

KOLONYALİZMİN “GÜLERYÜZÜ”NE BAKIŞ: AHMET MİDHAT EFENDİ VE ESTETİK KOLONYALİZM SÖYLEMİ*

Look at “Smiling Face” of Colonialism: Ahmet Midhat Efendi and
Discourse of Aesthetic Colonialism

Bilgin GÜNGÖR*
Mehmet GÜNEŞ*

ÖZET

Modern Türk edebiyatının en üretken kalemlerinden olan Ahmet Midhat Efendi, aynı zamanda kolonyalizm ve ilgili olgulara değinen ilk Türk edipleri arasındadır. Hatta Midhat Efendi'nin kolonyalizm ve ilgili olguları edebi düzyazıda ele alan ilk Türk yazarı olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda; *Rikalda yahut Amerika'da Bir Vahşet Âlemi*, *Ahmet Metin ve Şirzat*, “*Bir Acibe-i Saydiye*” anlatıları öne çıkar. Bunlarda “medeni-vahşi”, “beyaz-siyah” ayrımlarına ve transkültürasyon, kültürel melezlik gibi hususlara değinilir. Hatta kolonyal süreçlerin işleyiş biçimi hakkında bazı açıklamalara dahi girişilir. Böylelikle, o devirde Türk aydınının- okurunun yabancı olduğu bir tahakküm mekanizması hakkında oldukça önemli bilgiler verilir. Bununla birlikte söz konusu eserlerde, genel olarak, kolonyalizmin meşrulaştırıldığı ve estetik kolonyalizm söyleminin özgün bir şekilde yeniden üretildiği görülür. Bunda, Batı ile henüz yeni yeni temasa geçen Osmanlı'nın genel kültürel ve ideolojik koşullarının etkisi büyüktür. Bu makalede, Midhat Efendi'nin ilgili eserlerini postkolonyal edebiyat eleştirisinin ışığında ele aldık ve onun estetik kolonyalizm söylemini ne şekilde kurduğunu aktarmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Kolonyalizm, postkolonyalizm, estetik kolonyalizm söylemi, Ahmet Midhat Efendi.

ABSTRACT

Ahmet Midhat Efendi, one of the most productive items of modern Turkish literature, is also among our first writers to address colonialism and related facts. We can even say that Midhat Efendi was the first Turkish writer to deal with colonialism and related facts in literary prose. In this context, *Rikalda yahut*

* Bu makale, Bilgin Güngör'ün Doç. Dr. Mehmet Güneş'in danışmanlığında hazırladığı *Türk Edebiyatında Sömürgeciliğe Bakış (1876-2014)* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Çanakkale. E-posta: bilgingungor@yandex.com. Orcid ID: 0000-0001-7702-1668.

* Doç. Dr. Marmara Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-İstanbul. E-posta: m.gunes.79@hotmail.com. Orcid ID: 0000-0003-2330-6339.



This article was checked by Turnitin.

Amerika'da Bir Vahşet Âlemi, Ahmet Metin ve Şirzat, "Bir Acibe-i Saydiye" stands out. In this works, Midhat Efendi also touches on the "civilized-wild", "white-black" distinctions and cases such as transcultuation and cultural hybridity. There are even some explanations about the way colonial processes work. Thus, it gives very important information about a mechanism of domination in which Turkish intellectual / reader is a stranger in that period. However, in the works of Midhat Efendi that emerged within the framework of this subject, it is generally seen that colonialism was legitimized and the discourse of aesthetic colonialism was reproduced in an original way. In this, the general cultural and ideological conditions of the Ottoman, which has just got into contact with the West, have a great influence. In this article, we will examine the related works of Midhat Efendi in the light of his postcolonial literary criticism and try to explain how he established the discourse of aesthetic colonialism.

Keywords: Colonialism, postcolonialism, discourse of aesthetic colonialism, Ahmet Midhat Efendi.

Giriş

Modern Türk edebiyatının üretken yazarlarının başında gelen Ahmet Midhat Efendi'nin, bu hususiyetiyle birlikte pek çok noktada öncü bir konuma sahip olduğu bilinir: İlk popüler romanları o kaleme almıştır, ilk cinayet romanı (*Esrar-ı Cinayât*) onundur, Doğu-Batı meselesini kurguda (*Felâhî Bey ile Rakım Efendi*) zıt karakterler üzerinden gösteren ilk isim odur, Türk okurlarına "okuma zevki"ni aşıl原因larının başında o gelir vs. Bunlar; Midhat Efendi üzerine yapılan pek çok çalışmada öteden beri değinilen hususiyetlerdir. Ancak söz konusu çalışmalarda, Midhat Efendi'nin pek değinilmeyen bir hususiyeti daha vardır: Türk edebiyatında, kolonyalizm ve ilgili olgulara temas eden ilk romancı-hikâyeci olması; bir başka ifadeyle; postkolonyal araştırmalar ve -onun bir parçası olan- postkolonyal edebiyat eleştirisi bağlamlarında yapılacak okumalara açık bir mahiyet arz eden ilk düzyazısal edebi metinleri ortaya koyması. İşte bu makalede çözümlenmeye girişeceğimiz eserler de bunlardır. Ancak, çözümlenmeye geçmeden evvel, metodolojik noktaları aydınlatmak ve daha anlaşılır bir yorumlama sürecine zemin hazırlamak amacıyla, postkolonyalizmi ve postkolonyal edebiyat eleştirisini ana hatlarıyla ortaya koyacağız.

Postkolonyalizm-sömürgecilik sonrası (postcolonialism) kolonyalizm çağı sonrası dünya düzenini imlemekle birlikte özellikle Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* (*The Wretched of the Earth*) ile Edward W. Said'in *Şarkiyatçılık* (*Orientalism*) çalışmalarındaki kolonyalizm eleştirilerinden kaynağını bulan (Barry, 2002: 192) ve 1980'lerden itibaren sosyal bilim alanlarında ön plana çıkan (Cooper, 2005: 33) belirli kuramlar bütünüdür.

genel ismidir. Bunlar arasında postkolonyal felsefe kuramından postkolonyal siyaset kuramına kadar pek çok tikel kuram yer alır (Tepeciklioğlu, 2013: 80-81).

Postkolonyalizm her Şeyden evvel kolonyal öznelerin akislerini, yani “kolonyalizmin her iki cephesi”ndeki (kolonize edenler ve edilenler) sosyal ve kültürel hayatta kolonyalist süreçlerin ve ilgili olguların izlerini ele almayı hedefler. Onun bu husustaki temel mantalitesi veya -Gilles Deleuze-Félix Guattari'nin terminolojisinden hareketle ifade edersek- *içkinlik düzlemi* (Deleuze-Guattari, 2015: 42-43), kolonyalizmi ve ilgili olguları vurgulaması; Batı'nın Doğu'yu veya genel olarak kendisi dışındaki tüm coğrafyaları ve medeniyetleri yok sayan bakışını sorunsallaştırmaya yönelerek kolonize edilmiş ölkeler ile kolonici ölkeler arasındaki ilişkiye farklı bir perspektiften bakmaya çalışması ve düşünsel anlamda koloni karşıtı bir anti-tez oluşturmasıdır. Nitekim Said'in -kolonyalizmle doğrudan ilişkili- *şarkiyatçılık (orientalism)* meselesini ele alırken Doğu ve Batı arasındaki temel farklılıkları kabul etmekle birlikte bunlardan kaynaklı düşmanlıkların -kuramsal anlamda- önünü kesmeyi amaçladığını belirtmesi, söz konusu temel mantaliteyi anlama hususunda genel bir kanaat oluşturabilir:

“Daha önce de söylediğim gibi, amacım farklılığı ortadan kaldırmak değildi; insanlar arasındaki ilişkilerde kültürel farklar gibi ulusal farkların da kurucu bir rol oynadığını kim yadsıyabilir ki? Farklılığın düşmanlığı, donmuş ve Őeyleşmiş bir karşıt özler öbeğini, bu Şeyler üzerine kurulmuş bir muhalif bilgiler bütününü ima ettiği düşüncesine karşı çıkmaktı amacım. Şarkiyatçılık'ta ulaşmaya çalıştığım Şey, nesiller süren düşmanlıkların, savaşın, emperyalist denetimin kışkırtıcısı olan ayrılmaları, çatışmaları kavramanın yeni bir yolunu bulmaktı.” (Said, 2013: 56-57).

Bu hususa bağlı olarak, postkolonyal incelemeler dizgesi niteliğindeki postkolonyalizmde görölen bir başka hususiyet, onun bir anlamda Batı ile Doğu arasındaki “yapay ilişki”yi veya karşıtlığı yapıbozuma uğratmak ve bu karşıtlığı, sonuçlarıyla birlikte bilimsel bir perspektifle yeniden kurgulamaktır. Nitekim nesnel tutum da bunu gerektirmektedir. Said postkolonyal incelemelerdeki bu hususiyeti ilginç bir gelişme olarak yorumlar ve bunda amacın da “mecelle haline gelmiş kültürel ürünleri, yerlerinden etmek ya da günah keçisi yapmak üzere değil, bunları ikili efendi-köle diyalektiğinin bir değişkesine hapsedmenin ötesine geçerek bazı kabulleri yeniden incelemek üzere yeniden okumak” (Said, 2013: 367) olduğunu söyler.

Postkolonyalizm veya postkolonyal düşünce perspektifi, bir yönüyle, postyapısalcı düşünür Michel Foucault'nun *söylem* (discourse) üzerine yapmış olduğu vurgunun etkisiyle, daha çok, çeşitli kültürel-sosyal alanlara yönelik metinlerin *söylem analizine* (discourse analysis) tabi tutulmasına dayalıdır ki bunu belirtmekle postkolonyalizmin bir başka hususiyetine gelmiş oluruz aslında. Söylem analizi, kaynağını Foucault'nun *arkeoloji* ve *soykütük* araştırmalarından alan yöntemdir. Bu yöntem, genel itibarıyla, bütün bilgi, gelenek ve davranış kalıplarını içeren söylem (Foucault, 1990: 34-35) ile iktidar süreçleri arasında bazı bağlantılar öngörür ve iktidarın söylemleri yarattığı, söylemlerin de iktidarın mevcudiyetine katkı sağladığı önermesinden yola çıkar (Loomba, 2000: 56-57); böylelikle -kolayca görülebileceği gibi- Marksizm'deki *altyapı* (infrastructure) ve *üstyapı* (superstructure) arasındaki diyalektiğe paralel yeni ve alternatif bir toplumsal diyalektik fikrini temel alır. Ayrıca söylemleri içsel olduğu kadar dışsal bağlamda da analize yönelir.

