

JOURNAL OF TURKISH STUDIES

TÜRKLÜK BİLGİSİ ARAŞTIRMALARI

VOLUME 33/I

2009

Edited by

Cemal KAFADAR • Gönül A. TEKİN

FESTSCHRIFT IN HONOR OF

CEM DİLÇİN

I

Guest Editor

Zehra TOSKA

Published at the Department of Near Eastern Languages and Civilizations

Harvard University

2009

İÇİNDEKİLER • CONTENTS

TÜRKLÜK BİLGİSİ ARAŞTIRMALARI 33/I (2009)
JOURNAL OF TURKISH STUDIES 33/I (2009)

CEM DİLÇİN ARMAĞANI - I

FESTSCHRIFT IN HONOR OF CEM DİLÇİN - I

Târîh-i- Armağân-ı Hod.....	XIII
"Kendi Armağanına Tarih"in Öyküsü	XV
İÇİNDEKİLER	XVII
Cem DİLÇİN'in Hayat Hikayesi ve Yayınları O Günlerden Bu Günlere Anlatan: Cem DİLÇİN/ Yazan: Zehra Toska	XIX
Kronolojik Yaşam Öyküsü	XL
Cem DİLÇİN Bibliyografyası	XLVII
Ömür CEYLAN, Târîh Berây-ı Armağân-ı Üstâd Cem DİLÇİN	LIII
Günay KUT, Şair ve Tarih Düşürme Üstadı Cem DİLÇİN	LV
Cem DİLÇİN'in Çeşitli Konularda Düşürdüğü Tarihlerden Örnekler	LXI
A. Sabri MANDIRACI'nın Hattıyla Cem DİLÇİN'in Tarihleri	LXXV
DİVANÇE-İ CEM'den Birkaç Örnek	LXXXI
A. Deniz ABİK, Kutadgu Bilig'de Hayvan Adları	1
İ. Hakkı AKSOYAK, Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Kühü'l-Ahbâr'daki Şiir Eleştirmenliği.....	33
İ. Hakkı AKSOYAK Poetry Criticism of Mustafa Âlî from Gallipoli in Kühü'l-Ahbâr.....	49
Nihayet ARSLAN, İki Roman: Çalikuşu ve Çalikuşu Gibi	65
H. Dilek BATİSLAM, Divan Şiirinde Kâlâ	73
Yavuz BAYRAM, Tahkiye Esaslı Metinlerin Çözümünde Biçimbilimsel Yöntem ve Hüsn ü Aşk Örneği.....	87
Funda BERKSOY, J. Cuspinian'ın 'Austria' İsimli Kitabının Işığında II. Mehmed, III. Friedrich ve Evlilik Portreleri.....	105
Fatma BÜYÜKKARCI-YILMAZ, İki Şair Bir Eser: Ebu'd-Derdâ Hikâyesi	127
Ömür CEYLAN, "Kenâd" Sözü Üzerine	153
Cemal DEMİRCİOĞLU, Osmanlı Çeviri Tarihi Araştırmaları Açısından "Terceme" ve "Çeviri" Kavramlarını Yeniden Düşünmek	159
Nur Gürani ARSLAN, Güngör Dilmen'in İki Oyununda Tarih Sanat ve Politikanın Şekillendirdiği "Kimlik" Sorunu	179
Fulya DÜVENÇİ-KARAKOÇ, Osmanlı Sürecinde Girit Halkının Sosyo Ekonomik Durumu	191
Yıldız ECEVİT, Modern Türk Romanında Osmanlıca Kullanımı.....	245
İsmail E. ERÜNSAL, Şair Nedim'in Muhallefâtı	255

OSMANLI ÇEVİRİ TARİHİ ARAŞTIRMALARI AÇISINDAN “TERCEME” VE “ÇEVİRİ” KAVRAMLARINI YENİDEN DÜŞÜNMEK *

Cemal DEMİRCİOĞLU**

“Eski edebiyatımızda “terceme”, bugünkü “çeviri”yi aşan geniş bir anlam taşır.” (Levend 1988: 80). Bu tespitten hareketle “terceme” ve “çeviri” kavramlarının geleneğimizde kültüre ve zamana bağlı yönlerine dikkat çekerek ilk kez bu kavramları Türkiye-odaklı çeviri tarihi araştırmalarında sorunsallaştıran Saliha Parker’in tezinden başlamak istiyorum: “Terceme”, Osmanlı çeviri geleneğinin *kültüre ve zamana bağlı* bir kavramı olarak ele alınmalı; bu yönüyle de günümüz modern Türk toplumunun *kültüre ve zamana bağlı* bir başka kavramı olan “çeviri”den farklı düşünülmalıdır.¹ Parker’in tezi bağlamında şu sorular öne çıkmaktadır:

Osmanlı kültüründe çeviri olgusunu, modern kavram olan “çeviri” terimiyle mi yoksa “terceme/tercüme” terimiyle mi düşünmeliyiz? Tarihsel sürekliliği göz ardı etmeden “terceme” ve “çeviri”nin *iki farklı çeviri kavramı* olduklarını söyleyebilir miyiz? Bu kavramlar, “kültüre ve zamana bağlı” kavramlar olarak mı karşımıza çıkıyor? Osmanlı kültüründe aktarım olgusunu ve uygulamalarını, modern bir kavram olan “çeviri” bağlamında mı anlamalı ve incelemeliyiz? Böyle bir bağlamda, “çeviri” ve “terceme” aynı uygulamalara mı işaret eder? Yani *rahatlıkla* bunları birbirinin yerine geçen, *tamamiyle örtüşen eşdeğer kavramlar* olarak kullanabilir miyiz? Bir başka deyişle “çeviri”, “terceme”nin arı/yeni Türkçeye çevirisi midir sadece?

Bu yazı, yukarıdaki sorular ışığında Türkiye-odaklı çeviri tarihi alanında yapılan öncül çalışmalara bakarak Osmanlı kültüründe *terceme* uygulamalarındaki “kültüre ve zamana bağlı yönler” dikkat çekecektir. Söz konusu fark, tarihsel süreklilik/süreksizlik

* Bu makale, 14-15 Kasım 2005 tarihlerinde Boğaziçi Üniversitesi Çeviribilim Bölümü tarafından düzenlenen *Kavramlar Çevrildikçe Çeviri Düşüncemizi Biçimlendiriyor (Mu)?* isimli Çeviribilim Sempozyumunda aynı adla sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

** Okan Üniversitesi.

¹ İlk kez Parker tarafından ileri sürülen bu tezi (Paker 2002a), doktora araştırmam sırasında ve sonrasında Tanzimat ve sonrası dönemde karşılaştığım birincil ve ikincil kaynaklara dayalı pek çok çeviri bulgusu teyid etmektedir. Dolayısıyla yazımızdaki görüşler, Parker’in bu temel tezi üzerinden ele alınacaktır.

bağlamında her iki kavramın kapsadığı *uygulamalar, işlevler ve beklentiler* düşünüldüğünde daha da açıklık kazanmaktadır. Bu bağlamda önce Osmanlı kültüründe bazı sözlüklerdeki çeviri tanımlarına bakmak yerinde olacaktır.

Terim olarak terceme/tercüme

Terceme/tercüme, Türkçeye Arapçadan girmiş, esasen Arami orijinli bir kelimedir. *Fa'lale* veya *dehreçe* vezninde gelen bu kelimenin, kök olarak “t-r-c-m” harflerinden türediği düşünülmektedir (Fraenkel 1962: 280; Orhonlu 1993: 175; Okiç 1966: 29). Osmanlı Türkçesinde, “terceme” çeşitli varyantlarıyla bulunur. Polonyalı Türkolog Stanislaw Stachowski, *Studien über die Arabischen Lehnwörter im Osmanisch-Türkischen* isimli eserinde “terceme”nin 16. yüzyıl itibarıyla “tercime” ve “tercüm” gibi varyantları bulunduğunu belirtir (Stachowski 1981: 140). Franciscus à Mesgnien Meninski de ünlü *Thesaurus Linguarum Orientalium Turcicae-Arabicae-Persicae* isimli eserinde bu varyantlara işaret eder (Meninski [1680] 2000: 1144). Bu terim, Eski Anadolu Türkçesi (EAT) dönemindeki bazı hareketli metinlerde de “tercüme” olarak harekelenmiştir. Benzer şekilde 19. yüzyıl sözlükçüsü Ali Seydi de *Defter-i Galatat* isimli eserinde “terceme”nin [sic.] Türkçede “terceme, tercime ve tercüme” olarak üç şekilde telaffuz edildiğini, ancak *dehreçe* vezninde bir masdar olması nedeniyle doğrusunun “terceme” olduğunu belirtir ve diğer varyantları galat olarak gösterir (Ali Seydi 1906-1907: 1322). Dolayısıyla EAT'den 19. yüzyıl sonuna değin kaynaklardaki bulgular, “tercüme”nin bir terim olarak “terceme”nin modern bir ortografik varyantı olmadığını, aksine bu varyantların Batı Türkçesinde öteden beri eş zamanlı olarak kullanılageldiğini göstermektedir.

Tefsir ve beyan olarak terceme

Osmanlı kültüründe bir sözlük terimi olarak “terceme”yi ele aldığımızda *kültüre-özgü* yönleri bulunan belirgin bazı tanımlarla karşılaşırız. Osmanlı fakih ve sözlükçüsü Mehmed Vani Efendi tarafından 11. yüzyılın Arap alimlerinden Cevherî'nin *el-Sihah* olarak bilinen Arapça sözlüğünden çevrilen ve 1728 yılında Müteferrika matbaası tarafından ilk basılan eser olan *Vankulu Lügati*'nde terim, “alâ-vezn el-derceme bir kelâmı lisan-ı âherle tefsir etmek” şeklinde tanımlanır (Mehmed Vani [müt.] 1755-1756/1169: 408) (italikler benim).² Bu sözlükte “terceman” terimi de “ta'nın ve cim'in fethiyle za'feran vezni üzre bir kelâmı lisan-ı aherle tefsir eden kimesne” olarak açıklanmıştır (ibid). Benzer şekilde günümüz Türklükbilgisi araştırmalarının önemli kaynaklarından biri olan ve Mütercim Asım tarafından hazırlanan ünlü *el-Okyanûs el-basît fî tercemeti'l-kâmûs el-muhît* isimli sözlükte de “terceme” [sic.] için, “dehreçe vezninde bir lisanı âheriyle tefsir ve beyan eylemek manasındadır” denilmektedir (Mütercim Asım [müt.] 1817-1818/1233) (italikler benim). Mütercim Asım'ın 15. yüzyıl başlarında yaşamış Arap sözlükçülerinden Ebu Tahir Muhammed bin Yakub Firuzabadi'nin *Kamus el-muhit* olarak bilinen sözlüğünden notlar ilave ederek çevirdiği bu sözlük, 1810 yılında Sultan II. Mahmud'a

² *Vankulu Lügati* ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Furat 1988: 202-203. Ayrıca makalemizde atıf yapılacak Osmanlıca kaynakların hicri yayım tarihleri, miladi tarihlerinin ardından gösterilecektir.

sunulmuş, basılması ise 1814-1817 yılları arasında gerçekleşmiştir (Aksoy 1962: 21; Paker 1998: 581). Görüldüğü kadarıyla, Arapçadan Türkçeye aktarılarak Osmanlı kültür dizgesine dahil edilen bu çeviri sözlüklerde “terceme”, “tefsir” ve “beyan” gibi kavramlarla ilişkilendirilmektedir. Yine klâsik Osmanlı edebiyatı araştırmalarının önemli Farsça kaynaklarından *Dihhüda* lüğatinde de “terceme”, “tefsir kerden zebânî-râ be-zebân-ı diger. Beyân-kerden-i sühân-ı kesîrâ be-zebân-ı diger... Terceme kerden: Güftârî yâ nüvişteî-râ ez-zebânî diger ber-gerdânden. Beyân-kerden-i kelâmî yâ ibârefî-râ ez-zebânî be-zebân-ı diger”³ şeklinde tanımlanır (*Dihhüda* 1919/1337, vol. 12: 559-560). Bu sözlükte de “terceme”, “tefsir” ve “beyan” kavramlarıyla ilişkili olduğu görülmektedir.

