 299.

[132] Peter Mackridge, dil çatışmasının 1766'da Voulgaris'in *Mantık* adlı kitabında felsefi konuları "kaba dil"de yazanları eleştirmesiyle görünür olduğunu belirtiyor. Yaklaşık 200 yıl sürecek olan bu dil meselesi, 1976'da *dimotiki*'nin eğitim ve devlet dili olarak ilan edilmesine kadar devam etti. Bu mesele Yunan siyasal ve kültürel hayatının derinden etkilemesinin yanı sıra 1901 yılında Yeni Ahit'in *dimotiki* olarak çevrilmesi üzerine Atina sokaklarında çıkan çatışmalarda 8 kişinin öldüğü söylenmektedir. Bkz. Peter Mackridge, *Language and National Identity in Greece 1766-1976* (New York: Oxford University Press, 2009), 249; Thomas Doulis, *Out of the Ashes: The Emergence of Greek Fiction in the Nineteenth Century* (United States of America: Xlibris, 2003).

[133] Mackridge, *Language and National Identity*, 2.

Yunan ulusal kimliğinin Yunan dili üzerinden tanımlanması ve yazı dilinin Eski Yunan dilinden ilhamla arkaize edilmiş bir dil olan *katharevusa* ile yapılması elbette Yunan entelektüelleri için "ideal", "olması gereken" bir durumu yansıtıyordu. Ancak hakikatte durum tam da böyle değildi. Kitromilides'in de belirttiği gibi eğer dil, romantik Avrupa düşüncesinde olduğu gibi milliyetin ayırt edici özelliği olarak kullanılacaksa, Yunan milliyetçiliği burada çok ciddi meydan okumalarla karşı karşıyaydı. Yunanistan içerisinde çeşitli diller ve diyalektler mevcuttu; Teselya ve Epir'de Ulah dilini konuşanlar, Makedonya bölgesinde ise Türkçe, Arnavutça, Bulgarca ve Ladino konuşan Müslümanlar ve Yahudiler, ayrıca Slavca konuşan topluluklar vardı. Anadolu'da da yine aynı durum söz konusuydu. Anadolu'nun iç bölgelerinde büyük sayıdaki Ortodoks nüfus Türkofondu. Yalnızca Ege'nin kıyı şeridindeki bazı şehir merkezlerinde ve Karadeniz sahilindeki Ortodoksların dili Yunancaydı. Anadolu dışında ise Yunanca, Girit ve Kıbrıs dışındaki Ege adalarında konuşuluyordu. Dolayısıyla "Yunanlılık" kime ve neye göre tanımlanacaktı?[134]

Dimitrios Aslanis Hacıkostandi tarafından yazılan ve 1836 yılında Yunan Devleti'nin ilk başkenti olan Nafplion'da yayımlanan *Babylonia ya da Yunan Dili'nin Bölgelere Göre Bozulması* başlıklı beş perdelik komedi, milliyetçi Yunan kimlik anlayışının tektipleştirici söylemine rağmen Yunan Devleti'nin kurulduğu ilk yıllarda Yunan anakarasındaki dil ve diyalekt çeşitliliğini ironik bir dille gözler önüne sermektedir. Yedi farklı bölgenin diyalektiyle konuşan karakterlerin (Anadolulu, Arnavut, Giritli, Kıbrıslı, Moralı, Yediadalı, Sakız adalı) yanında bir de gündelik kelimeleri Eski Yunancadaki karşılıklarıyla değiştirerek kullanan "Aydın/Entelektüel" karakteri vardır. Bu karakterler 1827'deki Yunanların zaferiyle sonuçlanan Navarin Deniz Savaşı sonrasında, Yunan devletinin o zamanki başkenti

[134] Mackridge, *a.g.e.*, 169.

Nafplion'da karşılaşırlar ve herkes kendi diyalektiyle konuşarak anlaşmaya çalışır.[135] Ancak bir tavernada oturmuş zaferi kutlamaya çalışan bu kişiler, farklı diyalektlerle konuştukları için bir türlü anlaşamazlar ve sonuçta çıkan kavgada hepsi hapse atılır. Birçok popüler ve akademik baskısı yapılan, tiyatroda sahnelenen, filme çekilen ve radyoda oynanan bu oyun, "Yunan Dilinin Bölgelere Göre Bozulması" başlığından da anlaşılacağı üzere, nihayetinde, *katharevusa*yı meşrulaştırmak üzere yazılmıştı ve yazı dilinin *dimotiki* taraftarlarının önerdiği gibi konuşma diline göre standardize edilmesiyle ne türden sonuçlara varılabileceğini ironik bir dille eleştiriyordu.[136] *Babylonia*'nın diğer bir önemi, bu oyundan sonra Anadolulular ve Karamanlıları betimlemek üzere, Kayserili Savva Hacımuratis tiplemesine benzer karakterlerin kullanılacak olmasıdır.[137] Evangelia Balta, bu oyunda yeni kurulmuş Yunanistan devletindeki diğer lehçelerin arasına Karamanlıca ve Arnavutçanın da dâhil edilmesinin bir tesadüf olmadığını, Orta Anadolu, Balkanlar ve İstanbul'da konuşulan Türkçe ile Mora ve çevresindeki adalarda konuşulan Arnavutçanın, diğer Yunan lehçeleriyle birlikte varlıklarını sürdürdüklerinden söz etmektedir. Balta'ya göre, "bu dilleri konuşanlar, ana dillerini kendilerini diğer lehçeleri konuşanlardan farklılaştıracak bir kriter olarak görmüyorlardı."[138] Her ne kadar kullanılan bu farklı dil ve lehçeler, özneleri tarafından onları farklılaştırıcı bir kriter olarak düşünülmese de söz konusu oyunda bu farklıkların bir "güldürü unsuru" olarak ortaya konması, dil

---

[135] Evangelia Balta, "Turkish Speaking Anatolian Christian Types (Karamanlidhes) in Modern Greek Comedies (19th Centuries)," *Miscellaneous Studies On the Karamanlidika Literary Tradition* içinde (İstanbul: Isis Press, 2013), 70.

[136] Beaton, *a.g.e.*, 306.

[137] Balta, a.g.m., 77-79.

[138] Evangelia Balta, "Evangelinos Misailidis'in Yunanca ve Karamanlıca Yayınlarına Osmanlı Kaynaklarının Tanıklığı," çev. Ari Çokona, *Toplumsal Tarih* 188 (2009): 24.

tartışmalarının Yunan devletinin kuruluşuyla daha da görünür olduğunu düşündürmektedir.

Temaşa-i Dünya'nın yayımlandığı 1871-72 yılları aynı zamanda Osmanlı-Rumları tarafından birbiri ardı sıra eğitim ve hayır derneklerinin kurulmaya başladığı ("*sylogos mania*") ve özellikle dil meselesinin bu kurumlar aracılığıyla da sorunsallaştırıldığı bir dönemdi.[139] Derneklerin temel faaliyetlerinden biri Yunanca bilmeyen Türkçe konuşan Anadolulu Ortodokslara Yunancayı öğretmekti. Anadolu'da Yunan dili ve eğitiminin yaygınlaşmasında çok önemli çalışmalar yapmış olan Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi'nin [*Ellinikos Filologikos Sillogos Konstantinupoleos* (bundan sonra DRCE) 1870'li yıllarda Anadolu'daki okullara dair yazdıkları eğitim raporları ve düzenledikleri kültürel yarışmalar, Türkçe konuşan Ortodoksların eğitim durumunu ortaya koymakla birlikte, dönemin Yunanca konuşan eğitimli Rumlarının Türkçe konuşan Anadoluları nasıl algıladıkları konusunda da önemli ipuçları vermektedir. *Temaşa-i Dünya*'nın yazıldığı dönemi ve bağlamı anlamlandırmak açısından bu konuda yapılan tartışmalara kısaca göz atmak yerinde olacaktır.

Haris Eksertzoglou, söz konusu dernekle ilgili çalışmasında, Yunan ulusuna yapılan sık atıflardan, DRCE'nin ideolojik yönelimini ortaya koyduğunu belirtmektedir. Derneğin raporları, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı İmparatorluğu'nda "Yunan ulusal topluluğunu" nelerin oluşturduğuna dair bir fikir vermektedir. Buna göre, Yunan dili, "Yunanlılık"ın reddedilemez bir ölçütü olarak öne çıkmaktadır. Sonuçta, eğitim kurumlarının oluşturulması tam da Yunancanın iyi

---

[139] Özellikle 1870'lerden sonra Yunanca konuşmayan Hıristiyanların varlığına yapılan referansların artma nedenlerinden biri de 1870'de İstanbul'daki Bulgar kilisesinin kurulmasıdır. Milli kimliğe dayalı bir Ortodoks kilisenin kurulması, Ortodoksların bağlı bulunduğu İstanbul'daki patrikhanenin artık homojen bir cemaate hitap etmediğinin de açık bir göstergesiydi. Bkz. Haris Eksertzoglou, *Osmanlı'da Cemiyetler ve Rum Cemaati Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi,* çev. Foti ve Stefo Benlisoy (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 62.

öğretilmesini amaçlıyordu. Ancak, buna rağmen Yunancayı kullanmayan ancak Yunan ulusal topluluğuna ait olduğu ya da olması gerektiği varsayılan topluluklar da vardı ve bu toplulukların varlığı dil kriterinin daha temkinli olarak ele alınmasını gerektiriyordu. Cemaatin üyeleri Yunanca konuşmasalar veya okul sahibi olmasalar da, Yunan ulusu için tehdit sayılacak unsurlarla (misyonerlik, Bulgar eksarhlığının yayılmasına karşı olmak) aralarına mesafe koyarlar ve onlara karşıt tavırlar sergilerlerse, ulusun bir parçası olarak kabul edilebiliyorlardı. Bu noktada, derneklerin ve özellikle de DRCE'nin "cehalet"le mücadele gayesinin de altını çizmek gerekmektedir. Yunanca konuşmamak her ne kadar Yunanlılığın "mutlak" kaybına yol açmasa da, "ideal bir Yunanlılık" için "cehaletle mücadele ulusal bir anlam da kazanmaktadır": "[Z]ira eğitim almak, kültürün bireyselleşmesi ve dilin öğrenilmesi ve Yunan kültürünün kabulüyle kişinin ulusal aidiyetini tanıması olanağını sunmaktadır."[140]

Derneğin eğitim komisyonlarının 1870 ve 1880'lere ait raporlarında Anadolu'daki Türkçe konuşan Ortodokslara ilişkin önemli tespitlerden de söz etmektedir. Bu raporlarda ortaya konan ulusal kimliğe yönelik tehditler, Balkanlar ve Anadolu için farklıydı. Balkanlardaki tehdit, Bulgar milliyetçiliği ve "Slavizm" ile olan çatışma; Anadolu'daki tehdit olarak ise başka dilli topluluklarla bir arada yaşama ve Katolik ve Protestan misyonerlerin faaliyetlerinin yol açtığı 'Yunanlığın kaybı" olarak düşünülüyordu.[141] Eğitim komisyonunun raporları tehdit oluşturan unsurlara dair aydınlatıcı bilgiler sunmaktadır. Bu raporlarda yakınılan temel mesele, Anadolu'daki bazı kasabalarda Türkçeden başka bir dil konuşulmuyor olması;

---

[140] Eksertzoglou, *a.g.e.*, 71-72.

[141] *A.g.e.*, 58.

sakinlerinin çoğunun "barbar dillerde" konuşuyor olması ve bu toplulukların cahil olduklarından Batılıların dini ayartmalarına açık olmalarıdır.[142]

İlginç olan nokta, bazı toplulukların Yunanca konuşmamaları yeni bir gelişme olmamasına rağmen bu durumun bir sorun olarak algılanması on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşmiştir. Cemiyet, bu vurguyla, Yunan dilinin kullanımını ulusallığın bir kıstası olarak değerlendirmekte, dilin kaybının Yunan ulusallığının kaybına yol açtığının altını çizmektedir. Dahası, Yunan dilinin kullanılmaması, Rum-Ortodoks cemaatlerin Protestan misyonerlerince teslim alınmasının bir önkoşulu olarak da değerlendirilmektedir.[143] Önemli olan bir diğer nokta ise, birçok cemaatin "cehaletine", eğitime karşı ilgisizliğine ve bunun uzantısı olarak da eğitim kurumları ve okullar oluşturmadaki isteksizliklerine sıkça yapılan atıflardır.[144]

Benzer bir gözlemi, Sia Anagnostopoulou, "Greek Diplomatic Authorities in Anatolia" (Anadolu'da Yunan Diplomat Yetkililer) başlıklı yazısında da dile getirmektedir. Yazar, Türkçe konuşan Ortodoksları millet-i Rum'a dâhil etme çalışmalarının on dokuzuncu yüzyılın başına kadar gittiğini ve bu çalışmaların Yunan Devleti'nin kurulmasından önce İstanbul'un önderliğinde başlandığını belirtir.[145] Anadolu bu dönemde, "milleti (*genos*) aydınlatma" projesinin bir parçası olmuştur.[146] Daha önce Anadolu'nun Helenleştirilme projesi Anadolu'dan İstanbul'a göç eden Ortodokslar'ı da etkilemiş ve Anadolu'dan gelen Hıristiyanlar çeşitli

---

[142] Eksertzoglou'nun verdiği örnekler İznik, İyonya'nın Sarkan bölgesindeki Kirkice kasabası, Bursa ve Kapadokya'da Ürgüp'tendir. Bkz. *A.g.e.*, 64.

[143] Eksertzoglou, *a.g.e.*, 63-64.

[144] *A.g.e.*, 65.

[145] Sia Anagnostopoulou, "Greek Diplomatic Authorities in *Anatoli*a", *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th-13th September 2008*) içinde, ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 63.

[146] A.g.m., 64.

dernekler kurarak geldikleri memleketlerini "medenileştirmeyi" "kutsal bir görev" olarak addetmeye başlamışlardır.[147] Örneğin, 1820 yılında Patrik V. Gregory tarafından Karamanlıca yayımlanan bir sicilde, İstanbul'a göç eden Nevşehirlilerin memleketlerinde bir okul yaptırması "dini bir görev" olarak addedilir.[148] Anadolu'da Yunan okullarının olmaması ve Karamanlıların Yunanca bilmemeleri onların "medeni" olmadıkları anlamına gelmekte ve "dini yurtseverlik"leri sorgulanmaktadır. Böylelikle, bu dönemde Yunan dili "medeniyet dili" olmakla özdeşleştirilirken, daha da önemlisi milletin (Rum Milleti) birliğine ve Patriklik ve Osmanlı otoritesine bağlılığa işaret eder. Yunan eğitimi ve Yunan dili, kaynağı açısından dini (Patriklik), içerik açısından seküler bir yurtseverliğin kaynağı olur.[149] Anagnastopoulou, 1912'den sonra Anadolu'da varlığını iyice hissettirmeye başlayan Atina'nın Anadolulu Hıristiyanları oryantalist bir bakış açısıyla algıladığını belirtmektedir. Yazar, Konya konsolosluğu tarafından hazırlanan bir raporda yer alan Türkçe konuşan Karamanlılarla ilgili söylemin *Yaban* romanı yazarı Yakup Kadri'yi hatırlattığını belirtir. Örneğin bu raporda Konya Sile kasabasında yaşayan Karamanlıların "cehalet, bayağılık, kabalık ve milli dejenerasyon" içerisinde olduğundan söz edilmektedir.[150] Bu çerçeveden bakıldığında on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türkçe konuşan Anadolulu Hıristiyanların "cahil" ve "medeniyet yoksunu" bir "anomali" olarak algılanmaya başladıkları söylenebilir. [151] Evangelia Balta, özellikle on dokuzuncu yüzyılda kaleme alınan ve sahnelenen bazı

---

[147] A.g.m., 64.

[148] Nevşehir'de bu dönemde açılan okullar için bkz. Foti ve Stefo Benlisoy, "19. Yüzyılda Karamanlılar ve Eğitim: Nevşehir Mektepleri," *Toplumsal Tarih* (Şubat 2000): 24-33.

[149] A.g.m., 65.

[150] A.g.m., 75.

[151] A.g.m., 67.

Yunanca tiyatro eserlerinde Anadolulu karakterlerin yukarıdaki dile getirilen özelliklerinden ötürü karikatürize edilerek bir komedi unsuru olarak kullanıldıklarından söz etmektedir. Bunlardan ilki yukarıda sözü edilen *Babylonia* oyunudur.[152]

Haris Eksertzoglou, "Shifting Boundaries: Language, Community and the 'non-Greek-speaking Greeks" (Değişen Sınırlar: Dil, Topluluk ve Yunanca Konuşmayan Yunanlar) başlıklı makalesinde, büyük ölçüde Slavca, Ulahça, Arnavutça ve bunun yanında Arapça ve Türkçe konuşan "Yunanca-konuşmayan Yunan" cemaatler meselesinin Yunan milliyetçi söyleminde ele alınmasının, 1860'larda kurulan eğitim cemiyetlerinin ve eğitim kurumlarının dışında başka dinamiklerle de ilişkilendirmektedir. Daha önce bu bölümde sözü edildiği gibi, on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Yunan aydınlanmasının da etkisiyle özellikle dil üzerinden tanımlanan Yunan milli kimliği, Eksertzoglu'nun belirttiği üzere on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bazı politik sebeplerin ve "milli çıkar"ların varlığıyla, "Yunanca-konuşmayan Yunanlar"ın "keşfine" ve ulusu tanımlayan dil kriterinin dönüşümüne sebebiyet vermiştir.[153]

Yazar, "Yunanca-konuşmayan Yunanlar"a yapılan atıfların 1870'lerde Osmanlı Makedonyası ve diğer Balkan bölgelerinde yoğunlaştığını belirtmektedir. Birbirine rakip Balkan milliyetçiliklerinin yerel etnik grupları "hayali cemaatleri"ne dâhil etme projelerinden kaynaklanan Makedonya meselesinde, bölgede anadili Yunanca olmayan Hıristiyanların çokluğu Yunan diplomatların elini zayıflatıyordu. Yunanca yalnızca kent merkezlerinde ve güney bölgelerde konuşuluyordu; kırsalda

---

[152] Diğer oyunlar için bkz. Evangelia Balta, "Turkish Speaking Anatolian Christian Types (Karamanlidhes) in Modern Greek Comedies (19th Century)," 71-90.

[153] Haris Eksertzoglou, "Shifting Boundaries: Language, Community and the 'non-Greek-speaking Greeks," *Historein* 1 (1999): 85.

ise Yunanca-olmayan (Slavca, Ulahça, Türkçe ve Arnavutça) diller hâkimdi. Bu durum, Yunanca-konuşmayan Hıristiyan toplulukların resmi olarak Yunan ulusuna dâhil edilmeleri zorunluluğunu beraberinde getirdi. Böylece, nüfus üzerinde siyasal bazı talepler gündeme getirebilmek için ulus olmanın öncelikli koşullarından biri olan dil kriteri yeniden kavramsallaştırıldı. Bu kavramsallaştırma Makedonya meselesinin yanı sıra Anadolu'da Türkçe konuşan Ortodoks Hıristiyanlar için de daha önce ele alındığı gibi kullanılmaya başlandı. Ancak bu değişim, dilin milli kimlik için devre dışı kaldığını göstermemekle birlikte, beraberinde bu dilsel çeşitliliği açıklayıcı entelektüel üretimi zorunlu kılmıştır.[154] Politik amaçlarla Yunan ulusal söylemine dâhil edilmek zorunda kalınan bu dilsel çeşitlilik, yine milliyetçi söylemde hâkim olan tarihsel devamlılık teziyle de meşrulaştırılmaya çalışılır. Zaferler ve yenilgilerden oluşan Yunan tarihinde, farklı dillerin benimsenmiş olması, ulusun düşüşe geçtiği yıllara işaret ediyor ve dilsel olarak Helenlikten koparılmış olmayı ve uzaklaşmayı ifade ediyordu. Yunan dilinin kaybını, talihsiz tarihsel koşullara bağlayan bu söyleme göre Yunanlar, dillerini kaybetmiş olsalar da (*de-hellenisation*), milli bilinçlerini kaybetmiyorlar, ulusun yeniden yükselişe geçtiği dönemlerde yeniden "öz-kimlikleri"ni kazanmaları söz konusu oluyordu; böylelikle "Yunanca-konuşmayan Yunanlar"ın "hayali cemaate" eklemlenmesi en azından söylemsel düzlemde mümkün oluyordu.

Eksertzoglou, "Yunanca-konuşmayan Yunanlar" kavramsallaştırmasının yalnızca politik ve tarihsel sebeplerden değil, bu sebeplerle de bağlantılı olarak aynı zamanda *katharevusa-dimotiki* tartışması üzerinden de şekillendiğini belirtmektedir.[155] Bu tezde Karamanlıcanın konumlandırılması açısından da büyük

[154] Eksertzoglou, a.g.m., 87.

[155] A.g.m., 90.

önem arz ettiğini düşündüğüm tartışmaya göre, dilsel standartların yokluğu tespiti ve *dimotik* Yunancanın oluşması, Yunan ulusunun düşüşüne ve yabancı işgaline bağlanıyordu. Eski Yunancanın dilsel standartlarının kaybolması "barbarlaşma" olarak algılanıyordu. Ayrıca *katharevusa* taraftarları *dimotik* dili, diyalektler bileşimi olarak kabul ediyor ve bu durumun Yunancanın öğrenilebilir bir dil olmasının önünde bir engel olarak görüyordu. Farklı diyalektlerin varlığı, aynı zamanda, onlar için köleliğin bir göstergesiydi. Dolayısıyla, eğer *dimotik* Yunanca, köleliğin ve yabancı işgalinin dilsel bir ürünüyse, o halde "Yunanca-konuşmayan-Yunanlar" örneği de diğer dilsel biçimler gibi bu söyleme eklemlenebilirdi.

Bu noktada Türkçe konuşan Ortodokslar özellikle dil üzerinden biçimlendirilen bu kimlik anlayışına ve bu anlayışın yanı sıra gelen aşağılayıcı söyleme ne türden tepkiler vermişlerdir? Öncelikle Eksertzoglou'nun *dimotik* dille, -Yunanca konuşmayan Yunanlar- meselesi arasında bir bağlantı kurmasının Karamanlıcayı ve bu dilde üretim yapanları konumlandırmak açısından önemli olduğunu düşünülebilir. Yunanca konuşmayan ama bir yandan da Yunanca konuşan geniş bir aile albümünde kendisine yer açılan; bu yeri de Yunanlılığı, ya da onların deyişiyle Rumluğu temellük ederek benimseyen Karamanlıların kendi dilleri hakkındaki görüşleri bu noktada önem kazanmaktadır. Burada öncelikle bir parantez açarak Türkofon Ortodoksların konuştukları dili hiçbir zaman Karamanlıca olarak isimlendirmedikleri, genellikle "Rumca hurufat ile lisan-ı Türki" ya da "Rumi-ul huruf, Türki-ül ibare" şeklinde ifade ettikleri belirtilmelidir.

Tekrar yukarıdaki meseleye dönecek olursak, Misailidis'in ve bir üyesi olduğu Türkçe konuşan Ortodoksların, İstanbul ve İzmir gibi şehirlerde yetişmiş orta sınıfa mensup Grekofon Rumlar değil de Anadolu kökenli Türkçe konuşan, deyiş yerindeyse "taşralı" Rumlar olmaları, bu topluluğun, Yunan dili ve kültürü üzerinden

biçimlenen aydınlanma söyleminin çeperinde yer almalarına sebep olduğu görülmektedir. Bu durum, söz konusu topluluğun uzun yıllar sözcülüğünü yapmış olan *Anatoli* gazetesi sayfalarında tepkisel bir dille karşılığını bulur. Özellikle gazetede yer alan dille ilgili bazı tartışmalar Türkofon Ortodoksların Yunan dili üzerinden yapılan milli kimlik tanımlamalarına eklemlenme çabalarını da ortaya koymaktadır.

Misailidis tarafından 50 yıl boyunca kesintisiz olarak çıkarılan ve Karamanlıların en önemli gazetesi olan *Anatoli'*de 1890 yılında yayımlanan "Gazetelerimiz" başlıklı yazı bu konuda çok önemli ipuçları vermektedir:

> *Tekrar ideriz ki, Anatolılı Rum Hristianlarından ekserinin lisan-ı maderzadı bozuk veyahod oldıkca musahhah Rum lisanıdır yani ana lisanları Türkce deyildir.* Sahihtir ki altı-sekiz asırdan beri Türkler ile –karındaşane bir suretde – beraber yaşayarak, Türkçeyi öğrenmişler ve bu lisan üzere ahz-u-ita ve muhabere itmeye alışmışlardır. Yoksa başka anasıra karışmamış ve halis Rum aranılırsa Anatolılı Rumlardır. (…) Anatolılı Rumların Türkçe huruf ile Türkçe lisanını tahsil itmek arzusında oldıkları sahihtir. Ve bir haylisi lisan-ı resmimizi tahsil itmiş ve oldıkca öğrenebilmiştir ve bugünki günde Anatolılı Rum mekteplerinin çoğında lisan-ı Türki bir suret-i mahsusada talim ve tedris olınıyor. Anatolılı Rumları *kendi ana lisanları olan Rumcayı tahsil itmekle lisan-ı resmimiz olan Türkçeyi öğrenmekden* geri kalamazlar.[156] (vurgu bana ait)

Bu yazı, *Anatoli*'nin *Sabah* gazetesiyle girmiş olduğu bir polemik üzerine, gazetenin resmi açıklaması olarak yayımlanmıştır. İki gazete arasındaki polemik, *Sabah* gazetesinin, Anadolu Hıristiyanlarının, aslen okullar ve öğretmenler eliyle Helenleştirilen Türkler olduklarını ve anadillerinin de Türkçe olduğunu iddia etmesiyle başlamıştır.[157] *Anatoli* bu iddiayı çok sert bir dille reddeder ve alıntıda da görüldüğü gibi Anadolu Rumlarının "halis Rumlar" olduklarını belirtir. Burada ilginç olan nokta, *Anatoli*'nin ve Karamanlıların yazı dilinin Yunan harfli Türkçe olmasına rağmen, Karamanlıların anadillerinin bu alıntıda "bozuk ya da tashih edilmiş,

---

[156] *Anatoli*, 8 Mayıs 1890.

[157] Şişmanoğlu Şimşek, "The *Anatoli* Newspaper and the Heyday of the Karamanli Press," 115.

yanlışları düzeltilmiş Rumca" olarak nitelendirilmiş olmasıdır.[158] Bu açıklamanın herhangi bir okur mektubu olarak değil, bizzat gazetenin yönetimi tarafından yapılmış olması nedeniyle, bu görüşün Karamanlılar üzerinde önemli nüfuza sahip olan *Anatoli'*nin ve dolayısıyla Misailidis'in görüşü olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Dahası, *Temaşa-i Dünya*'da da Misailidis'in doğduğu yer alan Kula'yla ilgili bilgi verilirken buradaki ahalinin de "bozuk Rumca lisan tekellüm ettikleri"nden söz edilmektedir.[159] Hem konuşma hem de yazı dili olarak Türkçeyi kullanan bu topluluğun, anadillerini "bozuk ya da tashih edilmiş, yanlışları düzeltilmiş Rumca" olarak tanımlamalarını nasıl anlamlandırmak gerekir? Bu tanımlamanın arkasında, Haris Eksertzoglu'nun sözünü ettiği *dimotiki-katharevusa* tartışmalarının olduğu düşünülebilir. Bu tezin kimlik bölümünde de ortaya konacağı gibi, Misailidis *Temaşa-i Dünya*'da Anadolulu Hıristiyanlarını Eski Yunanların torunları olarak konumlandırmış, böylelikle Yunan milli kimliğinin kurucu unsurlarından biri olan tarihsel devamlılık tezini temellük ederek bir yönüyle bu kimliğe eklemlenmiştir. *Anatoli*'de ve *Temaşa-i Dünya'*da yer alan bu söylem biçimiyle ise bu kez, Karamanlıların anadillerinin "bozuk Rumca" olduğunu belirtilerek, Yunancaya en azından *dimotik* dil üzerinden eklemlenmeye çalıştıkları söylenebilir. Böylelikle, bu topluluğun konuştukları dil olan Türkçe ya da yazı dilleri Karamanlıca, örneğin Teselya ya da Peloponez gibi çeşitli bölgelerde farklı

---

[158] Benzer bir görüş *Anatoli*'nin başka bir sayısında da dile getirilmiştir: "Tarihen musmetdirki, Türklerden hiç bir ferd Hristiyanlığı kabul itmemişdirki, Türk Hristian vücudine ihtimal verilmiş olsun. Anatolılı Ortodoksos [sic] Hristiyanların Rum oldıklarına kütüb-i tevârîhiye şahid-i kâfi oldığı ve bütün Anatoliye diyarı Rum dinmiş oldığı şöyle dursun hala Anatolı Ortodoksoslarının ekseriyeti galat ve bozuk Rumca tekellüm itmekte oldıkları da delalet ider. Anatolı Rumlarının diger hemcinslerine nisbeten daha ziyade Türkçe bilmeleri komşularının çokl olan ehali-i İslamiyenin bu lisanı tekellüm itmelerinden ileri gelmişdir" *Anatoli,* 21 Nisan 1890.

[159] "[M]eğer Kula'nın batı tarafında bir saat mesafede atik Yunanlıların asrından kalma Gölde [Kolitta] kariyesinde Ayios Yeoryios (23 Nisan) Panayırı olur imiş, bu ecilden biz de ziyaret etmeğe gittik, ne hikmet ki Kula'ın kâffe-i taşları siyah ve Gölde'nin kâffe-i beyazdır ve ahalisi hâlâ bozuk Rumca lisan tekellüm ederler ve üçü mâmur ve atik İstanbul Kiliseleri olduğundan, Türkçe Vakıf Kazası tesmiye olunmuş, Ayazoğlu isminde muteberandan iki karındaşın birden düğünleri olmağa ile hazır bulunduk ve türlü zöğümleri (inançlar) seyr ü temaşa eyledik." (183)

biçimlerde konuşulan Yunancanın diyalektlerinden biri mertebesine yükseliyordu; bir anlamda, Karamanlıca Yunanca içerisinde bir meşruiyet kazanıyordu. Anadilleri olduğu söylenen Rumcanın "bozuk ya da oldukça musahhah" şeklinde ifadesi ise *katharevusa* taraftarlarının halkın farklı biçimlerde konuştuğu Yunancayı nitelendirirken sıklıkla kullandığı "bozulmuş Yunanca" gibi olumsuz sıfatları hatırlatması açısından da anlamlıdır.

Anatoli'nin temsil ettiği bu dil politikası her ne kadar Yunancaya ve Yunan milli kimliğine eklemlenme çabasını gösterse de Karamanlıca, içerdiği bazı özelliklerle "makbul" dilin çok uzağındaydı. Her şeyden önce Türkçe olmasıyla on dokuzuncu yüzyıl Yunan milliyetçi görüşü açısından "barbarlaşma"nın diliydi. Türkçe olması, onu, aynı zamanda yukarıda ifade edildiği gibi "Yunanca konuşmayan Yunanlar" bağlamında *katharevusa*nın karşısında *dimotiki*nin alanında konumlandırıyordu ve dahası, genellikle göz ardı edilen bir özellik olarak Karamanlıca edebi üretimi; anlaşılması kolay, Arapça ve Farsça kelime ve tamlamaların yoğun olarak kullanılmadığı, on dokuzuncu yüzyıl *katharevusa* Yunanca metinlerden bu anlamıyla da ayrışan, deyiş yerindeyse bir tür "konuşma dili" üslubuna sahipti. Tezin "*Temaşa-i Dünya*'nın Dili" başlıklı bölümünde söz konusu metnin ve yazarının bütün bu dil tartışmaları içerisinde nerede durdukları ele alınacaktır.

Dil tartışmasının ötesinde Karamanlı kimliğinin bir küçümseme ve hakaret aracı olarak kullanılması ve bunun Türkçe konuşan Ortodokslar tarafından nasıl algılandığına dair kurmaca olmayan metinlerde de önemli ipuçları yakalamak mümkündür. Bu metinlerden biri Elias K. Emmanoulides tarafından hazırlanan Yunanca öğretme kitabı *Usul-i Cedid*'in önsözüdür. "Ellinika lisanını yazmak, anlamak ve söylemek içün usul" altbaşlığı ile yayımlanan bu kitap Yunanca

bilmeyen Anadoluların bu dili daha kolay öğrenmeleri için Emmanoulides tarafından kendi deyişiyle "Alemen hocaların telifgerdelerini"n gözden geçirilmesiyle oluşturulmuştur. Yazar, Karamanlı kimliğine dair şunları söyler:

> Bakınız ki Ellinika lisanını bilmediğimiz bize bir kusur ve kabıhat gibi ad olunduğundan, Der Âliye'nin her köşesinde Karamanlı lafzı istihza bahsi bir moda gibi oldu ve her Rumca bilmeyen zat işbu hakaratlı modayı tahammüle mecburdir. Haşa!!! Bize nahak atf olınan Karamanlılar elkabını kabul itmeyiz…Anatol ehalisi istihzaya seza değildir…Anatol ehalisi gayet zeki ve tabien dirayetlu iken eğer yalınız Rumca lisanından mahrum olduğumuz içun, herkes indinde medhur oluyor isek, bu mahrumiyet, kesbi mümkünsüz bir kusur değildir.[160]

Anatoli gazetesinde de bu türden yakınmalara yer veren yazılar bulmak mümkündür. "*Anatoli* ve *Anatoli*lerin Müstakbeli" adlı yazıda, birçok Anadolulu Ortodoks gencin memleketlerinden göç ederek "huyu huy[larına] uymayan refikalar pençesinde rencide dide olarak sefil bir ömür geçir"diklerinden söz edilmektedir. Ayrıca bu eşlerin, "sen Karamanlısın nezaketten anlamazsın, kalın kafalısın" sözleriyle Anadolulu gençleri tahkir ettikleri de vurgulanmaktadır.[161]

Foti ve Stefo Benlisoy, "Türkdilli Anadolu Ortodoksların Kimlik Algısı" başlıklı makalelerinde bu durumu 1878-1884 ve 1901-1912 yılları arasında patriklik makamında bulunan III. Ioakim'in etrafında oluşan Anadolulu Ortodoks desteğinin diğer Yunanca konuşan Ortodokslar arasında bir anlamda sınıfsal bir çatışmayı da görünür kılan bir tartışmaya dönüştüğünü belirtmektedirler. III. Ioakim'in 1910 yılının Ocak ve Mart ayları arasında Kutsal Sinod üyeliğine seçilen üç metropoliti üyeliğe kabul etmek istememesiyle başlayan kriz, Anadolulu Ortodoksların patriği desteklemesiyle İstanbul merkezli Yunanca basının da dâhil olduğu bir kimlik tartışmasını gündeme getirir. III. Ioakim'e Anadolulu Ortodoksların verdiği destek ve

---

[160] Elias K. Emmanouelides, *Usûl-i Cedid yani Ellinika Lisanını Yazmak Anlamak ve Söylemek içun Usul* (Deri Saadet: Panagiotis Sotiriadis Matbaası, 1885).

[161] Foti ve Stefo Benlisoy, "Türkdilli Anadolu Ortodoksların Kimlik Algısı," *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 11, sayı 251 (Güz 2010): 19.

patrik lehine yaptıkları gösteriler *Neologos, Tahidromos* ve *Anatolikos Tahidromos* gibi Yunanca gazeteler tarafından alaya alınarak destekçiler, "serseri güruhu", "aşağı tabakalar" "ayaktakımı" gibi sözlerle küçümsenir ve kullandıkları Türkçe sloganlar "komik" bulunur; Yunanca bilmediklerine atıfta bulunularak "anlamadıkları bir mesele hakkında bağırıp çağırdıkları" söylenir.[162] Bunun karşısında Anadolulu Hıristiyanlar, bu türden ifadelere yer veren gazetelere mektup yazarak kendilerini aşağılayan yazarlara tepkilerini gösterirler. "Kendisini Küçük Asyalı olarak tanıtan S.P., *Proodos* gazetesinde yayımlanan mektubunda, *Neologos*'un yayımcısı Vutiras'ı Patrik taraftarlarına 'toplumun en alt tabakası', 'ayak takımı', 'barbar kalabalıklar' dediği için eleştirir. Dahası, Vutiras'ı, alaycı bir biçimde 'Karamanlı' olarak adlandırdığı Küçük Asyalılara karşı daha dikkatli ve saygılı bir dil kullanmaya davet eder.'"[163]

Yukarıda da söz edildiği gibi, Anadolulu Hıristiyanlar her ne kadar "Karamanlı" tabirini onları ötekileştiren bir ifade olarak algılasalar da bazen bizzat kendilerinin de bu ifadeyi kullandıkları görülmektedir. Bu ikircikli tavrı Kostantinos Vayanes'in Nevşehir Papa Georgios Uhuvveti tarafından yayımlanan 1913 salnamesine yazdığı "Hayırperverlik ve Hamiyet-i Vataniye" adlı yazısında görebiliriz:

> Karamanlı demekle maruf olan ve *akılları hafif*, ve *terbiyeleri zayıf* bazı eşhas tarafından nazar-ı hakaretle bakılan ve lisan-ı istihza ile yad olunan Milletdaşlarımızın hayrat içun gösterdikleri gayret ve mürüvvet cidden iftihar olunacak ve akıllara hayret verecek derecededir. (…) İşte bu kadar zaruret ve darlık içinde bulunan ve ekmek parasını bile birçok meşakketle tedarik edebilen *Karamanlılar* kasabalarında ve köylerinde ve mahallelerinde Ekklisialar (kiliseler) ve mektepler inşasına muvaffak olmakle beraber bunların idaresine senevî lazım olan mebaliği tedarik ve temin içun her türlü

[162] A.g.m., 14-15.

[163] A.g.m., 15.

> fedakârlığı diriğ etmemektedirler. […] Mekteblere gelince, bu cihetle dahi Karamanlıların mahcub olacak bir gerilikleri yoktur.[164] (Vurgu bana ait.)

Görüldüğü gibi paragrafın ilk bölümünde "Karamanlı" ifadesine atfedilen olumsuzluklar eleştirilirken, ikinci paragrafta bu tabir aynen temellük edilmiş ve eleştirel tavır bir yana bırakılmıştır.

İlginç olan nokta, "Yunan aydınlanmacı bakış açısı"nı içeren Karamanlılara ilişkin "aşağılayıcı" oryantalist söylemin Anadolulu Hıristiyanlar tarafından da bazı durumlarda temellük edilerek kullanılmasıdır. Örneğin, 1888-1892 yılları arasında yayımlanan *Anatoli* gazetesi nüshalarında, gazete bedellerini ödemeyen aboneler Avrupalı abonelerle karşılaştırılarak sürekli aşağılanır, onlara "otlakçı" denir[165] ve isimlerinin gazetede ilan edileceği söylenerek gözdağı verilir.[166] Ayrıca gazete okumazlarsa cahil kalmaya devam edecekleri vurgulanır. *Anatoli* gazetesi "ilim ve irfan" açısından geri kalmış Hıristiyanları aydınlatacak bir araç olarak öne sürülür. [167] Bu noktada, *Anatoli* gazetesinin kurucusu ve çok uzun bir süre başyazarı olan Misailidis'in *Temaşa-i Dünya*'da bu mevcut algılamayı ne derece yeniden inşa ettiği ya da ne türden katkılar sağladığı iyice önem kazanmaktadır.

Anadolulu Ortodoks Hıristiyanların Yunanca konuşan diğer cemaat üyelerinden farklı olarak Türkçe konuşmaları onları özellikle on dokuzuncu yüzyılda

---

[164] A.g.m., 21.

[165] "Sözümüz Evropa gazetacıları içün değildir, zira onların müşterileri ahz u ita farzını pek ala bildiklerinden aldıkları gazetanın bedelini vakt u saatinde öderler ve otlakçığa irtikab itmediklerinden bedelini virmedikleri gazetayı mütalaa itmekliği güya büyük bir hata ediyor yahut gazetecinin işine sekte veriyor gibi ayıp bellerler.(…) İşte otlakçılar da tıpkı gazetaların yahut her nevi kitabın filoksirasıdır ki müşterilerin artmasına mani olarak batmasına sebep olurlar, gidi vicdansızlar!!!" *Anatoli*, 22 Eylül1888.

[166] "Gazete bedelini göndermekliğe müsamaha iden müşterilerin isimlerini gazetamızla ilan ideceğimizi defaten ilan itmiş isek de hala hayliceleri göndermediklerinden bunların artık isimlerini ilan itmeğe mecbur oldık ve borçlarını virinceğe değin cabeca isimlerini zikredeceğiz." *Anatoli* 11 Mart1889.

[167] Şehnaz Şişmanoğlu Şimşek, "The *Anatoli* Newspaper and the Heyday of the Karamanli Press"; Stefo Benlisoy, "Karamanlıca Haftalık Anatol Ahteri Dergisi: 'Anatolda İlmin Terakkisi Kabil mi? Değil mi?," *Toplumsal Tarih* 154 (Ekim 2006): 56-60.

cemaat içerisinde de kimi zaman farklı tartışmaların nesnesi haline getirmiştir. Aslına bakılırsa Anadolulu Hıristiyan Ortodokslar için din kimliklerinde başat bir unsurdur. Bizatihi Karamanlıca yayınların dini yayınlarla başlaması bunun en önemli göstergesidir. Anadolulu Türkofon Hıristiyanların kendilerini nasıl tanımladıklarını, nasıl adlandırdıklarını, Karamanlıca kitapların önsözlerinden hareketle inceleyen Evangelia Balta,[168] Karamanlı yazarların ve çevirmenlerin büyük çoğunluğunun, metinlerinin önsözlerinde okurlarına "Hıristiyanlar", "Ortodoks Hıristiyanlar", "Anadolu Hıristiyanları", "Anadolulu Ortodoks Hıristiyanlar" olarak seslendiklerini belirtmektedir.[169] Bu tanımlamalar tarihsel dönüşümler hakkında da bilgi vermektedir. Karamanlı kitap üretiminin ilk yıllarında, üretimin % 95'i dini yayınlardan oluşuyorken, okuyucular "Hıristiyanlar" ya da "Anadolu Hıristiyanları" olarak tanımlanmaktadır. Protestan misyonerlerin kurduğu "Bible Society" 1826 yılında ilk yayınlarını üretmeye başladığında ise "Hıristiyan" ifadesi "Ortodoks"la birlikte kullanılmaya başlanır. Bu tanımların yıllara göre kullanımını Balta şu şekilde tespit etmiştir: "Hıristiyan: 1743-1918", "Ortodoks Hıristiyanlar: 1718-1884" (1826'dan sonra artarak), "Doğu Hıristiyanları: 1718-1883 (1802'den 1846'ya kadar yoğun olarak)"[170] Bu tanımlamalarda "din"in ağırlıklı olduğu açık bir biçimde görülmektedir. Bunun yanında, Balta, "millet" sözcüğünün ise Karamanlıca kitapların önsözlerinde genellikle dini anlamlarıyla kullanıldığını belirtir. 1864'ten sonra ise, önsözlerde "Anadolulu vatandaşlar", "Ortodoks vatandaşlar" gibi tabirlerin geçtiği görülmektedir. Ayrıca "hemvatanlar" ve "vatan" da kullanılır. Balta,

---

[168] Evangelia Balta, "Gerci Rum Isek de Rumca bilmez Türkçe Söyleriz": 40-41; Evangelia Balta, "Anadolu Türkofon Hıristiyan Ortodoksların Ulusal Bilinçlerini Araştırmaya Yarayan Bir Kaynak Olarak Karamanlıca Kitapların Önsözleri," *Tarih ve Toplum* 13, sayı 74 (Şubat 1990): 82-84.

[169] Balta, "Gerci Rum Isek de Rumca bilmez Türkçe Söyleriz", 40.

[170] A.g.m., 41.

“Hemvatanlar”ın bir tür hemşehriliğe işaret ederken, “vatan”ın “gelinen yer, köken” anlamlarına geldiğini belirtir. Richard Clogg tarafından yapılan inceleme de benzer sonuçları vermektedir. Clogg, Karamanlıca metinlerde geçen tipik ifade biçimleri olarak şu örnekleri verir: “Anadolulu Hıristiyan Karındaşlarımız”, “Anadolu’dan olan Ortodoks dindar Hıristiyanlar”, “Yunan lisanını bilmeyen Doğulu Hıristiyanlar”, bazen de yalnızca “Anadolulular”.[171] Dolayısıyla, Balta’nın da ifade ettiği gibi, din; Türkçe konuşan Ortodoksları, Osmanlı İmparatorluğu’nun genel nüfusu içerisinde belirli bir açıdan konumlandırıyordu; Müslümanların karşısında Hıristiyanlar, Anadolu’nun Katolik ve Protestan cemaatleri karşısında ise Ortodokslar olarak.[172] Evangelinos Misailidis’in *Ellinoturkiki dialogi-Rumice Türkçe Mükalemi* (Mükâleme) başlıklı kitaba yazdığı Türkçe ve Yunanca önsözde Yunanca “sanat sevici soydaşlar” (*filomousous homogenis*) olarak kullandığı tabiri “ilimsevici dindaşlar” olarak ifade etmektedir. Evangelia Balta, önsözlerdeki, “millet” kelimesinin kullanımının da benzer biçimde dini anlamlar içerdiğini belirtmektedir: “milletimize muhabbetleri için”, “millet sevici”, “millet gayret” ya da *Ecvibe-i Diniye*’deki[173] “ve Ortodoks Rumiyan milleti kilisesi ile Ortodoks Ermenian kilisesi”nde olduğu gibi.[174] Dolayısıyla, Balta’nın tespitine göre, Karamanlıca metinlerde “millet” kelimesi büyük ölçüde 1718’den 1836’ya kadar herhangi bir ırk ya da etnisite ifade etmeyen dini bir içerikle, kullanılmıştır. 1869’a kadar arada

---

[171] Richard Clogg, “A Millet Within a Millet: The Karamanlides”, *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism* içinde, ed. Dimitri Gondicas ve Charles Issawi (Princeton, New Jersey: Darwin Press, 1999), 115-142.

[172] Balta, a.g.m., 41.

[173] *Ecvibeyi Diniye* (Dersaadet: Evangelinos Misail Tabhanesi, 1864).

[174] Balta, a.g.m., 42.

sırada kullanılmaya devam eden "millet" tanımı, bu dönemden sonra nadiren görülmeye başlanmış, sonrasında ise yerini "vatan" ve "vatandaş"a bırakmıştır.[175]

Yukarıdaki tespitlerin de ortaya koyduğu gibi özellikle belirli bir döneme kadar Anadolulu Ortodokslar için din, kimliği belirleyen ve tanımlayan başat bir unsurdur. Sia Anagnostopoulou, 1856 Hatt-ı Hümayunu'yla ve özellikle 1860-62 Millli Nizamnameler'le millet-i Rum'un Helenleşme sürecinin hızlandığından söz etmektedir. Bu süreçte Yunan dili ve eğitimi "millet"in (millet-i Rum'un) birliğini sağlayacak ve muhafaza edecek temel kriterler haline gelir. Özellikle Yunanca, dinle birlikte milletin etno-dini kimliğinin temeli olarak öne çıkar.[176] Böylelikle, daha önce de belirtildiği gibi Türkçe konuşan Anadolular, millet-i Rum'un dini bir cemaatten milli bir topluluğa evrilme aşamasında dillerinden dolayı önemli bir problem olarak algılanmaya başladılar.[177] Anagnostopoulou, bu şartlar içerisinde kilise otoritesinin ilk kez dini ve dili milli bir Ortodoks inancını ifade eden temel unsurlar olarak gören milli bir söylemi Anadolu'da kullanmaya başladığını belirtmektedir. Böylece, Karamanlıların Türkçe konuşmalarından dolayı iyi Hıristiyan olup olmadıkları sorgulanmaya başlar.[178]

Sonuçta, tanıklıkların da ortaya koyduğu gibi en az 15. yüzyıldan beri Türkçe ibadet ettikleri bilinen bir topluluğun[179] bu özelliği on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaşanan gelişmelerle birlikte problematize edilmeye başlanmış ve söz konusu durum Türkçe konuşan Ortodokslar ve patrikhane arasında zaman zaman su yüzüne çıkan bazı gerginliklere neden olmuştur. Özellikle Misailidis'in kurduğu

---

[175] A.g.m., 43.

[176] Anagnostopoulou, a.g.m., 67.

[177] A.g.m., 70.

[178] A.g.m., 70-71.

[179] Clogg, a.g.m., 68-69.

Anatoli gazetesinin bu gerginliğin önemli temsilcilerinden ve sözcülerinden biri olduğu söylenebilir. Evangelia Balta 1870'lerde İzmir'e yerleşmiş Anadolulu tüccarların, Anadoluluların maddi ve manevi durumlarına kayıtsız kalan Patrikhane'yi etkin bir biçimde eleştiren *Anatoli* gazetesini övdüklerini belirtmektedir.[180] 1873 yılında ise, gazete özellikle Bulgar Eksarhlığı'nın kurulması karşısında takındığı tavır ve çıkan yazılar nedeniyle, Patrikhane'nin talepleri de söz konusu edilerek Babıâli tarafından kapatılır.[181]

1890 yılının *Anatoli* gazetesindeki bazı okur mektupları da yine aynı meselede önemli gözlemler içermektedir. Gazetede yayımlanan bir okur mektubunda Anadolu Ortodokslarının, Ortodoks cemaatinin çoğunluğunu oluşturmalarına rağmen kilise ya da millet yönetiminde yeteri kadar söz sahibi olamadıklarından söz edilmektedir. Mektup, bu durumun dikkate alınmasını ve Anadolulu Ortodoksların kendi pozisyonlarını yeniden değerlendirmeleri ve haklarını savunmaları gerektiğine dair önerilerle sona ermektedir.[182] 1889 tarihli "Nerede Kaldı Ekklisiamızın Eski Azameti?" başlıklı başka bir yazıda patriklerin çoğu zaman makamlarında bulunmayarak konaklarında vakit geçirdiklerinden söz edilerek Türkçe konuşan Hıristiyanları taleplerinin de karşılanmadığından yakınılmaktadır: "Niçun Cibali'de Vlanga'de Kumkapı'da cabeca Türkçe lisanında dahi nutuklar irad olunmasın?

---

[180] Evangelia Balta, "Bulgar Sorununun Yaşandığı Dönemde, Evangelinos Misailidis'in Yayınladığı Mikra Asia (*Anatoli*) Adlı Karamanlıca Gazete," *Bir Allame-i Cihan: Stefanos Yerasimos Anısına* içinde, yay.haz. Ethem Eldem, Aksu Tibet ve Ersu Pekin (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 146.

[181] Balta, a.g.m., 154-155.

[182] "Klirosumuzda (ruhban sınıfımızda) pek az Anadolulu gördüğümüz gibi, idare-i millete iştirak sıraları geldikçe Anadolulu Rum Ortodoks Hıristiyanlarına atf-ı nazarı ehemmiyet olunmuyor ve yahut binde bir kere mucize nevinden olarak, bir Anadolulu ekseriyet kazanıp, muhtelit millet meclisi azalığına intihap olunursa, işbu intihabın hiçe çıkarılması için bin türlü özür, bahaneler ve sebepler aranıyor. Binaenaleyh, biz Anadolulu Rum Ortodoks Hıristiyanların idare-i ruhaniye-yi milliyemize iştirake ne derecelerde istihkamımız olduğunu düşünüp, bilip, hukukumuzu muhafazaya çalışmak zamanı gelmiştir zan ederim."*Anatoli*, 3 Mayıs 1890.

Elhamdülillah nutk itmeye muktedir vaizlerimiz eksik değildir, ve belki bu ciheti on defa Patrikhaneye ihtar eyledik ise de, müsameha olındı."[183]

Başta patriklik makamı olmak üzere genel olarak din adamlarına ilişkin ironik bir dille kurulan olumsuz yargılar *Temaşa-i Dünya*'da da görünür olan temel meselelerden biridir. Bu doğrultuda tezin "*Temaşa-i Dünya*'da Kimlik" bölümünde söz konusu *anti-klerikal* (ruhban sınıfı karşıtı) söylem metin merkezli bir bakışla irdelenecek ve bu söylemin arkasında yatan diğer farklı dinamikler üzerinde durulacaktır.

Karamanlı kimliği bağlamında yukarıda ortaya konan tabloya genel olarak baktığımızda söz konusu topluluğun tarihsel ve toplumsal koşullarla oluşmuş özelliklerinin, tekrarlamak gerekirse, Türkçe konuşmaları ve ibadetlerini Türkçe yapmalarının, yazı dillerini ise Yunan harfli Türkçe olarak yazmalarının bazı politik ve tarihsel gelişmelerle belirli bir dönemden itibaren bir sorun olarak algılanmaya başladığı görülmektedir. Bu durum bir yandan kendini dini referanslarla tanımlayan Türkofon Ortodoksların Patrikhane nezdinde dini kimliklerinin sorgulanmasına yol açarken öte yandan Türkçe konuşmaları nedeniyle "medeni" Yunan ulusunun makbul olmayan üyeleri olarak algılanmalarına sebebiyet vermiştir. Bu sorunsalın on dokuzuncu yüzyıl Karamanlı entelektüel üretimini belirleyen temel dinamik olduğu ve Misailidis'e *Temaşa-i Dünya*'yı yazdıran arka planı anlamamız açısından önem arz ettiği söylenebilir.

Dil ve din arasında sıkışmış görünen Karamanlı kimliği akla Amerikalı siyaset kuramcısı Anne Norton'un "eşiktelik" (*liminality*) kavramını getirmektedir. Norton'a göre, eşiktelik, var olan düzenlerin arasında, eşikte olma haline işaret eder. Norton, üç farklı eşiktelik durumundan söz eder: Haydutlar, Bedeviler ve Kovboylar

[183] *Anatoli,* 18 Şubat 1889.

alansal; deliler, hainler ve bohemler entelektüel; yoksullar, kadınlar ve etnik azınlıklar ise yapısal olarak eşiktelerdir. Bu noktada Karamanlıları yapısal eşiktelik bağlamında ele alabiliriz. Eşiktekiler, farklı kimlikler arasında kalanlardır; bu durum belirsizlik, çiftdeğerlilik, çelişki gibi kavramlarla tanımlansa da tam da bu düzensizlik hali yeni düzenlerin doğmasına yol açar. İnsanlar eşikte olanın farklılıkları üzerinden kendi milliyetlerine anlam verirler.[184]

Yukarıda Yunan kimliği bağlamında sözü edilen gelişmeler tam da böyle bir duruma işaret etmektedir. Özellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Yunan dili ve eski Yunan medeniyeti üzerinden inşa edilmeye başlanan ulusal Yunan kimliği ideali, Anadolu'da yaşayan Türkofon Hıristiyanları "barbar Türkçe" dilini konuşmaları nedeniyle "medeni" olmamakla ve Yunan kimliğinden uzaklaşmakla eleştirmiş ve hor görmüştür. Norton'un deyişiyle, eşiktekilerin farklılıkları "ulus"un neleri dışarıda bırakacağını da belirler.[185] Böylelikle hem Ortodoks olup hem Türkçe konuşmak ya da Türkçeyi Yunan harfleriyle yazmak gibi ideal Yunan kimliği için çelişki ya da belirsizlik ifade eden durumlardan arınarak homojen ve belirli bir Yunan kimliği vurgulanmıştır.

Norton, eşikteliğin tanımı gereği göreceli olduğunu, merkez hareket ettiğinde çevrenin de değiştiğini, devletin tanımının değişmesiyle, eşikteliğin tayininin de değiştiğini belirtir. Özellikle kültürel eşiktelik kaygan bir zemine işaret etmektedir.[186] Milli sınırların yer değiştirmesi, bir ulusa aidiyetin yeniden tanımlanması eşiktekilerin tanımını da etkileyecektir. Bu tespit Türkçe konuşan Hıristiyanlar bağlamında da geçerlidir. Karamanlı cemaatini tanımlayan özgüllükler öncesinde bir

---

[184] Anne Norton, *Reflections On Political Identity* (Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1988), 53.

[185] Norton, *a.g.e.*, 54.

[186] *A.g.e.*, 82.

sorun olarak algılanmamış ancak on dokuzuncu yüzyılla birlikte, yani "millet-i Rum"a dâhil olma kriterlerinin dil üzerinden dönüşümünden sonra gündeme gelmeye başlamıştır. Bu topluluğun nüfus mübadelesiyle Yunanistan'a gönderilmeleriyle birlikte bu kez yapısal eşikteliğin, alansal bir eşikteliğe dönüştüğü, ulusun sınırlarının dışından gelen bu "muhacir"lerin bu kez de "Türk tohumu"[187] (*turkospori*) ya da "yoğurtla vaftiz edilmiş" (*yiaourtovaptismenoi*)[188] denilerek ulusun "makbul" bireyleri olarak kabul görmedikleri görülmektedir.

Karamanlıca Edebi Üretimde Evangelinos Misailidis'in Yeri

Evangelinos Misailidis'in yaşamöyküsünü tek başına odaklanan hacimli bir çalışma şimdiye kadar Yunanca ya da Türkçede yapılmamıştır. Yazarın yaşamına ilişkin önemli ayrıntılar genellikle farklı kaynaklarda dağınık bir biçimde bulunmaktadır. Ancak bu kaynaklarda sözü edilen bilgiler birleştirildiğinde Misailidis'in en azından hayatının ana hatlarına ait tutarlı sayılabilecek bir yaşamöyküsüne ulaşabiliyoruz. Misailidis'in bütünlüklü bir yaşamöyküsüne ilk olarak Karamanlıca *Terakki* gazetesinde rastlıyoruz.[189] 15 günde bir yayımlanan *Terakki*'nin 30 Temmuz 1888 tarihli nüshasında Ioannis Polivios tarafından yazılan bu makalede[190] Misailidis'in hayatına ilişkin şu ayrıntılara yer verilmektedir. Yazar, "tercüme-i halin" bizzat

---

[187] Bruce Clark, *İki Kere Yabancı: Kitlesel İnsan İhracı Modern Türkiye'yi ve Yunanistan'ı Nasıl Biçimlendirdi?*, çev. Müfide Pekin (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 35.

[188] Richarg Clogg, "Anadolu Hıristiyan Karındaşlarımız: The Turkish-Speaking Greeks of Asia Minor," *Anatolica Studies in the Greek East in the 18th and 19th Centuries* içinde (Britain: Variorum, 1996), 83.

[189] *Terakki*'yle ilgili bilgi için bkz. Meryem Orakçı, "Karamanlıca Bir Gazete Terakki," (III. International Workshop of Karamanlidika Studies atölye çalışmasında sunulan bildiri, Nevşehir, 2 Kasım 2013).

[190] Ioannis Polivios, "Evangelinos Misailidis," *Terakki*, 30 Temmuz 1888.

Misailidis tarafından el yazısıyla yazıldığını özellikle belirtmektedir: Misailidis, 25 Mart 1821 tarihinde İzmir vilayetinin, Manisa mutasarrıflığına bağlı Kula kasabasında altı çocuklu bir ailenin beşinci evladı olarak dünyaya gelir. Babası Papazoğlu Misail Theologos, Misailidis küçükken vefat eder. Kula'da Yunanca tedrisatlı bir okul (*Ellinikon Sholion*) bulunmadığından, ilkokuldan sonra (*koina grammata*) annesi tarafından çalışması için bir terzinin yanına verilir. İzmir'deki Kulalı esnafın ve İzmir'in önemli Rum okullarından *Evangeliki Sholi* (Evanjelist Okulu) müdürünün çabalarıyla papaz Germanos Kula'ya öğretmen olarak yollanır ve Misailidis Germanos'un okulunda dört yıl eğitim görür. Germanos, meşhur âlim Theofilos Kairis'in yanına Andros adasına gittiğinde ise yerine bir müddet Misailidis geçer ve iki sene boyunca memleketinde öğretmenlik yapar. 1838'de ise Evangeliki Sholi'ye gider. Sonrasında Andros'a, hocası Germanos'un ardından gider ancak Kairis'in okulunda "mezhebe mugayir dersler" verildiğinden kapatılmıştır. Tahsiline daha sonra, tezde önemi ortaya konacak olan Yunan Krallığı'nın ilk üniversitesi olan Atina Üniversitesi'nde (Atina Darülfununu)[191] devam eder ancak ilk senenin ardından buradan ayrılır. O sırada, İzmir'de bulunan Patrik Anthimos tarafından İskenderiye patriğine tercüman olarak gönderilmek istenir ancak İzmir'de bulunan birçok Ispartalının ısrarı üzerine bu görevden vazgeçip Isparta'ya öğretmen olarak gider ve burada dört sene kalır.[192] 1843'te ise İzmir'e yerleşir ve uzun gazetecilik kariyerinin başlangıcı olarak Anadolu'nun en eski Rumca gazetesi olan *Amaltheia*'nın yazarlarından Iakovos Samiotakis'le çalışmaya başlar.[193] 1844'te ilk

[191] A.g.m., 55.

[192] A.g.m., , 55.

[193] Stefo Benlisoy, *a.g.e.*, 128.

kitabı *İstitafname'yi* yayımlar.[194] Misailidis'in öğretmenliği bırakıp gazeteciliğe ve bunun yanı sıra matbaacılığa başlaması meslek hayatında önemli bir dönüm noktasıdır, çünkü öğretmenlik yaparak kısmen yerine getirdiğine inandığı "aydınlatma" görevini gazete ve matbaacılıkla daha geniş kitlelere ulaştıracağını düşünmektedir. Bu noktada yazarın temel meselesi Yunanca okuyup yazamayan, Türkçe konuşan Anadolulu dindaşlarının aşina oldukları lisanda "edebi, fenni, ahlâki malumatlardan" haberdar olmalarını sağlamaktır.[195] *Terakki*'de matbaanın kuruluşu şu şekilde ifade edilmektedir: "Onun içün ayrıca bir yazıhane düzer, ve sırf Anatollılara mahsus olmak üzere hala bugüne kadar hemşehrilerimiz rumların muhaberatlarında kullandıkları lisan gibi Rumca hurufatla Türkçe lisanda *Mektebi Fununu Şarkiye* [196] namında bir risaleyi mevkute (süreli dergi) neşrine başlar." Söz konusu uğraş, Misailidis'e aynı zamanda Yunan harfli Türkçe yazımında belli bir standart getirmeyi zorunlu kılmıştır. Bu amaçla Yunan harflerinde bazı değişikliklere gider: "Ve bahusus o tarz yazılışı heman hususi bir lisan şekline koymuştur, şöyleki Türkçe kelimelerin Rumca hurufatı ile telaffuzu hata ve noksandan salim olmadığından ο\ π\ σ\ κ\ ου\ η-ι hurufatını ihdas, ve bu suretle Türkçe lisanının Rumca hurufatı ile doğru okunup yazılmasına büyük yardım etmiştir."[197] Dolayısıyla Karamanlıcanın hem bir edebi dil hem de bir gazete dili olarak inşasında Misailidis yazdıkları ve yayınladıklarıyla büyük bir pay sahibidir.

---

[194] Bu kitap *Terakki*'de "İstitafname", Limnidis'in *O Astir* adlı Imerologion'unda ise *İrfanname* olarak geçmektedir. Ancak Evangelia Balta ve Strati Tarinas'ın kataloglarında *İstikdaf* tır. Evangelia Balta, Karamanlidika *Additions (1584-1900) Bibliographie Analytique*, Athenes 1987, 29; Strati Tarinas, a.g.m., 302.

[195] Polivios, a.g.m., 56.

[196] Burada sözü edilen yayın muhtemelen Misailidis'in 1849-1850 yıllarında yayımladığı resimli dergi *Mekteb-i Fununu Meşrik*i'dir.

[197] Polivios, a.g.m., 56. Balta'nın kataloğundan anlaşıldığına göre *İstikdaf* başlıklı kitabın 8. sayfasında da Misailidis, "İşbu kitabı okumanın tertibi beyanı" başlığıyla Yunanca bazı harflerin hangi seslere karşılık geldiğini açıklamaktadır. Dolayısıyla, gazetedeki standardizasyonun bir benzerini yayınlarında da hedeflemektedir. Bkz. Balta, *a.g.e.*, 30.

Ne var ki, yazarın İzmir'deki yayın hayatı, matbaasının büyük bir yangında yok olması nedeniyle kesintiye uğrar ve kendisini büyük bir maddi çıkmazın içinde bulur.

Misailidis bu ekonomik darboğazdan Yunanca olarak kaleme aldığı bir tiyatro oyunuyla kurtulur. *O Erotomanis Hacıaslanis, İros tis Karamanias* (*Sevdalı Hacıaslanis Karaman Kahramanı*) başlıklı bu oyun aslında daha önce yukarıda sözü edilen Dimitrios Aslanis Hacıkostandi tarafından 1836 yılında yazılmış olan *Babylonia ya da Yunan Dili'nin Bölgelere Göre Bozulması* başlıklı beş perdelik komediye bir göndermedir. Oyunun konusu zengin, yaşlı ve görgüsüz Türkofon Hacıaslanis'in genç hizmetçi Marula'ya delicesine âşık olması ve oyunun başından sonuna kadar Hacıaslanis'in etrafındaki diğer kişiler tarafından aldatılması ve dolandırılmasıdır. Metin boyunca anadilleri Rumca olan insanlar Türkofonlarla karşılaştırılmaktadır.[198] Misailidis, buradan kazandığı parayla yalnızca süreli dergiler değil gazeteler yayınlamaya başlayacaktır. Söz konusu gazeteler, *Terakki*'de ismi zikredilmese de bir anlamda *Anatoli* gazetesinin öncülü sayılabilecek olan *Şark* ve *Pelserat-il Maşrik*'tir.[199] *Terakki*'de tam olarak gazetenin ismi verilmese de altı ay sonra İzmir valisi tarafından kapatıldığını ve Misailidis'in yeniden memleketi Kula'ya dönerek öğretmenlik yapmak zorunda kaldığını öğreniyoruz. Ancak bir buçuk sene sonra, 1850'de yazar bu kez ömrünün sonuna kadar yaşayacağı ve Karamanlıca yayın dünyasının önemli eserlerini vereceği İstanbul'a yerleşir. İlk olarak *Fünun-u Şarkiyye-Risale-i Havadis* adlı gazeteyi çıkarır. Bu gazete 1851 yılında *Anatoli*'ye dönüşür.[200]

---

[198] Bkz. Evangelia Balta, "Evangelinos Misailidis'in Yunanca ve Karamanlıca Yayınlarına Osmanlı Kaynaklarının Tanıklığı," Ayrıca bkz. Balta, "Turkish Speaking Anatolian Christian Types (Karamanlidhes) in Modern Greek Comedies (19th Century)."

[199] Evangelia Balta, "Karamanli Press Smyrna 1845 – Athens 1926," *Izzet Gündağ Kayaoğlu Hatıra Kitabı Makaleler* içinde, ed. Oktay Belli, Yücel Dağlı ve M. Sinan Genim (İstanbul: Türkiye Anıt Çevre Turizm Değerlerini Koruma Vakfı, 2005), 27-33.

[200] Balta, "Karamanli Press Smyrna 1845- Athens 1926," 29.

Misalidis'in İstanbul'a tam olarak ne zaman geldiği konusunda *Anatoli* gazetesinde 1888 yılında yayımlanan bir açıklama önemlidir. Bu notta şöyle söylenmektedir:

> Bugün gazetamiz İstanbul'da tesisinin otuz sekizinci senesi ikmal etmiş olup, yarından itibaren otuz dokuzuncu seneye kadem basacaktır. Ve iptida emirde İzmir'de tesisi ile anda mirur itmiş olduğu 10 sene ilave olundukta, 49 seneye iblağ olmuş olup, hatta *Anatoli* gazetasının ta ibtida ihtasından bu ana değin bir sıfatta yani direktörümüz ve ser müellif ve sahib-i imtiyaz izzetli Evangelinos Misailidis taht-ı nazaret ve idaresinde cereyan etmekte dimektir ki nisif asır imrar etmiş olduğundan Evropa'da cari olan mutad üzre ellinci sene-yi devriyesini icra eylese caizdir.[201]

Bu durumda *Anatoli* gazetesinin öncelikle farklı bir isimle 1840 yılında İzmir'de yayımlanmaya başladığı, 1850'de ise İstanbul'a taşındığı söylenebilir. Misailidis'in ayrıca 1874-75 yıllarında *Mikra Asia*, 1876-1881 yılları arasında ise *Kukurikos* adlı haftalık bir mizah gazetesi yayımlamıştır.[202] Aynı dönemde, Teodor Kasap'ın *Hayal* adlı gazetesinin yöneticiliğini yapmıştır.[203]

Misailidis, İstanbul'a geldikten sonra J.J. Lazaridis matbaasına ortak olur ve ilk dört kitabını burada basar. 1855'te Tahtakale'de Tamburacı Hanı'nda kendi adıyla bir matbaa kurar[204] ve bu matbaa, orada çıkan gazetenin adıyla *Anatoli* olarak da anılır.[205] Bu matbaa-yayınevi, on dokuzuncu yüzyıl Karamanlıca yayıncılığının temel üretim merkezi olur. Anhegger'in belirttiğine göre, 1920'lerde hâlâ faal durumdadır.[206] Aynı yazıda ayrıca, Misailidis'in en bilinen eseri olarak bu tezin konusunu oluşturan "Cefakâr u Cefakeş"ten söz edilir ve yazarın bu eseriyle "İtalyan

---

[201] *Anatoli*, 31 Aralık1888.

[202] Balta, a.g.m, 31.

[203] Tarinas, a.g.m., 301.

[204] Bu matbaa binası halen Tahtakale, Uzunçarşı Caddesi, Tamburacı Hanı'nda bulunmaktadır.

[205] Anhegger, a.g.m., 74.

[206] A.g.m., 74.

yazar Boccaccio [meşhur İtalyalı Bokakios misilli müellif]" gibi diğer yazarları kıskandırdığı söylenir.[207]

Misailidis'in gerek gazetecilik faaliyetleri gerekse *Anatoli* matbaasında çeşitli türlerde yayımladığı eserler bu tezin konusunu oluşturan *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş* metnini irdelemek için özel bir öneme sahiptir. Elbette, Misailidis'in bütün yazma pratikleri bu incelemenin kapsamı dışındadır ve başlı başına bir çalışmayı gerektirmektedir. Ancak tezin ilerleyen bölümlerinde ortaya konacak olan *Temaşa-i Dünya*'daki kimlik meselesi, anlatının dili, metinlerarasılık, karnavalesk yapı gibi temel bazı unsurların Misailidis'in türsel çeşitlilik arz eden bu yayın politikasından büyük ölçüde etkilendiği görülmektedir. Bu nedenle *Temaşa-i Dünya*'nın art alanını oluşturan Misailidis yayıncılığının bazı satırbaşlarına kısaca göz atmak söz konusu metni irdelemek için gerekli zemini hazırlayacaktır.

Misailidis'in yazar, çevirmen ve yayıncı olarak katkı sunduğu hatta biçimlendirdiği Karamanlıca yayıncılık dört ana başlık altında değerlendirilebilir. Bunlar; gazetecilik faaliyetleri, edebi ya da yarı edebi/kurmaca telif ve çeviriler, dini yayınlar ve dilbilgisi kitapları, kanunnameler, görgü ve retorik kitapları vb. farklı türdeki kurmaca dışı yayınları içeren kitaplardır.

Evangelinos Misailidis'in gazeteciliği, onun hem üslubunu ve edebi dilini inşa eden, hem de kamuoyunda tanınırlılığını sağlayan ve kanat önderliği kimliğini pekiştiren temel pratiklerden biridir. Yukarıda "yaşamöyküsü" bölümünde de belirtildiği gibi Misailidis yaşamı boyunca çağdaşı Ahmet Mithat, Şinasi, Şemseddin Sami, Namık Kemal, Hovsep Vartanyan, Ben Ghiat gibi birçok gazete ve dergi çıkarmıştır. Bu anlamıyla tipik bir Tanzimat aydını olarak değerlendirilebilir. Maalesef Misailidis'in çıkardığı çeşitli gazetelerden yalnızca birkaçı bugüne kadar

[207] Polivios, a.g.m., 56.

muhafaza edilmiştir. Bunlar bildiğimiz kadarıyla *Mektub-ul Fünun-ı Meşriki* dergisinin ve *Anatoli* gazetesinin bazı yıllara ait nüshalarıdır. Ancak bu sınırlı sayıdaki süreli yayınlar bile onun bir "gazeteci" olarak nasıl bir proje gerçekleştirmeye çalıştığını, yazarlık kimliğini gazetecilik üzerinden nasıl inşa ettiğini, okurlarına nasıl seslendiğini, gazetecilik deneyiminin edebiyatını nasıl şekillendirdiğine dair ipuçlarıyla doludur.

Mektub-ul Fünun-ı Meşriki Misailidis'in İzmir'de yaşadığı dönemde çıkardığı erken dönem yazarlığına ait aylık olarak neşrettiği süreli yayınlardan biridir.[208] Evangelia Balta bu derginin Osmanlıcada çıkarılan ilk popüler, "aile dergisi" olduğunu belirtmektedir.[209] Dergide adı geçen başka herhangi bir yazarın olmaması içeriğin çoğunlukla Misailidis tarafından kaleme alındığı izlenimini uyandırmaktadır.[210] İçerisinde akla gelebilecek her türlü konuda (aritmetik, tıp, ansiklopedik bilgi, etik, edebiyat, müzik, gezi notları, rüya tabirleri vb.) yazılar olan bu resimli dergide yer yer şiirler, hikâyeler de vardır. Dergide "Elmas ve keyfiyeti" "Turunç ve ağaç kabuğu reçeli", "Koyunların Kemali", "İkona cilalamak", "Çuhadan leke çıkarmak" gibi pratik bilgilerin yanı sıra "Hindistanın yılan sihirbazları", "Hindistan'ın mezhebi ve adetleri", "Tevarihat-ı Arabi" "Kahve hakkında", "Postalar hakkında", "Donanmalar hakkında" gibi genel kültüre yönelik yazılar çoğunluktadır. Dergide "Af olan ve af olmayan günahlar hakkında", "İlmi edeb", "Sinadoslar

---

[208] *Mektub-ul Fünun-ı Meşriki, Symrne* (Eylül 1849-Nisan 1850). .

[209] Dergi içeriğinin ayrıntılı bir analizi için bkz. Evangelia Balta, "The First Family Periodical in the Ottoman Empire: A Karamanli Magazine in Smyrna (1849-1850)," *Miscellaneous Studies On the Karamanlidika Literary Tradition* içinde (İstanbul: Isis Press, 2013), 109-152. Balta, bu makalede Misailidis'in Protestanlar tarafından çıkarılan "Apothiki ton Ofelimon Gnoseon" (Yararlı Bilgiler Deposu) başlıklı başka bir yayını kendine model olarak aldığını ve Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulduğu bir belgeye göre, derginin gerekli izinleri alamadığı için yayınının durdurulduğundan söz etmektedir. Bkz. Balta, a.g.m., 116-122.

[210] Bunun nadir istisnalarından biri müzik yazılarını imzasız olarak kaleme alan ancak Evangelia Balta'ya göre Misailidis'in kardeşi olan Misail Misailidis'tir. Bkz. Balta, a.g.m., 129-130.

hakkında" gibi dini bilgiler içeren yazılar da söz konusudur, ayrıca nadiren de olsa "Halil Paşa hazretlerinin İzmir'e gelişi" gibi güncel olaylara dair haberlere de rastlanır. Derginin diğer bir önemi ise zaman zaman ilk sayfasında yayımlanan ve genellikle "Ey Muhib Gayretkeşlerimiz" hitabını taşıyan Misailidis'in yazılarıdır. Bu yazılarda genellikle İsa peygamber başta olmak üzere bazı Hıristiyan din adamlarına gönderme yaparak, onlardan meseller anlatarak ahlâki öğütler verildiği, eğitimin öneminin vurgulandığı, Avrupa medeniyeti ile farklılıkların ortaya konduğu görülmektedir. Yazarın erken dönem yayıncılığına dair ipuçları barındıran dergide, bu tez açısından önemli olan nokta Misailidis gazeteciliğinin belki de dönemin bir özelliği olarak bütün türleri bünyesinde bulunduran, bir arada sunan bir yayın politikasına işaret etmesidir. Günlük hayat pratiklerinden tarih ve toplumsal bilgilere, dini mesellerden kurmaca, yarı-kurmaca anlatılara ve bunun yanı sıra güncel bazı olaylara göndermeleri içeren mevcut anlayış, Misailidis'in okurlarına faydalı olacak bir tür ansiklopedist ve aydınlanmacı yayın ideolojisinin izlerini taşımaktadır. Balta, bu yayın politikasının, İzmir'de Evangelist okulunu bitiren ve aynı zamanda Kairis'in öğrencisi olan yazarın, Protestanların Osmanlı ve Avrupa'daki gelişmelerden kamuoyunu haberdar etmek isteyen bilgilendirici yayınlarına koşut olduğunu belirtmektedir.[211]

Bu ideolojinin olgunlaşacağı ve geniş kitlelere ulaşacağı asıl mecra ise daha önce sözü geçen *Anatoli* gazetesidir.[212] 1840 yılında İzmir'de başka bir isimle yayınlanmaya başlayan gazete, Misailidis'in, 1850 yılında matbaasını taşımasıyla İstanbul'da yayımlamaya devam etmiştir.1890'daki ölümüne kadar gazetenin başında bulunan Misailidis'in vefatı üzerine oğlu Theogenis gazeteyi devralır. Balta,

[211] Balta, a.g.m., 116.

[212] Kaynaklar için bkz. Dipnot 13.

gazetenin 1923 yılına kadar yayımlanmaya devam ettiğini belirtmektedir.[213] *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*'nde yayımlanan "*Anatoli*" maddesine göre, gazete 1865'e kadar Karamanlıca, bu yıl içinde birkaç ay kadar Hristoforos Samarcidis'in başyazarlığında Rumca olarak çıkmıştır.[214] Daha sonra 1873'e kadar yalnızca Karamanlıca çıkan *Anatoli* gazetesine bu tarihte bir de Rumca bölüm eklenmiştir. 1874'te Rumca bölüm *Mikra Asia* adıyla ayrı bir gazete haline getirilmişse de bir yıl sonra kapanmıştır. 1877'de Rumca bölüm yeniden konulmuştur. 10 yıl boyunca iki dilde yayımlanan gazetenin Karamanlıca bölümünde siyasi haber ve makaleler, Rumca bölümünde ise kilise haberleri ve dini makaleler yayımlanıyordu. Rumca bölümün başyazarlığını Manuel Gedeon yapmıştır.

Bu gazetenin tez açısından önemi, Misailidis'in neredeyse bütün yazarlık faaliyetlerini izleyebileceğimiz bir araç olmasıdır. Gazete sadece Yunanca bilmeyen ve Yunanca gazeteleri okuyamayan Anadolulu Türkçe konuşan Hıristiyanların kendilerini ifade edeceklerini bir platform olmakla kalmaz[215], gazetede yer alan çeşitli yazılar, Anadolu'ya dair yazı dizileri,[216] *Anatoli* matbaasında basılan kitaplar

---

[213] Balta, "Karamanlı Press Smyrna 1845- Athens 1926", 29.

[214] *Anatoli* gazetesinin bazı arşivlerde bulunan nüshaları şunlardır: Atina'daki Küçük Asya Araştırmaları Merkezi'nde (KAAM) bulunan 1851, 1852, 1854, 1857, 1862, 1863, 1866, 1867 ve 1891-1898 yıllarına ait sayılar; İstanbul Orient Enstitüsü'nde 1888-1893 yılları arasındaki sayılar ve Ankara Milli Kütüphane'de ise 1891-1899 yıllarına ait sayılar.

[215] Gazetenin söz konusu özelliği gazete sayfalarında sık sık vurgulanır: "Şimdi İstanbolda tab idilen kaffe-i evrak-ı havadisin rehberi yani şu asr-ı maarifde memalik-i mahruşe-i şahane ehalisinin temeddün ve ıslahı ahvaline başlıca hizmet iden gazetaların burada müessisi şu *Anatoli*dir. Ve bunca senedir *Anatoli* ehalisini ahval-i alemden behredar iden yalınız bu gazetadır."*Anatoli*, 21 Haziran1890.

[216] "Dersaadetde her cemiyetin bu gibi hususi bir gazetesi yoktur, böyle bir gazetaya malik olduğumuzdan tolayı memnun olmalıyız. İhtiyacat-ı hususiyemize vakıf olmak içün tabir-i dikerle [diğerle] terekkiyatımıza hizmet idecek malumata desdires olmak içün mesela Tarik, Sabah, Zuzur ve yahod Neologos, Konstantinoupolis ve Epiteorisis gazetalarını mütalaa eylemek kafi değildir, ancak bize mahsus ve şayan-ı istifade olan gazetayı müteala eylemeliyiz. Şu iddiamızı isbat içün "Anatolimizin istikbali" ünvanlı bu günlerde derc olunan makaleden istifade etmeyi ve patrikanemizde ceryan iden vukuata kesb-i itila eylemeyi arzu ider isek, sair gazetalar mütaalası ile bu arzumuza nail olamayız." *Anatoli*, 12 Mayıs1890.

ve her sayıda yer alan tefrika romanlarla tam anlamıyla Misailidis'in "aydınlanma projesi"nin somut bir işaretidir.[217]

1888-1893 yılları arasındaki nüshalar incelendiğinde gazeteye dair şunlar söylenebilir: Başta İstanbul olmak üzere Anadolu'da birçok temsilciliği bulunan *Anatoli*, Osmanlı devleti içinde olup biten olaylar, kiliseyle ilgili duyurular, çayın faydaları, arıların hayatı, bazı hastalıkların tedavi biçimleri vb. haberlerin yanı sıra çoğunluğu ticaretle ve çeşitli zanaatlarla uğraşan Karamanlılara ticaretle ilgili borsa ve akçe fiyatları ve demiryolu tarifeleri gibi bazı pratik bilgileri de sunmaktadır. Gazetede, sıklıkla belirtilen Anadolu'nun geri kalmışlığının ancak gazete okunarak bir nebze giderilebileceği vurgulanmaktadır. *Anatoli* gazetesi bir okuyucunun belirttiği gibi "*Anatoli* kıtası ehalisinin tenviri efkar ve tenzibi ahlâkı" için elinden geleni yapmaktadır. Gazete; okurları için bir tür "aydınlanma misyonu"nu gerçekleştirirken, öte yandan okurların "ahlâk"ından da kendini sorumlu tutuyor gibidir. "Kadınların tezyinatı", "Nikâh Meselesi", "Hüsn-ü Ahlâk" gibi yazılara gazetede sıklıkla rastlanır.

Anatoli'de gerek okuyucular gerekse gazeteyi çıkaranlar tarafından tartışılan temel meselelerden biri de gazetenin dilinin nasıl olması gerektiğidir. Daha önce, Misailidis'in Yunan harflerini Türkçe ifadelere uyarlamak konusunda özel bir çabası olduğu belirtilmişti. Misailidis gazetesinde de benzer bir kaygı güderek, temelde okuyucuların anlayabileceği genellikle "açık" ve sade" Türkçe olarak ifade edilen bir dil politikası benimsedi. Yukarıda kısmen değinilen ve tezin "*Temaşa-i Dünya*'nın

---

[217] *Anatoli* gazetesinin okurları tarafından da son derece önemsendiği, gazetenin günlük olarak yayımlanmaya başlamasından sonra bir okurun (nevcivandan rifatlü Mihalaki Efendi P. Karakoç) gazete için yazdığı şiirden anlaşılmaktadır: "Nur-i ilim bir vakit bizlerde ider iken leman/ilkaatı zaman ile etti gayriye intikal/ İlimsiz yaşayan dünyada mutlak angaryadır/ angarya olmayı istemeyen mutlak etmeli tebdil-i hal/Zemanımız şimdi gayet müsait tahsil-i ilme/ alim milletlerin etmeli ahvalini imtisal/Ahval-i aleme agah olan kimse alim olur/ bunu inkar itmeye kimsede yoktur aslaca mecal/ ahval-i aleme agah olmak istersen dostum/şimdi yevmiye çıkmakda olan Anatoli gazetesi al!"*Anatoli*, 3 Mayıs1891.

Dili" bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacak olan bu sadelik meselesi temelde iletişim dilini öne çıkaran, okuyucunun zorlanmadan anlayabileceği, Arapça ve Farsça tamlamalardan mümkün mertebe uzak bir gazete diliydi. "Açık" ve "sade" Türkçe ile yazdıklarını belirten "gazete muharrirleri" kimi zaman kullandıkları Arapça ve Farsça tamlamalar için okuyucularından şikâyet mektupları alıyorlardı.[218] Gazetede yer alan bu dil tartışmaları *Anatoli* gazetesinin, Karamanlıcanın bir "dil" olarak inşasında ve standardizasyonunda ne derece önemli olduğunu ortaya koymaktadır.[219] Bu noktada Misailidis'in, gazeteyi aydınlatıcı bir eğitim aracı olarak kullanan Ahmet Mithat ve çağdaşı yazarlarla aynı zihniyete sahip olduğu söylenmelidir.

Dilin sadeliği ve anlaşılırlığı *Anatoli* gazetesinin daha önce sözü edilen bir başka önemli işlevini de öne çıkarmaktaydı: Karamanlı okur çoğu Fransızcadan çeviri olan romanlarla ilk kez bu gazete sayesinde haberdar oluyordu. Çoğunlukla Misailidis tarafından çevrilen Batılı romanlar *Anatoli* matbaasında basılmadan önce ilk kez gazete sayfalarında "tefrika" ediliyor, sonrasında basılan kitapların reklamları ise yine bu gazetede yayımlanıyordu.[220] Ioanna Petropoulou, çeviri 20 romandan 14'ünde çevirmen ya da yayıncı olarak Misailidis ailesinin emeği olduğunu

---

[218] Bkz. Dipnot 102.

[219] "Yegane maksadımız ve arzumız Türkceden başka lisana aşina olmayan sevgili hemşehrilerimize hızmet itmek idüğinden, mümkin oldığı mertebede açık lisanda yazmaya dıkkat idiyoruz. Ma mafih (bu taabir-i arebiyi A.N. efendi dahi kullandığından, bizde istimal idiyoruz; yoksa bunın ile beraber taabirini kullanacak idik) resmi ve açık Türkceye tercemesi mümkin olmayan bazı logat ve taabirat var onların kullanılması zaruridir. Bundan başka yavaş yavaş bazı arebi ve farsi logat ve taabirat öğrenilmiş olsa zarardan ziyade faidesi olabilir zann ideriz. (…) Bundan evvel dahi ifade itdiğimiz gibi gazeta okumakdan maksadların birisi de adeta mektepde tahsil ider gibi lisanımızı tashih itmek yani düzeltmek olmalıdır zann ideriz." Anatoli, 26 Mayıs 1890. Ayrıca başka bir alıntıda "lisanın düzeltilmesi" gazetenin asli görevlerinden biri olarak gösteriliyor: "Bundan başka bir gazeta lisanının nas beyninde kullanılan lisan derecesine indirilmesi de caiz olamaz. Bil akis tecricen [tedricen] lisanın duzeldilüb, nas beyninde nakis ve yanlış bir surette söylenen söz ve taabiratın tashihi gazetenin cümle-i vazaifindendir." *Anatoli*, 8 Mayıs 1890.

[220] Şişmanoğlu Şimşek, "Karamanlidika Literary Production at the End of 19th Century as Reflected in the Pages of *Anatoli*."

belirtmektedir.[221] Petropoulou, Misailidis'in kendisinin ise hem yayıncı hem çevirmen hem de bütün bunları gazetesinde pazarlayan biri olarak "Batılı anlamda organik bir aydın", "dünyevi bir basın baronu" olduğundan söz etmektedir. [222]

Fransız romanları arasında Misailidis'in çevirisiyle okurla buluşan romanlar Xavier de Montépin'den *Çingane Kızı* ve *Seirin*; Eugène Sue'den *Tamahkarlık* ve *Gazap Hikâyesi*'dir.[223] Ayrıca yazar Anatoli gazetesinde dönemin en çok okunan romanları arasında yer alan yine Eugène Sue'den *Serseri Yahudi* ve *Paris Sırları* romanlarını ve İliodoros'un *Theagenis ve Harikleia*'sını tefrika olarak yayımlamıştır. Bu romanların daha sonra kitap olarak yayımlanıp yayımlanmadığını bilmiyoruz. On dokuzuncu yüzyılda Türkçeye yalnızca tek bir romanı çevrilmiş olan Gontran Borys'nin *Şeytanın Amucazadesi*[224] romanının çevirisi de Misailidis'e aittir. Yazar ayrıca Robinson Crusoe ve Charles-Paul de Cock'un *Fitne-i Cihan Yahud Madam Pilakizikof* [225] romanının yayıncısıdır.

Daha önce belirtildiği gibi Batılı romanların dışında günümüz anlatı teorileri açısından roman olarak tanımlanamayacak ancak belirli bir olay örgüsü içermesi ve belli kurmaca karakterlere sahip olması anlamında çoğu Misailidis çevirisi ya da *Anatoli* yayını olan yarı kurmaca eserler de söz konusudur. Bunların arasında daha önce sözü edildiği gibi *Küçücük Eleni, İffetli ve İsmetli Martha, Genovefa Hikâyesi*

---

[221] Petropoulou, a.g.m., 101.

[222] A.g.m., 101.

[223] *Evzen Suinin* [Eugène Sue] *Gazap Hikâyesi*, çev. Evangelinos Misailidis (İstanbol: Evangelinos Misailidis ve Mahdumleri Matbaası, 1885).

[224] *Şeytanın Amucazadesi, Gontra Bourinin Hikâyesi*, çev. Evangelinos Misailidis (İstanbol: Evangelinos Misailidis Matbaasında, 1885).

[225] Charles-Paul de Kock, *Fitne-i Cihan Yahud Madam Pilakizikof,* çev. Theodoros Iessai Fetvacoglou (İstanbol: Anatoli Matbaası, 1882).

ve hatta dini içerikli bir yayın olan *Hazine-i Ara-i Müstakime-i Mesihiye*[226]gibi metinlerin Karamanlı okura kurmaca okuma pratiği kazandırması ve okuma hazzı vermesi açısından özel bir öneme sahiptir. Tezin ilerleyen bölümlerinde de ortaya konacağı gibi bu metinlerin *Temaşa-i Dünya*'nın konusuna ve diline önemli ölçüde katkı sağladığı söylenebilir. Yazar, hem çevirmeni, hem de yayıncısı olduğu bu metinlerin bazılarını üslup ve dilsel açıdan; bazılarının ise içeriklerini kullanarak romanının çok katmanlı yapısını oluşturmuştur. Dolayısıyla Misailidis'in bir edebiyat dili olarak Karamanlıcayı inşa etmesini yalnızca Batılı roman çevirileriyle sınırlandırmak yeterli olmayacaktır.

Bu noktada, Misailidis'in, kurduğu Anatoli matbaasıyla Karamanlıca dini kitap üretiminde de çok önemli bir isim olduğunu hatırlamak gerekir. Misailidis, matbaasının kuruluşundan itibaren dini eserler basmaya başlamış[227], kimi zaman bu kitaplara yazdığı önsözlerle dinin hayatındaki belirleyici rolünü ortaya koymuştur. Örneğin, *Hazine-i Ara-i Müstakime-i Mesihiye* adlı kitaba yazdığı önsözde herkesin bağlı bulunduğu mezhebin kurallarını, kaidelerini ve esasını bilmesinin şart olduğunu belirtmektedir. Özellikle de "Asya-yı Sagire" yani Küçük Asya "mütemekkin"leri olan Ortodoks Hıristiyanlar okullara gereği gibi itibar etmediklerinden "mezhep bahsinde dahi ancak yüzde biri" cevap verebildikleri için böyle bir kitabı çevirme gereği duyduğunu belirtmektedir. Aynı kitabın önsözünde Rindi mahlası ile

---

[226] *Hazine-i Ara-i Müstakime-i Mesihiye (Tameion Orthodoksias)* yani şerait ve akaid ve esası Mezhebi İseviye dair nadir-ül emsal bir kitab-ı müstetab olup üç cilde münkasım ve tab-u temsil olınmıştır , çev. Evangelinos Misailidis (İstanbol:Evangelinos Misailidis Basmahanesi, 1860).

[227] Bu eserlerden bazıları şunlardır: Arhipiskopos Tessalonikis Simeon, *Faraiz-i Mesihiye Risalesi*(Konstantiniye: Yannis Lazaridis Basmahanesi, 1851); *Apostolos Yani Resullerin Amelleri ve Cihane İrsal Etdikleri Risalelerin Mecmuası(*İstanbol: Kulevi Evangelinos Misailidis Taphanesi 1859); *Deutera Anastasis* (Der-i Saadet: Evangelinos Misailidisin Anatoli Basmahanesi, 1853); *Rabbina Iusous Hristos Efendimiz Hazretlerinin…Epitafios Tespihatnameleri* (Konstantiniyye: Evangelinos Misailidis Tabhanesi, 1864); *Theion kai Ieron Euangelion Yani İncil-i Şerif* (İstanbol: Evangelinos Misailidis Tabhanesi, 1865); Yannis Sounbouloglou, *Gülşen-i Ruhani* (İstanbol: Kulalı Evangelinos Misailidis Matbaası, 1870); *Pnevmatikos Kathreptis, Ruhani Ayin*, çev. Endirlikli Papa Pavlos (Deri Saadet: Evangelinos Misailidis Matbaası, 1878).

Oikonomidis Vasil Efendi'nin Misailidis'e hitaben yazdığı şiir, Misailidis'in Türkofon Ortodokslar için önemini ortaya koymaktadır.[228]

Bu türden yayınların yaygın olmasında Karamanlı cemaatinin muhafazakâr yapısının yanı sıra[229] Anadolu'da faaliyet gösteren misyoner örgütlenmelere karşı cemaati koruma dürtüsü de etkilidir. Misailidis'in yayınladığı dini eserlere çoğu zaman yazdığı önsözlerde bu durumu ne derece önemsediği görülmektedir. 1864'te yayımladığı *Ecvibeyi Diniye* kitabı, "her Ortodoks Hıristiyanın Katoliklere ve Protestanlara vermesi gereken cevap" sunulmaktadır.[230] Benzer bir gerekçeyle *Nur-ı Orthodoksia*'nın önsözünde ise söz konusu kitabın "Papa Kelisası"nın iç yüzünü ortaya çıkarmak için yayınladığından söz etmektedir.[231]

Misailidis'in yalnızca dini yayınlarını dikkate alarak yapılacak bir okuma ilk bakışta yazarı Rum Ortodoks Patrikhanesinin sadık bir üyesi olarak konumlandırabilir. Oysaki yukarıda Karamanlı cemaatinin Fener Ortodoks patrikhanesiyle daha mesafeli bir ilişki içinde olduğunu, hatta Misailidis'in, gazetesi *Anatoli*'yle yaptığı yayınlarda bu mesafenin Ortodoks cemaati nezdinde iyice görünür olduğundan söz edilmişti. Yine daha önce belirtildiği gibi, dini kimliğin Karamanlı kimliğinin ayrılmaz bir bileşeni olması ve fakat Türkçe konuşan ve çoğu

---

[228] Bu şiir şöyledir: "Sezadır tahsine Evangelinos Misailidis, ki Anatol halkını hab-ı cehaletten bidar etti / Havadis neşrine ol rütbe iktamla savaştı kim/ Varın sarf eyleyip vaktin dahi bezl-ü nisar etti./ Zemin-i daniş üzre pek nefis tercümelerle bak, / Kemale erdirip cehlin nece sugr-i kibar etti./ Biri işte Hazine-i Ara-i Müstakime kim,/ Bunun tercümesinde çok meşakkat ihtiyar etti./ Esas-ı mezhebe dair şerait-i akaitten, /Mubahis bir nadir-ül asarı intişar etti / Hakayik gül(i)stanından hezar gül-i esrarı/ Sabaveş subesu neşr-u beyan-u aşikar etti./ Hususiyle Anatol hoşk[?] dimayi binevalerin/ Fevaih-i muarifden seraser behredar etti. / Olursa bu kadar olsun uğur-u mezhebe hizmet/ki tab-u temsile böyle devamın sad hezar etti./ Ayandır gün gibi Rindi lisan başka huruf başka/ Anınçün tarh-ı tarihten kalem sert itizar etti."

[229] Rıfat N. Bali, Arus Yumul, Foti Benlisoy, "Gayrimüslim Cemaatlerde Muhafazakârlık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık* içinde, c.4 (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 656-661.

[230] *Ecvibeyi Diniye*, çev. Fertekli Kokoniosoğlu Samuil (Dersaadet: Evangelinos Misail Tabhanesi, 1864)

[231] *Nuri Orthodoksia (Fos tis Orthodoksias)* (Dersaadet: Evangelinos Misailidis Matbaasında, 1885), 5-7.

Anadolu'da yerleşik olan halkın özellikle büyük şehirlerdeki Grekofon Rumlar ve Atina merkezli eğitim sistemi tarafından hor görülüyor olması, bu gerilimin arkasında yatan nedenlerin başında gelmekteydi. Misailidis, *Anatoli*'de yayınladıkları ve *Temaşa-i Dünya*'daki karakterler ve olay örgüsüyle bu tartışmaların tam ortasında yer alan bir kanaat önderi olarak durmaktadır. Öte yandan, çevirdiği ve yayınladığı dini kitaplarla dini kimliğinden şüphe edilemeyecek bir entelektüeldi. Misailidis'in bu ikircikli konumu, Karamanlı cemaatinin bir üyesi olmasının ötesinde *Temaşa-i Dünya* bağlamında tartışılacağı gibi Yunan aydınlanma hareketinden etkilenmiş bir Eski Yunan sempatizanı olmasından ve anti-klerikal eğilimlerinden kaynaklanıyordu. Bunun dışında Misailidis için dinin yanı sıra laik eğitim de Yeni Osmanlılar ekolüne benzer bir biçimde son derece önemliydi. Bu meseleler *Temaşa-i Dünya* metnini anlamlandırırken önemli bir dinamik olarak karşımıza çıkacak ve ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Misailidis'in kurmaca, yarı-kurmaca ve dini eserlerin dışında görgü kitabından, ahlâki öğütlerle dolu hikâyelere, inşa ve "elifbâ" gibi eğitim araçlarına, kanunnamelere, hatta peynirci esnafı için nizamname yayınlamaya kadar farklı alanlarda metinler ürettiğini görüyoruz.[232] Bu anlamda Ahmet Mithat'la nicelik olarak yarışamasa da ilgi alanlarının çeşitliliği konusunda benzeştiği söylenebilir.[233]

Misailidis'le ilgili olarak üzerinde durulması gereken diğer bir önemli nokta ise yazarın hem Osmanlı hem de Yunan hükümetlerinden nişan almış olmasıdır.[234] Bu durum Limnidis tarafından şu şekilde ifade edilir:

---

[232] Misailidis'in yayınlarının bir listesi için bkz. Tarinas, a.g.m.

[233] Ahmet Mithat'in yayın çeşitliliğini ortaya koyan bir çalışma için bkz. Nüket Esen, *Hikâye Anlatan Adam: Ahmet Mithat* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014); Yazarın bibliyografyası için ayrıca bkz. Ahmet Mithat, *Beliyat-ı Mudhike ve Karı Koca Masalı ve Ahmet Mithat Kaynakçası*, yay. haz. Nüket Esen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).

[234] Misailidis'in *Anatoli*'de ve başka yayınlarda yer alan portresinde bu iki nişanın bir arada takılmış olduğu görülmektedir. Bkz. Ek A.

> Mümaileyhin devlet ve millete karşı sebk eden hidemat-ı ber-güzidesini takdiren Hükûmet-i Osmaniye rütbe-i saniye mütemayizinin tevcihi ve Mecidiye nişan-ı zişanının ihsanı ile kendisini taltif buyurduğu gibi Yunan hükûmeti dahi Sotiris Hıristu (Kurtarıcı İsa) nişanı ile sine-i sadakatını tezyin etmiştir.[235]

Misailidis Yunan hükümetinden nişanı 1872 tarihinde[236], Osmanlı hükümetinden ise 1886 tarihinde almıştır.[237] 1821 sonrası Yunan Krallığı'nın kurulmasıyla birlikte Osmanlı hükümetinin özellikle Rum bürokratlara bakışının olumsuz anlamda değiştiğini düşünürsek bu tarihlerin söz konusu döneme ait olması oldukça anlamlıdır. Özellikle Yunan Hükümeti'nin, verdiği nişanla "sine-i sadakata" atıfta bulunması günümüz ulus-devlet anlayışına göre kavramlaştırılan tek bir devlete "sadık" olma anlayışıyla karşıtlık sergilemektedir. Bu bağlamda "Giriş" bölümünde zikredilen Bülent Bilmez'in Şemseddin Sami'yi Türk ve Arnavut ulusçuluğunun kurucu bir öğesi olarak konumlandıran anlayışları sorguladığı makalesi, Misailidis'le ilgili benzer soruları gündeme getirmektedir.[238] Misailidis, elbette Şemseddin Sami gibi her iki ulus edebiyatında kanonlaştırılmış bir figür değildir ancak her iki devlet tarafından "yaptığı hizmetler" nedeniyle ödüllendirilmesi bugün yalnızca tek bir "devletin vatandaşı" olarak düşünülen özneler için şaşırtıcı ve anlamlandırılması

---

[235] Iordan Limnidis, "Evangelinos Misailidis," *Mikrasiatikon Imerologion "O Astir" 1914, Anadolu Rumlarına Mahsus İlmi, Edebi, Fenni, Musavver Salname* (Konstantinoupolis: Tipografika Katastimata G. D. Protopapa kai Sas, 1913), 172.

[236] Tarinas, a.g.m.

[237] BOA, İ. DH., 3/R /1303 (Hicrî), 974- 76918. Misailidis'in ölümü üzerine *Sabah* gazetesinde çıkan yazıda bu nişandan şu şekilde söz edilmektedir: "Hidemat-ı kalemiyesine mükafaten taraf-ı hükûmet-i seniyeden uhdesine rütbe-i saniye sınıf-ı mütemayiz dördüncü rütbeden Mecidi nişan-ı zişanı ihsan buyurulmuştur". Yine ölümü üzerine Ahmet Mithat tarafından kaleme alındığı düşünülen yazıda ise nişandan şu şekilde söz edilmektedir: "Hidemat-ı sadıka-i medidesinin mükafatı olmak üzere rütbe-i saniye mütemaizliği ve nişan-ı Âli-i Osmanî ile tebcil ve tevkir edilmiş (…)" Bkz. Turgut Kut, "Temaşa-î Dünya ve Cefakâr u Cefakeş'in Yazarı Evangelinos Misailidis Efendi", *Tarih ve Toplum* 48 (1987), 23.;Osmanlı'da farklı dönemlere ait nişan ve madalyalar için bkz. Edhem Eldem, *İftihar ve İmtiyaz: Osmanlı Nişan ve Madalyaları Tarihi* (İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2004).

[238] Bülent Bilmez, "Şemseddin Sami Frasheri'nin Bazı Metinlerinde Arnavut ve Türk 'Biz'inin İnşasına Katkıda Bulunan Otantiklik ve Köken Mitleri," çev. Veysel Öztürk, *Kritik* 2 (Güz 2008): 325-360.

gereken bir durumdur. Türkçülüğün henüz tam anlamıyla yeşermediği ancak Yunan ulusçuluğunun olgunlaştığı bir dönemde yazara verilen bu ödül en basit ifadeyle, Misailidis'in yaşadığı dönemde her iki devlet tarafından itibarlı bir özne olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Bu durum, yukarıda Karamanlı kimliği bağlamında ortaya konan "eşiktelik" kavramını bir kez daha akla getirmektedir. Var olan iki güçlü düzen arasında, diğer bir ifadeyle, Yunan-Ortodoksluğu ve Osmanlı-Müslümanlığı arasında "eşikte" kalan ve edebi ve edebiyat dışı üretimi tam da bu eşiktelikten beslenen Misailidis'in, *Temaşa-i Dünya*'yı bütün bu birikimin ve meselelerin üzerine nasıl inşa ettiği tez boyunca tartışılacaktır.

Misailidis, 3 Ocak 1890 tarihinde ölümünün ardından büyük bir törenle İstanbul Eğrikapı Rum Mezarlığı'na defnedilir. Ölümü üzerine başta *Anatoli* gazetesi olmak üzere Osmanlı basınında çıkan yazılar onun Osmanlı basını ve entelektüelleri tarafından ne denli önemsendiğini ortaya koymaktadır. Turgut Kut, *Sabah* ve *Tercüman-ı Hakikat* gazetelerinde Misailidis'in ölümü üzerine yayımlanan yazılardan örnekler verir. *Tercüman-ı Hakikat*'de Ahmet Mithat'ın kaleme aldığını tahmin ettiği yazıda Misailidis'in ölümü Osmanlılık ve Osmanlı gazeteciliği için önemli bir kayıp olarak nitelendirilmektedir:[239]

> Misailidis efendi yarım asırdan beri lâyenkati neşriyata devam ederek Anadolu'nun âmak-ı hafâyasına kadar fikr-i Osmaniyi neşr ve tevside o kadar bir azm-i hamiyet-şiarâne ibraz etmiştir ki Osmanlı gazetecilerinin hiçbiri bu hususta Misailidis'in kâbına vasıl olamamışlardır.[240]

Misailidis'in yaşam öyküsüne genel hatlarıyla baktığımızda, yukarıda ayrıntıları üzerinde durulan Karamanlı kimliğini önemli ölçülerde temsil eden bir yazar portresinin söz konusu olduğunu görüyoruz. Hem dil ve din arasında kalmış Karamanlı kimliğini oluşturan toplumsal ve tarihsel şartlardan büyük ölçüde

---

[239] Kut, "Temaşa-î Dünya ve Cefakâr u Cefakeş'in Yazarı Evangelinos Misailidis Efendi," 23.

[240] A.g.m., 23.

etkilenmiş ve bunu temsil eden hem de ürettikleriyle bu kimliğin inşasında büyük pay sahibi olan bir entelektüel bir aktör var karşımızda. Bu doğrultuda öncelikle yazarın Ahmet Mithat, Şinasi, Şemseddin Sami, Hovsep Vartanyan, Ben Ghiat, Faris Eş-şidyak gibi çağdaşı diğer Osmanlı entelektüellerine benzer bir üretim gerçekleştirdiği görülmektedir. Gazeteciliği, edebiyatçılığı, matbaacılığı bunun yanı sıra çevirmen ve yayıncı olarak farklı alanlarda yayınlara sahip olması diğer meslektaşlarıyla benzer kaygıları taşıdığına işaret etmektedir. Misailidis, *Anatoli* gazetesindeki tefrika romanlarla bir yandan Batı tarzı kurmacayı ilk kez okurlarına tanıtıyor, öte yandan yayınladığı dini eserlerle çoğu muhafazakâr olan Karamanlı cemaatinin Ortodoks kimliğini pekiştiriyordu.

Karamanlıcanın ve kendisinin ilk ve neredeyse tek "özgün" eseri olan *Temaşa-i Dünya*'yı da kuşkusuz bu yayın çeşitliliğinin ve yazarın bütün bu çeşitlilikte peşinde olduğu projeden bağımsız okumamak gerek. Misailidis, peynirci esnafı için bir risale kaleme alırken de *Temaşa-i Dünya* gibi ustalıklı anlatı tekniklerini kullanırken de farklı söylem ve pratiklerle ama her defasında aynı misyonla hareket ediyordu: Osmanlı toplumunun bir parçası olmasını hedeflediği Anadolu Hıristiyanlarını "aydınlatmak", "eğitmek" ve onlara bir tür özgüven aşılamak. Birçok Tanzimat aydınıyla birlikte paylaştığı bu ideal, *Temaşa-i Dünya*'nın yazılmasında da temel motivasyonlardan biri olarak değerlendirilebilir.

Bir sonraki bölümde, *Temaşa-i Dünya* ve *Polipathis* okumalarının daha iyi izlenebilmesi ve metinsel çözümlemeye bir zemin oluşturması amacıyla, *Temaşa-i Dünya*'nın *Polipathis*'le karşılaştırmalı geniş bir özetine yer verilecek ve her iki metnin önsözleri ve bazı anlatısal unsurları üzerinde durulacaktır.

III. BÖLÜM

TEMAŞA-İ DÜNYA VE *POLİPATHİS*: İKİ BENZER ANLATI İKİ FARKLI EDEBİ PROJE

Temaşa-i Dünya önceki bölümde söz edildiği gibi ağırlıklı olarak çeviri eserlerden oluşan Karamanlıca kurmaca edebiyatın ilk özgün anlatılarından biridir. Bunun yanında, birçok türde eser vermiş Misailidis'in, yazarlığını, üslubunu ve ideolojisini pek çok açıdan temsil eden bir öneme sahiptir. Misailidis, *Temaşa-i Dünya*'yı 1871 ve 1872 yıllarında 4 cilt olarak kendi matbaasında yayımlamıştır. Evangelia Balta'nın belirttiğini göre, roman yayımlanmadan önce *Anatoli* gazetesinde tefrika edilmiştir[241] ancak günümüzde tefrikaların bulunduğu *Anatoli* nüshaları mevcut değildir. Yunan harfli Türkçe ile yazılan *Temaşa-i Dünya*, 5 yıllık bir çalışma sonucunda[242] 1986 yılında Robert Anhegger ve Vedat Günyol tarafından Türkçeye aktarılır. Kendi deyişleriyle, çok fazla imla hatası bulunan bu baskı daha sonra 1988 yılında Cem Yayınları tarafından yeniden yayımlanır. Yayımlandığı dönemde edebiyat çevreleri tarafından büyük ilgiyle karşılanır[243] ve özellikle Vedat Günyol gibi bazı eleştirmenler tarafından ilk Türkçe roman olarak kabul edilmesi gerektiğinden söz

---

[241] Aytek Soner Alpan, 1923 Lozan Nüfus Mübadelesi antlaşması sonrasında Yunanistan'a giden mübadillerin *Muhacir Sedası* adlı gazetelerinde *Temaşa-i Dünya*'nın "Aleko Favini (Mithistoriması) *Temaşa-i Dünya* ve Cefakâr-u Cefakeş" başlığıyla yeniden tefrika edildiğini belirtmektedir. Bkz. Aytek Soner Alpan, "Μουκαδδερατημηζά χακίμ ολαλήμ: Reading "refugee politics" through the pages of Μουχατζήρ Σεδασί," (III. International Workshop of Karamanlidika Studies atölye çalışmasında sunulan bildiri, Nevşehir, 2 Kasım 2013). Ayrıca Turgut Kut, romanın bazı bölümlerinin Osmanlı Bankası Türkiye Genel Müdürü Jacques Jeulin tarafından *Tercüman* gazetesinde 25 Mart 1982- 27 Nisan 1982 tarihleri arasında 27 tefrika halinde yayımlandığını belirtmektedir. Bkz. Turgut Kut, "Temaşa-î Dünya ve Cefakâr u Cefakeş'in Yazarı Evangelinos Misailidis Efendi," *Tarih ve Toplum* 48 (1987): 26.