Söylem analizinin verilerinden de yararlanan postkolonyalizm araştırmacıları, gerek kolonyal gerekse de postkolonyal devirlere ait ve her iki "yaka"ya yönelik metinlerin söylemlerini tarafsız ve nesnel bir şekilde irdeler; böylelikle de kolonyal süreci toplumsal yapı -veya Althusser'in terminolojisine başvurarak ifade edersek *toplumsal formasyon* (formation social)- (2014: 55) üzerindeki bütün etkileriyle birlikte ele almayı hedefler. Ania Loomba, postkolonyal incelemelerdeki bu hususiyeti Hindistan'daki dul kadınların ölen kocalarıyla birlikte yakılması geleneğine kolonyal öznelerin söylemsel düzeyde bakışından hareketle şu şekilde ortaya koymaya çalışır:

"Örneğin, Hindistan'da dul kalan kadınların ölen kocalarıyla birlikte yakılmaları söylemini ele alalım. Bu söylem, bu konudaki bütün bir yazım ya da sözce yelpazesini içerecektir: Dulların kurban edilmelerinden bu yana karşı olanlar, Hindu reformcular ile milliyetçiler, Hindu ortodoksisi ile Britanyalı yöneticiler. Bu grupların hepsi de birbirleriyle sürtüşmeye girerek tartıştılar, ama aynı zamanda bu grupların hepsi de kadınların yakılmasının Hindu geleneğinin parçası olarak görüldüğü ve kadınların, çıkarları erkekler tarafından temsil edilmesi gereken birer yaratık olarak düşünüldüğü müşterek bir kavramsal düzen içerisinde hareket ediyorlardı." (Loomba, 2000: 59-60).

Bununla ilgili olarak postkolonyal incelemelerde görülen bir başka hususiyet metodolojik heterojenliktir. Yukarıda da belirtildiği gibi tikel kuramlar bütünü (veya dizgesi) olan postkolonyalizm, metodolojik açıdan

da birden fazla kuramın kesişim kümesi içerisinde yer alır ve dolayısıyla da söz konusu kuramların bazı temel niteliklerini içerisinde barındırır. Bunlar arasında -yukarıda ifade edilen söylem analizi dışında- önemli arz edenlerden biri, Loomba'nın kolonyalizm tarihini sınıflandırmada dayanak olarak gösterdiği Marksizm'dir. Doğa olaylarını olduğu gibi toplumsal olayları da diyalektik-materyalizm perspektifinden okuyan ve esasında kapitalizmi (bütün aşamalarıyla birlikte) bir kritiğe tabi tutarak yeni bir toplumsal düzeni hedefleyen Marksizm, postkolonyal incelemelerin metodolojisine özgün *ideoloji*, *sınıf* ve *tarih* kavramları açısından eklenir. Postmodern devrin temel felsefesi olarak işlev gören postyapısalcılık ise postkolonyalizmi metodolojik olarak etkileyen bir başka kuramdır. Dilden siyasete, felsefeden sanata kadar Batı uygarlığının her alanındaki *ikili-karşıtlıklar* (binary-opposition) söylemsel açıdan ortadan kaldırmayı amaçlayan postyapısalcılık, postkolonyalizmin Doğu-Batı arasındaki konvansiyonel örüntüyü yıkma hedefi açısından önemli bir yardımcı olarak konumlanır. Kadınların temsili meselesi üzerine yoğunlaşan ve postkolonyal incelemelerde özellikle Doğulu ezilen kadın imgesi üzerine araştırmalar yapılırken bir anlamda temel kuramsal dayanak olarak ele alınan feminizmi de bu hususta belirtmek gerekir. Dikkat edildiğinde görülecektir ki, bu kuramların her birinin ortak yanı, tıpkı postkolonyalizm gibi kolonyalist Batı uygarlığının çeşitli unsurlarına yönelik bir eleştirel tutum barındırmasıdır. Dolayısıyla postkolonyal araştırmalarda birer metodolojik dayanak olarak belirmeleri, tesadüfi bir durum değildir.

Postkolonyal çalışmalara dönük eleştirilerden de burada kısaca bahsetmek gerekir. Bu eleştirilerin başında, Terry Eagleton ve Ella Shohat gibi Marksist düşünürlerinki gelir. Eagleton ve Shohat, postkolonyalizmin kültürel ve sosyal süreçlerle ilgilenirken emperyalizmi perdelediğini ve dolayısıyla aktüel ekonomik sömürüyü paranteze aldığını iddia eder (Loomba, 2000: 13-14). Heny Louis Gates, J. J. K. de Alva gibi düşünürler postkolonyal metodolojide söylemin merkeze alınması ve zaman zaman onunla kalınması hususunda kuşkularını belirtir (Loomba, 2000: 13-14). Arif Dirlik ise postmodernizm gibi "postmodernizmin bir çocuğu" olarak saydığı postkolonyalizmin kapitalizme "yardakçılık ettiğini" vurgular ve onu gizemleştirildiğini dile getirir (Loomba, 2000: 275).

Postkolonyalizm veya postkolonyal çalışmalar üzerine buraya kadar yapılan açıklamaların ardından, söz konusu çalışmaların bir parçası olan postkolonyal edebiyat eleştirisine geçebiliriz. Postkolonyal edebiyat eleştirisi, kuramsal olarak, genel postkolonyal çalışmalardaki hususları

içerir; hem kolonize edilmiş ülkelerin hem de kolonici ülkelerin edebiyatlarına yönelir. Ancak o, esasında, Batı'nın kolonize ettiği ülkelerde bırakmış olduğu etkileri edebi eserlerde ele almak, onların özellikle söylemlerine yansıyan kolonyalist izdüşümleri araştırmak ve “kolonyal klişeler”den örülü yapay Doğu-Batı karşıtlığını yapıbozuma uğratmakla temel görevini ifa eder. Tabii bunu yaparken de söylem analizi, Marksizm, postyapısalcılık ve feminizm gibi kuramların verilerinden bir arada faydalanır. Loomba, postkolonyal edebiyat eleştirisinin söz konusu hususiyetlerini şöyle özetler:

“Eleştirel analiz, ilkin nasıl bir araya getirildiklerini görebilmek için, edebi ya da tarihsel olsun, herhangi bir metnin örgüsünü ve dokusunu çözümler. Bu okuma tarzlarına göre, kolonyalizm, hem temsiller hem de maddi pratiklere göre düzenlenmiş olan ve bilimsel, ekonomik, edebi ve tarihsel yazılar, resmi belgeler, sanat ve müzik, kültürel gelenekler, popüler anlatılar ve hatta söylentiler gibi çok çeşitli söylemler aracılığıyla karşımıza çıkan birer metinmişçesine analiz edilmelidir.” (Loomba, 2000: 118).

Söz konusu eleştiri ekolünün edebi metinlerdeki kolonyal olguları sadece yüzeyde değil, aynı zamanda derinde aramayı amaçladığını da belirtmek gerekir. Başka bir şekilde ve göstergebilimin terminolojisinden hareketle ifade edersek, postkolonyal edebiyat eleştirisi; kolonyal olguların estetik bir düzlem içerisinde eritildiği edebi eserlerin sadece *yüzeysel düzeyini* değil, aynı zamanda *derin düzeyini* de ele alır. Loomba'nın “kolonyal temas yalnızca edebi metinlerin dilinde ya da mecazlarında ‘yansıtılmaz, bu temas yalnızca insani dramaların anlatıldığı bir dekor ya da ‘bağlam’ değildir. Kolonyal temas bu metinlerin kimlik, ilişkiler ve kültür hakkında söyleyeceklerinin merkezi bir boyutudur” (Loomba, 2000: 95) ifadesi bu hususta bize bir fikir verebilir.

Buna bağlı olarak söz konusu edebiyat eleştirisinin özgün hususiyetlerinden bir tanesi de kolonyalizmin ve ona bağlı olguların yansıdığı edebi metinlerdeki metaforları çözümlenme amacıdır. Bilindiği gibi Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Schiller gibi romantik şairlerden Paul de Man, Jacques Derrida gibi postyapısalcı düşünörlere kadar pek çok isim, edebi metnin metaforik yapısını göz önünde bulundurmuş ve dolayısıyla onun kendisine özgü veya içkin bir niteliği olduğunu söylemişlerdir. Kolonyalizm ile ilgili edebi metinlerin de metaforik bir boyutu olduğu ön kabulüne dayalı olarak bu boyutun çözümlenmesi ve imgesel örüntünün net bir şekilde açığa çıkarılması olasıdır. Gayatri C. Spivak'ın da belirttiği gibi postkolonyal edebiyat

eleştirisi bunu yaparak, “görünmeyeni görünür hale” (Loomba, 2000: 104) getirir. Said’in, edebi eserleri şarkiyatçılık açısından inceleme esnasında “ayrıntı”ya yönelmenin önemini vurguladığı şu cümleleri de bu hususiyetin bir açıklanma örneği olarak okunmalıdır:

“(…) Şarkiyatçılığı, tek tek yazarlar ile bu yazarların düşünce ve imgelem topraklarında yazılarını ürettikleri üç büyük imparatorluk – İngiltere, Fransa, Amerika- tarafından biçimlendirilen yaygın siyasal kaygılar arasındaki devingen bir alışveriş olarak inceliyorum. Nasıl Lane, Flaubert ya da Renan gibi bir yazarda bizi asıl ilgilendiren, Garplıların Şarklılardan (Renan’a göre) tartışılmaz biçimde üstün olduğu gerçeği değil de, bu gerçek tarafından açılan geniş uzamda (Renan’ın) ayrıntılı çalışmalarının –esaslı değişimlerden, uyarlanmalardan geçmiş- tanıklığıysa, bir araştırmacı olarak beni en çok ilgilendiren de, kaba siyasal gerçek değil, ayrıntılardır. Burada söylediğim anlaşılması için, Lane’nin *Modern Mısırlıların Gelenek ve Göreneği Üzerine*’sinin tarih ile antropoloji incelemelerinde bir temel yapıt olmasının, kitabın ırksal üstünlüğün basit bir yansıması olmasından değil, biçeminden, zekice, dahice ayrıntılarından kaynaklandığının anımsanması yeter.” (Said, 2013: 24).