“Terceme” teriminin, Osmanlı toplumunda matbuatın gelişmesine paralel olarak 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sayıları gittikçe artan Osmanlıca sözlüklerde, bahsi geçen Arapça ve Farsça sözlüklerdeki anlam ve açıklamaları koruduğu görülür. Hüseyin Hüsnü’nün *İlaveli Müntehabat-ı Lügat-i Osmaniyye* isimli sözlüğünde “terceme” [sic.], “kelimenin mealini diğer lisan üzere ifade etmek” (Hüseyin Hüsnü 1880-1881/1298: 121); Ebüzziya Tevfik’in *Lügat-i Ebüzziya*’sında “bir lisanı âheriyle tefsir ve beyan etmek; bir lisandan âher lisana nakl olunan makal ve meal” (Ebüzziya Tevfik 1888-1889/1306: 319) (italikler benim); Mehmed Salahî’nin iki ciltlik, Arapça, Farsça ve Fransızcadan alınan ödünç kelimelerin de verildiği *Kamus-ı Osmani*’sinde “bir lisanı diğer lisan ile beyan etmek; bir lisana ait kelâm ve makali âher lisana nakl (Mehmed Salahi 1895-1896/1313: 66, vol. II) (italikler benim); Reşad Faik’in *Mükemmel Osmanlı Lügati*’nde “bir lisanı diğer lisan ile beyan eylemek” (Reşad Faik [t.y.]: 208); Muallim Naci’nin *Lügat-ı Naci*’sinde “bir lisanı diğer lisan ile beyan” (Muallim Naci 1899-1900/1317: 228); Ali Seydi’nin *Kamus-ı Osmani*’sinde “bir lisanı diğer bir lisan ile tefsir ve beyan eylemek” (Ali Seydi 1911-1912/1330: 273) (italikler benim) şeklinde tanımlanmıştır.

Bütün bu tanımlar, bir yandan “terceme”nin, ilgili dönemler itibariyle “Osmanlı kültürlerarası örtüşük alanı”nda⁴ tefsir, beyan, nakl gibi kültüre-özü öteki çeviri kavramları ile ilişkili kullanıldığına işaret etmektedir. Öte yandan tercemede anlam aktarımının önemli ve temel bir norm olarak belirginleştiği, mütercimden de çeviri sürecinde “tefsir etmek”, “beyan etmek” gibi işlevlerin beklendiği görülmektedir.

Nakl olarak terceme

Osmanlıca sözlüklerde “terceme”yi karşılayan Arapça orijinli diğer bir kültüre-özü terim de “nakl”dir.⁵ *Vankulu Lügati*’nde “nun’un fethi ve kaf’in sükunuyla bir nesneyi bir

³ Çevirisi: “Bir dili diğer dil ile tefsir etmek. Bir kimsenin sözünü diğer dil ile beyan etmek... Terceme yapmak: Bir sözü veya bir yazıyı diğer bir dile döndürmek. Bir kelâmı veya bir ibareyi diğer dil ile beyan etmek” (Aksi belirtilmediği sürece yazıdaki bütün çeviri yazılar ve çeviriler bana aittir).

⁴ Saliha Paker, Anthony Pym’in “interculture” kavramına referansla oluşturduğu bu hipotetik kavramla, Osmanlı mütercim-şairlerinin yüzyıllar boyunca Arap, Fars ve Türk örtüşük alanında etkinlik gösterdiğini ifade eder. Paker’e göre bu örtüşük alan, 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı dil ve kültür yapısında belirginleşen bir melezleşme sonucu müstakil bir dizge olarak gelişmiş görünmektedir; bu nedenle de “ortak İslam kültürü” kavramından ayrı düşünülmemelidir (Paker 2002a: 137-139; cf. “interculture” Pym 1997: 177; 2000: 2-5)

⁵ Türkçede terceme/tercümeye ile ilgili öteki kavramlar için bkz. Demircioğlu 2005.

mevziden bir mevzie iletmek” (Mehmed Vani [müt.] 1755-1756/1169: 360) olarak tanımlanan terim, benzer şekilde *El-Okyanus...*'de “nun'un fetha ve kaf'ın sükunuyla bir nesneyi aher yere geçirmek manasındadır” diye açıklanmıştır (Mütercim Asım [müt.] 1817-1818/1233).

Her iki çeviri sözlükte ‘aktarmak, taşımak’ anlamları öne çıkarken, “nakl” ile “terceme” arasındaki bağlantı, 19. yüzyılda yayımlanan sözlüklerde daha açık bir şekilde karşımıza çıkar. Bunlardan *İlaveli Müntehabat-ı Lügat-ı Osmaniyye*'de “nakl”, “mahalden mahal-i âhere iletmek ve hâlden hâl-i âhere geçirmek ve zikr ve hikâye etmek ve *terceme etmek ve başka lisana çevirmek ve bir yazının suretini yazmak*, göç etmek” (Hüseyin Hüsnü 1880-1881/1298: 493) (italikler benim) şeklinde tanımlanır. Bu tanımda, ‘taşımak’ imgesinin yanısıra ‘terceme etmek’, ‘başka dile çevirmek’ ile bir metnin kopyasını oluşturmak arasındaki ilişki dikkat çekicidir. Benzer şekilde terim, *Kamus-ı Türki*'de “bir yerden bir yere götürme, diğer mahale geçirme, taşıma; tebdil-i menzil ve mekân etme, taşınma, göç; *yazı ve resim vesaire suretini çıkarma, aynını alma*, kaldırma; hikâye, rivayet; ağızdan ağıza veya kitaplar vasıtasıyla vasıl olup bilinen ve akl ile bulunması mümkün olmayan şey; *bir lisandan diğer bir lisana geçirme, terceme* (Şemseddin Sami 1899-1900/1317: 1469) (italikler benim); *Kamus-ı Osmani*'de “bir şeyi bir yerden kaldırıp başka bir yere götürmek... rivayet, hikâye etmek... bir şeyin suretini çıkarma, terceme etme, bir lisandan diğer lisana çevirme (Ali Seydi 1911-1912/1330: 1062); Ahmed Vefik Paşa'nın *Lehçe-i Osmani*'sinde “başka dilden nakl” (Ahmed Vefik 1888-1889/1306: 1008) olarak tanımlanır.

Nakl ve terceme arasındaki bağlantı bakımından kayda değer bir tanım da *Mecmua-i Lisan* dergisinde karşımıza çıkar. 1896-1898 yılları arasında 46 sayı olarak yayımlanan, çeviri yarışmaları yapan bu ilk dil dergisi 10. sayısında Fransızca “version” ve “traduction” terimlerinin anlamlarını Osmanlı okuru için açıklarken, kültüre-özümleri bulunan ve çeviri sürecindeki normlara işaret eden bir tanım vermektedir:

“Version, traduction: Her ikisi de bir ibareyi, bir makaleyi, bir eseri bir lisandan diğer bir lisana nakletmek demektir. Traduction, asıl manaya dikkat edilerek nakl olunacak lisanın kavaidine, şivesine tevfiğe çalışılarak mealen yapılan terceme olduğu halde, version doğrudan doğruya yalnız elfazın tertib-i evveline riayet ederek harfiyyen olan tercemedir. Mekteplerde Fransızcadan Türkçeye, Türkçeden Fransızcaya kısa muhaverelerden mürekkep talimlerin tercemesi bu ikinci zümredendir. İşte görülüyor ki her ikisi de bir manaya geldiği halde aralarında büyük, epeyce büyük farklar vardır” (*Mecmua-i Lisan*, sayı 10, sf. 76).

Bu tanımda, “traduction”nun karşılığı olarak verilen “mealen terceme” bir “yerlileştirme” (Venuti 1995: 21) stratejisi olarak tanımlanmış görünmektedir. Buna göre, bu stratejiyi benimseyen bir çevirmen kaynak metnin anlamına odaklanarak, onu erek dil ve kültürün normlarına yaklaştırmalı, tercemesini erek dizgenin kurallarına ve söyleyiş özelliklerine yaklaştırmalıdır.

Sözlüklerdeki tanımların yanısıra terceme/tercüme kavramının çözümlenmesi bakımından önemli kaynaklardan biri de elbette gelenekteki ‘tercüme ve/veya onunla ilişkili uygulamalar yoluyla üretilen metinlerin’⁶ *dibace, sebeb-i telif, sebeb-i terceme, sebeb-i nazm-ı kitab ve hatime* gibi bölümlerinin incelenmesidir. Bu eserlerde birer “metin-dışı/yanı öge”⁷ olarak işlev gören bu bölümler, şüphesiz bir eserin toplumsal-kültürel bağlamı ile temsiline ilişkin çeviri sosyolojisi bakımından kayda değer pek çok bilgi sunmaktadır. Aşağıdaki bölümde, Osmanlıdaki aktarım olgusunun özgün ve karmaşık doğası farklı dönemlerdeki bu tür bölümlerin verileri üzerinden kısaca tartışılmaya çalışılacaktır.

Gelenekteki aktarım olgusunu sorunsallaştırmak

On dördüncü yüzyılın ünlü mütercim-şairlerinden Germiyanlı Şeyhoğlu Mustafa, siyasetname türünün önemli örneklerinden sayılan *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ* isimli eserinin ‘sebeb-i telif’ bölümünde şöyle demektedir: “Mütâla’a kılanlar bileler ki bu kitâb egerçi Türk Dili’nce *te’lifdür* ve illâ garîb *tasnîfdür*. Zînhâr ma’rifet ‘âşıkları... bu surete ikrâh-ıla nazar bırakmayalar”⁸ (bkz. Yavuz 1991: 150) (italikler benim).