[242] Kut, a.g.m., 22.

[243] Yazılar için bkz. Kut, a.g.m., 26.

edilir.[244] 1851 yılında Hovsep Vartanyan Paşa tarafından Ermeni alfabesi ile yazılmış *Akabi Hikâyesi*[245] düşünüldüğünde bu argüman çok geçerli değildir. Bu romanın "ilk olmadığına" dair yaşanan hayal kırıklığına kısa sürede bir yenisi eklenir; çünkü ortaya çıkan yeni bulgularla *Temaşa-i Dünya*'nın aynı zamanda "orijinal" de olmadığı anlaşılacaktır. Bu meseleye ilk dikkat çeken Sula Boz (Bozis) olmuştur. Boz, 1990 yılında *Milliyet Sanat* dergisinde yazdığı yazıda, Misailidis'in romanı ile 1839 yılında Grigoris Paleologos tarafından Atina'da yayımlanmış olan *Polipathis* (Cefakeş) arasında önemli benzerlikler olduğunu ortaya koyar.[246] Her iki romanın ana karakterinin Alexandros Favini olması ve karakterin başından geçen olayların her iki metinde de benzerliği Sula Boz'u böyle bir çıkarıma yöneltmiştir. İlginç olan nokta, Misailidis'in metninde ne Paleologos'un ne de romanının adının geçmesidir. Daha sonra 1995 yılında tarihçi Pinelopi Stathi iki metin arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları bölüm başlıklarından hareketle şematik bir biçimde, içerik analizine çok fazla girmeden gösterir.[247] Bu şemadan hareketle söylenebilecek ilk şey Misailidis'in metninin hacim olarak *Polipathis*'ten neredeyse iki kat fazla olduğudur.[248] Bu

---

[244] *Temaşa-i Dünya*'yı *Polipathis*'e gönderme yapmaksızın ilk Türkçe romanlardan biri olarak değerlendiren bazı akademik çalışmalar için bkz. Selin Tunçboyacı, "Akabi Hikâyesi, Boşboğaz Bir Adem ve *Temaşa-i Dünya* Romanları Çerçevesinde on dokuzuncuyy. Osmanlı Modernleşmesi," (Yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2001); İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006).

[245] Hovsep Vartanyan, *Akabi Hikyayesi* (İstanbul: Eren Yayınları, 1991). Romanla ilgili ayrıntılı bir inceleme için bkz. Murat Cankara, "İmparatorluk ve Roman: Ermeni Harfli Türkçe Romanları Osmanlı/Türk Tarihyazımında Konumlandırmak" (Doktora tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2010).

[246] Sula Boz, "Paleologos, Misailidis, Favini," *Milliyet Sanat* 242 (15 Haziran 1990): 36-37.

[247] Pinelopi Stathi, "Oi Peripeties tou Polipatous tou Grigorou Palailogou," [Grigoris Paleologos'un Cefakâr'ının Maceraları] *Mnimo*n 17 (1995): 131-145.

[248] Damla Demirözü'nün sayımına göre 244 sayfadan oluşan *Polipathis*'in, bir sayfasında yaklaşık 304 kelime vardır; *Temaşa-i Dünya* ise 640 sayfadan oluşur, bir sayfasında yaklaşık 369 kelime vardır. Bkz. Damla Demirözü, "İlk Yunan Romanı *Polipathis*'ten *Temaşa-i Dünya*'ya," *Kebikeç* 27(2009): 7-23.

niceliksel farklılık bile bu iki metni kolayca "orijinal /taklit", "orijinal/çeviri" "orijinal/uyarlama" vb. ikili karşıtlıklarla tanımlamanın zorluğuna işaret etmektedir.

Bu noktada Paleologos'un yaşamöyküsünden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Grigoris Paleologos'un babası Osmanlı Eflak Beyi'nin İstanbul'daki maslahatgüzarıdır[249] ve bu anlamda yazarın, Fenerli ailelere yakın bir çevreye mensup olduğu söylenebilir.[250] Sula Boz aynı yazıda yazarın yaşamıyla ilgili ayrıntılara da yer vermiştir. 1794'te İstanbul'da doğan Paleologos, yüksek öğrenimini Paris, Londra ve İsviçre'de tarımcılık üstüne yapar. 1829'da Yunan devletinin ilk başkenti Nafplion'a gider ve devlet başkanı Kapodistrias tarafından Ulusal Çiftlikler ve Örnek Bahçe Müdürlüğü'ne atanır. Bir süre sonra görevinden uzaklaştırılır ve yazarlığa yönelir. Önemli eserleri arasında Türk örf ve adetleriyle ilgili olarak Fransızca kaleme aldığı *Esquisses des moeurs turcques au 19ème siècle* (1827) ve yeni kurulan Yunan devletinin ekonomisi üzerine yazdığı *Tarım ve Ulusal Ekonomi* (1833) gösterilebilir. 1836'da İstanbul'da *Kamu Yararına Bilgiler Antolojisi* başlıklı bir dizi dergi yayımlamıştır. İlk Yunanca romanlardan biri olan *Polipathis*'ten sonra yazdığı ikinci roman *O Zografos* (Ressam) ise 1842 yılında İstanbul'da basılmıştır. Son yıllarını İstanbul'da geçiren yazar, buradaki Yunanistan

---

[249] Alkis Angelou, "To Romantso tou Neoellinikou Mithistorimatos," [Çağdaş Yunanca Romanların Romansı] *O Polipathis* içinde, ed. Alkis Angelou (Atina: Ermis, 1989), 120.

[250] On dokuzuncu yüzyılda çoğu İstanbul Haliç kıyısındaki Fener semtinde oturan ve on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar Osmanlı bürokrasisinde önemli görevler üstlenmiş Hıristiyan Ortodoks Fenerli ailelerin Osmanlı devlet yönetimindeki etkileri için bkz. Christine Phillou, "Worlds, Old and New: Phanariot Networks and the Remaking of Ottoman Governance in the First Half of the Nineteenth Century" (Doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 2004); Phillou'nun 1830'larda Osmanlı yönetimini Fenerli bir bürokrat olan Stefanos Vogorides'i merkeze alarak incelediği çalışması için bkz. Christine Phillou, *Biography of an Empire* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2011). Fenerli ailelerin hem Osmanlı edebiyatına hem de Yunan edebiyatına katkıları için bakınız: Johann Strauss, "Milletler ve Osmanlıca: Osmanlı Rumlarının Osmanlı Edebiyatına Katkısı (19. ve 20. Yüzyıllar)," çev. Ayten Sönmez, *Kritik* 2 (Güz 2008): 98-145.

Elçiliği'nde çalışmış, Tanzimat Fermanı'nı izleyen yıllarda Osmanlı postahanelerinin düzenlenmesinde etkin bir rol oynamıştır.[251]

Bu bölümde, *Polipathis* ve *Temaşa-i Dünya*'nın bazı temel özellikleri ortaya konarak tezin ilerleyen bölümlerinde yapılacak metinsel çözümlemeye bir zemin hazırlanacaktır. Bu amaçla öncelikle her iki metnin önsözleri ele alınacak ve her iki yazarın söz konusu anlatıları yazmaktaki amaçları, ideolojileri, farklılıkları ve benzerlikleri irdelenecektir. Daha sonra *Temaşa-i Dünya*'nın *Polipathis*'le karşılaştırmalı geniş bir özeti verilerek, her iki anlatının olay örgüleri bağlamında ayrıştığı ve benzeştiği noktalar tespit edilecektir. Bu bölümde, son olarak, tez boyunca yakın okumalarla ayrıntılandırılacak olan ve her iki metin arasında temel farklılıklara yol açan mekân, zaman, kapanış gibi bazı anlatıbilimsel özellikler kısaca ortaya konacaktır.

İki Önsöz: "Roman," "*Mithistorie*" ya da "Halât-ı Hikâye" mi?

1839 yılında Atina'da yayımlanmış olan *Polipathis*'in kısa önsözü söz konusu romanın yazılış amacını, yazarın ideolojisi ve roman türünü alımlayışını ortaya koyması açısından son derece önemlidir. "Halka" hitabıyla ve Ortodoks ayininin parçası olan bir dini epigrafla[252] başlayan önsözde, Paleologos, kitapların temelde iki işlevinin olduğundan söz eder: "Eğlendirmek ya da eğitmek". Yazara göre, kitaplardan bazıları ise "tatlı"[253] olanı yararlı olanla birleştirir. İşte bu türden kitaplar, romanlardır. Burada yazarın roman türünü adlandırmak için seçtiği kelime de

---

[251] Boz, a.g.m., 36.

[252] "Size bu hediyeleri, herkesin ve her şeyin içinde olan kendi hediyelerinizden sunuyoruz" anlamında bir söz ("Ta sa ek ton son soi prosfero").

[253] Burada kast edilen "eğlenceli", "güzel" vb. olmak olabilir.

oldukça anlamlıdır. Türü, Fransızcadaki "roman" kelimesiyle değil, Yunancadaki karşılığı olan "*mithistorie*" ile adlandırmanın daha doğru olacağını belirtir. Bu sözcük, türün ilk örneklerinin Eski Yunanlar tarafından yazıldığını öne süren Yunan aydınlanmasının en önemli temsilcilerinden Adamantios Korais tarafından, 1804 yılında ortaya atılmıştır.[254] Paleologos'un, Fransız karşılığı yerine "milli" olarak nitelendirebileceğimiz Yunanca sözcüğü kullanması önemli bir göstergedir.

Paleologos, yazarın amaçlarını ise şu şekilde ortaya koyar: "Yazar, bu türden bir hikâye yazarak, toplumun arızalarını, bozukluklarını ustalıkla gösterir ve anlatısının zerafetiyle eğlendirerek insanların sapkınlıklarını resmeder" (1).[255] Bu durumda okura düşen görev ise diğerlerinin acı çekmesinden ders çıkararak, kendi hayatında daha dikkatli olması, şayet hatalarını kabul ederse, bazen de kendini düzeltmesidir.

Yazar, bu amaçlarla yazdığı metni hiç de küçümsemez ve *Polipathis*'i Yunancada kaleme alınmış roman türündeki ilk kitap olarak ilan eder (1)[256] ve diğer romancılarla farkını şu sözlerle ortaya koyar: "*Polipathis*'i, dilimizdeki bu türden ilk kitabı yayımlarken ben de bunu amaçladım. Çoğu romancının yaptığı gibi, kendimi, yalnızca kahramanımın aşk hikâyelerini yazmakla sınırlandırmadım; aksine, onu ana rahminden alarak besledim, ona öğrettim, onu hizmete soktum ve önemli meşguliyetler içinde farklı topraklara götürdüm ki bu paradoksal yaratığın [insanoğlunun] çok sayıdaki zayıflıklarını görebilsin ve anlatabilsin."

---

[254] Beaton, *a.g.e.*, 52. Günümüzde modern Yunancada roman sözcüğüne karşılık gelen "*mithistorima*" sözcüğünü de aynı sözcüğün biraz değişmiş bir biçimidir.

[255] *Polipathis*'ten yapılan alıntılar tezde metin içerisinde parantezle gösterilecektir.

[256] Yunancada yazılmış ilk romanlardan bazıları şunlardır: Panayotis Soutsos, *O Leandros* (1834); Aleksandros Soutsos, *1831 Sürgünü* (1835); Iakovos G. Pitsipios, *Sakız'ın Öksüz Kızı* (1839); Dimitris Vikelas, *Loukis Laras* (1879). Ayrıntılar için bkz. Thomas Doulis, *Out of the Ashes (The Emergence of Greek Fiction in the Nineteenth Century)* (United States of America: Xlibris, 2003).

Paleologos, romanıyla yabancı kitaplar arasında bazı benzerlikler bulunabileceğini de belirtir.[257] Ancak, bu onları kopyaladığı anlamına gelmez, sadece bazı düşüncelerini eski ethograflardan[258] ödünç almıştır. Her ne kadar toplumu betimlese de, bütün hikâye, Tanrı'nın biçimlendirdiği ve deneyimin ona aktardığı haliyle zihninin bir ürünüdür (1).

Çok ayrıntılı bir edebi manifesto niteliğinde olmasa da bu önsöz yazarın romanı yazma gerekçesi ve amaçlarını ortaya koyması açısından önemlidir. Her şeyden evvel, birçok Tanzimat yazarının yaptığı gibi okurun az sonra okuyacağı metnin aslında ne denli "yeni" bir anlatı olduğunu özellikle vurgulamıştır. Yaklaşık otuz yıl sonra başta Namık Kemal ve Ahmet Mithat'ın da yapacağı gibi roman türüne aşina olmayan okura yazılan bu önsözler, geçmişle aralarına koydukları mesafeyle de dikkat çekerler.[259] Paleologos, geçmişle ilgili ayrıntılı bir analize girişmese de bu "yeni"nin yanına "milli" olanı da eklemiştir. Jusdanis'in de belirttiği gibi, ulus-devlet söyleminin belki de en iyi taşıyıcısı olan "roman", yeni olduğu kadar millidir de[260]; yazara göre bu tür her ne kadar Fransa'da boy gösterse de türün Yunanca karşılığıyla anılması doğrudur. Paleologos, açıkça söylemiyor fakat bu sözcüğün Korais tarafından romanın asıl kaynaklarının eski Yunan'a dayandığı iddiasıyla ortaya atılması, yazarın da benzer bir çizgide olduğunu düşündürüyor. İstanbullu bir Rum olan Paleologos'un yeni kurulmuş Yunan Krallığı'nda ilk romanlardan birini üstelik

---

[257] Bu önsözde her nedense romanındaki *Gil Blas* etkisinden söz etmemiş, bu etkiyi 1842'de yazdığı bir başka romanı *O Zografos*'ta ise açıkça belirtmiştir. Bkz. Dimitris Tziovas, *The Other Self: Selfhood and Society in Modern Greek Fiction* (Oxford: Lexington Books, 2003), 56.

[258] Ethograf bir yerin gelenek ve göreneklerini araştıran, anlatan araştırmacı anlamındadır.

[259] Bu tür önsözlerin en tipik örneği için bkz. Namık Kemal, "Mukaddime-i Celâl," *Celaleddin Harzemşah* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005).

[260] Gregory Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür (Milli Edebiyatın İcat Edilişi)*, çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Metis, 1998).

milli kimliğin kurucu unsurlarından biri olan *katharevusa* olarak yazmayı tercih etmesi de romanın hem yazar hem de Yunanca edebiyat için anlamını arttırmaktadır.

Yazar, yalnızca bir tür olarak romanının farklılığını vurgulamaz, içeriğiyle de diğer romancılardan ayrıldığını düşünmektedir. Çünkü yalnızca aşkın merkezde olduğu bir roman değil, farklı ülkelerdeki insan davranışlarını ve toplumsal bozuklukları da gösteren bir tür ahlâk kitabı ya da yaşam kılavuzu yazmıştır. Başka bir deyişle yazar, aslında ülkeler ve davranış biçimleri değişse de değişmeyen bir insan doğası ya da özüne ilişkin bir anlatı peşinde gibidir. Bu anlatının temel vazifesi ise Aristotelyen bir kaygıyla, anlattıklarının okuyucular üzerinde bir arınma (katharsis) etkisi bırakması, okuyucuların romandaki karakterlerle empati kurarak kendine çeki düzen vermesidir. Bu amaçla, yazdıkları toplumların gelenek ve görenekleri üzerine çalışan ethograflarla bir benzerlik taşısa da tamamen kendi zihninin ürünüdür ve böylelikle romanını hem "yeni" hem de "orijinal" olarak betimlemiş olur.[261] Gerçekçi bir kaygıyla özellikle toplumsal olanı "olduğu gibi" yansıtma amacını güden yazar, bu "dobralığı" için okurlardan özür dilemektedir.

Bu önsözde dile getirilen düşüncelerle ilk Türkçe romanları yazan Namık Kemal, Şemseddin Sami, Ahmet Mithat vb. yazarların romana dair düşünceleri arasında büyük bir koşutluk söz konusudur.[262] Öncelikle anılan yazarlar tarafından başta roman olmak üzere edebi eserlere atfedilen "eğlendirmek" ve "eğitmek" işlevleri dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra toplumsal olana ayna tutma ve insan doğasını ortaya koyma gibi romana atfedilen amaçlar da benzerdir. Bu bağlamda

---

[261] Romanın bir tür olarak her zaman "yenilik" ve "orijinallik"le ilişkisi için bkz. Ian Watt, *The Rise of the Novel* (Berkeley: University of California Press, 2001).

[262] Söz konusu yazarlar genellikle bu konudaki düşüncelerini romanlarının girişine yazdıkları "mukaddime"lerle ortaya koyuyorlardı. Farklı yazarların mukaddime örnekleri için bkz. Hakan ve Esra Sazyek, *Yeni Türk Edebiyatında Önsözler (Bir on dokuzuncu Yüzyıl Seçkisi)* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2008); Nazım Elmas, *Romanın Kapıları: Tanzimat Romanında Mukaddimeler ve Hatimeler* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2011).

Namık Kemal'in *İntibah* önsözünde, hikâye yazmaktaki "vazifeler" arasında saydığı "insan tabiatını tahlile çalışma" sözü akla gelebilir.[263] Misailidis'in önsözüyle diğer Osmanlı mukaddimeleri arasındaki temel fark ise yeni bir tür olarak roman ile eski türlerin karşılaştırmasının yapılmaması ya da romanın "akıldışı, hayalci, ilkel" olarak nitelendirilen eski anlatıların yerini alması gereken "medeniyet projesinin" bir aracı olarak Doğu-Batı karşıtlığında/sentezinde ele alınmamasıdır[264].

Temaşa-i Dünya'nın önsözünde ise *Polipathis*'in önsözüyle benzerlikler olduğu gibi farklılıklar da söz konusudur. Önsözde belirttiği üzere Misailidis, aslında *Polipathis*'in yazarıyla da büyük ölçüde benzer bir biçimde, yazdıklarını "herkes kendi kusurunu bunda seyr-ü temaşa birle islah etmek üzere bir âyine-i devran" (22) olarak görmekteydi. Dolayısıyla, *Temaşa-i Dünya*, kendinden önce yazılan ahlâk kitaplarına büyük ölçüde benzeyen, "ıslah-ı nefs" işlevini yerine getirecek, "herkesin kusurunu gözler önüne vaz etmek için" "tertib-ü tanzim" edilmiş, herkesin "mutalaası ile istifade eyleye"ceği bir kitap olarak düşünülmüştü. on dokuzuncu yüzyıl boyunca edebi kurmacalara "ıslah-ı nefs" işlevinin atfedilmesi yukarıda da sözü edildiği gibi çoğu yazarda görülen bir özellikti. Böylelikle Misailidis de anlatısına *Polipathis*'e benzer bir biçimde "arınma" işlevi yüklemiştir. Ancak Misailidis'te bunun dışında farklı bir söylem de söz konusudur. Bu kısa metinde güçlü bir ""haksızlık" ve "adaletsizlik" vurgusu mevcuttur. Bu ilk başta "Dünyanın ahvali acaip ve garaiptir" ifadesinde olduğu gibi dünyaya ve yaşama ilişkin genel bir yoruma işaret etse de, romanın bütünüyle birlikte düşünüldüğünde tarihsel-toplumsal bir karşılığı içeren daha özgül bir yorumu da akla getirmektedir. Bu kitabı

---

[263] Namık Kemal, *Son Pişmanlık*'ın Önsözü, *İntibah*, yay. haz. Engin Kılıç (İstanbul: Homer Kitabevi, 2005), 15.

[264] Jale Parla, *Babalar ve Oğullar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002). Bazı Tanzimat yazarlarının Doğuya ve Batıya atfettikleri özsel niteliklerin eleştirel bir analizi için bkz. Nurdan Gürbilek, *Kör Ayna, Kayıp Şark* (İstanbul: Metis Yayınları, 2004).

vatandaşlarına “son bir yadigâr” olarak düşünen yazar, onların hile ve yalanı da öğrenmeleri gerektiğini söyler ve bu tür durumlara karşı uyanık olmaları konusunda onları uyarır: “Ve her adem tezvirat yolunu tahsil etmek câizdir, değil tezvirlik etmek; illâ tezvirden yakasını kurtarmak için, zira hak sahibi cehalet sebebine hakkını sarahaten zati eder ve haksız zalim mazlumun hukukunu cebren deruhde eyler. Büyük balık küçük balığı yutar. Hak galibindir derler. Galip cefakârdır, mağlup cefakeştir” (20).

Misailidis, Paleologos’a benzer bir biçimde, bu kitaptaki dile getirilenlerin bazı kişileri rahatsız edeceği kanaatindedir; bu düşünce yazılanların gerçekçi kaygılarla kaleme alındığını da gösterir. Yazar, bu gerçekçi etkiyi daha da arttırmak için yazılanların bazılarının kendi başından geçtiğini bir dipnotla ifade eder: “Zira şu hikâyede zikrolunan ahval-i acubenin bazısı bize de vaki olmuştur ve çoklarını da aynen müşahede etmişizdir desek caizdir” (22). Belki de, bu cümleyle *Polipathis*’in gölgesinden kurtulmaya çalışmaktadır!

Belirsiz ve sürekli değişen, dönüşen dünyada, belki de toplumsal koşullarda Misailidis, her şeye rağmen okuyucularına “ümitvar” olmayı öğütler: “Bugün bir âdem şan-u şöhretinin derece-i ülyasında iken, yarın min gayri memul perişaniyetin kademe-i nihayesine düçar, ama yine nail-i şeref olması melhuz idüğinden, daima ümitvar olmalıdır, zira bu alemde ümitsizlik gibi fena şey olmaz” (20).

Önsözde her şeyden evvel dikkati çeken, Misailidis’in *Polipathis*’ten ya da Paleologos’tan birkaç kelime dahi olsa söz etmemesidir. Kaldı ki Misailidis, *Polipathis*’in tamamına yakınını bazı cümleleri bire bir aynı olmak üzere kopyalamıştır, dolayısıyla yalnızca olay örgüsünden etkilenme ya da bazı karakterleri kullanmanın ötesinde bir durum söz konusudur. Burada iki farklı sav ileri sürülebilir. Bunlardan biri Misailidis’in bazı sakıncalarından ötürü bilerek *Polipathis*’in adını

zikretmemiş olmasıdır.[265] Ayrıntılı olarak ortaya konacağı gibi Paleologos Yunan aydınlanmasına ve Bağımsızlık Savaşı'na yakın duran bir yazardır. İstanbullu bir Rum olan ve Osmanlı idaresinin çeşitli kademelerinde görev almış bir yazarın romanını Atina'da yayımlamış olması aynı kaygılardan ileri gelmiş olabilir. Romanda Yunan bağımsızlığını öven bazı ifadelerin geçmesi ve yukarıda belirtildiği gibi Paleologos'un bizzat 1821 sonrasında Yunan devletinin yeniden yapılandırılmasında devlet kademelerinde çalışarak önemli bir rol üstlenmiş olması Misailidis'i onun ismini zikretmesinden alıkoymuş olabilir. Bu ilk akla gelen açıklama döneme ilişkin bütün yazarlar için geçerli olabilecek Abdülmecid sansürüyle birlikte düşünüldüğünde de anlamlıdır.

Yine aynı bağlamda, *Polipathis*'i bilerek yok saymasını kendi yazar kimliğine ve iktidarına düşecek bir gölge olarak da algılamış olabilir. Gölge yazarın adını saklayarak, tüm yazdıkları onun yeteneklerine ve yazarlık maharetine atfedilecektir. Ancak Misailidis'in önsözde yazdıklarından onun Paleologos'vari bir "roman" yazma amacında olduğunu ya da yazdıklarının yeni bir tür olarak değerlendirilmesi gerektiğine dair bir vurgu görmeyiz. Bilakis, Paleologos önsözde yazdığı metni roman olarak kesinleyerek bu anlamda bir ilke imza attığını vurgularken, Misailidis, yazdığı metin hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: "hikâye", "gûna gûn vukuat hazinesi", "halâtı hikâye", "halât-ı mütenevvieden ve iktiza-i hale göre, övüt ve nasihatten mürettep bir kitab-ı müstetab". Her ne kadar on dokuzuncu yüzyılda hikâye ve roman kavramları muğlak bir biçimde birbirinin yerine kullanılıyor olsa

[265] Anthi Karra da benzer bir düşünceyi savunmaktadır. Anthi Karra, "From *Polypathis* to *Temaşa-i Dünya*, from the Safe Port of Translation to the Open Sea of Creation", *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th-13th September 2008)* içinde, ed. Evangelia Balta & Matthias Kappler (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 202-203.

da[266] daha önce belirtildiği gibi Fransızca roman çevirileri bulunan Misailidis'in, yazdıklarını bir tür "hikâye çeşitlemeleri" olarak tanımlaması onun *Temaşa-i Dünya*'yı nasıl alımladığını göstermesi bakımından önemlidir. En azından yazarın, *Temaşa-i Dünya*'yı yazarak, hikâye etme geleneğinden koptuğunu ya da yeni bir türde eser verdiğini düşünmediğini söyleyebiliriz çünkü önsözde bu doğrultuda bir vurgusu yoktur.

Temaşa-i Dünya yazarının *Polipathis*'e ve yazarına gönderme yapmamasının bir diğer nedeni ise romanın çeviriyi ya da başlı başına adaptasyon tanımlamasını aşan bir yapısı olması olabilir. Misailidis, bu bölümde ayrıntılı olarak ele alınacağı gibi, *Polipathis*'e çok sayıda karakter ve olay eklemiş ve niceliksel olarak bakıldığında söz konusu metnin neredeyse iki katından fazla başka bir metin üretmiştir. Şu haliyle Misailidis, *Temaşa-i Dünya*'yı sadece kendi ürünü olarak değerlendirmiş olabilir. Bu türden bir değerlendirmenin arka planını ise genel olarak on dokuzuncu yüzyılda çeviri-adaptasyon türlerinin birbirinden kolay ayırt edilemez muğlaklığında[267] ve Karamanlıca edebiyatın büyük ölçüde çeviri ve adaptasyonlardan oluşan özgüllüğünde arayabiliriz. Bu mesele tezin birinci bölümünde de değinildiği gibi genel olarak Karamanlıca edebi basılı eserlerin karakteristiğine ilişkin olduğu için uzun bir parantezi gerektirmektedir.

Karamanlıca kurmaca eserler söz konusu özellikleri nedeniyle çoğunlukla edebiyat tarihçileri tarafından göz ardı edilerek, "orijinal olmayan", "taklit", "ikincil dereceden" metinler olarak olumsuzlanmış ve edebi incelemenin nesnesi haline dönüşmemişlerdir. Benzer bir durum on dokuzuncu yüzyılda üretilmiş Ladino

---

[266] Halid Ziya, *Hikâye,* ed. Nur Gürani Arslan (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1998).

[267] Bkz. Özlem Berk, *Translation and Westernisation in Turkey from the 1840's to the 1980s* (İstanbul: Ege Yayınları, 2004).

kurmaca metinler için de geçerlidir.[268] Bu konudaki incelemeleriyle büyük bir boşluğu dolduran Olga Borovaya'nın çalışmaları Karamanlıca örneğinde olduğu gibi Ladino edebi metinlerin de bir edebiyat türü olarak değerlendirilmediğini, Musevi edebiyatları araştırmacıları tarafından genellikle "düşük sanatsal başarısı" nedeniyle ancak tarihsel bağlamıyla ele alındığını ortaya koymaktadır. Borovaya, Ladino edebiyatını İspanyol mirasının bir parçası olarak kabul eden İspanyol edebiyatçılarının çalışmalarının ise çoğunlukla betimleyici olduğunu ve "ele alınan konuya ilişkin değer yargıları" taşıdıklarını belirtmektedir.[269]

Borovaya, Seferad edebiyatı tarihinin büyük ölçüde yabancı dildeki kaynakların, özellikle de Fransız edebiyatının serbest bir uyarlamasından oluştuğunu belirtmektedir. Paloma Diaz-Mas, 1900 ile 1930 yılları arasındaki özgün çalışmaların sayısının % 50 oranına ulaşamadığını belirtmektedir.[270] Örneğin, Alexander Ben Ghiat, 1902 ile 1914 yılları arasında çoğu yabancı kaynaklara dayalı 50 metin üretmiştir. Aynı zamanda, gazeteci, yazar ve çevirmen olan Ben-Ghiat'ın pek çok açıdan, Evangelinos Misailidis'e benzediği söylenebilir.

Çeviri metinleri tek tek metinler olarak değil belli bir edebiyat sistemi içerisinde dinamik bir merkez-çevre ilişkisi bağlamında ele alan Itamar Even-Zohar'ın bu konuda geliştirdiği "çoğuldizge" (polisistem) kuramı çeviri metinlerin yoğun bir biçimde yer aldığı edebiyatları anlamlandırmak açısından dikkate değerdir.

---

[268] Ladino edebiyatı ile Karamanlıca edebiyat arasındaki benzerliklerin bu iki cemaatin benzer tarihsel ve sosyolojik koşullara sahip olmasıyla ilişkilendirilebileceğini düşünüyorum. Ladino metinlerin; İbranice, hatta daha da önemlisi *Alliance Israélite Universelle* okullarıyla birlikte Fransızca karşısındaki konumu, Ladino'nun ötekileştirilmesi, Ladino konuşanların Türkçe konuşan Karamanlılara benzer bir biçimde hor görülmeleri ve ulusal kimlikten dışlanmaları vb. koşulların benzer bir edebiyat üretimine zemin hazırlamış olduğu gözüküyor. Bu nedenle Karamanlıca üretimin Ermeni harfli Türkçeden çok Ladinoya benzediği iddia edilebilir. Ladino edebiyatının söz konusu özellikleri için bkz. Olga Boravaya, *Modern Ladino Culture: Press, Belles Lettres, and Theater in the Late Ottoman Empire* (Indiana: Indiana University Press, 2012).

[269] Olga Borovaya, "Yeniden Yazım Olarak Tefrika Roman: Ladino Edebiyatı Örneği," çev. Feride Evren Sezer, *Kritik* 2 (Güz 2008): 147.

[270] Alıntılayan Borovaya, *a.g.e.*, 150-151.

Even-Zohar, "çoğuldizge" kavramını ortaya koymasındaki amacının "sanat değeri olmadığına karar verilmiş olan eserlerle herhangi bir biçimde ilgilenmeyi önleyen geleneksel estetik yaklaşıma özgü yanılgıları ve bunlardan doğan güçlükleri gidermek" olduğunu belirtmektedir.[271]

Çoğuldizge anlayışına göre metinlerin birincil ya da ikincil olmaları; çeviri ya da telif olup olmadıklarına göre değil, tutucu ve yenilikçi yapılarına göre belirlenir. Bu bağlamda çeviri metinlerin birincil ya da ikincil olmaları onların içinde bulundukları edebiyat sistemindeki işlevlerine bağlıdır ve buna bağlı olarak merkez ya da çevrede yer alabilirler:[272]

> Çeviri yazının merkez konumda olması, etkin bir biçimde çoğuldizgenin merkezini biçimlendirmesi demektir. Böyle bir durumda çeviri yazın büyük ölçüde yenilikçi güçlerin bir parçasıdır ve edebiyat tarihinde önemli olaylar olurken bu konumda bulunuyorsa, bu olaylarla özdeşleştirilebilir. 'Özdeşleştirme'den dolaylı olarak şu anlaşılır: Özgün eserlerle, çeviri eserler arasında açık-seçik bir ayrım bulunmaz ve en önemli çevirileri yapanlar, başta gelen yazarlar, ya da başta gelen yazarlar arasına girmek üzere olan öncü yazarlardır.[273]

Bu saptama genel olarak Karamanlıca metinlerle yakından ilişkilidir. Öncelikle dini metinlerin yayımlanmasıyla başlayan Karamanlıca yayın hayatı, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren kurmaca çeviri edebi eserlerle devam etmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi çoğu Misailidis'in Anatoli matbaasında basılan bu kitapların çevirmeni de yazarın kendisidir. Bu bağlamda, Even-Zohar'ın sözünü ettiği türden Karamanlıca edebi sisteminde merkezileşen çeviri yazınında Misailidis büyük bir pay sahibidir. Dolayısıyla, özgün ve çeviri eser arasındaki ayrımın

---

[271] Itamar Even-Zohar, "Yazınsal 'Polisistem' İçinde Çeviri Yazının Durumu," çev. Saliha Paker, *Çeviri Seçkisi 2 (Çeviriyi Düşünenler)* içinde, haz. Mehmet Rifat (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2004), 193.

[272] Even-Zohar, a.g.m., 194.

[273] A.g.m., 195.

bulanıklaştığı bir sistemde Misailidis, büyük ölçüde eklemeler yaparak dönüştürdüğü *Polipathis*'i kendi özgün metni olarak değerlendirmiş olabilir.

Olga Borovaya, büyük ölçüde çeviri metinlerden oluşan Ladino edebiyatında, *Temaşa-i Dünya* ve *Polipathis* ilişkisine benzer bir şekilde eserlerin çoğunda yazar isimlerinin belirtilmediğini ve bu isimlerin anonim kaldığını ifade etmektedir. Borovaya'nın "anonimlik"ten kastı "yazarın sesine, genel anlamda bireysel yazara karşı beslenen temel ilgisizliktir" ve sadece yazar adlarının belirtilmemesi değil, aynı zamanda, "metnin hem okura hem de yeniden-yazara[274] özgü algılanışını da ifade eder."[275] Yazar, bu değerlendirmesini Ladino romanların ilgili sayfalarında başlığın verilişi ve kaynak metinlerin ele alınışındaki kendine özgü tarzdan hareketle dile getirir. Söz konusu metinlerde, nadiren hem yabancı kaynağın yazarının hem de yeniden-yazarın adı verilmektedir. Yayımların çoğunda sadece ya yazarın adı, ya yeniden-yazarın adı ya da hiçbir ad verilmediği gibi, verilen bilginin basımdan basıma çeşitlilik gösterdiği durumlar da söz konusuydu.

Karamanlıca metinlerde de bazı yazar isimlerinin anonim kaldığı görülür [276] ancak bu kitaplar tanınmış Fransız romancılarının değil, daha çok ahlâki öğütlerin kurmacalaştırılmış biçimlerinden oluşan hikâye türüne yakın metinlerdir. Ladino romanların aksine Fransız romanından yapılan çevirilerde yazar ve çevirmen adının bir arada verildiği görülür. Burada Ladino metinlerinden farklı olarak göze çarpan bir diğer özellik ise çeviri ya da telif metinlerin kapak sayfasından sonra kime ithaf edildiklerinin yazılmasıdır. Bu da Karamanlıca yayın dünyasında yazar ve

---

[274] Borovaya, yabancı kaynaklardan çeviri yapan Sefarad yazarları, çevirmen olarak değil "yeniden-yazar" olarak adlandırmaktadır.

[275] Borovaya, a.g.m., 153.

[276] *İfetlü ve İsmetlü Martha, Familyalara Mahsus Hikâye-yi Nefise*, çev. Evangelinos Misailidis (Deri saadet: Evangelinos Misailidis Matbaası, 1886; *Genovefa Hikâyesi*, çev. Evangelinos Misailidis (Deri Saadet: Anatoli Matbaası, 1893; *Hristinin Eski Musikası Yahut Ey Vatan tatlı Vatan* (İstanbol: Matbaa-yı K. Bagdatlıyan (Aramian), 1884).

çevirmenle birlikte kitabın yayınlanmasına bizzat maddi yardımda bulunan, ya da ön ayak olan ya da olmasa da ismiyle belki de kitabın alımlanmasını tek başına değiştirilebilecek kişilerin de isimleri yer alır. Bu tablo söz konusu kişilerin ne denli önemsendiğini ortaya koymaktadır. Örneğin Xavier de Montépin'i tanımayan bir Karamanlı okur, *Çingane Kızı* romanının ön sayfalarında bu kitabın "tüccarı mutebereden Karadeniz Ereğlisi'nde mukim ilimperver rıfatlu Pavlaki Efendi Durmuşoğlu cenaplerinin nam-ı alilerine tenmik" olunduğunu okuduğunda romanı alımlamasının etkileneceğini kestirmek hiç de zor değildir.[277]

Borovaya, bu meselenin, şimdiye kadar kavramsal olarak ele alınmadığını belirtir ve Ladino metinlerin önsöz, giriş ya da başlık sayfalarında rastlanabilecek dolaylı kanıtlara dayanarak bazı akıl yürütmelerde bulunur. Buna göre, kitapların başında yer alan *por, imitado, rezumidon ve trezladado* gibi ifadeler yeniden-yazarların kendilerine biçtikleri rolü göstermeleri açısından da önemlidir.[278] Eşanlamlı olan bu terimler, genel olarak, "uyarlanmış" ve "yeniden-yazılmış" anlamlarına gelmektedir.[279] Bazı durumlarda yeniden-yazarlar kendi isimlerini dahi zikretmezler. Yazara göre, bu durum "herhangi bir metnin, belli bir grubun ortak malı olduğu anlayışını gözler önüne sermektedir. Doğal olarak yeniden-yazar, kendi adını belirtmeye gerek duymamışsa, yapıtını kullandığı yabancı yazarın adı onun için

---

[277] Xavier de Montépin, *Çingane Kızı*, çev. Evangelinos Misailidis (Deri Saadet: Anatoli Matbaası, 1894).

[278] Borovaya, a.g.m., 155. Gavrilidis'in Ahmet Mithat'tan uyarladığı *Yeniçeriler* bu anlamda ilginç bir örnektir. Gavrilidis, *Anatoli* gazetesinde tefrika edilen Yeniçeriler'de önce hikâyenin "nâkili" sonrasında ise "mütercim"i olarak gösterilmiştir. Bu farklı kullanımlar sözlü geleneğin bir ürünü olarak değerlendirilebilirse de Demircioğlu dönemin sözlüklerinde "nakl" ile "tercüme" arasındaki yakın ilişkiden söz etmektedir. Bkz. Cemal Demircioğlu, "On Dokuzuncu Yüzyıl Sonu Türk Edebiyatında 'Tercüme' Kavramı," *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)* 2, no 27 (2003): 13-31.

[279] Borovaya, a.g.m., 148.

daha az önem" taşımaktadır.[280] Yazarların adından söz etmemelerinin diğer nedenleri arasında yazara göre şunlar da söz konusu olabilir: Entelektüel mülkiyet bilincinin olmaması, "modernitenin tanıttığı biçimiyle yazarlık kavramına" halkın yabancı olması, yabancı özgün metinlerin yaratıcıları yerine gazete sayfalarından aşina oldukları, belli süreli yayınlarla özdeşleştirdikleri kişilerin isimlerini daha çok benimsemeleri vb.

Bütün bu iddialar genel Karamanlıca yazını bağlamında akla yakın gelse de *Temaşa-i Dünya-Polipathis* ilişkisini tam olarak karşıladığı söylenemez. Elbette, bu varsayım, roman türüne ancak *Anatoli* gazetesinden aşina olan Karamanlı okurlar için geçerli olabilir, herhangi bir Fransız romancının ismi yerine, bu romandan çeviri-adaptasyon yapmış bir yazarın ismi daha çok akılda kalacaktır ya da çoğunlukla yazarı belirsiz çeviri Karamanlıca dini eserlerle haşır neşir olan okurun fikri mülkiyet konusuna uzak olduğu da düşünülebilir ancak Misailidis gibi, okurlarını yayınladığı kitapların ilk sayfalarında –*Temaşa-i Dünya* da buna dâhil– yayınevinin mührünü taşımayan kitaplar almamaları konusunda uyaran bir yazar ve yayıncının[281] entelektüel mülkiyet kavramından habersiz olduğu ya da modernitenin tanıttığı yazarlık kavramını içselleştirmediği kesin bir dille söylenemez.

Borovaya'nın son olarak Ladino yazarları ile balad şarkıcıları arasında kurduğu ilişki Misailidis'in konumunu anlamlandırmak açısından daha uygun görünmektedir. Yazara göre, Ladino yeniden-yazarlarının, yabancı bir metni alıp kendi amaçlarına hizmet edecek şekilde serbestçe değiştirmeleri en çok folklorda rastlanan bir olgudur. Buna verilebilecek en güzel örnek, Sefarad Musevilerinin bir

---

[280] A.g.m., 155.

[281] *Temaşa-i Dünya*'da kapaktan hemen sonraki sayfada şu uyarı bulunmaktadır: "Her hangi kitapta matbaamızın mührü bulunmaz ise, sahte yahud mesruk demek olacağından nizaman ve kanunan aleyhinde dava, ve kitabı zapt edeceğiz."

Kastilya baladını alıp onu Hıristiyan öğelerinden ayırarak söylemeleridir. Borovaya, bu değişiklikte sözlü aktarımın da önemli bir rolü olduğunu belirtir.[282] Yazara göre, balad şarkıcıları ile yeniden-yazarların edebi anlayışları açısından büyük bir fark yoktur, dolayısıyla "metni yeniden işleme yöntemleri" benzemektedir. Her ikisine göre de anlatıcının görevi:

> [V]arolan malzemenin yeniden yaratımını gündeme getirecek kadar özgün bir yaratım değildi. Oluşmakta olan seküler kurmacayı ortaya çıkaranlar, balad şarkıcıları gibi, kendi ihtiyaçlarına göre yabancı malzemeyi dönüştürmekten çekinmediler ve okurlarından herhangi bir itiraz gelebileceği beklentisinde olmadılar.[283]

Borovaya'nın bu son tespitinin Misailidis'in konumuna büyük ölçüde uyduğunu düşünüyorum. Misailidis, *Polipathis*'i okudu, hatta onu kütüphanesine dâhil etti çünkü ele aldığı meselelerle ve metnin dinamik olay örgüsü muhtemelen ona cazip gelmişti. Kendi ihtiyaçlarına ve toplumsal yapıya ve beklentiye göre malzemeyi dönüştürdü, eklemeler ve çıkarmalar yaptı ve ortaya çıkanın tamamen kendi ürünü olduğundan şüphe etmedi ya da böyle bir ayrımı önemsemedi. Nihayetinde ortada birçok geleneksel anlatıyla zenginleşmiş, yeni olay ve karakterler eklenmiş, üstelik bambaşka bir dil ve üslupla yazılmış "yeni" bir metin vardır.

Even-Zohar'ın çizdiği çerçeveden bakıldığında ve Karamanlıca çeviri-adapte metinler külliyatı düşünüldüğünde, özellikle Fransızcadan yapılan çevirilerin merkezi bir öneme sahip olduğunu görüyoruz. Ancak Misailidis kendi edebi projesini hayata geçirmeye kalktığında Fransızca metinleri ya da Arap harfli Türkçe metinleri değil de, *Polipathis*'i seçmiştir. Örneğin Gavrilidis'in yaptığı gibi Ahmet Mithat'tan herhangi bir anlatıyı uyarlamamıştır. Bu seçimde söz konusu metnin bütün sakıncalarına rağmen, yine de kendi ele almak istediği meselelere uygunluğunun ve

---

[282] Borovaya, a.g.m., 155-156.

[283] A.g.m., 156.

Lefevre'ün sözünü ettiği türden kültürel bir yakınlığın payı olabilir.[284] Örneğin hem olay örgüsünün dinamizminin hem de kadın meselesini algılamadaki ortaklığın burada baskın rol oynadığını düşünebiliriz.

Even-Zohar, çeviri metinlerin yeni yazınsal örneklerin çıkmasında da önemli bir araç olduğunu belirtmektedir:

> [Y]eni yazınsal örnekler meydana çıkmakta iken, çeviri, bu yeni örneklerin geliştirilmesini sağlayan araçlardan biri durumuna da gelebilir. Yabancı eser yoluyla yerli edebiyata, daha önce olmayan özellikler girer. Bu özellikler arasında artık etkisini yitirmiş olan uzlaşımların yerini alabilecek yeni bir gerçeklik örneğinden başka, yeni bir şiir dili, yeni 'matriksler', yazın yöntemleri ve deyiş biçimleri gibi birçok başka özellikler de bulunur.[285]

Temaşa-i Dünya, Karamanlıca edebi üretim açısından yukarıda Even-Zohar'ın söyledikleri bağlamında da önemli bir metindir. Buradan hareketle Misailidis'in, çeviri ya da adaptasyon yaparken kaynak metni erek metne pasif bir şekilde dönüştürmediği, yeni türlerin ve yazma biçimlerinin ortaya çıktığı bir dönemde çeviri-adaptasyon aracılığıyla üretken olduğu dilde, yeni olanaklar geliştirdiği söylenebilir. Burada sözü edilenler dikkate alındığında Misailidis'in *Polipathis*'i dönüştürme pratiklerini çeviri, adaptasyon vb. uzlaşımsal kavramlarla isimlendirmenin hem bu tezin çeviribilimsel olmayan içeriğini aşacağı hem de yapılacak çözümlemeleri kısırlaştıracağı düşünülebilir. Bu nedenle yukarıda ortaya konan nedenlerden ötürü Borovaya'nın "yeniden-yazma" kavramsallaştırmasının *Temaşa-i Dünya* ve *Polipathis* arasındaki ilişkiyi daha iyi tanımlayacağı düşünülerek tez boyunca gerekli yerlerde bu ifade kullanılacaktır.

---

[284] André Lefevere, *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame* (New York: Routledge, 1992), 87.

[285] Even-Zohar, a.g.m., 195.

Tezin bundan sonraki bölümlerinde, Misailidis'in *Temaşa-i Dünya*'yı yazarken kullandığı yukarıda sözü edilen dönüştürme pratiklerine, başka bir ifadeyle, bu dönüşümü gerçekleştirirken ne türden bir dil ve üslup geliştirdiğine, hangi yeni yazma biçimlerini ve anlatı teknikleri kullandığına, metninin hangi anlamsal ve ideolojik farklılıklar içerdiğine kısacası kaynak metni hangi açılardan dönüşüme uğrattığına odaklanılacaktır. Tez boyunca tartışılacak olan bu yeni olanakları ortaya koymadan önce, iki anlatı arasındaki temel farklılıkları anlatıbilimsel öğeler üzerinden kısaca ele almak yerinde olacaktır.

Temaşa-i Dünya'da Farklılaşan Anlatıbilimsel Öğeler: Olay Örgüsü, Zaman, Mekân ve Kapanış

Temaşa-i Dünya 4 ciltten ve her bir cildin altında farklı sayılardaki "bab"lardan, yani bölümlerden oluşmaktadır. Birinci ciltte 7 bölüm (bab), ikinci ciltte 5 bölüm vardır. Üçüncü cilt, beşinci bölümün devamından başlar ve onuncu bölüme kadar devam eder. Dördüncü ciltte dokuz bölüm vardır. *Polipathis* ise 2 ciltten oluşmaktadır. Birinci ve ikinci ciltte üçer bölüm mevcuttur ve her biri farklı sayıda alt bölümlerden oluşur.[286]

Temaşa-i Dünya, artık yaşı kemale ermiş olan başkarakter Favini'nin küçüklüğünden yaşlılığına kadar başından geçen olayları kronolojik olarak ben-anlatıcı diliyle aktarmasından oluşmaktadır. Anlatının bütününe bakıldığında Misailidis'in, *Polipathis*'te neredeyse bütün ayrıntıları ufak tefek farklılıklar dışında aynen kullandığı ancak gerek eklediği bölümler gerekse benzermiş gibi duran ayrıntılarda yaptığı değişikliklerle anlamsal, dilsel ve üslup açısından bambaşka bir

[286] Her iki romanın bölüm başlıklarını karşılaştırmak için bkz. Ekler D ve H.

metin yarattığı söylenebilir. Tez boyunca tartışılacak olan meselelerin ve metin merkezli yakın okumaların daha iyi anlaşılabilmesi için *Temaşa-i Dünya*'daki ana olayların geniş bir özetini *Polipathis*'le karşılaştırmalı olarak vermek uygun olacaktır.[287]

Misailidis, anlatının başkarakteri olan Alexandros Favini'yi, onun ailesini, geçmişini, eğitim durumunu ve ilk mesleği olan avukatlığı ufak ayrıntılar dışında *Polipathis*'ten aynen almıştır. Bu ayrıntılar her iki romanda da beşinci bölüme kadar anlatılır. Bu bölümler *Temaşa-i Dünya*'da "Atalarım ile tevellüdüm beyanında", "Kemal-i sebavatım beyanında", "Hocalarım ve ettiğim tecavüzat beyanında"[288], "Delikanlılığım beyanında"[289], "Avukatlığım beyanında" olarak verilir. *Polipathis*'te de aynı şekilde isimlendirilmiştir. Bu bölümlerde anlatılan olaylar ve bazı ayrıntılar şu şekilde özetlenebilir:

Favini'nin babası, İstanbul'da görevli Fransa sefarethanesi baş tercümanı Mösyö Coani Favini, annesi ise Rum bir avukatın kızı Anna'dır. Anna istemeyerek de olsa asilzadeliği ve şöhreti nedeniyle Favini'nin babasıyla evlendirilmiştir. Çok geçmeden eşinin yeğeni tarafından iftiraya uğrar ve Favini'ye hamileyken, bu kara çalma nedeniyle eşinden şiddet gören kadın, oğlunun doğumundan sonra ölür. Bu vaka, anlatı boyunca da benzerlerini göreceğimiz üzere Favini'nin okurlara vereceği öğütler için bir vesile olacaktır. *Polipathis*'in anlatıcısı Favini, zorla ve eşitsizce yapılan evliliklerin sonuçlarına vurgu yaparken, *Temaşa-i Dünya*'da bu görüşe ilaveten Favini, atalarının "beyhude şan-u şöhrete ve servete heves ederek, vahide kerimelerini Evropalı ve mesnedli" ancak insaniyetten yoksun birine verdiklerini

---

[287] *Polipathis*'in çevirisindeki yardımlarından ötürü Andreas Bloom'a teşekkür ederim.

[288] *Polipathis*'ta bu bölüm isimlendirilmemiştir.

[289] Bu bölüme Misailidis, "Mektupların meali beyanında" başlığıyla sahte keşişleri anlattığı başka bir bab da eklemiştir.

belirtir (31). Annesinin ölümünden sonra babası İstanbul'dan kaçan Favini'yi, dedesi büyütür. Dedesi ve ebesi tarafından biraz da şımarık büyütülen Favini'nin okul yıllarında da yaramazlıkları devam eder. Önce, papazların öğretmen olarak görev yaptıkları, dayağın bir eğitim aracı olarak bolca kullanıldığı "koina" adı verilen mahalle okuluna giden Favini'nin bu okulla ilgili hatırladıkları hocalarının cahil ve küfürbaz olduğudur. Her iki metinde de benzer eleştirilere rastlamak mümkündür. Paleologos'un da İstanbullu bir Rum olması bu benzerliği anlaşılabilir kılmaktadır. Bu bölümde eğitim sisteminin ayrıntıları üzerinde durulur, müfredattan söz edilir. Burada ilginç olan *Polipathis*'teki bazı kilise ve papaz isimlerinin *Temaşa-i Dünya*'da değiştirilmiş olmasıdır.[290] Özellikle *Temaşa-i Dünya*'da öğrencilerin hocalara yaptığı şakalar ve bunun sonucunda cezalandırılmaları daha ayrıntılı bir biçimde anlatılır. Ayrıca, *Polipathis*'ten farklı olarak din adamlarının olumsuzluklarını vurgulayan bazı ayrıntılar da eklenmiştir. Favini, sahte keşiş Methodios'un odasında keşişlerin birbirine yazdıkları ve halkı nasıl aldattıklarını anlatan mektuplar bulur ve onları patriğe şikâyet eder. Mektupların içeriği "Mektupların meali beyanında" bölümde anlatılmaktadır. "Delikanlılığım beyanında" başlığında ise her iki Favini için de başarısızlıkla sonuçlanan flörtler anlatılır. Bu flörtlerden biri, Favini'yi kandırarak aslında onu düğününe davet eden ve anlatının başka bölümlerinde de karşımıza çıkacak olan Annika'yla ilgilidir. Gönül işlerindeki hüsranını parasız olmasına bağlayan Favini, sonunda avukat olmaya karar verir. Bu kararda avukatlığın iyi para getirmesinin ve çok kısa bir süre içerinde bu mesleği icra etmeye başlayacak olmasının payı büyüktür. Sözü edilen avukatlık, arzuhalcilik gibi bir tür deneyimle edinilen uğraş olarak yansıtılmaktadır.

---

[290] *Temaşa-i Dünya*'da Favini'nin hocalarından biri olan Panayia Kilisesi'nin papazı Yani Efendi, *Polipathis*'te Ayios Ioannis kilisesinin papazıdır; *Polipathis*'te Batı kilisesine ait bir papaz ise (15) *Temaşa-i Dünya*'da "Beyoğlu'nda Santa Maria'da bir Frenk pappas"a dönüşmüştür (45).

Bundan sonrası *Temaşa-i Dünya* (73) ve *Polipathis* (27) için yol ayrımıdır ve iki metindeki olay örgüsü "Ulah'a azimet ve muvaseletim" bölümünün hemen öncesinde birleşene kadar (414) *Temaşa-i Dünya*'nın Favinisinin başından birçok macera geçer (73-414). Farklı altbaşlıklar içeren yaklaşık 350 sayfalık bölüm, *Temaşa-i Dünya*'nın birçok açıdan *Polipathis*'ten farklılaştığı, ona yeni hikâyeler, karakterler ve bağlamlar eklediği bölümlerdir. Bu bölümlerde Misailidis, tez boyunca ortaya konacağı gibi, özellikle geleneksel anlatı türlerinin birçoğunu, anlatım biçimini ve iç içe hikâyeleme gibi anlatı tekniğini kullanarak *Polipathis*'e sayısız mesel, fıkra, deyim, menkıbe, fabl vb. eklemiştir. Söz konusu unsurlar ayrıca ele alınacağı için bu özetleme bölümünde söz konusu anlatılara değinilmeyecektir. *Polipathis*'te yer almayan bu bölümlerde sırasıyla şu olaylara yer verilir: Favini'nin avukatlığı istediği gibi gitmez; diğer avukatlar aleyhinde konuştuğu için hiç müşteri bulamaz ve çeşitli durumlardan vazife çıkararak kendine iş edinmeye çalışır. Sonunda, patrikhane avlusunda kavga eden iki horozun avukatlığını soyunmak üzere kümese giren Favini'yi patrik vekili Ayios Megas, deli zannederek tımarhaneye atar. Favini'nin tımarhanede gördüklerini anlattığı "Tımarhane Beyanında" başlıklı bölüm[291] *Temaşa-i Dünya*'yı *Polipathis*'ten ayıran temel anlatım tekniklerinden biri olan gömülü anlatılardan ilkidir. Bu bölümde Favini, tımarhanede karşılaştığı on dört[292] "mecnun"un neden orada bulunduklarını anlatarak ahlâkın ancak eğitimle mümkün olabileceğine dair görüşlerini dile getirir. Bu öğütlerde kullanılan söylem bir karakter olarak Favini'den çok Misailidis'in yazar olarak söylemini akla getirmektedir. Favini, tımarhaneden çıkınca patrik vekilini şikâyet eder ve patrikhaneden yüklüce bir para alır.

---

[291] Romanın aslında bu bölümün başlığı yoksa da metni yayıma hazırlayanlar "Tımarhane Beyanında" olarak isimlendirmişlerdir (73-94). Bu bölüm *Polipathis*'te başka bir bağlamda yer almıştır.

[292] Metinde on altı mecnun dense de on birinci ve on ikinci mecnunlardan bahis yoktur (81-82).

Sonrasında, Favini, arkadaşlarıyla Boğaziçi köylerine “sefa etmeye” gider, birlikte panayırları dolaşırlar. Bağlarbaşı’nda çapkınlık yapacağım derken başı yine derde girer; anlatının devamında da göreceğimiz bazı karakterle bu gezi sırasında tanışır. Bunlardan biri Aspasia’nın annesi olarak tanıyacağımız Kokona Kiriakula’dır. Kiriakula, Favini’yi damadı Yorgaki’ye benzetir, Favini bu fırsatı kullanarak kadınların evine gider. Aslında bu kadınlar düzenbazdır ve Favini’yi eline bir çocuk vererek kapı dışarı ederler. Favini, çocuktan kurtulmak üzere kendini başka maceraların içinde bulur: Bu çocuk aslında daha önceden kilise kapısına bırakılmıştır. Favini, Galata’da bir kiliseye çocuğu bırakmayı düşünür; tam onu zembile asacakken, zangoça yakalanır. Tam bu esnada, zembile asılmış olan başka bir çocuk ağlamaya başlar. Favini, bu kez her iki çocuğu da alarak Kokona Vasiliki’nin hanesine götürür. Vasiliki, Sultana adında bir sütanne bulur. Favini, Fener’deki evi terk ederek, Galata’da Sultana, Vasiliki ve çocuklarla yaşamaya başlar. Bütün bu karakterler ilerleyen sayfalarda anlatının önemli karakterleri olarak yeniden karşımıza çıkacaktır.

Sonraki bir gün Favini, Balıkpazarı’ndan geçerken bir kalabalık görür; Niğdeli Usta Yorgi peynir tulumuna yanaşan köpeği öldürmüş, ahali toplanmıştır. Yeniçeri ustası olaya müdahale eder ve Yorgi’nin mahkemesinin görülmesine karar verilir. Anlatının neredeyse tek olumlu yeniçerisi olan bu karakterin aslında, Sultan Selim tarafından Paris’e okumaya gönderilen Nizam-ı Cedit taraftarlarından biri olan Necip Bey olduğu anlaşılacaktır. Mahkemesi görülmek üzere alıkonulan Yorgi, Favini’den bir ricada bulunur: Hamama giden karısından gizli eve başka bir kadın getirmiştir, Favini’den karısı eve dönmeden diğer kadını evden çıkarmasını ister. Sonuçta evdeki kadın daha önce Favini’yi aldatan Annika, Yorgi’nin karısı ise yine daha önce Bağlarbaşı’ndaki gezinti sırasında karşılaştığı Aspasia çıkar. Yanlış

anlamalar sonucunda Favini kendini karakolda bulur ve daha önce yeniçeri zannettiği Necip Bey sayesinde kurtulur. Bu arada Yorgi'nin mahkemesi görülür ve onun lehine karar verilir. Mahkeme kararını kutlamak üzere, Favini; Yorgi ve diğer Anadolulu Ortodokslarla birlikte İstanbul'un karnaval haftası da başlamış olduğundan önce balolara sonra da eğlenmeye "kirahane"ye, yani geneleve giderler. Favini, burada çalışan kızların durumuna çok üzülür ve onların niye orada bulunduklarını araştırmaya karar verir. Kızları oradan kurtarmak üzere Franmasonlar [Farmasonlar] ve Amerika ve İngiltere'den gelen Protestan misyonerlerle işbirliği yapar ve *Filantropiki Eterya* yani "İnsanperver Şirketi"ni kurar. Sonuçta 349 kız evlendirilir. Favini, bazı kızların hikâyesini ibret için anlatır. Bu bölümler kızların ağzından, dolaysız biçimde, aktarılır (144-191) ve romanda yer alan ikinci gömülü anlatıyı oluşturur. Favini, bu bölümü şirket kurmanın yararları ve ataların evlatlarına sahip çıkmalarına dair yorumlarıyla bitirir.

İkinci cildin hemen başında Favini, hem kendisini hem de Usta Yorgi'yi kandırdıkları için Aspasia ve annesinin peşine düşmeye karar verir. Ancak önce onların başını derde sokup, sonrasında onları yeniden kurtarır. Bütün bu karakterleri bir araya getirecek olan olayların başlangıcı ise Yorgi'nin memleketteki karısı Meriyem'in onu aramak üzere İstanbul'a gelişidir. Aslında Yorgi, Anadolu'dan İstanbul'a çalışmak üzere gelip, büyük şehirde başka kişilerle evlenen ve diğer eşlerini unutan pek çok Karamanlıdan biridir. Favini, Yorgi'den hareketle bu toplumsal mesele üzerine düşündüğü bazı çözüm yollarını okura sunar. Meriyem, işin çözümü için İstanbul'da yaşayan namlı Anadolulu Ortodoks ustalara danışır; ustalar meseleyi patrikhaneye götürmeye karar verirler. Yine daha önce anlatıda yer alan patrikvekili Ayios Megas, mesele çözülünceye ve Aspasia günah çıkarana kadar Favini'de kalması kararını verir.

Favini'yle birlikte yaşamakta olan Sultana ve eve ziyarete gelen Ayios Megas, birbirlerini görünce hayretler içinde kalırlar ve bayılıp düşerler. Aspasia'nın annesi Kiriakula da bunları görünce kendinden geçerek yere yığılır. Sonuçta anlatı içerisinde birbirinden farklı hikâyelerle yer alan, Sultana, Kiriakula, Ayios Megas (Kir Silvestros) ve tanımadığımız Polihronis karakterlerinin kardeş oldukları ortaya çıkar.

Usta Yorgi'nin babası Polihronis, 1822 yılında Sakız Adası'nda çıkan ayaklanmaların Osmanlı tarafından kanlı bir biçimde bastırılması sonucunda ailesini kaybederek diğer kardeşleriyle birlikte Anadolu'ya getirilmiş birçok yetimden biridir. Sakız adasından Kulalı Veli Ağa tarafından alınan kardeşler, Anadolu'daki farklı ailelere teslim edilirler: Silvestros İzmir Metropoliti'ne, Sultana İstanbullu Fahri Efendi'ye verilir; Kiriakula, Kulalı Veli Ağa'nın yanında kalır, Polihroni ise Niğdeli Ömer Ağa'ya hibe edilir. Yorgi'nin babası Polihroni, bir Rum kızla nikâhlanır. Görünüşte İslam, aslında Hıristiyan şeklinde yaşarlar. Annesi Yorgi'yi doğururken ölür, babası çocuğu Konya, Sille'ye götürür ve vaftiz ettirir. Bir gün Polihroni, Akşehir'e giderken yolda haydutlar tarafından öldürülür. Yorgi, Niğde'ye geri döner, Meriyem adında bir Hıristiyan kızla evlenir ve üç çocukları olur. Yorgi, o dönem birçok Karamanlı gencin yaptığı gibi İstanbul'a çalışmaya gelir ve burada Kiriakula ve kızı Aspasia ile tanışır. Memleketteki karısını unutarak Aspasia ile birlikte olmaya başlar. Bir gün papazlar evi basarlar ve Yorgi'yi kızla zorla evlendirirler. Aspasia ile üç ay birlikte olan Yorgi, sonrasında sırra kadem basar, izini kaybettirir. Favini'yle tanışması ve memleketteki karısı Meriyem'in onu aramak üzere İstanbul'a gelmesiyle olaylar iyice karışır ve birinci ve ikinci cildin temel olay örgüsünü oluşturan Usta Yorgi'nin hikâyesini oluşturur.

Usta Yorgi'nin geçmişini, okur, kendi ağzından Favini'ye olayları anlatmasıyla öğrenir. Yorgi'nin hikâyesini tamamlayan babası Polihronis'in kardeşlerinin hikâyeleri ise metin boyunca Favini'nin çeşitli vesilerle karşılaştığı ve farklı bağlamlarda ve kimliklerle tanıdığı karakterlerdir. Favini'yi romanın başında tımarhaneye attıran Ayios Megas, onu kandırıp parasını alan Kiriakula ve Aspasia, onların zorla Favini'ye verdikleri çocuğun süt annesi Sultana, Usta Yorgi'nin merkezde olduğu aynı hikâyenin birer unsurlarıdırlar. Sonuçta, birbirinden bağımsızmış gibi görünen bütün bu karakterlerin aynı ailenin üyesi olduğu ortaya çıkar. Bu da gömülü hikâyelerle mümkün olmuştur. Gömülü hikâyeler ise, "Hikâyat" başlığı altında karakterlerin kendi söylemleriyle metinde yer alır (228-242). Böylece büyük ölçüde Yorgi ve ailesinin anlatıdaki işlevleri son bulur.

Bir sonraki babda anlatıcı, Anadolu'dan İstanbul'a göç eden Anadolulu Hıristiyanların hangi güçlüklerle karşılaştıklarını ve büyük şehre alışma süreçlerini eleştirel bir dille anlatır. Dördüncü Bab ise Favini'nin Yorgi ile birlikte II. Mehmed Camii'ne (Bugünkü Fatih Camii) Karagöz-Hacivat izlemeye gitmeleriyle başlar. Ramazan ayı olduğundan kahvede çubuk içmeleri bazı kişileri rahatsız eder ve kavga çıkar. Tebdil kıyafet bir kazasker kavgaya müdâhil olur ve Favini'nin ertesi gün bu kişilerden şikâyetçi olması için Bab-ı Fetvapenahi'ye gitmesini söyler. Kavganın sona ermesinin ardından Favini seyrettiği hayal oyununu anlatmaya başlar. Oyun iç içe hikâyeler biçiminde ilerler ve belli bir noktadan sonra Kamer Hanım'ın anlatıcı olduğu hikâyenin bir yerinde anlatıcı söylemi değişir ve Misailidis'in yazarsal kimliğinin baskın olduğu anlatıcı Favini, Kamer Hanım'ın anlatısıyla ilişkili olmayan başka meselelere girer (262-276). Bunlar arasında Anadolu Rumlarının Atik Yunanların torunları olduğu, "Anadolu'dan çıkan âlimlerin esamesi", Tanzimat'ın faydaları, kitap ve gazetenin önemi gibi yazarın ideolojisini açık eden bölümler de

vardır. Bunların dışında, anlatıcı hapse düşmesi gibi başka olayları da anlatır. Sonrasında Kamer Hanım'ın anlatısına geçilir; ilginç bir biçimde bu gömülü anlatıyla, şikâyetçi olmak üzere "Bab-ı Fetvapenahi"[293]ye giden Favini ve Yorgi'nin anlatıları birleşir. Favini zekâsıyla kahvedeki adamları alt eder, Şeyhülislam onları cezalandırır. Anlatıcı, bu olayın kimsenin başka bir kimsenin dinine küfretmemesi gerektiğine dair örnek olması gerektiğini belirtir. Yine başka meseller, küçük hikâyeler anlatarak başından geçen bir olayı aktarır. Bu olayda sokakta bir mektup bulduğunu, başkasına ait bu mektubu okuduğu için Tersane-i Amire'de üç ay tutuklu kaldığını belirtir.

Bir sonraki bab, hapiste gördüklerinin ibret için okurlara aktarılmasından oluşmaktadır. Buradaki aktarım büyük ölçüde karakterlerin anlatıcı olarak yer aldıkları, hacimsel olarak da romanda önemli bir yer kaplayan gömülü hikâyeler şeklindedir (305-392). Bu hikâyelerin en ilginci ise "Tıflî Hikâyeleri" olarak adlandırılan hikâye grubu içerisinde farklı versiyonları bulunan *Hikâye-i Tayyarzâde*'nin bir tür yeniden yazımı olan Zöhre Hanım'ın hikâyesidir. İkinci cilt, dördüncü mahpusun anlatısıyla sona erer. Üçüncü cildin ilk sayfaları ise beşinci mahpustan yirmi ikinci mahpusa kadar farklı karakterlerin hayat hikâyeleriyle devam eder.

Favini üç ay sonra hapisten çıkar ve avukatlığa devam eder. Bu sırada Katoliklerin İstanbul'dan sürgün edilecekleri haberi yayılır. Favini'nin babası da Katolik olduğu için endişe duyar ancak bir hileyle bundan kurtulur. Sonrasında anlatıcı, "Ermeni Katoliklerin Der-i Saadetten Nefiliği" (405-414) ve "Ermeni Kilisesinin Rum Kilisesinden Ayrılmasının İptidaki Sebebi" başlıklı iki bölümle okurlarına bu konularda tarihsel bilgi verir. Daha sonra Favini, yine işiyle meşgul

[293] Şeyhülislam anlamına gelmektedir.

olmaya devam eder. Tam bu noktada İstanbul'da kolera salgını başlar ve *Temaşa-i Dünya*'daki olaylar (414) *Polipathis*'le yeniden birleşerek devam eder (27).

Her iki metinde de Favini, İstanbul'daki kolera salgınından kaçmak üzere Büyükada'ya gider, burada arkadaşı Stefanos'la karşılaşır. Birlikte yer, içer ve mesire yerlerini gezerler. *Polipathis*'teki Stefanos'un söyleminde Eski Yunan kültürü ve mitolojik öğeler daha baskındır. Bir gün mesirede Favini, Aspasia isimli bir kadınla tanışır, ona âşık olur. Ancak sonunda Aspasia, Favini'nin parasını çalmak isteyen bir düzenbaz çıkar.[294] Favini, Büyükada'dan geri döndüğünde, Stefanos ona Ulah'a yeni bir yöneticinin tayin olduğunu ve onunla birlikte çalışmaya gidebileceklerini söyler. Ulah beyiyle görüşmelerinin ardından biri beyin sâkisi, diğeri ise atlarından sorumlu imrahor yamağı olur ve Bükreş'e çalışmaya giderler. Favini'nin arkadaşı Stefanos'la birlikte Ulah'a gidişiyle başlayan ve farklı coğrafyalara yayılan maceraları, *Polipathis*'te anlatı zamanının başında yer almasına rağmen, *Temaşa-i Dünya*'da romanın sonlarına yerleştirilmiştir. Tezde tartışılacak başka örneklerle birlikte söz konusu zamansal kaydırmalar nedeniyle, *Polipathis*'te tarihsel açıdan tutarlı olan 1821 öncesi Eflak ve Boğdan'da Fener Beyleri'nin varlığı[295], *Temaşa-i Dünya*'da anakronik bir biçimde yer almaktadır ancak Favini'nin başından geçenler her iki metinde neredeyse aynıdır. Bu bölümler tezin altıncı bölümünde ortaya konacağı gibi büyük ölçüde pikaresk anlatılarda rastladığımız, Favini'nin maceralarının anlatının merkezinde olduğu ve olayların çoğunlukla

---

[294] *Polipathis*'te bu olaylar birinci kitabın 6., 7., 8. ve 9. bölümlerinde farklı başlıklar altında anlatılır: 6. Bölüm: "Gençliğimde Yoldan Sapmalarım, Hastalığım ve Doktorlar", 7. Bölüm "Sadakatsiz Sevgilim", 8. Bölüm: "Felaketim ve Yakın Arkadaşım," 9. Bölüm: "Arkadaşım Stefanos'un Hikâyesi".

[295] Christine Phillou, "Worlds, Old and New: Phanariot Networks and the Remaking of Ottoman Governance in the First Half of the Nineteenth Century" (Doktora tezi, University of Princeton, 2004).

özetleme kipiyle anlatıldığı bölümlerdir. Kendini sayısız karakter ve macera içinde bulan Favini'nin bu bölümlerde başından geçenler kısaca şöyledir:

Ulah'ta bulunduğu süre boyunca Favini, büyük ölçüde rüşvet yiyerek avukatlıktan kazanacağından çok daha fazlasını elde eder. Hizmetlerinden dolayı terfi alır ve vekilliğe kadar yükselir. Ancak Favini, Eflak ve Boğdanlıların kültürünü ve yaşam tarzını oldukça yoz ve kadınları "serbest" bulur. Bu konudaki eleştirilerin dozunun *Temaşa-i Dünya*'da daha fazla olduğu söylenebilir. Bu bölüm, romanın sonuna kadar bir şekilde karşımıza çıkacak önemli bir karakter olan Roksandra'yla Favini'nin karşılaştığı bölümdür aynı zamanda. Favini, Roksandra'yı "Ulah gibi meşrebi bozuk bir belde nisa taifesi arasında" çok "namuslu" bularak ona âşık olur ve nişanlanırlar. Çok geçmeden Favini, Ulah Beyi'ni kızdırır ve İstanbul'a geri gönderilir. Favini, Roksandra'dan ayrıldığı için çok üzgündür. Gemisi yolda fırtınaya yakalanır ve bir adaya düşerler. Adadan onları bir Osmanlı gemisi kurtarır ve yeniden İstanbul'a doğru yola çıkarlar. Yolda Ruslar gemiye el koyar ve onları Türk zannederek Osmanlı'yla savaş halinde olduklarını söylerler. Bu bölümlerde her iki anlatıdaki ayrıntılar birbirlerine çok benzese de özellikle kimliğe ve etnisiteye ilişkin bazı ifadeleri Misailidis'in değiştirdiği görülmektedir. Sonrasında gemidekileri Harkova'ya[296] naklederler. Herkes kendi başının çaresine bakar. Favini, İtalyanca bildiği için Harkova'da bir asilzadenin yanında iş bulur ama asilzadenin karısı Favini'ye meyledince kovulur. Favini esirlikten kurtulmak için gönüllü asker yazılıp Osmanlı topraklarına ulaşmak ister, hatta bir ara orduda talim yaparken yolları Bükreş'e düşer ve kısa süre de olsa Roksandra'yı görür. Ordu Türklerle savaştığı sırada Osmanlı Ordusu'na sığınır. Bu bölümlerde *Polipathis*'te bulunmayan Türklere ve İslamiyet'e övgüler yer almaktadır. Osman Paşa tarafından İstanbul'a gönderilen

[296] Bugünkü Ukrayna sınırlarında bir kent.

Favini, İstanbul'a vardığı gün, bir kadına sarkıntılık etti diye yeniçeriler tarafından dövülür ve ancak deli taklidi yaparak ellerinden kurtulur. *Polipathis*'te ise Favini'yi bu hareketlerinden dolayı tımarhaneye kapatılırlar. Favini'nin buradaki gözlemleri, yukarıda belirtildiği gibi, *Temaşa-i Dünya*'nın ilk bölümlerinde, Ayios Megas'ın Favini'yi deli zannederek tımarhaneye attırması bölümünde, *Polipathis*'teki içerik önemli ölçüde değiştirilerek anlatılmıştır (73-94).

Tımarhaneden çıktıktan sonra Favini, kaldığını yerden çapkınlıklarına devam eder; Müslüman evli bir kadınla gizlice görüşmeye başlar. Misailidis'in bu görüşmelerin anlatımında *Polipathis*'te anonim bırakılan bazı ayrıntıları belirginleştirdiği ve Osmanlı bağlamına uyarladığı gözden kaçmaz.[297] Bir gün Favini, kadınla buluşmak üzere çarşafa girdiği bir sırada yeniçeriler tarafından yakalanır ve Müslüman olması karşılığında kurtulur, Mustafa adını alır. Favini'nin din değiştirdikten sonra gittiği kahvede geçen konuşmalar da her iki metinde farklılık gösterir. Misailidis, kahvede Avrupa ile ilgili yapılan tartışmaları çoğunlukla aynen alıntılasa da, *Polipathis*'teki afyon tiryakisi karakterinin Hıristiyanlarla ilgili olarak söylediği olumsuz söz kadınlara atfedilir, Hıristiyanlar aleyhinde başka bir söz de sansürlenir (102).

Favini, Müslüman olmasının ardından, lisan bildiği için bir paşanın yanında tercümanlık yapmaya başlar; niyeti Avrupa'ya kaçarak kendi dinine dönmektir. Paşa, Favini'yi "çok çirkin" olan kızıyla evlendirir, Favini 3 kere daha evlenir. Sonunda, paşa ve evlendiği kadınlar vebadan ölünce Napoli'ye giden bir gemiye biner ve bu kez de gemide Katolik olup Cakomo adını alır. Napoli'ye varınca başına gelenleri anlatmak için bulduğu din adamı ise orada ünlü bir aziz olarak görülen kendi babası

[297] Örneğin *Polipathis*'teki "güzel hizmetliler" ifadesi yerine (97), *Temaşa-i Dünya*'da Çerkes, Gürcü ve Abaza cariyelerden söz edilir; iki âşık arasındaki çiçek sembolizmini Misailidis, mektuplaşma üzerinden anlatmayı seçmiştir (497), *Temaşa-i Dünya*'da kadının evinin Zeyrek'te olduğu vurgulanır (497).

çıkar. Babası ondan af diler ve ölür. Favini, kendisini gemide vaftiz eden papazla birlikte Roma'ya gider ve orada Cuzeppe ismiyle yeniden Katolik olarak vaftiz edilerek papaz olur. Bu kez de dürüstlüğü nedeniyle Roma'dan kovulur ve arkadaşıyla birlikte önce Napoli'ye, oradan da tek başına Toskana'ya gider. Yolda iki silahlı eşkıyaya rastlar, onu kaldıkları mağaraya götürürler. Mağarada, Büyükada'da kendisini kandırmış olan Anastasia'nın kardeşi olarak kendini tanıtan kişiye rastlar ve tekliflerini kabul ederek onlarla birlikte eşkıyalığa başlar.

Dördüncü cildin başında, Favini'nin karşılaştığı hırsızların hayat hikâyeleri "Beş Hırsızların Hikâyeleri Beyanında" başlığıyla yine gömülü anlatılar şeklinde aktarılır (539-548). Temel mesajı "eğitimin önemi" olarak özetlenebilecek bu anlatılar, *Polipathis*'tekilerle neredeyse bire bir aynıdır[298] ancak Misailidis'in deyimler ve atasözleriyle bezeli üslubu okurda farklı iki metin okuyor izlenimini yaratmaktadır. Favini, sonunda bir yolunu bulur ve eşkıyaların elinden kurtulmayı başarır. İtalya'da farklı sınıftan ve meslekten insanların yanında çalışır. Bu bölümün tez açısından önemi, Favini'nin Napoli'de katıldığı bir karnavalı, anlatının başlığını da hatırlatan bir biçimde, "*Temaşa-i Dünya* ve Cefakâr ve Cefâkeşler ayinesi" olarak nitelendirmesidir. Sonrasında Favini, yine tercüman olarak bir Lord'un emrine girer, birlikte Londra'ya seyahat ederler. Bu bölümlerde Favini'nin İngiltere'yle ilgili izlenimlerini okuruz. Favini, İngiltere'de fakirlerle zenginler arasında uçurumun çok yüksek olduğunu, hatta İstanbul'daki köpeklerin durumunun Londra'nın fakirlerinden daha iyi olduğunu, İngilizlerin "pek çok acayip tabiatları" olduğunu belirtir. Burada anlatılanların *Polipathis*'ten farkı, tezin ilerleyen bölümlerinde ele alınacağı gibi, Favini'nin bazı İngilizlerle yaptığı sohbetlerde "Yunan Devrimi"yle

[298] Bu anlatıların bir diğer önemi de *Polipathis*'in ilham kaynaklarından biri olan ünlü pikaresk roman *Gil Blas*'da da aynen yer almalarıdır. Bkz. Alain-René LeSage, *The Adventures of Gil Blas*, çev. Tobias Smollett (George Routledge & Sons,1912), 11 Nisan 2014 tarihinde erişim sağlandı, http://www.exclassics.com/gilblas/gilconts.htm

(*elliniki epanastasis*) ilgili övgülerine Misailidis'in yer vermemesidir. Lord'un dul kızkardeşi Favini'ye ilgi duyar ancak karşılık bulamaz, sonunda Lord kardeşini manastıra gönderir.

Lord'un ölümünden sonra Favini, bu kez şansını Fransa'da denemeye karar verir. Burada, gazetecilik yapmaya başlar, Fransa'daki Helenseverlik (*philhellenism*) rüzgârını arkasına alarak Yunan masallarını kaleme alır, tiyatroda oynar hatta "Misolongi kasabasının Türklerden muhasara tahtına alındığına dair" bir opera yazar ve çok ünlenir. Bir gün İstanbullu bir dostundan dedesinin öldüğünü ve ona yüklü bir miras bıraktığını öğrenir. İstanbul'a dönmeyi ve dedesinin mirasını alıp, Bükreş'e giderek Roksandra'yı bulup, İstanbul'da onunla evlenmeyi planlar. Marsilya'ya inerek İstanbul'a gidecek bir tüccar gemisine biner. Ancak yolda gemi korsanlar tarafından alıkonulur ve Favini, Tunus'ta esir pazarında satılır. Orada kendini hekim olarak tanıtan Favini'yi karısı hasta bir adam satın alır. Bu kadın Roksandra çıkar. Kadını iyileştirdiği için Favini serbest kalır. Tunus'ta şöhretli bir doktor olur. Yıllar sonra birbirini bulan iki âşık kaçarlarken yakalanırlar; Favini girdiği hapisten kurtularak İstanbul'a, Roksandra ise adamın konağına geri döner.

İstanbul'a geldiği zaman Yunanistan Kralı Bavyeralı Otho henüz iş başına gelmiştir; Favini ömrünün geri kalanını geçirmek üzere Atina'ya gider ancak oradan da memnun kalmaz. Bu bablarda, *Polipathis*'te bulunmayan yorumlar yapar: Yunanların İstanbul'u yeniden alma fikrini "divanelik" olarak değerlendirir, onların "Tanzimat lezzetini almadıkları"ndan yakınır. Atina'da arkadaşı Stefanos'la karşılaşır; Stefanos, Favini'ye başına gelenleri "hikâye (*mithistorima*) yapıp kitap olarak dağıtmasını" önerir. Favini, bir yandan da Roksandra'yı bulma ümidiyle Afrika'dan gelen gemileri Pire'de karşılamaya gider. Bir gün kayıkla gemiye doğru giderken ansızın bir fırtına kopar, denize düşer, öldü zannedilerek bir kiliseye

getirilir. Tam o esnada Roksandra, içinde bulunduğu gemiden olanları görmüştür; kiliseye gelip Favini'yi uyandırır. Nihayetinde, Favini, 65, Roksandra 40 yaşındayken evlenirler.

Bu noktada *Temaşa-i Dünya* ve *Polipathis*'in kapanışlarında önemli farklar söz konusudur. *Temaşa-i Dünya*'da Favini ve Roksandra, Atina'da 3 ay kalıp, İstanbul'a dönerler ve Boğaziçi köylerinden birinde bir çiftlik alarak yerleşirler. Yeni doğan oğullarına, Favini'nin dedesinin ismi olan Vasilaki'yi koyarlar. İlginç olan nokta, Favini'nin bütün bunları bir gün çiftliklerine gelen "Anatoli gazetası müellifi Kulalı Evangelinos Misailidis"e anlatması ve sonuçta ortaya "4 ciltten mürettep bir kitap" çıkmış olmasıdır. Dolayısıyla, aslında bütün okuduklarımız anlatının sonunda bir kurmaca karakter olarak karşımıza çıkan yazar Misailidis'e aittir.

Polipathis'te ise Favini, yeni kurulmuş olan Yunan Krallığı'nda kalmayı tercih eder; anakaraya çok yakın bir yer olan Eğriboz adasında bir çiftliğe yerleşir. Doğan çocuklarına yine Favini'nin dedesinin adını, ancak bu metinde farklı bir adı, Konstantinos'u koyarlar. Favini, başından geçenleri karısı Roksandra'ya anlattığını ve "mevcut biyografinin" büyük bir bölümünü onun yazdığını belirtir (243). Her iki anlatının kapanış cümleleri de farklıdır. *Temaşa-i Dünya*'da Favini'nin son cümleleri, yaşadıklarından çıkarmış olduğu dini içerikli bir ahlâk dersi tonu taşırken; *Polipathis*, artık Yunan Krallığı'nın bir yurttaşı olan Favini'nin "Yaşasın Millet! Yaşasın Kral" sözleriyle son bulur.

Her iki metne yakından bakıldığında Misailidis'in *Polipathis*'in olay örgüsünü büyük ölçüde temellük ettiği görülmektedir. *Polipathis*'in ana karakteri ve anlatıcısı Favini, ailesi, başından geçen olaylar, seyahat ettiği ülkeler, yolculuklar *Temaşa-i Dünya*'da bazı küçük ayrıntılar dışında aynen yer almaktadır. Ancak görünüşte birbirine benzeyen bu bölümler bile Misailidis'in farklı üslubu, anlatım

tarzı ve her iki yazarın farklı ideolojik bakışları nedeniyle önemli farklılıklar içermektedir. Tezin ilerleyen bölümlerinde de ortaya konacağı gibi, özellikle *Polipathis*'te Yunan Bağımsızlık Hareketi'ne ve Helenseverliğe yapılan atıflar, Türk/Osmanlı/Rum ve Yunan kavramlarının farklı kullanımı, Misailidis'in olumlu Tanzimat göndermeleri her iki yazarın çatışan ideolojik yaklaşımlarını metin boyunca karşımıza çıkarmaktadır. Dolayısıyla, olay örgüsünün benzer göründüğü noktalarda bile, yakın okumalar bu kavramların ne denli farklı biçimlerde kullanıldığını göstermekte ve Misailidis'in *Polipathis*'te gerçekleştirdiği bazı anlamsal dönüşümleri ortaya koymaktadır. Misailidis'in anlamsal dönüştürmeleri yalnız bununla da sınırlı değildir.

İki metin arasındaki asıl farklılık ise yukarıda sözü edilen ve *Polipathis*'te yer almayan yaklaşık 350 sayfalık bölümdür. Bu bölümde en dikkat çeken unsur yazarın, Anadolu'dan iş aramak için İstanbul'a gelen ve burada çeşitli zorluklar yaşayan Usta Yorgi karakterini anlatısına dâhil ederek o ve onun çevresindeki diğer karakterler üzerinden Anadolulu Ortodoks Hıristiyanların yaşantısını ve deneyimlerini metnine yerleştirmesidir. *Polipathis*'te tamamen eksik olan bu bölüm aynı zamanda *Temaşa-i Dünya*'yı *Polipathis*'ten ayıran temel anlatım özelliğini de görünür kılmaktadır. Bu özellik, Misailidis'in olay örgüsünden sapmalar yaparak anlatıya yeni hikâyeler, karakterler, deneyimler, açıklamalar eklemesidir. Temel olay örgüsünün ya da birincil anlatının dışında olarak nitelendirebileceğimiz bu malzeme metinde özellikle geleneksel anlatılar şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu anlatılar atasözleri, deyimler, dini menkıbeler, anekdotlar, fıkralar, meseller, fabllar, maniler, şiirler, halk hikâyeleri, meddah anlatıları vb. çoğunlukla sözlü ve yazılı geleneksel folklor ürünlerinin çeşitli türleridir. Aynı zamanda, anlatıcı, tıpkı bir hikâye anlatıcısı gibi olay örgüsünden saparak tarihsel, dinsel, kültürel ya da toplumsal bazı konularda

okuyucusunu bilgilendiren, ona bazı açıklamalarda bulunan, bunu yaparken de kendi kişisel görüşlerini de açık eden notları anlatısına iliştirmektedir. Sapmaların bir kısmı ise on dokuzuncu yüzyıl geleneksel anlatılarda çok sık rastladığımız çerçeve hikâye tekniğidir. *Temaşa-i Dünya*'da hacimsel olarak da önemli bir yer kaplayan bu sapmalar, tezin beşinci bölümünde; metnin üslubunu ve içeriğini de etkileyen bir unsur olarak ele alınmakta ve *Polipathis*'teki Favini'nin maceralarından oluşan olay örgüsünü sorunsallaştıran ve metne yeni anlatım olanakları kazandıran dinamik anlatı unsurları olarak değerlendirilmektedir.

Geleneksel anlatıların varlığı Misailidis'in dil ve üslup açısından farkını da ortaya çıkarmaktadır. Her ikisi de ben-anlatıcı kullanılarak yazılmış olan metinlerdeki bu dilsel farklılık yazarların edebi tercihlerini de bir anlamda ortaya koymaktadır. On sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Yunancada ulusal bir dil olarak kavramsallaştırılan ve bir tür Eski Yunancayı ifade eden *katharevusa* ile yazılmış olan *Polipathis* dönemin halk tarafından konuşulan Yunancasından oldukça farklıydı. Misailidis'in anlatıcısı ise yine beşinci bölümde ayrıntılı olarak irdeleneceği üzere tıpkı bir hikâye anlatıcısı gibi gündelik dilin bütün kıvraklığı ve anlaşılırlığı ile ortak deneyimin oluşturduğu atasözleri ve deyimleri bolca sarf eden bir dil kullanmaktadır. Hatta kimi zaman Osmanlıca kelimelerin kitabi kullanımlarıyla değil hatalı da olsa okurların anlayabileceği, bildikleri biçimleriyle metinde yer aldıkları görülmektedir. Aynı bölümde Misailidis'in bu dil politikasının *Temaşa-i Dünya*'nın hitap ettiği okur kitlesiyle ilişkisi de ortaya konacaktır.

Polipathis'te yer almayan söz konusu bölümler, aynı zamanda Misailidis'in Paleogolos'dan farklılaşan ideolojik tercihlerinin anlatısal öğeler düzeyinde belirginleştiği bölümlerdir. Özellikle yazarın zamanı, mekânı ve kapanışı *Polipathis*'ten farklı kullanımı bu ideolojik ayrıma işaret etmektedir.

Polipathis'te anlatı zamanı kronolojik bir yapı izler ve öyküdeki tarihsel atıflar anlatı zamanıyla ve tarihsel gerçeklikle tutarlıdır. *Polipathis*'te Favini'nin hayat öyküsü etrafında şekillenen diğer olaylar da bu tarihi tutarlı bir şekilde izlemekte ve çoğu olayın, öykü zamanındaki karşılığı anlatıcı tarafından verilmektedir. Misailidis, *Polipathis*'ten yararlandığı bölümlerde zamana ilişkin ayrıntıları neredeyse aynen kullanır ancak yukarıda sözü edilen *Polipathis*'i genişlettiği bölümlerde, özellikle de yeniçeri karakterlerini eklemesiyle romanın zamanında bazı kaydırmalar ve genişletmeler yapmıştır. Tezin ilgili bölümünde yeniçerilerin metne anakronik bir biçimde yerleştirilmesinin bilinçli bir tercih olduğu öne sürülmekte ve bunun yazarın Paleologos'tan farklı ideolojik tercihlerini pekiştirmek üzere kullandığı iddia edilmektedir. *Temaşa-i Dünya*, yalnızca yeniçeriler anakronizmiyle *Polipathis*'ten ayrışmaz; Misailidis'in *Polipathis*'ten bağımsız olarak ürettiği bölümler, öykü zamanında yalnızca bir-iki seneyi kapsamasına rağmen hacim olarak metnin neredeyse yarısını oluşturmaktadır. Dolayısıyla, Misailidis'in Favinisi'nin yaşamöyküsünde yalnızca iki seneyi kapsayan bu zaman diliminin, *Polipathis*'ten farklı olarak hacimsel olarak metinde geniş yer kaplaması, bu benzermiş gibi görünen iki karakterin alımlanmalarının da büyük ölçüde farklılaşmasına neden olmaktadır.

Temaşa-i Dünya'daki zamansal dönüşüm, yani Favini'nin avukatlık sonrası Ulah'a gidene kadarki yaklaşık iki senenin 350 sayfaya yayılması, kaçınılmaz olarak anlatıdaki mekânları da dönüşüme uğratmış, mekânların anlatı zamanında kapladıkları alanları değiştirmiştir. Bunun sonucunda; *Polipathis*'teki olayların daha çok İstanbul dışında geçtiği görülürken, *Temaşa-i Dünya*'da, Favini'nin İstanbul'da bulunduğu zaman uzamış, Osmanlı ve özellikle coğrafyasına dair deneyimlere, Karamanlı yaşantısına ve Tanzimat'la ilgili yorumlara metinde daha çok alan

açılmıştır. Bu durumun, Misailidis'in anlatısı boyunca altını çizdiği kimlik meselesine getirdiği katkılar tezin dördüncü bölümünde ele alınacaktır.

Temaşa-i Dünya'nın *Polipathis*'ten olay örgüsü bağlamında farklılaştığı nadir noktalardan biri anlatının kapanışıdır. Tezde kapanış; son, bitiş ya da çözümden farklı bir anlatıbilimsel kavram olarak düşünülerek anlatı boyunca ortaya atılan soruların ya da uyandırılan beklentilerin tatmin edilmesi olarak ele alınmıştır. Her iki metinde de Favini, türlü maceraların ardından sevdiği kadın Roksandra'yla evlenmiş, bir çocuk sahibi olmuş, şehirden uzak bir yaşantıyı seçmiş, bütün hayatını birine anlatmış ve ortaya söz konusu metin çıkmıştır. Oysaki metinlere biraz daha yakından baktığımızda, görünüşteki bu benzerliğe rağmen Misailidis'in anlatısında Roksandra'ya atfedilen anlamın, oğluna verdikleri ismin ve yaşamayı seçtikleri yerin farklılaştığını ve bu farklılığın yine her iki yazarın farklı ideolojik tercihlerini yansıttığı görüyoruz. Bu iki farklı kapanışın ötesinde, daha önce sözü edildiği gibi *Temaşa-i Dünya*'da olay örgüsünden sapmalar şeklinde karşımıza çıkan birçok hikâyenin yer alması yalnızca metnin sonunda yer alan kapanışın değil, kapanış kavramının kendisinin *Polipathis*'ten farklılaşmasına sebep olmuştur.

Misailidis'in *Polipathis*'i dönüşüme uğrattığı yukarıda sözü edilen noktalar tezde iki ayrı başlık altında ele alınacaktır. "*Temaşa-i Dünya*'da Anlamsal Dönüştürme" başlıklı bir sonraki bölümde anlatıbilimsel öğelerle ve kimliğe ilişkin meselelerle kendini ele veren iki metin arasındaki ideolojik farklılıklar ortaya konacak; "*Temaşa-i Dünya*'da Yazınsal Dönüştürme" başlığı altında ise yukarıda kabaca özetlenen dilsel farklılıklar ile *Temaşa-i Dünya*'yı *Polipathis*'ten ayrıştıran ve metnin dili, üslubu, anlatımı gibi pek çok öğesini etkileyen geleneksel anlatılar üzerinde durulacaktır.

IV. BÖLÜM

TEMAŞA-İ DÜNYA'DA ANLAMSAL DÖNÜŞTÜRME

Temaşa-i Dünya'da Kimlik: "İki Kelisa Arasında Kalmış Bînamaz" Olmak

Tezin bu bölümünde *Temaşa-i Dünya*'da hem içerik olarak öne çıkan hem de olay örgüsünü şekillendiren ve metnin anlamlandırılması için çözümlenmesi gereken merkezi bir öneme sahip kimlik meselesi ele alınacaktır. Bir önceki bölümde ortaya konduğu gibi yaklaşık otuz sene arayla farklı toplumsal, tarihsel ve dilsel bağlamların şekillendirdiği iki farklı yazarın ürettiği, birbirine birçok açıdan benzer ancak bir o kadar da farklı iki anlatının kimliğe ilişkin ne türden söylemler içerdiği özellikle Misailidis'in giriştiği anlamsal dönüştürmeler açısından kilit bir öneme sahiptir.

Dahası romanın başlığı olan *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr-u Cefakeş*, baş karakter Favini tarafından romanda "karnaval"ın tanımı olarak dile getirilmiştir: "Hasılı, şu Karnaval bir *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr ve Cefakeşler* ayinesi olup, pek hoş ibretlerle dünyanın her taklidi anda müşahede olunur idi." (562; vurgu bana ait) Bu bağlamda, kimlik değiştirme üzerine inşa edilen karnavalın anlatının adı olarak seçilmesi, *Temaşa-i Dünya*'da kimliğin, bir metafor olarak da ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla, bu bölümde öncelikli olarak metinde kimlik söylemini şekillendiren bileşenleri irdelemeye ve "değişen ve dönüşen" kimlikleri anlamlandırmaya çalışacağım. Bunu yaparken tezin birinci bölümünde ortaya konan

Karamanlı kimliğinin din ve dille olan ilişkisi metne ilişkin yorumlara ışık tutacak ve bu yorumların dayandığı temel argümanları oluşturacaktır. Misailidis'in *Polipathis*'teki kimliğe dair meseleleri hangi açılardan dönüşüme uğrattığı, neleri çıkarıp nelere eklemlendiği, bütün bunları yaparken *Polipathis*'te -Genette'in kavramıyla ifade edersek- ne türden anlamsal dönüştürmeler yaptığı da ortaya konacaktır.

Anadolululuk: Atik Yunanların "Hafîdleri"[299] Olmak

Temaşa-i Dünya'da, Misailidis'in kimlik meselesine ilişkin en açık söylemi neredeyse metnin olay örgüsünün "askıya alındığı" ve yazarın anlatıcı kimliğinden sıyrılarak kendi kimliğine büründüğü "atik Yunanlar"a ilişkin bölümdür. Bu bölüm, metin içinde yer alan onlarca gömülü hikâyeden biri olan "Kamer Hanımın Hikâyesi"nin içine yerleştirilmiştir. Misailidis burada okurlarına (muhataplarına) "Anadolu Rumları" ya da çoğunlukla "Anadolular"[300] olarak seslenerek Eski Yunanla Anadolulular arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır: "Anadolu'nun kâffe-i Rumları atik Yunanların hafidleri olduklarından *zadegândır*lar. Çünkü atik Yunanlar nice ulûm ve fünûn ve hüner mucitleri olup, *dünyayı* malumatları ile tenvir etmekle zadelik ünvanını kesbeylediler, *böyle zadegânların evlatları dahi tabien zadegan olmak lazım gelir.* Ve hatta *kaffe-i Anadolu Rumları atik Yunanların hafidleri olduklarını* bilerek tefahür ederler" (vurgulama bana ait, 263). Burada Eski Yunanla Anadolu Hıristiyanları arasında tarihsel ve mekânsal bir devamlılık söz konusu edilmekte ayrıca bu devamlılığın Anadolululuları da "zadegân"laştırdığı

[299] "Torunları" anlamında.

[300] Metnin birçok yerinde "Anadolular" olarak geçiyor, aslı "Anadolulular" olmalı. Tezde bundan sonra bu kavram "Anadolulular" olarak geçecektir.

belirtilmektedir. Misailidis, ayrıca bu bölümün devamında "Anadolunun Alimleri Esamesidir" başlığıyla Anadolulu Eski Yunan "alimleri" olarak değerlendirdiği isimlerden bir liste oluşturmuştur [301] (667). Listede aralarında Frigyalı (Kütahyalı) Esop, Bodrumlu Heredot (İroditos), Elealı Zenon, Midillili Sappho gibi ünlü isimlerin de bulunduğu yüz kadar Anadolulu kimlikten söz edilmektedir. Bu "âlimler"in Anadolunun neresinden oldukları da özellikle belirtilmektedir. Anlatıcı, bütün bu isimleri sıraladıktan sonra okuyucularına yeniden seslenir:

> Ey Anadolular! İşte, isimlerin(i) bâlâda zikrettiğimiz ulema ve hükemâ ve İlm-i İlahi hocaları ve hünerver ve mir-i kelâm ve ressam ve nice hikmetşinasan sizlerin vatandaşlarınızdır ve Anadolu bahçesinin gülleridir ve bu-i amberleri ile dünyaya rayiha eylemiş ve cehaletin necis teaffünatını men eylemişler. Ve beheri birer devlet ve millet nezdinde hizmet edüp, Anadolu'ya şeref vermişler ve ne raddelerde âdemler olduklarını erbab-ı mütalaadan her kim anlamak murad eder ise, Leksikon tün Endokson Andron (yani rical-i kibar lügatnamesi) nam Rumice kitaba müracaat etmelidir ki tercüme-i hallerini onda görebile. (265)

Bu satırlar her ne kadar Paleologos'un *Polipathis*'inde yer almasa da bu söylemin benzeri romanın ilerleyen sayfalarında *Temaşa-i Dünya*'da ve *Polipathis*'te kesişerek tekrar edilmiştir. Favini bir gün Londra'daki bir kilisede "nadide bir resim seyr-ü temaşa" ederken yanına iki zâdegan gelip "hangi milletten olduğunu" sorarlar. Aralarında bahse girmişler ve biri İtalyalı, diğeri ise Fransız olduğunu düşünmüştür. Favini ise onlara şu şekilde cevap verir:

> İkiniz de zayi ettiniz, zira ben ne İtalyalı ne de Fransalıyım, illâ Yunanlıyım, ama Devlet-i Aliye toprağında dünyaya geldim' dedim ise, ikisinin de canı sıkılup, 'Hiçbir vakit böyle bahis zayi etmemiş idik, bu nasıl olabilir? Sen Devlet-i Aliye toprağında dünyaya geldiğin halde nasıl Yunanlı olabilirsin?' dediler, diğer arkadaşı daha akıllı olmağ ile müşkülü halletti şöyle ki: 'Bunda bir teaccüp edecek şey yoktur, tıpkı İskoçya'da doğan İngilizler gibi' dedi. En zenginlerden biri dahi, 'Pek güzel, ama atik Yunanlardan mı, cedid Yunanlardan mı?' deyü sual etti, ben dahi, 'Çelebi, millet *birdir, atiki, cedidi olmaz,* mesela Omiros'u, Thukididids'i, Sofoklis'i, Dimosthenis'i tanırsın, onlar filvaki Yunan rablerinin arasında idi iseler de, ben-i beşer

[301] Bu liste Robert Anhegger ve Vedat Günyol tarafından hazırlanan kitabın sonunda yer almaktadır (667-668).

> olduklarından, onlar vefat etti, yerlerine başkaları geldi ve defa başkaları derken günü bulduk' dedim. (585-586)[302]

Burada ilginç bir biçimde anlatıcının önceki "Anadolu ve Rum" vurgusu "Yunan" vurgusuyla yer değiştirmiştir. Milletin "birliğine" ve "eski Yunanlılık" ve "yeni (modern) Yunanlılık" arasındaki devamlılığa dikkat çekilmesi ise Misailidis'in kimlik algılamasında neleri benimseyip neleri dışarıda bıraktığını göstermesi açısından önemlidir. Tezin birinci bölümünde de sözü edildiği gibi modern Yunan toplumuyla Eski Yunan geçmişi arasında kesintisiz bir devamlılık ilişkisi olduğunu ileri süren görüş Yunan Aydınlanması'nın başat argümanlarından biridir ve bugünkü resmi Yunan tarih tezini oluşturan temel anlatılardandır.

Evangelinos Misailidis, daha önce tezde ortaya konduğu gibi[303] Yunan Krallığı'nın kuruluşundaki en önemli ideolojik aygıtlarından biri olan Atina Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde okumuş ve bu kurumda Yunan aydınlanma ideolojisiyle beslenen Yunan milliyetçiliğinin merkezinde eğitim görmüştür. Daha önce sözü edilen toplumsal ve siyasal bağlamı aklımızda tutarak *Temaşa-i Dünya'*ya bakarsak Misailidis'in söylemini nasıl anlamlandırabiliriz?

Misailidis, anlatıcı üzerinden "Anadolu Rumları" ya da bazen yalnızca "Anadolulular" olarak seslendiği okurlarını (cemaatini) hiç kuşkusuz kendisinin de belirttiği gibi "Atik Yunanların torunları" olarak görmekte ve bundan gurur duymaktaydı. "İlimleri" ve "fenleri"yle "dünyayı aydınlatan" "atik Yunanlar"ı Yunan Aydınlanma ideolojisinin temel argümanıyla kendi ataları olarak görmekte ve bu doğrultuda okurlarını romanında yer verdiği "isim listesiyle" bilgilendirmekteydi.

---

[302] *Polipathis*'de de aynı ifadeler söz konusudur bkz. Grigoris Paleologos, *O Polipathis*, ed. Alki Angelou (Atina: Ermis: 1989), 180.

[303] Paschalis M. Kitromilides, "'Imagined Communities' and the Origins of the National Question in the Balkans," *European History Quarterly* 19 (1989): 165.

Misailidis'in kimlik algılamasının temel taşlarından birini oluşturan bu düşünceyi muhtemelen Osmanlı Rum entelijansiyasının önemli bir merkezi olan İzmir'de ilk olarak edinmiş, daha sonra ise Atina Üniversitesi'ndeki öğrenimi sırasında pekiştirmişti. Ancak Misailidis'in söyleminde dikkat çeken nokta, "Eski Yunan âlimleri"ni kendi jeneolojisine eklemlerken bu isimleri Anadolululuk üzerinden temellük etmesidir. Anadolululuları, Eski Yunanların "vatandaşları" olarak görür ve onlarla arasındaki tarihsel "devamlılığı", "zâdeganlığın" ya da "soyluluğun" devamı olarak değerlendirir. Yunan aydınlanma ideolojisinde yeri olmayan bu vurgu Misailidis'de başat bir söylem olarak dikkat çekerken, deyiş yerindeyse bir tür "Anadolu aydınlanması"nı akla getirmektedir.[304]

Buradaki Anadolululuk vurgusu örtük olarak sınıfsal bir konuma da işaret etmektedir. Daha önce belirtildiği gibi Misailidis'in ve bir üyesi olduğu Türkçe konuşan Ortodoksların, İstanbul ve İzmir gibi şehirlerde yetişmiş orta sınıfa mensup Grekofon Rumlar değil de, Anadolu kökenli Türkçe konuşan, deyiş yerindeyse "taşralı" Rumlar olmaları, bu topluluğun, Yunan dili ve kültürü üzerinden biçimlenen aydınlanma söyleminin çeperinde yer almalarına sebep olmuştur. Bu bağlamda, Misailidis'in Eski Yunan medeniyetiyle Anadoluluk arasında bir ilişki "tahayyül etmesi", kendi cemaatine bir başka ifadeyle, "iade-i itibar" kazandırması olarak da okunabilir. Misailidis, Eski Yunan filozoflarının aslen Anadolulu olduklarını belirterek hem Yunan Aydınlanması söylemine eklemlenmekte hem de Anadolu'yu

[304] Benzer bir ideoloji Nev Yunanîlik ve Mavi Anadoluculuk olarak bilinen akımlarda da görülmektedir. Nev Yunanilik özellikle Yahya Kemal ve Yakup Kadri tarafından bir dönem Fransız şairlerinin etkisiyle kendini göstermiş, daha çok estetik düzlemde tartışılmış bir etkidir. Mavi Anadoluculuk ise Cevat Şakir, Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat gibi isimlerin öncülüğünde oluşturulmuş özünde Murat Belge'nin deyişiyle "bütün tarihiyle Anadolulu olmak" yatmaktadır. Özellikle Klasik Yunan kültürünün Anadolulu olduğu varsayımından hareketle değişmeyen bir "öz" olarak Anadolu kültürü ve dolayısıyla Türk kültürü yüceltilmiş olur. Ayrıntılı bir inceleme için bkz. Murat Belge, "Mavi Anadolu Hümanizmi," *Edebiyat Üstüne Yazılar* içinde, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), 280-287.

Batının beşiği olarak göstererek Anadolulu Türkofonlara itibar kazandırmak istemektedir.

Misailidis, bir yandan bunu yaparken, kimi zaman da ironik bir biçimde Anadolu Hıristiyanlarını "cahil" olarak nitelendiren Yunan aydınlanmacı söylemini yeniden üretmektedir. Anadolu'daki "âlimlerin" isimlerini sıraladıktan sonra Anadolulların bu isimleri layık olması için daha çok yol kat etmeleri ve çalışmaları gerektiğini belirtir:

> [L]akin hayıflar olsun, benim akl-ı kasirimce Anadolu Rumlarının aslı has tohumu ise de, yozulup cehalet sebebine arpa heyetini kesbeylediklerinden, biz atik Yunanların hafidleriyiz demeye hicabetmelidirler. Filvaki, atik Yunanlar şimdiki Anadolu Rumlarının şerefidir, ancak bunlar cehalet sebebine Atik Yunanların zülüdür. Mekteplere devam etmeyüp ilim tahsil etmezler ve Ali'yi Veli'yi aldatacak miktar okumak yazmak tahsil etmekle Yunanların zadegânlıklarına vâris olmak iddiasında gezerler, yağma yok!!! (…) Ve ekseri Evropalı âlimler şu cehaletine nazar ederek, bunlar atik Yunanların hafidesi olmayup, milel-i muhtelifeden derme çatma olmalıdırlar şüphesine zahip olurlar. (264)

Her ne kadar bir önceki alıntıda Batı medeniyeti'nin kökeni Anadolu olarak gösterilse de, bu alıntıda Anadolu'nun "medeni olma" ölçütü Batı'yla girişilmiş bir tahakküm ilişkisini de açığa çıkarmakta, "Evropa"nın da kabullendiği bir "medenilik" arzulanmaktadır. Misailidis, aynı bölümde serzenişlerine devam eder:

> İşte, siz böyle şerefli atalar evlâdı ve hafidleriniz ne hikmet ki arslan iken kedi kılık ve kıyafetinde kalmışsınız? Mevki o mevki ve ab u hava o değil midir? Hayıflar olsun! *İlm-ü hüner* yağma oluyor ve milel-i saire ganimet tarzı kapışıyor, siz niçin hala gaflette bulunuyorsunuz? Yetişir artık cehalette *uyuduğunuz*, artık Tevrat-ı Şerifin Varuhu ve Yunan asrının Giritli Epimenidis feylozofu ve asr-ı İseviyenin Agiasuluklu Yedi nevcivanları tarzı *uyanın cehalet gafletinden* ve görün ki, dünya tebdil olmuş, asır başkalaşmış, dangalaklığın eseri kalmamış." (vurgu bana ait, 265)

Burada benzetme yerindeyse, atalarının gittiği yoldan gitmeyen, "atalarının izin"den ayrılan evlatlarını doğru yola davet eden ataerkil bir "azarlama " söz konusudur. Misailidis'in, okurlarını ve dolayısıyla bir mensubu olduğu cemaatini "tahkir" yoluyla (onları "cahil" olarak nitelendirerek) "tahrik" etmeye çalıştığı, kendine onları

“uyandırma” görevi biçtiği söylenebilir. Bu söylem akla, Miroslav Hroch’un “ulus inşa süreci”yle ilgili kavramsallaştırmasını getirmektedir.