Kolonyal ve antkolonyal söylemin estetik düzleminde somutlaştığı eserlere objektifini çeviren postkolonyal edebiyat eleştirisi, buraya kadar yapılan açıklamalardan da anlaşılabilir gibi, esasında iki tür söylemle karşılaşır ve onları çözümlenmeye girişir. İlkini, kolonyal söylemin belirli kurgu, metafor, imge, üslup gibi estetik düzlemin yapıtaşı olan unsurlarla yeniden-üretilmesini imleyen “estetik kolonyalizm söylemi” olarak adlandırabiliriz. Bu tür söylemde, yazar veya eseri üreten kimse, bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde, kolonyalizmin yarattığı ikili-karşıtlıkları yeni bir boyutta (estetik boyutta) ortaya koyar. Okurun da böyle bir söylemi, estetik düzlemin kendi diyalektiği içerisinde olumlamaya yönelmesi beklenir. İkinci tür söylemi ise “estetik antkolonyalizm söylemi” olarak adlandırabiliriz. Bu tür söylem de genel antkolonyalizm söyleminin yine estetik düzlem içerisinde yoğrulmuş hâlini imler. Yine yazarın bilinçli veya bilinçsiz olarak antkolonyal söylemin ortaya koyduğu “yapıbozum”u bir metin içerisinde yeniden-yapılandırmasıyla okur, bu tür çabayı olumlamaya yönelebilir (bu noktada şunu da dile getirebiliriz ki, söz konusu iki tür söylem, edebiyat dışında, diğer sanatsal alanlarda da görülebilir. Özellikle “vahşi Kızılderililere” karşı “medeni beyazlar”ın savaşı ele alan Hollywood yapımı sinema filmleri veya “Zenci Afrikalıları” tümünden yamyam şeklinde gösteren resimler, söz konusu iki tür

söylemin varlığının diğer sanatsal alanlarda da varlığının bir işareti olarak okunabilir). İşte postkolonyal edebiyat eleştirisi, bir anlamda, bu iki tür söylemi sorunsallaştırır; bu sorunsalların gerek “içsel” gerekse de “dışsal” bağınıtlarına ışık tutmaya çalışır.

Postkolonyal edebiyat eleştirisinin ilk ve en yetkin örneklerini yine postkolonyalizmin genel konseptini çizen Fanon ve Said vermiştir (Barry, 2002: 192). Fanon, genel anlamda sömürge uluslarının edebiyatlarındaki millileşmeyi ele almış; Said ise başta Alphonse de Lamartine, François-René de Chateaubriand, Gustave Flaubert, Rudyard Kipling, Henry James olmak üzere pek çok Batılı şair ve yazarın eserini postkolonyal temler çerçevesinde okumuştur. Daha sonra Loomba, Spivak gibi çağdaş kuramcılarla zenginleşen postkolonyal okumalar, günümüz Avrupa’sında etkisini hâlâ sürdürmektedir.

Anlatıda Meşrulaştırılan Kolonyalizm

Modern Türk edebiyatında kolonyal süreçlerle ve ilgili olgularla detaylı bir şekilde ilgilenen ilk ediplerden biri de Ahmet Midhat Efendi’dir. Makalenin başında dile getirdiğimiz şekilde söylersek, kolonyalizmin şeceresini roman ve hikâye nezdinde ele alan yazarların başında tarihsel olarak Ahmet Midhat Efendi gelir. Modern Batı anlatılarının tekniğini geleneksel Türk anlatılarının tekniğiyle kaynaştıran ve Ahmet Hamdi Tanpınar’ın da belirttiği gibi modernleşme devrindeki Osmanlı okuruna “okuma zevki” (Tanpınar, 2007: 412) aşıl原因an Ahmet Midhat, eserlerinde ansiklopedist veya “hâce-i evvel” sıfatına uygun olarak pek çok konu gibi kolonyal süreçlere bağlı konuları da ele alır; ayrıca bunlar hakkında, devrin koşulları içerisinde ve makbul bir zaviyede çeşitli detaylara değinir¹.

Ahmet Midhat’ın edebi düzyazılarında kolonyal süreçler, özellikle de sonraki devirlerde yetişmiş bazı Türk yazar ve şairlerin eserlerindeki farklı bir ideolojik yönseme ile okurun alımlamasına sunulur. Yazar, söz konusu eserlerinde kolonyalist Avrupa devletlerinin dünyanın geri kalanını kolonileştirmesine yönelik olumlamalardan sakınmaz; kolonileştirme olgusuna meşruiyet kazandıran Batılı yazarların kolonyalist-şarkiyatçı düşüncelerini adeta paylaşır gibidir. Elbette yazarın yaşadığı devirde, yani Osmanlı’da modernleşme sürecinin hız kazandığı bir tarihsel süreçte henüz yetkin bir aksülamel bulamamış ve adeta bütün aydınlar tarafından tereddütsüz kabul görmüş “medeniyet mefhumu”na olan rağbeti ve

¹ Ahmet Midhat Efendi’nin eserlerinde Batı’nın tümünden sorunsallaştırılmasına dönük bir kaynak olarak M. Orhan Okay’ın *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi* adlı çalışmasına (Okay, 2017) bakılabilir.

bununla bağlantılı olarak Batı'nın Osmanlı aydınları tarafından hakıyla tanınamamış olmasını bunda bir etken olarak düşünebiliriz. Nitekim devrin diğer yazarlarını, şairlerini ve aydınlarını göz önünde bulundurunca, bu durumun sadece Midhat Efendi özelinde geçerlilik kazanmadığını algılamak ve dolayısıyla da Tanzimat'ın temel ideolojik yönsemeleriyle yakından alakalı olduğunu görmek mümkündür. Ayrıca; Namık Kemâl'in "Avrupa Şarkı Bilmez", *Renan Müdafaanâmesi* ve Ziya Paşa'nın *Engizisyon Tarihi*, *Endülüs Tarihi* gibi eserlerinden de anlaşılacağı üzere bu devirde Batı'ya karşı düşünsel bir aksülamel doğmuş olmasına rağmen Batılılaşmanın hem bir devlet politikası hem de resmî ideoloji alanlarında hâkim pozisyonunu yitirmediği gerçeğini ifade edersek, herhalde Midhat Efendi'nin söz konusu tavrının sebeplerine yönelik izahı büyük oranda ortaya koymuş oluruz.

Midhat Efendi'nin eserlerinde kolonyal süreçlerle ilgili dikkate değer bir başka temel hususiyet ise -yine aynı sebeplere bağlı olarak- kolonicilik faaliyetlerinin, kolonyalist-şarkiyatçı düşüncenin temel ikili-karşıtlığı olarak düşünebileceğimiz "medenî-vahşî" ayrımı çerçevesinde ele alınmasıdır. Yazar, bu şekilde bir ayrımı kabullenerek, bir yandan kolonyalist Batılıların kendilerine ait olan coğrafya dışında yarattığı maddî ve manevî tahribatları gizler, diğer yandan da kolonyal süreçlerin meşrulaştırımına yönelik fikirlerini fazlasıyla pekiştirir. Bununla birlikte devrindeki yayımcılık faaliyetlerinin henüz sınırlı bir alanda gerçekleşmesinden ötürü, yazarın eserlerinde koloni coğrafyasının Amerika ve Afrika ile sınırlandırıldığı görülür. Denilebilir ki Midhat Efendi'nin eserleri, modern kolonizasyon praksislerinin gerçekleştiği ilk coğrafyalara ait yansımaları barındırmalarından ötürü, ilgili konuların ele alındığı eserler arasında ayrı bir yerde konumlanır.

Midhat Efendi'nin eserlerine yansıyan kolonyal süreçlere yönelik bir başka temel husus olarak, onun edebî şahsiyeti ile ilgili bir başka gerçeğe, yani yazarın her konuda olduğu gibi kolonyalizm konusunda da çeşitli bilgileri anlatı kurgusunun sınırlarını zorlayacak şekilde ele alma çabasına değinebiliriz. Yazar böylelikle kolonyal süreçlerin maddî ve manevî boyutunu, her ne kadar kolonyalist bir ideolojik yönsemenin etkisi altında sunsa da eğitici bir bağlamda ortaya koymuş olur.

Midhat Efendi'nin kurgusal açıdan kolonyal süreçlere ve ilgili olgulara teması ilk olarak, kısıtlı da olsa, 1882 yılında yayımlanan *Acâyib-i Âlem* romanıyla başlar. Subhi Bey ile Hicâbi Bey adındaki iki bilim âşığı insanın Kuzey Kutbu'na seyahatinin işlendiği söz konusu romanın bazı kısımlarında Midhat Efendi, kolonyal süreçlere roman kişilerinin ağızından

dikkat çeker. Fakat 1889 yılında yayımlanan ve Amerika özelindeki kolonyal süreçlerin praksislerinden hareketle kurgulaştırılan *Rikalda yahut Amerika'da Bir Vahşet Âlemi* romanı, Midhat Efendi'nin gerek söz konusu süreçleri gerekse de bunlara yönelik ideolojik bakışı en net somutlaştırdığı eseridir. Bu eser, aynı zamanda, modern Türk edebiyatında kolonyal süreçleri veya genel olarak kolonyalizmi net bir şekilde olumlayan ilk romandır denilebilir. Romanda kolonyal süreçlerin uygulandığı coğrafya, 15. yüzyılın başından 18. yüzyılın sonlarına kadar İngiliz, Fransız, İspanyol koloniciler tarafından paylaşılan ve yerli halkın elinden zorla alınan (Ferro, 1997: 115-116) Amerika'dır. Kolonici bir İngiliz ailesinin kızı Miss Johnsonser'in Missouri Irmağı kenarındaki bir Aztek kalıntısı Fardıç kabilesine düşüşü ve bu kabiledede Rikalda adındaki savaşçı bir adamın kendisine duyduğu aşkla karşılaşması temelinde kurgulaştırılan altı kitaplık romanda, bir yandan Amerika'daki kolonyal süreçlerin bir minyatürünün diğer yandan ise çok yönlü bir kolonyalist değerlendirme çabasının okura sunulduğu görülür.

“Muharririn İfadesi” başlığıyla kaleme aldığı önsözde, okurlarına daha evvelki roman ve hikâyeleriyle bir “seyâhat-ı fikriyye” yaptırarak dünya coğrafyasını gezdirdiğini, fakat bu “seyahat” boyunca Amerikan coğrafyasını hiç mevzu bahis etmediğini ve bunun bir eksiklik olarak düşünülebileceğinden ötürü bu romanda söz konusu coğrafyaya açılmak lazım geldiğini ifade eden (Ahmet Midhat Efendi, 2003: 621) yazar; bu önsözün ardı sıra devam eden birinci kitapta, daha evvel *Acâyib-i Âlem'de* ele aldığı “medeni-vahşi” ayırımına bu kez Amerikan yerlileri özelinde daha net bir şekilde değinir; bu yolda başvurduğu söylem ile kolonyal süreçleri adeta meşrulaştırıcı bir anlatıcı konumuna gelir. Yazar “olay zamanı”nın çerçevesini geçen yüzyılın, yani 18. yüzyılın sonundaki bir olayla çizdiğini açıklarken, o günkü Amerika ile 19. yüzyıldaki, yani günceldeki Amerika arasındaki farkı ele alır ve bugünkü Amerika'nın “muntazam çiftlikler, köyler, kasabalarla müzeyyen” olmasının yanı sıra bir “medeniyet” göstergesi hâline geldiğine işaret ederken olayın geçtiği zamanın, yani bir yüzyıl öncesinin Amerika'sını ilkel kabilelerin yaşadığı bir “vahşet-âbâd” şeklinde vasıflandırır; hatta bunu da yeterli görmeyerek kolonyal süreçlere yönelik meşrulaştırıcı bir bakışın belirgin bir numunesini verir:

“Vakıa şimdilerde Missouri nehrinin sahilleri Avrupa'nın Loire ve Rhin seyahili gibi muntazam çiftlikler, köyler, kasabalarla müzeyyen ve eyâdi-i maharetle işlenir tarlalar, çayrlar, bahçeler, bağlarla mücehhez bir mâmure-i ferah-fezâ ise de hikâyemizin zaman-i

güzerânı olan geçen on sekizinci asr-ı milâdî evâhirinde şimdiki mamuriyet oralar için henüz hayal ve hatırda bile tasavvur olunamazdı. Oraları adeta vahşet-âbâd yerlerden olup şimdiki ahâlî-i mütemeddineye bedel Aztek denilen kavm-i kadimin bakıyyesi ellerinde bulunurdu. / Lâkin sevâhil-i mezkûrenin ahvâlini tasvir için ‘vahşet-âbâd’ diye istimal etmiş eylemiş bulunduğumuz tabîr acaba kâfi midir? Acaba karilerimiz bu tabir üzerine gözlerini yumarak şu Missouri nehri sahillerinin hâl-i vahşeti neden ibaret bulunduğunu hayalleri önünde tecessüm ettirmek istedikleri zaman bu sa’ylarında ne dereceye kadar muvaffak olabilirler? / Şüphe yok ki oralarda yed-i kudret-i beşerle yapılabilecek şeylerin kâffesini mefkûd farz ederek yalnız tabiatın vücuda getirdiği ahvâlin mevcudiyetini tahayyül eylerler. Lâkin kaviyyen itikad-ı âcizânemize göre tahayyülün asıl en güç ciheti de bundan ibarettir.” (Ahmet Midhat Efendi, 2003: 625).

Gerek yapısalcı antropolojinin kurucusu sayılan Claude Lévi-Strauss’un “yaban toplum” kuramında gerekse de Sovyetlerin önde gelen iktisatçılarından Mai Volkov’un sömürgecilik ile ilgili düşüncelerinde beliren ve günümüzde de kabul gören temel tezler² zıt olarak bu şekilde kolonyalist bir söyleme sarılan Midhat Efendi, bu söylemi giderek daha uç seviyelere çeker ve Amerikan “vahşiler”inin sosyal hayatında hiçbir ilerlemenin görülmediği, onların “ahvâl-i ibtidâiyye-i beşeriyede kalmış oldukları”nı ifade eder. Aynı zamanda Midhat Efendi, bu kısımdaki tasvir çerçevesini onların yaşadıkları coğrafyadaki işlenmemişliğe kadar genişletir ve Aztek kalıntısı kabilelerin “vahşiliği”ni pekiştirecek bir boyutta okura sunar. Bu bölge, “balta girmedik orman”larla kaplı olarak yaprak yığınları ve bu yaprak yığınları arasında üç yüz metreye kadar uzayan ağaçlarla doludur; burayı gezmek isteyen seyyahların ellerinde balta olması da şarttır:

“Amerika’nın Balta girmedik ormanı denilen şey ibtidâ-yı hilkatten beri birbiri üzerine dökülüp yığılan ve bir yandan çürüyen mevâdd-ı nebâtiyenin fırtınalar hübûbundan dolayı bir de dûçâr-ı herc ü merci

² Fransız yapısalcı antropolog Claude Lévi-Strauss, Batı’nın kendi dışındaki toplumların geri kaldığını ve tarihsel açıdan hiçbir şekilde ilerleme sağlamadığı düşüncesini “sahte evrimcilik” olarak adlandırır; Batı dışı toplumların da tarihsel süreçte geçirdiği evrimi yapısalcı metodolojiyi antropolojiye taşıyarak ortaya koyar (Lévi-Strauss, 2010: 30-31). Rus iktisatçı Mai Volkov, tıpkı Lévi-Strauss gibi Batı dışı toplumların da gelişmiş bir medeniyet seviyesine ulaştığını (hatta bu hususta Batı’dan da ileride bulunduğunu) ve bu seviyenin kolonyalizm sürecindeki yağmadan ötürü ortadan kaldırıldığını dile getirerek bugün söz konusu toplumların geri kalmasındaki temel sebebin Batı toplumları olduğunu düşünür (Volkov, 1978: 14-15).

olarak inişli yokuşlu dağlar gibi yığıntılar peydasıyla fevkalhad artan kuvve-i inbâtenin bu yığıntılar üzerinde üç yüz metreye kadar irtifa peyda eder ağaçlar hasil etmesi ve bu ağaçların azim dalları birbirine girerek girift ve hemen yekpare itlakına şayan bir suret kesbeylemesiyle vücut bulmuşlardır. Bu sebebe mebnidir ki böyle meşcere-i bâkireyi tetebbu ve keşif gayretine düşen seyyah için eksel mahallerde yerden yürümek imkânı kalmayarak bir elinde balta olduğu halde o azim ağaçlar üzerinde daldan dala geçerek kat'ı mesâfe mecburiyeti hasil olmaktadır.” (Ahmet Midhat Efendi, 2003: 630).

Yazar bundan sonra, kolonyal süreçleri meşrulaştırıcı söylemi elden bırakmadan romanın kurgusunda önemli bir yer edinen Fardıç kabilesine objektifini çevirir. Soy bakımından Azteklere dayanan, bir zamanlar kısmen medeni bir sosyal hayata sahip olmalarına rağmen kolonyalist Avrupalıların kıtalarını işgaliyle dağılan ve tekrar ilkel yaşama dönen Fardıçerler (Fardıç kabilesi mensupları) bu sırada, rakip Patariçerlerle savaşarak esir aldıkları kabile reisi Patariç'i, din büyükleri Maradangal'ın öncülüğünde Tanrıları Huyi Çilopoştli'ye adak olarak adama ayinindedir. Tanrılarının mabudu başında Patariç'i adeta bir hayvan gibi parçalayarak öldüren kabilenin söz konusu davranışı, yine estetik kolonyalizm söyleminin doğrultusunda düşünülebilir. Bu husus, yazarın özellikle de Patariç'in katledilen bedeni üzerinde Maradangal'ın öncülük etmiş olduğu “ameliyat”tan sonraki hâlini tasvirinden net olarak anlaşılabilir. Bu tasvirde adeta medeniyetin hiçbir şekilde yörüngesinde bulunmadan hayvansal bir yaşayışla ömür tüketen bir kabilenin vahşetine tanık olmamak mümkün değildir:

“(...) Kurbanın ciğeri ve kalbi evvelce ağaçlara çakılmış olan çivilere asıldığı gibi, başı ve kolları ve dizlerinden kesilmiş olan iki ayakları dahi böyle ağaç çivilere saplanarak Aztek itikatlarınca bir şeye yaramayacak olan naşı nehre atılmak için cemaatçe davranılıp, şişe geçirilen kuzu gibi bir büyük sırtığa geçirilmiş olan na's-ı mezkûr iki üç adam tarafından kaldırılıp cemaat tarafından nehre doğru teveccüh eylemişti.” (Ahmet Midhat Efendi, 2003: 670-671).

İkinci kitap, romanın kurgusundaki başkişilerden olan ve yakın bölgedeki bir İngiliz kolonisinden ailesiyle birlikte uzaklaşarak keşif yolculuğu yaparken gemilerinin kaza yapması üzerine tek başına bir sandal ile Fardıç kabilesinin bulunduğu mevkie yanaşan Miss Johnsonser'in sahneye çıkması ve söz konusu kabileyle dar anlamda “transkültürasyon” ortamı kurmasıyla somutluk kazanır. İlk etapta Fardıç

kabilesiyle iletişim kurmakta zorlanan Miss Johnsonser; bir zamanlar beyazlarla yaptığı savaşta esir düşen, Mister Johnsonser'in kolonisinde Adrienne adıyla ona hizmet eden, dolayısıyla da kişiliğinde kısmen de olsa "melezlik" barındıran ve "medeniler"le anlaşmayı bilen Moşamol'u bu hususta bir araç olarak kullanır. Ayrıca o, zamanla buradaki "vahşiler"e uyum sağlamaya çalışır ve kaçıp ailesinin yanına döneceği güne kadar bir transkültürasyon ortamı içerisinde durur. Bu ortamda Miss Johnsonser, Fardiç kabilesine yemek pişirmeyi, ev yapmayı ve hatta savaş sanatını öğretir; böylelikle de Avrupa kolonyalizminin veya "medeniyeti"nin adeta şahsında temsil olunduğu bir kişi hâline gelerek Hayy bin Yakzan veya Robinson Crouse gibi "medeniyet kurucusu" işlevini üstlenmiş görülür. Bunun karşılığında ise Fardiç kabilesinin dilini öğrense de söz konusu transkültürasyon ortamının veya sürecinin büyük oranda tek taraflı bir şekilde somutlaştığı barizdir. Fakat bariz olan bir şey daha vardır ki o da Miss Johnsonser'in yapıp ettikleriyle kabilenin kendisini Huyi Çilopoştli'ye kurban etmesinin önüne geçebilmesidir. Bu açıdan Miss Johnsonser'in öncülük ettiği "terakki"nin amacı Hayy bin Yakzan ve Robenson Crouse'un yaptığı gibi sadece "medeni" maişeti "vahşi" âleme ikame etmek değil, aynı zamanda "vahşiler"in elinden canını kurtarmaktır. Midhat Efendi'nin, Miss Johnsonser'in transkültürasyon ortamında yaptıkları arasında aslında "vahşilerin terakkiyât-ı zihniyesine delâlet eyleyecek hiçbir şey"in olmadığını, fakat onun canını kurtarmasının pek de küçük bir "tahavvülât"tan sayılamayacağını ifade ettiği şu satırlar, söz konusu hususun en net şekilde alımlanabileceği satırlardır:

"Vakia bizim medeniyet âleminde insanın sevgili bir hayvanı diğer hayvanlardan ziyade şâyeste-i tekayyüd ve şâyân-i ihtimâm görüldüğünden şu Amerika vahşet âleminde Miss Johnsonser'e edilen bu riayetler dahi hizmetinden ve binaenaleyh sahipleri nezdindeki makbuliyetinden dolayı olup bunda vahşilerin terakkiyât-ı zihniyesine delâlet eyleyecek hiçbir şey yok idiyse de kızcağız ilk vürüd eylediği gün Huyi Çilopoştli nâm mabûda kurban edilivermek tehlikesi içinde iken şimdi o tehlikenin külliyen bertaraf olmuş bulunmasından maada muhâfaza-i selâmeti ve itmâm-i esbâb-ı emniyeti için bu derecelerde ihtimam dahi gösterilmesi pek büyük tahavvülattan sayılmaz mı?" (Ahmet Midhat Efendi, 2003: 689-690).