Şeyhoğlu, bu ifadeye göre eserin Türkçede hem “telif” hem de “tasnif” edilmiş bir eser olduğunu belirtmekte ve eseri değerlendirirken de okurlarının bu özellikleri dikkate almalarını, onu kötü değerlendirmemelerini istemektedir.⁹ Bu bağlamda, eserin *tasnif* yoluyla üretilmiş *telif* bir eser olduğunu söylememiz pek yanlış olmaz. Her ne kadar yazarınca “Türk dilince telif” olarak tanımlansa da kimi modern araştırmacılar, eserin Farsça bir kaynakla olan aktarım ilişkisine dikkat çekmekte, böylece eserin türüne, tanımlanmasına ve sınıflandırılmasına ilişkin bazı soru(n)ları gündeme getirmektedirler. Mustafa Çetin Varlık, eserin Necmeddin-i Razi’nin Farsça *Mirsâdü'l-İbâd*’ından (1230-1231) aktarılan “tercüme” bir eser olduğunu belirtmekte (Varlık 1979: 547), Orhan Şaik Gökyay da bir makalesinde iki metin arasındaki aktarım ilişkisine değinmektedir (Gökyay 1979: 37-51). Eserle ilgili önemli bir çalışma yapan Kemal Yavuz ise Şeyhoğlu’nun,

6 ‘Tercüme ve/veya onunla ilişkili uygulamalar yoluyla üretilen metinler’ ifadesiyle, gelenekteki *taklid, nazire, iktibas, tasnif, telif, tahvil, telhis, hulasa, şerh ve tefsir...* gibi pek çok aktarıma dayalı üretilmiş metin türlerini kastediyorum.

7 Bkz. “extratext” Toury 1995: 65; “paratext” Genette 1997: 1. Gerard Genette’in “paratext” kavramının çeviri araştırmaları açısından eleştirel değerlendirmesi için ayrıca bkz. Tahir-Gürçağlar 2002: 44.

8 Diliçi çevirisi: “Bunu okuyanlar, bu kitabın Türkçe’de telif ve tasnif edildiğini bilsinler. Ancak, bilgiye susamışlar bu nüshaya asla tiksinererek bakmasınlar.”

9 Yavuz (1991) ve Özkan (1993), “tasnif” teriminin 14. yüzyıl sonu ile 15. yüzyıl başlarında kitap yazmak, telif bir eser vermek anlamlarına geldiğini belirtiyorlar. Ancak bu tür eserlerin sebeb-i teliflerinde yaptığımız söylem çözümlenmeleri, “tasnif” kavramının tercüme yolu metin üretimiyle de ilişkili önemli bir kavram olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla terimin sadece bugünkü gibi “telif” bir eser vermek anlamına gelmediği, söyleyişte farklı bir eser üretmek yolunda Osmanlı şair, yazar ve mütercimlerinin bazı kaynak metinlerin yapı, içerik, konu ve motiflerinden aktarım yaparak onları yeniden düzenledikleri, bu bağlamda çeviriyi kısmen ve/veya büyük bir oranda kullanarak *çeviri yolu eserler* ortaya koydukları görünüyor. Buna dayanarak, “tasnif” kavramının Osmanlı kültürünün çeviriye dayalı metin üretiminin özgün bir uygulaması olarak belirginleştiğini ileri sürebiliriz (Demircioğlu 2005: 119-125).

Razi'nin eserini sadece model aldığı belirtilmekte ancak eseri "telif" olarak düşünmek gerektiğini ileri sürmektedir (Yavuz 1991: 11).

'Sebeb-i telif'teki veriler derinlemesine incelendiğinde, Şeyhoğlu'nun başka dildeki bir metni kaynak olarak kullandığı, bu metinden bazı bölümleri aldığı, üstelik eserin üretim sürecinde yararlandığı 'usta'ların isimlerini zikrettiği görülür.¹⁰ Şeyhoğlu'nun, "ebyâttan ve eş'ârdan ma'nî takâzâsınca yirlü yirine yitirdüm ve ebyâttan şol ki bu za'îf inşâsındandır sâde yazdum; ol ki ayruk üstâzlarundur adı-y-ıla zikr itdüm... Garaz hûbun cemâlidür kemâli / Gerek *Türki tonansun* ger Mogâlî"¹¹ (Yavuz 1991: 39) (italikler benim) ifadesi sadece araştırmacıların işaret ettiği gibi model alınan bir kaynak metni göstermekle kalmaz, her iki metin arasında *türü ve derecesi değişen bir aktarım, çeviri ilişkisini* de (Toury 1995: 29) araştırmak üzere gündeme getirir.

Benzer şekilde, Türkçede 15. yüzyılın ilk eserlerinden sayılan Muhammed b. Mahmud Şirvanî'nin *Cevher-name*'sindeki metin-dışı/yanı ögeler incelendiğinde de ilk bakışta yazarın, eserini "telif" olarak tanımladığı ve dizgeye böyle sunduğu görülür (bkz. Argunşah 1999). Ancak, Şirvanî'nin söylemi derinlemesine çözümlendiğinde aktarım ilişkileri bağlamında önemli görünen şu olgular karşımıza çıkar:

Timurtaşoğlu Umur Bey, 13. yüzyıl Arap düşünür ve eleştirmenlerinden Yusuf b. Ahmed-i Tifâşî'nin *Ezhârü'l-efkâr* isimli eserini elinde bulundurmakta ve Şirvanî'den bunu "Türkîye döndür[mesi]"ni [sic.] istemektedir. Bu veri bize, Şirvanî'den tercüme yapmasının istendiğine işaret ettiğinden eserin üretim tarzına ilişkin önemli bir ön-bilgi sağlamaktadır. *Cevher-name*, her ne kadar "telif" niteliğinde bir eser olarak sunulsa da, yazarın sebeb-i telifte "bir kaç kerre bunun bigi kitâb yazmaga ikdâm itdüm, yine 'avâriz mâni' oldu. Likin ol tatvîlât ve tekrârlar ve fâyidesüz hikâyetler kim asılda var-ıdı, cemî'sin tarh idüp giderdüm, yirine mu'teber kitâblardan ve bu kitâbumuza envâ'-ı fevâyide ve letâyif derc itdüm"¹² (Argunşah 1999: 13-14) demesi, açıkça hem birtakım kaynak metinlerin varlığına hem de bu kaynaklarla kurulmuş, yine türü ve derecesi *değişen aktarım ilişkilerine* işaret eder. Yazarın söylemi, kendisinin amaçları doğrultusunda birtakım kaynak metinlerden yararlandığını, eklemeler ve/veya çıkarmalar yoluyla bu kaynak metinlerden Türkçede bir versiyon ürettiğini göstermekte; dolayısıyla "telif"

¹⁰ Bu davranış, betimleyici çeviri araştırmaları yöntemini geliştiren İsraili çeviribilimci Gideon Toury'nin, Osmanlı çeviri tarihi araştırmalarında yol açıcı olduğunu düşündüğüm "assumed translation" [çeviri olarak varsayılan eser] kavramı ve bununla ilişkili ileri sürdüğü üç önerme bağlamında oldukça anlamlı görünüyor. Gideon Toury, bu kavramın kendisine bir kaynak metnin bulunmasının zor olduğu, özellikle telif ve tercüme eserler arasındaki sınırların bulanıklaştığı ortaçağ metinlerinin incelenmesinde yararlı olduğunu belirtmekte, bir eseri neye göre çeviri sayabileceğimizi ve çeviri araştırmaları alanına çekebileceğimizi tartışmaktadır (Toury 1995: 34, 70-77). Toury'nin önermeleriyle ilgili bir tartışma için ayrıca bkz. Demircioğlu 2005: 85-92.

¹¹ Diliçi çevirisi: Peyitleri ve şiirleri anlama göre yerli yerine oturttum ve ben fakir kişi, kimi beyitleri sadece yazdım. Başka ustalara ait olanları da adlarını vererek belirttim... Amaç, güzelin ortaya çıkmasıdır ister Türkçe isterse Mogolca söylensin.

¹² Diliçi çevirisi: Birkaç defa bunun gibi bir kitap yazmaya karar verdim ama bazı şeyler buna engel oldu. Ancak aslındaki uzatmalar, tekrarlar ile yarasız hikayelerin hepsini çıkardım; yerine değerli kitaplardan bu kitabımıza çeşitli faydalı ve güzel kısımlar ekledim.

kavramının burada da aktarım olgusuyla ilişkili bir kavram olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Üstelik bu davranış biçimi, kaynaklar ve erek metin arasındaki dilsel eşdeğerlik ilişkisinin ötesinde, tema/konu aktarımının birer çeviri eylemi olarak gerçekleştiğini ortaya koyar. Dolayısıyla bu olgular, Arap, Fars ve Türk dizgeleri arasındaki aktarım ilişkilerinin sadece dil düzeyinde değil “telif” uygulamalarının işaret ettiği şekilde, tema, konu, motif, plan gibi dil-ötesi düzeyler açısından da düşünülmesi gerektiğini; yerli bir edebiyatın oluşması sürecinde çevirinin, çok çeşitli şekillerde “özgün/özgünömsü” eser üretimine giden yolda kullanılabilirdiğini gündeme getirmektedir.

Bu bağlamda, örneğin Zehra Toska'nın 16. yüzyılın tanınmış fakih, şarih ve mütercimlerinden Salih Çelebi'nin *Mecnûn u Leylâ* mesnevisi üzerinde yaptığı ayrıntılı çalışma (Toska 2007), Arap, Fars ve Türk edebiyatları arasında ‘çeviri yollu telif eser üretimi’ şeklinde formüle edeceğimiz bir metin üretimine oldukça ışık tutar. Toska'ya göre, Salih Çelebi Fars edebiyatından Hâtifi'nin naklini seçerek ondan bazı beyitleri tercüme etmiş, geri kalanını ise kendi şairlik yeteneğinin ürünü olarak ortaya koymuştur (Toska 2000: 295; 2007: 41, 87). Osmanlıya özgü çeviri davranışlarını anlamamız bakımından Toska, Salih Çelebi'nin tercümenin yanı sıra anlatım planı ve hikâye motifleri açısından Hâtifi'yi model aldığı, “bazı beyitleri yorumlayarak aktar[dığı]; bölüm sonlarına kattığı hikemî, tasavvufi içerikli beyitlerle metnine farklı bir nitelik kazandırmaya çalış[tığını]” belirtir (Toska 2000: 295; 2007: 120-121). Ayrıca *Mecnûn u Leylâ* mesnevini oluştururken Salih Çelebi'nin “nakil”, “tercüme” ve “telif” olmak üzere üç farklı yol izlediğini örnekleriyle gösterir (Toska 2007: 86-103).¹³