Miroslav Hroch, “ulus” denilen kavramın her şeyden önce nesnel koşullar olgunlaştığında “tahayyül edilebileceğini”, bir grup hırslı ve narsisist aydının tek başına bir milleti icat edemeyeceğini belirtir. Bu bağlamda, Hroch’a göre ulus, Avrupa’daki tarihsel gelişimin uzun ve karmaşık bir sürecinin ürünüdür. Ulus, hepsi eşit derecede önemli ekonomik, siyasal, dilsel, kültürel, dinsel, coğrafi, tarihsel nesnel ilişkilerle birbirine bağlı bir grup olarak düşünülebilir. Bu ilişkilerin birçoğu ulus inşasında rol oynar ancak bunlardan üçü bu süreçte yeri doldurulamaz bir öneme sahiptir. Bunlar; ortak geçmişe dayalı bir bellek, grup içerisinde toplumsal iletişimi sağlayacak dilsel ve kültürel bağlar ve sivil toplum olarak organize olmuş grup üyelerinin eşitlik anlayışı.[305] Hroch, “baskın ulus-etnik azınlık” karşıtlığında egemen olmayan azınlık grubun içerisinden seçilmiş bir grubun kendi etnisitesini tartışmaya başlamasının ulus olmaya giden yolda önemli bir dönüm noktası olduğundan söz etmektedir. Bu grup zamanla yurttaşlarını ortak bir ulusa ait olduklarına ikna etmeye çalışır. Hroch bu bilinçli ve organize çabaları “ulusal akım” olarak adlandırmaktadır.[306] Bu akımı doğrudan “milliyetçilik” olarak adlandırmak da doğru değildir. “Milliyetçilik “”ulusal bilinç”in yalnızca birçok biçiminden biridir. Hroch, Avrupa’daki özgül koşullardan yola çıkarak milli bir hareketin başlangıcından tamamlanmasına kadar üç yapısal aşamadan geçtiğini söyler. Bu aşamalardan ilkinde (A aşaması), etnik grubun dilsel, kültürel, sosyal ve tarihsel özelliklerinin bilimsel olarak araştırılması ve bu bilgilerin yaygınlaştırılarak bir farkındalık kazandırılması

---

[305] Miroslav Hroch, “From National Movement to the Fully-formed Nation: The Nation-Building Process in Europe,” *Mapping the Nation* içinde, der. Gopal Balakrishnan (Londra ve New York: Verso, 1996), 70.

[306] A.g.m., 80.

söz konusudur. Bu aşamada genellikle ulusal talepler gündeme gelmez. İkinci aşamada (B aşaması), yeni bir eylemci grubu ortaya çıkar ve mümkün olduğu kadar çok sayıda kişiye ulaşmak amacıyla, vatanseverlik ajitasyonu[307] yaparak ulusal bilinci uyandırmaya çalışır. Nüfusun önemli bir kısmının ulusal kimliği benimsemesi sonucunda üçünü aşamaya (C aşama) geçilir. Bu son aşamada ulusal akım muhafazakâr, liberal ve demokratik vb. farklı kanatlara ayrılmaya ve her biri kendi programını uygulamaya başlar.[308] Bu aşamaları tamamlayarak başarılı olan bir ulusal akım en az dört unsurlu bir örüntüye sahiptir: 1) Toplumsal, ahlâki ve kültürel sıkıntılarla bağlantılı bir meşruiyet krizi 2) temel ölçüde dikey toplumsal hareketlilik 3) okuryazarlık, okullaşma ve pazar ilişkilerini içeren belli bir seviyeye erişmiş toplumsal iletişim ve son olarak 4) ulusallıkla ilintili çıkar çatışmaları.[309]

Hroch'un yaklaşımından hareketle Temaşa-i Dünya'nın anlatıcısının sözlerine baktığımızda yazarın mensubu bulunduğu gruba vatanseverlik ajitasyonu yaptığını, onları belli bir amaç doğrultusunda "uyandırmaya", "hareketlendirmeye (tahrik)" çalıştığını görebiliriz. Bu bağlamda, daha önce sözü edilen on sekizinci yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren başlamış olan Yunan aydınlanma hareketi "Yunan ulusal kimliği"nin oluşumunda A aşaması olarak işlev görmüş, etnik azınlığın sahip olduğu dilsel, kültürel ve tarihsel özelliklere yönelik bir bilincin oluşmasını sağlamıştır. Böylelikle, Hroch'un kavramsallaştırdığı B aşamasına geçiş mümkün olmuş ve Misailidis'in "vatanseverlik ajitasyonu" ancak bu birikiminle anlamlı olabilmiştir. Özellikle, yazarın Eski Yunan'la kurulan tarihsel bağı hareket

---

[307] Erol Köroğlu, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918)* adlı incelemesinde Hroch'un "patriotic agitation" olan özgün kavramını "ajitasyon"un Türkçedeki karşılıklarının ("tahrik" ve "kışkırtma") olumsuz anlamlar taşıması nedeniyle daha nötr bir kavram olarak "ajitasyonu" kullandığını belirtir. Aynı kaygılarla bu kavram tezde de benzer biçimde kullanılacaktır. Bkz. Erol Köroğlu, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918)* (İstanbul: İletişimYayınları, 2004).

[308] Hroch, a.g.m., 81.

[309] A.g.m., 87-88.

noktası olarak alması anlamlıdır. Grubun diğer üyeleriyle paylaşılan ortak bir geçmiş olarak Eski Yunan'ın *Temaşa-i Dünya* okurları tarafından da benimsenmesi, onları ortak bir geleceğe doğru taşıyacağı varsayımına dayanmaktadır. *Temaşa-i Dünya*'nın yazıldığı 1870'li yıllar Hroch'un sözünü ettiği ve herhangi bir ulusal akımın sahip olduğu temel örüntülerden biri olan meşruiyet kriziyle de yakından ilgilidir. Misailidis'in de mensup olduğu Türkofon Hıristiyan Anadoluluların özellikle 1840'lardan itibaren toplumsal bir dönüşüm geçirdikleri söylenebilir. Bu dönüşümde, 1840 sonrası Karamanlıca gazetecilik faaliyetlerinin [310] başlaması, buna paralel olarak seküler kitap yayıncılığının artması[311] ve İstanbul'a göç eden zengin Anadoluların açtıkları okullarla[312] birlikte okuma yazma oranının yükselmesi gibi faktörler etkili olmuştur. Bununla birlikte, oluşmaya başlayan orta sınıfa mensup Anadoluların özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra toplumsal, kültürel ve kimi zaman dinsel meselelerde söz sahibi olmak istedikleri gözlemlenmektedir. Bu isteğin Grekofon Rumlarla Türkofon Anadolulu Hıristiyanlar arasında bir çıkar çatışmasına ve meşruiyet krizine dönüşmesi, dönemin *Anatoli* gibi etkin gazetelerinde yapılan tartışmalarda da gözlemlenebilir. Bu tartışmalar tezin birinci bölümde sözü edilen Anadolu Hıristiyanlarının "öz be öz" Rum ve Türkçe konuşsalar dahi anadillerinin Yunanca olduğu ve Kilise yönetiminde önemli pozisyonlarda görev almak istemeleri yönünde bir dizi çatışma alanını içerir. Bu noktada Temaşa-i Dünya'da anlatıcı, Anadolulara eski Yunan atalarını hatırlatarak

---

[310] Evangelia Balta, "Karamanli Press Smyrna 1845-Athens 1926," *Izzet Gündağ Kayaoğlu Hatıra Kitabı Makaleler* içinde, ed. Oktay Belli, Yücel Dağlı ve M. Sinan Genim (İstanbul: Türkiye Anıt Çevre Turizm Değerlerini Koruma Vakfı, 2005): 27-33.

[311] Evangelia Balta, *Karamanlidika XXe siécle*, (Athenes: Centre D'Etudes D'Asie Mineure, 1987); Evangelia Balta, "Karamanlıca Kitapların Dönemlere Göre İncelenmesi ve Konularına Göre Sınıflandırılması," *Müteferrika* 13 (Yaz 1998): 3-19.

[312] Foti ve Stefo Benlisoy, "On Dokuzuncu Yüzyılda Karamanlılar ve Eğitim Nevşehir Mektepleri," *Toplumsal Tarih* 74, (Şubat 2000): 24-33.

kendilerine güvenmeleri yönünde telkinlerde bulunmakta ve mevcut statüleriyle yetinmeyerek hedeflerini büyütmeleri yönünde onları "ajite etmektedir":

> Anadolu ahalisinin ne raddelerde kabiliyetli olduğu ileride isimlerini zikrettiğimiz ulema ve hükemâdan müsteban olmuştur ve bunlardan başka nice ulema ve hükemâ var ise de bazıları sehv geçilmiş ve bazıları terk olunmuş. Hatta elyevm dahi etraf u eknafımıza bir atf-ı nazar etmiş olsak, meşhur mekteplerde Anadolulu didaskaloslar görürüz. Demek ki, devam oluşun, Anadolu'dan pek layıklı zatlar çıkar imiş. Bu surette buna kanaat etmeli mi? Haşa! (…) [Ş]ükürler olsun Anadolu'nun ahalisi zekidir, şu zekâvet Hak tarafından Evangelion kavlince ihsan buyurulmuş bir tallantodur. Niçin bu tallantonu gizleyip de rûz-i kıyamette sual sırasında cevaba kadir olamamalı? Niçin sandık eminliği kilise ve mektep epitroposluğu ve muhtarlık iddialarında gezerek, fuzuli vakit geçirmeli? (271)

Anadolulu Hıristiyanlarının kanaat önderlerinden biri olarak Misailidis'in anlatıcı üzerinden yaptığı bu ajitasyonun asıl hedefinin Hroch'un sözünü ettiği türden bir "baskın ulus-etnik grup" (Osmanlı devleti-Yunan/Rum azınlık) karşıtlığından çok baskın ulus'a başkaldıran etnik grup içerisindeki ayrı bir ulusal/sınıfsal bilinçlenmeye (Grekofon Rumlar/Anadolulu Türkofon Rumlar) karşılık geldiği söylenebilir. Bu bilinçlenme aynı zamanda on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Hroch'un kavramsallaştırdığı A, B ve C aşamalarını tamamlamış olan[313] Yunan ulus kimliğinin içerisinde "var olma" mücadelesine de karşılık gelmektedir.

[313] Yunan ulus kimliğinin oluşumu için bkz. Richard Clogg, *A Short History of Modern Greece* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); Benjamin Braude and Bernard Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The functioning of a plural society* (New York: Holmes & Meier Publishers, 1982); Foti ve Stefo Benlisoy, "Millet-i Rum'dan Helen Ulusuna (1856-1922)," *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001): 367-376; Herkül Millas, *Yunan Ulusunun Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006).

Karamanlılık: Hem O Hem Öteki Olmak

Kimlik üzerinden görünür olan bu meşruiyet krizinin *Temaşa-i Dünya*'daki önemli bir göstergesi de Karamanlı ifadesinin kullanımıdır. Misailidis'in anlatıcısı metinde sürekli olarak "Anadolulu olmanın" altını çizerken, "Karamanlılar" ifadesini kimi zaman ona atfedilen olumsuz nitelikleri eleştirerek kimi zamansa hakaretâmiz önyargıları yeniden üreterek ikircikli bir biçimde kullanır. Tezde daha önce belirtildiği gibi Anadolulu Ortodokslar, kendilerini genellikle Karamanlı olarak değil, Anadolulu Hıristiyanlar olarak adlandırmaktaydılar çünkü Türkofon olmaları onların Yunan dilini bilmeyen "kaba saba", "eğitimsiz" kişiler olarak Yunan ulus tahayyülünden dışlanmalarına neden oluyordu.

Romanda Annika adlı karakterin Favini'ye "Sakın şu batakçı Karamanlığa sen de kapıldın? (…) dad feryad bu Karamanlıların elinden" demesi üzerine Favini, Karamanlılığın kökenine ilişkin uzun bir nutuk çeker:

> Kokona Annika, Karamanlılara dahl etmekle, İstanbullulara dahl etmiş olursun, *zira asıl Karamanlı ararsan, İstanbullulardır*, cümle İstanbulluların ahvaline taaccüp ederim ki, Üsküdar'dan ötede bulunan kâffe-i Anadolulara Karamanlı tabir ederler. Bu adet yalınız İstanbul'da olup, başka diyara mahsus değildir, eğerçi Anadolu'nun bir ufak sancağı Karaman tabir olunmakla, kâffe-i Anadoluların Karamanlı denilmesi lazım gelir ise, nefs-i İstanbul'da Sultan Mehmed civarında Büyük Karaman, Küçük Karaman ismi ile iki Karaman bulunduğu takdirde, İstanbulluların asıl Karamanlı denilmesi lâzım gelmez mi?"(117-118; vurgu bana ait)

Burada Misailidis, bilinçli bir biçimde Karamanlılık ile İstanbullu olmayı özdeşleştirmekte ve bir anlamda Karamanlı olmayı "taşralı" olmakla eşitleyen zihniyeti eleştirmektedir. Bu söylemde de "Karamanlılığın" olumsuzlanmasına sınıfsal bir karşı çıkış söz konusudur.

Ancak Misailidis'in anlatıcısı aynı metinde Karamanlıların Yunanca bilmemelerinden dolayı düştükleri komik durumları da anlatmaktan geri durmaz.

Örneğin Kula'lı Burunsuz Mihail ismindeki bir tacirin İzmirli Efterpi'nin "malista, malista" [evet, pekala] şeklindeki sözlerini "Mihal Usta" şeklinde anlayarak kadının onu çağırdığını zannetmesine (221-222) yer verir. Yine benzer bir biçimde Frenklerin söylediğini yanlış anlayan bir İslam, Osmanlıcayı yanlış anlayan bir Rum ve bir Arap ile bir Türk'ün farklı diller üzerinden giriştikleri kavga imparatorluğun çokdilli yapısının mizahi bir dışavurumudur.[314] Başka bir örnekte "Karamanlı" ifadesi kullanılarak bu topluluğun "dolandırıcı" bireyleri olduğu ima edilir. Romanda padişah fermanıyla Katoliklerin sürüleceği duyurulur ve bunun üzerine babası Fransa Elçisi Tercümanı bir Katolik olan Favini endişeye kapılır. Favini'nin çırağı olan Kayserili bir ustanın oğlu Petro, bundan kurtulması için asıl babasının Katolik değil Ortodoks olduğunu ve kendi babası Vasil Usta'yı "baba" olarak gösterebileceğini belirtir. Favini bu teklifi kabul eder ancak sonrasında Petro'nun babası Vasil usta "oğlu" Favini'nin kendisine bakmadığını söyleyerek ona dava açar ve Favini ustaya "elli bin kuruş" vermek zorunda kalır. Bütün bu başına gelenler, Favini'yi korkutur ve ona şunu söyletir: "Bize giydirdiği Konya külahı sakalımıza kadar indi, ondan sonra, bir daha *Karamanlılara* selam vermekten dahi sakınır oldum" (403; vurgulama bana ait). Bu noktada, tezin birinci bölümünde belirtildiği gibi "Karamanlılık" kavramı Anadolulu Ortodoksların kendileri tarafından bile kimi zaman olumlu ve olumsuz anlamlarıyla ikircikli bir biçimde kullanılmakta, Misailidis'in kendisi bu tavrı eleştirmesine rağmen bu örnekte olduğu gibi bazı durumlarda benimsemektedir.

[314] Murat Cankara, on dokuzuncu yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başına ait metinlerde Osmanlı İmparatorluğu'nun kültürel çeşitliliğinin, şive taklidinin ve Türkçe konuşamamanın "komik" olmasını birçok nedene bağlamaktadır. Bunlar arasında Türkçenin Kanun-ı Esasi ile birlikte resmi dil olması ve Türkçenin standardizasyonu dikkat çekicidir (301). Ayrıntılar için bkz. Murat Cankara, "İmparatorluk ve Roman: Ermeni Harfli Türkçe Romanları Osmanlı/Türk Tarihyazımında Konumlandırmak," 301.

Misailidis, daha önce örneklendirilen *Anatoli* gazetesinin bu konudaki benzer söylemini romanında da devam ettirerek anlatıcısı üzerinden Anadoluluların kusurlarını sıralar:

> Şimdiki Anadoluların bir kusuru da kitap ve gazete mütalaasına muhabbet ve meyliyet göstermemektir. İşsizlikten fenalık doğar, Anadolulular hayda huyda fuzuli geçirdikleri kıymetli vakti ile ilim tahsil etmemiş cahillere bir mekteb-i umumidir. (…) Hususu ile Anadolu ahalisi hemen müstakilen cahil kalmış oldukları takdirde, tahsilce vakitleri geçmiş olanlara kitaplar ve gazeteler mütalaasından daha münasebetli mektep olamaz, Evropalılardan ibret alın ki teşaşurhanede (abdeshanelerde) dahi ellerinden kitap ve gazete düşmez. (272)

Stefo ve Foti Benlisoy bu bakışı, Ussama Makdisi'nin "Osmanlı Oryantalizmi" makalesindeki kavramsallaştırmasını genişleterek okumayı önerir.[315] Buna göre, Osmanlı merkezinin Arap vilayetlerini "ötekileştiren" bakışına benzer bir biçimde Osmanlı Rum eliti, etno-dini merkezden Türkofon Anadolu çeperine bakmaktadır. Osmanlı Rum eliti, kendini modern Batı ile aynı tarihsel zamanda görüyor, Batının çeperi olma konumunu reddediyordu. Bununla birlikte, merkeze uzak konumdaki Anadolu eğitilerek, medenileşerek ve Helenleşerek Osmanlı Rum modernitesine ve medeniyetine dâhil edilmeliydi.[316]

Misailidis'in bir yandan Türkofon Hıristiyanları Anadolululuk üzerinden yüceltmesi öte yandan onları oryantalist bir söylemle ötekileştirmesi bir on dokuzuncu yüzyıl aydını ve cemaatinin kanaat önderi olarak sahiplendiği projeyle de yakından ilgiliydi. Aydınlanmacı bir refleksle Batı'ya entegre olmaya çalışırken aynı zamanda "Anadolulu" kalarak kendi değerlerine sahip çıkmak on dokuzuncu yüzyıldaki gayrimüslim ve Müslüman fark etmeksizin çoğu Osmanlı aydınının karşı karşıya kaldığı bir ikilemdi. Şimdi bu ikileme biraz daha yakından bakmak için

---

[315] Foti ve Stefo Benlisoy, "Reading the Identity of Karamanli" Through the Pages of Anatoli", *Cries and Whispers in Karamanlidika Books-Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th-13th September 2008*) Evangelia Balta & Matthias Kappler (ed.). Wiesbaden: Harrassowitz, 2010: 63-78; Osmanlı oryantalizmi için bkz. Ussama Makdisi, "Ottoman Orientalism," *The American Historical Review* 107/3 (June 2002): 768-796.

[316] A.g.m., 107.

Temaşa-i Dünya'daki kimlik meselesinin önemli bileşenlerinden biri olan din meselesini ele alabiliriz.

Din ve Kimlik: Hem Dindar Hem Kilise Muhalifi Olmak

Temaşa-i Dünya'da din, kimliği belirleyen başat bir unsur olarak öne çıkar. Romandaki karakterlerin dinsel kimliği, bu kimliğin sürekli dönüşüme uğraması ve karakterlerin sonunda kendi kimliklerine kavuşması olay örgüsünü biçimlendirdiği gibi Misailidis'in dine bakışını da ortaya koymaktadır. Romanın ana karakteri Favini, dünyaya geldiği andan itibaren kendini çokkimlikli bir dünyada bulur. Babası Fransa Elçisi tercümanı Mösyö Coani Favini bir Katoliktir, annesi ise bir Rum Ortodokstur. Annesinin doğum sırasında ölmesi ve babasının onu terk etmesiyle birlikte dedesinin yanında bir Ortodoks olarak yetiştirilir. Roman boyunca başı dertten kurtulmaz; önce Müslüman, sonra Katolik, romanın sonunda ise tekrar Ortodoks olur.

Romanın genelinde de karakterler sürekli din ve kimlik değiştirmek zorunda bırakılırlar. Görünüşte Müslüman olanların, olayların açıklığa kavuşmasıyla Hıristiyan ve Rum oldukları ortaya çıkar. Sultana'nın yeniçeri sandığı, aslında Yanyalı Dorotheos'tur; derviş kıyafetinde olan Partenios bir rahiptir, imam kıyafetindeki Ioannis ise İzmir metropoliti. Fahri Efendi Filiki Eterya için çalışan bir Hıristiyan'dır; romanda önemli bir yeri bulunan Usta Yorgi'nin babası ise ailesinin "Sakız Katliamı"nda öldürülmesi üzerine Müslüman olmak zorunda bırakılmıştır. Romanda buna benzer pek çok örnek bulmak mümkündür. Bu durum romanda özellikle Tanzimat öncesinde gayrimüslim azınlığın üzerindeki dinsel ve toplumsal baskılara işaret ederken, Favini'nin kimlik dönüşümlerine dair hikâyesi Misailidis'in kimlik ve din politikalarına ilişkin daha genel bir eleştiri getirdiğini göstermektedir.

Favini, yine bir "çapkınlık" sırasında kadın kılığına girmiş sevgilisiyle buluşmaya giderken Yeniçeriler tarafından sarkıntılığa uğrar ve erkek olduğu anlaşılınca "İslamiyeti kabul edersen ne âlâ, etmezsen katl olunacaksın" (501) teklifiyle zorla İslam olur. Tekrar Hıristiyan olmak üzere Napoli'ye giden bir gemiye binip başından geçenleri anlattığında ise bu kez onu zorla Katolik olarak vaftiz ederler. Napoli'de ise bir asker Favini ve arkadaşlarını zorlayarak ikonalara secde etmelerini ister; reddedince onlara dipçikle vurur. Hatta bunun üzerine Favini "Türkiye'nin müsaade-i diniyesini derhatır etmekle , 'Binler Yaşa Türkiye' deyüp o seyirden vazgeçer" (561).

Bu örneklerle de görüldüğü gibi Misailidis romanda "din kavaflığı" olarak tabir ettiği uygulamalara kesinlikle karşıdır. Kim tarafından uygulanırsa uygulansın kimsenin birbirine diğer bir dini empoze etmemesini ister. Bu isteğin arkasında, Osmanlı baskısının yanı sıra Protestan misyonerlerin de Ortodoksluğu tehdit eden bir dinamik olarak on dokuzuncu yüzyılda artan varlığı gösterilebilir.[317] Bu bağlamda Favini "Kırk yıllık Yani, olur mu Kani" hikâyesini anlatarak şunları söyler: "İşte, bunu beher millet kendisine ders belleyerek, yekdiğeri ayartmaktan ve din kavaflığından dur olmalıdırlar. Ve asr-ı mutavassıt efkârından uzak olarak, yalnız medeniyet tariki ile yekdiğere yakınlaşmaklığa devam etmelidirler. Rabbaâlemindir, gaibini bir Allah bilir, herkes mezhepçe kıyasına ve dünyaca ameline güvensin." (116)

Burada Misailidis'in dinin genel anlamıyla, "otoriter" yapısına bir eleştiri getirdiği söylenebilir. Romanda dinle ilgili öne çıkan diğer baskın söylem ise din

[317] Misailidis Protestanlara karşı Türkofon Ortodoksları bilinçlendirmek amacıyla bazı dini kitaplar yayımlamıştır. Bunların içinde *Hami-i Ortodoksiya* kitabı "Protestanlık desiselerine karşı Ortodoksiyayı himaye ve Ortodoksluğun ibtida-i zuhurini ve itikadını ifade ider bir kitab-ı müstetabdır" açıklamasıyla yayımlanmıştır. Bkz. *Hami-i Ortodoksiya (Prostatis tis Orthodoksias)* çev. Evangelinos Misailidis (Der-i Saadet: E. Misailidis Matbaası, 1883).

adamlarının ve ruhban sınıfının kıyasıya eleştirilmesidir. *Temaşa-i Dünya*'da "samimi" bir din adamı bulmak neredeyse imkânsızdır. Din adamları genellikle cahildirler ve paradan başka pek bir şeye değer vermezler; halkın dini inançlarını kullanarak para kazanırlar, rüşvet alırlar, onları dolandırırlar.Favini, keşişlerin halkın dini inançlarını kullanarak onları kandırmasını şiddetle eleştirir:

> Bak tuhafa ki o asırda Patrikhane tarafından böyle şeylere dikkat olunmadığından, yahut dikkat olunacak sırada rüşvet yedirerek halkı soyduklarından, asıl manastırlılardan başka manastır namı ile bazı taklit keşişler de eksik değil idi. Ve birtakım gümüşlü kemikler de taşıyarak ayia lipsana ismi ile aldatırlar idi."(48)

Din adamlarıyla birlikte batıl inançlar ve büyücülük de romanda şiddetle eleştirilmektedir. Tımarhanede karşılaştığı bir "mecnun"un büyü kitabını gördüğünde şu yorumu yapar: "[B]öyle boş, böyle vahi dünyada bir sanat olamaz, bu cümle ile Asr-ı mütevassıtın [sic] masallarına şu asr-ı medeniyet olan on dokuzuncu devirde hâlâ itimat ve itikat edici bir takım zevzekler bulunup aldatmakta ve keselerini birtakım dolandırıcıların kesesine boşaltmaktadırlar." (83) Ayrıca romanda her türlü hortlak hikâyesi ve muska yazdırmayla dalga geçilir ve Favini kendisini bu türden komik hikâyelerin içinde bulur.

Misailidis'in din adamlarını hatta patrikhane mensuplarını kıyasıya eleştirmesi, büyücülük ve batıl inançları dışlaması, Yunan aydınlanma hareketiyle ve Yunan bağımsızlığı öncesi ve sonrasında yaygın olarak görülen ruhban sınıfı karşıtlığıyla (anti-klerikal) ilişkilendirilebilir. Richard Clogg, "Anti-Clericalism in Pre-Independence Greece c.1750-1820)" [Bağımsızlık Öncesi Yunanistan'da Ruhban Sınıfı Karşıtlığı] başlıklı makalesinde ruhban sınıfı karşıtlığının Yunan bağımsızlığından önce hem entelektüeller arasında hem de Yunan toplumunu oluşturan bütün sınıflarda benimsenen bir görüş olduğundan söz etmektedir.[318]

[318] Richard Clogg, "Anti-Clericalism in Pre-Independence Greece c.1750-1820), *Anatolica* içinde,

Yunan bağımsızlığının kanaat önderlerinden Velestinli Rigas (1757-1798) ve Adamantios Korais (1748-1833) gibi isimler temelde patrikhanenin Osmanlı'ya karşı sürdürdüğü olumlu tavırdan ve genel olarak kilisenin kültürel tutuculuğundan şikâyetçiydiler.[319] Özellikle 1878 yılında yazılan ve *Pederler Öğretisi* [*Patriki Didaskalia*] olarak bilinen risale bu dönemde kilisenin Osmanlı yanlısı tavrını ortaya koyması açısından önemlidir. Bu metnin resmi olarak Kudüs Patriği tarafından yazıldığı söylense de yaygın kanı, risalenin İstanbul Patriği Gregorios tarafından yazıldığı şeklindeydi.[320] Risalede, Korais ve Rigas gibi ulusal önderleri çileden çıkaran ifadeler özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun Tanrı tarafından Ortodokslara bahşedilmiş bir nimet olduğu anlamına gelen bölümlerdi.[321] Korais'in buna cevabı gecikmedi; Osmanlı'nın yönetimi altındaki bütün Yunanlara seslenen ve dini duyguları incitmemeye özen gösteren *Kardeşlik Öğretisi* [*Adelfiki Didaskalia*] adındaki karşı öğretiyi yazarak özgürlüğü ve demokrasiyi savundu.[322] Bu metnin Yunan aydınları arasındaki ruhban karşıtlığını daha da görünür kıldığı söylenebilir.[323] Kilise aynı zamanda kültürel tutuculuğuyla aydınlanmanın önünde bir engel olarak görülmekteydi. Korais'e göre Yunanlar Batı Avrupalıların eğitim seviyesine yükseldiklerinde özgürlük kaçınılmaz olacaktı; dolayısıyla, kilisenin eğitim ve kültürel meselelerdeki tutucu tavrı ruhban-karşıtı görüşleri besliyordu. Clogg, on

---

(Britain: Variorum, 1996), 257-276.

[319] A.g.m., 258.

[320] A.g.m., 260.

[321] Bu risalenin Türkçeye tam çevirisi için bkz. Herkül Millas, *a.g.e.*, 263-272.

[322] Risalenin tam metni için bkz. Millas, *a.g.e.*, 273-291.

[323] Genellikle Türk tarihyazımında Yunan bağımsızlık hareketinin Patrikhane tarafından desteklendiği ya da Yunan milliyetçiliğinin Patrikhane tarafından "kışkırtıldığı" iddia edilse de tarihsel veriler bu argümanı desteklemekten uzaktır. Yunan milliyetçiliği ve patrikhane arasındaki ideolojik ayrılık için bkz. Paschalis M. Kitromilidis, "'Imagined Communities' and the Origins of the National Question in the Balkans," *European History Quarterly* 19 (1989): 149-192.

sekizinci yüzyılın sonu ve on dokuzuncu yüzyılın başında Batı Aydınlanması karşıtı bir literatürün kilise öncülüğünde dolaşıma sokulduğundan, kilisenin öncülük ettiği kitap sansürleme ve kitap yakma olaylarından, "dünyanın güneş etrafında döndüğünü" söyleyen Ayvalık Akademisi'ndeki bir öğretmenin kilise tarafından aforoz edildiğinden söz etmektedir.[324] Kilise bu dönemde Eski Yunan felsefesi ve medeniyetine yönelen ilgiyi de dinsizliğe ve ateizme yönelme olarak değerlendirmekteydi. Elbette çoğunluğu entelektüeller arasında yapılan bu tartışmaların halk nezdinde ne derece dolaşımda olduğu ve ne kertede karşılık bulduğu şüphelidir ancak Clogg, halk içindeki ruhban-karşıtlığını farklı toplumsal nedenlere dayandırır. Bunların başında millet sisteminin bir gereği olarak kilise otoritesinin yalnızca dinsel değil, sivilleri ilgilendiren idari ve hukuksal yönünün de olması ve bu uygulamaların bazı Rum çevrelerde hoşnutsuzluk yaratmasıdır. Clogg, kiliseye karşı hoşnutsuzluğun diğer nedeni olarak da kilisenin Ortodoks cemaat üzerindeki ekonomik dayatmalarını ve parayla kurduğu ilişkinin ruhban sınıfını yozlaştırmasını gösterir.[325] Yazar, bütün bu kilise merkezli eleştirilerine rağmen Korais gibi aydınlanmacıların din eleştirisinin "dinsizlik" ya da "inançsızlık" olarak değerlendirilmemesi gerektiğini de belirtmektedir.

Clogg'un çizdiği çerçeveden *Temaşa-i Dünya*'ya baktığımızda, anlatıdaki ruhban karşıtı söylemin genellikle cahil ve "paragöz" din adamları tiplemeleriyle karşımıza çıktığını görüyoruz. Para karşılığında her türlü hileye ve aldatmacaya başvurabilecekleri gözlemlenen bu kişiler hak etmedikleri yerlerde görev yaparak hem genel bir yönetim acziyetini ele verirler hem de din ile batıl inançları birbirine karıştırarak yazara göne cehaletlerini ortaya koyarlar. Anlatıdaki temel

---

[324] Clogg, "Anti-Clericalism in Pre-Independence Greece c.1750-1820)," 265.

[325] A.g.m., 270.

sorunsallardan biri olarak karşımıza çıkan gayrımeşru evlilikler meselesi de yazara göre kiliselerin etkin bir biçimde kayıt tutmamasından kaynaklanmaktadır. Burada daha etkin bir vaftiz kayıt sistemini öneren yazar, merkeziyetçi bir anlayışla bütün kayıtların aynı merkezden yönetilmesini önerir (207-208). Clogg'un, sözünü ettiği biçimde *Temaşa-i Dünya*'daki hukuki meselelerin sıklığı göz önünde bulundurulduğunda ruhban karşıtlığının, gündelik hayatın işleyişine ve karşılaşılan sorunlara çözüm üretemeyen bir yapının eleştirisi olarak su yüzüne çıktığı görülmektedir.

Temaşa-i Dünya'da yalnızca genel anlamıyla ruhban sınıfı eleştirilmez, bazı noktalarda patrikhane ve patrikhane mensupları da doğrudan eleştirinin hedefi haline getirilir.[326] Örneğin Favini, Patrik vekili Ayios Megas'ı kendisini tımarhaneye gönderdiği için şikâyet eder:

> [B]eni salahiyeti olmadığı takdirde tımarhaneye göndererek, namusumu çak ve sıhhatimi ifsat eden Ayios Megas aleyhinde mufassal bir protestonâme tertip birle, Fransa elçihanesine tasdik ettirerek, ol asırda Reis Efendi tabir olunan Hariciye müşiri marifeti ile Rum Patrikhanesinden yüz bin kuruş tazmin ve tarziye talep eyledik. (94)

Başka bir patrik vekili, Megas Protosingelos ise kayırılarak hak etmediği bir konuma getirildiği için eleştirilir:

> Efendi mumaileyh ancak yiğirmi beş yaşında bir torlak delikanlı olup, henüz mesnedin iktizasını öğrenmemiş olduğu takdirde bir metropolitin iltiması ile protosingelos olmuş imiş. Ne hikmettir ki, bazı defa umur-ı politikada olduğu misilli, hususu ile umur-u diniyede mesnet için elyak âdem aramayup, âdem için mesnet ararlar, halbuki, bu kaide ol makamın harabiyetini müntic olur ise de neticesini tefekkür eden nadirattan bulunur. (213)

[326] Stefo Benlisoy, özellikle 1860'lı yıllarda *Anatoli* gazetesinin Metropolitleri ve Anadolu'daki diğer din adamlarını adaletsiz ve ahlâksız davranışları nedeniyle sert eleştirilere tabi tuttuğunu belirtmektedir. Bkz. Stefo Benlisoy, "Education in the Turcophone Orthodox Communities of Anatolia During the Nineteenth Century" (Doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2010), 193-194.

Ayrıca cemaat içerisinde muteber, bir grup Anadolulu Hıristiyanın, itirazları sonucunda patrikhanenin bazı kararlarından caydırıldığından övgüyle söz edilir (209).

Doğrudan patrikhaneyi hedef alan bu eleştirilerin tezin birinci bölümünde ortaya konan patrikhane ile Karamanlı cemaati arasındaki gergin ilişkiyi açık ettiği söylenebilir.

Daha önce belirtildiği gibi, özellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Anadolulu Hıristiyanların dini kimlikleri ve mensubiyeti Türkçe konuşmalarından ötürü sorgulanmaya başlanmış, bu durum kimi zaman söz konusu cemaat ve patrikhane arasında özellikle Karamanlıca yayınlar üzerinden görünür olan bir gerginliğe dönüşmüştü. Misailidis'in gazetesi *Anatoli*'nin tam da *Temaşa-i Dünya*'nın yayımlandığı 1870'li yıllarda bu meselenin önemli sözcülerinden biri olduğu daha önce belirtilmişti. Bu noktada, romandaki *anti-klerikal* söylemin Yunan aydınlanması dışında Karamanlı kimliği ile ilişkili sınıfsal ve toplumsal bağlamı da dikkate alınmalıdır.

Misailidis'in dine ilişkin söyleminde en dikkat çekici nokta ise dinsel cehaletin karşısında "okul"u ve "eğitim"i bir panzehir olarak konumlandırmasıdır. Yazara göre, "okul" aslen kiliseden ayrılmaması gereken bir kurumdur[327] hatta kimi zaman kiliseden de üstün tutulmalıdır. "Anadolu'nun zevaline sebep olan bir hal daha var ki, Ekklisiayı sholiondan [mektepten] ayırırlar…Sholion olmayan bir beldede on ekklisia olmuş olsa kâr eylemez." (270) Buradaki cehalet vurgusunun Yunan aydınlanma ideolojisiyle ve on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı aydınları

[327] *Anatoli* gazetesinde de kilise ve okul "beden ve ruh" gibi birbirinden ayrılmayan bir ikiliye benzetilmiştir ve gazete, Anadolu'daki cemaati tıpkı kiliseleri inşa ve tamir ettirdikleri gibi yeni okullar açmaya davet eder (193); eğitimin gelişmesine katkı sunan din adamlarından ise övgüyle söz eder. Benzer bir övgüye, 1880'li yıllara ait *Anatoli* nüshalarında eğitime verdiği katkılarla II. Abdülhamit mazhar olmaktadır. Bkz. Benlisoy, *a.g.e.*, 193-197.

arasında tartışılmaya başlayan toplumsal olarak bütün "bozuklukların" eğitimle üstesinden gelinebileceğine dair oluşan iyimserlikle de ilişkilidir. Yunan aydınlanma hareketinin önderlerinden Korais'in[328] ve on dokuzuncu yüzyıldaki diğer Osmanlı aydınlarının eğitimle ilgili düşüncelerini hatırlatır bir biçimde[329] Misailidis, Anadolu'daki aydınlanma hareketinin, açılan okulların öncülüğünde oluşacağına inanmaktadır.[330] Aşağıdaki paragrafta, okullar yoluyla insanların sahte din adamlarının daha kolay farkına varacakları ve bir anlamda din alanında yaşanan eğrinin ve doğrunun da okullar sayesinde açığa çıkacağı belirtilmektedir:

> [Ş]ükürler olsun bir müddetten beri Anadolu'nun ekseri beldelerinde sholionlar (okullar) küşad olunmaya başlayıp, halkın gözleri açılmağ ile, bu misilli şeyleri teftiş ve tecessüs etmeye başladıklarından, meşhur derebeyi Köroğlu'nun "Tüfenk icat oldu, mertlik bozuldu" dediği faslınca, Anadolu'da mektepler icad olalıdan beri bazı Allah'tan korkmaz din kavaflarından [sic] boyası açıklamış ve hrisovulon tabir ettikleri tirşe kağıt üzerinde Rum imparatorlarının tasdiknamesi ile makbul olmuş ayia lipsanadan maadası ifadesi kabule şayan görülmediğinden, varan taklit keşişlerden ayia lipsanalarını tasdik eder hrisovulonlar teftiş etmeye başlayışın, hoşabın yağı kesilmiş." (52-53)

Yunan Aydınlanma düşüncesinin ruhban sınıfı karşıtlığı her ne kadar "dinsizlik"e ya da "ateizm"e doğrudan işaret etmese de bu ideolojinin dine mesafeli bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Oysa ki, Misalidis'in anlatıcısı Favini'ye göre din ve bilim

---

[328] Catherine Koumarianou, "The Contribution of the Intelligentia towards the Greek Indepence Movement, 1798-1821", *The Struggle for Greek Independence* içinde, ed. Richard Clogg (London and Basingstoke: The Macmillan Press, 1973), 67-86.

[329] Benjamin C. Fortna, *Imperial Classroom: Islam, the State and Education in the Late Ottoman Empire* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2000). Aynı bağlamda, on dokuzuncu yüzyıl Ermeni modernleşmesinde eğitim kurumlarının etkisi için bkz. Akşin Somel, "Osmanlı Ermenilerinde Kültür Modernleşmesi, Cemaat Okulları ve Abdülhamid Rejimi," *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 245 (Bahar 2007): 71-92.

[330] Misailidis, tezin birinci bölümünde sözü edilen *O Erotomanis Haciaslanis* oyununda da Hacıaslanis karakteri üzerinden eğitimde modern yöntemlere karşı çıkan Anadolulu hemşehrilerini eleştirmektedir. Bkz. Balta, "Turkish-Speaking Anatolian Christian Types," 79.

arasında herhangi bir çatışma söz konusu değildir[331]; hatta "ilim" Tanrının varlığının bir ispatı ve göstergesidir, doğadaki her şey Tanrı'nın buyruğu üzerine yaratılmıştır:

> [N]im âlimler (…) tövbeler olsun, Allahın işlerine dahi bahane bulmaya cüret eder. Meselâ, tahta kehlesi, bit, pire, akrep, yılan, çıyan, sıçan, siyah osurgan, bambul ve buna mümasil mahlukat faydasız bir şey olduğu takdirde, Allah bunları niçin halk etmeye kalkışır. Zevzek paşalı bilmez ki, Hak-Teâlâ Hazretlerinin filden karıncaya değin alâ ve edna mahlûkatı ve çınar ağacından zufa otuna varıncayadeğin kâffe-i eşcar ve hububatı halk eylemesinde birer maksad-ı azime vardır. (268-269)

Bu noktada Misailidis'in aydınlanmacı Ansiklopedistleri izleyerek giriştiği bir tür "Resimli Ansiklopedi" projesi olan *Tevarihat-ı Mütelevvin* başlıklı çalışması oldukça anlamlıdır.[332] Çeşitli konularda ve türlerde makalelerin yer aldığı ve Yunanca ve Karamanlıca açıklamaların kimi zaman aynı sayfada verildiği bu çalışmanın sunumu ve önsözü yazarın din-bilim ilişkisine dair düşüncelerini ortaya koyması açısından kayda değerdir. Misailidis, fasikülün kapağında çalışmasının içeriğini şöyle sunar: "Mesela tabiat-ı insaniye, ve hayvanat ve nebadate mahsus olan hal-i keyfiyetlerin, ve vakit ihdas, ve gün begün feyz bulmakde olan fenn-i marifet ve sanatların kitabıdır." "Dibace"de ise ansiklopedisinin nesnesi olan varlıkları "Hak Teâla hazretleri"nin Adem'i yaratmasıyla ve Adem'in bütün varlıkları isimlendirmesiyle açıklar.[333] Doğabilimi, Hıristiyan varlıkbilimiyle uzlaştıran bu görüş aslında on

---

[331] Stefo Benlisoy, Benjamin Fortna'nın çalışmasından hareketle Abdülhamid dönemi eğitim anlayışının benzer bir hibrit yapıda olduğunu, seküler ve dini-ahlâki motivasyonların iç içeliğini ve genellikle düşünülenin aksine bu anlayışın dönemin Batı Avrupa eğitim sistemiyle de koşut olduğunu belirtmektedir. Bkz. Benlisoy, *a.g.e.*, 215. Bu konuda ayrıca bkz. Fortna, *a.g.e.*, 369-393.

[332] Evangelinos Misailidis, *Tevarihat-ı Mütelevvi,* c. 1 (Konstantiniyye: Lazaridis Basmahanesi,1851). Kataloglara göre yalnızca tek bir cildi yayımlanmış olan bu çalışmaya Misailidis, *Temaşa-i Dünya*'da bir dipnotta referans vermektedir (340). Şayet tamamlanamadıysa, bu eser, Orhan Pamuk'un *Sessiz Ev* romanının ansiklopedist karakteri Selahattin Darvinoğlu'nun bitmeyen ansiklopedisini akla getiriyor.

[333] "Hak Teâla, Hazreti Ademi, cennet-i Adinde (edem) turapden ve Hazreti Havvayı anın böğründen halk ittikde, mahlukat olarak filden karıncaya, ve nebadat olarak ulu ağaçdan zufa otuna varıncaya dek küllüsünün hükmüni ve kaffe-i dünyanın tedabirini zir-i destlerine tevciye buyurup, anleri tarafından vükela eylemiş olduğu ecilden, hazreti Adem hevade uçan, deryada yüzen, karada gezen mahlukatın ecnası ve toprakda biten nebadatın envaine göre isimler tahsis idüp her birinin tabiat-ı mahsuselerinin tecessüsina mecbur olarak ve fikir ve ferasetine feyiz buldurarak, ona göre cihanı tedabir etmede olur idi." Bkz. Misailidis, *Tevarihat-ı Mütelevvi*, 3.

dokuzuncu yüzyıl Osmanlı düşüncesinin pek de yabancı olmadığı bir algılama biçimiydi. Özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Tanzimat bürokrasisine bir muhalefet hareketi olarak şekillenen Yeni Osmanlılar grubuna mensup aydınlar için bilim, İslam'la herhangi bir karşıtlık içerisinde konumlandırılmıyor, bilakis iki alan arasında bir uyumluluk öngörülüyordu.

Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* adlı incelemesinde, Şinasi'yi biraz dışarıda tutarak Namık Kemal, Mustafa Fazıl Paşa, Ali Suavi gibi aydınların düşüncelerinde dini referansların çok önemli olduğunu ve bu aydınların, Batı medeniyetinin meşrutiyet, akılcılık, bilim vb. kazanımlarına eklemlenme isteklerini İslam'la meşrulaştırdıklarını belirtmektedir.[334] Örneğin, Mardin'e göre Namık Kemal, *Renan Müdafaanamesi*'nde "İslam inancında hiçbir şeyin pozitif ilimlerin ve matematiğin çalışılmasını yasaklamadığı" tezini savunmuştur. Kemal'e göre, "Avrupa medeniyeti, başlangıçta İslam dünyasında icat edilmiş olan ve daha sonra Avrupalılar tarafından geliştirilen birçok müesseseyi içine almaktaydı." Mustafa Fazıl Paşa politika konusundaki seküler yaklaşımını dini referanslarla doğrulamaya çalışmış, Ali Suavi ise "İslam hukukunun, anonim şirketler ve fabrikalar gibi modern dünyada gelişen yeni ekonomik ve sosyal müesseselerin her çeşidiyle başa çıkmaya çok elverişli olduğunu" ifade etmiştir.[335] Misailidis'in ölümü üzerinde yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla sağlığında yazarı Osmanlı gazeteciliğinin önemli bir figürü olarak telakki eden Ahmet Mithat da din ve bilimi uzlaştırma çabası içindedir. Ahmet Hamdi Tanpınar'a göre yazar, yeni öğrendiği Avrupa ilmi ve felsefe tarihi ile "dinî akideler"i, pozitivist felsefeyle İslami esasları

---

[334] Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998).

[335] *A.g.e.*, 359-410.

birleştirmeye çalışmaktadır.[336] Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda, Beşir Fuat ve Ahmet Rıza gibi bazı "tutarlı" pozitivistlerin dışında, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlısında, bilim meselesinin büyük ölçüde dini olumsuzlamayan, hatta dini bilimin temeline oturtan referanslarla ele alındığı söylenebilir.[337]

Osmanlı Müslüman entelektüelleri için dinle bilimi uzlaştırma çabasının, Batı'nın kazanımlarını Osmanlı Devleti'nin kurumlarında uygulama ve çoğunluğu Müslüman olan bir kamuoyu nezdinde meşrulaştırma kaygısından ileri geldiği söylenebilir. Misailidis içinse din ve Ortodoksluk inancı Yunan aydınlanmacılığının dine mesafeli yaklaşımından farklı olarak kimliğinin temel yapıtaşlarından biriydi. Bunun en önemli nedeninin, Misailidis'in ait olduğu Hıristiyan cemaatin Türkofon olmalarından dolayı bir anomali olarak algılanmaları ve "millet-i Rum"a dâhil olabilmek için dine tutunmaları olabilir. On dokuzuncu yüzyılda "ulus" olmanın temel taşlarından ikisi olan "din ve dil" birlikteliğinin Anadolulu Türkofonlar için aksayan bir ayağı olan "dil", dini kimliğin öne çıkarılmasıyla ikame edilmeye çalışılmıştır. *Temaşa-i Dünya*'daki açık ruhban karşıtı söyleme rağmen dinin, kimliği belirleyici özelliği ve romanda bu kimliğe sahip çıkılmasının gerekliliğine ilişkin vurgu bunun bir göstergesidir.

Favini romanda, Anadolu Hıristiyanları olarak her türlü baskıya rağmen kimliklerini muhafaza ettiklerini söyler. Alıntıya dikkatli bakıldığında "dini kimliğin" "milliyet"ten önce zikredildiği görülmektedir:

> Şimdi Anadolu Rumları da bu özrü mü arz edecekler? Yani evet, bizler de atik Yunanların hafidi idik ve her halde onların tarikine hareket etmek efkâr ve emelinde idik, ancak asırlarla başımıza gelen felâket bizi kendi halimize

---

[336] Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1956), 437.

[337] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1998); Murtaza Korlaelçi, "Pozitivist Düşüncenin İthali", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, ed. Mehmet Ö. Alkan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 214-222.

> bıraktı mı, yine şükürler olsun *ayınımızı bari zayi etmedik ve milliyetimiz de* mevcuttur ve eğerçi bize vaki olan felaket ve serinceme ve rencide başka bir milletin başına gelmiş olsa idi, her halde müstakilen *tebdil-i âyin* ve *milliyet* edeceğine şekk-ü şüphe olamaz idi diyecekler. (266; vurgu bana ait)

Yine başka bir alıntıda anlatıcı aynı vurguyu yapmaktadır: "Anadolu Rumlarının başına gelen felâket hiçbir *milletin* başına gelmemiş iken yine *ayinlerinde* ve *milliyetlerinde* devam eylediler, âferin, sad âferin!" (266) Bu alıntıda da "din" ve "milliyet" birbirine bağlı, birbirinden ayrı düşünülemeyecek bir "ikili" olarak sunulmaktadır. Buradaki vurgunun daha çok din üzerinde olduğu ve dinin elden gitmesiyle kaybedilecek bir milliyete işaret edildiği söylenebilir. Böylece asıl belirleyici olanın "din" olduğu bir kez daha vurgulanmış olur.[338]

Bu noktada, daha önce ayrıntılandırıldığı gibi Misailidis'in, kurduğu Anatoli matbaasıyla Karamanlıca dini kitap üretiminde çok önemli bir isim olduğunu da hatırlamak gerekir. Öte yandan, Misailidis'in, gerek yayınlarında gerekse *Temaşa-i Dünya*'da "mümin" bir Hıristiyan olarak yazarken bile kullandığı dini jargon, İslam kültüründen oldukça etkilenmiş bir dili yansıtmaktadır:[339] "Vasiyetim olsun atalara ki, hiçbir vakitte evlâtlarını *namazdan* ve niyazdan dûr etmesinler, zira evlatlar bu tarik ile *Allah*'a olan *farzı* kendileri ile atalarına olan farzı ve diğer insaniyete medyun oldukları farzı idrak edebilecekleridir." (63; vurgu bana ait) Bu açıdan

---

[338] Haris Eksertzoglou, *Osmanlı'da Cemiyetler ve Rum Cemaati* adlı incelemesinde, cemiyet raporlarının ulusal ve dinsel düzeyler arasındaki ilişkinin bir aradılığını ortaya koyduğunu belirtmektedir. Özellikle taşrada gündelik hayat kilise etrafında yapılanmaya devam ediyordu. Dini etken artzamanlılığı ve geleneği temsil ederken, ulusal olan eşzamanlılığı temsil ediyordu. Söz konusu olan, iki farklı değerler sisteminin, iki farklı bağlılık düzeyinin bir aradalığıdır. Cemiyetin eğitim komisyonunun raporlarının incelenmesi, dini ve ulusal olanı, eşzamanlı işleyişlerinin yol açtığı akışkanlık içerisinde dikkate alan karmaşık kendini ve ötekini tanımlama sürecinin bir aynasını oluşturur. Bkz. Eksertzoglou, *a.g.e.*, 72.

[339] Karamanlıca dini terminoloji üzerine bir sunum için bkz. Johann Strauss, "La Terminologie religiuse en Karamanlı: origines et sources," (III. International Workshop of Karamanlidika Studies atölye çalışmasında sunulan bildiri, Nevşehir, 2 Kasım 2013).

romanda geçen “iki kelise arasında bînamaz gibi” (57) deyimi yazarın konumunu anlatması açısından tipik bir örnektir.

Temaşa-i Dünya’nın sonunda, Favini’nin okurlara “ibadullah” yani “Allah’ın kulları” olarak seslenmesi ve romanın Favini’nin “Amin, sümme Amin!!!” sözleriyle bitmesi romana atfedilen dinsel mesajı vurgulaması açısından önemlidir:

> İşte, ey İbadullah, şu dâr-ı dünyanın temaşagâh-ı âleminde sergüzeştim bu olup, dünyanın her lezzetinden tattım ve her gûna felaketine katlandım, anladım ki hepisi de boş imiş ve hazret-i Solomon kavlince fani kâffesinde faniler fanisi (Mateotis mateotiton ta panta mateotis) imiş, fakat bir şey boş ve fani değil, o da mağdurine elden ve dilden gelen iyiliği diriğ etmemektir. Dünyada zerre kadar iyilik ettim ise, dağ kadar ecrini çektim ve şunun farkında olabildim ki, insanın mazarratı cehalet ve başlıca selamet köşesi, her hususta sabrı elden bırakmayıp *Allah yakınına* muhabbet etmek ve diyanetçe itikat dürüstlüğü ve cemi-i vakitte ibadetle şükründen hâli olmamak ve *familya* arasında mümkün mertebe muhabbetle, *evlatların hüsn-ü terbiye* ve her hususta hakkaniyet-i tamme ile tavr-u hareket etmektir. Ve bunları benden sonra gelenlere övüt nasihat ederim. Hemen *Cenab-ı Hak şeriyet-i müstakimesini* dünyaya irsal edüp, şu Temaşa-i âlemde cefakeşleri zalim cefakâran cevrinden ve cehalet zulmetinden halas eylesin! Amin sümme Amin!!! (641)

Misailidis, burada da İslami bir jargonla Favini üzerinden okurlarına iletmek istediği mesajı yinelemektedir. Bu mesaj yazarın dini kimliği merkeze alan genel ideolojisiyle örtüşmektedir. Ayrıca roman boyunca oradan oraya savrulan, din, kimlik ve isim değiştirmek zorunda kalan, haksızlıklara uğrayan ve bu çerçevede mağdur olanlara yardım etmeye çalışan Favini’nin son kertede yıllardır peşinde koştuğu kadınla evlenmesi, ondan bir çocuğu olması ve Osmanlı başkentindeki bir köyde sakin bir hayatı seçmesi, her şeye rağmen geleneksel olana vurgu yapmaktadır. Dinin metnin söylemine hâkim olan konumu Evangelia Balta’nın daha önce alıntılan çalışmasıyla da koşutluk sergilemektedir. Balta, söz konusu makalesinde Karamanlıca kitapların önsözlerinden yola çıkarak yaptığı

incelemesinde Karamanlı kimliğindeki başat unsurun din olduğundan söz etmektedir.[340]

Polipathis ise romanın sonunda Atina'da yaşamayı seçen Favini'nin "Yaşasın Millet! Yaşasın Kral" nidalarıyla sonlanır.[341] Burada Favini'nin açık bir tercihi söz konusudur. Yeni kurulan Yunan Krallığı'nın başkentinde yaşamak ve Yunan ulusunun bir ferdi olmak. Her iki Favini'nin yeni doğan oğullarına verdikleri isim de bu açıdan manidardır: *Temaşa-i Dünya*'nın Favinisi oğluna dedesinin ismi olan Vassilaki'yi vermiş, *Polipathis*'te ise Favini oğlunu Kostantinos olarak adlandırmıştır. Pinelopi Stathi, bu tercihi her iki yazarın farklı ideolojileriyle ilişkilendirir. Vasilaki, hem Favini'nin dedesinin ismi hem de Bizans ve Kilise babalarıyla ilişkilendirilebilecek bir isimdir. Dolayısıyla hem geleneğe hem de Hıristiyanlık inancına gönderme yapar. Paleologos'un karakteri ise Konstantinos ismiyle İstanbul'un yeniden fethini çağrıştırmaktadır.[342] İstanbul'un Osmanlılar tarafından fethi sırasındaki son Bizans İmparatoru'nun Konstantinos Paleologos olduğu düşünülürse bu yorum akla yakın gelmektedir. *Polipathis*'in yazarı Grigorios Paleologos, 1844 yılında Yunan Krallığı'nın resmi ideolojisi olacak olan Megali İdea'ya giden yolda[343] ülke içindeki milliyetçi atmosferden etkilenerek romanı bu şekilde noktalamış da olabilir. Her iki romanın kapanışları anlamsal dönüştürme bağlamında bir sonraki bölümde ayrıca ele alınacaktır.

---

[340] Evangelia Balta, "Anadolu Türkofon Hıristiyan Ortodoksların Ulusal Bilinçlerini Araştırmaya Yarayan Bir Kaynak Olarak Karamanlıca Kitapların Önsözleri," *Tarih ve Toplum* 13, sayı 74 (Şubat 1990): 82-84.

[341] "Zito to Etnos! Zito o Vasileus!" Bkz. Paleologos, *a.g.e.*, 244.

[342] Stathi, "Oi Peripeties tou Polipatous tou Grigorou Palailogou," 138-139.

[343] *Megali İdea*, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bütün Yunanları tek bir Yunan devleti çatısı altında toplamayı ifade eden irredentist bir görüştü. İlk kez 1844 yılında mecliste Ioannis Kolettis tarafından resmen dillendirilmiştir. Bkz. Richard Clogg, "The Greek Millet," *Christians and Jews In the Ottoman Empire* içinde, ed. Benjamin Braude ve Bernard Lewis (New York ve London: Holmes and Meier Publishers, 1982), 185-208.

Yunan Bağımsızlığı'na Karşı "Tanzimatçı" Olmak

Temaşa-i Dünya'nın son bölümlerinde, Tanzimat reformlarıyla gerçekleşen kazanımlara yapılan vurgu ve "Tanzimat lezzetini almayan" Yunanlar ve Yunan Krallığı'na karşı kullanılan mesafeli söylem Misailidis'in *Polipathis*'i dönüşüme uğrattığı önemli noktalardan bir diğeridir. Özellikle anlatıda *Megali İdea* ideolojisinin bir parçası olan "İstanbul'un yeniden fethi" düşüncesinin bir "divanelik" olarak değerlendirilmesi dikkat çekicidir. Favini, *Temaşa-i Dünya*'da arkadaşı Stefano'ya şunları söyler:

> Yunanlılar istiklâliyete nail oluşun, bir nal bulup da işimiz üç nal ile bir ata kaldı diyen misilli bir de *İstanbul'u zapt ider isek artık işimiz bitmiştir divaneliğine* duçar olmuşlar. Güya külahçılık idi. Dittin yün oldu, attın keçe, sivrildin külah oldu, bir de şedit kanunları görüp nizam tahtına alındılar ise, evvelki nizamsızlıklarını derhatır ederek, ilahi Fatma kara sağlığıyla atma, pamuk dursa bundan iyi idi fehvasınca, Farao esirliğinden kurtularak çölde bıldırcın yiyen Yahudilerin mısır soğanını arzuladıkları misilli, esirliğimiz bundan iyi idi demeye başlamışlar, ayıp getirmez, çünkü nizamatın lezzetini tatmadıklarından ve Tanzimatın muhassenatını bilmediklerinden, bilmiş olsalar elbette de bu efkârda bulunmazlar idi. (…) Elbette, *Yunanlar da Tanzimatın lezzetini alsalar, serbestiyetin kadr-ü kıymetini de tanırlar*. Bu da vakitlere muhtaçdır" (630; vurgu bana ait).

Burada eleştirinin ötesinde, alaycı bir ton da söz konusudur. Favini, bu yorumuyla neredeyse Edward Said'in deyişiyle "emperyal kibir"[344] taşıyan bir imparatorluk söyleminin mağruriyeti içinden konuşmaktadır. *Polipathis*'te yer almayan bu söylemde yeni kurulan Yunanistan, yazarın gözünde çok da muteber bir konumda değildir, hatta henüz olgunluğa erişmeden kurallardan sıkılan ve bazı "divanelikler" peşinde koşan biri gibi düşünülmektedir. Yazara göre, Tanzimat, Yunanistan'ın söz konusu yönetim sıkıntıları giderecek önemli bir değer olarak sunulmaktadır.

---

[344] Said'in ortaya attığı "emperyal kibir" kavramı için bkz. Edward Said, "Rule by the Blind: Imperial Arrogance and the Vile Stereotyping of the Arabs," *Counterpunch*, 21 Temmuz 2003, 20 Şubat 2014 tarihinde erişim sağlandı, http://www.counterpunch.org/2003/07/21/imperial-arrogance-and-the-vile-stereotyping-of-arabs/

İlginç bir biçimde, *Polipathis*'te metin içinde olmasa da, metnin dışına taşan ve benzer bir konuda Paleologos'un görüşlerini açık eden bir dipnot söz konusudur. Bir Osmanlı Paşasının yanında tercüman olarak göreve başlayan ve kısa süre sonra kendini rüşvet çarkının içinde bulan Favini'nin bu konuda yaptığı aracılıklardan söz edilirken bir dipnotla şu düşüncelere yer verilir:

> Bu türden istismarlar büyük ölçüde Sultan Mahmut zamanında azaldı, hatta genç Sultan'ın söz verdiği yasaların ilanıyla daha da azalacak ve belki de ortadan kalkacak. Sultan Abdülmecit, babasının yenilikçi izinden gitmekle kalmıyor, Avrupalı ve Hıristiyan güçlerin taklit etmesi gereken örneklere imza atıyor. İnsanlığın ilerlemesinden yana olan herkes bu kanunların uygulanmasını ümit eder. Bundan kimse değil Osmanlı Devleti yararlanacak. Şu da belirtilmeli ki, Osmanlıların, eğitim eksikliği nedeniyle pek çok önyargı ve kusuru olmasına rağmen, birçok Hıristiyan milletten dostluklarında daha dürüst ve işlerinde daha düzgünler. (104)

Paleologos'un bu dipnottaki söyleminde dikkati çeken, yazarın bir "Osmanlı" olarak değil, dışarıdan bir gözlemci gibi bu yorumlarda bulunmasıdır. Romanın 1839 yılında yayımlandığı düşünülürse sözünü ettiği gelişmeler Gülhane Hatt-ı Hümayunu'yla başlayan Tanzimat reformlarıdır. Henüz dönemsel olarak Tanzimat'ın başında bulunduğundan muhtemelen ileride daha da artacak olan bu olumlu görüşler romanda çok fazla dile getirilmez. Gelişmeleri olumlu bulur ancak bu yorumları çok da metnine dâhil etmez.[345]

Temaşa-i Dünya'da ise bu türden övgüler metnin dışında değil, metne içkindir. Favini (Misailidis'in gölgesinde) aynı bölümde yine Tanzimat'a gönderme yaparak şu yorumda bulunur:

> O asırda ise yeniçerilerin sebebini arayan soran olmadığından, öyle bir hale varmış, öksürsen dahi ceza-i nakdisi var idi, şükürler olsun Tanzimat-ı Hayriye tesisinden beri kaffe-i su-i hal ve harekat eksilmekte, yevmiye islahat-ı lazime icra olmakta olmağ ile, elyevm Türkiye nizamatı Evropa nizamatına tefevvuk eyledi desem hilaf söylemem. (504)

---

[345] Paleologos her ne kadar söz konusu dipnotta Osmanlı'dan övgüyle söz ediyorsa da 1824 yılında İngilizceye çevirdiği N. S. Pikkolos tarafından yazılan *Demosthenes'in Ölümü* adlı tragedya eserinin önsözünde Müslümanlarla ilgili sert ifadelerde bulunmuştur. Bkz. Tziovas, *a.g.e.*, 72.

Misailidis için yalnızca Tanzimat sonrası reformlar değil genel olarak Türk kültürü ve İslamiyet, olumlu taraflarıyla övgüye değer unsurlardır. *Polipathis*'te önceleri Osmanlı'ya karşı Rus ordusunda görev alan Favini, biraz da Ruslara karşı kazanan tarafın Türkler olduğunu görerek Türk tarafına geçmeye karar verir (83). *Temaşa-i Dünya*'da ise aynı durum, anlatıcıya İslamiyeti ve Türkleri övmek için bir vesile görevi görür:

> Ve hatta, Türkler Moskovlar'dan daha merhametli olduklarından ve onların ordusundan firar edebileceğim kabil olduğundan, oraya iltica eyledim. Filvaki, Türklere merhamet ve sahavet Hazreti Abraam'dan miras kalmıştır. Ve her kasaba ve şehirde ocakzadelerinin birer misafir odası olup, gelene gidene ikrâm ettikleri şöyle dursun, karyelerde dahi ehl-i hayratları nısf-ı leylde, kış kıyamet gününde gelen misafirleri milliyet tefrik etmeksizin, bizzat Peygamber gelmiş gibi kabul ederler. (492).

Bu bölümün devamında Hz. Musa ile ilgili bir hikâye anlatılır; İslam'da yer alan fitre ibadetinin toplumsal yararlarından söz edilerek medeniyetiyle övünen "Evropa"da insanlığın "paralı olmaya" indirgendiğinden söz edilir:

> İslamlar millet tefrik etmeksizin her gelen misafire aynı üzere taam da tertip ederler ve bir adem cebinde 5 parası olmadığı takdirde kaffe-i Türkiye'yi sefa-i hatırla seyahat edebilirler. Evropa'da ise parasız on adım atmanın ihtimali yoktur ve insanın acından nasıl ölür idüğini seyr ü temaşa ederler" (494).

Bu sözler "Yaşasın Türkiye!" ile sonlandırılır.[346] Misailidis'in aynı zihniyetini açık eden bir diğer örnek ise Favini'nin Napoli'de başından geçenlere ilişkin getirdiği yorumdur. Favini, Napoli'de İslam, Protestan ve Yahudi arkadaşlarıyla gezerken zorla bir asker onların bir ikonaya secde etmelerini ister ve onlara vurur. Bunun üzerine Favini şöyle söyler: "Bu sırada Neapoli'ye vardığımıza lanet okuyarak Türkiye'nin müsaade-i diniyesini derhatır etmekle, "Binler Yaşa Türkiye" deyüp o seyirden vaz geçtik [sic]." (562)

---

[346] *Temaşa-i Dünya*'da Misailidis'in *Polipathis*'ten yararlandığı bölümler dışında "Türkiye" kelimesi geçmez. Bu kullanımda *Polipathis*'ten etkilendiği söylenebilir.

Tanzimat ve Osmanlı övgüsünün yanı sıra *Temaşa-i Dünya*'da bazı Müslüman karakterlerin Hıristiyanlar aleyhinde söyledikleri sözlerin de kaldırıldığı görülmektedir. Favini, Müslüman olduktan sonra gittiği kahvede; afyon tiryakisi, derviş ve mollanın sohbetine şahit olur. Genel olarak Avrupalılaşma üzerine olan sohbet *Polipathis* ve *Temaşa-i Dünya*'da neredeyse aynıdır. Molla, "Evropa usulünü tahsil edelim derken, kendi usulümüzü şaşırmakla elyevm, ne tekmil Türk, ne tekmil Evropalı sayılırız" (502) der. Bu noktada, Misailidis, tiryakinin *Polipathis*'te söylediği "Osmanlılar gece gündüz peygamberlerine yeryüzünden Hıristiyanların temizlenmesi için dua etmeliler" (102) cümlesini ilginç bir şekilde dönüştürerek söz konusu "temizlenmeyi" belki de kendince daha "meşru" bir alana taşır ve erkek okurların da üzerinde uzlaşacağını düşünerek hakareti kadınlara yönlendirir: "başlarını ve göğüslerini halka gösteren", "cümle ile serbest konuşan" ve "temaşalarda [theatrolarda] erkekler ile karagözlük müşahede eden" "Frenk karılarına" atfen "Allah vücutlarını kaldırsın da, biz de rahat edelim" der; kahvedeki herkes "Amin, sümme Amin!" diye karşılık verir (502). Yine aynı şekilde *Polipathis*'te yer alan Emir'in (*Emiris*) şu sözü, karakterin kendisiyle birlikte Misailidis tarafından yok sayılmıştır: "Sultan, bir kelimesiyle yüzlerce askerine Hıristiyanları boğmasını emredebilir."(102)

Dimitri Tziovas, on dokuzuncu yüzyılda Yunanca yazılmış ilk romanlar üzerine yaptığı incelemede *Polipathis*'in Favini'sini, Osmanlı hâkimiyetindeki kafası karışık bir Rum'dan Yunan ulus kimliğine evrilen bir birey olarak değerlendirir ve *Polipathis*'i de ulusal alegori bağlamında okuyarak romanın ayrı ayrı bölümlerinin Osmanlı'yı, Helenseverliği ve son olarak Yunan devletini sembolize ettiğinden söz eder.[347] Tezin bir sonraki bölümünde ele alacağımız gibi romanın sonlarında Favini,

[347] Dimitris Tziovas, *The Other Self: Selfhood and Society in Modern Greek Fiction* (Lanham: Lexington Books, 2003), 70-82.

Atina'ya yerleşmeye karar verdikten sonra bu göndermeler iyice yoğunlaşır ve roman "Yaşasın Millet! Yaşasın Kral!" nidalarıyla sona erer (244).

Bu noktada Misailidis'in *Polipathis*'teki en dikkat çekici anlamsal dönüştürmelerinin Yunan bağımsızlık hareketine ilişkin olduğu söylenebilir. Paleologos tarafından metnin birçok yerine yerleştirilmiş ayrıntılar, Misailidis tarafından hem çıkartılmış hem de bazı bölümlerde yerlerine Tanzimat kazanımlarına dair yeni ayrıntılar eklenmiştir. Söz konusu değişiklikler Misailidis'in kimlik algılamasına dair önemli ipuçları vermektedir.

Polipathis'te Yunan Bağımsızlık Hareketi'ne[348] ve Helenseverliğe (*Philhelenism*) yapılan atıflar özellikle Favini'nin İngiltere ve Fransa gezilerinde öne çıkmaktadır. Bu bölümlerde Yunan bağımsızlık hareketinin temel motivasyonlarından biri olan Helenseverliğe yapılan doğrudan göndermelerin yanı sıra Helensever görünen kişilerin aslında ne denli bilgisiz oldukları da vurgulanır. Söz konusu durumun tipik bir örneği İngiltere'de Favini St. Paul kilisesini ziyaret ederken yaşanır. Bu bölüm bazı önemli ayrıntılar dışında her iki metinde neredeyse aynıdır. Favini, kilisedeyken iki İngiliz onun hangi milletten olduğuna dair bahse girerler ve yanına gelip sorarlar. Her iki metinde de Favini, Devlet-i Aliye'de -*Polipathis*'te "Türkiye" olarak geçmektedir (180)- dünyaya gelmiş bir Yunanlı olduğunu söyler (585). İngilizlerin gördüğü ilk Yunan Favini'dir; bu nedenle onu soru yağmuruna tutarlar. *Temaşa-i Dünya*'da ise bazı sorular ve açıklamalar eksik bırakılmıştır. Örneğin İngiliz, Favini'nin Türkiye'de doğduğu halde nasıl Yunan

[348] Bu kavram metinde "*Elliniki Epanastasis*" şeklinde geçmektedir. "*Epanastasi*" kelimesi Yunancada "devrim, inkılap, darbe, ihtilal, isyan, ayaklanma, başkaldırma" anlamlarındadır. Tezde her iki yazarın özgün kullanımına sadık kalınacaktır; gerekli olduğu yerlerde ise- daha nesnel bir ifade olarak- 1821'de gerçekleşen olaylar "Yunan Bağımsızlık Hareketi" olarak adlandırılacaktır. Osmanlı/Türk tarihyazımında ise bu olay büyük ölçüde "Yunan ayaklanması" olarak geçer. Y. Hakan Erdem, Ahmet Cevdet Paşa tarihinde söz konusu olaylar için "karmaşa, karışıklık" anlamlarına gelen "Rum Fetreti" ifadesinin kullanıldığını belirtir. Erdem, herhangi bir Yunan'ın bu olayı "Yunan Devrimi" olarak adlandıracağını söylemektedir. Bkz. Y. Hakan Erdem, *Tarih-Lenk* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 38-39.

olduğunu bir türlü anlayamaz. Favini, Yunanlarla Türklerin tıpkı İngilizler ve İskoçyalılar gibi olduklarını, dilleri ve göreneklerinin benzer yalnızca dinlerinin farklılaştığını, İskoçyalıların İngilizlere isyan ettiği gibi şimdi Yunanların Türklere başkaldırdığını belirtir (181). Bir diğer İngiliz'in sorusu ise Korint ve Trapoliçe'deki parlamentoların "Yunan devrimi"ni (*Elliniki Epanastasis*) kabul edip etmediğidir (181). Favini, bu türden soruları o zaman yeni patlak vermiş olan "Yunan devrimi"ne bağlar ve "bağımsızlığımızın coşkusu aydınlanmış milletler, özellikle de gençler arasında çok yaygındı" biçiminde konuşur (181). Ancak bir yandan da bu soruların onların bilgisizliğinden kaynaklandığını düşünür.

Favini, Fransa'da da aynı ilgiyle karşılanmıştır. Missolonghi kuşatması üzerine yazdığı tiyatro oyunu Fransa'da büyük beğeni toplayan Favini, bir *prima donna* tarafından yemeğe davet edilir. Davette, Favini'ye Yunanlıların sürekli Osmanlıları yenip yenemeyeceği ve bu durumda devrimin mutlu sonla bitip bitmeyeceği sorulur (208). *Temaşa-i Dünya*'da ise bu soru "Türkler ile olan kavganızı neden bıraktınız?" (607) şekline dönüşmüştür. Favini ise düşmandan daha az olduklarını ve Avusturyalılar onları rahat bıraksalar çoktan Osmanlıları yenmiş olacaklarını söyler. "Yunan devrimi"nin geçtiği diğer cümlelerin de Misailidis tarafından metinden çıkarıldığı (227, 229, 230, 234) ya da bir biçimde değiştirildiği görülür. Ancak yazarın bu tutarlı davranışını bozan bir örnek de mevcuttur. Stefanos şöyle der: "Evvel emirde âsilerin sergerdesi meşhur İpsilanti Bey'in maiyetinde hizmet ettim. Kayserili meşhur Hacı Hıristo Kanar oğlu ve Permatalı Murad Daskalos oğlu nam iki cesur Anadolulu birlikte çok kavgalara girdik" (627). Burada Misailidis'in Karamanlı okurun "gururunu okşayacak" bir ayrıntıyı metne iliştirdiği gözden kaçmaz.

Yazarın, Yunan bağımsızlığına çoğu zaman Osmanlı yönetici sınıfının penceresinden baktığı görülmektedir. Örneğin, Favini, kolera nedeniyle kaçtığı Büyükada'da bir gün arkadaşı Stefanos'a rastlar ve onun başından geçenleri dinler. Bu kısım *Polipathis*'in ilk bölümünde "Arkadaşım Stefanos'un Hikâyesi" olarak Stefanos'un ağzından anlatılmaktadır (39-41). Her iki metinde Stefanos, Tepedelenli Ali Paşa'nın himayesinde tanık olduğu zulümleri, işkenceleri ve sürgünleri anlatırken, *Temaşa-i Dünya*'da söylem birden değişir ve Favini şunları söyler: "Meğer dekbaz Yunanlar kendi iplerini boyamak ve Devlet-i Aliye'nin boyunduruğundan kurtulmak için Yunanistan'ı sana teslim edeceğüz deyü Ali Paşa'yı Devlet-i Aliye aleyhine asiliğe teşvik-u tahrik etmişler imiş" (447). Yazar bununla da yetinmez ve yine Stefanos'u aslında Favini'nin söyleminden aşina olduğumuz bir biçimde şu şekilde konuşturur: "Hak yerini bulacak, Ali Paşa her ne ki etti ise, ecrini buldu, bu kadar fukara ve zuafaya ettiği zulm-u taadiyi bertaraf edelim, kendi veli nimeti olan hükümdarına âsi olmuş idi, elbette encamı iyi netice vermiyecek idi. Resul Petros kavlince her hükümet Allahtan geldiğinden, itaat etmek lazım gelir, hükümdarına itaat etmeyen Allaha asidir." (447) *Temaşa-i Dünya*'yı yayına hazırlayanların açıklamasına göre Ermiş Petrus'un birinci mektubundan alınan bu ifadeyle, bir anlamda Misailidis, Stefanos üzerinden milliyetçi bir başkaldırıyı, dini bir referansla olumsuzlamaktadır. Oysaki Stefanos, metnin başka bir yerinde yukarıda da alıntılandığı gibi, "âsilerin sergerdesi meşhur İpsilanti Bey'in maiyetinde" (627) hizmet ettiğini söyleyecektir.

Misailidis'in *Polipathis*'te yer alan çoğu söylemi ve ayrıntıyı yeniden üretmesine rağmen özellikle Yunan bağımsızlık hareketi konusunda temkinli bir dil kullandığı dikkati çekmektedir. Bunun sadece muhtemel bir Osmanlı baskısından kaynaklandığını ileri sürmek doğru olmaz. Eğer bu şekilde kurgulamış olsaydı,

yalnızca “sakıncalı” olarak düşündüğü içeriği ortadan kaldırmakla yetinir ve Tanzimat kazanımlarını gündeme getirmezdi. Ancak roman boyunca Tanzimat reformları ve bu reformlarla gayrimüslimlerin kazandığı ya da Misailidis’in kazandığına inandığı müktesebat tekrar eden baskın bir söylemi oluşturmaktadır. Tezin ilerleyen bölümlerinde de söz edileceği gibi, anlatıdaki güçlü adaletsizlik vurgusunun yanında bir o kadar güçlü olan umut ve değişime dair söylem büyük ölçüde Misailidis’in Tanzimat’la birlikte başlayan gelişmelere duyduğu inançtan ileri geliyordu. *Temaşa-i Dünya*’nın yazılma anıyla da ilişkili olan bu durum, 1839’da yayımlanan *Polipathis*’te küçük bir dipnotla belirtildiği gibi romanın yazıldığı dönemde henüz nüve halindedir.

Elbette, Misailidis’in yeni kurulan Yunan devletine ilgisiz kaldığını ya da Yunan bağımsızlığını küçümsediğini söylemek aşırı bir yorum olacaktır. Nitekim, Yunan bağımsızlık hareketine katılan Anadolu Hıristiyanlarından söz etmesi bu bağlamda çok anlamlıdır. Ancak bütün bu olup biteni, Paleologos gibi “içeriden biri” gibi değil, daha çok emperyal bir devletin öznesi, bir Osmanlı vatandaşı gibi yorumlamaktadır. Örneğin, yukarıda bahsedildiği gibi yeni kurulan Yunan devletindeki kanunlara alışamayan Yunanları emperyal bir söylemle eleştirir. Bu tavır, romanında Müslüman karakterlere Hıristiyanlarla ilgili hakaretamiz sözler söyletmemesiyle de koşutluk sergilemektedir. Belki de Karamanlı okurların dini duygularını rencide etmeme isteğinden de kaynaklanan bu tavır nedeniyle, *Polipathis*’ten söz konusu bölümleri ayıklar.

Sonuç olarak, Genette’in kavramını hatırlayacak olursak *Temaşa-i Dünya*’da ideolojik dönüşümün önemli bir ayağının; *Polipathis*’te olumlanan Yunan Devrimi’yle ilgili bölümlerin Misailidis tarafından çıkarılması ve bunların yerine

Osmanlı ve Tanzimat kazanımlarına yapılan övgünün[349] alması olduğunu söyleyebiliriz.

Osmanlı'da Rum, Helen ya da Grek Olmak

Bu dönüşümün diğer ayaklarından birini ise *Polipathis*'te geçen özellikle kimliğe ve dile dair kavramlar oluşturmaktadır. Yunancada ulus isminin tanımlanması ve bu tanımın özellikle dille olan ilişkisi oldukça problematik bir alana işaret etmektedir.[350] Bu nedenle *Polipathis*'te özellikle "Rum", "Helen" (Yunan)[351] ya da "Grek" sözcüklerinden hangisinin tercih edildiği ya da dile ilişkin Rumca, Yunanca veya Grekçe gibi hepsi ideolojik anlamda yüklü tanımlardan hangisine başvurulduğu ve bu kavramların *Temaşa-i Dünya*'da nasıl dönüştürüldüğü, Misailidis'in ideolojisini anlamlandırmak açısından önemlidir. Bu kavramların hem Yunan ulus kimliğinin inşasında farklı dönemlerde farklı içeriklerle kullanılmaları, hem de aynı kavramlara

---

[349] Vangelis Kechriotis, "The Greeks of Izmir at the End of the Empire" başlıklı doktora tezinde 1908 sonrasında oluşan yeni politik dönemle birlikte Osmanlı Rumlarının siyasette yer alma biçimlerinde geldikleri bölgelerin ya da ait oldukları tebaanın etkili olduğunu belirtmektedir. Örneğin Emmanouil Emmanouilidis ve Sokratis Solomonidis gibi etkili iki politik figür Kapadokya kökenli Karamanlılar olarak 1908 sonrasında Misailidis'i hatırlatacak bir biçimde Osmanlıcı bir tavır almış ve bu nedenden ötürü İzmirli Rumlar tarafından yoğun eleştirilere maruz kalmışlardır. Bkz. Vangelis Konstantinos Kechriotis, "The Greeks of Izmir at the end of the Empire" (Doktora Tezi, Leiden Üniversitesi, 2005). Ayrıca bkz. Vangelis Kechriotis, "On the Margins of National Historiography: The Greek *İttihatçı* Emmanouil Emmanouilidis- Opportunist or Ottoman Patriot, *Untold Histories of the Middle East* içinde, ed. Amy Singer, Christoph K. Neumann ve Selçuk Akşin Somel (Routledge: London and New York, 2011), 124-142.

[350] Herkül Millas, *Yunan Ulusunun Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006).

[351] Türkçede "Yunan" olarak ifade edilen bu sözcük tezde Paleologos'un özgün ifadesini belirtmek için Helen olarak kullanılmaktadır. Herkül Millas Yunan sözcüğü konusunda şu açıklamaları yapar: "Yunan sözcüğü önce Persler'in ve sonra Araplar'ın ve genel olarak İslam dünyasının Antik Yunanlar'a ve sonra çağdaş Yunanlılar'a verdikleri isimdi. Yunanlılar 'İyonya' sözcüğünden türetilmiş olan 'Yunan' sözcüğünü tarih içinde (hiç olmazsa geniş bir halk topluluğunu kapsayacak biçimde) hiç kullanmamışlardır. Eski Yunanlılar kendilerine 'Hellen' derlerdi ve ortak bir dil ve ortak tanrıları paylaşan bir topluluk bilinci taşırlardı." Bkz. Millas, *a.g.e.*, 44.

on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı Rumları tarafından farklı anlamlar atfedilmesi, Misailidis'in bu konudaki tercihini daha da önemli kılmaktadır.

Paleologos'un metin boyunca en sık kullandığı sözcüklerden biri "Helen"dir (*Ellin*). Favini, Osmanlı topraklarında, İstanbul'da ya da İstanbul dışında karşılaştığı kimseleri ayırt etmeksizin Helen olarak adlandırır. Bunun tek istisnası romanın başında Favini'nin annesinin ebeveynlerinden Grekler (*Graikoi*) olarak söz etmesidir (11). Özellikle yukarıda sözü edilen İngiltere ve Fransa ziyaretleri sırasında karşılaştığı kişiler tarafından Favini'ye "nereli" olduğunun sorulması üzerine "Helen" cevabını vermesi dikkat çekicidir (180). Favini'nin yakın arkadaşı Stefanos, bir Helene hizmet eder ve onun sayesinde Helenleşmek ister (40), yine başka bir Helenist (*Ellinisti*) tarafından eğitim görür (40). Favini, İstanbul'da girdiği tımarhanede kendi kendine konuşan bir Helen tüccarı anlatır (89); yine aynı yerde iki Helen daha görür. Bükreş'ten ayrılarak, Galazi'ye geldiğinde Yunan devletine ait bir Helen gemisine biner (67). Favini, ulus mitlerinin Paris'te popüler olması üzerine anneannesinden duyduğu Helen mitlerini (*mithous Ellinikous*) kaleme alır ve bu sayede ünlenir. Ayrıca metinde Eski Yunanlar da "Eski Helenler" (*oi paleoi Ellines*) olarak tanımlanmaktadır (38). Buna benzer örnekler çoğaltılabilir ancak burada önemli olan Favini'nin ister Osmanlı topraklarında isterse yeni kurulan Yunan devletinde olsun, tutarlı biçimde en başta kendini ve karşılaştığı karakterleri Helen olarak tanımlamasıdır. Romanın bu tez boyunca sıkça alıntılanan bir bölümü olan Favini'nin İngiltere'de St. Paul kilisesinde karşılaştığı İngilizlere söylediği söz de bu bağlamda önemlidir. Favini, eski ve yeni Helenler arasında bir fark bulunmadığını hepsinin aynı milletten (*ethnos*) olduğunu belirtir (180). Böylelikle, tezin birinci bölümünde de ortaya konulduğu gibi, yazarın Yunan ulus kimliğinin inşasında önemli bir bileşen olan eski ve yeni Yunanların aynı ulusa ait olduğunu öne süren

argümanı benimsediği söylenebilir. Bu bağlamda *Polipathis*'te geçen bir diğer kavram ise Helen soyudur (*Ellenikon genos*) (182).

Sia Anagnostopoulou, "*ethnos*" (millet), *genos* (Hıristiyan Ortodoks "soyu") ve "millet" terimlerinin Yunan tarihyazımında anahtar kelimeler olarak kullanıldığından söz etmektedir. Çoğunlukla "Yunan", "kurtarılmamış/rehine" (*unredeemed*), "Ortodoks", hatta "Panhelenik" sıfatlarıyla birlikte kullanılan bu kelimeler Yunan tarihyazımında çok çeşitli biçimlerde yorumlanmış ve bu yorumlama biçimleri Yunan ulusunun tarihinin farklı perspektiflerle yazılmasına yol açmıştır. Bu okuma biçimleri Yunan bağlamında ulus ve din ilişkisi, Ortodoks dininin Yunanlılığın garantisi olup olmadığı, Yunan ulusunun tarihsel olarak Yunan Ortodoks ulusu olup olmadığı gibi sorulara da farklı yanıtlar verilmesini gündeme getirmiştir. Anagnostopoulou, anılan terimlerin tarihselliğinin ancak Yunan ve Osmanlı devletleriyle Fener Patrikhanesi'nin birer etkili faktör olarak dikkate alınarak ortaya konabileceğini vurgular.[352]

Yazara göre, bu terimler, her şeyden önce, geç on dokuzuncu yüzyıl içerisinde, sabit, değişmez, belirgin anlamları da içermemektedir ve tek başına Yunan ulusunun tarihi bağlamında da anlamlandırılamazlar. Adı geçen terimleri; ulusal gerçekliklerin ve milliyetçi-irredentist görüşlerin oluşum evresinde birbirine bağlı ve karmaşık ilişkiler ağının oluşturduğu çokanlamlı kavramlar olarak değerlendirmek gerekir.[353]

---

[352] Elif Bayraktar Tellan, benzer bir yaklaşımla yazdığı doktora tezinde İstanbul Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin on sekizinci yüzyıl ortasında Osmanlı toplumunun ekonomik ve sosyal gelişmeleri sonucunda bir takım değişiklikler geçirdiğini, sonuçta "patrikhanenin statik bir varlık olmaktan çok imparatorluk başkentinde Osmanlı toplumunun finansal ve sosyal ağlarıyla ilişki içinde olan aktif bir özne olarak" ortaya çıktığını belirtmektedir. Bkz. Elif Bayraktar Tellan, "The Patriarch and the Sultan: The Struggle for Authority and the Quest for Order in Eighteenth Century Ottoman Empire" (Doktora tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2011).

[353] Sia Anagnastopoulou, "The terms Millet, Genos, Ethnos, Oikoumenikotita, Alytrotismos in Greek Historiography," *The Passage From The Ottoman Empire to the Nation States (A Long and Difficult Process: the Greek Case)* içinde (İstanbul: The Isis Press, 2004), 37-38.

Örneğin, Patrikhane bir referans noktası alınarak Osmanlı İmparatorluğu çerçevesinden *ethnos*'a statik ve verili bir biçimde bakıldığında, belli bir ulusun politik varlığını değil, din ile tanımlanmış Rum milletini ifade etmektedir ya da aynı bakışa göre, patrikhane hakkında önemli çalışmaları bulunan Manouil Gedeon iki tür *etnos/genos* algılamasına dikkat çeker. Bir tarafta Osmanlı politik otoritesinden gücünü alan Fener Patrikhanesi'ne bağlı bir Osmanlı-Ortodoks Rum *genos/ethnosu,* diğer tarafta ise Yunan devletiyle ilişkili "kurtarılmamış/rehine" (*unredeemed*) Yunan *genos/ethnosu*.[354] Ancak, Anagnostopoulou'ya göre, Tanzimat reformlarının, sekülerleşmenin ve iktidarın meşruiyetine duyulan ihtiyacın şekillendirdiği on dokuzuncu yüzyılın Osmanlı devletinde, bu tanımlamalar da farklılaşmaktadır. Osmanlı ve Yunan tarihyazımlarıyla yakından ilişkili bu meseleleri ele almak bu tezin amaçlarını aşıyor ancak burada önemli olan her iki romanda geçen söz konusu terimleri ve Yunan, Rum, Osmanlı, Türk gibi kimliğe ilişkin adlandırmaları yukarıda çizilen bakış açısını dikkate alarak yorumlamak ve bu adlandırmaları sabit, değişmez ve üzerinde uzlaşılmış kavramlar olarak değerlendirmemektir.

Dolayısıyla, her iki yazarın, Paleologos ve Misailidis'in, söz konusu terimlere hangi anlamları atfettikleri, bunları hangi bağlamda ve hangi coğrafyalarda (Osmanlı, Yunan, Anadolu) dile getirdikleri önem kazanmaktadır. *Polipathis*'te ulusun "Helen" olarak adlandırılmasının yanı sıra konuşulan dilden de *Ellinika* yani Yunanca olarak söz edilir. Favini'nin küçükken okulda öğrendiği dil Yunancadır (11), doktorlar birbirleriyle Yunanca (29), tımarhanede gördüğü iki Helen ise birbirleriyle eski Yunanca (*palia Elliniki glossa*) konuşurlar (89).

Temaşa-i Dünya'da ise Misailidis'in yukarıda söz konusu edilen Helen tabirini iki farklı biçime Rum ya da Yunan/Yunanlı sözcüklerine dönüştürerek farklı

[354] *A.g.e.*, 40.

bağlamlarda kullandığı görülmektedir. Öncelikle *Temaşa-i Dünya*'nın Favinisi, yukarıda Grek olarak bahsedilen annesinin atalarını Rum olarak tanımlar (25); Usta Yorgi'nin babası bir Rum kızla nikâhlanır (241), yeniçerilerin ettiği zulümler arasında bıçağı denemek için Rum kesmek de vardır (218). Rum olmak aynı zamanda dinin belirleyici olduğu millet sisteminin de bir parçası olmaktır. Favini bunu şu şekilde ifade eder: "hiçbir vakitte ne Ermeni Rum ve ne de Rum Ermeni olabilir. Kezalik, Yahudi de, siyah arabı yumakla ağartmanın ihtimali var ise, milliyetin de tebdili asandır. Mezhepçe mesela, ruhaniyet birliği olabilir, ancak milliyetin karışması mümkün olur mevaddan değildir" (115). Burada Osmanlı millet sistemi[355] olarak bilinen Ermeni, Yahudi ve Rum dini cemaatlerinin zikredilmesi dikkat çekicidir. Nitekim, Favini mezhep değiştirmek zorunda kalıp Katolik olarak vaftiz edildiğinde Papa, onun Rumluktan kurtulduğuna sevinmiştir (515). Buradaki "Rumluğu" Ortodoksluk olarak da okumak mümkündür.

"Yunan" ya da "Yunanlı" tanımlamalarının ise Misailidis tarafından büyük ölçüde Yunan devletiyle ilişkilendirilerek kullanıldığı görülmektedir. Örneğin "dekbaz Yunanlar kendi iplerini boyamak ve Devlet-i Aliye'nin boyunduruğundan kurtulmak için Yunanistan'ı sana teslim edeceğüz deyü Ali Paşa'yı Devlet-i Aliye aleyhine asiliğe teşvik-u tahrik etmişler"dir (447). Özellikle, Favini'nin Atina'da bulunduğu bölüm, yeni kurulan Yunan devleti ve Yunanlar üzerine ifadelerle doludur. Bunun dışında, Favini, yolda bulduğu mektupta okuduklarının ne olduğunu görmek için gece Fener'de Yunan gemicileri bekler (297), Bükreş'ten bir Yunan

[355] Osmanlı millet sistemine ilişkin literatürün eleştirel bir özeti için bkz. Bayraktar Tellan, "The Patriarch and the Sultan," 1-14. Ayrıca bkz. Benjamin Braude, "The Strange History of the Millet System," *The Great Ottoman-Turkish Civilization,* c.2. içinde (Ankara: Yeni Türkiye, 2000); Paraskevas Konortas, "From *Taife* to *Millet*: Ottoman Terms for the Ottoman Greek Orthodox Community," *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy, and Society in the Nineteenth Century* içinde, ed. Dimitri Gondicas ve Charles Issawi (Princeton: Princeton University Press, 1999), 169-179; Macit M. Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek* (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2004); Halil İnalcık,"The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans," *Essays in Ottoman History* içinde, ed. Halil İnalcık (İstanbul: Eren, 1998), 195-223.

gemisine binerek İstanbul'a gider. Örneğin yukarıda da söz edildiği gibi *Polipathis*'te Yanya'da bir Helen'e hizmet eden ve onun sayesinde Helenleşmek isteyen Stefanos'un (40) sözleri *Temaşa-i Dünya*'da "Hasılı, sen cahilsin deyü ücretimi de vermeksizin yol verdiler ise, artık bir Yunanlı yanında hizmetçi olmaya mecbur oldum" (445) cümlesinde olduğu gibi Helen'den "Yunanlı"ya dönüştürülmüştür.

Bununla birlikte *Polipathis*'teki bazı ifadelerin bazı durumlarda Misailidis tarafından aynen tekrarlandığı görülmektedir. Örneğin *Polipathis*'teki Eski Helen, *Temaşa-i Dünya*'da "atik Yunan" olarak ifadesini bulmaktadır. Yine ilginç bir biçimde Favini, yukarıda sözü edilen St. Paul Kilisesi alıntısında olduğu gibi kendisinin Yunanlı olduğunu ifade eder ve İngiliz ve Fransızların Helenseverlikle ilgili sohbetlerinde yine *Polipathis*'teki gibi Yunan milletine göndermeler söz konusudur. Hatta, *Temaşa-i Dünya*'nın Favinisi, Fransızların, "Yunan milletini zatında mevcut gördüklerini" belirtir (606).

Dil açısından baktığımızda ise Anthi Karra'nın da dikkati çektiği gibi[356] *Polipathis*'te bulunmayan bölümlerde Misailidis'in Rumca, Rumice ya da Rumi lisanı tabirlerini kullandığı görülmektedir.[357] Yalnızca okuma yazmayı öğrendiği ilk eğitim yıllarından söz ederken, Favini Yunani lisanı tahsil ettiğini (35), bir yerde de *Polipathis* söylemine benzer bir biçimde hocalarının *Ellinika*dan nefret ettirdiklerinden (45) bahsediyor[358]. Özellikle eğitim söz konusu olduğunda Yunanice ya da *Ellinika* terimlerinin kullanılması, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı Rum

---

[356] Karra, a.g.m., 207.

[357] Favini, Misailidis'in doğduğu yer olan Kula'dan geçerken burada konuşulan dilin "bozuk Rumca lisanı" olduğundan söz eder (182). Türkçenin "bozuk Rumca" olarak ifadesi için bkz. "*Temaşa-i Dünya*'nın Dili" bölümü.

[358] Misailidis *Mekteb-ul Fünun-ı Meşriki'*de yazdığı bir yazıda Yunanca ve Rumcadan farklı diller olarak söz etmektedir. Değerli taşların açıklamalarını yaparken şöyle yazar: "Yakut, Yunanice Anthraks, Rumice Ruvini denir" (25). Bkz. "Ey Muhib Gayretkeşlerimiz!" *Mekteb-ul Fünun-ı Meşriki*, 20 Eylül 1849.

okullarında ağırlığını hissettirmeye başlayan Atina merkezli eğitim programından kaynaklanıyor olabilir. Benzer bir gözlemi, on dokuzuncu yüzyılda yayımlanan Karamanlıca kitapların önsözlerinden hareketle Evangelia Balta da yapmaktadır. Balta, özellikle 1864-1925 arasındaki yayınların önsözlerinde Yunan kelimesine rastlamadığını buna karşın etnik olarak Rum milletinden söz edildiğini belirtmektedir. Yunan ve benzer ifadeler –Yunani lisanı vb- ise ancak dile ilişkin olarak söz konusudur.[359]

Her iki metindeki bu farklılığı yorumlamak için on sekizinci yüzyıldan itibaren bu kavramların değişen ve dönüşen anlamlarına kısaca bakmak yerinde olacaktır. Peter Mackridge, *Language and National Identity in Greece 1766-1976* (*Yunanistan'da Dil ve Ulusal Kimlik 1766-1976*) başlıklı çalışmasında, Yunanlar kendilerini üç farklı biçimde adlandırdıklarından on sekizinci yüzyıldan itibaren Yunan kimliğinin gelişiminin karmaşık bir hal aldığını belirtmektedir.[360] Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra imparatorluğun tek başkenti olan İstanbul'da, imparatorlar kendilerine ve tebaalarına "*Romaioi*" (Romalı) diyorlardı, konuşulan dil ise *romaika* (Rumca) olarak adlandırılıyordu. Böylece, Osmanlı dönemi boyunca *Romaios* (Türkçe ifadesiyle Rum) terimi, dil ve coğrafya fark etmeksizin (Ulahlar, Arnavutlar ve Bulgarlar'ı da kapsayacak biçimde) Osmanlı İmparatorluğu'nun Hıristiyan Ortodoks özneleri için kullanılır oldu. *Graikos* ise Yunanistan dışında yaşayan Yunanlar tarafından kullanılıyordu. Eski Yunanca kökenli bu terim, *Graecus* olarak Latinceye geçti ve oradan da Avrupa dillerinde kullanılmaya başlandı. Örneğin, Yunan aydınlanmasının mimarlarından Adamantios

[359] Evangelia Balta, "Gerci Rum Isek de Rumca bilmez Türkçe Söyleriz," 40.

[360] Mackridge, *a.g.e.*, 48. Ayrıca bkz. Millas, *a.g.e.*

Korais, Bizans ve Ortodoks Hıristiyanlık geleneğini hatırlattığı için Rum yerine Graikos'u kullanmayı tercih ediyordu.

Ellin (Helen) tabiri ise İncil'den beri, Doğu Hıristiyanları için Hıristiyan olmayan, yani pagan olanları ifade etmekteydi. Ancak, daha önce ortaya konduğu gibi on yedinci yüzyıldan itibaren Yunanca konuşanların aslında Eski Yunanların torunları oldukları düşüncesi yaygınlaşmaya başlayınca Helen terimini modern Yunanlar kendileri için kullanmaya başladılar. Kendilerini Helen, konuştukları dili ise *Elinika* olarak adlandırmaları modern Yunanları Batı Avrupalıların gözünde prestijli bir konuma taşırken, aynı zamanda, yukarıda kabaca sözü edilen anlamsal karışıklıkları da sona erdirerek onlara yeni bir tarih kazandırıyordu.[361]

Peter Mackridge, geç on sekizinci yüzyıl ile erken on dokuzuncu yüzyıl dönemini Rum *genos*'undan, Helen *ethnos*'una bir geçiş olarak tanımlamaktadır. Yazar, tıpkı Anagnastopoulou gibi, bu dönem içerisinde *genos* ve *ethnos*'un kimi zaman birbirinin yerine kullanıldığını; bu kelimelerin bazen Osmanlı millet sistemine benzer bir dini cemaate, bazen de modern Avrupalı anlamda politik bir topluluğa, ulusa işaret ettiğini belirtmektedir. Sonuç olarak, 1810'lardan itibaren, Helen ve *Ellinika* terimlerinin modern Yunanlar için artan bir kullanımı söz konusudur. Özellikle 1820 sonrasının devrimci anayasalarında, vatandaşlık tanımının yalnızca Helen sözcüğü kullanılarak yapıldığı dikkati çekmektedir.[362]

Yunan bağımsızlık savaşının önemli kahramanlarından biri olan General Makriyannis'in hatıratında kullandığı terimler ise bu tez açısından önem

---

[361] *A.g.e.*, 50-51.

[362] *A.g.e.*, 54.

taşımaktadır. Makriyannis, *Filiki Eterya*'nın[363] bildirgesinde, Türklere karşı silahlı mücadeleyi başlatan Yunanlardan "Helenler" olarak bahsedildiğini, uzakta yaşayan Yunanların ise "Grekler" olarak adlandırıldığını belirtmektedir. Yine benzer biçimde, Rus Çar'ından yardım istenen belgede savaşçılar "Helen" olarak geçmektedir, belgeyi imzalayanlar ise "Grek"tir. Mackridge'e göre bu durum; Helen kelimesinin coğrafi ve kronolojik boyutları olduğunu, bağımsızlık öncesinde ve sırasında Yunan coğrafyasında bulunanların kendilerini Helen olarak isimlendirdiklerini göstermektedir.[364]

Bu açıklamaları göz önünde bulundurduğumuzda Paleologos'un roman boyunca hiçbir biçimde ne kendisi ne de Yunanistan'da karşılaştığı karakterler için Rum tabirini kullanmaması dikkat çekicidir. Bunun yerine, tutarlı bir biçimde Helen (Yunan) ifadesini kullanmaktadır. Yine yazarın *ethnos* ve *genos* gibi terimleri dini bir cemaat anlamında değil onu diğer milletlerden ayıran politik bir özne bağlamında tercih ettiği yukarıda verilen örneklerden anlaşılmaktadır. Favini, hem Osmanlı'nın başkenti İstanbul'da, hem İngiliz ve Fransızların Helenseverlik argümanlarına karşı, hem de Yunanistan'dayken aidiyetini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu noktada, Paleologos'un Favini'sinin yukarıda da belirtildiği gibi on dokuzuncu yüzyılda büyük ölçüde gelişimi tamamlamış olan Helen kimliğini (Yunan) temellük ettiğini ve Osmanlı'yla olan ilişkisinin daha çok dışarıdan bir gözlemci edasında olduğunu söyleyebiliriz. Romandaki mekânsal hâkimiyet de bu durumun bir göstergesi gibidir. Altı kitaptan oluşan *Polipathis*'in yalnızca ilk kitabı ve ikinci kitabın ilk yarısı İstanbul'da geçmektedir.

---

[363] Bu oluşum Türk tarihyazımında yanlış olarak *Etniki Eterya* olarak geçmektedir. Y. Hakan Erdem'e göre çoğu Türk tarihçi *Filiki Eterya*'yı 1814'te kurulmuş bir diğer örgüt olan *Etniki Eterya'*yla karıştırmaktadır. Bkz. Erdem, *a.g.e.*, 104-108.

[364] *A.g.e.*, 55.

Temaşa-i Dünya'da ise Rum tabiri baskın bir rol üstlenmiştir. Misailidis, Paleologos'un roman boyunca kullandığı "Helen"lerin bazılarını "Rum"a bazılarını ise "Yunan" veya "Yunanlı"ya dönüştürmüştür. Dolayısıyla bu iki sözcüğün kendisi için farklı anlamları olduğu söylenebilir. Misailidis'in Favini karakteri için Rum olmak hem bir soy hem de bir dini cemaate ait olmanın göstergesidir. Bu bağlamda, Osmanlı millet sistemi oluşumuna koşut olarak Favini'nin kendisini *Temaşa-i Dünya*'da Osmanlı-Rum cemaatinin bir parçası olarak konumlandırdığı söylenebilir. Helen, yani Yunan olmanın ise, Mackridge'in tespitini kullanacak olursak Misailidis için coğrafi ve kronolojik boyutları olduğu düşünülebilir. Modern Yunanlar onun için şüphe götürmez bir biçimde Eski Yunanların devamıdır. Ancak Yunan olmak, coğrafi olarak Yunanistan'da ya da Avrupa'da bir Avrupalının karşısında olmakla ilişkili gibidir. Bu nedenle belki de tereddüt etmeden onun Favini'si de bir İngilize "Yunanlı" olduğunu söyler. Oysaki Osmanlı'nın başkentinde, İstanbul'da ya da Anadolu'da kendini ve çevresindeki dindaşlarını Rum olarak nitelendirmektedir. (Rum kimliğin yanı sıra Anadolulu olmanın da Misailidis'in söyleminde kurucu bir unsur olduğu daha önceki bölümlerde tartışılmıştı.)

Misailidis'in *Polipathis*'te dönüşüme uğrattığı bir diğer kavram çifti "Osmanlı" ve "Türk"tür. Paleologos'un "Osmanlı" tabirini farklı bağlamlar için kullandığı görülür. Kimi zaman Osmanlı devleti olarak, kimi zaman Osmanlı devletinin bir tebaası olarak[365], bazen de aslında Osmanlı devletinde yaşayan Müslümanları kastederek Osmanlı milletinden (*Othomaniko ethnos*) (27) söz etmektedir. Bu görüşe koşut olarak, Favini'nin Müslüman olması romandaki bir papaz tarafından "Osmanlılaşmak" (*yino Othomanos*) olarak da tabir edilmiştir (99).

[365] Osmanlı'da vatandaşlık kavramının gelişimiyle ilgili tartışmalar için *Toplumsal Tarih*'in "19. yy'dan 20. yy'a Osmanlı'da Vatandaşlık Kavramının Gelişimi" konulu dosyasına bakılabilir. Bkz. *Toplumsal Tarih* 182 (Şubat 2009).

İlginç bir biçimde romanda, İslamlaşmanın bir başka ifadesi ise Türkleşmektir (*Tourkismos*[366]*)*(99). Peter Mackridge, çalışmasında verdiği bir dipnotta, "Türkleşme"nin Yunan aydınlanmasının önemli figürlerinden Rigas Velestinlis'in 1797 yılındaki *Yeni Politik Yönetim* adlı çalışmasında bu kavramı Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi bir din olarak kullandığını belirtmektedir. Yine aynı şekilde İngilizcedeki *Turcism* (Türklük) sözcüğünün İslam'a gönderme yaptığını ve 1566 sonrasında bu anlamıyla kullanıldığını belirtmektedir. Fransızcada da benzer bir kullanım söz konusudur.[367] Paleologos'un da Yunancada Velestinlis'in başlattığı bu geleneği devam ettirdiği söylenebilir. Bununla birlikte, *Polipathis*'te Türk ve Türkiye sözcükleri de sıkça kullanılır.

Her ne kadar Osmanlı bir devlet olarak zikredilirse de, örneğin veba Osmanlı'nın değil Türkiye'nin başkentini vurur (*tin protevousan tis Tourkias*) (27), Osmanlı değil Türk mahkemelerinde rüşvet vermek kolaydır (24), Rus ordusu Osmanlı'yla savaşır ancak Favini, Türk tarafına geçmek ister (83), Türkiye'de genellikle Osmanlı kadınları (*Othomanidas*) ile Hıristiyanların ilişkileri ölümle sonlandırılır (100), Favini Türkiye'de doğduğunu belirtir (180).

Bu ifadelerden Paleologos için Osmanlı ve Türk olmanın büyük ölçüde aynı kimliğe işaret ettiği sonuca varabiliriz çünkü her iki terimi de birbirinin yerine kullanıyor gibidir. Bu iki kavramı birbirine bağlayan ise Müslümanlıktır. Paleologos, her ne kadar Osmanlı topraklarında doğmuş bir Rum olsa da muhtemelen kendini bir Osmanlı olarak tanımlamıyordu; bu nedenle bu kavramları daha çok dışarıdan bir gözlemci gibi ya da Yunan devletinin bir vatandaşı gibi kullanmaktadır. Oysaki

[366] "Tourkevo" (Türkleşmek) fiilinden türetilmiş "Türklüğüm" anlamında.

[367] Mackridge, *a.g.e.*, 49.

Misailidis'in bu iki kelimeyi farklı bağlamlarda kullanmasından ve yaptığı değişikliklerden bu konuda bazı hassasiyetleri olduğunu anlıyoruz.

Bu bağlamdaki en önemli değiştirmelerden biri Osmanlı-Rus savaşı sırasında[368] Favini'nin de içinde bulunduğu geminin Ruslar tarafından Osmanlı bandıralı olduğu için alıkonulduğu bölümde yaşanır. *Polipathis*'te Favini Rusların kendilerini "Osmanlı ve kâfir" (*Othomanous kai apistous*) (70) zannettiklerini söyler; *Temaşa-i Dünya*'da ise Misailidis, bu ifadeyi "cümlemizi Türk zannettiler" olarak değiştirir (478). Alıntının tamamı şöyledir:

> Naçare durduk ve fırkateyn yakın gelüp gemimizin *Osmanlı* pandierası tahtında olduğunu öğrendi ise (…) Ve elbisemiz sebebine cümlemizi Türk zannettiklerinden, bize "Türk prokliat" yani *"Gidi aforoz Türkler"* deyü küfür ve darp ederler ve siyah arpa peksimeti verirler idi, biz onların, onlar bizim dilimizden anlayamadığımızdan, Hıristiyan olanlarımız lisanen anlatmak mümkünsüz olmağ ile, başladık kuyruklu stavroslar çıkarıp, tasfirlerini pus eyledik ise de mahsus yapıyoruz kıyası ile fayda etmeyişin, artık soyunup da kendimizi göstermekle kandırabildik, bu cümle ile Rum olduğumuzu işitip "Grek salyon" yani tuzlanmış Rum diyerek emniyet edemeyüp, bağlarımızı çözmediler. (478; vurgu bana ait)

Bu küçük ama önemli değiştirme nasıl yorumlanmalıdır? Osmanlı ile savaşta olan Rusların Osmanlı bandıralı geminin içindekilere Osmanlı olarak hitap etmeleri makul bir durumdur. Burada Misailidis kendini zaten "Osmanlı" olarak gördüğü için "Bizi Osmanlı zannettiler" ifadesini anlamlı bulmamış olabilir. Dolayısıyla, muhtemelen, bu ifade yerine 'Türk zannettiler' sözünü kullanmıştır. Burada belki de daha önemli olan "aforoz" sözcüğüdür. Ruslar gemidekileri, Misailidis'e göre elbiselerinden dolayı Türk yani Müslüman zannetmişler ve bu nedenle onlara "Gidi aforoz Türkler" diyerek hakaret etmişlerdir.