Daha çok tek taraflı bir nitelik arz eden transkültürasyonun gelişiminin ele alındığı üçüncü kitabın başında Midhat Efendi, gerek önsözde gerek ilk kitapta ele aldığı ve estetik kolonyalizm söylemi doğrultusunda vurguladığı "medeni-vahşi" ayrımına yeniden değinir. Ancak Miss

Johnsonser'in Hayy bin Yakzan ve Robinson Crouse gibi medeniyet kurucu rolünü daha net bir şekilde icra ettiği bu kitabın başında bu kez, “medenivahşi” ayrımının Fardiç kabilesi özelinde de olsa “vahşi”ye biraz daha müsamahalı bakış ile yeniden kurulduğunu söyleyebilmek mümkündür. Midhat Efendi, Fardiç kabilesinin bir Aztek kalıntısı olmasından ötürü kısmen “medeni” yanlarının (yemek pişirmek, giyinmek, cemiyet hâlinde yaşamak vs.) bulunduğunu “karilerine” hitaben bu kez daha net şekilde vurgulayarak adeta romana ikinci bir önsöz yazar gibidir:

“(…) Bizim Missouri nehri kenarlarında intişar ve teayyüşlerini gösterdiğimiz Aztek vahşilerinin alâ-kadri'l-imbân çiği pişirmekte ve bazı kendi mensucatlarıyla giyinmekte ve cemiyetle yaşayıp âfitâv-zâde olduklarını itikad eyledikleri prenslerle ‘zak’ tabir eyledikleri din ulularının hükümet-i cismâniyye ve rûhâniyyelerine ittibâ etmekte ve insan zebhi derecelerinde dehşetten kat’-ı nazar Huyi Çilopoştli gibi mabûdlara muntazaman ve kendilerince mevzun ve besteli ilâhilerle müzeyyenen arz-ı ibadet kılmakta olduklarına nazaran karilerimiz ‘vahşet’ kelimesinden intizar olunabilecek hükmü bunlarda bulamamış olurlarsa haklı görülecekleri derkârdır.” (Ahmet Midhat Efendi, 2003: 694).

Bununla da kalmaz Midhat Efendi, insanın özü itibariyle “terakki”ye aşına bir mahlûk olduğunu; hâliyle “vahşi” bir kişiliği olsa dahi “medeniyet”e dönük bazı niteliklere sahip konumda bulunabileceğini dile getirir.

Midhat Efendi'nin söz konusu romana bir ikinci önsöz yazmaya benzer girişimindeki niyetinin, “vahşiler”in aleyhine buraya kadar dile getirdiklerinin abartıyla somutluk kazandığını ve bundan sonrası için görece müsamahalı bir tavır doğrultusunda hareket etmeyi tasarladığını vurgulamaktan çok, söz konusu transkültürasyon ortamının ve bu ortamda gerçekleşen “medenileşme” olgusunun kurgunun ilerleyen kısımlarında giderek gelişmesinin romanın “hakikat” unsuruna gölge düşürücü bir vaka olarak algılanmasını engellemek adına bir ön açıklama yapmak olduğunu bizzat kendisi söyler. Yazar, okurun kısa bir süre zarfında “medenileşme”de hız kazanan bir kabile hakkında yazılanlara yönelik inancını yitirmemesi için “nev’-i beşerin terakki hususundaki kabiliyet ve istidadı”nı sürekli göz önünde bulundurmasını ister:

“Şu mülâhazât-ı hikemiyyeyi serd ü ityândan maksadımız romanımızda şimdiye kadar vukûunu söylediğimiz bazı şeylerin değil, asıl bundan sonra vukûunu arz u ihbâr eyleyeceğimiz bir çok mevâddin dâire-i imkândan hariç olmak şöyle dursun, belki nev’-i beşerin istidâdına nisbetle mukteziyât-ı mübremeden bile

bulduğunu kabul ve hükme efkâr-ı kariîni tehyie eylemek kazıyyesidir. Zira ilk esnâ-yı vürûdunda Huyi Çilopoştli mabûdunun def’-i gazabı ve celb-i lûtfu için kurban edilivermek istenilen bu kızı iki üç gün sonra mabûd-ı merkûm Huyi Çilopoştli’den ziyâde şâyân-ı perestîş bulmaya başladıklarını kitâb-ı sâninin nihayetlerinde haber verdiğimiz vahşîlerde terakkîyât-ı zihniyeden hiçbir eser yok iken iki gün zarfında böyle tefrittten ifrata varırcasına bir tahavvül müşahede olunması inanılmaktan Müberra ve masal itlâkına şayeste ve âhiren bir hayal zannolunabileceğinden nev’-i beşerin terakki hususundaki kabiliyet ve istidadı karilerimizin nazar-ı hikmetleri önünde hazır bulunmalıdır ki romanımızın bu yoldaki nukât-ı mühimmesine karşı ezhan-i kariîn hüsn-i telâkkî ve kabûl istidadıyla mukabele etmelidir.” (Ahmet Midhat Efendi, 2003: 702).

Yazar, “medeni-vahşî” ayrımını yeniden “kurgulama” amacıyla sarf ettiği bu sözlerinin ardından sadece Amerika’da değil, aynı zamanda bütün dünyada kolonyal süreçlerin başlangıcıyla ilgili birtakım açıklamalara girişir. Bu açıklamaların bulunduğu satırlarda “medeni” İngiliz, Fransız ve İspanyolların bir toprağı nasıl kolonileştirmeye başladıklarına dair genel bir fikir edinebiliriz. Yazar, kolonyalistlerin “memâlik-i baîde ve vahşîye”deki bir toprağa usulen evvela kim vardıysa oraya bayrağını diktiğini ve böylelikle o toprağa sahip çıktığını dile getirir; daha sonrasında ise burayı “istimar” ile “medenileştirdiği”ne dikkat çeker. Belirtmek gerekir ki kolonyal süreçlerin başlangıcı ile ilgili Midhat Efendi’nin değindiği hususların benzerleri, modern Türk edebiyatında aynı konuları içeren diğer edebi eserlerde kolay kolay gözlemlenemez. Bu durum, romanın *sui generis* yönlerinden birisine işaret eder.

Önsöz kabilinden ortaya koyduğu bütün bu açıklamaların ardından Midhat Efendi kurguyu kaldığı yerden şekillendirmeye devam eder; Miss Johnsonser’in Aztek kalıntısı Fardıç kabilesiyle girmiş olduğu transkültürasyon ortamına ve medenileşmenin gelişimine yeniden yönelir. Miss Johnsonser, Fardıçerleri artık basit ve gündelik ihtiyaçlar noktasında “aydınlatmaz”; daha ileri gider, onları “medeni insanlar” sınıfına sokabilecek bazı yeniliklere yönelir. Bu yenilikler arasında ekip-biçme, hayvanları ehlileştirme, hatta Tanrıları için daha derin duygular barındıran şarkılar besteleme bulunur ki, bütün bunlar, adeta avcı-toplayıcı bir toplumun tarım toplumuna, Avusturyalı etnolog Gordon Childe’in terminolojisi çerçevesinde ifade edersek *paleolitik çağıdan neolitik çağa* geçişin semptomlarıyla (Childe, 2010: 52-53) neredeyse aynı doğrultudadır. Belki de tek fark, söz konusu iki çağ arasındaki geçiş

sürecinin yüzyıllarla ifade edilebilecek bir nitelikte bulunmasına karşın Fardıçerlerin 6-7 ay gibi kısa bir sürede söz konusu geçişi başarmalarıdır.

Midhat Efendi, Fardıç kabilesinde Miss Johnsonser'in öncülüğünde meydana gelen değişimin üzerinden yeniden bir "medeni-vahşi" karşıtlığı kurgulamaya girişip bu kez söz konusu olgular arasındaki mesafeyi giderek kısaltır ve "vahşet denilen şey nev'-i beşerin zihince ve vücutça betâet ve atâletinden ibaret bulunup medeniyet ise zihnen ve vücûden çalışkanlıktan ibarettir" diyerek meseleyi adeta "çalışkanlık-tembellik" karşıtlığına indirger. Önce birbirine taban tabana zıt ve yalıtık iki kavram gibi konumlandığı, fakat sonra insan fıtratı üzerinden birbirine yakınlaştırdığı "medeni-vahşi" karşıtlığını bu kez "çalışkanlık-tembellik" diyalektiğiyle özdeşleştirerek söz konusu karşıtlıklar arasındaki mesafeyi daha da kısaltan yazar bu yeniden konumlandırma çabasıyla, bir yandan kurgunun gelişiminin okur nezdinde inandırıcı kılınabilmesi amacıyla yönelik olarak tıpkı kitabın başındaki gibi bir "şerh"e yönelir, diğer yandan ise Fardıç kabilesinin kısa sürede vuku bulan değişimi üzerinden ABD'li sosyolog Immanuel Wallerstein tarafından bir aydınlanma ürünü olarak görülen (Wallerstein, 2014: 275) ve estetik kolonyalizm söyleminde sıklıkla vurgulanan "terakki" kavramını olumlamaya dönük bir tavrı somutlaştırır:

"Miss Johnsonser'in vürûdundan evvel sa'y u şikârdan başka yapılacak işleri olmayan vahşilerin o tembellik hâlleri ile şimdiki çalışkanlıkları mukayese edilecek olsa medeniyet ve vahşet denilen şeyler arasındaki fark-ı sahîh asıl bu mukayese ile meydana çıkardı. Görülürdü ki vahşet denilen şey nev'-i beşerin zihince ve vücutça betâet ve atâletinden ibaret bulunup medeniyet ise zihnen ve vücûden çalışkanlıktan ibarettir. Bir halkın mesâi-i zihniye ve cismâniyyesi ne kadar ziyade olursa medeniyetçe mertebesi o kadar tereffü' eder. Zira her sa'y ve gayret bir semere hasil eyleyip sa'yin, gayretin tekessürüyle semerâtın da tekessürü nev'-i beşerin esbâb-ı refâh-ı bahtiyârisini itmam eylemiş olur." (Ahmet Midhat Efendi, 2003: 714).

"Sevda" adını taşıyan dördüncü kitaptan itibaren Midhat Efendi kurgunun "sözdizim"ini belirsiz kılacak şekilde açıklamaya girişmekten büyük oranda vazgeçer ve olayları akışına bırakır. Bu kitapta Fardıçerlerin müstakbel "âfitâb-zâde"si Rikalda'nın, ilk karşılaştığından beri Miss Johnsonser'e duyduğu ilginin giderek aşka dönüşmesine ve bunun için karısı ile iki çocuğunu dahi öldürmesine şahit oluruz. Rikalda, ilk etapta yanlışlıkla da olsa eşini balta darbesiyle canından eder, fakat daha

sonrasında Miss Johnsonser'e kavuşmak adına çocuklarının da kafasını keser. Rikalda'nın Miss Johnsonser'e kavuşmasına engel gördüğü ailesini soğukkanlılıkla ve vahşice ortadan kaldırışından sonra onun kafasında oluşan duygu ve düşünceleri çözümler ve buradan oldukça sert “medeni-vahşi” karşıtlığına yeniden yelken açar yazar:

“Ne olmuş sanki! Bir karısı ile iki de ufak çocuğunu öldürüvermiş. Çocuklar hiç de hesaba konulmazlar ya! Çocuklar da kendisinin karı da! Bir adam karısına, çocuklarına birer balta vuramaz mıymış?! Öyle medeniyet dairesi dâhilindeki katiller gibi kan tutmak, pişman olmak, korkmak, acımak gibi hisler bu misüllu vahşilerde nafîle aranmamalıdır. Bunların biraz daha koyuca vahşî olanları artık pek de işe yaramayacak olan ihtiyarların kafasına topuz darbıyla öldürüp tahlîs ediverirler ki bizlerde kolu, bacağı kırılan koyun veyahut öküzü zebh etmek ne hüküm görürse, bunlarda da şu tahlîs o hükmü görür.” (Ahmet Midhat Efendi, 2003: 769).