Çeviribilim sahası dışında, ancak analitik ve karşılaştırmalı bir araştırma paradigmasıyla yapılan bu inceleme, Arap, Fars ve Türk edebiyatları arasında yüzyıllar boyunca “yeniden yazılan” (Lefevre 1992: 5-7) bu gibi eserlerin gerek “etkileşim, nakil ve tercüme” (Toska 2000: 295) açısından karmaşık bir durumu bulunduğu gerekse bunların nasıl adlandırılıp sınıflandırılacağına dikkat çekmesi bakımından önem taşır. Ayrıca, bu mesnevide doğrudan ve/veya “yorumlayarak” (Toska 2000: 295; 2007: 101) yapılan aktarımların yukarıda bahsedilen eserlerdeki çeviri davranışlarıyla benzeşmesi, Arap, Fars ve Türk edebiyatları arasında, yani gelenekte uygulanan aktarım stratejilerini ve metin üretim biçimlerini somutlaştırması bakımından dikkate değerdir. Bu bağlamda Toska'nın incelenmesini önerdiği, Beylikler döneminden itibaren mütercimlerin çeviride nasıl bir yol izledikleri konusu (Toska 2000: 291) disiplinler arası bir araştırma konusu olarak hâlâ önemini korumaktadır. Ayrıca Salih Çelebi'nin *Mecnûn u Leylâ* mesnevisi üzerinde yaptığı çalışmada Toska, gelenekte çeviri yollu üretilen eserlerin “telif-tercüme” gibi iki kutupta değerlendirilmemesi gerektiğine işaret etmekte, bu tür metinlerin günümüz

¹³ Bu durum, Agah Sırrı Levend'in Osmanlı edebiyatındaki çeviri uygulamalarına ilişkin yaptığı sınıflandırmada betimlediği genişletilerek yapılan çevirileri akla getirir (Levend 1988: 80-81). Levend'e göre bu çeviri davranışı daha çok edebi eserlerde görülmekte, şair kaynak olarak aldığı eserlerdeki kimi parçaları aktarma yoluyla almakta, kimini ise olduğu gibi çevirmekte, ancak asıl önemli gördüğü yerleri genişleterek aktarmakta ve kendi duygu ve düşüncelerini de bu parçalara eklemektedir (ibid.).

telif eserlerinden farklı yönleri bulunabileceğini metinsel çözümlenmelerle göstermektedir (Toska 2007: 103).¹⁴

16. yüzyılın önemli mütercim-şairlerinden Za'îfi'nin ünlü Fars şairi Sa'di'den yaptığı Gülistan çevirisi de, Toska'nın işaret ettiği etkileşim, nakil ve tercüme bağlamındaki "karmaşık durum"a bir başka açıdan yaklaşma imkanı sağlar. Bu çeviri, yazarı tarafından "telif" değil de "tercüme" olarak adlandırılan metinlerin üretilmesinde ortaya çıkan *kültüre-özgü çevirme biçimlerini görmemize yardımcı olur*; bu bağlamda dikkatimizi, metin üretimi bakımından gelenekteki "tercüme, tasnif ve şerh" kavramları arasındaki yakın ilişkiye ve çeşitliliğe çeker. Fatma Büyükkarcı-Yılmaz tarafından doktora çalışması olarak incelenen ve *Nigaristan-ı Şehristan-ı Dirahistan-ı Sebzistan* adıyla bilinen bu eser, 14. yüzyıldan itibaren Batı Türkçesine yapılan ikinci ancak tek manzum çeviridir (Büyükkarcı-Yılmaz 2001: 145). Ahlaki ve öğretici konulu mesneviler sınıfına giren eserin son bölümünde Za'îfi, adını yaşatmak amacıyla *Nigaristan*'ı "tercüme" ettiğini söylemekte ancak ilginç olarak kendisini "mütercim" değil "musannif" olarak betimlemektedir (Büyükkarcı-Yılmaz 2001: 82-84). Bu, üzerinde durulması ve bazı açıklayıcı hipotezlerin önerilmesi gereken bir durumdur.

Büyükkarcı-Yılmaz, Za'îfi'nin, kaynak metinde kısa olan hikâyelerin anlamına ters düşmeyecek şekilde tercümesini yer yer didaktik atasözü ve deyimlerle süslenmiş beyitlerle genişlettiğine yer yer de ona, anlama uygun hadis, ayet ve özlü sözler eklediğine değinir. Ayrıca Büyükkarcı-Yılmaz'ın çözümlenmeleri, eserini betimlerken Za'îfi'nin "telif", "tasnif", "nazm", "tercüme" ve "yazmak" sözcüklerini bir arada kullandığını, eserine eklediği kısımlarda "nazm", "telif" ve "tercüme" kelimelerine yer verdiğini ortaya koyar (ibid.). Bu veriler, Za'îfi'nin, çevirisine eklemeler yaparak anlamı genişletme ve döneminin sosyal gereksinimleri doğrultusunda ahlaki bir eseri Türkçe'de şiirleştirerek şairlik gösterme isteğiyle ilişkili olabileceğini düşündürmekte; böylece kendisine neden *musannif* dediğine de bir açıklama getirmektedir.¹⁵ Ancak öte yandan yazma edimiyle ilişkili bu terimler, bize çeviri süreci, erek metnin iç yapısı, çevirmenin aktarım stratejileri ve "tercüme"nin nasıl başka metin türleri ve uygulamalarıyla ilişkili olabileceği hakkında da önemli ipuçları verir.

Kavramsal ilişkiler ve çeşitlilik bağlamında, *Nigaristan*'ın dönemin tezkire yazarlarınca nasıl betimlendiği de ayrıca dikkate değer bir konudur. Büyükkarcı-Yılmaz,

¹⁴ 19. yüzyıl sonundan örnek vermek gerekirse örneğin, Ahmed Midhat Efendi'nin eserlerinin bazı modern araştırmacılarca yapılan sınıflandırması, eserlerin iki kutuplu olarak (telif-çeviri) değerlendirilmesi nedeniyle bu tür bir tasnif sorununu içermekte (Bu bağlamda Sabri Koz ve Nüket Esen'in hazırladığı Ahmed Midhat bibliyografyalarının eleştirel değerlendirmesi için bkz. Demircioğlu 2005: 213-243). Kanımca kimi modern araştırmalarda karşımıza çıkan bu türden tasnif ve adlandırma sorunlarının temelinde, 20. yüzyıl yapısalcı dilbiliminden temellük edilen ikili karşıtlıkları kullanarak gelenekteki metin üretiminin ve metin türlerinin anlaşılmasına çalışılması yatmakta. Özellikle bu tür modern döneme özgü keskin karşıtlıkların, gelenekteki aktarım uygulamalarında ortaya çıkabilecek kültüre-bağlı çeşitliliği görebilmemizi engellediğini düşünüyorum.

¹⁵ Büyükkarcı-Yılmaz yaptığı karşılaştırmalı metin çözümlemesinde, "tasnif" ve "musannif" kavramlarını Sa'di'nin de kullandığını belirterek, Za'îfi'ye kaynaklık eden metnin Fars dizgesinde bir "tasnif" olarak oluşturulduğuna işaret ediyor (Büyükkarcı-Yılmaz 2001: 84).

Batı Türkçesinde ilk kez 16. yüzyılda eser vermeye başlayan tezkirecilerden Âşık Çelebi'nin *Meşâ'irü's-şu'arâ* isimli eserinde bu çeviriden “Gülsitân şerhi” olarak bahsettiğini, Kınalızade Hasan Çelebi'nin *Tezkiretü's-şu'arâ*'sında ise Za'îfi'nin eylemine yönelik “Gülistân'ı şerh itmişdür” dediğini belirtmektedir (Bkz. Büyükkarcı-Yılmaz 2001: 33, 45). Çeviriye ilişkin bu betimlemeler, genişletilerek yapılan edebi çevirilerin, birer edebiyat eleştirme işlevi gören dönemin tezkirecilerinin gözünde şerh olarak değerlendirildiğini, dolayısıyla “açıklama” stratejisinin dizgede kabul gören bir çeviri stratejisi olduğunu açıkça göstermektedir.

Nigaristan çevirisi, bir yandan *tasnif* kavramı bağlamında yukarıda ele aldığımız ve yazarlarınca dizgeye *telif* olarak sunulan öteki metinlerle ortaklık bulunduğunu göstermekte, öte yandan *tasnif*'in ‘tercüme’ adı verilen eserlerin üretilmesinde ne denli işlevsel ve ilişkili bir strateji olduğunu gündeme getirmektedir. Bu olgu, Osmanlı edebiyat ve çeviri araştırmacıları açısından şu kayda değer duruma dikkatimizi çekmektedir:

Görünen o ki, Osmanlı edebiyatının yerleşik hale gelme sürecinde eser üreticileri farklı işlev ve adlandırmalarla karşımıza çıkabilmekte, onların uygulamadaki çoğul-yönlü nitelikleri, daha önce değindiğimiz gibi “müellif-mütercim” veya “telif-tercüme” gibi ikili karşıtlıklarla çeviri uygulamalarını, çevirmen davranışlarını anlamayı sorunlu hale getirmektedir. Bu bağlamda İsraili çeviribilimci Gideon Toury'nin betimleyici çeviri araştırmalarındaki yönetsel çerçevesine gönderme yaparak (Toury 1995: 31-35), Osmanlı edebiyatının oluşum sürecinde neredeyse her “telif” olduğunu söyleyen veya öyle görünen eseri bir şekilde *aktarımsal metin* olarak kabul etmenin veya her “tercüme” olduğunu söyleyen veya öyle görünen bir metni de gerçekleşen aktarım ve yeniden yazımın türü ve derecesi açısından incelemenin gerekli olduğunu ileri sürüyorum.¹⁶

Gelenekteki çeviri uygulamalarında çokça karşımıza çıkan bu türden çeviri davranışlarını düşünürken şu sorunun da önemli olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır: Acaba Arap, Fars ve Türk kültürlerinde edebi metin üretimini ve bilgi aktarımını yönlendiren, bu bağlamda ortak kültürler olarak aralarındaki çeşitli metinsel aktarım veya alma biçimlerine meşruiyet sağlayan ve İslam inancındaki kutsal kitap, metin kavramı ve telif algısıyla etkileşen ortak bir metin epistemolojisi var mı?

Kanımca, Osmanlıdaki çeviri davranışlarını incelerken, birbirine dini açıdan pek yabancı görülmeyen geleneklerde ortak tema/konu ve motiflerin, model kültürlerden topluluğun öteki üyelerindeki kültürel ve edebi hayatı yeniden üretmek, düzenlemek bağlamında yeniden yazılmasını meşrulaştıran, bunu olumlayan bir epistemolojiyi düşünmek durumundayız. Böylesi bir epistemolojik arkaplan, Latifi örneğinde olduğu gibi kimi tezkirecilerin eski Anadolu Türkçesi döneminde Türkçede yeniden yazılan bazı dini/tasavvufi mesneviler için yaptıkları değerlendirmelerde karşımıza çıkıyor. Bu

¹⁶ Bu bağlamda metin ve söylem çözümlerine dayanan bulgular, tercüme ve onunla ilişkili kavramlar kadar ayrıca gelenekteki “telif” kavramının da Türkiye-odaklı çeviri tarihi araştırmaları bakımından sorunsallaştırılması gerektiğine işaret ediyor.

bağlamda çeviri, metinlerin ‘yabancı’¹⁷ görülmediği ortak kültürde özgün eser oluşturma yolunda önemli bir işlev görüyor diyebiliriz.