Yukarıdaki kullanıma benzer bir diğer örnek ise Tunuslu Ağa'yla ilgilidir. Favini, Tunuslu bir ağanın eline düşmüş olarak bulduğu Roksandra'ya *Polipathis*'te

---

[368] *Polipathis*'teki ayrıntılardan bu savaşın muhtemelen 1806-1812 tarihleri arasında yaşanan Osmanlı-Rus savaşı olduğunu anlıyoruz. Eflak ve Boğdan'ın sözü edilen tarihte halen Fener Beyleri tarafından yönetilmesi bu argümanı kuvvetlendirmektedir.

"bu Osmanlının eline nasıl düştün?" diye sorar (218). Misailidis, aynı soruyu "Hangi türlü felaketler sebebine bu Türkün pençesine geçtin?" (615) şeklinde değiştirir. Yine *Temaşa-i Dünya*'da Roksandra, "Türklerin zöğümünce yüzü örtülü olduğu takdirde" Favini'nin huzuruna çıkar (614). Bu noktada, Misailidis, Türklük ve Müslümanlığı bir arada düşünüyor olabilir.[369]

Temaşa-i Dünya'da, Osmanlı yerine daha çok "Devlet-i Aliye"nin kullanıldığı dikkat çekmektedir. Buna karşılık Misailidis, *Polipathis*'te geçen "Türkiye" (*Tourkia*) ifadelerini çoğu zaman aynen kullanır. Bütün bunlara *Polipathis*'te geçen *Konstantinopol* ve *Bizantium* yerine İstanbul; *Stavrodromio* yerine Beyoğlu'nu da eklersek Misailidis'in kelime dağarcının Paleologos'tan ne denli farklı olduğu ortaya çıkmış olacaktır. Bu dağarcık, yukarıda da tartışıldığı gibi Misailidis için Osmanlı ideolojisinin ve kültürünün daha ağır bastığı bir algılamayı açığa çıkartmaktadır.

Yukarıda tartıştığım meselelere genel olarak baktığımızda şunlar söylenebilir: Misailidis, her şeyden önce kendini ve hitap ettiği okur kitlesini, diğer bir deyişle, cemaatini Eski Yunan medeniyetinin "torunları" olarak görmekteydi. Bu düşünce Yunan aydınlanma ideolojisinin ve eski Yunan medeniyetini Batı medeniyetinin beşiği olarak gören Helenseverlerin kavramsallaştırdığı bir düşüncedir ve Yunan Bağımsızlık savaşının sonucu olarak kurulan Yunan Krallığı'nın kurumlarıyla sistematize ettiği "ulus kimlik inşası"nda merkezi bir öneme sahiptir. "Yunan ulus inşası" projesinde belirleyici olan bir diğer özellik ise ulusa mensubiyetin Yunan dili üzerinden kurgulanmasıdır. Bu nedenle, Misailidis'in de mensup olduğu Anadolu'da yaşayan Türkofon Ortodokslar, her ne kadar Hıristiyan Ortodoks olsalar da, özellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Yunan milliyetçi söyleminde bir "anomali" olarak

[369] Peter Mackridge, on dokuzuncu yüzyılda çoğu Osmanlı Ortodoks Hıristiyan için Türklerin bütün Müslümanlara karşılık geldiğini belirtmektedir. Bkz. Mackridge, *a.g.e.*, 48.

görülmüşler; Yunanca bilmemeleri nedeniyle “cahil” ve “medeniyet yoksunu” bir topluluk olarak algılanmışlardır. Bu noktada Misailidis, Yunan milliyetçi söyleminin Türkofon oldukları ve Yunanca bilmedikleri için “makbul” saymadığı Türkofon Anadoluluları Eski Yunan medeniyetine ait kılar ve “Eski Yunan mit”ine Anadolululuk üzerinden eklemlenmeye çalışır. Böylelikle sınıfsal olarak aşağılanan ve “Yunan ulusal kimliği”ne aidiyetleri sorunsallaştırılan Anadolululara, bir anlamda eski Yunan miti üzerinden itibar kazandırmaya çalışır ve Batı medeniyetinin beşiğini “Anadolu” olarak konumlandırır. Ancak bunu yaparken ironik bir biçimde Türkofon Anadoluluları cahil olmakla suçlar ve bir anlamda onları aşağılayan “oryantalist” söylemi yeniden üretmiş olur. Bu bağlamda, romanda “Karamanlılar” kavramına olumlu ve olumsuz özelikler atfedildiği ve bu ifadenin aynı anda ikircikli bir biçimde kullanıldığı sonucuna varılmıştır. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Misailidis’in söyleminin; tam anlamıyla “milliyetçi” olarak nitelendiremeyeceğimiz ancak temel amacı “ulusal bilinci uyandırmak” olan ve Miroslav Hroch’un “vatanseverlik ajitasyonu” olarak kavramsallaştırdığı söylem tarafından şekillendiği iddia edilebilir.

Misailidis’in, Yunan aydınlanmacı söylemine eklemlendiği diğer bir nokta ise din adamlarına ve ruhban sınıfına karşıt tutumudur. Romanda din adamları genellikle cehalet içinde ve para düşkünü olarak resmedilmişlerdir. Yazarın ruhban sınıfına karşı geliştirdiği olumsuz tavırda Karamanlı cemaatinin patrikhane tarafından bazı açılardan dışlanmasının da önemli bir payı olduğu söylenebilir. Öte yandan Misailidis için din, kimliğini belirleyen çok önemli bir faktördür çünkü Türkofon olmaları nedeniyle Yunan ulusçuluğu açısından bir “anomali” olarak algılanan Karamanlıları, Rum cemaatine bağlayan en önemli husus dindir. Karamanlıca dini kitap üretiminde de önemli bir söz sahibi olan Misailidis için din, öte yandan

“aydınlanmacı bir sosla” bulanmıştır. Roman boyunca kilise yerine okul yaptırılması tavsiye edilir; din bilimi dışlayan bir alan değildir, bilakis roman boyunca din, bilimi meşrulaştırmak için kullanılır. Bu anlamda yazarla Yeni Osmanlıların “din algılaması” arasında ilginç bir paralellik söz konusudur.

Sonuç olarak Misailidis’in romanda ortaya koyduğu kimlik söylemine bakıldığında Yunan aydınlanmacı söyleminde önemli bir yeri olan “Eski Yunan miti” ve “ruhban sınıfı karşıtı” söyleme eklemlendiğini görebiliyoruz. Ancak yazar, her iki söylemi de Anadolulu Ortodoks bir Hıristiyan olarak, diğer bir deyişle, sınıfsal konumundan dolayı dönüştürerek temellük etmektedir. Eski Yunan söylemini Anadolululuk kimliği üzerinden sahiplenirken, ruhban karşıtlığını da yeniden üretir; ancak bunu yaparken dini kimliğini dışlamaz hatta dini bilimle ve eğitimle uzlaştırmaya çalışır; iki alanın birbiriyle çelişmediğini düşünür. Son tahlilde, romanın sonunda Favini’nin *Polipathis*’den farklı olarak İstanbul’da kalmayı seçmesi ve oğluna son Bizans Kralı Konstantin’in değil de dedesi Vasil’in adını koyması, hem Hıristiyan geleneğe bir atıf hem de geleneksel kimliğe bir vurgu olarak düşünülebilir. Öte yandan, “mümin” bir Hıristiyan olarak yazarken bile kullandığı jargon İslam kültüründen oldukça etkilenmiş bir dili yansıtmaktadır. Bu açıdan romanda geçen “iki kelise arasında bînamaz” olmak deyimi yazarın konumunu anlatması açısından tipik bir örnektir. Romanın sonlarında, Tanzimat reformlarıyla gerçekleşen kazanımlara yapılan vurgu, *Megali İdea*’ya ve Yunan Krallığına karşı kullanılan mesafeli söylem ve Rum ifadesinin “Grek” ve “Yunan”dan farklı olarak Osmanlı millet sistemine koşut olarak kullanılması, Evangelinos Misailidis’in kimliğinde Anadolu kökenli Hıristiyan bir Osmanlılığın daha baskın olduğunu göstermektedir. Bir sonraki bölümde, Misailidis’in *Polipathis*’te zaman, mekân ve

kapanış üzerinden gerçekleştirdiği dönüşümlerle kimlik meselesindeki ideolojik tavrını bu kez anlatısal unsurlarla nasıl beslediği ortaya konacaktır.

*Temaşa-i Dünya'*da Zaman, Mekân ve Kapanış

Temaşa-i Dünya, Polipathis'i, bir önceki bölümde ortaya konulduğu gibi yalnızca kimlik üzerinden dönüşüme uğratmamıştır. İçerik açısından yukarıda sözü edilen değişimlerin yanı sıra özellikle zaman, mekân ve kapanış gibi anlatı unsurlarını kullanarak da dönüştürmüştür. Yeniçerilerin metin boyunca anakronik bir biçimde varlıklarını devam ettirerek anlatının "kötü adamları" olarak öne çıkmaları Tanzimat kazanımlarını vurgulamak üzere kullanılırken, Misailidis'in *Polipathis*'teki mekânlara Anadolu coğrafyasını da eklemesi kimlik bölümünde sözü edilen Anadolulu Ortodoks Hıristiyan kimliğinin bu bağlamda da tutarlı bir şekilde altının çizildiğini göstermektedir. Son olarak her iki anlatının farklı kapanışları, yazarların Osmanlı ve Yunan kimliklerini bir kez daha ortaya koyarken, ideolojik tercihlerinin de ne derece farklılaştığını göstermektedir.

Zaman: Geciktirilen "Vaka-yı Hayriye"

Temaşa-i Dünya, hemen ilk cümlesinden yazılma anına bir göndermeyle başlar: "Bundan elli sene mukaddem Der-i saâdet'te mukim Fransa sefarethanesi ser tercümanı Mösyö Coani Favini elli sininde olduğu halde Beyoğlu'nda mukim bir Rum avukatın Anna isminde ve on beş sininde vahide kerimesi ile akd-ı nikâh eylemiş" (25). Romanın yayımlanma tarihini (1871-1872) dikkate alırsak, bu cümleden yola çıkarak öykü zamanının 1820'lerde başladığı söyleyebilir. Ancak

olaylar ilerledikçe bu tarihin metinde bazı tutarsızlıklara yol açtığı fark edilmektedir. Bunun en açık örneği bu tarihe göre 1840'larda 20'li yaşlarına gelmiş olması gereken Favini'nin sahte keşişlere ait mektupları 1821 yılında Mora'da çıkan Yunan Bağımsızlık Hareketi nedeniyle asılan Patrik V. Grigorios'a şikâyet etmesidir (52). Yazılma anının zamansal açıdan güvenilmez bir kerteriz noktası olduğu kısa sürede anlaşılır. Çok geçmeden anlatıcı Favini, çok net bir zamansal göndermede bulunur: "1821 senesinde idi hâlâ hatırımdadır, ben o asırlarda 18 yaşımda idim" (92). Bu durumda Favini 1803 doğumludur ve okur, sonrasında gelen olayları bu doğum tarihine göre anlamlandırmak konusunda şartlanır. Ancak anlatı bu tarihe de uygun bir tutarlılık sergilemez. Bazı tarihsel göndermelerin metindeki tarihlerle örtüşmemesi, metin içi tutarsızlıklar ve bütün bunların özellikle yeniçerilerin anlatıdaki anakronik varlıklarıyla su yüzüne çıkması zamanın Misailidis tarafından *Polipathis*'ten nasıl farklı bir biçimde kullanıldığına işaret etmektedir.

Metindeki anakronizmin en açık göstergelerinden biri, Favini'nin Galata'da Annika'yı ziyarete gittiği sırada Annika'nın ona "Othomanikos Monitor nam ol asrın icat bir Rumice Gazetesi" vermesidir (121). Bu olaydan kısa bir süre sonra Favini, yeniçeri zabiti Necip Efendi'yle görüşmeye gider. Söz konusu gazete, 1832-1850 yılları arasında yayımlanan ilk Rumca gazetelerden biridir ve Osmanlı resmi gazetesi *Takvim-i Vekayi*'nin Rumcasıdır.[370] Yeniçeri Ocağı'nın tarihsel olarak 1826 yılında resmi tarihyazımında "Vaka-yi Hayriye" olarak isimlendirilen olayla II. Mahmut tarafından kapatıldığını[371] düşünürsek, 1832 yılında yayımlanmaya başlayan *Ottomanikos Monitor* gazetesi ve yeniçeri zabitinin bir aradalığı açık bir anakronizme işaret etmektedir. Yine bu duruma benzer bir biçimde Favini bir gün

[370] Ali Arslan, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Rum Basını* (İstanbul: Truva Yayınları, 2005).

[371] Virginia Aksan, "War and Peace," *The Cambridge History of Turkey*: *The Later Ottoman Empire, 1603-1839* c. 3 içinde, ed. Suraiya Faroqhi (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 81-117.

yazıhanesinde otururken yeniçeriler gelip sürgün edildiğini söylerler (400). *Temaşa-i Dünya*'nın editörleri bir dipnotta İstanbul'daki Ermeni Katoliklerin Anadolu'ya sürülmelerinin 1827 yılı sonlarında ve 1828 Ocak ayında olduğunu belirtmektedir (412). Babası Katolik olan Favini'nin sürgüne gönderilmesi olasılık dâhilindedir ancak burada yine tarihsel gerçekliğin yeniçeriler üzerinden çarpıtılması söz konusudur. Benzer bir anakronizm Favini'nin yolda bulduğu 1835 tarihli mektupla ilgili yeniçeri ustası Necip Efendi'yle görüşmesidir (296). Romanda öykü zamanının ilerlemesine rağmen yeniçeri göndermeleri kaybolmaz; Favini, Fransa'dan İstanbul'a geldiği gün bir kadına sarkıntılık etti iddiasıyla yeniçeriler tarafından dövülür, başka bir gün yeniçerilere kadın kılığında yakalanır ve Müslüman olursa kurtulacağı söylenir (500). Favini'nin Müslüman olup Mustafa adını alması bu olay üzerinedir. Yeniçerilere romanda yapılan son gönderme ise Kabakçı Mustafa Paşa[372] olayına aittir. Bu olay romanda şöyle ifade edilir: "Paşayı zayi ettim, şöyle ki: O sırada yeniçeriler, Sultan Selim Salis (1789-1807) hazretleri aleyhine tuğyan edüp, İstanbul'un ekseri mahallerine ateş vermişler idi ve Rusçuk valisi Bayraktar (Alemdar) Mustafa Paşa 40.000 asker ile Sultan Selim'in imdadına gelmiş idi. (1807)" (509). Anlatıcı bunun tarihsel bir gerçeklik olduğunu vurgulamak üzere bu paragrafın sonuna bir de açıklama ekler: "Bunu tafsilen anlamak isteyen yeniçerilerin hikâyesine müracaat etmelidirler" (509). Favini, olaylar nedeniyle tercümanlığını yaptığı aynı zamanda hâmisi olan paşayı kaybeder. Romanın kapanışına yakın bir zamanda gerçekleşen bu olay Misailidis'in anlatısında yeniçerilerin ne denli merkezi bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Daha önce belirtildiği gibi, romandaki açık bir göndermeyle 1803 yılında doğmuş olduğunu öğrendiğimiz Favini (92),

[372] Bu olaya tanık olmuş çağdaş iki farklı görüş için bkz. Ubeydullah Kuşmânî ve Ebubekir Efendi, *Asiler ve Gaziler Kabakçı Mustafa Risalesi*, çev. ve haz. Aysel Danacı Yıldız (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007).

başından geçen bütün maceralara ve öykü zamanının ilerlemesine rağmen yalnızca 4 yıl sonra Kabakçı Mustafa olayına tanık olmuştur. Oysaki *Polipathis*'te, *Temaşa-i Dünya*'nın aksine anakronizm söz konusu değildir ve Misailidis, *Polipathis*'i neredeyse aynen kullandığı bölümlerde romanın anlatı zamanına sadık kalmıştır. Örneğin yukarıda söz konusu edilen yeniçerilerle ilgili son iki örnek *Polipathis*'te de aynen geçmektedir. *Polipathis*'te de evli bir Müslüman kadınla ilişki kuran Favini, kadının evine rahat girip çıkabilmek için kadın kılığına girer ve yeniçeriler tarafından yakalanarak Müslüman olmaya zorlanır (98) ve diğer olayda ise yine aynı şekilde Favini'nin hâmisi, Kabakçı Mustafa Paşa olayları sırasında yeniçeriler tarafından öldürülür (108-109).

Her iki metinde de mevcut bu göndermeler arasındaki en önemli fark *Polipathis*'te yalnızca iki yerde yeniçerilere atıfta bulunulması ve bu atıfların anlatı zamanıyla ve tarihsel gerçeklikle tutarlı olmasıdır. *Polipathis*'teki zamana ilişkin açık göndermelerden romanın öykü zamanını tam olarak belirleyebiliyoruz. Romanın kapanışına doğru Favini'nin yakın arkadaşı Stefanos, 1840 yılına sadece 4 sene kaldığından söz eder (232). Favini tam da bu sırada 60 yaşındadır (236). Böylelikle Favini'nin doğumuyla başlayan öykü zamanının aşağı yukarı 1776 yılına denk geldiğini ve kapanışta açıkça belirtildiği üzere 1840'ta sona erdiğini anlayabiliyoruz (244). *Polipathis*'te Favini'nin hayat öyküsü etrafında şekillenen diğer olaylar da bu tarihi tutarlı bir şekilde izlemektedir ve çoğu olayın, öykü zamanındaki karşılığı anlatıcı tarafından verilir. *Temaşa-i Dünya*'daki açık anakronizme rağmen, Misailidis, *Polipathis*'ten yararlandığı bölümlerde zamana ilişkin ayrıntıları neredeyse aynen kullanır, onları değiştirip dönüştürmez: Favini'nin anne ve babasının yaşları, 10 yaşında kızların peşinden koşmaya başlaması, 20 yaşına gelene kadar Beyoğlu'nda parmakla gösterilen bir eğitime sahip olması, 3 ay zarfında

avukat olması, Bükreş'te geçirdiği 10 ay zarfında 3 yıllık avukatlık parası kazanması, Bükreş'teki ayrılıklarından 20 sene sonra Roksandra'yla yeniden karşılaşması, Ulah Beyi'nin üç yıl daha görev süresini uzatması, dedesini 10 yıl sonra İstanbul'a döndüğünde görmesi gibi zamansal ayrıntılar *Temaşa-i Dünya*'da da aynen mevcuttur.

Ancak Misailidis, *Polipathis*'i genişlettiği bölümlerde, özellikle de Yeniçeri eklemeleriyle romanın zamanında bazı kaydırmalar ve genişletmeler yapmıştır. Favini'nin doğumunu on dokuzuncu yüzyılın başına taşır (1803), arkadaşı Stefanos'la birlikte Ulah'a gidişleriyle başlayan ve farklı coğrafyalara yayılan maceraları, *Polipathis*'te anlatı zamanının başında yer almasına rağmen, *Temaşa-i Dünya*'da romanın sonlarına yerleştirilmiştir. Zamansal kaydırmalar nedeniyle, *Polipathis*'te tarihsel açıdan tutarlı olan 1821 öncesi Eflak ve Boğdan'da Fener Beyleri'nin varlığı[373], *Temaşa-i Dünya*'da anakronik bir biçimde yer almaktadır.

Özellikle yeniçerilerle su yüzüne çıkan bu tarihsel tutarsızlıklar, Misailidis'in, romanıyla anlatmak istedikleri lehine bilinçli bir anakronizm yolunu seçmiş olduğunu göstermektedir. Bu anakronizmin arkasında yatan ideolojik tercihi anlamlandırmak üzere yeniçerilerin metinde nasıl temsil edildiğine bakmak yerinde olacaktır.

Misailidis'in romanında gayrimüslimlere hakaret eden, kötü davranan, Osmanlı'nın nizamsızlığının atfedildiği "kötü adamlar" büyük ölçüde yeniçerilerdir.[374] Yazar, her fırsatta yeniçerilerin özellikle gayrimüslim ahaliye

---

[373] Christine Phillou, "Worlds, Old and New: Phanariot Networks and the Remaking of Ottoman Governance in the First Half of the Nineteenth Century" (Doktora tezi, University of Princeton, 2004).

[374] İlginç bir biçimde yeniçeri'nin "iyi" olduğu durumlarda karakterin aslında yeniçeri olmadığı başka bir kimlikte olduğu görülmektedir. Örneğin Yeniçeri görünümde olan Necip Efendi, aslen III.Selim tarafından Paris'e okumaya gönderilen ve Nizam-ı Cedit'in kurulması için uğraşan biri çıkar (112). Yeniçeri kıyafetine bürünen bir diğer kişi aslen bilgili bir kişi olan Yanyalı Dorotheos'tur (236).

yaptıklarını anlatısına iliştirmiştir. Misailidis, yeniçerileri; bıçaklarının keskinliğini denemek üzere bir Rum'u katletmekten geri durmayan (218), tavuk öldürür gibi insan öldüren (219), ev basan (237), domuz eti satanları cezalandıran (103) ve bunun karşılığında belli bir döneme kadar hiçbir biçimde cezalandırılmayan bir tür "canavarımsı yaratık"lar olarak resmetmektedir. Usta Yorgi'nin davasının görüldüğü gün Patrikhane kapısındaki kalabalığın yeniçerilerin "bir kokona kaldırmaları", yani gayrimüslim bir kadını kaçırmaları üzerine toplandığı belirtilmektedir (218). Misailidis, bu türden olayları yeniçeriler aleyhindeki söylemini vurgulamak üzere değerlendirir ve anlatıcısına şunları söyletir:

> Vasfını ettiğimiz vukuatın asrında Yeniçeriler o derece azdılar ve o derece? Şirazeden çıkmışlar idi ki, hattâ iktiza-i halde ocağın kazganlarını dahi alay ile kaldırılıp kâffe-i Yeniçeriler ayaklandığı vakit, hükümet dahi haklarından gelemeyüp, her ne ki teklif ederler ise, icrasına mecbur idi. Bir âdem hanesinden taşra çıktıkta, akşama dönüp dönmeyeceğini bir Allah bilir idi. Halkın ne ırzı, ne malı, ne de canı teminat tahtında idi ve hususu ile nefs-i hükümete karşı dahi nice be nice uygunsuz hallerde bulunarak, icrasız kalmışlar idi. (218)

Yeniçerilik, Osmanlı devletinde başlangıcı ve sonu belli, tarihsel bir olgu olsa da Misailidis, *Temaşa-i Dünya*'da yeniçerileri, anakronik olma pahasına her zaman ve her yerde "hazır ve nazır" bulunan neredeyse tarih-dışı bir olgu olarak sunmaktadır. Yazar, *Temaşa-i Dünya*'nın yayımlandığı yıllar olan 1870'lerde artık çoktan "tarih" olmuş, toplumsal hafızada sonları "Vaka-yı Hayriye" olarak mahkum edilmiş[375] ve ancak bir sözlü kültür ürünü olarak "hayalet" hikâyeleriyle dolaşımda olan[376] bu gruba bütün kötülükleri atfederek bir anlamda, toplumsal eleştirisini aşkın bir alana taşımış ve kendisine söylemsel bir meşruiyet sağlamıştır. Dolayısıyla, yeniçerilerin

---

[375] Vaka-yı Hayriye'nin eleştirel bir yorumu için bkz. Reha Çamuroğlu, *Yeniçeriliğin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriye* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2006).

[376] Reşad Ekrem Koçu, *Yeniçeriler* (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2004); Reşad Ekrem Koçu, *Tarihimizde Garip Vakalar* (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2002); Giovanni Scognamillo, *İstanbul Gizemleri* (İstanbul: Bilge Karınca Yayınları, 2006).

Misailidis'in alttan alta keskin muhalefetini taşıyan edebi araçlar olarak kullanıldığı söylenebilir. Metne yakından bakıldığında, Osmanlı coğrafyasında özellikle gayrimüslimlere yapılan haksız ve adaletsiz uygulamaların faillerinin hep yeniçeriler olarak gösterildiği, diğer bir deyişle, yazar tarafından sorunsallaştırıldığı görülen bu olumsuz eylemlerin yeniçeriler dolayımında eleştirildiği dikkat çekmektedir. Bu nedenle yeniçeriler tarihsel olarak varlık göstermiş bir topluluktan çok, anlatının başlangıcından kapanışına kadar varlıklarını devam ettiren ve Osmanlı yönetimine ait bütün olumsuzlukların atfedildiği birer "demonik" karakter gibidirler. Bu noktada Misailidis'in toplumsal hafızada hâlihazırda mevcut olan bu olumsuz yeniçeri imgesini, kendi metninde olay örgüsünü hareketlendiren ve anlatısına heyecan unsuru katan işlevsel bir edebi araç olarak kullandığı da söylenebilir.[377]

Yeniçerilerin metin boyunca olumsuzlanması Misailidis için Tanzimat kazanımlarını vurgulamak için de uygun bir zemin hazırlamıştır. Yazılma anının etkisiyle, Paleologos'tan farklı olarak Tanzimat sonrasının gelişmelerinden haberdar olarak yazan Misailidis, yeniçerilerin başını çektiği adaletsizliğin bir panzehiri olarak Tanzimat kazanımlarını gündeme getirmektedir. Böylelikle yeniçeriler bağlamı üzerinden şiddetle eleştirilen ve geride bırakıldığı farz edilen geçmiş dönem yerine

[377] Yeniçeriler yalnızca *Temaşa-i Dünya*'da değil on dokuzuncu yüzyıl boyunca başka edebi metinlerde de kullanılmışlardır. Bu konudaki ilk romanlardan biri 1844 yılında Alphonse Royer tarafında yazılmış olan *Les janissaires* [Yeniçeriler] romanıdır. Bu roman 13 Haziran 1853'te *Anatoli* gazetesinde (No. 125) tefrika edilmeye başlamış sonrasında ise Misailidis tarafından 1854'te Karamanlıca olarak da yayımlanmıştır. Yeniçerilerin merkezi bir öneme sahip olduğu diğer bir anlatı ise Ahmet Mithat'ın *Letaif-i Rivayat* serisinden yayımladığı *Yeniçeriler*'dir. Bkz. Ahmet Mithat, *Yeniçeriler* (İstanbul: Muharririn Zatına Mahsus Matbaa, 1290 [1871]); Ahmet Mithat, *Yeniçeriler*, ed. Mustafa Nihat Özön (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1942). Bu anlatı ise Ioannis Gavriilidis tarafından yeniden yazılarak Karamanlıca olarak 13.12.1890 (No. 4272) - 21.02.1891 (No. 4299) tarihleri arasında Anatoli gazetesinde tefrika edilmiştir. Ayrıntılı bir analiz için bkz. Şehnaz Şişmanoğlu Şimşek, "The Yeniçeriler of Ioannis Gavriilidis: A Palimpsest in Karamanlidika," *Turkish Speaking Christians, Jews and Greek Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire* içinde, ed. Evangelia Balta ve Mehmet Ölmez (İstanbul: Eren Yayınları, 2011), 245-275.

"anlatının şimdisi" olumlanmış ve eleştirilerin yerini Tanzimat kazanımlarına yapılan vurguyla birlikte kimi zaman Osmanlı ve Tanzimat güzellemeleri almıştır. Bu söylem biçimi, kimlik bölümünde *Polipathis*'le birlikte karşılaştırmalı olarak ele alındığı için burada yeniden ayrıntılarına girilmeyecek; ancak metinde Vakay-i Hayriye ile ilgili yer alan bazı ifadeler Misailidis'in özellikle Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması konusunda Osmanlı sünni devlet söylemiyle ne derece örtüştüğünü göstermektedir:

> Cennetmekân Sultan Selim Han-ı Gazi hazretleri bu ocağın bu derece uygunsuzluğunu görerek pek mükedder olmağ ile, lağv-u iptalini (kaldırılmasını) niyet etmiş ise de, icrası ile müşerref olmayıp, nihayet hicretin 1241 ve milâdın yani Ruminin 1824 (doğrusu 1826) senesi cennetmekân Sultan Mahmut Han-ı Gazi hazretleri icra ederek, Et meydanı'nda ocaklarını bitirdi ve tedric (derece derece) Nizam-ı Cedid'i ihdas eyledi (kurdu). Ve o günden bu günedeğin saltanat-ı seniye (yüce saltanat) feyiz bulmaktadır. Şu Yeniçerilerin ne vechile harap olduklarını bir kimesne tafsilen (etraflıca) anlamak ister ise, Üss-i Zafer[378] nam Osmanlıca kitaba müracaat edebilir. (219)

Aynı konuda benzer bir söylem de şu şekildedir:

> Şimdi ise, şükürler olsun, evvelki zulüm zulümat ve tazyikat müstakillen kalkmış olup, cennetmekân Sultan Mahmut Han hazretleri asrında Yeniçeri Ocağı'nın hazfı ve Nizam-ı Cedid'in ihdası ve Kavanin-i Hayriye'nin idhali ile ibadullahın ırz ve mal ve canı teminat tahtına vaz olunmak ile şems-i adalet tulu etmeye başlamış olup, yevmiye ziyaları artmakta ve halkı ihata edüp zulmeti def ü izale etmekte ve intişar-ı ilm feyiz bulmakta ise de, yalınız Anadolu Rumları kankurutan [mandragoras] gölgesine yatmışlar gibi cehalet gafletinden gözlerini açabildikleri yoktur. (267)

Temaşa-i Dünya'nın zamansal kullanım açısından *Polipathis*'ten tek farkı yeniçerilerle su yüzüne çıkan anakronizmler değildir. Genette'in kavramlarıyla her iki metne yakından bakacak olursak, her iki yazarın zamanı kullanımının, diğer bir ifadeyle her iki romandaki sıra, süre ve sıklığın değiştiği görülmektedir.

---

[378] Söz konusu kitap Yeniçeri ocağının kapatılmasına bizzat tanıklık eden Mehmed Esad Efendi tarafından yazılmıştır. Bkz. Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, İstanbul 1243/1827. Güncel bir baskısı için bkz. Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, haz. Mehmet Arslan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005).

Temaşa-i Dünya'nın anlatı zamanı, yani şimdisi; anlatıcının kendi doğumunu -anlatının ilk cümlesinden de anlaşılacağı gibi- romanın yazılma anına yakın bir tarihte 1870'lerde hatırlamasıyla başlar ve bu anlatım romanın sonuna kadar çocukluğu, delikanlılığı, mesleki hayatı, seyahatleri ve evlenip İstanbul'a yerleşmesine kadar romanın bölüm başlıklarından da anlaşılacağı üzere büyük ölçüde *Polipathis*'le benzeşerek kronolojik bir sırayla devam eder. Olayların sıralanışı açısından her iki roman arasındaki en önemli fark "Avukatlığım beyanında"(69) bölümüyle, Favini'nin İstanbul'daki kolera salgınından kaçarak Büyükada'ya gidişine kadar geçen sürede Misailidis'in *Temaşa-i Dünya*'ya yeni olaylar ekleyerek anlatı zamanını genişletmesidir. *Polipathis*'te avukatlık yapmaya başlamasından kısa bir süre sonra kolera nedeniyle Büyükada'ya gitmek zorunda kalan Favini (26), orada eski dostu Stefanos'a rastlar ve birlikte Ulah'a gitmeye karar verirler. *Polipathis*'te bu olaylar ayrı bölümler halinde anlatılır.[379] *Temaşa-i Dünya*'da ise avukatlık yapmaya başlayan Favini, Büyükada'ya gidene kadar türlü maceraların içerisinde kendini bulur.[380] Bu olaylar anlatı içerisinde bazı zamansal referanslarla aktarılır.

---

[379] I. Kitap'ta yer alan bu bölümler şu başlıkları taşımaktadır: "6. Bölüm: "Gençliğimde Yoldan Çıkmalarım, Hastalığım ve Doktorlar", "7. Bölüm: "Sadakatsiz Sevgilim", 8. Bölüm: "Felaketim ve İyi Arkadaşım", 9. Bölüm: "Arkadaşım Stefanos'un Hikâyesi", 10. Bölüm: "Eflak-Boğdan Egemenliğine ve *Kavadoforia*'ma Dair".

[380] Bu bölümde Favini, üstüne vazife olmayan işlere burnunu soktuğu için önce tımarhaneye düşer (73), ardından İstanbul'da düzenlenen karnavallara katılır (128). Daha sonra, işi gücü bırakarak genelevlerde çalışan kadınların hayatlarını araştırmaya ve onları "doğru yola sevketme"ye girişir (137). İkinci cilt, tezin bir sonraki bölümünde ortaya konulduğu gibi daha çok gömülü anlatıların hâkim olduğu bir anlatımla ilerlemektedir. Anlatı, merkezinde Usta Yorgi'nin olduğu olaylarla devam eder (227-242). Usta Yorgi'nin anlatısının sonlandırılmasının ardından bir Ramazan gecesi Karagöz oyunu seyretmeye giden Favini'nin yine gömülü hikâye tekniğiyle oyunu anlatmasına geçilir. Beşinci Bap'ta Favini'nin Tersane-i Amire hapishanesinde tanıdığı mahpusların hikâyelerine yer verilir. Bunların bazılarını yine Favini duyduklarından aktarır, bazılarında ise karakterler hikâyelerini kendileri anlatırlar (305- 391). Altıncı Bap'ta ise anlatıcı olay örgüsünden saparak "Ermeni Kilisesinin Rum Kilisesinden ayrılmasının iptidaki sebebi" konulu açıklayıcı bir söylemle bölümü tamamlar (407-414). Bu bölümün devamında ise yukarıda belirtildiği gibi *Polipathis*'le olay örgüsü birleşerek İstanbul'da kolera salgınının çıkması üzerine Favini'nin Büyükada'ya gitmesi yer alır.

Bu referanslara yakından bakıldığında Favini'nin tımarhanede yalnızca bir gün kaldığını (72), tımarhane sonrası gezintilerin yaklaşık bir ay (108), karnavalın ise haftalar sürdüğünü (128), Favini'nin genelevleri 6 ay zarfında kapatılma noktasına getirdiğini (141), Tersane-i Amire hapishanesinde ise 3 ay kaldığını öğreniyoruz (276). Usta Yorgi'nin yeniçeriler tarafından alıkonulması, mahkemesinin görülmesi sonrasında serbest bırakılması (108-124), karısının köyden onu aramaya gelmesi ve akrabalarına kavuşması ise (199-241) belirli bir zamansal referansa sahip değildir. Bununla birlikte Yorgi'nin anlatısının öykü zamanında geniş bir yer kaplamadığı da olayların sıralanışından anlaşılmaktadır. Sonuç olarak, *Polipathis*'te yer almayan bu bölümlerin, öykü zamanında yalnızca bir-iki seneyi kapsamasına rağmen, Genette'in süre kavramını[381] düşünecek olursak 640 sayfalık romanın 340 sayfasını oluşturduğunu görüyoruz. *Polipathis*'le benzeşen bölümlerin sayfa sayısı ise yaklaşık 300 sayfadır. Romanın sonunda Favini'nin 65 yaşında olduğu düşünülürse öykü zamanı olan yaklaşık 60 yılın *Temaşa-i Dünya*'da 300 sayfada yer aldığını buna karşılık karakterin ömründeki yalnızca iki senenin ise yazar tarafından romanın yarısından fazlasını kapsadığını görüyoruz. Dolayısıyla, söz konusu bölümlerdeki zamanı anlamlandırmak Misailidis'in anlatısında zamanı nasıl kurguladığına dair önemli ipuçları verebilir. Anlatıda sürenin bu şekilde kullanılması her şeyden önce yazarın söz konusu bölümlere ya da öykü zamanına atfettiği önemi ortaya koymaktadır. Kaldı ki, bahsi geçen bölümler aynı zamanda Misailidis'in *Polipathis*'ten bağımsız olarak ürettiği bölümlerdir.

Yukarıda kabaca özetlenen olaylara yakından baktığımızda, 340 sayfalık bu bölümün temelde gömülü metinler şeklinde kurgulandığı görülmektedir. Tımarhane

[381] Genette süreyi (*duration*) anlatının hızı olarak ele alır. Anlatının hızı, öykünün süresiyle metnin uzunluğu arasındaki ilişkiyle tanımlanmaktadır. Bkz. Gérard Genette, *Narrative Discourse An Essay in Method*, çev. Jane E. Lewin (Ithaka ve New York: Cornell University Press, 1983), 87-88.

beyanında (73-94), fahişelerin faslı (144-191), Usta Yorgi'nin akrabalarının anlatımları (228-242), Kamer Hanım'ın hikâyesi (257-284) ve mahpus hikâyeleri (305-392) şeklinde karşımıza çıkan bu gömülü hikâyelerin işlevleri ve romanda anlamsal açıdan neye karşılık geldikleri bir sonraki bölümde irdelenecek. Bu anlatıların zamansal özelliklerine baktığımızda ise Kamer Hanım'ın hikâyesi dışında hepsinin anlatı zamanından geçmişe bir geri dönüşe işaret ettiği, Genette'in kavramsallaştırmasıyla bir *analepsis*[382] oluşturdukları görülmektedir. Ancak bu geçmişe dönüşler, yine Genette'in ifadesiyle, birincil anlatıyla ilişkili olarak (*internal analepsis*) değil, Favini'nin maceralarından oluşan ilk anlatıda yer alan olaylardan bağımsız bir şekilde (*external analepsis*) anlatıda yer alırlar.[383] Örneğin, "Fahişelerin Faslı"nda, kadınlar, geneleve gelene kadar başlarından geçen olayları birinci ağızdan aktarırlar. Bu hikâyenin, daha önce ortaya konduğu gibi, Misailidis'in ideolojik duruşuyla ve romanda iletmek istediği mesajla elbette ilgisi vardır. Ancak bu anlatı olay örgüsünden sapma oluşturduğu gibi, anlatı zamanında da dışsal bir geriye dönüş oluşturarak deyiş yerindeyse zamansal açıdan da bir sapma oluştururlar. Yani, söz konusu geriye dönüşlerin birincil anlatıyla doğrudan bir ilişkisi yoktur. Benzer biçimde, diğer gömülü hikâyeler de zamansal açıdan aynı şekilde değerlendirilebilirler. Dolayısıyla, gömülü hikâyelerin sapma biçiminde kendilerini var ettikleri gibi, zamansal olarak da anlatı zamanına dışsal kalarak kendi başlarına var oldukları ve metni, olay örgüsünden bağımsız olarak bir sonraki bölümde ortaya konacağı gibi farklı açılardan besledikleri söylenebilir.

Polipathis'ten farklılaşan bölümlerde gömülü anlatıların dışında da geriye dönüşler mevcuttur. Gerilemelerin temel karakteristiği metinde olay örgüsünden

---

[382] Genette, *a.g.e.*, 48.

[383] *A.g.e.*, 49.

sapma şeklinde kendini gösteren geleneksel folklor biçimlerinden oluşan kısa anlatılar olmalarıdır. Bu anlatılar içerisinde özellikle fıkralar, halk hikâyeleri, menkıbeler, din ve siyaset adamlarının yaşantılarına dair anekdotlar vb. geçmişe yapılan zamanı belirsiz ve muğlak göndermelerden oluşmaktadırlar: "Naklederler ki, vakti ile Edirne'de Kâni isminde meşhur bir İslam şair olup…" (116), "Vaktiyle, Ayion Oros'ta.." (119), "Vakti ile bir genç hatun.." (120), "Vakti ile Anadolu'nun bir beldesinde.." (123), "Bir vakit İstanbul'un Zeyrek yokuşunda…" (274), "Bir gün Fener kapusundan çıkar iken.." (275), "Vakt ile, iki avcı …" (279) vb. Roman türüyle zamanın sıkı ilişkisini göz önünde bulundurduğumuzda[384], metinde zamanı belirsiz ve muğlak anlatılara bu denli yoğun göndermelerin olması dikkat çekicidir. Bu kullanımı daha çok zaman öğesinin anlatıda belirleyici bir rol oynamadığı masal, menkıbe, efsane vb. geleneksel türlerde görmek mümkündür. Bu kullanım, "Geleneksel Anlatı Unsurları" bölümünde tartışılacağı gibi Misailidis'in geçmişle, gelenekle ve geleneğin metinleriyle kurduğu bağın bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Ancak yazar, burada her ne kadar geçmişe ait, geçmişte kalmış anlatılara gönderme yapsa da, bu anlatılara metninde yer vermesinin sebebi onları "şimdi"ye taşımak; onların verdiği mesajı, öğüdü, öneriyi, ibreti "şimdi"nin olayları bağlamında okura iletmektir. Kaldı ki, bu çoğu anonim, zamanı muğlak anlatılar, metinde çoğu zaman anlatı zamanına dâhil olan diğer olaylarla birlikte aktarılarak, belli ölçülerde tikelleşmiş, toplumsal ve tarihsel bir bağlama oturtulmuştur.

---

[384] Zamanı kurmaca üzerinden ele alan ayrıntılı bir inceleme için bkz. Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, çev. Kathleen McLaughlin ve David Pellauer (USA: The University of Chicago Press, 1990). Bu eser Türkçede 4 cilt olarak yayımlanmıştır. Bkz. Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: Bir- Zaman Olay Örgüsü Üçlü Mimesis*, çev. Sema Rifat ve Memet Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007); Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: İki- Tarih ve Anlatı*, çev. Memet Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009); Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: Üç-Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi*, çev. Sema Rifat ve Memet Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012); Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: Anlatılan (Öykülenen) Zaman*, çev. Atakan Altınörs, Umut Öksüzan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013).

Bu gerilemelerin zamansal açıdan önemli bir özelliği ise anlatı zamanında duraklamaya (*pause*) yol açmalarıdır. Genette, bu terimi, öyküdeki aksiyon ya da eylemin durakladığı ve öykü süresinin askıya alındığı, daha çok anlatıcının işin içine karıştığı betimlemeler için kullanmaktadır.[385] Genette duraklamayı çoğunlukla betimlemeler için sınırlandırsa da *Temaşa-i Dünya*'daki geriye dönüşlerle metne iliştirilen geleneksel anlatıların benzer bir işlevi söz konusudur. Tıpkı betimlemelerde olduğu gibi, anlatıcı olay örgüsünün herhangi bir noktasında Ayion Oros'ta bir papazın hikâyesini ya da Nasreddin Hoca'nın bir fıkrasını anlatmaya başlar ve daha sonra olay örgüsüne geri döner. Bu durumun anlatı zamanını durdurarak betimlemelerde bulunan bir anlatıcıdan pratikte pek bir farkı yoktur.

Temaşa-i Dünya'da anlatı yalnızca geleneksel folklor biçimleriyle duraklatılmaz; anlatıcı, gerekli gördüğü bazı durumlarda olay örgüsünden saparak tarihsel, dinsel, kültürel ya da toplumsal bazı konularda okuyucusunu bilgilendiren, ona bazı açıklamalarda bulunan, bunu yaparken de kendi kişisel görüşlerini de açık eden notlarla da metni duraklatmaktadır. Böylece, öykü zamanında yalnızca iki seneyi kaplayan olaylar, süre olarak duraklatmalar nedeniyle romanın yarısından fazlasını kuşatır.

Duraklatma kipi, belli bir sona, kapanışa evrilen olay örgüsü merkezli teleolojik anlatıdan ziyade, *Temaşa-i Dünya*'nın sapmalarla ilerleyen ve her sapmada birer kendinde değer olarak var olan küçük anlatılardan oluşan yapısına da uygun düşmektedir. Misailidis, belli bir sona evrilen olaylardan ziyade, olayların akışını sürekli duraklatarak kendi mikro anlatılarını metne dâhil etmiştir. *Polipathis*'le benzeşen bölümlerde ise ilginç bir biçimde, anlatı zamanı hızlanır, anlatı özetleme kipine döner ve olaylar birbiri ardına sıralanır. Böylece 60 yıla yayılan öykü zamanı

[385] Genette, *a.g.e.*, 35.

yaklaşık 300 sayfada hızlı bir şekilde anlatılabilmiştir. Favini'nin maceralarının anlatının merkezinde olduğu pikaresk yapının özetleme kipiyle de koşutluk sergilediği söylenebilir. Misailidis'in *Polipathis*'e ekleme yaptığı bölümlerde bu denli farklı kipleri kullanması, bunun yazarın bilinçli bir tercihi olduğu izlenimini vermektedir.

Yukarıda sözü edilen zamansal referanslara genel olarak baktığımızda *Polipathis*'ten farklılaşan bölümlerde Misailidis'in, kronolojik bir zaman sıralamasını merkeze almayan bir yolu tercih ettiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle yazar, zamanın tutarlı olarak kullanıldığı, zamana ilişkin her göndermenin metinde belirli bir karşılığı olduğu, gerilemelerin zamansal olarak net bir biçimde bilinebileceği vb. bir anlatı peşinde değildir. Bu durum, hem yeniçerilerle su yüzüne çıkan anakronizmlerle, hem de sona doğru evrilen teleolojik olay örgüsünü sürekli gerileten, geciktiren ve duraklatan anlatı kipiyle kendini belli etmektedir. Bahsedilen bölümde gerilemelerin, gömülü hikâyeler aracılığıyla birincil anlatıyla ilişkili olmayan dışsal gerilemeler olarak kurgulanması ve bununla birlikte geleneksel folklor biçimlerini içeren kısa anlatıların zamansal muğlaklığı bu argümanı destekleyecek niteliktedir. Ancak yine de Misailidis'in *Polipathis*'in sırasını takip etmesi anlatı zamanının kronolojik akışını reddetmediğini de göstermektedir. Bu metinde, kronolojinin ya da olayların sırasının olumsuzlanmasından çok, kronolojinin ön planda olmadığı bir zaman algılayışı öne çıkmaktadır. Misailidis, kendi anlatısı lehine gerekli gördüğü yerde *Polipathis*'teki zamansal göndermelere müdahale etmiş, onları dönüştürmüş, genişletmiş ve bazı durumlarda duraklatmıştır.

Mekân: "Bizim Anadolu"

Temaşa-i Dünya'daki zamansal dönüşüm, yani Favini'nin avukatlık sonrası Ulah'a gidene kadarki yaklaşık iki senenin 300 sayfaya yayılması, kaçınılmaz olarak anlatıdaki mekânları da dönüşüme uğratmış, mekânların anlatı zamanında kapladıkları alanları değiştirmiştir. Yine süreden yola çıkarak her iki metne bakacak olursak *Polipathis*'teki olayların daha çok İstanbul dışında geçtiğini görmekteyiz. *Polipathis*'in Favini'si, kolera nedeniyle anlatının hemen başında Büyükada'ya gider (27), oradan arkadaşı Stefanos'la birlikte çalışmak üzere Eflak'a geçer (49), oradan Ruslara esir düşer, Rusya'da bir süre kalır (70), bir ara yolu Bükreş'e düşer (78). Dönüşte İstanbul'da bir süre kalır (87-109), sonrasında ise anlatının genelini belirleyen yolculuklarına başlar. Bu yolculuklar şöyle bir güzergâh izler: İstanbul'dan İtalya'nın çeşitli şehirlerine; sırasıyla Napoli (109), Roma (113), tekrar Napoli, oradan Toskana (127) ve çeşitli maceralardan sonra Floransa'ya (148) gider. İtalya'yı İngiltere (175) ve Fransa (190) izler. Son olarak İstanbul'a kısa bir süre uğrayarak (227) Atina'ya geçer ve anlatı Yunanistan anakarasının hemen üstünde yer alan büyük ada Evvoia'da (Eğriboz) son bulur. Sonuç olarak 244 sayfalık metnin yalnızca 80 sayfası İstanbul'da, yaklaşık 160 sayfası ise Avrupa'nın çeşitli kentlerinde geçmektedir. Anlatının kapanışının Yunanistan'da gerçekleşmesi ise tezin kapanışla ilgili bölümünde ayrıca irdelenecektir.

Temaşa-i Dünya'da ise mekânlar neredeyse aynıdır. Ancak en önemli iki fark, Misailidis'in *Polipathis*'teki mekânları farklı sürelere yayarak kullanması ve söz konusu mekânlara Anadolu coğrafyasını da eklemesidir. Dolayısıyla Misailidis, *Polipathis*'teki aynı mekânsal sıralamayı izlese de Favini'nin İstanbul'dan Avrupa kentlerine geçişini geciktirerek anlatının ilk 460 sayfasını İstanbul'a ayırmıştır.

Favini'nin Eflak'tan İstanbul'a dönüşü (460-495) ve sonrasında tekrar Avrupa'ya geçişi (509-636) ve anlatının sonunda yeniden İstanbul'a yerleşmesi söz konusudur. Toplamda İstanbul'da kalış süresi 475 sayfa, Avrupa coğrafyasında geçen süre ise yaklaşık 150 sayfadır.

Misailidis, ilginç bir şekilde, *Temaşa-i Dünya*'nın ana karakteri Favini'nin hiçbir biçimde anlatı boyunca Anadolu'ya ayak basmamasına rağmen İstanbul'da geçen bölümlere anlatıcı söylemi ve başka karakterler aracılığıyla Anadolu coğrafyasına dair gözlemler ve yorumlar eklemiştir. Anlatıcının Anadolu'yu yakından tanıdığı izlenimini veren ve gömülü hikâyelerdeki karakterlerin anlatımlarına karışan söylemi, okurda aynı zamanda Favini'nin deneyimlerinin aktarıldığı izlenimini doğurarak birincil anlatının Anadolu coğrafyasında geçtiği yanılsamasını yaratmaktadır. Bu durumu en iyi "Fahişelerin Faslı" bölümünde yer alan Mariyiça'nın gömülü anlatısı örneklendirmektedir (162-191). Midillili bir kız olan Mariyiça, evlenirken vereceği "trahoma"sı[386] olmadığı için mecburen bir manastıra gönderilmiş, manastırdaki yaşantıya alışamayarak bir keşişle kaçmıştır. Mariyiça türlü maceralardan sonra Anadolu'ya gider ve Antalya, Burdur, Denizli, Aydın, Manisa, İzmir, Alaşehir (Filadelfia) ve Misailidis'in doğduğu yer olan Kula gibi birçok şehre uğrar. Bu bölümdeki anlatıcı Mariyiça'nın kendisidir ancak söylemi anlatının geneline hâkim olan anlatıcının sesini taşır. Aşağıdaki iki örnek anlatıcının bilgilendirici söylemini örneklendirmektedir: "Anadolu'nun bazı mahallerinde yeni gelinlerin çocuk yapıncaya değin kayınpederlerine ve kayın validelerine işaret ile söylendiklerini bâlâda vasf ederek, bu babta icab eden sözleri asıl sırasında unutmuş olduğumuzdan, burada ilave ederiz" (175); "[N]e hikmet ki Kula'nın kaffe-i taşları siyah ve Gölde'nin kaffe-i taşları beyazdır ve ahalisi hâlâ bozuk Rumca lisan

[386] "Trahoma" ya da "drahoma" bazı kültürlerde gelin tarafının damat tarafına götürdüğü mal veya paradır.

tekellüm ederler ve üçü mamur ve atik İstanbul Kiliseleri olduğundan, Türkçe Vakıf Kazası tesmiye olunmuş. Ayazoğlu isminde muteberandan iki karındaşın birden düğünleri olmağ ile hazır bulunduk ve türlü zöğümlerini seyr ü temaşa eyledik." (183) Burada Mariyiça, güngörmüş, Anadolu'ya defalarca gitmiş birinin sesiyle konuşmaktadır ve Misailidis'in anlatıcı söylemini güçlü bir şekilde çağrıştırır.

Usta Yorgi'nin merkezinde olduğu gömülü anlatılar da Anadolu deneyiminin ve özellikle de Karamanlı cemaatin Anadolu'daki yaşantılarının ayrıntılandırıldığı bölümlerdir. Yorgi'nin akrabalarının Sakız Adası'ndaki olaylar nedeniyle Anadolu'ya gelmek zorunda kalarak, İzmir, Niğde ve Kula'ya dağılmaları ve her birinin İstanbul'a gelene kadarki öyküleri anlatı boyunca aktarılır. Ayrıca anlatıcı, bu kez Favini olarak avukatlık mesleği gereği birçok Anadolulu tanıdığından söz eder ve bunların başından geçen olayları isimlerini de vererek anlatır (246-249). Dolayısıyla, Misailidis'in İstanbul bölümlerine çeşitli vesilelerle Anadolu coğrafyasını da eklediği ve bu açıdan da *Polipathis*'ten ayrıldığı görülmektedir. Mekânların süre olarak anlatıda yer alışlarına baktığımızda *Temaşa-i Dünya*'da İstanbul başta olmak üzere Anadolu coğrafyasının merkeziliği açık bir şekilde görülmektedir. Misailidis'in kimlik bölümünde belirtilen Anadolu kimliğine atfettiği anlam ve önem düşünüldüğünde mekânların bu türden dağılımının tutarlı olduğu söylenebilir.

Gérard Genette, bir anlatıdaki zamanın ve mekânın dönüşümünün, eylemlerde de doğal olarak bir dönüşüm gerektirdiğinden ve bunun da anlamsal dönüştürmenin bir ayağı olduğundan söz etmektedir.[387] Örneğin Eski Yunan'da geçen bir öyküyü modernize etmenin, eylemlerde de az ya da çok değiştirmeyi gerektireceği gibi. Genette söz konusu değişimi, *diegetik* değiştirme olarak

[387] Genette, *a.g.e.*, 296.

adlandırmaktadır. Buradaki *diegesis* ifadesi çoğunlukla düşünüldüğü gibi yalnızca eyleme ilişkin olarak değil, anlatı tarafından belirlenmiş zamansal-mekânsal bir evrene işaret etmektedir. Böylece evrenin değişmesiyle anlatıyı oluşturan olaylar silsilesinin ya da eylemlerin de dönüşüme uğradığı vurgulanmaktadır.[388]

Temaşa-i Dünya'da yekpare bir *diegetik* değiştirmeden çok daha önce sözü edildiği gibi mekânsal ve zamansal bir ekleme, genişletme mevcuttur. Hatta, yine daha önce irdelendiği gibi *Polipathis*'in bütünündeki zamansal ve coğrafi yapının çoğu zaman aynen aktarımı söz konusudur. Buna rağmen, *Polipathis*'ten temellük edilen bölümler aynen kalsa bile Misailidis'in eklediği İstanbul ve Anadolu coğrafyasının, gerek *Polipathis*'in coğrafi göndermelerinin alımlanışını gerekse söz konusu bölümlerin yeniden yazılmasını etkilediği iddia edilebilir. Nihayetinde, Genette'in belirttiği gibi, değişen zamansal ve mekânsal evrenle hem Favini'nin eylemlerine yenileri eklenmiş hem de anlatıcı söyleminin yardımıyla ana karaktere, *Polipathis*'in Favini'sinden farklı Anadolulu olma kimliğinin baskın olduğu yeni bir zihinsel/ideolojik imkân yaratılmıştır.

Bu imkânın izlerini *Polipathis*'in rotasını takip ederek Avrupa'ya giden Misailidis'in Favinisi'nde de görmek mümkündür. Bunun en açık göstergesi, *Temaşa-i Dünya*'daki Favini'nin, Rum ve Yunan tanımlamalarını Osmanlı coğrafyasında kullanım biçimleriyle ifade etmesidir. Kimlik bölümünde de bahsedildiği gibi, Misailidis Rum ifadesini Osmanlı coğrafyasının sınırları içerisinde kullanmakta, Yunan ya da Yunanlı ise büyük ölçüde Yunan devletiyle ilişkilendirilmektedir. Paleologos ise metin boyunca sıklıkla "Helen" (Έλλην) sözcüğünü kullanır. Favini, Osmanlı topraklarında, İstanbul'da ya da İstanbul dışında karşılaştığı kimseleri ayırt etmeksizin Helen olarak adlandırır. Bu bağlamda, Anthi

[388] *A.g.e.*, 294-295.

Karra ilginç bir tespitte bulunur. Paleologos'un, romanında Fransa, İngiltere, İtalya gibi ulus-devletler tarafından net bir şekilde bölünmüş bir dünya imgesi sunduğuna dikkat çekmektedir, oysaki söz konusu yüzyıl siyaseten bu netlikte değildir.[389]

Temaşa-i Dünya'daki Favini, her şeyden önce Anadolu kültürünü temellük etmiş olarak ve Anadolu deneyiminin aktarıldığı uzunca bir bölümün arkasından Avrupa macerasına başlamıştır. Bu nedenledir ki, Ulah'a gittiğinde ve orada kadın ve erkeklerin serbest bir biçimde ilişki kurduklarını gördüklerinde şu yorumu yapar: "Doğrusu bu hal bizim Anadolu ahalisinin midesinin hazmedebileceği şey değildir" (462). Oysaki *Polipathis*'te Favini bu durumu sadece yadırgadığını belirtmekle yetinmiştir (49). Bunun dışında, *Temaşa-i Dünya*'da, Paleologos'un anonim olarak bıraktığı semtlerin İstanbul'daki bazı semt isimlerine dönüşmesi ya da bazı anonim kilise isimlerinin İstanbul'daki belli başlı kiliselere çevrilmesi[390] Misailidis'in *diegetik* değişiminin göstergeleridir. Mekânsal dönüşümün Favini'nin eylemlerine en büyük etkisi ise bir sonraki bölümde incelenecek olan kapanışa aittir. Kapanışta Misailidis'in Favini'sinin Atina'dan İstanbul'a dönmesi ve Osmanlı başkentinde yerleşmeye karar vermesi, anlatı boyunca eklenen İstanbul ve Anadolu mekânlarının karakter üzerinde ne denli belirleyici olduğunu göstermektedir.

Bu örneklere genel olarak baktığımızda, *Temaşa-i Dünya*'daki eklemelerle *Polipathis*'le benzeşen bölümlerin *diegesis* bağlamında birbirleriyle diyalektik bir ilişki içine girerek yeni anlamlar ürettikleri görülmektedir. Çevresindeki karakterlerin deneyimlerinin aktarımı, avukatlık mesleği ve elbette anlatıcının güçlü söylemiyle Anadolu kültürünü temellük eden Favini'nin, İstanbul dışındaki Osmanlı-Anadolu

---

[389] Karra, a.g.m., 206.

[390] Anthi Karra da benzer bir gözlemde bulunmaktadır. Örneğin *Polipathis*'te Batı kilisesine mensup bir papazdan söz edilirken (15), *Temaşa-i Dünya*'da bu papaz Beyoğlu'nda Santa Maria kilisesi papazı olur (45). Bkz. Karra, a.g.m., 204.

coğrafyasından bihaber olan *Polipathis* karakteriyle bambaşka iki zamansal ve mekânsal evrende oldukları görülmektedir.

Misailidis, Favini'nin İstanbul'da bulunduğu zamanı yayarak Osmanlı coğrafyasına dair deneyimlere, Karamanlı yaşantısına ve özellikle Tanzimat'la ilgili yorumlara da anlatısında alan açmış, daha geniş yer verme imkânını yaratmıştır. Aslında bu argümanın tam tersi de geçerli olabilir. Yazar, Favini'nin Osmanlı coğrafyasında deneyim alanını genişleterek, anlatı zamanının İstanbul ve Anadolu lehine uzamasını sağlamıştır. Zaman ve mekân kurgusunun bir aradalığı ya da birbirinden beslenmesi Mikhail Bakhtin'in "kronotop" kavramını akla getirmektedir.

Bakhtin, kronotopu (literal anlamıyla zaman-uzam) "edebiyatta sanatsal olarak ifade edilen zamansal ve uzamsal ilişkilerin içkin bağlantılılığı" olarak tanımlamaktadır.[391] Bakhtin, uzam ve zamanın edebiyatın biçimsel olarak kurucu kategorisi olma anlamlarını atfederek, bu iki kavramın birbirinden ayrılamazlığına işaret eder.[392] Kronotop, bir anlamda zamanın biçimlenmiş halidir. Bakhtin, kronotopu kavramsallaştırdığı makalesinde, romana ilişkin tür çeşitlemelerini belirleyen bazı zaman-uzamsal değerlerden söz eder. Bunlar arasında yazarın en çok üzerinde durduğu "karşılaşma" ve "yol" kronotopudur:

> Bir romanda karşılaşmalar genellikle 'yolda' cereyan eder. Yol rastlantısal karşılaşmalar için özellikle iyi bir yerdir. Yolda, -tüm toplumsal sınıfların, zümrelerin, dinlerin, milliyetlerin, çağların temsilcileri olan- çok değişik insanların izledikleri uzamsal ve zamansal patikalar, tek bir uzamsal ve zamansal noktada kesişir. Olağan koşullarda toplumsal ve uzamsal mesafeyle birbirinden ayrılan insanlar rastlantısal olarak bir araya gelebilir; herhangi bir zıtlık boy gösterebilir, en farklı yazgılar çarpışıp iç içe geçebilir.(…) Yol kronopu hem yeni başlangıçların hareket noktası hem de olayların sonuçlandığı yerdir.[393]

---

[391] Mikhail Bakhtin, "Romanda Zaman ve Kronotop Biçimlerine İlişkin Sonuç Niteliğinde Kanılar," *Karnavaldan Romana* içinde, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 315.

[392] Bakhtin, a.g.m., 316.

[393] A.g.m., 316-317.

Bakhtin, yolu aynı zamanda zengin bir metafor kaynağı olarak da okumayı önermektedir: "bir yaşamın seyri, akışı", "yeni bir seyirde yola koyulmak", "tarihin seyri" vb.[394] Yazar, bu tez açısından anlamlı bir örneğe de yine yol kronotopu bağlamında değinir. 16. yüzyılın başta *Lazzarillo* ve *Guzman de Alfarache* gibi İspanyol pikaresk romanlarında olay örgüsünü belirleyen de yine yoldur. Bu tespit, *Polipathis*'in kendine model olarak seçtiği pikaresk roman Gil Blas için de geçerlidir. Bir sonraki bölümde türsel olarak *Temaşa-i Dünya* için önemi ortaya konacak olan söz konusu romandaki "yol", Bakhtin'e göre, birçok diğer romanda olduğu gibi "egzotik bir yabancı dünyadan değil, bildik bir alandan geçen bir yoldur". Örneğin, Gil Blas'ın "İspanya"sı yapaydır, egzotik değildir. Eğer bir egzotiklikten söz edilecekse "toplumsal egzotiklik" olarak tanımlanabilecek kişinin kendi ülkesinin toplumsal-tarihsel heterojenliğidir, yani "gecekondular", "aşağı tabaka" ve hırsızların dünyası gibi.[395]

Bakhtin'in üzerinde özellikle durduğu yol kronotopu *Temaşa-i Dünya* ve *Polipathis'*i anlamlandırmak için de işlevseldir çünkü yol ve yoldaki karşılaşmalar her iki metin için de kurucu bir unsurdur. *Polipathis*'te yol, Favini'nin Ulah'a gitmesiyle başlayarak farklı kültürlere ve coğrafyalara doğru bir seyir izler. *Temaşa-i Dünya*'da ise aynı güzergâha ek olarak, farklı karakterlerin Anadolu'nun çeşitli yerlerine ve İstanbul'a yaptıkları bir tür "iç-göç"ü hatırlatan yollar da söz konusudur. Hatta bu yol kronotopuna Favini'nin İstanbul'dan Boğaziçi'nin köylerine yaptığı küçük seyahatler de eklenebilir. Favini, bu seyahatler boyunca Bakhtin'in belirttiği gibi farklı toplumsal sınıflardan, milliyetlerden ve kültürlerden insanlarla karşılaşır ve onların hikâyelerini de kendi anlatısının bir parçası haline getirir. Özellikle Favini

[394] A.g.m., 317.

[395] A.g.m., 3.19

Anadolu'ya ayak basmadan, Anadolu'nun çeşitli yerlerinde yaşayan Karamanlı cemaatinin anlatıya dâhil olması, "yol"un *Temaşa-i Dünya*'nın olay örgüsüne kattığı bir imkân olarak değerlendirilebilir.

Jale Parla, *Don Kişot'tan Bugüne Roman* adlı çalışmasında yol metaforuyla ilgili ilginç bir özelliğe dikkat çekmiş ve roman türünün ilk örneklerinde temel metaforun yolculuk olduğunu roman kuramcılarının hemen hepsinin şu ya da bu şekilde dile getirdiklerinden söz etmiştir:

> Yolculuk öncelikle on sekizinci yüzyılın romana nüfuz etmiş toplumsal koşullarını sembolize eder: Çağ hareketlilik çağıdır, hem yatay hem dikey hareket söz konusudur. Taşradan kente yatay, yoksulluktan zenginliğe dikey hareket söz konusudur. Bunun yanı sıra yolculuk izleğine, kişileştirme yönteminde sık sık başvurulduğunu gözlemleriz. Yeniçağın bireyi gelişen, değişen, büyüyen, olgunlaşan birey olarak görülmektedir; o artık temel bir özellikle belirlenmiş tek boyutlu, değişmez bir kişilik değildir.[396]

Parla, Cervantes'in *Don Quijote*'si, Fielding'in *Joseph Andrews*'u ile *Tom Jones*'u, Sterne'ün *Tristram Shandy*'si ve Diderot'nun *Jacques le fataliste et son maître*'i yolculuk romanının unutulmayacak ilk örneklerinden olduğunu belirtir. Türkçenin ilk romanlarından biri olan *Temaşa-i Dünya*'nın benzer bir metafordan yola çıkılarak yazılması bu metni de Batılı ilk roman örneklerine yakınlaştırmaktadır.

Tek Son-Çoklu Kapanış

Temaşa-i Dünya'nın *Polipathis*'i köklü bir dönüşüme uğrattığı diğer bir nokta ise anlatının kapanışıdır. Kapanışı son, bitiş (*epilogue*) ya da çözümden (*denouement*) farklı olarak anlatı boyunca ortaya atılan soruların ya da uyandırılan beklentilerin tatmin edilmesi olarak düşündüğümüzde [397] görünüşteki benzerliklerin içinin

---

[396] Jale Parla, *Don Kişot'tan Bugüne Roman* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 144.

[397] H. Porter Abbott, "Closure," *Routledge Encylopedia of Narrative Theory* içinde, ed. David Herman, Manfred Jahn ve Marie-Laure Ryan (New York: Routledge, 2005), 65-66. Rabinowitz'e

Misailidis tarafından farklı biçimlerde doldurulduğunu, hatta kapanış kavramının kendisinin de *Temaşa-i Dünya*'da dönüşüme uğratıldığı görülmektedir. Öncelikle olay örgüsünü merkeze alarak baktığımızda her iki metinde de Favini, türlü maceraların ardından sevdiği kadın Roksandra'yla evlenmiş, bir çocuk sahibi olmuş, şehirden uzak bir yaşantıyı seçmiş, her iki Favini de yaşadıklarını birine aktarmış ve ortaya söz konusu metin çıkmıştır. Ancak metinleri biraz daha yakından mercek altına aldığımızda, yüzeydeki bu benzerliklerin aslında bir dizi önemli farkı içerdiği görülmektedir.

Her şeyden önce Roksandra'nın anlamının her iki metin için de aynı olduğu söylenemez. Dimitris Tziovas, Yunan romanını incelediği çalışmasının "Palailogos's *O Polypathis*: Picaresque (Auto)biography as a National Romance" [Paleologos'un *Polipathis*'i: Milli Romans Olarak Pikaresk (Oto)biyografi] adlı bölümünde, Roksandra'nın sadakat, sabır, denge ve istikrar gibi özellikleriyle metinde "ideal olanı" sembolize ederken, Favini'yi sürekli aldatan, onun başını derde sokan Anastasia'nın ise "gerçekliği" temsil ettiğini belirtmektedir. Tziovas'a göre, söz konusu karakterler böylece romanın iki yönünü ortaya çıkarırlar: ideal ve gerçek olanla; değişmez olan ve değişen.[398] Eleştirmen, anlatının sonunda Favini'nin Roksandra ile evlenmesini metindeki pek çok başka şeyle de ilintilendirmektedir. Favini'nin, Tanzimat romanlarında da sıkça rastladığımız bu iki stereotip kadından Roksandra'yı seçmesi ve onunla evlenmesi, Tziovas'a göre başkarakterin durağanlığı, düzeni, bireysel özgürlük yerine evlilik ve aile hayatını seçtiğini

göre, kapanış aynı zamanda bir metnin düzenlenme biçiminde kullanılan yolu da ifade eder; bu anlamda olay örgüsünün çözüme kavuşmadığı ya da sonunda tamamlanamadığı anlatılar "açık" anlatılar olarak değerlendirilebilir. Kapanışın olmaması, anlatının bir sonu olmadığı anlamına gelmez. İnandırıcı sonların kuralı gereği, yazarsal okur bu açık uçlu sonun kendisinin, anlatının bitiş noktası olduğunu düşünecektir. Bkz. Peter Rabinowitz, "Reading Beginnings and Endings,"*Narrative Dynamics (Essays On Time, Plot, Closure, and Frames*), ed. Brian Richardson (The Ohio State University Press, 2002), 300-312, 308.

[398] Tziovas, *a.g.e.*, 67-68.

göstermektedir.[399] Bu seçim, yazara göre, metnin türünde de belirleyici bir etkiye sahiptir ve roman boyunca değişim ve modernite pikaresk gerçekçilik kullanılarak öne çıkarılsa da, sonunda galip gelen istikrar ve geleneksel değerlerdir.[400] Böylece metin, romans ve pikaresk arasında salınım yapmakta, Batılı bir *pikaro*yla Yunan romansı ya da Aleksander (Büyük İskender) anlatısı[401] birbirine karışmaktadır.[402]

Roksandra'nın *Polipathis*'te anlatının hemen başından itibaren yer alması ve çeşitli vesilelerle olay örgüsünde Favini'yle karşılaşması söz konusu karakterin anlatı için merkezi bir konumda olduğunu gösteren diğer bir kanıttır. Favini, ilk kez Roksandra'yla Bükreş'te karşılaşır, deyiş yerindeyse adeta bir melek gibidir (60-61), onu çok beğenir ve kısa bir süre sonra nişanlanırlar. Ancak Ulah Beyi'ni kızdıran Favini, İstanbul'a geri yollanır ve böylece Roksandra'yla ayrılmak zorunda kalırlar. Gemisinin parçalanmasıyla Rusların eline düşen Favini, oradan kaçmak üzere gönüllü asker olarak yazılır ve tesadüf eseri yeniden Roksandra'yla Bükreş'te karşılaşır (78). Bundan sonraki yirmi yıl boyunca Favini, Roksandra'yı göremeyecektir ancak çeşitli vesilelerle başka kadınlarla ilişki kurduğunda hep onu hatırlar, ona sadık davranmadığını düşünür ve bir gün yeniden karşılaşma umudunu hep canlı tutar. Böylelikle yazar olay örgüsünde yer almadığı zamanlarda da Roksandra'yı Favini'nin iç konuşmaları sayesinde anlatının merkezinde tutmayı başarmıştır.

Temaşa-i Dünya'da ise Roksandra'nın bu denli merkezi bir konumu olduğu söylenemez. Öncelikle Roksandra, metinde anlatı zamanının oldukça ilerleyen bir

---

[399] *A.g.e.*, 69.

[400] *A.g.e.*, 67.

[401] Makedonya Kralı Büyük İskender'i mitolojik özellikleriyle yansıtan bir grup anlatıya verilen isim. Bkz. Richard Stoneman, *Alexander the Great: A life in Legend* (London: Yale University Press, 2010).

[402] Tziovas, *a.g.e.*, 64.

aşamasında Favini'nin karşısına çıkmıştır (470) ve bu karşılaşma gerçekleşene kadar daha önceki bölümlerde belirtildiği gibi Misailidis metne birçok başka mesele ve anlatı eklemiştir. Böylece her ne kadar metin boyunca Favini ve Roksandra'nın ayrılma ve yeniden kavuşma hikâyeleri *Polipathis*'le benzer bir rotayı izlemiş; ayrıntılar, karşılaşılan coğrafya ve zamana ilişkin referanslar her iki metinde de ortaklıklar taşımış olsa da *Polipathis*'teki Roksandra vurgusu *Temaşa-i Dünya*'da zayıf bir halka olarak kalmıştır. Burada Tziovas'ın belirttiği gibi Roksandra'nın başta Anastasia olmak üzere diğer kadın karakterlerle bir karşıtlık oluşturduğu ve metnin ürettiği anlamlarda önemli bir pay sahibi olduğu söylenebilir. Ancak bu vurgu *Temaşa-i Dünya*'da başka metinlerin ve anlatıların arkasına saklandığı için *Polipathis*'teki kadar altı çizilerek verilmez. Tam da benzeri bir nedenle Tziovas'ın iddia ettiği gibi anlatının sonunda Favini'nin sevdiği kadınla evlenmesi ve bu yönüyle metni; Favini'nin durağanlığı, düzeni ve aile hayatını seçtiği kısmen bir romans olarak değerlendirmek de *Temaşa-i Dünya* için isabetli bir yorum olmaz; çünkü Roksandra anlatının başından beri olay örgüsünü belirleyen, olayların merkezinde yer alan bir karakter olarak konumlandırılmamıştır. Dolayısıyla, kabaca kadın ve erkeğin âşık olma, ayrılma ve kavuşması üzerine kurulu romans[403] ya da geleneksel halk anlatılarının yapısının[404] *Temaşa-i Dünya* için kısmen geçerli olduğu söylenebilir. Bu nedenle de, Favini'nin anlatının sonunda Roksandra'yla evlenmesi ancak kısmen bir tamamlanmışlık hissi verir ve aşağıda daha ayrıntılı olarak tartışılacağı gibi *Temaşa-i Dünya*'nın birçok kapanışından yalnızca biri olur.

---

[403] Romans kavramı ve romans türünde yazılmış romanlar için bkz. Sue P. Starke, "Romance," *Routledge Encylopedia of Narrative Theor*y içinde, ed. David Herman, Manfred Jahn ve Marie-Laure Ryan (New York: Routledge, 2005), 506-508.

[404] Berna Moran, "Âşık Hikâyeleri, Hasan Mellah ve İlk Romanlarımız,"*Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I* içinde (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), 21-37.

Roksandra'yla evlilik sonrası da her iki metinde farklı biçimde yer almaktadır. *Polipathis*'te Favini, yeni kurulmuş olan Yunan Krallığı'nda kalmayı tercih eder ve anlatıcının ifadesiyle "memurlar şehri" (*ipalliloupoli*) olan Atina'yı bırakarak, anakaraya çok yakın bir ada olan Eğriboz Adası'nda bir çiftliğe yerleşir. Doğan çocuklarına Favini'nin dedesinin adı olan Konstantinos'u koyarlar. Favini, başından geçenleri karısı Roksandra'ya anlattığını ve "mevcut biyografinin" büyük bir bölümünü onun yazdığını belirtir (243). Romanın bitiş cümleleri de romanın temel meselesine dair önemli ipuçları vermektedir. Favini, her ne kadar çiftliğinde münzevi bir hayat geçirse de güncel siyaseti Yunan gazeteleri üzerinden oldukça sıkı bir biçimde takip etmektedir. Gazetecilerin "ortak çıkar" meselesi ve "milletin kalkınması" üzerine yaptıkları tartışmalar ve siyasi partilerin birbirleriyle didişmeleri özellikle ilgi alanındadır. 1840'lara gelindiğinde partiler arasındaki husumetin arttığını üzüntüyle gözlemler. Ancak yine de Stefanos'un bir zamanlar söylediği gibi, korkulan olmamış ve Favini için bir distopya olan Ortodoksluk bütün milletleri bünyesinde eritmeyi başaramamıştır. Siyasetteki karışıklığa ve kapılı kapılar arkasında yapılan "karanlık planlar"a rağmen Yunanistan hâlâ ayaktadır. Roman bu düşüncelerin paralelinde şu sözlerle sona erer: "Yaşasın Millet! Yaşasın Kral" (240).

Polipathis'te romanın sonunda Favini'nin açık bir tercihi söz konusudur. Yeni kurulan Yunan Krallığı'nda yaşamak ve Yunan ulusunun bir bireyi olmak. Dimitri Tziovas, romanın Osmanlı İmparatorluğu'ndan Helenseverliğe ve oradan da Yunan bağımsızlığına giden bir dönemi betimlediğini iddia ederek başı dertten kurtulmayan, sorunlu Favini'nin roman boyunca tedrici olarak dönüştüğünü ve anlatının sonunda Yunan tebaasına ait bir birey olduğunu öne sürmektedir.[405] Bu

[405] Tziovas, *a.g.e.*, 70.

doğrultuda Tziovas, romanı "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Yunan Devleti'ne evrilen milli bir alegori" olarak okumayı önermektedir. Böylece Favini bireysel bir pikarodan milli bir karaktere dönüşmüştür.[406] Anthi Karra'ya göre ise Favini'nin oğluna Konstantinos ismini koyması İstanbul'un yeniden fethiyle ilişkilendirilebilir.[407] İstanbul'un Osmanlılar tarafından fethi sırasındaki son Bizans İmparatoru'nun Konstantinos Paleologos olduğu düşünülürse bu yorum akla yakın gelmektedir. Bu durumda, *Polipathis*'in yazarı Grigorios Paleologos[408], 1844 yılında Yunan Krallığı'nın resmi ideolojisi olacak olan *Megali İdea*'ya giden yolda ülke içindeki milliyetçi atmosferden etkilenerek romanı bu şekilde noktalamış da olabilir.

Peter Rabinowitz, bir metnin bitişinin genellikle yapıtın anlamını toparlayan bir sonuç olarak yorumlamanın bir uzlaşım haline geldiğini belirtmektedir.[409] Marianna Torgovnick de benzer bir düşüncenin altını çizerek yazarın özellikle bitiş bölümünde estetik, etik, sosyal, politik ya da epistemolojik konularda söylemek istediği noktaları güçlü bir biçimde vurguladığını öne sürmektedir. Hatta yazarın hiçbir konuda herhangi bir vurgu yapmama kararlılığı da yine bitiş bölümünden hareketle anlaşılabilir.[410] Elbette, her anlatı için geçerli olmayabilecek bu yorum *Polipathis* için makul görünmektedir. Paleologos, Favini ve Roksandra'nın mutluluklarının altını çizecek son cümleler yerine anlatısını Favini'nin siyasal görüşlerine yer vererek sonlandırmayı seçmiştir. Dolayısıyla, romanın Osmanlı'nın

---

[406] *A.g.e.*, 74.

[407] Karra, a.g.m, 216.

[408] Yazarın ve son Bizans İmparatorunun isimlerinin benzeşmesi bir tesadüfün ötesinde yazarın ailesi gibi Fener aristokrasisine mensup ailelerin eski Bizans geleneklerini devam ettirme isteğinden kaynaklanıyor olabilir. Fener ailelerinin Bizans geçmişine duydukları ilgi için bkz. Steven Runciman, *The Great Church in Captivity* (Cambridge: Cambridge UP, 2003).

[409] Rabinowitz, a.g.m., 303.

[410] Aktaran Rabinowitz, a.g.m., 303.

başkentinde başlayıp yeni kurulan Yunan devletinin merkezinde son bulan yapısı ve başkarakterin kendini krala ve milletine bağlı bir yurttaş olarak ilan ettiği bir noktada sona ermesi, metnin Tziovas'ın sözünü ettiği türden bir "milli alegori"ye yaslandığını göstermektedir. Özellikle romanın ikinci yarısında yer alan İngiltere ve Fransa ziyaretleri sırasında Helenseverlik düşüncesinin vurgulanması ve Yunan bağımsızlık hareketine verilen önem bu argümanı doğrulamakta ve romanın tutarlı sonunu hazırlamaktadır.

Temaşa-i Dünya'da ise Favini Roksandra'yla evlendikten 3 ay sonra Atina'dan İstanbul'a taşınır ve anlatıcının deyişiyle "dünyanın hilligişinden [gıl-u gışından] de usanmış olup, bir köşe-i vahdete çekilerek imrar-ı vakteylemek için Boğaziçi köylerinden birinde bir çiftlik al[ır] ziraatle devam etmek [ister]" (640). Favini'nin *Polipathis*'ten farklı olarak Atina'da değil de Osmanlı'nın başkentinde kalmayı seçmesi iki yazar arasında önemli bir ideolojik farklılığa işaret etmektedir. Burada her iki yazar da aslında benzer kaygılarla ve Tziovas'ın saptamasıyla Voltaire'in insan doğasına ilişkin düşüncelerini hatırlatacak biçimde münzevi bir hayatı tercih etmişlerdir.[411] Ancak daha önce belirtildiği gibi, *Polipathis*'in Favinisi'nin şehirden uzak, sakin yaşantısına rağmen siyasetten uzaklaştığını söylenemez; kendini anlatının sonunda münzevi bir aile babası yerine siyasi bir oluşumun öznesi olarak tanımlamaktadır. Tezde daha önce kimlik söylemi bağlamında alıntılanan Favini'nin son sözlerine bu noktada yeniden bakmak yerinde olacaktır:

> İşte, ey İbadullah, şu dâr-ı dünyanın temaşagâh-i âleminde sergüzeştim bu olup, dünyanın her lezzetinden tattım ve her gûna felaketine katlandım, anladım ki hepisi de boş imiş ve hazret-i Solomon kavlince fani kâffesinde faniler fanisi (Mateotis mateotiton ta panta mateotis) imiş, fakat bir şey boş ve fani değil, o da mağdurine (gadre uğramışlar) elden ve dilden gelen iyiliği diriğ etmemektir (esirgememektir). Dünyada zerre kadar iyilik ettim ise, dağ

[411] Tziovas, *a.g.e.*, 63.

> kadar mükâfatını gördüm ve zerre kadar kötülük ettim ise, dağ kadar ecrini çektim ve şunun farkında olabildim ki, insanın mazarratı cehalet (doğurur) ve başlıca selamet köşesi, her hususta sabrı elden bırakmayıp Allaha yakınına muhabbet etmek ve diyanetçe itikat dürüstlüğü ve cem-i vakitte ibadetle şükründen hâli olmamak ve familya arasında mümkün mertebe muhabbetle, evlâtların hüsn-ü terbiye ve her hususta hakkaniyet-i tamme ile tavr-u hareket etmektir. Ve bunları benden sonra gelenlere övüt nasihat ederim. Hemen Cenab-ı Hakk şeriyet-i müstakimesini dünyaya irsal edüp, şu Temaşa-i âlemde cefakeşleri zalim cefakâran cevrinden (eziyet) ve cehalet zulmetinden halas eylesin! Amin sümme Amin!!! (640-641)

Burada Favini, her şeyden önce okurlarına belirli bir mekândan ve zamandan bağımsız olarak genel geçer bir ahlâk dersi vermek niyetindedir. Daha doğrusu, anlatısı boyunca başından geçenlerden çıkardığı bir hayat dersi vardır; bu ders ise burada geleneksel anlatılara benzer biçimde "kıssadan hisse" şeklinde dile getirilmektedir. Dolayısıyla, *Polipathis*'in belirli bir zamana (1840'lar) ve belirli bir mekâna (Yunan Devleti) atıfta bulunan görüşlerinden radikal bir biçimde farklılaşmaktadır. Bu pasaj herhangi bir dönemde ya da herhangi bir coğrafyada söylendiğinde anlamından bir şey kaybetmeyecek bir evrensellik taşımaktadır. Bunun bir nedeni de dini bir vurgu içermesidir. Bu dilekler *Temaşa-i Dünya*'nın okurları için aşina bir görüşü ifade ederler, çünkü metin boyunca Favini ve özellikle de Favini'nin dışında yazarsal söylemi kullanan anlatıcı belli durumlar ve olaylar sonrasında benzer bir dini söylemi üretmişlerdir. Tezin "*Temaşa-i Dünya*'da Kimlik" bölümünde ortaya konduğu gibi, Misailidis için dinin ve özellikle dini yayınların önemi düşünüldüğünde bu bağlam daha çok yerine oturmaktadır. Bu noktada, Favini'nin okurlarına "ibadullah" yani "Allah'ın kulları" olarak seslenmesi de dini kimliğin ne denli ön planda olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, her iki metinde de Favini, benzer coğrafyaları dolaşsa ve çoğu zaman benzer sözleri sarf etse de, her iki anlatının sonu bambaşka iki Favini'yi ortaya koymaktadır. Bu nedenle, Tziovas'ın belirttiği türden *Polipathis*'te "sorunlu bir bireyden Yunan milletine mensup bir vatandaş"a dönüşen Favini karakterinin geçirdiği değişim sürecinin *Temaşa-i Dünya*

için tam olarak bir karşılığı söz konusu değildir. Bunda, özellikle anlatıcı söylemiyle ve bazı dini metinlere yapılan göndermelerle varlığı baskın olarak hissedilen dini söylemin metin boyunca tutarlı bir biçimde devam etmesi etkili olmaktadır. Sonuç olarak, metnin sonunda Favini; gençlik yıllarından radikal biçimde farklı bir birey olmaktan çok, yalnızca yaşla olgunlaşmış ve münzevi bir hayatı seçmiş ancak benzer görüşlerini yineleyen ve dini kimliği ön planda olan bir Osmanlı başkenti sâkini olarak durmaktadır. Bu bağlamda, *Temaşa-i Dünya*'yı *Polipathis*'ten farklı olarak tam anlamıyla bir olgunlaşma hikâyesi ya da *Bildungsroman*[412] olarak okumak da mümkün görünmemektedir. Favini'nin oğluna *Polipathis*'teki Konstantinos yerine dedesinin adı olan Vasilaki'yi koyması da benzer bir biçimde dinsel kimliğe yapılan vurguyla ve gelenekle ilişkilendirilebilir.

Anlatının asıl sürprizi ise Favini'nin bütün başından geçenleri karısı Roksandra'ya değil, metnin yazarı Misailidis'e anlatmış olmasıdır:

> Bir gün, bilmem nasıl oldu da çiflikatımıza Anatoli gazetası müellifi Kulalı Evangelinos Misailidis gelmiş de bir hafta misafir olmuş idi ve bilemem artık nasıl beni iskat etti de sergüzeştimi kamilen ona hikâye etmiş idim, meğer gümrükçü yanında mal açmışız da, haberimiz yok. Bir de baktım ki benim sergüzeştimi 4 ciltten mürettep bir kitap yapıp meydana getirmiş, şu babta teşekkür ederim ki, ne mahalde sakin ve ne isimde olduğumu haber vermemiş, maazallah ol vakit fakir hanemiz veliullah tekkesi tarzı ziyaretçiden hali olamayacak. (640)

Metin boyunca anlatıcının Favini olduğunu düşünen okur, kapanıştaki bu açıklamayla metindeki asıl anlatanın Karamanlı okurların çok iyi tanıdıkları gazeteci Misailidis olduğunu öğrenir. Bu durumda yazar, okurların kafasında şu türden soruları mı uyandırmaya çalışmaktadır? Anlatının ana karakteri ve anlatıcısı olduğunu düşündüğümüz Favini, aslında Misailidis'in öteden beri tanıdığı biri midir? Misailidis, ondan duyduğu bu hikâyeyi derleyip toparlamış ve ortaya bu metni mi

---

[412] *Bildungsroman* kavramı için bkz. Margaret McCarthy, "Bildungsroman," *Routledge Encylopedia of Narrative Theory* içinde, ed. David Herman, Manfred Jahn ve Marie-Laure Ryan (New York: Routledge, 2005), 41-42.

çıkarmıştır? O halde bu metin gerçeklik ve kurmaca arasında bir ara konumda mıdır? Özellikle *Temaşa-i Dünya*'nın *Polipathis*'ten ilham alınarak yazıldığını bilmeyen okurlar için bu soruların sorulması neredeyse kaçınılmazdır. Hikâye etmeyi hikâyenin bir parçası haline getiren ve anlatıbilimde genellikle üstkurmaca (*metafiction*), özgöndergesellik (*self-refentiality*), özdüşünümsellik (*self-reflexivity*)[413] gibi kavramlarla birlikte anılan bu durumla Misailidis neyi amaçlamış olabilir?

Jale Parla *Don Kişot'tan Bugüne Roman* adlı çalışmasında bu türden bitişleri amaç olarak değilse de, yöntem olarak neredeyse postmodern romanın uygulamalarına yaklaştırdığını belirtmektedir. Örneğin Cervantes'in *Don Quijote*'deki ikinci yazarı gibi *Jacque Le Fataliste*'in anlatıcısı da öyküyü birtakım belge ve anılardan aktardığını belirtmektedir.[414] Tıpkı *Temaşa-i Dünya*'da yazılanların aslında Misailidis'in bir arkadaşından duymuş olması gibi. Parla, özellikle *Don Quijote'*de Cervantes'in değişik anlatıcılar kullanarak yazar-anlatıcı ve okur arasındaki ilişkileri ustaca sorunsallaştırdığından söz etmektedir. *Temaşa-i Dünya*'da *Don Quijote* denli çok katmanlı bir sorunsallaştırmanın izlerini bulmak zordur ancak; yazarın metnin sonuna bu bilgiyi özel olarak yerleştirmesi de anlamlıdır.

Aslında zaten söylemiyle anlatıda hâlihazırda baskın olan Misailidis'in bir kez de bu bağlamda kendini göstermesi anlaşılabilir bir durumdur. Tezin farklı bölümlerinde belirtildiği gibi Karamanlıca yazının en önemli üreticilerinden biri olan yazarın kendini kurmaca bir karakter olarak metnine iliştirmesi Misailidis'in ismini görerek bu romanı satın alan aboneler için özel bir anlam ifade ediyor olabilir. Kaldı

---

413 Farklı kurmaca metinler üzerinden bu kavramların bir analizi için bkz. Linda Hutcheon, *Narcissistic Narrative: The Metafictional Paradox* (Canada: Wilfrid Laurier University Press, 1980).

414 Parla, *a.g.e.*, 160.

ki, Parla, *Don Quijote*'de Cervantes'in metnin gerçek bir yazara ait olduğunu hatırlatan ipuçlarını anlatıdan hiç eksik etmediğini[415] ve romana bazı ayrıntılar ekleyerek okurlara sık sık kendini hatırlattığından söz etmektedir.[416] *Temaşa-i Dünya*'da da yazarın biyografik ayrıntılarına yer veren örnekler bulmak mümkündür: Anlatıcının aslında bir gazeteci olabileceğine dair yapılan ima, Kiriakula hikâyesinde Misailidis'in Kula'daki ailesine yapılan gönderme ve metindeki güçlü Karamanlı vurgusu bu bağlamda değerlendirilebilir.

Bu ayrıntıyı postmodern metinlerde görülen kurmaca ile gerçekliğin bulanık ilişkisinden ziyade[417] Misailidis'in okur üzerinde bırakmaya çalıştığı gerçeklik etkisi olarak da değerlendirebiliriz. Kendi yazarlık otoritesini anlatısını sonlandırırken bir kez daha devreye sokan Misailidis, böylece üzerine *Polipathis*'in gölgesi düşen metninin aslında kendi muhayyilesinin bir ürünü olduğunu da kanıtlıyor gibidir. Okura verilen mesaj şudur: Bu anlatı gazetecilik hüneriyle devşirilmiş ve yaşanmış özgün bir hikâye olarak değerlendirilmelidir.

Yukarıda sözü edilen farklılıklar her iki yazar arasındaki ideolojik seçimleri ortaya koymasının yanı sıra iki metnin son bölümlerinin ayrıntılı bir incelemesiyle kolaylıkla açığa çıkabilecek türden ayrıntılardır. Aslında her iki metni "kapanış" kavramı açısından farklılaştıran ve görünürdeki değişikliklerin ötesine taşıyan yapısal diyebileceğimiz önemli bir farklılık daha söz konusudur. Bu da her iki yazarın anlatıda kapanışa yükledikleri anlamdır. Burada daha önce sözü edilen "kapanış" ve "son" kavramları arasındaki farkı hatırlayarak her iki metne yeniden baktığımızda, *Polipathis*'teki sonun aynı zamanda metindeki birçok meseleyi

---

[415] *A.g.e.*, 127.

[416] *A.g.e.*, 128.

[417] Linda Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction* (New York: Routledge, 2004).

çözümleyen bir kapanış; *Temaşa-i Dünya*'daki sonun ise anlatıdaki pek çok kapanıştan yalnızca biri olduğunu görebiliriz. Başka bir ifadeyle söylersek, yukarıda ayrıntılı olarak ele alınan her iki anlatının son bölümlerinde, *Polipathis*'in sonu anlatı boyunca ortaya atılan pek çok soruyu çözerek okurda büyük ölçüde tamamlanmışlık hissi bırakırken, *Temaşa-i Dünya*'nın sonu olay örgüsünün belirli bir noktasında ortaya çıkan ve metni oluşturan pek çok alt hikâyeden yalnızca biri olan Favini-Roksandra ilişkisininin çözümünü sergilemektedir. Metinlerdeki bu "kapanış" farklılığı her iki yazarın anlatılarına yükledikleri anlam ve işlevleri görünür kılabilecek anlatısal bir araç olarak okunabilir. Bu noktada, *Temaşa-i Dünya*'nın çoklu kapanış yapısına ayrıntılı olarak bakmak Misailidis'in metniyle yapmaya çalıştıklarını anlamlandırmak açısından yerinde olacaktır.

Gerald Prince, Jean Paul Sartre'in *La Nausée* (*Bulantı*) adlı romanıyla ilgili yazdığı makalede, söz konusu anlatının, içerisinde çeşitli kapanışlar barındırdığından söz etmektedir.[418] Prince'in anlatıda farklı kapanışları kavramsallaştırma yöntemi *Temaşa-i Dünya*'daki benzer yapıyı açığa çıkarma açısından yol gösterici olabilir. Prince, belirli bir metinle ilgili bir açıklama getirmek için (yani "metin şu konuyla ilgili, şu anlama geliyor, şu meseleyi ya da hakikati ele alıyor, x, y, z olarak özetlenebilir" vb. demek için) metni oluşturan birimlere belirli anlamlar atfettiğimizden söz etmektedir. Bu birimlerin doğası, sayısı ve ölçüsü bir yorumcudan diğerine değişebilir. Örneğin, birim bir kelimeden, bir ifadeden, cümleden, cümle grubundan ya da bunlar arasındaki ilişkilerden oluşabilir. Metnin yorumcusu; çeşitli birimlerin bir yer bulabileceği ve böylece belirli bir önem kazanacağı ve diğer birimlerle ilişkilenebileceği bir çerçeve kuracaktır. Söz konusu

[418] Gerald Prince, "*La Nausée* and the Question of Closure," *Yale French Studies* 67 (1984): 182-190.

çerçeveler metin içi ve dışına ait bazı verilerden yola çıkarak şekillenmektedir.[419] Prince'e göre, bu çerçevelerin her biri bir kapanışı ifade etmektedir (*Bulantı* x'tir; *Bulantı* y'dir; hem x hem y'dir; x ya da y değildir vb.) ve metnin anlamı, kapanışların genellenemez ya da özetlenemez toplamından (*untotalizable sum*) oluşur.[420]

Temaşa-i Dünya, farklı kapanışlara sahip çerçeveler oluşturmak için ideal bir yapı sunmaktadır. Bu yapı, tezin "Geleneksel Anlatı Unsurları" bölümünde ortaya konacağı gibi anlatının onlarca mikro anlatı içermesi ve gömülü hikâyelerden oluşmasından ileri gelmektedir. Bütün bu ayrı anlatıların her birinin metnin temel anlamlarını üreten Prince'in betimlediği türden birer birim olarak nitelendirmek doğru olmasa da ve oluşturulacak çerçeveler her ne kadar kişiden kişiye değişebilecek öznel bazı metin içi ve dışı verilerden oluşsa da sonuç olarak çerçevelerin metnin doğası gereği çokluğu, anlatının çoklu kapanış yapısını ortaya koymaktadır.

Buradan Prince'in belirttiğine benzer bir biçimde *Temaşa-i Dünya*'ya sayısız anlamlar atfederek farklı çerçeveler ve kapanışlar inşa edilebilir; ancak Misailidis'in bu tez boyunca öne sürülen temel anlam üretimlerinden yola çıkarak belli başlı çerçeveler kurmak daha doğru görünmektedir. Örneğin Usta Yorgi'nin anlatısı gerek olay örgüsünde gerekse Misailidis'in anlatısıyla yapmaya çalıştıklarıyla, kendi başına bütünlüğü olan ve kapanış içeren bir anlatı olarak değerlendirilebilir.[421] Yazar, bu hikâyeyle öncelikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu'dan İstanbul'a çoğunlukla iş bulmak üzere göç etmeye başlayan ve büyük şehirde çeşitli

---

[419] Prince, a.g.m., 188.

[420] A.g.m., 190.

[421] Bu noktada ciltlerin anlatı içerisinde herhangi bir belirleyiciliği olmadığı söylenebilir. Örneğin, Usta Yorgi'nin hikâyesi 1. ciltten başlayarak (109) 2. cilde kadar devam etmekte ve belli bir noktadan (284) sonra anlatının herhangi bir bölümünde yer almamaktadır.

zorluklarla karşılaşan Karamanlı toplumunun gerçekçi bir temsilini sunmaktadır. Misailidis, bu temsille ekonomik nedenlerle parçalanan aile yapısının başta Karamanlı cemaati olmak üzere toplum için zararlı olacağını muhafazakâr bir refleksle eleştirir. Yorgi ile Aspasia ilişkisinin bir sonuca bağlanmasının ve Yorgi'nin kayıp akrabalarını bulmasının arka planında ise 1822 Sakız Adası olayları anlatılmaktadır. İç içe hikâyelerle beslenen bu anlatı aynı zamanda Osmanlı yönetiminin kimi zaman gayrimüslimlere yönelttiği acımasız uygulamalara getirilen eleştirileri barındırmaktadır. Ayrıca Misailidis, bu hikâye ile anlatıcı üzerinden toplumsal sorunlara ilişkin çözümlerini sunar; örneğin aynı anda birden çok evliliğe karşı nüfus defterlerinin sıkı bir şekilde tutulmasını ve evlenirken verilen drahomanın kaldırılması gerektiğini belirtir. Sonunda, Yorgi ve karısı yeniden bir araya gelir, böylece Misailidis aile birliğini korumuş ve gerekli mesajları vermiştir.

Kapanışa sahip diğer bir anlatı ise Favini'nin arkadaşlarıyla birlikte Ramazan eğlencesine gittikleri kahvede hakarete uğramaları ve sonunda hakaret eden kişilerin Şeyhülislam tarafından cezalandırılmalarıdır. Anlatıcı bu olayların sonunda tıpkı bir anlatının sonuna gelinmiş gibi şunları söyler: "Bu vukuat hiçbir kimesnenin olur olmaz kimesne dinine küfretmemeye örnek olunmuştur" (286). Favini'nin tımarhaneye düştüğü ve türlü sebeplerden deliren "mecnun"ları anlattığı bölüm ise aslında yazarın batıl inançların zararlarını ve her şeyin rasyonel bir açıklaması olduğuna dair görüşlerini vurguladığı bir bölüm olarak değerlendirilebilir. "Fahişelerin Faslı"nda ise, gönül eğlendirmek üzere geneleve giden Favini'nin yine toplumsal bir meselenin üzerine gitmesi ve buna kendince bir çözüm bulmasıyla sonuçlanmıştır. Çoğunlukla eğitimsizlik ve anne babalarının yanlış yönlendirmesiyle fahişe olan kadınların hayatı Misailidis tarafından okurlara "ibret tablosu" olarak

sunulur. Favini, kurduğu şirketle toplumsal dayanışmanın önemini vurgular, çoğu kızı evlendirerek yine muhafazakâr aile yapısının altını çizer.

Metinde farklı kapanışlar içeren çerçeveler yalnızca gömülü anlatılardan oluşmaz; ayrı anlatılar gibi duran Favini'nin Rusya, İngiltere ve Fransa seyahatleri benzer deneyimleri içermeleri açısından aynı çerçevenin parçaları olarak ele alınabilirler. Bu bölümlerde Favini, farklı coğrafya ve kültürlerden örneklerle şöhret sahibi kişilerin ve önemli makamların geçiciliğine; dünyanın adaletsizliğine ve ayakta kalabilmek için başvurulan düzenbazlıklara kendini de dâhil ederek vurgu yapmaktadır. Roksandra-Favini ilişkisi de yukarıda belirtildiği gibi Misailidis'in Paleologos'tan ideolojik farklılığını ortaya koyan ayrıntıları içeren ayrı bir kapanış olarak değerlendirilebilir. Metne farklı açılardan bakarak bu örnekler ve çerçeveler arttırabilir ancak burada ortaya çıkacak sonuç *Temaşa-i Dünya*'nın çoklu kapanış yapısı olacaktır.

Bu yapı tezin "*Temaşa-i Dünya*'da Geleneksel Anlatılar" bölümünde ortaya konacak olan sona doğru evrilmeyen, sona koşullanmamış anlatı yapısıyla da tutarlıdır. Anlatı boyunca olaylar belli bir sonu nedensel olarak tamamlamak üzere belirmezler; bilakis anlatıcının sapmalarla eklediği anlatılar kendi başlarına var olarak, kendi içlerinde başlayan ve biten birer mikro anlatı biçiminde metinde anlam kazanırlar ve metnin ara-sonlarını ve kapanışlarını oluştururlar. Tam da bu nedenle Favini'nin Roksandra'ya kavuşmasıyla sonlanan aşk hikâyesi anlatının merkezine oturan sürpriz bir sondan ziyade, Favini'nin başından geçen diğer olaylarla herhangi bir hiyerarşik ilişki içerisinde olmayan bir birim olarak değerlendirilebilir.

Bu noktada, *Temaşa-i Dünya*'nın "kapanışı" metnin söz konusu yapısıyla tutarlı olarak merakla beklenen bir son da değildir (belki de metindeki asıl sürpriz yukarıda bahsedildiği gibi Misailidis'in kendisinin anlatıda kurmaca bir karakter

olarak boy göstermesi ve metnin aslında onun tarafından yazıldığının ima edilmesidir). Ancak Misailidis, *Polipathis*'in sonundan da ilham alarak geleneksel hikâyelere benzer bir biçimde anlatısını iki âşığın kavuşmasıyla bitirmeyi seçmiş, böylece her ne kadar metinde bu ilişki merkezi bir öneme sahip olmasa da dönemin okuyucularına belki de tatminkâr bir kapanış hazırlamıştır.

V. BÖLÜM

TEMAŞA-İ DÜNYA'DA YAZINSAL DÖNÜŞTÜRME

Temaşa-i Dünya'nın Dili*: Katharevusa-Dimotiki* Tartışmaları Arasında Karamanlıca

Tezin "*Temaşa-i Dünya'*da Kimlik" başlıklı bölümünde anlatıdaki kimlik meselesinin, Yunan Aydınlanmasıyla şekillenmeye başlayan Yunan milliyetçi söyleminden ne derece farklılaştığı ve hangi açılardan bu söylemle benzeşlik içerdiği irdelenmişti. Bu bölümde ise yine *Temaşa-i Dünya*'yı çıkış noktası olarak alarak anlatının yazıldığı dili; Yunanca edebi üretime damgasını vuran ve on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından başlayarak yirminci yüzyıla kadar Yunanca entelektüel üretiminde belirleyici olan Yunan dili tartışmaları üzerinden konumlandırmaya deneyeceğim. Tezin birinci bölümünde ortaya konduğu gibi Yunanca literatürde genellikle "dil meselesi" (*glossiko zitima*) olarak öne çıkan ve Yunan milliyetçi söylemiyle şekillenen Yunan ulus kimliği tartışmalarında hâkim bir rolü olan dil tartışmasının *Temaşa-i Dünya* açısından ne anlama geldiğini tartışmaya çalışacağım. Bu amaçla *Temaşa-i Dünya*'da kullanılan dil üzerinde ayrıntılı bir inceleme yapmaktansa[422], romanda kullanılan dilin genel özelliklerine odaklanacak,

[422] Karamanlıcanın dilbilimsel özelliklerine ilişkin oldukça geniş bir literatür vardır. Bu alanda János Eckmann'ın 50'lerde yaptığı çalışmalar öncü niteliğindedir. Bkz. János Eckmann, "Anadolu Karamanlı Ağızlarına Ait Araştırmalar I. Phonetica," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 8 (Mart-Nisan 1950): 165-200; "Yunan Harfli Karamanlı İmlâsı Hakkında," *Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar I* içinde, ed. H. Eren ve T. H. Kun (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1950), 27-31; "Karamanlıca –işin-li Gerundium Hakkında," *Türk Dili Belleten* 3 (1951): 45-52; Karamanlı Türkçesinde –maca Ekli Fiil Şekli," *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* (1953): 45-48; "Karamanlıcada Birkaç Gerundium Terkibi," *Türk Kültürü Araştırmaları* 26 (1988): 89-94. Bu konuda yakın tarihli bazı çalışmalar için bkz. Matthias Kappler, "Transcribtion text, regraphization, variety?-Reflections on Karamanlidika," *The Mediators-Ottoman Turkish and Persian in non-Arabic Scripts* içinde, ed. Eva Csato (Orient Institut Istanbul, 15.-17.05.2009 (yayın aşamasında); Matthias Kappler, "Toward a linguistic approach to 'Karamanli' texts," *Advances in Turkish Linguistics – Proceedings of the 12th International Conference on Turkish Linguistics (11–13 August, 2004)* içinde, ed. Semiramis Yağcıoglu ve Ayşen Cem Değer (İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2006), 655–667; Z.

Karamanlıcanın Yunan milliyetçi söylemi ile şekillenen dil politikalarından ne derece farklılaştığı üzerinde duracak ve Misailidis'in *Polipathis*'in dilini nasıl ve hangi gerekçelerle dönüşüme uğrattığını, bu dönüşümün arkasındaki dinamikleri de dikkate alarak incelemeye girişeceğim. *Temaşa-i Dünya*'da kullanılan dilde geleneksel anlatı unsurlarının etkisi ise bir sonraki altbölümde ele alınacaktır.

Robert Anhegger, *Temaşa-i Dünya*'nın Vedat Günyol'la birlikte hazırladıkları ikinci baskısına yazdığı makalede Misailidis'in dilinin, İstanbul Türkçesine ayak uydurmuş bir kelime haznesini içerdiğini, Arapça ve Farsça kökenli sözcüklerin yazımının ise kimi kez halk telaffuzuna göre yazıldığından söz etmektedir. Ayrıca, yazara göre, kimi Arapça sözcükler, değişik anlamda ya da değiştirilmiş biçimde kullanılmaktadır; bunların çoğu eskiden İstanbul halk dilinde yaşamış olmakla birlikte, bugünkü okura yabancı gelebilir.[423] Anhegger'e göre, Misailidis, gerekli gördüğü yerlerde de metni Osmanlı edebiyat deyişleriyle süsleyerek, "romanında yüksek tabakaların havasını" estirmektedir.[424] Ancak bütün bu sözcüklerin metnin anlaşılmasını zorlaştırdığı söylenemez. Romanda, Arapça ve Farsça sözcüklerin yanı sıra az da olsa Yunanca bazı ifadeler de vardır. Özellikle bazı dini kavramların ve Favini ilkokulda Yunanca öğrenirken kullanılan bazı gramer terimlerinin Yunanca olduğu görülmektedir. Ancak tezin "*Temaşa-i Dünya*'da

---

Ceyda Arslan-Kechriotis, "Some syntactic issues in Karamanlidika texts," *Turkic Languages* 13 (2009): 172-187; Eftychios Gavriel, "Transcription Problems of Karamanlidika Texts," *Turcologica* 83 *Cries and Whispers in Karamanlidika Books-Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th-13th September 2008)* içinde, ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 255-265. Özellikle Türkiye'deki üniversitelerde bu konuda çok sayıda yüksek lisans ve doktora tezi yapıldığı söylenebilir. Bkz. Harun Kahya, "Grek Harfli Osmanlı Türkçesi Bir Eser: İspat-ı Mesihiye Üzerinde Dil İncelemesi" (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi, 2003).

[423] Robert Anhegger, "*Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş* Üzerine", *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş* içinde, haz. Robert Anhegger ve Vedat Günyol (İstanbul: Cem Yayınları, 1988), 649-650.

[424] *A.g.e.*, 651.

Kimlik" başlıklı bölümünde de değinildiği gibi dini terminoloji de İslam kültüründen oldukça etkilenmiş bir dili yansıtmaktadır.[425]

Bununla birlikte Anthi Karra'nın dikkati çektiği gibi az sayıda Eski Yunan filozoflarının bazı deyişleri ve okuldaki kızgın öğretmenin ettiği küfürler metinde Yunanca olarak verilmiştir.[426] Karra'nın Palailogos'un metniyle *Temaşa-i Dünya* arasındaki en temel farklılıklardan biri olarak ortaya koyduğu özellik ise Misailidis'in metninde karşımıza çıkan atasözü ve deyimlerin bolluğudur. Bugün hâlâ gündelik Türkçede birçoğu kullanılan 200'den fazla deyim ve atasözü içeren metin neredeyse bir "Türkçe atasözleri ve deyimler" sözlüğüdür.[427] Buna karşın Anthi Karra, *Polipathis*'te aşağı yukarı sadece 26 deyim tespit etmiştir.[428] Romanın gündelik dile ve halk kültürüne yakınlığı dil düzeyiyle sınırlı değildir; bir sonraki bölümde ortaya konacağı gibi Misailidis aynı zamanda halk kültüründen beslenen türlü anlatıları, fıkraları, halk hikâyelerini metnin olay örgüsünde uygun bulduğu yerlere yerleştirir. Bunlar Bektaşi ve Nasreddin hoca fıkraları, Yeniçeri hikâyeleri, Karagöz-Hacivat ve ortaoyununda yer alan yanlış anlaşılma üzerine kurulu dil oyunları gibi Osmanlı-Türk-Müslüman kültüründen beslenen halk anlatılarıdır. Bunun yanında keşiş fıkraları, aziz mucizeleri, Eski Yunan filozoflarının bazı meselleri gibi Eski Yunan ile Osmanlı- Rum Ortodoks geleneğinde dolaşımda olan bazı halk kültürü ürünlerine de yer verir. Büyük ölçüde sözlü halk kültürüne dayalı

---

[425] Johann Strauss, "La Terminologie Religiuse en Karamanlı: origines et sources," (III. International Workshop of Karamanlidika Studies atölye çalışmasında sunulan bildiri, Nevşehir, 2 Kasım 2013).

[426] Anthi Karra, "From *Polypathis* to *Temaşa-i Dünya*, from the Safe Port of Translation to the Open Sea of Creation," *Turcologica 83 (Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies) (Nicosia 11th-13th September 2008)* içinde, ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010): 208.