“Medeni” Miss Johnsonser, “vahşi” Rikalda'nın söz konusu davranışından ötürü ona olan saygısını yitirir ve ondan giderek ürkmeye başlar. Daha evvel kafasına koyduğu “kurtuluş” planını da bir an evvel yardımcısı Moşamol'a açarak ondan yardım ister. Bunun için gizlice sal inşasına başlayan, Miss Johnsonser'le birlikte Fardıç kabilesinden ve özellikle de Rikalda'nın gazabından kaçmak isteyen Moşamol, bir gün müjdeli bir haber ile “efendi”sinin yanına döner: Miss Johnsonser'in gemi faciasından ötürü akıbetini bilmediği nişanlısı James Farah hayattadır ve yardımcılarıyla birlikte onu kurtarmak için çıkagelmiştir.

Beşinci kitap, “James Farah” adını taşır. Bu kitap, romanın esas sahnesinin, yani Fardıç kabilesinin yaşadığı mekânın dışında kolonileştirilmiş-“medenileştirilmiş” başka bir mekâna ve buradaki maceralara ayrılmıştır. Burada kurgulaştırılmış kişi, olay ve durumlar da romanın şimdiye kadarki kısmında tasvir edilenlerin aksine son derece “medeni” nitelikler arz eder.

Alman bir babadan ve İngiliz bir anneden olan, beşinci kitabın kurgusunun adeta bir başkişisi olarak beliren James Farah, Miss Johnsonser'in babası kolonici şef Mister Johnsonser'in uzun bir süre hizmetinde çalışmış ve kızıyla nişanlanmıştır. Gemi faciasından sonra nişanlısı Miss Johnsonser'den haber alamadığı için üzülen ve ondan umudunu yitirmeksizin arama çalışmalarına koyulan Farah'ın çilesi büyüktür. Miss Johnsonser için Rikalda'nın acımasızca ailesini ortadan kaldırmasına zıt olarak Farah'ın söz konusu çilesi, son derece duygusallık ve “medenilik” belirtisi taşır. Bu zıtlık, iki farklı âşıktan birisinin “vahşi”,

diğerinin ise “medeni” bir duyarlılığa sahip olmasının sonucu olarak resmedilir.

Kolonideki herkes yaşadığından ve kendisini bulmaktan ümidi kesse de Farah, Miss Johnsonser’i aramaktan vazgeçmez. Mister Johnsonser’in önemli adamlarından Clorington başta olmak üzere pek çok yardımcı ile birlikte Farah, Missouri Nehri etrafındaki aramalarını ısrarla sürdürür. Hatta bu sırada daha evvel bayrak dikilmemiş bir yer bulup patronları Mister Johnsonser adına ele geçirir ve “Johnsonser City” adıyla burayı kolonileştirmeye başlar. Yazar, bu yeni koloni bölgesinin ortaya çıkışı üzerine yine kolonyal süreçlerin oluşumu ve işleyişi üzerine bazı açıklamalarda bulunur. Bu açıklamalara göre yeni koloni alanlarında bazen Kızılderililer istihdam edilir; hatta onlarla ticari mal mübadelesi bile yapılır. Fakat söz konusu açıklamalarda, aynı zamanda, romanın kurgusundaki estetik kolonyalizm söylemini boşa çıkaran bir hususu; daha açık bir ifadeyle, Avrupalıların kolonileştirmek için gittikleri yerlerde “yaman entrikalar”ını gizleyerek yerli halkı en başta dostluk adı altında kandırması, sonrasında ise onların aleyhine “mezalim” ortamı yaratmasına dönük bir vurguyu buluruz:

“(…)Vahşiler, Avrupalılar’ın o süslü kıyafetleri altında ne yaman entrikalar sakladıklarını bilmeyerek ilk safvet-i hâllerıyla bunların düşmanlıklarından korkulmak lâzım geleceği gibi dostluklarına da tamamıyla emniyet gösterilmek iktiza eyleyen adamlar olduklarını ümide düşerler. Aradan birkaç sene geçmelidir ki Avrupalılar zapt ettikleri yerlerde kendilerini güzelce yerleştirip temelleştirsınler de asıl yerliler aleyhinde müstaid oldukları mezâlimi meydana çıkarıp biçare yerliler dahi bunların ne yaman düşmanlar olduklarını anlayabilsınler.” (Ahmet Midhat Efendi, 2003: 827).

Farah, yardımcılarıyla birlikte yapmış olduğu arama çalışmalarında nihayet Moşamol’a denk gelir ve onunla birlikte Miss Johnsonser’i Fardıç kabilesinden kurtarmak için plan yapar. Romanın “Vefâ” adını taşıyan altıncı ve son kitabı, işte bu planın işleyişine ve Miss Johnsonser’in kurtuluşuna ayrılmıştır.

O sıralarda; Rikalda’nın ailesini katletmesi sebebiyle küs kaldığı babası Fardıç ile barışmasının şerefine bir tören düzenlenecektir. Farah ve Moşamol, planı işte bu tören üzerine kurar. Sonradan Miss Johnsonser’in de dâhil olduğu bu plana göre törende Fardıç kabilesinin üyeleri içki ve eğlenceye dalıp hâlsiz düşecek, hemen ardından etkisiz hâle getirilecektir; böylelikle de Miss Johnsonser özgürlüğüne kavuşacaktır. Bu plan adım adım gerçekleşir ve tören sırasında sarhoş düşen Fardıç kabilesi üyelerinin

hepsi elleri kolları bağlanarak etkisiz hâle getirilir; Miss Johnsonser de özgürlüğüne kavuşur. Fakat Miss Johnsonser bununla yetinmez; hem kabileye ilk düştüğü sırada karşılaştığı adak olma tehdidinin intikamını almak hem de bir “medeni” olarak Fardiç kabilesine “vahşiliği”ni hatırlatmak adına bir oyun kurar. Bu oyuna göre elleri bağlanıp esir alınan bütün kabile üyeleri, Tanrı Huyi Çilopoştli’ye kurban edilecektir. Bu oyun, Miss Johnsonser’in beklediğinden daha fazla başarılı olur. Kabile üyeleri büyük bir korku içine düşmenin yanı sıra din uluları Maradangal’ın ağzından Huyi Çilopoştli’ye tapınmanın boş bir inanç olduğunu işitir; o anda bütün bunların bir oyun olduğunu ve canlarının bağışlandığını öğrenerek “medeniyet”in büyüklüğünü kavrar. Fakat bu sırada Rikalda üzerinden ilginç bir vaka gelişir. Ailesinin yaşadığı koloni bölgesine dönmek isteyen Miss Johnsonser’e bütün ihtiraslarını yitirdiğini ve kendisinin hizmetinde çalışmak istediğini söyleyen Rikalda, Moşamol ile birlikte Mister Johnsonser’in bir süre gönüllü yardımcısı olur. Rikalda, bu süre boyunca kendisini “medenileştirir”. Daha sonrasında babası Fardiç’in Patariçarlar tarafından alıkonulup öldürülmesi üzerine Moşamol ile birlikte baba evine dönmek ve kabile üyelerini “medenileştirmek” için harekete geçmek ister. Bu durum, Batı’dan “medeniyet”i ithal etmeye çalışan Osmanlı aydınlarının söz konusu çabasını anımsatır:

“Bilhassa Misters James Farah böyle nimet-i medeniyeti Fardiçarlar’a tamim için vuku bulan bir teşebbüsü ziyadesiyle takdir eyledi. İstedikleri ruhsatın ita olunacağını hemen o anda Rikalda ile Moşamol’a tebliğ ettikten maada yarın o iki erkek ve bir kadından ibaret bulunan Fardiçarlar heyet-i meb’üsesini de kendi huzurlarını getirmelerini emreyledi.” (Ahmet Midhat Efendi, 2003: 891).

Miss Johnsonser, bu hususta müsaade verir ve hatta onları isteklerinden ötürü tebrik eder.

1892 yılında yayımlanan *Ahmet Metin ve Şirzat* romanında da Ahmet Midhat’ın, kısmi oranda kolonyal süreçlere ve ilgili olgulara eğildiği görülür. Bazı Tanzimat romanlarında karşımıza çıkan ve Berna Moran’ın *alafranga züppe* (Moran, 2010: 259-260) olarak adlandırdığı Batı özentisi tipin karşısında konumlandırılmış “ideal” bir Osmanlı aydını tipi çerçevesinde beliren Ahmet Metin’in, Şirzat adlı bir Selçuklu “beyzâde”sinin Avrupa sahillerine yolculuğunu ve bu yolculuk sırasında yaşadığı maceraları ele alan bir anlatıdan ilhamla “Meliket’ül-Bahr” adlı kotrasıyla birlikte Akdeniz’e yolculuğunun konu edinildiği ve Jules Verne ile

Alexandre Dumas'dan ilhamla kaleme alınan³ bu romanda, yer yer estetik kolonyalizm söylemini bulabiliriz. Fakat bu kez söz konusu söylem doğrudan, yani yazarın kurguya dâhliyle değil dolaylı olarak, yani kurgu sürecinin gelişimine bağlı bir biçimde inşa edilir. Bu noktada Ahmet Metin'in Şirzat ile Robenson Crouse arasında benzerlikler arama çabasına değinmek gerekir özellikle. Kendi ideali-kahramanı Şirzat'ın ıssız bir adaya düştükten sonra orada tıpkı Robenson gibi bir "medeniyet kurucusu" rolü icra etmesinden dolayı onu "eski Robenson" olarak niteleyen Ahmet Metin'in bu şekilde bir benzetme, nitelendirme -ve son kertede yüceltme- çabası, bir yönüyle kolonyal süreçlere kısa bir telmihi imler,⁴ bir başka yönüyle de söz konusu süreçlerin meşrulaştırımına hizmet eden (Sayar, 2002: 146) bir metnin (yani *Robenson Crusoe* romanının) ve onu hazırlayan arka planın olumlanmasına uzanır⁵. Ahmet Metin'in, seyahat sırasında kendisine refakat eden Madam Neofari (Koçagari) ile -Şirzat'ın bir kısım maceralar yaşadığı adaya yaklaşmaları vesilesiyle- girmiş olduğu şu diyalogda bu durumu açık bir şekilde görebilmek mümkündür:

"Nihayet önündeki adaya gereği gibi takarrüp edildikte Neofari: - Demek oluyor ki böyle menfa ve maktel-i mücrimin ve mazlumîn olan bir cezireye gidiyoruz, demesiyle Ahmet Metin dedi ki: -Bu şöret cezire-i mezkûrenin pek eski zamanlarına mahsustur madam! Bizim Şirzad-ı Selçukî romanının evan-ı güzârında ise cezire-i mezkûrenin suret-i şöretini 'Eski Robenson'un cay-ı ikameti' diye tayin eyleyebiliriz. -Bir Robenson hikâyesi bilirim ki 'Robenson Cruzoe' diye âdeta kâffe-i elsineye tercüme olunmuştur. Fakat bu Robenson eski midir, yeni midir onu bilemem. -O dediğiniz Robenson Cruoze yenisidir madam! Benim dediğim eski Robenson ise bizim Şirzad-ı Selçukî'den ibarettir." (Ahmet Midhat Efendi, 2013: 632).