Biraz daha ilerleyerek, 19. yüzyıl sonunda Osmanlıdaki *çeviri yollu metin üretim geleneğinin* güzel bir örneğini oluşturan bir esere daha değinelim. Bu eser, önemli Tanzimat yazar ve çevirmenlerimizden Ahmed Midhat Efendi’nin 17. yüzyıl Fransız tragedya yazarlarından Pierre Corneille’in *Le Cid* isimli manzum tragedyasından yaptığı ve 1897 yılının ünlü “klâsikler tartışması”nın da odağında yer alan *Sid’in Hulâsası* (1890-91) isimli mensur bir çeviridir (Demircioğlu 2005: 288-325; ayrıca bkz. Bengi 1990; Parker 2005).¹⁸ Eserin iç kapağı ve “İfade” başlıklı önsözü incelendiğinde, Ahmed Midhat Efendi’nin kendisini “muharrir”, eserini de “hulâsa” olarak tanımladığı görülür. Yani eser, iç kapak ve önsözdeki veriler ışığında “çeviri olmayan” (cf. “telif” kavramı, bugünkü çeviri algısı) bir eser şeklinde betimlenmiş görünmektedir. Bu nedenle, bazı modern Ahmed Midhat araştırmacıları, eseri “telif” bir eser olarak değerlendirmiş ve sınıflandırmıştır (Bkz. Demircioğlu 2005: 288-325). Ancak Ahmed Midhat Efendi kendisini her ne kadar “muharrir”, metnini “hulâsa” olarak tanımlasa da, yazarın söylemi eserini tercümeyle kıyaslanabilir bir metin olarak dizgeye sunduğunu göstermektedir. Bu bağlamda önsözdeki ifadeler, Avrupa’nın kültürel ve edebi zenginliğini Osmanlıya aktarmak amacıyla yazarın, okurları için *çeviri yollu bir metin* ürettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Ancak *Sid’in Hulâsası*, yayımından yaklaşık altı, yedi yıl sonra klâsikler tartışmasına katılanlarca Avrupa’dan klâsik eser çevirisinin ‘kabul edilemez’ bir örneği olarak eleştirilmiş,¹⁹ özellikle de ateşli bir Ahmed Midhat muhalifi olan Kemal Paşazade Saîd (Lastik Saîd) tarafından “tercümeten neşr buyurulan hamzaname[nin] tanzir[i]” olarak değerlendirilmiştir (Kemal Paşazade Saîd 1897-98/1315: 13-14). Eserin kaynak metniyle yaptığımız karşılaştırmalı çeviri çözümlemesi *Le Cid’in özetleme, açılıyarak çevirme, bire bir karşılık vererek çevirme, genişletme, betimleme* gibi çeşitli çeviri stratejileriyle yaklaşık yüzde 40 oranında doğrudan, yüzde 60 oranında ise açılımlararak Türkçeye

17 Bu ‘yabancılık’ konusunu, gelenekteki metinleri ve aktarım olgusunu değerlendirmede üzerinde durmamız gereken bir konu olarak görüyorum. Şüphesiz, Beylikler döneminde eski Anadolu Türkçesine (EAT) çeviri yapan kimi şairlerin, Arapça ve Farsça’dan Türkçe’ye özellikle manzum edebi eser çevirmenin güçlüklerinden yakındıkları bilinmekte. Bu olgu bir yönüyle diller arasındaki ‘yabancılaşma’ ve bunun getirdiği çeviri sorunlarına işaret etse de, ‘yabancılık’ konusu epistemolojik düzeyde düşünüldüğünde ‘yabancı olmama’ durumu karşımıza çıkıyor. Bu bağlamda, örneğin Türkçede yeniden yazılan dini-tasavvufi mesnevileri düşünürsek, İslami edebiyatlar arasında yabancılaşmaktan çok, bir ortaklık yani aynı bilgi dünyası ile bunun edebi yapıtaşlarının yeniden üretildiği bir ortaklık göze çarpıyor. Bu durum, gelenekteki çeviri etkinliğini, aktarımsal metinlerin üretim tarzlarını ve metinler arasındaki ilişkileri anlamak için Osmanlıyı, Arap ve Fars kültürleriyle olan etkileşim ve rekabet ilişkisi içinde düşünmemiz gerektiğine işaret ediyor (bkz. Toska 2000). Kanımca Osmanlıdaki çeviri kavramları ve çevirme biçimleri, böylesi bir etkileşim ve rekabet zemininde yorumlandığında zengin kuramsal açılımlara katkı sağlayacak.

18 “Klâsikler Tartışması” için şu kaynaklara bakılabilir. Tartışmanın bazı metinlerini çevrimyazı ile yayımlayan Kaplan 1998; Parker 2005; Demircioğlu 2003, 2005.

19 Şüphesiz bu eleştirilerde, Batıyla karşılaşmanın bir sonucu olarak Osmanlı çeviri kavramının alınılanmasında ve yeniden tanımlanmasında belirginleşmeye ve öne çıkmaya başlayan bir kavramsal yaklaşımın etkisini düşünmemiz gerekir.

aktarıldığını göstermektedir (Demircioğlu 2005: 309-324). Ayrıca Kemal Paşazade Saîd’in “tercüme ve nazire” kavramlarını birlikte kullanması, Osmanlı kültüründe “tercüme ve nazire” ilişkisinin, çeviri metinlerin üretilmesi bağlamında yeniden değerlendirilmesini de önceki bazı araştırmaların varsayımlarını doğrulayacak biçimde gündeme getirmektedir.²⁰ Bu eser, çeviride uygulanan stratejiler ve esere yönelik değerlendirmeler dikkate alındığında, Osmanlı’nın yeniden yazıma dayalı geleneksel aktarım biçimleri karşısında farklı bir çeviri algısı ve tanımının da görünmeye başladığını göstermektedir. Bu yönleriyle “klâsikler tartışması” ‘imitatio’ya (*taklid, tanzir*) dayalı Osmanlı çeviri konsepsiyonu açısından Paker’in bu tartışmaya ilişkin çözümlemesinde ileri sürüldüğü üzere bir ayrışmaya işaret ediyor (bkz. Paker 2005).

Yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere Anadolu’da ilk edebi eserlerin görülmeye başladığı Beylikler döneminden itibaren yüzyıllar boyunca Türkçede oluşan kültür ve edebiyat repertuarında *çeviriyle ilişkili, çeviri yollu bir metin üretimi* ve bunun sonucunda oluşan *metin türleri* karşımıza çıkıyor. Bu olgular, Osmanlı çeviri kavramının yeniden tanımlanmasına ilişkin açılımlar getiriyor. Bu bağlamda, kültürümüzün geçmişindeki çok çeşitli aktarım uygulamalarını, bugünkü modern çeviri kavramımız (*translation proper*), beklentilerimiz, metin türleri ve özgün eser kavrayışımız ile *bütünüyle* anlamak/değerlendirmek ve yorumlamak ne kadar sağlıklı?

Bu soruyu irdelemek bakımından aşağıda Osmanlı çeviri geleneğindeki uygulamalara yönelik çeviribilim içinde ve/veya dışında yapılan bazı küçük ölçekli çalışmaları ele alacağım.

Çeviri kavramı ve aktarım olgusuna eleştirel bakışlar

1990’ların sonundan itibaren çeviribilimin tarihsel, betimleyici ve yorumlayıcı araştırma paradigmaları ile Osmanlı kültüründe yapılan bazı incelemeler²¹, Osmanlıdaki çeviri ve onunla ilişkili uygulamalarla üretilen metinlerin incelenmesinde bugünkü “çeviri” kavramı ve tanım(lar)ından hareket etmenin pek yol açıcı olmadığına işaret etmektedir. Osmanlı çeviri tarihi araştırmalarına önemli açılımlar getiren Saliha Paker, “*terceme* ve *nazire* olarak çeviri...”yi incelediği makalesinde *terceme* kavramının Osmanlı kültürüne bağlı geniş kapsamlı bir kavram olduğunu ileri sürer (Paker 2002a: 120). Bu makaleye kaynaklık eden, 1997-1999 yılları arasında Boğaziçi Üniversitesi Mütercim Tercümanlık ve Türk Dili ve Edebiyatı Bölümlerinin ortaklaşa yürüttüğü ve Paker tarafından koordine edilen araştırma projesinin bulguları, araştırmacıyı “*terceme*” kavramının sorunsallaştırılması gereken bir kavram olduğu sonucuna götürmüştür. Zehra Toska, Walter Andrews, Victoria Holbrook gibi Osmanlı edebiyatı uzmanlarının çalışmalarından²² hareket eden Paker, Osmanlı çeviri tarihi ve uygulamalarıyla ilişkili bazı söylemleri çözümlenerek, “*terceme*”nin Osmanlı’nın kültürlerarası örtüşük alanında çok çeşitli aktarım anlayışlarına göre yapılan uygulamalara işaret ettiğini belirtir. Böylece Osmanlı

20 Tercüme-nazire ilişkisi bağlamında bakınız Toska 2000; Paker 2002a; Andrews 2002).

21 Bu incelemeler için bakınız Paker 2002a; 2004; 2005; 2007; Bengi 1990; Demircioğlu 2003; 2005.

22 Bu araştırmacıların konuyla ilgili makaleleri için ayrıca bkz. Paker 2002b.

kültüründeki çeviri uygulamaları, bu makalede “terceme” ve “nazire” ilişkisi açısından ilk kez tarihsel, betimleyici, açıklayıcı ve yorumlayıcı çeviribilim bakış açısıyla sorunsallaştırılır.²³

Bu makalenin yazımızın amaçları açısından önemli olan yönü, gelenek ve modern akademik söylemdeki verilere dayanarak Paker’in Osmanlı çeviri uygulamalarında, hem Osmanlı “şair-mütercimleri” (Paker 2002a: 120) tarafından çeviri (*terceme*) diye tanımlanan hem de araştırmacılarca çeviri olduğu varsayılan metinlerin bulunduğu işaret etmesidir. Bu bağlamda Paker, Osmanlı kültüründe bazı metinlerin hangi ölçüt(ler)e göre çeviri olarak “varsayılacağı” sorusunu ortaya atar. Bu soru, Osmanlıdaki çeviri uygulamalarının *kültüre-özgü* yönleri olabileceğini gündeme getirdiği gibi, bugün Türkçe “çeviri” veya örneğin İngilizce “translation” olarak adlandırılan metinleri, Osmanlıdaki uygulamalar düşünüldüğünde bu terimlerle/kavramlarla tanımlamakta bazı sorunlarla karşılaşacağımıza da dikkat çeker.