[427] Tezin "Ekler" bölümünde *Temaşa-i Dünya*'da yer alan 640 atasözü ve deyime yer verilmiştir.

[428] Karra, a.g.m., 208.

olan bu geleneksel anlatılar romanda anlaşılır bir dille harmanlanmış, meddahvari bir üslupla[429], konudan konuya atlanarak[430], okuyucuya (muhataba) sorular yöneltilerek,[431] çeşitli anekdotlarla renklendirilerek anlatılmıştır.

Oysaki *Temaşa-i Dünya*'nın kendine model olarak seçtiği *Polipathis,* on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Yunancada ulusal bir dil olarak kavramsallaştırılan, bir tür Eski Yunancayı ifade eden *katharevusa* olarak yazılmıştı ve bu dil, dönemin halk tarafından konuşulan Yunancasından oldukça farklı, deyiş yerindeyse yeniden "inşa edilmiş" bir dildi. Her iki yazarın farklı dil politikalarını tercih etmeleri ve edebi üretimlerini bu doğrultuda gerçekleştirmeleri onların edebiyatlarını derinden etkilemiş olan dil ve kimlik meselesini de ortaya koymaktadır. Bu tercihlerin ve arkasındaki sebeplerin özelde *Temaşa-i Dünya* genelde ise Karamanlıcanın dilsel anlamda üretilme koşullarına dair önemli ipuçları vereceğini düşünüyorum. Bu amaçla öncelikle, *katharevusa* ile Yunan milli kimliği arasındaki ilişkiyi hatırlayarak, *Polipathis*'in *katharevusa* yazılmış olmasının ne anlama geldiği ve *katharevusa* yazılmış bir romanı kendisine model olarak alan bir yazarın Karamanlıca yazmasının neyi ifade ettiği üzerinde duracağım. Son olarak, Misailidis'in edebi üretimiyle söz konusu dil tartışmalarının ilişkisini, bu ilişkinin başka hangi dinamiklerle bağlantısı olabileceğini ve Türkçede yapılan dil tartışmalarının Karamanlıca üretime etkisini tartışacağım.

Tezin birinci bölümünde de ortaya konduğu gibi *katharevusa* yalnızca yeni kurulmuş olan Yunan Devleti'nin bir tür resmi dili değil, aynı zamanda devletin

---

[429] Meddahın ilk yazılan Türkçe romanlar açısından işlevini ele alan çalışmalar için bkz. Pertev Naili Borotav, *Folklor ve Edebiyat* (İstanbul, Adam Yayınları, 1982); Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995); Ahmet Evin, *Origins and Development of the Turkish Novel* (Bibliotheca Islamica, 1983).

[430] "Keşiş dedim de hatırıma bir fıkra geldi" (119), "Gelelim usta Yorgi'nin hikâyesine." (209)

[431] "Kusur kimde, usta Yorgi'de mi? Yoksa aslını faslını teftiş etmeksizin buna Aspasia'yı yükletende mi? Yoksa umumen millette mi?"

dışındaki Yunanca konuşan Osmanlı-Rumlarının da temel yazı dili olarak "makbul" bir konuma sahipti. *Polipathis* de 1839 yılında Atina'da bu "makbul dil" *katharevusa* ile yayımlanmıştı. Yalnızca Paleologos değil on dokuzuncu yüzyıl boyunca ilk Yunanca roman yazarları, bu türün ilk örneklerini verirken bu dili kullanmışlardı.[432] 1834 yılında İstanbul doğumlu Panayotis Soutsos tarafından yayımlanan *O Leandros*, yine İstanbul doğumlu olan kardeşi Aleksandros'un 1835 tarihli *1831 Sürgünü*, Iakovos G. Pitsipios'un *Sakız'ın Öksüz Kızı* (1839) ve Dimitris Vikelas'ın *Loukis Laras*'ı (1879) arkaize edilmiş bu dille yazılmıştı.[433] Bu anlamda, Paleologos'un diğer on dokuzuncu yüzyıl kurmaca yazarlarıyla birlikte Yunanca milli edebiyatın roman dilini kurduklarını söyleyebiliriz. Bu dil tam da Korais'in kavramsallaştırmasıyla Türkçeden arındırılmaya çalışılan ve milli bir dil lehine Türkçenin ötekileştirildiği bir dildi.[434] İçerisinde Türkçe kelimeler yok denecek kadar azdı. O halde, "barbar", "geri kalmış", "köleci zihniyet"in dışa vurumu, "ötekinin dili", deyiş yerindeyse "avamın dili" olarak kavramsallaştırılan bir dil olan Türkçenin içerisinden yazmak Misailidis için ne anlama geliyordu? Paleologos, Yunancada romanın ilk örneklerinden birini yazarken, yaklaşık 30 yıl sonra Misailidis, Türkçede romanın ilk örneklerinden birini kaleme alacaktı. *Polipathis*'le *Temaşa-i Dünya*'nın dil düzlemindeki farklılıklarını ortaya koymak, Misailidis'in edebi üretimini gerçekleştirirken hangi edebi tartışmalardan etkilenmiş olabileceğini, sırtını hangi geleneğe/geleneklere dayadığı konusuna da ışık tutacaktır.

---

[432] Thomas Doulis'e göre, 1970 sonrası *dimotiki*nin hâkim olması, on dokuzuncu yüzyılda katharevusa ile yazılmış olan ilk Yunanca romanların son döneme kadar göz ardı edilmiş olmasıyla sonuçlanmıştır. Konstantin Dimaras bunu "lingüistik fanatizm" olarak yorumlamaktadır. Bkz. Doulis, *a.g.e.*, 24.

[433] *A.g.e.*, 105-153.

[434] Korais, roman türünün ilk örneklerinin Eski Yunanlar tarafından yazıldığını düşünmekteydi. Günümüzde modern Yunancadaki roman sözcüğüne karşılık gelen "*mithistorima*" sözcüğünü de yine Korais tarafından 1804 yılında ortaya atılan "*mithistoria*" sözcüğünden gelmektedir. Bkz. Roderick Beaton, *An Introduction to Modern Greek Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 52.

Her şeyden önce Misailidis, Kitromilides'in ortaya koyduğu gibi yeni kurulan Yunan Devleti'nin en önemli ideolojik aygıtlarından biri olan Atina Üniversitesi'nin ilk öğrencilerinden biriydi.[435] Dolayısıyla, Yunan milli kimliğini biçimlendiren dil merkezli ideolojik söylemin tam merkezinde yetişmişti. Ancak buna rağmen, "kimlik" bölümde ortaya konduğu gibi, tarihsel olarak Yunan milletinin Eski Yunan'dan bu zamana devamlılığı görüşünü Anadolululuk üzerinden temellük ederken, özellikle Yunan ulus birliğinin önemli tutamaklarından biri olan Yunan dilini, edebi üretimlerinde bir araç olarak kullanmamaktaydı. Bu açıdan Yunan ulusal kimliği söyleminden çok temelli bir biçimde ayrılmaktadır. Bu ayrılığın arka planında yatan dinamikleri açığa çıkarmak *Temaşa-i Dünya*'yı anlamlandırmak kadar, onu biçimlendiren dinamikler konusunda da ipuçları verecektir.

Hem *Dimotiki* Hem Türkçe Olarak Karamanlıca: "İki Kere Yabancı"[436]

Tezin birinci bölümünde belirtildiği gibi, Anadolu'da Türkçe konuşan Hıristiyanların varlığı, Yunan milliyetçi söyleminin temel taşlarından biri sayılan ve Yunan milli kimliğinin kurucu unsurlarından biri olan Yunanca konuşma ölçütünde yeni bir kavramsallaştırmanın gündeme gelmesine neden olmuştu. Bunda yeni kurulun Yunan Devleti'nin, Anadolu'daki "soydaşlarını" "Yunan milli cemaati" içerisine dâhil etme isteğinin yattığı söylenebilir. Her ne kadar milli kimliği oluşturan dil kriteri genişlemiş ve Yunanca konuşmayanları da içine almış olsa da, Haris

[435] Kitromilides, a.g.m., 166.

[436] "İki Kere Yabancı" ifadesi Bruce Clark tarafından yazılan *Twice a Stranger: How Mass Expulsion Forged Modern Greece and Turkey*'den alınmıştır. Bu kitabın Türkçesi için bkz. Bruce Clark, *İki Kere Yabancı: Kitlesel İnsan İhracı Modern Türkiye'yi ve Yunanistan'ı Nasıl Biçimlendirdi?*, çev. Müfide Pekin (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008).

Eksertzoglou'nun belirttiği gibi "Yunanca bilmeme"nin bir "cehalet" olarak algılandığını ve Anadolu'da açılacak olan Rum okullarının temel görevinin bu cehaletle mücadele etmek olduğunu derneklerin eğitim raporlarından anlıyoruz.[437] Birinci bölümdeki anlatımdan çıkan diğer bir önemli argüman ise Yunanca konuşmayan Anadoluluların bu özelliklerinin, onların yüzyıllarca düşman tarafından işgal altında olmakla ilişkilendirilmeleri ve bu nedenle dillerinin, özellikle de Türkçelerinin "barbarlıkla" özdeşleştirilmesidir. Bu söylem, 20. yüzyıl başına kadar "milli dil" olarak algılanan *katharevusa*nın karşısında *dimotiki* konumlandırılırken de karşımıza çıkmaktadır. *Dimotik* dil, daha önce sözü edildiği gibi, *katharevusa* taraftarlarına göre belli standartlardan yoksun olarak farklı lehçelerden oluşuyordu ve bu özellikleriyle "ideal" Yunancadan ve "Eski Yunan ataların"dan uzak, "barbar" ve "yabancı unsurlarla" dolu bir dildi. O halde, nasıl *dimotik* dil, ideal bir Yunancadan uzaklaşmaksa, Yunanca-konuşmayan Yunanlardan olmak da aynı kategoride değerlendirilmekteydi.

Türkofon Ortodoks entelektüeller, tezin birinci bölümünde de ortaya konduğu gibi bu ötekileştirici söylemi; gerek *Anatoli* gibi kamuoyunda etkili gazetelerinde, gerekse *Temaşa-i Dünya*'da Misailidis'in dilinde görünür olduğu gibi Karamanlıcayı "bozuk Rumca" olarak kavramsallaştırarak Yunancaya eklemlemeye çalışmışlardır. *Temaşa-i Dünya*'da Misailidis'in doğduğu yer alan Kula'yla ilgili bilgi verilirken buradaki ahalinin "bozuk Rumca lisan tekellüm ettikleri"nden söz edilmektedir. Böylece, bu topluluğun konuştuğu dil olan Türkçe ya da yazı dili Karamanlıca, Yunanistan'ın herhangi bölgesinde konuşulan bir diyalekt olarak kavramsallaştırılıyor, bir anlamda *katharevusa*nın karşısında *dimotik* bir dil olarak konumlandırılıyordu. Arapça ve Farsça kelime ve tamlamaların yoğun olarak

[437] Haris Eksertzoglou, *Osmanlı'da Cemiyetler ve Rum Cemaati (Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi)*, çev. Foti ve Stefo Benlisoy (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999).

kullanılmadığı, anlaşılması kolay, konuşma diline yakın bu dil, on dokuzuncu yüzyıl *katharevusa* Yunanca metinlerden bu anlamıyla da ayrışmaktaydı.

Bu son özellik, Karamanlıcayı, *dimotiki-katharevusa* tartışmalarının temelini oluşturan yazı dili-konuşma dili ayrımı açısından da ilginç bir noktada konumlandırmaktadır. Arap harfli Osmanlıcadan farklı olarak sesli harflerin de yazıda gösterildiği bu dilde, Yunan alfabesinde yapılan bazı değişikliklerle sesin ağızdan çıktığı gibi yazıda temsil edilmesi mümkün olmuştur.[438] Dolayısıyla bu dil, on dokuzuncu yüzyıl Türkçesinin özellikle İstanbul'da nasıl konuşulduğuna dair zengin bir hazine niteliğindedir. Bu bağlamda, Karamanlıca konuşma ve yazı dilinin farklılığını değil, tam aksine, bu ikisinin örtüşmesine işaret etmektedir. Bu yönüyle de, "konuşma dili yazı dilinin temelini oluşturamaz" ilkesini savunan *katharevusa*cıların dil politikası açısından da tam aksi istikametinde yer almaktadır.

"Adi/Açık/Yavan/Alessevi[439] Türkçe" Olarak Karamanlıca

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren artmaya başlayan Karamanlıca yayınlarda, bazı kitapların özellikle ilk sayfalarında kullanılan Türkçenin niteliğine dair özel bir not bulunmaktadır. Bu notlarda çoğunlukla şu ifadelere rastlanır: "Adi Türkçeye tercüme olarak", "Yavan Türkçe Lisanı", "Açık Türkçeye tercüme", "Adi Türki lisanına tercüme".[440] Robinson Crusoe romanının *Anatoli* gazetesinde tefrika

---

[438] Misailidis, 1844 gibi erken bir tarihte, henüz İzmir'deyken yayımladığı *İstikdaf* adlı kitabında Karamanlıcanın standart bir biçimde yazılıp okunması için kitabının başına bazı notlar eklemiştir. Bu notlarda bazı Yunan harflerine noktalar eklenerek Türkçedeki seslere daha uyumlu olmalarının sağlanması amaçlanmıştır. Bkz. Evangelia Balta, *Karamanlidika Additions (1584-1900)*(Athenes: Centre D'Etudes D'Asie Mineure, 1987), 30.

[439] Osmanlıca sözlüklerde yer almayan bu sözcüğün anlamını Bülent Berkol, Karamanlıca *Robinson Crusoe* çevirisi üzerine yazdığı makalede "ale's-sevi istimal ettiğimiz Türkî lisanı" cümlesinde "aynen kullandığımız Türkçe" olarak sadeleştirmektedir. Bkz. Berkol, a.g.m., 146.

[440] Severien Salaville ve Eugène Dallegio, *Karamanlidika Bibliographie Analytique des*

edilmeye başlayacağı zaman Misailidis, yazdığı sunuş yazısında, romanı "Rumiceden alessevi Türkçe lisanına tercümesi" olarak sunmaktadır.[441] Ermeni harfli Türkçe yayınlarda bu ibare yok denecek kadar azdır,[442] bu nedenle kitapların ön sayfalarında yapılan bu kısa açıklamaların on dokuzuncu yüzyıl Yunanca kültürel ve edebi üretimini etkileyen dil tartışmalarına bağlamak mümkün görünmektedir. Bu bağlantıyı destekleyen diğer bir unsur ise henüz dil çatışmasının güçlü olmadığı ve *katharevusa*nın tek başına yazın dili olarak etkili olmadığı 1750'lere kadarki dönemde, farklı biçimlerde yazılmaya devam eden Yunanca kitapların, hangi biçimde yazılmış olduğunun kitapların ilk sayfasında belirtiliyor olmasıdır. Tıpkı Karamanlıca yayınlarda olduğu gibi bu ifadeler, Peter Mackridge'in belirttiğine göre "basit dil" ya da "ortak dil" şeklindedir.[443] Dolayısıyla, Karamanlıca yayın dünyasının hali hazırdaki bu gelenekten etkilenmiş olabileceği söylenebilir.

"Adi", "Açık", "Yavan", "Alessevi" Türkçe ya da her ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın, Türkçenin basit, anlaşılır bir dille yazılmış olması ve bunun ısrarla kitapların ön sayfalarında ilanı, Karamanlıca edebiyat için basit bir kitap yayımlama geleneğinin de ötesindeydi. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle *Anatoli* gazetesinde dil üzerine yapılan tartışmalarda, gazetenin "açık" ve "sade" dilde yazılması gerektiğine dair okur mektuplarının fazlalığı bu meselenin Türkçe konuşan Hıristiyanlar için önemini ortaya koymaktadır. Örneğin bir okur, *Anatoli* gazetesinin dilinin, Misailidis dönemindeki kadar "açık" olmadığı için eleştirmektedir:

---

*ouvrages en langue turque imprimés en caractére grecs III (*Athenes*:* Institut Français d'Athènes, 1974).

[441] *Anatoli*, 12 Ağustos 1852 (N.80)

[442] Kevork Pamukciyan, *Ermeni Harfli Türkçe Metinler* (İstanbul: Aras Yayıncılık, 2002).

[443] Mackridge, *Language and National Identity*, 80.

> Malum u alinizdir ki rahmetli Evangelinos Misailidis zemanında Arabi ve Farisi lugat ve ibareler yazılıyor idi. Sonra teşekki olundu ki ekseriyet Türkçe bildiğinden anlamayorlar deyü. O zaman kendisi ilan etti ve açık Türkçe yazmaya başladı. Şimdi sizler başladınız. Güzel, amma anlayan var ise, ona eyidir, anlamayana hiç makamındadır. Çünkü gazeta okumaktan maksat nedir, yazıldığını anlamaktır. Anlamaz ise lüzumu yoktu zan iderim. Onun için gelecek 1891 senesine kadar bedelini verdiğimizden hakkımız vardır, ister istemez alacağız. Eğerki bu lisan ile devam ederseniz, bizleri af iderek müşteri defterinden kaydımızı siliniz. A.N.[444]

Yalnızca gazete dili olarak değil, Karamanlıca yazın dilinin de basit ve anlaşılır olması her zaman için okurların atıfta bulundukları olumlu özelliklerdendir. 1891 yılına ait bir okuyucu mektubunda, *Anatoli*'de tefrika edilen *Çingane Kızı* (Eugène Sue) romanı için bir okur şu yorumda bulunmaktadır: "Açık Türkçe lisanında yazıldığından okudukça ifadesi bize tesir ediyor." Karamanlıca kurmaca eserlerde kullanılan edebi dilin de "sade Türkçe" olması, bu eserleri kaleme alan yazarların da üzerinde titizlikle durdukları bir özelliktir. Bu yazarlara verilecek en iyi örneklerden biri, Ahmet Mithat'ın iki eserini Karamanlıcaya adapte eden, daha doğru bir ifadeyle, onları "yeniden yazan" Yannis Gavrilidis'tir. Gavrilidis, bu eserleri *Anatoli*'de tefrika ederken yazdığı önsözlerde Karamanlıca edebi dilin nasıl kurulduğuna dair ipuçları vermektedir. *Yeniçeriler*'e yazdığı "Mukaddeme"de şunları söyler:

> Bunları sade Türkçe ile yazmaya gayret ideceğim. Ekseri yerlerini lüzum-ı miktar izah ve hin-i hacette ihtisar ideceğim. Hasılı kelam ne *Anatoli* gazetesinde münderic Yorgos Sürmelidis efendinin belagat bendi gibi istıllah paralayacağım, ne de *Anatoli*'nin ekseri yerlerinde yemeni pençesine (pine) dinildiği gibi kaba Türkçe yazacağım. Ancak şu devr-i celilde Türkçe lisanın kesb eylediği intizam dairesinde ve kuvvetimin yettiği mertebe herkesin anlayabileceği bir lisan ile yazmaya gayret eyleyeceğim.[445]

Yeniçeriler'den yaklaşık bir sene sonra, yine *Anatoli*'de tefrika edilmeye başlanan *Şeytan Kaya*'nın "Mukaddimesi"nde ise *Yeniçeriler*'de yapmaya çalıştığını yeniden vurgular:

---

[444] *Anatoli*, 19 Mayıs 1890 (No. 4191).

[445] Yannis Gavriilidis, "Mukaddeme,"*Anatoli*, 13 Aralık 1890.

> Bir de şurası hatırlarda olmak gerekdir ki Yeniçeriler hikâyesinin mukaddemesinde öyle istilah paralamayıp açık ve sade Türkçe ile yazacağımı beyan arz eylemiş idim. Zan iderim ki tekmil hikâye yazılıp 140 sahife teşkil eylediği halde ancak kırk kelime Arabî Farsî ile geçiştirilmiştir ki bu halde matlub derecede sade yazmak için ne kadar emek sarf olunduğu kolayca anlaşılır.[446]

Gavrilidis'in *Yeniçeriler* mukaddemesinde vaat ettiği sade dili tefrikada gerçekleştirdiği söylenmelidir. *Yeniçeriler* anlatısı boyunca yazarın, Ahmet Mithat'ın sade dilini daha da sadeleştirilerek Arapça ve Farsça kelimeler yerine "daha anlaşılır" Türkçe kelimeler kullandığı görülmektedir.[447]

Buradaki, Arapça ve Farsça kelimelerden uzak, açık ve sade Türkçe vurgusu oldukça önemlidir. *Temaşa-i Dünya*'da Misailidis'in ve buradaki alıntılarla Gavrilidis'in yapmaya çalıştığının Karamanlıca edebi dili kurmak olduğu söylenebilir. Bu dil ne on dokuzuncu yüzyıl Yunan romanlarının milli ve edebi dil olarak kendilerine seçtikleri *katharevusa* Yunancadır; ne de okuyucu kitlesine rağmen ağırlaştırılmış bir Türkçedir. Dilin, Arapça ve Farsça kelimelerden arındırılmaya çalışılması, "sadeliğe" ve "anlaşılır olma"ya yapılan vurgu aşağıda ortaya konacağı gibi on dokuzuncu yüzyılın özellikle ikinci yarısından sonra Osmanlı-Müslümanlarının dilde sadeleşme tartışmalarını hatırlatmaktadır.

Karamanlı entelektüellerin bu tartışmalardan haberdar olduklarını yine *Anatoli*'de yayımlanan bir okuyucu mektubuna gazete yönetiminin verdiği cevaptan anlıyoruz. "Gazetenin lisanı daha açık olup, mukalemede ve bilhassa Anadolulu lisanında kullanılmayan lugat ve tabirattan vazgeçilmesi" şeklindeki bir okuyucu talebine gazetenin verdiği cevap şu şekildedir:

---

[446] "Şeytan Kaya, "Mukaddeme", *Anatoli*, 30 Nisan 1891 (No.4324)

[447] *Yeniçeriler*'de özellikle kelime düzeyindeki sadeleşmenin ayrıntıları için bkz. Şehnaz Şişmanoğlu Şimşek, "The Yeniçeriler of Ioannis Gavriilidis: A Palimpsest in Karamanlidika," *Turkish Speaking Christians, Jews and Greek Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire* içinde, ed. Evangelia Balta ve Mehmet Ölmez (İstanbul: Eren Yayınları, 2011), 245-275.

> Gazete ve risale mümkün mertebe Türkçeye karib olup nadir kullanılır ve anlaşılmaz muğlak ve müşgül arabî ve farsî lugat ve tabirat kullanılmamasını yalnız *Anatoli* Rumları değil hatta Asitaneli katip ve fasih olan Osmanlılarımız daha isteyüp bu madde hakkında senelerce Osmanlı gazetelerinde bir hayli bendler yazılmıştır.[448]

Anatoli'nin üzerine "bendler" yazıldığını söylediği mesele, 1860'lardan sonra özellikle Arap harfli Türkçe gazetelerde görünür olan dönemin aydınlarının ele aldığı "dilde sadeleşme" tartışmalarıdır.

"Âdi/Avam Lisan" Olarak Türkçe: Osmanlıcadaki Dil Tartışmaları

Dil sorunu Tanzimat döneminde Osmanlı-Müslüman aydınları arasında da özellikle 1860 sonrasında çoğunlukla gazete yazılarında şiddetli bir biçimde tartışılmaya başlar.[449] Ayrıntılarına giremeyeceğimiz bu tartışmalarda, Yunanca örneğinde on sekizinci yüzyıldan itibaren yapılmaya başlayan tartışmalara benzer nitelikte, özellikle yazı dilinde belli bir standardizasyona gidilme, imla ve alfabe sorunu, dilde "yabancı" sayılan unsurları ve gramer kurallarını terk etme vb. meselelerinin ele alındığı görülmektedir. Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa, Ahmet Mithat, Şemsettin Sami ve Muallim Naci gibi aydınların öncülük ettiği bu tartışmalarda, en önemli meselelerden biri; temelde yazı dili ile konuşma dilini birbirine yaklaştırmayı hedefleyen, "anlatmanın" ve "anlaşılmanın" nihai amaç olduğu "dilde sadeleşme" konusudur.

---

[448] *Anatoli*, 8 Mayıs 1890 (No.4184)

[449] Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform A Catasrophic Success* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 12-17. Kitabın Türkçe çevirisi için bkz. Geoffrey Lewis, *Trajik Başarı / Türkçe Reformu*, çev. Mehmet Fatih Uslu (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2007). Ayrıca bkz. Uriel Heyd, *Language Reform in Modern Turkey* (Jerusalem: Israel Oriental Society, 1954); Charles F. Gallagher, "Language Reform and Social Modernization in Turkey," *Can Language be Planned?* içinde, ed. Joan Rubin ve Björn H. Jernudd (Honolulu: University Press of Hawaii, 1971), 159-78. 1860 sonrası alfabe değişikliği tartışmaları için bkz. Hüseyin Yorulmaz, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Alfabe Tartışmaları* (İstanbul: Kitabevi, 1995).

Dönemin önde gelen entelektüellerinin bu konudaki düşüncelerine kısaca bakmak, yukarıda alıntılanan Karamanlıca tartışmalarının Osmanlı bağlamına taşınmasını mümkün kılacaktır. Namık Kemal, 1866 yılında *Tasvir-i Efkar*'da yayımladığı "Lisan-ı Osmanî'nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazatı Şâmildir" başlıklı yazısında şu düşünceleri dile getirmektedir: "Elfazda garabet o kadar mu'teberdir ki, mesela Nergisî gibi milletimizin en meşhur bir te'lif-i edîbânesinden istihrâc-ı meal etmek, bize göre ecnebî bir lisanda yazılmış olan Gülistan'ı *anlamaktan* müşkildir. Türkçenin eczâ-yı terkibi olan üç lisan ki, *telâffuzda* oldukça ittihad bulmuşken *tahrirde* hâlâ hey'et-i asliyelerini muhafaza ediyor." (vurgu bana ait) Yazının devamında "lisanın ıslahı" için yapılması gerekenler arasında, "ifadenin *hüsn-i tabiîsine* hâil olan külfetli san'atlardan tecridi"nden söz etmektedir. (vurgu bana ait)[450] Burada, Namık Kemal'in, "anlamak" meselesini öne çıkartması ve söyleyiş ve yazım arasındaki farkı sorunsallaştırması önemlidir.

Ali Suavi ise "dilde sadeleşme" meselesini Namık Kemal'in söz konusu yazısından dört ay sonra *Muhbir* gazetesinin ilk sayısına yazdığı önsözde şu şekilde ifade etmektedir: "Tasrihi câiz olan herşey'i, Âsitâne'de kullanılan âdî lisan ile yani herkesin anlıyabileceği ifade ile yazacaktır."[451] Yine *Muhbir*'deki bir başka yazıda: "Muradımız mesele anlatmakken niçün halkı bir de ibare için düşündürelim. Gazeteleri İstanbul'da *avam lisanı* olan Türkçe ile yazalım" (vurgu bana ait). Bu ifadelere Ziya Paşa'nın *Hürriyet* gazetesinde çıkan "Şiir ve İnşa" yazısında yer alan "bizim tabiî olan şi'r ü inşamız taşra halkıyle İstanbul ahalisinin avâmı beyninde hâlâ durmaktadır" sözünü ve Ahmet Mithat'ın "halkımızın kullandığı bir lisan yok mu?

---

[450] Alıntılayan Agâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1972), 115.

[451] *A.g.e.*, 115.

İşte anı millet lisanı yapalım"[452] ifadesini ekleyebiliriz. Ahmet Mithat'a göre, Türkçe kelimeleri söylenişe göre yazabilmek için 41 harfe ihtiyaç vardır.[453]

Temelde konuşma dili ile yazma dilini mümkün mertebe örtüştürmek gereğine odaklanan bu tartışmanın diğer bir ayağı ise Osmanlıcada yoğun biçimde bulunan ve çoğunlukla dil tartışmalarının merkezine oturan Arapça ve Farsça kelime, tamlama ve gramer kurallarının nasıl kullanılması gerektiğidir. Ahmet Mithat'ın bu konudaki düşünceleri açıktır: "Arabça ve Farsçanın ne kadar izafetleri ve ne kadar sıfatları varsa kaldırıversek, yazdığımız şeyleri bugün yediyüz kişi anlıyabilmekte ise yarın mutlaka yedi bin kişi anlar."[454] Yazar, bir temenni olarak öne sürdüğü bu arzusunu, *Dağarcık* dergisinin ilk sayısında "Osmanlıcanın Islahı" başlıklı yazısıyla daha da ayrıntılandırmıştır:

> Biz diyoruz ki, Arabî sarf u nahvinden izafetlerle sıfatlar ve müzekkerler ve müennesler ve müfredler ve cemi'ler Osmanlı sarf ve nahvine sokulmasa. Haniya demek istiyoruz ki, Osmanlı lisanınca bunlara ihtiyac gösterilmese, lisanımız Şinasi merhumun sadeleştire sadeleştire vardırmış olduğu derecenin daha yukarısına mutlaka varır. Bununla beraber bir kelimenin Türkçesi ve fakat ma'ruf olan Türkçesi varsa onun yerine Arabça ve Farsça bir söz kullanılmasa, lisanımızın sadeliği bir kat daha artar."[455]

Dildeki değişimin Arapça ve Farsçadan arınarak başlaması gerektiğine yapılan vurgu, en açık ifadesini Şemsettin Sami'nin "Lisan-ı Türkî-Osmanî" başlıklı yazısında dile getirilmektedir. Şemseddin Sami, bu yazıda Türkçeyi "Türkî-i Şarkî" ve "Türkî-i Garbî" olarak ayırarak, aslında her iki dilin de aynı olduğunu, ancak ikisi arasındaki farkın, telaffuzdan ve imladan kaynaklandığını belirtmektedir. İran ve Afganistan'ın kuzey bölgelerinde, Rusya'nın doğusunda, Çin'in ise güneybatısında

---

[452] *A.g.e.*, 121-123.

[453] *A.g.e.*, 151.

[454] *A.g.e.*, 123.

[455] *A.g.e.*, 127. Bu düşünceler 1910-1912 yıllarında Selanik'te yayımlanan *Genç Kalemler* dergisinin Ömer Seyfettin öncülüğünde başlattığı "Yeni Lisan" kampanyasında da aynen savunulmuş ve kabul görmüştür. Bkz. Lewis, *a.g.e.*, 22.

yaşayan Türklerin dili olan "Türkî-i Şarkî"nin, diğerine göre üstünlüğü, Şemseddin Sami'ye göre, Arapça imla ve kelimelerden kaçınmaları ve lisanlarının telaffuz ettikleri gibi yazmaya dikkat etmeleridir.[456] O halde, yazara göre "Türkî-i Garbî" için yapılması gereken şudur:

> Lisanımızın Türkçe, Arabî ve Farsîden mürekkeb olduğu söyleniyorsa da, bu terkib, sair ba'zı lisanlarda olduğu gibi, âdeta bir imtizâc-ı kimyevî ile hasıl olmadığından, lisanımızda müsta'mel olan Arabî ve Farsî kelimeler daima ecnebî sıfatiyle durup, tamamiyle lisanımıza karışmamış ve lisanımızın kavaid ü şivesi asla mütegayyir olmıyarak, yine esas-ı asliyyesini muhafaza etmiştir. Binae'naleyh, her ne vakit istersek, bu kelimat-ı ecnebiyyeyi atarak, lisanımızı temyiz ü tathir etmek elimizdedir. Lisan-ı aslîmizin, bizi Arabîden büsbütün müstagni edecek derecede, vüs'ati yoğise de, hiç olmazsa, lisan-ı âdîye kifayet edecek kadar kelimeleri mevcud olduğundan, ıstılâhat-ı Arabiyyenin fünun ve edebiyat lisanına münhasır kalması, ve hele Farsîye ihtiyaç kalmaması mümkündir.[457]

Elbette, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı boyunca yapılan dil tartışmalarını burada kısaca özetlemek mümkün değildir, ayrıca alıntılanan ana akım görüşlerin dışında Arap harfli Türkçeye dair farklı görüşler ortaya koyan yazarlar da vardır.[458] Dikkat çekmeye çalıştığım temel nokta, az çok farklılıklara rağmen, yazarların; konuşma ve yazı dilinin arasındaki ayrımın ortadan kalkması, dolayısıyla anlamın ve iletişimin öne çıkması, bu yapılırken yazı dilinin kelime dağarcığı, imla, gramer kuralları açısından belli standartlara kavuşması gerekliliğine yaptıkları vurgudur. Dilde "ıslahın" özellikle Arapça ve Farsça kelimelerden ve kurallardan arınmayla mümkün olacağının söylenmesi, bir tür, "yabancı unsurların" barınmadığı bir "Türkçe" yaratmanın hedeflendiğini göstermektedir; dolayısıyla bu uğraş, "milli bir dil" özlemini akla getirmektedir. Özellikle Şemseddin Sami'nin, "kelimat-ı ecnebiyye"nin, dilden çıkarılmasını "dil temizliği" olarak nitelendirmesi bu

---

[456] Levend, *a.g.e.*, 132.

[457] *A.g.e.*, 133.

[458] Ayrıntılar için bkz. Agâh Sırrı Levend, *a.g.e.*

bağlamda önemlidir. Bu noktada, milli bir dil kurulurken, "yabancı" olarak hangi unsurların işaret edildiği, bir dilin içerisinde hangi dillerin ötekileştirildiği, hangisinin kurucu unsur olarak belirlendiği meselesi de ulusal kimlik inşasının bir parçası olarak düşünülmelidir. Yunancanın "milli bir dil"e dönüşürken içinde barındırdığı Türkçe kelimeler ve kurallardan arındırılmaya çalışılması, Türkçe ve Karamanlıca da ise "yabancı/istenmeyen" unsurların Arapça ve Farsça olarak düşünülmesi dikkat çekicidir. Daha açık bir ifadeyle söylersek, Yunanca "milli bir dil" olarak varlığını büyük ölçüde "barbar" bir dil olarak algılanan "Türkçe"yi dışlayarak inşa ederken; Karamanlı entelektüellerin temel mücadele alanı, tıpkı Arap harfli Türkçe yazan Müslüman aydınlar gibi Arapça ve Farsçanın terk edilmesi üzerine kurulmuştur denebilir.

Öte yandan, Karamanlıca edebi üretimi yukarıda, *Anatoli* gazetesinden yapılan alıntıların ve yayımlanan kitapların gösterdiği üzere, sade, anlaşılır, gündelik konuşma diline yakın bir dil üzerine inşa edilirken, on dokuzuncu yüzyıl Yunan milli dilli, *katharevusa* ile konuşma diline karşıt olarak, bilinçli olarak "arkaize" edilmiş kelime ve kurallarla edebi dilini oluşturmuştur. Bu anlamıyla, Karamanlıcanın, Osmanlı-Müslümanlarının kurmaya çalıştığı ve tartışmaların merkezine oturan "sade ve açık" dile benzer bir dil politikası üzerine oturduğu söylenebilir. Hatta çoğu zaman, Gavrilidis'in *Yeniçeriler* örneğinde olduğu gibi Karamanlıcanın, Arap harfli Türkçeden çok daha sade bir dilde yazıldığı da söylenmelidir. Bunu örneklemek üzere, *Temaşa-i Dünya*'nın herhangi bir paragrafını alıntılamak yeterlidir:

> Evladın evlat olur ise, ne eylersin malı; evlâdın evlat olmaz ise, yine ne eylersin malı demek vahi bir sözdür. Çocuklar bir havuz içinde birikmiş su tarzıdır, hangi taraftan yol açsan elbette o tarafa cereyan edecektir. Evlâdını iyiye alıştırırsan, her halde iyi olur, fenaya alıştırırsan, her halde fena olur. İptida atalar kendi evlatlarına örnek ve ibret olmalıdırlar. Bir çocuk atasını meyhorlukta, kumar oynamakta ve sefahatta görür ise ve layıklı bir hocası olmaz ise, elbette onun da encamı babası gibi olacaktır. (392)

Temaşa-i Dünya'da kullanılan bu dil, yukarıda dilde sadeleşme ile ilgili görüşleri alıntılanan ve on dokuzuncu yüzyılda Arap harfli Türkçe romanların ilk örneklerini vermiş olan Ahmet Mithat, Namık Kemal ve Şemseddin Sami gibi yazarların romanlarıyla büyük benzerlikler göstermektedir. Hatta *Temaşa-i Dünya*, yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi, Arapça ve Farsça kelimelerin azlığıyla, aynı dönemde Namık Kemal tarafından yazılmış olan *İntibah*'tan daha sade Türkçesiyle ayrılmaktadır.

Temaşa-i Dünya'nın Okurları: "Rağbetlü Kir"ler[459], "Hayırhah ve İtibarlu Müşteriler"

Karamanlıca romanların açık ve sade bir Türkçeyle yazılmasının romanların hitap ettiği okur kitlesiyle de yakından ilişkili olduğu düşünülebilir. Bu ilişkiyi açığa çıkaracak en güzel örneklerden biri 4 cilt olarak farklı tarihlerde yayımlanmış olan *Temaşa-i Dünya*'nın her cildinin başında yer alan ithaf bölümleri ve romanın sonunda "Hayırhah ve İtibarlu Müşteriler" ifadesiyle yer alan abone isimleridir.[460] Anlaşıldığı kadarıyla bu kişiler önceden isimlerini "müşteri" olarak yazdırarak ve kitabın parasını ödeyerek söz konusu kitabın yayımlanmasını mümkün kılmış olan kişilerdir.[461] Abonelik sistemi Karamanlıca yayın dünyasının üretim ilişkilerinde önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilebildiğimiz kadarıyla bu türden bir isim listesi Ermeni harfli ya da Arap harfli Türkçe edebiyatta bulunmamaktadır. Richard Clogg'un belirttiğine göre, dönemin Yunanca kitaplarında da bu türden listeler mevcuttur. Clogg, bu listelerle ilgili sistematik bir çalışmanın Karamanlıların

[459] "Rağbetli beyler" anlamında Yunanca "Kirie" (Beyler) sözcüğünden.

[460] Romanın arka sayfalarında yer alan bu bölümden bir örnek için bkz. Ek C.

[461] Örneğin 1889 tarihli *Anatoli* gazetesinin bir nüshasında şu ifade geçmektedir: "Taşralardaki müşterilerimiz 13 Numeroli Arepe hikâyesine malik olmak isterse bir senelik posta masarifi içun on kuruş göndermelidir."

sosyal, entelektüel ve dini tarihleriyle ilgili önemli bilgiler vereceğini belirtir.[462] Bu listeler, aynı zamanda, Gérard Genette'in tanımlamasına göre "paratekst"olarak da değerlendirilebilir. Paratekstler, metin dışında yer alan ancak metnin alımlanmasında istesek de istemesek de, farkında olsak da olmasak da çok etkili olan unsurlardır. Bunlar, başlık, ara başlık, önsöz, son söz, dipnot, epigraf, ilüstrasyon, kitap kapağı vb. metne ilişkin ikincil dereceden birçok öğeyi içerir.[463]

Yalnızca kurmaca eserlerde değil, farklı türlerde yazılmış olan Karamanlıca kitaplarda da bulunan bu isim listeleri çoğunlukla "esami-i müşteriin"[464], "müşterilerin esamesi"[465], "muteber müşterilerin esamisi defteridir"[466], "işbu hikâyenin istirasına rağbet buyuran erbab-ı mütealanın esamı cetveli"[467], "işbu kitaba müşteri yazılan hayırhahanın [sic] esamesidir"[468] vb. başlıklar altında kitabın sonunda okuyucuya sunulmaktadır. Bazen yer adlarının altında isimlerin sıralanması şeklinde listeler verilirken, bazen de *Temaşa-i Dünya*'da olduğu gibi isimler alfabeye göre dizilir ve yanlarına da yer adları eklenir. Bu listeler öncelikle 1870'li yıllarda bir kitabı satın alan okuyucuların isim ve yerlerini açıkça belirtmeleri açısından da yayın tarihi açısından çok önemli veriler taşımaktadır.

---

[462] Richard Clogg, "A Millet Within a Millet: The Karamanlides," 401.

[463] Gérard Genette, *Palimpsests: Literature in the Second Degree* (çev. Channa Newman & Claude Doubinsky), (London: University of Nebraska Press, 1997), 3.

[464] Xavier de Montépin, *Etmekci Hatun*, çev. İlias K. Emmanouilidis (Der-i Saadet: Sotiriadis Matbaası, 1885).

[465] Evangelinos Misailidis çev., *Genovefa Hikâyesi* (Der-i Saadet: Anatoli Matbaası, t.y.)

[466] Gontra Bouri, *Şeytanın Amucazadesi*, çev. Evangelinos Misailidis (İstanbol: Evangelinos Misailidis Matbaasında, 1885).

[467] Aleksandros Doumas, *Meşhur Monte Hristo Hikâyesinin Zeyli Lord Hop* (Asitane: Dim. ve Ath. Nikolaidi Matbaası, 1884).

[468] Simeon Aleksiou Değirmencoglou, *Divan-ı Talip* (Der-i Saadet: Evangelinos Misailidis Matbaası, 1883).

Temaşa-i Dünya'nın arkasında yer alan abone listesine baktığımızda, bu romana İstanbul'dan çok, Anadolu'nun hemen her yerinden abone olarak isimlerini yazdıranları görmek mümkün. Bu yerler arasında Misailidis'in doğum yeri olan Kula başta olmak üzere Fertek, Kayseri, Nevşehir, Niğde, Endirlik, Geyve, Sille, Zincidere, Ankara, Aydın, Sinop, Ürgüp, Kastamonu, Isparta, Adapazarı gibi Karamanlı nüfusun Anadolu'da yoğun olarak yaşadıkları yerler öne çıkmaktadır. Listede kadın ismine rastlanmaz, buna karşın birkaç din adamı olduğu görülmektedir. *Temaşa-i Dünya*'ya abone olan kişilerin Anadolu'da geniş bir coğrafyaya yayılmış olması, bu romanın yalnızca İstanbul'la sınırlı bir okuyucu kitlesine hitap etmediğini göstermektedir. Bu yaygınlığın dil düzeyinde daha "anlaşılır" bir Türkçeyi gerektireceği de iddia edilebilir. Ancak, bu isimleri, Peter J. Rabinowitz'in deyişiyle romanın "gerçek okur"ları[469] olarak ne dereceye kadar değerlendirebiliriz? Rabinowitz'e göre "gerçek okur", "etten kemikten canlı okurlardır", aynı zamanda bu okur tipi yazarın üzerinde kontrol sahibi olamadığı tek okur tipidir. Romanı almak üzere abone olarak isimleri yazdırmış olmaları bu kişileri ne dereceye kadar "gerçek okur" yapar kestirmek zor, ancak Misailidis'in bu okurları "itibarlı müşteriler" olarak kodlaması, onları en azından "yazarsal okur" olarak tasarladığını, diğer bir ifadeyle, bu isimlerin kendi zihninde tasarladığı okur kitlesine yakın kişiler olduğunu gösteriyor olabilir. Bu isimler muhtemelen, Anadolu'daki Karamanlı kimliği ve demografik yapısı düşünüldüğünde[470] ticaretle ya da tarımla uğraşan, ticari ve tarımsal ürünlerini kent merkezlerine satan, bu nedenle mali durumu iyi, Türkçe

---

[469] Peter Rabinowitz, metinlerin ürettiği okurları üç düzlemde ele almaktadır: Kitabı satın alıp okuyan "etten kemikten" "gerçek okur" (*actual audience*), yazarın romanını yazarken zihninde tasarladığı "yazarsal okur" (*authorial/hypothetical audience*) ve yazarın bir tür taklidi olan anlatıcının anlatısında hitap ettiği kurmaca okur olan anlatısal okur (*narrative audience*). Bkz. Peter Rabinowitz, "Truth in Fiction: A Reexamination of Audiences," *Critical Inquiry 4* (1977): 121-14.

[470] Gerasimos Augustinos, *Küçük Asya Rumları*, çev. Devrim Evci (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), 155-157.

konuşan Ortodokslardı. Muhtemelen, bu romanı satın almak istemelerinde, edebiyata olan ilgilerinden çok, romanın yazarı olan *Anatoli* gazetesi sahibi Evangelinos Misailidis'in adı büyük öneme sahipti; büyük bir ihtimalle bu isimler aynı zamanda Misailidis'in gazetesi *Anatoli*'nin de abonesiydiler. Bu noktada Misailidis'in adının Karamanlılar için "yazar" olmanın çok ötesinde bir etkiye sahip olduğunu da hatırlamak gerekir.[471] Hatta, Misailidis'in bir kanaat önderi ve yayıncı olarak, gerçek okurlarının bir kısmını bizzat tanıdığını bile düşünebiliriz. Okurlarıyla bu denli doğrudan ilişki kurabilecek bir yazar olarak Misailidis, *Temaşa-i Dünya*'yı kaleme alırken "yazarsal okur"larının entelektüel seviyelerini arttırmak ve onların iyi bir Hıristiyan ve iyi bir yurttaş olmaları için neleri yapmaları ve neleri okumaları gerektiğine dair bilgilendirmek üzere hiçbir fırsatı kaçırmamaktadır. Bu nedenle, gazetesinde kullandığı gündelik bildirişim dilinin benzerini geniş okur kitlelerine ulaşmak üzere kurmacasını yazarken de kullanmıştır.

Romanın diliyle (tabii ki başka bir bağlamda içeriğiyle de) ilişkilendirilmesi gereken bir diğer paratekst ise her cildin ithaf edildiği kişilerdir. Romanın ilk cildi, "Niğde'nin eski eşrafından" Klimis Stefanidis'e, ikinci cilt Kayseri'nin Endirlik karyesi "eski hanedanından" "İzmir'de mukim" Andreas Konstantinidis'e, üçüncü cilt, "Isparta eski eşrafından" Savvas Codan Papa'ya, dördüncü cilt ise "Nevşehir eski eşrafından" "Der-i Saadet'te mukim" Savvas Ionaf'a hitap edilmiştir. Misailidis, ithaf sayfasından sonra her biri için yaklaşık bir paragraflık ithaf yazısı yazmıştır. Bu yazılarda genellikle, Misailidis'le 20-30 senedir kurulmuş olan kişisel hukuk, cemaate yapılan yardımlar, hayırlar ve *Anatoli* gazetesine yapılan iyilikler söz

[471] Genette, "yazar adı"nı da bir paratekst olarak değerlendirir. Bkz. Gérard Genette, *Paratexts,* çev. Jane E. Lewin (New York: Cambridge University Press, 1997). Bu durumu Ahmet Mithat üzerinden tartışan bir yazı için bkz. Nüket Esen, "Ahmet Mithat'ta Anlatıcı ve Muhatabı," *Merhaba Ey Muharrir: Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar* içinde, haz. Nüket Esen ve Erol Köroğlu (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009), 59-72.

konusudur. Görüldüğü kadarıyla bu kişiler "edebiyat dışı", "yapılan hayırlar" ise "edebiyat dışı" bir "hayır"a ilişkindir, ancak bu iyiliklerin taçlandırılması ve kişilerin onurlandırılması için *Temaşa-i Dünya* vesile kılınmıştır. Misailidis gibi 50 yıl boyunca gazete ve yayın dünyasının içinde olan biri, başka herhangi bir yayını da bu kişilere ithaf edebilirdi. on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeni bir tür olarak özellikle Batı'dan yapılan çevirilerle *Anatoli* sayfalarında yer bulmaya başlayan roman türünün, neredeyse Karamanlıcadaki tek örneği olan *Temaşa-i Dünya*'nın, cemaatin önde gelen kişilerine ithaf edilmesi, bu kişilerin önemi kadar, roman türüne verilen değeri de göstermektedir.

Richard Clogg, Karamanlıca yayınların basım masraflarının bazen yerel eşraf tarafından karşılandığını belirtmektedir. Örneğin, Venedik'te 1818'de yayımlanmış olan bir kitap Hacı Yanni'nin oğlu varilcibaşı Anastasios tarafından ölmüş olan babası ve annesinin ruhları için yayımlanmıştır. Bu kitabı okuyanlardan yayımcının annesi ve babası için dua etmeleri istenir.[472] Burada seküler bir alan olarak değerlendirilebilecek kitap yayımlama pratiğinin nasıl dini motivasyonlarla kullanıldığını görebiliriz.[473] Ayrıca bu durum bize kitap yayımlatmanın, on dokuzuncu yüzyılda üstlendiği farklı işlevlere dair de ipuçları sunmaktadır. Bu noktada geleneksel bir "hayır pratiği" olan memlekete çeşme ya da kilise yaptırmaktan farklı olarak "kitap yayımlatmak" söz konusudur. Bunun ne derece

---

[472] Clogg, a.g.m., 402.

[473] Örneğin, Xavier de Montépin tarafından yazılan ve İlias K. Emmanouilidis tarafından Fransızcadan Karamanlıcaya *Etmekçi Hatun* olarak çevrilen *La Porteuse de Paina* adlı romanın arkasındaki çevirmen notunda, seküler bir tür olan romanın yayımlanmasını mümkün kılan kişiye adeta önemli bir hayır işinde bulunmuş gibi teşekkür edilmektedir: "İşbu Etmekçi Hatun kitabı kıraat oldukca ve baki kaldıkca bu kitap hakkında iraye itmiş olduğu muavenatı maddiye ve maneviye içun K. Yeorgios Parteniadis cenaplerine alenan ve umuman ibrazı teşekkürat iderim." Bkz. Xavier de Montépin, *Etmekci Hatun*, çev. İlias K. Emmanouilidis (Der-i Saadet: Sotiriadis Matbaası, 1885). Müslüman toplumlardaki hayırseverliğin temel kavram ve kurumlarına odaklanan bir çalışma için bkz. Amy Singer, *İyilik Yap Denize At: Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik*, çev. Ali Özdamar (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012).

yaygın bir pratik olduğu ve nasıl alımlandığı ise irdelenmesi gereken ayrı bir konudur. Yukarıdaki *Temaşa-i Dünya* örneği, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında sekülerleşmeye başlayan Karamanlıca yayınların, bu dini geleneği, seküler bir alanda devam ettirdiğini göstermesi açısından da ayrıca ilginçtir.

Romanın dilinin, hem abone listesinden hem de ithaf edilen isimlerden etkilendiği düşünülebilir. Misailidis, çoğunun isimlerini dahi bildiği bu "gerçek okur"lar, ya da onlara demografik açıdan çok benzeyen "yazarsal okur"lar için *Temaşa-i Dünya*'yı yazarken, onların muhtemelen iyi edebiyat okurları olmadıklarını biliyordu çünkü, 1870'lerde okur-yazar bir Karamanlının; Fransızca bilmiyor ve Arap harfli ya da Ermeni harfli Türkçeyi okuyamıyorsa, roman türüyle tanışıklığı yine önce *Anatoli*'de tefrika edilip daha sonra kitap olarak yayımlanan, çoğunluğu Misailidis tarafından yapılan çeviriler dolayımıyla olsa gerektir. Bu anlamda Misailidis'in, yaptığı çevirilerle Karamanlıca edebi dilin başlı başına kurucusu olduğu söylenebilir. Bu dil, çoğu tüccar ya da küçük esnaf olan Karamanlıların zorluk çekmeden anlayabilecekleri, Arapça ve Farsçadan mümkün olduğu kadar arınmış, büyük ölçüde konuşma dilinin özelliklerini taşıyan bir dildi. *Temaşa-i Dünya'*ya abone olarak bir ölçüde ona sponsorluk yapan "müşteriler"in anlamayacağı bir dilde (ya da içerikte) yazmak ne Misailidis'in sınırlarını çizdiği edebiyatın amaçları için uygundu, ne de böyle bir dil, yeni kitapların yayınlanabilmesi için okuyucu/müşteri bulmayı kolaylaştırırdı.

Tezin, *Temaşa-i Dünya*'daki kimlik algılamasına odaklanan önceki bölümünde, Misailidis'in kimlik inşasının hem Yunan kaynaklarından beslendiği hem de Osmanlı-Müslüman geleneğinden etkilendiği belirtilmişti. Misailidis'in romanda ortaya koyduğu kimlik söylemine bakıldığında Yunan aydınlanmacı söyleminde önemli bir yeri olan "Eski Yunan miti" ve "ruhban sınıfı karşıtı"

söyleme eklemlendiğini görebiliyorduk. Ancak yazar, her iki söylemi de Anadolulu Ortodoks bir Hıristiyan olarak, diğer bir deyişle, sınıfsal konumundan dolayı dönüştürerek temellük etmekteydi. Eski Yunan söylemini Anadoluluk kimliği üzerinden sahiplenirken, ruhban karşıtlığını da yeniden üretiyor ancak bunu yaparken dini kimliğini dışlamıyor hatta dini bilimle ve eğitimle uzlaştırmaya çalışıyordu. Bu açıdan, yazarın din söylemiyle Yeni Osmanlıların dini ve bilimi uzlaştırmaya çalışan söylemi arasında benzerlikler söz konusuydu. Hatta, "mümin" bir Hıristiyan olarak yazarken bile kullandığı jargon İslam kültüründen oldukça etkilenmiş bir dili yansıtmaktaydı.

Temaşa-i Dünya'ya dil üzerinden baktığımızda ise yine benzer bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Misailidis, Karamanlıca kurmaca edebiyatının başyapıtını kaleme alırken, Yunanca romanın ilk örneklerinden biri olan *Polipathis*'i kendine model olarak seçmiştir. Bu roman, on dokuzuncu yüzyılın "milli Yunan dili" sayılabilecek *katharevusa* ile yazılmıştı. Bu dil, on sekizinci yüzyıldan itibaren inşa edilmeye çalışılan Yunan milli kimliğinin Eski Yunan medeniyetiyle bağlantısını ortaya koyacak bir şekilde, bilinçli olarak arkaize edilmiş kelimelerden ve gramer kurallarından oluşmaktaydı ve yaklaşık 200 yıl sürecek "dil meselesinde" kendisine rakip olan diğer dil anlayışı *dimotiki*den konuşma ve yazı dili ayrımını, yazı dili lehine sonuçlandırıyordu. *Katharevusa*yı belirleyen en önemli unsurlardan biri de "barbarlığın" ve "geri kalmışlığın" sembolü olarak nitelendirilen Türkçenin yabancı bir unsur olarak ötekileştirilmesiydi. Türkçeye karşı takınılan bu tutum, dilin "milli" olma özelliğinin de bir parçası olarak öne çıkmaktaydı. Bu durumda, Yunanca dışında farklı diller konuşan ancak Ortodoks kilisesine bağlı olan Hıristiyanların "Yunanlılık"ları da kuşkulu bir hal alıyordu. Bu kuşku, dilin milli kimliğin belirleyici

olma özelliğinin gevşetilerek "Yunanca konuşmayan Yunanlar" kategorisinin oluşmasına zemin hazırladı.

Kendilerini Rum olarak tanımlayan Karamanlıların, dillerini de bazı yayınlarda ifade edildiği gibi Türkçe olarak değil, "bozuk ya da oldukça düzeltilmiş Yunanca" olarak betimlemeleri, Karamanlıcanın, Yunancanın herhangi bir diyalekti olarak da meşrulaştırılmasını ifade ediyor olabilir. Böylelikle, Yunanca dil tartışmalarında Karamanlıca, kendini "Yunanca dışında" olmayan "milli" bir noktaya taşımaktadır. Karamanlıca kitap kapaklarında sıklıkla rastlanan ve kitabın yazıldığı dilin niteliğini "Adi/Açık/Yavan/Alessevi Türkçe" olarak betimleyen ifadeler, -özellikle Ermeni harfli ya da Arap harfli Türkçede bulunmadıklarından- Yunanca dil tartışmalarıyla ilişkilendirilebilecek diğer bir söylemi akla getirmektedir. Nitekim, on sekizinci yüzyılda Yunanca yayınlarda da kitabın yazıldığı dilin özelliklerini tanımlayan bu türden ifadelere rastlamak mümkündür.

Karamanlıca her ne kadar Yunanca dil tartışmalarına bir biçimde eklemlense de *Temaşa-i Dünya*'nın hem "ötekinin dili" olan Türkçe ile yazılması, hem de yine *Polipathis*'ten ve dolayısıyla *katharevusa*dan farklı olarak konuşma diliyle yazılması Yunanca dil tartışmaları bağlamında bu romanı ve dili Karamanlıcayı "iki kere yabancı" olarak konumlandırmaktadır. *Temaşa-i Dünya*'nın dilinin, on dokuzuncu yüzyılda yazılan ilk Türkçe romanların diline benzemesi ve dilde sadeleşme bağlamında yapılan tartışmaların Karamanlıcada da yapılmış olması bu romanı Osmanlı-Müslüman örneğine daha çok yaklaştırmaktadır. Üstelik hem Osmanlıcada hem de Karamanlıcada on dokuzuncu yüzyılın "öteki"si genel olarak Arapça ve Farsçadır. Karamanlıca yayınların "sade Türkçe" ile yazılmasında, Karamanlı okurların sosyo-kültürel yapısının yanı sıra, Karamanlıca yayın dünyasının okurların finansal desteğine olan ihtiyacının da belirleyici olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, tıpkı kimlik algılamasında olduğu gibi, *Temaşa-i Dünya*, hem Yunanca hem Osmanlıca dil tartışmalarından etkilenmiştir, ancak tıpkı anlatının sonunda Favini karakterinin nihai mekânının İstanbul olması gibi, bu roman için dil düzleminde belirleyici olanın Türkçenin dilsel, kültürel ve edebi bağlamı olduğu söylenebilir. Bir sonraki altbölümde, *Temaşa-i Dünya*'nın dilinin ve üslubunun geleneksel anlatı unsurlarından nasıl etkilendiği ortaya konacaktır.

Temaşa-i Dünya'da Geleneksel Anlatı Unsurları: Şirazeden Çıkmak

Önceki bölümde Misailidis'in on dokuzuncu yüzyılın "milli Yunan dili" olan *katharevusa* ile yazılmış *Polipathis*'in dilini nasıl dönüşüme uğrattığı ve bu dönüşümün arkasındaki ideolojik ve yazınsal tercihlerden söz edildi. Yazarın *Polipathis*'te gerçekleştirdiği yazınsal dönüşüm bununla da sınırlı değildir. Misailidis, anlatısının dilini de köklü bir biçimde etkileyen ve belirleyen geleneksel folklor türlerinin birçoğunu metninde kullanarak Paleologos'tan çok farklı bir edebi anlayış ortaya koymuştur. Geleneksel anlatı türleri, metnin anlatım biçimini ve anlatım tekniğini de etkilediklerinden söz konusu dönüşümde önemli pay sahibidirler.

Orhan Pamuk, roman türünün ilk örneklerinden biri olarak gösterilen Laurence Sterne'in *Tristram Shandy Beyefendi'nin Hayatı ve Görüşleri* adlı eserin Türkçe çevirisine yazdığı önsözde, söz konusu romanın anlatıcısına ilişkin şunları söyler: "Bir ağacın bir dalından öbürüne sürekli yer değiştiren ve dur durak bilmez bir hızlı ve neşeli serçe gibi, hızla konudan konuya sıçrayarak ilerler."[474] *Temaşa-i Dünya*'nın anlatıcısı için de benzer bir yorumda bulunulabilir. Sterne kadar olmasa

[474] Orhan Pamuk, "Herkesin Böyle Bir Amcası Olmalı," *Tristram Shandy Beyefendi'nin Hayatı ve Görüşleri*, Laurence Sterne (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları:1999), 9.

da Misailidis'in başkarakteri ve aynı zamanda anlatıcısı Aleksandros Favini de doğumundan 65 yaşına gelene kadar başından geçen olayları anlatırken bulduğu her fırsatta anlatısına başka hikâyeleri, karakterleri, deneyimleri, açıklamaları vb. dâhil etmiştir. Temel olay örgüsünün ya da birincil anlatının dışında olarak nitelendirebileceğimiz bu malzeme metinde üç öbek şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İlk öbek; atasözleri, deyimler, dini menkıbeler, anekdotlar, fıkralar, meseller, fabllar, maniler, şiirler, halk hikâyeleri, meddah anlatıları vb. çoğunlukla sözlü ve yazılı geleneksel folklor ürünleri olarak nitelendirebileceğimiz anlatılardır. Diğer öbek ise ansiklopedi maddesi, ders kitabı ya da bir söylev parçası vb. açıklayıcı bir söylemin kullanıldığı ve çoğunlukla tarihsel, coğrafi, kültürel vb. konularda açıklamaların yer aldığı pasajlardır. Üçüncüsü ise on dokuzuncu yüzyıl yazılı geleneksel anlatılarda çok sık rastladığımız çerçeve hikâye tekniğidir. Bu üç öbek, Türkçede "konu dışına/haricine çıkma", "konudan sapma"[475] olarak ifadesini bulan bu tezde ise "olay örgüsünden sapma" (*digression*) biçiminde isimlendirilecek anlatıbilimsel duruma tekabül etmektedir.[476]

Temaşa-i Dünya'da geleneksel anlatı unsurlarının, olay örgüsünden sapmalar biçiminde yoğun olarak kullanılması, bu metni *Polipathis*'ten ayıran temel özelliklerden de biridir. Misailidis, büyük ölçüde olay örgüsüne sadık kaldığı *Polipathis*'i, geleneksel anlatı türlerinin birçoğunu, anlatım biçimini ve iç içe hikâyeleme gibi anlatı tekniğini kullanarak dönüştürmüştür. Hacim olarak da metinde önemli bir yer kaplayan bu anlatıların *Temaşa-i Dünya*'nın içeriğinde

---

[475] "Digression"'ın *Temaşa-i Dünya* bağlamında ne dereceye kadar konudan sapma olup olmadığı tezde sorunsallaştırılacağı için bu kavram tezde sadece "sapma" ya da "olay örgüsünden sapma" şeklinde ifade edilmektedir. Halim Kara, Ahmet Mithat'ın romanlarında önemli bir işleve sahip olan anlatısal sapmaları "istitrât" olarak kavramsallaştırmaktadır. Bkz. Halim Kara, "Anlatıda Bir 'Cevelan': *Karı Koca Masalı*'nda İstitrâdî-Anlatı ve İşlevi," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi Ahmet Mithat Özel Sayısı* 47 (2013): 105-126.

[476] Sapmanın farklı anlatılar bağlamında tartışıldığı bir derleme için bkz. Rhian Atkin, ed., *Textual Wanderings: The Theory and Practice of Narrative Digression* (Britain: Legenda, 2011).

olduğu kadar metnin türsel özellikleri ve anlatıcısı üzerinde de önemli etkileri söz konusudur. Bir sonraki bölümde bu özelliklere değinilecektir. Anlatı boyunca tekrar eden bu yapının bazı tipik kullanımları üzerinde durarak söz konusu kullanımların *Temaşa-i Dünya* için ne anlam ifade ettiğini irdelemek yerinde olacaktır.

Olay örgüsünün kesintiye uğratılarak metne yeni anlatıların dâhil olmasının tipik bir örneği olarak Usta Yorgi'nin bir köpeği öldürmesi üzerine Yeniçeri Ağası Necip Efendi ve Favini arasında başlayan diyalog ve sonrasında gelişen olaylar gösterilebilir. Favini, zorla ya da faydacı bir anlayışla din değiştirmenin iyi sonuç vermeyeceğine dair Necip Efendi'yle aynı fikri paylaşmaktadır ve tam bu noktada "bu babda hatırıma bir fıkra geldi, vasf edeyim. Naklederler ki… " (116) diye başlayan Edirne'de Kâni isminde meşhur bir Müslüman şairin Hıristiyan olmak istemesi üzerine rivayet edilen kısa bir hikâye anlatır. Bu anlatı, temelde bugün hâlâ kullanılmakta olan "Kırk yıllık Kâni olur mu Yani" atasözünün hikâyesidir[477] ve ana fikri ise kabaca görünüşte birtakım kuralları uygulayarak din değiştirmenin özde hiçbir anlam ifade etmeyeceğidir. Bu ana fikri, anlatıcı "[i]şte, bunu beher millet kendisine ders belleyerek, yekdiğeri ayartmaktan ve din kavaflığından dûr olmalıdırlar" (116) şeklinde özetler. Necip Efendi, hikâyeyi beğenir ve "bu misilli uyuzluk"un yalnızca Müslümanlara özgü değil her millette mevcut olduğuna işaret ettiği için sevinir. O esnada Usta Yorgi koğuşuna götürülmektedir ve Favini'den bir yardım ister. Yorgi, epeydir peşinde olduğu bir kadını eve kilitlemiştir ve ailesi hamamdan dönmeden onu oradan çıkarması gerekmektedir. Bunu Favini'den yapmasını rica eder. Favini kabul eder ancak Kokona Annika'yı çıkarmak üzere eve gittiğinde, kadın onu yanlış anlar ve "[S]akın şu batakçı Karamanlığa sen de kapıldın?" diyerek ona hakaret eder. Bunun üzerine Favini önce kadına hitaben sonra

[477] *Temaşa-i Dünya*'da yer alan bazı deyim ve atasözleri için bkz Ek E.

ise anlatıcı olarak Karamanlıların batakçı olmadıkları aslen İstanbullu olduklarına dair Karamanlıların kökenine dair uzun tarihsel bir açıklama yapar. Neredeyse ansiklopedik bir madde içeriğine ve söylemine sahip bu açıklamanın akabinde Favini kaldığı yerden kadınla diyaloğa devam eder ve bu kez ciddi hitabet söyleminin tam tersi neredeyse tamamen deyimlerden oluşan cümleleri art arda sarfeder: "Kokonacığım bize *lololo olmaz*, biz bu kadar vakitten beri *Patriğin merkebini timar ediyoruz*, hiç *bostancıya kelek satılır mı*? Hiç *zurnacı önünde limon kesilir* mi?" (vurgu bana ait, 118) Diyaloğun hemen dışındaki anlatıcı söyleminde de atasözleri ve deyimler devam eder: "Bazı karı kısmında parayı görüşün, *damarı gevşeyiveriyor*. *Erkeği karı ile, karıyı altun ile ve altunu ateş ile sınamak lâzım* gelir dedikleri sahih imiş", "anladı ki biz horata etmiyoruz, artık *keçeyi suya bırakıverdi* " (vurgu bana ait, 118). Anlatıcı, bu atasözleriyle de yetinmez ve "karı ve şeytan şerri" üzerine düşünmeye başlar; ona göre "şeytanın akl-u aynına gelmeyen şey bir keşiş, bir de karı aklında mevcuttur" (119), bu ifadeden sonra "[k]eşiş dedim de hatırıma bir fıkra geldi" diyerek yukarıda da sözü edilen temel retoriği tekrarlar. "Vaktiyle Ayion Oros'ta perhizde pişmiş taam yemek yasak olduğundan, keşişin biri" diye başlayan bu kısa hikâye bir önceki cümlede zikredilen "keşişin şeytanlığı" argümanını desteklemek üzere anlatılmıştır. Yine aynı bölümün devamında "cenabet olmazdan gusl etmek ve karnı doymazdan şükr etmek caiz değil" atasözleri ve bu atasözleriyle ilişkili Osmanlı süvarisinin başından geçen bir hikâye ve Ezop'un "tilki ve bülbül" anlatısı aktarılır.

Bu uzun özette yer alan anlatım biçimi metnin temel anlatım karakteristiğini ortaya koymaktadır. Burada metnin en dikkat çekici özelliği, temel olay örgüsünün sınırları içerisinde konumlandırabileceğimiz Necip Efendi ile Favini'nin konuşmasının ya da Favini ile Kokona Annika diyaloğunun arasına başka anlatıların

başka hikâyelerin dâhil olmasıdır. Metne yakından bakılırsa; anlatıcının öncelikle "fıkra" olarak nitelendirdiği bir atasözünü hikâyeleştirdiği, sonra tarihsel bir mesele üzerine açıklayıcı bir nutuk çektiği, yeniden atasözü ve deyimlerle bezeli bir söyleme döndüğü, sonra bir keşişle ilgili kısa bir hikâye anlattığı ve son olarak Ezop'tan bir fabl aktardığı görülmektedir.

Buradaki farklı türler arasındaki geçişliliği ve söylem çeşitliliğini tezin "*Temaşa-i Dünya*'da Türsel Çeşitlilik" bölümüne bırakarak, içeriğe yoğunlaşırsak; ilk bakışta burada anlatıcı tarafından aktarılan kısa hikâyelerin temel olay örgüsünden sapma (*digression*) şeklinde gerçekleştiği söylenebilir. Ne Kâni'nin, ne keşişin ne de Osmanlı süvarisi ve Ezop'un hikâyesi ne de Karamanlılara dair bilgilendirme; Necip Bey ve Favini'nin konuşması, sonrasında Favini'nin Usta Yorgi'nin evine gitmesi ve orada Kokona Annika ile karşılaşmasıyla ilerleyen olay örgüsünün içerisinde yer alır. Anlatıcının kendisi de bu hikâyeleri çoğu zaman"asıl hikâye"nin dışında konumlandırarak, anlattıklarını "küçük hikâye" ya da "kıssa" anlamlarına gelen "fıkra" olarak nitelendirmekte, dolayısıyla "asıl hikâye" ve "fıkra"lar arasında bir fark gözettiğini belli etmektedir: "Asıl hikâye"ye geçişlerde "Gelelim şimdi asıl hikâyemizin vasfına" (108) "Gelelim şimdi hikâyemizi bıraktığımız mahalle" ya da "Gelelim mana-i fihimize"[478] (308) ifadelerini sıklıkla kullanır. Kısa hikâyeler ise çoğunlukla "Bu babda hatırıma bir fıkra geldi, vasf edeyim" (116) ya da "Keşiş dedim de hatırıma bir fıkra geldi" (119) ifadeleriyle anlatılır. Bu noktada, metinde sıklıkla geçen "şiraze" kavramı da önemlidir. Sözlük anlamı "düzen", "esas", "nizam" olan "şiraze"nin, bu metinde "asıl hikâye"yi içeren temel olay örgüsü (birinci-düzey anlatı) anlamında kullanıldığı görülmektedir. "Şiraze" kavramı metinde şu türden ifadelerde geçmektedir: "Size doğrusunu

[478] "Mana-i fih" Osmanlıca sözlüklerde "mânahnüfih" olarak geçmektedir. Anlamı "üzerinde konuştuğumuz, bahsini ettiğimiz (şey)"dir.

söyleyeyim mi? Alışmaklığın tesirini anlatmak için şirazeden çıktık, af buyurun." (253), "Latife de hoş, ama sözümüzün şirazesinden çıkıp, kusur bırakmış olduğumuz mektup fıkrasını unuttuk" (296) ve "şirazeden çıkıp Kamer Hanım'la İzmir Mollasının hikâyesi yarım kaldığından" (276). Bu cümleler, metninde sıklıkla başvurduğu "sapma"lara Misailidis'in zihninde, anlatısına ait tasarladığı bir "esas"ı, "öz"ü, "asıl hikâye"si olduğunu düşündürmektedir. Bu "esas", anlatıcının Favini'nin çocukluğundan 60'lı yaşlarına kadar başından geçen olayları aktardığı olay örgüsüdür. Asıl hikâyesi konusunda belirli bir farkındalığı olduğu anlatıcının "şiraze" kavramını gündeme getirmesinden anlaşılırken, bu durumda asıl hikâyeye eklenen diğer anlatıların da Misailidis için bilinçli bir tercih olduğu söylenebilir. O halde "asıl hikâye"nin dışında düşünülebilecek bu "sapma"ları nasıl açıklamak gerekir ve anlatıların esin kaynağı nerede aranmalıdır?

Anlatılardaki "sapma"ları olumlu ya da olumsuz genellikle olay örgüsünü merkeze alarak kavramsallaştıran mevcut bakış açılarına karşı çıkan Samuel Frederick, olay örgüsünü belirleyici olmaktan uzaklaştıran alternatif bir okuma önermektedir.[479] Yazara göre yapısalcı anlayış, anlatısal işlevselliği onun merkezi, çizgisel, ilerlemeci ve her şeyden önce teleolojik olmasında bulur. Anlatının bütünlüklü olduğunu ve ilerlediğini varsayan bu model, sapmayı da anlatının bir amaca sahip yörüngesini engelleyen bir müdahale, durdurma, normal durumdan uzaklaştırma olarak değerlendirmektedir. Bu görüş sapmayı neredeyse bir anti-anlatı (*anti-narrative*) olarak ele alır. Frederick'in eleştirdiği diğer model ise Peter Brooks'un *Reading for the Plot* (Olay Örgüsü İçin Okumak) adlı çalışmasında ortaya

[479] Samuel Frederick, "Re-reading Digression: Towards a Theory of Plotless Narrativity," *Textual Wanderings: The Theory and Practice of Narrative Digression* içinde, ed. Rhian Atkin (Britain: Legenda, 2011), 15-25.

koyduğu yine sapmayı olay örgüsüne bağlı olarak açıklayan ancak bu kez onu olumlayan bir anlayıştır. Brooks'a göre olay örgüsü, Freudyen bir bakışla, bizi metin boyunca daha ileriye taşıyan bir tür arzudur. Arzuyla koşullanmış olay örgüsü, Freud'un ölüm içgüdüsüne benzer biçimde sona-yönlendirilmiş bir dinamik başlatarak metinsel hareketi yaratır ve devam ettirir. Anlatım her zaman bu, "olmak üzere olan son" içindir. Son, anlatının başlangıcını ve ortasını da belirler ve bütün anlatısal hareket anlatının sonu için duyulan arzunun geciktirilmesi içindir. Dolayısıyla, bu modelde olay örgüsünü belirleyen anlatının sonudur ve olay örgüsü bu son geciktiğinde yani ancak arzunun uyanışı ve tatmini arasındaki gecikme ve direnmeyle mümkün olur.[480] Bu durumda, Frederick'in de belirttiği gibi sapma olarak görülebilecek anlatılar aslında metnin sonunu geciktirdikleri ve bu nedenle nihai amaca hizmet ettikleri için tam olarak sapma da sayılmazlar. Sonuçta, Brooks'un tarif ettiği biçimde anlatılar sürekli doyum üreten değil arzu edilen tatmini reddeden bir mekânizma üretirler. Kabaca, anlatısal öğelerin nihai bir son için birer araç olarak değerlendirildiği, metnin tüketilmesi için kullanıldığı bir düzenek söz konusudur. Samuel Frederick ise sapmaların bunun tam tersi bir mekânizmayla işlediğini düşünmektedir. Yazara göre, sonuca-yönlendirilmemiş, kapanışa ya da bir sona bağlı olmayan, olayların sıralanmasına dayanmayan sapmalar anlatısal hareketin alternatif bir kipini oluşturur.[481] Dahası, teleolojik bir zorunlulukla belirlenmediği için kendi anlatısal uzamını yaratır ve olay örgüsü uğruna anlatının çokkatmanlı bölümlerinin heba olmasına engel olur. Sonuç olarak, Frederick, sapmayı anlatımın üretken bir kipi olarak ele almaktadır; hikâye anlatmayı engelleyen değil, olay örgüsüyle diyalektik bir ilişki kurarak, yerini işgal etmeden

[480] Frederick, a.g.m., 16-17.

[481] A.g.m., 18.

onun merkeziliğini olumsuzlayan ve kendi içkin değerini öne çıkaran bir üretkenlik. Yazar, Brooks'un anlatının sonuna koşullanmış arzusu yerine basit bir biçimde "anlatma arzusu" olarak nitelendireceğimiz anlatmanın ereği kendinde olan arzusunu koymaktadır.[482]

Samuel Frederick'in sapmaları olay örgüsünden bağımsız olarak kavramsallaştırması ve sapmaları kendinde değer olarak olumlama anlayışı Misailidis'in anlatısında yoğunlukla kullandığı sapmaları anlamlandırmak açısından işlevsel olabilir. Aşağıda ayrıntılarıyla ortaya konacağı gibi, ister geleneksel anlatılar, isterse açıklayıcı ya da gömülü metinler şeklinde olsun, *Temaşa-i Dünya*'daki sapma özelliği gösteren anlatıların neredeyse tümünde Misailidis'in "anlatma arzusu" hatta "anlatma şehveti" baskın bir biçimde gözlemlenmektedir. Bu denli yoğunluktaki sapmaların olay örgüsünü sorunsallaştırmadan ele alınması mümkün değildir. Bunun en önemli göstergesi *Polipathis*'in olay örgüsünün neredeyse aynen muhafaza edilerek, metnin sapmalarla genişletilmesidir. Dolayısıyla, Misailidis'in *Temaşa-i Dünya*'yı üretirken temel amacı salt *Polipathis*'in karakteri Favini'nin başından geçen maceraları Karamanlı okurlara aktarmak olsaydı, bunu basit bir çeviri ya da adaptasyonla da sağlayabilirdi. Ancak aşağıda gösterileceği gibi bunun yerine Paleologos'un metnine yeni anlatılar ekleyerek, Frederick'in belirttiği üzere bu anlatıları olay örgüsüyle diyalektik bir ilişki içine sokmuş ve metnine bu anlatılar dolayımında yeni anlatım olanakları kazandırmıştır.

Elbette, *Temaşa-i Dünya*'da sapmaların yoğunluğu anlatıda belli bir olay örgüsü olmadığını göstermez. Yukarıda da belirtildiği gibi Misailidis anlatıcı aracılığıyla "asıl hikâye"nin farkında olduğunu "şirazeden çıkmak" deyişiyle

[482] A.g.m., 24.

okuyucuya hissettirir. Ancak olay örgüsünün, yani Favini'nin doğumundan 65 yaşına kadar başından geçen olayların metne egemen olan, onu biçimlendiren temel anlatısal öğe olduğunu söylemek de doğru olmaz. Favini'nin maceralarından çok, maceralar sırasında anlatıcının sapmalarla eklediği anlatılar kendi başlarına var olarak, kendi içlerinde başlayan ve biten birer mikro anlatılar olarak metinde anlam kazanırlar. Bu nedenle, *Temaşa-i Dünya*'nın "kapanışı" merakla beklenen bir son da değildir. Hatta, metinde tam da sapmalar nedeniyle ara-sonlar kapanışlar da söz konusudur. Örneğin, aşağıda ortaya konacağı gibi Usta Yorgi'nin gömülü metinlerle zenginleştirilen hikâyesi, ikinci ciltte sonlandırıldığında, okuyucuda anlatının sonuna geldiği hissi uyanır ancak hemen ardından Favini'nin tesadüfler sonucu hapse girmesi nedeniyle bu kez hapishanedekilerin bireysel hikâyeleri anlatılmaya başlanır. Dolayısıyla, Misailidis'in sona doğru evrilmeyen,[483] sona koşullanmamış bir anlatı peşinde olduğu izlenimi uyanmaktadır. Metninde sapma şeklinde yer verdiği hikâyeler, açıklamalar, gömülü metinler olay örgüsünü önemsizleştirmez ancak Frederick'in belirttiği gibi onun merkeziliğini olumsuzlar çünkü bu anlatılar Misailidis'in *Temaşa-i Dünya*'yla yapmak istediklerinin tam merkezinde durmaktadır. Bu noktada söz konusu anlatıların olay örgüsüyle nasıl bir diyalektik içinde oldukları, işlevleri ve kaynakları üzerinde durmak yerinde olacaktır.

[483] Metnin bu özelliği ilk önce tefrika olarak yayımlanmış olmasıyla da ilişkilendirilebilir. Gazetenin tirajını arttıracak ve her hafta okuyucunun ilgisini ayakta tutacak anlatılar tefrika işleyişiyle koşutluk sergilemektedir. Ahmet Mithat'ın *Dürdane Hanım* romanını, tefrika olarak yayımlanması bağlamında inceleyen bir çalışma için bkz. Erol Köroğlu, "Aşırılık, Suç ve Düzeni (Tefrika) Romanda Yazmak: Dürdane Hanım Örneği," *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* C. 47, sayı 47 (2012): 105-126.

Anlatısal Sapmalar: "Bu Babda Hatırıma Bir Fıkra Geldi…"

Öncelikle yukarıda "asıl hikâye"den sapma şeklinde söz konusu edilen anlatıların metinde ifade ediliş biçimleri, yazıdan çok sözü öne çıkaran bir söyleme işaret etmektedir. Her şeyden önce bu hikâyelerin genellikle anlatıcı tarafından bir çağrışım üzerine aktarıldığı görülür. "Kâni hikâyesi"nden önce "bu babda hatırıma bir fıkra geldi, vasf edeyim"; ya da keşiş hikâyesinden önce "keşiş dedim de hatırıma bir fıkra geldi" ifadeleri metinde sürekli tekrarlanan retorik bir unsurdur. Bu ifadeler; önceden planlanmış, düşünülmüş, gözden geçirilmiş art zamanlı bir yazma eyleminden çok, eş zamanlı, gelişigüzel bir çağrışıma, konuşma ya da söyleşme esnasında kendiliğinden (*spontane*) var olan bir duruma işaret etmektedir. "Keşiş dedim de" ifadesi yine yazma eyleminden ziyade "demek", "söylemek" eylemlerine vurgu yapmaktadır. Yazılı kültürden çok sözlü kültüre işaret eden bu söylem biçimi içerikteki farklı türde geleneksel formların kullanılmasıyla birlikte düşünüldüğünde akla öncelikle "hikâye anlatıcısı"nı getirmektedir[484] ve "sapma"ların geleneksel hikâye anlatıcılığındaki işlevi Misailidis'in metnindeki sapmaları anlamlandırmak açısından yol gösterici olabilir.

İlhan Başgöz, "sapma"yı sözlü anlatılarda hikâye anlatıcılarının kullandığı temel yöntemlerden biri olarak nitelendirmekte ve önemli işlevlere sahip olduğunu belirtmektedir.[485] Eski ve çağdaş epik ve romansta, halk hikâyesi, anekdot, efsane ve daha küçük ölçüde halk şarkılarında görülen kültürlerarası bir fenomen olduğundan

[484] Burada "hikâye anlatıcısı"yla; sözlü hikâyecilik geleneğinde nazım-nesir karışık halk hikâyelerini belli bir topluluk önünde sözlü performans olarak sergileyen ve âşık adı verilen kişiler kastedilmektedir. Bkz. Pertev Naili Boratav, *Halk* Hikâye*leri ve Halk Hikâye*ciliği, yay. haz. M. Sabri Koz (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2002).

[485] İlhan Başgöz, "Digression in Oral Narrative: A Case Study In Oral Narrative By Turkish Romance Tellers," *Turkish Folklore and Oral Literature: Selected Essays of İlhan Başgöz* içinde, ed. Kemal Sılay (Bloomington: Indiana University Press, 1998), 231-249. Bu konuda ayrıca bkz. İlhan Başgöz, *Hikâye: Turkish Folk Romance as Performance Art* (Bloomington: Indiana University Press, 2008).

söz eden Başgöz'e göre, "sapma"; hikâye anlatıcısının kendi görüş ve anlayışını, kişisel bağlamını performansına dâhil etmesi, arada söylemesi anlamına gelmektedir. İlhan Başgöz, makalesinde birçok türde ve işlevde "sapma"dan söz eder; bunların arasında Misailidis'in de sıklıkla kullandığı geleneksel folklor biçimlerini içeren sapmalar önemlidir.

Başgöz, hikâye anlatıcısının ana hikâyesine iliştirdiği geleneksel sözlü ve yazılı folklor formlarının-atasözü, anekdot, efsane, halk şiiri ve yazılı ve sözlü kaynaklardan alıntılar- temelde iki işlevi olduğundan söz etmektedir. Bunlardan ilkinde, anlatıcı, söz konusu anlatıları kullanarak, kendi düşüncelerini, duygularını, yorumlarını dolaysız olarak değil, geleneksel bir form dolayımıyla ifade etmektedir. Burada anlatıcı, alıntıladığı malzemenin temel üreticisi değildir ancak temel seçicisidir. Geleneğin birikimini seçerek temellük eder ve kendi anlatısıyla ilişkilendirir ve ona belli bir işlev atfeder.[486] Ayrıca, Başgöz, hikâye anlatıcısının gelenekten seçtiği bir episodu, motifi anlatırken pasif ya da nesnel olmadığını da belirtmektedir. Anlatıcı, bilinçli bir biçimde bir motifin ya da episodun anlamını değiştirebilir, kendi yaratıcılığını kullanarak bir karakteri okurun/seyircinin gözünde olumlu ya da olumsuz olarak yansıtabilir.[487] Yazara göre, hikâye anlatıcısının geleneksel anlatıları kullanmasının bir diğer nedeni ise hikâyede aktarılan bir görüş veya olayla ilgili kendi kişisel yorumunu, karşı çıkış ya da onayını bu anlatılar üzerinden dolaylı bir biçimde iletmektir.[488]

Başgöz'ün ele aldığı biçimde, hikâye anlatıcısının geleneksel anlatıları sapma biçiminde temel anlatısına yerleştirmesiyle Misailidis'in bu türden anlatıları *Temaşa-*

---

[486] A.g.m., 233-234.

[487] A.g.m., 13.

[488] A.g.m., 8.

i Dünya'da kullanması arasında önemli benzerlikler söz konusudur. Yukarıda tipik bir örneği verilen bu durum, metin boyunca yoğun olarak tutarlı bir şekilde devam etmektedir. Anlatıların türü, kaynağı ve hacmi değişse de metin boyunca anlatıcının bu türden metinlere referans vermeden herhangi bir anlatımda bulunması neredeyse söz konusu değildir. Bu genişlikte ve çeşitlilikte bir kültürel havuzu Arap harfli Türkçe metinlerde ya da Ermeni harfli Türkçe metinlerde görmek pek mümkün değildir ve *Temaşa-i Dünya* bu açıdan da özgün bir konumda bulunmaktadır. Bu anlatıların arasında yukarıdaki örneklerin dışında; Bizans edebiyatında dini içerikli bir tür olarak öne çıkan ve kilise babalarının, manastır keşişlerinin ya da bilgin kişilerin hikâyelerinin anlatıldığı *Paterikon*'lardan[489] aktarılanlar, yine ayrı bir tür olarak değerlendirilebilecek Ortodoks azizlerin yaşantılarını ve başlarından geçen olayların anlatıldığı *sinaksarion'*a göndermeler[490] Müslüman din adamlarının menkıbeleri ya da onların yaşamlarından ibret alınacak hikâyeler, eski Yunan mitolojisi, eski Yunan tarihine ilişkin kahramanlık anlatıları, Bektaşi, Nasreddin Hoca, Bekri Mustafa, Bilgiç Baba fıkraları, Hz. Ali hikâyeleri, Hz. Muhammed'den hadisler, Hazreti Solomon, Konfüçyus, Büyük İskender, Kapodistrias gibi devlet adamı ve alimlerin veciz sözleri, Zühre Hanım hikâyesi gibi Tıflî hikâyeleri, Ezop masalları, halk ve meddah hikâyeleri, şiirler, maniler vb. neredeyse geleneksel folklor biçimlerinin bütün türleri ve bununla birlikte söylemleri mevcuttur.

---

[489] Sözlüklerde Paterik ya da Paterika olarak da geçmektedir. Bkz. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, s.v. "paterik," "paterika". Bu türün modern versiyonları da hâlâ yayımlanmaya devam etmektedir. Maya Kucherskaya tarafından yazılan ve Rusça özgün adı *Çağdaş Bir Paterikon* (*Sovremennyj Paterik)* olan kitapta *Temaşa-i Dünya*'da aktarılan dini hikâyelere benzeyen anlatılar söz konusudur. İngilizce çevirisi için bkz. Maya Kucherskaya, *Faith and Humor: Notes from Muscovy* (Russian Information Services: 2011).

[490] Bizans Yunancasında özellikle hagiografik yani azizler ve kilise liderlerleriyle ilgili kısa notlar içeren koleksiyonlara verilen addır. Bunların içerisinde *Konstantinopol Synaksarion*'u önemlidir. Bkz. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, s.v. "synaxarion." Ayrıca bkz. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s.v. "synaxarion."

Dolayısıyla, metindeki temel sapmaların geleneksel anlatı türleri üzerinden gerçekleştiği söylenebilir.

Misailidis, Başgöz'ün de kavramsallaştırdığı gibi geçmişin birikimini anlatısına iliştirirken yalnızca geçmişten bugüne kalanı iletmekle görevli pasif bir aktarıcı konumunda değil; bilakis geçmişin sözlü ve yazılı kültür ürünlerini kendi ürettiği metin için seçen ve onları dönüştürerek metin içerisine yerleştiren aktif bir özne konumundadır. Hangi geleneksel anlatıyı nerede anlatacağı, hangi bağlamda kullanacağı, hangi hikâyeyi hangisiyle eşleştireceği ya da ard arda yazacağı da "asıl hikâyesi"ni gelenek aracılığıyla manipüle etme şansını Misailidis'e tanımaktadır.

Buradaki tespitleri yukarıdaki özet bağlamında düşünürsek şunları söyleyebiliriz: Yazarın Ezop'tan aktardığı "tilki ile bülbül" hikâyesi muhtemelen *Temaşa-i Dünya*'nın okurlarının aşina oldukları bir anlatıdır; ancak metinde belli, özgül bir olayın ardından aktarıldığında veya başka hikâyelerle birlikte anlatıldığında ve okunduğunda artık farklı bir toplumsal- tarihsel bağlam ve yeni bir anlam kazanmış olur. Metinde öncelikle kimin söylediği belirsiz anonim bir görüş olarak asılı kalan "[ş]eytanın akl-u aynına gelmeyen şey bir keşiş, bir de karı aklında mevcuttur" (119) deyişi aktarılır, sonrasında bir keşişin ve bir kadının kurnazlık hikâyesi anlatılır ve peşi sıra Ezop'un fablına geçilir.[491] Böylelikle, Ezop'tan aktarılan aslen zamandan ve mekândan bağımsız bir fabl, keşiş ve kurnaz kadın

[491] *Temaşa-i Dünya*'daki Ezop göndermeleri muhtemelen Misailidis'in 1854 yayımladığı Ezop çevirisine aittir. Bkz. *Aisopos'un Kıssadan Hisse Almağa Mahsus meselleri*, çev. Evangelinos Misailidis (Fi-Konstantiniyye: Anatoli Tabhanesi, 1854). Bkz. Evangelia Balta, *Karamanlidika Additions (1584-1900) Bibliographie Analytique* (Athenes: Centre D'Etudes D'Asie Mineure, 1987), 46. Johann Strauss, Ezop fabllarının Rum, Bulgar ve Ermeni okurların yanı sıra Müslüman okurlar arasında da popüler olduğunu belirtmektedir. Müslüman yazarların yaptığı çeviriler çeşitli başlıklar altında yayımlanmıştır: Fransız yazarlarından fablları da içeren *Kıssadan Hisse*, Ahmet Mithat (İstanbul 1287/1870), *Hikâyât-ı Garîbe*, Hafız Refi (İstanbul 1291/1874); ve *Menakıb-ı Hayevân Bera-yı Teşhiz-i Ezhân* ("Hayvanların Zihin Açıcı Maceraları"), çeviren Osman Râsih (1294/1877). Ezop'un ilk Türkçe çevirisi ise 1852'de Kiril harfleriyle yapılmıştır. Bkz. Johann Strauss, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kimler, Neleri Okurdu (19. ve 20. Yüzyıllar)?", 14-15. Bu durumda Misailidis'in Ezop'u, ilk çevirilerden biri olması açısından önemlidir.

hikâyeleriyle tikelleşmiş, toplumsal ve tarihsel bir bağlama oturtulmuş, bununla birlikte Misailidis'in keşiş ve kadınlar hakkındaki ideolojik söylemini besleyen bir anlatıya dönüşerek manipüle edilmiştir.

Temaşa-i Dünya, benzer bir biçimde geleneksel anlatıların toplumsal-tarihsel bir bağlam kazandığı ve ideolojik olarak manipüle edildiği başka örneklerle doludur. Bu noktada, özellikle yukarıdaki keşiş hikâyesine benzer bir biçimde ruhban sınıfının zaaflarını, iman eksikliğini, dini araçsallaştırdıklarını ve yozlaştırdıklarını örnekleyen hikâyelere metinde sıklıkla rastlanır. Örneğin, bir Ramazan günü Usta Yorgi'yle birlikte hayal oyunu izlemeye giden Favini ve arkadaşlarına küfür eden bir Müslümanın davasını gören Şeyhülislamın bazı meselelerde yeteri kadar hakkaniyetli karar veremediğini belirten anlatıcı, söz konusu Şeyhülislamdan başlayarak sırasıyla *Paterikon*'da okuduğu bir keşiş hikâyesi, bir vaiz ve "ilm-i İlâhi [Theologia] hocalarından biri"yle ilgili hikâyeler anlatır (289-295). Bu hikâyelerdeki ana fikir, din adamlarının Allah'ın varlığına ve takdirine iman etme konusunda bazı zaafları olduğudur. Din adamları akıllarının yetmediği işler konusunda ahkâm kesmeleri nedeniyle eleştirilirler. Bunun dışında sahte *lipsana*larla (kutsal eşyalar) keşişlerin Anadolu halkını kandırmaları (51-52)[492], günah çıkarmaya gelen bir kadının sırrını aşikâr eden bir papaz (104-105), sırf kahraman olmak için gereksiz yere şehit olmayı seçen bir Hıristiyan hakkında hikâyeler de metinde yerini alır (107).

Burada önemli olan bir diğer nokta, Misailidis'in menkıbe, kıssa, halk hikâyesi gibi geleneksel anlatıları kullanırken olağanüstü öğeleri metnine dâhil

[492] Benzer bir hikâye, keşişlerin kutsal yağ olan *miron*la ilgili yaptıkları sahtecilik "Taklit Miron (Kakomiron) Hakkında" başlığıyla Misailidis tarafından *Hazine-i Ara-i Mustakime-i Mesihiye* başlığıyla tercüme edilen *Tameion Ortodoksias* başlıklı kitapta yer almaktadır. Bkz. *Hazine-i Ara-i Müstakime-i Mesihiye (Tameion Orthodoksias)* (İstanbul: Evangelinos Misailidis Basmahanesi, 1860), 56. Aşağıda ortaya konacağı gibi Misailidis bu kitabı pek çok açıdan *Temaşa-i Dünya*'da kullanmıştır.

etmemesidir. Özellikle, dini öğeler taşıyan anlatıların ya da dini kişiler üzerine anlatılan hikâyelerin genellikle menkıbelerde rastlanabilecek mucizevi içeriklerinden arındırılmış olarak karşımıza çıktığı söylenebilir.[493] Bu anlamda, Müslüman ya da Hıristiyan din adamlarının, evliya ya da azizlerin kerameti ya da mucizesinden çok, dünyevi hayatları ve bu hayatlarında sergiledikleri davranışlarıyla yansıtılmaktadır. Hatta, Misailidis, dini hikâyeler anlatsa da bunları menkıbe şeklinde olağanüstü olaylara bağlamaz; mucizevi olarak anlatılan hikâyelerin de muğlak kalmasına izin vermeyerek, neredeyse pozitivist bir biçimde bunların açıklamasını metinde dile getirir.[494]

Bu noktada, özellikle dinsel menkıbelerin tezin kimlik bölümünde ortaya konan ruhban sınıfı karşıtlığının paralelinde yürüdüğü dikkat çekicidir. Misailidis, *Paterikon* ve *Sinaksarion* gibi yazılı kaynaklardan ya da hali hazırda kulaktan kulağa dolaşımda olan sözlü anlatılardan seçtiği dinsel menkıbelerin neredeyse tamamına yakınında, keşiş ve papaz gibi din adamlarını olumsuz olarak sergilemektedir. Böylece sapmalarla olay örgüsüne yerleştirdiği bu anlatıları, toplumsal hafızayı bir anlamda manipüle etmek üzere kullandığı söylenebilir.

Dikkat çekici olan bir başka unsur ise Misailidis'in bu anlatılarda kullandığı içerik ve söylemin, Karamanlıca yayımlanan bazı dinsel içerikli kitaplardaki söylemle olan benzerliğidir.[495] Misailidis, *Temaşa-i Dünya*'da bu kitapların

---

[493] "Menkabe veya menakıp, tasavvufta velilerin gösterdikleri kerametleri ya da diğer bir deyişle olağanüstü olayları anlatan küçük hikâyeler anlamında 9. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Genelde tarih sonrası geçmişte ve yakın geçmişte meydana gelen, olağanüstü olaylar içermesine rağmen gerçek kişileri konu alan ve gerçek mekânlarda geçen, bu nedenle de anlatan ve dinleyen kişilerce inanılan geleneksel bir anlatım tarzıdır menkabe." Ayrıntılar için bkz. Zeynep Uysal, *Olağanüstü Masaldan Çağdaş Anlatıya: Muhayyelât-ı Aziz Efendi* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006), 42.

[494] Ağlayan ve terleyen Meryem Ana ikonasının keşişler tarafından yapılan bir düzenek olması (53), hortlağın ölü insan bedeninden çıkan bir maddeyle açıklanması (185).

[495] Karamanlıca dini içerikli yayınlar için bkz. Evangelia Balta,"Karamanlıca Kitapların Dönemlere Göre İncelenmesi ve Konularına Göre Sınıflandırılması," 7-14.

bazılarına *Paterikon, Sinaksarion* (107, 135) *Lausaikon*'da (546)[496] ya da *Amartolon Sotiria'*da (469)[497] olduğu gibi anlatıcı aracılığıyla ya da dipnotlarla metin içinde gönderme yapar, bazılarında ise muhtemelen okuyucuların bildiğini varsayarak yalnızca menkıbeyi ya da hikâyeyi aktarır.[498] Bu metinlerden ilk üçü hem gönderme yapılan kitapların adını hem de dini bir türü ifade etmeleri açısından dikkat çekicidir. Bu kitaplar arasında Misailidis'in başka bir bağlamda bir dipnotla[499] zikrettiği *Hazine-i Ara-i Müstakime-i Mesihiye (Tameion Orthodoksias)* özellikle önemli görünmektedir. Kitap, önsözünde Misailidis tarafından belirtildiğine göre ilk kez 1778 yılında Selanik eyaletinden Kampania Episkoposu Yanyalı Theofilos Efendi tarafından Yunanca yazılmış ve 3 kez basılmıştır. Misailidis tarafından ilk olarak Yunanca, 1860 yılında ise Türkçeye çevrilerek *Hazine-i Ara-i Müstakime-i Mesihiye* başlığıyla Anatoli matbaasında basılmıştır. Uzun bir önsöze sahip bu kitabın bir diğer önemi Misailidis'e, bu kitabı basması vesilesiyle Kayseri, Germir kariyesinden Rindi mahlaslı bir şairin gazel tarzında bir şiir yazmış olmasıdır.[500]

---

[496] *Lausaikon itoi vivlos periehousa diigiseis askitikas. Andron kai Yinaikon* (Venedik, 1806). Bkz. Salaville ve Dalleggio, *Karamanlidika I*, 131-138.

[497] *Amortolon Sotiria Yani Günahkarların Helaslığı Tabir Olunmuş Kitaptır ki Bunda mevcuttur Valitullah Sultan PanayiaValidemiz hazretlerine arz olunan niyazlı paraklisiler …Ve el gayri Hıristiyan karındaşımızın canlara menfaatli çok nasihatli nesneler* (Asitane-i Aliye: A. ve Th. Argiramonun Basmahanesi, 1839). Bkz. Salaville ve Dalleggio, *Karamanlidika I*, 257-261.

[498] Pinelopi Stathi özellikle dini meselelerde şu Karamanlıca kitaplara da gönderme yapıldığını belirtmektedir: *Kitab-ı Şerif Palaia Diathiki Yani Eski Vasiyet ki Tevrat-ı şerif de denilir* (Atina: Yeorgi Polimerinin basması, 1838) ve aynı yıl basılan diğer ciltleri. Bkz. Salaville ve Dalleggio, *Karamanlidika I*, 244-248; *Aziz Apostolosların Emelleri ve Cihana İrsal Ettikleri Risalelerin Mecmuası olup aziz megali eklisia usulunce senenin be her gününde eklisialarda okunması caiz olan apostolosun suret-i tercümesidir* (İstanbul: Kulevi Evangelinos Misailidis Tabhanesi, 1859). Bkz. Salaville&E. Dalleggio, *Karamanlidika II*, 36-40. Bkz. Stathi, a.g.m.

[499] Kitaba Ermenilerin Hıristiyanlığı kabulü bahsinde bir dipnotla gönderme yapılır. Dipnot şu şekildedir: "tarihin arasında zikr olunan umumi sinodosların kanda ve kangı imparatorların arasında ve kimlerin aleyhinde tecemmü eylediklerini öğrenmek murad edenler Tameion Orthodoksias [Hazine-i Orthodoksia] nam nefis kitaba müracaat etmelidirler." (414)

[500] Bkz. Tezde dipnot 228.

Üç cilt olarak basılan kitap, "şakird" ve "hoca" arasında geçen soru ve cevaplardan oluşmaktadır ve Misailidis'in belirttiğine göre kitap "Ortodoks mezhebinin akaid ve şeraitini" içermektedir. Kitabın *Temaşa-i Dünya* açısından önemi ise, Ortodoksluğa ilişkin bilgilerin dışında özellikle tamahkârlık, kıskançlık, komşu hakkı, zina, yalan şahitlik, düşmanlarla geçinme, kardeşlerin muhabbeti, şükraniyet ve nankörlük, nikâh vb. konularda bazı dinsel ve tarihsel kişilere göndermeler yaparak *Temaşa-i Dünya*'ya benzer bir üslupla okuyuculara öğütler ve ahlâk dersleri vermesidir. İki anlatı arasındaki üslup ve içerik açısından benzerliği ortaya koymak için *Hazine-i Ara-i Müstakime-i Mesihiye'*nin 2. cilt, 47. babında yer alan "Öğüt nasihat (*simvouli*) hakkında" (192-198) bölümünden uzunca bir paragraf alıntılamak yerinde olacaktır:

> Hoca-Dünyada bir adem ne kadar alim olursa olsun, bin bilirsen yine bir bilene danış[501] fehvasınca, mükemmel olmayıp daima noksandır, ve elin öğüt ve nasihatına muhtaçtır. İşte bu sebepten azim Pavlos resul "kimine hikmet kimine fikr-ü feraset kelamı ve kimine şifa ve deva [?] niyameti, ve kimine de kuvvet feyli [feyzi?] bağış olunmuştur", diye rivayet eder, ve bunun için efendimiz dahi resullerini dünyaya irsal ederken ikişer ikişer gönderdi ki kardeş kardeşten yardımlandıkta, kitap kavlince kuvvetli ve yüce kaleli şehir gibi olup temelleşmiş padişahlıktan daha kuvvetlidir. Bir alimin kavlince o bir yalnız kifayet etmez yani bir elin şamatası çıkmaz. Alkiatis nam alim bir kör ile bir topalın çaydan piyade geçtiklerini görmüş ise çok taaccüp eylemiş, çünkü bunlar miyanelerinde danışık ederek, topal körün arkasına binip geçit yolunu tarif eylemiş, ve kör dahi topalı arkasında öbür tarafa kedersizce geçirmiş.
>
> Danışan dağlar aşmış, danışmayan düz ovada şaşmış fehvasınca, daima çok danışanın encamı selamettir, diyor Solomon. Ioannis Theologos Apokalipsi'sinde zikr ettiğine göre, bir kürsü üzerinde oturur bir ihtiyar, ve etrafı eknafında bir takım da pirler görmüş, işte bu bizlere lazım olan müsteşar ve öğüt ve nasihatçıları beyan eder Zaman-i atikte Roma Kralı İoulios Kayzer öğüt nasihata kulak asmadığından, hasılı telef oldu, kezalik Azim Makedon (İskender-i Zülkarneyn) Babil (Babilon) yani eski Bağdat'a duhul etmezden evvelce müsteşarları ile istişare ve danışık ettikte buna girme diye öğüt verdilerse de, dinlemediği için ecelsiz ölmesine badi oldu. (192-194)

[501] Misailidis bu atasözünü *Temaşa-i Dünya*'da da kullanır (268).

Pasajın devamında bazı yöneticilerin Aristoteles, Anaksagoras, Platon gibi önemli filozof-danışmanları olduğu ve bunun yararlarından söz edilmektedir. *Hazine-i Ara-i Müstakime-i Mesihiye*'den alınan bu bölümü *Temaşa-i Dünya*'nın olay örgüsünde herhangi bir noktaya yerleştirsek ne içerik ne de üslup olarak okuyucuları yadırgatacağı söylenemez. Bazı önemli isimlere gönderme yapılması, hikâyeler aracılığıyla öğütler verilmesi ve akıcı üslubu *Temaşa-i Dünya*'nın anlatımından çok da farklı değildir.

Ayrıca bu metinde kurgulanan hoca ve öğrenci ilişkisi Misailidis'in *Temaşa-i Dünya*'daki öğretici söylemiyle de koşutluk sergilemektedir. *Temaşa-i Dünya*'nın her bulduğu fırsatta olay örgüsünden saparak açıklamalar yapan, farklı türde geleneksel anlatıları kullanarak nasihatler veren anlatıcısıyla dinsel pratikler üzerinden deyiş yerindeyse birer yaşam kılavuzu olarak kurgulanan bu farklı türdeki dinsel metinler arasında amaçlar açısından belirli ortaklıklar söz konusudur. Misailidis'in, kitabın önsözünde de belirttiği gibi söz konusu metni Türkçeye çevirmesinin nedeni; gereği gibi okullara gidemeyip eğitim alamayan ve bunun yanında Yunanca bilmedikleri için de "mezhep bahsi"nde dahi sorulara cevap veremeyen "Asya-yı sagire mütemekkinleri"ne dinlerini öğretme istediğidir. Misailidis, birkaç sene sonra yazacağı *Temaşa-i Dünya*'da bu benzer anlatıları ve söylemi kullanarak hem dindaşlarının aşina oldukları bir söylemle onlara hitap etmiş hem de dini türde yayınlarla sağlanması amaçlanan bilgilendirmeyi bu kez kurmaca bir metinle öğretici-anlatıcı üzerinden onlara sunmuştur.

Bu argümanı destekleyen ve dinsel içeriğin başka anlatılarla beslenerek yine öğretmen-öğrenci karakterlerle didaktik bir retorikle anlatıldığı ve Pinelopi Stathi'nin gösterdiği gibi *Temaşa-i Dünya*'da örtük olarak pek çok göndermesi bulunan, döneminde çok popüler olan bir diğer kitap ise Leon Mellas tarafından yazılan

Gerosthatis'tir.[502] Özellikle Themistoklis'in dürüstlüğü (56), Damon ve Pithias (74) Fokion ve eşi (77), Diogenis ve Aleksandros (263), Pithagoras'ın bilgeliği (341), Androklis ve aslan gibi Eski Yunan anlatılarına yapılan göndermeler, bu kitabın Misailidis için önemini ortaya koymaktadır.[503] Metne yakından bakıldığında, bu anlatıların *Temaşa-i Dünya*'da olduğu gibi olay örgüsünden sapma şeklinde metinde yer aldığı görülmektedir. Kitaba ismini veren Gerosthatis, aslen Yanyalı, güngörmüş, eğitimli, Avrupa lisanlarını da bilen yaşlı bir bilgedir. Dünyayı dolaştıktan sonra memleketine (muhtemelen Anadolu'ya) geri dönmüş, çevresindekileri, özellikle de çocukları aydınlatma rolünü üstlenmiştir. Metnin anlatıcısı ise Gerosthatis'in öğrencilerinden biridir ve öğretmeninden öğrendiklerini yine büyük ölçüde soru ve cevap şeklinde aktarmaktadır. Metinde *Temaşa-i Dünya*'nın anlatıcısının olaydan sapması gibi, Gerosthatis de öğrencilerine belirli meseleler hakkında öğütler vermek ve onları bilgilendirmek için Eski Yunan'dan, Hıristiyan azizlerinden vb. hikâyeler anlatmaktadır.[504] Metindeki sapmalar, "ve biraz sükutluktan sonra bizlere eski Spartatisler için şu nakliyatı etti"[505] ya da "Aristotelis ve Vifon için şu nakliyetleri dahi etti."[506] şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Gerasimos Augustinos tam anlamıyla bir *Bildungsroman* olarak değerlendirdiği bu anlatının Klasik Yunan ve Doğu Hristiyanlığı üzerine kurulduğunu ve hem Yunan ulus-devleti hem de

---

[502] "Yaşlı adam Stathis" anlamına gelen *Gerosthatis* (1858), tam adıyla *O Gerostathis: i Anamniseis tis Pedikis Mou İlikias (Gerosthatis: Çocukluk Hatıralarım)* yaşlı bir adamın köyündeki çocuklara erdemli yaşamın yollarını Eski Yunan filozoflarına gönderme yaparak anlattığı öğretici hikâyelerden oluşuyordu. Pedagojik ve milliyetçi özellikleri nedeniyle kitap, Yunan okullarında çocuklara bir asır boyunca okutuldu. Bkz. *Oxford Encyclopedia of Children's Literature,* "Mellas, Leon." Kitap 1866 yılında Karamanlıca olarak da yayımlanmıştır. Bkz. Leon Melas, *Gerosthatis: Çocukluk Kemaletimin Vukuatleri*, çev. F. P. G. Aristovoulos (Atina: H. Nikolaidi Filedelfialunun Tabhanesi, 1866).

[503] Bkz. Pinelopi Stathi, "Oi Peripeties tou Polipatous tou Grigorou Palailogou," *Mnimon* 17 (1995): 140.

[504] Hıristiyan Lianos'la Sokrates hikâyelerinin arka arkaya anlatılması gibi.

[505] Melas, *a.g.e.*, 35.