³ Ahmet Midhat, romanın başındaki "İfadedicik" kısmında, romanını oluştururken söz konusu yazarlardan etkilendiğini dile getirir (Ahmet Midhat Efendi, 2015: 9).

⁴ Bilindiği gibi Daniel Defoe'nun Robenson Cruose karakteri, kolonyalist bir efendi imgesi olarak da yorumlanır ve Batı kültüründe bu imge, Batı-Doğu ilişkisi perspektifinde yeniden üretilir (Watt, 2007: 76).

⁵ Burada aynı zamanda Ahmet Metin'in -ve dolayısıyla Midhat Efendi'nin- Daniel Defoe'nun *Robinson Cruose*'unun kurgusunun kaynağına yönelik bir sorgulamada bulunması dikkat çeker. Fakat bu sorgulamanın yolu, günümüz araştırmacılarında olduğu gibi İbn Tufeyl'in *Hayy İbn Yakzan*'ına değil, 18. yüzyılda yaşamış İskoç bir gemicinin gemiden kovulması sonucu yaklaşık dört sene Amerika yakınlarındaki bir adada bir başına yaşamaya mecbur bırakılan "Aleksandr Selkrik"e çıkar. Ayrıca Midhat Efendi, Defoe'nun *Robenson Cruose*'unda söz konusu gemicinin başından geçen maceraların birebir alıntılanmadığını, fakat ondan ilhamla farklı macera grubu oluşturulduğunu dile getirir (Ahmet Midhat Efendi, 2013: 633).

Ahmet Metin ile Madam Neofari arasındaki bir başka diyalogda geçen hırsızlık ve gasp gibi olguların “vahşi” milletler nezdinde hâlâ suç olarak görülmediğine yönelik ifadelerde de yine dolaylı bir meşrulaştırımı sezmek mümkündür. Ayrıca bu ifadelerde “vahşi” milletlere ait olduğu imlenen coğrafyaların, kolonyalist Batılılar tarafından “vahşi” olarak gösterilen coğrafyalarla birebir uyuşması dikkat çekicidir:

“(…) Ahmet dedi ki: / -Sonraları vazii-i kavaninin sirkati menleri dahi yalnız kendi cemiyetleri dahiline münhasır kalmıştır. O cemiyetten hariç bulunan sair ebna-yı cinsini soymak yine mubah olarak devam edegelmiştir ki muharebat-ı kadimenin işte böyle cemiyetçe icra olunur bir nev’i mugasaba ve müsarakadan ibaret olduğunu anlamak güç değildir. Fazilet-i medeniyeleri henüz vahşet derekâtından yükselip uzaklaşmamış olan bazı akvâmda sirkatin fezailden madudiyeti âdet-i kadimesi hâlâ bakidir. / -Neofari: Evet, Afrika, Amerika, Avusturalya vahşileri gibi ahali nezdinde öyle olmak lazım gelir.” (Ahmet Midhat Efendi, 2013: 269).

İlginç olan şudur ki; Midhat Efendi’nin bu romanda oldukça örtük bir şekilde Batı kolonyalizmini kısmen yadsıyan, dolayısıyla estetik kolonyalizm söylemini belli ölçülerde aşan; yapısalcı paradigmanın kavramlarıyla ifade edersek, söz konusu söylemdeki ikili-karşıtlıkların dayandığı dizgeyi bir yönüyle de olsa kıran/bozan bir tutum sergilediği de görülür. Bu noktada her şeyden evvel Ahmet Metin’in Kadıköyü’nde İngilizlere ait kotra ve sandal kulüplerinin azalık tekliflerini reddedişini anımsamak yerinde olur. Ahmet Metin, her ne kadar bu teklifleri kendisinin yarışçı olmadığını söyleyerek reddetse de onun bu tavrındaki esas maksat farklıdır ve bu maksat, “Osmanlı toprağında, Osmanlı sularında ecnebi namına mensup bir cemiyete iltihakı, hamiyet-i Osmaniyesine mugayir bulmak”tan (Ahmet Midhat Efendi, 2013: 245) ötürü bir karşı çıkış olarak okunmalıdır. Ahmet Metin’in kurguda yer yer Hıristiyan dünyasında Müslümanlara karşı beliren menfi bakışı ve İslâm medeniyetinin Ortaçağ’daki üstünlüğünü sorunsallaştırması da yine bu bağlamda düşünülebilir⁶. Fakat son tahlilde Ahmet Metin’in -ve dolayısıyla Ahmet Midhat’ın- bu tavrının, kolonyalizme ve onu meşrulaştıran söyleme karşı net bir yadsıma şeklinde somutlaştığını söylemek mümkün değildir. Çünkü

⁶ Hatta metin içinde yer yer Türklük vurgusuyla birlikte beliren Osmanlılık ve İslâmiyet vurgusunu da baz aldığımızda, Ahmet Midhat’ın romanı bir yönüyle Batı’daki Osmanlı karşıtlığına bir cevap mahiyetinde kurgulanmış olarak görülebilir. Nitekim ileride de göreceğimiz gibi bir yıl evvel kaleme aldığı *Avrupa’da Bir Cevelan* adlı gezi eserinde yazar, Osmanlı ve İslâmcı söylemi yine kolonyalist söylemin karşısında konumlandırmıştır.

buradaki karşı çıkış, sadece İslâm dünyası-Osmanlı Devleti bazında geçerlilik kazanır; ayrıca kolonyalizmin derin bağlantılarına (iktisadi, sosyal, siyasal bağlantılar) işaret etme hususunda yetersiz kalarak, salt İslâm/Osmanlı karşıtı söyleme muhalif bir tutum şeklinde somutlaşır.

Midhat Efendi'nin 1894 senesinde yayımladığı ve *Letaif-i Rivayat* içerisinde dâhil ettiği “Bir Acîbe-i Saydiye” adlı hikâyeye türündeki eseri de kolonyal süreçler ve ilgili olgular bağlamında okunabilir. Bu eserde, *Rikalda yahut Amerika'da Bir Vahşet Âlemi* romanındaki gibi açık bir şekilde kolonyal süreçlerin olumlandığı; bir başka ifadeyle, söz konusu süreçleri meşru olarak ele alan söylemin tekrarlandığı görülür. Ancak yazar kolonileştiren coğrafyayı burada Afrika olarak seçer ve “beyaz adamlar”ın karşısına “Afrikalı zencileri” koyar.

Fazıl Gökçek'in “yazarın amacının hikâyeye anlatmaktan çok Afrika coğrafyası hakkında okuyucusunu bilgilendirmek” olması sebebiyle *Letaif-i Rivayat*'taki en başarısız hikâyeye saydığı⁷ bu eserde, Pol dö Şalo adlı Fransız asıllı bir Amerikalının Kongo ormanlarındaki avı ve yardımcısı Gambo'nun yaşadığı bir aşk macerası kurgulaştırılır ve bunun üzerinden kolonyal süreçlere değinilir.

Hikâyede kolonyal süreçler ile ilgili olgular, özellikle önsöz olarak nitelendirilebilecek “Bir Seyahat-i Fikriye” adlı ilk kısımda açığa çıkar. Midhat Efendi bu kısımda her tür kolonyalist/şarkiyatçı söylemde merkez konumunda bulunan “medeni-vahşi” ayrımını “beyaz adamlar-zenciler” ayrımı çerçevesinde yeniden üretir ve buradan kolonileştirmeye yönelik olumlayıcı bir tablo çizmeye yönelir. Yazara göre Kongo'daki zenciler, yaşadıkları coğrafya gibi “vahşi”dir. Fakat yazar -*Rikalda* romanına göndermede bulunarak- Kongo yerlisi siyahileri Aztek bakiyesi Kızılderililer kadar “vahşi” olarak görmez, onların “medeniyet” açısından görece ileride bulunduğu ve hâllerinin “bedavet” olmadığına hükmeder:

“(…) Bunların vahşetleri öyle zannolunduğu gibi âdeta behayim vahşeti suretinde değildir. Hatta Rikalda romanında Amerika'nın Aztekleri hakkında beyan eylemiş olduğumuz vahşet derecesinde bile değildirler. Sözün daha doğrusunu ister iseniz bunların hallerine bedavet dahi denilemez. Zira beyaban-ı bedavette puyan olan ahali

⁷ Bu hususta Fazıl Gökçek şunları dile getirir: “Bir Acibe-i Saydiye, Letaif-i Rivayat'taki en başarısız hikâyedir. Yazarının amacının bir hikâyeye anlatmaktan çok Afrika coğrafyası hakkında okuyucularını bilgilendirmek olduğu anlaşılmaktadır. Ahmet Mithat Efendi, roman ve hikâyelerinin hemen tamamında, bir hikâyeye çerçevesinde okuyucularını çeşitli konularda bilgilendirme amacı taşır. Fakat bu eserde bilgi verme kaygısı, tahkiyenin önüne geçmiş hatta tahkiyeyi hemen tamamen yok etmiştir.” (Gökçek, 2009: 60).

gibi seyyar olmayıp köylerinde ikamet ederler. Bazı taraflarda taştan, bazı yerlerde çamurdan ve ekser mahallerde ağaçtan haneler, çardaklar yapıp bunlarla köyler kasabalar teşkil ederek müçtemian, mukimen yaşarlar.” (Ahmet Midhat Efendi, 2001: 793).