Özellikle Paker’in Osmanlıdaki çeviri uygulamalarını sınıflandıran Agah Sırrı Levend’in söylemi üzerinde yaptığı eleştirel çözümleme, Osmanlı kültüründe bu uygulamaların *kültüre-özgü* yönlerini görüntür hale getirir. Eski Türk edebiyatı araştırmacılarınca, Osmanlıdaki tercüme eserlerin niteliği ve çevirme biçimlerini temellendirmek amacıyla sıkça başvurulan bu sınıflandırmada, Osmanlıdaki çok çeşitli metin türleri ve çevirme biçimlerini içeren “terceme” ile bugün “tam çeviri”, “kaynak metne sadakat” ve “kaynak metni koruma” (translation proper) gibi işlev ve beklentilere işaret eden “çeviri” kavramı arasındaki ayrışma oldukça belirgindir. Bu nedenle Paker, Levend’in söyleminde “terceme” ve “çeviri”nin terim ve kavram olarak hem örtüştüğü hem de bunların *kültüre ve zamana bağlı* birer terim ve kavram olarak ayrıştığı durumlara dikkat çekmektedir. Makaledeki tespitler, Osmanlı çeviri tarihçesine hem Arap, Fars ve Türk kültürlerinin örtüştüğü ve bu kültürlerin birbirine pek de yabancı görünmediği bir bağlamı hatırlatır; hem de Arap ve Fars’a ait kaynak metinlerin Osmanlıya çeşitli çevirme biçimleriyle aktarılabildiğini, üstelik bu çevirme biçimlerinin “kaynak metne sadakat”, “kaynak metni koruma” gibi bugün artık yerleşik hale gelmiş modern çeviri algısının dışında gerçekleşmiş olabileceğine işaret eder (Demircioğlu 2003: 17-26; 2005: 213-287).

“Terceme” ve “çeviri” ilişkisi bağlamındaki çözümlerlerin bir devamı olarak Paker, bir başka makalesinde Türkiye odaklı çeviri tarihi araştırmalarını, kültürel hafıza,

²³ En geleneksel ifadesiyle ‘bir manzumeyi örnek alarak aynı ölçü ve uyakta benzer şiir yazma’ anlamına gelen *nazire* konusunda, çeviribilim dışındaki araştırma paradigmalarıyla yapılan diğer çalışmalar için bkz. Toska 2000; Köksal 2003; Sabuncu 2005. Bunlardan Toska (2000), Osmanlı kültüründe tercümeleri değerlendirmede izlenecek yöntem(ler)i tartışma gündemine getirmektedir. Bu bağlamda da “nazire”yi, telif ve tercüme eserler arasında kalan ve kaynağıyla çevrimsel ilişkisi bulunan eserleri tanımlarken kullanmak gerektiğini ileri sürmektedir. Bu makale, konunun anlatılma biçiminin daha çok önemsendiği Arap-Fars-Türk edebiyat geleneğinde “telif ve tercüme” eserler arasındaki bulanık ilişkilere dikkat çekmekte; öte taraftan, araştırmacılarca eski Türk edebiyatı sahasında yapılan bazı araştırmalarda tercüme niteliği olan metinlerin bu yönünün gizlenmesini, görmezden gelinmesini eleştirmektedir. Toska ayrıca, bazı 16. yüzyıl tezkirecilerinin tercümeleri değerlendirmede kullandıkları ölçütleri de çözümler yaparak dönemin çeviri eleştirisinin ilkelerini saptamaya çalışır.

unutuş ve hatırlayış ilişkileri bağlamında değerlendirir. Bu makale, Cumhuriyet dönemindeki edebiyat/kültür tarihinin yeniden yazımlarında silinen veya vurgulanan iki olguyu gündeme getirir. Parker'e göre, Türkiye odaklı çeviri tarihi araştırmalarında, çeviri tarihinin zaman zaman Arap-Fars edebiyatı ve kültürüyle olan ilişkisi bağlamında Anadolu'da 13. yüzyıla kadar dayandığı olgusu, tarihsel bakıştan silinmektedir (Paker 2004: 278; Paker ve Toska 1997: 79-80). Tersine, ona göre bu tür yeniden yazımlarda, “çeviri tarihinin, Tanzimat döneminde Avrupa'dan ithal ve aktarımla başladığı” tezi vurgulanır (ibid.).²⁴

Benzer şekilde Zehra Toska da Osmanlı kültüründe tercümelemleri değerlendirmede izlenecek yöntem(ler)ji tartıştığı makalesinin girişinde, batılılaşmanın etkilerini kastederek “Türk edebiyatında tercüme” denince neden Tanzimat döneminin akla geldiğini sorgular (Toska 2000: 291). Makalesinde, batıyla karşılaşmanın bir sonucu olarak tercümenin ve/veya tercüme eserlerin tanımlanmasında bir “algı” değişikliğinin oluşup oluşmadığını gündeme getirerek, yabancı görülen kültürlerden çevirmekle yabancı görülmeyen kültürlerden çevirmek arasında, çevirinin tanımlanması ve çeviri uygulamaları bakımından belirgin farklılıkların oluşabileceğine dikkat çeker.

Makalelerde eleştirilen, yaygın ancak geçerli olmayan tezler, şüphesiz Osmanlıdan Cumhuriyete değişen siyasal-toplumsal-kültürel ve ideolojik yaklaşımlara işaret etmektedir. Fakat bu gibi tezler, aynı zamanda, Tanzimat ve sonrası dönemin çeviri etkinliği ve uygulamalarını yorumlayabilmemiz açısından şunu da yeniden düşünme imkanı sağlar:

Tanzimat döneminin Osmanlı'nın Avrupa ile karşılaştığı bir dönem olması tarihsel bir olgudur. Ancak bu dönemin ve söz konusu tezlerin Türkiye odaklı çeviri tarihi çalışmaları açısından dikkate değer yanı, bize, 19. yüzyılın çeviri dizgesine Arap ve Fars gibi Osmanlı'nın kültür birliği olmadığı “yabancı” bir dizgenin eklendiğini söylemeleridir. Daha da önemlisi bu süreçte Avrupa'dan çevrilmek üzere seçilen ve Osmanlı okurlarınca “yabancı” olarak görülen metinlerin, Osmanlı'nın geleneksel çevirme ve metin üretme biçimleri üzerinde önemli tartışmalara yol açmasıdır. Bu tür tartışmaların belirgin bir örneği, şüphesiz 1897 yılının ünlü “Klâsikler Tartışması”dır.

Ahmet Midhat Efendi'nin başlattığı bu tartışmada ileri sürülen görüşler, geleneksel çevirme biçimleri ve kavramları (*terceme*) ile 1940'lı yıllarda Tercüme Bürosu'nun yaklaşımıyla belirginleşecek “eksiltme ve ekleme yapmadan çevirme” anlayışının (*çeviri*), daha o yıllarda bir çeviri ilkesi oluşturma bakımından karşı karşıya geldiğini gösterir.²⁵ Dolayısıyla Tanzimat ve sonrası dönem, henüz o yıllarda belirgin bir norm olarak ifadesini bulamamış “çeviri” ilkesinin ortaya çıktığı bir başlangıç dönemini temsil ediyor diyebiliriz. Bu argümanımızın, yukarıda değinilen yaygın ancak geçerli olmayan tezlerle “çeviri”

²⁴ Özellikle bu tür tezler, Cumhuriyet dönemi edebiyat tarihçilerinin söylemlerinde belirgindir. Edebiyat tarihlerinin Tanzimat ve sonrasında çeviri etkinliğine ilişkin söylemlerinin eleştirel değerlendirmesi için bkz. Demircioğlu 2005: 23-83; ayrıca bkz. Tahir-Gürçağlar 2001: 152-228.

²⁵ Tercüme Bürosu ve dönemin çeviri etkinliğinin değerlendirilmesi bağlamında bkz. Tahir-Gürçağlar 2001; 2005.

ilkesi bakımından ilişkili olabileceğini de unutmamak gerekir. Yani “yabancı” bir medeniyetin Osmanlı kültür dizgesine eklendiği 19. yüzyıl, çeviri alanında işlev, beklenti ve stratejiler bakımından uygulamadaki bütün zorluklarına rağmen kavramsal bir değişimin ortaya çıktığı, bir anlamda çeviri söylemlerinde *imitatio*’dan *translatio*’ya doğru bir geçişin görünmeye başladığı bir dönemi temsil ediyor.²⁶

İşte bu yönlerden Paker ve Toska’nın çalışmaları, Osmanlı çeviri tarihine ve uygulamalarına bakışımızla ilgili, verimli bir modelin ana hatlarını çizmektedir. Paker’in incelemelerinin ardındaki araştırma paradigmaları, bir kültürde “farklı dönemler[deki] çeviri uygulamaları, tanımları, kavramları ve anlayışları[nın], zaman içinde durağan kalma[yıp], sürekli devin[mekte] ve erek kültürün tarihiyle organik bir ilişki içinde” değişmekte olduğunu sürekli hatırlatmaktadır (Paker 2004: 278). Dizgeci, tarihsel, betimleyici ve yorumlayıcı çeviribilimin kuramsal bilgi birikiminden beslenen bu model, hem Osmanlıdaki “*terceme*”nin hem de “tam çeviri”, “kaynak metne sadakat”, “kaynak metni koruma” gibi bugünkü “çeviri” kavramında ifadesini bulan ilkenin²⁷ işaret ettiği uygulamaları değerlendirmemize yardımcı olmaktadır. Çeviribilimin dışında ancak eleştirel ve çözümleyici bir bakışla Osmanlı kültüründe çeviriye dayalı çeşitli uygulamaları değerlendiren Toska ise Osmanlı çeviri etkinliğini onun yerleşik divan şiiri geleneğiyle birlikte değerlendirmemiz gerektiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla, gerek tezkirecilerin gerekse şair ve mütercimlerin kendi eserleri ve/veya diğer eserler için yaptıkları değerlendirmelerin saptanmasını önermekte, dikkatimizi gelenekte var olan kavram ve tanımlamalara çekmektedir. Böylece geleneğin kültüre-özümlü terim ve kavramları, çeviri ve onunla ilişkili metin üretimini değerlendirmek bakımından ilk kez öne çıkarılmaktadır. Bu küçük ölçekli makaleler, Şehnaz Tahir-Gürçağlar’ın metaforuyla ifade edersek, Türkiye odaklı gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet dönemi çeviri tarihi araştırmalarına, yeni “kapılar” (Tahir-Gürçağlar 2005: 7) açan yaklaşımlar getirmektedir.

²⁶ Buradaki *imitatio* (*taklid*) kavramını, yazarın gerçekliği taklid etmesi, *mimesis* veya *temsiliyet* kavramının karşılığı olarak değil, bir eserle ona model olan bir başka eser arasındaki aktarımsal ilişki anlamında kullanıyorum. Dolayısıyla *imitatio*, bir anlamda Latin geleneğinde Cicero’nun (İ.Ö. 106-43) “*exprimerem imitando*” ile tanımladığı “benzeterek türetme” ya da “bir eserin taklidiyle bir başka eseri oluşturmaya” veya Britanya geleneğindeki John Dryden’in (1631-1700) çeviri sınıflandırmasındaki “kaynak metne yönelik kayıtsızlığa” işaret eden “*imitation*” kavramına benzer bir anlamında kullanıyorum (Cicero ve Dryden için ayrıca bkz. Robinson 1997). Aslında Tanzimat’ta başlayan bu geçiş, henüz araştırmacılarca yazılmamış *Osmanlı çeviri kuramına* ilişkin ipuçları vermekte, “taklid”in en azından EAT döneminden 19. yüzyıl sonuna kadar bu kuramın önemli kavramlarından birisi olduğunu düşündürmektedir.