[506] *A.g.e.*, 45.

imparatorluktaki Rum cemaatlerin "kitabın ortaya koyduğu formülü kendi dünyalarında kültürel bütünlük sağlamak amacıyla" kullanabileceklerini belirtmektedir.[507] Mellas'ın Eski Yunan'ı ve Hıristiyan inancını birleştiren dünya görüşü kimlik bölümünde ortaya konduğu gibi Misailidis'in ideolojisiyle de büyük ölçüde örtüşmektedir. Misailidis'in kendi metnini inşa ederken *Gerosthatis*'in, bu yönüyle de ona cazip geldiği düşünülebilir.[508]

Bunun dışında, bu iki basılı metinde diyalogun, hikâye anlatıcılığının, bir muhataba (dinleyici ya da okura) seslenmenin öne çıkarıldığı, başka bir ifadeyle yazılı bir metinde sözlü kültürün güçlü izlerinin bulunduğu görülmektedir. Bu durum, sözlü kültürel ürünlerin yazıya aktarıldığı ve diğer yazılı telif metinlerle bir arada varlıklarını sürdürdükleri on dokuzuncu yüzyıl matbuat dünyasıyla da ilişkilendirilebilir. Evangelia Balta, on dokuzuncu yüzyılda baskı sayısından hareketle bir hüküm verilecek olursa, yayımlanan ve okunan Karamanlıca kitapların ya geleneksel dini metinler ya da popüler risaleler olduğu sonucunu çıkarmaktadır.[509] Balta'nın "popüler risaleler"den kastı, *Köroğlu, Âşık Garip, Şah İsmail* gibi halk hikâyeleri ve *Genevieve* gibi birçok dillere çevrilmiş popüler hikâyelerdir. Sözü edilen birinci gruptaki hikâyeler, sözlü halk hikâyelerinin yazıya aktarılmış biçimleridir. Pertev Naili Boratav, basma halk hikâyelerinin şekil ve üslubunun sözlü gelenektekinden pek farklı olmadığını ancak bu basmalardaki bazı ifadelerin de

---

[507] Gerasimos Augustinos, *Küçük Asya Rumları* (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), 284.

[508] Yunan halk araştırmaları tarihi üzerine eleştirel incelemeleri bulunan Michael Herzfeld'e göre aynı zamanda bir Pagan medeniyeti olan Eski Yunan medeniyetiyle, Hıristiyanlığın bir arada Yunan ulus kimliğinin kurucu unsurları olarak kurgulanması kendi içinde başlı başına tutarsız bir tasarıydı. Yazara göre bu ikircikli konum, en veciz ifadesini Yunan diktatör Yorgos Papadopulos'un "Helenik Hıristiyanlar'ın Yunanistan'ı" sloganında bulur. Bkz. Michael Herzfeld, "Towards an Ethnographic Phenomenology of the Greek Spirit," *Mediterranean Historical Review* 16.1 (June 2001): 13-25.

[509] Balta, "Karamanlıca Kitapların Dönemlere Göre İncelenmesi ve Konularına Göre Sınıflandırılması," 18.

yazılı edebiyattan alınmış olabileceklerini belirtmektedir.[510] Dolayısıyla, sözlü ve yazılı geleneklerin bir arada olduğu ve dönemin okurları tarafından baskı sayılarına bakılırsa büyük bir teveccühle karşılandığını bir yayın hayatı söz konusudur. *Temaşa-i Dünya*'nın yazıldığı dönem olan 1870'lerin aynı zamanda halk hikâyelerinin Ermeni[511] ve Yunan harfli baskılarının da yayımlanmaya başladığı dönem[512] olduğu göz önünde bulundurulursa, söz konusu metindeki sözlü geleneğin izleri de anlam kazanacaktır.

Balta'nın sözünü ettiği diğer yayın *Genevieve* ise *Genoveva, Genovefa* ya da *Yinovefa* başlıklarıyla birçok dile çevrilmiş Alman yazar papaz Christoph von Schmid tarafından yazılmış bir eserdir.[513] Ancak başkarakterin adıyla anılan bu hikâyenin, Günil Özlem Ayaydın Cebe'nin de belirttiği gibi, farklı başlıklarla yayımlanması ve bazı baskılarında yazar ya da çevirmen adının bulunmaması nedeniyle, Osmanlı cemaatleri arasında bir sözlü hikâye olarak da dolaşmakta olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim, Cebe, Schmid'in, hikâyesinin esin kaynağının Fransız *chanson*larına dayanan bir Alman halk anlatısında bulduğunu belirtmektedir.[514] Masal, destan ya da romans olarak adlandırılan bu eserin kökeninin bir ortaçağ efsanesi ya da İskandinav baladlarına dayandığı da söylenmektedir. Bir iftiraya kurban giden ve senelerce bir mağarada çocuğuyla birlikte yaşamak zorunda

---

[510] Pertev Naili Boratav, *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, yay. haz. M. Sabri Koz (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2002), 27.

[511] Halk hikâyelerinin birçok Ermeni ve Türk araştırmacı tarafından kendi ulusal kültürlerinin bir parçası olarak ele alınmaları ve bu konudaki tartışmalar için bkz. Cankara, *a.g.e.*

[512] M.Sabri Koz, "Comparative Bibliographic Notes On Karamanlidika Editions of Turkish Folk Stories," *Turcologica* 83 *(Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies)* (Nicosia 11th-13th September 2008) içinde, ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 241-254.

[513] Ermenice, Bulgarca ve Arapça çeviriler için bakınız, Strauss, *a.g.e.*, 34.

[514] Günil Özlem Ayaydın Cebe, "on dokuzuncu Yüzyılda Osmanlı Toplumu ve Basılı Türkçe Edebiyat: Etkileşimler, Değişimler, Çeşitlilik" (Doktora tezi, Bilkent Üniversitesi, 2009), 250.

kalan, gerçekler ortaya çıkınca da neredeyse azizlik mertebesine yükseltilen kadın karakterin anlatıldığı bu hikâyenin Karamanlıcaya Misailidis tarafından çevrilmiş ve çok okunan eserler arasında yer almış olması konumuz açısından dikkat çekicidir.[515] Kitabın kapağındaki açıklamaya ve içeriğe bakacak olursak bu hikâyenin ibret verici olması ve Genovefa'nın zor günlerini Allah inancıyla atlatması[516] söz konusu anlatının, yukarıda değindiğim metinlerle de koşutluk sergilediğini göstermektedir.

"*Temaşa-i Dünya*'da Kimlik" bölümünde de belirtildiği gibi Misailidis her ne kadar ruhban sınıfına mesafeli yaklaşsa da büyük ölçüde Karamanlı kimliğinden ötürü din onun için merkezi bir önemdeydi ve matbaası Anatoli'de yayımladığı dini kitaplarla da bu alanda öncü bir kişiydi. Bu bağlamda Misailidis'in hem kendi yayımladıkları hem de kendisinden önce yayımlanan dini ya da yarı-dini literatürden içeriğin yanı sıra söylem ve üslup düzeyinde etkilenmiş olduğu söylenebilir. Özellikle, *Gerosthatis* ya da *Genovefa Hikâyesi* gibi hem yarı-kurmaca hem yarı-dinsel Karamanlıca metinlerin[517], yazıya aktarılmış sözlü hikâyelerle birlikte eş zamanlı olarak dolaşımda olduğu ve büyük okur kitleleri tarafından beğenildiği bir dönemde *Temaşa-i Dünya*'nın bu toplumsal ve yazınsal bağlamdan etkilenmesi çok olası görünmektedir.[518] Tezin birinci bölümünde de söz edildiği gibi Fransızcadan

---

[515] Evangelinos Misailidis çev., *Genovefa Hikâyesi* (Der-i Saadet: Anatoli Matbaası, t.y.).

[516] Genovefa'nın Allah'a yakarışı için bkz. *Genovefa Hikâyesi*, 20-21.

[517] Bu anlatılara her ikisi de Misailidis'in matbaasında basılan ve biri Misailidis tarafından çevrilen *Küçücük Eleni* ve *İffetli ve İsmetli Martha*'yı da ekleyebiliriz. Bkz. Tezde dipnot 26 ve 27.

[518] On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarından itibaren farklı türde anlatıların bir arada bulunduğu kitaplar dikkati çekmektedir. Bu durumu örnekleyen iki kitap için bkz. *İrfanname* (Asitane-i Aliye: İ Agathi Eliis Basmahanesi, 1846) Bu kitabın kapağında şu açıklama mevcuttur: "Yani bir kitaptır ki, cemin zamanlarda gelmiş geçmiş olan Filosofosların kitaplarından toplanmaca çok tuhaf ve menfaatli hikâyetler, çok faideli masallar bunun içinde mevcuttur, bunların topu nice Urumca kitaplardan şimdi bu defa Türkçeye tercüme olunup tab olunmuştur"); *Mutenevve* (Der-i Saadet: Evangelinos Misailidis tabhanesi, 1864). Bu kitabın içeriğinden ise şu şekilde söz edilmektedir: "Yani türlü latif ve faideli hikâyelerden ve senai ve nev icat şeylerden ve öğüt ve nasihatten bahs eder bir nefis kitap olup Anatoli gazetesi müellifi Kulalı Evangelinos Misailidis'den icmalen tercüme ve tanzim ve tab-u temsil olunmuştur").

çeviri romanların Karamanlıca yayın dünyasında ancak 1880'lerden sonra ağırlığını hissettirmeye başladığı düşünülürse,[519] Misailidis'in kendi metnini üretirken kısmen kurmaca özellikleri gösteren bu metinlerden beslendiği söylenebilir.

Yazar, *Temaşa-i Dünya*'da yalnızca Hıristiyan anlatılara yer vermez; yukarıda belirtildiği gibi Eski Yunan mitolojisi ve Eski Yunan'da yaşamış komutanların kahramanlık hikâyelerinin yanı sıra İslam kaynaklı menkıbeler, İslam peygamberinin sözleri, halk İslamı olarak yorumlanabilecek derviş hikâyeleri[520], heteredoks İslam'a[521] gönderme yapan Bektaşi fıkraları gibi anlatıları da kullanır. Farklı kaynaklardan ve farklı dinsel motiflerden beslenen bu göndermelerin herhangi bir hiyerarşi içermeyen bir bakışa, anlayışa işaret ettiği de söylenebilir; Misailidis bu anlatılar arasında belli bir kültürel ürünü öne çıkarmaz, Müslüman ya da Hıristiyan anlatısı olsun birine diğerinden daha fazla anlam ve içerik affettiği de söylenemez. Onların bir arada belirli bir anlama ve hakikate işaret ettiğini düşünmekte ve ideolojisi ve anlatısı doğrultusunda onları kullanmaktadır. Bu hakikat *Temaşa-i Dünya*'da savunulan ve vurgulanan düşüncelerin ve mesajların da paralelindedir. Cehalet konusunda Hz. Muhammed ve Hz. Solomon'un sözleri aynı safta yer alır (207), rindâne yaklaşımlarına ve rütbelerin gelip geçici olduğuna dair Bektaşi fıkraları anlatılır (630), zor bir meseleyle karşılaşanın kendini korumak için her türlü şeyi yapabilmesine Nasreddin Hoca fıkrasıyla[522] örnek gösterilir (365), kör nefsin

---

[519] Kitap olarak yayımlanmış çevirilerin bir listesi için bkz. Petropoulou, a.g.m., 111-112.

[520] Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008).

[521] Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi ve Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000)

[522] Johann Strauss, Nasreddin Hoca fıkralarının gayrimüslimler arasındaki on sekizinci yüzyıla dek uzanan popülerliğinin iyi bilindiğini belirtmektedir. Strauss'un belirttiğine göre, Dimitri Kantemir, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* adlı yapıtında Hoca'dan "Türk Ezop" olarak söz eder. Fenerli yazar Dapontes, *Geographike Historia* adlı çalışmasında sekiz manzum Nasreddin Hoca fıkrasına yer vermiştir. Rumcadaki ve İmparatorluğun diğer dillerindeki birçok derlemenin kaynağının ise İzmir'de basılmış olan *Trente-trois plaisanteries de Khodja Nasr-ed Din, traduites du turc en français* adlı bir

zararlarını anlatmak için Nuri Dede adında bir dervişin hikâyesi aktarılır (456), olmayacak işe kalkışmanın zararları içinse Bilgiç Baba fıkraları aktarılır (355-356). İslam kaynaklarının dışındaki "hakikat anlatıcıları" ise şu şekilde örneklendirilebilir: Damoklis hikâyesi hükümdar olmanın zorluklarını (312-313), Yanyalı hain sütçü meseliyle, esnafın her zaman düzgün iş yapması gerekliliğini (316), Büyük İskender döneminde geçmiş bir hikâyeyle ahlâklı ticaretin faydalarını (318) ve Romalı Androklis hikâyesi ise iyi terbiyenin kişinin tabiatını değiştirebileceğini (345) anlatır.

Bu haliyle *Temaşa-i Dünya*'nın anlatıcısı, Walter Benjamin'in "Hikâye Anlatıcısı" makalesinde betimlediği gibi okuruna akıl veren, "bilgelik" ve "hakikatin destansı boyutu"yla yakından ilişkili hikâye anlatma sanatının uygulayıcısı konumundadır.[523] Benjamin, her gerçek hikâyenin, açık ya da örtük biçimde, yararlı bir şeyler barındırdığından söz eder: "Bu yararlılık kimi hikâyede bir ahlâk dersi, başkasında nasihat, bir üçüncüsünde bir atasözü ya da düstur olabilir. Ama her durumda, hikâye anlatıcısı okuruna akıl verebilecek kişidir" (80). Bu bağlamda, "akıl verme" işlevini Misailidis'in çoğunlukla gelenekle ilişkilendirmesi, başka bir ifadeyle geleneği arkasına alarak gerçekleştirmesi dikkat çekicidir. Özellikle nasihat içeren hikâyelerin, anlatımının sonunda ya da başında "kıssadan hisse"nin bir kez de anlatıcı tarafından tekrar edildiği ve okurların nezdinde işini şansa bırakmadığı dikkat çekicidir. Bu noktada olay örgüsünden sapma şeklinde yer alan anlatıların Misailidis'in okurlarına iletmek istediği mesajlarla yakından ilişkili olduğu ve metinde merkezi bir konumda bulundukları da görülmektedir. Bu durum yukarıda

---

çeviri olduğu düşünülmektedir (2. Baskı İstanbul 1859). Strauss, bu seçkide müstehcen fıkraların dışarıda bırakıldığını belirtmektedir. Bkz. Strauss, a.g.m., 29.

[523] Walter Benjamin, "Hikâye Anlatıcısı: Nikolay Leskov'un Eserleri Üzerine Düşünceler," çev. Nurdan Gürbilek, *Son Bakışta Aşk* içinde, yay. haz. Nurdan Gürbilek (İstanbul: Metis Yayınları, 1995), 80.

söz edildiği gibi olay örgüsünün *Temaşa-i Dünya*'daki merkeziliğini de sorunsallaştırmaktadır.

Metinde geleneksel anlatıların diğer bir işlevi ise bir tür deneyim aktarma vazifesi görmeleridir. *Temaşa-i Dünya*'nın anlatıcısı, genellikle nesilden nesile ya da kulaktan kulağa aktarılarak "şimdi"ye ulaşmış sözlü kültür ürünlerini veya kısmen yazılı kaynaktan okuduğu ve zihninde kaldığı biçimiyle hikâyeleri okurlarına aktarmaktadır. Benjamin'in aynı makalede belirttiği gibi "anlatıcı hikâyesini deneyimden çekip alır, kendi deneyiminden ya da ona aktarılanlardan ve o da bunu kendisini dinleyenlerin deneyimi haline getirir."[524] Deneyim aktarma, sınırlı bir anlatım olan ben-anlatıcının metnine başka anlatıları, başka hayatları ve dünyaları dâhil etmesiyle de ilişkilendirilebilir. Favini'nin farklı coğrafyalara giderek orada tanıştığı çeşitli toplumsal katmanlardan ve etnisiteden insanların geleneklerini, göreneklerini ve adetlerini aktarmasıyla anlatıcının geleneğe ait bu hikâyeleri anlatması arasında da bir koşutluk kurulabilir. Böylelikle Misailidis, tıpkı "*Temaşa-i Dünya*" başlığıyla vurguladığı gibi, Olivia Santovetti'nin yorumuna benzer bir biçimde, on dokuzuncu yüzyılın reformlarla, göçlerle, yer değiştirmelerle şekillenen karmaşık yapısını ve çokkatmanlılığını söz konusu anlatılarla metninde yeniden üretmektedir.[525]

Deneyim aktarma yukarıda söz konusu edilen dini menkıbelerin ve mesellerin dışında cemaatin ortak toplumsal hafızasında yer etmiş, yaşanmış olayların hikâyeleştirilmesiyle de iç içe yürümektedir. Bu yaşanmış, ibretlik hikâyelerde

---

[524] Benjamin, *a.g.e.*, 81. İlginç bir biçimde Benjamin'in hikâye anlatıcısı kavramsallaştırmasında kendine model olarak seçtiği Nikolay Leskov, özellikle dini anekdotları kullanması ve sözlü kültüre yakınlığı açısından Misailidis'e benzemektedir.

[525] Santovetti, İtalyan yazar Alessandro Manzoni'nin "sapma"yı kullanarak yaşamın düzensizliğini ve çeşitliliğini metninde vurguladığını belirtmektedir. Bkz. Olivia Santovetti, *Digression: A Narrative Strategy in the Italian Novel* (Germany: Peter Lang, 2007).

Karamanlı Hıristiyanlar; çoğu on dokuzuncu yüzyıla ait gündelik yaşantılarından ayrıntılar, İstanbul gibi büyük şehirlerde iş bulmak üzere Anadolu'daki ailelerini terk ederek göç etmeleri, büyük şehirlerde yaşadıkları işsizlik süreçleri, memleketlerinde geride bıraktıkları bazı toplumsal ve ailesel trajediler ile yine didaktik bir üslup kullanılarak söz konusu edilmektedir.

Bu durumun tipik bir örneği, ikinci cilt üçüncü babda yer alan ve Favini'nin avukatlık mesleği vesilesiyle tanıdığını söylediği Anadolulu bazı kişilerin hayat hikâyeleridir. Bölümün başında Aristotelyen bir anlayışla kötü huyların alışkanlık haline geldiğinde insan doğasının bir parçası olduğuna dair uzun bir nutuk çekilir ve anlatıcı "alışmak dedim de, aklıma bir şey geldi" (246) diyerek söz konusu kişilerin deneyimlerini aktarır. Favini'nin tanıdığını söylediği kişiler; Eğinli Lambik Ağa, Kayserili Dimitri Ağa, Niğdeli Andon Ağa, Ispartalı Lazaron Ağa, Nevşehirli Vasil Ağa, Silleli Konstantin Ağa ve Ankaralı Yorgi Ağa'dır. Muhtemelen okurun üzerinde daha gerçekçi bir etki bırakmak için memleketleriyle birlikte anılan[526] bu kişilerden Lambik Ağa ve Dimitri Ağa'nın hikâyesi ayrıntılı olarak anlatılır, ancak hepsinin İstanbul'a ticaret yapmak için geldikleri, burada bekârlığa alıştıkları ve ailelerini unuttukları belirtilir (246-247). Karısını hamile olarak Eğin'de bırakan Lambik Ağa'nın kızı büyür, evlenir, çocuk sahibi olur; o da İstanbul'a gelerek dedesini memlekete dönmeye ikna eder, ancak Lambik Ağa yolda haydutların saldırısına uğrar ve ölür (247). Kayseri'den İstanbul'a 35 senelik gurbet hayatı yaşayan Dimitri Ağa zamanında çocuk sahibi olamadığı için üzüntüden memleketine dönüşünde can verir (249). Anlatıcı bu hikâyeleri vatan ve aile kıymeti bilmemeye; yalnız paraya değer veren bir cehalete bağlar (253).

[526] Bu kişilerin isimleri *Temaşa-i Dünya*'nın arkasında bulunan "*Temaşa-i Dünya*'nın hayırhah ve itibarlu müşterileri" listesinde yer almamaktadır; Misailidis yaşanmış hikâyeleri anlatmak üzere takma isim kullanmış olabilir.

Bunun dışında, özellikle haksızlığa uğrayan Hıristiyan cemaati hakkında bazı küçük hikâyeler de aktarılır: Isparta'dan İstanbul'a gelirken haraççılar tarafından öldürülen sandalcı ve tülbentçi Hıristiyanlar (106), yine İstanbul'a alışveriş yapmak için gelen bir Anadolulu Hıristiyan'ın hakarete uğrayarak memleketine geri dönmesi (205), yeniçeri zulmünden korkarak kiliseye gidemeyen ve bir handa kilitli kalan Ispartalı Konstantin Dayı (218), Edirnekapılı Anesti Kalfa'nın başka biri yerine yanlışlıkla zaptiyeden dayak yemesi (274), Midillili Rum dülgerin yanlışlıkla cezaya çarptırılmasının son anda engellenmesi (496) vb.

Bütün bu küçük anlatıların olay örgüsünün merkezinde yer alan Usta Yorgi'nin anlatısıyla da koşutluk sergilediği ve onu birçok bakımdan beslediği söylenebilir. Bir sonraki bölümde ortaya konacağı gibi, Hıristiyanlara karşı yapılan haksızlıkların ve bununla bağlantılı olarak adalet duygusunun merkezde olduğu bir anlatı olan *Temaşa-i Dünya*'da, birbirinden kopukmuş gibi anlatılan bu gündelik yaşam öyküleri Misailidis'in ideolojisine hizmet eden anlatısal araçlar olarak da değerlendirilebilir. Bununla birlikte, Misailidis, bütün bu cemaate ilişkin anlatımlarıyla okurlarına "bu sizin hikâyeniz" der gibidir. Bir yandan Favini'nin biricik, "orijinal", "duyulmamış" hikâyesini anlatır öte yandan ise onlara çok tanıdık gelen, belki hemen yanı başlarında duydukları, bildikleri hemşehrilerinin hikâyelerini anlatmaktadır. Misailidis, *Temaşa-i Dünya* ile Karamanlı okura hem türsel olarak daha önce okudukları anlatılara benzemeyen ama bir yandan da içerik olarak çok da tanıdık gelen bir metin sunmaktadır. Karamanlı cemaatine ait söz konusu yaşanmış hikâyeler, tıpkı geleneksel anlatılar gibi türsel yabancılaşmayı ortadan kaldırabilecek bir işleve sahiptir.

Misailidis, Karamanlıların deneyimini kimi zaman geleneksel anlatıları araçsallaştırarak da gündeme getirir. Örneğin, ortaoyunu, meddah ve Karagöz'de

"komik" bir durum olarak ele alınan dilsel anlaşmazlık meselesi, *Temaşa-i Dünya*'da Karamanlıların Türkofon olmalarından dolayı yaşadıkları bazı iletişim problemlerini aktarmak üzere kullanılarak, söz konusu geleneksel anlatılara benzer bir bağlamda kurgulanmıştır.[527] Fransızca bir ifadeyi yanlış anlayan bir Karamanlının kendi kıvrak zekâsını kullanarak bir Fransızı alt etmesi bu hikâyelerden biridir (350). Burada Misailidis'in, geleneksel anlatıların toplumsal hafızadaki aşinalığını kullanarak, kendi meselelerini bu aşinalık üzerinden anlattığı söylenebilir. Yine Mısır'da aslında farklı bir bağlamda geçen ve kısasa kısas bir cezayı anlatan hikâyeyle, bir Hıristiyanın asılması yerine rastgele bir diğerinin tercih edilmesinin anlatılması da ideolojik manipülasyona işaret etmektedir: "İşte, bu fıkra da o gâvurun yerine diğer gâvuru asın dediklerine benzer" (233).

Temaşa-i Dünya'da yalnızca metin içinde değil metin dışı olarak düşünebileceğimiz dipnotlarda da geleneksel anlatılar yer almaktadırlar. On dokuzuncu yüzyılda yazılan diğer kurmaca metinlerde neredeyse hiç rastlamadığımız dipnotlarda yazar, çoğunlukla metinde yer alan atasözü ve deyimlerin anlamlarını hikâyeleştirerek vermektedir.[528] Dipnotlarda anlatılan bu hikâyelerin kaynakları çoğu zaman metinde belirtilmez ve genellikle hikâyeler şu ifadelerle anlatılır: "Zaman-ı atikde bir âdem", "Evailde bir ağanın…", "vakti ile bir savran…", "öyle vasf ederler ki, vakti ile…". Bu hikâyeler arasında nadir referanslardan biri Nasreddin Hoca'ya aittir.[529] İlginç olan nokta, *Temaşa-i Dünya*'nın pek çok yerinde olay örgüsüyle ilgisiz hikâyeler anlatılırken, bu hikâyeleşmiş açıklamaların neden dipnotlara

---

[527] Bu konuda bkz. Tezde dipnot 314.

[528] Bu hikâyelerden bazıları şu atasözü ve deyimleri açıklamak üzere yazılmıştır: Gıcırtı gıcırtıya uydu ama kokuyu ne yaparsın (50), çorbası tuzsuz (50), Savran başının leblebi tozu (56), katır güğümden kulak gösterir (64), fincancı katırı ürkütmek (64), Herkes kendi Pavlisine ağlar (431), Minareyi çalan kılıfını taşır (505), Bayındır âdemleri haindir, dana pabuç yemez ama bu da bize oyundur (507).

[529] Misailidis, Nusrettin Hoca olarak yazmaktadır (64).

taşındığıdır. Muhtemelen bu hikâye-notları okurların genel kültürünü arttıran açıklamalar olarak düşünülmüştür; aynı zamanda dipnotlar Misailidis için okurun ilgisini çeken unsurlar olarak da tasarlanmış olabilir.

Dipnotlarda atasözü ve deyimlerin dışında da hikâyeler mevcuttur. Örneğin bir yeniçeri hikâyesi (503), "yellenmek üzerine bir tuhaf fıkra" (246), Coşkun keşiş (533), Fertek'te Matrona ve Nevşehir'de Şekera Abla isminde iki "dekbaz hatun" (511) vb.

Bunun dışında dipnotlar yalnızca hikâyeler için kullanılmaz; kimi zaman okura çeşitli konularda ansiklopedik bilgi verilir (toy kuşu, Ayios Hristoforos, akbaba kuşu, sadrazamlara verilen ceza, Tanzimat'la ilgili görüşler, fazla gülmek üzerine, ıstakoz boyası, "saban oku" tabiri vb.) ya da "düello" (572) gibi yabancı gelebilecek kelimelerin anlamları verilir, bazen de yazar kendi deneyimlerini aktarır[530] ve mesajlarını vurgular. Sözlü kültür ürünlerinin yayın dünyasının ve matbu eserlerin bir özelliği olan dipnotla gösterilmesi de *Temaşa-i Dünya*'nın sözlü ve yazılı geleneği bir arada bulunduran özgün yapısını vurgulamaktadır.

Açıklayıcı Sapmalar: "Gelelim Piç Çocuklar Maddesine…"

Temaşa-i Dünya'da sapmalar yalnızca geleneksel anlatılar şeklinde karşımıza çıkmaz. İlhan Başgöz'ün de belirttiği gibi, hikâye anlatıcısının performansında dinleyici/izleyicinin-bizim bağlamımızda okurun- anlamayacağı düşünülen kelimeler, kavramlar; tarihsel, dinsel ya da coğrafi konular, okura uzak olabilecek gelenek, görenekler, anlatıda sapmaya neden olabilirler. Başgöz, bu türden

[530] "Merhum pederimizdi" (229); "Topal Papaz hacı Misail'in yeğeni olup, Ayvalık mektebinde tahsil-i ilm etmiş, malumatlı bir zat idi" (229); "Bu zatı, bundan 15 sene mukaddem Büyük Bakkalköyü'nde görüp kesb-i münasebet eyledik, nihayet 120 yaşında ve aklı başında vefat eyledi (240); "Sparta'da didaskaloluğumuzda Hacı Triandafilos'u tanıdık ve nihayet onda vefat eyledi (236).

eklemeleri, açıklayıcı ve öğretici sapmalar olarak adlandırmaktadır.[531] *Temaşa-i Dünya*'nın anlatıcısı da gerekli gördüğü bazı durumlarda olay örgüsünden saparak tarihsel, dinsel, kültürel ya da toplumsal bazı konularda okuyucusunu bilgilendiren, ona bazı açıklamalarda bulunan, bunu yaparken de kendi kişisel görüşlerini de açık eden notları anlatısına iliştirmektedir.

Yukarıda bölümün başında alıntıladığımız uzun paragraf açıklayıcı sapmanın tipik bir örneğini göstermektedir. Kokona Annika ile konuşmaya giden Favini, kadının Karamanlılara hakaret etmesi üzerine diyaloga ara vererek farklı bir söyleme geçmiş ve "Karamanlı" tanımlamasının aslında Sultan Murat Han zamanında İstanbul'un Karaman'ından geldiğini belirten, kendine göre bu topluluğu aklayıcı bir açıklama yapmıştır (118).[532] Metinde bilgilendirici ve açıklayıcı sapmalar hemen her konuda olabilmektedir. Avrupa ve Osmanlı'da babası belli olmayan çocukların bakımının devlet tarafından üstlenilmesi (107), evlilik hukuku (208), frengi hastalığının kökeni ve zararları (192), 1807 yılında İngiliz donanmasının İstanbul'a gelişi (369-376), Osmanlı'da mendil sembolizmi (497), İngiltere'deki yaşam, kadın-erkek ilişkileri, miras meseleleri (578-585), Haçlı seferlerinin tarihçesi (592-593) vb.

Ancak bu türden sapmaların en dikkat çekici özelliği anlatıcının açıklamaların birçoğuna ya dipnotlarda ya da metin içinde kaynak göstermesidir. Atlarla ilgili verdiği bilgilere, "Baytarname'de mukayyet olduğu üzere" (217) diyerek başlar, Anadolu'nun alimleriyle ilgili "erbab-ı mütalaadan" daha çok şey öğrenmek isteyen varsa *Leksikon ton Endokson ve Andron*[533] nam Rumice kitaba müracaat etmeleri"

---

[531] Başgöz, a.g.m., 235.

[532] Bu açıklamanın Karamanlı kimliği ile ilişkisi için bkz. "*Temaşa-i Dünya*'da Kimlik" bölümü

[533] Bu başlığı taşıyan iki kitap mevcuttur. Bunlardan sözlük biçiminde olan ve metinde belirtildiği gibi Eski Yunan'daki önemli kişilerin maddeler halinde biyografilerini içeren yapıt 1841 yılında yayımlanmıştır. Bkz. Nikolau Karavia ve Griva Ithakisiou, *Leksikon ton Endokson Andron* (Konstantinoupoli: Panayiou Tafou Tipografias, 1841). Diğeri ise 1805 ve 1806 yıllarında 10 cilt

gerektiğini belirtir (265); bir Osmanlıca kitapta okuduğu Hz. Musa'yla ilgili bir hikâyeyi anlatır[534] (493), farklı milletlerin adet ve geleneklerinin "Elianos nam alimin *Pikili İstoria* [yani tarih-i mütelevvin]" kitabı[535]na atıfta bulunur (245). Gönderme yapılan kitaplar arasında Misailidis'in çevirdiği ya da yayımladığı kitapların da olması üzerinde durulması gereken önemli bir meseledir ancak sözü edilen kitaplarda Misailidis'in katkısına çoğu zaman açık bir gönderme yapılmaz. Bu türden bir göndermenin tipik bir örneği şu dipnotta görülebilir:

> Balâda (yukarıda) vasfettiğimiz muhtasar Ermeni tarihinin mezhepçe felâketlerini öğrenmek murat eden, mukaddem (önce) Konstantios patriğin ve muahharan (sonra) Sakız metropoliti İstanbullu faziletli malûmatlı Grigoris Efendi'nin telifgerdeleri (kaleme alınmış) olan nefis risalelere müracaat etmelidirler ve tarihin arasında zikr olunan umumi sinodosların kanda ve kangı imparatorların arasında ve kimlerin aleyhinde tecemmü eylediklerini öğrenmek murad edenler Tameion Orthodoksias [Hazine-i Orthodoksia] nam nefis kitaba müracaat etmelidirler. (414)

Benzer bir gönderme ise şöyledir: Papa'nın izinden giden "Papistanların" garip eğlencelerinden bahsederken ise "buna itimat etmeyenler"in "Kuma'nın *Pangosmios İstoria*'sına[536] ve Fransızca *Istuar Üniversel* kitabına müracaat eylesin, zira yalan söylemiyorum" (523) açıklamasında *Istuar Üniversel* kitabı 1863 yılında Misailidis tarafından *Tevarih-i Umumiye* olarak yayımlanmıştır.[537]

---

olarak Thukidides tarafından yazılıp Neofitos Doukas tarafından çevrilmiştir ve Peloponez Savaşı üzerinedir. Bu yayının 9. cildi *Leksikon ton Endokson Andron* başlığını taşımaktadır.

[534] *Temaşa-i Dünya*'yı yayıma hazırlayanlar söz konusu hikâyeden yola çıkarak anlatıcının sözünü ettiği kitabın Ahmet Cevdet Paşa'nın *Kısas-ül Enbiya*'sı olabileceğini belirtmektedirler (493).

[535] Burada yazar Claudius Aelianus'un *Varia Historia* (Çeşitli Öyküler) adlı yapıtından söz etmektedir. Yunanca yazan Romalı bir belagat ustası olan Aelianus, bu yapıtında insanları, görenekleri ve mucizevi olayları anektodlar biçiminde anlatmaktadır. Öteki yapıtlarından ancak bazı bölümler günümüze ulaşabilmiştir. Bkz. *The Oxford Dictionary of Byzantium,* s.v. "Aelianus, Claudius."

[536] Burada Konstantinos Koumas'ın 1832'de 12 cilt olarak yayımladığı *İstoria ton Anthropinon Praksenon* [*İnsan Başarılarının Tarihi*] kitabından söz edilmektedir. Bkz. *Encyclopedia of Modern Greek Literature*, s.v. "Koumas, Konstantinos."

[537] *Tevarihat-ı Umumiyye*, çev. Soullioglou Nikolas Theologidis, Cild-i evvel (Stanbolda: Evangelinos Misailidis Basmahanesi, 1863).

Az da olsa bazı durumlarda yazar bir dipnotla kendi kitabına açıkça gönderme yapar: İstanbul'un köpekleri bahsinde dipnotta "*Tevarihat-ı Mütelevvin*[538] nam kitabımızın 44'üncü sahifesinde mesturdur ki" diye başlayarak bir paragraflık bir açıklama yapmaktadır (340). Kimi zamansa herhangi bir açık gönderme yapılmamasına rağmen, söylemin fark edilebilir bir biçimde dönüşmesinden dolayı anlatılanların kitabî bir referansı olabileceği dikkatli okurların gözünden kaçmaz. Pinelopi Stathi, "Ermeni Katoliklerin Der-i Saadetten Nefiliği" (405-414) başlıklı bölümde biri Yunancadan çeviri iki Karamanlıca metne göndermeler olduğunu belirtmektedir.[539]

Burada olay örgüsünün dışına çıkılarak belirli meselelerle ilgili açıklayıcı bilgiler verme her ne kadar hikâye anlatıcısının bir özelliği olarak vurgulanmakta ve sözlü kültürün bir özelliği olarak değerlendirilmekteyse de Misailidis'in metnini üretirken içinde bulunduğu dönemin yazılı kültüründen de yararlandığı, hem bu yazılı ürünlerin üreticisi hem de tüketicisi olarak kurmacasına eklemeler yaptığı görülmektedir.

Bu göndermelerin pek çok işlevi olabilir. Her şeyden önce dil ve kimlik bölümlerinde belirtildiği gibi Misailidis, eğitim konusunda belli noksanları olduğunu düşündüğü Türkofon Karamanlıları söz konusu açıklamalarla "aydınlatma"ya çalışmaktadır. Bu amaç doğrultusunda, farklı türlerde ve disiplinlerdeki kitapların bir arada aynı "aydınlatma" işlevinin farklı unsurlarını karşılık geldiği söylenebilir.

---

[538] Evangelinos Misailidis, *Tevarihat-ı Mütelevvin,* Cildi evvel (Konstantiniyye: Lazaridis Basmahanesi, 1851).

[539] Stathi, a.g.m., 140. Söz konusu kitaplar şunlardır: *Aziz Apostolosların Amelleri ve Mektupları* (Venedik: Y.y, 1811. Bkz. Salaville ve Dallegio, *Karamanlidika I*, 148-151 ; *Ecvibe-i Diniye yani Be her Ortodoks Hıristiyanın papistanlara ve Protestanlara Vermesi lazım gelen cevap ve Ortodoks Rumiyan milleti kilisesi ile Ortodoks Ermeniyan milleti kilisesi miyanesinde olan farkların icmalidir….*, çev. Fertekli Kokoniosoğlu Samuil (Der-i Saadet: Evangelinos Misailidis Tabhanesi, 1864). Bkz. Salaville ve Dallegio, *Karamanlidika II,* 70-73.

Bunu yaparken Misailidis kendi yazarlık personasını ve otoritesini bu metinlere atıfta bulunarak güçlendirmektedir. *Temaşa-i Dünya*'nın anlatıcısı hem bir hikâye anlatıcısı gibi sözlü ürünlerin farklı türlerinden örnekleri okurlarına sunabilmekte, hem de Yunancadan, Fransızcadan ve Karamanlıcadan atıflarla birikimini ispatlamaktadır. Bu göndermeler, Karamanlıca yayın dünyasının önemli bir üreticisinin, bugünün diliyle söylersek "gizli birer reklamı" olarak bile değerlendirilebilir.

Bu açıklayıcı bölümlerde aynı zamanda anlatıcı söylemindeki değişimler de daha keskin bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Açıklamaya dayalı bilgilendirici bir söylemin hemen ardından rivayete dayalı deneyimlerin aktarıldığı bir sohbet dili her an kendini gösterebilir. Aşağıdaki alıntı bu durumu örneklendirmektedir:

> Baytarname'de mukayyet (yazılı) olduğu üzere, makbul olmayan atlarda bazı alâmetler vardır, şöyle ki, birinci Netame (uğursuzluk) nişanı ki atın alnında olup, damga gibi olur. Ve netameti (tekin olmayan) at uğursuz addolunur. İkinci Koltuk yeleği (tüy) nişanı ki, atın ön kollarının arasında olup, baş aşağıdır ve damga gibi olur ve netameli at uğursuz ve tehlikede sahibini düşmana teslim eder kıyas olunur, üçüncü Puşt nişanı ki arka bacaklarında, bu da ters servi gibi bir yelektir, bu makule at da pek haşarı olup, hovarda delikanlılara benzer zannolunur ve şahin tarzı ömrü azdır tecavüzlüğü sebebe dördüncü Çapraz nişanı ki, biri sağ ayağında, biri sol ayağında beyaz nişan olur ve bu makule at sahibinin işi rast gelmez derler. Fakat üç ayağında beyaz olur ise şekil tabir olunur, bu soy makbuldür. Beşinci Bağa nişanı ki tırnağının üst tarafında kel yarası tarzı olur, buna da cins illeti denüp, giderek atın ayağını aksatır. (217)

Hemen arkasından anlatıcı söylemi değişir, hikâye anlatıcısının konuşma üslubu hâkim olur ve açıklamalar olay örgüsüyle bir biçimde ilişkilendirilmeye çalışılır:

> Ve makbul atlara gelişin, kestane dorusu ve demirî yahut bestegirdir. Ve hattâ bu ecilden alma alı, sat yağızı, bin doruya, besle kırı. Kula makbul değil meğer yelesi ile kuyruğu siyah ola derler ve Kula at için şöyle bir rivayet dahi vardır: "Kula makbul, ama arkası dar olmasa, silâhın hafifi makbul, alemde ar olmasa, karının kısası makbul fitne-i fücur (dedikoducu) olmasa. İşte, bizim Sultana ile Aspasia dahi bâlâda vasfını ettiğimiz makbul cins atlardan idi ki, bir birinden ayırmak da pek günah idi, ne çare. Öyle de birbirlerini yakıldılar (bağlandılar) ki, ayrılmanın ihtimali yok idi. Bu yolda gidecek olur ise, Aspasia yavaş yavaş usta Yorgi'yi de unutacak ümit olunur idi. (217)

İlk Türkçe romanlarda bu türden açıklayıcı sapmalar genellikle anlatıcının metne müdâhil olduğu noktalar olarak ele alınmışlardır.[540] Anlatıcının çoğunlukla metinde bir karakter olmadığı[541] bu romanlarda, anlatıcı tanrısal bir özellikle olayları anlatsa da, neredeyse bir karakter gibi romandaki diğer karakterler hakkında yorumda bulunabilmekte ya da olay örgüsüne müdahale ederek metne *Temaşa-i Dünya*'da olduğu gibi yeni malzemeler ekleyebilmektedir. Misailidis'in anlatıcısının farkı ise metinde halihazırda bir karakter olması ve anlatının ben-diliyle yazılmış olmasıdır. Dolayısıyla, tam anlamıyla bir müdahaleden söz edilemez. Ancak Favini'nin olay örgüsünün merkezinde olduğu anlatımlarla, özellikle açıklayıcı sapmaların devrede olduğu bölümlerde anlatıcı söyleminin farklılaşması metinde iki anlatıcı varmış etkisi yaratmaktadır: Favini olarak anlatıcı ve yazarın *persona*sının öne çıktığı Misailidis olarak anlatıcı. Anlatıcının yukarıda gösterildiği gibi bazı durumlarda kendi yayınladığı ya da çevirdiği kitaplara gönderme yapması bu argümanı kuvvetlendirmektedir.[542] İlhan Başgöz, hikâye anlatıcılarının performansları sırasında benzer bir rol üstlendiklerini belirtmektedir. Anlatıcı, her ne kadar anlattığı karakterle özdeşleşse ya da hikâye ettiği maceranın bir parçası olarak konuşsa da kendi kişiliğini saklayan ya da anlattığı karakterlerin kişiliğine bürünen biri değildir; o hâlâ bir hikâye anlatıcıdır.[543] Benzer bir biçimde, Fransa sefarethanesi baş tercümanı Mösyö Coani ve Anna'nın oğlu olarak İstanbul'da doğan Favini,

---

[540] Bu konudaki bazı çalışmalar için bkz. Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995); Jale Parla, *Babalar ve Oğullar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990); Nüket Esen, "Ahmet Mithat'ta Anlatıcı ve Muhatabı," *Merhaba Ey Muharrir: Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar* içinde, haz. Nüket Esen ve Erol Köroğlu (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009), 59-72.

[541] Gérard Genette, anlatıcının bir karakter olarak öyküde yer almadığı durumlarda, anlatıyı *heterodiegetic* olarak tanımlamaktadır. Bkz. Genette, *Narrative Discourse An Essay in Method*, çev. Jane E. Lewin (Ithaka ve New York: Cornell University Press, 1983), 244-245.

[542] Nüket Esen, Ahmet Mithat'ın romanlarında tam da bu özellik nedeniyle gerçek yazarla ima edilen yazarın neredeyse aynı olduğunu belirtir. Bkz. Esen, "Ahmet Mithat'ta Anlatıcı ve Muhatabı," 66.

[543] Başgöz, *a.g.e.*, 238.

Anadolu'ya anlatı boyunca hiçbir biçimde ayak basmamışsa da, kimi zaman oraları çok iyi bilen biri gibi konuşmakta, deneyimlerini aktarmakta, Karamanlı esnafların yaşamlarından ayrıntılar aktarmaktadır. Tıpkı, yukarıdaki örnekteki gibi, Kokona Annika ile konuşurken bir anda Karamanlıların tarihçesini anlattığı gibi. Sonuç olarak, metin boyunca farklı anlatıcı söylemlerinin birbirine karıştığını, ancak anlatıya egemen olanın Misailidis'in yazar *persona*sı olduğunu söyleyebiliriz.

Gömülü Sapmalar: İç İçe Hikâyeler Beyanında

Gömülü anlatı metinleri Misailidis'in oldukça sık kullandığı bir anlatım tekniğidir ve bu tür hikâyelerin varlığı *Temaşa-i Dünya*'yı *Polipathis*'ten ayıran temel özelliklerden biridir. "Gömülü anlatı" kavramı ("*embedded narrative text*") Mieke Bal'a aittir. Gérard Genette'in "metadiegetik anlatı" tanımlamasıyla benzerlikler içeren bu kavram, tezde Genette'in kavramıyla birlikte kullanılmaktadır. Genette, gömülü hikâyeleri anlatı düzeyi bağlamında ele alır ve bu türden anlatımları birinci anlatıların içine eklenmiş, iliştirilmiş ikinci dereceden anlatılar olarak kavramsallaştırarak "*metadiegetik*" anlatı adını verir.[544] Misailidis, büyük ölçüde sadık kaldığı *Polipathis*'in olay örgüsüne, gömülü hikâyeler aracılığıyla yeni anlatım imkânları ve karakterler kazandırmış, böylelikle *Polipathis*'i büyük ölçüde dönüştürmüştür. Bu nedenlerle, *Temaşa-i Dünya*'daki gömülü anlatıların işlevini belirlemek bu tez açısından önem arz etmektedir.

Hacimsel olarak da metnin yaklaşık üçte birini kaplayan bu anlatılar kabaca altı anlatı öbeğinden oluşmaktadırlar. Bunlar metinde yer aldıkları sırayla şu şekildedir:

[544] Ayrıntılar için bkz. Gérard Genette, a.g.e; Mieke Bal, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative* (Toronto: University of Toronto Press, 2009), 57.

- Tımarhane beyanında[545] (73-94),
- Fahişelerin faslı (144-191),
- Hikâyat (Usta Yorgi'nin akrabalarının anlatımları) (228-242),
- Kamer Hanım'ın hikâyesi[dir] (257-284),
- Mahpus hikâyeleri ("Birinci Mahpus", "İkinci Mahpus", "Üçüncü Mahpus", "Dördüncü Mahpus", "Beşinci Mahpus") (305-392)
- Beş hırsızların hikâyeleri beyanında (539-548).

Bu anlatılar kimi zaman anlatıcı tarafından nakledilir, kimi zaman ise doğrudan alıntılamayla karakterlerin söylemiyle aktarılır. İkincil anlatının birincil anlatıyla birleştiği durumlar olduğu gibi, ikincil anlatının bir üçüncü anlatıya açılması ve her ikisinin birincil anlatıya bağlanması gibi anlatımlar da söz konusudur. Bu gömülü anlatılar içerisinde özellikle üçü (Usta Yorgi'nin akrabalarının anlatımları, Kamer Hanım'ın hikâyesi ve mahpus hikâyelerinden biri) Misailidis'in farklı anlatım olanaklarını görünür kılması açısından daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Diğerlerine ise tematik işlevleri nedeniyle kısaca değinilecektir.

Usta Yorgi hem olay örgüsünde önemli bir karakter olması hem de kendisiyle doğrudan ilişkili gömülü hikâyelerle *Temaşa-i Dünya*'nın tarihsel ve toplumsal kapsamını genişletmesi açısından metin içinde önemli bir noktada durmaktadır. Misailidis'in genel anlamdaki "adaletsiz dünya" eleştirisine Karamanlı cemaatin özgül koşullarını eklemesine zemin hazırlayan yine Yorgi'nin etrafında şekillenen hikâyeler kümesi olmuştur. Özellikle Usta Yorgi'nin merkezinde olduğu ve ilk iki cildin temel olay örgüsünü oluşturan olaylar silsilesi on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu'dan İstanbul'a çoğunlukla iş bulmak üzere göç etmeye başlayan ve büyük şehirde çeşitli zorluklarla karşılaşan Karamanlı toplumunun

[545] Bu başlık kitabın editörleri tarafından konmuştur, orijinal metinde bulunmamaktadır (73).

gerçekçi bir temsili niteliğindedir. Misailidis'in ilginç bir biçimde aile üyelerini birer kurmaca karaktere dönüştürdüğü ve kendi yaşam öyküsünden bazı ayrıntıları da dâhil ettiği Usta Yorgi'nin hikâyesi tezin ikinci bölümünde özetlenmişti.

Usta Yorgi'nin hikâyesinin anlatısal bir işlevi de birbiriyle ilişkisiz olarak gözüken anlatı unsurlarını bir araya getirmektir. Yorgi ve babası Polihronis'in kardeşlerinin anlatımından oluşan gömülü öyküler aynı zamanda okurların bu karmaşık ilişkiler ağını anlamasını kolaylaştırır. "Hikâyat" olarak isimlendirilen bu bölümde Yorgi'nin babasının kardeşleri Kiriakula ve Sultana ile Yorgi'nin kendi anlatımları dolaysız olarak kendi sesleriyle verilmiştir.

Misailidis, burada tesadüflere dayalı, eski âşık hikâyelerini ya da eski Yunan tragedyalarını anımsatan bir olay örgüsü kurgulamıştır. İlk bakışta dağınık ve birbirinden bağımsız olarak görünen bu karakterlerin ve olayların bağlantı noktasının Yunan tarihyazımında "Sakız Adası Katliamı" (1822) olarak bilinen ve Osmanlı-Rum cemaatinin toplumsal hafızasında yer etmiş bir olayla ilişkilendirilmesi, yazarın karmaşıkmış gibi görünen bütün bu ilişkiler ağının arkasına güçlü bir toplumsal-tarihsel muhalefeti gizlediğini açık etmektedir. Bunu yaparken oldukça itidalli bir dil kullanır ve Sakız Adası olaylarını Kiriakula'ya anlattırır: "Tevarih ehlilerin malûmleri olduğu üzere, Allaha karşı isyanımız ve ubudiyetçe Devlete karşı kusurlarımız sebebine Sakız Ceziresi 1822 senesine doğru harap olup, ahali-i Hıristiyandan ekserisi bıçaktan geçti" (228). Misailidis burada Osmanlı coğrafyasında yazdığının ve sansürün bilincindedir; bu nedenle söylemsel olarak oldukça temkinlidir. Kiriakula olayları "Allaha karşı isyana" ve "devlete karşı kusurlar"a bağlar; ancak Usta Yorgi'nin etrafında biçimlenen anlatılar yakından bakıldığında güçlü bir muhalefeti içermektedir. Yukarıda kabaca özetlenen Yorgi'nin hikâyesi, 250 sayfada tamamlanıncaya kadar başka meselelerin, farklı türdeki

anlatıların, mesellerin, iç içe öykülerin eşliğinde anlatılmıştır. Bu da bir tür anlatısal "kamuflaj" olarak algılanabilir. Dönemin diğer Türkçe romanları düşünüldüğünde, *Temaşa-i Dünya*'nın Osmanlı yönetimine getirdiği eleştirilerle de özgün bir yeri olduğu söylenmelidir.

Gömülü hikâyelerin anlatısal açıdan bir başka işlevi de Misailidis'e anlatısının genelinde kullandığı "ben-anlatıcı" odağını genişletme imkânı sunmasıdır. Ben-anlatıcının kısıtlı deneyim ve aktarım alanı gömülü hikâyeler aracılığıyla farklı karakterlerin seslerinin anlatıya dâhil edilmesiyle genişler. Böylece yazar, anlatıcısı Favini'nin bizzat deneyimlemediği tarihsel ve toplumsal meseleleri de metnine dâhil edebilmekte ve anlatısıyla okurlarına daha güçlü bir mesaj iletebilmektedir. Örneğin Kiriakula'nın anlatısı 1822'deki Sakız ayaklanmasının Osmanlı Devleti tarafından kanlı bir biçimde bastırılmasıyla ve anne-babalarının dört kardeşin gözleri önünde hunharca öldürülmesiyle başlar (228-234). Sonrası ise kardeşlerin Anadolu'ya getirilerek farklı ailelere dağılması ve Müslümanlaştırılma tehlikesiyle karşı karşıya kalmalarıdır. Kiriakula bütün bu olayları anlatırken -yukarıda da bahsedildiği gibi- bir yandan güçlü bir muhalif ses oluşturur, öte yandan ise itidalli bir dil kullanır; Sakız olaylarını "Allaha karşı isyana" ve "devlete karşı kusurlar"a bağlar. Dönem için dile getirilmesi zor olan bu tarihsel yükü ağır meselenin, Misailidis'in Favini'ye değil de anlatı açısından daha minör bir karakter olan Kiriakula'ya söylettirmesi ve bir gömülü hikâyeye iliştirmesi yazarın doğabilecek sakıncalara karşı koyma stratejisi olarak da değerlendirilebilir. Aynı biçimde daha önce sözü edilen, yazarın ailesine ait trajik otobiyografik anıların (babası ve kardeşinin yok yere asılmak istenmesi) yine Kiriakula karakteriyle ifade edilmesi aynı kamuflaj stratejisinin bir parçası olarak görülebilir.

Bu stratejinin önceki bölümde ortaya konan yeniçerilerin metinde araçsallaştırılmasıyla koşutluk sergilediği söylenebilir. Misailidis'in; Osmanlı toplumundaki neredeyse bütün adaletsizliklerin kaynağını anakronik bir biçimde yeniçerilere atfetmesi gibi, muhalif söylemini gömülü hikâyelerde Kiriakula gibi farklı anlatıcılar üzerinden ortaya koyması da söz konusu anlatım biçimini benzer bir amaçla kullandığını düşündürmektedir.

İlginç olan nokta, Misailidis'in Yorgi'nin anlatısına, kendisi ve aile üyeleriyle ilgili bazı otobiyografik bilgiler eklemesidir. Sakız Adası'ndan Anadolu'ya getirilen dört kardeşten biri olan Kiriakula'yı, Kulalı Veli Ağa oğluyla evlendirmek ister ancak buna Hacı Misail Papasoğlu karşı çıkar. Bu kişi, Misailidis'in metinde bir dipnotla ("Merhum pederimizdi") ifade ettiği üzere yazarın babasıdır (229). Temel amacı kızın Müslüman olmasını engellemek olan Hacı Misail, kızın başka bir Hıristiyan'a, Hacı Topal Pappas'a verilmesini istemektedir. Hacı Topal Pappas'ın kim olduğuna yine bir dipnotla açıklık getirilir: "Topal Papaz hacı Misail'in yeğeni olup, Ayvalık mektebinde tahsil-i ilm etmiş, malumatlı bir zat idi" (229). Hacı Misail ve Veli Ağa din üzerine bir tartışma yaparlar ve sonunda Veli Ağa pes ederek Kiriakula'yı Misail'e teslim eder. Metinde Kiriakula'nın, romanın yazarı Misailidis de dâhil olmak üzere, Misail'in 6 çocuğuna dadılık ettiği belirtilir. Yazar, bu hikâyenin devamında Misail ve kardeşi Dimitri'nin bir olaydan ötürü yok yere asılmak istendiğinden söz eder. Misail'i İstanbul'dan tanıdıklarından ve iki yeğeni darphane sarrafı olduğundan vazgeçerler. Dimitri asılır (223). Pikaresk türüyle de ilişkilendirilebilecek bu otobiyografik özellik, yazarın kişisel anlatısını Sakız olaylarına bir biçimde bağlarken, bazı noktalarda keyfi kalan Osmanlı yönetimine yönelttiği eleştirisini bir aile trajedisiyle de güçlendirmektedir.

Temaşa-i Dünya'da farklı biçimlerde ve işlevlerde kullanılan gömülü hikâyeler de söz konusudur. Hatta bu hikâyelerin bazılarından başka gömülü hikâyelere de geçiş yapılır. Bunların en ilginci Kamer Hanım'ın Hikâyesi'dir.[546] Bir Ramazan günü Favini ve Usta Yorgi, "def-i gam meramı" ile II. Mehmet camii civarındaki bir kahveye "Karagöz ile Hacı Ayvad[547]'ın hayallerini seyr ü temaşa" etmeye giderler (254). Kahvede çubuk içmeye başlayınca bazı kişiler bunlara laf atarlar ancak Nuri Efendi bu kişilere kızar. Nuri Efendi'nin asıl adı Rasim'dir ve aslında "vaktin Şeyh-ül İslam Efendisinin Rumeli Kazaskeri" olup, tebdil kıyafetle kahvede bulunmaktadır (255). Nuri Efendi Favini'ye davacı olması gerektiğini ve ertesi gün "Bab-ı Fetvapenahi"'ye gelmelerini söyler, onları rahatsız edenleri de muhakeme edilmek üzere yine aynı yere yollar. Kavganın sona ermesinin ardından Favini ve Usta Yorgi, meşhur hayali Kaplan Usta'dan bir hayal oyunu seyretmek üzere kahvede kalırlar. Bu noktada Favini oyundan bir bölüm anlatmaya başlar: Eyüp'te oturan oldukça zengin Abdullah Ağa'nın ölmesi üzerine karısı Dilara ve yetimlere bakma görevi Hüsnü Hoca'ya verilir. Ancak Hüsnü Hoca Dilara Hanım'ı rahatsız etmeye başlar; bunun üzerine Eyüp mollasına ve müftüye şikâyet etmeye giden kadın, onlardan da aynı davranışı görünce ne yapacağını bilmez halde sokaklarda dolaşırken Kamer Hanım'a rastlar. Bu kez Kamer Hanım ona kendi başından geçenleri anlatmaya başlar (257). Böylece Dilara Hanım'ın gömülü hikâyesinden yeni bir gömülü hikâyeye geçiş yapılır. Bu hikâyede de Dilara Hanım'ınkine benzer bir biçimde evli bir kadına musallat olan bir mollanın, kadının zekası karşısında kendi kurduğu tuzağa düşmesidir. Kamer Hanım'ın anlatıcı olduğu

---

[546] Kamer, *Hançerli Hikâye-i Garîbesi*'nde Süleyman'ın sevdiği kadının adıdır. Ancak burada anlatılan Kamer Hanım'ın hikâyesiyle bir benzerlik söz konusu değildir. Ayrıntılar için bakınız Mustafa Nihat Özön, *Türkçede Roman* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985).

547 Metinde Hacivat, Hacı Ayvad ya da Hacı Ayvaz olarak geçmektedir. "Karagöz pamuk tarlasına girsin, hacı Ayvaz ceraim versin" (94) atasözünde olduğu gibi.

hikâyenin bir yerinde anlatıcı söylemi değişir ve Misailidis'in yazarsal kimliğinin baskın olduğu anlatıcı Favini devreye girerek (262-276) şöyle der: "Şurada, Molla Efendinin cahil zadegân ile âlim deninin vasfında hatırıma bir tuhaf fıkra geldi, nakledeyim" (262). Anlatının bundan sonrasında, anlatıcı konudan konuya atlayarak Kamer Hanım'ın anlatısıyla ilişkili olmayan başka meselelere girer. Bunlar arasında Anadolu Rumlarının Atik Yunanların torunları olduğu, "Anadolu'dan çıkan âlimlerin esamesi", Tanzimat'ın faydaları, kitap ve gazetenin önemi gibi yazarın ideolojisini açık eden bölümler de vardır. Bunların dışında anlatıcı, Pinelopi'nin kocasının peşine düşmesi ve yolda bulduğu bir mektubu merak etmesi sonucu başının derde girmesi gibi olayları da aktarır. Bu olayların sonucunda 3 ay hapiste yattığını, orada gördüklerini daha sonra anlatacağını da bir ön not olarak okurlara iletir ve kendisinin de itiraf ettiği gibi "şirazeden çıkar" (276). Bu anlatılar her ne kadar Kamer Hanım'ın anlatısından bir sapmaya işaret etse de yazarın ideolojisi ve iletmeye çalıştığı temel mesaj açısından önemlidir.

Bir sonraki bölümde Kamer Hanım'ın hikâyesine geri dönülür ve "İzmirli Kamer Hanımın Fıkrasının Bakiyesi" anlatılır. Bölümün başında konuşan Kamer Hanım'dır ancak sonrasında Favini'nin anlatımına geri dönülür ve anlatıcı rivayet kipinde Kamer Hanım'ın Dilara Hanım'a yardım etmesini ve iki mollaya ve Dilara'nın yetimlerinin hakkını yiyen Hüsnü Bey'e birlikte kurdukları tuzağı nakleder. Bu kısmın anlatısal açıdan önemi, önceleri anlatıcının, kahvede tanık olduğu bir hayal oyununu aktarırken, sonrasında meddah söylemini devralarak anlatıyı temellük etmiş olmasıdır. Bu durumu şu cümle açık etmektedir: "Bunların beheri sabırsızlıkla akşamı beklemekte olsun, gelelim Dilara Hanım ile Kamer Hanıma" (277). Aynı zamanda, bu hikâyeyle Dilara'nın ve Kamer'in öyküleri birleşmiş olur, her iki kadına da rahatsızlık veren mollanın aynı kişi olduğu ortaya

çıkar. Hikâyenin bu aktarımda başka gömülü hikâyeler de söz konusudur. Hüsnü Bey'in anlattığı Rıfat Ağa ve avcı ile yaban ördeğinin hikâyeleri gibi (279). Dilara ve Kamer'in birleşen hikâyeleri, iki molla ile Hüsnü Bey'in yargılanmak üzere Bab-ı Fetvapenahiye götürülmeleri ile devam eder. Anlatısal açıdan asıl ilginç olan, tam bu noktada Usta Yorgi ve Favini'nin de bölümün başında kahvehanede uğradıkları hakareti şikâyet etmek üzere Bab-ı Fetvapenahi'ye gelmiş olmalarıdır. Sonuçta, birincil ve ikincil anlatılar ya da çerçeve hikâye ile gömülü hikâye birleşir ve farklı anlatı düzeyleri bir araya gelmiş olur. Misailidis'in, metnin başka bir yerinde rastlanmayan bu birleşmeyi neden yaptığı merak konusudur. İncelemesinin bir bölümünü gömülü hikâyelere ayıran Mieke Bal, bazı gömülü metinlerin birinci metni unutturacak kadar bütünlüklü bir anlatıya dönüşebileceğinden söz etmektedir.[548] Bu bağlamda, Misailidis'in uyguladığı yöntem, "şirazeden çıkan" ve birincil metni unutturma noktasına gelen gömülü hikâyenin denetim altına alınması olarak da yorumlanabilir. Böylece, bir anlamda anlatısal hiyerarşide üstün olan Favini'nin başından geçenlerin anlatıldığı birincil metne de geri dönülmüş olur. On dokuzuncu yüzyıl yazılı anlatılarında sözlü kültür etkilerini araştıran Gonca Gökalp Alparslan, ilk Türkçe romanların öncüllerinden biri olan *Muhayyelât-ı Aziz Efendi*'de de benzer bir anlatımın söz konusu olduğunu, "çerçeve anlatı içindeki alt anlatılar birbirinden bağımsız daireler oluştursa da bir yanlarıyla ya ana anlatıya ya da aynı çerçeve içindeki diğer anlatılara bağlandığını" belirtmektedir.[549] Dolayısıyla, bu kullanımın geleneksel anlatılarda da bir yeri vardır.

---

[548] Bal, *a.g.e.*, 57.

[549] G. Gonca Gökalp Alparslan, "Tanzimat Edebiyatı'nda Gelenekten Gelen Unsurlar (Sözlü Kültür Etkileri Doğrultusunda on dokuzuncu Yüzyıl Yazılı Anlatılarında Yapı: Konu, Kurgu, Öykü, Kişi" (Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1999), 117.

Kamer ve Dilara'nın anlatıları tezin "*Temaşa-i Dünya*'da Kimlik" bölümünde ortaya konduğu gibi Misailidis'in genel olarak din adamlarına ve ruhban sınıfına getirdiği eleştirilerin bir devamı olarak da okunabilir. Her bir hikâye deyiş yerindeyse, Misailidis'in mesajlarını pekiştirmek için adeta birer vesile kılınmıştır. Kadınların hikâyesinin ardından anlatıcı şu yorumda bulunur: "İşte, haksızların encamı budur. Ve dünyada bulmaz ise mücerret ahretinde bulur. Keşki Allah her günahkâr kulunu bu dünyada terbiye ederek, ahrete bir şey bırakmasın, zira oranın nihayeti olmadığından, tahammül olunamaz" (287). Kahvede Favini ve Usta Yorgi'nin başına gelenler ise yine okuyuculara verilmiş bir ders niteliği taşımaktadır: "Bu vukuat hiçbir kimesnenin olur olmaz kimesne dinine küfretmemeye örnek olunmuştur." (286)

Temaşa-i Dünya'da yer alan gömülü hikâyelerden bir diğeri de "Tıflî Hikâyeleri"[550] olarak adlandırılan hikâye grubu içerisinde farklı versiyonları bulunan *Hikâye-i Tayyarzâde*'nin bir tür yeniden yazımıdır. Daha önce de belirtildiği gibi Kamer Hanım'ın anlatısını yarım bırakarak kendi başından geçenleri anlatmaya başlayan Favini, Fener'de giderken yolda, bir kadından bir erkeğe yazılmış bir mektup bularak peşine düşmüş, sonrasında ise bir başkasının mektubunu izinsiz olarak okumaktan dolayı Tersane-i Amire hapishanesine gönderilmiştir. Beşinci Bap'ta Favini'nın burada tanıdığı mahpusların hikâyelerine yer verilir. Bunların bazılarını yine Favini duyduklarından aktarır, bazılarında ise karakterler hikâyelerini kendileri anlatırlar.

Bu mahpuslardan ilki olan Zöhre Hanım'ın hikâyesi "Yerebatan mahallesindeki meşhur batakçı Zöhre hanımın hikâyesi beyanında" verilir ve

[550] Bu hikâye grubunu edebi bir tür olarak ele alan ayrıntılı bir inceleme için bkz. David Selim Sayers, "Tıflî Hikâyelerinin Türsel Gelişimi" (Yüksek lisans tezi, Bilkent Üniversitesi, 2005). Bu çalışma kitap olarak da yayımlanmıştır. Bkz. David Selim Sayers, *Tıflî Hikâyeleri* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013).

Misailidis'in geleneksel anlatılara metninde nasıl yer verdiğini göstermesi açısından oldukça ilginçtir (305). Anlatılan hikâye aslında Favini'nin daha önce başından geçenlerdir ve hikâyenin sonunda Zöhre Hanım'ı hapse attıranın Favini olduğu anlaşılır. Okurlar bu hikâyeyi, hem anlatıcı olarak Favini'den hem de Zöhre Hanım'ın dolaysız anlatımından öğrenirler. Görünüşte *Hikâye-yi Tayyarzade*'de olduğu gibi batakhane işleten ve erkeklerin parasını aldıktan sonra onları öldürten "zalim bir kadın" olan Zöhre Hanım, aslında müteveffa Kerim Paşa'nın kızı Fıtnat'tır. Hem kocası tarafından aldatıldığından hem de malı mülkünü haksız bir biçimde kaybettiğinden insanlardan öç almak istemiş, onları tuzağa düşürerek kendince bir "adalet" arayışına girişmiştir. Öç almak istediklerinden biri de Favini'dir. Favini, 18 sene evvel, Zöhre Hanım'ın haksız yere beş yüz bin kuruşunu almıştır; bu nedenle konağında hapis tutulacak ve bu parayı faiziyle ödeyecektir (320). Favini, biraz da para hırsının kurbanı olarak tuzağa düşürülmüş ve konağa getirilmiştir. Favini, daha önce ortadan kaybolan ve kocasının kendisi tarafından kaçırıldığını zannettiği Pinelopi'yi de burada görür. Böylelikle, bu gömülü hikâyenin metindeki diğer olay ve karakterlerle de bağlantısı kurulmuş olur. Favini, Pinelopi'nin yardımıyla konaktan kaçmayı başarmış ve Zöhre'nin konağı da zaptiye ve askerler tarafından basılmıştır.

Burada önemli olan nokta, Misailidis'in on dokuzuncu yüzyılda çok popüler olan ve farklı versiyonlarının mevcut olduğu *Hikâye-yi Tayyarzade*'yi hem karakterler hem de tematik anlamda dönüştürerek kendi metnine dâhil etmesidir.[551]

[551] Tayyarzade hikâyesi kısaca şöyledir: "Eski defterdar Hüseyin Efendi, hoşlandığı Tayyârzâde adlı genci konağına alır. Ramazan geldiğinde Tayyârzâde, Hüseyin'den bir hediye bohçasıyla annesini ziyarete gider. Gencin evde açtığı bohçadan kalitesiz bazı giysiler çıkınca genç darılıp bir daha Hüseyin'e uğramaz. Aslında bu bohça, Hüseyin'in hizmetçisi Deli Mehmet için hazırlanmıştır ancak Mehmet, yan yana duran iki bohçadan Tayyârzâde'nin olanını alarak kaçmış ve gence yanlış bohça verilmiştir. Hüseyin'in hizmetçileri, bu yanlışlığı anlasalar da bir türlü küskün gence ulaşamazlar. Bir gün genci aramaya çıkan Hüseyin ortadan kaybolur ve bir adam, konağa Hüseyin'in yazdığı ve adama bin altın verilmesini emreden bir mektup getirir. Hüseyin'in hazinedarı bu emre uyar ve adam, her hafta bir mektupla gelmeye başlar. Hüseyin'in karısı, sonunda Tayyârzâde'yi bulup olaylardan

Zöhre Hanım'ın anlatısı Pertev Naili Boratav'ın da sözünü ettiği biçimde son asır İstanbul meddah hikâyelerine oldukça benzemektedir. "Hikâyenin erkek kahramanlarından biri, bazan genç, bazan da yaşlı, azılı bir kadının işlettiği batakhaneye düşer; birçok tehlikeler atlattıktan sonra, bir arkadaşının yardımı, padişahın da müdahalesiyle kurtulur. Batakhane sahibi kadın cezasını bulur."[552] Bu hikâyedeki Hüseyin Efendi, Favini; Gevherli Hanım ise Zöhre (Fıtnat) Hanım olarak düşünülebilir. Favini'ye batakhaneden kaçması için yardım eden ise Pinelopi'dir. Öte yandan, Zöhre Hanım'ı yakalayan padişah değil dönemin kolluk kuvvetleridir. Gevherli'nin aksine, Zöhre Hanım'dan, batakhaneyi neden bir geçim kapısı olarak işlettiğini ve yaptığı "kötülüklerin" arkasında nasıl bir motivasyon olduğunu öğreniriz. Zöhre Hanım'ın yaptıklarının arkasındaki adalet arayışı ve Favini'nin de bir zamanlar haksız yere onu zarara uğratması, romanın geneline hâkim olan adalet meselesiyle de bir koşutluk sergilemektedir. Fıtnat Hanım'ın Tıflî hikâyelerinden biri olan Hançerli Hanım'ın kahramanlarından Bekri Mustafa'yla[553] ilgili bir hikâye nakletmesi ve Favini'nin *Binbir Gece Masalları*'ndaki[554] Şehrazat gibi art arda

---

haberdar eder ve genç, yine gelen adamı görkemli bir saraya kadar gizlice izler. Az süre içinde saraydan Sahba adlı güzel bir kadın çıkıp Gevherli Hanım'a götürür. Hanım, Tayyârzâde'den çok hoşlanır ve içki meclisinde eğlenirler. O gece Sahba, gence hanımın öyküsünü anlatır: Gevherli, paşa olan kocası ölünce sarayını batakhaneye çevirmiştir. Buraya düşen erkekler, bir süre eğlendikten sonra zindana atılır ve evlerinden para istemeye zorlanıp malları bitince öldürülür. Hüseyin de zindandadır. Ertesi gün Gevherli, Tayyârzâde'nin bir yüzüğünü beğenir, genç de yüzüğü üreten kişiyi getirmek vaadiyle saraydan çıkmayı başarır ve padişaha koşup durumu anlatır. Kılık değiştiren padişah, gençle saraya gidip Gevherli'yi öldürür. Tayyârzâde ise ödüllendirilip padişah musahipliğine getirilir."Ayrıntılar için bkz. Sayers, "Tıflî Hikâyelerinin Türsel Gelişimi", 20-21.

[552] Pertev Naili Boratav, *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, yay.haz. M. Sabri Koz (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2002), 82-83.

[553] *A.g.e.*, 82.

[554] Evangelia Balta, *Binbir Gece Masalları*'nın Karamanlıca bir çevirisinin büyük olasılıkla ya el yazması bir nüsha ile ya da şifahî olarak Karamanlılar arasında yayılmış olabileceğini belirtmektedir. Çünkü bugüne kadar Karamanlıca bibliyografyada herhangi bir yayına rastlanmamıştır. Balta, Türkçe konuşan Ortodokslar arasında daha önceden yayılmışa benzeyen *Binbir Gece Masalları*'na karşılık olmak üzere 1851'de Misailidis tarafından *Heliodero'nun Habeşlisi'*nin yayınlandığını söylemektedir. Bkz. Balta, "Karamanlıca Kitapların Dönemlere Göre İncelenmesi," 14. Ayrıca *Temaşa-i Dünya*'da *Binbir Gece Masalları* Kamer Hanım'ın hikâyesinde anılmaktadır: "Bunudur ben işittim ise, ziyade hiddetlendim ve *Binbir Geceler* hikâyesinde vakti ile buna mümasil mütalaa etmiş olduğum bir fıkra

Zöhre'nin seveceği hikâyeler anlatması bu gömülü hikâyede Misailidis'in yararlandığı geleneksel unsurların diğer örneklerindendir. Bu uzun hikâyede Kamer Hanım'ın anlatısına benzer biçimde birinci anlatıyla devamlılık bu kez bizzat Favini'nin hikâyenin baş karakterlerinden birine dönüşmesiyle sağlanmıştır. Dikkati çeken bir diğer nokta meddah hikâyelerinde mevcut olan homoerotizme dair vurgunun Misailidis'in anlatısında ortadan kalkmış olmasıdır. Boratav, halk hikâyelerinde bulunmayan "gulamperestliğin", meddah hikâyelerinde bulunduğunu söyler ve buna örnek olarak Tayyarzade'nin Hüseyin Efendi'ye; *Cevrî Çelebi Hikâyesi*'nde ise Cevri Çelebi'nin genç Abdi'ye âşık olmasını gösterir.[555] Ne gömülü hikâyelerde ne de *Temaşa-i Dünya*'nın genelinde eşcinsel ilişkilere herhangi bir gönderme söz konusu değildir. Misailidis için bunun bilinçli bir tercih olduğu daha önce sözü edilen hayal oyunu izlemeye gittikleri bölümde anlatıcının sarf ettiği cümlelerden de anlaşılabilir: "Hayalcilik Çin-ü Maçinden sirayet etmiş pek tuhaf bir oyundur ve hisse kapacak pek çok şeyleri var ise de, ahlâk ve adabı ifsat edici halleri de pek çoktur, onun için hükümet ahlâkiyeti ve edebiyatı ifsat eden fasılları yasak etmiş olsa, pek hoş olur idi ve ufacık bir teatro heyetini kesbedebilir idi" (256). Burada eşcinselliğe doğrudan bir gönderme olmasa da yukarıdaki meddah hikâyesinin yeniden yazımında "normatif" bir yol tercih edilmesi bu yorumla çelişmemektedir.[556]

---

hatırıma gelip, anide komşuluktan bir fakire hatunun elbiselerini giyinerek, tebdil kıyafetle doğru İzmir Mollasının konağına vardım" (258).

[555] Boratav, *a.g.e.*, 84.

[556]Misailidis'in buradaki söylemi Dror Ze'evi'nin *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk* başlıklı çalışmasında ortaya koyduğu gibi modern öncesi dönemde çok popüler olan ve neredeyse pornografiye varan cinsel göndermeler içeren Karagöz oyunlarına da bir atıf olarak düşünülebilir. Ze'evi, cinsel göndermeler konusundaki açıklığın ve rahatlığın on dokuzuncu yüzyıldan sonra çeşitli mekânizmalarla bastırıldığını belirtmektedir. Misailidis'in de kadın-erkek ya da eşcinsel ilişkiler konusunda bu bağlamda muhafazakâr bir söylemi olduğu söylenebilir. Bkz. Dror Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, çev. Fethi Aytuna (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008).

Meddah hikâyelerinin herhangi bir yazılı kayda aktarılmadan önce sözlü gelenekte yaşadıkları şüphe götürmez.[557] Bununla birlikte, *Temaşa-i Dünya*'nın yazıldığı dönem olan 1870'lerde Âşık Garip, Kerem ile Aslı, Köroğlu, Şah İsmail gibi popüler halk hikâyelerinin Karamanlıca ve Ermeni harfli Türkçe baskıları biliniyor[558] ancak Tıflî hikâyelerinin Karamanlıca baskılarına kataloglarda rastlamıyoruz. Bu durumda, Misailidis'in söz konusu meddah öyküsünü bir sözlü kültür ürünü olarak temellük ettiğini ya da Arap harfli Türkçe baskılardan okumuş olduğunu varsayabiliriz. Misailidis, başkarakteri Favini'yi Müslüman ve gayrimüslim ortak kültürün bir parçası olan bu geleneksel anlatının içerisine yerleştirmiş[559], meddah hikâyesini kendi romanının temel meseleleriyle koşut bir biçimde dönüşüme uğratmıştır. Pinelopi gibi yan karakterlerle de gömülü hikâyeyi, *Temaşa-i Dünya*'nın Favini'nin maceralarından oluşan birincil anlatısıyla ilişkilendirmiştir. Geleneksel anlatıların bazı unsurlarının dönüşüme uğratılarak Türkçe romanın ilk örneklerinde kullanılması, Misailidis'in metninin diğer ilk romanlarla ortaklığını da göstermektedir. Güzin Dino'nun da ayrıntılarıyla ortaya koyduğu gibi ilk Türkçe romanlardan biri olan *İntibah* yine bir Tıflî hikâyesi olan "Hançerli Hanım Hikâye-i Garibesi"yle pek çok açıdan benzerlikler sergilemektedir.[560] Misailidis'in Müslüman meslektaşlarına benzer bir biçimde geleneksel anlatıları romanında işlevsel olarak kullanması ve benzer bir yol izlemesi,

---

[557] Boratav, a.g.e, 84.

[558] M.Sabri Koz, "Comparative Bibliographic Notes On Karamanlidika Editions of Turkish Folk Stories," *Turcologica* 83 *(Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies)* (Nicosia 11th-13th September 2008) içinde, ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 242.

[559] Başgöz hikâye türünün Antik Yunan, Orta Doğu ve Bizans hikâye geleneklerinin birbirine karıştığı bir tür olarak ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Bkz. *Hikâye: Turkish Folk Romance as Performance Art* (Indiana: Indiana University Press, 2008).

[560] Güzin Dino, *Türk Romanının Doğuşu* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008). Bu konuda yakın tarihli bir çalışma için bkz. Köroğlu, "'Hançerli Hanım' mı, 'Mirat-i Aşk' mı? Bir Hikâyenin Dönüşüm Sürecinde Etkilenen ve Etkileyen Olarak İntibah."

Karamanlı okur kitlesinin Müslüman Osmanlılarla paylaştığı ortak kültürü de açık etmektedir.

Diğer gömülü anlatılar ise Misailidis'in metin boyunca vermeye çalıştığı mesajları yoğunlaştıran ve genel olarak Misailidis'in ideolojisini açık eden hikâyelerdir. "Fahişelerin Faslı" ve "Beş Hırsızların Hikâyeleri" bu türden anlatılardır. Bu bölümde Favini, kendi deyişiyle "kirahane"lerde (genelev) çalışan kadınların oraya nasıl "düştüklerini" ve ne durumda olduklarını araştırmak üzere yola çıkar ve özellikle Galata ve Beyoğlu'ndaki kadınlarla konuşma fırsatı bulur. Kadınların hayat öyküleri ve neden geneleve geldikleri kendi ağızlarından dolaysız bir biçimde, tırnak içerisinde gösterilir. "Birinci kızın vasfı", "ikinci kızın hikâyesi", "üçüncü kızın fıkrası" vb. başlıklarla sunulan bu alıntılar çoğu zaman "dedi" ile son bulmaktadır. Toplamda on kadın dolaysız olarak kendini anlatır ve bu anlatılar, romanın birinci anlatı düzeyini oluşturan Favini'nin öyküsüne iliştirilmiş gömülü hikâyeleri oluştururlar. Bu anlatıların ortak özelliği kadınları geneleve düşüren toplumsal koşulların gözler önüne serilmesidir. Evlenmek üzere kandırılan Evdoksia ve Theano, fakirlik nedeniyle ailesi tarafından pazarlanan Atina, kıskanç ve yaşlı bir adamla evlendirilen Hariklia, moda düşkünü Fotika bunlardan bazılarıdır. Bu gömülü hikâyeler fakirlik, yanlış evlilikler, drahoma gibi yanlış evlilik adetleri, eşlerin birbirini aldatması, süs ve modaya düşkünlük vb. temalar etrafında birleşmektedir.

Bu bağlantı, Genette'in sözünü ettiği türden ilk anlatı düzeyiyle gömülü hikâyeler arasında hem dolaysız nedensellik kurmakta hem de metnin geri kalanıyla tematik bütünlük oluşturmaktadır.[561] Başka bir deyişle, bu anlatılarla yazar hem Favini'nin karşılaştığı karakterlerin mevcut durumlarına açıklık getiriyor (dolaysız nedensellik) hem de okuyucularına iletmek istediği mesajları (tematik) farklı

[561] Genette, *a.g.e.*, 232.

karakterlerin ağızlarından yeniden üretmiş oluyor. Söz konusu kadın karakterin anlatıları arasında sonuncu hikâye olan Mariyiça'nın hikâyesi hem uzunluğuyla hem de anlatıcı söylemi açısından diğerlerinden farklı bir noktada duruyor. Bu öykü başlı başına bir roman olabilecek kadar ayrıntıya sahip (162-191). Ailesi drahoma veremediği için evlenemeyen ve bu nedenle manastıra gitmek zorunda kalan Mariyiça'nın maceralarından oluşan öyküde, *Temaşa-i Dünya*'nın mikro düzeydeki olay örgüsüne benzer pikaresk bir anlatı söz konusu. Mariyiça'nın bir keşişle manastırdan kaçması, birlikte bir gemiye sığınmaları, orada Yani'yle tanışması, evlenmesi, Anadolu'yu dolaşması vb. ayrıntıları içeren hikâyede olaylar Mariyiça'nın ağzından anlatılmasına rağmen anlatıcı söylemi Favini'nin ya da metnin geneline hâkim olan Misailidis'in söylemini tekrar etmektedir. Mariyiça'nın anlatısını vurgulayan üst başlık olmasa Mariyiça'nın söylemiyle Favini'nin söylemini ayırt etmek mümkün değildir. Özellikle Anadolu hakkındaki gözlemler ve bilime ilişkin tespitler anlatının genelinde görebileceğimiz üslubun bir devamı niteliğindedir. Örneğin hortlak inanışının temelsizliğine ilişkin getirilen bilimsel açıklamanın şu ifadede kendini gösterdiği gibi: "Gözünü sevdiğim ilim, eksik olma, neler de bulup çıkarırsın!" (184).

Misailidis'in, iletmek istediği mesajları pekiştiren diğer bir grup gömülü hikâye ise Favini'nin Napoli'den Toskana'ya giderken yolunu kesen hırsızlara aittir. Bu hikâyelerin bir diğer özelliği *Polipathis*'te de aynen yer alan çok az gömülü hikâyeden birkaçını oluşturmalarıdır (133-142). Favini'ye, birlikte kalıp eşkiyalık yapmayı teklif eden bu beş hırsızın biri hariç kendi ağızlarından anlattıkları hayat hikâyelerinin temel mesajı eğitime dairdir (539-549). Başları olan ve böcekbaşı olarak adlandırılan ilk hırsız babasının kim olduğunu bilmeyen, annesi çalgı çalınan "kahve şantan"ların müdiresidir. Mutsuz bir evlilik yaptığı için hırsız olduğundan söz

eder. Yazar, hırsızın söylemiyle verilen bu mesajla yetinmemiş olacak ki, metne bir dipnot ekleyerek şunları söyler: "Bu sözlerde böcekbaşının hakkı var, atalara ibret olarak, kız evlatlarını da taze iken terbiye eylesinler, zira terbiyesiz hatun kendisine de kocasına da perişaniyettir." (542). İkinci hırsızın da ne annesi ne de babası bellidir. Birinci hırsıza benzer bir biçimde sözlerini şöyle sonlandırır: "Hırsızlık eğerçi mekruh ve mezmum ise, evvela atalarım, saniyen hırsızlık yolunu talim eden babalığım Allahtan bulsunlar" (544). Üçüncü hırsız onu terbiye etmedikleri için ailesinden şikâyetçidir, romanın önceki bölümlerinden tanıdığımız Favini'yi daha önce aldatmış olan Anastasia'nın sahte ağabeyi Dimitraki ise babasının ömrünü "işr-ü işret"te geçirmesiyle hırsızlık yapmaya başlamıştır. Bu anlatı, Misailidis'in çerçeve hikâye anlatımını yalnızca geleneksel anlatılardan değil, *Polipathis* dolayımıyla *Gil Blas*'dan, dolayısıyla Batı romanı üzerinden de temellük ettiğini söyleyebiliriz.

Bu hikâyelerin *Temaşa-i Dünya* açısından bir diğer önemi de Genette'in tematik işlev dediği, metnin genelinde ortaya konan düşünceleri pekiştirmek, yazarın okura iletmek istediği mesajları güçlendirmektir. Bunlar arasında romanın temel mesajlarından biri olan ruhban sınıfına getirilen eleştiriler, inançların din adamları tarafından suistimal edilmesi, eğitimin özellikle de aile içinde çocuklara erken yaşta verilmesi gereken eğitimin kişinin sonraki yaşantısına olan etkisi ve her şeyden fazla adalet arayışı gömülü hikâyelerde tekrar eden konulardır. Bu noktada önceki bölümde olay örgüsünden sapma biçiminde ele alınan geleneksel anlatılarla bir ortaklık söz konusudur. Gömülü metinlerde de olay örgüsünden bir sapma söz konusudur, ancak bu hikâyeler de *Temaşa-i Dünya*'nın genelinde ortaya konulmaya çalışılan temel düşüncelerin vurgulandığı görülmektedir. Dolayısıyla, Genette'in belirttiği gibi anlatımın kendisi, *metadiegetik* içerikten bağımsız olarak, dikkati

dağıtmak, okuru oyalamak gibi başlı başına bir işlevi yerine getirmez; gömülü hikâyelerle çerçeve anlatı arasında her koşulda tematik bir ilişki söz konusudur.[562]

Temaşa-i Dünya'nın gömülü hikâyeler barındırmasıyla da geleneksel anlatılara eklemlendiği söylenebilir. İlk Türkçe romanların pek çok açıdan öncülleri olarak değerlendirilen[563] *Muhayyelat-ı Aziz Efendi, Letaifname, Tutiname, Müsameretname* gibi anlatıların en dikkat çekici özellikleri iç içe hikâyeleme tekniğini kullanmalarıdır.[564] Bu tekniğin ise temelinde *Binbir Gece* ve *Binbir Gündüz Masalları* gibi daha eski bir Doğu hikâyeciliği geleneğinin yattığı söylenebilir.[565] Ancak bu metinlerle Misailidis'in anlatısının en önemli farkı, onun olağanüstü motifler içermemesidir. *Temaşa-i Dünya*'da söz konusu masallara ve bu masalların olağanüstü unsurlarına doğrudan ya da dolaylı olarak herhangi bir gönderme yapıldığı neredeyse hiç görülmez.[566] Yine, daha önce söz edildiği gibi *Muhayyelat*'ta görülen bazı menakıbnâme motiflerine benzer dini kişilerin başından geçen olayları anlatan hikâyeler de yine gerçekçi bir anlayışla aktarılmaktadır.

---

[562] Al.g.e., 232.

[563] Mustafa Nihat Özön, *Türkçede Roman* (İstanbul: İletişim, 1985); Gökalp Alparslan, *a.g.e.*,; Ahmet Ö. Evin, *Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004).

[564] İç içe hikâyelere yalnızca Doğu hikâye geleneğinde rastlanmaz. Gérard Genette, Odysseia 9-11. kitaplarına kadar götürülebilecek olan bu özelliğin, ünlü Romalı şair Vergilius, Ludovico Ariosto ve Tarquaoto Tasso aracılığı ve *Binbir Gece Masalları*'nın da katkısıyla roman türüne de girdiğini belirtir. Bu pratik on sekizinci yüzyılda da devam eder. *Manon Lescaut, Tristram Shandy* ve *Jacques le fataliste*'de de bu tekniğe rastlanır. Bkz. Genette, *a.g.e.* 231-232.; Çerçeve hikâye geleneğini kullanan iki önemli Batı kaynaklı eser ise Boccaccio'nun *Decameron*'u (1348-1354) ile Geoffrey Chaucer'ın *Canterbury Tales*'idir (1387). Bu iki eserin *Muhayyelât*'la karşılaştırılması için bkz. Uysal, *a.g.e.*

[565] "*Binbir Gece Masalları* Doğu'daki yaygın halk öykülerinin bir derlemesidir. Biri 9. yüzyıldan diğeri 10. Yüzyıldan iki belge, Arap yazınının bu önemli eserinin, ilk örneğini İran derlemesi Hezar Efsane'den aldığını açıklar. Bu kitaba Şehrazad tarafından binbir gece boyunca anlatılan, bir çerçeve öykü içinde ve masal içinde masal yöntemi kullanılarak Arap masalları eklenmiştir. Çıkış noktası İran olsa da, Arapçadan Farsçaya, Türkçeye ve Hint dillerine çevrilmiş olan bu masallar, Arap eseri olarak tüm Doğu'ya yayılmıştır. Kökeni, tarihi ve yazarı belli değildir." (28); "*Binbir Gündüz Masalları, Binbir Gece Masalları* gibi bir çerçeve konu içine yerleştirilmiş birçok masaldan oluşan Doğu masallarıdır" (30). Ayrıntılar için bkz. Uysal, *a.g.e.*

[566] Bunun metinde çok az istinası vardır. Zöhre Hanım hikâyesinde, Favini'nin Şehrazat gibi canını kurtarmak için Zöhre Hanım'a hikâyeler anlatması ve Kamer Hanım hikâyesinde *Binbir Gece Masalları*'na yapılan gönderme.

Misailidis, Doğu hikâyeciliğinin bu kadim anlatımını temellük ederek onu yukarıda ele alındığı biçimde kendi metninin ihtiyaçları doğrultusunda dönüştürmüştür. Gömülü metinlerle; önceki bölümde ele alınan geleneksel anlatılara benzer bir biçimde olay örgüsünden sapmalar gerçekleştirmiş, ancak bu sapmalarla hem kendi anlatısındaki mesajları pekiştirmiş, hem de on dokuzuncu yüzyıl Karamanlı topluluğunun özgül koşullarını sergileme imkânı bulmuştur. Gömülü hikâyeler aynı zamanda, temel olarak ben-anlatıcı söylemiyle ilerleyen metnin yeni odaklar eklenerek anlatısal olarak genişlemesini de sağlamaktadır. Özellikle yazar, *Polipathis*'te tamamen eksik olan Karamanlı yaşantısını Usta Yorgi ve akrabalarının gömülü hikâyeleriyle anlatma imkânı bulmuştur. Bu imkân, dolaysız bir söylem kullanarak kendi hikâyelerini anlatan farklı karakterlerin, özellikle dönem içerisinde "sakıncalı" bulunabilecek meseleleri yazar otoritesinin görece olarak bulunmadığı bir alana taşımasıdır. Aynı sakıncadan olsa gerek daha önce sözü edildiği gibi Usta Yorgi'nin yaklaşık iki cilde yayılan hikâyesi, başka anlatıların, hikâyelerin, olayların arasına deyiş yerindeyse kamufle edilmiş gibidir. Bu hikâyenin tamamını açık eden yine gömülü hikâyeler, özellikle de Kiriakula'nın hikâyesi olmuştur.

Sonuç olarak bu bölümde ortaya konanlara genel olarak baktığımızda şu çıkarımlarda bulunabiliriz. Misailidis'in *Polipathis*'te gerçekleştirdiği temel dönüşümlerden biri geleneksel anlatı unsurlarını metnine dâhil etmesidir. Söz konusu unsurlar *Temaşa-i Dünya*'da temelde olay örgüsünden sapma şeklinde ve üç biçimde karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki, anlatısal sapma olarak isimlendirebileceğimiz atasözleri, deyimler, dini menkıbeler, anekdotlar, fıkralar, meseller, fabllar, maniler, şiirler, halk hikâyeleri, meddah anlatıları vb. çoğunlukla sözlü ve yazılı geleneksel folklor ürünlerinin çeşitli türleridir. "Açıklayıcı sapmalar"da ise anlatıcı, tıpkı bir hikâye anlatıcısı gibi olay örgüsünden saparak tarihsel, dinsel, kültürel ya da

toplumsal bazı konularda okuyucusunu bilgilendiren, ona bazı açıklamalarda bulunan, bunu yaparken de kendi kişisel görüşlerini de açık eden notları anlatısına iliştirmektedir. Üçüncü tür sapmalar ise on dokuzuncu yüzyıl yazılı geleneksel anlatılarda çok sık rastladığımız çerçeve hikâye tekniğidir. *Temaşa-i Dünya*'da hacimsel olarak da önemli bir yer kaplayan bu sapmalar; metnin üslubunu ve içeriğini de etkileyerek Favini'nin maceralarından oluşan olay örgüsünü sorunsallaştıran ve metne yeni anlatım olanakları kazandıran dinamik anlatı unsurları olarak değerlendirilmelidir.

Misailidis, her şeyden önce yukarıda da türsel olarak özetlendiği gibi geniş bir gelenek repertuarını kullanmaktadır. Bu repertuarın, müslim ve gayrimüslim farklı kaynak ve geleneklerden beslenen sözlü ve yazılı kültür ürünlerinden oluştuğu söylenebilir. Her ne kadar hikâye anlatıcısı bağlamında söz edildiği gibi, üslup baskın olarak sözlü kültür ürünlerini çağrıştırsa da, on dokuzuncu yüzyıl boyunca matbuat dünyasında bir arada varlıklarını sürdüren sözden yazıya aktarılmış ya da hali hazırda yazılı olarak bulunan kaynakların da Misailidis'in edebiyatını etkilediği görülmektedir. Bu bağlamda, yine on dokuzuncu yüzyılda oldukça popüler olmuş ve Karamanlıca baskıları da bulunan yarı-dinsel, yarı kurmaca metinlerin *Temaşa-i Dünya*'yı etkileyen diğer metinler arasındadır.

Misailidis, geleneksel anlatıların Karamanlı okurlar üzerindeki üslup ve içerik açısından aşinalığını kullanarak, bu anlatılara metninde farklı işlevler yüklemiş ve onları dönüştürmüştür. Öncelikle aktif bir özne olarak geleneksel anlatıları toplumsal ve tarihsel bir bağlama oturtarak, onları metniyle anlatmak istediklerine uygun bir biçimde ideolojik olarak manipüle etmiştir. Ayrıca farklı kaynaklardan beslenen anlatılar arasında hiyerarşik bir yapı kurmayarak onların bir bütünlük içerisinde belirli bir hakikate işaret etmelerini sağlamıştır. Bununla birlikte, bu anlatılar, ben-

anlatıcının sınırlı dünyasının aşılmasına ve farklı deneyimlerin aktarılmasına da zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, Misailidis'in özellikle Karamanlı cemaatinin on dokuzuncu yüzyıla ait yaşantısını hikâyeleştirilerek metne dâhil edilmesi önemlidir. Özellikle gömülü anlatıların, Osmanlı gayrimüslimlerinin adaletsiz yaşam algılarını ortaya koymak üzere bir kamuflaj olarak kullanılmaları iç içe hikâyeleme tekniğinin ilginç bir kullanımı olarak değerlendirilebilir.

Misailidis'in metninde aktardıkları okurunun pek çok açılardan aşina olduğu anlatılardı, ama bütün bunları aynı zamanda daha önce hiç duymadıkları, okumadıkları Favini'nin "biricik", "orijinal" anlatısının içine yerleştiriyordu. Böylece yeni türde bir anlatı geleneksel anlatılarla bir arada var oluyordu. Bu durum kaçınılmaz olarak *Temaşa-i Dünya*'nın türsel özelliklerini de etkilemiştir ve bir sonraki bölümde bu mesele ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

VI. BÖLÜM

TEMAŞA-İ DÜNYA'DA TÜRSEL ÇEŞİTLİLİK

İspanya'dan İstanbul'a: Karamanlı *Pikaro* Favini

Önceki bölümde kısmen ortaya konulduğu gibi, *Temaşa-i Dünya* başta kendisine model olarak aldığı *Polipathis* olmak üzere birçok başka anlatının ve türün izlerini taşıyan ve bu anlatılarla biçimlenmiş bir metindir. *Polipathis*'in de benzer bir biçimde başka anlatılarla metinlerarası bir ilişki içinde olması *Temaşa-i Dünya*'nın *Polipathis* dolayımıyla beslendiği kaynakları arttırmakta ve bu türsel çeşitliliğe katkı sağlamaktadır.

İlk Yunanca romanlar üzerine çalışmaları bulunan Dimitris Tziovas, *Polipathis*'i etkileyen tür ve isimler konusunda ayrıntılı bilgi vermektedir.[567] Yazar, Voltaire'in *Candide* adlı eserindeki ana karakterle Favini'nin benzer maceralar yaşadıklarını, mutluluğun parada ya da güçte olmadığına dair inançlarında benzeştiklerini ve insan varoluşunun amacı bakımından ortak düşüncelere sahip olduklarını düşünmektedir. Ayrıca, Favini ve sevdiği kadın Roksandra ile Candide'in sevgilisi Cunegande arasında da bir benzeşim söz konusudur. Jean de La Bruyère'nin ünlü eseri *Les Caractères* ve ünlü Makedonya Kralı Büyük İskender'in hayatını mitik unsurlarla anlatan Alexander romansı *Polipathis*'in çağrıştırdığı diğer eser ve türler arasındadır. Bütün bu metin ve türlerin dışında *Polipathis*'e başka bir romanın, Alain-René Lesage'ın 1715, 1724 ve 1735 tarihlerinde 3 cilt olarak yayımladığı *Gil Blas*'sının, (tam adıyla *Histoire de Gil Blas de Santillane)* gölgesinin düştüğü,

[567] Tziovas, *a.g.e.*

edebiyat eleştirmenlerinin ve Paleologos'un kendisinin de üzerinde uzlaştığı bir noktadır.[568]

Polipathis'in önsözünde Grigoris Paleologos, yalnızca bir aşk hikâyesi yazmadığını, çağdaşı diğer romancıların aksine anlatısının pikaresk, Fransız moralistleri ve Yunan romansından izler taşıdığını belirtmektedir. 1842'de yazdığı *O Zografos*'un (Ressam) girişinde ise, *Polipathis*'in Alain Le Sage'ın *Gil Blas*'ının Yunancası olduğunu vurgulamaktadır.[569] *Gil Blas*'ı, pek çok eleştirmen 16. yüzyıl İspanya'sında doğan ve on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Avrupa'ya yayılan pikaresk romanın Fransa'daki en önemli örneklerinden biri olarak değerlendirmektedir.[570] Her iki karakterin, Alexandros Favini ve Gil Blas'nın başından geçen maceralar, her türlü sınıftan insanla tanışma, farklı coğrafyalara seyahat vb. özellikler her iki roman arasındaki benzerliklerden bazılarıdır. Henri Tonnet ve Georgia Farinou-Malamatari, özellikle haydutlarla ilgili bölümün neredeyse birbirinin aynı olduğunu belirtmektedir.[571] Her iki romanın bölüm başlıklarına göz atmak bile temelde olay örgüsünün çok benzeştiğini ortaya koymaktadır. [572] Bunun yanında başkarakterler her iki metinde de romanın ben-anlatıcısıdırlar.

Pikaresk romanın nasıl tanımlanacağı, hangi romanların bu türe dâhil edilebileceği, türün hangi ortak özelliklere sahip olduğu gibi ayrıntılar diğer bütün

---

[568] *Polipathis* üzerinde Fransız edebiyatı etkisi için bkz. Henri Tonnet, "Oi Gallikes Epidraseis ston Polipathi tou Gr. Palailogou," [Gr. Paleologos'un *Polipathis*'inde Fransız Etkileri] *O Polipathis* içinde, ed. Alkis Angelou (Atina: Ermis, 1989), 177-186.

[569] Aktaran Tziovas, *a.g.e.*, 56.

[570] Peter Dunn, *Spanish Picaresque Fiction, A New Literary History* (New York: Cornell University Press, 1993); Harry Sieber, *The Picaresque* (Londra: Fletcher&Son, 1977).

[571] Aktaran Tziovas, *a.g.e.*, 56-57.

[572] LeSage, *a.g.e.*

türlerde olduğu gibi tartışmalı konulardır. Pikaresk roman olarak adlandırılan anlatılar, *Lazarillo de Tormes* (1554) ve Cervantes'in birkaç kısa anlatısında olduğu gibi novellalardan, Mateo Aleman'ın yazdığı *Guzman de Alfarache* (1599) gibi metinlere kadar farklı hacimdeki metinlerden oluşabilirler. Tarihsel olarak *Lazarillo de Tormes*'in (1554) yayımlanmasından 1640'ların ortasına kadar bu türdeki eserler belli bir yaygınlık kazanmıştır. İlk örnekler birinci tekil şahıs anlatıcılarla yazılmışlardır ve çoğu otobiyografik özellikler içerirler.[573] Eleştirmenler pikaresk romana bazı türsel özellikler atfetmişlerdir. Bu eleştirmenler arasında en etkili olmuş isimlerden biri olan Claudio Guillen'in İspanyol pikaresklerden yola çıkarak belirlediği özellikler şu şekilde sıralanabilir: Bir yetim olan genç *pikaro*nun hazırlıklı olmadığı bir çevre ve dünya karşısında kendini geçindirmek, korumak zorunda kalması ve bu karakterin psiko-sosyolojik durumu, türün varoluşun maddi boyutuna verdiği önem, *pikaro*nun genel toplumsal durumları gözlemlemesi, yatay olarak uzamsal, sosyal olarak dikey hareketlilik ve otobiyografik bakış açısı. Bu özelliklerin çoğu pikaresk romanın toplumsal boyutunu vurgulamaktadır. Bu toplumsal boyut gerçekçi bir dünya tasvirini de beraberinde getirmektedir. Bu tip anlatılarda alt-sınıfa mensup bir ailede doğan ve *pikaro* adı verilen anti-kahraman (*nonheroic*) özelliklere sahip kadın ya da erkek başkarakter, ekonomik hiyerarşinin üst basamaklarına tırmanmaya çalışır. Olay örgüsü episodiktir. Guillen *pikaro*yu duygularını gizleyen, ikiyüzlü bir yalancının otobiyografisi olarak düşünmektedir.[574] Yazara göre, *pikaro*, genel anlamda dini ve ahlâki konularda eleştirel bir duruş sergilemektedir.

Julio Rodriguez-Luis ise *pikaro*nun temel amacının zenginleşmek, ekonomik anlamda yükselmek olduğundan söz etmektedir. Tam da bu nedenle, başkarakter

---

[573] Dunn, *a.g.e.*, 5.

[574] Claudio Guillen, "Toward a Definition of the Picaresque," *Literature As System: Essays Toward the Theory of Literary History* (Princeton: Princeton University Press, 1971), 75-85.

birçok kişinin hizmetine girer, böylelikle seyahatlerini ve genel anlamda hareketliliğinin maddi alt yapısını bulur ve toplumsal gözlemciliğini yerine getirebilir. Yazar, bu durumun temelinde, on altıncı ve on yedinci yüzyılların İspanya'sında işi olmayan bir adamın çalmaktan başka bir çaresi olmamasından ileri geldiğini de belirtmektedir. Ona göre, bu hırsızlığın nihai amacı, sosyal ve ekonomik refah kazanmak değil, bir soylunun görünümünü kazanarak daha fazla çalma şansı elde edebilmektir.[575]

Temaşa-i Dünya 'nın anlatıcısı, erken dönem pikaresk anlatılar ile *Polipathis* ve *Gil Blas*'da olduğu gibi birinci tekil şahıs ben-anlatıcıdır. Söz konusu romanla aynı dönemde yazılmış diğer Türkçe romanlara baktığımızda bunun önemli bir farklılık olduğu görülmektedir. Romanın olay örgüsüne müdâhil olan ve sesleri kimi zaman anlatıdaki karakterlerden daha gür duyulan müdâhil anlatıcılar, ilk dönem romanların hemen hemen hepsinde görülse de, başkarakterin aynı zamanda romanın anlatıcısı olduğu romanlara on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında pek rastlanmaz. Müdâhil anlatıcıların hâkim anlatıcı tipi olması Ermeni harfli Türkçe metinler için de geçerli bir durumdur.[576] Dolayısıyla, ben-anlatıcının *Temaşa-i Dünya* açısından kaynağının büyük ölçüde *Polipathis* dolayımıyla pikaresk anlatı olduğu söylenebilir.

Favini'nin babası, Fransa sefarethanesi baş tercümanı Mösyö Coani Favini, annesi ise Rum bir avukatın kızı olan Anna'dır. Annesinin karnından babasının şiddet uygulamasıyla travmatik bir şekilde doğan Favini, doğarken annesini ve sonrasında ise bu olay üzerine oğlunu bırakıp kaçan babasını kaybeder. Bu açıdan romanın başkarakteri, çoğu öksüz ve yetim olarak karakterize edilen ilk *pikaro*larla

---

[575] Julio Rodriguez-Luis, "Picaras: The Modal Approach To the Picaresque," *Comparative Literature* 31, sayı 1 (Winter 1979): 38.

[576] Erkan Erğinci, "Öteki Metinler, Öteki Kadınlar: Ermeni Harfli Türkçe Romanlar ve Kadın İmgesi" (Bilkent Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

da bir koşutluk sergilemektedir.[577] Babasızlık, hâmisiz kalan Favini'nin maceralarına anlam katan metaforik okumalara kapı aralamasının yanı sıra türsel açıdan 16. yüzyılda İspanya'da doğmuş bir türün on dokuzuncu yüzyıldaki etki alanını açık etmesi açısından da önemlidir. Öte yandan, Favini, *pikaro*nun diğer örneklerinde olduğu gibi alt-sınıfa ait bir ailede doğmamıştır. Babası on dokuzuncu yüzyıl Osmanlısı için önemli bir devlet olan Fransa'nın sefarethane baş tercümanıdır; annesinin babası ise bir avukattır.[578] Ancak erken yaşta anne ve babasız kalması ve maddi durumu oldukça iyi olan dedesine rağmen ekonomik sıkıntı çekmesi Favini'nin sonraki yaşantısında belirleyici olacak ve para kazanma isteği onu türlü maceralara ve farklı coğrafyalara sürükleyecektir. Nitekim, kendisine meslek olarak avukatlığı seçmesinde pikaresk bir dürtü olarak da değerlendirilebilecek çok para kazanma umudu ve 3 ay gibi kısa bir sürede kısa yoldan avukat olabilmesi yatmaktadır (67).

Ancak, Favini için avukatlık çok da parlak bir seyir izlemez. Diğer avukatlar aleyhinde konuşur ve hiç müşteri bulamaz, sokaklara çıkıp iş aramaya başlar. Çeşitli durumlardan vazife çıkararak kendine iş edinmeye çalışır. Patrikhane avlusunda kavga eden iki horoz görünce onların avukatlığını yaparım diye kümese girer ve

---

[577] Babasızlık kavramının ilk Türkçe romanlar bağlamında ele alındığı bir inceleme için bkz. Jale Parla, *Babalar ve Oğullar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990). Bu kavramın metaforik anlamlarının yanı sıra Türkçe roman açısından pikaresk bağlamında bir dolayımının olup olmadığı da düşünülmesi gereken bir konudur.

[578] Romanda Favini, 1803 yılında doğmuştur (92). Osmanlı'da o yıllarda bugünkü anlamıyla avukatlık mesleğinin icra edildiğini söylemek çok doğru değildir. Nitekim Favini'nin dedesi de avukatlığı şöyle tarif eder: "[B]en avukat oldum ise, Evropa akademisinde tahsil etmedim ya, avukatlık babında bu kadar kitaplar var ve layıkı ile şerh olunmuş ki, bundan böyle pek nadirattan tenzil ve ilâve kabul ederler. Daima mütalaa eyle, dalıp çıka çıka yüzmeyi sen de öğrenirsin, burada her ne muhakeme olsa, sublika (dilekçe) ile olur ve reis ve aza ile uyuşursan, işin tirimondur. Ve benim de haylice amelâtım (deneyim) olduğundan, sana pek çok şeylerde muavenet (yardım) edebilirim. Ve hatta meclis azalarının hangisinin gereği gibi malûmatı vardır ki, çekiniyorsun? Ekseri ilâmlar ağız nizamnamesine tatbikan olurlar." (68) Dolayısıyla buradaki avukatlığın bir tür deneyimle oluşmuş bir meslek olduğu söylenebilir. Modern anlamda avukatlığın Tanzimat düzenlemeleriyle birlikte Osmanlı hukukuna girdiği bilinmektedir. Bkz. Nevin Ünal Özkorkut, "Savcılık, Avukatlık ve Noterlik Kurumlarının Osmanlı Devleti'ne Girişi," *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 52, no. 4 (2003): 147-154.

patrik vekili Ayios Megas onu deli diye tımarhaneye atar (71). Favini için bu yeni bir dava meselesidir: “Benim babam Katolik, anam Rum kızı ve hususu ile Fransa tebaasından bulunduğum takdirde, Rum patrikhanesinin beni divane bulmuş deyü tımarhaneye göndermeye ne salahiyeti var?” (72) Bu mesele, Favini’nin içine düştüğü her durumdan kendine para kazanma fırsatı yaratmasını gösterdiği kadar Osmanlı’nın içinde bulunduğu çokkültürlülüğün ve çok başlı hukuk sisteminin de bir ifadesidir. Favini, roman boyunca sayısız kere bu türden meselelere burnunu sokar, tımarhaneye, hapse, batakhanelere düşer, kimlik ve din değiştirmek zorunda kalır. Ülkeden ülkeye yolculuk yapar.

Misailidis’in anlattığı haksızlıklarla dolu bir dünyadır. Yönetimsel ve toplumsal olarak adaletten uzak, düzenbazlığın hâkim olduğu, herkesin herkesi aldatabildiği ve aldanabildiği bir dünya. Yazarın tabiriyle “din kavaflığı” yapan din adamları, var olma mücadelesini aldatma üzerine kurmuş kadınlar, aldatılan kadınlar, zorla evlendirilenler, ekonomik sıkıntı ve eğitimsizlik nedeniyle batakhanelere hapsolmuş kadınlar, yazarın anlatıları arasında yoğun olarak yer verdiği karakterlerdir. Bu genel adaletsiz tabloya, gayrimüslimlere korku salan, kılıcının keskinliğini denemek için bir Rum’u öldürmekten çekinmeyen başına buyruk ve zorba yeniçeriler de anakronik bir biçimde eklendiğinde, özellikle Hıristiyanlar için daha da zor bir dünya tasviri söz konusudur. Ancak adaletsizlik yalnızca Osmanlı coğrafyasına özgü bir olgu olarak da dile getirilmez. Anlatıdaki uzam, aynı yüzyılda yazılan diğer ilk Türkçe romanlardan farklı bir biçimde geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Favini, sırasıyla Eflak ve Boğdan’a, oradan Rusya’ya (İstanbul’a gemiyle giderken fırtına nedeniyle gemileri parçalanıp Ruslara esir düştüğü için), oradan tekrar İstanbul’a, sonra İtalya’ya (yeniçerilerin hâmisini öldürmeleri üzerine), davet edilmesi üzerine İngiltere’ye (himayesinde bulunduğu Lord Çelebi’nin

Favini'nin hazırladığı kitabının beğenilmesi üzerine), Lord Çelebi'nin ölmesi üzerine Fransa'ya geçer. İstanbul'a gitmek üzere bindiği gemi korsanlar tarafından kaçırılınca Tunus'ta esir pazarında satılır. Hekim olduğunu söylemesi üzerine zengin bir tüccar onu satın alır. Şöhretli bir doktor olarak tanınırken tekrar hapse düşür ve oradan kaçarak İstanbul'a döner. Yunanistan'da yaşamaya karar verir. Atina'da tesadüf eseri sevdiği kadın Roksandra'ya kavuşur ve birlikte yeniden İstanbul'a dönerler.