Yazarın “vahşi”lerin karşısında konumlandığı Avrupalılar ise tıpkı *Rikalda*’da olduğu gibi bu hikâyede de “medeni”, gelişmiş bir şekilde ve gittikleri yerleri “medenileştiren” işleviyle resmedilir. Yazara göre Avrupalılar (Belçikalılar, Fransızlar, Almanlar vs.) gayret-i istimariyyesini Kongo coğrafyasına ulaştırarak burada “büyük müste’mereler peyda et[-miş]”; hatta Belçika Kralı Leopold’un yardımıyla ülkede “mamuriyet-i medeniye”yi tesis etmiştir:

“(…) Avrupa’nın gayret-i istimariyyesi oralara kadar yetişip asıl Kongo hükûmet-i mahalliyesi bir hükûmet-i resmiye suretinde Avrupa tarafından fazla Belçikalılar, Fransızlar, Almanlar ve bazı sair Avrupalılar dahi oralarda büyük büyük müste’mereler peyda ettiler. Buralarda mamuriyet-i medeniye husule getirmek için bilhassa Belçika kralı haşmetli Leopold hazretlerinin ettikleri himmet ve gayrete nihayet yoktur.” (Ahmet Midhat Efendi, 2001: 790).

Hikâyede kolonyal süreçlerin olumlanmasının dışında, konuyla ilgili birkaç ayrıntıya da işaret etmek gerekir. Bu ayrıntılardan ilki, *Rikalda* romanında da olduğu gibi, karakterlerin renkleriyle “var olması”dır. “Medeni” Avrupalıları simgeleyen Pol dö Şalo “beyaz”dır; onun tercümanı ve yardımcısı Gambo ile sevgilisi Calu ise “siyah” olarak karşımıza çıkar. İkinci ayrıntı ise Gambo’nun, tıpkı *Rikalda* romanındaki Moşamol gibi, “medeni”lerle bir dönem birlikte olması ve kısmen de olsa “medeni”ler gibi yaşaması, “medeni”lerin dilini bilmesidir. Bu yönüyle Gambo, kurguda, kültürel melezliğin ve kültürel çoksesliliğin bir simgesi olarak da addedilebilir.

Tür bakımından konumuzun sınırlarını aşsa da, Midhat Efendi’nin *Avrupa’da Bir Cevalan* adlı gezi eserine de burada değinmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz. Yazarın 1889 yılında Stockholm’de düzenlenen “Müsteşrikin Kongresi”ne (Şarkiyatçılar Kongresi) katılmak amacıyla yapmış olduğu Avrupa gezisinin izlenimlerinden oluşan ve 1890’da yayımlanan *Avrupa’da Bir Cevalan*’da, kolonyal süreçlere yönelik olguların yer yer söz konusu edildiği görülür. Özellikle yazarın Paris’teki Umumi Sergi’yi gezerken Fransa’nın Tunus, Fas ve Cezayir gibi Kuzey Afrika’daki kolonilerinden elde ettikleri kültürel gereçlere ve bunların “otantizm yaratma” amacıyla kullanılmasına yönelik edindiği izlenimler bu hususta önem arz eder.

Midhat Efendi bu eserde, ilgili konuların ele alındığı diğer eserlerindeki aksine kolonyalizme yönelik herhangi bir olumsuz yargıya varmaz; bu bakımdan onun söylemi objektif bir gözlemle kaleme alınmış gezi eserlerindeki söyleme yaklaşıp. Hatta kolonyal süreçlerden kaynağını bulan ve bu süreçleri meşrulaştıran estetik kolonyalizm söylemi açısından Midhat Efendi'nin, tıpkı *Ahmet Metin ve Şirzat* romanında olduğu gibi, İslâm/Osmanlı söz konusu olunca bir “yapıbozum” a yöneldiği görülür. Nitekim kitabın konuyla ilgili en dikkat çekici yönünün de bu olduğu söylenebilir. Midhat Efendi'nin Christiaania'da karşılaştığı bir şarkiyatçıyla İslâm dininin özgünlüğü üzerine yapmış olduğu tartışma çerçevesinde görülen bu “yapıbozumsal” tavır, aynı zamanda yazarın karşılaştırmalı din hususundaki düşüncelerinin anahtarını verir. Yazar, karşıdaki şarkiyatçının İslâm'ın kutsal kitabı *Kur'an-ı Kerim*'deki hükümlerin *Zend-Avesta* ve diğer eski kutsal metinlerde de var olup olmadığını -ve böylelikle örtük de olsa İslâm'ın özgün bir din şeklinde somutluk kazanıp kazanmadığını- tartışmaya açarak kendisine yüklenmesine binaen bunun bir “etki” ilişkisi çerçevesinde düşünülemediğini, kutsal metinlerin arasında birtakım benzerliklerin bulunduğunu fakat bu benzerliklerin “levh-i mahfuzdan muktebes hak sözleri”ni barındırmaktan kaynaklandığını öne sürerek şunları ifade eder:

“Ne mevcut olduğuna kailiz ne de mevcut olmadığına! Hatta İncil ve Tevrat-ı Şerife'de ne gibi ayat-ı celile bulunduğunu Kur'an-ı Kerim'den istinbat eyleyerek yoksa elde mevcut bulunan Tevrat ve İncillerin bizce münzeliyeti itikat olunan suret-i asliyelerine tamamı tamamına mutabakatını kabul edememekle beraber bi'l-küllüye muhalefetini de iddia etmeyiz. Herhangi bir söz vahdaniyet-i Rabbanîye kanununa muvafıkça o söz bizce makbuldür. 'Allah birdir. Nazir ve şeriki yoktur. Mekândan münezzehtir. İrade ve iktidar-ı küll ondan ibarettir.' gibi sözleri gerek Çince ve gerek Hintçe yazılmış olsun kitap ve elsinenin kâffesinden akdem olan levh-i mahfuzdan muktebes hak sözlerdir diye kabule hazırız. Fakat ahkâm cihetinde ahkâm-ı Kur'aniye'den maada hiçbir kitabın hükmüne tâbi değiliz. Hintliler öküz yemiyorlar diye biz de öküz yememelik etmeyiz. Nasara hitâna riayet etmiyorlar diye biz de terk eylemeyiz. Gerek ahkâm-ı diniye ve dünyeviye ve gerek âdât ve âdâb-ı İslâmiyece kitap ve sünnet ve kıyas-ı fukaha ve icma-ı ümmet nede karar kılmışsa ona tâbi olup bu hükümlere mutabık olan ahkâm-ı sairenin bizden evvel dahi mevcudiyetlerini mani-i kabul görmek şöyle dursun belki lüzum-

ı kabullerini müeyyed sayarız. Çünkü bizce hak denilen şey kadim olup butlan ona nispetle avarızdandır.” (Ahmet Mithat Efendi, 2015: 284).

Sonuç

Ahmet Midhat Efendi; gerek *Rikalda yahut Amerika'da Bir Vahşet Âlemi*, *Ahmet Metin ve Şirzat* romanlarında gerek “Bir Acibe-i Saydiye” başlıklı hikâyesinde gerekse de *Avrupa'da Bir Cevelan* adlı gezi eserinde, genel olarak, Şinasi ve Münif Paşa'nın medeniyet ve Batı üzerine yazdığı makalelerde de benzerlerine rastladığımız kolonyalist söylemi kurgusal düzleme eklemişler. Bunun sebepleri bağlamında, elbette Batı medeniyeti ile yeni yeni tanışan Osmanlı aydınınının henüz kapitalizmin ve yayılmacılığın özgün koşullarını idrak edememesinden ve memleketin Batı ile girmiş olduğu bütünlüşme sürecine yönelik “rüya”dan henüz uyanamamasından söz edilebilir. Fakat öte yandan Midhat Efendi'nin İslâm ve Osmanlı söz konusu olunca tıpkı Namık Kemal gibi “yapıbozumcu” bir tavrı benimsediği ve Batı'ya karşı bir söylem geliştirdiği de görülür. Bu açıdan bakılınca, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar keskin bir şekilde devam eden düşünsel “düalite”nin Midhat Efendi için de geçerli olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Ahmet Midhat Efendi (2013). *Ahmet Metin ve Şirzat*. (Haz. Fazıl Gökçek-Özlem Nemutlu). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Midhat Efendi (2003). *Bütün Eserleri: Romanlar XII: Rikalda yahut Amerika'da Bir Vahşet Âlemi*. (Haz. Erol Ülgen-M. Fatih Andı-Kâzım Yetiş). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Midhat Efendi (2001). *Letaif-i Rivayat* (Haz. Fazıl Gökçek-Sabahattin Çağın). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi (2015). *Avrupa'da Bir Cevelan*. (Haz. N. Arzu Pala). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Althusser, Louis (2014). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. (Çev. Alp Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Barry, Peter (2002). *Begining Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory*. Manchester: Manchester University Press.
- Childe, Gordon (2010). *Kendini Yaratan İnsan: İnsanın Çağlar Boyu Gelişimi*. (Çev. Filiz Ofluoğlu). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Cooper, Frederick (2005). *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. California: University of California Press.

- Deleuze, Gilles-Guattari, Félix (2015). *Felsefe Nedir?* (Çev. Turhan Ilgaz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Eyriçe Tepeciklioğlu, Elem (2013). “Postkolonyal Kuram/Uluslararası İlişkiler Disiplinini Dekolonize Etmek”. *Ege Stratejik Araştırmalar Dergisi*, 4/2.
- Ferro, Marc (1997). *Colonization: A Global History*. London: Routledge.
- Foucault, Michel (1990). *Bilginin Arkeolojisi*. (Çev. Veli Urhan). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Gökçek, Fazıl (2009). “Letaif-i Rivayat”. *Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5.
- Güngör, Bilgin (2017). *Türk Edebiyatında Sömürgeciliğe Bakış (1876-2014)*. Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Lévi-Strauss, Claude (2010). *İrk, Tarih ve Kültür*. (Çev. Haldun Bayrı, Reha Erdem, Arzu Oyacıoğlu, Işık Ergüden). İstanbul: Metis Yayınları.
- Loomba, Ania (2000). *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*. (Çev. Mehmet Küçük). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Moran, Berna (2010). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış-1: Ahmet Mithat'tan Ahmet Hamdi Tanpınar'a*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Okay, M. Orhan (2017). *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Said, Edward W. (2013). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*. (Çev. Berna Ülner). İstanbul: Metis Yayınları.
- Sayar, Kemal (2002). “Sömürgeciliğin Karşısında Psikiyatrist: Frantz Fanon”. *Yeni Symposium*, 40.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2007). *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. (Haz. Abdullah Uçman). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Volkov, Mai (1978). *Günümüzde Yeniosömürgeciliğin Stratejisi*. (Çev. A. Doğan). İstanbul: Ürün Yayınları.
- Wallerstein, Immanuel (2014). “Medeniyet(ler) Niçin Yeniden Gündemde?” *Medeniyetler Çatışması*. (Huntington, Samuel). Ankara: Vadi Yayınları.
- Watt, Ian (2007). *Romanın Yükselişi: Defoe, Richardson ve Fielding Üzerine Denemeler*. (Çev. Ferit Burak Aydar). İstanbul: Metis Yayınları.