²⁷ Günümüzde “çeviri” kavramının işaret ettiği “tam çeviri”, “kaynak metne sadakat”, “kaynak metni koruma” gibi işlev ve beklentilerin birer göstergesi olarak yine bazı güncel çeviri tartışmalarına bakılabilir: Örneğin, 2006 yılının ilk aylarında gerek Leyla Roksan Çağlar’ın *Noel Baba’dan Mektuplar* (2005) adıyla J.R.R. Tolkien’in *Letters From Father Christmas* isimli kitabından gerekse Cemal Yardımcı’nın *Kayıboluş* (2005) adıyla Georges Perec’in *La Disparition* isimli romanından yaptığı çeviriler üzerine ileri sürülen görüşler, “tam çeviri”, “sadakat” gibi normların günümüzde “çeviri” kavramının tanımıyla yakından ilişkilendirildiğini göstermekte; çevirmenin, “yorumcu”, “yaratıcı”, “yeniden-yazan kişi” vb. olarak kaynak metne yaptığı müdahaleler “çeviri”den uzaklaşma olarak algılanmakta ve değerlendirilmektedir.

Zaman ve uzam bakımından Türkçede çeviri kavramlarını yeniden düşünmemize yardımcı olacak bir incelemeye daha değinmek istiyorum. Çağdaş Çeviribilimin önemli araştırmacılarından Theo Hermans, betimleyici çeviribilim yöntemini geliştiren Gideon Toury'nin ampirik yaklaşımını ele aldığı bir makalesinde, “kültürlerin ötekiliğinin” İngilizceye çevrilmesi sorununu gündeme getirir (Hermans 1995: 222). Hermans makalesinde, örneğin Habeş dilindeki “*tirgum*”u, İngilizcedeki “translation” ile karşılaşmanın ne derecede tutarlı ve doğru olabileceğini sorar. Ona göre, eğer bir Habeş çevirmen, İngilizcede “translation”dan anlaşılan şeye göre çevirmiyorsa, onun ürününe hâlâ “translation” denilebilir mi? Bu naif gibi görünen sorudan hareket ederek Hermans, kültürlerin kendi çeviri kavramlarını özgün bir şekilde anlayıp yorumladıklarını gündeme getirir. Üstelik bir kültürdeki çeviri davranışının başka kültürlerdeki çeviri davranışlarına, adlandırma ve yorumlama biçimlerine pek uymayabileceğine işaret eder. Ona göre, biz, hem yaşadığımız dönemin kültüre-bağlı çeviri kavramına göre çeviririz hem de kendi çeviri kavramımıza çeviririz. Buradan hareket ederek Hermans, Gideon Toury'nin yönteminde önemli bir kavram olan “assumed translation” (çeviri olduğu varsayılan eser) kavramını yeniden gözden geçirmeyi önerir. Çünkü Hermans'a göre bu kavramdaki “translation”, ancak “evrensel”, “supra-lingual” ve “dilden bağımsız” bir çeviri kavramı ile birlikte düşünülürse anlamlı olmaktadır (Hermans 1995: 221). Şüphesiz Hermans burada çevirinin kültüre-bağlı kavramlarına ve kültürlerin özgünlüğü konusuna dikkat çekmektedir.

Buraya kadar değinilen gerek tarihsel, betimleyici, açıklayıcı ve yorumlayıcı araştırma paradigmatlarıyla gerekse çeviribilim dışındaki eleştirel bakış açılarıyla yapılan incelemeler, Osmanlı çeviri tarihine bakışımız açısından şu noktaların önemli olduğunu göstermektedir:

Birincisi, kültürümüzün farklı dönemlerindeki çeviri uygulamaları, tanımları, kavram ve anlayışlarının bir taraftan *zamana-bağlı* (*time-bound*); ikincisi de, bunların erek kültürün tarihiyle yakından ilişkili olmaları nedeniyle aynı zamanda *kültüre-bağlı* (*culture-bound*) olarak düşünölmeleri gerektiği.²⁸

Bu bakımdan, “*terceme*” ve “*çeviri*”, hem kavram hem de işaret ettikleri uygulamalar ve işlevler açısından, “zamana-bağlı” ve “kültüre-bağlı” kavramlar olarak ortaya çıkıyor. Bu noktada, şunlar da önemli birer soru olarak belirginleşmekte: Tarihsel süreklilik/süreksizlik meselesini gözardı etmeden Osmanlı ve modern Türk toplumunu iki farklı tarihsel ve kültürel dönem olarak alırsak, acaba “*çeviri*” olarak adlandırdığımız modern kavram, *her yönüyle ve her durumda*, Osmanlıdaki “*terceme*”yi karşılayabilir mi, eğer karşılaşırsa ne şekilde karşılayabilir? Ya da tersinden gidersek, “*terceme*”, bugün “tam ve eksiksiz çevirme” olarak tanımladığımız/algıladığımız, kaynak metne sadık (“translation proper” anlamındaki) çevirme anlayışını, yani “*çeviri*”yi temsil ediyor mu?

²⁸ Buradaki formülasyonların “zaman” ve “kültür” gibi iki eksenle sınırlı olmadığını belirtmem gerekiyor. Ancak, bizim gibi imparatorluktan cumhuriyete pekçok siyasi-toplumsal-kültürel dönüşüm yaşamış bir toplumda, ‘zamana bağlılık’ ve ‘kültüre bağlılık’ öğeleri, Türkiye-odaklı çeviri tarihi araştırmaları bağlamında şimdilik ana eksenler olarak öne çıkıyor.

Şüphesiz, bu soruların cevapları, Osmanlı kültüründe çeşitli dönemlerdeki çeviri uygulamalarının ve çeviri söylemlerinin karşılaştırmalı incelenmesiyle verilebilecektir. Ancak son yıllarda Osmanlı kültüründe çeviri söylemleri ve metin uygulamaları üzerinde yapılan bazı incelemeler, bu kültürde “*terceme*”nin kendine özgü yönleri bulunduğunu ve bu faaliyetin çok çeşitli metin üretme uygulamaları ve stratejilerini içerdiğini göstermektedir. Bu nedenle, Osmanlı kültüründe “*terceme*”yi, hem kavramsal hem de terimsel çeşitliliği ve zenginliği içeren bir olgu olarak düşünmek gerekiyor.

***Terceme* ve onunla ilişkili metin üretiminde çeşitlilik**

Osmanlı kültüründe özgün olan diğer bir yön, *terceme* veya bu yolla üretilen metinler ile *telif* olarak tanımlanan eserler arasındaki sınırları bulanık ilişkilerdir. Osmanlı kültüründe *terceme* olarak adlandırılan metinler bulunduğu gibi belirgin bir kaynak metne dayanarak üretilmiş, *iktibas*, *taklid*, *tanzir*, *tahvil*, *tatbik*, *hulâsa*, *nakl* vb. isimlerle adlandırılan ancak genellikle çeviri nitelikleri gizlenerek dizgeye telif eser gibi sunulan metinler de vardır. Bu tür metinlerde, ‘telif-tercüme’ arasındaki sınırlar çoğu kez bulanıklaşır; bunlar eksiltme, ekleme, genişletme, açıklama, özetleme, yorumlama gibi stratejilerle oluşturulmuş çeviriye dayalı yeniden yazımlar olarak karşımıza çıkar. Ayrıca, dizgeye *terceme* olarak sunulan metinler de *her zaman* “tam bir terceme” niteliği taşımayabilir; “*telif*” eserlerde de kısmen “tam terceme” olan kimi bölümler bulunabilir.

Osmanlı çeviri geleneğinde hem uygulamadaki çeşitlilik hem de metin türlerindeki bulanıklık sınırlar ve içiçelik, çeviri ve çeviri yollu üretilen metinleri “telif-terceme” gibi iki kutuplu (*binarist*) ayrımlarla anlamamızı, tanımlamamızı ve sınıflandırmamızı güçleştirir. Bu sorun aslında Osmanlı çeviri geleneğine, buradaki uygulamalara ve ürünlere, kültüre ve zamana bağlı çeviri kavramı ve tanımlarıyla bak(a)mamaktan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, modern bir araştırmacı için Osmanlı kültüründe “*terceme*”yi her zaman “tam çeviri” olarak düşünmek, yol açıcı olmaktan çok sorun çıkartıcı olabilmektedir. Çünkü Osmanlı kültüründe metinlerarası ilişkiler, alışveriş, ithal, yerileştirme ve yeniden yazım geleneği oldukça kuvvetlidir. Bu nedenle, Eski Anadolu Türkçesi döneminde örneğin 14. ve/veya 15. yüzyıllarda, “*tasnif*” kavramı karşımıza çıkar. Edisyon kritiklerde “eser meydana getirmek” şeklinde tanımlanan *tasnif*, çeviri-yollu metin üretimine, yani telif ile çevirinin sınırlarının bulanıklaştığı bir yeniden yazıma işaret eder. Osmanlı edebiyatının zengin mesnevi geleneğinde çeviriye dayanarak üretilen çoğu manzum ve mensur mesnevinin “sebeb-i telif”/“sebeb-i terceme” bölümlerinde “nazm nakl eylemek”, “be-tazmin getürmek”, “Türkî suretinde söylemek”, “Türkîye getürmek”, “Türkîce şerh eylemek”, “Türkçe nazm inşa eylemek”, “Türkçe kılmak”, “Türkîce dibac giyürmek” gibi çeviriyle ilgili terim, kavram ve metaforlar karşımıza çıkar. 19. yüzyıldaki çeviri söylemlerine baktığımızda ise tercemenin “*nakl*” (aktarma), “*iktibas*” (ödünc alma), “*taklid*” (benzetme), “*nazire*” (benzetme), “*tahvil*” (dönüştürme), “*müsterak*” (çalma), “*hulâsa*” (özünü çıkarma) gibi metin türleriyle yakından ilişkisi olduğu görülür. Özellikle, 19. yüzyıl sonundaki terceme uygulamalarında, “şerh ve izah ederek yazmak”, “bast ve temhid ederek yazmak”, “terceme yollu yazmak” gibi ifadeler rastlarız. İşin en özgün görünen yönü işte, tercemenin, verili kültüre-özgü çok çeşitli biçimlerde uygulanır olması,

bu çeşitlilik içinde farklı etiketlerle yorumlanıp alınılanmasıdır. Bu terimsel çeşitlilik ve kavramsal genişlik, bugün “çeviri” kavramında var mıdır? Bu tür olgular, Paker ve Hermans’ın işaret ettiği, kültürlerin özgünlüğü ve kavramların başka kültürlerle aktarılması meselesini doğrudan gündemimize taşıyor. Cumhuriyetle birlikte Türkçedeki sadeleşme hareketleri, Arapça ve Farsça kökenli sözcüklerin atılarak yerlerine Latin kökenli ve/veya arkaik Türkçe’den türetilen kelimelerin konulması, kavramlar arasındaki aktarımın, genişleme veya daralmaların bizim gibi kültür içi dönüşümler yaşayan toplumlarda ne kadar önemli bir sorun olduğuna işaret ediyor.