Gittiği her yerde genellikle bir haksızlığa ya da talihsizliğe uğrar Favini ve böyle bir dünyada avukatlığa soyunur ancak kendisi de ilk Türkçe romanların başkarakterlerinin aksine, her durumda ahlâklı kalabilmeyi başarmış, her zaman yapılması gereken en doğru şeyi yapan, kimseyi kandırmayan, her durumda doğruyu söyleyen *Felatun Bey ile Rakım Efendi*'nin Rakım'ı ya da *Turfanda mı Turfa mı?* romanının Mansur Bey'i gibi bir karakter değildir. Zaafları olan, kendisi de çoğu zaman aldanan ama aynı zamanda aldatan biridir. Bu bağlamda Favini'nin; durumdan vazife çıkaran, çıkarını bilen, eğlenmeyi ve parayı seven, içine düştüğü zor durumdan hilekârlıkla sıyrılabilen ancak aynı şekilde aldatılabilen ve eziyet gören bir *pikaro* gibi anti-kahraman olduğu söylenebilir. Misailidis, romanın mukaddemesinde bu durumu şöyle açıklar:

> [B]eher âdemin ahlâk-ı faside ile muttasıf halk arasında bulunması da muhtemel idüğinden, nefsini dekten tahlis etmek için, ahlâk-ı hamide mugayirinde olan halât-ı nâmerziyeden de aşina olarak, daime uyanık bulunması farzdır. Ve her adem tezvirat yolunu tahsil etmek câizdir, değil tezvirlik etmek; illâ tezvirden yakasını kurtarmak için, zira hak sahibi cehalet sebebine hakkını sarahaten zati eder ve haksız zalim mazlumun hukukunu cebren deruhde eyler. Büyük balık küçük balığı yutar. Hak galibindir derler. Galip cefakârdır, mağlup cefakeştir. (20)

"Tezvirat" ve "dek", Favini için, böylesi bir dünyada, oyunun kurallarını bilip ona göre oynamanın, yani varoluş mücadelesinin bir parçasıdır. İçine düştüğü sıkıntılı

durumlardan kimi zaman talihin, bazen kendi kurnazlığının, bazen de eğitimli olmanın avantajıyla kurtulmayı başarır. Eğitimi, özellikle de farklı diller bilmesi onun zor durumlardan çıkmasına olanak tanımıştır.

Pikaresk anlatının türsel olarak toplumsal hicve de kapı aralaması, bu konuda da *Polipathis*'ten ilham alan Misailidis'in genel anlamdaki "adaletsiz dünya" eleştirisine Karamanlı cemaatin özgül koşullarını eklemesine zemin hazırlamıştır. "Geleneksel anlatılar" altbölümünde ortaya konan Usta Yorgi'nin hikâyesi bu eleştirinin merkezinde yer almaktadır. Daha önce belirtildiği gibi *Temaşa-i Dünya*'nın ilk iki cildinin temel olay örgüsünü oluşturan Usta Yorgi'nin ve onunla bağlantılı karakterlerin yaşam öykülerinin; 1822 yılında Osmanlı Devleti tarafından kanlı bir biçimde bastırılan Sakız Adası olaylarıyla ilişkilendirilmesi, gömülü hikâyelerle kamufle edilen güçlü bir eleştirel söylemi içermektedir: Ailelerinden koparılan çocuklar, aslında Hıristiyanken görünüşte Müslüman olarak yaşamak zorunda bırakılanlar ve yolculuklar sırasında öldürülenler "adaletsiz dünya" söyleminin tarihsel bir karşılığı olarak düşünülebilir. Misailidis, daha önce belirtildiği gibi Usta Yorgi'nin anlatısına pikaresk türüyle ilişkilendirilebilecek bazı otobiyografik ayrıntılar da eklemiş, böylece bir anlamda eleştirisine kişisel bir boyut katarak güçlendirmiş ve kurmaca ile yazarın hayat hikâyesi ve tarihsel olayların iç içe örüldüğü bir anlatı söz konusu olmuştur.

Yorgi'nin anlatısı etrafında şekillenen tarihsel eleştirinin yanı sıra güçlü bir toplumsal eleştiri de söz konusudur. Favini'nin Yorgi ile tanışması onu haksız bir davanın içinde bulmasıyla başlar. Favini, bir gün Balıkpazarı'ndan geçerken bir kalabalık görür ve yanlarına gider (108). Niğdeli Usta Yorgi, peynir tulumuna yanaşan köpeği öldürmüş, bunun üzerine yeniçeriler ve halk toplanarak "bir kelp dört gavura bedeldir" diyerek Yorgi'yi linç etmeye çalışmışlardır. Bu arada yeniçeri

ustası Favini'ye "Ulan Freng-i bet renk! İstihza mı ediyorsun, ne o?" (109) diyerek hakaret eder. Daha sonradan, asıl adının Necip Efendi olduğu anlaşılan yeniçeri ustası (Paris'te eğitim almış, aslında Nizam-ı Cedit için çalışan İstanbul'un ileri gelen ailelerinden birinin oğlu) ve Favini olaya müdahale ederler ve Yorgi'nin davasının görülmesine karar verilir. Sonuçta, mahkemede hâkim, Yorgi lehine karar verir (124). Bu bölümde yapılan tartışmalar, toplum içerisinde gayrimüslimlerin, kimi zaman kendini bilmez kişiler tarafından hakarete uğramakta olduğudur. Bu kişiler arasında mühtedi Ahmet Ağa gibi aslen Hıristiyan olan ancak Yorgi'nin sert bir biçimde yargılanması için elinden geleni yapanlar da vardır.[579] Her şeye rağmen, Favini ve Necip Efendi'nin yardımlarıyla hak yerini bulur. Yorgi kurtulur.

Temaşa-i Dünya'da yalnızca Osmanlı hukukunun gayrimüslimlere yönelik bazı uygulamaları eleştirilmekle kalmaz, Yorgi ve karısı Mariam bağlamında çokeşli evlilikler eleştirilir ve bunun patrikhane tarafından çözülmesi gereken bir sistem sorunu olduğundan söz edilir: "Kusur kimde, usta Yorgi'de mi? Yoksa aslını faslını teftiş etmeksizin buna Aspasia'yı yükletende mi? Yoksa umumen millette mi? (…) başlıca kabahat her beldenin nizamsızlığındadır." (207) Sorunu saptamakla kalınmaz, çözümü de okura iletilir:

> Eğerçi Evropa usulünce vakti ile her beldede nüfus defteri tutulsa ve Vaptistiria tabir olunan şehadetnameler ihdas olunarak, herkes doğduğunda kande ve kimden vaptis olduğu, ne milletten ne mezhepten olduğu şerh verilse ve evlendiği vakit nikâh tahtında olduğu ve zevcesi vefatında dul kaldığı bildirilse ve bir adem bir beldede evlenmek murat eyledikte Vaptistirionu sual olunca ve üç Pazar aleddevam kelisalarda felanoğlu felan, felan kimesnenin kerimesi felan ile nikâhlanacak, bunların nikâhına mani olacak bir sebep bilen var ise sevabına haber versin deyü nida olunsa, elbette bu kötülüklerin cümlesinin önü alınabilir idi." (208)

[579] Metinde diğer bölümlerde de özellikle "gavur" sözünün ne denli hakaretâmiz kullanıldığına ilişkin örnekler mevcuttur. Misailidis'in eleştirdikleri arasında "Anne anne gavur da insana benzer" (206) sözü; "[İslamların] dili de beşyüz senedir gâvur lafzına alışmış ve medeniyet neşrolundukça bu da tedriç kalkar (…)" (211); Veli Ağa Misail'e: "Yazık ki gavur kalmışsın" (230).

Adaleti merkezine alan ve Favini'nin avukat olmasıyla cisimleşen toplumsal eleştiri, aynı zamanda sınıfsal bir eleştiriyi de beraberinde getirmektedir. Romanın önsözünde, olay örgüsünde ve karakterlerin başından geçen olaylarla vurgulanan şudur: aslolan nasıl, nerede ve hangi ailede doğduğunuz değil, sizin kim olduğunuz ve değişen şartlara ve durumlara göre ne yapabildiğinizdir.

Favini, roman boyunca hapishanelere ve batakhanelere girer çıkar, bunun yanında kimi zaman yüksek bürokrasinin hizmetkârı olur, Vatikan'da Papa'nın yanında görev alır. Pikaresk anlatının alt sınıflara, batakhanelere, hapishanelere, genelevlere kapı aralayan gerçekçiliğini de kullanarak Misailidis, Favini'yi her sınıftan insanla bir araya getirir. Favini, bütün maceraları boyunca "zadegân" olanların, saygıdeğer görünenlerin, mevki ve iktidar sahiplerinin içinde bulundukları konuma türlü hilelerle ve düzenbazlıklarla, rüşvetle geldiğini görür (kendisi de bundan muaf değildir aslında!). Kendi annesi, ölümüne sebep olan babasıyla, annesinin ailesi tarafından "zadegân" denilerek evlendirilmiştir: "validemin ataları beyhude şan-u şöhrete ve servete heves ederek, vahide kerimelerini Evropalı ve mesnedli ancak insaniyetten yoksun birine verdiler" (31). Sevdiği bir paşanın ailesinin "edna" olduğunu, zadegân olmadığını olumlayarak vurgular (503), Stefanos, karısını "zadegânlık" iddiasında bulunduğu için eleştirir (624). Favini için, zadegânlık önemli değildir (ya da tam da aynı sebeplerle çok önemlidir!), önemli olan "aklı hüsn-ü terbiye ile doğru yola teşvik etmek gerekir" (33); roman boyunca doğuştan getirilen özelliklerin iyi eğitim ve terbiye ile yönlendirme gerekliliği vurgulanır.

Temaşa-i Dünya 'da görünür olan bu vurgunun Osmanlı'nın kent merkezlerinde Yunanca konuşan Rumlar tarafından ötekileştirilen Karamanlı kimliğiyle ve sınıfsal konumuyla ilişkilendirilebileceği düşünülebilir. Tezin kimlik

bölümünde de belirtildiği gibi, on dokuzuncu yüzyılda Yunan milliyetçiliğinin yükselmesiyle birlikte eski Yunan medeniyetinin ve soyunun bir devamı olarak tahayyül edilen Yunan kimliği, Karamanlı topluluğun da kendisini bu soyla ilişkilendirme meselesini gündeme getirmişti. Türkçe konuşmaları ve ibadetlerini Türkçe yapmaları nedeniyle Grekofon Rumlar tarafından "eski Yunan'ın torunları olmamakla" suçlanan ve ötelenen Karamanlılar için "soy" meselesinin ne denli varoluşsal bir mesele olduğu anlatısal öğelerle de romanda kendini belli etmektedir.

"Zadegânlık" meselesi her ne kadar sabit, değişmez, özcü bir bakış açısını çağrıştırsa da romanda öne çıkan anlatılar, her şeye rağmen umutlu, değişime ve dönüşüme açık, dinamik ve hareketlidir. Misailidis'in mukaddemede belirttiği gibi "bugün bir âdem şan-u şöhretinin derece-i ülyasında iken, yarın min gayri memul perişaniyetin kademe-i nihayesine düçar, ama yine nail-i şeref olması melhuz idüğinden, daima ümitvar olmalıdır, zira bu âlemde ümitsizlik gibi fena şey olmaz" (20). Romanda baş döndürücü bir hareketlilik söz konusudur. Yalnızca uzun coğrafi mesafeler kat eden ya da sosyal tabakalar arasında sürekli inip çıkan Favini değil[580], romandaki diğer karakterlerin hikâyeleri de pikaresk anlatılar için Claudio Guillen'in belirttiği gibi yatay olarak uzamsal, sosyal olarak dikey hareketlilik içermektedir.[581] Favini en kötü durumlardan bir anda sıyrılır, parasızken kısa bir sürede zengin olur. Hapishanelerden çıkar, korsanların eline düşer, esir olarak satılır, esirken saraya doktor olarak girer, Ulah Beyi'nin yakınında çalışır, sonrasında işten atılır ancak bu kez de Fransa'da meşhur bir oyun yazarı olur.

---

[580] Misailidis'in yaşam öyküsünü bildiğimiz kadarıyla yazar, Favini'nin dolaştığı ülkeler olan İngiltere, Fransa, Rusya ve Romanya'ya gitmemiştir. Bu bölümler *Polipathis*'le büyük ölçüde benzeşmektedir.

[581] Guillen, *a.g.e.*, 92.

Sözü edilen hareketlilik Misailidis'in ilham aldığı *Polipathis*'in de bu türden pikaresk bir olay örgüsüne sahip olmasıyla ilişkilendirilebilir. Ancak bunun da ötesinde olay örgüsünün sahip olduğu bu dinamizmi on dokuzuncu yüzyıl Tanzimat sonrası Osmanlısı'na ve daha önce üzerinde durulan Misailidis'in bu dünyaya ilişkin hissiyatına da bağlamak mümkün çünkü yazarın vurguladığı bu değişim, aynı zamanda iyiye, güzele, mutlu, eşit günlere duyulan bir umudu da içeriyor. Usta Yorgi'nin "Sakız Katliamı"ndan kaynaklanan kişisel trajedisinin ya da öldürdüğü köpek nedeniyle uğradığı linç girişiminin yanı başında Misailidis'in, "*Temaşa-i Dünya*'da Kimlik" altbölümünde de belirtildiği gibi, metne kimi zaman dipnotlarla ustaca yerleştirdiği Tanzimat övgüsü ve Tanzimat'ın getirdiği umut hissediliyor:[582] "[Ş]ükürler olsun Tanzimat-ı Hayriye tesisinden beri kaffe-i su-i hal ve harekat eksilmekte, yevmiye islahat-ı lazime icra olmakta olmağ ile, elyevm Türkiye nizamatı Evropa nizamatına tefevvuk eyledi desem hilaf söylemem." (504)

Bu noktada, olay örgüsündeki hareketliliği Tanzimat'ın sağladığı umudun ve değişimin dışında on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı modernitesiyle ve modernitenin getirdiği toplumsal hareketlilik ve değişimle de açıklamak mümkündür. Okullaşmanın, sanayinin, ulaşımın, matbaanın ve basın gibi özerk bir iletişim ağının oluşmaya başlamasıyla hareketlenen farklı etnisite ve dinden Osmanlı toplulukları arasında eskiye nazaran çok daha geçirgen ve iç içe ağlar söz konusudur.[583] Karamanlılar özelinde ise bu hareketlilik, kırsal kesimlerden büyük şehirlere daha iyi iş ve eğitim imkânları bulmak üzere yapılan göçleri ifade etmektedir. Gerosimos

---

[582] Örneğin Misailidis, anlatıcı olarak, Yeniçerilerin gayrimüslimlere yönelik şiddet gösterileri (495), diş kirası (485) ya da gayrimüslimleri rencide eden cezaların uygulanması (454) gibi davranışların Tanzimat'la son bulduğunu sürekli hatırlatmaktadır.

[583] Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008),

Augustinos, 1870'lerde Küçük Asya Rumlarının ticari dünyasının coğrafi özelliklerinin birkaç temel etmen tarafından tarif edilebildiğini belirtmektedir:

> Ülkenin başlıca limanlarından Küçük Asya içlerine ithal ve mamul malların akışı üzenli bir şekilde artmış, bu arada yerli tarım ve hayvan ürünlerine olan talep de aynı şekilde bir yükseliş göstermişti. Böylece, girişimci ruhlarıyla Rum ve Ermeni zanaatkârlar, ticari etkinliklerin en yoğun olduğu bölgelere yönelmişlerdir. Bu insanlar kitleler halinde iç bölgelerdeki başlıca kent merkezlerine, fakat daha da önemlisi iki büyük ana ticaret merkezine, yani İstanbul ve İzmir'e göç etmeye başlamışlardı.[584]

Temaşa-i Dünya'da bu durum özellikle Niğde'den İstanbul'a iş bulmaya gelen Usta Yorgi ve benzer durumdaki Favini'nin Anadolulu tüccar müvekkilleri bağlamında ortaya konmuştur. Dolayısıyla, Misailidis'in, *Polipathis*'in pikaresk metinlerden ilham aldığı olay örgüsünü, kendi metninin yazılma anı ve bağlamıyla da ilişkilendirerek işlevsel bir biçimde dönüştürdüğü söylenebilir.

Pikaresk anlatılarla *Temaşa-i Dünya* arasında kimlik üzerinden kurulabilecek ilginç bir bağlantı da söz konusudur. Pikaresk metinler üzerine yazan birçok eleştirmenin üzerinde fazla durmadıkları özellik, bu metinlerin çoğunlukla *konverso* denilen yazarlar tarafından yazılmış olmasıdır. *Konverso*lar, (Yeni Hıristiyanlar ya da Marranoslar) 16. yüzyılda İspanyol Engizisyonu tarafından şiddet ve baskı altında kalarak Hıristiyan olmaya zorlanan Yahudilerdir. *Konverso* kimliği üzerine önemli çalışmaları bulunan Yirmiyahu Yovel, bütün *konverso*ların Engizisyon tarafından inançlarına bakılmaksızın "kanları bozuk" olarak ilan edildiklerinden, memuriyetten ve sosyal hizmetlerden dışlandıklarından ve itibarsız bir sınıf olarak varoluşsal bir "utançla" itham edildiklerinden söz etmektedir.[585] Yovel, edebi *pikaro*nun tam da bu

---

[584] Augustinos, *a.g.e.*, 160.

[585] Yirmiyahu Yovel, "The Birth of the Picaro from the Death of Shame," *Social Research* 70, no.4 (2003): 1297-1326.

dönemde bu utanç duygusundan doğduğunu belirtmektedir.[586] Bu duruma paralel olarak, pikaresk edebiyatın dili, esoterik ve bastırılmış azınlıkların, yani Marranos'ların dilidir aynı zamanda. Mesajlar karmaşık ve çoğul anlamlı şakaların, yan öykülerin, fablların, alaylı sözlerin ardına saklanmıştır; çoğu zaman ahlâki açıdan mutlu bir sonla biten anlatılarda asıl söylenmek istenenler çoğunlukla açıkça gösterilenden başka bir şeydir. Yovel, anti-kahraman *pikaro*ları incelediği bir çalışmasında, türün kurucu metinleri olan *Lazarillo de Tormes* ve *Guzman de Alfarache*'ın yazarlarının *konverso* olduğunu ve metinlerdeki bazı metaforların ve ifadelerin ancak *konverso* kimliği bağlamında anlamlandırılabileceğinden söz etmektedir. Bu kimliğin etkilerinin içkin olduğu diğer bir metin ise Cervantes'in ünlü *Don Kişot*'udur.[587] Yovel, kabaca toplumsal olarak aşağılanan *konverso* kimliğinin, edebi düzlemde *pikaro* karakterini yarattığını ve bu karakterin hâkim sosyal normlara, "saf kanlı olma" iddiasında bulunanlara meydan okuduğunu belirtmektedir.

Burada dikkat çekici olan, pikaresk anlatılarda kimlik meselesinin türün özelliklerini de belirleyen tarihsel bir karşılığı olmasıdır. *Temaşa-i Dünya*'daki kimlik meselesinin de bu türden tarihsel bir karşılığı olduğu tezin önceki bölümünde tartışılmıştı. Daha önce de belirtildiği gibi, romanın genelinde karakterler sürekli din ve kimlik değiştirmek zorunda bırakılırlar. Romanın başkarakteri Favini'nin kendisi 3 kez din ve isim değiştirmek zorunda kalır: Küçüklüğünde Ortodoks olarak vaftiz edilen Favini, bir gün Yeniçerilere kadın kılığında yakalanınca İslam olursa

---

586 *Konverso* kimliğiyle ilişkilendirilebilecek 15. yüzyılda İspanya'da doğan şiir derlemeleri *Cancioneros* için bkz. Yirmiyahu Yovel, "Converso Dualities in the First Generation: The "Cancioneros," *Jewish Social Studies* 4, no.3 (Spring-Summer 1998): 1-28.

587 Yirmiyahu Yovel, *The Other Within: The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity* (New Jersey: Princeton University Press, 2009).

kurtulacağı ümidiyle din değiştirip Mustafa olur (500). Sonrasında ise Katolik olup Cakomo adını alır (509), Papa tarafından ise kendisine Cuzeppe (516) adı verilir. Favini, din ve ismin dışında farklı kimliklerde ve mesleklerde de roman boyunca boy gösterir. Yalnızca Favini değil, romandaki diğer karakterlerin de hemen hemen hepsinin kimlikle ilgili bir sorunları vardır. Görünüşte Müslüman olanların, olayların açıklığa kavuşmasıyla Hıristiyan ve Rum oldukları ortaya çıkar. Sultana'nın Yeniçeri sandığı, aslında Yanyalı Dorotheos'tur, derviş kıyafetinde olan Partenios bir rahiptir, imam kıyafetindeki Ioannis ise İzmir metropoliti. Fahri Efendi *Filiki Eterya* için çalışan bir Hıristiyan'dır. Yukarıda sözü geçen Usta Yorgi'nin babası ise ailesinin "Sakız Katliamı"nda öldürülmesi üzerine Müslüman olmak zorunda bırakılmıştır. Diğer aile fertleri de sürekli din değiştirme baskısı altında tutulmuştur. Tezin "*Temaşa-i Dünya*'da Kimlik" altbölümünde de tartışıldığı gibi bu durum yalnızca Tanzimat öncesinde gayrimüslim azınlığın üzerindeki dinsel ve toplumsal baskılara işaret etmekle kalmaz, genel anlamda Misailidis bütün dinlerin giriştiği propagandaya ve zorla din değiştirme baskısına karşıdır.

Elbette Misailidis'in pikaresk roman türünün ortaya çıkmasını mümkün kılan 16. yüzyıl İspanyası'ndan ve *pikaro* karakterinin baskın özelliklerini biçimlendiren *konverso*lardan haberdar olduğunu iddia edemeyiz. Ancak *Gil Blas* üzerinden *Polipathis*'e tevarüs eden ve muhtemelen *konverso* yazarlar nedeniyle her iki anlatıda da baskın olan kimlik meselesi Misailidis'in *Temaşa-i Dünya* ile anlatmak istediklerine uygun bir zemin hazırlamış olabilir. 16. yüzyılda dinlerini değiştirmek zorunda kalan Yahudiler'in *converso* kimliğiyle hem Yahudi hem Hıristiyan özellikler taşıyan melez bir kimlik ve edebiyat üretmeleri gibi Misailidis de -kimlik bölümünde de tartışıldığı gibi- hem Müslüman çoğunluk içerisinde Hıristiyan-Ortodoks azınlığa mensup bir yazar olarak, hem de bu azınlığın içinde dahi çok da

makbul sayılmayan Karamanlı kimliğine dâhil olarak *konverso* edebiyatına koşut bir kimlik meselesinin edebi düzlemde de görünür olduğu bir metin üretmiştir. Bu noktada İspanya'da özgül koşullar altında doğmuş bir türün, Fransız, Osmanlı-Rum ve Karamanlı bir yazar tarafından yeniden ve yeniden yazılması ve her defasında farklı kültürler ve toplumlarda uğradığı dönüşümün izlerini taşıması edebiyat tarihi açısından da anlamlı bir örnektir.

Hazine-i Ara-i Müstakime-i Mesihiye, Gerosthatis, Genovefa Hikâyesi ve Diğerleri

Temaşa-i Dünya'nın etkilendiği türler arasında yalnızca pikaresk anlatılar değil farklı türlerde yazılmış sözlü ve yazılı anlatılar da söz konusudur. Bunlar arasında daha önce de belirttiğim gibi özellikle atasözleri, deyimler, dini menkıbeler, anekdotlar, fıkralar, meseller, fabllar, maniler, şiirler, halk hikâyeleri, meddah anlatıları vb. çoğunlukla sözlü ve yazılı geleneksel folklor ürünleri olarak nitelendirebileceğimiz anlatılar mevcuttur. Metindeki açık göndermelerden bu anlatıların birçoğunun kaynağını tespit etmek mümkündür ve söz konusu kaynaklar "*Temaşa-i Dünya*'da Geleneksel Anlatılar" altbölümünde ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Ortaya çıkan tablodan hareketle geleneksel folklor biçimlerinin neredeyse bütün türlerinin ve bununla birlikte söylemlerinin *Temaşa-i Dünya*'da mevcut olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, sözlü olarak dolaşımda olan geleneksel anlatıların dışında büyük ölçüde sözlü kültüre dayalı ancak sonradan yazıya geçirilmiş bazı türlerin de metinde yer bulduğu görülmektedir.

Söz konusu metinde ayrıca düzyazı retoriğinin hâkim olduğu türlerin varlığı da dikkat çekmektedir. Çoğunlukla açıklayıcı söylemin kullanıldığı bu bölümlerde bazen bir kalabalığa hitap edildiği izlenimini veren bir nutuk, ansiklopedi maddesi ya da ders kitabı içeriği, dipnotlarda yer alan deyim ve atasözü izahları, gazete yazısı

vb. bilgilendirici bir söylemin kullanıldığı ve çoğunlukla tarihsel, coğrafi, kültürel vb. konularda malumatların yer aldığı pasajlar da vardır.

Temaşa-i Dünya'da yer alan bu türsel çeşitlilik Mikhail Bakhtin tarafından roman türünün ayırt edici özelliği olarak kavramsallaştırılmaktadır. Bakhtin, romanın "bir bütün olarak, biçem bakımından çok biçimli, söz ve ses bakımından da çeşitlilik sergileyen bir fenomen" olduğundan söz eder ve romandaki "çeşitli heterojen biçemsel bütünlükler"i şu şekilde sıralar:

1) Yazar kaynaklı dolaysız edebi-sanatsal anlatı (tüm farklı değişkeleriyle)
2) Çeşitli gündelik anlatı biçimlerinin biçemlenmesi
3) Muhtelif yarı-edebi (yazılı) gündelik anlatı (mektup, günlük, vs.) biçimlerinin biçemlenmesi
4) Edebi olup sanatsal olmayan muhtelif yazar kaynaklı anlatım biçimleri (ahlâki, felsefi, veya bilimsel anlatımlar, hitabet, etnografik betimlemeler, yazılı anlaşmalar vb.)
5) Karakterlerin biçemsel olarak bireyselleştirilmiş konuşmaları.[588]

Bu söylemsel ve türsel çeşitliliğe *Temaşa-i Dünya*'dan verilebilecek en tipik örnek daha önce "*Temaşa-i Dünya*'da Geleneksel Anlatılar" bölümünde başka bir bağlamda ele alınan Usta Yorgi'nin bir köpeği öldürmesi üzerine Yeniçeri Ağası Necip Efendi ve Favini arasında başlayan diyalog ve sonrasında gelişen olaylar gösterilebilir. Yalnızca birkaç sayfa süren bu bölüm, farklı türler arasında bir gezinti gibidir; önce Necip Efendi'den zorla din değiştirmenin zararları üzerine ahlâki bir nutuk dinleriz, arkasından Favini, önce "Kırk yıllık Kâni olur mu Yani" atasözünün hikâyesini, devamında ise Kokona Annika'ya Karamanlıların tarihçesini bilimsel bir retorikle anlatır. Annika'nın cevabı ise neredeyse deyimler sözlüğü gibidir.

[588] Mikhail Bakhtin, "Romanda Söylem," *Karnavaldan Romana* içinde, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 37.

Sonrasında ise bölüm Ayion Oros'lu bir keşiş hikâyesi, bir Ezop fablı ve bir Nasreddin Hoca alıntısıyla devam eder (115-122). *Temaşa-i Dünya*'da buna benzer birçok pasaj bulmak mümkündür.

Bakhtin'in sıraladığı bu maddeler yukarıda ayrıntılandırıldığı gibi *Temaşa-i Dünya*'da neredeyse aynı biçimde yer almaktadır. *Temaşa-i Dünya* bir on dokuzuncu yüzyıl anlatısı olarak hem kendinden önce yazılmış metinlerle, başta *Polipathis* ve onun ard alanında yer alan pikaresk ve romans gibi edebi türlerle biçimlenmiş hem de içinde bulunduğu dönemde sözlü ve matbu olarak bir arada bulunan geleneksel anlatıların söylemleriyle iç içe üretilmiştir. Bu dil ve söylem çeşitliliği *Temaşa-i Dünya*'nın on dokuzuncu yüzyılda yazılmış diğer kurmacalarla benzeştiği bir noktadır. Sonuçta söz konusu anlatı, Jale Parla'nın da ifade ettiği gibi "sürekli bir anlatı türünden ötekine atlayıp bağdaşmaz anlatıları yan yana koyup onları birbiriyle yarıştıran" [589] tür ironizasyonu ve Türkçe romanın ortaya çıkışında öncü yazarların sıkça başvurdukları bir yöntem olan tür melezleşmesinin biçimlendirdiği bir metin olarak değerlendirilmelidir.[590] Türsel çeşitliliğin dışında Bakhtin, yine aynı makalesinde romanı, "sanatsal olarak düzenlenmiş bir toplumsal söz tipleri çeşitliliği (hatta bazen de diller çeşitliliği) ve bireysel sesler çeşitliliği olarak" tanımlamaktadır.[591]

Yukarıdaki örnek pasaja bu kez söylemsel çeşitlilik açısından bakacak olursak bir Müslüman din adamının, bir Rum avukatın ve bir fahişenin söylemlerine tanık oluruz. Daha önce de tezde farklı bağlamlarda söz konusu edildiği gibi *Temaşa-i Dünya* farklı toplumsal katmanlardan, meslek gruplarından, çeşitli din, etnisite ve

---

[589] Parla, *a.g.e.*, 66.

[590] Parla özellikle Ahmet Mithat'ın anlatılarında tür melezleşmesi ve ironizasyonunun merkezi bir öneme sahip olduğunu belirtmektedir. Bkz. Parla, a.g.e, 73.

[591] Bakhtin, a.g.m., 37-38.

milliyetlerden karakterlerin bir arada bulunduğu ve çoğu zaman karakterlerin kendi söylemleriyle boy gösterdiği bir metindir. Favini, tımarhane, hapishane, kârhane, meyhane, kahvehane, çarşı, pazar gibi Osmanlı kamusal yaşantısına ait çeşitli mekânlara girip çıkarken, buradaki delilerin, fahişe kadınların, hırsızların, ayyaşların, din adamlarının seslerini ve sözlerini duyarız. Yalnızca toplumsal tabakanın alt katmanlarında yer alan kişilerin değil, Fener beyleri, askerler, kardinaller, İngiliz lordları ve düşesleri, gazeteciler, tiyatrocular, Osmanlı paşaları da kendi sesleriyle anlatıda yer alırlar. Burada Bakhtin'in belirttiği türden "toplumsal seslerin çokluğuna" ve "karşılıklı ilişkilerinin geniş çeşitliliğine" tanık olduğumuz söylenebilir. Ancak bu metinde, bu seslerin, Bakhtin'in ideal anlatılar olarak betimlediği Dostoyevski'nin yapıtlarında olduğu gibi diyalojik bir bakış sergiledikleri iddia edilemez. Her şeyden önce *Temaşa-i Dünya* diğer Tanzimat dönemi romanlarına benzer bir biçimde anlatıcının metinde söylemsel tahakkümünün yoğun olduğu bir anlatıdır. Örneğin, bu çoksesliliğin içerisinde Misailidis, herhangi bir karakter söyleminin okurları üzerinde kendi ideolojisi hilafına bir etki bırakmasına izin vermez ve mutlaka anlatıcı söylemiyle araya girerek kontrolü elinde bulundurur.[592] Diyaloji meselesine bu açıdan yaklaşırsak, *Temaşa-i Dünya*'nın diyalojik bir anlatı olduğunu söylenemez ancak yine Bakhtin'in çizdiği çerçeveden bakıldığında söz tiplerinin toplumsal çeşitliliği dolayısıyla toplumsal heteroglossia'yı göstermesi açısından *Temaşa-i Dünya*'nın diğer Tanzimat romanları arasında özgün bir yeri olduğu söylenebilir.

---

[592] Bu açıdan *Temaşa-i Dünya*'nın anlatıcısı Jale Parla'nın *Babalar ve Oğullar*'da öne sürdüğü otoriter anlatıcı tipine çok uygundur.

Temaşa-i Dünya'da çeşitli söylem biçimleri ve türler; olay örgüsünün merkezinde yer alan Favini'nin hikâyesini genişletmek, zenginleştirmek, anlatıya yeni anlam katmanları kazandırmak ve Misailidis'in tez boyunca tartışılan amaçları ve ideolojisini ortaya koymak amacıyla dönüştürülmüştür. Bu dönüşümün özellikle geleneksel anlatılar ve açıklayıcı söylem bağlamında nasıl gerçekleştiği ilgili bölümde anlatılmıştı. Geleneksel anlatılar bağlamında dönüştürmenin en dikkat çekici boyutu genellikle zamandan ve mekândan bağımsız olarak anlatılan fıkra, mesel, atasözü gibi geleneksel türlerin Favini'nin hikâyesi içerisinde toplumsal ve tarihsel bir bağlam kazandırılması ve böylelikle Misailidis'in amaçları doğrultusunda ideolojik olarak manipüle edilmeleridir. Anlatıların beslendiği kaynakların Müslüman ve gayrimüslim herhangi bir hiyerarşiye tabi tutulmadan bir arada bulunmaları ise Bakhtin'in sözünü ettiği gibi bu anlatıların *Temaşa-i Dünya*'nın kendine özgü yapısı içerisinde farklı bir niyetle vurgulanmasına işaret etmektedir. Vurgulamaların dışında yeniden formüle edilen türler de söz konusudur. Örneğin, başka yayınlarda çoğunlukla metin dışı açıklamalar yapmak üzere kullanılan dipnotlar, Misailidis tarafından yeni hikâyelerin anlatılmasında bir vesile kılınmıştır.

Misailidis'in *Temaşa-i Dünya*'da yoğun olarak özellikle sözlü olarak dolaşımda olan geleneksel anlatıları yukarıda aktarıldığı biçimde dönüşüme uğratması ve bu anlatıları olay örgüsünün merkezinde yer alan Favini'nin hikâyesine teğellemesi *Temaşa-i Dünya*'nın türsel farklılığına da zemin hazırlamaktadır. Daha önce "*Temaşa-i Dünya*'da Geleneksel Anlatılar" bölümünde de belirtildiği gibi Misailidis'in metninde aktardıkları okurunun pek çok açılardan aşina olduğu anlatılardı, ama bütün bunları aynı zamanda daha önce hiç duymadıkları, okumadıkları Favini'nin "biricik", "orijinal" anlatısının içine yerleştiriyor, böylece yeni türde bir anlatı geleneksel anlatılarla bir arada var oluyordu. İlhan Başgöz

benzer bir durumun "orijinal olma arzusuyla", hikâyenin gelenekselliğini ve dinleyicilerin isteklerini aynı anda dengede tutmaya çalışan hikâye anlatıcısı için de geçerli olduğunu belirtmektedir.[593]

Walter Benjamin ise "Hikâye Anlatıcısı: Nikolay Leskov'un Eserleri Üzerine Düşünceler" başlıklı makalesinde, hikâye anlatıcılığıyla roman türünü neredeyse ikili bir karşıtlık olarak sunmakta, hatta romanın doğuşunu hikâye anlatıcılığının gerilemesiyle ilişkilendirmektedir. Hikâye anlatıcısının tezde daha önce sözü edilen deneyim aktarma ve bu deneyimi başkasının kılma işlevine karşın yazara göre romancı kendini tecrit etmiştir ve "[r]omanın doğduğu oda, en temel kaygılarından misal verip kendini ifade edemeyen, kimsenin akıl vermediği ve kimseye akıl vermeyen, tek başına kalmış bireydir".[594] Başgöz ve Benjamin'in söylediklerini bir arada düşünürsek Misailidis'in metninin bu anlamda da "eşikte" olduğu söylenebilir. Misailidis'in anlatıcısı tıpkı geleneksel bir hikâye anlatıcısı gibi bireyselden çok kolektif bir hafızaya seslenen, ortak bir geçmişten ve deneyimden beslenen anlatılara atıfta bulunan, bunları kullanarak okuyucusuna "akıl veren" ancak bütün bunları, roman türünün belirleyici özelliklerinden olan bir karakterin, Favini'nin biricik deneyimi üzerine inşa eden bir anlatıcı konumundadır. Böylece ortaya bir anlamda hem geleneksel hikâyenin hem de on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı coğrafyasının yeni türü olan romanın anlatıcı özelliklerini taşıyan ve Parla'nın ifadesiyle "tür melezlenmesi"nin ürünü "melez bir anlatı" ve "melez bir anlatıcı" çıkmaktadır.

Dönüştürmeden en çok payını alan diğer türler arasında ise yukarıda adı geçen *Hazine-i Ara-i Müstakime-i Mesihiye, Gerosthatis* ve *Genovefa Hikâyesi* gibi

---

[593] İlhan Başgöz, "Digression in Oral Narrative: A Case Study In Oral Narrative By Turkish Romance Tellers," *Turkish Folklore and Oral Literature: Selected Essays of İlhan Başgöz* içinde, ed. Kemal Sılay (Bloomington: Indiana University Press, 1998), 238.

[594] Benjamin, a.g.m., 81.

dinsel, yarı-dinsel ya da yarı-kurmaca olarak tanımlanabilecek metinlerden söz edilebilir. Misailidis, örneğin *Gerosthatis*'in bütünlüksüz, parçalı, belli bir olay örgüsünden yoksun hikâyesini kimi zaman içerik kimi zamansa söylemsel açıdan kullanarak Favini'nin sapmalarla genişleyen ve dağılan ancak yine de belli bir bütünlüğü olan hikâyesine yerleştirmiştir. *Hazine-i Ara-i Müstakime-i Mesihiye* ya da *Genevieve* için de aynı şey geçerlidir. Bu metinlerdeki Hıristiyan inancına ilişkin boyut büyük ölçüde korunmuş ancak öğretici dini kitaplara ilişkin "asık yüzlü", "ciddi" söylem mizahi bir üslupla yer değiştirmiştir. Örneğin keşişlerin kutsal yağ olan *miron*la ilgili yaptıkları sahtecilik "Taklit Miron (*Kakomiron*) Hakkında" başlığıyla[595] adı geçen kitapta ciddi ve didaktik bir üslupla anlatılırken Misailidis'in benzer keşişlerle ilgili hikâyeleri son derece mizahi bir dille anlattığı görülmektedir. Yine aynı kitapta "Fisk ve zina etmeyesin"[596] bahsinde verilen öğütler yazarın özellikle Favini ve Usta Yorgi karakterlerinin başına gelenlerle mizahi tonu yüksek bir biçimde ele alınmaktadır. Bunu yaparken Misailidis'in dinin kendisini değil özellikle din adamlarını hedef tahtasına koyduğu söylenmelidir. Kimlik bölümünde de ortaya konduğu gibi genel olarak Ortodoks din adamları halkı sahte kutsal eşyalarla kandıranlar, rüşvet yiyenler, hırsızlık yapanlar, adaletsiz karar verenler şeklinde betimlenmişlerdir. Bunlar arasında cahil, küfürbaz papazlar, sahte ve dolandırıcı keşişler, tımarhaneye düşen şehvet düşkünü patrik vekili Ayios Megas sayılabilir. Hatta metinde bir grup Karamanlının, işlerini iyi yapamayan Kutsal Sinod azalarını kilisede herkesin gözü önünde azarladığı vurgulanmaktadır (209). Kimi zamansa Müslüman din adamları da bu eleştiriden payını alır; kendisinden hak talep

[595] *Hazine-i Ara-i Mustakime-i Mesihiye*, 56.

[596] *A.g.e.*, 147.

etmeye giden Kamer Hanım'ı taciz eden mollalar ve müftüler (256-257) ya da başka dinden olanlara zorla Müslümanlığı kabul ettirmeye çalışan din adamları gibi.

Misailidis, eleştiri oklarını ve mizahi üslubunu yalnızca din adamlarına değil, toplumsal hiyerarşide üst sıralarda olan kişilere ve meslek gruplarına da yöneltir. Beyler, paşalar, askerler, eğitmenler, asilzadeler, ağalar, lordlar, düşes ve kontlardan vb. oluşan hiyerarşik toplumsal düzende mevki sahipleri çoğu zaman aslında hiç de hak etmedikleri konum ve unvanlara sahiptirler. Misailidis, anlatısı boyunca Yanyalı Ali Paşa'nın zulümleri, eleştiri kabul etmeyen yöneticiler, tamahkâr Ulah Beyi, hırsız askerler, Favini'ye iftira atan kontun vekilharcı, bilgisiz eğitmenler gibi karakterlere yer verir ve tıpkı karnaval kralının tahtan indirilme töreni gibi[597] söz konusu kişileri okur gözündeki "tahtlarından" indirerek onların iç dünyalarını sergiler. Anlatının başkarakteri Favini de aslında bu eleştirilerden münezzeh değildir, o da birçok kere hile, yalan ve rüşvete başvurarak toplumsal hiyerarşinin merdivenlerinde yükselebilmiştir. Belki de Misailidis, tam da böyle bir dünyayı, aldatma ve aldanmanın oyunun kuralı haline geldiği bir dünyayı anlatma peşindedir. Bu noktada doğrudan eleştiriden muaf olan ya da mizah öğelerinin nerdeyse hiç kullanılmadığı tek kurumun padişahlık makamı olması dikkat çekicidir. Bu durum Misailidis'in daha önce ortaya konan Tanzimat optimizmiyle ilişkilendirilebilirse de Abdülaziz dönemi sansürüyle[598] de bağlantılı olabilir.

Bütün bunları dikkate aldığımızda, Misailidis'in toplumsal hiyerarşiyi Bakhtinyen anlamda tüm yönleriyle ters yüz ettiği, eleştirdiği ve metninde

---

[597] Bakhtin, "Dostoyevski'nin Yapıtlarında Tür ve Olay Örgüsü Kompozisyonunun Karakteristikleri," 244.

[598] Orhan Koloğlu, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi* (İstanbul: Pozitif Yayıncılık, 2006).

karnavalesk[599] bir söylem inşa ettiği söylenebilir mi? Bu soruya da anlatıdaki diğer meselelerde olduğu gibi hem "evet" hem de "hayır" anlamlarını taşıyan "eşikte" bir yanıt verilebilir. Metinde, kutsal olan her şeye karşı yıkıcı bir tavır benimseyen karnavalesk üslup her anlamıyla ortaya konmasa da, halk nezdinde büyük ölçüde "kutsal" olarak addedilen ve saygı uyandıran din adamlarına "karnavalesk bir saygısızlık"[600] gösterildiği söylenebilir. Bu "saygısızlık"ın özellikle mizah kullanılarak, söz konusu karakterler komik durumlara düşürülerek[601] ve onlara ilişkin fıkra, mesel gibi geleneksel anlatılar aktarılarak gündelik halk diliyle ortaya konduğu söylenmelidir. Mizahi bir içerikle açıklama getirilen atasözlerini de yine aynı bağlamda düşünebiliriz. Din adamlarını küçük düşüren söylem tarihsel-toplumsal bağlamla da ilişkilidir. Bu söylem daha önce kimlik bölümünde ortaya konulduğu gibi Aydınlanma ideolojisiyle beslenen ruhban sınıfı karşıtlığıyla ilişkilendirilebileceği gibi Tanzimat sonrası kilisenin azalan önemi ve sivil otoritenin git gide toplumsal ve siyasal meselelerde daha çok pay sahibi olmasıyla da koşutluk

---

[599] Bakhtin'in edebiyat kuramında "karnaval" kavramının özel bir önemi vardır. Bakhtin, karnavalı "tüm farklı şenlikler, eğlenceler, ritüeller ve karnavalesk biçimlerin toplamı" anlamında kullanmaktadır. Bakhtin'e göre karnavalın kendisi edebi bir olgu değildir; ancak edebiyat üzerinde ya da edebi tür üzerinde belirleyici etkisi söz konusudur. Karnavalın bazı özelliklerinin edebiyata aktarılmasıyla edebiyatın karnavallaşması söz konusu olur. Bakhtin, söz konusu özelliklerin bazılarını şu şekilde dile getirir: "Sıradan, yani karnavalesk-olmayan yaşamın yapısını ve düzenini belirleyen yasalar, yasaklar ve kısıtlamalar, karnaval boyunca askıya alınır: askıya alınanların başında da, hiyerarşik yapı ve bu yapıyla bağlantılı olan tüm korkutup sindirme, hürmet, dindarlık ve adabımuaşeret biçimleri gelir-yani, sosyo-hiyerarşik eşitsizlikten veya insanlar arasındaki (yaş da dâhil olmak üzere) herhangi başka bir eşitsizlik biçiminden kaynaklanan her şey. İnsanlar arasındaki tüm mesafeler askıya alınır ve özel bir karnaval kategorisi yürürlüğe girer: insanlar arasında özgür ve içli ve dışlı, teklifsiz, samimi, sıcak bir temas. Bu, karnavala özgü dünya anlayışının çok önemli bir boyutudur. Hayatta geçirgen olmayan hiyerarşik engellerle birbirinden ayrılan insanlar karnaval meydanında özgür ve teklifsiz bir temasa girerler." Bkz. Mikhail Bakhtin, "Dostoyevski'nin Yapıtlarında Tür ve Olay Örgüsü Kompozisyonunun Karakteristikleri,"*Karnavaldan Romana* içinde, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 237-238.

[600] Bakhtin, "karnavalesk saygısızlık"ı şöyle tanımlar: "Karnavalesk küfürler, tüm bir karnavalesk küçük düşürme ve yeryüzüne indirme sistemi, yeryüzü ve bedenin üretken gücüyle bağlantılı karnavalesk müstehcenlikler, kutsal metinlere ve deyişlere ilişkin karnavalesk parodiler vs." Bkz. Bakhtin, a.g.m., 239.

[601] Bu bağlamda Misailidis'in, anlatılarında özellikle eleştirdiği karakterleri gülünç durumlara sokan Ahmet Mithat'la büyük ölçüde benzeştiği söylenebilir.

sergilemektedir.[602] Ayrıca yine daha önce irdelendiği gibi Karamanlı cemaatinin Fener Rum patrikhanesiyle gerilimli ilişkisi *Temaşa-i Dünya*'nın birçok bölümünde de din adamlarına yönelen "küçük düşürücü" söylemle su yüzüne çıkmaktadır. Bir tür karnavalesk saygısızlıkla beslenen mizahın bu denli ön planda olduğu bir anlatının dönem içerisinde Müslüman romancılar tarafından yazılmamış olması da ayrıca önemlidir. *Temaşa-i Dünya*'nın bu açıdan da diğer ilk kurmaca anlatılar arasında özgün bir konumu olduğu söylenebilir.

Mizahın bu denli yoğun olarak kullanılması, Jale Parla'nın vurguladığı gibi, roman türünün ilk örneklerinin komik anlatımla olan ilişkisini akla getirmektedir.[603] Parla, komik anlatıların epistemolojik dönemeçlerde türlerin değişimde önemli rol oynadıklarından söz etmektedir:

> Komik türler, ciddi türlerin tersine, bozguncu alaycılıklarıyla geçiş dönemlerinde hem daha gerçekçi hem daha popüler olabilmişlerdir. Ayrıca komik anlatılar edebiyatın en demokratik anlatı biçimleridir. Komedi her zaman kurulu düzeni korkutmuştur. Romanın da, en popüler ve en demokrat tür olarak, komediyle kopmaz bir bağı vardır.[604]

Temaşa-i Dünya'da yalnızca hiyerarşinin üst basamaklarında yer alan insanlar eleştirilmekle kalmaz, daha önce ortaya konduğu gibi pikaresk anlatıyla da ilişkili olarak metinde alt sınıflar da önemli bir yer bulur. Bilindiği gibi, Favini de anlatı boyunca tımarhane, hapishane, genelev, kahvehane, panayır, gazino, on dokuzuncu yüzyıl İstanbul ticaret hayatının kalbi olarak düşünebileceğimiz Eminönü ve Balıkpazarı semtleri ve Galata limanı gibi çeşitli mekânlarda bulunarak burada toplumun çeşitli katmanlarından insanlarla temasa geçer: Hırsızlar, fahişeler, deliler,

---

[602] Augustinos, *a.g.e.*, 199-236.

[603] Parla, *a.g.e.*, 140. Bu mesele için ayrıca bkz. Ronald Paulson, *Satire and the Novel in Eighteenth-century England* (London: Yale University Press, 1967).

[604] Parla, *a.g.e.*, 59-60.

düzenbazlar, ayyaşlar, tüccarlar ve farklı meslek gruplarından karakterler Favini'nin maceraları boyunca çoğu zaman gömülü metinler aracılığıyla dolaysız bir söylemle kendi hikâyelerinin anlatıcısı olurlar. Aslında bu yönüyle *Temaşa-i Dünya* anlatısı, Bakhtin'in ifadesiyle "hayatta geçirgen olmayan hiyerarşik engellerle birbirinden ayrılan insanlar"ın "karnaval meydanında özgür ve teklifsiz bir temasa gir"meleri gibi[605] bir araya geldiği bir karnaval meydanına benzetilebilir. Bu metaforik meydanda Misailidis, hayatın tüm çeşitliliğini sunarken, aynı zamanda toplumsal olarak çok da makbul sayılmayan insanların hayat hikâyelerine yer vermiş, bir anlamda onlara itibar kazandırmayı amaçlamış, belki de okur nezdinde onlarla empati kurulmasını, başka bir ifadeyle onları anlaşılabilir kılmayı hedeflemiştir. "Tımarhane beyanında" toplumsal çarpıkların insanların nasıl delirme noktasına getirdiğini, "fahişeler faslı"nda bir kadının hangi haksızlıklara uğrayarak geneleve girmek zorunda bırakıldığını, Tersane-i Âmire hapishanesinde ya da hırsızlar faslında sosyal problemlerin insanı her an ummadığı hatta benimsemediği bir hayatla karşı karşıya bırakabileceği ima edilmektedir. Bu hikâyelerle Misailidis bir yandan eğitim ve ahlâk konusunda kendi ideolojik mesajlarını iletirken öte yandan toplum içerisindeki itibar gören ve görmeyenlerin hiyerarşik algısını ters yüz ederek, masumiyetin ve suçun aslında toplumsal olarak inşa edilmiş kavramlar olduğunu da göstermektedir. Anlatıya sinen bu algı biçimi, başka bir ifadeyle söylersek, masumiyet ve suçun, aldanan ve aldatanın, zengin ve fakirin, deli ile akıllının vb. yani, zıtların ya da bir arada düşünülemeyecek olanın bir aradalığı ve her birinin her an "ötekine" dönüşebileceği gerçeği *Temaşa-i Dünya*'nın merkezinde yer alan temel sorunsallardan biridir ve yine karnaval imgesiyle yakından ilgilidir.

[605] Bakhtin, "Dostoyevski'nin Yapıtlarında Tür ve Olay Örgüsü Kompozisyonunun Karakteristikleri," 238.

Ayrıca, "karnaval" dikkatsiz bir okurun kolaylıkla gözünden kaçabilecek bir biçimde *Temaşa-i Dünya* anlatısına bizzat adını veren toplumsal olaydır. "Mihnadızcı ve hizmet ettiğim tacir ve İtalya'nın karnavalı beyanında" (556) adlı bölümde Favini, İtalya'nın Milan şehrine gider ve burada bir karnavala[606] tanık olur. Anlatıcı karnaval izlenimlerini şöyle aktarır:

> Ve muvaseletimde (geldiğimde) karnavallar başlamış olup, yollar geçilmez derecede tebdil-i kıyafet erkek ve dişehlilerden ve ufak çocuklardan dolu idi, kimi Kral, kimi Duka, kimi Prens, kimi Papa, kimi Patrik, kimi Haham, kimi Tacir, kimi gûnâgün maskara olup, taklitlerini yapıyorlar idi. (560) (…) Karnavalların zenginleri ters merkebe ve öküzlere ve en fakirleri süslü atlara binmişler, kimisi hamile hatunların, kimi fahişelerin, kimi çarlatan hekimlerin, kimi tamahkârların, kimi kendisini âlim belleyenlerin, kimi kıskançların, kimi şan ü şöhret ve mesnet ve nişan alma sevdasında gezenlerin, kimi zalim valilerin, kimi rüşvetle iş gören memurinin taklitlerini ediyorlar idi. Hasılı, şu Karnaval bir *Temaşa-i Dünya* ve Cefakâr ve Cefakeşler ayinesi olup, pek çok ibretlerle dünyanın her taklidi onda müşahede olunur idi. (562)

Bu bölüm tam da Bakhtin'in kavramsallaştırdığı biçimde karnavalın toplumsal hiyerarşiyi ters yüz ettiği, her sınıftan ve toplumsal tabakadan "heterojen" insanın bir arada olduğu bir âna işaret etmektedir. *Polipathis*'te bu durum "dünya sahnesi" ya da "dünya tiyatrosu" (*to theatron tou kosmou*) (157) olarak karşılık bulurken, Misailidis karnavalı, anlatısına ismini veren "*Temaşa-i Dünya* ve Cefakâr ve Cefakeşler ayinesi" olarak adlandırmıştır. Dolayısıyla yazarın, dünyayı ve onu bir ayna gibi yansıtmak üzere kaleme aldığı anlatısını tıpkı bir karnavalda olduğu gibi "cefa çekenler" ve "cefa edenler"i yani zıtları bir arada bulunduran bir mekân olarak tahayyül ettiği söylenebilir. Dünyanın "temaşa"sından yani seyrinden, gezintisinden kısaca deneyiminden alınacak nihai sonuç da zıt kavramların bir aradalığı, hatta yukarıda da değinildiği gibi zıt kavramların bir diğerine dönüşebilmesidir. Bakhtin,

[606] Misailidis kimi zaman karnaval yerine bu eğlencenin Osmanlı Rumlarındaki karşılığı olan Apokrea'yı kullanmaktadır. Apokrea'nın tarihçesi için bkz. Akdoğan Özkan, *Kardeş Bayramlar ve Özel Günler* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2010).

bunu bir karnaval özelliği olarak ortaya koyar: " Tüm karnaval imgeleri ikicidir.; kendilerinde değişim ve krizin her iki kutbunu da birleştirirler: doğum ve ölüm, hayır duası ve beddua, övgü ve yergi, gençlik ve yaşlılık, üst ve alt, bir şeyin dış yüzü ve iç yüzü, aptallık ve bilgelik. Tezatlıkları nedeniyle (yüksek/alçak, kalın/ince vs.) veya benzerlikleri nedeniyle (çiftler/ikizler) seçilen imge çiftleri karnavalesk düşünce açısından çok tipiktir."[607]

Temaşa-i Dünya'ya yakından bakıldığında Bakhtin'in sözünü ettiği bu "ikici imgeler"in metinde önemli bir yer tuttuğu görülmektedir: Bakırdan altın, kurşundan gümüş yapan simyacı Tahsin Ağa anlatısı (92), Favini'nin kiliseden bulup getirdiği çocuğun başka bir çocukla yer değiştirmesi ve yıllarca farklı kimliklerde yaşamaları (103), karnavalla ilgili bölümde maske takan ve tebdil kıyafete girenler, sahte keşişler, sahte *lipsana*lar (kutsal emanetler), olmadıkları gibi görünenler, göründükleri gibi olmayanlar, göründüğünün zıttı olanlar vb. roman boyunca tekrar eden unsurlardır. Bunlar arasında en çarpıcı örneklerden biri Tersane-i Amire hapishanesinde bütün mahkûmların "öteki" saydıklarıyla aynı prangayla bağlanmış olmalarıdır: "Yahudi ile Hıristiyanı, sünni islâm ile şii kızılbaşı, katolik ile protestanı" (304). Favini, bunlar arasında özellikle kendi tabiriyle Roma tanrısı Janus gibi hem imam hem de papaz kıyafetinde olan bir kişiye çok şaşırır (338). Ayrıca romanda İtalya karnavalının anlatıldığı bölümde, tıraş olmak üzere çarşıya giden Favini, oradaki dükkânlarda birbiriyle zıt iki levha görür: "Ey ibadullah, saç ve sakallarınıza iyi devam eyleyin" ve "Ey ibadullah saçınızı sakalınızı tıraş edin" (556). Yine aynı bölümde Favini, kökü küçük kendi büyük kabak meyvesi ve ağacı büyük, kendi küçük cevizle ilgili bir mesel anlatır. Metinde tesadüf olamayacak kadar sıklıkla karşımıza çıkan bu "ikici/ikircikli" örnekler, tezin "*Temaşa-i Dünya*'da

[607] Bakhtin, "Dostoyevski'nin Yapıtlarında Tür ve Olay Örgüsü Kompozisyonunun Karakteristikleri," 242-243.

Kimlik" bölümünde ayrıntılarıyla ortaya konmaya çalışıldığı gibi Osmanlı/Rum, Yunan ve Müslüman kimlikleri arasında sıkışmış olan "eşikteki" Karamanlı kimliğinin yazarın kendi kişisel ve toplumsal algılamasındaki yerinin anlatıdaki edebi karşılıkları/metaforları olarak da düşünülebilir. Bu bağlamda yazar, Tanzimat romanlarının iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin vb. üzerine kurulu, "ya o ya öteki" ikili karşıtlıklarını kimlik meselesine de içkin olarak dönüştürüyor olabilir. Misailidis, "ya o ya öteki" değil de yer değiştirme, iç içe geçme, dönüşme, aynı anda var olma, çokkimliklilik vb. pek çok başka ilişki biçimiyle düşünülebilecek "hem o hem öteki"/eşikte olma halini/hallerini, anlatıda tekrar eden unsurlarla vurguluyor denebilir.

Öte yandan, Misailidis'i Bakhtinyen bir karnavalesk tutumdan ayrıştıran farklılıklar da söz konusudur. Bu bağlamda, Misailidis'in karnavalı alımlama biçimi de ikircikli bir bakışı ortaya koymaktadır. Yukarıda alıntılanan bölümde anlatıcı, karnavalı dünyanın neredeyse bütün çeşitliliğini gösteren bir "ayna" gibi olumlarken, "Karnaval" başlığını taşıyan bölümde söz konusu eğlenceyi ahlâk dışı edimlerin faili olarak konumlandırır. İstanbul'un karnaval (apokrea) haftalarını anlatan Favini, bu adetin Atik Yunanlardan Avrupa'ya ve özellikle İtalya'ya sirayet ettiğini ve sonrasında ise Anadolu, İstanbul ve İzmir'e "bulaştığını" belirtmektedir. Favini, bu durumdan bir bulaşıcı hastalık gibi söz eder:

> Keşki bulaşmasaydı, zira bu haftalar zarfında olan sefahat ve haşarılık ve terk-i edep halat (edep dışı haller) hiçbir vakit olamaz. Hükümdarın böyle edebiyat ve ahlâkiyatı ihlal edici (bozucu) sebepleri def ü izale etseler pek hoş olur idi, ancak medeniyetin iktizası (gereği) böyleymiş, derler. Vay gidi medeniyet vay!" (128).

Balo eğlencelerini de bir tür karnaval olarak değerlendirerek bu tür yerlerde her türlü ahlâksızlığın ve edepsizliğin baş gösterebileceğini belirtir (128-129). Bu bakış büyük ölçüde Ahmet Mithat'ın *Karnaval* adlı romanında bu türden eğlencelere

getirdiği eleştiriyle örtüşmektedir.[608] Dolayısıyla Misailidis, ikircikli bir biçimde, bir yandan karnavalın kendisini eserine başlık koyacak kadar önemserken ve yukarıda söz edildiği gibi bazı noktalarda neredeyse Bakhtinyen kavramları hatırlatan bir biçimde metin boyunca çeşitli metaforlarla bunu sergilerken, öte yandan Bakhtin'in "insanlar arasında özgür ve içli ve dışlı, teklifsiz, samimi, sıcak bir temas"[609] olarak nitelendirdiği karnaval atmosferini "terk-i edep" olarak konumlandırır. Bu noktada, Misailidis'in konumunun bu anlamda da bütün metne sinen "eşikte"liği taşıdığı söylenebilir.

Buraya kadar yazılanları göz önünde bulundurduğumuzda *Temaşa-i Dünya* anlatısında türsel olarak şu özellikleri görmek mümkündür. Misailidis'in metni her şeyden evvel, bir on dokuzuncu yüzyıl anlatısı olarak, hem içinde bulunduğu dönemde üretilmiş olan yazılı, matbu ürünlerin hem de öncesindeki sözlü ürünlerin ya da dönemin bir özelliği olarak her iki üretim biçiminin de özelliklerini taşımaktadır. *Temaşa-i Dünya*, yazıldığı dönem içerisinde dolaşımda olan çok çeşitli türdeki anlatıları ve söylem biçimlerini bünyesinde barındırmaktadır. *Polipathis* üzerinden pikaresk roman, otobiyografi, romans, Alexander romansı, Voltaire'in *Candide*'i gibi Fransız moralistlerinin metinlerini temellük etmiştir. On dokuzuncu yüzyılda Osmanlı başkentinde yazan bir Ortodoks olarak ise gerek Hıristiyan ve Müslüman kültürüyle biçimlenmiş sözlü anlatılardan gerekse İstanbul'un çokkültürlü ve çokdilli yayın dünyasının şekillendirdiği ve matbu olarak dolaşımda olan farklı türlerden ve metinlerden beslenmiştir. Misailidis, söz konusu farklı türleri ve metinleri kendi anlatmak istediği hikâyesi bağlamında değiştirmiş, dönüştürmüş, onlara farklı özellikler ve anlatım imkânları kazandırmıştır. Sonuçta elimizde birçok

---

[608] Bkz. Ahmet Mithat, "Önsöz," *Karnaval* içinde, yay. haz. Süleyman Emrah Arlıhan (Ankara: Elips Kitap, 2007).
[609] Mikhail Bakhtin, "Dostoyevski'nin Yapıtlarında Tür ve Olay Örgüsü Kompozisyonunun Karakteristikleri,"*Karnavaldan Romana* içinde, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 238.

türün iç içe geçtiği, bu geçişlilik nedeniyle dönüşüme uğradığı ve Misailidis'in belirlediği ideolojik tercihler sonucunda farklı biçimde vurguladığı türsel açıdan da "eşikte" bir anlatı vardır.

Temaşa-i Dünya'da türsel çeşitliliğin yanı sıra söylemsel çeşitlilik de söz konusudur. Osmanlı başkentinde bulunan neredeyse her sosyal tabakadan, dinden, etnisiteden ve milliyetten karakterler metinde çoğu zaman kendi sesleriyle boy göstererek toplumsal seslerin çeşitliliğine işaret ederler. Ancak bu çeşitliliğin tam olarak Bakhtinyen bir diyalojiyle ortaya konduğu söylenemez. Misailidis, anlatıcısı Favini üzerinden kurduğu güçlü söylemle, çeşitli seslerin kendi sesini ve mesajlarını bastırmasına izin vermez. Bu bağlamda, anlatıya aynı zamanda adını da veren "karnaval" kavramı, *Temaşa-i Dünya*'daki mizahı, toplumsal hiyerarşiyi ters yüz eden ilişki biçimlerini ve edebi düzlemde yoğun olarak karşımıza çıkan ikici metaforları da görünür kılan bir anahtar kavram olarak karşımıza çıksa da, metne rağmen söylemsel düzlemde Misailidis tarafından "edep dışı" olarak konumlanır. .

VII. BÖLÜM

SONUÇ

Bu tezde, Türkçe edebiyat tarihi çalışmalarında adından neredeyse hiç söz edilmeyen, söz edildiğinde ise yeterince "orijinal ya da özgün" bulunmayan ve çoğu zaman taklit, kopya, uyarlama vb. kavramlarla ele alınarak değersizleştirilen on dokuzuncu yüzyılda yazılmış bir kurmaca metin, modern Türkçe edebiyat içerisinde konumlandırılmaya çalışılmıştır. Bu metin, 1820 yılında bugünkü Manisa'nın Kula ilçesinde doğan bir Ortodoks Hıristiyan yazarın, Evangelinos Misailidis'in 1871-1872 yıllarında Yunan harfli Türkçe (Karamanlıca) olarak yayımladığı *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş*'dir. *Temaşa-i Dünya*'nın, İstanbullu bir Rum yazar Grigoris Paleologos tarafından 1839 yılında Atina'da yayımlanmış *Polipathis* adlı romanına pek çok açıdan benzemesi, Misailidis'in metninin sadece bir "taklit metin" olarak ele alınmasına ve edebi değeri ve önemi düşük bir yapıt olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Oysaki, farklı bir kuramsal çerçeveyle ve anlatıbilimsel kavramlarla bakıldığında; Misailidis'in *Polipathis*'i hem anlamsal hem de yazınsal açıdan dönüştürdüğü, ona birçok farklı karakter, hikâye ve bağlam eklediği, dilini ve üslubunu değiştirdiği, sonuçta Türkçe edebiyat tarihi açısından yeni ve önemli bir metin ortaya çıkardığı görülmektedir. Dolayısıyla, bu metin; on dokuzuncu yüzyılda yazılmış diğer romanlara benzeyen ancak pek çok yönüyle onlardan farklılaşan, bununla birlikte ele alınan meseleler, kullanılan dil ve üslup, Müslüman ve gayrimüslim farklı kaynak ve geleneklerden beslenen sözlü ve yazılı kültür ürünlerini harmanlayan geniş bir metinlerarası repertuvarla çağdaşı metinler arasında özgün bir noktada durmaktadır. Tezin temel argümanı şudur: *Temaşa-i*

Dünya, bütün bu özelliklerinin yanı sıra içerdiği "türsel çeşitlilik" ve "söylemsel çokseslilik"le ve sunduğu yeni anlatım imkânlarıyla, Bakhtin'in kavramsallaştırmasıyla söylersek, "türlerin en melezi olan romana" dönüştürmektedir. Tam da bu nedenden ötürü, on dokuzuncu yüzyılın çokkültürlü Osmanlı dünyasını ve edebiyatını anlamamızda önemli bir roman olarak konumlandırılması gerekir.

Çalışmanın temelde üç temel üzerinde yürüdüğü söylenebilir. Öncelikle, bu tezin son yıllarda on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı edebiyatı üzerine yapılan ve temelde Osmanlı edebiyatının farklı "millet"lerin, farklı toplulukların, cemaatlerin farklı din, dil ve alfabelerde çoğu zaman benzer kaygılarla ve benzer projelerle ürettiği bir edebiyat olduğu önermesi üzerine inşa edilmiştir; dolayısıyla tezin bu ayağının "benzerliğe, geçişkenliğe" vurgu yaptığı söylenebilir. Bu amaçla tezin kısmen ilk bölümü, çok-dilli Osmanlı edebiyatını üreten cemaatlerden biri olan Anadolulu Ortodoks Hıristiyanların (Karamanlıların) edebi ve edebiyat dışı ürünlerine ve bu ürünlerin genel özelliklerine ayrılmıştır. Ortaya çıkan tablo, büyük ölçüde Johann Strauss'un makalelerinin de ortaya koyduğu gibi, Karamanlıca kurmaca edebiyatın imparatorluğun farklı alfabelerde ve dillerde üretim gerçekleştiren edebiyatlarıyla koşutluk sergilediği, bununla birlikte bazı özgünlüklere sahip olduğudur. Önceleri Venedik, Viyana, İstanbul, İzmir gibi Osmanlı ve Avrupa'daki belirli merkezlerde dini yayıncılıkla başlayan üretimin sonrasında on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren seküler bir boyut kazandığı ve 1880'lerden sonra ise Karamanlı okurun, büyük ölçüde Osmanlı-Müslüman okurlar gibi süreli yayınların ve gazetelerin etkisiyle çoğu Batıdan çeviri olan kurmaca eserlerle tanıştıkları görülmektedir. Söz konusu çevirilerin, gerek *Anatoli* gazetesiyle gerekse de "abonelik sistemi"yle Anadolu'nun birçok merkezine dağıtılması ve okurlarla

buluşması kurmaca edebiyatın on dokuzuncu yüzyıldaki seyri ve yaygınlaşması açısından oldukça önemlidir. Karamanlı aydınların dilde sadeleşme meselesinde de Müslüman meslektaşlarıyla, özellikle de Yeni Osmanlılar hareketiyle çok benzer görüşleri dile getirdikleri söylenebilir. Bu noktada Karamanlıcada Ermeni harfli Türkçeden farklı olarak telif kurmaca eserlerin azlığı dikkati çekmekte, kurmacaların çoğunluğunun Batılı romanlardan uyarlamalar olduğu ve bu açıdan Yunan harfli Türkçenin Ladino edebiyatıyla benzerliği vurgulanmaktadır. Ancak, bu konudaki araştırmaların eksikliği de tezde söz konusu edilmiştir. Tezin "Ekler" bölümünde yer aldığı gibi, ünlü Karamanlıca *Anatoli* gazetesinde tefrika edilmiş ve daha önce hiçbir araştırmanın nesnesi olmayan kurmaca anlatılar mevcuttur. Aralarında Ahmet Mithat'ın üç metninin de bulunduğu bu anlatılar, -bazılarının "önsöz" ve "sonsöz"lerinin de olduğu düşünülürse- on dokuzuncu yüzyılın henüz "keşfedilmemiş" kaynakları olarak araştırmacıları beklemektedir. Bahse konu anlatıların türsel özellikleri, çeviri olup olmadıkları, çevirilerin kaynak metinle nasıl bir ilişki içinde oldukları vb. sorular bu alanda yapılacak yeni çalışmalarla cevaplarını beklemektedir. Böylece, "telif eser azlığı" ile malul Karamanlıca edebiyat, Türkçe edebiyat tarihi içerisinde bir anlamda meşruiyetini ispat edebilir. Bu tezle; Karamanlıca edebi üretiminin, Osmanlı edebiyatının çoğulluğunu ve kültürlerarasılığını, içerdiği farklı dinamiklerle çoğaltan ve zenginleştiren bir edebiyat olduğu ortaya çıkmaktadır.

Tezin farklı milletlerin benzer bir edebi üretim içerisinde olduklarını vurgulayan diğer bir vechesi ise Karamanlıca edebiyatın en üretken isimlerinden biri olan Evangelinos Misailidis'in; *Kritik* dergisinin "Bir İmparatorluk Edebiyatı Olarak Tanzimat" başlıklı sayısında ele alınan diğer aydınlar gibi çokkimlikli olduğunun vurgulanması ve Türkçe edebiyat tarihi içerisinde konumlandırılmasıdır. Ulusal

edebiyatların din ve etnisite merkezli inşaları sonrasında görmezden gelinmiş, yok sayılmış olan bu çokkimlikli aydınlarından biri olan Evangelinos Misailidis, akla gelebilecek her alanda yaptığı yazarlık, çevirmenlik, yayıncılık, gazetecilik faaliyetleriyle başta Ahmet Mithat olmak üzere çağdaşı birçok entelektüelle benzerlik taşımaktadır. Bununla birlikte, yazarın Anadolulu bir Hıristiyan Ortodoks olması ve entelektüel faaliyetlerini pek çok dindaşı gibi Yunanca olarak değil, Yunan harfli Türkçe olarak gerçekleştirmesi onun üretimini ve bu tezin konusunu oluşturan romanı *Temaşa-i Dünya*'yı tezde gösterilmeye çalışılan bütün unsurlarıyla etkileyen bir "eşiktelik"te konumlandırmaktadır.

Öte yandan, tezin ikinci ayağını; on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı edebiyatının çoğulluğunu gündeme getirirken bu çoğulluğu da yeniden homojenize etmemek ve çoğulluğun içinde barındırdığı farklı edebi, kültürel, toplumsal ve siyasi pratikleri ve tahakküm ilişkilerini açığa çıkarmak oluşturmaktadır. Birinci bölümün Karamanlı kimliğine ilişkin özgüllükleri ele alan bölümü bu doğrultuda yazılmıştır. Tezde "dil ve din arasında sıkışmış" olarak kavramsallaştırılan bu kimliğin; on yedinci yüzyılda büyük ölçüde Grekofon ve Hıristiyan Ortodoks olmak üzerinden "tahayyül edilmeye" başlanan Yunan ulusal kimliği içerisinde, özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türkçe konuşmaları ve ibadetlerini büyük ölçüde Türkçe yapmalarıyla bir "anomali" olarak değerlendirilmeye, "cahil" ve "medeniyet yoksunu" bir topluluk olarak algılanmaya başladıkları belirtilmektedir. *Temaşa-i Dünya'*nın tam da bu "simgesel şiddet"ten ve gerilimden beslenen, tahakkümü açığa çıkaran, sözü edilen ideolojiye pek çok açıdan cevap veren ancak bazı noktalarda da o söylemi yeniden üreten bir metin olduğu ifade edilebilir. Tezin temel meselesi; büyük ölçüde Yunan aydınlanma ideolojisinden ve onunla harmanlanmış ulusal Yunan kimliği tahayyülünden etkilenmiş, bu tahayyüle koşut bir dille, *katharevusa*

Yunancayla yazılmış bir roman olan *Polipathis*'i, Misailidis'in nasıl dönüşüme uğrattığı ve bu gerilimden yeni bir metin ürettiğidir.

Misailidis, *Temaşa-i Dünya*'da, Yunan milliyetçi söyleminin Türkofon oldukları ve Yunanca bilmedikleri için "makbul" saymadığı Türkofon Anadoluluları Eski Yunan medeniyetine ait kılar ve "Eski Yunan mit"ine Anadoluluk üzerinden eklemlenmeye çalışır. Böylelikle sınıfsal olarak küçümsenen/aşağılanan ve "Yunan ulusal kimliği"ne aidiyetleri sorunsallaştırılan Anadolulular a, bir anlamda eski Yunan miti üzerinden itibar kazandırmaya çalışır ve Batı medeniyetinin beşiğini "Anadolu" olarak konumlandırır. Ancak bunu yaparken kendisi de ironik bir biçimde Türkofon Anadoluları cahil olmakla suçlar ve bir ölçüde onları aşağılayan "oryantalist" söylemi yeniden üretmiş olur. Bu çerçevede, tezde "Karamanlılar" kavramı da sorunsallaştırılmış; metinde bu kavrama atfedilen olumlu ve olumsuz özelliklerin aynı anda ikircikli bir biçimde kullanıldığı sonucuna varılmıştır. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Misailidis'in söyleminin; tam anlamıyla "milliyetçi" olarak nitelendiremeyeceğimiz ancak temel amacı "ulusal bilinci uyandırmak" olan ve Miroslav Hroch'un "vatanseverlik ajitasyonu" olarak kavramsallaştırdığı söyleme benzediği öne sürülebilir.

Misailidis'in, Yunan aydınlanmacı söylemine eklemlendiği diğer bir nokta ise din adamlarına ve ruhban sınıfına karşıt tutumudur. Romanda din adamları genellikle cehalet içinde ve para düşkünü olarak resmedilmişlerdir. Aydınlanma söyleminin dışında Karamanlı cemaatinin kimi zaman Patrikhane'yle kurduğu gergin ilişki Misailidis'in eleştirel söyleminde pay sahibidir. Öte yandan Misailidis için din, kimliğini belirleyen çok önemli bir etkendir çünkü Türkofon olmaları nedeniyle Yunan ulusçuluğu açısından bir "anomali" olarak algılanan Karamanlıları, Rum cemaatine bağlayan en önemli husus dindir. Bununla birlikte, Karamanlıca dini kitap

üretiminde de önemli bir söz sahibi olan Misailidis için din, "aydınlanmacı bir sosla" bulanmıştır. Roman boyunca kilise yerine okul yaptırılması tavsiye edilir; din bilimi dışlayan bir alan değildir, bilakis roman boyunca din, bilimi meşrulaştırmak için kullanılır. Bu anlamda yazarla Yeni Osmanlıların "din algılaması" arasında dikkat çekici bir paralellik söz konusudur. Öte yandan, "mümin" bir Hıristiyan olarak yazarken bile kullandığı jargon İslam kültüründen oldukça etkilenmiş bir dili yansıtmaktadır. Bu açıdan romanda geçen "iki kelise arasında bînamaz" olmak deyimi, anlatıdaki birçok unsura sirayet etmiş; tezde Anne Norton'a atfen kullanılan "eşiktelik" kavramını anlatması açısından da tipik bir ifade biçimidir. Norton'ın, "eşikteki" kimliklerin; "çiftdeğerlilik," "belirsizlik," "çelişki," gibi kavramlarla tanımlandığına işaret etmesi, *Temaşa-i Dünya* boyunca tesadüf olamayacak kadar çok karşımıza çıkan "ikici/ikircikli" metaforların, Osmanlı/Rum, Müslüman ve Yunan kimlikleri arasında sıkışmış olan "eşikteki" Misailidis'in kendi kişisel ve toplumsal algılamasındaki yerinin anlatıdaki edebi karşılıkları/metaforları olarak da düşünülebilir.

Misailidis, anlamsal dönüştürmeyi zaman, mekân ve kapanış gibi anlatı unsurlarını kullanarak da devam ettirmiştir. Bu noktada yazarın ilginç bir anlatısal strateji kullanarak, *Polipathis*'teki tutarlı zaman akışını bilinçli bir biçimde bozduğunu ve anlatının "kötü adamları" olarak yeniçerilerin varlığını metin boyunca anakronik bir biçimde devam ettirdiğini, böylece romanda Tanzimat kazanımlarını daha güçlü vurguladığını düşünüyorum. Zamanın farklı kullanımı, *Temaşa-i Dünya*'yı mekânsal anlamda da dönüştürmüş; Favini'nin İstanbul'da bulunduğu zamanın genişletilmesi, diğer karakterler üzerinden de Anadolu coğrafyasının eklenmesi, *Polipathis*'te bulunmayan Anadolu kültürüne ilişkin deneyimlere ve Karamanlı yaşantısına metinde alan açmıştır. Son olarak her iki anlatının farklı

kapanışları, her iki yazarın ideolojik tercihlerinin de ne derece farklılaştığını göstermektedir. *Temaşa-i Dünya*'nın sonunda Favini'nin *Polipathis*'ten farklı olarak İstanbul'da kalmayı seçmesi ve oğluna son Bizans Kralı Konstantin'in değil de, dedesi Vasil'in adını koyması hem Hıristiyan geleneğe bir atıf hem de geleneksel kimliğe bir vurgu olarak düşünülebilir. Romanın sonlarında, Tanzimat reformlarıyla gerçekleşen kazanımlara yapılan vurgu, *Megali İdea*'ya ve Yunan Krallığına karşı kullanılan mesafeli söylem ve Rum ifadesinin "Grek" ve "Yunan"dan farklı olarak Osmanlı millet sistemine koşut olarak kullanılması, Evangelinos Misailidis'in kimliğinde Anadolu kökenli Hıristiyan bir Osmanlılığın daha baskın olduğunu göstermektedir. *Polipathis* ise romanın sonunda Atina'da yakın bir adada yaşamayı seçen ve oğluna Konstantinos ismini koyan Favini'nin "Yaşasın Millet! Yaşasın Kral" nidalarıyla sonlanır. Bu son cümleler artık Favini'nin yeni kurulmuş olan Yunan Krallığı'nın bir yurttaşı olduğunu göstermektedir.

Aslında Misailidis'in, yalnızca ideolojik bir tercih olarak kapanıştaki bazı ayrıntıları değiştirmediğini, anlatının genelini düşündüğümüzde hikâye anlatmanın kendisine dair Paleologos'tan bambaşka bir pratiğe sahip olduğunu düşünüyorum. *Temaşa-i Dünya*'nın kapanışı, anlatı boyunca ortaya atılan pek çok soruyu çözen, olayların nedensellik ilişkisi içerisinde birbirini izleyerek nihai sona ulaştığı bir kapanış değildir. Bilakis, Favini'nin Roksandra'yla evlenmesi, anlatının belirli bir noktasında orta çıkan ve metni oluşturan pek çok alt-hikâyeden yalnızca birisinin çözümlenmesidir. Bu durum, Misailidis'in sona doğru evrilmeyen, sona koşullanmamış bir anlatı peşinde olduğu izlenimi uyanmaktadır. *Temaşa-i Dünya*'da olaylar, belirli bir sonu nedensel olarak tamamlamak üzere ilerlemezler, bilakis anlatıcının olay örgüsünden sapmalar şeklinde eklediği anlatılar, kendi başlarına var olarak metinde anlam kazanırlar ve metnin ara-sonlarını, kapanışlarını oluştururlar.

Bu mikro anlatıları yazar, kendi ideolojisi doğrultusunda metnine eklemiştir, her biri onun okurlara iletmek istediği mesajı tamamlamasına hizmet eder, aynı zamanda bu anlatılar yazarın "anlatma şehveti"yle birbirini doğuran ve besleyen anlatılardır. Dolayısıyla, metinde birbirinden kopukmuş izlenimini doğuran parçaların ve olayların nihai olarak yazarın amacına karşılık geldiği söylenebilir. Bu, romanın *Polipathis*'le çoğu zaman bire bir örtüşen olay örgüsünü önemsizleştirmez ancak onun merkeziliğini olumsuzlar. Başka bir deyişle, Misailidis anlatısını *Polipathis*'in olay örgüsü üzerine kurmuş ancak bu örgüye, onu Müslüman ve gayrimüslim farklı kaynak ve geleneklerden beslenen sözlü ve yazılı kültür ürünlerinden unsurlarla diyalektik bir ilişki içine sokarak yepyeni bir işlev kazandırmıştır. Misailidis'in kullandığı, "sapma"larla ilerleyen bu hikâye etme biçimini bu türden bir okumaya tâbi tutmak, Ahmet Mithat gibi kimi zaman aynı anlatım yöntemini kullanmış olan diğer on dokuzuncu yüzyıl yazarları için de yeni okuma ve anlamlandırma olanakları sağlayabilir. Çoğunlukla Tanzimat yazarlığına bir eleştiri olarak getirilen, olaylar arasında nedensellik eksikliğinin aslında sona odaklanmayan, teleolojik olmayan ve bu nedenle de sapmalarla ilerleyen hikâye anlatma yordamıyla ilişkili olduğu söylenebilir.

Tezin dördüncü bölümünde ele alınan geleneksel anlatılar, sözü edilen sapmaların içeriğini oluşturarak metin içerisinde farklı işlevlerde kullanılmışlardır. *Polipathis*'i yazınsal anlamda dönüştürdüğünü düşündüğüm bu anlatıların en dikkate değer özelliği, on dokuzuncu yüzyılda edebi kurmacalar içerisinde fazla örneğine rastlamadığımız bir biçimde Müslüman ve gayrimüslim sözlü ve yazılı geleneksel folklor ürünlerinin akla gelebilecek hemen her türünde olmalarıdır. Karamanlı okurların hem Türkçe bilmelerinden hem de Hıristiyan Ortodoks olmalarından dolayı her iki kültürün ürünlerine de aşina olmaları yazarın metnini kurarken bu anlatılardan

yararlanmasına neden olmuştur. Öncelikle aktif bir özne olarak geleneksel anlatıları toplumsal ve tarihsel bir bağlama oturtarak, onları metniyle anlatmak istediklerine uygun bir biçimde ideolojik olarak manipüle etmiştir. Ayrıca farklı kaynaklardan beslenen anlatılar arasında hiyerarşik bir yapı kurmayarak onların bir bütünlük içerisinde belirli bir hakikate işaret etmelerini sağlamıştır. Bununla birlikte, bu anlatılar, ben-anlatıcının sınırlı dünyasının aşılmasına ve farklı deneyimlerin aktarılmasına da zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, Misailidis'in özellikle Karamanlı cemaatinin on dokuzuncu yüzyıla ait yaşantısını hikâyeleştirilerek metne dâhil edilmesi önemlidir. Özellikle gömülü anlatıların, Osmanlı gayrimüslimlerinin adaletsiz yaşam algılarını ortaya koymak üzere bir kamuflaj olarak kullanılması iç içe hikâyeleme tekniğinin ilginç bir kullanımı olarak değerlendirilebilir. Sonuçta, Misailidis, Karamanlı okurun pek çok açıdan aşina olduğu anlatılarla, Favini'nin "biricik", "orijinal" anlatısının farklı dinamiklerini ve özelliklerini bambaşka bir metin üretmek üzere kullanmış; böylece yeni türde bir anlatıyı geleneksel anlatılarla bir arada var kılmıştır.

Bu bölümün yeni çalışmaları tetikleyebilecek bir başka bulgusu ise *Temaşa-i Dünya*'nın on dokuzuncu yüzyılda hem sözlü hem de matbu olarak dolaşımda olan *Gerosthatis, Genovefa Hikâyesi, Hazine-i Ara-i Müstakime-i Mesihiye* gibi yarı-dini, yarı-kurmaca anlatılarla olan güçlü bağıdır. *Temaşa-i Dünya*'yı hem üslup hem de içerik açısından etkileyen bu metinler aslında on dokuzuncu yüzyılda edebi kurmaca kavramının ne denli türsel çeşitlilik içerdiğini göstermekte, o dönem için kurmacayı yalnızca Batı'dan yapılan çeviri romanlarla sınırlandırmanın yeterli olmayacağını göstermektedir. Dolayısıyla, bugün eski eser kataloglarında dini ya da kurmaca-dışı olarak kategorize edilen ya da başlıkları bu imâları taşıyan metinleri yeni okumalara açmanın gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Temaşa-i Dünya'yı dil ve üslup anlamında ilk Türkçe romanlara yaklaştıran ve *Polipathis*'i bambaşka bir üsluba sokan özellik ise anlatının dilidir. On sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ulusal bir dil olarak kavramsallaştırılan ve bir tür Eski Yunancayı ifade eden, konuşulan dilden epeyce farklı bir dil olan *katharevusa* ile yazılmış *Polipathis*'e karşı, Yunancanın on dokuzuncu yüzyıl için "ötekisi" sayılabilecek Türkçe ile, hem de oldukça sade ve anlaşılır bir gazete dili üslubuyla yazılmış olan *Temaşa-i Dünya* dilsel açıdan iki uç noktada durmaktadır. Karamanlıca gazetelerde sık rastlanan dilin, Arapça ve Farsça kelimelerden arındırılmaya çalışılması, "sadeliğe" ve "anlaşılır olma"ya yapılan vurgu on dokuzuncu yüzyılın özellikle ikinci yarısından sonra Osmanlı-Müslümanlarının dilde sadeleşme tartışmalarını hatırlatmaktadır. *Anatoli* gazetesinde söz konusu tartışmalara yapılan göndermeler, Türkofon Hıristiyan aydınların Müslüman meslektaşlarıyla kurdukları iletişimi de açık etmektedir. Misailidis'in kullandığı bu dilde, Karamanlı okurların sosyo-kültürel yapısının yanı sıra, Karamanlıca yayın dünyasının okurların finansal desteğine olan ihtiyacının da belirleyici olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, Osmanlı matbuat tarihi açısından ilginç bir ayrıntı olan Karamanlıca yayınların arkasındaki abone listeleri, söz konusu kitapların coğrafi dağılımını göstermesi açısından önemlidir.

Temaşa-i Dünya'ya türsel açıdan bakıldığında da *Polipathis*'te bulunmayan birçok özelliğe sahip olduğu görülmektedir. *Polipathis* kronolojik bir olay örgüsüyle ilerleyen, anlatısal sapmaların yer almadığı, anlatının sonunda olayların çözümlendiği ve Favini'nin pek çok açıdan dönüşüme uğradığı, başka türlerin de izlerini taşıyan ama en çok pikaresk anlatılara benzeyen bir roman olarak değerlendirilebilir. *Temaşa-i Dünya* ise hem *Polipathis*'ten tevarüs eden pikaresk ve otobiyografik roman, romans, Alexander (Büyük İskender) romansı, Voltaire'in

Candide'i gibi Fransız moralistlerinin metinlerini temellük etmiş hem de on dokuzuncu yüzyılda temel entelektüel üretimini Osmanlı başkentinde yapmış olan Ortodoks Hıristiyan bir yazar olarak İstanbul'un hem çokkültürlü ve çokdilli matbuat dünyasından hem de Müslüman ve Hıristiyan kaynakların sözlü ve yazılı geleneksel, yarı-dini ve yarı-kurmaca anlatılarından beslenmiştir.

Misailidis, söz konusu farklı türleri ve metinleri kendi seçtiği Favini'nin hikâyesinin içine yerleştirmiş, ona yeni hikâyeler eklemiş, aynı zamanda kendi anlatmak istediği hikâyesi bağlamında değiştirmiş, dönüştürmüş, onlara farklı özellikler ve anlatım imkânları kazandırmıştır. Sonuçta elimizde birçok türün iç içe geçtiği, bu geçişlilik nedeniyle dönüşüme uğradığı ve Misailidis'in belirlediği ideolojik tercihler sonucunda farklı biçimde vurguladığı, hem geleneksel hikâyelere benzeyen, hem de Favini'nin "biricik" hikâyesini anlatan türsel açıdan da "eşikte" bir anlatı vardır.

Temaşa-i Dünya'da türsel çeşitliliğin yanı sıra söylemsel çokseslilik de söz konusudur. Favini'nin Osmanlı başkentinde, Anadolu'da ve hatta Avrupa'nın birçok kentinde karşılaştığı, neredeyse her sosyal tabakadan, dinden, etnisiteden ve milliyetten karakterler metinde çoğu zaman kendi sesleriyle boy göstererek toplumsal seslerin çeşitliliğine işaret ederler. Ancak bu çeşitliliğin tam olarak Bakhtinyen bir diyalojiyle ortaya konduğu söylenemez. Misailidis, anlatıcısı Favini üzerinden kurduğu güçlü söylemle, çeşitli seslerin kendi sesini ve mesajlarını bastırmasına izin vermez. Bu bağlamda, anlatıya aynı zamanda adını da veren "karnaval" kavramı, *Temaşa-i Dünya*'daki mizahı, toplumsal hiyerarşiyi ters yüz eden ilişki biçimlerini ve edebi düzlemde yoğun olarak karşımıza çıkan ikici metaforları da görünür kılan bir anahtar kavram olarak karşımıza çıksa da, metne rağmen söylemsel düzlemde Misailidis tarafından "edep dışı" olarak konumlanır.

Yine de bu durum, Temaşa-i Dünya'nın Bakhtin'in ifadesini kullanarak söylersek "biçem bakımından çok biçimli, söz ve ses bakımından da çeşitlilik sergileyen" bir anlatı olmasını engellemez. Bütün bu özellikleriyle, metin, aynı dönemde yazılmış diğer çağdaşı metinler arasında özgün bir yere oturur.

Bütün bu özellikleri içeren bir anlatı sadece "taklit" ya da "adaptasyon" olarak değerlendirebilir mi? Tezin üçüncü ayağını oluşturan ve Karamanlıca edebi üretimi "yeterince orijinal ya da özgün" bulmayarak söz konusu metinleri bir anlamda "iki kez ötekileştiren" anlayış bu sorudan hareketle eleştiriye muhtaç gözüküyor. Bu soru şu şekilde de cevaplandırılabilir: Giriş bölümünde alıntıladığım sanat tarihçisi Michael Baxandall'ın belirttiği ve benim tez boyunca Gérard Genette'in kavramlarıyla göstermeye çalıştığım gibi, bu tez aslında X'den sonra gelen bir Y metninin, o metni bazı noktalarda bire bir kopyalasa bile ne denli yaratıcı ve üretken olabileceğine ilişkindir. Sonuçta, Misailidis *Polipathis*'i tezde söz konusu edilen stratejileri kullanarak biçimsel, dilsel ve ideolojik olarak dönüştürmüş, onu bambaşka bir zamanda, bambaşka bir toplumsal bağlamla farklı bir okur kitlesine sunmuştur. Bu bağlamda, bu tez; edebiyat tarihi açısından da ilginç bir örneği ortaya koymakta, İspanya'da özgül koşullar altında doğmuş bir tür olan pikareskin; Fransız (Lesage), Osmanlı-Rum (Paleologos) ve Karamanlı bir yazar (Misailidis) tarafından nasıl yeniden ve yeniden yazıldığını ve her defasında farklı kültürler ve toplumlarda dönüşümüne uğradığını göstermektedir.

Bu durumda, *Temaşa-i Dünya*'yı, "taklit", "adaptasyon" ya da başka bir biçimde adlandırmadan, Genette'in çizdiği çerçeveyle bir palimpsest anlatı olarak ele almanın, söz konusu metnin özelliklerini daha görünür kılacağını düşünüyorum. Bu noktada palimsesti bir metafor olarak da düşünüp, tez boyunca ortaya konan *Temaşa-i Dünya*'nın "eşiktelik"ine de gönderme yapabiliriz: Hem *Temaşa-i Dünya*, hem

Polipathis, hem Yunan harfli, hem Türkçe, hem çeviri, hem telif; hem Ortodoks Hıristiyan hem Müslüman, hem Yunan hem Osmanlı vb. aynı anda farklı türlerin, anlatıların ve kimliklerin iç içe geçtiği ve görünür olduğu bir metin olarak… Tam da bu melezliği ve türlerin çeşitliliği bağlamında, *Temaşa-i Dünya* Türkçede yazılan ilk romanlardan biri olarak değerlendirilmelidir.

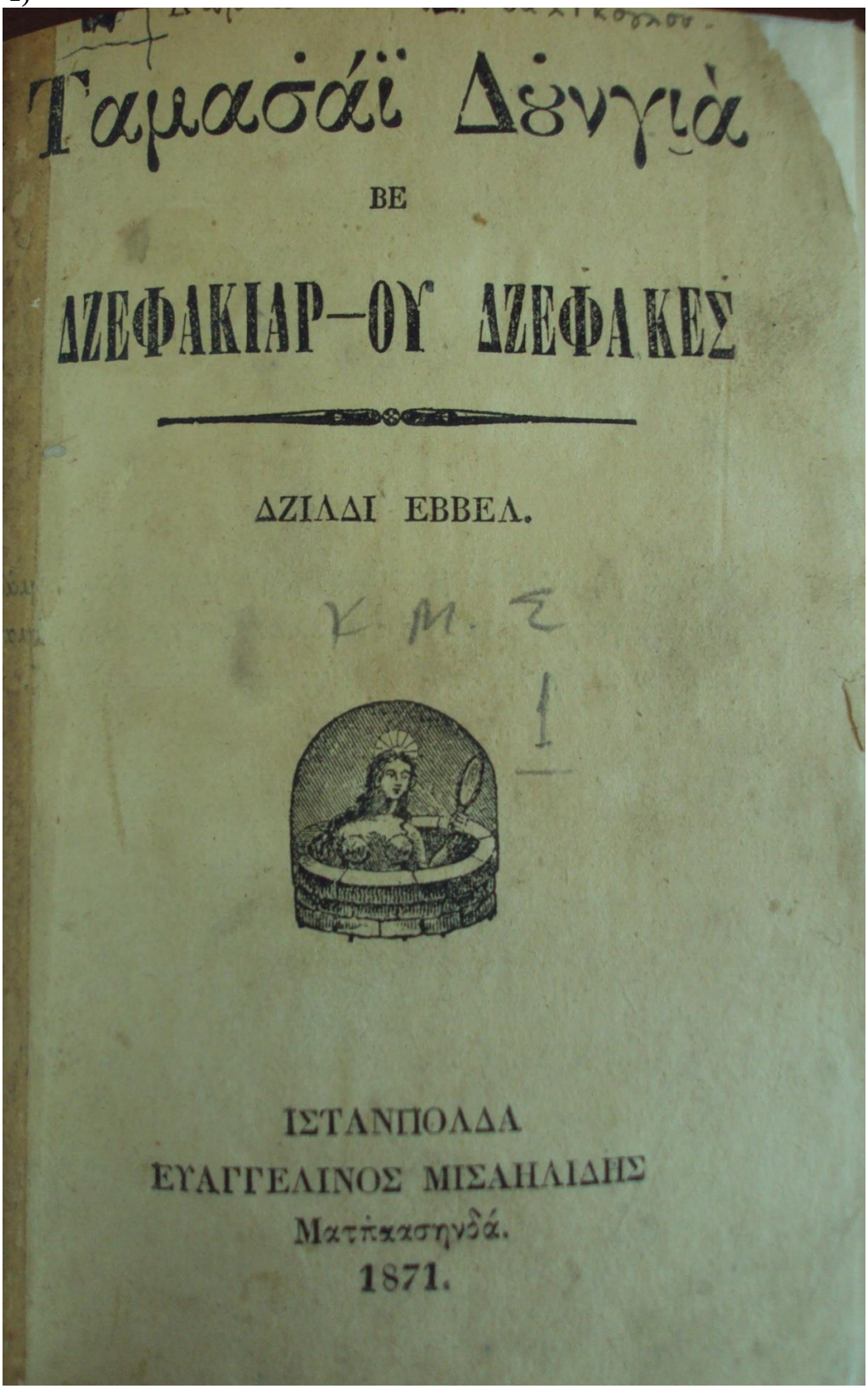
EKLER

EK A

EVANGELİNOS MİSAİLİDİS

EK B

TEMAŞA-İ DÜNYA VE CEFAKÂR U CEFAKEŞ'İN KAPAĞI (*Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş*, Cild-i Evvel, İstanbolda, Evangelinos Misailidis Matbaasında, 1871)



Ταμασάϊ Δȣνγιὰ

ΒΕ

ΔΖΕΦΑΚΙΑΡ—ΟΥ ΔΖΕΦΑΚΕΣ

ΔΖΙΛΔΙ ΕΒΒΕΛ.

ΙΣΤΑΝΠΟΛΔΑ

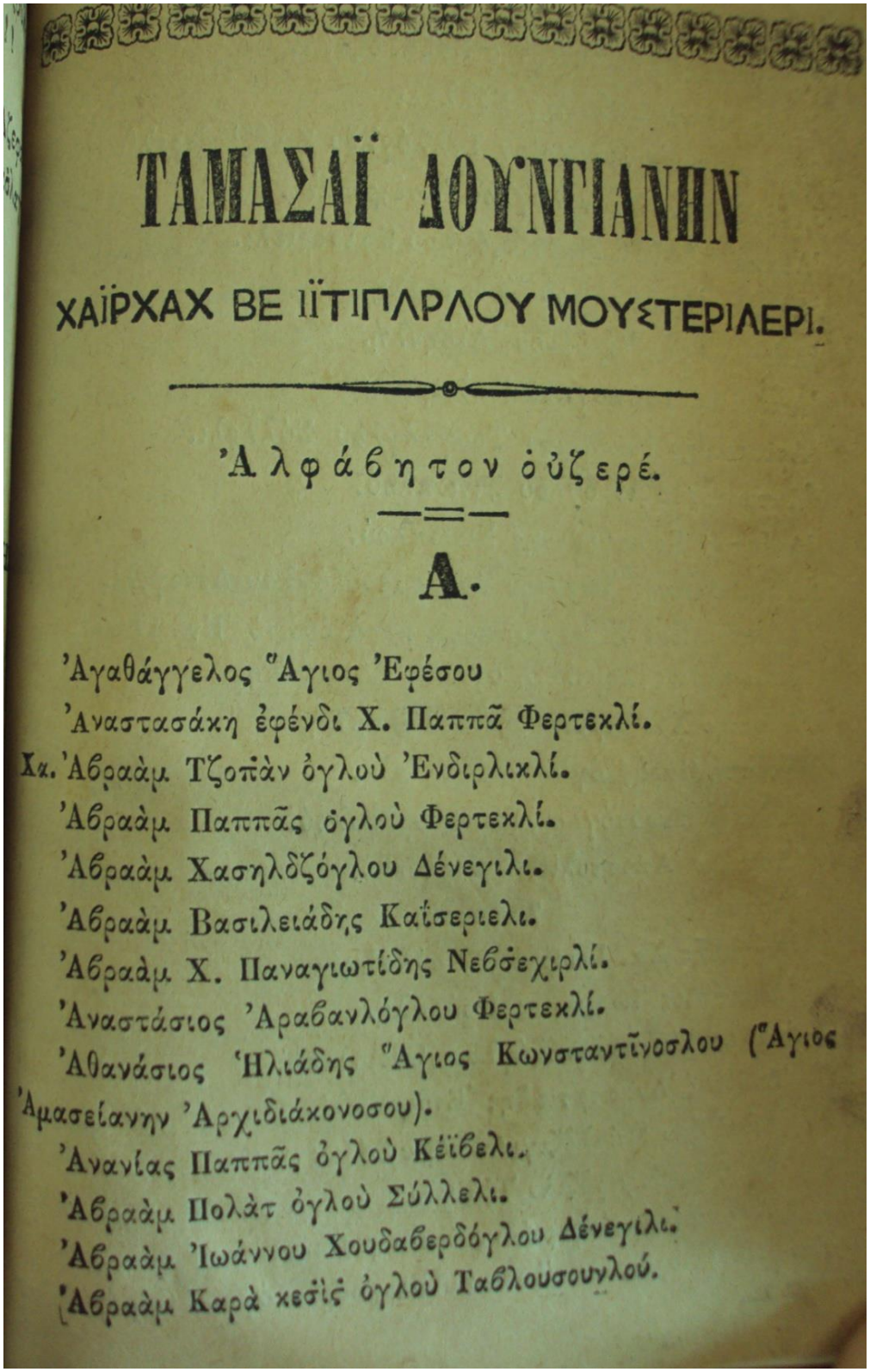
ΕΥΑΓΓΕΛΙΝΟΣ ΜΙΣΑΗΛΙΔΗΣ

Ματπαασηνδά.

1871.

EK C

"*TEMAŞA-İ DÜNYA*'NIN HAYIRHAH VE İTİBARLU MÜŞTERİLERİ"



ΤΑΜΑΣΑΪ ΔΟΥΝΓΙΑΝΙΝ

ΧΑΪΡΧΑΧ ΒΕ ΙΪΤΙΠΛΡΛΟΥ ΜΟΥΣΤΕΡΙΛΕΡΙ.

Ἀλφάβητον ὀὺζερέ.

Α.

Ἀγαθάγγελος Ἅγιος Ἐφέσου

Ἀναστασάκη ἐφένδι Χ. Παππᾶ Φερτεκλί.

Χα. Ἀβραὰμ Τζοπὰν ὀγλοὺ Ἐνδιρλικλί.

Ἀβραὰμ Παππᾶς ὀγλοὺ Φερτεκλί.

Ἀβραὰμ Χασηλδζόγλου Δένεγιλι.

Ἀβραὰμ Βασιλειάδης Καΐσεριελι.

Ἀβραὰμ Χ. Παναγιωτίδης Νεβσεχιρλί.

Ἀναστάσιος Ἀραβανλόγλου Φερτεκλί.

Ἀθανάσιος Ἠλιάδης Ἅγιος Κωνσταντῖνοσλου (Ἅγιος Ἀμασείανην Ἀρχιδιάκονοσου).

Ἀνανίας Παππᾶς ὀγλοὺ Κεϊβελι.

Ἀβραὰμ Πολὰτ ὀγλοὺ Σύλλελι.

Ἀβραὰμ Ἰωάννου Χουδαβερδόγλου Δένεγιλι.

Ἀβραὰμ Καρὰ κεσὶς ὀγλοὺ Ταβλουσουγλού.

EK Ç

TEMAŞA-İ DÜNYA VE CEFAKÂR U CEFAKEŞ

"İÇİNDEKİLER" BÖLÜMÜ

BİRİNCİ CİLT (1871 Ekim, Niğde'nin Eski Eşrafından Klimis Stefanidis'e ithafen)

MUKADDEME…….....20-23

BİRİNCİ BAB
Atalarım ile Tevellüdüm Beyanında….……..25
İKİNCİ BAB
Kemal-i Sebavatım Beyanında..……..32
ÜÇÜNCÜ BAB
Hocalarım ve Ettiğim Tecavüzat Beyanındadır…….....35
DÖRDÜNCÜ BAB
Delikanlılığım beyanında……. ..47
Mektupların meali beyanında……..51
BEŞİNCİ BAB
Avukatlığım beyanında…….. 69
Tımarhane beyanında*…...……73
ALTINCI BAB
Karnaval……128
YEDİNCİ BAB
Fahişelerin Faslı……. ..137
Birinci kısın vasfı…….....144
İkinci kızın hikâyesi……..146
Üçüncü kızın fıkrası……..147
Dördüncü kızın hikâyesi……....147
Beşinci kızın fıkrası……..148
Altıncı kızın hikâyesi……....148
Yedinci kızın hikâyesi……...153
Sekizinci kızın hikâyesi…….....155
Dokuzuncu kızın hikâyesi…….....159
İşte bunlardan birinin hikâyesi……..162

İKİNCİ CİLD (Mart 1872, Andreas Konstantinidis'e ithafen)

BİRİNCİ BAB
Hak Yerde Kalmaz……. ..199
İKİNCİ BAB
Biz başka hesap ettik meğer iş başka imiş……224
Hikâyat……..227

---

* Bu bölüm başlığı romanı yayına hazırlayan editörler tarafından eklenmiştir.

Kiriakula……. ..228
Sultana'nın hikâyesidir …….....234
Usta Yorgi'nin hikâyesi……. ..241
ÜÇÜNCÜ BAB
Alışkanlık huy olur ve huy ikinci tabiattır.
Ve her beldenin âdeti kanon sayılır…….……..243
DÖRDÜNCÜ BAB (254
Haksızın hasmı Allah'tır, elbette sebep halk eder.
Kamer Hanım'ın Hikâyesidir …….....257
Anadolu'dan çıkan âlimler beyanında……...264
Anadolu'nun âlimlerinin esamesidir…….....265
İzmirli Kamer Hanım'ın fıkrasının bakiyesidir…….. ..276
BEŞİNCİ BAB (303-378)
Uygunsuz terbiyenin semeresi sefalettir.
Birinci (Mahpus) Yerebatan mahallesindeki meşhur batakçı Zöhre hanımın hikâyesi beyanında……..……305
Zöhre Hanımın Favini İle Mükâlemesi…….....316
İkinci Mahpus……334
Üçüncü Mahpus……336
Dördüncü Mahpusun Hikâyesi…….....338

ÜÇÜNCÜ CİLD (Temmuz 1872, Kir Hacı Savvas Codan Papa'ya ithafen)

BEŞİNCİ BABIN BAKİYESİ
Beşinci Mahpus…… 383
Yirmi ikinci mahpus……... …..391
ALTINCI BAB
İki canbaz bir ipte oynayamaz…….. 396
Katoliklerin Sürgün Olduğu……...……...400
Ermeni Katoliklerin Der-i Saadet'ten Nefiliği ……405
Ermeniler……...405
Ermeni Kilisesinin Rum Kilisesinden ayrılmasının iptidaki sebebi……... 407
YEDİNCİ BAB
Arayan Belasını da Mevlasını da Bulur……... 454
SEKİZİNCİ BAB
Ulaha Azimet ve Muvaseletim…….....460
Eflâk ve Buğdanlıların Ahlâkı ve Beylerinin Ahvali Beyanındadır….....460
Tekkeyi Bekleyen Çorbayı içer…….....460
Kesb-i servet ve şan ü şöhret edip, rütbeye terfi olduğum Beyanında……. ……463
Beyin ahlâk ve tabiatı ve dostum ile düşmanım beyanında….....467
Halisane aşk-u muhabbet ile namizetlendiğim beyanında……... 470
Memuriyetten tard ile nef'i olduğum beyanında…….. 474
Gemimizin parçalanıp Rusyalılardan esir olduğumuz……..... 477
Hizmet ettiğim iki efendilerim ve Rossialılar'ın ahlâk ve tefecilikleri ve nekeslikleri beyanındadır……. 479
Silk-i askeriye gönüllü yazıldığım ve Rossia asker neferlerinin ahlâkı ve namzetlim Roksandra ile bir saat mikdarı mülakat eylediğim beyanındadır …….483

Ordudan firar edüp tutularak tedib olunduğum ve hastahaneye girdiğim ve muharebe eylediğim beyanındadır ……487
İstanbul'a avdetim ve dehşetli bir vakıa beyanında……... …..495
Diğer bir hanımla kesb-i ülfet eylediğim beyanında…… 497
Hizmet eylediğim paşa ve haremim ve Osmanlı adetleri……..... 503
Hâkim nasbolduğum ve harabiyetim ve defa vaptis olduğum ve min gayr-i memul mülakatım beyanında……. 508
Meşhur roma şehri ve papa ve kardinaller ve ahvalleri beyanındadır …….512
DOKUZUNCU BAB
Pnevmatikosluğum ve laikosların ve ruhbanların uygunsuz halleri beyanında……. ……518
ONUNCU BAB
Lokantacı ve hırsızlar eline düştüğüm beyanında…….....529

CİLD-İ RABİ (1872, Eylül, Nevşehir hanedan-ı kadiminden Der-i Saadette mukim rağbetli Savvas İoanof'a ithafen)

BİRİNCİ BAB
Beş hırsızların hikâyeleri beyanında
Evvela böcekbaşının…….....539
İkinci hırsızın hikâyesi……... ……..543
Üçüncü hırsızın hikâyesi……...544
Dördüncü hırsızın hikâyesi……... 547
Beşinci hırsızın hikâyesi……548
İKİNCİ BAB
İstintal ve mahpus olduğum……..……... 550
Hizmet ettiğim konte ve vekil-i harcı beyanında……..554
Mihnadızcı ve hizmet ettiğim tacir ve İtalya'nın karnavalı beyanında…....556
Hizmet eylediğim lord ve ingilizlerin ahlâkı beyanında……...563
Milordun hemşiresi mileydi ve dişehli tayfesinin ahlâk ve tabiatı beyanında……..567
İngiltera'ya muvaseletim ve ingilizlerin ahlâkı beyanında……...577
İKİNCİ BAB
Bir dul ingiliz hatun ile kesb-i münasebet eylediğim ve lord çelebimin vefatı beyanında……..587
ÜÇÜNCÜ BAB
Stavrofori……..592
DÖRDÜNCÜ BAB
Fransa payitahtı Paris'e muvaseletim ve onda gazeteciliğim-ve Fransızların ahlâkı beyanındadır……...598
BEŞİNCİ BAB
Teatroculuk ettiğim ve bir takım hükema ile görüştüğüm ve bazı sair ahval beyanında……..602
ALTINCI BAB
Korsanlar eline geçtiğim ve mingayr-i memul mülakatım beyanında……..613
YEDİNCİ BAB
Hekimliğim ve yeni ayrılığım beyanında……..... 619

SEKİZİNCİ BAB
Atina'ya azimetim, Yunanistan vukuatı, atik dostum Stefanos ile mülâkatım ve zâdegânlık iddiası ve ölüp de dirildiğim babında……..... 622

DOKUZUNCU BAB
Gelinlik kızlar-ölünün dirildiği ve nihayet nikâhlandığım beyanında..... 631

EK D

TEMAŞA-İ DÜNYA'DA BAZI DEYİM VE ATASÖZLERİ*

Eti senin, kemiği benim (36)

Beni sokmayan ilan çok yaşasın (40)

Eşek eşeği ödünç kaşır (40)

Dar sildi: az kalsın (41)

Hoşabın yağı kesildi (41)

Her günah derdere (papaza) söylenmez. (43)

Ayağı karıncalı (kızlar) (43)

İmlaya gelmek: akıllanmak gibi (43)

Kovma muhanneti (alçağı) yarar edersin (49)

Gıcırtı gıcırtıya uydu ama kokuyu ne yaparsın* (50)

Çorbası tuzsuz* (50)

Savran başının leblebi tozu* (56)

İki kelise arasında kalmış bînamaz (57)

Yumurtasını gözetir toy gibi* (58)

Ayak sahrasına çıkmak (59)

Ya sıla ya Parmakkapu (59)

Kuş bokunu para deyü kaptırmak (62)

Katır güğümden kulak gösterir* (64)

Fincancı katırı ürkütmek* (64)

Yan yattı da al parayı, çamura battı da al parayı (67)

---

* İşaretli deyim ve atasözleri romanda Misailidis tarafından metin içerisinde ya da dipnotla açıklanmıştır. Parantez içerisindeki rakamlar, deyişlerin metinde yer aldığı sayfa numaralarını göstermektedir.