Son olarak şuna da değinmek isterim: “*Terceme*” ve “çeviri” arasındaki kültüre-bağlı ve zamana-bağlı farklılıkları gözönünde tutarak, gerek günümüzde gerekse geçmişteki aktarım olgusunu tartışırken, Türkçede hem “çeviri”yi hem de “terceme”yi kapsayacak evrensel kavramımız ne olacak? Kanımca “çeviri”, eğer “ÇEVİRİ”nin evrensel bir kavramı olarak kullanılırsa “terceme”yi karşılayabilir. Ancak, “çeviri”yi, kültüre-ve-zamana bağlı” bir kavram olarak kullanırsak, bu, “terceme”nin işaret ettiği uygulamaları ve kavramsal genişliği pek kuşatamayan farklı bir nosyona işaret edecek. Bu durumda, çeviri araştırmacıları olarak bizler, “kültürel bir göstergeye” mi, yoksa “supra-lingual” yani “dil-üstü ve evrensel” bir kavrama mı işaret ediyoruz, bunun farkında olmak durumundayız!

Kaynakça

- Ahmed Vefik (1888-1889/1306) *Lehçe-i Osmanî*. Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası.
- Aksoy, Ömer Asım (1962) *Mütercim Asım* Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Ali Seydi (1911-1912/1330) *Kamus-ı Osmanî Darü'l-hilafetü'l-Âliyye*: Matbaa ve Kütüphane-i Cihan.
- Andrews, Walter G. (2002) “*Starting Over Again: Some Suggestions for Rethinking Ottoman Divan Poetry in the Context of Translation and Transmission*” *Translations: (re)shaping of literature and culture*. Saliha Paker (Yay. haz.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Argunşah, Mustafa (ed.). 1999. *Muhammed b. Mahmûd-ı Şirvânî Tuhfe-i Murâdi: İnceleme, Metin, Dizin*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bengi, Işın. 1990. *A Re-evaluation of the Concept of Equivalence in the Literary Translation of Ahmed Midhat Efendi: A Linguistic Perspective*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Büyükkarcı-Yılmaz, Fatma. 2001. “Za’îfi’nin Manzum Gülistan Tercümesi: Kitâb-ı Nigârîstân-ı Şehrîstân-ı Dîrahîstân-ı Sebzîstân”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Demircioğlu, Cemal. 2003. “19. Yüzyıl Sonu Türk Edebiyatında ‘Tercüme’ Kavramı”, *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, Kaf Dağının Ötesine Varmak, Günay Kut Armağanı, Sayı 27, Cilt II, Harvard University Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 13-31.
- , 2005. From Discourse to Practice: Rethinking “Translation” (Terceme) and Related Practices of Text Production in the Late Ottoman Literary Tradition. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul. <<http://www.transint.boun.edu.tr/tezler/CemalDemircioglu.pdf>>
- Dihhûda, Ali Ekber. 1919/1337. *Lügatname*. Tehran.
- Ebüzziya Tevfik. 1888-1889/1306. *Lügat-ı Ebüzziya*. Costantiniye: Matbaa-i Ebüzziya.
- Fraenkel, Siegmund. 1962. *Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Furat, A. Subhi. 1988. “Var kulu” *İslam Ansiklopedisi*, Volume 13. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 202-203.

- Genette, Gérard. 1997. *Paratexts: Thresholds of Interpretation*. Jane E. Lewin (tr.). Cambridge University Press.
- Gökyay, Orhan Şaik. 1976. "Kenzü'l-Küberâ ve Mahakkü'l-Ulemâ" in *Çevren*, no.9, 37-51; no.10, 43-79; no.11, 173-175.
- Hermans, Theo. 1995. "Revisiting the Classics: Toury's Empiricism Version One" *The Translator*, Volume 1, Number 2, 215-223.
- Hüseyin Hüsnü. 1880-1881/1298. *İlaveli Müntehabat-ı Lügat-ı Osmaniyye*. [yy].
- Kaplan, Ramazan. 1998. *Klâsikler Tartışması Başlangıç Dönemi*. Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Kemal Paşazade Saîd. 1897-1898/1315. *Galatat-ı Terceme*, 15' Defter. Konstantiniye: Matbaa-i Ebüzziya.
- Köksal, M. Fatih. 2003. "Nazire Kavramı ve Klâsik Türk Şiirinde Nazire Yazıcılığı" *Diriözler Armağanı: Prof. Dr. Meserret Diriöz ve Haydar Ali Diriöz Hatıra Kitabı*. M. Fatih Köksal and Ahmet Naci Baykoca (Yay. haz.). Ankara, 215-290.
- Lefevere, André. 1992. *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. London and New York: Routledge.
- Levend, Ağâh Sırrı. 1988. *Türk Edebiyatı Tarihi (Giriş)*, vol. I, 3. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mehmed Salahi. 1895-1896/1313. *Kamus-ı Osmanî*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.
- Mehmed Vani [Çev.]. 1755-1756/1169. *Vankulu Lügati*. İstanbul: Dârü't-Tıbaatü'l-Âmire.
- Meninski, Franciscus à Mesgnien. [1680]/2000. *Thesaurus Linguarum Orientalium Turcicae-Arabicae-Persicae*. Mehmet Ölmez (Yay. haz.). İstanbul: Simurg Yayınları.
- Muallim Naci. 1899-1900/1317. *Lügat-i Naci*. 2. Baskı. İstanbul: Asır Matbaası ve Kütüphanesi.
- Mütercim Asım [Çev.]. 1817-1818/1233. *El-Okyanus el-basit fi tercemet'il-kamus el-muhit*, Cilt 3. İstanbul: Darü't-Tıbaatü'l-Âmire.
- Okiç, M. Tayyib. 1966. "Hadiste Tercüman" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt xiv, 27-52.
- Orhonlu, Cengiz. 1993. "Tercüman" *İslâm Ansiklopedisi*, Volume 12/I. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 175-181.
- Özkan, Mustafa. 1993. *Gülistan Tercümesi: Giriş, İnceleme, Metin, Sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Paker, Saliha. 1991. "Turkey" in *Modern Literature in the Near and Middle East 1850-1970*, Robin Ostle (Yay. haz.). London: Routledge, 17-32.
- , 1998. "Turkish Tradition" *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Mona Baker (Yay. haz.). London and New York: Routledge, 571-582.
- , 2002a. "Translation as *Terceme* and *Nazire*: Culture-bound Concepts and their Implications for a Conceptual Framework for Research on Ottoman Translation History" *Crosscultural Transgressions, Research Models in Translation Studies II Historical and Ideological Issues*, Theo Hermans (Yay. haz.), Manchester, UK and Northampton MA, 120-143.
- , (Yay. haz.). 2002b. *Translations: (re)shaping of literature and culture*. İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- , 2004. Türkiye Odaklı Çeviri Tarihi Araştırmaları, Kültürel Hafıza, Unutuş ve Hatırlayış İlişkileri" *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, Kaf Dağının Ötesine Varmak, Günay Kut Armağanı, Volume 28/III, Zehra Toska (Yay. haz.), Harvard University: 275-284.
- , 2005. "Ottoman Conception of Translation and its Practice: The 1897 'Classics Debate' as a Focus for Examining Change", *Translating Others*, Volume II, Theo Hermans (Yay. haz.), St. Jerome, Manchester, 325-348.
- , 2007. "Influence-Imitation-Translation OR Translation-Imitation-Influence? A Problematic Interrelationship in Mehmed Fuad Köprülü's Literary-Historical Discourse", (Yunanca çeviriyle birlikte) *Language, Society, History: The Balkans*, (ed.) A. P. Christidis, Centre for Greek Language, Thessaloniki, Greece.

- Paker, Saliha ve Zehra Toska. 1997. “A call for descriptive Translation studies on the Turkish tradition of rewrites” *Translation as Intercultural Communication*, Mary Snell-Hornby, Zuzana Jettmarová and Klaus Kaindl (Yay. haz.). Amsterdam/Philadelphia, 79-88.
- Pym, Anthony. 1998. *Method in Translation History*. Manchester: St. Jerome.
- , 2000. *Negotiating the Frontier: Translators and Intercultures in Hispanic History*, Manchester: St. Jerome.
- Reşad Faik. [ty]. *Mükemmel Osmanlı Lügati*. [İstanbul]: Tefeyyüz Kütüphanesi.
- Robinson, Douglas (ed.). 1997. *Western Translation Theory from Herodotus to Nietzsche*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- Sabuncu, Zeynep. 2005. “Âli'nin Mihr ü Mah'ı ile Feyzi'nin Şem ü Pervanesi Arasındaki Benzerlikler: İntihal mi Gelenek mi?” *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, Sayı 13, 129-166.
- Stachowski, Stanislaw. 1981. *Studien über die Arabischen Lehnwörter im Osmanisch-Türkischen*, Teil III: N-T. Wydawnictwo, Narodwy: Polska Akademia Nauk.
- Şemseddin Sami. 1899-1900/1317. *Kamus-ı Türkî*. Dersaadet: İkdam Matbaası.
- Tahir-Gürçağlar, Şehnaz. 2001. *The Politics and Poetics of Translation in Turkey 1923-1960*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.
- , 2002. “What Texts Don't Tell, The Uses of Paratexts in Translation Studies” in *Crosscultural Transgressions, Research Models in Translation Studies II Historical and Ideological Issues*, Theo Hermans (ed.), Manchester, UK and Northampton MA, 44-60.
- , 2005. *Kapılar: Çeviri Tarihine Yaklaşımlar*, İstanbul: Scala Yayıncılık.
- Toska, Zehra. 2000. “İleriye Yönelik Araştırmalarla İlgili Olarak Eski Türk Edebiyatı Sahasında Yazılmış Olan Tercüme Metinleri Değerlendirmelerde İzlenecek Yöntem/ler ne Olmalıdır?” *Türklük Bilgisi Araştırmaları* (Journal of Turkish Studies). Volume 24/1. Ağâh Sırrı Levend Hâtıra Sayısı. Günay Kut (Yay. haz.), Harvard University: 291-306.
- , (ed.). 2007. *Sâlih Çelebi and His Mesnevi Mecnûn u Leylâ (Kıssa-i Pür-Gussa), Textual Analysis, Critical Edition and Facsimile*. Harvard University, Department of Near Eastern Languages and Civilizations.
- Toury, Gideon. 1995. *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Varlık, Mustafa Çetin. 1979. “Şeyh-oğlu'nun Kenzü'l-Küberâ ve Mehakku'l-Ulemâ Adlı Tercüme Eseri” in I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul, 15-20.X.1973) Tebliğler, İstanbul, 543-552.
- Venuti, Lawrence. 1995. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. London and New York: Routledge.
- Yavuz, Kemal (ed.). 1991. *Şeyhoğlu Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ: İnceleme, Metin, İndeks*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.