(Dedemin avukatlığı da) sedasız boru (67)

(Kaygılanma) atarsın yün olur, depersin keçe olur, sivrildirsin külah olur, biter gider vesselam (68)

Ak köpeğin pamuk pazarına zararı var (70)

Can çıkmayışın huy çıkmaz (70)

Yel aldım poyraz sattım (70)

Aslanlığımızı bildirinceye değin post elden gitti (71)

Bile gitmek (beraber gitmek) ((71)

Her Musa'nın bir de Firavun'u bulunacaktır. (72)

İşin yok ise şahit paran bol ise kefil ol (73)

Yanma el için nara, çıbığın yak sefan ara (74)

İmlaya gelmemek (79)

Konsolid ateşine yanmış (79)

Keçiye can, kasaba yağ kaygısı (86)

Kalbinde babalar (üzüntüler) yatmak (89)

Hacı hacıyı Mekke'de, derviş dervişi tekkede, deyyus deyyusu her kande olsa bulur (92)

Karagöz pamuk tarlasına girsin, hacı Ayvaz ceraim versin (94)

Tıg-ı teber şah-ı levent (96)

(Buradan) kösteği yünden eder, sırra kadem basarız (97)

Sırra kadem basmış (97)

Akşamın hayrından sabahın şerri yeğdir. (98)

Ekini belli etmemek (98)

Boğazı çakıldaklı buğazı tarzı (98)

Artık ucunu bul da bala yağa ver. (98)

Ayağı karıncalı (104)

Erkeği karı ile, karıyı altun ile ve altunu ateş ile sınamak lazım gelir. (118)

Keçeyi suya bırakmak (yelkenleri suya indirdi vb.) (118)

Cenabet olmazdan gusl etmek ve karnı doymazdan şükr etmek caiz değildir. (119)

Konya külahı giydirmek (122)

Şaraptan dönme sirke, ne yaman da sert olmuşsun! (126)

Sözüm yabana (129)

Hoşabın yağı kesildi, pirincin taşı ayıklandı. (130)

Atı alan Üsküdar'a savuştu. (132)

Aleme verir talkını kendi yutar salkımı. (132)

Mahıtab etmek (alay etmek) (147)

Tavşan kaçar kurtulur ama aşk olsun aygırcıya (151)

Garip kurdun adı var, tilkicik var baş keser. (151)

Zor ava giden kelpten ne muhasenat olabilir. (162)

Yemedik helvalar bırakmamak (163)

Açlık sofuluğu bozdurur. (191)

Deveyi yardan aşıran bir tutam ottur. (191)

Keskin zamparanın encamı pezevenk, köçeğin encamı soytarı. (191)

Tüvü tümrüğü düzmek (191)

Yalnız elin şamatası çıkmaz. (193)

Hem şamdan temizlenir hem pilaf yağlanır. (201)

Karamanın koyunu sonra çıkar oyunu. (201)

Can veledi etmek (evlat edinmek) (201)

Lehçeleri bozulmak (şaşırmak, bozulmak) (203)

Ün etmek (seslenmek) (204)

İğde de var, çokta da var, ipi eğiren forkta da var. (207)

Bir köpek bir deriyi sürür. (208)

Konak vermek (konaklamak) (209)

Aklının çivisi gevşemek (215)

Garip kurdun adı çıkmış tilki var başlar keser. (220)

Elleri tencerede gözleri pencerede (221)

Tilkinin otuz iki faslı vardır, cümlesi tavuk üstüne; ayının yetmiş iki faslı vardır topu da alıç ile armut üstüne. (223)

Dadandırma kara gelin, dadanır da yine gelir. (224)

Cima pek hoş felekte guslı olmasa. (230)

Can çıkmayışın huy çıkmaz. (243)

Hora tepmek (243)

Ucunu bul da bala yağa ver. (248)

Parayı kazanan Koçyiğitler, götün götün bağ beller. (253)

Camıs kendi yavrusundan kaçar gibi (259)

Gül üstüne fesleğen kokulur mu? (260)

Balta asmaktan dur olmamak (273)

Boğazı çakıldaklı buzağı gibi (276)

Bu dünya kuyruk helvasıdır, aşk olsun yiyebilene. (278)

Kurt kemik yutacağı anda evvela verasını ölçer imiş (280)

Faka çakılmış kurt gibi (281)

Dul karının kendi eteği kendine düşmandır. (281)

Hım hım ile burunsuz birbirinden uğursuz. (281)

Dar sildi (az kalsın) (303)

Kişi müsaabinden azar. (303)

Topal ile oturan aksamak öğrenir. (303)

Bir atın yanında duran ya huyundan ya tüvünden hisse kapar. (303)

Taşrası âlemi, derunu beni yakar. (313)

Ayranı yok içmeye kürk ile gider sıçmaya. (313)

Ağaç dururken marul köküne at bağlamak (314)

(Sabahı) kanca ile çekmek (314)

Yağ yemez ama yağcıyı öldürür. (315)

Ağzı kalabalıklı dil kavafı (317)

Ele verir talkımı kendi yutar salkımı (317)

Soğan akıl (319)

Bu dünya kapakaptır kapakap, kapamazsan bakabakdur bakabak dünyasıdır. (319)

Kurbağıya salyan salmışlar da varan mübaşire "varırık" "veririk" demiş savmış.(319)

Eksiklinin eteği kendine düşmandır. (321)

Bir miktar peynir görüşün kendisini mandra kâhyası zanneylemek (321)

Yezidin faka takacak buğdayı yok, baş değirmenin yolunu sorar ve nala takacak mıhı yok kaldırıma at sürer. (321)

Kelbin kuyruğunu yedi sene kalıba koymuşlar da yine kıvrık (çıkmış) (322)

Harlamayan sudan korkulur. (328)

Kelp denize düşmeyişin yüzme öğrenemez. (329)

Kişinin çekeceği çektiğinden yeğdir. (329)

Kurt tüyünü değiştirse de huyunu değişmez. (331)

Düşenin dostu olmaz. (346)

El için ağlayan gözden olur. (346)

İhtiyacat marifet icat eder. (348)

Gölgede büyümüş top fesleğen gibi (353)

Nabzına göre kan almak (354)

Hikâyesine ağaz eylemek (anlatmak) (358)

Söz anlamaza söz dinletmek torlak sıpayı sudan geçirmek gibi güç (400)

Çaydan geçinceye değin şeytana dayı çağırmak (401)

Fatma kara saglığıla atma, pamuk dursa bundan iyi idi. (402)

Kalbimde babalar yatmak (402)

Zurnada peşref olmaz, ne çıkarsa bahtına. (424)

Herkes kendi Pavlisine ağlar.* (431)

Zen dostun dokuzu rezillik, onuncusu vezirlik. (433)

Dert söyletir, aşk ağlatır. (434)

Dirgen yiyen öküz harman yerini görünce oğurdur. (438)

Başı on yaşında geyik başından ziyada ağır. (446)

Manastır ketanına dönmek (455)

Yukarı tükürsem bıyığım, aşağı tükürsem sakalım. (459)

El arı düşman gayreti (459)

Delikli boncuk yerde kalmaz. (479)

Yağ yemeyip de yağcıyı öldüren (479)

Koyunun bulunmadığı yerde keçiye Abdurrahman Çelebi çağırırlar. (481)

Hıyar parasından alınan eşşeğin zevali sudandır. (485)

Taklit müneccim eskisi Kaspar kavlince bir kalkıdın çekirge, iki kalkıdın çekirge,

Üçüncüde çukura düşeceksin çekirge. (489)

Gömleksizin gönlünden yedi arşın bez geçer. (505)

Aç tavuk düşünde yem görür. (505)

Mızrak hararda gizlenir mi? (505)

Minareyi çalan kılıfını taşır.* (505)

Görmediğim bir Kerede zındanıdır. (505)

Feleğe parmak salmak (505)

Ele lololos ama bana lololos sökmez. (505)

Ayı gibi kızılcık çiçeğine aldanmak (505)

Bayındır âdemleri haindir, dana pabuç yemez ama bu da bize oyundur.* (506)

Sarmısağı evermişler de kırk gün kokusu çıkmamış. (542)

Arap darılır, şamarı arap, ağası darılır yine arap yer. (545)

Dala çıkar keçinin dala çıkar oğlağı olur. (548)

Kofalaklanmak (çalımlanmak/sevinmek) (549)

Kain gibi titremek (552)

Çingân çalar kürt oynar. (553)

Yıkılmış dünyaya ben mi direk dikeceğim? (556)

Söyleyenden korkma harlamayan sudan sakın. (565)

Kapuda kalmak (evlenmemek) (567)

Al kaşağıyı gir ahıra, yarası olan gocunsun. (576)

Kır atın yanında duran ya huyundan ya tüyünden kapar. (580)

Ebem sekti ben de sekerim. (580)

Üzüm üzümü görerek kararır. (580)

Ak köpeğin pamuk pazarına ziyanı var. (582)

Keçiye can, kasaba yağ kaygısı (596)

Şeytanın zevali ölünün osurmasındandır. (625)

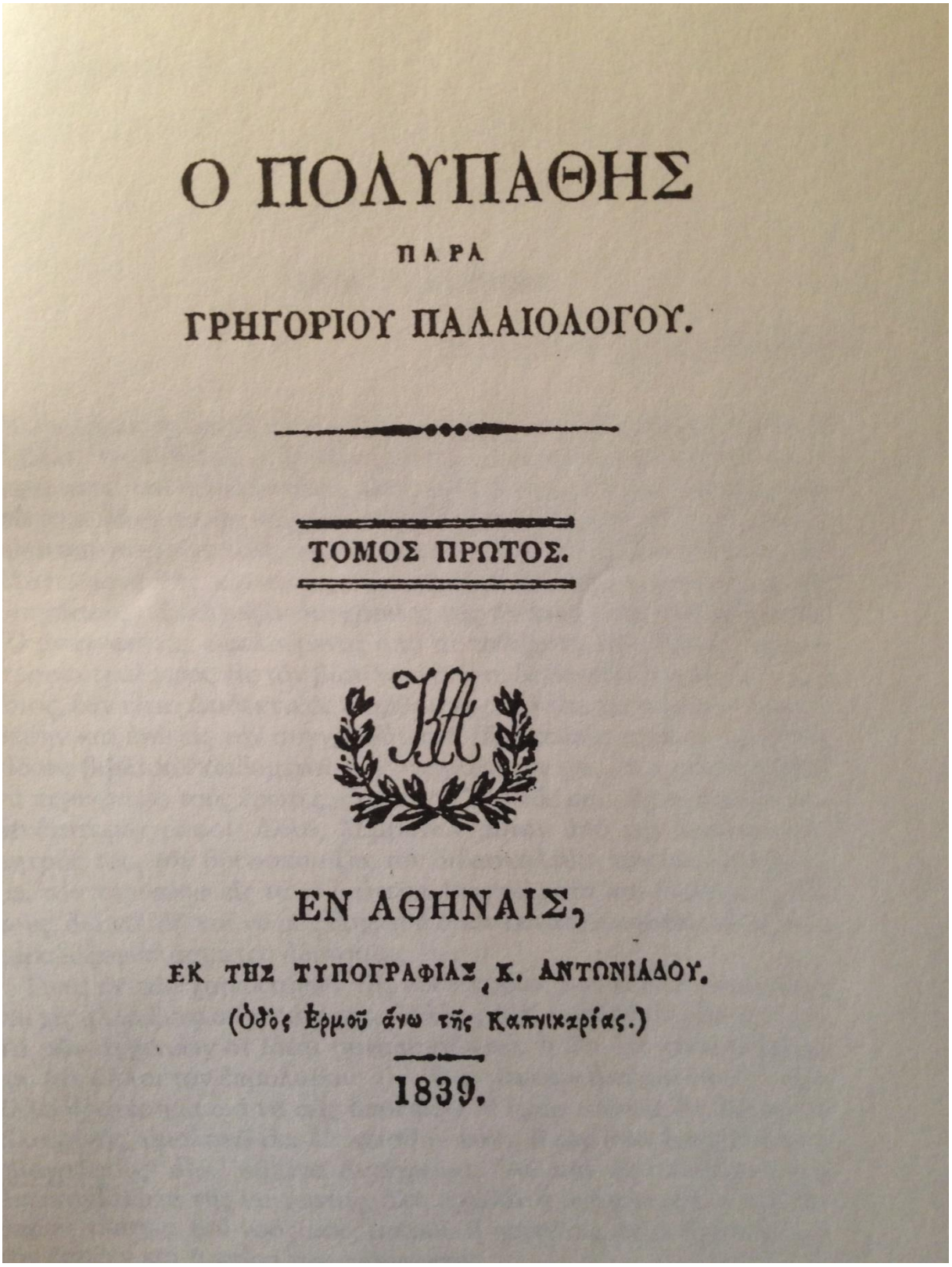
Gümrükçü yanında mal açmak (640)

EK E

GRİGORİS PALEOLOGOS

EK F

POLİPATHİS'İN İLK BASKISININ KAPAĞI (1839)



Ο ΠΟΛΥΠΑΘΗΣ

ΠΑΡΑ

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΟΥ.

ΤΟΜΟΣ ΠΡΩΤΟΣ.

ΕΝ ΑΘΗΝΑΙΣ,

ΕΚ ΤΗΣ ΤΥΠΟΓΡΑΦΙΑΣ Κ. ΑΝΤΩΝΙΑΔΟΥ.

(Ὁδὸς Ἑρμοῦ ἄνω τῆς Καπνικαρέας.)

1839.

EK G: *POLİPATHİS* "İÇİNDEKİLER" BÖLÜMÜ

HALK'A [HİTAP / ÖNSÖZ]
BİRİNCİ KİTAP
A. Ebeveynlerim ve doğumum…….....1
B. Çocukluğum……..10
C. Öğretmenler ve yaramazlıklarım…..…….....15
D. Ergenlik dönemim…….....28
E. Avukatlığım……...44
F. Yoldan çıkmalarım, hastalığım ve doktorlar…..……...55
G. Sadakatsiz sevgilim…..……63
H. Başıma gelen musibet ve iyi arkadaşım…..……..76
İ. Arkadaşım Stefanos'un Hikâyesi..……85
J. Eflak-Boğdan Beyliği (*Moldavo-Vlaho-igemonika*) ve *kavadoforia*m*...93

İKİNCİ KİTAP
A. Eflak'a varış, egemenlerin mahkemeleri ve Romenlerin adetleri (*iti twn Dakwn*)……103
B. Zengin ve ayrıcalıklı olup terfi edişim……111
C. Bey'in karakteri, hasmım ve arkadaşım…….....121
D. Temiz aşkım ve nişanlanmam…….....128
E. Sürgün edilişim……...141
F. Gemi kazası ve tutsaklığım…….....149
G. Efendilerim, Rusların âdetleri, tefecilik, cimrilik……...157
H. Askerliğim, askerlerin adetleri, Roksandra ile yarım saatlik görüşme..168
İ. Ayrılığım, kırbaçlanmam, hastane ve katıldığım savaş…….177

ÜÇÜNCÜ KİTAP
A. Bizantion'a (İstanbul'a) geri dönüşüm, istenmeyen bir olay, akıl hastanesi……..189
B. Bir Osmanlı kadınıyla görüşmem……...208
C. Din değiştirmem (*Tourkismos*), Osmanlıların düşünceleri…….....219
D. Bakan ve eşim: Osmanlıların adetleri ve gelenekleri……..230
E. Davam, felaketim, yeniden vaftiz olmam ve beklenmeyen bir karşılaşma……244
F. Roma, Papa ve Kardinaller…….247
G. Günah çıkarma işlerim, laiklerin ve ruhbanların sapkınlıkları, dindarlığım…….…….257

DÖRDÜNCÜ KİTAP (2.CİLT)
A. Hancı ve hırsızlar tarafından tutsaklığım……3
B. Beş hırsızın hikâyesi……17
C. Sorgulanmam, mahpusluğum ve tüccar kostümüm……..43
D. Kont ve kâhyası…….....57
E. Mıknatısçı ve tacirim-İtalya'nın karnavalı……....68

* Eflak-Boğdan yönetiminde Osmanlı devlet görevlilerinin giydiği bir tür elbise.

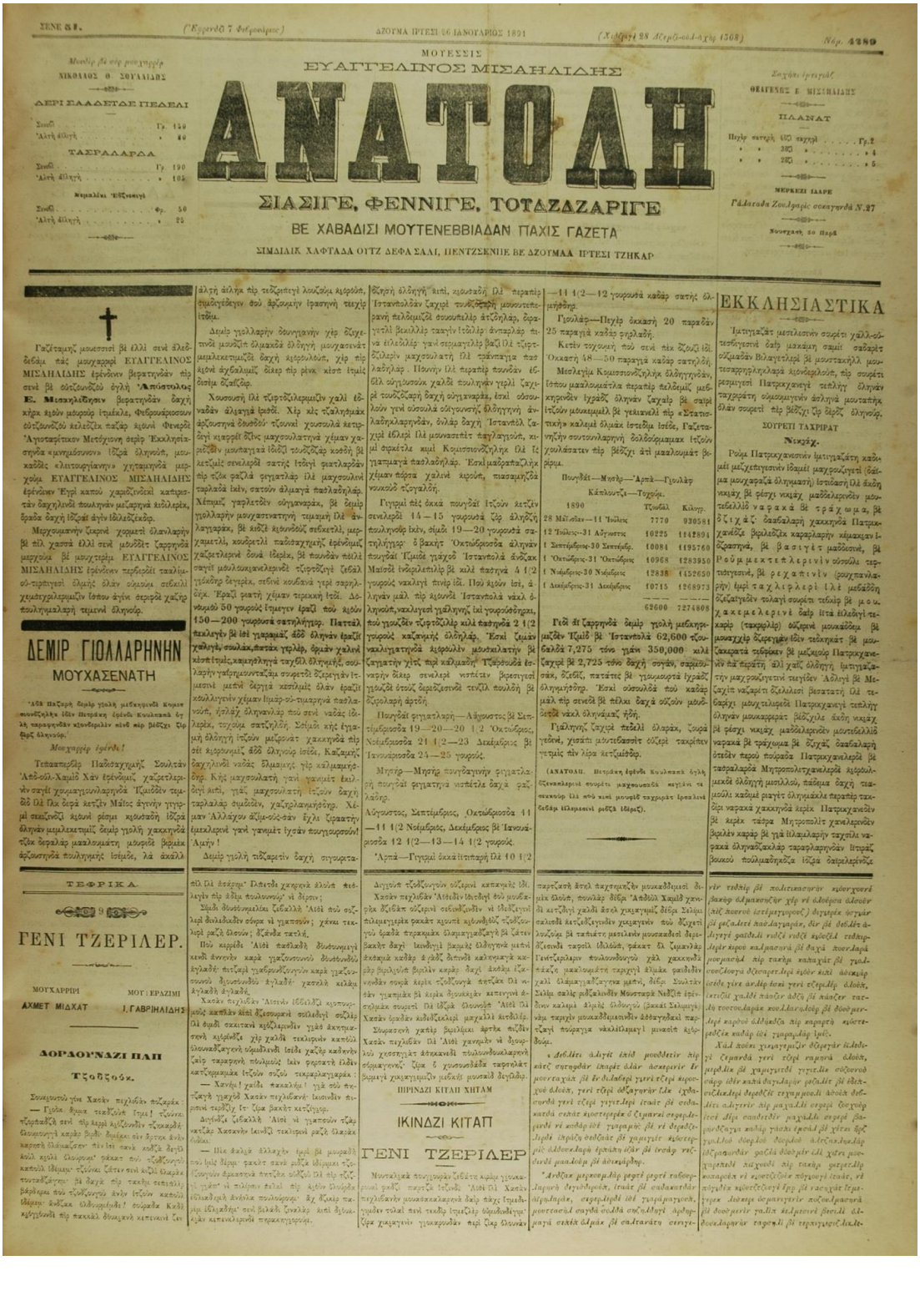
F. Lord'um, İngilizlerin âdetleri……80
G. Leydi'm-Kadınlara ait işler……...92

BEŞİNCİ KİTAP
A. İngiltere'ye varışım-Britanyalıların âdetleri……...112
B. İngiliz dul ve Lord'un vefatı……...131
C. Paris'e varışım, gazeteciliğim, Fransızların karakteri…….....151
D. Dramaturjim, filologlar ve çeşitli başka şeyler……...162
E. Tiyatrolar, aktörler……..188

ALTINCI KİTAP
A. Korsanlarla karşılaşmam ve hoş bir rastlaşma……218
B. Doktorluğum ve yeniden ayrılışım…..……...232
C. Atina'ya varışım. Yunan meseleleri, arkadaşım Stefanos, asilzadelik aşkı……..239
D. Gelinler, yeniden doğuşum, düğünüm……266

EK H

ANATOLİ GAZETESİNDEN BİR SAYFA ÖRNEĞİ



ΣΕΝΕ 51. (Ἐγρεγδῆ 7 Φεβρουάριος) ΔΖΟΥΜΑ ΙΡΤΕΣΙ 26 ΙΑΝΟΥΑΡΙΟΣ 1891 (Χιδζιγί 28 Δζεμζι-οὐλ-ἀχήρ 1308) Νόμ. 4289

Μουδίρ βὲ σὲρ μουχαρρίρ
ΝΙΚΟΛΑΟΣ Θ. ΣΟΥΛΑΙΔΗΣ

ΔΕΡΙ ΕΛΛΑΔΕΤΔΕ ΠΕΔΕΛΙ
Σενεδί . . . . . Γρ. 150
Ἀλτὴ ἀϊλιγὴ . . . . . » 80

ΤΑΣΡΑΛΑΡΔΑ
Σενεδί . . . . . Γρ. 190
Ἀλτὴ ἀϊλιγὴ . . . . . » 105

Μεμαλίκι Ἐδζνεσιγί
Σενεδί . . . . . Φρ. 50
Ἀλτὴ ἀϊλιγὴ . . . . . » 25

ΜΟΥΕΣΣΙΣ
ΕΥΑΓΓΕΛΙΝΟΣ ΜΙΣΑΗΛΙΔΗΣ

ΑΝΑΤΟΛΗ

ΣΙΑΣΙΓΕ, ΦΕΝΝΙΓΕ, ΤΟΤΑΖΑΖΑΡΙΓΕ
ΒΕ ΧΑΒΑΔΙΣΙ ΜΟΥΤΕΝΕΒΒΙΑΔΑΝ ΠΑΧΙΣ ΓΑΖΕΤΑ
ΣΙΜΔΙΛΙΚ ΧΑΦΤΑΔΑ ΟΥΤΖ ΔΕΦΑ ΣΑΛΙ, ΠΕΝΤΖΣΕΝΠΕ ΒΕ ΔΖΟΥΜΑΑ ΙΡΤΕΣΙ ΤΖΗΚΑΡ

Σαχήπι ἱρτιγιάζ
ΘΕΑΓΕΝΗΣ Ε. ΜΙΣΑΗΛΙΔΗΣ

ΠΛΑΝΑΤ
Πεχὲρ σατηρὴ 45ζι σαχηρὶ . . . . . Γρ. 2
» » 38ζι » . . . . . » 4
» » 28ζι » . . . . . » 5

ΜΕΡΚΕΖΙ ΙΔΑΡΕ
Γάλατα Σουλγαρίς σοκαγηνδὰ Ν. 27

Νουσχασὴ 20 Παρά

†

Γαζέταμηζ μουεσσισὶ βὲ ἐλλὶ σενὲ ἄλεδδεβὰμ πὰς μουχαρρηρὶ ΕΥΑΓΓΕΛΙΝΟΣ ΜΙΣΑΗΛΙΔΗΣ ἐρένδινιν βερατηνδὰν πὶρ σενὲ βὲ οὐτζουνδζοὺ ὀγλὴ **Ἀπόστολος Ε. Μισαηλίδησιν** βερατηνδὰν δαχὴ κῆρκ κιδὸν μουρούρ ἰτμέκλε, Φεβρουάριοσσουν οὐτζουνδζοὺ κελεδζὲκ παζὰρ κιδυνὶ Φενερδὶ Ἀγιοταφίτικον Μετόχιονη σερὶρ Ἐκκλησιάστηνδα «μνημόσυνον» ἰδζρὰ ὀληνοὺπ, μουκαδδὲς «λειτουργίανην» χηταμηνδὰ μερχοὺμ ΕΥΑΓΓΕΛΙΝΟΣ ΜΙΣΑΗΛΙΔΗΣ ἐρένδινιν Ἐγρὶ καποὺ χαριδζινδεκὶ κατιρισταὶν δαχηλινδὲ πουληνὰν μεζαρηνὰ κιδιλερὲκ, δραδὰ δαχὴ ἰδζρὰϊ ἀγὶν ἰδιλεδζέκδιρ.

Μερχουμανὴν ζικρινὶ χορμετὶ ὀλαιλαρὴν βὲ πὶλ χασσὰ ἐλλὶ σενὲ μουδδὲτ ζαρρηνδὰ μερχοὺμ βὲ μουχτερὲμ ΕΥΑΓΓΕΛΙΝΟΣ ΜΙΣΑΗΛΙΔΗΣ ἐρένδινιν περβερδὲ τακλίμου-τερπιγεσὶ ὀλμὴς ὀλὰν οὐμοὺμ σεβκιλὶ χεμπεχριλεριμιζὶν ἰσπὸν ἀγὶν σερφὲδ χαζὴρ πουληνμαλαρὴ τεμεννὶ ὀληνοὺρ.

ΔΕΜΙΡ ΓΙΟΛΛΑΡΗΝΗΝ
ΜΟΥΧΑΣΕΝΑΤΗ

Ἀδὰ Παζαρὴ δεμὶρ γιολὴ μεβκηφινδὲ Κομισσιονδζηλὴκ ἰδὶν Πετράκη ἐρένδι Κουλπακὰ ὀγλὴ ταραφηνδὰν κιονδερελὶν κινὰ πὶρ βέδζχι ζὶρ δερζ ὀληνοὺρ.

Μουχαρρὶρ ἐφένδι!

Τεπαπερβὲρ Παδισαχημὴζ Σουλτὰν Ἀπὸ-οὐλ-Χαμὶδ Χὰν ἐρένδιμιζ χαζρετλερινὶν σαγὶ χουμαγιουνλαρηνδὰ Ἰζμιδδὲν τεμδὲδ ὀλὰ ἰλκ δερὰ κετζὲν Μάϊος ἀγινὴν γιγιρμὶ σεκιζινδζὶ κιδυνὶ ρέσμι κιουσαδὴ ἰδζρὰ ὀληνὰν μεμλεκετιμιζ δεμὶρ γιολὴ χακκηνδὰ τζὰκ δεφαλὰρ μαλουμάτη μουφιδὲ βιρμὲκ ἀρζουσηνδὰ πουληνμὴς ἰσέμδε, λὰ ἀκάλλ ἀλτὴ ἀϊλὴκ πὶρ τεδζριπεγὲ λουζοὺμ κιορούπ, σιμδιγέδεγιν σοὺ ἀρζουμὴν ἰφασηνὴ τεκχὶρ ἰτδὶμ.

Δεμὶρ γιολλαρὴν δουνγιανὴν χὲρ δζιχετινδὲ μουδζὶπ ὀλμακδὰ ὀλδηγὴ μουχασενὰτ μεμλεκετιμιζδὲ δαχὴ κιορουλούπ, χὲρ πὶρ κιδνὶ ἀχβαλιμιζ δίκερ πὶρ ρένκ κίσπ ἰτμὶς δισὲμ δζαϊζδίρ.

Χουσουσὴ ὀλὲ τζιφτδζιλεριμιζὶν χαλὶ ἐδναδὰν ἀλιαγιὰ ἰρισδὶ. Χὲρ κὲς τζαληφμὰκ ἀρζουσηνὰ δουσδοὺ τζουνκὶ χουσουλὰ κετιρδιγὶ κιαφρὲϊ δζίνς μαχσουλατηνὰ χέμαν χαριδζὲν μουπαγιαὰ ἰδιδζὶ τουδζδζὰρ κοσδὴ βὲ κετζμὶς σενελερδὲ σατὴς ἰτδιγὶ φιατλαρδὰν πὶρ τζὰκ φαζλὰ φιγιατλὰρ ὀλὲ μαχσουλινὶ ταρλαδὰ ἰκὲν, σατοὺν ἀλμαγὰ πασλαδηλάρ. Κέπιμιζ γαφλετδὲν οὐγιαναρὰκ, βὲ δεμὶρ γιολλαρὴν μουχασενατηνὴ τεμαμὴ ὀλὲ ἀνλαγιαρὰκ, βὲ κιδζὲ κιουνδοὺζ σεβκετλὶ, μερχαμετλὶ, κουδρετλὶ παδισαχημὴζ ἐρένδιμιζ χαζρετλερινὲ δουὰ ἰδερὲκ, βὲ πουνδὰν πὲλὲ σαγὶ μουλουκιανελερινὲ τζιφτδζιγὲ ζεβὰλ γιόκδηρ δεγερὲκ, σεβινὲ κουβανὰ γερὶ σαρηλδὴκ. Ἐρᾶζὶ φιατὴ χέμαν τερεκκὴ ἰτδὶ. Δονουμοὺ 50 γουρούς ἴτμεγιν ἐρᾶζὶ ποὺ κιδὸν 150—200 γουρουσὰ σατηλήγιορ. Παττὰλ πεκλεγὲν βὲ ἰσὲ γιαραμὰζ ἀδδ ὀληνὰν ἐρᾶζὶ χαλιγὲ, σουλὰκ, πατὰκ γερλὲρ, ὁρμὰν χαλινὲ κὲσπὶ ἰτμὶς, καμηφληγὰ ταχβὶλ ὀληνιὴζ, σουλαρὴν γαϊρημουνταζὰμ σουρετδὲ δζερεγιὰν ἰτμεσινὲ μεπὶν δεργιὰ κεσιλμὶς ὀλὰν ἐρᾶζὶ κουλλιγιὴν χέμαν ἰμὰρ-οὐ-τιμαρηνὰ πασλανοὺπ, ἠσλὰζ ὀληνανλὰρ ποὺ σενὶ ναδὰς ἰδιλερὲκ, τοχοὺμ σατζηλδὴ. Σθίμδι κὴς ἐγιαμὴ ὀλδηγὴ ἰτζοὺν μεζρουὰτ χακκηνδὰ πὶρ σὲϊ κιορουνμὲζ ἀδδ ὀληνοὺρ ἰσέδε, Καζαμὴζ δαχηλινδὲ ναδὰς ὀλμαμὴς γὲρ καλμαμηγόδηρ. Κὴς μαχσουλατὴ γανὶ γανιμὲτ ἐκιλδιγὶ κιπὶ, γιὰζ μαχσουλατὴ ἰτζοὺν δαχὴ ταρλαλὰρ σιμδιδὲν, χαζηρλαμηγόδηρ. Χέμαν Ἀλλάχου ἀζίμ-οὐς-σὰν ἔχλι ζιφαατὴν ἐμεκλερινὲ γανὶ γανιμὲτ ἰχσὰν πουγιουρσοὺν! Ἀμὴν!

Δεμὶρ γιολὴ τιδζαρετὶν δαχὴ σιγουριταδζησὴ ὀλδηγὴ κιπὶ, κιουσαδὴ ὀλὲ περαπὲρ Ἰσταντολδὰν ζαχιρὲ τουδζδζαρὴ μουουτεπερανὴ πελδεμιζδὲ σουουπελὲρ ἀτζδηλὰρ, δεραγετλὶ βεκιλλὲρ τααγὶν ἰτδιλὲρ ἀνταρλὰρ πινὰ ἐϊλεδιλὲρ γανὶ σερμαγιλὲρ βαζὶ ὀλὲ τζιφτδζιλερὶν μαχσουλατὴ ὀλὲ τράνπαγια πασλαδηλάρ. Πουνὴν ὀλὲ περαπὲρ πουνδὰν ἐββὲλ οὐγιουσοὺκ χαλδὲ πουληνὰν γερλὶ ζαχιρὲ τουδζδζαρὴ δαχὴ οὐγιαναρὰκ, ἐσκὶ οὐσουλοὺν γενὶ οὐσουλὰ οὐγιουσὴζ ὀλδηγηνὴ ἀνλαδηκλαρηνδὰν, ὀλλὰρ δαχὴ Ἰσταντὲλ ζαχιρὲ ἐβλερὶ ὀλὲ μουνασεπὲτ παγλαγιοὺπ, κιμὶ σιρκέτλε κιμὶ Κομισσιονδζηλὴκ ὀλὲ ἰς γιαπμαγὰ πασλαδηλάρ. Ἐσκὶ μαδραπαζλὴκ χέμαν πόρσα χαλινὲ κιρούπ, πιασαμηζδὰ νουκοὺδ τζογαλδὴ.

Γιγιρμὶ πὲς ὀκκὰ πουγδὰϊ ἰτζοὺν κετζὲν σενελερδὲ 14—15 γουρουσὰ ζὶρ ἀληδζὴ πουληνοὺρ ἰκὲν, σίμδι 19—20 γουρουσὰ σατηλήγιορ· ὁ βακὴτ Ὀκτώβριοσδα ἀληνὰν πουγδὰϊ Ἰζμιδὲ γιάχοδ Ἰσταντολὰ ἀνδζακ Μαϊσδὲ ἰνδιριλεπιλὲρ βὲ κιλὲ πασηνὰ 4 1/2 γουρούς νακλιγὲ πινὲρ ἰδὶ. Ποὺ κιδὸν ἰσὲ, ἀληνὰν μὰλ πὶρ κιδυνδὲ Ἰσταντολὰ νάκλ ὀληνοὺπ, νακλιγεσὶ γιαλληνὴζ ἰκὶ γουρούσδηρκι, ποὺ γιουζδὲν τζιφτδζιλὲρ κιλὲ πασηνδὰ 2 1/2 γουρούς καζανμὴς ὀλδηλάρ. Ἐσκὶ ζεμὰν νακλιγιατηνδὰ κιορουλὲν μουσκιλατὴν βὲ ζαγιατὴν χὶτζ πιρὶ καλμαδὴ Τζαρσουδὰ ἐσναρὴν δίκερ σενελερὶ νισπέτεν βιρεσιγεσὶ γιουζδὲ ὀτοὺζ δεριδζεσινδὲ τενζὶλ πουλδὴ βὲ δζιρολαρὴ ἀρτδὴ.

Πουγδὰϊ φιγιατλαρὴ—Αὔγουστος βὲ Σεπτέμβριοσδα 19—20—20 1/2 Ὀκτώβριος, Νοέμβριοσδα 21 1/2—23 Δεκέμβριος βὲ Ἰανουάριοσδα 24—25 γουρούς.

Μησὴρ—Μησὴρ πουγδαγινὴν φιγιατλαρὴ πουγδὰϊ φιγιατηνὰ νισπέτλε δαχὰ φαζλάδηρ.

Αὔγουστος, Σεπτέμβριος, Ὀκτώβριοσδα 11—11 1/2 Νοέμβριος, Δεκέμβριος βὲ Ἰανουάριοσδα 12 1/2—13—14 1/2 γουρούς.

Ἀρπὰ—Γιγιρμὶ ὀκκὰ ἰτιπαρὴ ὀλὲ 10 1/2—11 1/2—12 γουρουσὰ καδὰρ σατὴς ὀλμηγόδηρ.

Γιουλὰρ—Πεχὲρ ὀκκασὴ 20 παραδὰν 25 παραγιὰ καδὰρ φηρλαδὴ.

Κετὲν τοχουμὴ ποὺ σενὶ πὲκ δζουζὶ ἰδὶ. Ὀκκασὴ 48—50 παραγιὰ καδὰρ σατηλδὴ.

Μεσλεγὶμ Κομισσιονδζηλὴκ ὀλδηγηνδὰν, ἰσπὸν μαλουμάτλα περαπὲρ πελδεμιζ μεβκηφινδὲν ἰχράδζ ὀληνὰν ζαχαὶρ βὲ σαιρὲ ἰτζοὺν μουκεμμὲλ βὲ γεκιανελὶ πὶρ «Στατιστικὴ» καλεμὲ ὀλμὰκ ἰστεδὶμ ἰσέδε, Γαζετανηζὴν σουτουνλαρηνὴ δολδούρμαμακ ἰτζοὺν χουλάσατεν πὶρ βέδζχι ἀτὶ μαλουμὰτ βιρίρμι.

Πουγδὰϊ—Μησὴρ—Ἀρπὰ—Γιουλὰρ
Κάπλουτζε—Τοχούμ.

1890	Τζουβὰλ	Κιλογρ.
28 Μαϊσδὰν—11 Ἰούλιος	7770	930581
12 Ἰούλιος—31 Αὔγουστος	10225	1142894
1 Σεπτέμβριος-30 Σεπτέμβρ.	10084	1195760
1 Ὀκτώβριος-31 Ὀκτώβριος	10968	1283950
1 Νοέμβριος-30 Νοέμβριος	12838	1452650
1 Δεκέμβριος-31 Δεκέμβριος	10715	1268973
	62600	7274808

Γεδὶ δὲ ζαρρηνδὰ δεμὶρ γιολὴ μεβκηφιμιζδὲν Ἰζμιδ βὲ Ἰσταντολὰ 62,600 τζουβαλδὰ 7,275 τόνο γιάνι 350,000 κιλὲ ζαχιρὶ βὲ 2,725 τόνο δαχὴ σογὰν, σαρμουσὰκ, δζεβὲζ, πατάτες βὲ γιουμουρτὰ ἰχράδζ ὀληνιμήσδηρ. Ἐσκὶ οὐσουλδὰ ποὺ καδὰρ μὰλ πὶρ σενεδὲ βὲ πέλκι δαχὰ οὐζοὺν μουδδετδὲ νάκλ ὀληνάμαζ ἠδὴ.

Γιαλληνὴζ ζαχιρὲ πεδελὶ ὀλαρὰκ, ζουρὰ γεδινὲ, χισάπι μουτεβασσὶτ οὐζερὶ ταχρίπεν γετμὶς πὶν λίρα κετζιμίσδιρ.

(ΑΝΑΤΟΛΗ. Πετράκη ἐφένδι Κουλπακὰ ὀγλὴ ζεναπλερινὶ σουρέτι μαχσουσαδὰ κεγιλὰν τε σεκκουὶρ ὀλὲ ποὺ κιπὶ μουφὶδ ταχριρὰτ ἰρσαλινὲ δεβὰμ ἐϊλεμεσινὶ ρεδζὰ ἰδέριζ).

ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΑ

Ἰμτιγιαζὰτ μεσελεσινὶν σουρέτι χαλλ-οὐτεσβιγεσινὲ δαὶρ μακάμη σαμὶϊ σαδαρὲτ οὐζμαδὰν Βιλαγετλερὶ βὲ μουστακήλλ μουτεσαρρηφληκλαρὰ κιονδεριλοὺπ, πὶρ σουρέτι ρεσμιγεσὶ Πατρικχανεγὲ τεπλὴγ ὀληνὰν ταχριράτη οὐμουμιγενὶν ἀσληνὰ μουταπὴκ ὀλὰν σουρετὶ πὶρ βέδζχι ζὶρ δερδζ ὀληνοὺρ.

ΣΟΥΡΕΤΙ ΤΑΧΡΙΡΑΤ

Νικιάχ.

Ρούμ Πατρικχανεσινὶν ἰμτιγιαζάτη καδιμὶ μεζχεπιγεσινὶν ἰδαμὶ μαχρουζιγετὶ (δάϊμα μουχαφαζὰ ὀληνμασὴ) ἰστιδασὴ ὀλὲ ἄκδη νικιάχ βὲ φέσχι νικιάχ μαδδελερινδὲν μουτεβελλὶδ ναρακὰ βὲ τράχωμα, βὲ δζιχὰζ δαβαλαρὴ χακκηνδὰ Πατρικχανέδζε βιριλεδζὲκ καραλαρὴν κέμακιαν ἰδζρασηνὰ, βὲ βασιγὲτ μαδδεσινὲ, βὲ Ρούμμεκτεπλερινὶν οὐσοὺλι τερτιπιγεσινὲ, βὲ ρεχαπινὶν (ρουχπανλαρὴν) ἐμφὶ ταχλιφλερὶ ὀλὲ μεβάδδη δζεζαϊγεδὲν τολαγὶ σουρέτι τεβλὲρ βὲ μουχακεμελερινὲ δαὶρ ἰτὰ ἐϊλεδιγὶ τεκαρὶρ (ταχριλὲρ) οὐζερινὲ μουκάδδεμ βὲ μουσχχὲρ δζερεγιὰν ἰδὶν τεδκηκὰτ βὲ μουζακερατὰ τεβρέκεν βὲ μεζκιοὺρ Πατρικχανενὶν πὰ περάτη ἀλὶ χαϊζ ὀλδηγὴ ἰμτιγιαζατὴν μαχρουζιγετινὶ τεεγίδεν Ἀδλιγὶ βὲ Μεζαχὶπ ναζαρέτι δζελιλεσὶ βεσατατὴ ὀλὲ τεβαρίχι μουχτελιφεδὲ Πατρικχανεγὲ τεπλὴγ ὀληνὰν μουκαρρερὰτ βέδζχιλε ἄκδη νικιάχ βὲ φέσχι νικιάχ μαδδελερινδὲν μουτεβελλὶδ ναρακὰ βὲ τράχωμα βὲ δζιχὰζ δαβαλαρὴ ὀτεδὲν περοὺ πούραδα Πατρικχανελερδὲ βὲ τασφαλαρδὰ Μητροπολιτχανελερδὲ κιορουλμεκδὲ ὀλδηγὴ μισιλλοὺ, πάδεμα δαχὴ τεαμοὺλι καδιμὲ ρεαγὲτ ὀληνμάκλε περαπὲρ τακδὶρι ναρακὰ χακκηνδὰ κερὲκ Πατρικχανεδὲν βὲ κερὲκ τάσφα Μητροπολὶτ χανελερινδὲν βιριλὲν καρὰρ βὲ γιὰ ἰλαμλαρὴν ταχσίλι ναρακὰ ὀληνάδζακλὰρ ταραφλαρηνδὰν Ἰτιφὰζ βουκοὺ πούλμαδηκδζα ἰδζρὰ δαιρελερίνδζε

ΤΕΦΡΙΚΑ.

9

ΓΕΝΙ ΤΖΕΡΙΛΕΡ.

ΜΟΥΧΑΡΡΙΡΙ
ΑΧΜΕΤ ΜΙΔΧΑΤ

ΜΟΥΙΕΡΑΖΙΜΙ
Ι. ΓΑΒΡΙΗΛΙΔΗΣ

ΔΟΡΔΟΡΝΑΖΙ ΠΑΠ

Τζοδζούκ.

Σουκιουτοὺ γίνι Χασὰν πεχλιβὰν πεζαρὰκ.

— Γιοὺκ ἄμμα τεκδζοὺπ ἴτμε! τζούνκι τζορπαδζὴ σενὶ πὶρ κερρὶ κιδζουνδὲν τζουκαρδὴ ὀλουσουγγὴ καρὰρ βιρδὶ· δημέκει σὲν ἄρτηκ ἀνὴν καρησὴ ὀλάμαζσην· πὲν ἰσὲ σανὰ κοδζὰ δεγὶλ κοὶλ κιδὶλ ὀλούρουμ· φάκατ σοὺ τζοδζουγοὺ καποὺλ ἰδέμεμ· τζούνκι ζάτεν σενὶ κιζλὶ ὀλαρὰκ τουτασζάγημ· βὲ δαχὰ πὶρ τακὴμ σεπεπλὴρ βάρδηρκι σοὺ τζοδζουγοὺ ἀνὴν ἰτζοὺν καποὺλ ἰδέμεμ· ἀνδζακ ὀλδουρμέμδε! σούραδα Καδὶ κιζιγιουνδὲ πὶρ πακκὰλ δουκιανὴ κεπενκινὲ ζεν πὶλ ἰλὲ ἀσάρημ· Ἐλπετδὲ χαηρηνὰ κλοὺπ πεσλεγὲν πὶρ ἀδὲμ πουλουνούρ· νὲ δέρσιν;

Σιμδὶ δουσουμελέκι ζεβαλλὴ Ἀϊσὲ ποὺ σοζλερὶ δινλεδικδὲν σόνρα νὲ γιαπσούν; χάνκι τεκλιφὶ ραζὴ ὀλσούν; δζάνδα τατλὴ.

Ποὺ κερρέδε Ἀϊσὲ πασλαδὴ δουσουμιεγὶ κενδὶ ἀννηνὴν καρὰ γιαζουσουνοὺ δουσουνδοὺ ἀγλαδὴ· πετζαρὶ γιαβρουδζουγοὺν καρὰ γιαζουσουνοὺ δουσουνδοὺ ἀγλαδὴ· χασηλὴ κελὰμ ἀγλαδὴ ἀγλαδὴ.

Χασὰν πεχλιβὰν Ἀϊσενὶν ἰββελδζὲ κιοπουρμοὺς καπλὰν κιπὶ δζεσουρκνὶ σοιλεδιγὶ σοζλὲρ ὀλὲ σιμδὶ σακιτανὶ κιδζλερινδὲν γιὰσ ἀκηπμασηνὴ κιρίνδζε χὶρ χαλδὶ τεκλιφινὶν καποὺλ ὀλουνασζαγηνὴ οὐμιδλενδὶ ἰσέδε χαζὴρ καδηνὴν ζαὶρ ταραφηνὴ πούλμοὺς ἰκὲν φηρσατὴ ἐλδὲν κατζηρμαμὰκ ἰτζοὺν σοζοὺ τεκραρλαγιαρὰκ.

— Χανήμ! χαϊδὲ πακκαλὴμ! γιὰ σοὺ πητζαγὴ γιαχὶδ Χασὰν πεχλιβανὴ ἰκισινδὲν πιρισινὶ τερδζὶχ ἴτ· ζίρα βακὴτ κετζίγιορ.

Διγίνδζε ζεβαλλὴ Ἀϊσὲ νὲ γιαπσοὺν τζὰρ κατζὰρ Χασανὴν ἰκινδζὶ τεκλιφινὶ ραζὴ ὀλαρὰκ ὀνδίκι.

— Πὲκ ἀκλιὰ ἀλλαχὴν ἐμφὶ βὲ μουραδὴ ποὺ ἰμὶς δέρμι· φακὰτ σανὰ ρεδζὰ ἰδέρμικι τζοδζουγοὺν ἀρκασηνὰ πητζὰκ οὐδζοὺ ὀλὲ πὶρ τζιζγὶ γιάπ· νὲ πιλίρσιν πελκὶ πὶρ κιδὸν ὀλούρδα ἐβλακδημὴ ἀνήνλα πουλούρουμ· ἂχ δζικὲρ παρὲμ ἐβλιαδήμ· σενὶ βελάδι ζινκλὰρ κιπὶ δζουκλιὰν κεπενκλερινδὲ πηρακηγιορούμ.

Διγιοὺπ τζοδζουγοὺν οὐζερινὶ κεπανμὴς ἰδὶ.

Χασὰν πεχλιβὰν Ἀϊσεδὲν ἰσιτδιγὶ σοὺ μουβαφὴκ δζεβὰπ οὐζερινὶ σεβινδζινδὲν νὲ ἰδεδζεγινὶ πιλεμεγιερὲκ φακὰτ κιουπὲ κιουνδιδὲζ τζοδζουγοὺ ὀραδὰ πηρακμὰκ ὀλαμαγιαδζαγὴ βὲ ζάτεν βακὴτ δαχὶ ἰκινδιγὶ βαρμὴς ὀλδηγηνὰ μεπὶν ἀκσαμὰ καδὰρ ἀγὰδζ διπινδὲ καληνιμαγὰ καρὰρ βιριλιοὺπ βιριλὲν καρὰρ δαχὶ ἀκσὰμ ἰζανηνδὰν σονρὰ κερὲκ τζοδζουγὰ πητζὰκ ὀλὲ νισὰν γιαπμὰκ βὲ κερὲκ δουκιαλὰν κεπενγινὲ ἀσηλμὰκ σουρετὶ ὀλὲ ἰδζρὰ ὀλουνοὺπ Ἀϊσὲ ὀλὲ Χασὰν ὀραδὰν κιδεδζεκλερὶ μαχαλλὲ κιτδιλέρ.

Σουρασηνὴ χαπὲρ βιριλέμκι ἀρτὰκ πιζδὲν Χασὰν πεχλιβὰν ὀλὲ Ἀϊσὲ χανημὴν νὲ δουρμοὺ χησσηγιὰτ ἀσκακνεδὶ πουλουνδουκλαρηνὴ σόρμαγηνὴζ· ζίρα ὁ χουσουσδάδα ταφσηλὰτ βιρμεγὲ χικιαγιαμιζὶν μεβκὴϊ μουσαὶδ δεγιλδὶρ.

ΠΙΡΙΝΑΖΙ ΚΙΤΑΠ ΧΗΤΑΜ

ΙΚΙΝΔΖΙ ΚΙΤΑΠ

ΓΕΝΙ ΤΖΕΡΙΛΕΡ

Μουταλιακὰ πουγιουρὰν ζεβάτη κιρὸμ γιουκαρουκὶ φαδζὶ παρτζὰ ἰτζονδὲ Ἀϊσὲ ὀλὲ Χασὰν πεχλιβανὴν μουκαλκαλαρηνὰ δαὶρ πάγχ ἰτμεδιγιμδὲν τολαὶ πενὶ τεκδὶρ ἰτμεζλὲρ οὐμιδινδέγιμ· ζίρα χικιαγενὶν γιουκαρουδὰν περὶ ζικρ ὀλουνὰν παρτζασὴ ἀσηλ παχσημηζὴν μουκαδδεμεσὶ διμὰκ ὀλοὺπ, πουνλὰρ δέβρι Ἀπδοὺλ Χαμὶδ χανιδὲ κετζδιγὶ χαλδὶ ἀσηλ χικιαγιμὲζ δέβρι Σελίμι σκλισδὲ κετζεδζεγινδὲν χικιαγενὶν ποὺ δζιχετὶ λουζοὺμ βὲ ταπιάτη μεσελενὶν μουσακδεσὶ δερεδζεσινδὲ ταφσὶλ ἰδιλοὺπ, φάκατ ὃλ ζεμανλὰρ Γενιτζεριλερὶν πουλουνδουγοὺ χὰλ χακκηνδὰ πάκζη μακλουμάτη ταριχιγὶ ἀλμὰκ φαιδεδὲν χαλὶ ὀλαμαγιαδζαγηνα μεπὶν, δέβρι Σουλτὰν Σελίμ σαλὶρ ριδζαλινδὲν Μουσταφὰ Νεδζὶπ ἐφένδινιν καλεμὲ ἀλμὴς ὀλδουγοὺ (βακκὰϊ Σελιμιγὲ) νὰμ ταριχὶν μουκαδδεμεσινδὲν ἀσταγηδακὶ παρτζαγὶ πούραγια νὰκλεϊλεμεγὶ μινασὶπ κιρόδουμ.

« Δεβλέτι ἀλιγὲτ ἐκὶδ μουδδετὶν πὶρ κάτζ σητηρδὰν ἰπαρὲτ ὀλὰν ἀσκερινὶν ἐν μουτταχὰκ βὲ ἐν διλαβερὶ γιενὶ τζερὶ κιρουχὸν ὀλοὺπ, γενὶ τζερὶ ὀδζαγηνὰν ἴλε ἰχδασηνδὰ γενὶ τζερὶ γιγιτλερὶ ἰτιαὰτ βὲ σεδακατδὰ σεπὰτ κιοστερερὲκ ὁ ζεμανκὶ σεφερλερινδὲ νὲ καδὰρ ἰδὲ γιαραμὴς βὲ νὲ δερεδζελερδὲ ἰπράζη σεδζιάτ βὲ χαμιγιέτ κιόστερμὶς ὀλδουκλαρὴ ἐρπάπη ἰζὰν βὲ ἰνσὰφ νεζδινδὲ μαλοὺμ βὲ ἀσικιάρδηρ.

Ἀνδζακ μερκουμλὰρ ρεφὲτ ρεφὲτ ταβουρλαρηνὴ δεγιόδερουπ, ἰτιαὰτ βὲ σαδακατδὰν ἀϊρηλαρὰκ, σεφερλερδὲ ἰδὲ γιαράμαγιουπ, μουτεσαὴλ σαγδὰ σολδὰ σηζηλδηγὶ ἀρδηρμαγὰ σεπὲπ ὀλμὰκ βὲ σαλτανάτη σενιγενὶν τεδπὶρ βὲ πολιτικασηνὰν κιόστχουνὲ βακὴφ ὀλμακσηζὴν χὲρ νὲ ὀλούρσα ὀλσούν (πὶζ πουνοὺ ἰστέμεγιορουζ) διγιερὲκ ὀγιάν βὲ ρεζαλετὲ πασλαγιαρὰκ, δὲν βὲ δεβλέτι ἀλιγεγὲ φαιδελὶ νιδζὲ νιδζὲ κιόσζελ τεδπιρλερὶν κιρου καλμασηνὰ βὲ δαχὰ πουνλαρὰ μουμασὴλ πὶρ τακὴμ κακαχὰτ βὲ γιολσουζλουγὰ δζεσαρετλερὶ κιόσν κιπὶ ἀσικιάρ ἰσέδε γίνε ἀνλὲρ ἐσκὶ γενὶ τζερὶλὲρ ὀλοὺπ, ἰκτιζάϊ χαλδὲ πάσζεν ἀδζὴ βὲ πάσζεν ταλὴ τουτουλαρὰκ κουλλανηλοὺρ βὲ δουσμενλερὲ καρσοὺ ὀλδήκδζα πὶρ καραρτὴ κιόστερεδζὲκ καδὰρ ἰδὲ γιαραμλὰρ ἰμὲζ.

Χὰλ πούκι χικιαγεμιζὶν δζεριγὰν ἰλεδιγὶ ζεμανδὰ γενὶ τζερὶ ταμηνὰ ὀλοὺπ, μερδλὶκ βὲ χαμιγιετδὲ γιγιτλὲκ σόζουνοὺ σάρφ ἰδὲν κατὰ δαγιλαρὴν ρεζαλέτ βὲ ἐδεπσιζλεκλερὶ δερεδζὲτ τεχαμμουλὶ ἀσοὺπ δεβλέτι ἀλιγενὶν πὶρ μαχαλλὶ σεφερὶ δουχοὺρ ἰτσὲ Δὲρι σαιδετδὲν μαχάλλι σεφερὶ βαρηνδζαγια καδὰρ γάσκι ἐμσὰλ βὲ χέτει ἦρζ γιολλοὺ δουρλοὺ δουρλοὺ ἀλτζακληκλὰρ ἰδζρασηνδὰν φαζλὰ δουσμὲν ἰλὲ χέτει μουχαρεπεδὲ πιζχουδὲ πὶρ τακὴμ φετρετλὲρ κοπαρουπ νὲ κιοστζεζοὺκ πόγιουγὶ ἰτιαὰτ, νὲ πόγιδὲκ κιόστζεζουγὲ ἔμφ βὲ νασηχὰτ ἴτμεγερκι δεσκερὶ ὀσμανιγενὶν ποζουλμασηνὰ βὲ δουσμενὶν γαλὶκ κελμεσινὶ βεσιλὶ ὀλδουκλαρηνὰν ταφσηλὶ βὲ τερπιγιεσιζλεκλε-

EK I:

ANATOLİ GAZETESİNDE 1888-1899 YILLARI ARASINDA TEFRİKA EDİLMİŞ OLAN ROMAN VE HİKÂYELER*

Epaminondas Kiriakides, *Beyoğlu Sırları*, çev. Evangelinos Misailidis, 28.06.1888 (No. 3926)- 26.08. 1889 (No. 4091).

Aleksandros Rizou Ragkavis, *Mukavelat*, 16.10.1889 (No. 4124) - 24.02.1890 (No. 4159).

Bern de Saint Pierre, *Pavlos ve Virginia*, 19.04.1890 (No.4176) - 12.07.1890 (No.4210).

Sanatkar Refikası Dahi Sanatkar Olmalı, 14.07.1890 (No.4211) - 08.12.1890 (No.4270).

Şarlatan Hekim, 11.12.1890 (No.4271)- 3.12.1891 (No.4475).

Ahmet Mithat, *Yeniçeriler*, çev. Yannis Gavriilidis, 13.12.1890 (No. 4272) - 21.02.1891 (No. 4299).

Ahmet Mithat, *Şeytan Kaya*, çev. Yannis Gavrilidis, 30.04.1891 (No. 4324) - 20.5.1891 (No. 4341).

Eugen Sue, *Prenses Anzol*, çev. Evangelinos Misailidis, 22.07.1891 (No.4386)- 11.2.1892 (No.4503).

Andre Theuriet, *Peri Kızı*, çev. Yannis Yannidis, 13.2.1892 (No.4503)-? [Sadece 2 hafta devam ediyor.]

Xavier de Montépin, *Çingane Kızı*, çev. Evangelinos Misailidis, 2.3.1892 (No.4507)- 06.09.1894 (No.4854).

Kalp ve Dudaklar, çev. I. Sümbüloğlu, 10.09.1894 (No.4855) - ?

Jules Rouquette, *İntikamcı Lamar Yahud Karının Kıymeti*, çev. Yannis Kalfoglous, 22.09.1894 (No.4860)- 04.02.1895 (No. 4936).

Tahkir Olunmuş Kız, çev. Y. H. Kalfoglous, 06.02.1895 (No.4937) -17.02.1895 (No.4945).

Sırlı Bir Nikâh, çev. Y. H. Kalfoglous, 18.02.1895 (No.4846)-28.04.1895 (No.5001).

---

* Kütüphane arşivlerinde mevcut olan/bilinen *Anatoli* nüshaları 6 Ekim 1899 tarihinde sona ermektedir. Liste, tefrika ediliş sırasına göre düzenlenmiştir.

Ayios Soulpikios, çev. Y. H. Kalfoglous, 02.05.1895 (No.5004)-17.04.1896 (No.5276).

Ahmet Mithat, *Diplomalı Kız*, çev. Yannis Gavriilidis, 18.04.1896 (No.5277)-19.06.1896 (No.5326).

Orestis K. Kiriakides, *Sarhoştur Sarhoş İdi Söyledi*, 20.06.1896 (No.5327)-24.06.1896 (No.5328).

Zade Sevda, 25.06.1896 (No.5331)- 22.02.1897 (No.5470).

İliodoros, *Theagenis ve Harikleia*, 3.12.1896 (No.5415)- 16.6.1897 (No.5561).

Eugène Sue, *Paris Sırları*, çev. Evangelinos Misailidis, 25.02.1897 (No.5471)- ?

Eugène Sue, *Serseri Yahudi*, çev. Evangelinos Misailidis, 17.07.1897 (No.5587)- ?

Hristos Misailidis, *Protaprilia Yani April İptidası*, musannif Y.H.Kalfoglous, 01.04.1899 (No.6078) -17.05.1899 (No.6107).

KAYNAKÇA

Abbott, H. Porter. “Closure.” *Routledge Encylopedia of Narrative Theory* içinde, ed. David Herman, Manfred Jahn ve Marie-Laure Ryan, 65-66. New York: Routledge, 2005.

Ahmet Mithat. *Beliyat-ı Mudhike ve Karı Koca Masalı ve Ahmet Mithat Kaynakçası*. Yay. haz. Nüket Esen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

———. “Önsöz.” *Karnaval* içinde, yay. haz. Süleyman Emrah Arlıhan, 23-37. Ankara: Elips Kitap, 2007.

———. *Yeniçeriler.* İstanbul: Muharririn Zatına Mahsus Matbaa, 1290 [1871].

———. *Yeniçeriler*. Ed. Mustafa Nihat Özön. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1942.

Aksan, Virginia. "War and Peace." *The Cambridge History of Turkey.* C.1, *The Later Ottoman Empire, 1603-1839* içinde, ed. Suraiya Faroqhi, 81-117. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Alpan, Aytek Soner. “Μουκαδδερατημηζά χακίμ ολαλήμ: Reading “refugee politics” through the pages of Μουχατζήρ Σεδασί.” III. International Workshop of Karamanlidika Studies atölye çalışmasında sunulan bildiri, Nevşehir, 2 Kasım 2013.

Alparslan, G. Gonca Gökalp. “Tanzimat Edebiyatı’nda Gelenekten Gelen Unsurlar (Sözlü Kültür Etkileri Doğrultusunda 19. Yüzyıl Yazılı Anlatılarında Yapı: Konu, Kurgu, Öykü, Kişi.” Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1999.

Altuğ, Fatih. “On Dokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk Medeniyet Yerlilik Yaban(cı)lık ve Din.” *Kritik* 2 (Güz 2008): 50-97.

Amortolon Sotiria Yani Günahkarların Helaslığı Tabir Olunmuş Kitaptır ki Bunda mevcuttur Valitullah Sultan PanayiaValidemiz hazretlerine arz olunan niyazlı paraklisiler …Ve el gayri Hıristiyan karındaşımızın canlara menfaatli çok nasihatli nesneler. Asitane-i Aliye: A. ve Th. Argiramonun Basmahanesi, 1839.

Anagnostopoulou, Sia. "Greek Diplomatic Authorities in Anatolia." *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th-13th September 2008)* içinde, ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler, 63-78. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

———. “The terms Millet, Genos, Ethnos, Oikoumenikotita, Alytrotismos in Greek Historiography.” *The Passage From The Ottoman Empire to the Nation States (A Long and Difficult process: the Greek Case)* içinde, 37-55. İstanbul: The Isis Press, 2004.

Angelou, Alkis. “To Romantso tou Neoellinikou Mithistorimatos [Çağdaş Yunanca Romanların Romansı].” *O Polipathis* içinde, ed. Alkis Angelou, 13-165. Atina: Ermis, 1989.

Anhegger, Robert. “Evangelinos Misailidis ve Türkçe Konuşan Dindaşları.” *Tarih ve Toplum*, 50 (Şubat 1988): 73-76.

———. “Evangelinos Misailidis ve Türkçe Konuşan Dindaşları II.” *Tarih ve Toplum*, 51 (Mart 1988): 175-177.

———. “*Temaşa-i Dünya* ve Cefakâr u Cefakeş Üzerine.” *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş* içinde, haz. Robert Anhegger ve Vedat Günyol, 643-664. İstanbul: Cem Yayınları, 1988.

Anzerlioğlu, Yonca. *Karamanlı Ortodoks Türkler*. Ankara: Phoenix, 2003.

Apostolos Yani Resullerin Amelleri ve Cihane İrsal Etdikleri Risalelerin Mecmuası. İstanbol: Kulevi Evangelinos Misailidis Taphanesi, 1859.

Arhipiskopos Tessalonikis Simeon. *Faraiz-i Mesihiye Risalesi*. Konstantiniye: Yannis Lazaridis Basmahanesi, 1851.

Arslan, Ali. *Osmanlı’dan Cumhuriyete Rum Basını*. İstanbul: Truva, 2005.

Arslan-Kechriotis, Z. Ceyda. “Some syntactic issues in Karamanlidika texts.” *Turkic Languages* 13 (2009): 172-187

Atkin, Rhian, ed. *Textual Wanderings: The Theory and Practice of Narrative Digression.* Britain: Legenda, 2011.

Augustinos, Gerasimos. *Küçük Asya Rumları*. Çev. Devrim Evci. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.

AyaGrigoroğlu, S, çev. *Küçücük Eleni*. İstanbul: Evagelinos Misailidis Matbaası, 1878.

Ayaydın Cebe, Günil Özlem. “19. Yüzyılda Osmanlı Toplumu ve Basılı Türkçe Edebiyat: Etkileşimler, Değişimler, Çeşitlilik.” Doktora tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2009.

Aygil, Yakup. *Hıristiyan Türklerin Kısa Tarihi*. İstanbul: Ant Yayınları, 1995.

Aziz Apostolosların Emelleri ve Cihana İrsal Ettikleri Risalelerin Mecmuası olup aziz megali eklisia usulunce senenin be her gününde eklisialarda okunması caiz olan apostolosun suret-i tercümesidir. İstanbul: Kulevi Evangelinos Misailidis Tabhanesi, 1859.

Bakhtin, Mikhail. “Dostoyevski’nin Yapıtlarında Tür ve Olay Örgüsü Kompozisyonunun Karakteristikleri.” *Karnavaldan Romana* içinde, çev. Cem Soydemir, 209-314. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

———. “Epik ve Roman: Bir Roman İncelemesi Metodolojisine Doğru.” *Karnavaldan Romana* içinde, çev. Cem Soydemir, 164-208. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

———. “Romanda Söylem.” *Karnavaldan Romana* içinde, çev. Cem Soydemir, 33-79. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

———. “Romanda Zaman ve Kronotop Biçimlerine İlişkin Sonuç Niteliğinde Kanılar.” *Karnavaldan Romana* içinde, çev. Cem Soydemir, 315-333. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Bali, Rıfat N., Arus Yumul ve Foti Benlisoy. “Gayrimüslim Cemaatlerde Muhafazakârlık.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık* içinde, 656-661. C.4. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Balta, Evangelia. “Anadolu Türkofon Hıristiyan Ortodoksların Ulusal Bilinçlerini Araştırmaya Yarayan Bir Kaynak Olarak Karamanlıca Kitapların Önsözleri.” *Tarih ve Toplum* 13, sayı 74 (Şubat 1990): 82-84

———. “Bulgar Sorununun Yaşandığı Dönemde, Evangelinos Misailidis’in Yayınladığı Mikra Asia (Anatoli) Adlı Karamanlıca Gazete.” *Bir Allame-i Cihan: Stefanos Yerasimos Anısına* içinde, yay.haz. Ethem Eldem, Aksu Tibet ve Ersu Pekin, 143-178. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.

———. “Evangelinos Misailidis’in Yunanca ve Karamanlıca Yayınlarına Osmanlı Kaynaklarının Tanıklığı.” Çev. Ari Çokona. *Toplumsal Tarih* 188 (2009): 24-30.

———. “Gerci Rum Isek de Rumca bilmez Türkçe Söyleriz: The Adventure of an Identity of the triptych: Vatan, Religion and Language.” *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 8 (2003) : 25–44.

———. “Karamanlıca Kitapların Dönemlere Göre İncelenmesi ve Konularına Göre Sınıflandırılması.” *Müteferrika* 13 (Yaz 1998): 3-19

———. “Karamanli Press Smyrna 1845-Athens 1926.” *Izzet Gündağ Kayaoğlu Hatıra Kitabı Makaleler* içinde, ed. Oktay Belli, Yücel Dağlı ve M. Sinan Genim, 27-33. İstanbul: Türkiye Anıt Çevre Turizm Değerlerini Koruma Vakfı, 2005.

———. *Karamanlidika Additions (1584-1900) Bibliographie Analytique*. Athenes: Centre D’Etudes D’Asie Mineure, 1987.

———. *Karamanlidika Additions (1584-1900)*. Athenes: Centre D’Etudes D’Asie Mineure, 1987.

———. *Karamanlidika Nouvelles Additions et Compléments.* Athens: Centre d’Etudes d’Asie Mineure, 1997.

———. *Karamanlidika XXe siécle*. Athens: Centre d’Etudes d’Asie Mineure, 1987.

———. *Miscellaneous Studies On the Karamanlidika Literary Tradition*. İstanbul: Isis Press, 2013.

———. "The First Family Periodical in the Ottoman Empire: A Karamanli Magazine in Smyrna (1849-1850)." *Miscellaneous Studies On the Karamanlidika Literary Tradition* içinde, 109-152. İstanbul: Isis Press, 2013.

———. "Tracing the Presence of the Rum Orthodox Population in Cappadocia (The Evidence of Tapu Tahrirs of the 15th and 16th century." Miscellaneous Studies On the Karamanlidika Literary Tradition içinde, 11-39. İstanbul: Isis Press, 2013.

———. "Turkish Speaking Anatolian Christian Types (Karamanlidhes) in Modern Greek Comedies (19th Century)." *Miscellaneous Studies On the Karamanlidika Literary Tradition* içinde, 71-90. İstanbul: Isis Press, 2013.

Balta Evangelia ve Mehmet Ölmez, ed. *Between Religion and Language Turkish Speaking Christians, Jews and Greek Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire*. İstanbul: Eren Yayınları, 2011.Başgöz, İlhan. "Digression in Oral Narrative: A Case Study In Oral Narrative By Turkish Romance Tellers." *Turkish Folklore and Oral Literature: Selected Essays of İlhan Başgöz* içinde, ed. Kemal Sılay, 231-249. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

———. *Hikâye: Turkish Folk Romance as Performance Art*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

Baykurt, Cami. *Osmanlı Ülkesinde Hıristiyan Türkler*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1922.

Bayraktar Tellan, Elif. "The Patriarch and the Sultan: The Struggle for Authority and the Quest for Order in Eighteenth Century Ottoman Empire." Doktora tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2011.

Beaton, Roderick. *An Introduction to Modern Greek Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Belge, Murat. "Mavi Anadolu Hümanizmi." *Edebiyat Üstüne Yazılar* içinde, 280-287. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Bellingeri, Giampiero. "Some Venetian Sources on Cultural Landscapes of 'Caramania'." *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th-13th September 2008)* içinde, ed. Evangelia Balta and Matthias Kappler, 79-91. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

Benjamin, Walter. "Hikâye Anlatıcısı: Nikolay Leskov'un Eserleri Üzerine Düşünceler." Çev. Nurdan Gürbilek. Son Bakışta Aşk içinde, yay. haz. Nurdan Gürbilek, 77-100. İstanbul: Metis Yayınları, 1995.

Benlisoy Foti ve Stefo Benlisoy. “19.yüzyılda Karamanlılar ve Eğitim Nevşehir Mektepleri.” *Toplumsal Tarih* (Şubat 2000): 24-33.

———. “Millet-i Rum’dan Helen Ulusuna (1856-1922).” *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi* C.1 içinde, ed. Mehmet Ö. Alkan, 367-376. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

———. “Reading the Identity of Karamanli Through the Pages of Anatoli.” *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th-13th September 2008*) içinde, ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler, 93-108. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

———. “Türkdilli Anadolu Ortodoksların Kimlik Algısı.” *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 11, sayı 251 (Güz 2010): 7-22.

Benlisoy, Foti. “Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol: ‘Hıristiyan Türkler.’” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Milliyetçilik*, C.4 içinde, 927-933. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Benlisoy, Stefo. “Education in the Turcophone Orthodox Communities of Anatolia During the Nineteenth Century.” Doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2010.

———. “Karamanlıca Haftalık Anatol Ahteri Dergisi ‘Anatolda İlmin Terakkisi Kabil mi? Değil mi?” *Toplumsal Tarih* 154 (Ekim 2006): 56-60

Berk, Özlem. *Translation and Westernisation in Turkey from the 1840’s to the 1980s*. İstanbul: Ege Yayınları, 2004.

Berkol, Bülent. “133 Yıl Önce Yunan Harfleri ile Türkçe (Karamanlıca) bir Robinson Crusoe Çevirisi.” *Sosyoloji Konferansları* 25 içinde, 135-158. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1986.

Bilge, Sadık Müfit. “Karaman Eyâleti’nin Tarihî Coğrafyası ve İdarî Taksimatı (XV.-XVIII. Yüzyıllar).” *International Review of Turkish Studies* 1(Bahar 2011): 50-66

Bilmez Bülent, “Şemseddin Sami Frasheri’nin Bazı Metinlerinde Arnavut ve Türk ‘Biz’inin İnşasına Katkıda Bulunan Otantiklik ve Köken Mitleri”. Çev. Veysel Öztürk. *Kritik* 2 (Güz 2008): 325-360

———. “Ölümünün Yüzüncü Yıldönümünde Şemseddin Sami Frashëri.” *Toplumsal Tarih* 126 (2004): 50-55

Borotav, Pertev Naili. *Folklor ve Edebiyat*. İstanbul, Adam Yayınları, 1982.

———. *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*. Yay.haz. M. Sabri Koz. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2002.

Boravaya, Olga. *Modern Ladino Culture: Press, Belles Lettres, and Theater in the Late Ottoman Empire*. Indiana: Indiana University Press, 2012.

———. "Yeniden Yazım Olarak Tefrika Roman: Ladino Edebiyatı Örneği." Çev. Feride Evren Sezer. *Kritik* 2 (Güz 2008): 146-183.

Bouri, Gontra. *Şeytanın Amucazadesi*. Çev. Evangelinos Misailidis. İstanbol: Evangelinos Misailidis Matbaasında, 1885.

Boz, Sula. "Paleologos, Misailidis, Favini." *Milliyet Sanat* 242 (15 Haziran 1990): 36-37.

Braude, Benjamin. "The Strange History of the Millet System." *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, C.2. içinde (Ankara: Yeni Türkiye, 2000).

Braude Benjamin ve Bernard Lewis. *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society.* New York: Holmes & Meier Publishers, 1982.

Cankara, Murat. "İmparatorluk ve Roman: Ermeni Harfli Türkçe Romanları Osmanlı/Türk Tarihyazımında Konumlandırmak." Doktora tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2010.

Chatzipanagioti-Sangmeister, Julia ve Matthias Kappler. "Thoughts on the Turkish Verses in Phanariot Poetry Collections (1750-1821)." *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies) (Nicosia 11th-13th September 2008)* içinde, ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler, 219-240. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

Civelek, Yakup. "Çok kimlikli Bir Osmanlı Aydını: Dilci, Edebiyatçı, Gazeteci Ahmed Fâris eş-Şidyak." *Kritik* 2 (Güz 2008): 208-235

Clark, Bruce. *İki Kere Yabancı Kitlesel İnsan İhracı Modern Türkiye'yi ve Yunanistan'ı Nasıl Biçimlendirdi?* Çev. Müfide Pekin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Clogg, Richard. "A Millet Within a Millet: The Karamanlides." *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism* içinde, ed. Dimitri Gondicas ve Charles Issawi, 115-142. Princeton, New Jersey: Darwin Press, 1999.

———. "Anadolu Hıristiyan Karındaşlarımız: The Turkish-Speaking Greeks of Asia Minor." *Anatolica Studies in the Greek East in the 18th and 19th Centuries* içinde, 65-91. Britain: Variorum, 1996.

———. "Anti-Clericalism in Pre-Independence Greece c.1750-1820)." *Anatolica Studies in the Greek East in the 18th and 19th Centuries* içinde, 257-276. Britain: Variorum, 1996.

———. *A Short History of Modern Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

———. "Notes on Some Karamanli Books Printed Before 1850 now in British Libraries, with particular reference to the Bible Translations of the British and Foreign Bible Society." *I Kath'imas Anatoli* içinde, 293-331. İstanbul: The Isis Press, 2004.

———. "Sense of the Past in Pre-independence Greece." *Anatolica Studies in the Greek East in the 18th and 19th Centuries* içinde, 7-30. Britain: Variorum, 1996.

———. "The Greek Millet." *Christians and Jews In the Ottoman Empire* içinde, ed. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, 185-208. New York ve Londra: Holmes and Meier Publishers, 1982.

———. "The Publication and Distribution of Karamanli Texts by the British and Foreign Bible Society before 1850 Part I and II." *I Kath'imas Anatoli* içinde, 333-361. İstanbul: The Isis Press, 2004.

Çamuroğlu, Reha. *Yeniçeriliğin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriye*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2006.

Değirmencoglou, Simeon Aleksiou. *Divan-ı Talip*. Der-i Saadet: Evangelinos Misailidis Matbaası, 1883.

Demircioğlu, Cemal. "19. Yüzyıl Sonu Türk Edebiyatında 'Tercüme' Kavramı." *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)* 2, sayı 27 (2003): 13-31.

Demirözü, Damla. "İlk Yunan Romanı *Polipathis*'ten *Temaşa-i Dünya*'ya." *Kebikeç* 27 (2009): 7-23.

Dernschwam, Hans. *İstanbul'dan Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.

Deutera Anastasis. Der-i Saadet: Evangelinos Misailidisin Anatoli Basmahanesi, 1853.

Dimaras, Konstantinos Th. *A History of Modern Greek Literature*. New York: State University of New York Press, 1972.

Dino, Güzin. *Türk Romanının Doğuşu*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

Doulis, Thomas. *Out of the Ashes: The Emergence of Greek Fiction in the Nineteenth Century*. United States of America: Xlibris, 2003.

Doumas, Aleksandros. *Meşhur Monte Hristo Hikâyesinin Zeyli Lord Hop*. Asitane: Dim. ve Ath. Nikolaidi Matbaası, 1884.

Dunn, Peter. *Spanish Picaresque Fiction, A New Literary History*. New York: Cornell University Press, 1993.

Eckmann, János. "Anadolu Karamanlı Ağızlarına Ait Araştırmalar I: Phonetica." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. 8 (Mart-Nisan 1950): 165-200.

———. "Karamanlıca –işin-li Gerundium Hakkında." *Türk Dili Belleten* 3 (1951): 45-52.

———. "Karamanlıca"da Birkaç Gerundium Terkibi." *Türk Kültürü Araştırmaları* 26 (1988): 89-94.

———. "Yunan Harfli Karamanlı İmlâsı Hakkında." *Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar I* içinde, ed. H. Eren ve T. H. Kun, 27-31. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1950.

———. "Karamanlı Türkçesinde –maca Ekli Fiil Şekli." *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* (1953): 45-48

———. "Karamanlı Türkçesinde –maca Ekli Fiil Şekli." *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* (1953): 45-48

Eksertzoglou, Haris. "Shifting Boundaries: Language, Community and the 'non-Greek-speaking Greeks." *Historein* 1 (1999): 75-92.

———. *Osmanlı'da Cemiyetler ve Rum Cemaati Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi*. Çev. Foti ve Stefo Benlisoy. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

Eldem, Edhem. *İftihar ve İmtiyaz: Osmanlı Nişan ve Madalyaları Tarihi*. İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2004.

Elmas, Nazım. *Romanın Kapıları: Tanzimat Romanında Mukaddimeler ve Hatimeler*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.

Emmanouelides, Elias K. *Usûl-i Cedid yani Ellinika Lisanını Yazmak Anlamak ve Söylemek içun Usul*. Deri Saadet: Panagiotes Soteriadis Matbaası, 1885.

Enginün, İnci. *Yeni Türk Edebiyatı: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e, 1839-1923*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006..

Erdem, Y. Hakan. *Tarih-Lenk*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Ergene, Teoman. *İstiklâl Harbinde Türk Ortodoksları*. İstanbul: İ.P. Neşriyat Servisi, 1951.

Erğinci Erkan. "Öteki Metinler, Öteki Kadınlar: Ermeni Harfli Türkçe Romanlar ve Kadın imgesi." Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2007.

Eröz, Mehmet. *Hıristiyanlaşan Türkler.* Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983.

Esad Efendi. *Üss-i Zafer*. Haz. Mehmet Arslan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.

Esen, Nüket. "Ahmet Mithat'ta Anlatıcı ve Muhatabı." *Merhaba Ey Muharrir: Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar* içinde, haz. Nüket Esen ve Erol Köroğlu, 59-72. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009.

———. *Hikâye Anlatan Adam: Ahmet Mithat* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).

Even-Zohar, Itamar . "Yazınsal 'Polisistem' İçinde Çeviri Yazının Durumu." Çev. Saliha Paker, *Çeviri Seçkisi 2 (Çeviriyi Düşünenler)* içinde, haz. Mehmet Rifat, 191-201. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2004.

Evin, Ahmet Ö. *Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004.

Fortna, Benjamin C. *Imperial Classroom: Islam, the State and Education in the Late Ottoman Empire*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2000.

Frederick, Samuel. "Re-reading Digression: Towards a Theory of Plotless Narrativity." *Textual Wanderings: The Theory and Practice of Narrative Digression* içinde, ed. Rhian Atkin, 15-25. Britain: Legenda, 2011.

Gavriel, Eftychios. "Transcription Problems of Karamanlidika Texts*." Cries and Whispers in Karamanlidika Books-Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th-13th September 2008)* içinde, ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler, 255-265. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

Gavriilidis, Yannis. "Mukaddeme". *Şeytan Kaya* içinde. *Anatoli*, 30 Nisan 1891.

Genette, Gérard. *Narrative Discourse An Essay in Method*. Çev. Jane E. Lewin. Ithaka ve New York: Cornell University Press, 1983.

———. *Palimpsests: Literature in the Second Degree*. Çev. Channa Newman ve Claude Doubinsky. Lincoln ve Londra: University of Nebraska Press, 1997.

———. *Paratexts*. Çev. Jane E. Lewin. New York: Cambridge University Press, 1997.

Geoffrey, Roper. "Çevirmen ve Editör Olarak Fâris eş-Şidyâk." Çev. Feride Evren Sezer. *Kritik* 2 (Güz 2008): 236-270.

Gören, Esin. *Yeniden Yazmak: İtalyan Edebiyatında Yenidenyazılmış Metinler*. İstanbul: Dönence Akademik Kitaplar, 2013.

Guillen, Claudio. "Toward a Definition of the Picaresque." *Literature As System: Essays Toward the Theory of Literary History* içinde, 71-106. Princeton: Princeton University Press, 1971.

Gürbilek, Nurdan. "Orijinal Türk Ruhu." *Kötü Çocuk Türk* içinde, 94-134. İstanbul: Metis Yayınları, 2001.

Gürbilek, Nurdan. *Kör Ayna, Kayıp Şark*. İstanbul: Metis Yayınları, 2004.

Herzfeld, Michael. "Towards an Ethnographic Phenomenology of the Greek Spirit," *Mediterranean Historical Review* 16, sayı 1 (Haziran 2001): 13-25.

Heyd, Uriel. *Language Reform in Modern Turkey*. Jerusalem: Israel Oriental Society, 1954.

Charles F. Gallagher. "Language Reform and Social Modernization in Turkey." *Can Language be Planned?* içinde, ed. Joan Rubin ve Björn H. Jernudd, 159-178. Honolulu: University Press of Hawaii, 1971.

Hristinin Eski Musikası Yahut Ey Vatan tatlı Vatan. İstanbol: Matbaa-yı K. Bagdatlıyan (Aramian), 1884.

Hroch, Miroslav. "From National Movement to the Fully-formed Nation: The Nation-Building Process in Europe." *Mapping the Nation* içinde, der. Gopal Balakrishnan, 78-97. Londra ve New York: Verso, 1996.

Hutcheon, Linda. "Rethinking the National Model." *Rethinking Literary History* içinde, ed. Linda Hutcheon ve Mario J. Valdés, 3-49. Oxford ve New York: Oxford University Press, 2002.

———. *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. NY: Routledge, 2004.

———. *Narcissistic Narrative: The Metafictional Paradox*. Canada: Wilfrid Laurier University Press, 1980.

İbar, Gazanfer. *Anadolulu Hemşehrilerimiz Karamanlılar ve Yunan Harfli Türkçe*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

İnalcık, Halil. "The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans." *Essays in Ottoman History* içinde, ed. Halil İnalcık, 195-223. İstanbul: Eren, 1998.

Jusdanis, Gregory. *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür (Milli Edebiyatın İcat Edilişi)*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis, 1998.

Kahya, Harun. "Grek Harfli Osmanlı Türkçesi Bir Eser: İspat-ı Mesihiye Üzerinde Dil İncelemesi." Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi, 2003.

Kappler, Matthias. “Toward a linguistic approach to ‘Karamanli’ texts.” *Advances in Turkish Linguistics – Proceedings of the 12th International Conference on Turkish Linguistics (11–13 August, 2004)* içinde, ed. Semiramis Yağcıoglu ve Ayşen Cem Değer, 655-667. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2006.

———. “Transcribtion text, regraphization, variety?-Reflections on Karamanlidika.” *The Mediators-Ottoman Turkish and Persian in non-Arabic Scripts* içinde, ed. Eva Csato (Orient Institut Istanbul, 15.-17.05.2009 (yayın aşamasında).

Kappler, Matthias. ed. *Intercultural Aspects in and around Turkic Literatures*. Germany: Harrassowitz Verlag, 2006.

Kara, Halim. “Anlatıda Bir ‘Cevelan’: *Karı Koca Masalı*’nda İstitrâdî-Anlatı ve İşlevi.” *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi Ahmet Mithat Özel Sayısı* 47 (2013): 105-126.

Karadağ, Ayşe Banu. *Çevirinin Tanıklığında ‘Medeniyet’in Dönüşümü.* İstanbul: Diye Yaınları, 2008.

Karavia, Nikolau ve Griva Ithakisiou. *Leksikon ton Endokson Andron*. Konstantinoupoli: Panayiou Tafou Tipografias, 1841.

Karra, Anthi. "From Polypathis to *Temaşa-i Dünya*, from the Safe Port of Translation to the Open Sea of Creation." *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies) (Nicosia 11th-13th September 2008)* içinde, ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler, 201-218. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

Kechriotis, Vangelis Konstantinos. “The Greeks of Izmir at the end of the Empire.” Doktora Tezi, Leiden Üniversitesi, 2005.

Kechriotis, Vangelis. “On the Margins of National Historiography: The Greek İttihatçı Emmanouil Emmanouilidis- Opportunist or Ottoman Patriot.” *Untold Histories of the Middle East* içinde, ed. Amy Singer, Christoph K. Neumann ve Selçuk Akşin Somel, 124-142. Routledge: London and New York, 2011.

Kenanoğlu, Macit M. *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2004.

Kitab-ı Şerif Palaia Diathiki Yani Eski Vasiyet ki Tevrat-ı şerif de denilir. Atina: Yeorgi Polimerinin Basması, 1838.

Kitromilidis, Paschalis M. “‘Imagined Communities’ and the Origins of the National Question in the Balkans.” *European History Quarterly* 19 (1989): 149-192.

Kock Charles-Paul de. *Fitne-i Cihan Yahud Madam Pilakizikof*. Çev. Theodoros Iessai Fetvacoglou. İstanbol: Anatoli Matbaası, 1882.

Koçu, Reşad Ekrem. *Tarihimizde Garip Vakalar*. İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2002.

———. *Yeniçeriler*. İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2004.

Kokoniosoğlu, Samuil, çev. *Ecvibe-i Diniye yani Be her Ortodoks Hıristiyanın papistanlara ve Protestanlara Vermesi lazım gelen cevap ve Ortodoks Rumiyan milleti kilisesi ile Ortodoks Ermeniyan milleti kilisesi miyanesinde olan farkların icmalidir….* Der-i Saadet: Evangelinos Misailidis Tabhanesi, 1864.

Koloğlu, Orhan. *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi*. İstanbul: Pozitif Yayıncılık, 2006.

Konortas, Paraskevas. "From Taife to Millet: Ottoman Terms for the Ottoman Greek Orthodox Community." *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy, and Society in the Nineteenth Century* içinde, ed. Dimitri Gondicas ve Charles Issawi, 169-179. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Korlaelçi, Murtaza. "Pozitivist Düşüncenin İthali." *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* C.1 içinde, ed. Mehmet Ö. Alkan, 214-222. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Koumarianou, Catherine. "The Contribution of the Intelligentia towards the Greek Indepence Movement, 1798-1821." *The Struggle for Greek Independence* içinde, ed. Richard Clogg, 67-86. Londra ve Basingstoke: The Macmillan Press, 1973.

Koz, M.Sabri. "Comparative Bibliographic Notes On Karamanlidika Editions of Turkish Folk Stories." *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies) (Nicosia 11th-13th September 2008)* içinde, ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler, 241-254. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

Köroğlu, Erol. "Aşırılık, Suç ve Düzeni (Tefrika) Romanda Yazmak: Dürdane Hanım Örneği." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi Ahmet Mithat Özel Sayısı* 47 (2013): 105-126.

———. "'Hançerli Hanım' mı, 'Mirat-i Aşk' mı? Bir Hikayenin Dönüşüm Sürecinde Etkilenen ve Etkileyen Olarak İntibah." *Edebiyatımızın Zirvesinden Üç İsim Namık Kemal Ahmet Hamdi Tanpınar Kemal Tahir* içinde, yay.haz. Kâzım Yetiş, 29-43. İstanbul: Tuna Basım, 2012.

———. *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918)* İstanbul: İletişimYayınları, 2004.

Kucherskaya, Maya. *Faith and Humor: Notes from Muscovy*. Russian Information Services: 2011.

Kut, Turgut. "Ermeni Harfli Türkçe Telif ve Tercüme Konuları I-Victor Hugo'nun Mağdurin Hikâyesinin Kısalmış Nüshası." *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi (İstanbul, 23-28 Eylül 1985), Tebliğler, II. Türk Edebiyatı* içinde, 195-214. C. I. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985),195-214

———. “Temaşa-î Dünya ve Cefakâr u Cefakeş’in Yazarı Evangelinos Misailidis Efendi.” *Tarih ve Toplum* 48 (1987): 22-26.

Lausaikon itoi vivlos periehousa diigiseis askitikas. Andron kai Yinaikon (Venedik, 1806).

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

Lesage, Alain-René. *The Adventures of Gil Blas*. Çev. Tobias Smollett. George Routledge & Sons,1912. Erişim tarihi 13 Mart 2010. http://www.exclassics.com/gilblas/gilconts.htm.

Levend, Agâh Sırrı. *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1972.

Lewis, Geoffrey. *The Turkish Language Reform A Catasrophic Success*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

———. *Trajik Başarı / Türkçe Reformu*. Çev. Mehmet Fatih Uslu. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2007.

Limnidis, Iordan. “Evangelinos Misailidis.” *Mikrasiatikon Imerologion “O Astir” 1914, Anadolu Rumlarına Mahsus İlmi, Edebi, Fenni, Musavver Salname* içinde, 170-172. Konstantinoupolis: Tipografika Katastimata G. D. Protopapa kai Sas, 1913.

Mackridge, Peter. *Language and National Identity in Greece 1766-1976*. New York: Oxford University Press, 2009.

Makdisi, Ussama. “Ottoman Orientalism.” *The American Historical Review* 107, sayı 3 (Haziran 2002): 768-796.

Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. Çev. Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Margosyan, Mıgırdiç. *Söyle Margos Nerelisen*. İstanbul: Aras Yayıncılık, 2005.

McCarthy, Margaret. “Bildungsroman.” *Routledge Encylopedia of Narrative Theory* içinde, ed. David Herman, Manfred Jahn ve Marie-Laure Ryan, 41-42. New York: Routledge, 2005.

Melas, Leon. *Gerosthatis: Çocukluk Kemaletimin Vukuatleri*. Çev. F. P. G. Aristovoulos. Atina: H. Nikolaidi Filedelfialunun Tabhanesi, 1866.

Mignon, Laurent. “Bir Varmış, Bir Yokmuş…Kanon, Edebiyat Tarihi ve Azınlıklar Üzerine Notlar.” *Ana Metne Taşınan Dipnotlar (Türk Edebiyatı ve Kültürlerarasılık Üzerine Yazılar)* içinde, 121-132. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

———. “Lost Voices: Religious Minorities and the Literary Canon in Turkey.” *Neither Shiraz Nor Paris* içinde, 15-26. Istanbul: The Isis Press, 2005.

———. “Avram, İsak and the Others Notes on the Genesis of Judeo-Turkish Literature.” *Between Religion and Language Turkish Speaking Christians, Jews and Greek Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire* içinde, ed. Evangelia Balta ve Mehmet Ölmez, 71-83. İstanbul: Eren Yayınları, 2011.

———. “Lost in Transliteration A Few Remarks on the Armeno-Turkish Novel and Turkish Literary Historiography.” *Between Religion and Language Turkish Speaking Christians, Jews and Greek Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire* içinde, ed. Evangelia Balta ve Mehmet Ölmez, 111-123. İstanbul: Eren Yayınları, 2011.

Milas, Herkül. *Türkçe-Yunanca Ortak Kelimeler, Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İstos Yayınları, 2012.

———. *Yunan Ulusunun Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Misailidis, Evangelinos. “Ey Muhib Gayretkeşlerimiz!” *Mekteb-ul Fünun-ı Meşriki*, 20 Eylül 1849.

———. *Mektub-ul Fünun-ı Meşriki*, Eylül 1849-Nisan 1850.

———. *Seyreyle Dünyayı (Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş)*. Haz. Robert Anhegger ve Vedat Günyol. İstanbul: Cem Yayınları, 1988.

———. *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş*. 4 C. İstanbul: Kulalı Evangelinos Misailidis Matbaası, 1871-1872.

———. *Tevarihat-ı Mütelevvin*. C. 1. Konstantiniyye: Lazaridis Basmahanesi, 1851.

Misailidis, Evangelinos, çev. *Aisopos’un Kıssadan Hisse Almağa Mahsus meselleri.* Fi-Konstantiniyye: Anatoli Tabhanesi, 1854.

———. *Genovefa Hikâyesi*. Der-i Saadet: Anatoli Matbaası, t.y.

———. *Hami-i Ortodoksiya (Prostatis tis Orthodoksias)*. Der-i Saadet: E. Misailidis Matbaası, 1883.

———. *Hazine-i Ara-i Müstakime-i Mesihiye (Tameion Orthodoksias) yani şerait ve akaid ve esası Mezhebi İseviye dair nadir-ül emsal bir kitab-ı müstetab olup üç cilde münkasım ve tab-u temsil olınmıştır.* İstanbol: Evangelinos Misailidis Basmahanesi, 1860.

———. *İffetli ve İsmetli Martha.* Der-i Saadet: Evangelinos Misailidis Matbaası, 1886.

Misailidis, Petros Pl. *Istorikes Efimerides tou Perasmenou Aiona Anatoli* [Geçtiğimiz Yüzyılın Tarihi Gazeteleri: *Anatoli*]. [Yazarın kendi yayını]

Montépin, Xavier de. *Çingane Kızı*. Çev. Evangelinos Misailidis. Deri Saadet: Anatoli Matbaası, 1894.

———. *Etmekci Hatun*. Çev. İlias K. Emmanouilidis. Der-i Saadet: Sotiriadis Matbaası, 1885.

Moran, Berna. "Âşık Hikâyeleri, Hasan Mellah ve İlk Romanlarımız." *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I* içinde, 21-37. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.

Moretti, Franco. "Conjectures On World Literature." *New Left Review* 1 (January-February 2000): 54-68.

———. "Dünya Edebiyatı Üzerine Düşünceler." Çev. Osman Akınhay. *New Left Review* (2001-2002): 260-272.

Mutenevve. Der-i Saadet: Evangelinos Misailidis Tabhanesi, 1864.

Namık Kemal. "Mukaddime-i Celâl." *Celaleddin Harzemşah*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

———. *İntibah*. Yay. haz. Engin Kılıç. İstanbul: Homer Kitabevi, 2005.

———. "Son Pişmanlık'ın Önsözü." *İntibah* içinde, yay. haz. Engin Kılıç, 9-16. İstanbul: Homer Kitabevi, 2005.

Norton, Anne. *Reflections On Political Identity*. Baltimore ve Londra:The John Hopkins University Press, 1988.

Nuri Orthodoksia (Fos tis Orthodoksias). Dersaadet: Evangelinos Misailidis Matbaası, 1885.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevi ve Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

———. *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Orakçı, Meryem. "Karamanlıca Bir Gazete Terakki." III. International Workshop of Karamanlidika Studies atölye çalışmasında sunulan bildiri, Nevşehir, 2 Kasım 2013.

Osmanlılar Ansiklopedisi (Yaşamları ve Yapıtlarıyla) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.

Ölmez, Mehmet. "R. M. Dawkins ve Anadolu'da Rumca-Türkçe İlişkileri." *Between Religion and Language Turkish Speaking Christians, Jews and Greek*

Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire içinde, ed. Evangelia Balta ve Mehmet Ölmez, 215-224. İstanbul: Eren Yayınları, 2011.

Özdemir, Elif Renk. "Borders of Belonging in the 'Exchanged' Generations of Karamanlis." Yüksek Lisans Tezi, Koç Üniversitesi, 2005-2006.

Özkan, Akdoğan. *Kardeş Bayramlar ve Özel Günler*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2010.

Özkorkut, Nevin Ünal. "Savcılık, Avukatlık ve Noterlik Kurumlarının Osmanlı Devleti'ne Girişi." *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 52, sayı 4 (2003): 147-154.

Özön, Mustafa Nihat. *Türkçede Roman*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

Paleologos, Grigoris. *O Polipathis* [Cefakâr]. Haz. Alkis Angelou. Atina: Ermis, 1989.

Pamuk, Orhan. "Herkesin Böyle Bir Amcası Olmalı." *Tristram Shandy Beyefendi'nin Hayatı ve Görüşleri* içinde, Laurence Sterne, çev. Nuran Yavuz, 7-19. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları:1999.

Pamukciyan, Kevork. *Ermeni Harfli Türkçe Metinler*. İstanbul: Aras Yayıncılık, 2002.

———. *Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkılar 4 Biyografileriyle Ermeniler.* İstanbul: Aras Yayıncılık, 2003.

Parla, Jale. *Babalar ve Oğullar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

———. *Don Kişot'tan Bugüne Roman*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Paulson, Ronald. *Satire and the Novel in Eighteenth-century England*. Londra: Yale University Press, 1967.

Petropoulou, Ioanna. "From West to East: The Translation Bridge An Approach From a Western Perspective." *Ways to Modernity in Greece and Turkey* içinde, ed. Anna Frangoudaki ve Çağlar Keyder, 91-111. Londra ve New York: I.B. Tauris, 2007.

Phillou, Christine. *Biography of an Empire*. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2011.

———. "Worlds, Old and New: Phanariot Networks and the Remaking of Ottoman Governance in the First Half of the Nineteenth Century." Doktora tezi, University of Princeton, 2004.

Pnevmatikos Kathreptis. *Ruhani Ayin.* Çev. Endirlikli Papa Pavlos. Deri Saadet: Evangelinos Misailidis Matbaası, 1878.

Politis, Linos. *A History of Modern Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Polivios, Ioannis. "Evangelinos Misailidis." *Terakki*, 30 Temmuz 1888.

Poulton, Hugh. *The Top Hat, the Grey Wolf, and the Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic*. New York: New York University Press, 1997.

Prince, Gerald. "*La Nausée* and the Question of Closure." *Yale French Studies* 67 (1984): 182-190.

Rabbina Iusous Hristos Efendimiz Hazretlerinin…Epitafios Tespihatnameleri. Konstantiniyye: Evangelinos Misailidis Tabhanesi, 1864.

Rabinowitz, Peter. "Reading Beginnings and Endings." *Narrative Dynamics (Essays On Time, Plot, Closure, and Frames)* içinde, ed. Brian Richardson, 300-312. Ohio: The Ohio State University Press, 2002.

———. "Truth in Fiction: A Reexamination of Audiences." *Critical Inquiry* 4 (1977): 121-141.

Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*. Çev. Kathleen McLaughlin ve David Pellauer. USA: The University of Chicago Press, 1990.

———. *Zaman ve Anlatı: Bir- Zaman Olay Örgüsü Üçlü Mimesis*. Çev. Sema Rifat ve Memet Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

———. *Zaman ve Anlatı: İki- Tarih ve Anlatı*. Çev. Memet Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.

———. *Zaman ve Anlatı: Üç-Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi.* Çev. Sema Rifat ve Memet Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

Rodrigue, Aron. *Türkiye Yahudilerinin Batılılaşması*. Çev. İbrahim Yıldız. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.

Rodriguez-Luis, Julio. "Picaras: The Modal Approach To the Picaresque." *Comparative Literature* 31, sayı 1 (Kış 1979): 32-46.

Runciman, Steven. *The Great Church in Captivity*. Cambridge: Cambridge UP, 2003.

Said, Edward. "Rule by the Blind: Imperial Arrogance and the Vile Stereotyping of the Arabs," *Counterpunch*, 21 Temmuz 2003. Erişim tarihi 20 Şubat 2014. http://www.counterpunch.org/2003/07/21/imperial-arrogance-and-the-vile-stereotyping-of-arabs/

Salaville Sévérien ve Eugène Dalleggio. *Karamanlidika Bibliographie Analytique des ouvrages en langue turque imprimés en caractére grecs I*. Athenes: Institut Français d'Athènes, 1958.

———. *Karamanlidika Bibliographie Analytique des ouvrages en langue turque imprimés en caractére grecs II*. Athenes: Institut Français d'Athènes, 1966.

———. *Karamanlidika Bibliographie Analytique des ouvrages en langue turque imprimés en caractére grecs III*. Athenes: Institut Français d'Athènes, 1974.

Santovetti, Olivia. *Digression: A Narrative Strategy in the Italian Novel*. Germany: Peter Lang, 2007.

Sayers, David Selim. *Tıflî Hikâyeleri*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

———. "Tıflî Hikâyelerinin Türsel Gelişimi." Yüksek lisans tezi, Bilkent Üniversitesi, 2005.

Sazyek, Hakan ve Esra Sazyek. *Yeni Türk Edebiyatında Önsözler (Bir 19. Yüzyıl Seçkisi.* Ankara: Akçağ Yayınları, 2008.

Scognamillo, Giovanni. *İstanbul Gizemleri*. İstanbul: Bilge Karınca Yayınları, 2006.

Sevük, İsmail Hakkı. *Avrupa Edebiyatı ve Biz: Garpten Tercümeler*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1940.

Shissler A. Holly. *İki İmparatorluk Arasında Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye*. Çev. Taciser Ulaş Belge. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.

Sieber, Harry. *The Picaresque*. Londra: Fletcher&Son, 1977.

Singer, Amy. *İyilik Yap Denize At: Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik*. Çev. Ali Özdamar. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.

Somel, Akşin. "Osmanlı Ermenilerinde Kültür Modernleşmesi, Cemaat Okulları ve Abdülhamid Rejimi." *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 245 (Bahar 2007): 71-92.

Soullioglou, Nikolas Theologidis. Çev. *Tevarihat-ı Umumiyye*. C. 1. Stanbolda: Evangelinos Misailidis Basmahanesi, 1863.

Sounbouloglou, Yannis. *Gülşen-i Ruhani*. İstanbol: Kulalı Evangelinos Misailidis Matbaası, 1870.

Starke, Sue P. "Romance." *Routledge Encylopedia of Narrative Theory* içinde, ed. David Herman, Manfred Jahn ve Marie-Laure Ryan, 506-508. New York: Routledge, 2005.

Stathi, Pinelopi. "Oi Peripeties tou Polipatous tou Grigorou Palailogou [Grigoris Paleologos'un Cefakâr'ının Maceraları]." *Mnimon* 17 (1995): 131-145

Stoneman, Richard. *Alexander the Great: A life in Legend*. Londra: Yale University Press, 2010.

Strauss, Johann. “Is Karamanli Literature part of a ‘Christian-Turkish (Turco-Christian) Literature’?” *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th-13th September 2008)* içinde, ed. Evangelia Balta and Matthias Kappler, 153-200. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

———. “La Terminologie Religiuse en Karamanlı: origines et sources.” III. International Workshop of Karamanlidika Studies atölye çalışmasında sunulan bildiri, Nevşehir, 2 Kasım 2013.

———. “Milletler ve Osmanlıca: Osmanlı Rumlarının Osmanlı Edebiyatına Katkısı (19. ve 20. Yüzyıllar).” Çev. Ayten Sönmez. *Kritik* 2 (Güz 2008): 98-145.

———. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kimler Neleri Okurdu (19-20. Yüzyıllar)?” Çev. Özlem Günil Cebe Ayaydın. *Kritik* 2 (Güz 2008): 1-49.

———. “Who Read What in the Ottoman Empire (19th-20th centuries)?” *Middle Eastern Literatures* 6, sayı 1 (Ocak 2003): 39–76

Sue, Eugène. *Evzen Suinin Gazap Hikayesi*. Çev. Evangelinos Misailidis. İstanbol: Evangelinos Misailidis ve Mahdumleri Matbaası, 1885.

Şişmanoğlu Şimşek, Şehnaz. “Karamanlidika Literary Production at the End of 19th Century as Reflected in the Pages of *Anatoli*.” III. International Workshop of Karamanlidika Studies atölye çalışmasında sunulan bildiri, Nevşehir, 2 Kasım 2013.

———. “The *Anatoli* Newspaper and the Heyday of the Karamanli Press.” *Cries and Whispers in Karamanlidika Books – Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia 11th-13th September 2008)* içinde, ed. Evangelia Balta ve Matthias Kappler, 109-123. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

———. “The Yeniçeriler of Ioannis Gavriilidis: A Palimpsest in Karamanlidika.” *Turkish Speaking Christians, Jews and Greek Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire* içinde, ed. Evangelia Balta ve Mehmet Ölmez, 245-275. İstanbul: Eren Yayınları, 2011.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1956.

Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Tapia, Aylin de. “From La Porteuse de Pain (1884) to the Ετμεκδζί Χατούν (1885) Translation or adaptation? A French Novel for Karamanli Readers.” III. International Workshop of Karamanlidika Studies atölye çalışmasında sunulan bildiri, Nevşehir, 2 Kasım 2013)

Tarinas, Strati. “Evangelinos Misailidis: To ekdotiko ergo. Proti anagrafi aftotelon dimosievmayon tou [Evangelinos Misailidis: Yayıncılığı. Müstakil Yayınlarının İlk Kaydı].” *I Kath’imas Anatoli* 3 (1996): 299-327.

Theion kai Ieron Euangelion Yani İncil-i Şerif. İstanbol: Evangelinos Misailidis Tabhanesi, 1865.

Tekelioğlu, Orhan. “Edebiyatta Tekil Bir Kanonun Oluşmasının İmkânsızlığı Üzerine Notlar.” *Doğu Batı* 22 (Şubat, Mart, Nisan 2003): 65-77.

Tonnet, Henri. “Oi Gallikes Epidraseis ston *Polipathi* tou Gr. Palailogou [Gr. Paleologos’un *Polipathis*’inde Fransız Etkileri]” *O Polipathis* içinde, ed. Alkis Angelou, 177-186. Atina: Ermis, 1989.

Tunçboyacı, Selin. “Akabi Hikâyesi, Boşboğaz Bir Adem ve *Temaşa-i Dünya* Romanları Çerçevesinde 19.yy. Osmanlı Modernleşmesi.” Yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2001.

Tziovas, Dimitris. *The Other Self: Selfhood and Society in Modern Greek Fiction*. Oxford: Lexington Books, 2003.

Ubeydullah Kuşmânî ve Ebubekir Efendi. *Asiler ve Gaziler Kabakçı Mustafa Risalesi*. Çev. ve haz. Aysel Danacı Yıldız. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007.

Uslu, Mehmet Fatih. “Melodram ve Komedi: Osmanlı’da Türkçe ve Ermenice Modern Dramatik Edebiyatlar.” Doktora Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2011.

[Uşaklıgil], Halid Ziya. *Hikâye.* Ed. Nur Gürani Arslan. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1998.

Uysal, Zeynep. *Olağanüstü Masaldan Çağdaş Anlatıya: Muhayyelât-ı Aziz Efendi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınevi, 2006.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1998.

Valdes, Mario J. “Rethinking the History of Literary History.” *Rethinking Literary History* içinde, ed. Linda Hutcheon ve Mario J. Valdés, 63-115. Oxford ve New York: Oxford University Press, 2002.

Vartanyan, Hovsep. *Akabi Hikyayesi*. Yay. haz. Andreas Tietze. İstanbul: Eren Yayınları, 1991.

Watt, Ian. *The Rise of the Novel*. Berkeley: University of California Press, 2001.

Yorulmaz, Hüseyin. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Alfabe Tartışmaları*. İstanbul: Kitabevi, 1995.

Yovel, Yirmiyahu. “Converso Dualities in the First Generation: The "Cancioneros." *Jewish Social Studies* 4, sayı 3 (Bahar-Yaz 1998): 1-28.

———. “The Birth of the Picaro from the Death of Shame.” *Social Research* 70, sayı 4 (2003): 1297-1326.

———. *The Other Within: The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity*. New Jersey: Princeton University Press, 2009.

Ze’evi, Dror. *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*. Çev. Fethi Aytuna. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008.

Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*. Çev. Yasemin Saner Gönen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.